BİYOPOLİTİKA

Cilt 1

Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri



Editör
Onur Kartal

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

Biyopolitika - Cilt 1
Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri

Editör: Onur Kartal

Kapak Tasarımı: Erkal Tülek
Dizgi: Can Kaya

Kapak Görseli Xooang Choi ve Graywall'un Müsaadesiyle Kullanılmıştır

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti. Sertifika No: 14847
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

1. Baskı
2016
Ankara

ISBN: 978-605-9679-28-2

www.notabene.com.tr • facebook.com/NotaBeneYayinlari • twitter.com/NotaBeneY
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez (Ankara): Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44
Sertifika No: 18074

BİYOPOLİTİKA

-Cilt 1-

Platon'dan Arendt'e
Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri

Editör: Onur Kartal

Katkıda bulunanlar

Sercan Çalcı
Toros Güneş Esgün
Onur Kartal
Doğan Barış Kılınç
A. Kiarina Kordela
Vanessa Lemm
Stuart J. Murray
Mika Ojakangas
Lauri Siisiäinen
Ruhtan Yalçıner
Adem Yıldırım
Miguel Vatter

NOTA BENE

Onur Kartal: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olan Onur Kartal, Bütünleşik Doktora programını da yine aynı bölümde "Fenomenolojiden Politikaya Yirminci Yüzyılda Başkalık Sorunu" başlıklı teziyle tamamlamıştır. Say Yayınları tarafından basılmış olan *Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramdaki Serüvenler* adlı kitabın ve Giorgio Agamben, Antonio Negri ve Karl Korsch gibi siyaset kuramcılarının kimi yazılarının çevirmenidir. *Postyapısalcılık, Siyaset Felsefesi Tarihi, Kapitalizm Sağlığa Zararlıdır* gibi derleme kitap projelerinde ve *kampfplatz, Baykuş, Felsefelogos, Özne* gibi dergilerde postyapısalcılık, biyopolitika ve 20. yüzyıl felsefesi üzerine çeşitli yazıları yayınlanmıştır. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

İçindekiler

Giriş: Biyopolitikanın İzini Felsefe Tarihinde Sürmek 7
Onur Kartal

Platon'un Devlet Irkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak 27
Mika Ojakangas

Bios Politikos 49
Ruhtan Yalçıner

Hıristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine: Foucault'ya Dair Eleştirel Bir Tartışma 83
Lauri Siisiäinen

Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu 105
Toros Güneş Esgün

Spinoza'nın Biyopolitikası: Tözün Metalaştırılması ve Dünyevi Ölümsüzlük 127
A. Kiarina Kordela

Hegel'in Tanınma Patolojisi: Biyopolitik Bir Fabl 145
Stuart J. Murray

Vakit Nakit Değildir: Marx, Değer ve Biyopolitika 181
Miguel Vatter

Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması 217
Vanessa Lemm

Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi 249
Adem Yıldırım

Giriş: Biyopolitikanın İzini Felsefe Tarihinde Sürmek

Onur Kartal

"Kavram kendi hakkını arar"

G. W. F. Hegel

Hiç şüphesiz biyopolitika kavramının mucidi Michel Foucault değildir. Kavramın soykütüğüne girişen çalışmalar sayesinde, bu kavramın farklı bağlamlarda ve zamanlarda birçok kez kullanıldığını biliyoruz (Esposito, 2008, ss. 14-22). Ancak biyopolitikanın içeriğini, belirlenimini ve gücünü, Michel Foucault'nun 1970'lerin sonlarından 1980'lerin başlarına uzanan bir dönemde yürüttüğü çalışmalardan, verdiği seminerlerden aldığı da herkesin bildiği bir gerçek. Bu içerik, bu güç ve bu belirlenimin siyaset kuramı arenasında bir devrim etkisi yarattığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Zira kavramın ardındaki iddia güçlüdür: hem iktidarın tüm teknik ve mekanizmalarını potansiyel ve fiili boyutlarıyla yaşamı belirlemek için seferber oluşunu; hem öldürme yetkisi yerine yaşatma iradesini öne çıkaran bir paradigma değişikliğini; hem de bireysel ve bütünsel düzlemde, kendisini yalnızca baskıcı, negatif unsurlar üzerinden değil, üretken ve olumlayıcı bir pratikler silsilesiyle belirleyen, merkezsiz bir iktidar ilişkileri ağını ilan eder (Foucault, 2003, ss. 99-121).

Foucault, iktidarın odağının, sadece ve sadece yaşama, yaşamın biyolojik yapısına, potansiyellerine yoğunlaştığını, bu potansiyeller üzerinde uzmanlaştığını söylediğinde, yalnızca kendine özgü bir siyasal perspektifin sınırlarını çizmekle kalmıyor, siyaset kuramı için de olağanüstü ufuklar açıyordu. Biyopolitika tıpkı bir salgın gibi, ötenaziden ırkçılığa, kürtaj ve öjeni tartışmalarından güvenlik mekanizmalarına (Dillon ve Neal, 2008), cinsellik ve toplumsal cinsiyet rollerinden sağlık ve eğitim politikalarına, gen araştırmalarından (Sunder Rajan, 2010) borçlandırma stratejilerine, maddi olmayan emek ve esnek çalışma rejimlerinden (Hardt & Negri, 2008; 2004; Virno, 2013) mülteci ve göç sorununa kadar (Yeng, 2014) birçok alana bulaştı. Ne kadar farklılık arz ederse etsin, tüm bu bulaşma alanlarının buluşma noktası Michel Foucault'ydu. Bunun nedeniyse Foucault'nun biyopolitik ufkunun çok boyutluluğuydu. Tıp, psikiyatri, iktisat, filoloji, biyoloji gibi bilgi kuramsal teşebbüslerin toplumsal iktidar ilişkileriyle dolayımından (Foucault, 2013a; 2002; 2006c); fabrika, kışla, okul, tımarhane ve hastanelerin beden ve ruh terbiyesini sağlamayı amaç edinen disiplin ve kontrol mekanizmalarına (Foucault, 2006b); cinsellik, söylem, oyun ve çalışma kategorileri aracılığıyla örgütlenen ve akıl ile delilik arasındaki sınırı çizme yetkisini elinde bulunduran toplumsal normatif düzenin işleyiş biçiminden (Foucault, 2006a; 2005a, ss. 76-85), doğum ve ölüm oranlarının, toplumsal refah ve sağlığın, bir bütün olarak nüfusun biyolojik yaşamının istatistiksel düzenlemesine (Foucault, 2013b); yaşamın bekçisi olarak polis aygıtının oluşumu, dönüşümü ve üstlendiği işlevlerden yetkin formunu Hıristiyanlıkta bulan pastoral iktidarın teolojik politik karakterine (Foucault, 2005b, ss. 25-57), politik ekonomiden liberalizmin ve neoliberalizmin doğuşuna (Foucault, 2015) ve nihayet nüfusun biyolojik sağlığını korumak adına uygulanan prosedürlerin bir ölüm, soykırım politikasına dönüştüğü noktaya kadar (Foucault, 2008, ss. 55-97, 245-271) biyolojik olanın siyasal olana dahlini, siyasal iktidarın biyolojik yaşamı ana gayesi haline getirişini kılcal damarlarına kadar gözler önüne seren bir yapıtla karşı karşıyayız.

Şüphesiz bu çalışma, ilk elden söz konusu bulaşma alanlarını tespit etmeyi önüne hedef olarak koyuyor. Bu nedenle kendisini birden çok

çerçeveye yaymak zorunda. Zira Türkiye'de siyaset kuramı arenasında, bu bulaşma alanlarına layıkıyla temas eden çalışma sayısı bir, haydi diyelim iki elin parmak sayısını geçmiyor. Dolayısıyla Foucault'nun tesis ettiği zemin üzerinde yol alan, ama bununla sınırlı kalmayarak kavramın kendisini kurduğu diğer zeminlerin de haritasını çıkaran bu çalışma, bir yanıyla siyaset kuramına dair kavramsal haznenin biyopolitika marifetiyle ne ölçüde zenginleştiğini göstermeye gayret ederken, diğer yanıyla, yaşam üzerindeki tasarruf mekanizmalarının çeşitliliğini görmezden gelen bir politik perspektifin neden daima eksik kalacağını göstermek niyetinde.

Gelgelelim başlangıç niteliğindeki bu çalışma, Foucault'nun biyopolitik kurama yaklaşımını da tartışmaya açmayı, Heideggerci jargonla söyleyecek olursak, olumlu imkânların keşfini mümkün kılacak bir *destrüksiyon* projesini de hayata geçirmeyi hedefliyor. Zira Foucault, biyopolitikaya dair analizlerini geliştirdiği kuramsal çalışmaları boyunca, tarihsel bir soykütük projesini, tarihsel siyasal gerçekliğe bir ayna tutarak, bu gerçekliği ana hatlarıyla, kırılma noktalarıyla, sosyolojik, politik, ekonomik, kurumsal, teolojik, ahlâki ve bilgi-kuramsal momentleri üzerinden gözler önüne sererken, *olan*ın felsefi düşüncede nasıl karşılık bulduğuna dair bir tartışmadan hep geri durdu. Antik Yunan'daki sağlık kavrayışından Hıristiyan teolojisindeki pastoral iktidara, 17. ve 18. yüzyıl rasyonalitesindeki derin yarılmalardan Fizyokratların, Merkantilistlerin bu yarılmalardaki rolüne, devlet aklı stratejilerinden modern polis teknolojilerine, politik ekonominin ve liberalizmin doğuşundan, biyolojik bir varlık olarak bireyin disiplinine ve nüfusun yönetimine bütün bir Foucaultcu soykütük projesi, felsefi düşünceyi ya bütünüyle ihmal ediyor, ya da kısmi referanslarla bu düşünceden deyim yerindeyse yalnızca acil durumlarda yararlanıyordu. Hâlbuki Foucault'nun biyopolitikasına ruhunu veren kavramların felsefe arenasında bir karşılığı vardı elbette. Ama Foucault bunların keşfine koyulmayı tercih etmedi. Bu ise onu iki şeyden mahrum bıraktı. Birincisi felsefe tarihinin biyopolitik bir okuması vasıtasıyla, yaşam üzerinde kurulan tahakkümün çok boyutluluğunu teşhir ederek, biyopolitik projenin felsefi kuramsal art alanını güçlendirmekti. Oysa, bireysel ve bütünsel anlamda yaşamın disiplini ve düzenlenme-

si üzerinde yükselen Platoncu devlet teorisinin, iyinin ve mutluluğun hem siyasal hem etik organizasyonunda, haz yaşamının nasıl bir engel teşkil ettiğine dair Aristotelesçi meditasyonların, Augustinus ve Aquinas'ta doruğunu bulan Ortaçağ felsefesinin temel dinamiklerinin, Thomas Hobbes'un korku, güvenlik ve korunma üzerinde yükselen, bir defada hem yaşama hem ölüme hükmeden Leviathan'ının, Spinoza'nın *Ethica*'da inşa ettiği duygulanımsal etik ve politika okumasının ve elbette bedensel ve zihinsel olarak herkesin güvenliğini sağlayacak ve nüfus için olabilecek en güvenli hayatı temin edecek bir siyasetin peşin düşen *Teolojik-Politik İnceleme*'sinin, ölüm ve yaşam üzerindeki iktidar bahsinde anlatacağı çok şey vardı.

İkincisi ve daha önemlisi, Foucault, felsefenin *olan*dan *olması gereken*e çizilen bir hat olduğunu, varolanları düşüncede yeniden kurmaya yönelik her felsefi teşebbüsün, uğruna yeni bir dünyanın tesisi için mücadele edilecek bir kavramsal dizgeyi sunduğunu göz ardı ederken, belki de en çok zorlandığı şeyi, biyoiktidar dispositifine alternatifler üretecek, kolektif, kurucu ve olumlayıcı bir biyopolitika tahayyülünü inşa etmek için muazzam bir fırsatı kaçırıyordu. Olumlayıcı bir biyopolitika düşüncesinin filizleneceği damarlar, felsefe tarihinin ana momentlerinde keşfedilmeyi bekliyorlardı.

Platon'da bireysel çıkarın, adalet etrafında örgütlenecek bir siyasal düzen pahasına reddi (Badiou, 2015, ss. 216-220); Aristoteles'in *bios theoretikos* ve *bios politikos* üzerinde yükselen ve siyasal iktidara, yalnızca yaşamı teminat altına almayı değil, yaşanmaya değer bir yaşamı mümkün kılmayı buyuran etik-politik hamlesi (2008, s. 83); yaşamın devrimci potansiyellerine tercüme edilmeyi bekleyen Spinozacı *neşe* kavrayışı (Deleuze, 2005, ss. 25-38; 2000, s. 27-32) böylesi momentler değil midir? Denilebilir ki, Foucault zaten biyopolitik kırılmayı, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarına denk düşen tarihsel momentte tespit etmiştir. Öyleyse, geçmiş felsefi düşüncenin ihmal edilmesine bu itiraz niye? Bu eleştiriye ilk elden verilecek cevap, diğer bütün iktidar formları gibi biyopolitik iktidarın da ansızın ortaya çıkan bir yönetim biçimi olmadığıdır. Doğrudur, belirlenimini belki Foucault'nun altını çizdiği dönemde tam manasıyla bulmuştur. Ancak

tarihi okuma noktasında istesek de istemesek de Hegel'e hak vermek zorundayız. Zira her bir son, başlangıcın nüvelerini kendi bünyesinde barındırır. Tarih, postyapısalcı düşünce çizgisinin iddia ettiği gibi kopuşlarla değil, her bir formun bir üst formda erimesiyle ve de yetkinliğini bu üst formda kazanmasıyla devinir. Biyopolitika, iktidarın yaşam üzerindeki tasarrufunun kurumsal anlamda en üst düzeyde profesyonelleştiği momentin adıdır belki ama, bu profesyonelleşme biçiminin hem pratik hem de teorik uzunca bir tarihi vardır. Zaten bilhassa *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta Foucault, sürekliliği esas alan bir okuma geliştirmekten geri durmamıştır. Ancak yine başa dönecek olursak bu süreklilik analizinde, felsefi düşüncenin ana momentlerinin pozisyonu düşünülmeden bırakılmıştır.

Tüm bunları görmezden gelecek olsak ve kırılma anını 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başına sıkıştırsak dahi, bu dönemde yaşam sorununun felsefe alanını nasıl domine ettiği sorusunu geçiştirebilir miyiz? Nietzsche'nin yaşamı yoksullaştıran insandan duyduğu bıkkınlık, Hegel'in tanınmayı bir ölüm-kalım mücadelesi üzerine bina etmesi, Marx'ın emeğin emek gücüne dönüşümünü, kuramsal serüveninin daha başlarında insani olanın hayvansı, hayvansı olanın insani hale gelmesi üzerinden okuması bir tesadüf müydü? Arendt'in *vita contemplativa*'nın karşısına *vita activa*'yı, Husserl'in doğalcı tavrın yol açtığı kültürel yıkımın karşısına öznelerarası yaşam dünyasını çıkarması; Heidegger'in sahiciliğin rotasını, ölümü cesaretle göğüslemek yönünde belirlemesi, Levinas'ın sorumluluğu ve adaleti, *başkası* uğruna *ben*in kendi egoist haz evreninden vazgeçmesiyle koşullaması, yeri geldiğinde *ben*in başkasının ölümünü ölmesi gerektiğini söylemesi tesadüf müydü? Bu isimlerin her biri, yaşam üzerinde kurulan ablukadan rahatsızdı; yine her biri yaşamın yıkıcı ve yaratıcı potansiyellerinden çok şey bekliyorlardı. Tam da bu nedenle ölüm ve yaşam, yalnızca iktidar mekanizmalarının uzmanlaşma alanı haline gelmediler. 19. yüzyılın başlarından itibaren bütün bir felsefi kuramsal arenayı temelden belirlediler.

Bu bağlamda Foucault'nun, siyasal iktidarın biyopolitik yapılanışının tarihi konusunda gösterdiği özeni felsefi arenadan esirgemesi,

bu projenin yola çıkış noktasını oluşturuyor. Elbette bu bir ilk değil. Agamben, Aristoteles'le kurduğu bağda biyopolitikanın felsefi kökenleriyle buluşmaya gayret göstermişti (2001; 1999, ss. 177-185). Lazzarato, günümüz borç rejiminin etik politik öznellik üretimi stratejilerini analiz ederken Deleuze ve Guattari'nin de yardımıyla sırtını Nietzscheci tespitlere yaslıyordu (2014, ss. 37-49). Roberto Esposito, Hobbes'tan Spinoza'ya, Locke'tan Rousseau'ya, Nietzsche'den Arendt'e uzanan bir hattı, bağışıklık paradigmasının omurgasını oluşturmak için seferber etmişti (2008; 2011; 2013). Yine de bu isimlerin her biri, kuramsal pozisyonlarını sağlamlaştırmak için gerektiği kadarıyla yetindiler. Dolayısıyla Foucault'nun bıraktığı yerden felsefe tarihiyle kurulacak derinlemesine bir ilişki talebi, hem biyopolitik kuramın zayıf karnını tespit etmek, hem felsefi kökenlerini teşhir edebilmek, hem de olumlayıcı ve kurucu bir biyopolitikanın kavramsal haznesini ve yol haritasını tesis etmek açısından aciliyetini koruyor. Elinizdeki bu çalışma, söz konusu aciliyete verilmiş bir ilk yanıt teşebbüsüdür.

***

Mika Ojakangas, Platon üzerine yazısının daha ilk satırlarında biyopolitikayı *Ancien Régime*'den bir kopuş olarak okuyan Foucaultcu perspektifi tartışmaya açıyor ve devletin bekâsı, yurttaşlarının güvenliği ve mutluluğu adına nüfusun nitel ve nicel düzenlemesi olarak politika düşüncesinin, Batı siyasi düşüncesinin kendisi kadar eskilere uzandığını iddia ediyor. Ojakangas Platon ve Aristoteles'in politik metinlerini bu tespitine kanıt olarak sunuyor. Zira onun iddiasına göre, Platon ve Aristoteles'in politik kategorileri aynı zamanda biyopolitik kategorilerdir; onların metinlerinde karşımıza çıkan biyopolitik temalar, yapıtları bakımından talî değil aslî unsurlardır. Teması itibariyle Platon'u odağa alan bu tartışmasında Ojakangas, bilhassa *Devlet* ve *Yasalar*'a yoğunlaşıyor. Buradaki amacı yalnızca bu yapıtların biyopolitik karakterini gün ışığına çıkarmak değil; daha da provokatif bir şekilde Platon düşüncesinin Foucaultcu bağlamda bir devlet ırkçılığını yansıttığını gözler önüne sermektir. Fiziksel ya da zihinsel olarak "bozulmuş" bireylerin, ölüme ya da sürgüne mahkûm

edilmeleri gerektiğini vazeden Platoncu "ayıklama" anlayışı, bu devlet ırkçılığının en belirgin özelliğidir. Hiç şüphesiz devletin mutluluğu ve refahı adına nüfusun niceliğinin ve niteliğinin düzenlenmesi bu kadarıyla da sınırlı değildir. *Devlet*'te, yurttaşların cinsel davranışlarının politik ve idari denetimi, bireylerin doğuştan gelen zihinsel ve fiziksel özelliklerine göre ayrı katmanlara bölünmesi, mayası en iyi olanların yetiştirilmesi; *Yasalar*'daysa, denetimin tüm toplumsal alanı kuşatması, gözetimin aralıksız yerine getirilmesi için sürekli nöbet sisteminin hayata geçirilmesi, çocuk olsun yetişkin olsun her yaşta insanın acılarının, hazlarının ve arzularının gözlemlenmesi, bekârlığın suç unsuru haline getirilmesi ve evliliklerin devlete faydalı olup olmadıklarının ölçülmesi gibi temalar, Ojakangas'ın argümanını kuvvetlendiren dayanak noktalarıdır. Gelgelelim Ojakangas'a göre Platon'un siyaset kuramı yalnızca biyopolitik karakterde değildir; aynı zamanda bir devlet ırkçılığını da bünyesinde barındırmaktadır. Zihinsel ve fiziksel olarak kusurlu olanların ayıklanması düşüncesi, bu devlet ırkçılığının tam kalbindedir. Zayıflar, hastalıklılar ve dahi yoksullar, hem melezleşmenin, yani sağlıklı ırkların bozulmasının engellenmesi hem de bunların bütün bir nüfusu zehirlemelerinin önüne geçilmesi için ayıklanmalı; ya sürgün ya da ölüm yoluyla etkisiz hale getirilmelidirler. Sağlam bir siyasal yapının yolu, zayıf olanın bu yapıdan "temizlenmesiyle" mümkün olabilir ki, Foucault'nun devlet ırkçılığı dediği şeyin çerçevesini tam da bu "temizleme" pratiği, bu "hijyen" rejimi çizer. Platon'un devlet ırkçılığının, en kuvvetli yansımalarını Nazizmin pratiğinde ve ideologlarında görebiliriz. Ama Ojakangas'a göre bu, bir tür kolaycılık olacaktır. Zira mesele Nazizmle başlamadığı gibi Nazizmle bitmez. Birçok Batı ülkesi, hem politik icraat düzeyinde, hem de teorik kuramsal çerçevede bu ırkçılığı bünyesinde barındırmakta, savunmaktadır. Dolayısıyla Platon yalnızca Nazizme değil, bütün bir Batı dünyasına hükmeden modern biyopolitikanın ve devlet ırkçılığının müjdecisidir.

Ruhtan Yalçıner, Aristoteles'in siyaset ve etik kuramını biyopolitik perspektiften okuma teşebbüsünde *biyopolitik pharmakon* kavramını merkeze alıyor ve *pharmakon*'un zehir ve şifa üzerinden belirlenen ikili anlam karakterini biyopolitika alanına taşıyor. Biyo-

politik pharmakon'u, Aristoteles biyopolitikasının içerimlerini deşifre etmek için semantik bir araç olarak kullanıyor. Böylece Aristoteles'in biyopolitikası ilk elden biyoiktidar ya da biyotahakküm olarak, yani bir *zehir* formunda karşımıza çıkıyor. Biyopolitik pharmakon'un *şifa* karakteriyse bizi, biyolojik olanın ötesine uzanan indirgenemez bir ilişkisellik sistemine götürüyor. Yalçıner, bu indirgenemez ilişkisellik sistemini *biyografikopolitika* kavramıyla taçlandırıyor. *Biyografikopolitik* unsur, içkinlik ya da aşkınlığa indirgenmesi mümkün olmayan, karar verilemez bir ilişkisellik sürecini ören bağlayıcı bir operasyonlar sistemine tabi oluşu ifade ediyor. Yalçıner, bu ayrımın devamında Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te sınırlarını çizdiği yaşam biçimlerine, haz yaşamına, *theoria* yaşamına ve siyaset yaşamına (ya da pratik yaşama) yoğunlaşıyor. Şüphesiz Yalçıner, *bios politikos*'u merkeze alarak analizini sürdürüyor; ama çok geçmeden okuyucuyu da uyarıyor: biyopolitikanın Aristotelesçi temellerini *bios politikos* üzerinden okurken, hem haz yaşamının dengelenmesinin, hem de *eudaimonia*'nın eksiksiz biçimine bizi götürecek olan *theoria* yaşamının temellük edilmesinin icap ettiğini dile getiriyor.

Elbette Aristoteles söz konusu olduğunda biyopolitik bir tartışma hattı için elzem unsurlar bu kadarla sınırlı değil; ilkin *zoē ve bios*, ikinci olarak da potansiyellik ve edimsellik arasında çizilen Aristotelesçi ayrımlar ve Aristoteles'in burada çubuğu nereye büktüğünün netleştirilmesi, biyopolitik araştırmanın tabiatı gereği üzerinden atlayamacağı unsurlar. Yalçıner, bu biyopolitik zorunluluğun hakkını fazlasıyla vererek, *bios politikos*'u, potansiyellik ve edimsellik zeminine yerleştirerek ve *zoē* ile *bios* arasındaki ayrım çizgisini takip ederek yaşamın politik vasfına yoğunlaşıyor ve politikanın yaşam üzerindeki belirleyiciliğine dair bir koridor açma teşebbüsünde bulunuyor. Böylelikle bugünün biyopolitik iktidar mekanizmalarının doğrudan hedef aldığı amaçlı yaşam olarak *bios*'un politik karakterini, olduğundan başka türlü de olabilecek olan insanın karar alma kapasitesiyle birlikte mercek altına alırken bir taşla iki kuş vuruyor: hem günümüz biyopolitik iktidarının tahammül edemediği şeyi, yani insanın kendi amaçları doğrultusunda vermiş olduğu kararlarla yaşamını otonom ve kolektif bir tarzda belirleme kapasitesini işaret ediyor, hem de *bios*'un

biyolojik yaşamdan taşan kısmına bizzat Aristoteles felsefesinin temel kategorilerinden doğru ışık tutuyor. Yalçıner'in tüm bu tespitlerinin bize ilk elden söylediği, mutluluğun, bir ereksellik içerisinde potansiyellikten edimselliğe evrilmesi gereken bir yaşamda saklı olduğu, *bios politikos*'un da mutluluğa yönelen bir yaşamın aparatı olarak karşımıza çıktığıdır. Politikanın amacı insana dair iyiyi tayin etmektir ve yaşama dair tecrübe, bilgelik vasıflarıyla doğrudan bağlantılı olduğundan, bilgeliğin ve mutluluğun kesiştiği yerde beliren iyinin tesis edilmesi olarak politikanın görevi *eudaimonia*'ya yönelen yaşam için en iyi düzenlemeleri ve kararları belirlemektir. Biyopolitik pharmakon'un şifası, açıktır ki, politikanın bu işlevi yerine getirebilmesinden, biyoiktidarın tahakküm mekanizmalarına alternatif bir biyografikopolitiği tesis edebilmesinden geçmektedir.

Lauri Siisiäinen, Ortaçağ düşüncesinin iki ana figürü, Augustinus ve Thomas Aquinas'ı odağa aldığı yazısında Foucault'nun biyopolitikayı kavrayış biçimine dair bir eleştiri geliştiriyor. İlk olarak Foucaultcu biyopolitikanın soykütüğünü ana hatlarıyla ortaya koyan Siisiäinen, bilhassa pastoral iktidar modeline yoğunlaşıyor. Canlı çoklukların ya da "sürünün" hem bireysel hem bütünsel düzlemde tam bir denetimi, bu "sürüye" dair eksiksiz bir bilginin düzenlenmesi olarak modern biyopolitikanın çekirdeğini Hıristiyan pastoralliğinde gören Foucault'nun biyopolitik soykütük projesine alternatif bir okuma öneren Siisiäinen, Augustinus ve Aquinas'ı tam da bu noktada yardıma çağırıyor. Zira Siisiäinen'in iddiası, hem Augustinus'un hem de Aquinas'ın ilahi bir biyopolitik yönetim modelini inşa ettikleri, ancak bu modelin, eksiksiz bir bilgi ve gözetim üzerinde yükselmediği, yaşamın mutlak ve rasyonel denetiminin bu düşünürlerce terk edildiğidir. Çünkü ne eksiksiz bir bilgi ve gözetim, ne de yaşam üzerinde mutlak ve rasyonel bir denetim mümkündür. Dahası Ortaçağ düşüncesinde, böylesi bir arayış ahlâki olarak da mahkûm edilmiştir. Dolayısıyla Siisiäinen'e göre pastoral yönetim modelinin Hıristiyan kökenlerine dair Foucaultcu tespitlerin apaçıklığı tartışma konusudur. Dahası, Hıristiyanlıktan önce bütünselleştirici gözetim fikri Antik Yunan düşüncesinde hâlihazırda mevcuttur. Siisiäinen bu mevcudiyeti, *Argos* miti ve Aristoteles'in *eusunopton* kavramı üzerinden gözler önüne seriyor.

O halde, Hıristiyan teolojisinin bu dispositifi keşfetmesi şöyle dursun; asıl mesele hâlihazırda yapılmış olan bu keşfin bizzat Ortaçağ düşüncesine yön veren ana aktörlerce reddedilmesidir. Siisiäinen'in Foucaultcu biyopolitikayla giriştiği polemik bu kadarıyla sınırlı değil. Tartışmasını bir adım öteye taşıyarak Hıristiyan teolojisinin düşünsel arka planına dair kimi unsurları göz ardı etmesinin Foucault açısından daha can alıcı bir soruna yol açtığını iddia eden Siisiäinen, bugünün liberal ve neo-liberal biyopolitikasının bütün boyutlarıyla idrak edilebilmesinin yolunun, alternatif bir biyopolitika tarihi okumasından geçtiğini öne sürüyor. Zira Augustinus ve Aquinas, insan bilgisinin sınırlarına dikkat çekerken, her şeyi denetimi altına alma arayışında olan *merak* duygusunu değerden düşürmekle kalmazlar; zamanda ve mekânda vuku bulan olayların, süreçlerin bütünüyle öngörülebilir olduğu düşüncesini de değerden düşürürler. İşte bu düşünce çizgisi, Siisiäinen'e göre neoliberal biyopolitik perspektifte de varlığını korumaktadır. Mutlak denetim arayışından ziyade insan bilgisinin sınırlarına dair farkındalığı öne çıkaran F. A. Hayek ve zorunluluğu, mutlak nedenselliğin karşısına çıkaran M. Friedman bu tartışma bağlamında Siisiäinen'in iki ana referans noktası olarak karşımıza çıkıyor. Her ne kadar Siisiäinen, Foucault'ya dair tartışmasını, neoliberal biyopolitikanın Hıristiyan-teolojik kökenlerini açığa çıkarmayı amaçlayan alternatif bir biyopolitika okumasının hatlarını belirginleştirmekle sınırlıyor olsa da, dikkat çektiği bağlantı can alıcı önemi haiz. Zira Foucault'yu mahkûm etmekte fazla aceleci davransa da, kapitalist rasyonaliteyi Protestan ahlâkıyla ilişkilendiren Weberyan projeye benzer şekilde, bizi neoliberal yönetimselliğin Hıristiyan kökenlerini keşfetmeye çağıran bir tespit bu.

Toros Güneş Esgün, Thomas Hobbes'un modern devlet teorisinin biyopolitik içerimlerine ışık tutuyor. İlk olarak Foucault'nun kendisini Hobbes ile bir hesaplaşmanın dışında tuttuğunu, zira onun günümüzü açıklayabilecek bir siyaset kuramcısı olup olmadığı konusunda emin olmadığını iddia ediyor. Gerçekten de Foucault kuramsal serüveni boyunca Hobbes'a referansla kimi tartışmalara girişmişse de, biyopolitik bakımdan Hobbes'un devlet ve siyaset felsefesinin yerinin ne olduğuyla/olabileceğiyle ilgili bir çözümleme ortaya koymamıştır. Ancak

Esgün'e göre sıra Giorgio Agamben ve Roberto Esposito'ya geldiğinde işin rengi değişir. Zira bu düşünürler Hobbes'u yalnızca modern devlet kuramının değil, aynı zamanda modern devletin biyopolitik inşasının da temsilcisi olarak göreceklerdir. Esgün'e göre bu konumlandırmalardan bilhassa biyopolitikayla ilgili olanı, bize yeni bir alan açmaktadır. Zira Hobbes'u biyopolitik perspektiften doğru okumak, onu yalnızca bir sözleşme düşünürü olarak konumlandırmanın ötesinde bir bakışın filizlenmesine imkân verir. Bu bakış bize, Hobbes düşüncesinde iktidarın yaşam ve ölümle olan paradoksal ilişkisini yakalama fırsatı sunar. Bu doğrultuda Esgün, *Leviathan* ve *De Cive* üzerinden "doğa durumu", "hayatta kalma güdüsü", "korku", "koruma" ve "cezalandırma" gibi temaları yorumlayarak Hobbes'un düşüncesindeki biyopolitik motiflerin peşine düşüyor. Öte yandan Hobbes'un devlet kuramının, biyopolitikanın kurucu momentlerinden birine denk düşüp düşmediğini sorgulamayı amaç edinen bu yazıda Esgün, modern devletin, hukuksal yapısıyla birlikte ölüm, yaşam ve toplumsal beden ile nasıl ilişkilendiğini ve belki de daha önemlisi bugün bu ilişkilenmenin nasıl dönüştüğünü, hangi iktidar pratiklerinde nasıl tezahür ettiğini tartışmaya açıyor. Bu nokta, bizi Esgün'ün nihai argümanına götürüyor: Leviathan'ın *janus yüzü*ne! Zira Hobbes, siyaset kuramında güvenlik ve özgürlüğü, hukuk ve şiddeti bir araya getirmenin yolunu keşfederken, *bios* ile *thanatos*'un, yaşam ve ölümün, iktidarın elinde nasıl bir araya getirileceğinin de formülünü vermiştir. Hobbes'la birlikte, yalnızca yaşatma ve refahla ilgileniyor gibi görünen bir iktidarın, nasıl bir anda bir "ölüm makinesi"ne dönüşebildiği sorusu bugün bir çelişkiye düşmeden yanıtlanabiliyorsa eğer, Hobbes'un bu hususta katkısı hayati ya da daha doğrusu ölümcül olmuştur.

Kiarina Kordela, Spinoza'dan Foucault'ya bir hat çizerken, Foucaultcu biyopolitikanın çekirdeğini Spinoza'nın eserlerinde keşfedebileceğimizi iddia ediyor. Yönetimin amacının özgürlüğün kendisi olduğunu söyleyen Spinoza'nın, iktidar ve özgürlüğün doğrudan çatışmadığını iddia eden Foucault'nun çok öncelerden habercisi olduğunu iddia eden Kordela, Spinozacı bilimsel politik devlet anlayışının, Foucaultcu pastoral iktidar biçiminin eksiksiz bir inşasının arayışında olduğunu öne sürüyor. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de-

ki merkezi kavramsal stratejisini takip ettiğimizde Foucaultcu selamet-odaklı pastoral iktidar anlayışına varırız. Bu ise bizi, kusursuz politik devletin, kusursuz dini, kusursuz dinin de kusursuz politik devleti yansıttığı noktaya götürür. Ama Spinoza söz konusu olduğunda asıl can alıcı nokta, modern iktidar kavramsallaştırmasının biyopolitik karakteridir. Yönetimin amacı ne korkuyla ne de baskıyla yönetmektir. Daha ziyade bedensel ve zihinsel olarak herkesin emniyetini sağlamak ve herkesi, olabilecek en güvenli hayatı yaşamayı mümkün kılacak şekilde korkudan kurtarmaktır. Foucault'nun biyoiktidarı, tam da bedenlerin idaresinden nüfusların düzenlemesine uzanan bir ölçekte yaşam üzerinde olumlu bir etkide bulunma iradesiyle tarif ettiğini biliyoruz. İşte Kordela'nın çizdiği hat, bize Foucault'nun bu argümanının Spinozacı modern iktidar tahayyülüyle olan kan bağını göstermek bakımından can alıcı bir öneme sahip. Kordela'ya göre, Spinoza'ya biyopolitika tartışmalarında hayatî rolünü kazandıran boyutlardan biri de onun, bedensel ve zihinsel yaşamı, edimselleşme ve eyleme gücü üzerinden kavramasıdır. Zira bedenin ve zihnin kendisini edimselleştirme potansiyeli olarak yaşam, bizi Marx momentine taşır. Emek-gücü üretme kapasitesi olarak her şeyden önce bir potansiyelliği ifade eder. Buradan hareketle Kordela, potansiyelin metalaştırılması olarak Virnocu kapitalizm tarifinden hareketle bizleri, Spinozacı yaşam kavrayışının Marksizmle ilişkisini biyopolitik bir zeminde düşünmeye davet ediyor.

Stuart Murray, Hegel üzerine yürüttüğü tartışmanın hareket noktası olarak meşhur efendi-köle diyalektiğini merkeze alarak, bu diyalektikte yaşam kavramının domine edici pozisyonuna dikkat çekiyor. Zira bu diyalektik aracılığıyla Hegel, hem bilincin yaşama gömülü karakterini gözler önüne seriyor, hem de karşılıklı tanınma mücadelesinin yaşamı tehlikeye atmasının, olumsuzlamasının bir zorunluluk olduğunun altını çiziyor. Dolayısıyla yaşam ve ölüm kavramları, daha Hegel ve biyopolitika tartışmasının ilk durağında karşımıza bilincin özbilinç olma teşebbüsünün kurucu unsurları olarak çıkıyor. Buradan hareketle Murray yazısını ilk olarak tanınma mücadelesinde iş başında olan yaşamın (ve dolayısıyla da ölümün) rolünü araştırmaya hasrediyor. Diğer taraftan Murray, bilincin özbilinç olma serüveninde ya-

şamın yadsınmasını ve riske edilmesini şart koşan Hegel'in bu koşulu yerine getirmeyenin köleliğini onaylamasını da eleştiri konusu haline getiriyor. Murray'e göre burada bir kayıtsızlık vardır ve bu kayıtsızlığın altında tanınmanın boyun eğdirme, sömürü ve biyolojik ya da toplumsal ölüm üzerinden kazanılması gerektiği düşüncesi yatar. Bu eleştiri zemininde Murray, alternatif bir tanınma okuması geliştirmek üzere insani olmayan yaşam formlarından insani yaşama sistematik geçişte ortaya çıkan "ucube" ve "patolojik" figürlerin doğa ve tin arasında mesken tuttuğu boşlukları incelemeye koyuluyor. Hegel'in mahkûm ettiği bu ucube yaşam formlarını kurtaracak refleksiyon aracılığıyla Murray, hem eleştirel bir Hegel okuması geliştirerek alternatif bir tanınma hattının, söz konusu "ucube" yaşam formlarının lehine nasıl geliştirebileceğine dair ipuçları sunuyor hem de modern biyopolitikanın, yaşam ufkuna dair sorgulayıcı bir perspektifin sınırlarını çiziyor. Burada en dikkat çekici noktalardan biri, Murray'in Hegel'in kadınlığı kavrayış biçimini deşifre ettiği satırlarda karşımıza çıkıyor. Murray, Hegel'in kadınları, birer özbilinç olarak görmediği, kadınların eylemlerini evrenselliğin taleplerine göre değil rastlantısal eğilim ve kanılara göre düzenledikleri, bu yüzden de erkeklerin aksine kadınların doğaları gereği hastalık, tehdit ve ölüm figürleri oldukları şeklindeki iddialarını tartışmaya açarken, Irigaray'ın Hegel eleştirilerini de biyopolitik tartışma zeminine dâhil ediyor. Ona göre kadının öldürülmesi değilse de disipline edilmesi gerekir; zira işlevi, sivil toplumun ve devletin buyurduğu üreme hizmetini yerine getirmekten ibarettir. Bunun yoluysa sevginin politik yaşamdan tasfiyesinden geçer. Tanınmanın hilelerinden biri olarak sevgi, daha üst bir sivil toplum ve etik yaşam düzeyinin içinde çözülmeli ve özümsenmelidir. Murray'e göre bunun tercümesi, bireysel yaşamın disipline edilmesinden başka bir şey değildir. Hiç şüphesiz bu tespiti Hegelci şablona uyarladığımızda evrensel içerikten pay alan yaşam formlarıyla, kusurlu ama kullanışlı tikel yaşam formları arasındaki ayrımda Hegel'in çubuğu nihai kertede nereye bükeceğini kestirmek zor değil. Ama belki de daha önemlisi Murray'in, tikel ve evrensel arasındaki bu Hegelci ilişkinin izlerini, Foucaultcu bireyselleştirici ve bütünselleştirici biyopolitika tahayyülünde sürmesidir. Bilhassa son dönem çözümlemelerinde disipline

dayalı bireyselleştirici biyopolitik mekanizmaların analizinden ziyade tür olarak insanın yönetimine daha merkezi bir rol veren Foucault'nun bu kavrayışı, Murray'e Hegel'i anımsatır. Tinsel bir düzenin aracı olduğu ölçüde kendisine yer bulan bir tikel kavrayışa paralel şekilde Foucault'nun bireyselleştirici biyopolitikası da nüfusun biyopolitikasının istatistiksel bir uğrağı olarak karşımıza çıkar. Bu ilişkisel bakış doğrultusunda Murray, Hegelci projenin tam kalbine, hem de hiç alışık olmadığımız bir yerden, ucubelerin ve patolojik figürlerin bu anlatıdaki pozisyonları üzerinden saldırıyor: sınır uzamlarda yer edinen, anormal yaşamlar, yaşayan ölüler, hastalar, ölmek üzere olanlar, güçsüzler, siyahlar, riskli olanlar, suçlular, queerler... Hepsi, biyopolitik yaşamın, dünya tarihi için gerekli olsalar da dünya tarihi tarafından unutulan zayiatları, olumsuz dışsallıklarıdır. Biyopolitik iktidar, Hegelci sistemin kimi yönleriyle ters yüz edilmiş bir formudur: dünya tarihi tin değil doğa tarafından fethedilmiştir.

Miguel Vatter, Karl Marx'ın değer ve zaman teorisini biyopolitik zeminde okuma teşebbüsünde aceleci davranmıyor; evvela Marx'ın yapıtının 20. yüzyıl Marksizmi bakımından nasıl karşılandığını ana hatlarıyla serimlemeye koyuluyor. Bu serimleme bize, Marx'ın değer ve zaman teorisini, Georg Lukács'tan Louis Althusser'e, Antonio Negri'den Ernesto Laclau'ya kadar uzanan bir hat içerisinde görebilme imkânı sunuyor. Ardından bu hattın bir yapısökümüne girişerek, Marx'ın *Grundrisse*'de geliştirdiği değer kuramını, tartışmasının merkezine alıyor. Vatter'in Marx tartışmasının biyopolitik bağlamı da tam burada karşımıza çıkıyor. Zira Vatter, sermayenin köklerinin değer biçiminin dolayımından geçerek "canlı" emeğin biyopolitik özelliklerine ve toplumsal yeniden üretime nasıl bağlandığını göstermeyi hedefliyor. Ona göre bu hedefe giden yolda ağırlık merkezi, yaşam değil zamandır! Çünkü mesele, zamanın örgütlenmesi meselesidir. Sermayenin örgütlediği zaman, işçinin çıplak yaşamını yeniden üretirken, onu tüm insani niteliklerinden soyutlamaktadır. Sermaye, "canlı emeğe" yalnızca işçinin çıplak yaşamının yeniden üretimi için ödeme yapmaktadır. Kapitalizmin yeniden ürettiği, Marx'ın ifadesiyle başka bir hayvan türüdür; işçinin tür yaşamı, yaşamla ölüm arasındaki eşikte, yaşayan bir ölüye dönüşür. Kapitalizm işçinin çıplak ya-

şamını yeniden üretirken bir yandan gerekli emek zamanını azaltma ihtiyacı duyar, diğer yandan çalışan nüfusun artışı için bir biyopolitik yönetimsellik mekanizmasını geliştirmeye girişir. Böylece hem yaşamı yoksullaştırma hem de yalın yaşamı çoğaltma projesi el ele gider. Marksist kuramın biyopolitik çekirdeği tam da burada gizlidir: insanın insanlığının, zamanın örgütlenmesi vasıtasıyla hayvanlığa dönüştürülmesi! Dolayısıyla işçinin, tür olarak insanı, özgür bilinçli etkinliğin faili olarak insanı, yani bireysel etkinliğinde evrenselliği üreten insanı yaratabilmesinin koşulu, sermayenin örgütlediği bu yok edici zaman organizasyonunu parçalamaktır. Sınıf bilincinin ve sınıf mücadelesinin kesişim noktası, işçinin kendisini çıplak yaşam olarak üreten zamanın yerine, tür olarak insanı yeniden üreten zamanın örgütlenmesidir. Vatter'in ifadesiyle sınıf mücadelesi, yaşamı farklı biçimlerde yeniden üreten farklı zamansallıklar uğruna verilen bir mücadeledir.

Vanessa Lemm, 20. yüzyıl boyunca Nietzsche'nin politik fikirlerine dair analizlerin, genelde onun apolitik bir düşünür olduğu iddiası etrafında yoğunlaştığını söyleyerek başladığı yazısında, Roberto Esposito'nun okumasının biyopolitik bir zeminde Nietzsche felsefesini, siyaset felsefesi için yeniden verimli bir zemin haline getirdiğini öne sürüyor. Bu biyopolitik perspektiften hareket ettiğimizde Nietzsche'ye dair dört ayrı okumanın mümkün olduğu görülebilir. Bunlardan ilki yine Esposito'ya aittir. Zira Esposito, Nietzsche'yi bağışıklama paradigmasının kâşifi olarak konumlandırmaktadır. Hiç şüphesiz yaşam için politikanın nasıl olup da bir ölüm politikasına dönüştüğü sorusu, daha önce de kendisine farklı bağlamlarda yanıtlar bulmuştur. Ancak ilk defa Nietzsche, bütün bir felsefesini yaşam kavramı etrafında örgütleyip kendisini, yaşamın muhafazasına yönelik bağışıklayıcı teşebbüslerin ölüme, yaşamın yozlaşıp yoksullaşmasına nasıl yol açtığını bütün detaylarıyla ortaya koymaya hasretmiştir. İkinci okumada bu olumlu Nietzsche figürünün büyüsü bozulacaktır. Zira Friedrich Balke'nin öncülüğünü yaptığı bu okuma, amacını yeni insanlığın yaratılmasında bulan Nietzscheci *büyük politika* düşüncesinin, yeni bir ırkçılık formu olduğunu ve Nietzsche'yi totaliter biyopolitikanın temsilcisi haline getirdiğini iddia etmektedir. Üçüncü okuma, Nietzsche'yi liberal ve neo-liberal biyopolitikanın müjdecisi

olarak konumlandırırken Nietzsche felsefesine bir başka ölümcül darbe indirmektedir. Nietzsche'nin modern devlet eleştirisinin, bireyciliğe yönelik savunusuyla birlikte düşünüldüğünde meşhur *Übermensch* figürünün, aktif bir ekonomik özneyi, bir üst-girişimciyi çağrıştırması kaçınılmazdır. Son okumada Nietzsche'yi bu darboğazdan kurtaran yine Esposito olacaktır: Güç istemi olarak yaşam kavrayışı, alternatif bir toplumsallaşmanın ve adaletin tesisine yönelik bir mücadeleyi ifade ettiği ölçüde Nietzsche, bir olumlayıcı biyopolitika düşünürüdür. Vanessa Lemm, bu son okumadan yana tavır alıyor ama tartışmasını bir adım öteye taşıyarak Nietzsche felsefesini, ortak yaşam formlarının yaratılması doğrultusunda hayvan hakları düşüncesinin aşılması ve eleştirilmesi için seferber ediyor. İnsan ve hayvan arasındaki ayrımın Nietzscheci tarzda yerle bir edilişi, Lemm için muazzam bir imkâna kapı aralıyor. Zira tam da bu ayrım, insanın ortak yaşam formlarını da zehirler niteliktedir. Öyleyse Nietzsche felsefesi yalnızca olumlayıcı bir biyopolitikanın değil aynı zamanda türcü olmayan bir biyopolitikanın imkânını sunar. Bizleri yalnızca insanı zenginleştirecek bir toplumsal yaşama değil, tüm yaşam formlarını zenginleştirecek bir ortaklığa davet eder. İnsandaki hayvanın dışlanmasına karşı Deleuzeyen bir hayvan-oluş düşüncesinin gelişip serpilmesi bu ortaklığın olanak koşuludur. Neden mi? Hayvanlara yönelik insanlık dışı muamelemiz, aslında çok "insani"dir de ondan! İnsanın kendini muhafaza etmesi pahasına geliştirdiği bağışıklık mekanizmalarının aynısı hayvan yaşamına dayatılıyorsa, deva türcü olmayan olumlayıcı bir biyopolitika düşüncesinin Deleuzeyen bir hayvan-oluş ve Nietzscheci bir yaşam politikası üzerinden güçlendirilmesidir. Bu yüzden Lemm'e göre yanıtını bekleyen nihai soru, koruma ve güvenlik adına bağışıklayıcı ve yaşamı yadsıyan karakterdeki bir haklar söylemine başvurmak yerine, ortak yaşam formlarını teşvik edip çoğaltan bir haklar söyleminin nasıl yaratılacağıdır.

Adem Yıldırım, Hannah Arendt'in biyopolitika tartışmalarındaki yerini tespit ederken ilk elden Agamben'in Foucault eleştirisine başvuruyor. Zira bütün verimli içerimlerine karşın Foucault, Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasını, bütün bir biyopolitika tartışmasının dışında tutmuştur. Şüphesiz Arendt'in çalışması biyopolitik bir

çalışma değildir; Agamben de bunun farkındadır. Gelgelelim, yaşamın politikanın merkezine yerleşmesi, çağdaş siyaset felsefesinde de biyolojik bir hattın belirmesine yol açmıştır. İşte Arendt de bu hattın kurucu figürlerinden biri olarak, yaşam ve siyaset ilişkisi bağlamında bir tartışmayı fazlasıyla hak etmektedir. Yıldırım bunun en temel sebebinin Arendt'in doğarlık [*natality*] kavramında saklı olduğunu iddia ediyor. *Doğarlık*, en temelde biyolojik bir terimdir. Gelgelelim, çoğalma ve türün eliminasyonu olarak biyolojinin hükümranlığını kabul etmez. Politik biyolojinin doğarlığı salt bu bağlama sıkıştırma arzusu, birliği ve aynılığı örgütleme gayretinden, öjeni hedefinden kaynaklanır. Aynının sürekli tekerrürüne karşı Arendt'in doğarlık kavrayışı, bir belirsizliği, mevcut statikliği kıracak bir potansiyeli ve nihayet yeni düşünceleri filizlendirecek eğilimleri ifade eder. Birlik yerine çoğulluğu, aynılık yerine farklılığı öne sürer.

Bu doğrultuda Foucault'dan Esposito'ya, Lazzarato'dan Negri ve Hardt'a kadar geniş bir bağlamı tartışmasına dâhil eden Yıldırım, Arendt'in doğarlık düşüncesini merkeze alırken düşüncesinin yapı taşlarından emek, iş ve eylem kategorilerini masaya yatırıyor. Bu kategoriler üzerinden Arendt düşüncesinde insanın üç halini serimleyen Yıldırım, *vita contemplativa*'ya karşı *vita activa*'nın olumlu pozisyonunun altını çizmeyi de ihmal etmiyor. *Vita activa* olumlu değerini en temelde yaşamla kurduğu doğrudan bağdan alır. Zira politik yaşam, soyutlanan fikirlerin ve tefekkürün değil; bizzat "elin", "kolun", "ağzın" ve "sesin" üzerinde yani eylemle konuşmanın birliği üzerinde yükselir. Gelgelelim *vita activa*, yaratıcı olduğu kadar yıkıcı potansiyelleri de bünyesinde barındırır. Biyolojik boyutun *vita activa*'daki olumsuz tezahürü, ekonomik olanın toplumsal alanı fethetmesi, özel alana özgü olanın politikayı domine etmesi biçiminde gerçekleşir. Yıldırım, Arendt düşüncesinde, bu ikili hat üzerinde yükselen yıkıcı politika pratiğini *negatif biyopolitika* olarak adlandırıyor. İşte doğarlık, *vita activa*'nın bu olumsuz potansiyeline karşı bir başlangıcı örgütlüyor; hareketsiz olanı sürece dönüştürüyor, birin hükmüne karşı yaşamı çoğul kılıyor. Yıldırım, politikayı felç eden bir politik biyolojinin yaşam üzerinde kurduğu tahakküme karşı Arendt'in öne sürdüğü doğarlık fikrinin, politika için her daim bir başlangıcı, çoğul, çoklu,

farka dayalı ve öngörülemez bir başlangıcı ördüğünü iddia ederken, yıkıcı biyoiktidar mekanizmasına karşı kurucu bir biyopolitika fikrini kuvvetlendirecek bir kavram haznesini gözler önüne seriyor.

***

Tüm bu yazılar, başta da söylediğimiz gibi bir yandan biyopolitik tartışma evreninin sınırlarını genişletmeyi, içeriğini zenginleştirmeyi amaçlıyor. Ama bir yandan da olumlayıcı bir biyopolitika fikrini güçlendirecek bir kavramsal cephane sunmayı deniyor. Elbette olabildiğince bütünlüklü bir hat sunmaya gayret etsek de her felsefi proje gibi bu çalışmanın da, tamamlanmamışlığa yazgılı olduğunu kabul ediyoruz. Ne var ki, niyetimiz bu tamamlanmamışlığı eleştiriyle buluşturarak, devindirici ve üretken bir güce tercüme etmektir. Bu, felsefi düşünce için bir seçenek değil, bir zorunluluktur.

Ayrıca elinizdeki kitap, üç ciltlik bir çalışmanın ilk etabını oluşturuyor. İkinci cilt, Foucault'nun açtığı alan doğrultusunda, belirlenim kazanmış haliyle biyopolitika kavramının yayıldığı mecraları ve bu mecraları tartışmaya açan düşünürleri odağına alacak. Foucault'dan günümüze biyopolitika kavramının izdüşümlerinin peşine düşerek, kavrama dair kuramsal bir haritalandırma projesini hayata geçirmeye teşebbüs edecek. Üçüncü cilt ise, ilk iki çalışmanın biriktirdiği kavramsal cephaneliği *reelpolitik* arenada biyoiktidarın tezahürlerini deşifre etmek için harcamak niyetinde. Biyoiktidarın, eğitim, sağlık, cinsellik, toplumsal cinsiyet, güvenlik, cezalandırma, ırkçılık, gen araştırmaları, maddi olmayan emek ve borçlandırma stratejileri gibi alanlarda yaşamı nasıl ipotek altına aldığını, zamandaki ve mekândaki belirlenimleriyle irdelemeyi hedefliyor.

Son olarak bu çalışmaya Türkiye'den katkı sunan Ruhtan Yalçıner'e, Toros Güneş Esgün'e ve Adem Yıldırım'a, kavramın henüz belirlenim kazanmadığı düşünürlerle güncel biyopolitik tartışmalar arasında bağ kurmak gibi zor bir yükün altından kalktıkları ve beni kırmadıkları için çok teşekkür ederim. Yine kendilerine fikirlerimi açtığımda benimle birlikte heyecanlanan, bütün önerilerime olumlu yanıt veren Mika Ojakangas'a, Lauri Siisiäinen'e, Kiarina Kordela'ya,

Stuart Murray'e, Miguel Vatter'e ve Vanessa Lemm'e, maddi ya da sözcüğün kirli manasıyla "akademik" hiçbir çıkarları olmadığı bu projeye verdikleri destekten dolayı çok teşekkür ederim. Bu çalışmaya uluslararası arenadan katkı sunan biri daha var: kendisine çalışmamın detaylarını sunduğumda ve sergi görsellerini kapak çalışmaları için kullanıp kullanamayacağımızı sorduğumda hiç tereddüt etmeden ricamı kabul eden Güney Kore'li heykeltıraş Xooang Choi'ye minnettarım.

Ayrıca Kordela'nın makalesini çeviren Sercan Yıldırım'a, Murray'in makalesini çeviren Doğan Barış Kılınç'a titiz çalışmaları; Nagehan Tokdoğan, Kemal Özdil, Barış Can Demir, Birdal Akar, Yüksel Tarım ve Selma Koçak'a redaksiyon sürecindeki yardımları; Erkal Tülek'e muazzam kapak tasarımları ve Can Kaya'ya da dizgi sürecindeki sabrı için ne kadar teşekkür etsem azdır.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1999). *Potentialities.* (D. Heller-Roazen, Çev.) Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat.* (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınlan.

Aristoteles. (2008). *Politika.* (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Badiou, A. (2015). *Platon'un Devleti.* (S. Kılıç, N. Özyıldırım, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders.* (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.

Deleuze, G. (2005). *Spinoza Pratik Felsefe.* (U. Baker, A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Dillon, M. ve Neal, A. W. (2008). *Foucault on Politics, Security and War.* London: Palgrave Macmillan.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy.* (T. Campbell, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2011). *Immunitas The Protection and Negation of Life.* (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.

Esposito, R. (2013). *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics.* (R. N. Welch, Çev.) New York: Fordham University Press.

Foucault, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu.* (T. Keşoğlu, Çev.) İstanbul: Doruk Yayınları.

Foucault, M. (2003). *Cinselliğin Tarihi.* (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2005a). *Büyük Kapatılma Seçme Yazılar 3.* (I. Ergüden, F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2005b). *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2.* (I. Ergüden, O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2006a). *Deliliğin Tarihi.* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Foucault, M. (2006b). *Hapishanenin Doğuşu.* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Foucault, M. (2006c). *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi.* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Foucault, M. (2008). *Toplumu Savunmak Gerekir.* (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, M. (2013a). *Akıl Hastalığı ve Psikoloji.* (E. Bayoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2013b). *Güvenlik, Toprak, Nüfus.* (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu.* (A. Tayla, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Hardt, M. ve Negri, A. (2004). *Çokluk.* (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hardt, M. ve Negri, A. (2008). *İmparatorluk.* (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lazzarato, M. (2014). *Borçlandırılmış İnsanın İmali.* (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.

Sunder Rajan, K. (2010). *Biyokapital Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu.* (A. D. Temiz, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Virno, P. (2013). *Çokluğun Grameri.* (V. Kocagül, M. Çelik, Çev.) İstanbul: Otonom Yayınları.

Yeng, S. (2014). *The Biopolitics of Race: State Racism and U.S. Immigration.* Maryland: Lexington Books.

Platon'un Devlet Irkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak[1]

Mika Ojakangas

Çev. Onur Kartal

Giriş:

Devletin ve sakinlerinin güvenliği ve mutluluğu adına nüfusun niteliğinin ve niceliğinin düzenlenmesi olarak politika kavrayışı, Batı siyasi düşüncesinin kendisi kadar eskidir: Platon'un ve Aristoteles'in siyasal-felsefi kategorileri, halihazırda biyopolitik kategorilerdir. Politika üzerine kitaplarında Platon ve Aristoteles yalnızca biyopolitikanın ana başlıklarını politik bir bakış açısından hareketle ele almakla kalmazlar; onlar için bu başlıklar aynı zamanda politikanın ve yönetim sanatının da yapı taşlarıdır. Bu yazı Platon'u odağına alacaktır. Argümanı ise Platon'un siyasete ve idareye dair kavrayışının yalnızca biyopolitik olmadığı, aynı zamanda Foucault'nun devlet ırkçılığı dediği şeyle karakterize edildiğidir. Platon'un *Yasalar*'da yürüttüğü devlet ırkçı argümanında olduğu gibi, her yasa koyucu, fiziksel ya da zihinsel olarak "bozulmuş" bireyleri –nihayetinde fakirleri dahi– ya öldürerek ya da site-devletten sürerek devlet düzeyinde bir ayıklamayı

[1] Çevirinin son okumasını yapan Birdal Akar'a ve Barış Can Demir'e önerilerinden dolayı teşekkür ederim (Çev. Notu).

[*katharmos poleôs*] hayata geçirmelidir. Çünkü eksiksiz bir ayıklama olmaksızın, nüfusun geri kalanı da ırkların karışması nedeniyle bozulacaktır.

Foucault, Biyopolitika ve Devlet Irkçılığı

Cinselliğin Tarihi'nin ilk kısmında Michel Foucault, –yaşamı ve onun mekanizmalarını açıkça politik hesapların alanına sokan iktidar formu olarak– biyoiktidarın, belirgin bir şekilde modern bir iktidar formu olduğunu tartışır: "Hiç şüphesiz tarihte ilk kez biyolojik varoluş politik varoluşun içinde aksettirilmiştir" (1990, s. 142). İktidarın ve politikanın on yedinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan bu yeni biçimiyle birlikte, "insan türünün temel biyolojik özellikleri siyasal stratejinin nesnesi haline gelmiştir" (Foucault, 2007, s. 1). Foucault'ya göre biyoiktidar iki ayrı düzeyde işler. Bir yandan, bireysel bedenleri kuşatır, disipline eder, eğitir ve normalleştirir ama aynı zamanda güçlerini artırır –yine de bunu, onları daha az yönetilebilir hale getirmeden yapar. Bu bakımdan biyoiktidar, hapishanelerden okullara, hastanelere ve atölyelere kadar bir dizi disiplin yöntemi ve normalleştirme kurumu içinde maddileşmiştir. Diğer yandan istatistikten demografiye, kamu sağlığından barınmaya kadar uzanan çeşitli politik teknolojiler aracılığıyla biyoiktidar, doğum/ölüm oranları, sağlık, göç, mesleki kapasiteler, malların dolaşımı vb. unsurlar üzerinden tüm nüfusu düzenlemeyi hedeflemektedir (Foucault, 1990, s. 139). Böylece biyoiktidar, hem bireysel hem de kolektif düzeyde yaşamın denetimi ve düzenlenmesiyle karakterize edilmiştir: "Bedenin disiplini ve nüfusun düzenlenmesi, etrafında yaşam üzerindeki iktidar organizasyonunun mevzilendiği iki kutbu meydana getirir." (Foucault, 1990, s. 139). Dahası Foucault'nun gözünde, biyoiktidarın bilhassa nüfus üzerindeki iktidar olmak üzere her iki formu da, cinsellik çözümlemeleri –modern toplumda eski bağlılık sisteminin yerini alan çözümlemeler (kan bağının ve akrabalık ilişkilerinin sürdürülmesi)– etrafında dönmektedir: "Bu ekonomik ve politik nüfus sorununun kalbi cinsellikti: doğum oranlarını, evlenme yaşını, gayrimeşru doğumların meşrulaştırılmasını, cinsel ilişkilerin erken gelişimini ve sıklığını, bunların

verimli ve steril hale getirilmesini, bekâr yaşamın ya da yasakların neticelerini, gebeliği önleyici uygulamaların etkililiğini çözümlemek için bu gerekiyordu" (1990, ss. 25-26).[2]

Her ne kadar cinselliğin merkezi rolü genel olarak nüfus politikaları açısından doğru olsa da, özelde Foucault bu politikaları "devlet ırkçılığıyla" da bağlantılandırır (1990, s. 26). On sekizinci yüzyıl boyunca ortaya çıkan ve amacına tam anlamıyla yirminci yüzyılın başlarında ulaşan "devlet-güdümlü" ya da "içsel ırkçılık" (Foucault, 1990, s. 199), etnik ırkçılığı, yani "yabancı ırklara" yönelen nefreti ifade etmez; aksine toplum, doğrudan kendisine, nüfusunun ırksal saflığını ve sağlığını sözüm ona tehdit eden unsurlarına –suçlular, zekâ geriliği olanlar, akıl hastaları, engelliler, cinsel sapkınlar ve yoksullar gibi unsurlara– yönelir. *Anormal* başlıklı seminerinde Foucault, bu ırkçılığın doğuşunu, tıpla ve bilhassa psikiyatriyle ilişkilendirir:

> Bu dönemde psikiyatrinin yol açtığı ırkçılık anormal olanlara, bir koşulun, bir lekenin ya da herhangi bir kusurun taşıyıcıları olarak az çok gelişigüzel bir şekilde içlerinde taşıdıkları kötülüğün ya daha ziyade normal-olmayanın öngörülemez sonuçlarını varislerine bulaştırabilecek olanlara karşı bir ırkçılıktır. Dolayısıyla bu, kendisine yönelik bir tehlike oluşturabilecek bir gruba karşı çok da önyargı ya da savunma geliştirme işlevine sahip olmayan bir ırkçılıktır (2003, ss. 316-317).

Anormal olanlar politik anlamda düşman değillerdir, (pekâla bu mümkünse de) zorunlulukla ve hatta ahlâki olarak kötü de değillerdir; ama "başkaları için bir tür biyolojik tehlike"dirler (Foucault, 1990, s. 138). Sonuç olarak devlet ırkçılığının amacı, ilk olarak nüfusun biyolojik ve sosyal niteliğini yükselterek, ahlâki ve entelektüel bakımdan "üstün" olanların doğum artışını teşvik ederek ve –çağdaş toplumda çoğunlukla bunun karşıtının hakim eğilim olarak görüldüğü bir bağlamda– "bayağı" unsurların üremesinin önüne geçerek "kendi bünyesinden doğan tehditlere karşı toplumu savunmaktır" (Foucault, 2003, s. 216).

---

[2] *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda Foucault şöyle der: Biyopolitika "on sekizinci yüzyıldan itibaren yönetimsel pratikte ortaya çıkan sorunları, nüfusa formunu veren canlı varlıklar fenomeniyle rasyonalize etme girişimidir: sağlık, hijyen, doğum oranları, ortalama yaşam süresi, ırk" (2008, s. 317).

Şimdi elbette Foucault modern politikanın biyopolitika olarak adlandırdığı şeyle ıralandığı hususunda haklıdır. Bununla birlikte bu makalede benim ortaya koymak istediğim şey, biyopolitikanın yalnızca modern bir fikir olmadığını göstermektir. Başta da belirttiğim gibi, yaşamın, devletin saadeti ve güvenliği adına düzenlenmesi olarak politika fikri, Batı siyasi düşüncesi kadar eskidir: Bilhassa Platon ve Aristoteles'inkiler olmak üzere klasik düşüncenin politik-felsefi kategorileri, hâlihazırda biyopolitik kategorilerdir. Politika üzerine yapıtlarında Platon ve Aristoteles yalnızca biyopolitikanın (cinsel ilişki, evlilik, gebelik, doğum, çocuk bakımı, kamu sağlığı, eğitim, doğum oranları, göç, ekonomi vb.) ana başlıklarını politik bir bakış açısından hareketle ele almakla kalmazlar; onlar için bu başlıklar, politikanın ve yönetim sanatının yapı taşlarını oluştururlar.

Söz konusu olan yalnızca politika için "halkı yönetme idea"sının yön verici idea olması değildir; "yaşamın (nasıl) düzenleneceği" [*tou zên paraskeuên*] (Platon, *Devlet Adamı*, 307e) sorusunun politika için en önemli soru olmasıdır. Bu politikayı karakterize eden şey Foucault'nun, politikanın yasalar, yasal özneler, sözleşmeler, imtiyazlar, yükümlülükler, haklar ve görevler etrafında dolaşan tüzel-kurumsal modeli olarak adlandırdığı şey değildir: doğal yaşam üzerindeki iktidar teknolojileriyle ilgilidir. İnsan yaşamını denetlemeyi ve düzenlemeyi hedefler –ve bunu *nüfusun niceliği ve niteliği* üzerine odaklanarak yapar: "Devlet için üzerine düşünülmesi gereken şeyler arasında ilk sırada gelen, insan nüfusu, onun niceliği ve doğal niteliğidir [*posous te kai poious tinas huparkhein dei phusei*]" (Aristoteles, *Politika*, 1326a 5-7). Bu politikanın asıl alanı canlının alanıdır: [İyi bir devlet adamının sahip olması gereken] asil bilgi, mimarınki gibi cansız nesneleri idare etmek üzerine değildir; bu bilgi daha soylu bir bilgidir, çünkü yaşayan varlıklar [*en tois zôois*] üzerine yoğunlaşmakta ve iktidarını bunlar üzerinde uygulamaktadır (Platon, *Devlet Adamı*, 261c-d).

Tekrar söyleyecek olursak, yaşama odaklanan bu biyopolitik iktidar ve bilgide hareket noktası ne hukuk, ne özgür irade, ne sözleşme ve hatta ne de değişmez ahlâki yasa anlamında doğal hukuktur. Hareket noktası bireylerin ve nüfusların doğal yaşamıdır [*phusis*]: bi-

yo-toplumsal alt nüfusların, yani cinsiyetlerin, toplumsal sınıfların ve ırkların –ve kendi içkin düzenlilikleri içinde yaşayan canlı kolektifler olarak nüfusların– üyeleri olarak bireylerdir. Hem Aristoteles hem de Platon, politika ve yönetim sorununa hukuksal öznenin tüzel-politik nosyonu açısından değil –ilk etapta Yunanların yasal özne kavrayışlarının olup olmadığı su götürür[3]– idare ve yönetimin teknik-politik nesnesi olarak anlaşılan nüfus açısından yaklaşmışlardır. Daha doğrusu nüfus, idare ve yönetimin nesnesiydi, çünkü hem Platon hem de Aristoteles, tüm politikanın nihai hedefinin, yani site-devletin mutluluğunun [*eudaimonia*] ve güvenliğinin [*asphaleia*], en başta nüfusun niceliğine ve niteliğine dayandığını düşünüyorlardı. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bu söylediklerimiz Platon söz konusu olduğunda gün gibi ortadadır; ama Aristoteles'in *Politika*'sında, cinsiyetlerin birleşimi, gebelik ve çocukların yetiştirilmesi de dahil olmak üzere *oikos*'un gündelik yaşamının en ince detaylarının dahi devlet otoriteleri tarafından denetlenip düzenlendiği göz önünde tutulursa, aynı şey Aristoteles için de düşünülebilir: "En başta çocukların en iyi beden ölçülerine sahip olmaları için nasıl yetiştirilecekleri konusu üzerine düşünmek yasa koyucunun görevidir", zira çocukların bedenleri "yasa koyucunun dilediği" gibi olmalıdır (*Politika*, 1134b28-1335a6). Gerçekten de insanın *zôon politikon* olarak Aristotelesçi tarifi dahi politik düşüncesinin temelden biyopolitik bir doğaya sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir: *zôon politikon* –politiğin" modern anlamında politik hayvan olmak şöyle dursun– hukuksal bir özne değildir; insanın hayvan olarak tanımlanmasıdır –tıpkı arılar ve karıncalar gibi[4] insanın da or-

[3] Atina'da yurttaşlık, sabit bir yasal statüden ziyade, halihazırda devam etmekte olan bir süreçti. Herhangi birinin her iki ebeveyni, meşru birer yurttaş olsa dahi –on sekiz yaş üstü– jüri üyeleri adaylara oy vermezden evvel yurttaşlık için gerekli olan incelemeden [*dokimasia*] geçmek zorundaydı. Gelgelelim bu süreçte olumlu bir karar çıksa da, bu, yurttaşlığı tüm yaşam süresi boyunca teminat altına almıyordu; zira yaşam boyunca farklı periyodlarda çeşitli dava süreçleri söz konusuydu. Bkz. (Lape, 2010, s. 192-239)

[4] Aristoteles, hayvanlar aleminde canlılığın farklı tarzlarını, "sürü halinde" ve "tek başına" yaşayan hayvanlar arasında bir ayrıma giderek tartıştığı *Hayvanların Hareketleri Üzerine*'de (488a) sürü halinde yaşayan hayvanlardan bazılarının "gözle görünür kimi ortak nesneleri" olması nedeniyle "politik" olduklarını; buna karşın bazılarının ise böylesi bir nesneden yoksun oldukları için "bağımsız" olduklarını iddia eder. Buradan hareketle, insana ek olarak arılar, eşek arıları, karıncalar ve turnalar da dahil olmak üzere başka birçok hayvanın da "politik" olduğu sonucuna varır. Başka bir ifadeyle, sadece insanlar değil, aynı zamanda başka

tak iyi arayışında olan örgütlü bir toplulukta yaşaması, doğası gereğidir. Platon ve Aristoteles'in politika üzerine çalışmalarında iktidar, Foucault'yu açımlayacak olursak (1990, ss. 142-143), üzerlerinde nihai nüfuz alanının ölüm olduğu özgür irade sahibi hukuksal öznelerle, onları otoritenin kaprislerine karşı koruyacak devredilemez haklarla değil; Platon'un *Yasalar*'da ortaya koyduğu gibi "ehlileştirilmiş hayvanlar" [*anthrôpos hêmeron*] (766a) olarak anlaşılan insanlarla ilgilenen bir şey olarak resmedilir. Canlı varlıklar üzerinde icra edilen bu iktidarın hünerine bizzat yaşam düzeyinde başvurulur.

Platon'un Devlet Irkçılığı I: *Devlet*

Daha önce de söyediğim gibi, bu makalenin odağı Platon ve onun politika üzerine çalışmalarıdır. Öyleyse Platon'un politika üzerine yazdığı kitapları biyopolitika üzerine yazılan denemeler olarak görmemize olanak sağlayacak şey nedir? *Devlet*'le başlayalım. Bu kitapta politikanın ve devlet idaresinin nihai *telos*'u nedir? Şehir-devletin ve sakinlerinin mutluluğu ve refahıdır: "O halde ilk görevimiz mutlu [*eudaimôn*] bir devlet modelini kalıba dökmek olacak –küçük bir sınıfı ayırıp onların mutluluğunu değil, bütün sitenin mutluluğunu dileyeceğiz" (*Devlet*, 420c). Peki bunun araçları nelerdir, politikanın bu *telos*'una nasıl ulaşılabilir? Bu hedefe ulaşmanın yolu nüfusun niteliğini ve niceliğini düzenlemektir. Hiç şüphesiz *Politika*'da (1265a37-38) Aristoteles, Platon'u ideal site olarak Kallipolis'te nüfusun niceliği sorununu düzenlenmeksizin bırakmakla itham edecektir; ama bu düşüncesi sadece bir kısmıyla doğrudur. Platon, sakinlerin net bir rakamını sunmamakta, ancak onların sayılarının denetlenmesi ve sabitlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine de sakinlerin net sayısı, insanların sayısını etkileyecek savaş ve salgınlar gibi denetlenmesi mümkün olmayan çok fazla faktör olması nedeniyle, kanunlar tarafından peşinen belirlenemeyecektir. Dolayısıyla şehrin "çok küçük veya çok büyük" olup olmayacağı konusu yöneticilerin takdirine bırakılmalıdır (*Devlet*, 460a). Yine de Aristoteles, *Devlet*'te nüfusun niceliğinden ziyade niteliği üzerine yoğunlaşıldığı tespitinde haklıdır.

---

hayvanlar da "politik"tir.

Sonraları Arisoteles'in de yaptığı gibi, Platon da sakinlerin cinsel davranışlarının politik ve idari denetiminin mutlu olma iddiasındaki bir devlet için mutlak olarak vazgeçilmez bir şey olduğunu iddia eder. Bu bakımdan devletin önderleri "en ufak bir düzensizliğe" (*Devlet*, 458e) dahi göz yummamalıdırlar. Platon'un düşüncesinde hareket noktası tamamıyla nüfustur. Platon'a göre nüfus öncelikle ayrı ırklara [*genê*] bölünmelidir: zanaatkârlar ve koruyucular –koruyucular ise yardımcılar [*epikourous*] ve önderler [*arkhontes*] olarak ikiye ayrılmalıdırlar. Bu sınıflandırma, bireylerin doğuştan gelen fiziksel ve zihinsel niteliklerine [*phuseis*] dayanmalıdır. Dahası, Platon'un görüşüne göre bu fiziksel ve zihinsel nitelikler temelde kalıtsal olduklarından, bu sınıflar ayrıcalıklı olmalıdır (*Devlet*, 415a).[5] Bir çiftçi yaşamı boyunca koruyucu olamaz ve ayrıca daha üst ırkların üyeleriyle cinsel ilişkiye girmesi kati surette yasaktır –ve tam tersi. Böylesi bir nüfus organizasyonunun meydana gelmesi ve etkili olmasını sağlamak için devletin önderleri farklı metaller hikâyesine başvurmalıdırlar (demir, gümüş, altın) –ki bu hikâyeye göre Tanrı bireylerin ruhuna bu metallerden birini katmıştır (*Devlet*, 415a). Böylece herhangi biri, örneğin bir çiftçinin çocuğu olarak doğmuşsa, Tanrının psikosomatik mayasına demir karıştırdığını ve böyle yaparak onu kol emeği alanına tayin ettiğini kabul etmelidir. Diğer yandan Platon, çocukların ruhlarındaki metalin her zaman ebeveynlerininkiyle uyuşmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın, şehirden sorumlu olan "yöneticilere ilk ve en önemli buyruğu", gelecek nesillerin ruhlarındaki metallerin karışımını dikkatlice gözetmeleridir –bu karışım kişilerin şehir-devletteki pozisyonlarını belirlemektedir (*Devlet*, 415b). Bundan dolayı, aşağı ırktan kimi ailelerin çocukları "beden ve kafa bakımından düzgün"lerse (536b) bunlar koruyuculuğa yükseltilecektir (423c). Buna uygun olarak koruyucular içinde kötü yaradılışta olanlar doğarsa bunlar da aşağı ırkların arasına gönderilmelidir (423d). Birinin şehir-devletteki konumunu belirleyen şey onun toplumsal sınıfı değil, ırkını belirleyen

[5] Platon'un *Kratylos*'da söylediği gibi (393c-394a), iyi insanların iyi çocuklarının olması "doğa gereğidir" [*kata phusin*]. Ebeveynlerin kendilerine benzer çocukları meydana getirdiği fikri Platon'un "benzer benzerle bilinebilir" ilkesiyle de uyuşur. Bkz. (*Gorgias*, 510b) ve (*Phaidros*, 240c)

doğuştan gelen özellikleridir: doğaları gereği iyi olanlar [*euphueis*] aynı zamanda doğaları gereği önderdirler; buna karşın doğaları gereği kötü olanlar [*kakophueis*] önderlerini izlemeli ve itaat etmelidirler: "Doğa bazılarını devletin önderleri olarak, bazılarınıysa önderlerini izleyen ve onlara itaat eden insanlar olarak yaratmıştır" (Platon, 474b-c). Doğası gereği [*kata phusin*] koruyucu değilse, yani bedensel kuvveti, askeri gücü, zihinsel sağlığı, hafızası ve zekâsı bakımından üstün değilse kimse koruyucu olamaz (489e).

Devlet'in dördüncü kitabından sonraki kısımda Platon'un düşüncesinin odağı özellikle koruyucu ırka ve bu sınıfın "saflığının" nasıl korunacağı [*katharon to genos tôn phulakôn esesthai*] sorununa doğru kayar (449a-460c).[6] Bu anlaşılabilir bir şeydir, çünkü Platoncu devletin mutluluğu öncelikle yöneticilerinin ırksal saflığına bağlıdır: "devletin iyi bir şekilde yönetilmesinde ve mutlu olmasında yalnızca onlar belirleyicidir" (421a). İşte tam da bu saflığın korunması için, cinselliğin mutlak bir biçimde denetlenmesi gerekmektedir. Bunun ilk kuralı, devletin önderlerinin uygun bulduklarının haricinde hiçbir evliliğin ya da cinsel birlikteliğin olmamasıdır (447d-458d) –ayrıca bu "evliliklerin" ömrü, düğün merasimlerinin süresi kadardır (459e). Bu denetimin amacı, en iyi bireylerin –olabildiğince sık– cinsel ilişkiye girmelerini teminat altına almaktır: "En iyi erkekler en iyi kadınlarla olabildiğince çok çiftleşmeli; buna karşın en kötü erkeklerle en kötü kadınlarsa olabildiğince az" (459d). İlişkiye uygun görülmeyenlerin, önderleri değil kendi kara talihlerini suçlamalarını sağlamak içinse, görünüşte insanları birleştirecek yalandan bir kura düzenlenmelidir (460a). Yine de aşağı tabakadan bireyler izinsiz çiftleşir ve çocuk yaparlarsa, bakılıp büyütülmemesi gereken bu çocuk "karanlığın ve şehvetin" ürünü sayılmalıdır (461b-c): "Sürümüz olabilecek en yüksek niteliğe sahip olacaksa en kötülerin değil, en iyilerin çocukları büyütülmelidir" (459e). Aşağı tabakadan olanlar ve üstün olanların içinde doğsa dahi kusurlu doğan çocuklar, "gizli ve bilinmeyen bir yere" götürülmeli ve ölüme terk edilmelidir (460c).

[6] Halliwell'in doğru bir şekilde belirttiği gibi, burada "saf" tabiri, "soy"a değil, "öjenik olarak, koruyucular için hem fiziksel hem de zihinsel bakımdan gerekli görülen nitelikler"e gönderme yapar (1993, s. 165).

Tüm bu tedbirler can alıcı öneme sahiptir, zira iyi ve kötü tiplerin karıştığı saf olmayan bir ırk "ahenksiz bir anormallik" [*anômalia anarmostos*] ve devletin yozlaşmasının temel nedeni olduğundan, yöneticileri ırksal olarak saf olmayan bir devletin mutlu olması mümkün değildir (Platon, 546e-547a). Devletin yöneticileri en iyi bireylerin yeniden üremelerini nasıl sağlayabilir? Platon'u cinsel "komünizm"i önermeye iten soru budur.[7] Irksal olarak güçlü bir koruyucu sınıfın meydana gelmesinin ilk olanak koşulu, geleneksel evliliğin ve daha genel olarak ifade edecek olursak, Foucault'nun kan ve soy bağlarının sürekliliğine dayanan bağlılık sistemi diye adlandırdığı şeyin yürürlükten kaldırılmasıdır.

Yunanların geleneksel evlilik anlayışlarında evin reisi, çocuklarının evlenip evlenmeyeceğine karar verme yetkisine sahipti; ama böylesi bir düzenlemede Platon'un kanaati, yalnızca akrabalık ilişkilerine odaklanacağından babanın, eşin doğal niteliklerine dikkat etme olasılığının düşük olacağı yönündedir.[8] Dahası, bunu yapsa bile tek eşli ve yaşam boyu evlilik biçimi, en güçlü erkeğin en iyi kadınla "olabildiğince sıklıkla" çiftleşmesinin önünde engeldir ki, eğer iyi doğaya sahip olanların diğerlerinden daha fazla çocuk yapmaları gerekiyorsa, bu zorunludur. Bu durum en iyi erkekler en iyi kadınlarla evli olduklarında da geçerlidir, zira âdetler aldatmayı yasaklamaktadır; bu da en güçlü erkeklerin dahi eşlerinden başka kimseyle çocuk sahibi olamayacakları anlamına gelir. Son olarak, geleneksel evlilik yaşam boyu bir anlaşmadır, ancak insanlar cinsel güçlerini hayatları boyunca koruyamazlar. Bu nedenlerle Platon'un devletinde evlilikler dönemseldir; çiftlerin bir araya geldikleri törenlerden daha uzun sürmemeleri gerekir.

Geleneksel bağlılık sisteminin yürürlükten kaldırılması, sağlıklı döllenme için yeterli koşul değildir. Önderler aynı zamanda "en güçlü, en cesur ve en güzel" olanların olabildiğince sık çiftleşmelerini gözetmelidirler (Platon, 535a). Bu amaca ulaşmanın bir yolu, savaşta

[7] *Devlet* okumasında Julia Annas aynı sonuca varır: "Platon, çekirdek aileyi yürürlükten kaldırmayı yalnızca öjeni ve devletin birliği zemininde meşru görür" (1976, s. 308).

[8] Yunan aile yapısı ve organizasyonu hakkında daha fazlası için ayrıca bkz. (Lacey, 1969).

cesurca mücadele edenleri "daha çok birleşme fırsatı" sunarak ödüllendirmektir; zira bu "onların olabildiğince çok çocuğun babası olmalarını sağlamak adına makul bir bahane"dir (460b). Buradaki sorun, savaştaki başarının düşük zihinsel kapasite olasılığını dışarıda bırakmamasıdır. Bu bakımdan daha güvenilir olan yöntem, doğar doğmaz çocukları ebeveynlerinin vesayetinden almak (460c-d) ve onları bir yuvaya, ardından da koruyucuların nezaret edecekleri yerlere yerleştirmektir (540e-541a). Burada koruyucular, çocuklar bir dizi testten geçeceği için her bir çocuğun, doğuştan gelen ve doğal niteliklerini en iyi şekilde ayırt edebileceklerdir (413d). Çocuklar bu testlerde korkunç durumlarla ve en uç hazlarla (414a) karşı karşıya bırakılacaklar ve yalnızca bu testlerden başarıyla çıkanlar çiftleşme ve üreme hakkına sahip olabileceklerdir.

Devlet'te Platoncu nüfus politikalarına yön veren iki ilkeden söz edebiliriz. Bunlardan ilki selektif hayvancılıktır. Platon'a göre evcil hayvanlarda safkanların üretimi amacıyla başvurulan ilkeler insanlara da uygulanabilir: Yalnızca soyu belli olanların çoğalmasına izin verilir. Meşhur cinsiyet eşitliği dahi bu zeminde meşrulaşır (Platon, 451d-e). En iyisini seçerken bir çoban köpeğinin cinsiyetine ne kadar az dikkat ediliyorsa, devlet için en iyi yöneticileri seçerken de cinsiyete o kadar az dikkat edilmelidir. Maya söz konusu olduğunda, önemli olan cinsiyet değil sağlık ve güçtür.[9] İkinci ilke ise tıp sanatıdır. Platon'a göre, sonuç almak adına kolektif ya da bireysel düzlemde zayıf unsurların ampütasyonu gibi zorlayıcı önlemlere başvurmanız gerekir. Bu bakımdan Hipokrates değil, Asklepios örnek alınmalıdır; Hipokrates'in aksine Asklepios –tıbbın tanrısı– yaşanmaya değmeyecek, dolayısıyla tıbbi tedaviye layık görülmeyecek yaşamlar olduğunu biliyordu (407d-e). Platon için eğer biri bedenen sağlıksızsa ya da ruhen iflah olmaz şekilde kötüyse onun yaşamı yaşanmaya değmezdir. Böylesi bir insan için Platon'un tavsiyesi şöyle olacaktır: "[Tıp ve hukuk] yurttaşlarınızdan bedenleri ve ruhları doğuştan iyi olanlara [*euphueis*] bakacak, ama böyle olmayıp da bedenleri kusurlu olanları hekimler ölüme terk edecek, ruhları iflah olmaz ve hastalıklı olanlarıysa [*kata tên psukhên kakophueis kai aniatous*] hakimler ölümle cezalandıracaklar" (410a).

[9] Platon'un ""feminizm"i üzerine bir tartışma için bkz. (Gardner, 2000)

Anormal'da Foucault, tıp ve psikiyatrinin tarihsel kesişim noktalarında asli olarak tedavi edici bir işlev üstlenmeyi bıraktıklarına, bunun yerine toplumu anormal olanla temastan korumaya ve sürdürmeye hizmet ettiklerine dikkat çeker (2003, s. 298-299). Foucault'ya göre bu tarihsel gelişme 19. yüzyılda meydana gelmiştir, ama yukarıda söylediklerimiz gösteriyor ki –hiç değilse Platon'un tanıklığına inanacaksak– tıp daha en baştan önleyici (profilaktik) bir işlev üstlenmiştir. En azından Platon, siyaset felsefesinde tıbba bu işlevi yüklemişti ve siyaset felsefesi, Platon'un felsefesinde ortaya çıkan bu işlevi sayesinde asli görevini bulmuştu. Batılı siyaset anlayışı için kurucu olan bu felsefede, yargıçla hekim arasında bir fark yoktur; zira yargıçlar hekim, hekimlerse yargıç haline gelmiştir ve hem yargıçlar hem de hekimler insan stoğunun üreticileri haline gelmişlerdir: Platon'un "tıbbı bir politika biçimi" olarak yorumladığını söyler Karl Popper (2005, s. 147) ama Platon aynı zamanda politikayı da tıbbın bir formu olarak kavramaktadır –şüphesiz bedensel olarak kusurlu olanları ölüme terk eden ve ruhen mayası bozuk olanları öldüren Asklepiosçu bir tıp biçimi olarak.[10]

Platon'un Biyopolitik Devlet Irkçılığı II: *Yasalar*

Disipliner ve biyopolitik teknolojiler bakımından Platon'un *Yasalar*'ı belki de *Devlet*'ten çok daha çarpıcıdır. *Yasalar*'da Platon, yine "en mutlu yaşam biçimi" için gerekli olan siyasi yapının ne olduğunu bulma görevini devam ettirir. Ancak burada, aynı zamanda bütün nüfusun denetimini hedefleyen bir devletle karşılaşırız. Magnesia olarak adlandırılan bu devlette "elden geldiğince hiçbir şey denetimsiz bırakılmamalıdır" (Platon, 760a). Aynı zamanda "kadın ya da erkek hiç kimsenin başında bir sorumlu olmadan bırakılmaması" ve "en ince ayrıntısına kadar" otoritelere itaat, yaşamsal öneme sahiptir (942a-b). Bu amaç doğrultusunda Magnesia, "aralıksız bir şekilde nöbetini bir

[10] Platon'un farklı diyaloglarında da etik ve politika, tıp sanatıyla ya tanımlanmakta ya da ilişkilendirilmektedir. *Devlet*'e ek olarak bkz. *Timaios* (42b), *Kharmides* (171d-e), *Phaidros* (270b), *Gorgias* (464c, 480a-b), *Alkibiades* I (146e) ve *Yasalar* (661a, 735d). Platon'daki tıbbi metaforlar üzerine bkz. (Lidz, 1995). Genel olarak Yunanların politik dillerindeki tıbbi metaforlar için bkz. (Brock, 2013, ss. 69-76, 147-156).

başkasına devreden" görevlilerle donatılmıştır (758a). Bu görevlilerin görevi, şehrin sakinlerini denetlemek, organize etmek ve onları işe koşmaktır. Şehirde ve kırsal bölgelerde düzeni sağlamakla yükümlü; yolların, evlerin, kamu binalarının, limanların, nehirlerin vs. inşası ve muhafazası ve ayrıca yemek ve suyun temin edilmesi için yetkilendirilen (758e-759a); yetileri ve uzmanlıkları gözeten (847a); yalnızca göç bakımından değil, aynı zamanda ürünlerin ithalatı ve imalatı bakımından sınırlardaki geçişleri kontrol eden; şehir mekânlarının ve mülklerin uygun bir şekilde dağıtımıyla ilgilenen (744d) vb. görevliler mevcuttur.

Bununla birlikte en önemli görevliler, nüfusun niteliğini ve niceliğini denetleyen ve düzenleyenlerdir. Bunlar devletin yöneticileridirler ve yasaların koruyucuları olarak adlandırılırlar. Gözleri daima "çocukların, yetişkinlerin ve her yaştan insanın" (Platon, 959d-e) üzerindedir; "onların acılarını, hazlarını ve arzularını" (631e-632a) gözlemlerler. Devlet için faydalı olup olmadıklarından emin olmak adına bilhassa evlilikleri gözetlerler (773b). Bekârlığı suç unsuru haline getirerek, her yetişkinin evliliğini güvence altına alırlar (774a). Her genç çiftin çocuk sahibi olduğunu görebilmek için, evliliklerdeki cinsel ilişkiyi gözetirler –bunun doğrudan denetimi, "genç insanların evine girip", tehdit ve tembihlerle onları "cahilce ve günahkârca şeylerden" uzak durmaya ikna eden "kadın görevliler"in sorumluluğundadır.[11] Eğer istenen sonuç elde edilemezse, bu görevliler durumu daha katı yöntemlere başvuracak olan koruyuculara rapor etmelidir (774a). On yıllık bir evliliğin ardından bir çift devlete çocuk sağlayamamışsa boşanmaları gerekir (784b). Yasa koruyucular evlilik dışı cinsel davranışları, özellikle de üretken olmayanları (eşcinsellik, masturbasyon ve seks işçiliği) denetlemektedir. Aldatma ile birlikte tüm bunlar, "yalnızca doğaya uygun olarak üreme amaçlı cinselliğe" izin veren kanunla yasaklanmıştır (838e-839a).

Her ne kadar bu tedbirler nüfusun artışını hedeflese de, Platon'un *Yasalar*'daki tutumu *Devlet*'tekiyle benzerdir: Devlet, yalnızca nüfu-

[11] Benzer biçimde, Platon burada doğum kontrolüne ve kürtaja göndermede yapıyor. Klasik Yunan'da doğum kontrolü için (Riddle, 1994, ss. 1-86) ve (McLaren, 1990, ss. 12-72).

sunun sayısı bakımından güçlü değildir. Zayıf olan bir çok kalabalık devlet vardır, ama her hâlükârda düşük nüfus bir avantaj değildir. Yeterli insan sayısının ne olacağı, devletin alanının genişliğine, toprağının niteliğine ve komşu devletlere bağlıdır –işte bunlar bir kez bilindiğinde yeterli insan sayısının ne olacağı belirlenebilir (737c-d). Bu sayının değişmemesi için cinselliği denetlemek asli önemdedir, ama yine nüfusun niteliği niceliğinden daha önemlidir. Platon'a göre, bireylerin ortamları ve kalıtımları üzerine çalışmakla koruyucuların buna bir etkisi olabilir. İlk olarak devletin farklı bölgelerini incelemeleri gerekir, zira iyi insan tipleri yetiştirmek bakımından bazı bölgeler doğaları gereği diğerlerine üstündür (747d-e). Böylece, insanların nerede yaşamaları gerektiğini özenle seçebilirler ve daha da önemlisi, nasıl yaşayacakları sorununun da üstesinden gelebilirler. Çünkü çocuklar "ilk olarak devlete, sonra ailelerine aittirler"; Magnesia'da eğitim herkes için kamusal ve mecburidir (790). Eğitim üç yaşında başlar, ama her ne kadar devlet bu yaşa gelmemiş çocukların yetiştirilmesini düzenlemese de, ebeveynleri gözetir ve onlara direktifler verir. Bu gözetim hamilelikten itibaren başlar, zira kadınların, embriyo üzerinde negatif etkisi olacak aşırı durumlara maruz kalmamalarını sağlamak asli önemdedir (792e). Genel anlamda ifade edecek olursak, çocuk bakımı, haz ya da acıdan kaynaklanan doğal arzuların kanalize edilmesine dayanmaktadır (636d-e). Üç ve altı yaş arası çocuklar kamusal ana okullarına başladıklarında (794a) bu kanalize etme süreci oyunlar, bilhassa da "yetişkin olduklarında meşgul olacakları işlere yönelik etkinlikler" (643c-d) üzerinden yürütülür. Altı yaşından itibaren çocuklar müzik, dans ve jimnastik hocalarına teslim edilirler. Müzik hocaları ruhun eğitimiyle ilgilenirken, dans ve jimnastik hocaları çocukların koşu ve boks gibi fiziksel egzersizlerine yoğunlaşırlar. Bu amaç doğrultusunda askeri tarzda fiziksel eğitimler de olmalıdır (813d-e). Nihayet çocuklar okumayı, yazmayı ve hesap yapmayı öğrenmelidir: bunlar savaş, ev idaresi [*oikonomia*] ve devlet yönetimi [*dioikêsis*] için olmazsa olmaz becerilerdir (809c).

Yetişkinlerin de eğitime ihtiyaçları vardır; ancak onların hocaları eğitimciler değil, yasa koruyucular ve bizzat yasalardır; zira iyi bir yasa koyucu olarak (Magnesia'da yasa koruyucular aynı zamanda yasa

koyuculardır) "yurttaşları yasalardan ziyade onlar eğitirler" (857e). Yasanın işlevi yasal ve yasal olmayan arasındaki sınırı çizmekten çok, canlı ruhu beslemek ve eğitmekle ilgilidir [*trophên te zôsês psukhês kai paideian*] (874d). Dahası, herkesin kendisini bütünüyle önderlerin rehberliğine teslim etmesi gerektiğinden (942a-b) ve fakat yaşamın her bir detayı için ayrı bir yasa olamayacağından, Platon yasa koruyucuların aynı zamanda tavsiye ve yasa arasında duran tarzda toplumsal normları belirlemeleri gerektiğini iddia eder (822d-e). Yazılı olsun olmasın, bu normların ihlali cezai bir yaptırımla sonuçlanmayacaktır, ama yurttaşlar bunları sanki birer yasaymış gibi görmelidirler. Çünkü iyi insan yalnızca yasalara itaat eden kişi değildir, tüm yaşamı boyunca devlet görevlilerinin tavsiyelerine kurallarına uyan kişidir: "Kusursuz bir yurttaş, yasal cezaların zorunlu tuttuğu kurallar kadar bunlara da uymalıdır" (823a). Yaptırımlar suçlunun ruhunu tedavi etmek için uygulandığından, Magnesia'da cezaların dahi eğitici bir işlevleri vardır (934a-b). Bu amaçla, şehirde farklı tipte ıslah edici kurumlar da bulunmaktadır (908a-909c); bunlardan birisi de cehalete bağlı olarak saygısızlık yapan bireylerin gönderildiği *sophronistêrion*'dur. Bu kuruma kapatılanlar, en yaşlı on yasa koyucudan ve diğer yurttaşlar arasından seçilen doksan kişiden oluşan Gece Konseyi üyeleri dışında herkesten tecrit edilirler. *Sophronistêrion* mahkûmları, görevi onların "ruhlarının tekrar huzur bulmasını" [*tês psukhês sôtêria*] sağlamak olan Konsey Üyeleriyle düzenli olarak görüşürler. Tedavi bittiğinde (yani beş yılın ardından) artık iyi bir zihinsel sağlığın [*sôphroneô*] keyfini sürecekler ve aklı başında insanlarla birlikte yaşayacaklar; ama "eğer tersi olur da aynı sebepten yeniden suçlu bulunurlarsa, ölüm cezasına çarptırılacaktırlar" (908e-909b).

Sophronistêrion fikri yalnızca Platon'un cezalandırma fikriyle tutarlı değildir, aynı zamanda onun "kötülüğe" [*kakos*] ve "adaletsizliğe" [*adikia*] dair fazlasıyla biyopolitik olan kavrayışlarını da muazzam bir şekilde yansıtmaktadır. Foucault'nun işaret ettiği gibi, biyopolitik rejimde "kötülük" bir edimle değil, bir potansiyelle, yani insanın karakteriyle ilgilidir. "Kötü" insan yasaları ihlal eden kişi değildir; tedavi ve eğitime ihtiyacı olan tehlikeli bir bireydir. Buraya kadar olan kısma herhalde Platon'un da bir itirazı olmazdı. Platon

için "kötülük" ve "adaletsizlik", edime dair öznitelikler değil, ruh durumlarıdır. Dahası, ruh durumu, "herhangi bir haksızlığa yol açmış olsun ya da olmasın" kötü ya da adaletsiz olabilir (863e). Öyleyse, birey yaptığı bir şeyden suçlu bulunduğu için kötü değildir; zira *polis*'in yasalarına ve âdetlerine ters düşen hiçbir şey yapmamış olması pekâlâ mümkündür. Ruhun "sonradan ve doğuştan gelen alışkanlıkları" onu kötü ve adaletsiz hale getirir (618d). *Devlet*'teki argümanını yineleyen Platon, Sokrates'in isteyerek yapılan kötülükle ilgili bakışını takip ederek *Timaios*'ta (86e) şöyle yazar: "kimse isteyerek kötü [*kakos*] olmaz; kötü insan, kötü koşullardaki bedenin [*ponêra hexis tou sômatos*] vasıfsızca yetiştirilmiş [*apaideutos trophê*] olması nedeniyle kötü olur". Öyleyse eylemlerinden sorumlu ve dolayısıyla yasal olarak hakların ve yükümlülüklerin taşıyıcısı, özgür irade sahibi otonom biri olmaktan ziyade, kötü insan ya bozuk çevreden ya da hasta bedeninden –hiç değilse bu hastalık ruhuna nüfuz ettiğinden ve "her türden düşüncesizliğe ve korkaklığa, aynı zamanda unutkanlığa ve bir o kadar da ahmaklığa" yol açtığından– dolayı kötüdür (*Timaios*, 87a).[12] Platon'un kötülük, yanlış ve adaletsizlik kavrayışını en iyi anlatan terim, hastalıktır [*nosos*]: adaletsizlik ruhtaki bir hastalıktır [*psukhês nosos*]; Platon bunu *Gorgias*'ta (480a-b), *Devlet*'te (444d-e, 610a-611a) ve *Yasalar*'da (862c, 9.853, 854b-c, 862c) birçok kez iddia etmiştir. Buna uygun olarak adaletsiz insan "doğadan hastadır" [*nosôdês phusei*] (*Devlet*, 408b).

Dolayısıyla, Platon'un bakışına göre, böylesi bireylerin cezalandırmalardan ziyade ruhun hastalığından ızdırap duymaları şaşırtıcı değildir; eğer tedavi edilebilir durumdalarsa (*Gorgias*, 525c), "bedensel ve ruhsal olarak iyileştirici bir tedavi" görmeleri gerekir [*tôn sômatôn kai dianoêseôn therapeias*] (*Timaios*, 87c) –ve her birey kendisine özgü bir doğaya sahip olduğuna göre, bu tedavi her birey için ayrı olarak belirlenecektir (*Phaedrus*, 271d). *Yasalar*'da (862c) Platon şöyle yazar:

[12] Aynı şey erdem ve adalet bakımından da geçerlidir. Mark Ahonen'in ortaya koyduğu gibi: "*Devlet*'te adalet ve erdem artık bireyin bağımsız ahlâki seçimlerinden gelen marifetleri olarak değil daha ziyade kendisinin dolaysız denetiminin ötesinde bir dizi unsurun toplamı olarak görülürler: kişinin biyolojik mirası, almış olduğu eğitim ve yetiştirilme tarzı, arkadaş çevresi, beslenme, fiziksel egzersiz ve en önemlisi içinde büyüdüğü ve iş gördüğü politik sistem" (2014, s. 58).

"Birinin adaletsiz davrandığı kişi bundan kazançlı çıkarsa, zarara ve kazanca adaletsiz olarak bakılmalı; bunlar arasından ruhtaki bir hastalık [*en psukhê nosoi*] gibi, iyileştirilebilecekler iyileştirilmelidir."[13] Hatta *Gorgias*'ta (523b-526b) tarif edilen ölümden sonraki yaşamın niteliği dahi, kendisi başlı başına bir tür tıbbi sınav olan son hükümde ruhun sağlığına bağlanmaktadır: "ruhları sağlıklı olmayanlar" [*ouden hugies on têsˈpsukhês*], eziyetin niteliğinin ve niceliğinin ruhun tedavi edilebilir ya da edilemez olmasına bağlı olduğu Tartaros'a yollanırlarken, sağlıklı ruhlar Ölüler Diyarı'na ulaşırlar. Mit bir yana, bu tam da Platon'un *sophronistêrion*'unun entelektüel arka planıdır. Buraya kapatılanlar her ne kadar çeşitli türden "suçlular" olarak tarif edilseler de (din ve tanrılar hakkında yanlış fikirlere sahiptirler); bu ıslahevinin amacı onları cezalandırmak değil, daha ziyade Platon'un *Devlet*'te (546e-547a) başvurduğu bir ifadeyi kullanacak olursak, devletteki "uyumsuz bir sapmayı", ya mahkûmları zihinsel sağlıklarına yeniden kavuşturarak ya da eğer bu mümkün değilse öldürerek ortadan kaldırmaktır –ve nadiren dine saygısızlık eden ve ahmakça davranan mahkûmların değil, kötü huylu [*orgê*] ve karakterli [*ethos*] olanların kaderidir (*Yasalar*, 908e). Yalnızca tedavi edilebilecek olanlar tedavi edilmeli, diğerleri yok edilmelidir: "Yasa koyucunun, tedavisi mümkün olmayan [*aniatôs ekhôn*] biriyle karşılaştığını varsayalım –yasal ceza böyle biri için ne sağlayabilir? Böylesi insanlar için yapılacak en iyi şeyin yaşamlarına son vermek olduğunu fark edecektir" (862e). O halde Platon'un ceza hukukunda dahi göz önünde tutulan şey bireyin mutluluğudur: Kötü bir insanın ruhu hastadır ve hastalık mutsuzluğu getirir, ama eğer tedavi edilemez bir ruh ise, mutsuz yaşamına devam etmesindense yaşamına son vermek daha faydalı olacaktır.

Platon'a göre eğitim ve tedavi kurumları, devleti mutlu kılmak için yeterli değildir. Herkesi eğitmek zor, hatta imkânsızdır; zihinleri ah-

[13] Bu bakımdan Wemer Jaeger'in yorumu bütünüyle doğrudur: "Adaletsizlik ruhun hastalığıdır, adalet de sağlığı. Suçludan hesap soran cezai adalet nasıl mevzuatla ilgiliyse, hasta bir insanın tıbbi bakımı ya da sağlıklı bir insanın perhizi de böyledir –Platon'un tıbbi etik kavrayışı tam da budur. Cezalandırma bir tedavidir (Eski Yunan'daki yasallık nosyonunda olduğu gibi) bir ceza değil" (1947, s. 135). Platon'un ceza hukuku üzerine çalışmasında Trevor J. Saunders aynı sonuca varır. Suçluya Platoncu yaklaşım "onun işlemiş olduğu suçlara değil, daima ileriye, zihinsel ve ahlâki hastalığının tedavisine bakar" (Saunders, 1991).

lâksızlık hastalığının pençesine düşmüş olanların iyileştirilmesinden söz etmeye bile gerek yok (*Yasalar*, 862e). Magnesia'da bu zorluk, düzenleyici evlilikler vasıtasıyla kısmen çözüme kavuşturulacaktır. Her ne kadar Magnesia'nın önderleri hangi insanların evleneceğine karar vermeseler de, erkekleri birlikte devlete yararlı çocuklar yapabilecekleri doğru kadınlar seçmeye ikna etmeleri gerekmektedir (773b). Aynı zamanda çiftlerin ne zaman ve hangi koşullarda seks yapacakları konusunda tavsiyelerde bulunmaları gerekmektedir. Örneğin çiftler sarhoşken çocuk yapmayı düşünmemelidirler; çünkü sarhoş haldeyken yapılan çocuklar "hem zihinsel hem de bedensel olarak dengesiz" olurlar (775d). Aynı kural tüm kötü alışkanlıklar için geçerlidir, zira kötü alışkanlıkları olan babalar "babalarına benzerlikleriyle lekelenmiş, bozulmuş çocuklar yaparlar" (774d-e). Bu "bozulmuş" çocuklar her şeye ragmen doğarlarsa, görevliler, "çobanlar [*poimên*], sığır yetiştiricileri [*boukolos*] ya da at terbiyecileri [*tropheus hippôn*]" gibi, uygun olanları olmayanlardan ayırarak ve ikincileri şehirden sürerek ırksal bir seçime başvurmak zorundadırlar: "[Bir çoban] sürüsünü ele aldığında ilk olarak her bir hayvan topluluğuna uygun düşen ayıklamayı yapmadıkça [*katharmôs*], sürüyle ilgilenmeye girişmeyecektir; sağlıklılarla hastalıklıları, iyi cinslilerle cinsi bozulmuşları [*ta gennaia kai agennê*] seçerek, kimini başka sürülere gönderecek, kimini alıkoyacaktır." (735b).

Çoban bu biçimde eksiksiz bir ayıklama [*diakathairô*] yapmak zorundadır; zira eğer bunu yapmazsa "bu kusurlar fiziksel ve huy bakımından sağlıklı ve bozulmamış olanlara kadar tüm sürüye yayılacaktır " (*Yasalar*, 735c). Başka bir ifadeyle, terbiyeden yoksun ve hastalıklı hayvanlar sürünün bütünü için bir yüktür, yalnızca zayıf oldukları için değil, her şeyin ötesinde, melezleşme yüzünden sağlıklı ve kusursuz olanlar zayıfın kusurlarıyla kirleneceği için. Her ne kadar diğer hayvanlar bakımından böylesi bir ayıklama "çok önemli değilse de" insanlar için "yaşamsal önemdedir" (735c). İnsanlar arasında da devletin yöneticileri, yönetim biçimine bağlı olarak hafif ya da sert önlemlere başvurabilirler. Tiran, katı yöntemlere başvurabilir ve "devlet düzeyinde bir ayıklama" [*katharmos poleôs*] yapabilir ki, "en iyi ayıklama için en iyi yöntem, tıpkı ağır ilaçlarda olduğu gibi

acı vericidir" (735d). Burada verilecek cezalar sürgünden ölüme kadar uzanır. Tiranlığın dışındaki devletlerde ayıklama için daha hafif tedbirlere başvurmak gerekir; zira insanlar tiranca yöntemleri kabul etmek zorunda değillerdir. Bununla birlikte bu devletlerin yöneticileri yeterince zekilerse, onlar da tiranlarla aynı sonucu elde edebilirler. Her ne kadar insanlar olağan durumda katı yöntemleri kabul etmeyecek olsalar da, kriz dönemlerinde, özellikle de devletin önderleri bu krize sağlıksız ve kusurlu olanların yol açtıkları hususunda onları ikna edebilirse bunları benimseyebilirler. Eğer isyan ediyorlarsa aynı yöntem, "siyasal yapıda baş göstermiş bir hastalık gibi görülen" fakirlere de uygulanabilir –"bunlar olabilecek en dostane yöntemle, nazik ve anlayışılı bir şekilde, başka bir bölgeye nakledilmelidirler" (736a). Başka bir deyişle yalnızca fiziksel ve zihinsel olarak aşağıda olan bireyler değil, yoksullar dahi şu veya bu şekilde, hatta öldürmek suretiyle ortadan kaldırılması gereken hastalıklar olarak görülmelidir –yalnızca şehrin yasalarını ihlal edebilecekleri için değil, aynı zamanda kalıtsal zayıflıkları bulaşıcı olduğu için: eksiksiz bir ayıklama olmaksızın nüfusun geri kalanı bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Yasalara aykırı, ahlâksız ya da saygısızca bir şey yapmış olup olmadığına bakılmaksızın zayıfın elenmesini meşru ve zorunlu kılan şey, geri kalanın mutluluğu ve sağlığıdır: doğadan ya da eksik yetiştirilmeleri nedeniyle bozuk olmaları kâfidir. Bunun adı ırkçılıktır, ama geleneksel Yunan barbar-karşıtlığı anlamında değil. Zira devletten dışlanması gerekenler barbarlar değil, doğaları gereği aşağı [*kakophueis*] olanlardır. Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'daki ırkçılığı tamamen yeni bir tarzdır. Bu tam da Foucault'nun biyopolitik "devlet ırkçılığı" dediği şeydir. Öyle bir ırkçılıktır ki bu, toplum bizzat kendi içinde, kendi nüfusunun sağlığını ve saflığını tehdit eden unsurlarına yönelir.

Sonuç:

Yasalar'daki Platoncu politik projenin 1930'larda Nazilerin yürüttüğü politik projeyle bir olmadığı aşikârdır, ama her ikisinin de Foucault'nun biyopolitik devlet ırkçılığı dediği şeyi temsil ettiği de inkâr edilemez. "Sağlam" unsurlarını korumak ve güçlendirmek adına

devletinden tüm "zayıf" unsurları dışlamak isteyen Platon gibi, Nazilerde de bu dışlamanın aciliyeti eksiksiz bir ayıklama olmaksızın nüfusun "sağlam" kısmının iki sınıfın melezleşmesi yoluyla bozulacağı korkusuna dayanmaktadır. Naziler de biyolojik bozulma etmenlerini dışlamak ve ortadan kaldırmak vasıtasıyla insanların kalıtsal sağlıklarını sürdürmek ve kuvvetlendirmek istemişlerdi: Nazi biyolog Otmar von Verschuer'in söylediği gibi, "demografik politika, sağlıklı mirasın sürdürülmesi ve geliştirilmesi, hastalıklı unsurlarının elimine edilmesi ve halkın özgül ırksal karakterinin muhafazası vasıtasıyla etnik yapının korunmasına yönelik bir politikadır" (akt. Pichot, 2009, ss. 79-80). Yine de Platon'un politik projesini yalnızca Nazizmle ilişkilendirmek hakkaniyetsiz olacaktır. Zira 1920'lerden 1930'lara kadar oldukça farklı politik arka plana sahip birçok kişi benzer fikirleri paylaşmaktadır: "uygun araçlarla üremenin düzenlenmesi ahlâki bir görevdir. Irkımızın hijyeni için bu zorunludur. Yalnızca bu (...) ırkımızın giderek daha fazla bozulmasının önüne geçebilir ve bizi daha iyi bir geleceğe taşıyabilir. Niteliklerinden sorumlu olduğumuz gelecek nesillerin gelişimi, mutluluğu ve sağlığı için bunu yapmaya mecburuz" (akt. ve çev. Mottier & Gerodetti, 2007, s. 38). İsviçreli sosyal demokrat doktor Auguste Forel, 1925'te bunları yazmıştır. Benzer şekilde, Amerikalı Feminist ve doğum kontrolünün destekçilerinden Margaret Sanger, etki uyandıran *The Pivot of Civilization* risalesinin girişinde "sağlıklı olanlarla olmayanların doğum oranı arasındaki dengenin eksikliği, bugün uygarlığın karşısındaki en büyük tehdittir" diye yazar: bugünün en acil sorunu, zihinsel ve fiziksel olarak kusurluların aşırı üremelerinin nasıl sınırlanacağı ve caydırıcılığın nasıl sağlanacağıdır. Buradan hareketle –en azından yapılacak hiçbir şey kalmadığında– bu gruplara sert ve Spartacı yöntemlerin uygulanması gerektiğini söyler: "Bizim aptal, dayanılmaz duyarlılıklarımız rastgele ve kaotik üreme biçimini teşvik etmeye devam ederse herhalde birgün Amerikan toplumuna sert Spartacı yöntemlerin uygulanması kaçınılmaz olacak" (Sanger, 1922, s. 25). O halde Platon'u yalnızca Nazizmin müjdecisi olarak kavramak hata olacaktır. Platon, modern biyopolitikanın müjdecisidir –bilhassa da seçici üreme ve "sağlıklı olmayan"ı öldürmenin ırk için daha iyi olabileceği ve ancak bu türden bir iyileşmenin iyi

düzenlenmiş, adil ve mutlu bir toplumu beraberinde getireceği düşüncesine yaslanan devlet ırkçılığı biyopolitikasının müjdecisidir... Nazizmin değil, yirminci yüzyılda bütün bir Batı dünyasında yürürlüğe sokulan modern öjeni ideolojisinin ve politikalarının müjdecisidir. Yine de Nazi Almanyası dışındaki öjenistler, birçok Batı ülkesinde sterilizasyon ve öjenik evlilik yasalarının yürürlüğe sokulması ve uygulanması gibi başka hususlarda politik olarak başarılı olsalar da, politikacıları ve bürokratları "uygun olmayan" insanları öldürmeye ikna edememişlerdir. Dolayısıyla, en nihayetinde yalnızca Nazi Almanyası'nda 275,000 insan (deforme olmuş çocuklar, akıl hastaları, engelliler, yaşlılar vb.) öjenik nedenlerle öldürülmüştür –Platon'un *Devlet*'teki Asklepiosçu hayali, Nazi Almanyası'nda gerçekleşmiştir: "[Tıp ve hukuk] yurttaşlarınızdan bedenleri ve ruhları doğuştan iyi olanlara [*euphueis*] bakacak, ama böyle olmayıp da bedenleri kusurlu olanları hekimler ölüme terk edecek; ruhları iflah olmaz ve hastalıklı olanlarıysa [*kata tên psukhên kakophueis kai aniatous*] hakimler ölümle cezalandıracaklar" (410a).

Nobel ödüllü cerrah ve biyolog Alexis Carrel, katillerin, hırsızların, dolandırıcıların ve akıl hastanesine yatırılan suçluların gaz odalarının olduğu küçük ötanazi kurumlarında ortadan kaldırılmaları gerektiği yorumunda bulunur. Çünkü ona göre "modern toplum kendisini normal bireye referansla organize etmekte tereddüt etmemelidir". Carrel şöyle devam eder: "felsefi sistemler ve duygusal önyargılar bu zorunluluğa boyun eğmelidir" zira "insanın gelişimi uygarlığın nihai amacıdır" (akt. Esposito, 2012, s. 58). Yine de tüm "felsefi sistemlerin" kökenine baktığımızda (her ne kadar sistem olmasa da), Carrel'ın mesajıyla muazzam bir şekilde uyuşan bir felsefe buluruz: Platon'un siyaset felsefesi.

KAYNAKÇA

Ahonen, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy.* Cham: Springer.

Annas, J. (1976). Plato's Republic and Feminism. *Philosophy*(51).

Brock, R. (2013). *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle.* Londra: Bloomsbury.

Esposito, R. (2012). *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal.* Cambridge: Polity.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality Vol. 1: An Introduction.* New York: Vintage Books.

Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974-1975.* New York: Picador.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976.* New York: Picador.

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France.* Basingstoke: Palgrave.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979.* Basingstoke: Macmillan.

Gardner, C. (2000). The Remnant of the Family: The Role of Women and Eugenics in Book V. *History of Philosophy Quarterly,, 17*(3), 217-235.

Halliwell, S. (1993). *Plato Rebuplic 5.* Warminister: Aris&Phillips.

Jaeger, W. (1947). *Paideia: The Ideals of Greek Culture Vol. 2.* Oxford: Basil Blackwell.

Lacey, W. K. (1969). *The Family in Classical Greece.* Londra: Thames and Hudson.

Lape, S. (2010). *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lidz, J. W. (1995). Medicine as Metaphore in Plato. *The Jornal of Medicine and Philosophy*(20), 527-541.

McLaren, A. (1990). *A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day* . Oxford: Basil Blackwell.

Mottier, V., & Gerodetti, N. (2007). Eugenics and Social Democracy. *New Formations*(60).

Pichot, A. (2009). *The Pure Society from Darwin to Hitler.* Londra: Verso.

Popper, K. (2005). *Open Society and Its Enemies vol. 1: The Spell of Plato.* Londra: Routledge.

Riddle, J. M. (1994). *Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance.* Cambridge: Harvard University Press.

Sanger, M. (1922). *The Pivot of Civilization.* New York: Brentano's Publishes.

Saunders, T. J. (1991). *Plato's Penal Code.* New York: Oxford University Press.

Bios Politikos

Ruhtan Yalçıner

"İnsan, doğası gereği politik bir hayvandır" (P, I, 1253ª3-4).

Aristoteles'in[1] bu sözleri; denilebilir ki, insana ve politikaya dair sarf edilmiş belki de en kalıcı ve kuvvetli ifadeler arasında, kendisine haklı bir yer bulur. İnsanın politik bir hayvan [*zoōn politikon*] olarak tarifinin dayanıklılığı, esasen, yüzyıllar içinde bu kavramın neredeyse aksiyomatik bir ilkeye dönüşmüş olmasından kaynaklanır. Bu ifade, yalnızca Aristoteles'in politikaya dair görüşlerinin anlaşılabilmesi açısından önem taşımaz. Aksiyomatik bir ilkeye dönüşmekle, çok daha geniş bir *çerçeve içine alma* [*Ge-stell*] vasfı da yüklenecek olan *zoōn politikon* tarifi, aslında *biyopolitik pharmakon*'u[2] da tayin eder.

---

[1] Aristoteles metinlerine verilen referanslarda, Immanuel Bekker'in standart atıf sistemi takip edilmektedir. Metin içinde yapılan atıflar; sırasıyla, eserin kısaltması, kitap numarası, sayfa numarası, sütun harfi ve satır numarasını gözetmektedir. Atıflarda, *Corpus Aristotelicum*'u iki cilt halinde biraraya getiren Jonathan Barnes'ın (1997) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, Cilt I-II* başlıklı derlemesi kaynak alınmaktadır. Aristoteles'in eserlerine referansla, çalışma boyunca başvurulan kısaltmalar şöyledir: *Nikomakhos'a Etik – Nicomachean Ethics (NE)*; *Eudemos'a Etik – Eudemian Ethics (EE)*; *Fizik - Physics (F)*; *Metafizik - Metaphysics (M)*; *Politika - Politics (P)*; *Posterior Analytics (PA)*.

[2] Çalışma boyunca *biyopolitik pharmakon* ifadesi, Platon'un *Phaedrus*'ta *pharmakon*'a yüklediği ikili vasıftan, yani aynı anda şifayı ve zehri ifade eden anlamdan hareketle, biyopolitikanın Aristogil temellerine dair iki noktaya dikkat çekmek üzere kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, biyopolitikanın daha çok biyoiktidarı ve biyotahakkümü tarif etmek üzere

Aristoteles'in biyopolitikanın temelleri bahsindeki önemi, *biyopolitik pharmakon*'un her iki boyutuyla da ilgilidir. *Biyopolitik pharmakon*'un birincil vasfı, Aristoteles tarafından insan doğasına [*zoē*] ve insan yaşamına [*bios*] yüklenilen *eidetik* ve *hilomorfik*[3] anlam üzerinden okunabilir. *Biyopolitik pharmakon*'un ikincil yanı ise, politikanın aktüalite vasfı içindeki amaçsal harekette görünürlük kazanır. Bu nedenle, *bios politikos*'u, hilomorfik bir potansiyelite temelinden hareketle, Aristoteles'in doğa ve insana dair biyoloji ve mantık eksenli tasvirlerini kapsayacak biçimde ele alırken; *bios politikos*'un, aynı zamanda, metafizik ve ontolojik vasıfları haiz bir *biyografik* aktüalite hareketi üzerinden gerçekleştiğini de ihmal etmemek gerekir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te yaşam biçimleri arasında üçlü bir ayrım gözetir. Bu çerçevede; yaşamın düşünce üzerinden tecrübesi olarak *bios theōrētikos*, hazzın egemenliği altındaki yaşamı ifade eden *bios apolaustikos*'tan ve politik yaşamı ifade eden, *phronetik* bir karar vasfını içeren *bios praktikos*'tan, yani *bios politikos*'tan ayrılır (*NE*, I, $1095^{b}13$-$1096^{a}5$). Bu nedenle, biyopolitikanın Aristogil temelleri bahsini *bios politikos* üzerinden yürütmeyi önerirken, daha en başta, bu yaşam halinin Aristoteles tarafından altı çizilen tek yaşam vasfı olmadığını belirtmek gerekir. Peki, neden *bios politikos*? Bu soruyu, etimolojik bir yatkınlık ya da fonetik bir çağrışımla geçiştirilebilir bir yanıtın ötesinde ele almak gerekir.

---

ele alınan halidir. Gücün kurumsallaşmasının yanı sıra, norm ve normalin tahakküm dispozitifleri olarak işlev görmesinin belirleyiciliğini de ifade eden bir kavram olarak biyopolitika; Georges Canguilhem'den (2007) hareketle ifade edersek, "normal" ve "patolojik" olanı birbirinden ayırma sistematiğini, Michel Foucault (1995, 2008) için ise "disiplin toplumu"na bu minvalde yön ve *form* veren bir muktedir-*oluşa* ilişkin bir "iktidar mekaniği"ni ve politik *çerçeve*'yi ifade eder. *Pharmakon*'un zehir vasfına dair bu bağlamı, yaşamın politikası ya da Aristogil temelleri itibariyle *zoē*'nin eidetik çerçevesi üzerinden okumak mümkündür. Bu açıdan, *biyopolitik pharmakon*'un ilk yanı, yaşamın politik karakterini normalleştiren bir iktidar dispozitifinin kök salmasına ilişkindir. Burada insan ve doğa ilişkisi öne çıkar. *Biyopolitik pharmakon*'un şifaya ilişkin ikinci bağlamı ise, politikanın yaşama dairliğiyle ilgilidir. Bu haliyle *biyopolitika*, hem bir *faktisite* hem de bir *ihtimam* meselesi olarak görülebilir. *Biyopolitik pharmakon*'un bu vasfı, biyolojik olmaktan ziyade *biyografikopolitik* bir bağlamı, indirgenemez bir ilişkisellik sistemi olarak öne taşır.

[3] Aristoteles ontolojisinin önemli teorik eksenlerinden birisini özetlemek üzere kullanılan hilomorfizm kavramı; varlığın ve tözün madde (*hyle*) ve biçim (*morphē*) olarak ifade edilebilecek iki ayrı alanı olduğunu vurgulayan felsefi ilkeyi ifade eder. Hilomorfizm, aynı zamanda, potansiyelite ile aktüalite arasında zuhur eden daimi bir tamamlan(ma)mışlık ilişkisine zemin hazırlayan bir süreçsellik ifadesi olarak da okunabilir.

Bios politikos, potansiyelite ile aktüalite ilişkisi üzerinde şekillenen ve hilomorfik olduğu kadar alagmatik bir vasıf da taşıyan *biyopolitik pharmakon*'un yürütücü yaşam vasfıdır. *Bios politikos*, pratik failliği kapsar. Örneğin, "insan, doğası gereği erdem edinerek, doğru davranışla bunları mükemmelleştirir" (*NE*, II, 1103^{a}23-25). Ancak ne var ki, pratik faillik, her zaman, erdemli bir hayata meyletmez. Çoğu insan, kendisini hazzın dünyasına özgü bir yaşama, *bios apolaustikos*'a bırakır. Zira insanlar doğaları gereği acı veren şeylerden kaçarken, haz veren şeyleri tercih ederler. Ne var ki, bu yatkınlık, çoğunluğu hazların kölesi yapan bir duruma işaret eder (*NE*, X, 1172^{b}12-21). Oysaki, sonsuz ve en hakiki vasfıyla mutluluk tanrılara özgü bir *episteme* içinde temellük edilir. Bunun temellük edilişi, insanı insan yapan aklın yolunu takip etmekle ve böylece mutluluğun en çok edinilebileceği bir sonsuzluk haline yaklaşan bir yaşam sürmekle mümkün olur. İnsanın, böyle bir mutluluğa, yani *eudaimonia*'ya en çok yaklaşabileceği yaşam, bu nedenle, *bios theōrētikos*'tur. Diğer yandan, insanın doğası gereği akla uygun yaşamı mutluluğu öncelikli olarak belirlerken, karakter erdemlerine uygun etkinlikler de ikinci sırada belirleyicidir (*NE*, X, 1178^{a}8-1178^{b}7). Bu açıdan, *bios politikos*, insanın kendisini iyiye götürecek yolu muhakeme edip seçebildiği pratik bilgeliğin yön vermesi gereken yaşamı ifade eder. *Bios praktikos* olarak *bios politikos*, yalnızca devlet adamı için doğru ve erdemli karar vermeyi veya onura yönelmeyi mümkün kılacak bir pratik bilgeliği haiz olmayı ve bunu kullanmayı ifade etmez. Aksine, *bios politikos*, aklı başındalık nispetinde geneldir. Her insan mutlu olmak arzusu taşısa da, kimileri bunu başarabilecek bir güce sahip olurken, kimileri, ya rastlantı icabı ya da doğanın bir gereği olarak, mutlululuğa ulaşma konusunda başarısız olur (*P*, VII, 1331^{b}38-1332^{a}2).

İnsanın mükemmeliyetine dair üç bağlamdan biri olan, doğa gereği temellük edilebilir olanı, davranışlara bağlı olarak ve akıl sayesinde gerçekleştirilebilir olanlar takip eder (*P*, VII, 1332^{a}39-1332^{b}3). *Bios politikos*, *zōon politikon* ile bağlı olan bir alagmatiği mutluluğa dair bu hilomorfik çerçeve içinde örer. Bir başka ifadeyle, en iyi olanı[4] tercih edebilme imkânına doğası gereği sahip olan insan, bu potansi-

[4] İnsandan daha aşağı varlıklar için dahi, onları kendilerine özgü bir iyiye yönlendiren "*doğal bir iyi*"den bahsetmek mümkündür (*NE*, X, 1173^{a}5-12).

yeliteye hilomorfik bir ayırma ve tamamlanma hareketi içinde aktüalite vasfı kazandıran bir operasyonlar sistemi içinde *var*'olur. *Politika*'nın II. Kitabı'nın hemen başında Aristoteles, *"yaşam idealleri"*ni mümkün olabilen en yüksek düzeyde gerçekleştirilebilmesi için ne tür bir "*politik topluluk formu*"nun gerekli olduğu sorusunu yanıtlamayı amaç edinir (*P*, II, 1260^{b}25-26). *Bios politikos*'u, yalnızca politikacının yönetim sanatını icra edeceği bir yaşam vasfıyla ve buna ait bir *politikē tekhnē* ile sınırlandırmamak gerekir. *Bios politikos*, hem *politeia*'nın hem de *poleis*'in aktüalite vasfını ifade eder. Ayrıca, insanın doğası gereği hane içinde yaşamının ifadesi olan *oikonomikon zōon* kadar, politik bir yurttaşlar cemaati (*koinōnia politon*) de *bios politikos*'un yani *bios praktikos*'un konusudur. Dolayısıyla, biyopolitikanın Aristogil temelleri bahsini *bios politikos* üzerinden okumak; hem *bios theōrētikos* hem de *bios apolaustikos*'un potansiyelite ve aktüalite vasıflarını farmakolojik ve ontopolitik bir yordam içinde dikkate almayı gerektirir. Bu farmakolojik ontopolitiğin bir yanını, tam bir mutluluk olarak *eudaimonia*'ya yönelim ve onun en yakın kapsanma imkânı olarak *bios theoretikos*'un temellükü; diğer yanını ise, insana özgü pratik bilgelik vasfı ve karar iradesi sayesinde, *bios apolaustikos*'un dengelenmesi temayülü üzerinden okumak mümkün görünüyor.

Farmakolojik ontopolitiği açısından *bios politikos*, potansiyeliteyle bağlı bir "ilkelere dönüş" ile "kökensel olanın aktüalitesi" arasında bir temas gerektirir (Esposito, 2012, s. 23). Aristoteles metafiziğinin temel belirleyicileri olan potansiyelite ve aktüalite, *dynamis* ve *energeia*, *bios politikos*'un alagmatik ve hilomorfik çerçevesinin tarifi açısından da önem taşır. Bu nedenle, *bios politikos*'u biyolojik ve biyografik olan bağlantısı üzerinden okumak, *zoē* ve *bios* olarak yaşamın potansiyelitesi ve aktüalitesi arasında irtibat kurmayı gerektirir.

Aristoteles için *zoē* olarak *yaşam*, yaşamın ifadesi olan aktivitenin [*kat'energeian*] potansiyelite vasfıdır (Reeve, 2002, s. 150). Bir başka ifadeyle, "*yaşam-fiili*", bizatihi, yaşamın potansiyelitesi içinde mevcuttur. Diğer yandan, *bios* olarak yaşam, "*yaşam-fiili*"nin, aktüalizasyonu kapsayan bir zaman akışını, yani bir nevi "biyografik yaşamı" ören bir *modu* ifade etmesiyle ilişkilidir (Reeve, 2002, ss. 150-151).

Bios olarak yaşam, *eudaimonia*'nın (mutluluğun) içkin alagmatiği tarafından örülür. Burada, *eudaimonia* iyinin en yüce halini ve bu halin *amaç* olarak imkân dahilinde oluşunu ifade ediyor (*NE*, I, 1097^{b}18-22). Böylece *bios*, bir amaçsallık içinde *eudaimonia*'ya yönelimin, tercihin özgül durumsallığı ve zamansallığı içinde edimsel olarak zuhur edebilirliğini sağlayan bir operasyonlar sistemini açığa sermekle, aynı zamanda, biyografik bir mahiyet de arz ediyor. Aristotelyen kökenleri itibariyle *biyopolitika*'ya temel oluşturan *bios*'u, bu nedenle, *biyografikopolitik*[5] bir mesele olarak adlandırabiliriz.

O halde, Aristoteles ve biyopolitika ilişkisini, iki ana hat üzerinden okumak mümkün görünüyor. Bunlardan ilki, *zoē* ve *bios*'tan hareketle bir potansiyelite tarifini dikkate almayı; ikincisi ise, *politikos*'un aktüalite vasfına dair bir soruşturmayı gerekli kılar. Aristoteles ile biyopolitika irtibatını kurmayı mümkün kılan *bios politikos*, hem *yaşamın* politikasına, hem de *politikanın* yaşama dairliğine ilişkindir. Bu iki noktayı birbirine bağlayan hususu ise Aristoteles metafiziğinin aktüalite ve potansiyelite bağlamını olduğu kadar, hilomorfizm meselesini de çevreleyen *eidos* olarak tayin edebiliriz. Bu noktadan hareketle çalışmanın ilerleyen bölümlerinde; *bios politikos*, önce, *zoē* ve *bios* ayrımı üzerinden ele alınıyor ve yaşamın politik vasfı üzerinde duruluyor. Sonrasında çalışma, politikanın yaşam üzerindeki belirleyiciliğine ilişkin bir koridor açmayı deniyor.

Yaşamın Eidetik Vasfı: *Zoē* ve *Bios*

Aristotelyen bağlamı açısından türe karşılık gelen formla irtibatlı olan *eidos* kavramı, bir aşkınsallık ve soyutluk ibaresine tekabül eden Platon'daki[6] karşılığından farklı bir muhteva taşır. Aristogil anlamda *eidos*, potansiyelite ve aktüalite arasındaki ilişkinin konusudur. Latincedeki karşılıklarıyla anlamı çoğullaşan *eidos*, Aristotelyen, Platonik,

[5] Çalışma boyunca *biyografikopolitik*, *bios politikos*'un ontolojik çerçevesini belirleyen bir yaşam alagmatiğini (yaşama dair indirgenemez bir ilişkisellik hareketine konu olan bir operasyonlar sistemini) karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bir yaşam alagmatiği olarak *biyografikopolitik olan*; içkinlik ya da aşkınlığa indirgenemesi mümkün olmayan, karar verilemez bir ilişkisellik sürecini ören bağlayıcı bir operasyonlar sistemine tabi oluşu ifade etmektedir.

[6] Çalışma boyunca, Platon'a atıflar Stephanus rakamlarıyla gösterilmiş ve John M. Cooper'ın derlediği *Plato: Complete Works* adlı eser temel alınmıştır.

Stoik veya Epikürcü çağrışımlarla, "*species*", "*forma*" ve "*examplar*" karşılıklarına denk düşen anlamlar kazanır (Auvray-Assayas, 2014). *Eidos*, kimliğin "birlik" ve "aynılık" vasfını belirleyen bir gösteren olarak idea üzerinden tarif edilebileceği gibi; dünyanın her türden duyusal tecrübesini temellendiren, "görünür bir biçim" olarak da değerlendirilebilir (Ricoeur, 2013, ss. 8-9). Aristogil hilomorfizmin önemine kayıt düşerek ifade edersek *eidos*, *idea*'nın aşkınsal vasfından türetilmiş bir evrenselliğin, biçime dair bir özdeşlik zemini olarak, özgül durumların tarifi için temel alınmasını ifade eder.

Aristoteles'te *tür* [*species*] kavramının, *eidos*'un Platon'daki evrensellik vasfını, özgüllük temelinde üstlendiğini söyleyebiliriz. Aristoteles için *tür*, aynı zamanda, *cins* [*genus*] ile benzer bir genelleme imkânı sunar. Bu imkân, hem *bios politikos*'u, hem de *politikon zōon*'u ören eidetik bir soruyla irtibatlanır. Bu nedenle, tür ve cinsin, *bios politikos*'un ikili yapısı üzerindeki etkisine bakarken *eidos*'a epokhal olarak yüklenen belirleyicileri, yani hem bir *idea*, hem de hilomorfik bir *form* meselesi olarak *insan*'a yüklenen politik anlamın metafizik ve ontolojik karakterini ihmal etmemek gerekir. *Eidos*'un ikili vasfı, madde, form, töz ve türe dair bir çerçeve belirler. Aristoteles, "*madde*" üzerinden belirlenen "*form*"a dair niteliklerle, belirli bir "*töz*" ile irtibatlanan "*tür*"e dair nitelikleri alagmatik bir çerçeve içinde ele alır (Loux, 2008, s. 147). Bu eidetik vasıflardan ilki, hilomorfizmin potansiyelite ve aktüalite ilişkisine, ikincisi ise belirli bir töz ile irtibatlanan türe dair belirleyicilerin önemine işaret eder.

Antikler için yaşama karşılık gelen iki kelime mevcuttur. Bunlardan ilki, insanlara, hayvanlara ya da tanrılara indirgenmesi mümkün olmayan tüm bir yaşamı ifade eden *zoē* iken, ikincisi, belirli bir birey ya da gruba uygun bir yaşam formunu ifade eden *bios*'tur (Agamben, 2000, s. 3). *Zoē* ve *bios* olarak yaşamın izi, mevcudiyetin eskilere dair hallerine ilişkin metafizik ve ontolojik bağlamı dikkate almakla sürülebilir. Aristoteles için de doğanın ve yaşamın ne ifade ettiğinin anlaşılabilmesi, metafiziğin dikkate alınmasını gerekli kılar (Pellegrin, 1986, s. 51; Lennox, 2006, s. 300; Kosman, 2013, s. 87). Metafiziğin önemine dair ilk nokta, varlığın nasılının araştırılmasına ilişkindir. İkinci olarak metafizik, ruhun yani yaşamın kaynağı olan

bir ilkeye [*archē*] yönelir. Bu iki bağlam üzerinden Aristoteles, varlığın yaşam vasfına ontolojik bir önem atfederken, onu temellendiren ruhu [*psuchē*] metafizik bir bağlamla irtibatlandırır (Lennox, 2006, s. 300). Aristoteles için doğa, her bir varlığın tözel varlığı [*ousia*] için en uygun olanı sunar (Lennox, 2006, s. 306). Bu nedenle doğanın soruşturulması, yaşamın araştırılmasıyla ilgilidir.

Zoē ile *bios* arasındaki ayrım, *ousia*'nın nasıl tarif edilebileceği meselesi üzerinden okunabilir. Esasen bu nokta, Aristoteles ve biyopolitikanın temelleri bahsi için de oldukça kurucu bir önem taşır. Reeve'e (2002) göre "*einai* (var'olmak)" kelimesinden türetilen *ousia*, töze karşılık geldiği gibi, bir öze de tekabül eder (s. 1). Bir *töz olarak insan* ile *insanın özü* arasındaki ayrım; insanın cevher olarak *ne*'liğine yani "*to ti esti*"ye dair olduğu gibi, "*to einai*"'ye yani insanın varoluşuna ilişkin bir mesele ile de bağlıdır. Şeylerin özünü [*ti esti*] ifade ettiği düşünülen *eidos*, Aristoteles sayesinde *türlere* dair evrensel bir ayrımı ifade eder hale gelir. Tözün evrensellik [*katholou*] kazanması, genellenebilir bir özelliğin, bir türün vasıflarını taşıyan her varlığı kapsamasını beraberinde getirir (Grondin, 2012, s. 61). Töz, bir yandan da, temellenilen [*to hypokeimenon*] bir potansiyelite vasfını işaret eder. Bu temel, daha sonraları, *özne*'nin Latince hallerini, *substantia* ve *subjectum*'u belirler (Grondin, 2012, s. 61). Aristoteles metafiziğinin öne çıkan belirleyicilerinden bir diğeri de, maddenin tözel bir mevcudiyete göndermede bulunan vasfının, *logos*'la ilişkilendirilmesidir (Grant, 2008, s. 34). Bu ilişki, hilomorfizm üzerinden kurulur.

Aristoteles felsefesinde hareket ("*içkin form*"lar) ve değişim (varlığın potansiyel ve aktüel vasfı), hilomorfik bağlamı temellendiren iki noktaya işaret eder (Guthrie, 1975, s. 128). Her varlığın "madde [*hyle*]" ve "form [*morphe*]"dan meydana geldiği fikrini ören hilomorfizm, maddenin üzerinden belirlendiği forma dair daimi bir hareket ve dönüşümü ifade eder (Chabot, 2013, s. 75). Hilomorfizm, bir tamamlanma hareketi olarak potansiyelite ve aktüalite ile ilgili olduğu gibi, aynı zamanda, bireyleşme ve form ilişkisini açığa seren bir var'*oluş* vasfıdır da. Gilbert Simondon'a (2011) göre, antikite, "akıl" ve "içgüdü" arasında bir karşıtlıktan ziyade yaşam biçimlerinin, örneğin, "insan yaşamı", "hayvan yaşamı" ya da "bitki yaşamı"nın çerçevesini

çizen genel bir "*yaşam ilkesi*"ne bağlıdır (s. 32). Bu "*yaşam ilkesi*", yaşam alanlarının bugünkü gibi ayrıştırılmasını ifade etmez. Aksine, antikiteye özgü en önemli ayrıntılardan birisi, doğası gereği ruhun insanlar, hayvanlar ya da bitkiler arasında ayırt edilmiyor oluşudur (Simondon, 2011, s. 32). Bu bağlamda, örneğin, bitkisel yaşamın ruhunu ören bir "bitkisel ilke [*to treptikon*]", salt beslenmeye dair olmaktan ziyade, bizatihi gelişimsel fonksiyonlar ve büyüme ile ilişkilidir. Buna göre, *to treptikon*, beslenmenin aktüel vasfı sayesinde bitkisel olanın nihai amacına doğru tenasül edişini [*generation*] ifade eder. O halde bitkisel olan, tenasül edişi içinde nihayet bulacak olan, kendisini üretme sürecidir (Simondon, 2011, ss. 42-43). Söz konusu tenasül vasfını alagmatik bir hareket üzerinden okumak mümkündür.

Aristoteles için yaşamın alagmatiği eidetik olarak üç yol izler. Franz Brentano'dan (2005) hareketle, bunlardan ilkini, bütün hayvan ve hatta bitkiler için ortak sayılabilecek olan beslenme, büyüme ve üremeyle; ikincisini, özellikle hayvanlara özgü duygusal durumlarla; üçüncüsünü ise, düşünme ve arzu gibi insana özgü dünyevi özelliklerle irtibatlı sayabiliriz (ss. 179-180). Bu noktada, Simondon'un az önce bahsi geçen "*yaşam ilkesi*"ni hatırlamak gerekir. Bu nedenle, öncelikli olarak, insan doğası tarifine içkin ve aşkın vasıfları aynı anda gözeten ve bunlar arasındaki alagmatik geçişkenliği dikkate alan bir okuma üzerinde durabiliriz. Esasen böyle bir okumayı, örneğin, Pierre Aubenque'nün (1995), Aristoteles için insan doğasını, biri "*çeşitlilik*" ve "*değişmesi mümkün olabilirlik*", diğeri ise "*genellenebilirlik*" olarak tarif edilebilecek iki temel özellik üzerinden ele almasında görebiliriz (s. 47). Buna göre, insan doğası bir taraftan, çoğul ve değişken bir özgüllük vasfına işaret ederken; diğer taraftan, insan olmaktan kaynaklanan bir özün her bir insan tarafından gerçekleştirilebilir oluşu açısından evrenselliği haizdir. *Bios politikos*, tam da bu iki noktanın alagmatik bir geçişkenlik içinde hareket ve aktüalite vasfı kazandığı bir yaşam tecrübesi olarak öne çıkar. *Bios politikos*, hem karara dair içkinliği ve özgüllüğü gösteren *phronetik çoğulluğu* ve *değişkenliği*, hem de *zoōn politikon*'dan gelen genellenebilir bir aşkınlık zemini ile kesişme çizgilerini izler. Bu açıdan, *bios politikos*'un alagmatik karakterini, aynı zamanda, *biyopolitik pharmakon*'un ikili yapısıyla irtibatlı sayabiliriz.

Zoōn politikon; insanı diğer türlerden farklı kılan bir özellik olarak adil ve gayri-adilane olanı ayırt edebilme kapasitesini ve bunun bağlı olduğu *logos*'u, her bir insanın doğası gereği eşit biçimde haiz oluşuyla ilgilidir (Aubenque, 1995, s. 38). Bu noktada, *zoē* ile *bios* irtibatının, *genellenebilirlik* ve *çoğulluğun* ya da *farkın* alagmatik geçişkenliği içinde anlam kazandığını tekrar hatırlatalım. Bu geçişkenlik üzerinden diyebiliriz ki Aristoteles açısından insanların biricikliği, onların içindeki sahici ilahi kudret olan anlama yetisine sahip oluşun yanı sıra, mutlulukla bağlı bir mükemmeliyete *phronēsis* ve/ya *sophia* vasıtasıyla yönelimden kaynaklanır (Reeve, 2013, s. 19). Örneğin Aristoteles açısından, tür bakımından farklı olanların hazlarının da farklılaştığını ve eidetik olarak aynı türden olanlar için hazların da benzer olacağını söylemek mümkün görünse de, hazların insanlar için farklılaşıyor olması ve insanların "sapkın" hazlarının varlığı da düşünüldüğünde, insana özgü hazlar konusunda ölçünün erdemli ve iyi insanın edimleri üzerinden tayin edilmesi beklenir (*NE*, X, 1176^{a}8-18). Bu noktada Aristoteles mutluluğu bir sabitlik noktası olarak tarif etmekten ziyade, bizatihi aktüalite ile bağlantılı sayar. Böylece, bir aktüalite bağlamı olarak mutluluk, başka bir şey için tercih edileni değil; bizatihi, kendi içinde tercih edileni ifade eder (*NE*, X, 1176^{b}14-30). Genellenebilir bir *zoē* ile yaşamın *bios*'u ören farklı, çoğul ve özgül zuhur edişleri arasındaki irtibat, salt insana özgü olan ile *biyografik* olanın alagmatiğini ifade eder.

Aristoteles için *bios*, belirli bir amaca bağlı bir yaşamdır. Bu nokta, olduğundan farklı biçimde varolması mümkün olanlara ilişkin karar vasfını öne taşıdığı gibi, *bios*'u hâlihazırda canlı olan her varlığın haiz olduğu bir özellik olmanın dışında da tutar. Öyle ki, Aristoteles için yaşayan herkes *bios*'a sahip olmadığı için, mesela, kölelerin *bioi*'yi haiz olup olmadıkları da tartışmalıdır (Lear, 2004, s.179). *Bios*, yaşamın, kişinin kendi vereceği kararlara göre şekil verebildiği bir tecrübe sahası oluşunu kapsar. Karar ile irtibatı açısından yaşamın; *biyolojik* olmakla sınırlı olmayan, *biyografikopolitik* bir mesele olarak okunması lüzumu buradan doğar.

Devlet'te Platon'un, düzene uygun bir ruh halinin vasıflarını ararken, ruhun en aşağı parçası olarak saydığı *epithumetikon*, susamak,

acıkmak, arzulamak ya da istemek anlamlarını haizdir (437b-d). Bir değer ifadesi olan *epithumetikon*'un, Aristoteles'te, değer vasfı çözülmüş, tecrübeye dayalı bir gerçeklik ve gerçekleşme ifadesi olarak *to treptikon* ile ikâme edildiğini söyleyebiliriz (Simondon, 2011, s. 43). *To treptikon*'un işaret ettiği belirli bir *logos* içinde tenasül edişe ilaveten; hayvanlar için, hissiyat içinde zuhur edişin iki işlevinden [*aisthetikon*]; yani duygulanımı, haz ve acı verenin ayırdında olabilmeyi ören bir tecrübeden [*aisthesis*] ve bunun sonucu olan bir "arzulama ediminden" [*orexis*] bahsetmek mümkündür (Simondon, 2011, ss. 44-45). İnsana dair özgül vasıflar arasında öne çıkanların başında, akli melekeleri kullanmayı haiz olmanın [*to logistikon*] yanı sıra, özgür tercihlerde bulunabilmek [*bouleutikon*] ve edimlerin neticelerini muhakeme edip tartarak akla en uygun kararı özgürce verebilmek (*proairesis*) gelir (Simondon, 2011, ss. 45-46). O halde, kararın *alagmatik* olarak bağlandığı bir var'*oluş* hareketi, *eidos*'u, hilomorfik olarak örer.

Hazlara yönelmiş bir yaşam dünyası olarak *bios apolaustikos*'tan farklı olarak politik var'*oluşun* içinde zuhur ettiği yaşam vasfı, *bios politikos*'u işaret eder (Höffe, 2003, s. 132). *Bios politikos*, sıklıkla, onura [*timē*] yönelen bir teleolojik ilkeyle özdeşleştirilir (Höffe, 2003, s. 132). Oysaki *timē*'ye, yani safi başarı olarak şan ve şerefe yönelen *bios politikos*'un, yalnızca maddi kazanç ve çıkarlara yönelen bir yaşamdan [*chrēmatistēs bios*] farkı yoktur. Mutluluk, bu bağlamda, ancak iki yaşam biçimi üzerinden tartışılabilir. Bunlardan biri *aretē*'ye yani mükemmeliyete yönelen bir *bios politikos*; diğeri ise, teorik varoluş olarak *bios theōrētikos*'tur (Höffe, 2003, s. 149). Peki, mutluluğa götüren yaşamın hallerini tasvir ederken *bios* tabirine başvurulmuş olması bir çerçeve içine alma meselesi olarak okunabilir mi? Bir başka anlamda, *bios politikos* ya da *bios theōrētikos* mevcudiyet metafiziğinin tezahür hallerine mi tekabül etmektedir?

Bu sorular, Freiburg derslerinden *Varlık ve Zaman*'ın kaleme alınışına uzanan bir arka planda Martin Heidegger'in Aristoteles ile kurduğu bağın dikkate alınmasını gerekli kılar. Heidegger düşüncesini daha sonra biçimlendirmeye devam edecek bu bağı, bir hakikat meselesi olarak mevcudiyet metafiziği ve bir çerçeve içine alma meselesi olarak *Gestell* üzerinden özetleyebiliriz. Giorgio Agamben'e (2013)

göre, *bios* tarifini bizatihi, çerçeve içine almaya dair, belirli bir yaşam biçimini ifade etme lüzumuna verilmiş bir cevap olarak ele almak mümkündür (s. 11). Agamben'in *bios* ve *zoē* arasında gözettiği ayrım üzerinde de belirleyici olduğunu söyleyebileceğimiz bu noktayı dikkate alarak, gerek mevcudiyet metafiziğini temellendiren hakikat tasvirini, gerekse de çerçeve içine almanın oluş vasfını ya da *poietik* karakterini, Aristoteles'in *eidos*'a yüklediği özgün anlama tekrar dönerek ele almakta yarar var.

Aristoteles'in *eidos*'a yüklediği form vasfı, türe dair koridorlar açar. Bu eidetik koridorlar, yaşamın, *oikos* veya *poleis* içinde, ya da yurttaş, kadın ve köle olarak *var*'olmanın tezahür hallerinde işleyişini belirler. Bu nokta, Hannah Arendt'in (2000), *vita activa*'nın eskilere özgü sahiciliğini öne taşıyan meşhur tespitinin genellendiği bir hata riski taşır. Zira Arendt, antiklerin yaşam tahayyülüne dair mekânzamansallığı modernlerinkinden ayırırken, Heidegger'in *epokhē*'ye atfettiği önemi bir anlamda radikalleştirir. Bu noktada, hem *eidos* kavramının alagmatik yükünü, hem de *epokhē* ile irtibatlı zamansallık ve özgüllük prosedürlerinin işlevini dikkatten kaçırma riski doğar. Bu Arendtçi okuma, en azından temelleri itibariyle benzer bir Heideggeryen Aristoteles okumasından yol alan Giorgio Agamben için ise, *zoē*'nin *poleis*'ten ayrımlanmasına karşılık düşer. Öyle ki Agamben (2013), Atina vatandaşlarının *zoē politike*'sinden [*politik yaşam*] bahsetmenin mümkün olamayacağını, zira antikler için "doğal hayat"ın polis'ten ayrı tutulduğunu ve yalnızca *oikos* ile irtibatlı bir konuma itildiğini belirtir (ss. 10-11). Bu tespitin, "*yaşam ilkesi*"nin antikler için taşıdığı eidetik bağlamla bir noktada çeliştiğini söyleyebiliriz. Peki o halde, *oikos*'un üreme yaşamının temel sahası olarak tarifini ve *zoē* ile irtibatlanışını, *bios politikos* bağlamında nasıl okuyabiliriz?

Aristoteles, bu noktada, eidetik bir fark gözetmekle birlikte, birbirlerinden ayrı varolması mümkün olmayanların birliğinin de altını çizer (*P*, I, 1252^{a}25-30). Aristoteles, insanı *zoōn politikon* olarak tarif etmekle, *eidetik* bir evrensellik formuna işaret etse de, diğer yandan, türe dair özgül vasıfları ayırmayı mümkün kılan koridorları açık bırakır. Bu nokta, örneğin, Aristoteles'in biyopolitik *pharmakon*'unun ikinci yarısına ilişkin görüşlerini içeren *Nikomakhos'a Etik*, X. Ki-

tap'ta tasvir edilen denetim ve tabiyet ilişkilerinde belirginleşir. Örneğin, belirli bir erdeme özgü bir karakterin oluşması için, ölçülü ve karakterli yaşamı mümkün kılacak, yasalarla belirlenmiş bir eğitim ihtiyacı söz konusudur (*NE*, X, 1179^{b}25-1180^{a}5). Burada denetim ve tabiyetin çerçevesi, hem *poleis*'e hem de *oikonomia*'ya yönelik olarak vurgulanır (*NE*, X, 1180^{b}4-7). Ailenin yönetimi olarak *oikonomia*; *poleis*'in sınır çizgisinde yükselen bir denetim halini ifade eder. Aile yaşamı, bu kez, aile içine çekilmiş *eidetik* koridorlar içinde aktüalite vasfı kazanan ilişkisellikler üzerinden idare edilir. Ailenin temel parçalarını meydana getiren efendi ile köle, karı ve koca ile baba ve oğul arasındaki ilişki, epokhal olarak sistemleştirilmemiş bir iktidar akışının özgül birer *eidetik* vasıf olarak yerleşikliğini ifade eder (*P*, I, 1253^{b}1-23). Bu eidetik yerleşikliği belirleyen ve ontopolitik bir hilomorfizmi epokhal bir geçişkenliğe dönüştüren nokta ise eidetik bir *tamamlan(ma)mışlık* tasviridir. Bu tasvir, mevcudiyet metafiziğini ören hakikat ilke ve prosedürlerini temellük edilebilir bir potansiyelitenin gerçekleşme imkânına bağlı kılar.

Bios, amacı olan bir yaşamı ifade eder (Lear, 2004, s. 179). Garver'ın (2014) ifadesiyle, "bir töz, örneğin ruh, kendi dışında kalan bir öz, bir kavram veya bir logos ile tanımlanıyorsa, tamamlanmamıştır" (s. 315). Kölelik, böyle bir tamamlanmamışlık resmeder. *Poiēsis*'in doğası gereği var olan, ancak, *praksis*'e dair bir kusur olarak tarif edilebilir olan tamamlanmamışlık, örneğin, köle, kadın ve çocukların eylemselliğini belirler. Praksis bakımından köleler, özü gereği tamamlanmamış bir eylemsellik içindedir. Bu açıdan, "*praksis*'te bulunamadıklarından ve dolayısıyla *a fortiori* olarak iyi hayata katılamadıklarındandır ki köleler, *poiēsis*'e [yaratma] göre değil, *praksis*'e göre *organa*'dır [gereç]...Tamamlanmamış olduklarından, bunlar için en iyisi, aynı türden, tamamlanmış bir başka varlığa bağımlı olmaktır" (Garver, 2014, s. 317). *Zoon politkon*'un bir uzantısı olarak *polis*'in tasviri de insanın eidetik ve teleolojik tarifine bağlanır. O halde, rastlantı icabı değil de, doğası gereği bir polise dahil olmayan, ya insandan daha aşağı bir hayvana ya da insandan daha üstün bir varlığa ait sayılır (*P*, I, 1253^{a}3-5).

Aristoteles için yaşamın politik karakteri, yalnızca, doğası gereği varlık kazanması beklenen bir imkân olarak potansiyelite[7] ile ilgili değildir. Politika, insan yaşamının, doğa gereği [*zoē*] *var*'olan potansiyelitesinin, insan türüne (Platon'un ideasından ayrılmış bir *eidos* bağlamı olarak *species*'e) ait *bios*'un var'*oluş* vasfını ifade eden aktüalite ile kesintisiz, ancak, aynı zamanda kesinsiz bir irtibat içinde oluşudur. Bu noktada, söz konusu alagmatik irtibatı gözden kaçırmanın önemli bir sonucuna değinmek yerinde olur. Bu alagmatik karakteri ve onun epokhal akışkanlığını ihmal etmek, aktüalitenin özgül vasfını —örneğin, Hannah Arendt'in (2000) *vita activa* melankolizminde görüldüğü gibi— biricikleştirip antiklere indirgemekle sonuçlanabilir. Böylece insana ve yaşama dair hilomorfik bir bağlam olarak, tamamlanmış insan tasvirinin ve bunu ören mevcudiyet metafiziğinin, bugüne uzanan bütün hakikat ilke ve prosedürleriyle birlikte yerleşmesinin —ve dahi *zoōn politikon*'un aksiyomatik bir ilkeye dönüşüp halen anlamını koruyor oluşunun— gözden kaçırılması riski doğar. Böyle bir okuma, yalnızca antikitiye dair "*yaşam ilkesi*"nin epokhal vasfını ihmal etmekle kalmaz. Aynı zamanda, mevcudiyet metafiziğini temellendiren hilomorfik ontopolitiğin epokhal geçişkenliğini dikkate almaksızın, kesin ve keskin bir *zoē* ve *bios* ayrımının politika tasviri için *sine qua non* sayılmasıyla sonuçlanır.

Bu noktada, örneğin, Roberto Esposito (2008), *bios politikos*'un yaşamın "biyolojik kapasitesi [*tenuta*]" olarak ele alınmasını *zoē* ile; "vasıflandırılmış yaşam" ya da "yaşam biçimi " üzerinden okunmasını ise *bios* ile ilişkilendirir (ss. 14-15). Bu tespit, *bios politikos*'un *tekhnē* ile irtibatına ve bu irtibatın epokhal karakterine dikkat çeker. Bu açıdan düzenin biyopolitik ifâsı, Esposito'nun (2012) ifadesiyle "antagonizmanın içkinselleştirilmesi" sayesinde mümkün olur (s. 24). Bu nokta, Agamben'in (2013) modernliğin belirleyici tezahürü olarak ele aldığı "*zoē*'nin *polis*'in alanına girmesi" (s.13) durumunu mümkün kılan radikal bir kategorik dönüşümle irtibatlı sayılabilir. Agamben'in biyopo-

[7] Potansiyelite, zamansal olarak bir *ön-belirlenim* içinde bulunan bir imkân olarak tarif edilebilir. Bu nedenle, Aristoteles için potansiyelite, basitçe bir *na*-Varlık ya da yoksunluk durumunu ifade etmez. Giorgio Agamben'e (1999) göre potansiyelite, "*na*-Varlığın varoluşu" ve "bir yokluğun mevcudiyeti" içinde tarif edilebilecek bir "kuvve" ya da "güç" olarak tanımlanabilir (s. 179).

litik bir temellendirme aparatı olarak başvurduğu *zoē* ile *bios* ayrımı, politikanın, özgül durumlar gözetilmeksizin kökleşen evrensel bir yaşam dispozitifine dönüşmesi olarak ele alınması halinde, Foucault'nun (2007) artık neredeyse kültleşmiş tarifini güçlendirici bir ifadeye dönüşür: "insan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvandır" (s. 105).

Foucault tarafından altı çizilen bu yeni ontopolitik epokhē, Peter Sloterdijk'ın (2009) büyük bir antropoteknolojik dönüşüm bağlamında tarif ettiği "insanın ehlileştirilmesi" sürecinin karşılığı olarak okunabilir (s. 23). Normalleştirici bir toplumu, yaşam üzerinde düzen ve tahakküm kurma araç ve mekanizmalarını işleterek var kılmaya çalışan bir *biyo*-iktidarın gelişimi, yeni bir politik epokhalitenin, modern zamanların mukayese edilemez tecrübesi içinde zuhur edişiyle mümkün olur. Bu yeni gramatizasyon içinde, normu ve normali birer düzen dispozitifine dönüştüren, modernliteye has ontopolitik *tekhnē*'nin işlevselleşmesidir. Bu durum, normun ve normalin eşzamanlı iktidarına işaret eden yeni bir epokhal duruma, gücün ve antagonizmanın alternatif bir kurumsallaşmasına denk gelir.

Barbara Cassin'e (2014) göre, mükemmeliyetin (*arēte*) antikler için bağlı olduğu herkesçe paylaşılan, sınırlı ancak doğanın kesinliği tasavvuruna dayalı dünyadan, modernlerin dünya tecrübesine geçiş, öznenin sahici özgüllüğünü ve özerkliğini öne çıkaran bir bağlam içinde değerlendirilebilir (ss. 138-139). Dünyanın mekânzamansal tecrübesinde görülen radikal dönüşümü, gücün ve antagonizmanın biyopolitik kurumsallaşması üzerinden okumak mümkündür. Bu bağlamda, örneğin Esposito (2013), biyopolitikanın modernite ile özdeş vasfını vurgularken, yaşamın antik dönemde muhafazasının ve yeniden düzenlenmesinin, ancak, politik edimin gerçek manada yerini bulacağı kamusal ve özel alanların ortaya çıkışıyla mümkün olduğunu belirtir (s. 69). Diğer yandan, her ne kadar, Aristoteles için, bir devletin ortaya çıkışı, ancak bir politik topluluk için "*iyi bir yaşam*" sağlayabilecek bir nüfusa sahip olduğunda mümkün ise de (*P*, VII, $1326^{b}8$-10), bu durumu, sınırlı bir denetim ve aidiyet bağlamı olarak değerlendirmek

gerekir. Şüphesiz, "*nüfus devleti*"ne geçiş ve disiplinin sistemik yayılmasının temelleri arasında görülen, "bir yandan canlı varlıkların genel rejimine dahil olan, bir yandan da otoriter fakat düşünülmüş ve hesaplanmış dönüşümler için bir müdahale yüzeyi sağlayan bir öğeler bütünü" olarak tarif edilen *nüfus*, insanlığın, "insan cinsi" yerine "insan türü" tabirine dayandırılmasıyla birlikte yeni bir kamusallıkla ilişkilenen bir iktidar alanını ifade eder (Foucault, 2013, ss. 70-71). Bu tespit, Aristoteles'te *tür*'e atfedilen özgül önemin epokhal bir vasıf değiştirmesini ve evrenselleştirilmesini ifade etse de, bir noktanın hatırlatılması lüzumunu beraberinde getirir. Biyopolitika, *yaşam* adına yürütülen bir politikayı; biyoiktidar ise, politikanın tabiyetinde olan bir yaşamı ifade eder (Esposito, 2008, s. 15). O halde, bu ayrım üzerinden, bizi bu noktaya taşıyan soruya tekrar dönmekte yarar var. Antikler için geçerli olan "*yaşam ilkesi*"ni ortadan kaldıran epokhal dönüşüm, nasıl oluyor da, *zōon politikon*'un aksiyomatik bir ilke olarak kökleşmesiyle sonuçlanıyor? Bu soru, soruşturmamızın yönünü, "*yaşam ilkesi*"nin mevcudiyet metafiziği içinde temellük edilişine; yani, hakikat ilke ve prosedürleri üzerinden taşınan bir tamlık iddiasının, *subjectum* olarak modern öznellik hallerinde sabitlenişine ve bunu mümkün kılan hilomorfizmin ontopolitiğine doğru çevirmemizi gerekli kılıyor.

Zoōn politikon, politikanın antropolojik tarifini temellendirdiği gibi, *bios politikos* üzerinden okunan bir yaşam moduyla da irtibatlanır. Aristogil *zoōn politikon*, daimi olarak politik bir eylemsellik içinde bulunan ve gücün *archē* üzerinden temellük edildiği bir varlık durumu kadar, oluş vasfına da işaret eder (Rancière, 2013, s. 92). Biyopolitikanın Aristotelyen temelleri, alagmatik bir bireyleşme ontolojisi imkânını da açığa çıkartır. Bu nedenle; *biyopolitik pharmakon*'a dair bir diğer nokta da, yaşamın yönetilmesine vakfedilen gücün, aynı zamanda, belirli bir bireyleşme formunu açığa sermesidir (Rancière, 2013, s. 95). Bu bireyleşme formu, alagmatik ve hilomorfik bir karakter taşır. O halde *zoōn politikon*'un zamanla mevcudiyet ilke ve prosedürleri üzerinden bağlayıcı bir hakikat tasvirine dönüşmüş olmasını, ontopolitik bir mesele olarak ele almak yerinde olur. Nitekim, *zoōn politikon*; bireyleşmeye dair alagmatik bağlamın, kapsayıcı bir aktüalite ontolojisi içinde gerçekleşmesine imkân verir. Bu nedenle

de *zoē politike*, insan doğasının *zoē*'den gelen potansiyelite vasfını *bios*'un aktüalite vasfı ile ören hilomorfik bir ontopolitiğin konusudur.

Bios politikos'un Aristogil temellerinin epokhal dönüşümünde; *vita activa*'nın Niccolò Machiavelli tarafından bir *vivere politico*'ya tabi kılınması belirleyici olur. Öte yandan Machiavelli, yalnızca bir yaşam politiği olarak *bios politikos*'tan yola çıkmaz. Aynı zamanda *vivere politico* olarak *bios politikos*, *biyopolitik pharmakon*'un iktidar vasfıyla da irtibatlanır. Bu nedenle örneğin Claude Lefort'a (2012) göre, Machiavelli'nin, *vivere politico*'nun, yani politik yaşamın en hakiki gerçekleşmesini *ordine romano*'da, yani Roma kurumlarında bulması da bu bağlamda ele alınabilir (s. 233). Kısacası, *vita activa*'ya dair Arendtçi melankoli; *vita activa*'nın Niccolò Machiavelli'de (1970) *vivere politico*'ya dönüşüp, oradan da, James Harrington (1992) gibi ütopyacılara ya da Thomas Hobbes'a (2014) ve toplum sözleşmesi teorilerinin insan ve doğa tasvirinin temellerine kaynaklık ettiğini gözden kaçırma riski taşır. Aristoteles'in gerek *zoōn politikon*, gerekse de *bios politikos* üzerinden yürüttüğü politika okumasının, yaşamı, *var*'lık ve var'*oluş* alagmatiği bağlamında yakaladığını ve böylece mevcudiyet metafiziğini ördüğünü söyleyebiliriz. Bugün, biyopolitika teorisyenlerinin birçoğunu Heidegger üzerinden, Heidegger'i de Aristoteles ile irtibatı itibariyle okuyarak, bu tespitin sağlamasını yapmak mümkün görünüyor.

Aristoteles'in pratik felsefesini, Heidegger (2007) için, her daim özgül bir yorum ve muhakeme olarak tezahür eden *faktik yaşama* dair sayabiliriz (s. 160). Bu bağlamda, *bios politikos* da, yaşamın hareket ve zamansallık vasfıyla bizatihi ilgilidir. Bu nokta, esasen, Aristoteles'in pratik felsefesinin bir düzen ontolojisine indirgenebilmesinin imkânsızlığını ifade eder. O halde, *bios politikos*'un hilomorfik çerçevesi de, basitçe, sabitlenmiş bir hakikat düsturuna yaslanmaz. Heidegger'e (2007) göre, Aristoteles açısından uzlaşma olarak hakikatin önceliğinden söz edilmesi mümkün değildir (s. 176). Tamamlanmış bir erdemi bütünü içinde ele alırken, tamamlanmamış bir erdemi parçaları üzerinden değerlendiren Aristoteles, *Nikomakhos'a Eti*k'te erdemin, "bütüne [*hole*]" ya da "parçaya [*morion*]" tekabül edebilmesi gibi, yaşamın [*zoē*] da tam ya da tamamlanmamış olabileceğini belirtir (Reeve, 2012, s. 245). İnsanları doğaları gereği politik olan

diğer hayvanlardan ayıran husus, kendi doğalarını doğa üzerinden tamamlamalarının mümkün olmayışıdır (Reeve, 2012, s. 104). Tam da bu nedenle, hane yaşamı, erdemin doğayı düzeltme vasfı açısından önem taşır. Nitekim hane içinde herkes kısmi bir tamamlanmışlığı tecrübe eder. Gündelik ihtiyaçların ötesinde ihtiyaçların tatmini için hanelerin biraraya gelmesiyle köyler, bunların bir araya gelmesinden de şehirler veya polis ortaya çıkar (Reeve, 2012, s. 104). *Zōon politikon*'un yanı sıra, aynı zamanda insanın, doğası gereği, "hane içinde varolan bir hayvan [*oikonomikon zoon*]" oluşu, hane içinde yalnızca dostluğun değil, aynı zamanda *politeia*'nın ve adaletin temellerinin atılması anlamında da "yurttaşlar cemaatini [*koinōnia politon*]" ifade eden *polis*'e kaynaklık eder (Elden, 2013, s. 45). Aristoteles, *oikos* ile polis irtibatını belirleyen faillik vasfının önemini, daha sonra, bir *tekhnē politikē* meselesi olarak *polis*'in mükemmeliyeti ile ilişkilendirir. Polisin mükemmeliyeti ve iyiliği, talihle ilişkili olmaksızın, bilgi ve karar vasıflarına, haliyle de, yurttaşların mükemmeliyetlerine ve iyiliğe yönelimlerine bağlıdır (*P*, VII, 1332ª29-35).

Heidegger (1993), düşünme ediminin bir *tekhnē* ile irtibatlandırılmasının temellerini Platon ve Aristoteles üzerinden ele alır (s. 218). Bu noktada, *bios politikos*'un, *praksis* ile irtibatlı bir *tekhnē politikē*'den yola çıktığını söyleyebiliriz. Hilomorfizmin ontopolitiğini ören aktüalite ontolojisi tam da bu noktada ortaya çıkar. Aristoteles, ideal yaşamı resmeden felsefi düşünceye, topluluğa ve politik yaşama dair bir "yaratıcı 'edim'" vasfı yükler (Jaeger, 1968, s. 282). Esasen, bu yaratıcı vasfı, Bergsoncu bir dille, *élan vital*'e, yani insani bir töz ya da yaşamın içkin bir vasfından beslenen bir yaşam hamlesine teşmil etmek mümkündür. Bu aktüalite vasfının, bizatihi *polis*'in etimolojik kökenine bağlılıktan türetildiğini söyleyebiliriz. Nitekim bir seminerinde Heidegger, *polis* kelimesinin, "var'olmak" anlamına gelen eski bir ifade olan "*polein*" kelimesinden türetildiğini belirtiyor (Detienne, 2007, s. 70).

Belirli bir ortaklık zemininde birleşen bireylerden oluşan topluluk ya da cemaat olarak *koinōnia*, insanın politik bir hayvan olma vasfını tamamlayan bir noktaya işaret eder (Yack, 1999, s. 274). İnsanın, aynı zamanda toplumsal bir hayvan oluşu [*zōon koinōnikon*], insanın doğası gereği politik bir hayvan oluşuyla, yani, *zōon politikon* ile doğru-

dan ilişkilidir. Bu noktada, Aristoteles'in asıl odak noktasının, belirli bir aidiyet formu olarak politik topluluk olduğunu belirtmek gerekir (Yack, 1999, s. 275). Aristoteles'in politik toplum okumasını bugün halen canlı tutan belirleyicilerin başında, insan doğası ile kurulan bu irtibatı bulmak mümkündür.

Aristoteles'in tür ve cinse dair genel soruşturmasının anlaşılabilmesi noktasında, metafizikçi Aristoteles ile biyolog Aristoteles'i birbirlerinden tam olarak ayırmayı mümkün kılacak bir imkân bulunmaz. Bu noktanın altını çizen Pierre Pellegrin'e (1986) göre, her ne kadar *genos*, *eidos* ya da *diafora* gibi sözcüklere Aristoteles tarafından biyolojik anlamlar yüklenmişse de; ne bunlara dair ayrımları salt biyolojik bir zemine, ne de salt mantığa dayalı bir yaşam alanına indirgemek mümkündür (ss. 50-51). Bu kavramların, biyopolitikanın Aristotelyen temelleri bahsinde taşıdıkları önemlerini, yaşam ve politika ilişkisinin biyografik karakterini ihmal etmeksizin ele almak gerekir.

Yaşamın *Biyografikopolitiği: Sophia, Phronēsis, Poiēsis*

Aristoteles düşüncesinde, yaşamın politik karakterinin incelenmesinden, politikanın yaşam üzerindeki belirleyiciliğinin soruşturulmasına geçiş, *zoē*'nin ya da *bios*'un *ne*'liğinden ziyade, dünyanın *biyografikopolitik* tecrübesinin *nasıl*'ına odaklanmayı gerektirir. Bu *biyografikopolitik* bağlam, yaşamın iyiye ve mutluluğa yönelimini esas alır. *Eudemos'a Etik*'te karakter erdemleriyle düşünce erdemlerini ayırt eden ancak ayrıntılandırmayan Aristoteles, mutluluğu tamamlanmış bir yaşama [*zoē*] bağlı sayar. Aristoteles tamamlanmış hayatın gereği olan tamamlanmış bir erdemi, bütün doğal karakter özelliklerini *phronēsis* içinde toplayan "*kalokagathia* (yüce-bir-iyilik)" olarak tarif eder (Reeve, 2013, s. 23). Buna karşın *Nikomakhos'a Etik*, muhakemeye dair ikili bir ayrımı öne taşır. Bunlardan ilki *noûs* ve *episteme*'yi bağlayan bir bilgelik vasfı olarak *sophia*; diğeri ise, "*deinotēs* (aklıbaşındalık)" ve "*phusikē aretē* (doğal erdem)" vasıflarını biraraya getiren *phronēsis*'tir (Reeve, 2013, s. 24).

Platon için iyi ideasının kendine dair bir karakteri, "*eidos tou agathou* (iyi formu)" söz konusu değilken; Aristoteles için iki tür bilgelik

vasfı olan *sophia* ve *phronēsis*, en yüksek insani iyi olarak *noûs*'un aktüalizasyonunu mümkün kılar (Gadamer, 1986, s. 27 ve 175). Burada, Aristoteles *eidos*'u, ideayla içiçe geçmiş anlamından sıyırıp potansiyelite ile aktüalite arasındaki ilişkinin önemli bir unsuru olan *hyle*'nin (hem madde hem de logos olarak) gerçekleşme vasfı olarak *form* ile ilişkilendirir. Bu da, *bios politikos*'un, politikanın kararla irtibatlı karakteri üzerinde şekillenip eidetik bir tamamlanmışlık süreci olarak hilomorfizme bağlanmasına hizmet eder. *Bios theōrētikos*, Aristoteles için Platon'un idealar teorisine belirli bir mesafe içinde yorumlanmakla kalmaz; aynı zamanda, etikten bağımsız olan doğaya dair bir teleolojiden ziyade, bizatihi edimden ve aktüaliteden çıkarsanan ve "uygulanabilir bir iyiye [*to pantôn akrotaton tôn praktôn agathôn*]" veya "insani bir iyiye [*anthrôpinon agathon*]" yönelen bir teleolojiye konu olur (Höffe, 2003, s. 131). Bu teleolojik hareket, Aristoteles'in pratik felsefesini kuran pratik bilgelik yani *phronēsis* üzerinden gerçekleşir. Aristoteles için *theōria* ve ona dair erdemi ifade eden *sophia*, pratik bilgelik vasfı olarak *phronēsis* tarafından kontrol edilebilir olanı değilse de, her daim yönelinmesi ve aktüalize edilmesi gerekeni ifade eder (Ackrill, 1984, s. 30). Bu açıdan *theōria*, *phronēsis* için bir potansiyelite meselesi olarak öne çıkar; haliyle de, *praksis* ile aktüalize edilmesi beklenir. Mükemmeliyetle uyumlu bir aktüalite meselesi olarak mutluluk, insanın sahip olduğu en yüksek mükemmellikle ilişkilenir (*NE*, X, 1177^{a}18-21). *Eudaimonia* açısından, *sophia* ve *phronēsis* ile irtibatı da tam olarak burada ortaya çıkar.

Aristoteles için *bios politikos*, mutlulukla irtibatı *biyografikopolitik* olarak ören içkin bir diyalektiğe bağlıdır. Bu nokta, *bios theōrētikos*'un bütün bir mutluluk vasfına yakınlığı; *bios politikos*'un ise, görece daha az bir mutluluğu mümkün kılabilecek olsa da, insani failliğin pratik vasfını içermesi nedeniyle neredeyse daha çok tercih edilebilir ve mümkün olduğunu gösterir. *Bios theōrētikos*'un tercih edilebilirliğinin kaçınılmazlığı, ancak *bios politikos*'la uyumlu olması durumunda mümkündür (Höffe, 2003, s. 161). Bu tarifi, *bios politikos* ve *phronēsis* ilişkisinin, mümkün olan en büyük ve eksiksiz mutluluğa yönelmesi gereği açısından, *sophia*'nın ve haliyle *theōria*'nın belirleyiciliği bağlamında ele alabiliriz.

Aristoteles için *theōria*, insani yaşamı adeta ölümsüzleştiren [*athanatizein*] bir yaşam vasfıdır (Höffe, 2003, s. 161). Ancak, böyle bir yaşama meyledilmesi, aynı zamanda, bir tercih meselesidir de. Aristoteles'in pratik felsefesinin temel dinamiği, bu nedenle, *biyografikopolitiği* ören bir karar vasfı içinde şekillenir. Yaşamın *biyografikopolitik* bir mesele olarak ifadesi, böylece, *iyi olan*'a yönelimin tezahür hallerini öne taşır. Bu bağlamda; iyi olana yönelim, yalnızca mutluluğa, yani *eudaimonia*'ya doğru bir hareket vasfını ifade etmez. Aynı zamanda, söz konusu yönelim, bu yönde aktüalite vasfı kazanan tüm edimlerin kendi sonuçları içinde anlam kazanmasını ve gerçekleşmesini kapsar. Bu açıdan; her bir iyinin kendi teleolojik vasfıyla belirlendiği, haliyle de, kendi potansiyelitesini ve amacını tamamlamaya yönelik bir gerçekleşme hareketi olarak aktüalite içinde zuhur ettiği söylenebilir. *Bios politikos*, mutluluğa yönelen bir yaşamın biyografik aparatıdır.

Politikanın amacı, insana dair *iyi*'nin tayini ile irtibatlı olduğundan, diğer tüm öteki amaçları da kapsayıcıdır (*NE*, I, 1094^{b}1-6). Yaşamın tecrübesinin temellük edilmesi, bilgelik vasıflarına vukufiyetle olur. Bu vukufiyet, yaşamın, *insan*-varlık olarak paylaşılan bir ortak doğanın ötesinde, *logos* ile bağlı kalınan bir *polis*'e ait olarak aktüalite vasfı kazanmasını da ifade eder. Bu vukufiyet, yaşamın tecrübesine dairdir. Aristoteles için politik olan, insan yaşamı için, *eudaimonia*'ya (insan yaşamını ören en yüksek insani iyi olarak insani mutluluğa) yönelimde en iyi düzenlemeleri ve kararları ortaya koymaya yönelik olduğu gibi, her bir kimsenin kendi yaşamına dair en doğru yolu bulmaları anlamında da politik düşünmeyi de kapsar (Broadie, 2007, s. 124). Bu nedenle *bios politikos*; *bios praktikos* ile *bios theōrētikos* ilişkisinin, yani *sophia* ile *phronēsis*'in kesintisiz bir irtibat içinde oluşunu da ifade eder.[8] *Eudaimonia*'nın yaşam üzerinden temellükü bunu gerektirir.

Bios politikos'un aktüalite vasfını bir *faktisite* meselesi olarak okumak mümkündür. Bu açıdan, örneğin yaşamın *bios praktikos*'a yön veren phronetik karakterinin hilomorfik bir aktüalite alagmatiğine dayandığını söyleyebiliriz. Bu nokta, *eidos*'un Platonik yorumunda

[8] Aristoteles etiğinin ele alınışı esnasında *bios theōrētikos* ile diğer yaşam biçimlerinin keskin biçimde birbirlerinden ayrılıp kompartımanlaştırılmaları, *bios*'un semantiğinden kaynaklanan bir durumdan ziyade, Aristoteles etiğinde en iyi yaşam biçiminin tarifine ulaşılması adına başvurulan bir zorlamadan kaynaklanır (Broadie, 1991, s. 438).

olduğu gibi değişmez hakikatlerce ya da *episteme* ve haliyle tümüyle *sophia* tarafından belirlenmenin dışında bir hayat tasvirine dayanır. Edimlerin aktüalite vasfı, her ne kadar, tümüyle ayrıksı bir hilomorfik mesele olarak potansiyeliteden ayrılabilir değilse de; Aristoteles için *bios politikos*, biyolojik bir belirlenim olarak hakim bir sabitlik rejimine tabiyetten farklı bir bağlama konu olur. Öyle ki, değişmez bir hakikat tasvirince çerçeve içine alınan, olduğundan daha farklı varolması düşünülemezden ayrı olarak; *bios politikos*, kararın aktüel tecrübesini ifade eder. Bununla birlikte, potansiyelite ile bağlı bir amaç vasfının bu aktüalite bağlamını belirlediğini de dikkatten kaçırmamak gerekir.

Aristoteles için pratik düşünme iki anlam taşır. İlk olarak, pratik düşünme, *politikos*'a dair sorumluluk sahibi olanların kararlarını ören bir düşünme biçimine [*politike*] ilişkindir. İkinci olarak pratik düşünme, her bir kimsenin özgül yaşam tecrübesine dairdir (Broadie, 2007, s. 172). *Bios politikos*, pratik düşünmenin her iki vasfı ile de irtibatlıdır. Biyopolitikanın temelleri bahsinde, Aristoteles'e özgün bir yer kazandıran nokta, *politik olan*'ın, her insanın yaşamına dair *aktüel* ve *pratik* bir karar vasfına ilişkinliğidir. Öte yandan, karara dair bu aktüalite, *zoōn logon echon* olarak *bios* ile *zoōn politikon* olarak mevcudiyeti ören bir potansiyelite vasfını da belirler. Bu belirlenim, muhakemeye dair hilomorfik bir mesele olarak öne çıkar. Bu nedenle, doğası gereği politik olan insanın özgüllüğü, bilmeye olan arzusundan ve bunu gerçekleştirebileceği ifade kabiliyetini haiz oluşundan gelir (Benardete, 1978, s. 206). Bu noktada, Aristoteles'in *phronēsis*'e yüklediği pratik bağlamı, bir ihtimam meselesi olarak okumak da mümkündür (Volpi, 2007, s. 39).

Pratik bilgelik ve aklıbaşındalığı haiz insanın, edimlerini muhakemeye dayandırarak daha iyi bir yaşam sürmesi ve böylece mutluluğa yönelmesi, Heideggerci anlamda, bir "ontolojileştirme" meselesi olarak tarif edilebilir (Volpi, 2007, s. 41). Bu bağlamda, hakikate [*alethēia*] uygun yaşamak Aristoteles için önceliklidir (*EE*, II, 1127ª28-32). Ancak, burada hakikat, sabit bir değişmezlik vasfını ifade etmez. Aksine, Aristoteles için yaşamın rasyonel bir faillik üzerinden hakikate uygun bir yol izlemesi, ilk başta, pratik bir bağlamla irtibatlı bir aktüalite meselesi olarak değerlendirilebilir. Bu pratik, insanın potan-

siyelitesi gereği varolan bir amaçsallığa seyrini kapsasa da; özellikle *phronēsis* bağlamında ele alındığında, değişmez olanda değil, aksine, her zaman muhakemeye ve tercihe bağlı olarak değiştirilebilir olan içinde tecessüm eder. Tam da bu nedenle, yaşamın *phronēsis* üzerinden iyiye ve mutluluğa yönelişini, *episteme*'nin değişmez bağlamından ayırmak gerekir (*NE*, VI, $1140^{a}24$-$1140^{b}19$).

Phronēsis, ilk başta, zamansallıkla bağlantılı bir meseledir (Heidegger, 2007, s. 179). Bu noktada, özellikle, "doğru tercihin [*prohairesis orthē*]" zamansallığına ilişkindir (Long, 2002, s. 52). Kararın zamansallık vasfı, tercihin ucunun açıklığıyla irtibatlıdır. Bu açıdan, *phronēsis*'in belirli bir karar verilemezlikle ilişkisi, politikanın *oluş* vasfı gereğidir. Diğer yandan, *phronēsis*, bir *ön-alış* meselesine tekabül etmekle de zamansaldır. Aristoteles için muhakeme ve kararın, açık bir zamansallık ve *ön-alış* ile —Heidegger (2006) için anlamaya dair bir "ön-yapıya" (s. 162) [*fore-structure*], Hans-Georg Gadamer (2006) için ise yoruma dair bir "ön-yargıya" (s. 270) [*pre-justice* yani *prejudice* veya *prae-judicium*'a] tekabül eden bir *karar-öncesilik* ile— irtibatlı oluşunu, politikanın karar vasfını belirleyen *phronēsis*'in önemiyle özdeşleştirebiliriz. Bu nokta, *phronēsis*'i *bios politikos* açısından belirleyici kılan bir karar vasfına ve onun zaman içinde askıda kalış haline işaret eder.

Bios politikos'un karar vasfı olan *phronēsis*, *bios apolaustikos*'un konumu açısından da önem taşır. *Bios politikos*'un hazla irtibatı, phronetik bir mesele olarak niyetin; rasyonel ve teleolojik tasarlanmışlığının yanı sıra, değişip yeniden düzenlenebilirliği ile de yakından ilgilidir. Burada niyet, rasyonel bir tasarım ve muhakemeye konu olan arzu veya istenç ile irtibatlıdır. *Boulēsis*, iyide temellenen, ancak rasyonel olarak tasarlanmış niyettir. *Eudaimonia*'nın insani failliği belirleme vasfıyla ilişkili olan *boulēsis*, arzunun her bir failin amacı olan mutluluk formuna ya da amacına uygun olarak tecessüm edişine ilişkin bir tasarımı ifade eder (*NE*, VI, $1142^{b}17$-23). Bu noktada niyet, failliğin doğruluk vasfı olarak öne çıkar. Aristoteles, hiçbir şekilde *pratik* veya *poietik* olmayan teorik düşünce için erdem ve değersizlik hallerini, hakikat ve hakikatsizlik üzerinden tarif eder. Ancak, pratik düşünme

açısından hakikat ve hakikatsizlik hallerini asıl gösteren, hakikate konu olanın, doğru bir niyetle örtüşüp örtüşmemesidir (*NE*, VI, 1139ª21-31).

Muhakemeye tabi olanlar ve haliyle de *prohairesis* ile irtibatlı olanlar, değişmez hakikatlerden farklı olarak, olduğundan farklı biçimde varolması mümkün olanları ifade ederler. Bu nokta, kararın ve muhakemenin değişim vasfını ortaya koyar. O halde, *bios politikos* ile irtibatlandırıldığında, değişmez bir teorik *dianoia*'dan ziyade, değişimi doğası gereği haiz bir pratik bilgeliğin, insani yaşamın hakikatin aktüel vasfına uygun olarak sürdürülebilmesine imkân verdiğini söyleyebiliriz. Hakikatin aktüalite vasfı, mevcudiyet metafiziğinin potansiyelitesi sabitlenmiş bir *zōon politikon* olarak tecessüm edişini ifade eder. Bu metafizik temellendirme *biyografikopolitik* bir bağlam içinde yaşamın, zamansal bir teccessüm ve var'*oluş* vasfı olarak ele alınışını beraberinde getirir. *Bios politikos*, salt *zōon politikon*'a sabitlenmiş bir potansiyelite ile irtibatlı eidetik bir bağlamı, değişim ve değiştirilebilirliği *phronēsis* ve *prohairesis* içinde ören bir hakikat prosedürü olarak karara dair aktüalite politikasıyla örtüştürür.

Aristoteles'e göre, bütün bir yaşam için yasalara gereksinim duyulur (*NE*, X, 1180ª1-5). Diğer yandan, yasanın akla bağlılığını sağlayan *phronēsis*'tir. Bu noktada, denetim ve pratik bilgelik olarak aklı başındalığın birbirlerini karşılıklı olarak kurduklarını söyleyebiliriz. Foucault'ya (2007) referansla diyebiliriz ki, kararın verilebilirliğine dair phronetik bir vasıf olarak "pratik düşünce, bunu yapmak için yasa yerine geçecek metinler türünden bir şeye değil, bir *tekhnē*'ye ya da bir 'pratiğe', genel ilkeleri dikkate alarak eylemi anında, bağlama ve amaçlarına göre yönlendirecek bir beceriye gereksinir" (s. 166). *Phronēsis*'in öncelikli vasfı, tam da, Michel Foucault'nun (2007) insan yaşamına "özgül bir canlılık veren bir tutum ve araştırma" merkezinde tarif ettiği durumdur (s. 166). Bu özgüllük vasfı, örneğin, *bios apolaustikos*'un aktüel tezahürleri karşısında takınılacak tutumları da, her sefer için yeniden belirler. Ölçülülük, itidal ve gönlü yücelik, bu noktada esastır (*NE*, IV, 1123ᵇ17-31). Öyle ki, erdemli edimde bulunmak, sıradan yurttaşın kararınca, mükemmeliyeti takiben ölçülü bir biçimde eylemesinin sonucu olarak mutluluk getirir (*NE*, X, 1179ª5-

13). Bu nedenle, kimi arzuların dizginlenmesi bağlamında öne çıkan itidal [*sophrosune*], Aristoteles tarafından *eidetik* olana Platon tarafından yüklenen genellik vasfından arındırılarak ele alınır. İtidal artık, iyi ideası içinde belirlenmez. İtidal, iyi formunu alış hareketi olarak *bios politikos*'un aktüel vasfı haline gelir.

Bios politikos'un phronetik bağlamı üzerinde belirleyici olan karar, aynı zamanda, doğru niyetin belirlenmesine dairdir. Doğru niyet, akla uygun ve muhakemeyle edinilmiş olanı ifade eder (*NE*, VI, 1139ª22-31). Ancak bu noktada, rasyonel olma vasfının, aynı zamanda, aklı başındalıkla irtibatlandırılması da gerekir. O halde, *phronēsis*'in aklı başındalık vasfı olarak görülmesi de tam olarak buradan kaynaklanır. Buna karşın, niyetin zayıflığının göstergesi olarak, amacına uygun muhakemenin dışında aktüalite vasfı kazanan bir idrak durumu ise *akrasia* olarak ifade bulur (*NE*, VII, 1146ᵇ31-35). O halde, *bios politikos*'u *biyografikopolitik* bir *alagma* içinden ele alırken, *akratik* olandan farklı olarak, amaca uygun bir edimsellikle yaşamı ören *phronetik* bir bağlamdan bahsediyoruz. *Bios politikos*'un pratik bir itidal alagmatiğini harekete geçirmesi, doğru edimselliğin aynı zamanda ontopolitik bir tamlık hareketi olarak ele alınmasını da mümkün kılar.

Sophrosune ile *enkrateia*'yı sistematik olarak ayıran Aristoteles'e göre, karşıtı itidalsizlik [*akolasia*] olan "*sophrosune*, öznenin, özgür iradesiyle akla uygun eylem ilkelerini seçmesi, bunları izleme ve uygulama yeteneğine sahip olması ve böylece tutumda duyarsızlıkla aşırılıklar arasındaki 'orta yolu' bulması (...) böylece deneyimlediği itidalden zevk alması" anlamına gelir (Foucault, 2007, s. 167). Buna karşın, karşıtı *akrasia* olan ve ayrıca *sophrosune* için gerekli bir varlık koşulunu ifade eden, bir direnç, ağırbaşlılık ve kendine hakim olma edimi olarak *enkrateia*, "hazlara ve arzulara hakim olur, ama bunu galip gelme amacı ve mücadele etme gereksinimi duyarak yapar. 'İtidalli' insandan farklı olarak 'kendini tutan' insan, akla uygun olmayan başka hazlar duyar ama bunların kendini alıp götürmesine izin vermez ve bu arzular ne denli güçlüyse, kendi değeri de o derece yüksektir" (Foucault, 2007, ss. 167-168).

Aristoteles için itidal sahibi kişi [*sophron*], pratik bilgeliğin [*phronimos*] vasıflarını taşıyan insanı ifade ederken; yalnızca kendi hazla-

rına düşkün bencil kişi [*akolastos*], kötü insana [*kakos*] karşılık gelir (Rorty, 1984, s. 272). *Akolasia*'dan yani "kötü ilkelerin özgür biçimde seçilmesi" olarak itidalsizlikten farklı olarak, *akrasia* yani kendini tutamama, iyinin farkında olduğu halde, iyiye dair ilkeleri ya kararınca bilmediği ya da bunların hakkını veremediği için veya iyi ilkeleri uygulama gücü bulamaması nedeniyle, kendine hakim olamayışı ifade eder (Foucault, 2007, s. 168). *Akratik insan*, iyinin ne olduğunu muhakeme edip neticede iyi olandan yana tercihte bulunmaktansa bunun aksi yönde gerekçelendirilmiş bir arzuyu aktüalize eder (Burnyeat, 2012, s. 275). *Akolasia*'nın denetlenmesi, *akrasia*'nın ise doğru yöne sevk edilmesi gerekir mi? *Bios politikos*'un phronetik *biyografikopolitiği* gereği bu soruya verilecek yanıt evettir. Ne var ki, bunun aynı zamanda, bir *tekhnē politikē* meselesi olduğunu hatırlayınca, *poietik* olanın *praksis* ile irtibatına da değinmek gerekir.[9]

Esposito'ya (2008) göre, Aristogil *proairesis*'in Thomas Aquinas tarafından *electio* olarak çevrilmesiyle birlikte, özgürlük, bireyin kendini gerçekleştirmesinin imkân sahası haline gelir (s. 71). Bu nokta, politik hilomorfizmin Aristotelyen *phronēsis* ve *proairesis*'i örterek hakim hale gelişine işaret eder. Diğer yandan, böyle bir politik hilomorfizmin öne taşıdığı özgürlük; hem *parrhesia*'yı (ifade özgürlüğünü) hem de *isegoria*'yı (ifade açısından herkesin eşitliğini) içine alan, sınırlarla belirlenmemiş bir *eleutheria*'ya (herhangi bir kısıtlamaya tabi olmayan özgürlüğe) değil de, tamamıyla *nomos*'a ve düzene indirgenmiş bir *libertas*'a (çerçevelendirmeye dair form edinmiş bir özgürlüğe) aittir. O halde, özgürlük için de, *eidos* kavramının etimolojik evrimine benzer bir yol takip edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yol, daha sonraları *bios politikos*'u gücün kurumsallaşmasının hizmetine sokacak olan *insan doğası* tarifinin, hipotetik bir ontopolitika

[9] *Bios politikos*, politikanın *tekhnē* ile irtibatlandırılmasına bağlı olarak farklı epokhal anlamların yönetiminde, gücün kurumsallaşıp bir iktidar dispozitifi olarak aktüalize edilmeye başlanmasında kurucu bir önem taşır. Bu nokta, *bios politikos*'un *poietik* vasfına ait bir "*tekhnē tekhnēs*" meselesini vurgular. Yalnızca Sofistler ve Sokrates için değil, Platon ve Aristoteles için de *tekhnē* politik iktidarın tecrübesiyle irtibatlı olmuştur. Bu çerçevede politik insan için, politikanın, örneğin, bir inşaat ustasının bir evi inşa edebilme zanaatine sahip oluşu gibi öğrenilip gücün uygulanabilirliği olarak "*tekhnē tekhnēs*", bireylerin yönetilebilirliğinin de konusu haline gelir (Foucault, 2014, s. 72). Bu nokta, örneğin daha sonraları Hristiyan pastoral politiğin, davranışı çevreleyen bir tekniği, kurtuluş vazeden bir özgürleşme olarak "ruhun yönetimi"nin hizmetine sokmasına da yardımcı olacaktır (Foucault, 2014, s. 72).

dispozitifine dönüşmesine kadar uzanır. Esasen, bu dispozitifin temellerini, *hilomorfik* bir gerçekleşme hareketi olarak Aristoteles'in en iyi yaşama [*eu zēn*] yönelim tasvirinde bulmak mümkündür.

Aristoteles'te *praksis* ve *poiēsis* ayrımı, *phronēsis* ile *tekhnē*'nin amaçsallığa yönelen edimsel vasıfları açısından öne çıkan farkı kapsar. Belirli bir amacın tamamlanmasına yönelen her iki aktüalite halini birbirlerinden ayıran temel nokta, amacın bizatihi edimin içinde mi yoksa dışında mı konumlandığıdır. *Poiēsis*, bir ürünün [*ergon*] ortaya çıkarılmasına ilişkin olmakla, dışsal bir tamamlanmışlığa yönelime ilişkinken; *praksis*, herhangi bir maddi ürün yaratmaksızın, kendi gerçekleşmesi olarak aktüalitesinin mükemmelliği [*arēte*] ile, yani bizatihi *praksis*'in ifa edilişi ile belirlenir (Volpi, 1999, s. 13). Bu anlamda *praksis*, kendi mükemmelliğini, bizatihi ifa edilişine dair aktüalite vasfından alır. *Bios politikos*'un *praksis* ile irtibatını bu çerçeve içinde okumak yerinde olur. Bir pratik bilgelik meselesi olarak politika, bir yaşam tekniği olmanın ötesinde, en iyi ve güzel haliyle yaşamaya [*eu zēn*] yönelimle ilgilidir (Volpi, 1999, s. 15). En yüksek mutluluk olarak *eudaimonia*'ya ulaşma edimi, yaşamın aktüalite vasfının önemini verir. Bu nokta, esasen, *bios theōrētikos* ile *bios politikos* arasında bir irtibat üzerinde kurulur. Bunu mümkün kılan ise, Aristoteles metafiziğinin potansiyelite ile aktüalite üzerinden ele aldığı hilomorfik bir imkân olan ontopolitik gerçekleşme hareketidir.

Özgül olanların algısı kendi içinde bir zorunluluk hali olarak belirirken; anlama, ancak evrensel olana aşina hale gelişle birlikte ortaya çıkar (*PA*, I, $87^{b}38$-39). Tek başına tecrübe Aristoteles için yeterli değildir. O halde, diyalektik bir gerekçelendirme, özgül olanı kapsayacak biçimde içkinleşen evrenselliği mümkün kılar. Aristoteles, bir anlama ilkesi olarak potansiyeliteyi, verili bir sabitlik olmaktan ziyade, özgül durumlara göre uyarlanabilirlik olarak aktüalite ile ilişkilendirir (*PA*, II, $100^{a}7$-14). Aklı başında insanın mutluluğu, belirli bir sabitlik vasfına değil, tam tersine, "aktif bir mutluluğa" dayanır (Aubenque, 1998, s. 25). Bu nokta, *bios politikos*'u tamamlayıcı bir duruma işaret eder. Bu nedenle, *phronēsis*, yalnızca bireysel sıhhate veya refaha dair bir aklı başındalığı değil, bütün bir *iyi yaşama* dair pratik bilgeliği ifade eder (*NE*, VI, $1140^{a}25$-29).

Phronesis'in, *phronimos*'un varoluş koşulu oluşu, Aristoteles'in pratik felsefesinde öne çıkan sahici bir hermeneutik temele işaret eder (Bernstein, 1982, s. 832). Bu nokta, *praksis*'i belirleyen pratik bir bilgelik vasfı olarak *phronēsis*'in öneminin altını çizer. Yüce gönüllü olanın [*megalopsychos*] *aletheia*'ya yani hakikate yönelimi, aynı zamanda, *bios* tercihini yansıtan bir tutum ve karakter özelliği olarak doğru sözlülükle, yani *parrhesia* ile irtibatlıdır (Foucault, 2005, ss. 68-69). *Phronēsis*'in en yüksek fonksiyonu [*ergon*] olarak müzakere, bir karar edimiyle [*prohairesis*] sonuçlanma sürecini ifade eder. Bu nedenle, "yaşam yolunun çizilmesi" meselesi olarak *prohairesis*'in "düşünüp taşınma [*bouleusis*]" ile ilişkisi, amaca varmayı mümkün kılacak aracın tezahür edişi açısından önem taşır (Ökten, 2014, s. 311).

Bütün pratik bilgelik vasıfları bir akıl yürütmeyi gerekli kılar. Buna yalnızca *phronēsis*'e değil, *tekhnē*'ye dair olanlar da dahildir. Buradaki bilgelik vasfı, teorik ile pratiği birbirinden ayıran bir özellik olmanın ötesindedir. Daha ziyade, burada, *phronēsis*'in karar vasfına ilişkin olarak, doğru amaçlara yönelen doğru edimleri tercih etmenin önemini belirtmek gerekir. Diğer yandan, teorik bilginin aynı zamanda pratik bir alışkanlıkla tamamlanması da *bios politikos* için önem taşır. Sonuca götüren fırsat olarak *kairos*'un değerlendirilmesi de, yaşamın politik vasfına dair karara ilişkin doğru tercih meselesini öne çıkartır (Foucault, 2005, s. 87). Bu açıdan yönetme, doğru tercihe dair bir karar problematiğiyle irtibatlı olduğu ölçüde, doğru kararı alıp uygularken başvurulacak doğru politik tekniklerle, *tekhnē* ile irtibatlıdır. Bu nedenle Aristoteles, en yüksek iyinin varolabilmesi için en büyük önemi, politik bir kabiliyete dayalı bir "yönetim sanatı" olarak "*politikē tekhnē*"ye atfeder (Pakaluk, 2005, s. 51). Haliyle, Aristoteles'te *politik olan*'ın öne çıkan bir diğer vasfının da *arkitektonik* olduğu söyleyenebilir (Broadie, 2007, s. 124). Bu noktada, *phronēsis* ile *poiēsis* irtibatı *bios politikos*'u belirler.

Bios politikos, yaşamın doğru biçimde yolunu buluşuna dair kararların yerindeliğine yönelen bir teknik üzerinden de tarif edilebilir. *Poietik* olan, yaratıcı etmene dair bir zanaat ve tasarım edimi olarak *dēmiourgos* ile irtibatlıdır. Dünyanın sonsuz bir tasarıma işaret ettiği bir algı, Antik Yunan için belirleyicidir. Diğer yandan, her ne kadar

bu sonsuz tasarım *ex nihilo* mukayase edilebilir veya muhakeme edilebilir değilse de, içkin olduğu *poietik* vasıf itibariyle, tasarım, büyük zanaatkârın yaratma kabiliyetinin yanı sıra tasarım edimi üzerinden anlaşılabilirdir. *Timaeus*'da Platon, dünyanın, büyük zanaatkârın —*dēmiourgos*'un— aynılık ve farkı birbirine karıştırma zanaatının bir neticesi olduğunu belirtir (Grondin, 2012, s. 42).

O halde *physis*, Platon için *poiesis*'in bir neticesidir. Bu en yüce tasarım, Platon'un *Timaeus*'unda vurgulanan *khōra*'yla iritbatlanır. Aristoteles için, *physis*'in *poietik* olarak yaratılması, *hareketle,* haliyle de zamanla ilgilidir. Buna göre, kesintisiz olarak her daim süregiden tek hareket, ancak "*hareketsiz bir hareket ettirici*" tarafından yaratılmış olandır (*F*, VIII, 267^{b}15-17). *Physis*'in *poietik* olarak tasarımı, Aristoteles için, bu nedenle, *protē philosophia*'ya, yani ilk felsefeye ait bir mesele olarak ele alınır. Bu *poietik* temel, bios politikos'un hilomorfik çerçevesi açısından kurucu bir önem taşır. Antikitenin *poietik* olarak örülmüş hakikat vasfı, böylece, bir mevcudiyet aporetiğini alagmatik ve hilomorfik olarak açığa serer.

Sonu(cu)n Aporetiği

Yaşam, ancak *eidetik* olarak anlaşılabilir. Yaşamı ören *eidetik* bağlam ise, hem türlere ait bir farklılaşmaya, hem de *hilomorfik* bir tamamlanma hareketinin ördüğü *protē philosophia*'ya sadık bir potansiyelite ve aktüalite ilişkisine aittir. Aristoteles için en iyi yaşama [*eu zēn*] yönelim, yaşama dairliğin *eidetik* ve *hilomorfik* bağlamlarına tabi kalışla mümkündür. *Bios politikos*'un Aristoteles için önemini, tam da bu nedenle, yaşamın alagmatiğini ören eidetik ve hilomorfik bağlamları itibariyle değerlendirmek gerekir.

Heidegger'e göre eskiler için yaşam, hareket ve tamamlanmışlığın harmanlandığı bir mevcudiyet fikri üzerine kuruludur. Burada, yaşamın "amacı" ve de "mutlak mevcudiyeti" söz konusudur. Böylece varlık, "hareket halindelik" ve "mevcudiyet"in kesintisizliği ve tamamlanmamışlığı üzerinde yükselir (Heidegger, 2008, s. 146). Bu nokta, Aristoteles için iyi yaşamın temellük edilebilirliğine dair alagmatik bir harekete işaret eder. Bu nedenle, örneğin Hans-Georg Gadamer'e

(1986) göre, biraz da Platonik bir yordamla Aristoteles, "*agathon* (iyi)" kavramının muhtevasını, fiziği ve metafiziği de çerçeve içine alan teleolojik bir okumayı genişleterek, "*archē tōn pantōn* (herşeyin ilkesi)" olmaya yatkınlık anlamına yaklaştırır (s. 94). Platon'un iyi ideası ekseninde belirlediği hakikat ve hakikate uygun yaşam, sonuçlara dair bir muhakemeyi sürekli bir pratik içinde gerektirmeksizin varsayar. Oysa Aristoteles için yaşamın, aynı zamanda, muhakeme ve kararın pratik bilgelik vasfıyla bağlı oluşu, yalnız potansiyelite ile değil aktüalite ile de bağlı bir hareket ve değişim alagmatiğini işaret eder. Platon, "tek sahici varlık" hali olarak gördüğü *bios theōrētikos*'u, "gündelik yaşam"dan radikal biçimde ayırarak öne çıkartır (Taminiaux, 2004, s. 47). Aristoteles için ise, bizatihi hareket vasfıyla özdeş olduğu için, aktüalite, potansiyeliteyi önceler (Brentano, 1975, s. 29).

Aristoteles'in hilomorfik ontolojisi, potansiyelite ve aktüalite arasındaki alagmatik ilişki üzerine kuruludur. Bu ilişkinin yürütücü yaşam vasfı ise, *bios politikos* olarak karşımıza çıkar. *Bios politikos*, hem *eidetik* bağlamda, doğası gereği insan türüne dairliğin politik karakteri, yani yaşamın politik vasfı olarak *zōon politikon* ile, hem de, politikanın yaşam üzerindeki belirleyiciliği anlamında, genel olarak *praxis*, özel olarak ise *phronēsis* ile —ayrıca *poiesis* ve *tekhnē politikē* ile de— irtibatlanan tercih, karar ve tecrübeye dair bir *biyografikopolitik* ile bağlantılıdır. *Bios politikos*'un alagmatik ve hilomorfik karakteri, yaşamın bir *aporia* olarak tecrübe edilmesi ile irtibatlanır.

Aporia, Aristoteles için, sürekli bir salınım ve düzeltme hareketi ihtiva eder. Öyle ki, Aristogil bir ifade olan *diaporein*, *aporia*'nın çözülmesini değil, bizatihi şüphenin derinleşmesi sayesinde anlam ve anlama imkânının açılmasını ifade eder (Aubenque, 1962, s. 77). Bu nedenle *aporia*'nın Aristoteles için öneminin, bir yandan da, Aristoteles çalışmalarına sirayet eden kesinlik arayışlarını karşılıksız bırakan bir nokta olduğunu söyleyebiliriz (Aubenque, 1962, ss. 77-78). Peki, *aporia*'nın Aristoteles için önemini, *bios politikos*'un hem biyolojik, hem de biyografik bağlamını kapsayacak biçimde yayabilir miyiz? Aristoteles metafiziğinin dayandığı bir "*başlangıç aporiası*" bu noktada belirleyici sayılabilir. Bu başlangıç, insana dair konuşma becerisinin bir *ön*-belirlenimi şekillendirmesinden ziyade, temeller itibariyle

düşünülemeyen, sözün süregidişi ve aktüalitesi içinde hem varlıkla [*"on"*] hem de bağlayıcı bir *kategorein* ile irtibatlanan, tekil bir anlam yüklenmekten ziyade, amaçlanan belirli bir birliğe yönelen anlamının çoğulluğuyla öne çıkar (Aubenque, 1962, s. 82).

O halde, bir *aporia* olarak potansiyeliteye, ancak *dynamis*'in, özgül bağlamlara göre farklılaşan yaşamın aktüalitesi ile irtibatı üzerinden yaklaşılabilir. *Dynamis* tarifini belirleyen potansiyelite, bir şeyi değiştirebilme kuvvetini haiz oluşu ya da yeni bir hâl alabilme imkânını ifade eder (*M,* IX, 1046ª9-18). Bu noktada, aktüalitenin hareket vasfını ören iki belirleyiciden bahsedilebilir. Aristoteles'in teknik ve etik bilgi arasında gözettiği ayrım, tecrübenin *ergon* ve *energeia* ayrımı üzerinden tarifini de mümkün kılar. *Ergon*, bir işi yapıp edebilmeyle ya da eserle alakalı iken; *energia*, kendi amacını bizatihi kendi içinde taşıyan bir edimsellikle ilgilidir (Di Cesare, 2013, s. 113). Biraz daha ayrıntılandırırsak, aktüalite vasfı olarak *energeia*, *ergon*'dan yani eserden türetildiği için bir "*yaratma-halinde-olmak*" anlamına gelir (*M*, IX, 1050ª21-23). *Energeia*'ya ilaveten *entelekheia*, *bios politikos*'un eidetik ve biyografik bağlamlarını bağlayan hilomorfik bir sonun belirleyiciliğini kapsar. Zira, *entelekheia*, "*bir-son-halinde-olmak*" anlamına gelir (*M*, IX, 1050ª21-23). Hareket vasfı bağlamında form *entelekheia*'yı ifade eder. Buna göre, kendi formu içindeki herşey malikliğini kendi içinde gerçekleşmiş bir hareketin neticesi olarak edinir (Jaeger, 1968, s. 283). Burada, *entelekheia*'nın *telos*'la yani bir son olarak amaçla bağı; *praxis*'i de, "belirli bir niteliğin aktüalize edilmesi halinin içe dönük neticesi" olarak ortaya çıkartır (Reeve, 2012, s. 142). Aristoteles için *sophia* ile bağlı teorik vasıf ile *phronēsis* ile bağlı pratik yapı birbirlerini, yaşamın bir bütün olarak anlaşılması üzerinden tamamlar (Tügendhat, 1982, s. 88). Bu nedenle, Jaeger'e (1968) göre *entelekheia*, anlam olarak "biyolojik olmaktan ziyade, mantıksal ve ontolojiktir" (s. 384). Aristoteles açısından, "tamamlanmış-varlık" olarak varolmaya yatkınlık tüm canlılar için geçerli bir vasıftır (Heidegger, 2009, s. 163). Bu nokta, *bios politikos*'u ören yaşamın alagmatiğini ve buna dair hilomorfik ontopolitiği özetler.

Aristoteles'in hilomorfik ontopolitiği basitçe, eidetik kompartımanlara ayrılmış yaşam vasıflarına sığmaz. Aksine, Aristoteles için yaşa-

mın bizatihi kendisi, aynı zamanda, kendi kendisini çözen bir aporetiği haizdir. Heidegger'in (2007) de "psişik yaşamın ontolojisi" (s. 183) olarak tarif ettiği bir durumu özetleyen bu aporetiği, bizzat *Aristoteles'in yaşamı* üzerinden ifade etmek mümkündür. Yaşamın doğum ve ölüm arasında cereyan eden alagmatiği, bizatihi ihtimam göstermeklik olarak yaşamın, "*yaratma-halinde-olmak*" ve "*bir-son-halinde-olmak*" ile belirlenen arası(*nda*)lığıyla açığa serilir. Aristoteles'in biyopolitikanın temelleri açısından önemi bahsini, bu yaşam alagmatiğini özetleyen, Martin Heidegger'in 1924 Mayısı'nda[10] verdiği Aristoteles seminerlerinden birisini açarken sarf ettiği o meşhur ifadeyle kapatalım:

"Aristoteles; doğdu, çalıştı ve öldü"!

KAYNAKÇA

Ackrill, J. L. (1984). Aristotle on eudaimonia. A. O. Rorty (Ed.) *Essays on Aristotle's ethics* (ss. 15-33). Berkeley: University of California Press.

Agamben, G. (1999). On potentiality. *Potentialities: Collected essays in philosophy* (ss. 177-184). Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2000). *Means without end: Notes on politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2013). *Kutsal insan: Egemen iktidar ve çıplak hayat*. İstanbul: Ayrıntı.

Arendt, H. (2000). *İnsanlık durumu*. İstanbul: İletişim.

Aristotle (1991). *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (2 Cilt). J. Barnes (Ed.), Princeton: Princeton University Press.

Aubenque, P. (1962). Aristotle and the problem of metaphysics. *Philosophy Today*, 6(2), ss. 75-84.

Aubenque, P. (1995). The twofold natural foundation of justice according to Aristotle. R. Heinaman (Ed.) *Aristotle and moral realism* (ss. 35-47). Boulder: Westview Press.

Aubenque, P. (1998). On friendship in Aristotle. *South Atlantic Quarterly* 97, ss. 23-28.

Auvray-Assayas, C. (2014). Species, forma, exemplar, examplum, B. Cassin (Ed.), *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon* (ss. 1031-1037). Princeton: Princeton University Press.

[10] Martin Heidegger'in Mayıs 1924 tarihli Aristoteles seminerine katılan öğrencilerinden Hans-Georg Gadamer ve Hannah Arendt tarafından altı çizilen bu ifade ve bağlamı için bkz. Herman Philipse (1998, s. xiii) ve Jean Grondin (2008, s. 8).

Benardete, S. (1978). On wisdom and philosophy: The first two chapters of Aristotle's Metaphysics A. *Review of Metaphysics*, 32(2), ss. 205-215.

Bernstein, R. J. (1982). From hermeneutics to praxis. *The Review of Metaphysics*. 35(4), ss. 823-845.

Brentano, F. (1975). *On the several senses of being in Aristotle*. Berkeley: University of California Press.

Brentano, F. (2005). *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Broadie, S. (2007). *Aristotle and beyond: Essays on metaphysics and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burnyeat, M. F. (2012). *Expolorations in ancient and modern philosophy* C: 2, Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

Canguilhem, G. (2007). *The normal and the pathological*. New York: Zone Books.

Cassin, B. (2014). Aristotle with and against Kant on the idea of human nature. *Sophistical practice: Toward a consistent relativism* (ss. 136-163). New York: Fordham University Press.

Chabot, P. (2013). *The philosophy of Simondon: Between technology and individuation*. London: Bloomsbury.

Detienne, M. (2007). *The Greek and us: A comparative anthropology of Ancient Greece*. Malden: Polity.

Di Cesare, D. (2013). *Gadamer: A philosophical portrait*. Bloomington: Indiana University Press.

Elden, S. (2013). *The birth of territory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2012). *Living thought: The origins and actuality of Italian philosophy*. Stanford: Stanford University Press.

Esposito, R. (2013). *Terms of the political: Community, immunity, biopolitics*. New York: Fordham University Press.

Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage Books.

Foucault, M. (2005). *Doğruyu söylemek*. İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi*. İstanbul: Metis.

Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. London: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus: Collège de France dersleri (1977-1978)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2014). *Wrong-doing, truth-telling: The function of avowal in justice*.

Chicago: University of Chicago Press.

Gadamer, H-G. (1986). *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Gadamer, H-G. (2006). *Truth and method*. London: Continuum.

Garver, E. (2014). Aristoteles'in doğal köleleri: Tamamlanmamış insanlar. *Cogito*, 78 ss. 314-339.

Grant, I. H. (2008). *Philosophies of nature after Schelling*. London: Continuum.

Grondin, J. (2008). *Hans-Georg Gadamer: A biography*. New Haven: Yale University Press.

Grondin, J. (2012). *Introduction to metaphysics: From Parmenides to Levinas*. New York: Columbia University Press.

Guthrie, W. K. C. (1975). *The Greek philosophy: From Thales to Aristotle*. New York: Harper Perennial.

Harrington, J. (1992). *'The common wealth of oceana' and 'A system of politics'*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1993). Letter on humanism. D. F. Krell (Ed.) *Martin Heidegger – Basic writings* (ss. 213-265). New York: HarperCollins.

Heidegger, M. (2006). *Varlık ve zaman*. İstanbul: Agora.

Heidegger, M. (2007). Phenomenological interpretations with respect to Aristotle: Indication of the hermeneutical situation, T. Kisiel ve T. Sheehan (Ed.), *Becoming Heidegger: On the trail of his early occasional writings, 1910-1927*, (ss. 150-184), Evanston: Northwestern University Press.

Heidegger, M. (2008), *Basic concepts of ancient philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2009). *Basic concepts of Aristotelian philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Hobbes, T. (2014). *Yurttaşlık felsefesinin temelleri*. İstanbul: Belge.

Höffe, O. (2003). *Aristotle*. New York: State University of New York Press.

Jaeger, W. W. (1968). *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Oxford: Clarendon Press.

Kosman, A. (2013). *The activity of being: An essay on Aristotle's ontology*. Cambridge: Harvard University Press.

Lear, G. R. (2004). *Happy lives and the highest good: An essay on Aristotle's* Nicomachean Ethics. Princeton: Princeton University Press.

Lefort, C. (2012). *Machiavelli in the making*. Evanston: Northwestern University Press.

Lennox, J. G. (2006). Aristotle's biology and Aristotle's Philosophy. M. L. Gill ve P. Pellegrin (Ed.) *A companion to ancient philosophy* (ss. 292-315), Malden: Blackwell.

Long, C. P. (2002). *The ontological reappropriation of phronesis. Continental Philosophy Review*, 35, ss. 35-60.

Loux, M. J. (2008). *Primary ousia: An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca: Cornell University Press.

Machiavelli, N. (1970). *The discourses*, Harmondsworth: Penguin.

Ökten, K. H. (2014). Prohairesis ve dikaiosune. *Cogito*, 77, ss. 302-317.

Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's* Nicomachean Ethics*: An introdcution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pellegrin, P. (1986). *Aristotle's classification of animals: Biology and conceptual unity of the Aristotelian corpus*. California: University of California Press.

Philipse, H. (1998). *Heidegger's philosophy of Being: A critical interpretation*. Princeton: Princeton University Press.

Plato (1997). *Complete works*. J. M. Cooper (Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.

Reeve, C. D. C. (2002). *Practices of reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Reeve, C. D. C. (2012). *Action, contemplation, and happiness: An essay on Aristotle. Cambridge: Harvard University Press.*

Reeve, C. D. C. (2013). *Aristotle on practical wisdom: Nicomachean Ethics VI. Cambridge: Harvard University Press.*

Ricoeur, P. (2013). *Being, essence, and substance in Plato and Aristotle*. Cambridge: Polity.

Rorty, A. O. (1984). Akrasia and pleasure: Nicomachean ethics Book 7. A. O. Rorty (Ed.) *Essays on Aristotle's ethics* (ss. 267-284). Berkeley: University of California Press.

Simondon, G. (2011). *Two lessons on animal and man*. Minneapolis: Univocal.

Sloterdijk, P. (2009). Rules for the human zoo: A response to the *Letter on Humanism*, *Environment and Planning D: Society and Space*, 27, ss. 12-28.

Taminiaux, J. (2004). *The metamorphosis of phenomenological reduction*. Milwaukee: Marquette University Press.

Tügendhat, E.(1982). *Traditional and analytical philosophy: Lectures on the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Volpi, F. (1999). The rehabilitation of practical philosophy and Neo-Aristotelianism. R. C. Barlett ve S. D. Collins (Ed.) *Action and contemplation: Studies in the moral and political thought of Aristotle* (ss. 3-25), Albany: State University of New York Press.

Volpi, F. (2007) In whose name? Heidegger and 'practical philosophy'. *European Journal of Political Theory*, 6(1), ss. 31-51.

Yack, B. (1999). Community and conflict in Aristotle's political philosophy. R. C. Barlett ve S. D. Collins (Ed.) *Action and contemplation: Studies in the moral and political thought of Aristotle* (ss. 273-292), Albany: State University of New York Press.

Hıristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine: Foucault'ya Dair Eleştirel Bir Tartışma

Lauri Siisiäinen

Çev. Onur Kartal[1]

Giriş

Michel Foucault'nun 1970'lerin sonundaki çalışmalarından bugüne *biyopolitika* nosyonu, Hıristiyan teolojisi ve tarihiyle ilişkilendirilmiştir. Foucault, Batılı biyopolitik yönetimin –canlı çoklukları ya da nüfusları nesne edinen, bunların dirimselliklerini, sağlıklarını teşvik etmeyi ve yanı sıra bunları faydacı bir tarzda örgütlemeyi amaç edinen iktidarın– merkezi olarak Erken ve Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde ve bu teolojinin pratikte icra edildiği manastır ve kiliselerde ortaya çıktığını iddia eder. Foucault'nun bu argümanında, Erken ve Ortaçağ Hıristiyanlığının çekirdeğiyle iktidarın *pastoral dispozitifi* içerisinde karşılaşıyoruz. Bu iktidar formu, canlı çoklukları ("sürüyü") sürekli bir gözetim altında tutup bunlar hakkında bilgi toplayarak; bireysel ve bütünsel düzlemde yaşamlarını mutlak, titiz ve planlı bir denetime tabi tutarak selamet yolunda yönetmeye [*conduct*] gayret eder. Foucault'ya göre bu pastoral dispozitifin, ilk olarak *rasion d'État* ve *polis*

[1] Türkçe metnin son okumasını yapan Birdal Akar'a düzelti ve önerileri için teşekkür ederim (çev. notu).

teknolojisinde karşımıza çıkan ve yüzyıllar süren sekülerleşmesi, devletin modern, biyopolitik yönetimine yol açmıştır.

Bu makalede Batı biyopolitikasının Foucaultcu soykütüğünün gün yüzüne çıkardığı bu temel meseleleri ele alacağım. Bununla birlikte belirli bakımlardan Foucaultcu anlatının apaçıklığını sorgulamaya, buna meydan okumaya ve Erken/Ortaçağ Hıristiyan teolojisiyle biyopolitikanın soykütüğü arasındaki ilişkiye dair alternatif bir açıklama geliştirmeye çalışacağım. Bunun için yazının ilk kısmında, Foucault'nun Erken ve Ortaçağ Hıristiyanlığının pastoral "proto-biyopolitik" çekirdeğine dair argümanını ana hatlarıyla ortaya koyacağım. İkinci kısımda ufuk açıcı iki Hıristiyan düşünüre, Hıristiyanlığın din öğretisinin biçimlenimindeki etkileri muazzam olan Augustinus'a ve Thomas Aquinas'a odaklanacağım. Augustinus ve Aquinas'ta, Foucaultcu pastoral dispozitif görüşünden büyük oranda ayrılan bir biyopolitik yönetim fikrini, yani canlı çoklukların *hayırsever* ve selamete dayalı bir sevk etme [*conduct*][2] düşüncesini bulabileceğimizi iddia edeceğim. Augustinus'un ve bilhassa da Aqunias'ın düşüncesinde tezahür eden *ilahi* biyopolitik yönetim modeli sürekli, her şeyi bilen bir gözetim ve bilgi hedefini, yaşamın mutlak ve rasyonel denetimiyle birlikte terk eder; zira bunların her ikisi de imkânsız, nafile ve ahlâken yanlıştır (Buradan hareketle aynı zamanda nüfusun bu "bütünselleştirici" gözetiminin Hıristiyanlık öncesi antik dönemde zaten gayet iyi bilinen bir dispozitif olduğuna dikkat çekeceğim). Bunlardan ilkinin yerini, esas itibariyle sınırlı bir bilgi, görünmezlik ve olayların gayri şahsi nedensellik ağları üzerinden işleyen radikal biçimde farklı bir biyopolitik sevk [*conduct*] şeması (hayırsever, selamete dayalı) alır.

---

[2] "*conduct*" fiilini Türkçeleştirmek konusunda bir zorluğun olduğu aşikâr. Zira fiil, birçok anlamı bünyesinde barındırırken Türkçede vereceğimiz her karşılık, bu çok anlamlılığı bir, en fazla iki anlama indirgiyor. Yönetme, yönlendirme, idare etme, yürütme gibi karşılıklar vermek elbette mümkün, ama hâlihazırda Foucault kendi terminolojisini tesis ederken bunlar için ayrı terimlere başvuruyor. Bizim "sevk/sevk etme" olarak karşılamamızın nedeniyse, fiilin genelde pastoral iktidar bağlamında, yani çobanın sürüsüyle ilişkisi bakımından kullanılıyor olması ve "sevk etme"nin bu bağlama uygun bir şekilde "sürükleme", "itme", "yönlendirme" anlamlarını bünyesinde barındırıyor olması. Yine de hiç şüphesiz yukarıda işaret ettiğimiz yan anlamlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden fiili her seferinde parantez içerisinde dikkatinize sunmayı uygun gördük (çev. notu).

Nihayet bu makalenin üçüncü kısmında, Hıristiyanlığın tanrısal-biyopolitik iktidar modelinin günümüzde dahi geçerliliğini sürdürdüğünü gözler önüne seren soykütüksel bir hattın taslağını çizeceğim. İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan *neoliberalizminin* ve liberteryanizminin –örneğin Friedrich A. Hayek ve Milton Friedman için– biyopolitikanın tanrısal-ekonomik rasyonelliğini nasıl yeniden canlandırdığını ortaya koymaya çalışacağım. Foucault'nun neoliberal yönetimselliği ele alırken gözden kaçırdığı şey budur.

Foucault'nun Hıristiyanlığı: Pastoral İktidar ve Biyopolitika

1970'li yılların sonunda Foucault, Batı biyopolitikasının soykütüğüne antik çağlardaki dinlerden başlar. Foucault pastoral dispozitif fikrini türetirken, bunu Batının gelecekteki biyopolitik yönetiminin "prototipi" olarak görür (2004a, ss. 128-130; 2001a). İnsan "sürüsüne" göz kulak olan çoban olarak tanrı fikrinin yalnızca Yahudi ya da Hıristiyan temelli olmadığını iddia eder. Bu fikir diğer kadim Doğu Akdeniz dinlerinde de, örneğin Mısır, Asur ve Mezopotamya dinlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Foucault, pastoral iktidara dair aynı yalın şemayı, Amon-Ra için söylenen Mısır ilahilerinden Eski Ahit ve Hıristiyan teolojisine kadar uzanan birçok kültürel-dinsel ve tarihsel bağlam boyunca teşhis edebileceğimizi ileri sürer. Pastoral dispozitifte yönetmek, "selamet" odaklı bir etkinlik olarak belirlenir. Başka bir ifadeyle yönetmek, canlı varlıkların çokluğunu ("sürüyü") selamete sevk etme [*conducting*] hedefiyle birlikte, rasyonel ve planlı bir etkinliktir. Bu pratiğin nesnesi (belirli bir bölgeye ait olmaktan ziyade) hareket halindeki canlı varlıkların çokluğudur. Pastoral pratik bu canlı çokluğu, selamet hedefli ilerlemeci bir gelişimde "doğru yolda" tutmaya çalışır (Foucault, 2004a, ss. 129-130; 2001a).

Canlı varlıkların bu "proto-biyopolitik" yönetimi her şeyden önce yönetenin (tanrının, *pastor*un ya da kralın) sürüyü sabit ve sürekli bir şekilde *gözetmesini* gerektirir. Saadet, sağlık ve selamet uğruna yapılan rehberlik ancak böylesi bir gözetim ve çokluğun yaşamı hakkında kuşatıcı bir bilgi üzerinden gerçekleştirilebilir (Foucault, 1981, ss.

18-23; 2004, s. 131 ve ss. 183-188). Çoban (Amon-Ra, Yehova ya da Hıristiyanlığın tanrısı) sonu gelmez bir ihtiyatlı gözlem göreviyle meşgul olmalıdır. Bu gözetim ve bilgi sayesinde pastor, sürüyü her zaman ve her yerde takip edebilir. Pastoral gözetim ve bilgi bütünselleştiricidir: Zira bunların amacı, canlı çokluğu şeffaf kılmak, kör noktalar ve boşluklar olmaksızın bilmek için bütününde izlemektir. Ama ayrıca pastoral gözetim ve bilgi bireyselleştiricidir: Sürünün her bir "koyunu"nu kendi ayırt edici özellikleri içinde keşfetmek ve teyit etmek ister (Foucault, 2004a, s. 132, s. 157 ve ss. 183-188; 2001a). Nitekim Foucault 70'lerin sonunda ve 80'lerin başında, içinde canlı çoklukların rehberliğinin tümüyle gözetim ve bilgiye eklendiği bu dinsel dispozitifin detaylarına iner. Pastorun gözetleyen bakışından hiçbir şey kaçmamalıdır. Başka bir ifadeyle pastoral bilgi, "sürü"nün yaşamını kat ederek kendisini sınırlı bir perspektiften kaynaklanan tüm kısıtlamalardan kurtarmaya çalışır. Bu noktada Foucault'nun açıklamasında, selamete dayalı yönetişimin pastoral etkinliğinin, durmak bilmez bir şeffaflık arayışıyla tesadüfen değil, tümüyle ve yapısal olarak ilişkilendiğini not etmemiz gerekir.

Bunun yanında pastoral, "proto-biyopolitik" dispozitifin harekete geçirdiği şeyin, belirli bir formda düşünme ve deneyim olduğunun da altının çizilmesi gerekiyor. Belirsizlik, müphemlik ve karanlığa karşı, belirlilik, açıklık ve seçiklikle işaretlenen bu nesne formunda pastoral iktidarın gözetimi, sevk edilecek [*conducted*] çokluğu yakalar/yakalamalıdır. Sürü, tikel ihtiyaçları, meziyetleri ve kusurları, erdemleri ve ahlâksızlıkları vs. bakımından yürütülecek sınama, sorgulama, sınıflandırma ve tanı operasyonları için elverişli olabilecek belirgin kimlikleri, ayırt edilebilirlikleri içinde her bir üyesiyle birlikte bütününde nesne olarak kavranır. (Foucault, 2004a, ss. 128-132, s. 146, s. 178; 2001a).

Ayrıca pastoral gözetim ve bilgide temsil edilen nesneleştirilmiş canlı çokluk, tikel bir *zamansal form* tarafından da desteklenir. Dispozitifin kuralları gereği çobandan, zamanın her bir anında sürüyü bir bütün olarak kavraması beklenir. Pastorun gözetiminin geçmişte gözden kaybolmaksızın, olmayan geleceğe ertelenmeksizin ya da

geciktirilmeksizin kuşatıcı bir görünürlüğü oluşturması gerekir. Bu noktada belki de yaşamın pastoral yönetiminin "gerçek-zamanlılığın" dolaysızlığına sürüklendiği iddia edilebilir. Çokluğun etkinlikleri, hareketleri, değişimleri ve gelişim süreçleri pastoral yönetişimde bu eş zamanlılık ve anındalık [*instantaneity*] formunda algılanır (Foucault, 2004a, ss. 173-174, s. 184, s. 186).

Pastoral iktidarın canlıları izleme biçiminin, nesnellik formu üzerinden, geleceği şimdiki zamanın mevcudiyetine indirgediği argümanına yaslanarak bir Foucault okuması yapmak mümkün. Pastoral, amaçlı-rasyonel rehberliğin ve himayenin perspektifinde sorun arz eden şey, geleceğin olumsal ve tesadüfi, radikal biçimde açık, görünmez, öngörülemez ve bilinemez bir anlamı olmasıdır. Pastoral bakış açısından nesnelerin deneyiminde, kısıtlamalar getiren, ayrımsızlığa, karanlığa ve müphemliğe yol açan her şey yalnızca bir tehdit ya da engel olabilir. Gözetim ve sevk [*conduct*], zamansal açıklık ve belirsizliğe karşı, bunları ortadan kaldırmaya ve nesnenin kusursuz, ebedi ışığıyla değiştirmeye çabalayarak kararlı bir mücadeleye girişmelidir.

Yukarıda, Foucault'nun Batı biyopolitikasının soykütüğüne başladığı pastoral dispozitif nosyonunun çekirdeğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştım. Foucault, elementer modelin farklı tarihsel örneklemeleri ve varyasyonlarıyla ilgili görüşlerinde Hıristiyanlığın benzersizliğini vurgular. Ona göre Yahudilikten farklı olarak Hıristiyanlıkta pastoral model, Tanrıyla insan arasındaki ilişkinin sıradan bir unsuru değildir. Foucault'ya göre pastoral yönetim, sadece Hıristyanlıkta diğer hepsini domine ederek bu ilişkinin yegâne temel kipine dönüşür (2004a, ss. 155-156). Dahası Foucault, Hıristiyanlığın, her türden kişiler arası ilişkiye temelden sızarak pastoral yönetişimi küresel ve kuşatıcı bir şeye dönüştürmekte de eşsiz olduğunu iddia eder. Erken ve Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde pastoral rehberlik, eşi benzeri görülmemiş şekilde bir yansıtma meselesine dönüşür. Erken ve Ortaçağ Hıristiyanlığı, pastoral iktidarı, kendi kuralları, prosedürleri ve teknikleriyle sistematikleştirir. Genelleştirilmiş bir pastoral *oikonomia*yı, yani ruhların ekonomisini ya da idaresini vücuda getirir. Bu

süreç ilk olarak manastırlarda ve ardından kademeli olarak kilisede kurumsallaşmaya başlar. Kısaca ifade edecek olursak Foucault kiliseyi, bilhassa günah çıkarma üzerinden, pastoral sevk [*conduct*]; buna bağlı olarak da gözetim ve bilgi ilişkilerinin hiyerarşik düzeni olarak görür. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Foucault Hıristiyan pastoral sisteminin hâlihazırda erken dönem Hıristiyanlıkta (örneğin Augustinus, John Chrysostom, Cyprian ve Nenizili Gregor'da) şekillenmeye başladığını, gelişimini ve konsolidasyonunu Ortaçağ'da (örneğin Thomas Aquinas'la) sürdürdüğünü iddia eder (2004a, ss. 151-152, ss. 155-157, ss. 167-188, s. 196).

Foucault'nun, geç antik dönem ve Ortaçağ boyunca geliştiği biçimiyle Hıristiyan pastoral iktidarında asli unsur olarak düşündüğü şey, emir-itaat statüsüdür. Hıristiyan "proto-biyopolitik" yönetimde emir ve itaat her şeyi kapsayan bir karakterdedir. Herhangi biri sadece ve sadece aynı zamanda başka bir pastorun emri ve sevki [*conduct*] altında itaatkâr bir "koyun" olduğunda pastor olabilir. Foucault'ya göre bütün bir dini, kurumsal-idari vaizler, papazlar ve yükümlülükler düzeni her şeyi kapsayan emir-itaat doktrinine dayanır (2004a, ss. 178-183; 2001a). Foucault'nun –Nietzsche'den çok da farklı olmayan– kavrayışına göre, esas itibariyle Hıristiyanlık, bilhassa Ortaçağ boyunca teolojiden pratiğe kadar gösterdiği gelişim seyri içerisinde bir boyun eğme ve itaat dinidir. Hıristiyanlık, öznenin pastora bütünlüklü, mutlak ve koşulsuzca boyun eğmesini ve itaat etmesini talep eder; öyle ki yaşamın hiçbir yönü (hiçbir karar ya da eylem) başkasının gözetiminden, emrinden ve rehberliğinden muaf tutulamaz (Foucault, 2009, ss. 293-294; 2012; 2001b, s. 209, ss. 240-247).

Bu yüzden Foucault'nun, (2004a, ss. 151-153) canlı çoklukların pastoral yönetimini, teolojisinden kurumsallaşma biçimlerine kadar Hıristiyanlığın çekirdeğine ait bir şey olarak düşündüğünü unutmamamız gerekiyor. Foucault pastoral, biyopolitik dispozitif modelinin Hırtistiyanlığın tarihi boyunca meydana gelen devrimler üzerinden merkezi rolünü koruduğunu iddia eder. Foucault'nun modern biyopolitik yönetimin soykütüğü içerisinde Hıristiyan pastoral dispozitif, 16.

yüzyılın sonlarından 17. yüzyılın nüfus yönetiminin sekülerleştirilmiş ve modern formlarına –*raison d'État* ve polis teknolojisine– kadar en çarpıcı tarihsel köklerden birine karşılık gelir (2004a, ss. 235-237; 2001a).

Providentia ve *Gubernatio*: Görünmezliğin Biyopolitikası

Asıl mesele, Foucault'nun Erken ve Ortaçağ Hıristiyan teolojisinin pastoral çekirdeğine dair söylediklerinin gerçekten de bu kadar sorunsuz olup olmadığıdır. Erken ve Ortaçağ Hıristiyanlığının tarihinde, canlı çoklukların yönetimi ve bilgisiyle ilgili olarak muazzam perspektifler sunan, ama Foucault tarafından kabul edilmeyen başka heterojen hatlar yok mu? Başka bir ifadeyle, Hıristiyanlığın ve biyopolitikanın gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen alternatif bir soykütüğü olabilir mi?

Burada Erken ve Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin bütün bir tarihini ele almak mümkün olmadığından, bu düşüncenin en yetkin iki figürüne odaklanacağım: Augustinus ve Thomas Aquinas. Canlı varlıkların *ilahi, hayırsever ve selamete dayalı yönetimiyle* [*gubernatio*] ilgili olarak Augustinus ve Aquinas'ın düşüncelerinin önemli ölçüde paralellik arz ettiğini görebiliriz. Burada söz konusu olan şey, ilahi aklın tanrısal planının dünyadaki "idari" edimselleşmesidir. Aquinas'ın *Summa Theologica*'sında şu akıl yürütme biçimiyle karşılaşırız: Tanrı, başlangıç [*origin*] ve ilk nedendir; yani varlıkların tanrısal yönetiminin etkin gerçekleşmesi, rehberlik edilen "sürünün" ve her bir bireysel varlığın sürekli gözetimi görevini (ki, onursuz bir görevdir bu) üstlenen yöneticiyi azat eden bir tarzda hayata geçirilir. Benzer şekilde, ihtiyaçları sevk etme [*conduct*] işi yine bu tarzda, egemeni, sürünün yaşamına sonu gelmez bir müdahale etme gerekliliğinden kurtaracak şekilde yürütülmelidir (Aquinas, 1947, 22. Soru, 1-3. Bentler, 6. Soru, 104. Soru, 1-2. Bentler, 116. Soru, 1-4. Bentler).[3]

[3] Burada önerilen okuma Agamben'in (2008; 2012) okumasıyla aynı rotayı izler.

Yanıtını arayan soru şudur: Canlı varlıkların bütünlüklü gözetiminden ve yaşamlarına aralıksız bir müdahale arayışından azledildiğinde, tanrısal ve sevk edici [*conductive*] bir yönetişim, elverişli bir şekilde nasıl işleyebilir? Bunun mümkün olabilmesi için hayırsever rehberliğin *içkin* olduğu kadar *doğrudan olmayan* bir şekilde harekete geçirilmesi gerekir. Canlı varlıkların çokluğunun yönetimi, *ikincil* ve *dolaylı neden-etki*ler dizisi üzerinden yerine getirilmelidir. Hayırsever bir şekilde sevk edici [*conductive*] –ya da biyopolitik de diyebilirsiniz– bir yönetim, nedensellik dizilerinin bağlantıları vasıtasıyla işleyecek şekilde kurulur ve organize edilir. Selamet doğrultusunda "sürü"ye yol gösteren şey bu bağlantıdır; sürünün etkinlikleri ve hareketlerinin hepsi bir diğeriyle karşılıklı bağlantılıdır. Thomas Aquinas şöyle yazar:

> Fakat yönetilen şeyler, yönetim tarafından mükemmel kılınmaları gerektiği için, bunlar ne kadar mükemmel olurlarsa yönetim de o kadar iyi bir yönetim olacaktır. Şimdi bir şey için kendinde iyi olmak ve aynı zamanda başkalarında iyiliğin nedeni olmak, yalnızca kendinde iyi olmaktan daha büyük bir mükemmelliktir. Dolayısıyla Tanrı, şeyleri yönetirken, yönetimde bunlardan bazılarını diğerlerinin nedeni yapacaktır; bir efendi olarak talebelerine yalnızca bilgiyi bahşetmeyecek, aynı zamanda bu bilgiyi başkalarına öğretme yetisini verecektir (1947, I, 103. Soru, 6. Bent).

Kader [*fatum*] nedensellik ağının ve mekanizmasının bir diğer adıdır; ilahi plan ve düzen onun aracılığıyla içkin bir şekilde gerçekleştirilir. Sürüdeki "koyunlar", egemen yöneticinin sabit gözetimine ihtiyaç duyulmaksızın bu nedensel ağ aracılığıyla yönlendirilir ve koordine edilirler (Aquinas, 1947, I, 22. Soru, 1-3. Bentler, 103. Soru, 6. Bent, 104. Soru, 1-2. Bentler, 116. Soru, 1-4. Bentler). En uzak olayları dahi birbirleriyle bağlama ve etkilerini yeni nedenlere dönüştürme tarzı içinde kader mekanizması "bilinemez" ve öngörülemez olanın, şansın ve olumsallığın indirgenemez kalıntısına sahiptir. Zaten Aquinas'tan önce Augustinus, tanrısal yönetimin işleyişinin görünmezliğini, karanlık [*obscure*] idrak edilemez işaretle [*occulto nutu administranti*] mukayese ederek gözler önüne sermişti (1961, III. Kitap, § 26). Hayırsever bir düzenin ve planın kendisi onun için gizemini korusa da, kaderin nedensellik ağına dolanmış olmasıyla sürünün tanrısal planın

icrasına yardımcı olmaktan başka çaresi yoktur. Bu biçimde *gubernatio,* sevk etme [*conduct*] işini görünmezlik ve karanlık vasıtasıyla ve bunların içinde yerine getirebilecektir (Aquinas, 1947, I, 103. Soru, 6. Bent, 104. Soru, 1-2. Bentler, 116. Soru, 1-4. Bentler). Augustinus ve Aquinas'ta, iktidar ilişkileri ve selamet doğrultusunda canlı çokluklara yönelen iktidar düzenlemesi bakımından özgül bir modelle karşılaşıyoruz. Öz-yönetimsel [*self-governmental*], şebeke-tipi ve dolaylı bir iktidar modelidir bu. Bu model, karanlık ve görünmez olana olumlu bir işlev yükler. Canlının yönetişimi olumsal olaylara karşı değil, bu olaylar üzerinden; bunların yok edilmesiyle değil, görülemez ve açık bir geleceğin olumlanmasıyla harekete geçirilir.

Her ne kadar bu yazının odak noktası Erken ve Ortaçağ Hıristiyanlığı ve bunun Batı biyopolitikasının soykütüğündeki rolü olsa da, yukarıda tartıştığım –ve Foucault'nun Hıristiyanlık ve biyopolitikaya dair soykütüğünde eksik kalan– bu görünmez-karanlık, *tanrısal yaşam yönetimi nosyonunun* Reform döneminde nasıl yeniden yorumlandığını ana hatlarıyla göstermek istiyorum. Erken-Ortaçağ Hıristiyanlığıyla Protestanlık arasındaki tüm ayrışmalara rağmen Luther'in, Augustinus'un *occulto nutu administranti*'sine ve Aquinas'ın *providentia–fatum*'una benzer şekilde, "öznelerin" arasındaki içkin ilişkiler aracılığıyla, *dolaylı* bir tarzda yürütülen rehberlik işi üzerinde durduğunu not etmemiz gerekir. Luther, selamete dayalı düzenin ve planın canlı varlıkların çokluğu için saklı, görünmez ve idrak edilemez olduğunu (2006, ss. 136-138, ss. 200-202, s. 206, s. 322); tüm "varlıkların yalnızca eller, kanallar ve araçlar" olduklarını ve "Yüce Tanrı'nın" yeryüzünde onlar aracılığıyla hareket ettiğini yazar (Luther, 2008, s. 14).

Bilginin Biyopolitik Sınırları: Merak ve "Gözlerin Şehveti" Üzerine

Yukarıda, Augustinus ve Aquinas'ta "sürünün", yani canlı çokluğun tam bir bilgisine ve şeffaflığına dair arayışın, hayırsever ve sevk edici [*conductive*] bir "proto-biyopolitik" yönetimin verimli işleyişi için gereksiz bir şey olarak mahkûm edildiğini gördük. Bunun akabinde ilk olarak, Hıristiyanlık tarihinde bu türden kusursuz bir gözetim ve

bilginin –(Foucault'nun pastoral dispozitifiyle ilgisinde) yaşam üzerinde mutlak ve planlı bir denetimle birlikte– hiçbir insan için mümkün olmadığına dair güçlü bir argümanın da olduğunun vurgulanması gerekiyor. Şüphesiz, hâlihazırda İncil'in farklı kısımlarında da, insanın görme ve bilme kapasitelerinin temel sınırları üzerine beyanlar yer alıyor (Çıkış, 32:20; Yuhanna, 1:8, 12:29, 14:9; 1; Timoteyus, 6:16; Eklesiyastikos, 3:22).[4]

Dahası insanlara, insan bilgisinin sınırlarına saygı duymaları, açığa çıkarma ve görme arzularını bu meşru alan içerisinde sınırlamaları hususunda verilen pek çok nasihatle karşılaşıyoruz. Örneğin *Deuterokanon*'da (*Eklesiyastikos Kitabı*) şu emir yer alır: "Sizden çok yüksekte olan şeylere bakmayın, gücünüzü aşan şeyleri araştırmayın [...] ve O'nun işleriyle ilgili fazla meraklı olmayın" (Eklesiyastikos, 3:22). Dolayısıyla *merak*ın [*curiositas*], ilahi gücü, onun eserlerini, kozmostaki tanrısal hükmünü geriye hiçbir gizem bırakmaksızın bilme yönünde lüzumsuz, günahkâr bir itilimin adı olduğunu söyleyebiliriz. Bu merak aynı zamanda kendisini görünmez ve saklı tutanı yakalamak ve açığa çıkarmak isteyen haddini bilmez bir dürtünün adıdır. Bu yüzdendir ki *gözlerin şehveti* olarak adlandırılır: "Zira dünyadaki herşey –tenin şehveti, gözlerin şehveti ve yaşamın kibri– Babadan değil, bu dünyadan gelir" (1 Yuhanna, 2:16).

Hem Augustinus (1964, XII. Kitap, §24-5, ss. 50-54) hem de Aquinas (1947, I, 12. Soru, 1-3. Bentler) bu meseleyi yorumlamışlardır. "Göz"ün [*oculus*] ve bakışın/görünün, görmenin [*videre*] sınırlarından söz ettiklerinde kastettikleri şey aynı zamanda bilgiyle ilgili temel sınırlardır. Bu sınırlar yalnızca duyusal algımızı, ampirik bilgimizi ve imgelem yetimizi kısıtlamakla kalmazlar; aynı zamanda ("zihnin gözünden" gelen) entelektüel görümüze ve soyut formlara, idelere, doğalara ve özlere dair rasyonel-tefekküre dayalı bilgimize de bir sınırlama getirirler (Ayr. bkz. Barnes, 2003; Miles, 1983; Rocca, 2004). İnsanın tanrıyla ilişkisinin yanısıra insan bilgisinin temel sınırlarının, insanın, diğer insanlar da dâhil olmak üzere yaratılmış, zamansal dünyayı görme, açığa çıkarma ve bilme kapasitesini de sınırladığı düşün-

[4] Bu kısımlar üzerine bir tartışma için bkz. (Pickstock, 2003; Ward, 2003).

cesi oldukça dikkate değer. Zamanda ve mekânda ortaya çıkan olayların ve süreçlerin gelecekteki gidişatı ve sonuçları, insan ruhunun ya da öznenin tamamıyla öngörebileceği ya da bilebileceği şeyler değildir. Benzer şekilde insan ruhu, herhangi bir boşluk ya da belirsizliğe yer bırakmaksızın başka insanların düşünce ve duygularını bilme yetisine de sahip değildir. Aquinas'ın dikkat çektiği gibi, bilişsel kapasiteleri insanlardan daha üstün olan melekler dahi, yaşama ve canlı varlıklara dair böyle bir bilgi edinme becerisini haiz değillerdir. Yalnızca böylesi bir bilme gücüne sahip olan tanrı, olumsallık ve gizemi ortadan kaldırabilir; yalnızca o, geçmişi de geleceği de "tek bir bakışta" yakalayabilir (Augustinus, 1961, III. Kitap, §26; Aquinas, 1947, I, 12. Soru, 8. ve 13. Bentler, 14. Soru, 13. Bent, 22. Soru, 3. Bent, 57. Soru, 3-4. Bentler, 86. Soru, 4. Bent). Sonraları Luther de insanın, olayların gelecekteki gidişatını öngörebileceği böylesi tanrısal bir bilgiye sahip olamayacağının altını çizecektir: "Kaderinde yazılan her şeyin gelecekte olacağı doğrudur; ama buna şunu da eklemek gerekir ki, bu senin için bütünüyle bilinemezdir" (Luther, 1986, s. 105). Başka bir ifadeyle, hiçbir insan –tabii hiçbir pastor-yönetici– diğer insanların yaşamı üzerinde, "sürü" üzerinde, bedenlerde ve ruhlarda meydana gelen etkinlikler, hareketler ve değişiklikler üzerinde her şeye hâkim bir gözetim ve bilgiye erişmeyi asla umamaz.

"Sürü" hakkındaki bilgi daima eksik kalacağından, "sürü"yü, sürünün yaşamını, selametini, sağlığını ve esenliğini önceden kesitrmeyi, planlamayı ve denetim altına almayı amaçlayan "biyopolitik" iktidar da hep eksik olacaktır. Bunun da ötesinde, hem Augustinus hem de Aquinas, insan bilgisinin sınırlarına saygı duymayı ve ölçüsüz bir bilginin ve denetimin peşine düşen isyankâr, günahkâr çabalardan uzak durmayı vazeden Kitabî, ahlâki nasihatleri benimseyip yeniden yorumlarlar. Bu bağlamda Augustinus'un (1999, X. Kitap, §54-5) *merak* nosyonuyla ilgili düşünceleri can alıcı önemdedir. Merak, aşırı ve "sapkın bir bilgi"nin peşine düşen günahkâr bir ayartmadır. Bu ayartmayı meydana getiren şey *gözlerin şehveti* [*concupiscentia oculorum*]; yani doğanın tüm sırlarını –doğadaki ve diğer insanlardaki karanlık ve mahrem olan her şeyi ortadan kaldırarak– açığa çıkarma, algılama ve kavrama dürtüsüdür:

> Tiyatrolarda ucube görüntülerin sergilenmesi de zaten bu merak hastalığını dindirmekten başka bir şey değil. Bizi çok aşan şu doğayı inceleme işi de merakın dürtüklemesi. Hiçbir faydası yok, ama insanlar sırf bilmek için bilmek istiyor. Bizim büyü tekniklerine başvurmamız da yine bilgiyi sapkın bir merakla arama dürtüsünden kaynaklanıyor. Dinde bile merak iş başında, bu dürtü Tanrı'dan başka birtakım işaretler ve mucizeler göndermesini bekleyerek Onu denememize neden oluyor, kurtuluşa erme falan da değil bu beklentinin sebebi, sırf heyecan yaşama isteği (Augustinus, 1999, X. Kitap, §54-5, vurgular bana ait).[5]

Aquinas'ın (1947, II (2), 167. Soru, 1-2. Bentler) görüşü de buna paraleldir. Ona göre, insan kendi ruhunun kapasitesinin ötesini düşünmeye çalıştığında, daima günahkâr bir merakla karşılaşırız:

> Dördüncüsü, insan kendi zeka kapasitesinin üstünde bir hakikati öğrenmeye çalıştığında, sırf bunu yaparak kolayca yanılgıya düşer: Bu yüzden şöyle yazılmıştır (Eklesiyastikos, 3:22): "Sizden çok yüksekte olan şeylere bakmayın, gücünüzü aşan şeyleri araştırmayın [...] ve O'nun işleriyle ilgili fazla meraklı olmayın" ve buna ilaveten (Eklesiyastikos, 3:26), "Zira [...] bunlara dair şüphe birçoklarını aldatmış, beyhude yere onların zihinlerini yormuştur" (Aquinas, 1947, II (2), 167. Soru, 1. Bent).

Teolojik perspektiften bakıldığında başkalarını eksiksiz biçimde kavrama, gözetme ve bilme; onların ruhlarını ve bedenlerini bütün sırlarından, müphemliklerinden ve olumsallıklarından arındırma ve bunları takiben yaşamlarına bütünlüklü, planlı ve hesaplanabilir bir düzeni yükleme girişimi ve hevesi günahkâr bir cüret olarak yargılanabilir. Ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğum bu Hıristiyan düşüncesi çizgisinde "bilişsel" ve denetimci aşırılık dürtüsünden uzak durmak, *iman* [*fiducia*] sahibi, gerçek bir müminin işaretidir. İman, körlüğün ve görünmezliğin, dünyadaki bilinemez ve öngörülemez alanların fazlalığının olumlanmasını gerektirir. İman bu alanlara güvenini sunar; zira bunlar ilahi yönetimin ve tanrısal planın hayata geçirilmesinin aracıdırlar (Augustinus, 1961, III. Kitap, §26; Aquinas, 1947, I, 12. Soru, 13. Bent; II (2), 4. Soru, 8. Bent; III, 75. Soru, 1. Bent).

---

[5] Bu pasaj için Çiğdem Dürüşken'in çevirisi kullanılmıştır bkz. Augustinus, *İtiraflar*, Kabalcı, 2010 (çev. notu).

Bir kez daha Reform dönemine uzanacak olursak, Luther'in merak ya da tecessüs günahı fikrini benimsediğini ve daha üst bir noktaya taşıdığını gözlemleyebiliriz: Duyusal algı, akıl yürütme, spekülasyon vb. şeylerle tanrının gizli, bilinmez ve görünmez iradesine ve "eline" burnunu sokma arzusu, yalnızca tanrıya ait olan kusursuz öngörüye ulaşmanın ve olayların ilahi güç tarafından gizlice yazılmış gidişatını bütünüyle açığa çıkarıp bilmenin peşindedir. Luther bilmeye ve rasyonalize etmeye dair bu aşırı itilimi, görünmez ve bilinmez olanla olumlayıcı bir tarzda yüzleşen gerçek imanla karşılaştırır (Luther, 2006, ss. 136-138, ss. 200-202, s. 206, s. 322).

Buraya kadar Hıristiyan teolojik düşüncesinde, Augustinus ve Aquinas'tan Luther'e kadar bir hat çizmeye çalıştım. Göstermiş olduğum bu teoloji hattında yaşam üzerindeki bilgi ve iktidarın tikel bir düzenlemesi olarak tasarlanan şeyi "proto-biyopolitik" diye adlandırıyorum. Bu düzenlemede, canlı varlıkların, bunların çokluklarının ya da topluluklarının selamete dayalı, hayırseverce sevk edilmesi [*conduct*], görünmez ve bilinmez olan aracılığıyla, kendiliğinden ve karmaşık nedensellik ağları vasıtasıyla işler. Buna bağlı olarak bütünlüklü, sürekli gözetim ve bilgi, canlı varlıkların planlı, mutlak ve titiz denetimi, nafile, imkânsız ve günahkârca bir şey olarak itibarsızlaştırılır. Bu tanrısal "proto-byopolitika" modeli, Foucault'nun pastoral dispozitif düşüncesinden radikal bir şekilde ayrılır. Foucault bu noktayı bir sebeple, "pastorluğun" ve Batı biyopolitik yönetimselliğinin başlangıç noktası olarak Erken/Ortaçağ Hıristiyanlığının önemine dair analizlerine dâhil etmemiştir.

Bu noktada Foucault'nun, *modus operandi*si nüfusların bütünleştirici bir gözetim ve bilgisinin yanı sıra titiz, planlı ve detaylı bir denetimi olan biyopolitika modelinin Hıristiyan kökenlerine dair açıklamasını daha fazla soru konusu haline getirmek de mümkün. Zira Augustinus ve Aquinas tarafından terk edilen söz konusu biyopolitika modelinin çöküşünün izlerini, Foucault'nun da ötesine geçerek, Hıristiyanlık öncesi Antik Yunan kültürüne kadar sürebiliriz. Şüphesiz bu argüman, Foucault'nun böylesi bir yönetim modelinin, Hıristiyanlığın gelişinden önce Grek-Roma kültüründe olmadığı yönündeki güçlü iddiasıyla çelişmektedir.

Seçeneklerden biri, *raison d'État* ve "polis"in biyopolitik teknolojisinin çekirdeğinin Hıristiyanlık öncesi *Panoptês* olarak da bilinen Yunan miti *Argos*'ta hâlihazırda mevcut olduğunu gösteren Michel Serres'i (1989) takip etmek. Argos, her şeyi gören, her şeyi izleyen; görüşünde ne ölü açı, ne de kör nokta bulunan, bakışından tanrıların bile saklanamadığı bir canavardır. Argos/Panoptês, sadece kusursuz polisin ya da ajanın değil, aynı zamanda bakışıyla, insanlar arasındaki tüm ilişkiler ağını, geriye görülmemiş hiçbir şey bırakmaksızın yakalayan, algılayan ve temsil eden kusursuz bilim adamının ya da kuramcının pagan, mitik arke-tipidir. Bu eksiksiz bakış ve bilgi, bir sentezden doğar: Panoptês tüm bakış açılarını birleştirir; bütün vücudunu kaplayan binlerce gözün baktığı ve izlediği tüm konumları ve alanları bir araya toplar; böylece evrensel, her şeyi kuşatan, tarafsız ve önyargısız bir bakış ortaya çıkar. Hıristiyanlık öncesi kültürde, mitolojinin ötesine geçmek istiyorsak Aristoteles'in şu savını da ele alabiliriz: Site-devlet –hem bölgesel hem de nüfus itibariyle– *eusunopton* olmalı, yani bir bakışta kolayca görülebilmeli, her an bir bütün olarak ve gecikmeksizin kolayca seyredilebilmeli ve denetlenebilmelidir. *Eusunopton*, farklı karakterdeki insanların sınıflandırılmasına ve tespit edilmesine, yani hem yabancıların yurttaşlardan ayırt edilebilmesine hem de harici düşmanlara karşı askeri bir savunmanın sağlanmasına imkân verir. Bu görünürlük ve bilgi gereksinimi, toprağın ve nüfusun boyutuna kısıtlamalar getirir:

> Dolayısıyla, bir devletin sınırlarını oluşturmanın en iyi ilkesi, en geniş alana yayılmış olan nüfusunun aynı zamanda bir bakışta [*eusunopton*] görülebilecek biçimde olmasıdır (...) nüfusun büyüklüğüyle ilgili söylediğimiz şey, toprak için de geçerlidir– toprağın da bir bakışta kolaylıkla görülebilmesi gerekir; böylece ülke askeri bakımdan kolayca savunulabilsin (Aristoteles, 1944, 1326b-1327a).

Eusunopton kavramı ve kavramın politik, stratejik önemi üzerine argümanlar yalnızca Aristoteles'te değil, aynı zamanda daha yaygın bir şekilde Hıristiyan olmayan Grek-Roma düşüncesinde, örneğin Polybios ve Appianos'ta da karşımıza çıkar (bkz. Janssens, 2010). Buraya kadarki kısımda ortaya koymuş olduğumuz gibi, biyopolitikanın soykütüksel gelişim hattını, Foucault'nun geliştirdiği güçlü perspek-

tiften net bir şekilde ayrılan bir tarzda da takip etmek mümkün. Toparlayacak olursak, sürekli, her bir anı kuşatan gözetim ve sınıflandırmaya dayalı bilgi üzerinden işleyen nüfus üzerindeki biyopolitik yönetim dispozitifi, hâlihazırda Hıristiyanlık öncesi Antik Yunan kültüründe de oldukça bilinen bir şeydi. Erken ve Ortaçağ Hıristiyan teolojisi, bırakın bu dispozitifi keşfetmeyi –bilhassa Augustinus ve Aquinas gibi ufuk açıcı figürler üzerinden– onu olanaksız ve beyhude bir şey olarak sorgulamış, aynı zamanda ahlâken tiksindirici bir şey olarak konumlandırmış ve bunun yerine radikal biçimde farklı bir dispozitifi, sınırlı bilgi, görünmezlik ve gayri-şahsi nedensellik mekanizmaları ve olaylar ağı üzerinden işleyen canlı varlıkların "proto-biyopolitik" yönetimini koymuştur.

Neoliberalizm ve Hıristiyan Biyopolitikasının Mirası

Daha önce söylediğimiz gibi, Foucault'nun 70'lerin sonu ve 80'lerin başında giriştiği Batı biyopolitik yönetimselliğinin soykütüğünde en merkezi unsur, biyopolitik yönetimselliği meydana getiren Hıristiyan pastoralliğinin –somut karşılığını 16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sında, önce *raison d'État*'da, ardından polis teknolojisinde bulan– seküler bir yeniden yorumlamasıdır. Foucault'nun baktığı yerden, bu modellerde pastoral dispozitifin temel *modus operandi*si –nüfusa yönelik şeffaf, titiz, planlı ve detaylı bir denetim arayışı– benimsenmiş ve çeşitlenmiştir. Bununla birlikte Foucault'nun büyük oranda ihmal ettiği Hıristiyan-tanrısal yönetim paradigmasından yola çıkacak olursak, Hıristiyanlıktan, sekülerleşen modernliğe kadar izlenebilecek alternatif bir soykütük hattının ne olabileceğini soruşturmamız gerekir.

Bu son kısımda (erken dönemlerinde keşfedildiği haliyle) Hıristiyanlığın tanrısal yönetiminden, bugün hâlâ küresel ölçekte yoğun bir şekilde etkisi hissedilen 20. yüzyılın biyopolitik yönetim formuna –İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte doğan Amerikan neoliberalizmi ve libertaryanizmi– uzanan muhtemel bir alternatif soykütük hattını genel bir çerçevede ortaya koymayı deneyeceğim. Bunun için, ilk adımda, bu hattın belki de en çok öne çıkan ismi olan F. A.

Hayek'le başlayacağım. Hayek, onlardan hareketle "her şeyin peşine düştüğümüz", "gidip bunların neye benzediklerine baktığımız", başka bir deyişle görünür nesnelerin arayışına girdiğimiz arzu ve etkinliğin, bütün bu nesneleri kendi varlıklarında açığa çıkarma çabasının cansız gerçeklikle ilişkimizde bir geçerliliği olabileceğini düşünür. Yine de (ekonomik ve toplumsal alandaki gibi) canlı varlıklar ve canlı çokluklar söz konusu olduğunda da bu tutumu takınır ve bunlara görünür bütünlükler olarak, "tıpkı istisnai bir taş hakkında bir şeyler duyduğumuzda olduğu gibi" (Hayek, 1943, s. 42) kendilerini bizim bakışımıza açan basit ve karmaşık nesneler olarak kavramayı denersek, olanaklı bilginin sınırlarını ihlâl etmiş oluruz.

Hayek'e göre yaşam ve canlı çokluk fenomeni, önümüzde bu türden nesne-bütünlükleri olarak durmazlar; böylesi bütünlükleri zihinsel yetilerimizle kavrayamayız. İş, ekonomi ve topluma geldiğinde, bunlara dair sadece kısmi ve duruma bağlı bir bilgiye ve görüye sahip olabiliriz; zira bunlar saçılmış haldedirler ve herhangi bir öznenin elinde bir araya getirilemezler (Hayek, 1945). Yaşam, canlı organizmalar ve bunların çoklukları, daima görünürlüğün ötesinde, bizim kavrayışımızdan kaçan indirgenemez bir artığa sahiptirler. Sanki cansız nesnelermiş gibi bunları görmeye ve görünür kılmaya yönelik bir girişimin doğru bilgi yolunda bizi götürebileceği bir yer yoktur. Hayek'e göre, bunda ısrar etmenin ağır sonuçları olacaktır. Mesele *genel olarak yaşamla* ve özelde toplumsal ve ekonomik çoklukların yaşamıyla olan ilişkimize geldiğinde, canlı çokluklar, nüfuslar ve toplumlar üzerinde planlı bir hâkimiyet kurmayı olanaklı kılacak eksiksiz bir bilgi edinemeyeceğimizi öğrenmemiz gerekiyor. Hayek Nobel konuşmasında, yaşamı ve canlı organizmaları "bir zanaatkârın eserini işlediği gibi" örgütleyemeyeceğimizi, şekillendiremeyeceğimizi ve kalıba dökemeyeceğimizi kabullenmemiz gerektiğini söyler:

> Toplumsal düzeni geliştirme çabasındaki insan, faydadan çok zarar getirmek istemiyorsa örgütlü karmaşık bir yapının hüküm sürdüğü başka tüm alanlarda olduğu gibi, onu olası olayların hâkimi kılacak eksiksiz bir bilgiye erişemeyeceğini (...) sonuçları, zanaatkârın kendi eserini işlediği gibi şekillendiremeyeceğini öğrenmesi gerekir (1989, s. 7).

Hayek, fiziksel enerji ya da güçlerle ve doğal düzenleri dönüştüren/üreten mekanizmalarla toplumsal/ekonomik düzenleri meydana getirenler arasında bir paralellik çizer. Buradan hareketle, örneğin, belirli türden bir kristali, onu kendi planlı etkiniğimizle meydana getirebilecek güçler ve mekanizmalarla değiştirerek ve de onu meydana getiren molekülleri düzenleyerek, yerleştirerek ya da konumlandırarak maksatlı bir şekilde üretmenin, insanın bilgisinin ve gücünün ötesinde olduğunu iddia eder. Aynı imkânsızlık kendiliğinden meydana gelen toplumsal-ekonomik düzenleri, planlı yönetimsel-politik pratikler aracılığıyla değiştirmek söz konusu olduğunda da geçerliliğini korur (Hayek, 1964). Bizim gücümüz, yalnızca bu kapsamdaki düzenlerin kendilerini biçimlendirdikleri koşulları sağlamlaştırmaya yetebilir; bu düzenin arzu edilebilir nitelikte belirli bir takım genel karakteristikleri de olacaktır; ancak tüm bunların koşulu bizim bu düzenin bütün detaylarını, planlı, yönelimsel pratiğimizle denetim altında tutmaya kalkışmamamızdır. Böylesi bir düzenin biçimleniminin koşulu, somut detayları ayrı bireylere, kendiliğinden ve plansız koordinasyon mekanizmalarına bırakmak ve bunları yalnızca genel ve soyut kurallarla birbirlerine bağlamaktır (Hayek, 1964).

Hayek, üretkenliğin ve refahın kapsamlı ve karmaşık gelişimi bakımından planlı politik bir organizasyonun, olaylar ağında işleyen koordinasyonun kendiliğinden, yönelimsel olmayan ve anonim nedensellik mekanizmalarını birbirleriyle uyumlu kılmayı asla başaramayacağı hususunda bizleri uyarır. Bu mekanizmaların kendiliğinden işleyişini yanlış müdahalelerle engellemek, biyopolitikanın temelden bir iflasına, yani medeniyetin ve yaşamın yıkımına dahi yol açabilir:

> Fizik bilimlerinin gelişiminin yol açtığı ve "başarıdan başı dönen" insanı, erken komünizmin karakteristik bir ifadesiyle dile getirecek olursak, yalnızca doğal çevremizi değil, insani çevremizi de insan iradesinin kontrolü altına almaya teşvik eden ve sürekli büyüyen bu güç duygusunda tehlikeli bir şey var. Açıkçası toplumun öğrencisi, bilgisinin aşılması mümkün olmayan sınırlarının farkındalığından, bir tevazu dersi çıkarsa iyi olur; zira bu ders onu, insanın ölümcül toplumu denetleme arzusunun bir suç ortağı olmaktan korur –bu arzu onu yalnızca kardeşleri üzerinde bir zorba haline getirmez,

> pekâlâ hiçbir zihnin tasarlamadığı ama milyonlarca bireyin özgür çabalarından doğup büyüyen uygarlığın yok edicisi haline getirebilir (Hayek, 1989, s. 7).

Ezcümle neoliberal yönetimsellik, canlı çokluklara bütünselleştirici gözetim, bilgi ve canlı maddeyi eski bir modelin taklidine dönüştüren/düzenleyen üretici etkinlik aracılığıyla hükmeden, antik zanaatkâr modelini, *panoptês*'i ya da *eusunopton*'u terk eder; zira bu model hem imkânsız, hem de sonuçları itibariyle yıkıcıdır. Hiç şüphesiz bu tablo, güçlü bir şekilde Hıristiyan-tanrısal yönetim rasyonalitesini çağrıştırıyor. İşin doğrusu, neoliberal söylemde, yaşamda görünmezliğin, körlüğün ve şansın benimsenmesi düşüncesinin reddedilmediğine, aksine olumlandığına tanık oluyoruz. Bu yalnızca insanın bilişsel kapasitelerinin zorunlulukla sınırlı olmasından kaynaklanmıyor; bunun bir nedeni de "olabilecek en iyi" ve "en adil" toplumsal düzeni, azami refahı ve esenliği meydana getiren hayırsever ve kendiliğinden mekanizmaların tam da insan için görünmez, bilinmez ve idrak edilemez olarak kalan şey aracılığıyla işlemesidir. Bu görüş yalnızca Hayek'te değil, aynı zamanda neoliberal düşüncenin bir başka önemli ismi Milton Friedman'da da ön plana çıkıyor:

> Rekabetle ilgili en yaygın itirazlardan birinin de onun "körlüğü" olması ilgi çekici. Bu noktada antikler için körlüğün tanrısal adaletin bir özelliği olduğunu hatırlatmak hiç de yersiz olmayacaktır (Hayek, 2007, s. 134) (...) "Şansla" karşılaştırıldığında oyumuzu "erdem"den yana kullanacak kadar ikiyüzlü olsak da, çoğu zaman erdeme atfedilenlerden çok, şanstan kaynaklanan eşitsizlikleri kabul etmeye daha hazırızdır (...) En nihayetinde adalet tanrısı gibi, şans tanrısı da kördür (2002, s. 166).

İlk bakışta olmasa da, Hıristiyan teolojisinin yukarıda ortaya koymuş olduğumuz argümanlarıyla bu hat arasındaki benzerlikler fark edilecektir. Gerçekten de Hayek (1944, s. 39) modern doğa bilimiyle, modern ekonomi ve din arasında bir uyuşmazlık görmez. Hayek, ("bilimciliğin" karşısındaki) "gerçek doğa bilimiyle", "bütün büyük dinler" (bu her ne demekse artık) arasındaki uyumun ilk elden bize öğrettiği şeyin "tevazu" olduğunu iddia eder. Bütün bu dinler, insanın güçlerinin son derece sınırlı olduklarını ve hiçbir zaman kendimizin ve yaşamın üzerinde tanrı gibi her şeyi bilen ve her şeye kadir noktaya

erişemeyeceğimizi ilan ederler. Hayek, M. R. Cohen'in *Akıl ve Doğa*'sından alıntılayarak şöyle yazar: "*Bilimin bize öğrettiği tevazunun* en büyük dersi, hiçbir zaman *her şeye kadir ya da her şeyi bilen* bir varlık olamayacağımızdır; bütün büyük dinler de bize bunu öğretir: insan, önünde boyun eğmesi gerektiği Tanrı değildir ve asla da olmayacaktır" (1944, s. 39, vurgular bana ait).

Öyle görünüyor ki, neoliberal düşüncede Hıristiyanlığın, insani etkinliklerin sonuçlarını koordine eden tanrısal, kendiliğinden ve içkin mekanizmaların görünmez ve "kör" bir biçimde nasıl kademelendirildiğine dair öğretisi, üretkenliği, refahı ve toplumsal düzeni muhafaza etmeye ve güçlendirmeye yönelik biyopolitik görevler içindeki planlı insani etkinliklerin üzerinde bir değere sahip. Peki, her şeyi bilen, esnek biçimde her şeye müdahale eden, paternalist zanaatkâr-devlet modeli terk edilecekse neoliberalizmin bize önerdiği alternatif rasyonel biyopolitika modeli nedir? Hayek aydınlanmacı, aşırı bilgi ve planlamanın kibrinden kurtulmuş neoliberal bir biyopolitik yönetişim biçimini somutlaştırmak için yeni bir figür önerir. Liberal yönetim, bir zanaatkâr değil, yaşamı teminat altına alan ve besleyen bir bahçıvandır: "Büyüme için uygun bir ortam sağlamak, tıpkı bahçıvanın bitkileri için yaptığı gibi" (Hayek, 189, s. 7).

Bu noktada yine Hıristiyan, tanrısal biyopolitika çözümlememizle bir kesişme noktasıyla karşı karşıyayız. Hayek'in bahçıvanı, yönetici bir din adamı gibi, ortamın, yaşamın bolluğunu, gelişimini ve gelişim aşamalarının koordinasyonunu pekiştiren yasaların ve koşulların bilgisine, açık bir öngörüsüne sahiptir. Aynı zamanda bu genel vizyon, olayların özgür, kendiliğinden ve olumsal yayılımları ve bunları birbirlerine bağlayan "yazgının" içkin ağı aracılığıyla eklemlenir ve gerçekleşir. Hıristiyanlığın bıraktığı ve neoliberalizmin benimsediği miras tam da budur.

Ne yazık ki Foucault (2004b) *Biyopolitikanın Doğuşu* adı altında bir araya getirilen seminerlerinde bir yönetimsellik formu olarak neoliberalizm analizlerini gözler önüne sererken bu teolojik içerimlere temas etmemiştir. Hıristiyanlığın pastoral çekirdeğine dair Foucault'nun bakışının sorunlu olduğunu ve buna bağlı olarak bütün bir

tanrısal "proto-biyopolitik" modeli göz ardı ettiğini düşündüğümüzde, Hıristiyanlıktan liberalizme ve neoliberalizme giden hattı görememesi de doğaldır. İşte benim bu yazıda yapmaya çalıştığım şey, günümüzde neoliberal biyopolitika formunu alan Batı biyopolitikasının tarihindeki bu alternatif soykütüğün ana hatlarını ortaya koymaktı.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2008). *Larègne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer II (2).* (J. Gayraud and M. Rueff, Çev.) Paris: Seuil.

Agamben, G. (2012). *Opus dei. Archéologie de l'office. Homo sacer II (5).* (M. Rueff, Çev.) Paris: Seuil.

Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica I-III.* New York: Benziger Bros.

Aristoteles (1944). *Politics.* Aristotle in 23 Volumes, (H. Rackham, Çev.) Cambridge, MA: Harvard University Press/ Londra: William Heinemann Ltd.

Augustinus (1961). Über *den Wortlaut der Genesis, Band I.* (C.J. Perl, Çev.) Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Augustinus (1964). Über *den Wortlaut der Genesis, Band II.* (C.J. Perl, Çev.) Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Augustinus (1999). *The Confessions of Saint Augustine,* (E.B. Pusey, Çev.) New York: The Modern Library.

Barnes, M. R. (2003). "The Visible Christ and the Invisible Trinity: MT. 5:8 in Augustine's Trinitarian Theology of 400", *Modern Theology* 19(3): ss. 329–55.

Blumenberg, H. (1993). "Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation", (J. Anderson, Çev.) ss. 30-63, *Modernity and the Hegemony of Vision* içinde, (D. M. Levin, Ed.). Berkeley CA: University of California Press.

Foucault, M. (1981). *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction,* (R. Hurley, Çev.) Harmondsworth: Penguin Books.

Foucault, M. (2001a). "Omnes et singulatim": vers une critique de la raisonpolitique", ss. 953-80 *Michel Foucault Dits et écrits II 1976-1988* içinde. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2001b). *L'herméneutiquedu sujet. Coursau Collège de France, 1981-1982.* Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978.* Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France,*

1978-1979. Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres 2. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, M (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard/Seuil.

Friedman, M. (2002). *Capitalism and Freedom*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1943). "Scientism and the Study of Society Part II". *Economica* 10(37): ss. 34-63.

Hayek, F. A. (1944). "Scientism and the Study of Society Part III". *Economica* 11(41): ss. 27-39.

Hayek, F. A. (1945). "The Use of Knowledge in Society". *The American Economic Review* 35(4): ss. 519-30.

Hayek, F.A. (1964). "Kinds of Order in Society". *New Individualist Review* 3: ss. 3-12.

Hayek, F. A. (1989). "The Pretence of Knowledge", *The American Economic Review* 79(6): ss. 3-7.

Hayek, F. A. (2007). *The Road to Serfdom*. Londra: The University of Chicago Press/Routledge.

Janssens, D. (2010). "Easily, at a Glance: Aristotle's Political Optics". *The Review of Politics* 72(3): ss. 385-408.

Luther, M. (1986). *Luther's Works, Vol 6: Lectures on Genesis*. St. Louis: Concordia Publishing House.

Luther, M. (2006). *On the Bondage of the Will. Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* içinde (E.G. Rupp ve P.S. Watson, Ed.) Louisville: Westminster John Knox Press.

Luther, M. (2008). *The Large Catechism of Martin Luther*. Radford VA: Wilder Publications.

Miles, M. (1983). "Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's 'De trinitate' and 'Confessions'", *The Journal of Religion* 63(2): ss. 125-42.

Pickstock, C. (2003). "Music: Soul, City and Cosmos after Augustine". ss. 243-78 *Radical Orthodoxy: A New Theology* içinde (J. Milbank, C. Pickstock, ve G. Ward, Ed.) Londra ve New York: Routledge.

Rocca, G. O. (2004). *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington DC: The Catholic University of America Press.

Serres, M. (1989). "Panoptic Theory". (K. Gingrass, Çev.) ss. 25-51, *The Limits of Theory* içinde (T.M. Kavanagh, Ed.) Stanford, CA: Stanford University Press.

Ward, G. (2003). "Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ', ss. 163-82, *Radical Orthodoxy: A New Theology* içinde (J. Milbank, C. Pickstock ve G. Ward, Ed.) Londra ve New York: Routledge.

Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu

Toros Güneş Esgün

Bir kralın idam edildiği, onun yerine geçerek cumhuriyeti ilan eden bir devlet adamının diktatör olduğu, uzun süren iç savaş ve mezhep kavgalarının hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan Hobbes'un siyaset felsefesi, ilk ortaya çıkışından bu yana sayısız farklı yoruma kapı aralamıştır: Onun liberalizmin mi totalitarizmin mi, sekülerizmin mi, siyasal ilâhiyatın mı, monarşinin mi, cumhuriyetin mi kuramcısı olduğu hâlâ tartışmalıdır. Ancak çoğunluğun üzerinde uzlaştığı nokta, onun Machiavelli ile birlikte modern devlet düşüncesinin kurucusu olduğudur. Bu yüzden modern devlet ve günümüz siyaseti hakkında düşünen herkes Hobbes ile hesaplaşmaya girişir. Fakat bir filozof kendini bilinçli olarak bu tartışmanın dışında tutar, zira Hobbes'un modern devlet düşüncesinin ve de günümüzü açıklayabilecek bir paradigmanın devamcısı olup olmadığı konusunda şüphelidir: Foucault, biyopolitika kuramı çerçevesine Hobbes'u dahil etmez ve onun hiç de sanıldığı gibi çatışmacı siyaset düşüncesinin temsilcisi olmadığını söyler: "Sivil toplumdaki savaşın kuramcıları olarak bilinenleri, bana göre kesinlikle öyle olmayanları, yani Machiavelli ve Hobbes'u bir kenara bırakmakla işe koyulacağım" (2003, s. 34).

Hobbes, Foucault tarafından biyopolitika kavramsallaştırmasından dışlanırken, Agamben ile Esposito gibi Foucault'nun biyopolitika kavramını eleştirel bir tarzda ele alarak yeniden yorumlayan düşünürler, Hobbes'u sadece modern devlet kuramının değil, aynı zamanda modern devletin biyopolitik kuruluşunun temsilcisi olarak görürler. Bu kuruluşu anlamak, Hobbes'un neden sürekli birbirinin karşıtı olan siyaset felsefesi geleneklerine hapsedildiğinin de cevabını verebilir. Zira siyaset düşünürlerini "egemenlik", "özgürlük", "devlet", "birey" gibi belirli sihirli sözcükleri ne sıklıkla kullandıklarına göre cephelere kaydetmektense, bu kavramların karşılıklı ilişkileri ile içsel çelişkilerini ayırt etmek ve dönemsel/tarihsel yansımalarını takip etmek, kuramların gizil güçlerini keşfetmeye yarar. Biyopolitika paradigması da iktidarın yaşam ve ölüm ile ilişkilenme biçimini ele almak bakımından siyaset düşünürlerini yerleşik cepheleşmelerin ötesinde kavramaya olanak sağlar.

Hobbes'u biyopolitika perspektifinden ele almak ve biyopolitikanın siyaset felsefesindeki belirgin etkisinden sonra Hobbes'a yeniden dönmek, onu salt bir sözleşme düşünürü olmaktan çıkarmayı ve felsefe tarihinde ilk olarak onun kuramında ifadesini bulan iktidarın yaşam ve ölümle sahip olduğu paradoksal ilişkiyi takip etmeyi gerektirir. Hobbes'un argümanlarının biyopolitikanın problematiğinde nasıl anlam kazanabileceği sorusuyla şekillenen bu izleği takip edebilmek ve Hobbes'un biyopolitika tartışmalarındaki yerini tayin edebilmek için iki noktanın netleştirilmesi gerekli gözükmektedir: Birbirleriyle doğrudan bağlantılı bu iki noktadan ilki, biyopolitika kavramının farklı içeriklendirmelerini göz önünde bulundurarak, hangi biyopolitika kavrayışının Hobbes'u nasıl yorumladığını ortaya koymaksa, ikincisi de Hobbes'un *Leviathan* ve *De Cive* yapıtlarında söz konusu yorumlara imkân veren düşünsel çerçeveyi ayırt etmek olacaktır. Tez konusu olabilecek böyle bir araştırmayı bir makalenin sınırları içerisinde gerçekleştirebilmek için, tek tek biyopolitika düşünürlerini özetleyerek karşılaştırmaktan ziyade, söz konusu ikili çabayı birleştirmeye; Hobbes'un adını andığımız metinlerindeki "doğa durumu", "hayatta kalma güdüsü", "korku", "Leviathan", "çokluk ve halk", "koruma", "cezalandırma" gibi kavramların modern devlet düşüncesindeki kurucu

işlevlerinden hareketle kendi içlerinde farklılaşan biyopolitika düşünürlerinin bu kavramlar üzerinden Hobbes'a getirdikleri yorumları eş zamanlı olarak tartışmaya ve Hobbes'un düşüncesindeki biyopolitik motifleri ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Hobbes'un devlet teorisinin biyopolitik bir kuruluş ânını temsil edip etmediğine ilişkin bu araştırma, modern devletin ve onun hukuksal sütunlarının yaşam, ölüm ve toplumsal beden ile nasıl ilişkilendiğini ve bu ilişkilenmenin bugün nasıl dönüştüğünü veya hangi iktidar pratiklerini devam ettirdiğini görebilmeyi de amaçlamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak doğa durumu kavramına odaklanılacaktır. Zira, Hobbes'un siyaset felsefesinin kurucu kavramı da olan "doğa durumu" [*status naturalis*], biyopolitik perspektiften okunmaya elverişli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir.

Doğa Durumu ya da Çıplak Hayat

Henüz Antik Çağ'da *nomos-physis* ayrımı üzerinden insanın *polis* dışındaki yaşamı tahayyül edilerek oluşturulan bir doğa durumu anlatısının ilk çizgileri belirmeye başlamıştır. Yine Eski Ahit ve İncil'de de ilk günahın cezası olarak doğaya fırlatılan insanların, düzen kurana kadar sürekli birbiriyle ve doğa ile savaştığı bir dönemden bahsedilir. Habil ve Kabil arasındaki ilk kavga ile başlayan ve kuşaklar boyu süren savaş çağı, doğa durumu tasvirinin ilksel biçimlerindendir. Hobbes, devlet öncesinde insanların güvensizlik ve korku içinde sürekli birbiriyle savaştığı doğa durumundan bahsederken tüm bunlara gönderme yapmakla birlikte aslında doğa durumunu kültürel-mitsel bir motif olmanın ötesine taşıyarak, onu hep "şimdiki zamana içkin bir siyasal durum" olarak yeniden formüle etmektedir:

> Böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç olmadığı düşünülebilir ve ben de dünyanın her yerinde durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum: Ancak günümüzde bile, dünyada insanların böyle bir durumda yaşadığı pek çok yerler vardır. (...) Korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir (2004, s. 95).

Doğa durumu, Hobbes'taki biçimiyle tarihsel bir olgu olarak değil, bir olasılık olarak kavrandığında, artık sivil durumun negatif kutbuna yerleştirilemez, aksine sürekli onunla iç içe düşünülmeye başlanır. Doğa durumunun karakteristik öğeleri, sivil durumda şekil değiştirerek de olsa varlıklarını korurlar: Atomik ve izole bireyler, toplumun temelsizliği olarak; yasasızlık, adaletin olumsallığı olarak; herkesin herkese karşı savaşı, ortak korku olarak ve insanın hayvansallığı, yaşamın kırılganlığı olarak devlet durumunda da işlemeye devam eder. Yine doğa durumuna atfedilen ve sürekli birbirleriyle savaş halinde olan insanların temel çabasını ifade eden "hayatta kalma" ya da "kendini koruma" [*sui conservandi*] güdüsü devlet durumunda da "yaşamın korunması" [*conservatio vitae*] olarak varlığını sürdürür. İkinci olarak doğa durumundaki yasalardan azade olma, şiddet kullanma ve sınırsız özgürlük hakkı, Hobbes'un sözleşme ile başlattığı devlette, uyrukların feragat ettiği, egemenin ise sözleşmeyle kazandığı haktır. "Hayatta kalma" güdüsü ile "şiddet"in devlet durumundaki bu devamlılığı, doğa durumunun devlet durumuna içkin olduğunu göstermektedir. Agamben, bu saptamaya uygun bir şekilde Hobbes'un doğa durumu kavrayışını düşünürün egemenlik kuramının temeli olarak okur (2013: s. 48). Zira Agamben'e göre egemenlik, doğa durumunun topluma sokulmasıdır (2013: s. 31) ve Agamben, bunun biyoiktidarı var eden şeyin bizatihi kendisi olduğunu iddia eder. Doğa durumu devlet durumunun içinde sürekli varolan, herkesin çıplak yaşam içerisinde olduğu istisnai bir durumdur:

> Hobbes'taki doğal durum, şehrin yasalarından bağımsız bir hukuk öncesi durum olmak şöyle dursun, tam da şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir istisna ve eşiktir. Bu, herkesin herkese karşı olduğu bir savaştan çok herkesin herkes için *homo sacer* ve çıplak hayat olduğu ve dolayısıyla da herkesin bir *wagnus, gerit caput lupinum* (kurt başlı insan) olduğu bir durumdur (2013, s. 131)

Doğa durumundaki insanın hayvansılığına ilişkin benzer bir vurgu Derrida'nın *The Beast and The Sovereign* (2009) kitabında da mevcuttur. Derrida'ya göre Hobbes, devlet öncesi durumda insanı hayvanla, insan toplumunu da hayvan sürüsüyle eş görür (s. 31). Doğa durumunda Hobbes'a göre herkesin hayvansı çıplak hayatı kırılgandır: "hep

şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer" (2004, s. 95). Ölümden sürekli kıl payı kurtulan bu kısa yaşam ancak "hayatta kalma" olarak adlandırılabilir. Hobbes böylesi bir asgari yaşamdan sözleşme yoluyla barış durumuna geçilebileceğini ve zenginliklerin üretileceği bir toplum düzeni yaratılabileceğini söylese de "cezalandırma" tehdidi tüm uyrukları çıplak hayatta sabitleyerek ve hayvansılaştırarak doğa durumunu sürdürür. Bu yüzden Agamben, egemen şiddetin temelinin aslında "bir sözleşme/pakt değil devletin çıplak hayatı dışlayarak içlemesi" olduğunu söyler ki, Hobbes'ta da doğa durumu devlet durumu tarafından dışlanarak içlenmektedir (Agamben, 2013, s. 132).

Agamben'e göre çıplak hayatın, Derrida'ya göre hayvansılığın devlet durumundaki süreğenliği Hobbes'u hukuksal-söylemsel iktidar modeli olan sözleşmeci düşüncenin temsilcisi olarak gören Foucaultcu çerçeveye aykırıdır. Agamben'in formüle ettiği şekilde "doğa durumunun topluma sokulması" iddiası, çıplak yaşamın siyasetin nesnesi kılınması olarak okunabilir ki, bu belirleme ilk bakışta Foucault'nun biyopolitika tanımıyla örtüşür görünmektedir. Ne var ki Foucault, sözleşmeci kuramın ve artık geride bırakılması gereken egemenlik paradigmasının *zoē*'yi devletin dışına atmakla kendi meşruiyet temelini ve asıl belirleyici unsuru olan hukuksal formasyonunu yaşam ve politika arasındaki zıtlık üzerinden kurduğunu, ilk olarak 18. yüzyılda ise "yönetim, nüfus ve ekonomi politik"ten oluşan üçlü hareket ile beraber, *zoē*'nin *polis*'in alanına dahil edilmeye başlandığını söyler (2013, s. 97). Yani Foucault açısından çıplak hayatın siyasetin alanına sokulması Hobbes ile birlikte başlamamakta, Hobbes, devlete sadece hukuksal bir nitelik kazandırmış bir düşünür olarak konumlandırılmaktadır. Agamben içinse, biyopolitika açısından mesele sadece çıplak hayatın siyasete dâhil edilmesi değil, çıplak hayatın sürekli istisnai durumun içerisindeki bir belirsizlik mıntıkasında egemenliğin nesnesine dönüşmesi olduğu için Hobbes'un doğa durumu kavramsallaştırması, Agamben açısından Foucault'nun yorumunun aksine, egemenliğin biyopolitik karakterini gösteren ilksel bir örnek teşkil eder.

Çıplak hayat, Hobbes'un Roma Hukuku'nu modern devlete uyarlamaya çalışan kuramında da doğa durumu ile beraber formüle edilmektedir. Hobbesçu *sözleşme hukuku*nun öncesinde bir *statü hukuku* olan Roma Hukuku, bir kişinin *status naturalis*'inin, yani doğal durumunun onun hak ehliyetini belirlediğini vazetmekteydi. Doğal durumu gereği kadın, köle, çocuk ya da deli olan bir kişi haklara da sahip olamıyordu (Rehbinder, 1969, s. 84). Hobbes'un, Roma Hukukuna göndermе yaparak devletin dışındaki, bu yasal haklardan yoksunluk halini "doğa durumu" olarak tanımlamış olması hiç de ihtimal dışı değildir. Diğer yandan Hobbes, *statü hukuku*nu *sözleşme hukuku*yla ikame etmekle bireysel iradeyi burjuva hukukunun temeli kılmıştı. Ne var ki artık bir sözleşmeye dayanıyor olsa dahi, haklar hâlâ egemenin tasarrufunda olduğu için *status naturalis*i gereği uyrukların egemen karşısında hak ehliyetleri de göreli olarak geçersizdi. Yabancılar ve uyrukluk ödevlerini yerine getirmeyen kişiler, "suçlu" ve "toplum düşmanı" olarak önce toplumdan, sonra da yaşamdan dışlanan salt bedenlere indirgenecekti. Dolayısıyla Hobbes'ta doğa durumu, egemenliğin cezalandırma hakkına meşruiyetini veren ve çıplak yaşamı her an devlet mekanizmasının nesnesi kılan bir postüla olarak işlev görmektedir:

> Daha önce gösterdim ki, devletin kurulmasından önce, herkesin her şeye ve kendi varlığını korumak için gerekli bulduklarını yapmaya hakkı vardı; yani kendi varlığını korumak amacıyla, herhangi birini boyun eğdirmeye, yaralamaya veya öldürmeye. İşte bu her devlette bulunan cezalandırma hakkının temelidir (2004, s. 219).

Bireylerin bireyleri değil, kamusal otoritenin bireyleri cezalandırmasını sağlayan sözleşme, doğa durumunda birliksiz bir çokluk, bir yığından başka bir şey olmayan ve her şeye hakkı olan bireyler toplamının, doğa durumundaki sınırsız haklarından vazgeçerek egemenin tasarrufundaki yeni haklara kavuşmuş bir bedene dönüşmesine dair bir edimdir. Hobbes'un kuramındaki ikinci biyopolitik uğrak, çıplak yaşamı dışlayarak içeren devlet durumunda bu bedenin nasıl kurulduğu ile görünür olur. Çokluk'un Halk'a, *potentia*'nın *potestas*'a dönüşümüyle politik beden ve egemen bir ve aynı şey haline gelir. Fakat doğa durumunun hayaleti sözleşmeyle varlık kazanan halkın da peşini bırakmaz. Zira sözleşme, çokluğu halka dönüştürmeye tek başına yeterli olamaz.

Çokluk, Halk, *Commonwealth*

Doğa durumu kavramsallaştırmasının Hobbes'un devlet kuramı açısından işlevi, hayatta kalma güdüsünden hareketle cezalandırma olarak şiddeti sürdürmeye imkân tanımasıdır. Hayatta kalma güdüsünün hareket ettirici unsuru olan korku ise, toplumsal bedenin harcı olarak iş görür ve çokluğu halka dönüştürür. Ne var ki bu dönüşüm sadece hukuksal düzeyde kaldığı için aslen çokluğun varlığı ortadan kalkmamış olur.

Hobbes'a göre aslında hayvansallığa ve bedene ilişkin bir güdü olan korku, insanın akıllı bir varlık olmasından dolayı hayvan dünyasında söz konusu olmayan bir şekilde insanları bir araya getirici bir işleve sahiptir. Zira hayvanlar, bir tehlike ile karşı karşıya kaldıklarında güdüsel bir korku duyarken insanlar, dilleri, akıl yürütmeleri ve hayal güçleri yüzünden henüz gerçekleşmemiş olan soyut durumlardan, gelecekten de korkabilirler (Hobbes, 2004, s. 83). Bu yüzden insan, gelecekteki güvenliğini garanti altına alacak ilişki ve kurumlar düzenlemeye yönelir. Hobbes'a göre doğa durumunda herkesin herkese karşı duyduğu korku, ancak geleceğe reflekte edilerek herkesin üzerinde yer alacak bir otoriteye aktarıldığında güvenlik sağlanabilir. Bu, tekil ve birbirinden farklı olan korkuların ortaklaştırılması, herkesin korkutuculuğu hakkında hemfikir olduğu bir dış tehdidin var edilmesidir.

Hobbes'a göre basitçe korku değil fakat ortak korku [*mutual fear*] toplumun birleştirici unsurudur ve sözleşme ile tescillenir. Doğa ya da Tanrı gibi hiçbir başka aşkın ilkeye dayanmayan, temelden yoksun toplum, ortak korku sayesinde "yapay" olarak bir araya gelmeden önce doğa durumunda "çokluk" [*multitude*] halinde yaşayan bireyler söz konusudur. Hobbes'ta "yığın" ve "kalabalık" anlamına gelen çokluğun içindeki bireylerin birbirine karşı ne ödevleri ne de sorumlulukları vardır; çokluk, sürekli birbirinin hayatını tehdit eden ve sürekli bireysel bir korku içinde olan sınırsızca özgür ve otonom bireylerden oluşur. Bu yüzden çokluk, Hobbes'a göre "tek bir karar verici tarafından yönetilmeli" ve "ortak düşman"a karşı birleştirilmelidir (2004, s. 128).

Hobbes için çokluğu halka, yani yapay, politik bedene dönüştüren ilk şey egemenliğin kuruluşu olan temsil, ikincisi ise egemenin koyduğu yasalar çerçevesinde tanımlanan haklar ve ödevlerdir. Çokluk, bir kişi tarafından temsil edildiği anda birlik kazanarak halka dönüşür ve böylece sahip olduğu güçlerin toplamını da devrediyor sayılır. Çünkü sözleşme, sadece bireylerin tekil iradelerini değil, aynı zamanda onların yaşamsal güçlerini de bir araya toplama iddiasındadır (Hobbes, 2007, s. 149). Sözleşme ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan *auctoritas*, çokluğun *potentia*'sını *potestas*'a dönüştürür ve temsil mekanizmasıyla egemene aktarır. Halkın sağlığı ve zenginliği, devletin sağlığı ve zenginliğiyle eş tutulur. Böylece Aristoteles'te herkesin insani yetkinleşmesini gerçekleştireceği "iyi yaşam" olarak *bios*, Hobbes'ta bireysel refah ve zenginliğin toplamı olarak tanımlanmaya başlanır. Çokluğun tüm yaşama enerjisi, edimleri ve ilişkileri egemende birleşiyormuş gibi düşünülse de, Spinoza'nın işaret ettiği gibi *potentia* temsile gelmediği için, temsil edilen halkın artığı olan çokluk hiçbir zaman bir birliğe indirgenememektedir.

Sözleşmeyle kurulmuş bu siyasal birliğin *commonwealth* olarak tanımlanması Hobbes'un öne sürdüğü gibi devletin "ne kadar zengin olursa olsun zenginliğini ve iktidarını yurttaşların fiziksel yardımı olmadan" koruyamamasında anlam kazanır (2007, s. 139). Antikçağ *polis*i ve Ortaçağ *civitas*'ları yerine Hobbes'un ortak refah/zenginlik anlamına gelen *commonwealth* kelimesini kullanması bu bağlamda anlaşılmalıdır. Devletin ortaya çıkmasıyla doğa durumunda mevcut olmayan mülkiyet hakkı, vergiler, çalışma zorunluluğu ve aile ilişkileri ortaya çıkar ve *commonwealth,* diğer siyasal birliklerden farklı olarak, bireysel iradelerin ve zenginliklerin bir araya geldiği bir politik beden [*body politic*] ya da sivil toplum [*civil society*] oluşturur. *Commonwealth*'te yeni olan öğeler ekonomi ve ulusun zenginliğidir. (Silverthorne, 1996, ss. 504-505). Hobbes, buna uygun bir şekilde parayı "toplumun kanı" olarak tanımlamaktadır (2004, s. 181).

Commonwealth'in önceki siyasal birliklerden farkını ortaya koyan bu ekonomik vurgudan hareketle Hobbes'u "burjuvazinin Marx'ı" olarak gören Negri ve Hardt (2005, s. 73), hem *İmparatorluk*'ta hem

de onun devamı olan iki kitabın, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik*'in, başlıklarında Hobbes'a gönderme yapar. Hobbes'un Leviathan'ı yerine İmparatorluk, Halk yerine Çokluk ve ulusun zenginliği yerine çokluğun biyopolitik üretkenliği öne çıkarılır. Negri ve Hardt, Spinoza'ya referansla Hobbes'un, *potentia*'nın güçlerini ve özgürlüğünü *potestas*'ı temsil eden *auctoritas*'ta erittiğini düşünür (2005, s. 321) ve kendi biyopolitika kavrayışlarının tam karşı kutbuna Hobbes'u yerleştirir. Onlara göre Hobbes, korkuyu "sözleşmenin ayrıksı motoru" olarak görürken, çokluğun sevgisini ve diğer tüm arzularını yok saymaktadır. Oysa günümüzün biyopolitik toplumunda "egemenin kararı çokluğun arzusunu yok sayamaz" (2002, s. 391).

Negri ve Hardt, Hobbes'un, otoritenin çokluk üzerindeki tahakkümünü temellendirmeyi amaçladığını ve biyopolitik toplum öncesi bir egemenlik *paradigmasının sınırları* içinden konuştuğunu düşünseler de, onun, halk ve çokluk arasındaki ayrımın düzen kurmadaki öneminin farkında olduğunu teslim ederler (2002, s. 123). Gerçekten de Hobbes, doğa durumu kavramsallaştırmasına verdiği anlamın benzerini çokluğa vermektedir ve çokluğun temsil edilemezliğinin bilincindedir.

Hobbes'ta çokluk, tıpkı doğa durumu gibi, aşılmış ve geride kalmış bir öğe değildir; aksine iç savaş ve isyan tehlikesiyle yapay bir beden olan halk da, tam da yapaylığı sayesinde her an çokluk haline geri dönebilir. Bu bakımdan Foucault'nun Hobbes'u barış düşünürü olarak konumlandırışının aksine, çokluğun yadsınmayışı Hobbes'ta siyasal olanın yıkıcı gücünün ve antagonizmik yapısının her zaman hesaba katıldığını gösterir. Bir başka deyişle, Hobbes'un kuramında hedeflenen halkın homojenliği ve barış ereklerine rağmen çokluğun biyopolitik gücü ve iç savaş ihtimali her an işlemeye devam eder; tam da bu yüzden Hobbes'ta asıl mesele halkın çokluğa dönüşmesini engelleyecek bir kurucu figürü, yani egemenliği ya da Leviathan'ı, kurumları, güvenlik mekanizmalarını ve idareyi yaratmaktır. Halkın tözsel değil kurulmuş mevcudiyetini dikkate alan bu devlet teorisinde Leviathan'ın sürekli çoklukla cebelleşen bedeni, Hobbes'taki en güçlü biyopolitik öğeyi açığa çıkartır. Halk ile çokluk arasındaki diya-

lektik ilişki, Leviathan'ın bedeninde gerçekleşmektedir: Birliği oluşturan şey sadece tekil iradelerin bir araya geldiği sözleşme değil, aynı zamanda onların devingen yaşamsal güçleri olduğu için Hobbes'un devlet kuramında Leviathan'ın ruhu, iradelerin birliğinden, bedeni ise onu oluşturan bedenlerin çokluğundan doğar. Leviathan'ın ruh ve beden olarak iki varlığa bölünüşü, Kartezyen düalizmin izini taşırken, Leviathan'ın bedeninin de kendi içinde farklı olasılıkları barındırması, kaynağını Hobbes'un vitalist ve mekanist bakış açısından alır.

Leviathan'ın Bedenleri

Ortak korkuya sahip bireysel iradeler Hobbes'un Leviathan'ındaki statik birliğe denk düşer; ancak onların bedenleri, ortaklaştırılamayan korku ve çıkarları ile yaşamsal güçleri çokluğa ve devingen öğeye karşılık gelir. Bu yüzden önceki bölümde göstermiş olduğumuz gibi Leviathan, çokluğa hükmetmek ve çokluğu kontrol altına alabilmek için çokluğun varlığını yadsımamak, onu hesaba katmak zorundadır. Yani çokluk, temsile gelmez tekillikler toplamı olduğundan Leviathan, hukuksal olarak tekil bir yasal sisteme sahipse de, yaşamın her alanına yayılacak bir düzenin tahsis edilmesi için yasal çerçevenin dışında, yaşamın içinde de çokluğu oluşturan bu tekilliklerin selametiyle ilgilenmek zorunda kalmaktadır (Bernini, 2011, s. 9). Bu düşünceyi destekleyen ve Leviathan'ın ruhu ve bedeni arasındaki ayrımın net bir şekilde okunabildiği şu pasajda, Hobbes'un "tek tek organların/üyelerin servet ve zenginliği"ni kuvvet, halkın esenliğini de görev olarak tanımlaması dikkat çekicidir:

> Egemenlik bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur; yargıçlar ve diğer yargı ve yürütme görevlileri yapay eklemler, egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptıran ödül ve ceza, doğal gövdede iş yapan sinirlerdir; tek tek organların/üyelerin servet ve zenginlikleri ise kuvvettir; *salus populi* halkın esenliği onun görevidir; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren hukukçular hafızadır; adalet ve yasalar yapay bir akıl ve iradedir; uyum, sağlıktır, nifak hastalıktır, iç savaş ise ölüm (2004, s. 17).

Derrida (2009), Hobbes'un bahsettiği bu "yapay hayvan"ın [*animal artificiale*], "yapay ruhunun" ve "yapay eklemlerinin" Leviat-

han'ın kendi yarattığı "protez"leri olduğunu ve söz konusu yapaylık vurgusunun egemenin yaratımına işaret ettiğini söyler. Foucault ise hukuksal-sözleşmeci iktidar modeline dahil ettiği Hobbes'un, sadece hükümdarın nasıl oluştuğuna odaklandığını ve sözleşmede sadece iradelerin bir araya getirildiğini; fakat uyrukların ve onların bedenlerinin nasıl oluşturulduğu ile ilgilenilmediğini ve onların yaşamsal güçlerinin sözleşmenin dışında tutulduğunu iddia eder:

> ... Hükümdarın nasıl yukarıda belirdiğini merak etmek yerine, bedenlerin, güçlerin, enerjilerin, alanların, arzuların, düşüncelerin vb. çokluğundan çıkarak uyruğun, uyrukların ufak ufak, derece derece, gerçek ve somut bir biçimde nasıl oluşturulduğunu öğrenmeye çalışmalı. Uyruklaştırmanın somut uygulamasını uyrukların oluşturulması olarak kavramak, bu bir anlamda Hobbes'un Leviathan'da yapmak istediğinin ve öyle sanıyorum ki sonuçta, bireylerin ve iradelerin çokluğundan yola çıkarak adı hükümranlık olacak bir ruhla dirimleşen tek bir irade dahası tek bir bedenin nasıl oluşabileceğini bilmeyi sorun edinen bütün hukukçuların yapmak istediklerinin tam tersi olacaktır (2003, s. 42).

Foucault'nun Hobbes'taki politik bedenin, bireysel bedenleri dışlayan homojen ve salt tinsel bir birlik olduğuna ilişkin yorumunun karşısında Neocleous, söz konusu bedenin heterojen bir beden olduğunu savunur ve Leviathan'ın "bireyleri yuttuğunu ama onları yok etmediğini" öne sürer. Neocleous'a göre kitabın kapağından da görüldüğü gibi bireysel özneler Leviathan'ın bedeninde hâlâ seçilebilir şekilde belirgindir (2014, s. 13).

Leviathan'ın statik ve homojen bir bedeni imlemediği, Hobbes'un onu ölümlü tanrı [*mortal God*] olarak tanımlamasında da görülebilir. Leviathan'ın ölümlülüğü, onun çokluktan müteşekkil bedeninden kaynaklanır. Egemenliğin ve devlet aklının sürekliliğine karşın, Leviathan'ın bedeni yaşayan ve ölen, organlara sahip olan, mikroplarla savaşan ve hastalıklara yakalanan bir bedendir. Burada Hobbes'un Leviathan'ı, geniş anlamda egemenlikle, dar anlamda ise monarkla özdeşleştirdiği söylenebilir. Egemenlik, Leviathan'ın ruhudur ve monark ölse de varolmaya devam edebilir. Leviathan'ın bedeni ise Kantorowicz'in *The King's Two Bodies* kitabında Ortaçağ için saptamış olduğuna benzer bir şekilde ikili bir bedendir; bir yanıyla Monark'ın

acı çeken bedeni, diğer yanıyla ise yapıntı olan halkın bedenidir. Monark'ın bedeni tıpkı halkın oluşturduğu siyasal beden gibi gelip geçicidir. Bu yüzden asıl mesele onun ruhu olan egemenliğin süreğenliğini ve sağlığını tahsis etmektir. Gerçekten de, Hobbes'un I. Charles'ın idam edilmesine ve sonra Cromwell'in ölü bedeninin işkencelere uğramasına şahitlik ettiğini hatırlarsak Leviathan'ın ölümlü tanrı olarak anılmasındaki bu vurgu ve egemenlik kuramının asli amacı biraz daha anlaşılırlık kazanır.

Leviathan'ın tanrılığı ise, doğa durumundaki "insan insanın kurdudur" savından sivil durumdaki "insan insanın tanrısıdır" savına geçişle birlikte belirir. Sözleşmeye taraf olmayan, hakları olan ancak ödevleri bulunmayan hükümdar, yaratan, yaşatan ve öldüren bir tanrı gibi kadir-i mutlak'tır. Ölümlü tanrı olarak Leviathan, terör yoluyla korkutmakla kalmaz aynı zamanda yönettiği uyrukların "şimdi ve buradaki fiziksel varoluşları" ile doğrudan ilgilidir (Schmitt, 1996, s. 35).

Leviathan'ın ölümlü tanrı olması, onun, insan yapımı olmasından kaynaklandığı için, Schmitt, onun bir *homme machine* [makine insan] olarak adlandırılabileceğini ve Leviathan'ın büyük bir makine olarak algılanmasının tersinden, yurttaşın küçük makine olarak alımlanmasına da sebep olduğunu ve insanın antropolojik imajının da bu tasarıma göre değiştiğini söyler (1996, s. 37). Dolayısıyla küçük makine olan yurttaşın sadece yaşamını idame etmesi sağlanmamakta, aynı zamanda ona bir kimlik ve öznellik de dağıtılmaktadır. Yurttaş, hem bedensel hem de tinsel olarak egemen tarafından yaratılmaktadır (Bernini, 2011, s. 6). Her yurttaşın egemenin sınırladığı özgürlüğün içinde eylemesi ve devlete zarar vermediği sürece mutlu olmaya hakkı olması, uyruklarının öznelliklerinin de egemen tarafından kurulmaya çalışıldığını gösterir.

Hobbes'un kitabının kapağında, insanlardan müteşekkil devden sonra dikkat çeken ikinci şey bu devin altında geniş bir toprak parçasının uzanmış olmasıdır. Gerçekten de Hobbes, kitabın birçok yerinde toprak üzerindeki egemenlikten ve Leviathan'ın çocukları olarak kolonilerden bahsetmektedir. Leviathan, salt bir hukuksal birliği değil, aynı zamanda İngiltere'nin kolonyal ve ekonomik gücünü, toprak

üzerindeki egemenliğini de temsil etmektedir. Leviathan'ı oluşturan güç, tebaanın bedenlerinin ve zenginliklerinin toplamı olduğu kadar onların üzerinde yaşadığı ve işgal ettiği toprak parçalarıdır da.

O halde Hobbes, Leviathan ile hem nüfusu, hem toprağı, hem de tekil bireylerin biyolojik varlığını ve iradelerinin tabiiyetini anlatır. O halde Leviathan'ın bedeni, sadece politik bir beden olarak tanımlanmaz. O aynı zamanda biyolojik, teritoryal ve kolonyal bir bedendir. Bu yüzden Neocleous'un işaret ettiği üzere Hobbes'taki esas mesele, rasyonel ve uzlaşmacı bir hukuk kurmak değil, Leviathan'ın bedeninin çoklu anlamlarının gösterdiği gibi, bireyleri koruyup kontrol altına alacak ve onların gücünden beslenecek bir düzen ve bir idare kurmaktır (2014, s. 12).

Hobbes, hükmetme pratiğini *actus*, yönetmeyi ise *potentia;* yani toplumun henüz temsile gelmemiş gücü ile eşleştirir (2007, s. 149). Bu yüzden yönetmek, yasaların kapsamına dâhil edilemez, yönetmek yaşamın her alanına müdahale etmek, halkı hem nüfus hem de tek tek bireyler olarak yaşatmak ve zenginliğin üretimine katmak demektir. Hobbes'a göre yönetimin despotizmden farkı da budur; birey özgürlüğü ve mutluluğu olmaksızın hükümranlık siyasal olmaktan çıkar ve daha fazla sürdürülemez. Leviathan'ın esenliğinin doğrudan belirleyicisi olan bireyin, kendi iyiliği ve güvenliği için zorlanması onun özgürlüğüne halel getirmemektedir:

> Yönetilmenin bir gereği olan kendisine zarar vermesinin engellenmesi ve yaşamı ve sağlığı için gerekli yemek ve benzeri şeyleri sağlaması yoluyla savaş veya kötü talih ve hatta kendi tembelliği yüzünden kaybettiği hayatına devam etmeye zorlanmak bir dert olarak görülmedikçe, bir kölenin özgürlüğü olmadığı yönünde bir şikâyette bulunması için bir neden yoktur (Hobbes, 2007, s. 132).

Ulusun zenginliğinin temel unsuru olan "hayata devam etmeye zorlanmak", yönetilmenin bir koşulu olarak görüldüğü için itaatin başlıca gerekçesi de bu "hayatta kalmaya devam etme" olanağıdır: "istediğini yapmaktan ceza tehdidi ile alıkonan biri, köleliğin baskısı altında değildir; bu şekilde sadece yönetilmekte ve hayatının devamı sağlanmaktadır" (s. 132).

Bios'un, artık niteliksel bir insanlaşma ya da toplumsallaşma alanı değil, niceliksel bir zenginliğin üretim alanı olarak tanımlanması onun *zoē* ile iç içe geçmesiyle sonuçlanır. Yetkinliğin yerine geçen verimlilik ereği için aynı zamanda bir canavar ve hayvan olan Leviathan, kendi içindeki canavarlarla savaşarak sağlık, barış ve güvenliği idame eder. Bu Leivathan'ın yaşamı koruyan yüzünün yanında beliren öldüren yüzüdür. Derrida, "protez" bir beden olarak adlandırdığı Leviathan'ın bedeninin bir hayvan ve canlı makinesi olmanın yanında, bir ölüm makinesi olduğunu söyler (2009, s. 54). Düzensizliği ve anarşiyi sembolize eden Kara Canavarı Behemoth'a karşı, Leviathan, onunla baş etmek için sadece rıza ile değil, aynı zamanda canavarlığa karşı canavarlaşarak, yaşatmak için öldürerek yönetmek zorunda kalır ve bir "ölüm makinesi" haline gelir.

İtaat Denklemleri: Koruma ve Cezalandırma

Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*'de, biyoiktidarın "yaşatma ve ölüme bırakma" hakkını elinde bulundurduğunu, ondan önceki egemenlik paradigmasına dayanan hükümranlık modelinin ise "öldürme ya da hayatta bırakma" hakkına hükmetmeyi temsil ettiğini söyler (2003, s. 252). Foucault tarafından biyopolitika öncesi bir düşünür olarak görülen Hobbes'un egemeninin bu ayrıma uygun olarak sadece "öldürme ya da hayatta bırakma" edimlerini elinde tuttuğu söylenebilir mi?

Hobbes, *Leviathan*'ın birçok yerinde halkın selameti, mutluluğu ve sağlığının devletin en üst ilkesi olduğunu ve önceki bölümde göstermiş olduğumuz gibi yönetilmenin, hayata devam etmeye zorlanmak olduğunu söyler. Egemenliğin tebaanın biyolojik varlığıyla doğrudan ilgilendiği, *Leviathan*'ın "Toplumun Beslenmesi ve Üremesi Üzerine" başlıklı 24. Bölümünden de net bir şekilde çıkarılabilir. Yani, Hobbes'un egemeni "öldürme ya da hayatta bırakma"yla değil, üretmekle, beslemekle, hayata devam ettirecek güvenlik mekanizmalarını kurmakla ve yurttaşlarını "özgürce" itaat ettirmekle görevlidir: Hükümdarın yemini tebaasına kesin bir güvenlik sağlamaktadır. Bunu adil bir şekilde yapabilseydi veya yeminini göz ardı etmiş olsaydı bile, kendi çıkarına olmadığından yurttaşlarını yıkıma uğratmayı istemesi için bir neden yoktur (2007, s. 97).

Ne var ki, hayatını sürdürmeye zorlanmak, "yaşamaya bırakma"-dan farklı olarak *sürekli* tehdit halinde olan salt biyolojik varlığın *sürekli* korunmasını ifade ettiği için, siyasal şiddet bu noktada hem tehdidin hem de korumanın sebebi haline gelir ve devlet durumunda dışarıya konulamaz. Hobbes, "ölüm, yaşam ve tüm bedensel cezalara ilişkin hakkın devletin sorumluluğunda olduğu medeni durumda öldürme hakkı tekil kişilere bırakılamaz" (2007, s. 42) derken özgürlükleri devralan egemenin yasa koyma yetkisi sayesinde, cezalandırma olarak şiddeti uygulama tekeline sahip olduğunu kastetmektedir. Egemen için yasasına karşı gelen itaatsiz bir yurttaşı öldürmek kamu güvenliği için olmazsa olmaz bir edimdir. Suç, toplumun selameti için konulan yasaların dışına çıkmaksa, suçlu, artık "toplum düşmanı"dır.

Hobbes'un, suçluyu Roma Hukuku'na benzer bir şekilde "düşman" olarak görmesi, onu politik bedeni hasta edecek mikroplarla eş tutması ile paraleldir. Egemenlik yurttaşların yaşamını suç işlemedikleri ve itaat ettikleri sürece koruyup sağaltır; suç işlediklerinde ise yine politik bedenin selametini, kamu düzenini ve ortak çıkarları korumak adına onları hapsedip idam edebilir. Çünkü Hobbes'a göre "aleni düşmanlıkta her türlü kötülüğün yapılması yasaldır" ve suçlu, yasaların dışına çıkmakla sözleşmeyi feshetmiş olduğu için doğa durumuna geri gönderilir, bu yüzden de ona verilecek cezalar keyfidir (2004, s. 221).

Doğa durumunda insanın hayvan üzerindeki öldürme hakkı, devlet durumunda suçlunun "toplum düşmanı" olarak tanımlanarak yurttaşlıktan ve insanlıktan çıkarılması, böylece de öldürülmesinin meşrulaştırılması sonucunu doğurur. İnsanlıktan çıkarma ve yaşamaya değmeyen hayatların belirlenmesi Hobbes'tan beri modern devlet mekanizmasının yüreğine yerleştirilir (Bernini, 2011, s. 13). Agamben'in deyimiyle insan ile hayvan arasında sınır çizen "antropolojik makine", Hobbes'ta çalışmaya başlamıştır (Popp-Madsen, 2014, s. 51). Bazı insanların hayvan gibi muamele görmesinin meşru kabul edilmesi, kaynağını insanın hayvan üzerindeki ilksel tahakküm biçiminden almıştır. Yasanın dışına çıkan yurttaş, hayvan konumuna geri döndüğü için, "hayvan gibi" muamele görmeye layık addedilir. Hob-

bes, Derrida'nın da vurguladığı gibi (2009) insanın insan üzerindeki tahakkümünü, insanın hayvan üzerindeki tahakkümüne benzeterek meşrulaştırır:

> Herkesin herkesle savaşından dolayı, doğa durumunda, bir insan, kendi yararına olduğunu düşündüğü her durumda meşru bir şekilde başka insanları boyunduruk altına alabilir hatta öldürebilir, ki bu, hayvanlara karşı daha da meşru olacaktır. Eş deyişle bu birinin kendi kararı doğrultusunda evcilleştirebileceği veya faydalanabileceği hayvanları kendi hizmetkârı haline getirmesi ve zararlı gördüğü diğerlerine karşı sürekli bir savaş içinde olup onları avlaması ve öldürmesidir (Hobbes, 2007, s. 125).

O halde, koruyuculuğu ile övünen Leviathan, faydalanabileceği bedenleri besleyip evcilleştirirken, suç karşısında, birden en zalimane şeyleri yapabilir ve doğa durumundan devrolunan öldürme hakkını uygulayabilir. Katlin, devlet durumuna sokuluşu da hukuksal bir formasyon olmanın ötesinde tıpkı koruma gibi yönetmek ve itaat ettirmek amacıyladır.

Ünlü bir Amerikan televizyon dizisinin başkahramanı olan ve bir şekilde hukukun adaletinden kaçmayı başarmış olan suçluları katleden polis Dexter ile Leviathan'ı birlikte okuyan Neocleous'a göre Leviathan'ın canavarlıkla mücadele eden bir canavar olması paradoksu siyasal şiddetin bir idare tekniğine dönüşmesi olarak tezahür etmektedir (2014, s. 15). Modern devlette polis aygıtının ortaya çıkışı, koruma ve cezalandırmanın idare mekanizmaları içinde beraberce varolabileceği bir kurumsallaşma momentidir ve bu aygıt öldürmeyi engelleme amacıyla öldürür. Schmitt de, benzer şekilde Hobbes'ta polis kurumu sayesinde egemenliğin koruma ve cezalandırma mantığının birleştirildiğini tespit etmiştir: "Sivil durumda tüm yurttaşların fiziksel varoluşları koruma altındadır: barış, güvenlik ve düzen içinde yönetilirler. Bu polisin çok tanıdık bir tanımıdır. Modern devlet ve modern polis kendiliğinden varlığa gelir ve güvenlik devletinin en yaşamsal kurumu polistir" (1996, s. 31).

Hayatın her yanına dağılan güvenlik mekanizmaları ve idare mantığı sadece hukuk üzerinden değil polis üzerinden de iş görür. Böylece koruma saikiyle suçlunun cezalandırılmasında, yaşatma ile öldürme

bir araya gelerek gönüllü itaat sağlanır. Çünkü polis, hem yaşamın her alanında kontrol edici ve kollayıcı olan hem de "canavarlık" karşısında "canavarlaşan" bir aygıttır. Yani polis, tıpkı Neocleous'un Dexter örneğinde işaret ettiği gibi, hukukun sınırları dışında otoritenin yaşam üzerindeki tahakkümünü işler kılar ve yaşatmak için öldürür.

Esposito, Hobbes'un koruma ve cezalandırma arasında kurduğu bağın, onun "yaşamın korunmasını değil, aynı zamanda ona dışsal olan kurucu iktidarın tahakkümü için gerekli olan kurumları" da hesaba katmış olduğunun ve böylece "özbağışıklık" [*autoimmunity*] prensibini keşfetmesinin göstergesi olarak okumaktadır (2008, s. 46). Leviathan, suçluyu hukukun ötesine geçebilen bu kurumlar aracılığıyla tanımlamakta, böylece politik bedeni hasta eden bir mikrop ve evcilleşmemiş zararlı bir hayvan olarak ortak düşmanı yaratmış olmaktadır. Ortak düşman karşısında halk, ortak korku duyarak birleşir. Böylece iktidar bir taşla üç kuş vurur: Onun siyasallaştırılmış şiddeti, hem cezalandırma hem koruma hem de toplumu bir araya getirme işlevi görmektedir. Bir başka deyişle Hobbes, Foucault'nun biyopolitika öncesi siyasal hükmetmeye atfettiği, "öldürme ya da yaşama bırakma"dan çok, "öldürme ve yaşatma" ile bir arada ilgileniyor görünmektedir. Peki, iktidar yaşatmaya ve öldürmeye bir arada nasıl hükmedebilir? "Biyopolitik paradoks" olarak adlandırılan bu paradoks, (Sacchi, 2013, s. 393) Foucault'ya göre ırkçılıkta, Agamben'e göre çıplak hayatın egemenlik tarafından yaşam ile ölüm arasındaki belirsizlik mıntıkasında tahakküm altına alınışında, Esposito'ya göre ise toplumun yok temelini kuran, koruyucu ve yok edici "özbağışıklık" paradigmasında açığa çıkar.

Esposito, "yaşamın değillenerek korunması"nın (2008, s. 46), yabancı nesnelerin toplumu hem güçlendirip hem de onun tarafından dışarıya atılmaya çalışılması olduğunu, bu yüzden "suçlu", "düşman", "kurban" ya da "hayvan"ın tam olarak dışlanmaksızın içerilerek var olmaya ve böylece egemenlik mantığını işletmeye devam ettiğini söyler: "Kurban, sadece sonuç değil, aksine *pactum societatis*'in koşuludur da" (Esposito, 2004a, s. 60). Esposito, düşman ve kurbanın hem yıkıcı hem de birleştirici öğeler olarak keşfedilişini Hobbes'a

atfetmekte ve onun politik bedeni ilk defa bu potansiyellerle beraber düşünebildiğini tespit etmektedir:

> Hiç kimse siyasal bedenin ölümcül kırılganlığını Hobbes'tan daha iyi kavramamıştır; bu kırılganlığın varlığı artık polibian modelin gördüğü gibi tüm yönetim biçimlerinin doğal çökme süreçlerinden kaynaklanmaz, aksine, bir organizmada gizlice mevcut olan yıkıcı potansiyellerden kaynaklanır (2004b, s. 160).

Hobbes'un kuramı bu "yıkıcı potansiyeller"in, ceza ve güvenlik mekanizmalarıyla denetim altına alınmasını ve böylece "koruma ve itaat" arasındaki birliğinin tahsis edilmesini anlatır. Kamusal varlığa tehdit oluşturan dış unsurların, toplumu birleştirecek birer ortak düşmana dönüşmesi için, ilk olarak dış tehdidin "düşman" olarak adlandırılması, ikinci olarak halkın bu düşmandan korunması, üçüncü olarak da halkın koruma karşılığında itaat etmesi gerekmektedir. Ne var ki itaat sadece dış düşmandan değil aynı zamanda ceza olarak tezahür eden egemenin şiddetinden korunmanın da koşuludur. Modern devletin kurucu çifti olan "özgürlük ve güvenlik", "itaat" kavramında birleştirilmektedir. İtaat olmaksızın var olan bir özgürlük, güvensizlikle eş görüldüğü için güvenliğin sağlanması için cezalandırılma ve iç savaş korkusundan dolayı itaat eden bireylerin var olması gereklidir. Bu bireyler cezayı göze aldıkları sürece Hobbes'a göre itaat edip etmemek konusunda da özgür sayılırlar. Zira "itaat etmeyerek özgür olan" biri, korumadan mahrum kalarak cezalandırılmaya, itaat ederek egemenin belirlediği şekilde özgür olan kişi ise toplumun güvenliğine katkı sunarak korunmaya layık görülür. İtaat yoksa koruma, koruma yoksa devletin meşrulaştırılmış öldürme erki de yoktur. Böylece Hobbes'ta devletin cezalandırma erkinin ve hukuksal yapının dışında kalan güvenlik sağlayıcı kurumlarının, koruma ve itaati bir araya getirmek suretiyle nasıl öldürerek yaşatmayı başardığı görülebilir.

Sonuç: Thanatopolitika ile Biyopolitikanın Hobbesçu Birliği

Schmitt, 20. yüzyılın başında Leviathan'ın yasını tutarken 18. yüzyıldan itibaren liberalizmin devleti nötrleştirerek iğdiş ettiğini ve hal-

kın tözsel birliğinin heterojenliklerle dağıldığını düşünüyordu. Oysa bugüne kadar kendilerini liberal hukuk devletleri olarak tanımlayan devletlerin, kitlesel katliamların, mülteci kamplarının, yeni düşmanlık paradigmalarının ve uyruklaştırmanın mimarı olduğu gerçeği, Leviathan'ın, Schmitt'in zannettiğinin aksine, hiç de ortadan kalkmadığını bize anlatıyordu.

Üzerinden yaklaşık dört yüz sene geçmiş olsa da, Hobbes'un kendi çağında sadece düşünsel olarak değil, fiili olarak da monarşi ile cumhuriyet arasında gidip gelen ikircimli hali, bugün devletin içinde bulunduğu meşruiyet ve yönetim krizinde de mevcuttur. Hobbes, bir Kral I. Charles'ın, bir Cromwell'in çevresine dâhil olmaya çalışırken, kuramında cumhuriyet ve monarşinin bir arada nasıl olabileceğinin, sekülerizm ile dinin nasıl uzlaşabileceğinin, güvenlik ve özgürlüğün, hukuk ve şiddetin nasıl özdeşleşebileceğinin cevabını bulmuştur. Bu buluş *bios* ile *thanatos*'un modern devletin teorik kuruluş anında bir araya getirilmesidir. İktidarın sadece yaşatma ve refah ile ilgileniyor görünürken nasıl bir "ölüm makinesi"ne dönüştüğü, geçmiş yüzyılların zalimane yönetimlerinden ve 20. yüzyılın refah devletlerinden sonra günümüzde Leviathan'ın *janus yüzü*'nün keşfedilmesiyle aşikâr olmuştur.

> Leviathan'ın ikili yüzünün bir tarafı liberalizmse, diğer tarafı totalitarizmdir ve aslında o başından beri yaşatırken öldürmeyi, öldürürken yaşatmayı bu yüzleri sayesinde başarmıştır. Derrida'nın tespit ettiği gibi Leviathan'ın canlılıkla sahip olduğu ilişki, aynı anda onu bir ölüm makinesine dönüştürmektedir: Leviathan, dev bir protez gibi doğal insanın dışında nesnelleşerek canlıları ve koruduğu, hizmet ettiği yaşayan insanın gücünü büyütmek üzere tasarlanmıştır, ancak o aynı zamanda ölü makine ya da hatta bir ölüm makinesidir, sadece canlılığa hizmet eden ölüm makinesi gibi canlılığın bir maskesidir (2009, s. 53).

Ancak Hobbes'un, biyopolitika ile thanatopolitikanın birliğini tahsis etmesine karşın kuramındaki antagonizmik öğeler, direniş için de ipuçları barındırmaktadır. Zira, Foucault'ya rağmen tartışmaya Hobbes'u dahil eden Agamben ve Esposito'nun biyopolitik bakış açısı Leviathan'ın "öldürerek yaşatan" paradoksal varoluşunu ortaya

çıkarmakla, ona musallat olan mikropların varoluşunu da taçlandırır. Toplumun temelsizliği ve hep bir yapay iradeyle kurulacak olması gerçek özgürlük imkânlarının üzerindeki örtüyü kaldırır: Doğa durumu ve anarşinin devlet durumunda, çokluğun halkta, itaatsizliğin itaatte, savaşın barışta son bulmayan hareketi, korumanın cezalandırma, yaşatmanın öldürme, özgürlüğün yönetme ile sahip olduğu kurulmuş ilişkileri ayırt etmeye ve parçalamaya yarar.

Hobbesçu başlangıç noktası, aradan geçen yüzyıllar boyunca değişen, dönüşen çoklu iktidar teknolojilerinin artalanında, günümüzde biyopolitikanın thanatopolitika ile ortaklığının dayandığı ilksel şablonu çizip, onun tarihsel köklerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda çokluğun temsile gelmez birlikteliğinin tahakküm kurucu birliklere dönüştürülmesinin ibretlik hikâyesini anlatır. Günümüz felsefesinde ise sıra, Hobbes'un kuramında sürekli dışa konulmaya çalışılan ancak bir türlü tam olarak yok edilemeyenlerin izini sürmeye, çıplak yaşamın kırılganlığının, temsilin imkânsızlığının, özgürlüğün itaatsizliğinin ve toplumsallığın anarşisinin hikâyesini anlatmaya gelmiştir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2013), *Kutsal İnsan*, (İsmail Türkman, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bernini, L. (2011), Sovereignty and Biopolitics in Hobbes' Leivathan, https://www.academia.edu/3721237/Sovereignty_and_Biopolitics_in_Hobbes_Leviathan_May_2011_, Erişim tarihi: Mart 2015.

Derrida, J. (2009), *The Beast and The Sovereign*, Chicago: University Of Chicago Press.

Esposito, R. (2008), *Bios, Politics and Philosophy,* (Timothy Campbell, Çev.), London: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2004a), *Communitas, Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, (Sabine Schulz, Çev.), Berlin: Diaphanes.

Esposito, R. (2004b), *Immunitas, Schutz und Negation des Lebens*, (Sabine Schulz, Çev.), Berlin: Diaphanes.

Foucault, M. (2003), *Toplumu Savunmak Gerekir*, (Şehsuvar Aktaş, Çev.), İstanbul: YKY.

Foucault, M. (2004), *Güvenlik Toprak, Nüfus*, (Ferhat Taylan, Çev.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Hobbes, T. (2007), *De Cive*, (Deniz Zarakolu, Çev.), Ankara: Belge Yayınları.

Hobbes, T. (2004), *Leviathan,* (Semih Lim, Çev.) Ankara: Yapı Kredi Yayınları.

Neocleous, M. (2014), The Monster and the Police-Dexter to Hobbes, *Radical Philosophy, Sayı 185, may/Jun, ss. 1-18.*

Negri, A. (2005), *Yaban Kuraldışılık,* (Eylem Canaslan, Çev.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Negri, A., Hardt, M. (2002), İmparatorluk, (Abdullah Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Popp-Madsen, B. (2014), The Nature of the State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics, *Tidsskriftet Politik, Vol. 17, No. 1, ss. 49-56.*

Rehbinder, M. (1969) Sosyal Devlet Yolunda Hukuk Yapısı Değişmeleri, (Hikmet Sami Selçuk, Çev.), *AÜHDF Dergisi, Cil 26, Sayı 1-2, ss. 77-106.*

Sacchi, E. (2013), The Biopolitical Paradox: Population and Security Mechanisms, Unesco 2013, ss.391-401.

Silverthorne, M. (1996), Political Terms in the Latin of Thomas Hobbes, *International Journal of the Classical Tradition Vol. 2, No. 4*, ss. 499-509.http://www.jstor.org/stable/30222231 Erişim tarihi: Mart 2015

Schmitt, C. (1996), *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes, Meaning and Failure of a Political Symbol*, (George Schwab&Erna Hilfstein, Çev.), Westport: Greenwood Press.

Spinoza'nın Biyopolitikası: Tözün Metalaştırılması ve Dünyevi Ölümsüzlük[1]

A. Kiarina Kordela

Çev: Sercan Çalcı

Tiranlıktan Modern Bilimsel (Biyo)İktidara

Spinoza'ya göre "insan doğası"nın en temel yasası şudur: "bütün insanlar iki iyi şeyden en iyi olduğunu düşündükleri şeyi seçerken iki kötü şeyden de en az kötü olduğunu düşündükleri şeyi seçecektir." (*TPİ*, s. 203). Bu yasa hem "insan doğasının evrensel yasası" olduğu için hem de "akıl bizlere iki kötü şeyden en az kötü olanı seçmeyi emrettiği" için "ebedi yasa ve aksiyomlardan biri olarak görülmelidir" (*TPİ*, ss. 203-205). Hem doğaya hem de akla dayalı bu yasa, insanların kendi doğal haklarını egemene devrederek yaptıkları sözleşmenin oluşumundaki kurucu ilkeyi meydana getirir: devlet. Spinoza'nın dediği gibi "dâhil olduğumuz sözleşmenin [*pactum*] ihlâlinin, ihlâlciye faydadan çok zarar getirmesini sağlamak için çaba sarf etmediğimiz sürece bir kimseden bize sadakat göstermesini beklemek budalalıktır" ve "bir devletin oluşumunda bu hususun oldukça büyük bir tesiri olmalıdır" (*TPİ*, ss. 204-205). Bu sebeple ilkin "egemen iktidara sahip ve böylelikle insan-

[1] "Spinoza's Biopolitics" başlığını taşıyan bu yazı, editörlerin, yazarın ve yayıncının onayıyla, 2016 yılında yayınlanması planlanan şu kitaptan alınmıştır: *Spinoza's Authority: Resistance and Power, Volume 1: On Ethics*, Ed. A. Kiarina Kordela ve Dimitris Vardoulakis, (Bloomsbury, 2016).

ları cebirle eylemeye zorlayabilen, evrensel bir korku olan ölüm cezası tehdidiyle onları baskı altında tutabilen bir kimsenin, kendisine tabi bütün insanlar üzerindeki egemenlik hakkı" ortaya çıkar. (*TPİ*, ss. 204-205). Michel Foucault'nun "öldürme ve yaşamasına izin verme olarak" tanımladığı egemen iktidar budur (Foucault, 2003, s. 241).

Spinoza devam eder: "Ancak hiç kimse bir tiranın hükümranlığını uzunca bir süre elinde tutamayacağı" için bu tiranca iktidar da en nihayetinde incinebilirdir, çünkü "kendi istençlerini dayatma hakkını icra etmeye dönük mutlak yetkileri olduğu sürece egemenler yalnızca ve yalnızca bu hakka sahip olabilirler" (*TPİ*, s. 205). Yığından doğan ve onun tarafından desteklenen bir başkası tiranınkinden daha büyük bir güçle siyaset sahnesinde boy gösterirse, "[tirandan] daha güçlü birisi ona istemeye istemeye itaat etmeyeceği" için, tiran kendi iktidarından feragate mecbur edilecektir (*TPİ*, s. 205). Bu kısıtlamaya bağlı olarak egemen, yalnızca "toplumsal yararı [da] gözeterek kendi çıkarlarını gözetebilir" (*TPİ*, s. 205).[2] Böylelikle iktidar, tiranca biçimlerden günümüzde çoğunlukla demokrasi adı altında karşılaştığımız ideolojik ve hegemonik biçimlere dönüşmeye başlar. Antonio Gramsci'den beri bildiğimiz gibi hegemonya "baskıdan çok *rıza*yla, *tahakküm*den çok yönetme ile ilişkilidir" (Forgacs, 1988, s. 423). Hegemonik iktidarda tahakkümün olmamasının anlamı böylesi bir iktidara tabi herkesin özgür olması ya da daha doğrusu kendisini öyle hissetmesidir. Çünkü, Spinoza'nın tanımına göre, "eğer bir insan özgürse aklın rehberliğinde olduğu için özgürdür" (*TPİ*, s. 276, n. 27); o halde "hükümdarın değil de tüm halkın esenliğinin en üstün yasa olduğu bir devlet ya da krallıkta" egemenler "aklın emirlerine göre eylerken" diğer yandan "devlet ya da krallığın her üyesi de (...) aklın eksiksiz bir rehberliği altında tam rızayla yaşar"; öyle ki "egemen iktidara itaat etmek insanı köle yapmaz" aksine özgür kılar (*TPİ*, ss. 205-206).

Akıl aracılığıyla özgürlük ve itaat örtüşür. Ne var ki bir uyruğun itaatinin kaynağındaki güdü akıl olmasa bile bu hiçbir şeyi değiştirmez; "çünkü söz konusu olan şey itaatin kendisidir, itaatin kaynağındaki güdü değil" (*TPİ*, s. 215). Spinoza araştırmasını daha da detaylandırır:

[2] Aksi belirtilmedikçe alıntılardaki parantezler bana aittir.

> Bir insanı egemenin emirlerine itaat etmeye götüren sebep ister korku veya umut isterse de ülkesine duyduğu sevgi veya başka bir duygu olsun, gerçek şu ki o insan kendisiyle istişarede bulunsa bile yine de egemeninin buyruklarına göre eyler (...) Gerçekten de belirleyici güdü ister sevgi isterse de ceza korkusu olsun bir insanın tüm eylemleri kendi başına düşünüp taşınmasından kaynaklansa da (...) üstün güç (...) insanları kendisine itaate karar kılmaya razı edebileceği bütün durumlara kadar yayılır. Sonuç olarak bir uyruğun egemenin emirleri doğrultusunda icra ettiği her eylem egemene boyun eğmesiyle gerçekleşir, kendi otoritesine değil (*TPİ*, s. 215).

Yine, bir uyruğun egemenin emirlerine itaat kararını verme özgürlüğü egemene boyun eğişiyle örtüşür. İtaatin kaynağındaki güdü her ne kadar önemli olmasa da korkudan ziyade sevgi, boyun eğme ile özgürlüğün örtüşmesini sağlamak açısından daha etkilidir. Spinoza devam eder:

> İtaat, itaat eden kişinin ruh halinin aksine, hiçbir suretle dıştan gelen bir eyleme dayanmadığına göre bu nokta bir kat daha açıklığa kavuşur; bu kişi başka birinin emrine itaat etmeye bütün kalbiyle karar veren bir başkasının ihtiyati hâkimiyeti altında olduğu için sonuç olarak en katı hakimiyet kendi halkının zihni üzerinde en yüksek tesire sahip egemene aittir (*TPİ*, s. 215).

Kısacası *TPİ*'nin XVII. Bölümünün bu sayfasında Spinoza, Foucault'nun "modern iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve onlar özgür olduğu sürece uygulanır", netice itibariyle "iktidar ve özgürlük yüz yüze çatışmaz" (1999, s. 428) diyen tezini daha önceden sezerek kendi ideoloji ve hegemonya kuramının temelini ortaya koyar. Modern iktidarda, Spinoza'nın ifadesiyle, "yönetimin hakiki amacı özgürlüğün kendisi" olduğu için iktidar ve özgürlük arasında böylesi bir çatışma gerçekten de saçma hale gelir (*TPİ*, s. 259).

Bu iktidar kavramsallaştırması Spinoza'nın özgürlük ve akıl arasında kurduğu denklemde en başından beri ifade edilmiştir ("eğer bir insan özgürse aklın rehberliğinde olduğu için özgürdür"). Bu denklem "hakikatin", daima tahakküme ve cezaya işaret eden hukuki ya da ahlâkçı anlamıyla değil de Spinoza'nın geometrik yöntemiyle koyutlanan bilimsel anlamıyla anlaşılmasını gerektirir. Yani bir eylemin sonucu cezaya ne kadar benzerse benzesin, tıpkı "bir üçgenin, özü ge-

reği, üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması" gibi o eylem de "gerçekleştirilen eylemin doğasına zorunlu bir şekilde bağlı" olarak anlaşılmalıdır, "belirli bir hükümdarın istencine ve mutlak iktidarına" bağlı olarak değil. Spinoza'nın ünlü bir örneğine göre, tıpkı bir matematiksel denklemin olumsal olmayan, zorunlu bir sonuç meydana getirmesi gibi "Tanrı, Adem'e elmayı yediği takdirde arkasından muhakkak gelecek kötülüğü bildirdiğinde" Adem'in "böylesi bir kötülüğün zorunlu olarak meydana geleceğini" anlaması gerekliydi. Gilles Deleuze'ün ifade ettiği gibi "Adem, nedenlerden bihaber olduğu için Tanrı'nın bazı şeyleri ona ahlâken yasakladığını sanır oysaki Tanrı yalnızca meyveyi yemenin doğal sonuçlarını bildirir" (1988, s. 22). *TPİ*'nin tamamı bu *bilimsel dini* hedefler ve onu üretmesinin amacı, muadili olan *bilimsel politik devletin* inşası için bir model olarak ondan yararlanmaktır. Bu devlet, ("öte dünyadaki değil de... bu dünyadaki") selamete odaklanmış olan ve "hakikat"in tam olarak Spinozacı bilimsel anlamıyla mantıksal zorunluluk içerisinde anlaşılması kaydıyla, aynı zamanda "bireyin ta kendisinin hakikatini" (Foucault, 1999, s. 422) de içeren bir hakikat üretimine bağlanan, "hukuki iktidardan" ziyade "bireyselleştirici" bir iktidar olarak Foucault'nun "pastoral iktidar biçimi" şeklinde adlandırdığı şeyin eksiksiz bir gerçekleşmesi olacaktır.[3]

Gerçek şu ki modern iktidar, selamet-odaklı pastoral iktidarla Spinoza'nın *TPİ*'deki merkezi kavramsal stratejisini belirleyen bilimsel hakikatin örtüşmesini gerektirir. İlkin bu örtüşme politikayı dinin karşısına ya da yanına koyarak değil de tersine hem özgürlük hem de itaat dizilerinin her birini din ve politika içerisine yerleştirerek bir yanda özgürlük, rıza ve akıl diğer yanda da itaat, cehalet ve batıl inanç arasındaki karşıtlığın tesisine ve ikinci olarak kusursuz politik devletin

[3] Dikkat edilirse Spinoza'nın modern iktidar ile bilimsel bilgiyi eşleştirmesi, Jacques Lacan'ın "geleneksel efendi" ve "kapitalist dediğimiz modern efendi" arasındaki ayrımın "bilginin yerindeki bir değişiklik" olduğunu iddia eden teziyle uyuşmaktadır (Lacan, 2007, s. 31). Dünyevi, kapitalist modernitenin ortaya çıkışıyla "Efendinin söyleminden" uzaklaşır, bilginin kendisini "her şeyin bilgisi değil... fakat her şeyi bilme [*non pas savoir-de-tout... mais tout-savoir*]" olarak; yani "üstünlük veya iktidar" değil de *saf* bilgi anlamında "bilgiden başka bir şey" olmayan şeklinde takdim eden ve onun, başlı başına "nesnel bilgi" ya da "bilim" olduğu söylenen ve gündelik dilde ise bürokrasi denen şey olarak sunan "üniversite söylemine" geçeriz (Lacan, 1991, s. 34; 2007, s. 31).

kusursuz dini, kusursuz dinin de kusursuz bir politik devleti yansıtacağı noktaya dek din ve politikanın düzene sokulmasına dayanır. Spinoza bu kavramsal çerçeveyi ilk olarak din bağlamında ortaya koyar ve ardından politika alanına yansıtır, böylece bir taraftan Tanrı korkusundan kaynaklanan itaat, tiranca otoriteye kölece tabiyeti gösterirken diğer taraftan da "bizlerin özgür seçiminden" doğan bir sevgi olarak Tanrı bilgisinden kaynaklanan Tanrı sevgisi, demokratik ya da hegemonik otoriteye özgürce boyun eğişi temsil eder (*TPİ*, s. 67). Tanrı bilgisinden doğan özgür Tanrı sevgisi, Tanrı korkusundan kaynaklanan itaatin "kutsal bir emir" olarak gördüğü şeyi "ebedi bir zorunluluk ve hakikat içeren" [bir şey] olarak anlar (*TPİ*, ss. 62-63). Özgür insanlar, köleleşmiş uyruğun "Tanrının istenci ya da hükmü" olarak biçimlendirdikleri şeyi her ebedi hakikatin temeli olan "kutsal doğanın ve zihnin zorunluluğu" olarak bilip tanırlar (*TPİ*, ss. 62-63). Tıpkı tiran otoritesine kölece tabiyet gibi Tanrı korkusundan kaynaklanan itaat de "Tanrının [ya da egemenin] olumlama ve olumsuzlamalarını (...) ebedi ve zorunlu bir hakikat olarak değil, can kaybını kapsayan ve evrensel korku olan azami cezayı da içeren bir yasa olarak yani kazanç ya da kaybın izlediği bir talimat olarak görür (*TPİ*, s. 63). Buna karşın "özgür seçimden doğan" Tanrı sevgisi, Tanrı hakkındaki bilgimizi yani –"Tanrının olumlama ve olumsuzlamalarının daima zorunluluk ya da hakikat içerdiği"ne ilişkin bir bilgi de olan– "ebedi bir hakikat olarak Tanrının varoluşu" hakkındaki bilgiyi varsayar (*TPİ*, s. 63).

Ne var ki Spinoza'nın insanlığın kadim ikilemi olarak yakındığı şey şudur: insanlığın bütünüyle karşılaştırılınca "kurtuluş yolunun koşulsuz itaat olduğunu aklın doğal ışığıyla idrak edebilen" ve "yalnızca Tanrının biricik kayrasından doğan vahiyle eğitilmiş" küçücük bir azınlık vardır (*TPİ*, ss. 198-199). Sonuç olarak her ne kadar dinsel tasarının tamamı "insanlığı gönüllü itaatle esinlemenin ötesinde" hiçbir amaca sahip olmasa da din, "Kitab-ı Mukaddesi ya da Vahyi" takdim etmek zorunda kalmış ve dahası "yasayı çiğnedikleri takdirde insanlara cezayla gözdağı veren" Musa'nın yaptığı gibi baskıcı itaatten başka bir şeyi hesaba katmamaya sürüklenmişti (*TPİ*, s. 183). Aydınlanma, Kitab-ı Mukaddesi ya da Vahyi hükümsüz kılmada ister başarılı ister başarısız olsun gerçekten de aydınlanmış "Felsefi Okur" ne Tanrı'nın

biricik kayrasına ne de kurtuluş için zorlamaya ihtiyaç duymalıdır ve o, Spinoza'nın kendi incelemesinde hitap ettiği okurdur; ancak öte yandan Spinoza, "korku" ve "batıl inanç"la kuşatılmış "insanlığın geri kalanını" ya da "yığını" ve yığınla aynı tutkulara köle olanları kitabımı okumaya davet etmiyorum" der (*TPİ*, s. 11). Dolayısıyla *TPİ* hem teolojide hem de politik teoride inanç ve itaat arasındaki [kutsal kitaba özgü] denklemin yerine, hakiki inancın akıldan [ebedi hakikatlerin alanından] ayırt edilememesini ve aynı şekilde itaat ile ceza korkusunun din ya da devletle bağdaştırılabilir kavramlar olmamasını şart koşan ebedi ve zorunlu bir [bilimsel] hakikat olarak inanç ile sevgi [ya da yasanın bilgisi] arasındaki denklemin ortaya koyulması gerektiğini göstermeyi amaçlar. Çünkü hem kutsal hak hem de egemen "haklar, yalnızca sebeplerinden bihaber olduğumuz sürece haklar ya da emirler biçiminde bize görünürler; sebepleri bilinir bilinmez haklar ya da emirler olmaya son verirler ve bundan böyle onları yasaklamalar olarak değil ebedi hakikatler olarak benimseriz; diğer bir deyişle itaat, Tanrı sevgisine" ya da "ışığın güneşten zorunlu bir şekilde doğması gibi doğru bilgiden doğan" politik yasa sevgisine dönüşür (*TPİ*, s. 277, n. 28). Eğer bu ideal demokratik devlet evrenselleştirilebilirse baskıcı tiranlığın aksine otorite, bu itibarla kendi hükümetlerini devirme fikrini asla düşünmeyecek olan aydınlanmış ve özgür uyruklara azami kamusal faydayı taahhüt edeceği için en istikrarlı hükümet biçimini temsil ederken, bütün insanlar görünüşteki yasaklamaların aslında ebedi hakikatler olduğunu anlayarak özgür olacak ve yalnızca akla tabi olacaklardır.

Spinoza'nın kavramsallaştırmasında modern iktidarın bir sonraki tanımlayıcı özelliği biyoiktidardır. Spinoza'nın ifadesiyle "yönetimin nihai amacı ne korkuyla hükmetmek ya da baskı altında tutmak ne de itaate zorlamak değildir; fakat (...) doğal haklarını kendisine ya da başkalarına zarar vermeksizin var olmak ve çalışmak üzere pekiştirecek ve kendi zihinleriyle bedenlerini emniyet içerisinde geliştirecek şekilde mümkün olan en güvenli hayatı yaşayabilsin diye herkesi korkudan kurtarmaktır" (*TPİ*, s. 259). Bu satırlarda sadece Aydınlanmanın ifade özgürlüğü talebi değil öte yandan amacı "üreme, doğum... sıhhat, v.b."yle ilgili olarak biyopolitik açıdan "bedenlerin idaresi ve

yaşamın muhtemel yönetimi" (Foucault, 1990, ss. 136-140) vasıtasıyla "yaşamdan en yüksek düzeyde istifade etmek ve onu çoğaltmak için onun üzerinde pozitif bir tesir (...) oluşturmak" olan Foucaultcu biyoiktidarın başlangıcı rahatlıkla fark edilebilir.

Monist Biyoiktidar

Şimdi de Spinoza'nın biyoiktidarında bedenin ve zihnin muhafazası ile emniyetinin canlı ve yaralanabilir hayatın söz konusu idaresi ile yönetiminin çok ötesine geçtiğini iddia etmek istiyorum. Eğer "Tanrı sevgisi insanın en yüce mutluluğu ve kutluluğu olmakla birlikte bütün insan eylemlerinin amacı ve nihai ereği ise" ve Spinoza'nın "en doğal hükümet biçimi" olarak gördüğü ideal "demokraside herkes otoriteye (...) kendi muhakeme yetisi ve aklı üzerinde değil de *eylemleri* üzerinde denetim yetkesi veriyorsa" bu durumda ideal demokratik devletin en yüce ve nihai amacı insanların mutluluğu ve kutluluğudur (*TPİ*, s. 60, 263; vurgu bana ait). Elbette Spinoza türümcü-olmayan bir monist [*non-emanatist monist*] olduğu için kutluluk, Foucault'yu yinelersek, öte dünyaya değil de bu dünyaya ait bir selameti içerir fakat bu dünyevi selamet "sıhhat, yeterli zenginlik, yaşam düzeyi, emniyet, kazalara karşı koruma" v.b. gibi dünyasal amaçlara dayanan Foucaultcu bir selamet değildir (Foucault, 1999, s. 422). "İnsanı kutlu ve mutlu kılan" şey der Spinoza, sadece "Tanrı fikri ya da bilgisine bağlı olduğu ve bunlar tarafından mükemmelleştirildiği" sürece "anlama yetimizin ve bilgimizin bir armağanıdır" (*TPİ*, ss. 66-67). Hem "etik hem de politikanın hakiki ilkelerini içeren ve gerektiren bilgi" işte bu Tanrı bilgisidir (*TPİ*, s. 67). Ayrıca nihayet Spinoza'nın *Ethica*'sının son bölümünden öğrendiğimiz gibi Tanrı bilgisine ve Tanrı sevgisine ulaşmamızı sağlayan şey "hayal gücü" ya da "akıl" değil onun "üçüncü tür bilgi "ya da "sezgi" dediği şeydir. Bu tür bilginin ayırt edici niteliği, bedeni ve zihni yaralanabilirlik olarak gören Foucaultcu kavramsallaştırmadan oldukça farklı olarak, onları sonsuzluğun bakış açısıyla [*sub species aeternitatis*] kavramaktır.

Şimdi de Spinoza'nın *Ethica*'daki düşünce hattını daha yakından izleyelim. *Ethica*'nın ikinci bölümünde Spinoza, "birinci tür bilgi"nin

"zihin için herhangi bir düzen taşımayacak şekilde duyular aracılığıyla bize sunulmuş olan tekil şeylerden" çıktığını, diğer bir deyişle "tesadüfî deneyimden" ya da "göstergelerden" kaynaklanan bir bilgi olduğunu ifade eder; mesela bazı sözcükleri işitmiş ya da okumuş olduğumuz için şeyleri anımsayıp onlara benzer birtakım fikirler oluştururuz; böylelikle şeyleri imgeleriz ve "kanı" ya da "imgelemimizi" şekillendiririz. Bunun yanı sıra akıl ya da "ikinci tür bilgi" ise "ortak mefhumlarımızdan ve şeylerin özelliklerine ilişkin upuygun fikirlerimizden" meydana gelir. Birinci tür bilgi imgeleme özgü olup "hatanın yegâne sebebiyken" ikici tür bilgi akla özgüdür; üçüncü tür bilgi ise Spinoza'nın "sezgisel bilgi" dediği şeyi meydana getirir; ayrıca "ikinci ve üçüncü tür bilgiler zorunlu olarak doğrudur." (*E* II, P41, P40S2). *Ethica*'nın beşinci bölümünde Spinoza, Zihnin kendisi ebedi olduğu sürece "üçüncü tür bilginin", "biçimsel bir sebep olarak Zihne bağlı" olduğunu söylemek amacıyla bu tür bilgiye geri döner (*E* V, P31). Bu bağlamda "süre" ile "sonsuzluğun bakış açısı" arasında can alıcı bir ayrım ortaya koyar: "Zihin sonsuzluğun bakış açısından her neyi kavrarsa kavrasın Beden'in mevcut edimsel varoluşunu düşünerek değil Beden'in özünü sonsuzluğun bakış açısıyla düşünerek kavrar (*E* V, P29). Spinoza bu önermeyi kanıtlamaya geçer:

> Zihin Beden'in mevcut varoluşunu düşündüğü sürece ve şeyleri zamanla ilişki içerisinde düşünme kudretine sahip olduğu ölçüde zamanla tanımlanabilen süreyi düşünür (...) Ancak sonsuzluk süreyle açıklanamaz (...) Dolayısıyla bu durumda Zihin şeyleri sonsuzluğun bakış açısıyla düşünme gücüne sahip değildir (*E* V, P29Pr).

Şu ana kadarki kanıtlama zihnin Bedeni süre içerisinde düşündüğü takdirde onu sonsuzluğun bakış açısıyla düşünemeyeceği ve sürenin sonsuzluğu açıklayamayacağı sonucuna varır. Sonsuzluğu açıklayabilecek şey daha ziyade Tanrı ve Doğanın özdeşliğidir; *Ethica*'nın IV. Bölümünde Spinoza'nın söz ettiği ünlü "*Deus, seu Natura*", "Tanrı ya da Doğa'dır. Bu, Tanrı'nın var olan her şeyle, Beden ve Zihin ile olan özdeşliğidir. Bu sebeple Spinoza'nın düşünce hattını daha derinlemesine izleyebilmek için şimdi *Ethica*'nın ikinci bölümüne, "Tanrı, Doğadır" varsayımına dayanarak, "Tanrı'nın ebedi doğasının mutlak zorunluluğunun", "aklın doğası gereği şeyleri sonsuzluğun belirli bir

bakış açısıyla idrak etmesini" ve dolayısıyla "aklın şeyleri olumsal olarak değil de zorunlu olarak görmesini" şart koştuğu fikrinin geliştirildiği kısma geri dönmek zorundayız. Öte yandan bunun anlamı şudur: "aklın temellerini oluşturan şey, herkes için ortak olan şeyleri açıklayan ve (...) herhangi bir tekil şeyin özünü değil" de "zamanla herhangi bir ilişkinin dışında" kavranması ve bu yüzden sonsuzluğun belirli bir bakış açısıyla düşünülmesi gereken evrenselin özünü açıklayan mefhumlardır (*E* II, P44C2, Pr). Şimdi V. Bölümdeki 29. Önermenin kanıtlamasına dönebiliriz. Yukarıda gördüğümüz gibi bu kanıtlamada Spinoza, Bedeni zaman içerisinde düşünme kapasitesine sahip Zihnin, sonsuzluğu açıklayamayacağı sonucuna ulaşır. Gelinen bu noktada Spinoza "ancak" bağlacını kullanarak bir tezat oluşturur ve ardından az önce *Ethica*'nın II. Bölümünde gördüğümüz iddiaya dayalı argümantasyonu sürdürür:

> Ancak akıl doğası gereği şeyleri sonsuzluğun bakış açısıyla düşündüğü için (...) Zihnin doğasına özgü olan şey de Beden'in özünü sonsuzluğun bakış açısıyla düşünmektir (...) ve bu iki şeyden başka hiçbir şey Zihnin özüne ait değildir (...) Şeyleri sonsuzluğun bakış açısıyla düşünme gücü, yalnızca Beden'in özünü sonsuzluğun bakış açısıyla düşündüğü sürece Zihne aittir. Q.E.D (*E* V, P29Pr).

Üçüncü tür bilgi, zaman içerisinde düşündüğümüz deneysel yaşama değil, içerisinde zamanın olmadığı ve "*Zihnin kendisini ve Bedeni sonsuzluğun bakış açısıyla bildiği*" ebedi ve evrensel yaşama işaret eder (*E* V, P30). Diğer bir deyişle üçüncü tür bilgide Zihin kendisini ve Bedeni edimsel olarak var olan kipler şeklinde değil, "ebedi ve sonsuz özü" yani "tözü ifade eden" sıfatlar olarak düşünür (*E* I, D6).[4]

[4] Bu arada *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Ethica* bir arada okunduğunda açık bir çelişki sezilir; *Ethica*, Zihin ve Beden'in mutlak tekanlamlılığını (*univocity*) dile getirirken *TPİ*, Tanrı ile "zihinden zihine" iletişim kurduğu için peygamberlerin üzerinde tuttuğu İsa'nın durumunda olduğu gibi, Zihne ayrıcalık tanımaya meyillidir (*TPİ*, s. 19). *TPİ*'de Zihne tanınan bu ayrıcalık kendi başına, Spinoza'nın *Ethica* yayınlanmadan önce kendi hakiki çehresini açığa vurmamış olan monizminin altını oymaya yeter. Bu yüzden bu açık çelişkiyi kavramak için, Spinoza'nın ölümünden önce *Ethica*'yı yayınlamamasına sebep olan aynı temel gerekçeler dışında başka bir yola başvurmayacağım. Spinoza, *TPİ*'de bile güçlü bir oto-sansür yapmaktadır ve kabaca söylersek "düşmanı" soruşturmak için strateji uygulamaktadır. Bu stratejilerden birisi, teolojik söylemin zihin/aşkınlık ile beden/içkinlik arasındaki çifte düalizminin her uğrağında tek başına ölümsüzlük iddiasına sahip olan ruhun (zihnin) dinsel açıdan üstünlüğünü sağlamaktır. Söz konusu düalizmin Spinozacı (ve genel anlamıyla dünyevi/ kapitalist)

Daha önce *Ethica*'nın ilk sayfasında töz, "kendi başına var olan ve kendi içerisinde kavranan" şeklinde tanımlanmıştır (*E* I, D3) ve bunun anlamı "tözün başka bir şey tarafından yaratılamayacağı" ve bu yüzden de "kendisinin nedeni" olduğudur (*E* I, P7, Pr.). *Ethica*, daha

---

yıkımı, ya beden ve zihnin ölümlü olarak, ya da bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi (hatalı bir şekilde) ölümsüz olarak kavranmasını gerektirir. Şimdi *Ethica*'da, sonsuzluğun bakışı altındaki (*sub species aeternitatis*) konumları açısından zihin ve beden arasındaki uyuşmazlığa işaret ettiği izlenimi de veren ifadelere gelince, bu ifadelerin kendi özgül bağlamları içerisindeki işlevlerini tetkik etmek her zaman önem taşır. Mesela aşağıdaki önerme bedenin değil de sadece zihnin sonsuz olduğunu ifade ediyor gibi görünmektedir: "İnsan Zihni Bedenle birlikte tamamen yok olmaz fakat onun sonsuz olan bir kısmı varlığını sürdürür" (*E* V, P23). (Bu vesileyle bu pasajdan söz ettiği için Eleanor Kaufmann'a teşekkür ederim). *Scholium*'unda açıkladığı gibi Spinoza'nın bu önermeyi oluşturmasının sebebi "bedenden önce var olduğumuzu anımsamamamıza rağmen yine de bedenimizin özünü bir sonsuzluk bakışı altında kuşattığı sürece zihnimizin sonsuz olduğunu duyumsamamamızdır." (*E* V, P23S). Deneysel, yarı-psikolojik gözlemlere başvuran –"anımsamamıza rağmen (...) yine de duyumsamamızdır"– bu önerme, Spinoza'nın beden ve zihne ilişkin ontolojisini tanımlamaktan ziyade ruhun ölümsüzlüğü varsayımının geniş çaplı hâkimiyetini açıklamayı amaçlar. Yukarıdaki önermede süreyle –"bedenimizden önce" varoluşumuz– sonsuzluğun hiçbir ayrım yapılmaksızın iç içe geçirilmesi düşüncenin temsil etmeye teşebbüs ettiği epistemolojik yetersizliği gösterir. Bu *scholium*'un geri kalanı dikkatle okunduğunda Spinoza'nın burada bir bakıma "daha derin" bir düzeyde açıklamaya çalıştığı şeyin, zihnin ve (tanım gereği bedensiz zihin, zihinsiz de beden olamayacağı için) dolayısıyla bedenin sonsuzluğun bakış açısından varoluşu olmadığı fakat tam tersine süre içerisindeki zihnin varoluşu ve bedeni kavrayışı ile süre içerisindeki diğer şeyler olduğu açıklık kazanır: "Demek ki, bedenin edimsel varoluşunu kuşatması kaydıyla ve şeylerin varoluşunu süre içerisinde kavrayarak zaman ile belirleme kudretine sahip olduğu sürece, zihnimizin varlığını sürdüreceği ve onun varoluşunun belirli bir zamanla tanımlanabileceği söylenebilir" (*E* V, P23S). Bu bağlamda bir nebze daha açıklığa kavuşmak amacıyla sonsuzluğun (töz kategorisinin ya da Lacancı bir tabirle kendinde gerçeğin) temelde farklı hallerine ve (daima imgesel olanı gerektiren Spinozacı kiplere özgü) sonsuz süreye geri dönmek önem taşır. Sonsuzluk gerçek olduğu halde sonsuz sürenin imgesel olduğunu belirledikten sonra Genevieve Lloyd'un aşağıdaki yorumlarını okuyalım: "zihin kendisini tözle ilişkili olarak anlamanın iki yolu arasında gider gelir: bunlardan birisi zihnin kendisini sonsuz olarak diğeri de belirli bir yer ve zamanla ilişki içerisinde süreyle ilişkili olarak anlamasını gerektirir. Burada herhangi bir çelişki olmadığı gibi zihne ilişkin bu kuramlardan birisini diğerinin lehine reddetmek için de herhangi bir gerekçe yoktur" (Lloyd, 1996, s. 125). Bu noktada Lloyd'un oldukça isabetli yorumlarına katılıyorum ancak metnin devamında yaptığı çıkarımları yapamam: "ikili yapısının hakikatine göz atmak amacıyla zihin elde edilmiş bir durum olarak sonsuzluğun 'kurgusuna' başvurur" ve bu sayede "idrak felsefi imgelemin kaynaklarını bir araya toplar". Eğer sonsuzluk bir kurgu olsa ve felsefe de imgeleme indirgenebilir olsaydı, amiyane tabirle, Spinoza'nın monizm projesinin tamamı bir düzmeceye dönüşürdü. Oysa Spinoza'nın düşüncesinde imgelem ya da kurgu neredeyse tümüyle aşılmıştır ancak bu, Spinoza'nın tasfiye ettiği (ereksel sebepler ve tarihsel teleolojinin bütün türleri gibi "düzmece" ve) imgelem ile politikayı etkin kılmak için gerçekten de kesinlikle zorunlu olarak gördüğü şey arasında ayrım yapmayı gerektiren başka bir konudur.

ilk tanımında "kendisinin nedeni derken özü varoluşunu kuşatan şeyi anlıyorum" der (*E* I, DI). Sonlu kiplerin çizgisel zamanında edimselleşmiş olan ve varolan hiçbir şeyin özü zorunlu olarak varoluşunu gerektirmediğinden buradan çıkan sonuç tözün yegâne potansiyellik [*potentia*] yani kendi kendisini edimselleştirme gücü olabileceğidir.

Diğer bir deyişle Spinoza'nın biyoiktidarında Beden ve Zihin, hastalıklara ve kazalara maruz kalan ve zamanın birinde dünyaya gelmiş bir yaşam [*bios*] değil, töz olarak yaşamdır [*bios qua substance*] yani kendi kendisini edimselleştirmek amacıyla, Gilles Deleuze'den aktarırsak, "eksiksiz ve değişmez bir eyleme *gücüdür*" (1988, s. 63). Yaşam [bios] içerisinde tehlike altında olan şey, canlı beden ve zihin değil, canlı beden ile zihnin kendi potansiyellerini belirli kiplerde edimselleştirme *gücüdür*.

Marksist Monist Biyoiktidar ve Dünyevi Ölümsüzlük

Canlı bedenin ve zihnin kendisini edimselleştirme potansiyeli olarak bu güç, kapitalizmde istisnai bir değer kazanan insani emek-gücüdür. Modern iktidara eşlik eden kapitalist üretim biçimi içerisinde, Marx'ın ifadesiyle, "yaşayan bireylerin" üretme "*kapasitesi* olarak (...) emek-gücü emekçinin kendi yaşama gücüdür" (1990, s. 274; vurgu bana ait), yani bu güç "bir üründe cisimleşmez, işçiden bağımsız olarak var olmaz; bu sebeple fiilen var değildir, yalnızca işçinin *kapasitesi* olarak potansiyellikte var olur"; ancak bir kere "sermaye tarafından talep edildiğinde" yani metalaştırıldığında bu potansiyel "bir gerçekliğe dönüşür" (1993, s. 267). Diğer bir deyişle Paolo Virno'nun gözlemlediği gibi kapitalizm "potansiyelin potansiyel olarak ticaretinin" (2004, s. 84) emsalsiz düzeydeki toplumsal edimselleşmesiyle eş anlamlıdır. Kapitalizm potansiyelin metalaştırılması anlamına gelir. Buna bağlı olarak *Spinoza* için yaşam [*bios*] *potansiyelliktir –tözdür– ve neticede Spinozacı biyoiktidar kuramı tözün metalaştırılmasıyla ilgilidir*.

Spinoza, *Ethica*'nın V. Bölümünde sonsuzluğu süreden ayıran bir önermenin ardından gelen birkaç önermeye aşağıdaki ilginç *scholium*'u ekleyerek tözün metalaştırılmasının yan etkilerinden birisine

işaret eder: "İnsanların ortak kanısına dikkat kesilirsek göreceğiz ki onlar gerçekten de kendi Zihinlerinin sonsuzluğunun farkındalar, ancak onu süreyle karıştırıyorlar ve ona ölümden sonra varolmaya devam ettiğine inandıkları imgelemi ve hafızayı atfediyorlar" (*E* V, P34S). Gördüğümüz gibi burada entelektüel seçkincilikten imtina etmeyen Spinoza, yığının korkak ve batıl inançlı üyelerinin bilincinin genel anlamda sonsuzluğa erişimini bahşetmeye isteklidir. Ancak böylesi bir bilgi onları yalnızca kargaşaya itebilir; böylece onlar, sonsuzluğu ebedi bir öte dünyayla ve kendi tikel, bireysel bedenleri ve zihinlerinin yaşamının devamıyla karıştırırlar.

Böylelikle Spinoza'nın ölümsüzlüğe ilişkin dünyevi yanılsama kuramına ulaşmış bulunuyoruz. Yönetimin nihai amacının dünyevi ya da bu dünyaya ait bir selamet olarak anlaşılan kurtuluş olduğunu tekrar anımsayalım. İlkesel olarak artık kurtuluş, sadece, tek başına yaşamı (*bios*) sonsuzluğun bakış açısıyla kavrayan üçüncü tür bilgiyle ulaşılabilir olan salt Tanrı bilgisi yoluyla elde edilmelidir. Ne var ki insanlığın büyük çoğunluğu olan yığın, sonsuzluğu ölümsüzlükle karıştırır (tıpkı dinsel ya da dünyevi/ideolojik türdeki kutsal kitaplara ihtiyaç duyması gibi). Buradan çıkan sonuca göre Spinoza'nın biyoiktidarı yalnızca yaşayan bireylerin ve kolektif bedenlerin (kiplerin) esenliği ve üretkenliğiyle meşgul değildir ama bilhassa *ebedi tözün kipleri olarak zaman içerisinde olan bu aynı edimsel bedenlerin ve zihinlerin (hatalı bir şekilde) ölümsüz olarak ele alınması gerçeğiyle ilişkilidir.*

Uzun sözün kısası Spinoza'yla birlikte Tanrı, Doğa ile özdeşleştirilip buna bağlı olarak gerçekten de dünyevileştirilince kendisi yanlış kavranmış bir selamet olan ölümsüzlük inancı yalnızca "karmaşa" aracılığıyla ayakta kalabilir: sonsuzluktan sonsuz süreye kayma gerçekleşir. Bu kaymayı mümkün kılan olgu, sonsuz tözün emsalsiz ve özellikle modern metalaşma sürecinin kendi doğal sonucu olarak *edimsel, deneysel ve bu dünyaya ait yaşam içerisinde kuramsal açıdan sonsuz sürenin bir zamansallığının ortaya çıkmasına* yol açan aynı ölçüde emsalsiz artı-değer birikimini gerektirmesidir.[5] ["Kendi-

[5] Her ne kadar mevcut argüman için merkezi bir önem arz etmese de konuyla ilgili daha başka okumalara da başvururken kısa tutacağım birkaç can alıcı değerlendirme bu noktada gerekli görünüyor. Lacan'ın dikkat çektiği gibi artı-değer bütünüyle ekonomik bir kategori olarak

sinden daha büyük olan değer"] (Marx, 1990, s. 257), tanımı gereği daha çok değeri yeniden üretmenin önünde bir engel olmadığı için artı-değer, deyim yerindeyse bir tür geçici vana işlevi görür ve Éric Alliez'nin ifade ettiği gibi "kalıcı olanın süresini" toplumsal gerçeklik içerisindeki sonsuzluğa "doğru açar" (1996, s. 7). Bu andan itibaren ne kadar dayanıklı ve dirençli olursa olsun kalıcı olanın olduğu gibi kalmak için kendi sınırlı süresi içine kapatılan ilksel doğası, yavaş yavaş edimsel beden ve zihinlerin hayali, sınırsız süresinin kurgularına imkân vererek yıkılır. Artı-değerin kuramsal açıdan sonsuz süresi, sonsuzluğun bakış açısıyla kavranan yaşamdan (*bios*) edimsel beden ve zihinlerimize ilişkin ölümsüzlük kurgusuna yapılan tehlikeli geçişe olanak tanır. Biyopolitik dönemeci içerisinde sermaye, sonsuzluğun bakış açısının yerini tutan bir vekil olarak işleyen bir zamansallık tedarik eder ve böylelikle uyrukların kendi selametlerini bu zamansallığın asıl dinamosunda (artı-değer) aramalarını sağlamak için onları baştan çıkarır. Dünyevi (pastoral) biyopolitik buyruk oluşur: tüket, yatırım yap ve öyle bir eylemde bulun ki eylemin, tasarruf sağlamak üzere artı-değer birikimini gerçekleştirsin![6]

---

anlaşılamaz, onun düşünce ve insan öznelliği düzeyindeki eşdeğeri Lacan'ın "artı-zevk" dediği şeydir (bkz. Lacan, 2007, özellikle de VII. Bölüm). Artı-zevk mantığını ilk kez (aynı terimle olmasa da) Aristoteles'in servet teorisine [*chrematistics*] ilişkin çözümlemesinde buluyoruz [χρηματιστική, *chrematistics*: antik dönemde paranın mal mülk kazanmak için değil de kâr elde etmeye dönük marjinal kılınmış bir amaçla mübadele edilmesi sonucu açığa çıkan minyatür bir kapitalizm tasviri]. Burada söz konusu olan çabanın daima daha çok kâra odaklanmış olduğu için sürekli bozguna uğramış olmasına bağlı olarak, elde edilen hiçbir kâr zevke duyulan ihtirası tatmin edemez; artı-zevk kendi itkisini daima (hayali bir şekilde) sonsuz süre içerisinde yeniler (bkz. Aristotle, 1992, özellikle I viii. – I x. Bölümler, ss. 75-87). Daha genel bir bakış açısıyla Marx'ın meta fetişizmi kuramı hiçbir kategorinin asla tamamen ekonominin ya da tamamen düşüncenin ve öznelliğin kategorisi olmadığını gösterir. Çünkü, meta fetişizmi kuramına göre nesnel ilişkiler bu ilişkilerin üreticileri arasındaki ilişkilerdir; öyle ki, Étienne Balibar'ın belirttiği gibi, "bir öznellik kuramı olmaksızın bir nesnellik kuramı olamaz" (2007, s. 64; ayrıca bkz. Marx, 1990, özellikle "Meta fetişizmi ve Gizemi" başlıklı bölüm, ss. 163-177, bu konudaki –Marx, Lacan ve Spinoza'nın *Ethica*'sı arasındaki ilişkiyi derinlemesine irdeleyen– görüşlerim için bkz.(Kordela, 2007) ve monist biyoiktidarın yanı sıra dünyevi epistemolojideki meta fetişizminin merkeziliğini detaylı bir şekilde inceleyen (Kordela, 2013).

[6] Doğrudan doğruya piyasaya bağlı böylesi bir biyopolitik artı-zevk yönetiminin ötesinde bilim, en azından popüler biçimleri içerisinde, ister bedenle (mesela yaşlanma-karşıtı teknolojilerin yükselen gelişimi ve tüm hastalıkların tedavisi vaadi) isterse de zihinle ilişkili olsun (mesela filmler, video oyunları ve diğer popüler kültür ürünleriyle daha şimdiden büyük ölçü-

Toparlayacak olursak Spinoza, "Tanrı öldü" ya da tersine Nietzsche'nin Lacancı düzeltisinde geçen "Tanrı bilinçdışıdır" ifadesinden sonra bile, ölümsüzlüğe ilişkin geliştirilen yanılsamanın dünyevi biyopolitik düzeneğine çok önceden işaret etti. Spinoza insanların sonsuzluğu ölümsüzlükle karıştırdıklarını ve bunun sebebinin ise zorunlu olarak yaratıcı Tanrı, cennet, cehennem v.b. şeylere inanmaları olmadığını öne sürdü. İmgesel açıdan düşünmenin kolaylığıyla kıyaslandığında üçüncü tür bilgi açısından düşünmenin güçlüğüne bağlı olarak gerçekleşen zihinsel kaymaya ilişkin gözlemleri aracılığıyla söz konusu yanılsamanın ortaya çıkışını açıkladı. Bu noktada Spinozacı iki bilgi türü arasındaki kaymayı, kapitalist ekonomik mübadele biçimi içerisindeki farklı zamansallıklara da tekabül eden kendilerine özgü zamansallıkları bakımından ayrıntılı olarak açıklamıştım. Marx'ın emek-gücü gibi Spinoza'nın tözü de potansiyelliktir, buna bağlı olarak onun zamansallığı sonsuzluktur; potansiyelliğin kendisi sabit olmayıp değiştiğinden potansiyelliğin içerisinde hiçbir değişim yoktur: değişim değişmez. İçerisinde üçüncü tür bilginin faaliyet gösterdiği zamansallık sonsuzluktur. Buna karşın artı-değer salt niceliksel birikim dışında hiçbir niteliksel değişimi gerektirmez ve bunun için artzamanlı zamana ihtiyaç duyar (yatırımınız kâr getirene dek bir müddet beklemek zorundasınızdır). Üstelik artı-değer, tanımı gereği, daima kendisinden daha fazlası olduğu için sonsuz ya da en azından belirsiz bir şekilde ilerleyen bir artzamanlılığa ihtiyaç duyar. İmgelemin zamansallığı budur. Bu imgesel ve kendi kendisini yenileyen artzamanlılık, özü varoluşunu kuşatmayan bir kipin yani artzamanlılık içerisindeki canlı bir varlığın ölümsüzlük yanılsaması için mükemmel bir model oluşturur. Artı-değerin zamansallığı aracılığıyla artzamanlılığın sonsuza dek sürebileceği yanılsamasının ulaştığı sonuç, kipler yani aslında yaşayan beden ve zihinler olan bizleri, sanki özümüz zorunlu olarak varoluşumuzu kuşatıyormuş gibi sonsuza dek yaşamımızı sürdürebilecek şekilde hayal etmektir.

---

de yaygınlaşmış bir kavram olarak dijital ölümsüzlük), dünyevi ölümsüzlük yanılsamalarının geliştirilmesine önemli ölçüde katkı sunar. bkz. http:// www.huffingtonpost.com/2013/06/18/mind-uploading-2045-futurists_n_3458961.html

Sonsuz Sürenin Kapitalist Biyopolitikası ile Sonsuzluğun Biyoiktidarı Arasında

Yukarıda yazılanlar en azından Spinoza'nın ideal demokratik devlet tasarısının giderek genişleyen küresel sermaye tarafından engellenegelişine bir sebep olarak, selametin yanlış kavranmış dünyevi modellerinin ve ölümsüzlük kurgularının korku ile batıl inanç tarafından beslenmeye devam etmesini gösterir. Eğer böyleyse, bu durumda Spinoza'nın –burada incelenen ve halen daha detaylı bir şekilde incelenmeye ihtiyaç duyan, modern ve dünyevi modellerinde korku ve batıl inancın sürüp gittiği– dinsel, politik ve bilimsel ütopyasının öteki yüzü, sermayenin biyopolitik otoritesine meydan okumanın bir yoluna işaret edebilir.

Öyleyse modern biyoiktidarda ya da tiranlıkta, her daim evrensel korkunun temel nesnesi ölüm olarak kalır. Tiran iktidarını büyük ölçüde ayakta tutan şey, göğün aşkın krallığında ruhun ölümsüzlüğü vaadi yoluyla bu korkunun dinsel teskinidir. Kapitalist ekonomi ve dünyevileşmenin, aşkınlığı içkinliğin içerisine –Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa"sını, somutlaşan ebedi tözün (emek-gücü) metalaştırılmasına– eşzamanlı olarak kaydeden paralel gelişimleri, göğün krallığının dünyevi olarak soğurulması anlamına gelir. Aşkınlık zamansallığın dışında yer aldığı için kendi başına bu durum, sonsuzluğun zamansal içkinlik alanına katılması demektir. Bu noktaya kadar Spinoza'nın mantığı ile sermayenin mantığı tam olarak örtüşür. Başka bir deyişle kapitalizmin kendisi bir yanıyla monisttir. Ancak kapitalizm kendisini tanımlayabileceğimiz bir başka yöne daha sahiptir: potansiyel *olarak* potansiyel ticaretinin toplumsal açıdan edimselleşmesinin sonucunda artı-değerin biriktirilmesi. Görmüş olduğumuz gibi bu ikinci yön, kapitalist biyopolitikanın istismar ettiği dünyevi batıl inancın çekirdeğini meydana getirmek suretiyle sonsuzluktan (kuşkusuz zamansallık içerisindeki) sonsuz süreye (sonsuz sürenin kurgusuna) yapılan geçişe zemin hazırlar. Bu noktada söz konusu olan şey monizmin kapitalist tahribatıdır.

Marx ve Spinoza'yı yeniden bir araya getirerek bunu daha kesin bir dille ifade edebiliriz. Emek-gücü "işçinin sunmak zorunda olduğu"

yegâne "kullanım-değeridir" (Marx, 1993, s. 267). Oysa diğer bütün ekonomik işlemlerde "bir taraf (sermaye) (...) diğer tarafın karşısına *değişim değeri* olarak, diğer taraf da (emek) sermayenin karşısına kullanım değeri olarak çıkar"; "değişim değeri ile kullanım değeri ilişkiye girdikleri" zaman "sermaye ve emek ilişkisinde" istisnai bir durum ortaya çıkar. Bu yüzden onlar sadece birbirlerinin karşıtı değildirler, tersine tıpkı "onların birliğinin dolaysızca parçalanması" gibi "farkları da dolaysızca örtüşür" (Marx, 1993, ss. 267-69). Bir kez metalaştırıldığında emekçinin kullanım değeri (emek-gücü) sermayeyle değişim-değeri olarak daha doğrusu değişim değerinin gerçek bir birimi olarak karşılaşır, yalnızca kendi zıddı (değişim değeri) olarak değil. Marx'ın ifadesiyle söylersek "kendi başına kullanım değeri değişim değeriyle bir ilişki kurmasa" da "o, [emeğin kullanım değeri] özgül bir değişim değeri haline gelir ve bunun yegâne sebebi kullanım değerlerinin ortak öğesine, harici bir mihenktaşı olan emek zamanına başvurulmasıdır" (1993, s. 269). Kendinde emek-gücü olarak emek, kullanım değeridir fakat (emek metalaştırıldığında değerinin hesaplanmasına, yani var olduğu anda emeğin *kendinde* [*in itself*] değil de sermeye *için* [*for capital*] var olmasına sebep olan) emek-zamanı *olarak* emek, mübadele değeridir. Ve eğer emek, kullanım değeri ile mübadele değerinin örtüştüğü bir mevki ise para da onun muadilidir. Çünkü "dolaşım olarak" yani tüm ekonomik mübadeleler için *kullanılan* nesne olarak "para, içsel bir nitelik olan *mübadele değerini* yitirir ve *salt* kullanım değerine", diğer bir deyişle "metaların fiyatlarını v.s. belirleyen kullanım değerine dönüşür"; dolayısıyla para bir kullanım değeri de olduğu için "paranın kendisi (...) bir metadır" (Marx, 1993, s. 268). Marx devam eder ve buradan çıkan sonuca göre "sermayenin zıddı kendi başına belirli bir meta olamaz, çünkü sermayenin tözü bizzat kullanım değeri olduğundan böylesi bir şey sermayeye zıtlık oluşturmayacaktır" der (1993, s. 271).

Peki, sermayenin zıddı ne olabilir? Marx'ın yanıtı şudur:

> Bütün metaların toplumsal tözü ya da bir başka deyişle fiziksel karakterdeki maddi yığınlar değil de *metalar* ve bu sebeple de *mübadele değerleri* olan bu toplumsal töz, metaların somutlaşmış emek [yani emek-zamanı] olmasıdır. *Somutlaşmış* emekten farklı olan tek

> şey hâlâ kendisini somutlaştırmakta olan *somutlaşmamış* emektir, öznellik olarak *emek*tir. Ya da *somutlaşmış* emek, yani *mekânda mevcut olan* emek, tıpkı *artık mevcut olmayan* emek gibi *zamanda mevcut olan* emeğin de karşısına koyulabilir. Eğer emek, zamanda mevcut olan canlı emek ise bu durumda o, yalnızca içerisinde bir kapasite ve olanaklılık olarak var olduğu *yaşayan özne* olarak mevcut olabilir (1993, ss. 271-72).

Mekânda mevcut olan *somutlaşmış* ya da edimselleşmiş emek temelde sermaye olmasına rağmen kendi kendisini somutlaştıran emek ya da öznellik olarak emek yalnızca bir kapasite olarak, sürekli ve saf bir kendini edimselleştirme olanağı (emek-gücü) olarak var olabilir. Bu yüzden " *sermaye-olmayan* gerçeklik *emektir*"; yani edimselleşmiş mekâna değil de virtüellik *olarak* mekâna ait bir süre olması kaydıyla zamanda mevcut olduğu söylenebilecek "üretici *emektir*" (Marx, 1993, s. 272 ve 274). Öte yandan kapitalistin hokkabazlığı, emek-gücünü metalaştırarak başka bir deyişle onu sonsuzluktan çıkarıp artı-değerin sonsuz artzamanlılığına girmeye zorlayarak, tam da kendisinin tek ve hakiki zıddına –sonsuzluğun bakış açısından kavranan emek gücüne– el koyarak varlığını sürdürmesine dayanır. Tözün metalaştırılması sermayenin varlığının önkoşuludur: "Sermaye yalnızca (...) *sermaye-olmayan* ile ilişki içerisinde, o olmaksızın sermaye olamayacağı olumsuzlamayla birlikte varolur" (Marx, 1993, s. 274). Sonsuzluktan sonsuz artzamanlılığa yapılan biyopolitik kayma ve onun yarattığı ölümsüzlük yanılsaması, emeğin "sermaye olmayan gerçeklik" olduğunu unutturmaya çalışır.

Bu kapitalist çarpıtma ile Spinoza'nın monizmi arasındaki mesafe, sonsuz sürenin kapitalist biyopolitikası ile sonsuzluğun biyoiktidarı arasındaki ayrıma denk düşer.

KAYNAKÇA

Aliez, É. (1996). *Capital Times: Tales from the Conquest of Time.* (G. V. D. Abbeele, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aristotle. (1992). *The Politics*, (T. A. Sinclair, Çev.) Londra: Penguin Books.

Balibar, É. (2007). *The Philosophy of Marx.* (C. Turner, Çev.) London: Verso.

Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy.* (R. Hurley, Çev.) San Francisco: City Lights Books.

Forgacs, D. [Ed.] (1988). *An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935.* New York: Schocken Books.

Foucault, M. (2003). *"Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975-6.* (D. Macey, Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (1999). "The Subject and Power," ed. Brian Wallis, *Art After Modernism.* New York and Boston: The New Museum of Contemporary Art and David R. Godine, Publisher, Inc., 1999, 417-433.

Foucault, M. (1999). *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction.* (R. Hurley, Çev.) New York: Vintage Books, 1990.

Kordela, A. K. (2013). *Being, Time, Bios: Capitalism and Ontology.* Albany: SUNY Press.

Kordela, A. K. (2007). *$urplus: Spinoza—Lacan.* Albany: SUNY Press, 2007.

Lacan, J. (2007). *Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis.* (R. Grigg, Çev.) New York: W. W. Norton.

Lacan, J. (1991). *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969-1970.* (J. A. Miller, Ed.) Paris: Seuil.

Lloyd, G. (1996). *Spinoza and the Ethics.* London: Routledge.

Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft).* (M. Nicolaus, Çev.) London: Penguin Books and *New Left Review.*

Marx, K. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1.* (B. Fowkes, Çev.) London: Penguin Books.

Spinoza, B. (1951). *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise,* (R. H. M. Elwes, Çev.) New York: Dover.

Spinoza, B. (1985). *The Collected Works of Spinoza.* (Edwin Curley Ed. ve Çev.) Princeton: Princeton University Press.

Spinoza, B. (1990). *Die Ethik: Lateinisch/Deutsch.* (J. Stern, Çev.) Stuttgart: Reclam.

Virno, P. (2004) *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life.* (I. Bertoletti, J. Cascaito ve A. Casson, Çev.) New York: Semiotext(e).

Hegel'in Tanınma Patolojisi: Biyopolitik Bir Fabl[1]

Stuart J. Murray

Çev. Doğan Barış Kılınç

> Her biri bir başkası için, her birinin kendisini kendisiyle dolaylı kılmasını ve kendisiyle birleşmesini sağlayan orta terimdir; her biri de kendi için ve başkası içindir, kendi başına dolaysız bir varlıktır ve aynı zamanda ancak bu dolayım yoluyla böyledir. Kendilerini, birbirlerini *karşılıklı olarak tanıyor* olarak *tanırlar*.
>
> G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*

Tanınmaya ilişkin bir açıklama için uğraşan araştırmacılar Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki efendilik ve bağımlılık üzerine olan ufuk açıcı kesimi biliyorlardır. Bu pasajlarda karşılıklı tanınma diyalektiğinin, edimselleşmiş özbilinç açısından, "Ben"in kendine-yansıyan bir özne olmak için yaşam sürecine içkinliğinin ötesine geçerek doğanın dolaysızlığını etkin bir biçimde aştığı ve hayvansal yaşamdan tanınabilir bir şekilde insansal bir yaşam-formuna geçtiği şu uğrak açısından, anahtar niteliğinde olduğunu öğreniriz. İlişki başlangıçta ne kendine-yansıyan ne de karşılıklı bir ilişkidir; her biri bir

[1] Çeviri için yararlanılan kaynak: "Hegel's Pathology of Recognition: A Biopolitical Fable", *Philosophy and Rhetoric*, Cilt 48, No. 4, 2015.

kendi-için-varlıktır [*Für-sich-sein*] ki, burada başkası "özsel olmayan, olumsuz olarak karakterize edilmiş bir nesnedir" (Hegel, 1977, ¶186, s. 113). Reflektif olmayan dolaysızlıklarında, diye yazar Hegel, bu bireyler

> birbirlerine sıradan nesneler, *bağımsız* şekiller [*Gesalten*], Yaşamın varlığına [*in das Sein des Lebens*] batmış bireyler gibi [görünürler] –zira dolaysızlığı içindeki nesne burada Yaşam [*als Leben*] olarak belirlenir. *Birbirleri için*, henüz mutlak soyutlama, tüm dolaysız varlığı söküp atma [*zu vertilgen*] hareketini başaramamış bilinç şekilleridirler [*versenkte Bewußtsein*] (¶186, s. 113).

Bu pasajda yaşam kavramı üstbelirlenmiş olup, ölümle ve bedenin canlılığıyla, yaşamı "Ben"e kullanması, riske atması ve bir anlamda kurban etmesi, fakat yine de hayatta kalması emredilen bir şey olan "benim" bedenimle örtük bir ilişkisi vardır. Her bir "Ben" eğer başkası için "orta terim"se, bu dolaylı kılıcı terimlerin kendileri de yaşam ve ölümde, yaşam ve ölüm tarafından dolaylı kılınmaktadır. Yaşam burada arı içkinlik olarak, karşılıklı tanınmanın maddi ve retorik koşulları olarak rol oynar. Tanınma ilişkisi öyleyse kopulması gereken yaşamla önceden varolan bir ilişkiye dayanır. Gerçekten de Hegel, "Ben"in öz-kesinliği evrensel olma "hakikat"ini gerçekleştirmeyi umuyorsa, bilincin dolaysızlığının bir "söküp atma"ya ya da bir "arı soyutlama"ya boyun eğmesi gerektiğini iddia eder. Zira bilinç *–versenkte Bewußtsein–* yaşama batmış, gömülmüştür; başlangıçta yaşamdadır ve yaşama aittir. Karşılıklı tanınma iddiasının parçası olarak yaşamın tehlikeye atılması, riske edilmesi, olumsuzlanması gerekir. Her birinin "Ben"i, "herhangi bir spesifik varoluşa, genel olarak varoluşa, ortak bireyselliğe bağlı olmadığını, yaşama bağlı olmadığını" göstermeli, kanıtlamalıdır (¶187, s. 113). Hegel'in terimleriyle, yaşam olumsuzlanmalı, aşılmalıdır: *Aufgehoben*.

Dolaysızlığı, bağlılığı içindeki ve karşılıklı tanınma sürecinde üstesinden gelinmesi gereken bir yaşamsal koşul olan bu form ne tür bir yaşam-formudur? Böyle bir yaşam organik yaşamla, bu pasajlarda dolambaçlı yoldan türevsel bir "özbilincin bedenselliği" rolünü oynayan bedenin ölümlü yaşamıyla ne türden bir ilişkiye sahiptir? Organik yaşam da özbilincin ve karşılıklı tanınmanın bir koşuludur; fakat

Fenomenoloji'de ölümle ilgisinde, ölüm-kalım mücadelesi [*Kampf*] aracılığıyla sadece olumsuz bir rol oynar. Bu makale tanınma ve özbilinç mücadelesinde, örtük retorik ve maddi güç olarak işbaşında olan yaşamın kaynağını incelemektedir. Ölüm ve yaşam örslerini anlamak için, bu terimlerin sistem açısından *Fenomenoloji*'nin bu kesimini öngören ve ön fikir veren Hegelci metinlerdeki irdelenişine dönmeyi öneriyorum –bu metinler *Fenomenoloji*'den sonra kaleme alınmış olmalarına karşın *Fenomenoloji*'nin tanınma sahnesini Hegel'in olgun felsefi sisteminin çerçevesine yerleştirmektedirler. Sözgelimi, Hegel, *Doğa Felsefesi*'ni organik (hayvansal) yaşam ve ölüm tartışmasıyla sonlandırır. Bu metin, bu terimlerin ölüm-kalım mücadelesinde sistem açısından "sonradan" ortaya çıkışına işaret ederek bu konuda bilgi verir ve onların tanınma sürecinde yapmaları gereken retorik işin önemini belirtir. Doğada da ölüm beliriverir ve yaşam, insansal-olmayan (hayvansal) organizma için değişik şekillerde olumsuzlanır –sırasıyla cinsel birliktelikte, türün mücadelesinde ve hastalık tarafından. Örneğin, cinsel ilişkide korunan şey, bireyin yaşamı olmayıp açıkça türün yaşamıdır –türsel-yaşamın bir formudur, burada ileri sürüyor olduğum üzere, bugün en bariz şekilde biyopolitika dilinde görebileceğimiz bir nüfusun yaşamıdır.

O halde, *Fenomenoloji*'nin tanınmaya ilişkin açıklamasında organizmanın cinsel ilişkisinin hiçbir yerde bir rol oynamıyor olması ilginçtir –"geri döndüğü" zamansa efendi-köle diyalektiğinin erotiği şekline girmektedir: Libidinal bir boyun eğdirme ekonomisi, savaş, terör ve ilişkisiz bir şekilde, maddi ürünleri, Marx'ın anladığı şekliyle, yüceltilmiş, hadım edilmiş bir (yeniden) üretim yoluyla sapkın bir özgürlük formunu temsil eden kölenin emeği (karş. Marcuse, 1974). Cinsellik özbilinç tarafından aşılması gereken bir yaşam olarak yüceltilir, fakat aynı zamanda bu morfoloji ya da "soyutlama" daha büyük bir incelemeye izin verir. Alman ideolojisinin soyutlamalarını eleştiren Marx ve Engels, herkesin malumu olduğu üzere, "yaşam bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir" diye yazarak Hegel'i hedef alırlar (1970, s. 47). O zaman, yaşam-bilinç diyalektiğini karmaşıklaştırmak ve organizma "yaşam"ının birçok örneğini, tanınma mücadelesinde tanıyan özbilince atfedilen sapkın özgürlüğü

önceden bildirdiği biçimler içinde incelemek üzere Hegel'e geri dönüyorum. Hegel'in terimlerinde, ilk bakışta, efendi-köle diyalektiğinin, bireysel yaşam üzerinde etkide bulunan kaygı ve korku [*Angst*] konusundaki bilinçli etkinlikten daha fazlası olduğu görülecektir: "Şu ya da bu tikel şeyden duyulan ya da sadece acayip anlarda ortaya çıkan [korku] değil", diye yazar Hegel *Fenomenoloji*'de, ama öznenin "tüm varlığının dehşete kapıldığı" bir korku türü; "zira [o] ölüm korkusunu, mutlak Efendi'yi deneyimlemiştir" (1997, ¶194, s. 117). Gerçekten de Hegel ölüm konusundaki "mutlak korku"nun zorunlu ve "oluşturucu" olduğunu, ama onu kölece çalıştırmaya, üretime ve özgürlük ve yaşamın kendisi adına başkaları için kâra kanalize eden "hizmet ve itaat disiplini olmaksızın" (¶196, s. 119) patolojik hale geldiğini ileri sürer. Burada köleleştirilmiş bedenin yaşam ve ölümü –canlı ölüm–, "dolaysız" ve yeniden oluşturulmamış formda, şiddet ve bugün neoliberal biyopolitikanın yıkıcı etkileri yoluyla boyun eğdiren sermaye sistemi rolünü ne ölçüde oynar? Marx'ın açıkladığı gibi, fenomenal bedeni yok edebilsek de gerçek beden sisteme dadanıp durmaya devam eder (bkz. Derrida, 1994, 5. Bölüm).

Karşılıklı tanınma uğruna verilen ölüm-kalım mücadelesinin kafa karıştırıcı olduğunu ileri sürüyorum; çünkü bu mücadele, ortaya konan ve riske atılan, tikel bir biçimde –ölüm tehdidiyle, kaygı duyulan bir küçük düşmeyle– olumsuzlanan bir "yaşam"ın dolaysızlığını varsaymaktadır. Bir bakıma yaşam, sahneye daima insani bir değer aşılanmış şekilde çıkar zaten: Ölümle karşılaşıldığında, yaşamın içsel değerinin hem efendi hem de köle tarafından zaten kaygı duyularak ve kendine-yansıyarak anlaşılmış olması gerekir. Salt hayvansal veya organizmaya ilişkin bir "yok olma"dan daha fazlası anlamına gelen bir ölümü varsayar bu –ölüm *olarak* insani bir ölüm özbilinci. Ölümlü özbilinç doğadan radikal bir kopuşu temsil eder, ama aynı zamanda böyle bir özbilincin tohumları konusunda orada önceden fikir verilmektedir. Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde yazdığı gibi, "Doğanın hedefi kendini yok etmek ve dolaysız, duyusal varoluş kabuğunu sıyırıp atmak, bu dışsallıktan tin olarak yenilenmiş şekilde çıkmak üzere Anka kuşu gibi kendini yakmaktır" (1970, §376a, s. 444). Türsel-yaşamın cinsel üreme yoluyla devamlılığı, insani tanınma uğruna ölüm-ka-

lım mücadelesinin bir analojisi olmanın ötesinde bir anlama sahiptir öyleyse. Fakat insan yaşamının Anka kuşu gibi doğanın küllerinden nasıl doğduğu –bunun gerçekten doğanın örtük hedefi veya telos'u olup olmadığı ya da karşılıklı tanınmaya, başka bir yerlerden el çabukluğuyla çıkarılan bir evrensel kaygıya ya da "özgürlüğe" ilişkin açıklamada kaybolan bir şeylerin olup olmadığı– belirsiz kalır. Böylelikle insan yaşamının, ölümün salt olumsuzlanmasından daha fazlası olduğu –ve insani ölümün, yaşamın salt yok edilişinden daha fazlası olduğu– kesinleşmiş olur. Bir yanıt bulmak için, köleyi yücelterek özgürlüğü teröre bağlayan, bizi evrensele geri götürmek için savaşların zaman zaman gerekli olduğunu söyleyen ve "köle olarak kalanlar hiçbir mutlak adaletsizliğe uğramazlar çünkü özgürlüğü kazanmak için yaşamını riske atma cesaretine sahip olmayan kişi (...) bir köle olmayı hak eder" (1971, §435A, s. 175) diyen Hegel'e dönmeyi oldukça acı buluyorum. Bu tür bir kayıtsızlık dayanılmazcasına acımasız, fakat tanıdıktır: Tanınma, boyun eğdirme, sömürü ve başkalarını biyolojik ya da toplumsal ölüme maruz bırakma yoluyla kazanılmaya devam eder. Köleyse diyalektiğin vaat ettiği ama teslim edilmemiş bir tanınma için beklemeyi ve emek vermeyi sürdürecektir –eski ama tekerrür eden bir hile.

Doğa sorunu ve biyolojik veya organizmaya ait yaşamın yeri bugün yenilenmiş olup özel bir anlama sahiptir. Biyopolitika altındaki yaşamın değerinin ve ölümün işinin türsel-yaşamı yardıma çağırdığını ve tanınma mücadelesinin bugün onun evrenselleştirici terimlerinde model alındığını ileri sürüyorum. Michel Foucault biyopolitikaya dair ünlü bir tanımlamada şöyle yazar: "Tekil bir bedenle ilgili mutlak olarak hiçbir sorun söz konusu değildir (...) [Biyopolitika] bu nedenle, bireyi bireysellik düzeyinde alma meselesi olmayıp yaşamı ve tür-olarak-insanın biyolojik süreçlerini denetim altına alma meselesidir" (2003b, ss. 246-247). Özünde vahşi olan evcilleşmemiş doğa, tıpkı Hegel için olduğu gibi, birey açısından da ilgisizdir. Hegel'in pasajlarını kazımak bugün eleştirel bir tanınma okuması için ipuçları vermektedir –içinde biyopolitikanın doğaya el koyduğu bir tanınma. Benim Hegel okumam, Hegel açısından insani-olmayan (hayvansal) yaşam-formlarından insani ve kendine-yansıyan olarak tanınan bir

yaşama sistematik geçişte (sadece ortadan kaybolmak üzere) ortaya çıkan "ucube" ve "patolojik" figürlerin mesken edindiği doğa ve tin (bugün şöyle okuyabiliriz: doğa ve kültür) arasındaki boşlukları inceleyerek ilerliyor. Hegelci bir *bios* ya da "yaşam" soykütüğünü izleyerek ve bunu biyopolitika ile onun kendi dünya-tarihsel tasarısı içinde bir diyaloğa yerleştirerek dünyevi bilgi olarak tanınmanın yeniden oryantasyonu çağrısında bulunuyorum –acı ve çile içindeki ama aynı zamanda sevgideki ve cinsel ilişkideki beden; tanınmanın etkili bir geleceğine işaret eden *pathē*. Biyopolitika üzerine tezim ikna ediciyse bu, her hâlükârda üstlenilmesi gerekecek bir iştir. Kısacası, Hegel'in doğaya yollamış olduğu "ucube" yaşamlarını kurtarabileceğimiz eleştirel bir refleksiyonu kışkırtmayı ve onların boyutlarında bir tanınma formu imgelemeyi umuyorum. Buradan hareketle modern biyopolitikanın, biyopolitik yaşamın gerekli koşullarını üretme yollarını eleştirel açıdan değerlendirmeye –ve altüst etmeye– başlayabiliriz.

Benim Hegel okumam, Hegel'in olgun felsefesine, özellikle de Hegel'in yaşarken yayımlanmış son eseri olan ve bir tür ders kitabı olarak kaleme aldığı üç ciltlik *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'ne dayanıyor. En azından *Hukuk Felsefesi*'yle başlayan olgun felsefesinde Hegel, yaşamın tıpkı sevgi gibi tinin değil, doğanın malı olduğunu ileri sürecektir. Yaşam ve sevgi, köklerini bedende bulan duygular, tutkulardır; edilgendirler, dişil ya da kadınsal (*Weiblich*) olarak kodlanmışlardır, tamamen insani olmayıp doğaya gömülü kalmışlardır ve aşılmaları gerekir. Makalenin ilk bölümünde *Ansiklopedi*'nin ikinci cildini oluşturan Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nin son kesimine dair bir okuma sunuyorum. Cinsellik, türsel-yaşam ve hastalıklı beden figürüne özel bir ilgi göstererek, doğa ve tin, insani-olmayan ve insani yaşam arasında geliştirilen çıkmazda yaşamın soykütüğünü izliyorum. Bu "doğal" yaşam-ilişkilerinin her biri de ayrı mücadeleleri ve ölüm-formlarını ima eder –tanınmanın olgunlaşmamış formları. Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nin son bölümlerinde organik hastalık, ucube ya da yaramaz yaşam olarak, ilkel organik yaşamın yeniden bir canlanışı ve tinin yaşamının altını oymakla tehdit eden insanlık dışı doğaya bir "geri dönüş" olarak sunulur. Burada, örtük bir ideolojik norma gönderme yapan, işlevini kaybetmiş ya da sapkın yaşam olarak patolojik olana ilişkin mecaz-

la ilgileniyorum. Makalemin ikinci bölümü *Ansiklopedi*'nin üçüncü cildi olan Hegel'in *Tin Felsefesi*'nin "Antropoloji" başlıklı başlangıç kesimine dönüyor –Hegel yaşamının sonlarında, üç ciltlik *magnum opus*'una dâhil etmek üzere yaklaşık iki yüz sayfa kaleme almıştır. Tıpkı *Doğa Felsefesi*'nin son kesimi gibi, "Antropoloji" de *Ansiklopedi*'nin ikinci ve üçüncü cildi arasındaki boşluğu kapatmaya çalışır; bunu yaparken doğa ve tin arasında bir geçiş sağlayan Aristotelesçi ruh kavramını işe koşar ve (başkalarının yanı sıra *Fenomenoloji*'nin ve *Hukuk Felsefesi*'nin ansiklopedik özetlerini içeren) *Tin Felsefesi*'nin ana içeriği konusunda da bir fikir verir. "Antropoloji"de (üremeyi sağlayan) cinsellik ve sevgi arasındaki ilişki, henüz başlangıç aşamasındaki bir kadın ve aile politikasıyla iç içe geçmiştir ve tinin bu daha "ilkel" ya da "doğal" örneklemelerinden –"duygular" bölgesinden– bunların sivil toplum ve devlette aşılmalarına geçişi öngörür. Son olarak, makalemin üçüncü ve son bölümünde, Hegel okumamın çağdaş tanınma terimlerine ve onların biyopolitik şimdideki yaşam ve ölümle ilişkilerine ışık tuttuğu iddiasını ortaya atıyorum. Hegel'in "patolojik" figürlerinin olumlayıcı bir biyopolitika eleştirisi için üretken bir şekilde konuşlandırılabileceğini ileri sürüyorum.

Anatomopatoloji

Doğa Felsefesi'nin "Cins Süreci" başlıklı son kesimi, cinsten türe yaşam sürecini betimler. Bu kesimin üç bölümünün her biri de –içinde bireyin "yok olduğu" cinsel ilişki; "şiddet yoluyla ölüm" olarak betimlenen cinsin türde tikelleşmesi; ve "doğal ölüm" olarak kavranan hastalıktan ölüm– yaşamla ve "içinde canlı yaratığın kendi ölümüyle karşılaştığı (...) farklı yollar"la (1970, §367, s. 411) açık bir ilişki sergileyerek bir tür tanınma sürecine delalet eder. Hegel'in sistemine hakkını vermek ve yaşam-formlarının, tinin alt belirimlerinden daha yüksek belirimlerine ontolojik yolculuğunu anlamak istiyorsak, bu bölümleri sırasıyla irdelemek elzemdir. Bununla birlikte, *Ansiklopedi*'nin 1830'da yayımlanan üçüncü ve son basımında birinci ve ikinci bölümlerin (içerik açısından) değişmeden kalmış olmasına rağmen sıralarının değiştirilmiş olması bu durumu daha karmaşık hale geti-

rir. Bu son basımda cinsin türde tikelleşmesi cinsel ilişkiyi önceler –dolayısıyla "şiddet yoluyla ölüm" de bireylerin tinin sunağında "yok edilmesini" önceleyecektir. Böylece her bir bölüm, diğer bölümün işini varsayıyor gibi okunabilirken bu durum kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bireyler arasındaki cinsel ilişki bir çeşit türsel-tanınma varsayıyor gibi görünür ve cinselliği türsel-yaşamın hizmetine sokar. Buna karşın türün üremesi de bu aynı türün şimdiden tanınabilir olan üyeleri arasındaki cinsel-tanınmayı ve cinsel-arzuyu varsayıyor gibi görünür. Sıralamadaki muğlaklık, yumurta-tavuk paradoksunu, zamansallık-tarihselleştirme paradoksunu akla getirir: tür, üremeyi sağlayan cinselliğe gerek duyar, ama üremeyi sağlayan cinsellik de belirli bir türe. Ayrıca hem "şiddet yoluyla ölüm" hem de bireysel "yok olma", *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Kölelik" başlıklı kesimindeki zamansal-tarihsel paradoksun yanı sıra özbilincin gelip çatmasına ve karşılıklı tanınma için ölüm-kalım mücadelesine delalet eder.

Türsel-tanınma –eğer böyle adlandırabiliyorsak– bir tür-içi ölümüne mücadeleyi gerekli kılar: "Cins kendisini tikelleştirir, kendisini türüne böler; *karşılıklı olarak birbirine karşı koyan bireyler gibi davranan* bu türler, aynı zamanda bireyselliğe karşı cins olarak organik-olmayan doğadır –şiddet yoluyla ölüm" (§367, s. 411, vurgular bana ait). Türsel süreci doğadaki sosyolojik unsur olarak, özdeşleşmenin veya sivil toplumun olgunlaşmamış bir formu olarak okumaya yeltenilebilir. Ancak Hegel "Antropoloji"ye dek böyle bir projeye kalkışmaz. Bunun yerine burada sadece, dikkatini Fransız doğalcılara vererek ve kesin bir türsel sınıflandırma ilkesi belirlemedeki güçlüklere değinerek, çağdaş zooloji bilimi, karşılaştırmalı anatomi ve taksonomi konusunda ayrıntılı ve açıklayıcı bir arasöz sunar. Hayvansal türler sadece içsel anatomik farklılıkları yoluyla değil, aynı zamanda iklim gibi sayısız dışsal olumsallıklar yoluyla da birbirinden ayırt edilir. Mantıksal bakımdan, türlerin bu bölümlenişi Hegel'in eşit ölçüde "başkalarına yönelik olumsuz ve düşmanca tavır" olarak ve "tekilliğin kendisiyle özünde olumlayıcı bir ilişkisi" (§368, s. 411) olarak betimlediği cinsel ilişkiyi önceliyor gibi görünür. Bu dil, bekleneceği üzere, *Fenomenoloji*'de bulunan tanınma mücadelesinde ve *Tin Felsefesi*'ndeki tanınma üzerine olan ansiklopedik girişte yankılanır. Doğal

cinsel ilişki öyleyse hem düşmanca hem de olumlayıcıdır; "bir *gereksinim*le başlayan bir *süreç*tir; zira bir tekil olarak birey onda içkin olan cinsle uyuşmaz, ama aynı zamanda da cinsin *bir* birlik içindeki özdeş kendiyle-ilişkisidir; dolayısıyla o, bu eksiklik *duygu*sunu taşır" (§368, s. 411).

Bu "duygu" zorunlu olarak bir karşılıklılığı ima eder: "Öz-duygusuna, cinsinin [*Gattung*] başkasında ulaşma, onunla birlik olarak kendiyle bütünleşme ve bu dolayım yoluyla cinsi kendiyle uzlaştırıp onu varlığa getirme itkisi –*çiftleşme*" (§368A, s. 411). Burada, ilk iki basımdaki yer alma sıraları göz önünde bulundurulduğunda, Hegel türden ziyade cinse gönderme yapar. Cinsel ilişki, türsel-tanınmadan, erkek ve dişinin "birbirleriyle organik ve organik-olmayan varlıklar olarak ilişkili olmadığı" (§368A, s. 412) sürecin içindeki bir noktadan önce koyulur. Gerçekten de "cinsin tözsel ilişkisi" (§368A, s. 412) olarak da adlandırılan cinsel ilişki, türün –bilhassa duygu yoluyla– koşulu olarak koyulur. Metin ontolojik önceliğe dair bir okumaya izin vermiyor gibi görünür. Ancak bu dil *Fenomenoloji*'de efendilik ve kölelik kesimini hemen önceleyen sayfalarda da ortaya çıkar: "cinsin [*Gattung*] genel olarak onun için varolduğu ve kendi başına cins olan diğer Yaşam, yani özbilinç, ilk başta özbilinç için yalnızca bu yalın öz olarak varolur ve nesne için arı "Ben" olarak kendisine sahiptir" (1977, ¶173, s. 109). Burada Hegel karşılıklı tanınmada ve karşılıklı tanınma yoluyla kendisine geri dönmek üzere henüz yaşamını riske atmamış içkin özbilinci betimler. Cins sözcüğü her ne kadar hem biyolojik anlamda hem de mantıksal bir bireyler sınıfına veya öbeğine gönderme yapmak üzere daha soyut bir anlamda kullanılabilse de bu pasajda muğlaklık verimli hale gelir; hem "kendi" hem de "başkası" bağımsız cinsler olarak betimlenir ve cinsel ilişkinin ya da türsel sürecin doğal "duygu"suna benzer bir şeyin, onların "tözsel ilişki"sini koşullayıp koşullamadığı ve tanınmanın ölüm-kalım mücadelesini ateşleyip ateşlemediği sorulabilir.

Hegel için, doğada ortaya çıktığı şekliyle organizma yaşamının anlaşılması sadece türsel yaşamla değil, aynı zamanda "kendi"nin, cinselliği olan kendi türünün "başkası"nı (olgunlaşmamış anlamda)

tanımasını sağlayan cinsel "öz-duygu"nun dirimselliğiyle de yakından ilişkilidir –bu "duygu"nun bir sonucu olarak yaşam adına "çiftleşmeye" itilen bir *kendi.* Hegel'in özdeşliğe ve "öz-duygu"ya ilişkin açıklaması eril ve dişil cinsel farklılığa –dolaysız özdeşsizleşmeyi ya da karşıt cinsiyette kendine-yansıma başarısızlığını geliştirdiğini düşünebileceğimiz anatomik farklılığa– rağmen iş görür. Hegel heteroseksüel arzu paradoksunu es geçer. Kökensel olarak erkek ve dişinin ancak sonraki bir uğrakta cinsel açıdan farklılaşmış olmak üzere bireysel organizmada birleşmiş olduklarını iddia ederek organik paradigmaya bağlı kalır. Bu argümanı ileri sürmek amacıyla, nihayetinde alıcı olmasa da edilgen olan dişi eşi karşısında "erkeğin öznellik taşıdığını" (1970, §368A, s. 413) iddia eder. Buna karşın eril ve dişil organların, görünüşlerine rağmen, birlikte varolduklarını ve nihayetinde "aynı türden" –dişi *labia pudendi*'si, büzüşmüş erbezi torbasıdır– olduklarını göstermek üzere hermafroditizme ve embriyolojiye başvurur. Aslında bu betimlemeler erkeği köken olarak, dişiyi de türevsel olarak resmeder (daha duyarlı Hegel okurları için dişinin cinsel bölgeleri ihtiyaten Latince görünmektedir). Belki de bizden karşı cinsle olan embriyolojik benzerliğimizi kabul etmemiz istenmektedir ya da belki de cinsiyetçi kimliklerimizin hepsi de anatomik farklılıklara rağmen eril olarak kodlanmıştır. (Hetero)seksüel arzunun kültürel boyutlarını kararlılıkla reddeden Hegel'in argümanının kendisini bir ölçüde bükmesi gerekir. Birkaç sayfa sonra, erkek ve dişi sırasıyla "tesir" ve "uyarıcı" olarak koyulur: "cinsel karşıtlık, etki ve uyarıcıyı [*Wirksamkeit und Reize*] ayırarak onları iki organik birey arasında pay eder. Ama organik birey (kökensel olarak) her ikisidir de; bu onun ölüm olanağı, kendinde içkin olan bir olanaktır, yani organik bireyin kendisi kendisini bu formlara ayırır" (§371A, s. 429). Cinsiyetlerin organik ayrımlaşmasını dahi ölüm korkusu harekete geçirir. Gerçekten de bu son pasaj, etkili bir biçimde, cinsel farklılığı ve arzuyu (büyük olasılıkla eril) organizmanın taşımaya yeteneksiz olduğu hastalık derecesinde bir "uyarıcı" (yani, kadın veya doğuştan kadınsılık) olarak patolojik hale getiren sonraki hastalık kesiminde ortaya çıkar. *Doğa Felsefesi*'nde Hegel, baştan sona, yaşamı türün cinsel etkinliği yoluyla varlığını sürdürerek bireysel ölümün ötesine geçen bir süreç ola-

rak resmeder: "cins sürecinde ayrı bireyler yok olur" (§369A, s. 414). Üçüncü ve son kesimde, neredeyse tinin ters bir süreci olarak, patolojik bir çözünme veya organizmanın kendi oluşturucu organik-olmayan parçalarına geri dönme olarak betimlediği hastalığa ve bireyin "doğal ölüm"üne geçer. Bununla birlikte, burada cinsel farklılık mecazının üstesinden gelinmez; bunun yerine hastalık betimi yoluyla patoloji, radikal biçimde yerleşik hale gelir ve "doğal" cinsiyet normlarına göre açıklanır.

Yaşam ve sağlık, organik ve organik-olmayan parçalar arasındaki uygun bir orantılılığa dayanır; buna karşın hastalık "*irkilme ve organizmanın yanıt verme yeteneği arasındaki bir orantısızlık*"tır (§371A, s. 429). Organizma, diye yazar Hegel, "inorganik güçle [*Potenz*] çatışmaya düşecek şekilde *uyarılan* sistemlerinden veya organlarından birisi kendisini yalıtılmışlık içinde kurup bütünün etkinliğine karşı kendi tikel etkinliğinde üstelediği zaman, bir *hastalık* durumundadır" (§371, s. 428). Sağlık bizzat organizma içerisindeki huyların uygun bir orantılılığı değildir sadece; sağlıklı veya etkili bir "mizaç" (eril *Wirksamkeit*) aynı zamanda, genellikle özümseme yeteneğinden geçici olarak daha büyük olan ve Hegel'in bir irkilme ya da uyarıcı (dişil *Reiz*) dediği şeye tahammül edebilir. Gerçekten de Hegel, pozitif bir biçimde, ilaçları, kendisini nihai hastalık uğrağına ayrıcalık tanımaya götüren tüm organizmayı sağlıklı bir sistem tepkisi vermeye dürtmek üzere tasarlanmış kızdırıcılar veya uyarıcılar [*Reize*] olarak görür –ağır kriz (antik Hipokrat anlamında): "tedavi esas olarak hastalıktan etkilenmiş olan bütün organizma olanağına dayanır, çünkü o zaman bütün organizmanın etkinliği de salıverilebilir" (§371A, s. 432). Bunu, belli bozukluklara yol açan tözlerin organizmayı bir bütün olarak tedavi etmede kullanılabildiği, *similia similibus currentur* ("benzer benzerle tedavi olsun") ilkesine sahip homeopatik tıpta görürüz (bkz. §373A, s. 438). Kısacası, organizma bütünle orantılı ve "tüm organları evrenselde akışkan olduğu"nda sağlıklı bir durumdadır (§371A, s. 428). Yaşam, bir bakıma, sürekli olarak kendisini (yeniden) öne sürmeli, kendisini bütüne vermelidir.[2]

[2] Hegel *Mantık Bilimi*'nde "bütün"e dair bir betimleme sunar: "Bütün parçalarına eşit olsa da *onlara* parçalar olarak eşit değildir; bütün yansımış birliktir, ama parçalar birliğin belirli

Organizmanın sağlığı, bu nedenle, her ne kadar bir töz, kimyasal bir çözeltide oransal olarak askıya alınabiliyorsa da ve her ne kadar birey, karşılıklı tanınma uğruna ölüm-kalım mücadelesinden önce "*Yaşam*ın varlığına (ya da dolaysızlığına) gömülmüşse" de, içinde organizmanın kendisini çözülmüş olarak bulduğu bütünün sağlığından başka bir şey değildir. Önceki bir duruma geri dönüş ya ölüm ya da hastalık olarak, diyalektikteki bir sapma olarak betimlenir; bu arada, tinin yükselen ilerleyişinde onların üstesinden geliniyorsa, bu tür durumlara paradoksal olarak tahammül edilecektir. Hastalık durumları kendilerinde değil, ancak "özbilinçli, eğitimli, kendine hâkim insan *form*u veya *durum*u" haline geldikleri zaman tehlikelidir (1971, §406, s. 101). Başka türlü söylemek gerekirse, bu durumlar hastalığı ancak daha yüksek bir aşamaya ulaşıldıktan sonra geri durumlar olduklarında temsil ederler; hastalık ancak retrospeksiyonda hastalıktır.

Tıbbın hastalığı nasıl ele aldığı ve tedavi ettiğine dair Hegel'in açıklaması, sadece sağlıklı ile sağlıksız organizmalar arasındaki değil, aynı zamanda tin ile doğanın daha az orantılı, geri bir durumu arasındaki ayrıma da ışık tutmaktadır. Doğal tür sınıflandırmasını bilimsel titizlikle tartışmasına tamamen zıt biçimde Hegel, tıbbın eylemini "sihirli" diye açıklar: "Tıpkı organizmanın başka bir kişinin gücü altına getirildiği canlı manyetizmasının [*animal magnetism*] eyleminde olduğu gibi" (1970, §373A, s. 438). Eğer *kendi* hastalanıyorsa, diye yazar Hegel, *kendi* "kendisinden başka bir şeyin gücü altındadır" (§373A, s. 438). Aynı mantıkla Hegel, "canlı manyetizmasında olduğu gibi, hastalıklı durumunun ötesinde, ondan bağımsız bir dünyaya da sahiptir ki, dirimsel kuvvet onun yoluyla kendisini iyileştirir" (§373A, s. 438) diye akıl yürütür. "Manyetizma" ve ellerin sürülmesi, hastalığının tikelliğinde kaybolmuş olan organizmanın evrenselliğini

---

uğrağını veya *başkalığını* oluştururlar ve çok-türlüdürler. Bütün bu kendine-dayanan türlülük olarak onlara değil, *bir arada* olarak onlara eşittir. Ama bu onların "bir aradalığı" onların birliğinden, genel olarak bütünden başka bir şey değildir. Bütün, bu nedenle, ancak parçalarda kendisine eşittir (...) [*B*]*ütün olarak bütün*ün parçalarına değil, *bütüne* eşit olması totolojidir" (1999, s. 516). Bütün, reflektif birliğinden, başka bir isim verilmesi gereken bir şeyin, çeşitliliğin spesifik örgütlenişinde bulunduğuna dair yargıda ortaya çıkan "bir aradalığından" ötürü, bir bakıma, "fazladan" bir şeydir. "Bütün olarak bütün" maddi olarak parçalarına bağımlıdır, ama tinsel açıdan onlardan bağımsızdır.

geri getirmeye çalışır: "Bütün organizma boyunca bu manyetizmayı yöneten ve bu şekilde onu akışkan hale getiren manyetikçinin parmak uçları" (§373A, s. 440). Bir kez daha Hegel akışkanlık mecazına ve organizmanın evrensel "bütün"e oransal özümsenmesine geri döner. Fakat "sihre", "dirimsel kuvvetlere" ve "ötedeki dünyalara" yakarmak, istatistiksel tıbbın, anatomopatolojinin ve fizyopatolojinin Avrupa'da zemin kazanmaya başladığı 1830'lardaki tıp bilimini yok sayar (her ne kadar 19. yüzyıl doktorları, özellikle kadın bedeniyle ilgisinde "histeri"nin tedavisinde sihirli "tedaviler" ve –genellikle şehvet dolu doktorların– mahrem el sürme yöntemini uygulamaya devam etmiş olsalar da). Buna karşılık, manyetizmayı uygulayan şifacının karizmatik varlığı, organizmanın kendi içerisindeki bir mücadeleden ziyade, gelişmemiş bir tanınma süreci olarak Hegel'in ölüm-kalım mücadelesi metaforuna olanak tanır. "Antropoloji"de manyetizmaya dair uzun uzadıya bir tartışma görünür, ama manyetizmayı uygulayan kişi burada, *Doğa Felsefesi*'nin sonunda, –muğlak bir şekilde hem doğa hem de tinle beraber olan ama tam manasıyla hiçbirine de ait olmayan– bir geçiş figürü rolünü oynar. Manyetizmayı uygulayan kişi –ve dolaylı olarak terapötik tıp– doğa ve tin arasında, sınırlarda bir alanı işgal eder.

Bunun Hegel açısından kaygı verici olduğunu ileri sürmek istiyorum –doğanın bilinçli hale geldiği "sihirli" tarzı, duyguların özbilince ve tanınmaya doğru gelişme biçimini ve organizma yaşamının nasıl insan yaşamı haline geldiğini açıklama çabasında kendisini gösteren bir kaygı. Bu metinde gerçekten özbilinçli insanları önceden düşünmeye başlıyorsak, onların neredeyse her zaman kriz, hastalık içinde, bir yaşam mücadelesi içinde ortaya çıkmaları anlamlıdır –zira onlar sadece sınırlardaki –hemen hemen eski kuşaklardan gelen [*atavistic*]– yaratıklardır.

Bize burada, *Doğa Felsefesi*'nin son sayfalarında, bu figürlere dair anlık bir bakış sunuluyor. Bu noktanın, tam da tin felsefesini "antropoloji" ile başlatan *Ansiklopedi*'nin üçüncü bölümünün devreye girdiği yer olduğunu öngörebiliriz. Fakat hastalık dilini, engelli bedeni veya sonlu organizmanın ölümünü hiçbir zaman geride bırakmayız:

"Sonluluk", "kökensel hastalık"tır, "ölümün tohumu"dur (§375, s. 441). Hasta olanlar kendi rollerini oynarlar: "doğanın hedefi kendisini yok etmektir" (§376A, s. 444). Bununla birlikte, bu yok etmenin, bu olumsuzlamanın, bu metinlerde hayaletvari bir bulunuşu söz konusudur. Anormaller, hastalar, can çekenler, ölüler, zombiler bize dadanıp dururlar –sınırlarda, belki de tanınmayan bir alanda yaşam süren yaşamlar. Sözgelimi, uyurgezerler, bireyin "daha önceki" bir gelişme uğrağına dayanamadığı patolojik bir varlık durumunu temsil ederlerken Hegel'in huzurunu kaçırıyormuş gibi görünürler. Bu tarz figürler "ucube" sayılırlar. Rüyalarda uyku durumunun karakteristiği olan ilkel bir dolaysızlık söz konusudur –henüz özbilinçli olmayan ve rüyaları uyanık hâldeki yaşamla karıştırma eğiliminde olduğumuz "doğal" bir durum. Uyanık hâldeki yaşamda rüyalar, bununla birlikte, hayallerin gerçek olarak alınmayıp "öznel düşler" olarak kabul edilmesi anlamında *rüyalar* olarak bilinirler: "Eğer aklını yitirmemişse, bilir ki (...) bunlar sadece düşlerden ibarettir; çünkü onun mevcut bütünlüğüyle çelişirler" (1971, §398A, s. 70). Benzer biçimde, ölüm eğer ölüm *olarak* bilinecekse, benzer bir "bütünlük" ya da evrensel tikel bireyler, özümseyen bir bütünle ilişki içindeki parçalar yoluyla iş görüyor olmalıdır. "Hakikat" burada bir bütünlükle, tikel parçalarının normatif bir orantılılığını garanti eden bir bütünle ilişki içindeki akla ve bilmeye bağlanır. "Antropoloji"de, "hastalık" genel başlığı altında, Hegel şüpheli "patolojiler" yığınını aktaracaktır: örneğin, sözde tartışmaya açık arkadaşlıklarda, "özellikle narin sinirleri olan dişi arkadaşlarda" ortaya çıkan "sihir" bağı "('manyetik' fenomenler göstermeye kadar gidebilecek bir bağ)" (§405, s. 95) ve "kızların ergenlik çağına girmesi, hamilelik, ayrıca St. Vitus dansı ve yaklaşmakta olan ölüm anı" (§406A, s. 106).[3] Gündelik sinestezi bile "kişinin parmaklarla ve özellikle karın boşluğuyla görüp duymasını, vb." sağlayan geri bir dolaysızlık olarak patolojik hale getirilir (§406, s. 105). Bu tarz "patolojiler" –sapkın ve kusurlu yaşamlar– normatif yaşamın olmazsa olmazı ve karşılıklı tanınma sürecinde kullanılacak, riske atılacak ve bir anlamda kurban edilecek yaşamın maddi ve retorik habercileridir.

[3] St. Vitus dansı, *chorae* olarak da bilinen, kasların istem dışı seğirmesinin söz konusu olduğu bir bozukluktur.

Antropoloji

Organizma yaşamını ve karşılıklı tanınmanın özbilinçli yaşamını dolaylı kılan aracı, bütün olarak ruh kavramıdır; Hegel bu aracıyı Aristoteles'ten uyarlar. Bu görüşe göre ruh, aracı ya da geçişe ait bir "bütünlük"tür, organik doğaya dikkat çekme ama bununla birlikte bir tin fenomenolojisinin öznel yaşamına delalet etme açısından "aklın" ve özbilincin erken bir örneklenişidir. "Antropoloji"deki ruhun üç diyalektik uğrağı şu şekildedir: "Doğal" [*natürliche*] ruh, doğal form olarak niteliksel açıdan belirlenmiş ruh (örneğin, ırksal ve ulusal farklılıkları açığa çıkarır); duyumsayan [*fühlende*] ruh, olumsuzlanmış ruh, doğal formuyla karşıtlık içine girmiş ruh (örneğin, delilik, uyurgezerlik durumları); ve son olarak, önceki çatışmaların sonucu olan edimsel [*wirkliche*] ruh: "Ruhun kendi bedenselliği üzerindeki zaferi, bu bedenselliği bir göstergeye, ruhun temsiline indirgeme süreci ve bu indirgemenin başarılması" (1971, §387A, s. 27).[4] Edimselliğin son uğrağı, bilincin bedensel olana semiyotik olarak büsbütün hükmetmesinin yolunu açar. Çünkü beden burada anlığın manası ve manipülasyonu altındaki bir gösteren gibi, ruhun birleştirici bir göstergesi olan bedensellik gibi, "özbilincin bedenselliği" gibi ele alınır. Belki de Hegel'in doğadan tine pürüzsüz bir geçiş sağlamak için en çok mücadele verdiği yer burasıdır.

İlk diyalektik harekette, doğal ruh doğaya en yakın olarak, yaşamı gezegenin, mevsimlerin, gündelik döngülerin yaşamı olan fiziksel bir töz olarak betimlenir. Hegel bu doğa yaşamının "kendisini ancak tesadüfi gerginlikte veya zihinsel tonun rahatsızlığında gösterdiğini" yazar (§392, s. 36) –*kendi*nin bilincine delalet eden "belli belirsiz bir uyanıklık" (§390A, s. 35) formunda şimdilik gelişmemiş bir biçimde kendisine dikkat çeken bir ruhsal durum [*Stimmung*] rahatsızlığı. Doğal ruh bir ölçüde romantik olarak, doğayla naif bir uyum içinde yaşıyor olarak resmedilir; ancak bu içkinlikte kırılmalar, ilkel ya da yarı bilgi örnekleri söz konusudur. "Entelektüel açıdan fazla özgürleş-

[4] İlk diyalektik uğraktaki biyolojikleşmiş/doğallaşmış ırk ve ulus kategorilerine dikkat ediniz. Bu "doğal" ırksal farklılıklar o zaman Hegel'e göre Tin tarafından idealleştirilmektedir: Bu ırksal "duygu", ilkin, ancak daha sonra düşünce ve düşünsel farklılığın ideal kategorileri olmak için, doğanın ve doğal farklılığın bilgilendirdiği bir ruh tarafından üretilir.

memiş uluslarda", diye yazar, "onların hurafe ve embesillik durumları arasında bu türden *kimi* sempati vakalarına ve bu temelde oradan doğan koşullara ve olaylara dair fevkalade peygamberane bir vizyon gibi görünen şeye rastlarız" (§392, s. 37). Bu doğal ruhlar doğaya ve "embesilliğe" gömülmüş olmalarına rağmen, zaman zaman peygamberlik gücü sergileyebileceklerdir –kendine yansıması olmayan bir şekilde, tesadüfi bir olayları önceden sezebilme yeteneği içinde, doğadan az bir özgürlük. Bu göreli aşkınlık uğrakları "kavramın dinginsizliği"yle, ilk hareket ettirici olduğunu ruhtan daha fazla kanıtlayan bir dinginsizlikle açıklanır.[5] Hegel, öncesinde, *Doğa Felsefesi*'nin girişinde, sezgi durumları ile gerçek zekâ arasında açık bir ayrım yapmıştı: bu, kendine-yansımayan tin ile kendine-yansıyan tin arasındaki ayrımdır. Sezgi ve düşüncenin, aşılmayla [*Aufhebung*] gerçekleşen diyalektik birliği, tinin telos'udur ve önceki durum, ilkel bir durum olarak kabul edilemez. Bu birliği hâlihazırda doğada da görmek, diye belirtir Hegel, cezbedici olsa da orada onun ancak izleri görülebilir: "düşünce ve sezginin doğal birliği, çocuk ve hayvanın birliğidir; ve bu, tinsellik değil olsa olsa duygu olarak adlandırılabilir" (1970, §246A, s. 9). "Duygu", diye yazar, "*kendi*nin *kendi*de bulunmasıdır (...) Her bir üye kendi içerisinde bütün ruhu [*Seele*] taşır, kendine-yeter olmayıp ancak bütüne bağlı olarak varolur" (§337A, s. 277). "Duygu" doğanın birliğidir, fakat bu terimle cinsel ilişkide ve türün cinsel üremesinde daha önce karşılaşmıştık.

Hegel'in duyumsayan ruh üzerine yazdığı kesim –diyalektiğin ikinci uğrağı– "Antropoloji"nin elliden fazla sayfasını yoğun bir biçimde işgal eder. Burada *Gefühl*, "duygu" ile onun ilkel eşi olan *Empfindung*, "duyum" arasında, her ne kadar bu terimler günlük Almanca konuşmada sık sık birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılsa da, ayrım yapmamız gerekir. Hegel'e göre, duyum dolaysızdır, ruhun *kendinde* duyulama şeklidir, buna karşın ruhun duygu yoluyla *ken-*

[5] *Mantık Bilimi*'nde Hegel "canlı varlığın dışsal yanının dinginsizliği ve değişkenliği onda Kavramın belirmesidir" (1999, s. 767) diye açıklar. Bu dinginsizlik, Merleau-Ponty gibi düşünürlere göre, salt bir "konuşma tarzıdır: kavramın hiçbir dinginsizliği yoktur; dinginsizlik bir varolana aittir", ardından bir soyutlama olarak doğaya aktarılır (1994, s. 75; çeviri bana ait).

di-için duyumsadığı söylenir; ilki edilgen, diğeri ise etkindir (göreceli olarak konuşmak gerekirse). Hegel'in *Gefühl*'e ilişkin betimleyişi dikkat çekicidir: "duyumdan değil, hak duygusundan [*Gefühl des Rechts*], *kendi* duygusundan [*Selbstgefühl*] söz ediyoruz" (1971, §402, s. 88). Diğer bir deyişle, duyum dolaysızdır, ama hak duygusu ve *kendi* duygusu duyguda örtüktür. Bu, Hegel'i, "duyumsayan, biz kendimizdir" sonucuna götürür (§402, s. 88).[6] Hegel bu ayrımla diyalektiğe reflektif bir "biz, kendimiz" veya *Selbstischkeit* yerleştirmiştir –tamamen "kendilik" olmayan ama duyguda bulunabilecek bir "kendi-vari-lik" olarak *kendi*ye yaklaşan, henüz başlangıç aşamasında bir özbilinç. "Kendi" ve "hak" dili yoluyla bize, ancak uygun bir toplumsal bağlamda anlam taşıyan terimler sunulur –dolaysız olarak değil ama önemli ölçüde dolaylı olarak; benim "hak duygumun" bir gönderimesi vardır ve benim görünen "kendi duygum" belirliliğini başkalarında ve başkaları yoluyla göstermelidir. Duygunun "doğal" olarak alınan şeyi "kişiselleştirdiğini", problematik olarak ırk, ulus, cinsellik ve cinsiyetin toplumsal boyutlarını –burada "duygular" olarak tasarlanır– doğallaştırdığını söyleyebiliriz. Duyumsayan ruh üzerine olan kesim, diyalektikte her birinin kendi yerinin olduğu üç alt kısma bölünür: en baştaki, en dolaysız aşamada Hegel yine "sihir"den, "nesneler üzerindeki sihirli bir etkiden, (...) bir zihnin diğeri üzerindeki dolaysız etkisinden" söz eder (§405A, s. 97). Ama burada bile Hegel'in dili patolojinin dilidir: "çocuk kuşkusuz çevresinde gördüğü yetişkinlerin zihinleriyle ağırlıklı olarak dolaysız biçimde aşılanır". Bu "aşılama" çocukta güya sağlıklı bir tepki uyandırır: "bu ilişki bilinç tarafından ve çocuğun başlangıçtaki bağımsızlığı tarafından *dolayımlanır*" (§405A, s. 97). "Başlangıç" ileriye bakarak imanla alınması gereken normalleştirici bir teolojiyi cisimleştirir; bu arada, geçiş, maddi ve retorik koşullarını defeder –kusurlar, patolojiler, vahşi duygular [*Empfindungen*], "sihirli" bağlar ve manyetik fenomenler.

Canlı manyetizması, bu sayfalarda bir kez daha bir geçiş figürü olarak karşımıza çıkar. Canlı manyetizması açık bir şekilde ilkel bir alanda konumlanır. Bununla birlikte tine ve kendine-yansıyan bilince

[6] *Empfindung/Gefühl* ayrımı Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde geri çekilmişti (1970, §351A, s. 353).

sonraki geçişin "habercisidir"; "ruhun altta yatan birliğinin ve onun idealliğinin gücünün canlı ve görünür bir teyidi*dir*" (§379, s. 4). Canlı manyetizması, başlangıçtaki bir "idealliği" işaret ettiği ölçüde "sonlu düşünceye bir ayak bağını" temsil eder (§379A, s. 5). Bu durumda *kendi*, maden ve su arama gibi, belli bilgi türlerinin, karın boşluğu gibi "genelleşmiş anlam"ın ve tüm hayali görme biçimlerinin koşulu gibi görünen "kendine-egemenliğini sürdüremez artık" (§406A, s. 106). Bu koşulların kimi zaman salt fizyolojik olduğu açık olduğundan Hegel, (şizofrenik?) evhamları nihayetinde "rektuma sülüklerin uygulanması yoluyla" (§406A, 109) tedavi edilmiş olan Kardeş Nicolai vakasını aktarır. Ama Hegel *tüm* kâhinlik, uyurgezerlik, kataleps, mesmerizm, manyetizma ve başkalarıyla ruhsal yakınlık (bir tür iç ruhsal geçişlilik) formlarının ya uydurmalar olduğu ya da organik bir etiyolojiye sahip olduğu sonucuna varmaz: "Bu fenomenler", diye belirtir, "hem fiziksel hastalığın bir sonucu olarak hem de belli tikel eğilimlerden ötürü başkaca sağlıklı kişilerin durumunda meydana gelebilir" (§406A, s. 115).

Bir kez daha, ilkesel olarak örgütleyici bir bütün içinde özümsenmeyi reddeden, bireylerin bu *tikelliği*; neredeyse atomistik olan "tikel eğilim"dir –onları patolojik hale getiren budur, diye yazar Hegel. Zira aksi takdirde sağlıklı olacaklardır. Ama buradaki şu önemsiz "aksi takdirde" ifadesi, hastalık ve diğer anormalliklerin rastlantısal doğasına –ve doğal rastlantısına– dikkat çekerek iyi bir iş çıkarır. Burada da *Doğa Felsefesi*'ndeki cinsel ilişki ve cinsel farklılaşma, özbilincin başlangıç –fakat sihirli ve patolojik– formları olarak geliştirilir. "Güçlü erkekler özellikle dişi kişileri cezbedecek niteliktedir" der Hegel. Çünkü dişi iradesinin doğal "mizacı" "*daha zayıf* ve *daha az bağımsızdır*" (§406A, s. 117). Hegel'in aklındaki ne tür bir "cezbetme"dir? Organik beden ve ruhun tuhaf bir eşleşmesi: "manyetik uyurgezerlik sırasında, ruhun etkinliği üreme sisteminin beynine, yani sinir düğümüne iner". Hegel daha da ileri giderek şunu öne sürer: "manyetik durumda meydana gelen üreme sisteminin olağandışı uyarılması sadece zihinsel ya da tinsel kâhinlik formunda değil, aynı zamanda bilhassa dişi kişilerde az çok etkin hale gelen cinsel arzunun daha duyusal şeklinde görülür" (§406A, s. 118). O halde cinsel ilişkinin normal bi-

leşenlerini ve dolayısıyla türün devamını olumsuz olarak karakterize eden şeyin, patolojik olan olması oldukça ilginçtir. Organizma (hayvan) yaşamının saçmalıkları, yerini özbilincin dirimselliğine bırakır. Patolojik yaşam, daha en başından bilinç tarafından olumsuzlanmaya yazgılanmıştır. Belki de organizmaya ait doğalarımızın üstesinden gelmekten çok, özbilinçli bir biçimde kusurlu bedenlerimizi "hizmet ve itaat" doğrultusunda "disipline ederiz" (tanınma mücadelesinde efendinin, kölenin bedenini "disipline etmesi" gibi).

Her ne kadar Hegel, anlığın "duyusal varoluşun kendisinde belirtik" (§379A, s. 7) olan bir hakikatle –kusurlu ve patolojik bir yaşamda belirtik olan bir hakikatle– karışmış olduğunu derhâl teslim etse de bunun bize duyusal olanda ahlâki ve dinsel ilkeleri araştırma izni vermediğini ileri sürer (§380, s. 7). "Zihnin daha baştan hâlihazırda zihin olduğu doğrudur, ama öyle olduğunu bilmez" (§385A, s. 21). Kendine-yansıyan bilgi, başlangıç halinde olan ama giderek çoğalan kendine-yansıyan yaşam-formlarında tanınma mücadelesini gerektirir. Ancak ne var ki sıçramalar (sihir? iman?) işbaşındadır. Çünkü "zihin [Tin] Doğadan *doğal bir biçimde* kaynaklanmaz" (§381A, s. 14; vurgu bana ait). Bu, doğanın kendisinin ötesine geçmesine neden olan bir şeyin doğada olumsuzlanması gerektiğini akla getirir. Ama bu faillik doğal değildir, doğa*dan* kaynaklanmaz. Daha ziyade, olumsuzlama olacak olanın, sanki kaygıyla gelecekteki bir anı beklermiş gibi, olmuş olacak olanın dinginsiz zamansallığından kaynaklanır. "Genel olarak hayvansal yaşamda *cins* olan şey zihin alanında *ussallık*tır" (§396A, s. 56). Ama ilerleme her uğrakta gerileme tehdidi, hastalık, patoloji, cinsel ilişki, ölüm figürü yoluyla ancak retrospektif olarak açıktır: "Zihin aynı zamanda ruhtur ve *ruh* olarak kendisini doğal, dolaysız, edilgen bir varlık statüsüne alçaltır" (§397A, s. 67). Doğadan tine geçiş tekrar tekrar aydınlanma, günün gelişi, yarıp geçme, bir doğuş ve hatta rahme düşme, bir uyanış olarak metaforlaştırılır: "uyanışa, zihnin dolaysızlık formunu *yarıp geçen* öznelliğin *şimşek çakışı* yol açar" (§397A, s. 67; vurgu bana ait). Cinsel ilişkide, bir kez daha, hayvan diğer cinsle birliğe yükselme konusundaki "öz-duyguya" dayanır: "her bir cinsiyet diğerinde yabancı bir dışsallık değil, kendi kendisini ya da her ikisine ortak olan cinsi duyumsar" (§381A, s. 10). Hayvanın

kendi cinsinin ortaklığını kendine-yansıyan bir şekilde henüz *bilmediği*, salt *duyumsadığı* yerde, kavramın sihirli bir şekilde canlandırdığı ve dolayısıyla onun disiplinini aklayan –bilinçli içeriğin organizmanın yaşam-formuna dayatılması– cins figürünün kendisine belli bir faillik atfetmemiz gerekir. Alt bir yaşam-formu olan bitkiyi, Hegel bir bakıma cinselliği *yineleyen* bir şey olarak betimler, çünkü bitkinin cinselliğinin tamamı formdan ibaret olup hiçbir içeriği yoktur.

Doğa Felsefesi'ndeki "Cins Süreci"nde Hegel, sevgiyi salt cinsel ilişkiden kısaca ayırmıştı. Cinsel ilişkide yaratığın kendisi, tıpkı kelebeğin yaptığı gibi, yok olup çiftleşmenin hemen ardından ölür. "Sevgiyse", diye açıklar, "bireyin bencilliğinin ve ayrık varoluşunun olumsuzlandığı ve bireysel formun (*Gestalt*) bu nedenle yok olup kendisini koruyamadığı" duygudur (1970, §369A, s. 414). Keza sevgi ilişkisinde de bir yok olma söz konusudur, ama bu "bireysel form"un ölümüdür. Yaşam varolmaya devam ediyorsa da başka bir yaşam-formu haline gelmiştir. Bununla beraber, sevgide yaratığın yaşamı, duygunun doğal dolaysızlığına gönderilir. Sevgi birleştirici güçtür, ama bireyin bencilliğine ve ayrık varoluşuna mal olur. Bencillik ve ayrıklık, yazgılarını, bir bakıma, artık kendi kendisinin peşinde olmayan bir *kendi*de; bir duyguyla yanıtlanan sevmenin birliğinin dolaysızlığında bulurlar. Ancak Hegel'e göre cinsel farklılığın –ve cinsel farklılaşma sürecinin– cinsiyetleri, kadın ve erkeği, yalnızca iki biçimli olarak değil, aynı zamanda zorunlu olarak karşıt kuvvetleri, tesiri ve uyarıcıyı, cisimleştiriyor olarak koyduğunu anımsamamız gerekiyor (ayrıca bkz. Irigaray 1996, s. 20). Cinsiyet farklılığına ilişkin görünüşte organizmayla ilgili mecaz, hem doğanın hem de tinin ötesine geçen bir normatif kuvvet olarak yeniden su yüzüne çıkar: "Erkekler ve kadınlar arasındaki fark", diye belirtir Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, "hayvanlarla bitkiler arasındaki fark gibidir" (1967, §166A, s. 263). Tıpkı "hakikat"i hayvansal yaşamdaki "ölüm"ünde olan bitki gibi, kadın da ölümünü evrenselin, erkeğin yaşamında bulmalıdır. Öyleyse kadınlar gerçekten özbilinçli değillerdir. Çünkü "kadınlar, eylemlerini evrenselliğin taleplerine göre değil, rastlantısal eğilim ve kanılara göre düzenlerler" (§166A, s. 264). Diğer bir deyişle, erkekler bütünlükleri doğru bir orantılılığa işaret eden organik bütünler olmalarına

karşın, kadınlar doğaları gereği orantısızdır, hastalık, tehdit, ölüm figürleridir. Luce Irigaray şu zeminde Hegelci sisteme yönelik sert bir eleştiri sunmuştur:

> O, bir feda etmeyle, bir trajediyle, bir dışlamayla ve doğanınkinden başka bir uzam-zamanın açılışıyla başlar. Ailede, ardından ırkta, sonra da ulusta, tinin, zamanın, tarihin eklemlenişine izin veren bir şey gizlidir. Bu, bütün toplumsal bedenin varoluşuna payanda olma işini görünmeden sürdüren anaç-dişil bir şeydir (1993, ss. 133-34).

"Anaç-dişil" böylece Hegelci tinin "kapsayıcı dışlaması" ya da "oluşturucu dışarısı"dır; tinin (eril) evrensel yoluyla sürekli olarak bunu inkâr etmesi gerekir. Kadın yaşamla, yaşam da kusurluluk ve patolojiyle eşanlamlı hale gelir. Irigaray'ın terimleriyle, karşılıklı (eril) tanınma sürecinde ustalıkla kullanılması, bahse girilmesi ve kurban edilmesi gereken kadındır –kurban edilir ama öldürülmez; zira onun disipline edilmesi, sivil toplumun ve devletin cinsel üreme hizmetine alınması gerekir.

Öyleyse sevgi tanınmanın en büyük hilelerinden biridir. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde sevgiyi aile üzerine olan kesimde betimler: sevgi dolaysızdır, kendine-yansımaz; sevgi, aile biriminin bir üyesi olarak "zihnin kendi birliğine dair duygusudur" (1967, §158, s. 110). "Genel anlamda sevgi benim bir başkasıyla olan birliğimin bilinci anlamına gelir (...) Bununla birlikte, sevgi bir *duygu*dur, yani *doğal bir şey formundaki* etik yaşamdır (§158A, s. 261; vurgu bana ait). Sevgi duygu olduğu için, birliğin *yasa*yla dolaylı kılındığı devlette ortadan kaybolmaya yazgılıdır. Buna karşın, tıpkı hastalıklı ya da anaç-dişil bedenlerin, sağlıklı (eril) bedenin (politikasının) retorik ve maddi koşulları olması gibi, kalıntılar da, tekrar tekrar geçmişin anımsanması da söz konusu olmaya devam eder. Sevgi "ussal ve bilinir" (§158A, s. 261) hale geldiğinde artık sevgi değildir; duygusal değil, hukuksaldır –bundan böyle boş bir duygusal form değil, bir içeriktir. Hegel duygusal sevginin anlağımıza "en muazzam çelişki"yi sunduğunu kabul etse de akıl, etik bir "olması gereken" olarak hemen devreye girer: "sevgi (...) en muazzam çelişkidir; Anlak onu çözemez, çünkü özbilincin olumsuzlanan ve gene de olumlayıcı olarak sahip olmam gereken bu yinelenen noktasından daha inatçı hiçbir şey yoktur" (§158A, ss. 261-

62). "Ben"im tıpkı yaşama yaptığım gibi, olumlayıcı olarak "benim" sevgime sahip olmam, onu söküp atılmaya tabi tutmam ya da arı bir soyutlama yapmam *gerekir*. "Sevgi çelişkinin hem ortaya konuşu hem de çözülüşüdür" (§158A, s. 262). Sevgi, bir bakıma, daha büyük bir sivil toplumun ve etik yaşamın evrensel akışkanlığında "çözülür" ve özümsenir.[7] Cinsel ilişki, Hegel'in metninde, yalnızca daha sonra "iffet" ve "bekâret"ten vazgeçme olarak olumsuz biçimde betimlenmek üzere ortadan kaybolur. Çıkarılıp atılıp soyutlanırken "kutsallık" ve evliliğin mukaddesatı üzerine bir tartışmayla kutsallaştırılır.

Kutsal "sevgi" *Tinin Fenomenolojisi*'nde etik bir emir haline gelir ki, orada tutkunun üstesinden gelme olarak betimlenir. Hegel buna "etkin sevgi" der: "etkin sevgi (...) birinden bir kötülüğü uzaklaştırmayı ve ona karşı iyi olmayı amaçlar" (1997, ¶425, s. 255). Fakat benim ona karşı etik açıdan iyi olmam, kötülüğü etkin bir biçimde uzaklaştırmamla betimlenir; "etkin" sevginin olumlu içeriği bile olumsuzlanma olarak tanımlanır. Ayrıca, eğer bir kötülüğü uzaklaştıracaksam bilgiye sahip olmam gerekir: "bu amaçla, onun için neyin kötü olduğunu, bu kötülüğün karşısında neyin uygun iyi olduğunu ve genel olarak onun için neyin iyi olduğunu ayırt etmem gerekir; yani onu *akıllıca* sevmem gerekir" (¶425, s. 255). Bu durumda sevgi, onun iyisinin ne olduğunu bildiğimi varsayan bir tür etik şiddet yoluyla başkasının dönüştürülmesinden başka bir şey değildir –"devletin akıllı evrensel eylemi"ne (¶425, s. 255) uygun olarak davranırsam emin olabileceğim bir varsayım. Sevgi bu nedenle düzenleyici ve disipline edicidir; tutkulu duygunun tetikteki politik imhasıdır. Aynı şekilde *Tin*

[7] *Ansiklopedi*'den aşağı yukarı otuz yıl önce yayımlanan Hegel'in *Erken Dönem Teolojik Yazıları* olgunluk sistemiyle keskin bir karşıtlık arz eder. Bu eserler bir sistematikliğe ulaştığı ölçüde, birleştirme işini yapan sevgidir (olgunluk dönemi sisteminde bu rolü tin üstlenecektir) –bu sevginin, kimi zaman "yaşam" olarak adlandırılması dikkate değer. "Sevgi" hem "Sevgi" fragmanında (1975, s. 305) hem de "Hıristiyanlığın Tini"nde birleştirici ilkedir; "Hıristiyanlığın Tini"nde ve "Bir Sistem Fragmanı"nda kimi zamanlarda "yaşam" olarak karşımıza çıkar. "Yaşam birliğin ve birlik-olmayanın birliğidir" (s. 312), diye yazar Hegel –hiçbir terimi birbirine indirgemeksizin ikiliklerin üstesinden gelme yolu, yaşamdır. Sevgi olarak kavranan yaşam, evrensel ve tikelin birleşmesidir: "Yasa ve eğilimin bu tekabüliyeti yaşamdır ve farklı olanların birbiriyle ilişkisi olarak sevgidir" (s. 215). Hegel son olarak şöyle yazar: "Kuşku yok ki, [sevgi] 'patolojik'tir, bir eğilimdir; ama büyüklüğünden hiçbir şey kaybetmez, değerini azaltmaz; özü, ona yabancı olan bir şeyin bir tahakkümü değildir" (s. 247).

Felsefesi'nde, "sevgi ve arkadaşlık" tutkularının genç adamda sadece gençliğinin emareleri olarak kalmaya devam ettiği söylenir ve Hegel bu gençlik idealini "evrensel dünya devleti" idealinin karşısına koyar. Bundan dolayı Hegel'in bedensel duygulara dair uzun tartışmasında "öfke, intikam, kıskançlık, utanç ve pişmanlık" (1971, §401A, s. 83) ile karşılaşırız, ama sevginin adı bile geçmez. Okur bu tikel duyguların sevgiden daha yüksek bir düzeni temsil ettiğini ve biz öfkeyi, intikamı, kıskançlığı, utancı veya pişmanlığı duyumsayana kadar sevginin kendisinin çoktan aşılmış olduğunu varsaymalıdır. Bu duygular bedenin spesifik kısımlarıyla ilişkilidir: Keder karın hastalığı olarak ortaya çıkar, kafa anlığın yeridir ve –bekleneceği üzere, sevgi değil– öfke ve cesaret de yüreği gerektirir (§401A, ss. 84-85). Sevgi ortaya çıktığındaysa, Hegel'in "doğal ruh"un değişik "ulusal özellikleri"ni betimlerken "İtalyan kadınların ve kızların mutsuz bir sevgi ilişkisinden sonra hemen ölmeleri pek de seyrek değildir" (§394A, s. 48) dediğinde olduğu gibi, genellikle alay konusudur. Doğal organizma yaşamının dolaysızlığını "söküp atmak"[8] gerekiyorsa eğer bu, etik yaşamın hizmetinde olacaktır –devletin yaşamı, kolektif yaşam, politik yaşam. Bireysel yaşam disipline edilmelidir ve günümüzde biyopolitik olarak tasarlamaya başladığımız bir yaşamın hizmetine sokulmalı ve bu yaşama itaat ettirilmelidir.

Yaşamı Yüceltmek

Hegel'de en azından iki farklı *bios*'la ya da "yaşam"la karşılaşıyoruz: ölümle ve tanınma süreciyle ilişkili apayrı ve ölçüştürülemez şekillenmeleriyle birlikte organizmaya ait doğa ve tin. Bunları dirimsel bir sürekliliğin yanında iki kutup olarak kavramak cezbedici olabilir. Ama süreklilik, tür farklılığından ziyade derece farklılığını ima eder. Hegel'de (az veya çok) değer *derecelerin*e değil ama etkili sınıflandırmalara, türlere ya da yaşam-formlarına rastlarız: kimi yaşamlara değer aşılanmıştır ve bunlar evrensel içerikten faydalanırlar; buna karşın başka yaşamlarsa kusurlu fakat kullanışlı tikel yaşam-formlarıdır.

[8] *vertilgen* ki, kendisi organik bir metafordur; sözcük "haşereleri yok etmek" veya "yaban otlarını öldürmek" anlamına gelir.

Burada etik "dilimleme"nin sırasıyla evrenselleştiren ve tikelleştiren kuvvetlerle bir ilişkisinin olduğunu düşünebiliriz –yankı yapan ama bireyle ilişkisinde toplum veya polise tamamen eşdeğer olmayan bir ayrım. Evrensel –"bütün"– bir kolektifin ya da *socius*'un değil, eleştiri terimlerine el koyan ideolojinin, dinsel vahyin veya aşkın hakikatin ağırlığını taşır. Hegel'in cinsiyetleri ikiye, erkek ve dişiye bölmesi *çeşit olarak* şeyleşmiş çarpıcı bir *farklılık* örneği sunar. Bununla birlikte bu bölümleme, evrensel değerlemelerin, bir türün ya da bir toplumun ya da bir ırkın ya da bir ulusun tikel yaşamlarıyla kolayca ilişkilendirilemediği konusunda rahatsız edici bir ikazdır da. Tartışmış olduğum "patolojik" figürler, sınırdaki bir alanı işgal ederler ve bana kalırsa "yaşam"ın evrenselleştirici değerlemesi açısından bir krizi temsil ederler. Onların, etten kemikten eleştirinin üretken özellikleri, bedensel uğrakları olduğuna inanıyorum.

Büyük olasılıkla okurlar, yaşamın bu antik ikiye bölünüşünü, en azından Giorgio Agamben'in (1999) *bios* ve *zoē* tartışmasından beri iyi bilmektedirler. Bununla birlikte, burada Martin Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 16 Şubat 1934 derslerinde sunmuş olduğu betimlemeyi aktarmak istiyorum:

> Grekler (...) *bios*'u ikili bir anlamda kullanıyorlardı. Birincisi, biyoloji, yaşam bilimi anlamındadır. Burada bedenin organik gelişimi, glandüler etkinlik, cinsel farklılık, falan filan hakkında düşünürüz (...) *Bios*'un Grekler için başka bir anlamı ise az çok "biyografi" sözcüğünün bugün bizim için hâlâ sahip olduğu anlamda bir yaşamın seyri, bir yaşamın tarihidir. *Bios* burada insanın tarihi ve varoluşu anlamına gelir –bu yüzden hayvanların *bios*'u olamaz. İnsan *bios*'u olarak *bios*, ya hayvanın üzerine yükselme ya da onun altına batabilme yeteneği bakımından özel bir ayrıma sahiptir. (2015, s. 51)

Heidegger'i tercih etmem hiç de masumane değil. Onun terminolojisi Hegel'inkini andırıyor –yani kültürü, tin olarak hayvansallığın "üzerinde duran" yüce insanın, tarih ve varoluş yaşamının karşısına koyulan, organik doğaya, "glandüler etkinlik"e ve "cinsel farklılık"a batmış yaşamı (Hegel'in *versenkte Bewußtsein*'ı). Her iki filozof için de, yabani yaşam anlamında aldığım hayvansal *bios*'un üzerine yük-

selmek ya da onun altına batmak mümkündür. Her ikisi de motoru metafiziksel, evrenselleştirici unsur olan benzer bir dünya tarihi anlayışını paylaşırlar. Heidegger'in durumunda, bu dönemki felsefesinin, onun Nasyonal Sosyalizme dâhil olması ve Führer devletinin, dünya devletinin zirvesi olduğuna dair inancı konusunda bilgilendirici olduğu artık çok açıktır. Heidegger şunları yazar:

> Yurt kendisini toprakta kök salmışlık ve yeryüzüne bağlılık olarak dışa vurur. Ama doğa ancak bir çevre olarak, deyim yerindeyse, insanın üyesi olduğu topluma ait olduğu zaman, insan üzerinde etkide bulunur; onun toprakta kök salmasını sağlar. Yurt, ancak yayıldığında, dışarısıyla etkileşime geçtiğinde –bir devlet olduğunda– bir halkın Varlık biçimi haline gelir (s. 55).

Tanınma uğruna verilen ölüm-kalım mücadelesi, kolayca *Mein Kampf* ve *Krieg* haline gelir. "Yayılma" da bir *Lebensraum* –ırk, ulus, "halkın Varlığı" ve yaşam uğruna savaşmak ve yok etmek için, yaşamın kendisi için bir yer– ihtiyacı olarak aklanır. Hegel'e gelince, onun Fransız Devrimi'nin zorunlu bir parçası olarak Terör'e ilişkin betimlemesini mukayese edebiliriz. Terör'ün "saf korku dolu tahakkümünü" kabul etmesine karşın, yine de Robespierre'i Athena'yı kurmuş olan Theseus ile karşılaştırır. "Adalet" ve "disiplin" kimi zaman bu türden zorbaca bir kuvvete gerek duyar ve terör en nihayetinde "devleti bu edimsel birey olarak oluşturduğu ve sürdürdüğü ölçüde zorunlu ve adildir" (Hegel, 1983, s. 155; ayrıca bkz. Schmidt, 1998). Bu, bireyleri bir cumhuriyet, bir sivil toplum içinde birbirine bağlamak için gerekli egemen kuvvettir. Benim yaşamım –ve nihayetinde benim yolumla ifade edildiği şekliyle devletin yaşamı– ister fiili olarak bir savaşta yer alayım, ister savaşa katılmayan bir yurttaş, bir vergi mükellefi, bir müşteri olarak salt bir suç ortağı olayım, genellikle başkasını yıkmaya zorlar. Benim buradaki iddiam, dünya tarihinin kavramsal pelerini, hilesi, sihirli metafiziği altında değilse eğer, tahakküm ve boyun eğdirme konusundaki efendi-köle diyalektiğinin hiçbir zaman gerçekten bozulamayacağı ya da uzlaştırılamayacağıdır. Bu hilenin insani bedeli, bireylerin ulus, ırk, tür adına telef oldukları yaşamın kendisidir.

Hegel'in *Doğa Felsefesi* ve "Antropoloji"sinden aktardığım pasajlar kuşkusuz tarih yazımcıların ve tarih felsefecilerinin ilgi alanına gi-

rebilir. Hegel'e karşı adil olmak gerekirse, bu metinlerin bağlam içine konulması, 19. yüzyıl başlarının tarihi ve bilimi ile ilişkisinde okunması gerekir. Burada ben, oldukça sınırlı bir çerçevede, özellikle Foucault'nun betimlediği gibi egemen güçten biyopolitikaya dünya-tarihsel kayma yolu zemininde, 1830'lardaki yaşam ve ölümün metinsel retoriğiyle ilgileniyorum: "politik hakkın 19. yüzyılda uğradığı en büyük dönüşümlerden biri (...) egemenliğin eski hakkının *–yaşamı almak ya da yaşatmak–* eski hakkı silip atmayıp ona nüfuz eden, ona yayılan yeni bir hakla tamamlanmaya başlamasıdır (...) *Yaşamı 'yaratma' ve ölüme 'bırakma'* gücüdür" (Foucault, 2003b, s. 241; vurgu bana ait).

Hegel tam da bu tarihsel bağlamda, egemenlikten biyopolitik iktidara geçiş esnasında yazmaktadır. Aktardığım pasajlarda, zaman zaman yaşam hakkı ve ölüm üzerine ideolojik mücadeleye hapsolmuş her iki kuvveti de –egemen ve biyopolitik– ayırt edebiliyoruz. Hegel ve Foucault arasında bir uzlaşmayı zorlasak bile, evrenselleştirici kavram adına canlı varlıkları denetim altına alan ve ister giyotin olsun ister gaz odaları, intihar bombacıları veya akıllı bombalar olsun insanlık tarihinin –"zorunlu ve adil"– terör biçimlerine rağmen onları yüceltip aşan sivil toplum, devlet ve nihayetinde sanat, vahyedilmiş din ve felsefenin (teoloji diye okuyun) dünya-tarihsel geçit törenine karşın, Hegel'i kolayca "biyopolitik" bir düşünür olarak sınıflandıramayız. Gelgelelim, Hegel bir güç ya da kuvvet kavramından –zorunluluk ya da adalet– vazgeçmediği ölçüde, felsefesi benim görüşüme göre bir egemenlik sorunu, bir "yaşamı alma veya yaşatma" gücü sorunu olarak kalmaya devam eder. *Fenomenoloji*'nin tanınma ve özbilinç uğruna ölüm-kalım mücadelesinde, sözgelimi, yaşamın hâlihazırda sahnede olduğunu, tözsel bir verililik olduğunu görürüz. Ölüm-kalım mücadelesi, egemenin –korku, ölüm, kılıç kanunu [*gladius dei*] yoluyla– başkasının yaşamını alma veya basitçe yaşamasına izin verme gücü anlamına gelir. Ve Hegel'de ölüm "olumsuzluğun gücüne dair bir metafor"dan pek de farklı değildir. "Nasıl ki olumsuzluk olumlu gerçekliğin oluşumu için gerekliyse, ölüm de yaşamın ve tinin gücünün oluşumu açısından gereklidir (Yovel, 2005, s. 128). Nihayetinde Hegel için egemenlik, mutlak tin olarak vahyedilen Hıristiyan Tanrı'da konumlanır ve bu yüzden

Hegel'in doğal *bios*'u kötülemesi bu anlamda hiç de şaşırtıcı değildir. Dindar için ölüm, acılığını yitirmiştir ve önemli olan yaşam, Tanrı'nın krallığındaki ebedi yaşamdır. Gerçekten de Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh teslisinin tam da tanınma dili içinde vuku bulduğunu görüyoruz. Zira Tanrı, özbilince başkası, Oğlu, yoluyla varır ve Hıristiyanlar topluluğu yoluyla da Kutsal Ruh'la birleşir.[9]

Judith Butler, Hegel ve Foucault'yu bir diyaloğa sokmuştur. Bana burada ilham veren de onun eseridir. "Foucault'nun söz dağarcığını Hegel'inkiyle birleştirmemek gerekse de, onun tabi kılmanın[10] iki yanlı içerimlerine olan ilgisi, bazı biçimlerde, Hegel'in kölenin kurtuluşuna dair açıklamasında öngörülmektedir (...) Hegel'de köle, ancak kendisini değişik norm ve ideallere tabi bir etik dünyada bulmak üzere görünüşte dışsal 'Efendi'den kurtulur" (1997, s. 32; ayrıca bkz. 1987, ss. 217-229). "Normlar" ve "idealler" dili ve genel olarak Foucaultcu teori yerindedir. Fakat Butler bir mutsuz bilinç –"Efendilik ve Kölelik"in ardından gelen kesim– okuması sunmak için *Fenomenoloji*'de "ileriye" gözlerine dikerken, benim yaklaşımım "geriye" dönüktür. Sistem açısından "Efendilik ve Kölelik"i önceleyen ve bu nedenle olanağının maddi veya retorik koşulları olarak onun *tarafından* varsayılan kesimlere odaklanmaktadır. Ve yine Butler, Foucault'nun *disipline edici* normları irdeleme biçimine odaklanırken, benim okumam *biyopolitik*tir. Bunun içerimleri çeşitlidir: Foucault'nun terimlerinde, disiplin "bedene hitap eder" (2003b, s. 242); "bireyselleştirici" bir güçtür ve dolayısıyla "beden-olarak-birey"i irdeler (s. 243, s. 245) –tıpkı egemen iktidarın korkutucu darağacı görüntüsü yoluyla yaptığı gibi. Buna karşılık, biyopolitika "bütünselleştirici"dir ve "canlı-bir-varlık-olarak-insanı" ya da "tür-olarak-insanı" ele alır (s. 243, s. 242). Bireysel beden biyopolitikada yer alıyorsa da bu ancak bir araya

[9] Hegel şöyle der: "Tanrı Baba (bu yalın evrensel ya da kendi-içerisindeki-varlık) tek başınalığını bir kenara bırakarak Doğa'yı (kendisine dışsal, kendisinin dışında olan varlık) yaratır; bir Oğul'un (onun diğer 'Ben'i) babası olur; ama bu *diğer*, kendisine sevgisinin gücüyle bakar, orada suretini tanır ve onda kendisiyle birliğe geri döner; ama bu birlik artık soyut ve dolaysız olmayıp, farklılık uğrağıyla dolayımlanan somut bir birliktir; Baba ve Oğul'dan kaynaklanan ve eksiksiz edimselliğine ve hakikatine Hıristiyanlar topluluğunda ulaşan Kutsal Tin'dir" (1971, §381A, s. 12).

[10] *assujetissement*: öznenin eşzamanlı biçimlendirilişi ve düzenlenişi.

getirilmiş bir "nüfus"un istatistiksel bir uğrağı ya da, Hegel'in diliyle söylersek, tikel, bir (tinsel) düzenin "aracı" olduğu ölçüde böyledir. Biyopolitika böylece kişiliği ve bireyselliği yok eder; bu yönüyle neoliberalizm teknikleriyle yakından ilişkilidir: "tahminler, istatistiksel hesaplamalar ve kapsamlı önlemler. (...) Tek kelimeyle, bir yaşam durumunu en uygun hale getirmek üzere, canlı varlıkların nüfusuna özgü tesadüfi öğe etrafında güvenlik mekanizmaları kurulmak zorundadır" (s. 246; neoliberalizm üzerine ayrıca bkz. Foucault, 2008).

Bu makalede, Hegel'in, doğa, duygular, ruhlar düzeyine düşürdüğü ve cinsel ilişki, tür ve ırk, cinsiyet farklılığı ve hastalık yoluyla bedenler tarafından canlandırılan "ucube" veya anormal yaşam-formlarına odaklandım. Benzer "ucubeler" Foucault'nun 19. yüzyılın başlarına dair tartışmalarında da vardır. Onun bunlardan anladığı tıp, psikiyatri ve kriminolojinin ucube ürünleridir –yüzyıl boyunca giderek daha biyopolitik olan söylemsel alanlardır bunlar. Foucault açısından anormallik sıkı sıkıya baskıcı olmaktan ziyade üretken ve patolojikleştirici olan bir norma göre ölçülür: "normun işlevi dışlayıp reddetmek değildir. Tersine, daima olumlu bir müdahale ve dönüşüm tekniğine, bir tür normatif tasarıya bağlıdır" (2003a, s. 50). Foucault'da, özellikle bedenler ve hastalık, cinsellik ve ("mastürbasyon yapan") çocuk(luk), zihinsel hastalık ve suçluluk[11] çevresinde anormalliğe ve normdan sapmaya dair zengin bir betimleme buluyoruz. Hegel'in ucubelerinin de aynı şekilde bir norma, sivil toplum ve devlette yasallaştırıcı olduğunu kanıtlayacak dünya-tarihsel kavramın normatif bir tasarısına tabi olduğunu söyleyebiliriz. Hegel'in "patolojiler"ini aktarırken ufak da olsa suçluluk duygusunun yol açtığı hazzı kabul etmem gerekiyor: Hegel'in –ırka, hastalığa, kadınlara dair– betimlemelerine işkillenerek bakma, onları onun zamanının ürünleri olarak görme, onları aydınlanmamış önyargı olarak fütursuzca yok sayma ve bizim bir kültür olarak bu tür saçmalıkların ötesine geçmiş olduğumuzu düşünme eğilimindeyizdir. Ne var ki, tikel yaşam-formumuzun kapsayıcı-dışlamaları olarak gerek duyduğumuz ölçüde kendi ucubelerimizi yaratır

[11] Bunların tümü Hegel'in betimlemelerini andırır ve onun tarafından hayvansal doğanın daha az ileri yaşam formları düzeyine düşürülürler ve tamamen değil de ancak sorunsal olarak insan bilincine ait sayılırlar.

ve onlara yüz çevirirız. Başka bir deyişle, bu makale, Hegel'e ya da hatta iyi bilinmekte olan onun dünya-tarihsel sisteminin tehlikelerine yönelik kaba bir eleştiri olarak tasarlanmamıştır. Tersine, niyet açısından reflektiftir ve şimdinin, kendimizin ve neoliberal biyopolitikanın dünya-tarihsel itkisinin bir eleştirisi için biraz malzeme bulmak üzere kendi öz-tanınmamızın terimlerini sorgulamamızı talep etmektedir.

Bugün tanınma terimlerinin biyopolitik olduğunu, eş deyişle bu terimlerin –özbilincin ve bu özbilince *dair* başkalarının karşılıklı olarak tanınması yoluyla kendi reflektif bilincimizin– yaşam üzerine özel (biyopolitik) bir söyleme köle olduğunu ileri sürdüm. Belki de bu, "Ben"in etik bir özne olarak kendisiyle ilişkilenmesini sağlayan terimlerin başkalarıyla ilişki içinde verilmiş ve kabul edilmiş terimler olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Hegel'e göre bu, bilincin, "sen" ve "Ben" gibi belirli formlarda ve onlar yoluyla "işleyen" dünya-tarihsel tinde aştığı patolojik yaşam-formlarının "olumsuzlanma"sını gerektirir. Zamansallık aldatıcıdır, hemen hemen retrospektiftir; yaptığımız şey, baştan beri örtük olan bir yazgıyı edimselleştirmektir. Hegel'de genel olarak hiçbir yaşam söz konusu olmayıp salt yaşam-formları, bilinç uğrakları, şekiller (*Gestalten*) vardır. Bu yüzden "Ben", ölüm-kalım mücadelesinde belli bir form olarak "benim" yaşamımı kullanmaya, riske atmaya ve bir anlamda kurban etmeye zorlanırım. Butler'ın açıkladığı gibi, "yaşam kavramı, öyleyse, statik bir bakış açısından kavrandığında ancak paradoksal olarak ilgili görünen belirlilik ve olumsuzluk uğraklarını uzlaştırmak üzere ortaya çıkar [hem 'belirme' hem de 'görünme' anlamında]" (1987, s. 36). Öznenin özbilinç ve karşılıklı tanınma yolu sırasında yaşam, töz –yaşamın kendisi– haline gelir. Ama bu anlayış kusurludur, çünkü perspektifi statiktir ve ek-statiklikten değil "varlık"tan beslenir. "Bu noktada", diye yazar Butler, "Hegel'in [statik] öznesi, arzunun gerçek nesnesinin Yaşam olduğu sonucuna varır ve nesnel dünyaya yaratıcı güçler atfeden ilkel bir panteizm formuna bağlanır" (s. 36). Bu kuşkusuz bir hiledir ve bu yaşam-formunun, ölümün alçaltıcı ve korkutucu [*ängstlich*] failliğiyle olumsuzlanması gerekir. Hegel'in *Ansiklopedi*'deki bu kesim üzerine olan tevili *Fenomenoloji*'deki ölüm-kalım mücadelesine dair yanlış bir okumayı düzeltme anlamına gelir:

> Şimdi ana hatlarını çizmiş olduğumuz bakış açısıyla ilgili olası herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için, burada işaret edilen uca [yani, ölüme] itilen tanınma savaşının ancak insanların tek, ayrı bireyler olarak varoldukları doğal durumda meydana gelebileceklerini; ama sivil toplum ve Devlette bulunmadıklarını, çünkü burada savaşanların uğruna savaş verdikleri tanınmanın hâlihazırda varolduğunu belirtmemiz gerekiyor (1971, §432A, s. 172).

"Doğal durum"daki insanların nasıl kavranacağı açık değildir. Bu varlıklar dolaysız "Ben=Ben" formunda özbilince sahip olabilirler, fakat başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde özbilincin hakikatini henüz bilmezler. Burada kast edilen şey, *Doğa Felsefesi*'nde türün mücadelesini karakterize eden "şiddet yoluyla ölüm"ü anımsamak mı? Bu paradoksa rağmen pasaj, ölümün "iş"inin sivil toplum ve devlette hâlihazırda başarıldığını ve mücadelenin kısmen, maddi değil, retorik ve simgesel olduğunu ileri sürer. Mücadele, geçmiş zaman kipinde ortaya çıkar: savaşanlar zaten savaşmışlardır. "Devlete hükmeden şey", diye açıklar Hegel, "halkın tini, görenek ve yasadır" (§432A, s. 172) –ve bu formlar muhtemelen devlet şiddetinden arındırılmış bir içerik olan tanınma terimlerini sağlamak içindir. Gerçekten de, abes bir şekilde, Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde açıkladığı üzere, devletin Tanrı'nın dünyaya gelişi olduğunu varsayar.

Buradaki zamansal paradoks, kuşkusuz, bu yüksek formların (sivil toplum, devlet) ontolojik olanak koşulları olarak tanınma uğruna ölüm-kalım mücadelesini –sadece bireysel öznelerin değil, aynı zamanda tür, ırk ve ulusun mücadelesini de– varsaymasıdır. "Arzu" [*Begierde*], her ne kadar bu yuvarlak terimin hayvan yaşamı için olduğu gibi insan yaşamı için de geçerli olması gerekse de, tanınma mücadelesini hareket ettiren motordur. William Wallace *die Begierde*'i Almancadaki kullanımlarına dikkat çekmek için "iştah veya içgüdüsel arzu" (1971, §426, s. 167) olarak çevirir. Bununla beraber, birçok Hegel uzmanı arzuyu hayvan ya da organizma yaşamını dışlayacak biçimde bir tek insan *bios*'unun ya da kültürünün hizmetinde olarak okur. Bu şekilde, tanınma uğruna ölüm-kalım mücadelesi, insanileştiren bir metafor haline gelir. Gerçek yaşamlarla, gerçek ölümlerle ve gerçek tahakkümle olan ilişkisi de birey payına, eski kuşaklardan ge-

len [*atavistic*] bir dürtüden ziyade topluluk düzeyinde bir başarısızlığı temsil eder. Örneğin Butler, "arzu (...) kökensel olarak bir elde etme ya da tahakküm çabası olmayıp, ancak karşılıklı tanınma ilkelerine dayalı bir topluluk henüz gelişmemiş olduğunda bu tür formlarda ortaya çıkar" (1987, 243n1) diyecektir. Bu Hegel okuması, Hobbes'un betimlediği "köken"leri, *bellum omnium contra omnes*'i ve toplumsal sözleşmenin ortaya çıkışını düşünen eleştirmenlere bir yanıttır. Butler bu tezi reddeder, bu kökeni yadsır ve başka bir köken koyutlamaktan ziyade Hegel'in teleolojisine ve "gelişme" figürüne döner. Burada, topluluk (Hegel'in sivil toplumu veya devleti) karşılıklı tanınma için hem form hem de içerik sağlayarak ve tikelin, daha büyük olan sivil toplumun evrensel akışkanlığıyla, etik yaşamla ve son olarak mutlak tinle bütünleşmesini kolaylaştırarak arzulayan öznenin yararlandığı bir kaynak olarak düşünülür. Yine sadece zamansal bir paradoks olmayıp tedirgin edici bir durgunluk söz konusudur. Hegel'in teleolojisi, Hıristiyan bir Tanrı'ya (ve devlete), kendisini "İlahi Takdir planı" (Hegel 1971, §549, s. 277) yoluyla mesihsel veya eskatolojik zamanın tamlığında açığa vuracak bir egemen güce dair ortak inancı varsayar. Hegel, etik dilimlemeyi yapmak ve insan yaşamını (*bios*) hayvansal yaşamdan, tinsel yaşamı organizma yaşamından ayırt etmek için teolojik ve teleolojik bir kibir olan bu evrenselleştirici yazgıdan yararlanır. Normatif tasarı, iman temelli olduğunu kanıtlar.

Buna karşılık, biyopolitika bakımından tanınma, metaforik olmanın ötesinde bir ölüm-kalım mücadelesi doğurur. Gerçekten de tanınma, –içlerinde çözülmekten ziyade– topluluk, sivil toplum ve devlet *tarafından* talep edilir. Açık olmak gerekirse, bunu bu kolektif hükmeden bedenler payına bir başarısızlık olarak değerlendiriyorum. Ama onları tamamen Hegelci terimlerle suçlayamayız: onlar gerçekten de önemli ölçüde etkili olan karşılıklı tanınma ilkelerini geliştirmişlerdir –halkın tininde, görenekte ve yasada giderek daha belirgin olan biyopolitik ilkeler. Bu ilkeler de iman temellidir, ilahi takdire aittir, yazgılanmıştır, ama tanrısızlardır. Biyopolitikanın "yazgı"sı post-egemen ve post-Hıristiyandır. Biyopolitikanın *bios*'u organizma, biyoloji, tür ve cinsellik tarafına düşse de onda insanın yazgısı olarak yüceltilen de bu *bios*tur. Biyopolitikanın etkilerinin iyi bilindiğinden pek emin değilim. Sözge-

limi, biyo-tıbbın, klonlamanın ve genomiğin spekülatif geleceklerine –"yaşam yaratmak"– tanık oluyoruz: yaşamın başlangıç ve bitişlerinin devletçe düzenlenmesi; riskin azaltılması ve risk yönetimi; kamu sağlığı ve hijyen inisiyatifleri yoluyla nüfusların normalleştirilmesi; onları paradoksal olarak "uzman hizmet sağlayıcıları"na çok daha yakından bağlayan bireylerin "sorumlu tutulması"; güvenlikleştirme, kriminalize etme ve "sapkın" yaşamın hiper-hapsedilmesi; ırkçılaştırma ve ırkçılık. "Yaşatır ve ölmeye bırakırız". Ölüm bazılarımız için mağlup edilir; patolojikleşmiş başkalarıysa bizzat yaşam adına ölmeye ya da daha ziyade yok olmaya bırakılırlar. Anormal yaşam, yaşayan ölüler, hastalar, ölmek üzere olanlar, güçsüzler, siyah yaşamlar, riskli olanlar, suçlular, *queer*ler... Tüm bu yaşamlar kordona alınmayı gerektirmekte olup sınırlardaki uzamlarda yer edinirler. Tıpkı Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nin ve "Antropoloji"nin sayfalarına dadanıp duran ve bu metinleri biyopolitika açısından bir çeşit fabl haline getiren yaratıklar gibi. Onlar biyopolitik yaşamın zayiatları, ikincil zararı, olumsuz dışsallıklarıdır; tıpkı Hegel'de olduğu gibi ölürler, dünya tarihi için gerekli olsalar da dünya tarihi tarafından unutulurlar –ve keza "hiçbir mutlak adaletsizliğe uğramadıkları" düşünülür (1971, §435A, s. 175). Öyleyse, bazı açılardan, biyopolitikayla birlikte, Hegelci sistem tersine çevrilmiş ve dünya tarihi de tinden ziyade doğa tarafından zapt edilmiştir. Diğer bir deyişle, doğal *bios* evrenselleştiren dünya tarihimizin ulaşmaya çabaladığı "hedef", *telos* olmuştur artık.

Bu makaleye Marx ve Engels'ten alıntı yaparak başlamıştım: "Yaşam bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir" (1970, s. 47). Bu, yaşamın, tinin ya da zihnin [*Geist*] zorunlu maddi ya da hatta retorik koşulu olmaktan ziyade, *Geist*'ın bir işlevi olduğu yönündeki Hegel'in görüşüne saldıran bir polemik ifadesidir. Maddi (ve anaç) bedenler ve onların kölece emekleri "özbilincin bedenselliği"nden daha fazlası ya da onun tersidir. Bununla birlikte *Alman İdeolojisi*'ni okuyanlar, bu kitabın yazarlarının hegemonyaların naif veya gerici bir tersine çevrilmesini savunmadıklarını bileceklerdir. Yaşamın kendisinin, bilinci, zorunlu ve doğrusal bir biçimde belirlemesi değildir söz konusu olan. Andrzej Warminski'nin açıkladığı üzere,

> Marx hiyerarşik karşıtlık terimlerinin bir evirtimini ya da tersine çevrilişini –örneğin, "bilinç" ve "yaşam" gibi– işaret eden bütün formülasyonlarla her neyi kastediyor olursa olsun, onun *salt* bir evirtimi, *salt* bir tersine çevirmeyi kastetmiş *olamayacağı* açıktır (...) [D] *iyalektik düşünce açısından*, bir belirlenme ilişkisi olarak kalmaya devam ettiği sürece ilişkileri neyin belirlediğinin hiçbir önemi olmadığını görmek yeterince basittir (1995, s. 120).

Bununla birlikte biyopolitika, diyalektik düşünceden[12] anlamaz. O, dünya tarihinin tüm aklayıcı itkisini alıkoymasına karşın, bilincin ve yaşamın "salt" bir tersine çevrilmesi sonucuna varır. Biyopolitikanın *bios*'u, hem bedensel, organizmaya ait yaşamın en somut ve doğal örneklenişi hem de en kutsal, en metafizik, en fabl-vari şeydir. Dini olmayan yeni bir *evangelizm*i, yeni bir mesihçiliği temsil eder. Heidegger'in çok iyi betimlediği, *bios*'u insani ve insani-olmayan diye tarif eden Antik Yunan ayrımı burada özel bir biçimde birleştirilir: Eğer ayrım bundan böyle geçerli değilse, organizmaya ait *bios*'un yazgısı sadece kutsal boyutları almakla kalmayacak, aynı zamanda kendi oluşturucu dışlamaları olarak patolojik yaşamı ve yaşam-olmayanı –yaşam uğruna ölmeye "bırakılması" gereken ucubeleri– üretecektir.

Bana kalırsa, tanınmanın ancak topluluk içerisinde, sahiplenilebilecek ve yaşanabilecek tüm yaşam-formlarında ve yaşam-formları yoluyla olanaklı kılındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bilinç burada, topluluğun ancak parçalı ve kırılgan olduğu ve aslında olması da gerektiği, çünkü aksi takdirde kapalı olacağı, hiçbir tarihi, hiçbir geleceği olmayacağı anlayışıyla, diyalektik açıdan bir müdahalede bulunabilir; bunu yapmak onun ödevidir. Bununla birlikte, kaygım şudur ki, biyopolitika yapıları içerisinde, ancak sararıp solmuş bir karşılıklı tanınma formu mümkündür. Çünkü özbilinç, öz-ilişki terimleri *bios*'a dair (biyopolitik) bir söylem tarafından zapt edilmiştir. Bugün insanın dünya tarihselleşmesini harekete geçiren de budur. Sivil toplumda ve devlette politik yaşamın sonuçları uğursuz ve ölümcüldür. Benim

[12] Francis Fukuyama'nın (1992) Hegelci tanınmayı dangalakça sahiplenmesi, araştırmacıları dalga geçmeye ne kadar davet etmişse, o da neoliberal dünya tarihi açısından o kadar peygambervari olduğunu kanıtlamıştır.

biyopolitika okumam belki de zaman zaman "olumlayıcı" bir biyopolitika vaadine tutunan teorisyenlerinkinden (örneğin Campbell, 2011; Esposito, 2008; Hardt ve Negri, 2005) daha telaşlandırıcı bir tondadır. Çünkü onların aksine ben, önermesi açısından Hegel'in mutlak tini kadar anlaşılmaz kalsa bile neoliberal biyopolitikanın dünya-tarihsel itkisini ciddiye alıyorum.[13] Eğer birbirimizi arzulayan özneler olarak "tanıyorsak", arzuladığımız şey artık yaşamdır; sıkı sıkıya bağlandığımız ve *ek-statik* bir şekilde ulaşmaya çabaladığımız yaşam; reflektif özbilincin aracı ve amacı –koşulları ve sonu– olarak ve olanaklı her tanınma retoriğinin temeli olarak yaşam...

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (D. Heller-Roazen, İng. Çev.) Stanford, CA: Stanford University Press.

Butler, J. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Campbell, T. C. (2011). *Improper Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1994). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. (Peggy Kamuf, İng. Çev.) New York: Routledge.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. (T. Campbell, İng. Çev.) Minneapolis: University of Minneapolis.

Foucault, M. (2003a). *Abnormal: Lectures at the College de France, 1974-1975*. (G. Burchell, İng. Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2003b). *"Society Must Be Defended": Lectures at the College de France, 1975-1976*. (D. Macey, İng. Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979*. (G. Burchell, İng. Çev.) New York: Picador.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Hardt, M., Negri A. (2005). *Multitude*. New York: Penguin.

Hegel, G. W. F. (1967). *Philosophy of Right*. (T. M. Knox, İng. Çev.) Londra: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1970). *Philosophy of Nature. Pt. 2 of Encyclopaedia of the Philo-*

[13] "Olumlayıcı" biyopolitikanın bir eleştirisi için bkz. (Murray, 2014).

sophical Sciences. (A. V. Miller, İng. Çev.) Oxford, UK: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1971). *Philosophy of Mind. Pt. 3 of Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. (W. Wallace, A. V. Miller, İng. Çev.) Oxford, UK: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1975). *Early Theological Writings*. (T. M. Knox, İng. Çev.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, İng. Çev.) Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1983). *On the Human Spirit*. (L. Rauch, İng. Çev.) Detroit, MI: Wayne State University Press.

Hegel, G. W. F. (1999). *Science of Logic*. (A. V. Miller, İng. Çev.) Amherst, NY: Humanity Books.

Heidegger, M. (2015). *Nature, History, State: 1933-1934*. (G. Fried, R. Polt, İng. Çev. ve Ed.) Londra: Bloomsbury.

Irigaray, L. (1993). *Sexes and Genealogies*. (G. C. Gill, İng. Çev.) New York: Columbia University Press.

Irigaray, L. (1996). *I Love to You: Sketch for a Felicity Within History*. (A. Martin, İng. Çev.) New York: Routledge.

Marcuse, H. (1974). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Beacon.

Marx, K., Engels F. (1970). *The German Ideology*. (C. J. Arthur, Ed.) New York: International Publishers.

Merleau-Ponty, M. (1994). *La nature*. Paris: Seuil.

Murray, S. J. (2014). "Affirming the Human? The Question of Biopolitics." *Law, Culture and the Humanities*: doi:10.1177/1743872114538908.

Schmidt, J. (1998). "Cabbage Heads and Gulps of Water: Hegel on the Terror." *Political Theory* 26(I): ss. 4-32.

Warminski, A. (1995). "Hegel/Marx: Consciousness and Life." *Yale French Studies 88*: ss. 118-41.

Yovel, Y. (2005). *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vakit Nakit Değildir: Marx, Değer ve Biyopolitika[1]

Miguel Vatter

Çev. Onur Kartal[2]

Marx'ta Değer ve Zaman Teorisi

Althusser, 20. yüzyılda Batı Marksizminin tarihinin, Marx'ın geç dönem çalışmalarında geliştirdiği artı-değer teorisiyle attığı adımları takip etmek için sarf edilen biteviye bir çaba ve eş zamanlı olarak Hegel'i son yolculuğuna uğurlamaktaki başarısızlık olduğunu iyi anlamıştı. Nitekim, bir bütün olarak Marx'ın düşüncesinin ilk ve belki de en verimli sentezi olan Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin odak noktası, doğrudan Marx'ın *Kapital*'inin ilk kısmıdır. Bununla birlikte Lukács Hegelci bilinç ve özbilinç diyalektiği temelinde değer teorisinin –daha sonraları birçok yorumcuya göre kurmaya çalıştığı "sınıf" bilincini şaibeli hale getiren– bir yorumunu önerir. Lukács'ın ardından Frankfurt Okulu, şeyleşmenin içerimlerini radikalleştirirken emek değer teorisini gözden düşürmekte ve bunun neticesinde sınıf bilinci

[1] Bu makaleyi *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society* (New York: Fordham University Press, 2014) başlıklı kitabının ikinci bölümünden hareketle kaleme aldım.

[2] Türkçe metnin son okumasını yapan Nagehan Tokdoğan'a düzelti ve önerilerinden dolayı teşekkür ederim (çev. notu).

ve sınıf mücadelesi fikrini sorgulamaktadır – bu tavır, doruğunu Hegelciliğin öz-yapısökümü olan bir başyapıtta, *Negatif Diyalektik*'te bulmaktadır (bkz. Brunkhorst, 1983). Marksist yorumlamada, Frankfurt Okulu'nun tarihin motoru olarak sınıf mücadelesi fikrini terk etmesine tepki olarak atılan bir sonraki önemli adım, Althusser'in genç "hümanist" ve "tarihselci" Marx'ı gemiden atma önerisidir. Althusser yalnızca şeyleşmeyi bir kenara bırakmaz; içinde üretim ilişkileri teorisinin "yapısal nedensellik" olarak yer aldığı varsayılan *Kapital*'in "bilimsel" ve "yapısalcı" Marx'ına odaklanmak için, *Grundrisse*'de geliştirilen değer teorisini de bir ölçüde terk eder (Althusser ve Balibar, 1979, ss. 174-179). Althusser *Kapital'i Okumak*'ta Marx'ın "epistemolojik" kopuşunun öneminin göz ardı edilmesi halinde onun tarih teorisinin "tarihselci" ve "hümanist" sunumuna gerilemenin kaçınılmaz olduğunu iddia eder ki bu sunum, yalnızca bu teoriyi eleştirel gücünden mahrum bırakmaz; aynı zamanda hem Batı Marksizminin başarısızlığında hem de Stalinizmin ve Maoizmin gelişiminde derinden suç ortağıdır (Althusser ve Balibar, 1979, ss. 126-141). 20. yüzyıl Batı Marksizminde belki de son önemli adımı Negri atar; Negri, "ekonomik" olana odaklanmak noktasında Althusser'le ortaklaşır ancak yorumunun merkezine *Kapital*'den ziyade *Grundrisse*'yi alarak ondan ayrılır. Bu ayrılık, Negri'nin, emek-sermaye çelişkisini değer teorisinden beklenebilecek bir hattan değil, daha ziyade sermaye olarak paranın, yani maaşın politik etkilerini vurgulayarak ortadan kaldırmasını sağlar. Burada söz konusu olan şey, işçinin "öznelliğine" sermayenin "öz-değerlenmesi" üzerinden değil işçinin "öz-değerlenmesi" üzerinden geri dönmektir. Son adım, post-Marksizmin tamamen gelişip serpilmesiyle birlikte bugün belki de en iyi halini Laclau ve Honneth'in çalışmalarında bulabileceğimiz karşıt eğilimler üzerinden örneklendirilebilir. Buna göre Marksist olmayan siyaset teorilerinin –Laclau söz konusu olduğunda Schmitt, Honneth söz konusu olduğunda Rawls– şıringalanmasıyla birlikte sınıf mücadelesi ve sınıf bilinci sorununun değer teorisindeki dayanağını bütünüyle kaybettiği ve daha ziyade dışarıdan "politikleştiği" pekâlâ söylenebilir. Post-Marksist okumalarda paradoksal biçimde erken dönem Sol Hegelci Marx'a, yani "evrensel oy hakkına" yer vermediği ve cumhuriyetçi *yurttaş* [*citoyen*] ile libe-

ral *burjuva*nın birleşimini talep ettiği için Hegel'in hukuk felsefesini eleştiren Marx'a değer verilir.

Benim bu yazıdaki yaklaşımım ise Lukács'tan post-Marksizme uzanan bu rotayı, Marx'ın *Grundrisse*'deki "değer biçimi" kuramını, onun düşüncesinin merkezine yerleştirerek tersine çevirmek olacaktır. Bu yazının ilk hedefi, sermayenin köklerinin değer biçimi dolayımıyla "canlı" emeğin "biyopolitik" özelliklerine ve toplumsal yeniden üretimin metabolizmasına nasıl bağlandığını göstermektir. İkinci olarak bu yazı, artı-değer üretme kapasitesinde ifadesini bulan, sermayenin kendi kendini yaratma niteliği [*auto-poietic*] olarak adlandırılabilecek şeyi irdeleyecektir. Burada can alıcı terim, artık yaşama değil zamana gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla bu yazının nihai hedefi, işçinin çıplak yaşamının yeniden üretimi için zorunlu zamanı, sermayenin yeniden üretiminin kullanılabilir zamanından ayırmak için zamanın nasıl denetlenmesi ve düzenlenmesi gerektiğini göstermektir.

Hegel'e Elveda: Devlet Biçiminden Değer Biçimine

Genç Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni, son dönemlerde çıkan bir kitabın başlığındaki gibi yalnızca Sol Hegelci "devlete karşı demokrasi" kinayesini tekrar ısıtmak için ele almadığı göz önünde tutulursa, Marx'ın Hegel'in anayasacılığının eleştirisinde keşfettiği ve onu Paris *Elyazmaları*'nı yazmaya götüren şey ne olabilir? (bkz. Abensour 2010; Kouvelakis 2003). İnanıyorum ki bu sorunun cevabı, Hegel'in modern politikayı kavrayışında, "sivil toplumun trajedisinin" işgal ettiği merkezi rolde saklıdır (Brunkhorst, 2007). Hegel (diyalektiğin Platoncu formunda) kadim felsefe bilimini burjuva ekonomisinin yeni biliminin karşısına çıkaran ilk düşünürdü; ama o bunu, devlet ve egemenlik için sivil toplumu "ortadan kaldırmanın" ve ona içkin "hiçliği" gözler önüne sermenin hâlâ mümkün olduğuna inandığı için yapıyordu. "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Giriş"te Marx, Hegel'in mantık ya da saf düşünce alanındaki kavramlar arasında kurduğu diyalektik ilişkinin, burjuva toplumunun gerçekliğini karakterize eden karşıtların bir dolaşımına (karşıtların bir karşılaşmasına) tekabül ettiğini iddia eder: Bu toplumda işçiler, işlerinin ürünü

haline gelirler; insan ilişkileri, cansız varlıklar arasındaki ilişkilerin formunu alır ve tamamen maddi, ruhsuz maddeler, birer ruh, zekâ, insanların üstünde hayali yaşamlar ve güçler edinirler. Marx Hegel'i, bu öz-yabancılaşma ve yeniden-temellük etme sürecini nesneyi kuşatma süreciyle kısıtlamakla suçlar: bu nesne daima bir bilinç formundadır ve kendisi de daima bir özbilinç formunda olan özne tarafından deneyimlenir. Buna göre Hegel, maddi gerçekliğin öz-yabancılaşmayı göstermesine; paradoksal bir varlık, maddi bir ideallik haline gelmesine izin vermez. Aksine Hegel yalnızca düşüncenin bu öz-yabancılaşmayı göstermesine ve başka türden bir paradoksal varlık haline gelmesine izin verir: ideal gerçeklik. Marx'ın dikkat çektiği nokta, Hegel'in düşünen şeye (yani şeyin kendisine) bir anlam verememesidir; zira o, yalnızca (kendisi aracılığıyla düşünce haline gelebilmek için) bir şey haline gelen düşünmenin imkânı üzerine düşünmektedir. Daha yalın bir ifadeyle Hegel'in diyalektiği parayı açıklayabilmekte ancak metayı kavrayamamakta ve temel sermaye fenomeninin, yani paranın metaya ve metanın paraya dönüşümünün uzağında kalmaktadır.

Hegel'in egemenlik düşüncesinin çözümlemesinde Marx, devletin, temelindeki kapitalist sisteme neden hükmedemediğini keşfeder. Hegel için egemen, kendi kendine eklemlenen halkın ya da *Sittlichkeit*'ın "temsilcisi" olduğu ölçüde varolabilir. Egemenin kararı, bireysel öznenin birlik içindeki farkıyla [*difference-in-unity*] birlikte toplumun tözünü temsil eder. Marx özne ve tözün böylesi bir özdeşliğinin, bu somut ya da gerçek evrenselin, toplumun kendisinin bir iradesi değil temsilcileri dolayısıyla bir yabancılaşması olduğunu gözler önüne serer. Toplumun, kendi iradesini hakiki bir demokrasi ve evrensel oy hakkı üzerinden göstermek istediği yerde Hegel, bunun yerine hanedan ilkesini yani ilk doğan [*primogeniture*] kuralını anayasanın merkezine yerleştiren (anayasal) bir monarşinin tarafını tutar:

> *İlk doğan kuralıyla* teminat altına alınan bir anayasada *özel mülkiyet* siyasal yapının teminatıdır. İlk doğan kuralında bu teminat özel mülkiyetin *tikel* bir formu tarafından sağlanıyor gibi görünmektedir. İlk doğan kuralı sadece *özel mülkiyet* ve *siyasal devlet* arasında süregelen genel bir ilişkinin tikel formudur. İlk doğan hakkı özel mülkiyetin, politik önemi diğer bir deyişle evrensel önemi bakımın-

> dan özel mülkiyetin *siyasal* anlamıdır. Öyleyse burada anayasa *özel mülkiyetin anayasası*dır (Marx, 1975, s. 177).

Bu görüş iki açıdan önemli. Her şeyden önce bunun anlamı şudur: (Marx'ın evrensel oy hakkıyla kastettiği) "özgür seçim"e, burjuvazinin serbest "rasyonel seçim" icraatına cumhuriyetçi kurumların ve temsili demokrasinin (Parlamentonun) getirdiği anayasal ("normatif") sınırların tamamı, burjuvazi ekonomi programını uygulamak için devletin doğrudan kontrolüne ihtiyaç duyduğunda öylece dağılıp gidecektir. İkinci olarak Marx'ın Hegel'in anayasal egemenliğine dair çözümlemesi daha temel bir nedenden dolayı önem arz eder: bu çözümleme Hegelci egemenliğin biyopolitik mührünü ya da tüm iktidarı ilk doğan olmakla elde etme hakkını açığa vurur. Anayasal hükümdarın, doğumu [*natality*] normallik sembolü altında normatiflikle birleştirdiği egemenliğin bu biyopolitik mührü, egemenin yalnızca toplumun emeğinin meyvelerini alan ve bunu birine, özel kişiye, mülk sahibine veren özel mülkiyetin egemenliğini temsil ettiğini gözler önüne serer. Marx'ın egemenlik eleştirisinin ikinci içerimi budur ve bu eleştiri yalnızca biçimsel bir liberal demokrasi eleştirisi değildir; bu tespit, Marx'ın geriye kalan bütün ömrünü politik ekonomi çalışmasına adamasına yol açmıştır.

Gerçekten de egemenliğin temsili doğasına dair eleştirinin sonuçları oldukça geniş kapsamlıdır. Egemenin temsililiği (özne ve nesnenin, tikel şeyle evrensel kapasitenin birliği) özel mülkiyetin ya da paranın aynadaki ters imgesinden ibaretse, o zaman toplum üzerindeki özel mülkiyet egemenliği paranın temsili karakterine dayanmalıdır. Marx paranın bu temsili karakterine bir isim vermemiştir; yalnızca *Grundrisse*'de parayı "değer formu" olarak, tüccar burjuva toplumunun belirleyici karakteri olarak kavramıştır; bu toplumda herkes toplumsal gücünü cüzdanında taşır. Bu görüşten çıkan bir diğer doğal sonuç da hiçbir devlet formunun asla "değer formuna" hükmedemeyeceği, bu yüzden de sivil toplumu hiçbir zaman alt edemeyeceğidir.

İkinci can alıcı sonuç, doğrudan Marx'ın, Hegel'in prensine ilişkin yorumundan çıkar: nasıl monarşi (ailenin doğurganlığını ilk doğuma yabancılaştıran) ilk doğum hakkına dayanıyorsa özel mülkiyet de tür

yaşamının birey yaşamı lehine yabancılaşmasına dayanır. Burada henüz tohum evresinde olan ve Marx'ın tam manasıyla ancak ekonomistleri çalıştıktan sonra formüle ettiği bir tezle karşı karşıyayız. Marx'ın tezi yabancılaşmanın bireysel değil türe özgü olduğu; burjuva toplumunun, insanların türe özgü üretim için yaşamadıkları aksine (eğer ki, birer işçilerse) yalnızca ücret formunda geçinebilmek ya da (eğer ki, üretim araçlarına sahiplerse) "köşeyi dönmek" yani sermaye üretmek için türe özgü (yani toplumsal olarak) üretimde bulundukları hayvani-tinsel bir krallık olduğu yönündedir. Marx'ın ilk doğan kuralına ilişkin eleştirisinin can alıcı bir diğer sonucu da özel mülkiyetin tüzel yapısının ve bunun zeminindeki –tüzel kişi ile sahiplik arasındaki– temel ikiliğin –sanki bu sadece ideolojiden ibaretmiş gibi– yanından geçilemeyeceğidir. Bu daha ziyade sivil toplumun yasal yapısının bir yorumudur; ekonominin merkezi kategorilerinin "fetiş" karakterinden –bir şey ve bir toplumsal ilişki olarak, (kullanım değeri, tikel ve maddi biçimiyle) fayda olarak ve (mübadele değeri, genel ve düşünce biçimiyle) para olarak metanın ikili karakterinden– hareketle toplumsal kişiliğin yani Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin içeriğinin yasal yapısıdır.

Marx'ın sermaye çözümlemesi, değerin nasıl düşüncenin gerçek maddesi, nasıl gerçek özne-nesnesi olduğunun analizidir. Bununla birlikte Backhaus'un iddia ettiği gibi şimdiye kadar Marksist teori doğru dürüst bir *değer* teorisi sunmamıştır. Backhaus'un tezine göre kapitalizmde üretilen şey (-in yapısı) –yani mübadele değerlerinin artığı– bilinmediği sürece bunun (yapısının) –soyut toplumsal emek gücünün sömürüsü aracılığıyla– *nasıl* üretildiği de anlaşılamaz –ve tam tersi. Marx'ın *Kapital*'de söylediği gibi "mübadele değeri nedir?" sorusu ekonominin en büyük "gizemi" olarak kalır.[3] Backhaus bunu, burjuva biliminin *pudenda origo*'sunu açığa vurmaktan hiçbir endişe duymayan Adam Smith'ten yaptığı alıntıyla "akademik ekonomistlerin asıl yumuşak karnı" olarak tasvir eder: "Sermaye aynı formda kaldığı sürece (...) kazanç elde edemez. Sürekli olarak belirli bir tikel formda bir tipi terk eder ve bir diğer forma döner; ancak bu dolaşım

[3] Backhaus da bu bağlamda Joan Robinson'a başvurur: "formları değişirken 'sermaye'nin belirli bir niceliğinin aynı kaldığı iddiasının ne anlama geldiği bugün de halen çözüme kavuşturulmamış bir gizem olarak duruyor" (Backhaus, 1992, s. 69).

sayesinde kâr elde edebilir" (Backhaus, 1992, s. 69). Sermaye olarak değer biçiminin, oldukça kendine özgü bir "sürekliliği vardır"; çünkü yalnızca paraya, metaya ve yeniden paraya dönüşümünün dolayımından geçerek görünüşe gelir. Tam da bu nedenle *Grundrisse*'de (bütünüyle analitik gayelerle) "Para Bölümü", "Sermaye Bölümü"nden ayrılır; bu ayrımla Marx, artı-değer üretimi hususunda *Kapital*'de geliştirdiği bakış açısına ulaşma imkânı bulur.

Yine de değerin "nesnelliği"nin –"mübadele değeri dünyasının" garip ontolojisinin– nihai anlamına ancak meta "fetişizmi" olarak şeyleşme düşüncesinden geçilerek ulaşılabilir. *Kapital*'de meta fetişizminin altını çizme kararı Marx'ın, para (değer biçimi) teorisiyle sermaye (artı-değer fikri) kuramından çıkan sınıf bilinci teorisi arasında içsel bir ilişki olduğu için "politika"nın ancak politik ekonominin eleştirisinden çıkacağı yönündeki görüşüyle örtüşür. Bu anlamda, Marx'ın kuramının eksiksiz bir formülasyonuna dair her açıklamanın, "özne-nesnenin ters yüz oluşunun [diğer bir deyişle şeyleşme kuramının] sermaye kavramı sorunuyla [diğer bir deyişle değer biçimi teorisiyle] iç içe geçişini [ya da ilişkisini] Marx'ın külliyatının ana teması olarak" ortaya koyması gerekir (Backhaus, 1992, s. 68). Değer sorunuyla sınıf-bilinci sorunu arasında böylesi bir "iç içe geçme" ya da ilişki ancak *Grundrisse*'ye ve değer sorununa –ilk kez Negri'nin dikkat çektiği gibi– biyopolitik bir tarzda yaklaşılırsa ve de –Lukács'ın *Kapital* okumasında yaptığı gibi– sınıf bilinci ele alınırken ontoloji eş zamanlı olarak zamansallıkla ilişkilendirilirse idrak edilebilir.

Grundrisse'de Para ve Değer Biçimi

Negri *Grundrisse* okumasında, hem Marx'ın ekonomi açısından üretimi, dağıtım ve dolaşımın önüne koyduğu metodolojik "Giriş"in, hem de artı-değer teorisini geliştirdiği "Sermaye Bölümü"nün karşısında, önceliği "Para Bölümü"ne verir (Negri, 1991, s. 39). Paranın çözümlemesinden yola çıkarak Negri, Marx'ın *Grundrisse*'sinin meselenin tam kalbine, kimin neye ve ne kadara sahip olduğuna odaklandığını iddia eder: "her bireyin başkalarının etkinliği veya toplumsal zenginlik üzerinde kurduğu iktidar, mübadele değerinin yani paranın

sahibi olarak kendisinde varolur. Birey toplumsal iktidarını ve toplumla olan bağını cebinde taşır" (Marx, 1974, s. 157). Öyleyse burada tek politik soru şudur: toplumun refahını cebine indiren ya da insanları arka cebinde tutan kimdir?

Ekonominin toplumsal antagonizmasını ve politizasyonunu araştıran bu perspektiften bakıldığında Marx'ın değer teorisi lüzumsuz yere yolu dolandırmak gibi görünür: "kategorik sentez teorisi olarak değer teorisi, klasik ve burjuva mistifikasyonunun bir mirasıdır" (Negri, 1991, s. 23). *Grundrisse*, ekonomi ve ekonominin kategorileriyle ilişkisinde benimsenecek tek "pratik" bakış açısının şu olduğuna işaret eder: "Değer metafiziği dışında hiçbir şey! (...) Değer paradır, yok edilmekten başka seçeneği olmayan bir pisliktir: bu seçenek paranın ilga edilmesidir" (Negri, 1991, s. 29).[4]

Bununla birlikte para ve politik direniş arasındaki uçurum, ("Ana Caddeyi İşgal Et" umutsuz vakayken "Wall Street'i İşgal Et"in semptomatik politik etkileri olduğuna göre) değer ve politik direniş arasındaki uçurumdan daha az olsa da Marx'ın, temelinde değer teorisinin bulunmadığı bir para teorisinin mümkün olduğunu düşündüğü şeklindeki tespit tartışmalıdır. En nihayetinde Negri'nin "sömürü ilişkisi(-nin), parasal eşdeğerin içeriği" (1991, s. 26) olduğu iddiasına karşın *Grundrisse*, paranın emek sömürüsünün değil daha ziyade mübadele değerinin ve "mübadele değerinde ifadesini bulan toplumsal bağın" temsilcisi olduğunu söylemektedir –"yalnızca mübadele değeri aracılığıyla her bireyin kendi etkinliği ya da ürünü, onun için bir etkinlik ya da ürün haline gelir; her birey, genel bir ürün –mübadele değeri ya da kendisi için yalıtılan ve bireyselleştirilen parayı– üretmelidir" (Marx, 1974, s. 156). Doğrusunu söylemek gerekirse "Para Bölümü"nden "Sermaye Bölümü"ne geçiş tamamıyla değerin ve metanın mübadelesi ve dolaşımı olarak paranın eşdeğerlikler zincirinden ayrılamayacağının ve (biçimsel) parayı metayla, metayı da parayla mübadele edenlerin özgürlüklerini ve eşitliklerini varsaydığının anlaşılmasını gerektirir. Dolara ne kadar yakından bakarsanız bakın bu onun neden

[4] Negri'nin *Grundrisse* üzerine derslerinden yapılan alıntıların çevirisinde kimi yerlerde Münevver Çelik'in çevirisine başvurulmuştur: bkz. *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, Otonom, 2005 (çev. notu).

hep bazılarının cebinde olup da başka bazılarının cebinde olmadığını açıklamaz. Aynı şekilde işçileri daha iyi ücret için örgütlenmemeleri ve mücadele etmemeleri gerektiği; yani promosyonlar için daha sıkı çalışmanın zaman kaybı olduğu, kesilen vergilerin ceplerinden çıktığı konusunda ikna etmek kolay değildir; tüm bunlar sömürünün doğrudan paranın yüzünden okunamayacağı gerçeğiyle açıklanabilir.

Tam da paranın serbest dolaşımı, sömürüye değil de eşitliğe delalet ettiği için Marx'ın çağdaşı Fransız sosyalistleri (bugün de olduğu gibi) sorunun, paranın ve kredinin istikrarsız dağılımından, paranın toplum içindeki akışından kaynaklandığına ve dolayısıyla bankacılık sistemindeki reformun toplumda gerçek anlamda eşitliğe ve özgürlüğe giden en rahat yol olduğuna kahredici bir şekilde ikna olmuşlardı. Sosyalist çözüm hep aynıdır: yoksulların cebine daha fazla para koymanın bir yolunu bulun, her şey yoluna girsin! Tam da bu noktada "bir emek ücreti biçiminin bir diğerinin istismarını düzeltebileceği, ama hiçbir ücret biçiminin emek ücretinin istismarını düzeltemeyeceği"ni kanıtlamak için Marx, *Grundrisse*'deki para çözümlemesine Darimon'un bankacılık şemalarıyla başlar (Marx, 1974, s. 123; Negri, 1991, s. 28). Devamında ise Proudhon'un sosyalist zaman pusulası şemalarıyla ilgili bir polemiğe girer. Bu pusulalarda hedef, verilen emeğe "adil ücret" ödemektir belki ama bu yapılırken emeğin başka birçok şey gibi bir kullanım değeri olduğu varsayılıp emeğin zaten hep sermaye için bir kullanım değeri olduğu unutulur.

Elbette Negri eğer para üzerine düşünüyorsak değerin bir özelliğini yani paranın "diğer tüm metaların mübadele değerini temsil etme, simgeleme ayrıcalığına sahip olan özgül bir meta" (Marx, 1974, s. 168) olduğu gerçeğini göz önünde tutmamız gerektiğinin farkındadır; para "metaların kendilerine özgü doğal niteliklerinden ayrı (yalıtılmış olarak) mübadelenin genel nesnesi"dir (Marx, 1974, s. 168). Negri'ye göre "bu genelliği meydana getiren şey sadece emek zamanıdır: 'Para genel bir nesne biçimi içinde emek zamanıdır'" [referans *Grundrisse*, s. 168'e]. Bunu emeğin –üreten ve para için üreten olmak üzere– iki biçimini varsayan Adam Smith'in genel bir eleştirisi takip eder. Şimdi para için üretmek aynı zamanda hem bir sömürü hem de bir toplum-

sallaşma momentidir. Kapitalist toplumsallaşma sömürü olarak paranın toplumsallığını yüceltirken, komünist toplumsallaşma, emeğin dolaysız toplumsallığını olumlayarak parayı yok eder" (Negri, 1991, s. 33). Negri'nin burada dikkat çektiği husus, metaların toplumsallığının ancak paranın temsili işlevi olmalarıyla mümkün hale gelmesidir. Zira Negri'nin varsayımı odur ki, para, emeğin doğrudan şeyleşmesidir. Bunu takiben işçiler arasında dolaysız, doğrudan ve temsili olmayan bir toplumsallık parayı ve bununla birlikte kapitalizmi yok edecektir: "komünizm ölçü biriminin yadsınması, en öfkeli çoğulluğun –yaratıcılığın– olumlanmasıdır" (Negri, 1991, s. 33). Bu argümanın daha sonradan Negri'nin çokluk ve maddi olmayan emek figürlerine yönelmesine zemin hazırladığı rahatlıkla görülebilir.

Gelgelelim bu yorumda şöyle bir sorun söz konusu: Marx'a göre metaların ilksel toplumsallığı, paranın genel nesne biçimini almasını ve tüm metaların "temsilcisi" olma ayrıcalığına sahip olmasını gerektirir. Metalar, paranın temsili karakteri nedeniyle kendi aralarında toplumsal ilişkiler tesis etmezler; aksine zaten toplumsallaştıkları ("toplumsal" iktidarın nicelikleriyle donatılmış oldukları) için parayı, deyim yerindeyse kendi "anayasal" hükümdarlarını, "seçer"ler. Para tam da diğer tüm metalarla aynı kurallara, yani genelleşmiş mübadele edilebilirliklerine boyun eğmek zorunda olduğu için "anayasaldır". Para metalar arasında bir kraldır, onların tiranı değil. Negri'nin bu noktada gözden kaçırdığı şey paranın temsili işlevinin bu üzeri örtülü "yasallığı"dır ve tam da bu nedenle sanki kafası kesilmesi gereken mutlak hükümdar "patron"muş gibi yazar.[5]

Değer biçimi –Negri'nin üzerinden atladığı dolayım tam da buradadır– parayı, ekonominin, yani metaların üretiminin toplumsal formunun mutlak değil, anayasal hükümdarı olarak belirleyen şeydir. Marx'ta "değer yasası", politik ekonominin tesisi için elzem olan "yasa değeri"ne dikkat etmeksizin kavranamaz. Bu nokta, Pashukanis ve Rubin gibi Leninist devrimin erken dönem kimi düşünürlerince fark edilmişti ama (Lenin ve ardından Stalin tarafından hanedanvari bir devamlılıkla) tiranlığa ve temsili kişilik hevesine dayanan rejimin

[5] "Paranın gerçekte temsil ettiği şey sermayenin hareketliliği, komuta serbestliğidir". Bkz. (Negri, 1991, ss. 60-61).

diğer yüzü olarak iş görecek yasasız bir proleter (üretim) toplum(u) uğruna hızlıca terk edildi.

Marx'ın, Hegel'in anayasal hükümdarının sivil toplumda paranın *imperium*'unun politik yansıması olduğu yönündeki erken dönem görüşünün, mübadele değeri ve para arasındaki ilişkiyi anlamaya koyulduğunda ona epey yardımı dokunmuştu. Temsil sorunu yalnızca politik bir problem, egemenliğin bir özelliği değildir; doğrudan ekonominin kendisinde köklenir. İşin doğrusu mübadele değeri ve onun genel formu olarak para arasındaki ilişki tamamıyla üretim sürecinin kalbinde zeminini bulan temsil teorisine bağlıdır: "Meta mübadele değeridir çünkü emek zamanının özgül miktarının gerçekleşmesidir; para emek zamanı miktarını ölçmekle kalmaz, genel olarak onun genel, kavramsal açıdan elverişli, mübadele edilebilir formunu da kapsar" (Marx, 1974, s. 167). Başka bir deyişle tikel emek (zamanı) metada içerilen değerin boyutunu açıklar ama bu boyutun genel mübadele edilebilirliğini ya da bir başka tikel emeğin ürettiği bir başka metada içerilen değerin boyutuyla eşdeğerliliğini açıklayamaz. Emek, metanın "değerini" açıklar ama "mübadele" değerini açıklayamaz. Para herhangi bir metayla mübadele edilebilir ve bunun tam tersi de geçerlidir; bunun nedeni sadece paranın metada nesneleşen emek zamanı miktarını (yani metanın değerini) ölçmesi değildir; para tikel emeğin metaya veremediği bir şeyi de temsil eder: metanın diğer tüm metalar için mübadele edilebilirliğini. Ben paranın bu yönüne, kendilerinde vücuda gelen değerin boyutuna bakılmaksızın diğer tüm metalar bakımından paranın "eşit itibarı" diyeceğim. Metalar kendilerine *ilave edilen* bu "toplumsallığa" sahip değillerse para, bunların evrensel mübadelesini dolayımlamak konusunda aciz kalacaktır. Bu "ilave" ya da "artık" toplumsallık metaların artı-değerinden başka bir şey değildir; bu artı-değer metalara, emek ücretinin çatısı altındaki bireysel işçinin etkinliğiyle eklenmez; bu ücretin satın alabildiği kullanılabilir zamanla –yani işçi, kendisi için değil başkaları için ya da toplum işçi üzerinden veya işçi için çalıştığında– eklenir.

Metaların evrensel mübadele edilebilirliğine rehberlik eden bu ilave toplumsallık, tüm metaların onunla birlikte doğdukları, tüm

metaların "doğal hakkı" olan ve –paranın mübadelesi zorunlulukla biçimsel olarak eşit ve özgür bireyler arasında bir sözleşme formu aldığından– para düzeyinde süblimleşmiş yansımasını bulan "yasallık" koşuluyla ("eşitlik ve özgürlük" statüsüyle) ifade edilir. Marx tam da bu yüzden üretim biçiminin toplumun kültürel ve politik formlarını belirlediğine inanıyordu: *burjuvazi*nin hakları metaların "doğal haklarına" ayna tutar.

Marx metaların mübadele edilebilirliğinin (aslında tikel bir ihtiyaç nesnesi, bir kullanım değeri olarak metanın tüm doğal özelliklerinden soyutlandığı için hiç de doğal olmayan) bu "doğal" karakterini *Grundrisse*'de şöyle açıklar: "Para, mübadele değerinin içerisine sokulduğu ve onda genel karakterine denk düşen forma büründüğü fiziksel araçtır" (Marx, 1974, s. 167). Para tüm metaların üzerinde ve onlardan ayrı durmasına karşın yine de bu yüksekliğe ancak tüm metaların *birbirleriyle* eşitliğini (eşit mübadele edilebilirliklerini) simgelediği ya da temsil ettiği için ulaşır. Marx *Kapital*'in ilk edisyonunda bunu ifade etmenin paradoksal ama güçlü bir yolunu bulur: burada paranın diğer tüm metalar karşısında "tüm hayvanlar aleminin bireysel bir tecessümü" olarak durduğunu söyler. "Hayvanlar ve ruhlar alemi" olarak sivil toplumun sırrı tam da bu paradır; ya tinsel olarak metalardan başka bir şey değildir ya da hayvanlık olarak tam da "Hayvanın" kendisidir: Evrensel ama tikel, duyularüstü ama duyusal. Burada Marx'ın değer kavramının biyopolitik inşasını bulabiliriz: Marx'ın kapitalizm bahsinde yer alan diğer tüm biyopolitik özellikler tam da bu kökensel momenti takip ederler. Para, mübadele değeri demokrasisinin monarşik-anayasal temsilidir: metalar parayla mübadele edilebilir olmasalardı, herhangi bir tikel metanın başka bir metaya eşitliği hakkında emin olunamazdı.[6] Tam da bu yüzden para doğrudan emek zamanını satın alamaz ve yine tam da bu yüzden Adam Smith'in iddia ettiği gibi emek zamanı paraya çevrilemez:

> Adam Smith emeğin (emek zamanının) tüm metaları satın alabilecek asıl para olduğunu söyler. Üretim edimi söz konusu olduğunda

[6] "Tüm metalar bozdurulabilir "para", para ise bozdurulamayacak metadır (...) Para tüm değerlerin kökensel temsilcisidir (...) pratikte durum tersine dönmüştür ve tüm gerçek ürünler ve emek paranın [yani sermayenin –M. Vatter] temsilcisi olmuşlardır" (Marx, 1974, s. 149).

> (ve göreli değerin belirlenimi bakımından) bu her zaman için doğrudur. Üretimde her meta sürekli olarak emek zamanıyla mübadele edilir. Emek zamanından farklı olarak paranın gerekliliği, emek zamanının niceliği, onun dolaysız, tikel üretiminde değil ama dolaylı, genel ürününde (başka bir ifadeyle mübadele değerinde –M. Vatter) –tikel ürünü içinde, eşit emek zamanının diğer tüm ürünlerine denk ve onlara dönüştürülebilir bir ürün olarak– ifadesini bulduğu için ortaya çıkar; emek zamanı, yalnızca tikel bir meta içinde değil bir defada bütün metalarda ifadesini bulur, dolayısıyla tikel bir metada tüm metaları temsil eder (Marx, 1974, ss. 167-168).

Para, tüm ürünlerin bir topluluğa ait olduğu gerçeğini ifade eder; tüm metalar eşit biçimde toplumsal emeğin bir ve ortak tözünün ürünleri olduğu ölçüde metaların eşitliğini, onların "eşit itibarını" dışavurur. Bu sonradan *Kapital*'de "ortalama toplumsal emek zamanı" kavramı olarak karşımıza çıkar. Bu kavram, tüm üretimin zaten hep metalar arasındaki toplumsal ilişkinin formu olarak para aracılığıyla temsil edilen toplumsal üretim ilişkisinde kurulduğu yönündeki temel görüsüne karşılık gelir: "etkinliğin toplumsal karakteri –yanı sıra ürünün *toplumsal biçimi*– ve *bireylerin üretimdeki payları burada* [parayla birlikte- M. Vatter] bireylerin karşısında yabancı ve nesnel bir şey olarak görünüşe gelir; onların birbirleriyle ilişkileri olarak değil, onlardan bağımsız varolan ve birbirlerine kayıtsız bireylerin çakışmasından doğan [üretim] ilişkilerine tabiyet olarak. Etkinliklerin ve ürünlerin her birey için bir yaşam koşulu haline gelen genel mübadelesi –bunların karşılıklı bağlantıları– burada onlara yabancı, özerk bir şey olarak görünüşe gelir. Mübadele değerinde kişiler arasındaki toplumsal bağ, şeyler arasındaki toplumsal ilişkiye dönüşür; kişisel kapasite de nesnel zenginliğe" (Marx, 1974, s. 157). *Grundrisse*'de Spinozacı söz dağarcığı henüz meta fetişizmi üzerine olan bölümde olduğu gibi aşikâr değildir; ama buradaki düşünce, harfi harfine Spinozacıdır: para, onun aracılığıyla edindiği özbilinç ya da öznellikle mutlak ve ebedi tözün sonsuz kipiyken metalar, mutlak ve sonsuz tözün [kendi kendini meydana getiren değerin] sonlu kipleri gibidir.

Grundrisse'deki bu pasajlarda Marx, burjuva politik ekonomisinin (Smith ve Ricardo) temel yanılsamasını, yani emek zamanının özgül ölçütünün her bir tikel üründe içerildiği inancını deşifre eder: mutlak

ve sonsuz tözün kendisini meydana getiren kiplere bölünebileceğine ve sonsuzca üretilen ve yok edilen tüm bu sonlu kiplerin birbirlerinin karşısına koyularak ölçülebileceğine inanmak ne kadar sorunluysa, bu inanç da o kadar sorunludur. Ama mesele bu değildir; zira her ürün, paranın ölçemeyeceği ya da tahvil edemeyeceği miktarda ölçülemez bir emek zamanını (ya da Kantçı bir ayrıma gidecek olursak toplumsal emek zamanının yoğun bir boyutunu) içermektedir.[7] Bu perspektiften bakıldığında, zamanın bir fiyatı yoktur, vakit nakit değildir:

> Emek zamanı doğrudan para olamaz zira daima yalnızca tikel metalar biçiminde (nesne olarak) varolur (bunu talep etmek her metanın basitçe kendi parası olmasını talep etmekle aynı şeydir): genel bir nesne olmakla [başka bir ifadeyle ortalama toplumsal emek zamanı olarak düşünüldüğünde] emek zamanı yalnızca sembolik olarak ve bundan dolayı paranın rolünü üstlenen tikel bir emek zamanı olarak varolabilir. Emek zamanı genel mübadele nesnesi biçiminde varolmaz (...) ama paranın taleplerini doğrudan karşılayabilseydi bu formda varolması gerekirdi. Genel olanın nesneleşmesi, emeğin toplumsal karakteri (...) emek zamanının üretimini mübadele değerine dönüştüren şeyin ta kendisidir; her ne kadar para buna karşılık bağımsız dışsal bir para-öznesinin varlığını ima etse de metaya paranın özniteliklerini veren budur (Marx, 1974, s. 167).

Bu pasajda Marx, zaman pusulası görüşünü net bir şekilde reddeder; Smith ve Ricardo eleştirisinin kalbi tam da buradadır. Artı-değer teorisi burada olanak koşulunu bulur; zira artı-değer tam da vakit, nakit olmadığı için olanaklıdır. Marx'ın tikel bir meta ya da mübadele değeri üretmek için gerekli olan tikel emek zamanı miktarıyla söz konusu metada vücuda gelen –bir yandan metaya parayla temsil edilen evrensel mübadele edilebilirliğin genel formunu verirken bir yandan da artı-değerin üretimi için işlevsel olan– genel toplumsal emek zamanı arasına Marx'ın yerleştirdiği merkezi fikir karşıtlıktır:

> Para genel nesne formunda emek zamanı ya da genel emek zamanının, genel meta olarak emek zamanının nesneleşmesidir. Öyleyse emek zamanının doğrudan para olarak iş görebilmesi (başka bir ifadeyle mübadele değerinin gerçekleştiği unsuru sağlaması) oldukça basit bir mesele gibi görünmektedir; zira mübadele değerini düzen-

[7] Negri'nin Marx okunasıyla ilgisinde ölçüt sorunu için bkz. (Cooper, 2010) ve (Caffentzis, 2010).

> lemektedir ve işin doğrusu yalnızca mübadele değerinin bir ölçütü değil aynı zamanda mübadele değerinin tözüdür (çünkü mübadele değeri olarak metaların başka tözleri, doğal öznitelikleri yoktur). Bununla birlikte bu basitlik oldukça yanıltıcıdır. İşin aslı şudur: mübadele değeri ilişkisi –emek zamanının eşit ve eşdeğer nesneleştirilmeleri olarak metalar arasındaki ilişkileri–*emek zamanından ayrı olan para*da nesnel ifadesini bulan çelişkiler içerir (Marx, 1974, s. 169).

Marx şöyle devam eder: "Adam Smith'te bu çelişki halen bir paralellik dizisi biçiminde tezahür eder. Tikel emek ürününün (tikel bir nesne olarak emek zamanının) yanında işçi de genel metanın bir kısmını (genel nesne olarak emek zamanını) üretmek zorundadır. Mübadele değerinin iki belirleyicisi Smith'e biri diğerinin yanında sonsuzca varolan şeyler gibi görünür. Çelişkinin bir bütün olarak metanın içine işlediği ve el koyduğu henüz görünür hale gelmemiştir" (Marx, 1974, s. 169). Adam Smith meta fetişizmini kavramakta başarısız olur çünkü zamanın ikili doğasını metanın "içinde" değil yalnızca "yanında" görür: tikel bir ürünü üretmek için gereken "tikel" emek zamanı olarak ve metanın evrensel mübadele edilebilirliğini üretmek için gereken "genel nesne olarak emek zamanı". Metanın meta olarak kurucusu olan zamanın bu ikiliği, iki zaman biçimi arasındaki çelişkiyi yalın bir biçimde açıklayan bir artı-değer teorisi için olanak koşuludur: para olmayan emek zamanı (işçinin yaşamını yeniden üretmeye hizmet eden "gerekli" emek zamanı) ve (genel nesne olarak) paranın yeniden üretimi olan emek zamanı (başka bir deyişle kendi kendini üreten, para üreten para olarak sermaye). Marx, "Sermaye Bölümü"nde bu çelişkiyi emeği yeniden üreten zamanla, işçinin yaşamının zamanıyla kapitalistin elindeki "kullanılabilir zaman"ı yani paranın ya da sermayenin zamanı arasındaki çelişki olarak kavrar.

Diğer taraftan toplumsal tözün bütün kısımları her zaman için metaların yayılımsal boyutu (toplamı, kombinasyonu) içerisinde dönüştürülüp ölçülebilir ve bu boyutun hesaplanmasını mümkün kılan şey paradır. Bu yüzden Smith ve Ricardo'nun ortaya koyduğu emek zamanıyla değerin eşitliğinin bir fiyatı olabilir ve bu eşitlik paraya dönüştürülebilir. Fiyat daima metanın fiyatıdır, emek zamanının değil

(çünkü vakit nakit değildir, zamanın fiyatı yoktur). Toplumsal emek zamanı birebir olarak biten ürünle örtüşmez, bunların toplamıyla örtüşür: bu nedenle ürünlerin, artı-değer yaratmaya imkân veren şey olan toplumsal zamanın bu karakteri zemininde para etmeleri için mübadele edilebilmeleri ve karşılıklı olarak değiştirilebilmeleri mutlak anlamda zorunludur. Bu, neden her bir ürün ya da meta için ödenen fiyatın asla onun gerçek değerini karşılamadığını ama neden onu üretmek için harcanan ortalama toplumsal emek zamanının daima altında ya da üstünde kaldığını açıklar. Marx'ın *Kapital*'de söylediği gibi: "ketenin değerini ketende dışavurmak mümkün değildir" (1976, s. 55); zira "devinim halindeki insani emek gücü (...) değer yaratır ama kendisi değer değildir. Ancak somutlaşmış biçimi içerisinde, bir nesne biçiminde tecessüm ettiğinde değer haline gelir. Somutlaşmış insan emeği olarak ketenin değerini dışavurmak için, bu değerin nesnel varoluş kazanmış bir şey, maddi bir şey olarak ketenin kendisinden farklı ama yine de ketenle ve diğer tüm metalarla ortak bir şey olarak dışavurulması gerekir. Sorun çoktan çözülmüştür" (Marx, 1976, s. 57 ve 1. Not). Buradaki "sorun" herhangi bir metada harcanan toplumsal artı-emeğin metada yani bu emeğin ürününde değil, diğer metaların kombinasyonu açısından söz konusu metanın evrensel mübadele edilebilirliği içinde nesneleşmesidir. Öyleyse meta, artı-değer canlı emeğin ürününde değil de onun eşdeğer biçiminde, diğer metaların bir kombinasyonu ya da toplamı olarak katılaştığı için ifadesini parada bulur: "Keten=palto temel denklemdir" (Marx, 1976, s. 56). Sözün özü Smith ve Marx arasındaki bütün fark şudur: Smith için zaman yayılımsal boyutken Marx için yoğunlaşmış boyuttur. Marx'ın asıl hedefi şunu göstermektir: gerçek refahın tözü, kullanım değeri değil zamandır. Ama insanlık bunun farkına varırsa kapitalizmin sonu gelmiş demektir.

Artı-Değere Biyopolitik Yaklaşım

Şu aşamada Marx'ın *Grundrisse*'sindeki can alıcı noktaya yani değer çözümlemesinden artı-değer çözümlemesine geçişe ulaşmış bulunuyoruz. Artık her şey, Smith ve Ricardo'nun canlı emeğin doğrudan

değerle ya da parayla eşitlenebileceği şeklindeki iddiasını yadsımaya dönüyor. Eğer böyle olsaydı, emek ücreti işçinin hizmetleri için "adil" bir ödeme olur ve böylece üretim sürecinde artı-değer yaratımı diye bir şeyden söz edilemez, haliyle kapitalizm diye bir şey de olmazdı. Ama Marx'ın değerden artı-değere geçişi, çoğu kez itham edildiği gibi yalnızca "nesnelci" ya da ekonomik terimlerle ileri taşınmaz. Bu argümanın can alıcı kısmı daha ziyade bir öznellik hatta ikili bir öznellik teorisiyle sürdürülür; zira değer, öz-bilincini ya da öznelliğini sermaye formunda kazanır ve canlı emek kendi öz-bilinç formunu sınıf bilinci formunda elde eder. Gerçekten de eğer emek zamanı parayla (=genelleşmiş emek zamanıyla) özdeş değilse bunun nedeni şudur:

> Emek zamanı kendisi sadece öznellik olarak, etkinlik formunda varolur. Kendisinde mübadele edilebilir (bir meta) olduğu sürece [emek zamanı] yalnızca niceliksel olarak değil aynı zamanda niteliksel olarak da tanımlanır ve ayırt edilir; hiçbir surette genel, kendi kendine eşdeğer bir emek zamanı değildir; özne olarak emek zamanı, mübadele değerini, nesneye tekabül eden tikel meta ve ürün olarak belirleyen genel emek zamanıyla neredeyse hiç örtüşmemektedir (Marx, 1974, s. 171).

Burada Marx, işçinin öznellik zamanıyla, sermayenin formundan başka bir şey olmayan metanın öznelliğini ("fetişizmini") oluşturan zaman arasında kökensel bir karşıtlık tayin eder. Emek zamanı sadece nicelik değildir: aynı zamanda niteliksel fark, antagonizma ve son olarak da niteliksel olarak birbirinden farklı iki zaman arasındaki çelişkidir. Peki ama canlı emekten, insan türünün kendi kendisini yeniden üretmesinden öz-bilincin sermaye ve kâr motifli üretim formunda yabancılaşmasına nasıl geçilebilir? "Sermaye Kısmı"ndaki ilk can alıcı pasaj şöyledir: para, dolaşım içinde –basitçe "eşdeğerliklerin koyulması ve artı-değer özdeşliğinin korunması"– olduğunda değil aksine "kendi kendisinin çoğaltılması" olduğunda sermaye olarak işler. "Mübadele değeri kendisini yalnızca gerçekleştirerek; başka bir ifadeyle kendi değerini artırarak bir mübadele değeri olarak koyar. Para (...) bir süreç haline gelir. Ama aynı zamanda emek kendi nesnelliğiyle olan ilişkisini değiştirmiştir (...) mübadele değerinin esasen yalnızca emek ürünü olarak göründüğü yerde mübadele değerinde nesneleşmiş

emek, canlı emeği onu yeniden üreterek koyar" (Marx, 1974, s. 263). Doğrusunu söylemek gerekirse Smith ve Ricardo'nun emek değer teorisi mübadele değerinin, doğrudan emekten emeğin nesneleşmesi olarak çıktığını ortaya koyar; ama bu iddia, böylesi bir mübadele değerinin "canlı emeği onun yeniden üretiminin aracı olarak koymasını" hesaba katmaz. Başka bir ifadeyle mübadele değeri, emeğin kullanım değerini, zaten hep mübadele değerini yeniden üretme ya da çoğaltma, böylelikle de parayı sermaye olarak meydana getirme amacıyla sahiplenir. Mübadele değeri bu emek için ödeme yapılmasını gerektirir; böylece emek, emek ücretine dönüşür ve zaten emek ücreti de mübadele değerinin kendisini çoğaltma, yeniden üretme güdüsünün kontrolü altındadır. Öyleyse canlı emeğin insan türünü doğurma kapasitesi, insan türünün yeniden üretimine değil, sadece işçinin yeniden üretimine hizmet eden emek ücreti formunda kısıtlanır, kontrol edilir, engellenir ve mahrum bırakılır. İş gücünün "normalleştirilmesi" canlı emeğin toplumsal yönünün, toplumu yeniden üretme kapasitesinin, insan türünün toplumsal doğasının insanlıktan yabancılaşmasına ve meta olarak değil, kendi kendini doğuran sermaye olarak nesneleşmesine yol açar. Değerin çoğalması ya da sermayenin özbilinci bu değerin sonsuz mübadele edilebilirliğiyle, bir ürünün değerinin başka bir ürünle mübadele edilebilir olmasının dışında bir anlamının olmadığı gerçeğiyle mümkün hale gelir. Hem emek ücreti hem de sermaye – kullanım değerinin yaratılması– olarak canlı emeğin, mübadele değerinin kontrolünün normalleştirici iktidarına tabi kılınmasından doğar. Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin asıl biyopolitik çekirdeği budur.

Marx bu biyopolitik normalleştirmeyi göstermekte kararlıdır: "işçinin kapitaliste sunmak zorunda olduğu kullanım değeri (...) gerçeklikte değil potansiyel olarak, onun kapasitesi olarak varolur. *Ancak sermaye tarafından talep edildiğinde gerçeklik kazanır* (...) Sermayeden işareti alır almaz bu kullanım değeri işçinin özgül üretici etkinliği [işçinin ücretlendirilebilir "ürünü" –M. Vatter] olarak varolur; bu onun *dirimselliğidir* (...) Emek sermaye ilişkisinde mübadele değeri ve değişim değeri birbirleriyle ilişkili hale gelir; başlangıçtan itibaren bir taraf (sermaye) mübadele değeri olarak diğerinin karşısında yer alır; diğer taraf (emek) kullanım değeri olarak sermayenin karşısın-

da durur" (Marx, 1974, ss. 267-268 –vurgular bana ait). Marx canlı emeğin kullanım değerinin yalnızca mübadele değeri tarafından talep edildiğinde "etkin" hale geldiğini iddia eder. Ama canlı emeğin bu etkinliği, işçinin ücret karşılığı mübadele ettiği bir mülkiyeti haline gelir: "canlı emeğe" yalnızca işçinin çıplak yaşamının yeniden üretimi için ödeme yapılır.

Marx'ın kurgusal olarak kapitalistle pazarlık stratejisinde işçinin ağzından şunları söylemesinin nedeni budur: "Duyarlı ve kanaatkâr bir mülk sahibi gibi yegâne zenginliğin, emek gücümün efendisi olacak ve onu aptalca harcamaktan kaçınacağım" (Marx, 1976, s. 343). Şüphesiz canlı emeğin kapasitesinin, yalnızca sermayenin talebi doğrultusunda ya da emek ücreti formunu almasıyla etkinleşmesi gerekmez. Bu yüzden Negri, potansiyel kavramını Aristotelesçi olmayan bir tarzda keşfetmek ister. Negri daha ziyade Spinoza'yla meşgul olur; zira (kurucu) bir güç olarak Spinozacı potansiyellik fikri, canlı emeğin mübadele bakımından sözüm ona "otonomluğunu" daha iyi açıklamaktadır. Negri bu metinde, canlı emeğin gücünü, mübadele değerindeki içerilmeden "otonom" bir şey olarak görmekte haklıdır. Gelgelelim buradan "onun [canlı emeğin] mübadele değeriyle, yani komuta, mülkiyet ve sermayeyle ilişkisinin dolaysızca zora dayalı olduğu (...) sermaye ilişkisinin kuruluşunun, radikal biçimde ayrı elementlerin zorla kapatılmalarının irrasyonel ve de gayriinsani" olduğu sonucu çıkmaz (Negri, 1991, s. 68). Bunun anlamı, mübadele değerinin şedit bir baskıyla özdeş olduğudur; fakat bu varsayım, canlı emeğin mübadele değerinin, kendi kendini yeniden üretimine içerilmesinin "biyopolitik" yapısının göz ardı edilmesidir. Marx canlı emeğin biyopolitik yapısı konusunda gayet açıktır:

> [B]u canlı emek, doğal gerçekliğinin [ham maddeler, emek enstrümanları, metalar, ücretler –M. Vatter] momentlerinden soyutlanmış bir şekilde varolur (...) *bu mutlak* çıplaklık, *emeğin saf öznel varoluşu* (...) *mutlak sefalet olarak emektir*: bir yokluk olarak değil, nesnel refahın topyekûn dışında tutulma olarak sefalet 2) Nesneleşmemiş, değer-olmayan emek (...) emeğin öznel varoluşudur. Nesne olarak değil etkinlik olarak emek, kendisi değer olarak değil, değerin canlı kaynağı olarak. [Yani] (nesnel olarak, gerçeklikte varolan sermayenin aksine) genel servet olarak emek" (1974, ss. 295-296).

Canlı emeğin gücü ya da kapasitesi "çıplak yaşamın" gücü ya da kapasitesidir: Marx'ın bahsettiği şey, nesneleşmiş emeğin ya da sermayenin "refah"ına tezat bir şekilde duran canlı emeğin "eksiksiz bir soyulma"sı ve "sefaletidir". Negri'nin tezi de biyopolitiktir: ona göre tam da emeğin emek ücreti ve sermaye karşısındaki "otonom"luğu, söz konusu "çıplak hayatı" bir yaşam biçimine (Negri'nin "öznellik" olarak adlandırdığı şeye) dönüştürmesinde yatar. İşte bu biyopolitik zeminde Marx için canlı emeğin neden "öznellik" olduğunu anlayabiliriz (Negri, 1991, s. 69). Ama bu tez ancak canlı emeğin "soyutlaması", "emeğin öznel gücünün [*potenza*] soyut kolektifliği" (Negri, 1991, s. 70) olarak anlaşıldığı takdirde doğrudur. Bu yorumlama hamlesindeki sorun (bireysel işçinin "mülkü" olmayan) bahsi geçen öznel emek fikrinin hangi tarzda "kolektif" ya da "toplumsal" emek olduğunu açıklığa kavuşturmamış olmasıdır. Benim okumama göre "çıplak yaşam"ın, yerleşik kapitalist üretim ilişkilerine ve mübadele değerine öncel bir şekilde kolektif ya da toplumsal olması mümkün değildir. Şüphesiz canlı emek bir kez "sınıf" bilinci (yani bireysel değil kolektif emek bilinci) karakterini kazandığında kapitalist üretim ilişkilerini yıkacaktır; ancak bunu sadece mübadeleyi genelleştirerek yapabilir, ondan geri çekilerek değil. Negri'nin okumasıysa daha ziyade bu gelişim aşamasında canlı emeğin mübadele ilişkilerinden elini çekerek kendisini "doğal" bir kolektifliğin ya da toplumsallığın içinde bulacağını öne sürer.[8]

Negri "artı-değer teorisinin doğduğu moment"in *Grundrisse*'nin şu satırları olduğuna inanır: "Emek yalnızca sermayenin karşısındaki kullanım değeri değildir, daha ziyade sermayenin kullanım değerinin kendisidir" (Marx, 1974, s. 297). Burada kastedilen şey, daha önce de gördüğümüz gibi kullanım değerinin mübadele değeri tarafından içerilmesidir; öyle ki tür yaşamı olarak canlı emek her bir işçinin "zilliyet"i, yaşamını *bios* olarak yeniden üretmesinin kaynağı olan potan-

[8] Negri "otonomcu" canlı emek fikrini kullanım değerinin "saflığına" geri dönmenin mümkün olduğu aksiyomuna yaslar: "yaşamın ve refahın tüm çoğalması şu değer tipine bağlıdır: başka bir güç ve refah kaynağı yoktur"; "Marx işçi sınıfını sağlam bir öznellik olarak karakterize eder (...) onun kullanım emeği yaratıcıdır; refahın biricik ve müstesna kaynağıdır" (Negri, 1991, s. 70 ve 73).

siyel emek ücreti haline gelir. Diğer taraftan *zoē*'nin *bios* altındaki bu biyopolitik içerilmesi, sermayenin bir özne haline gelmesini sağlar: "Değer, özne olarak belirir" (Marx, 1974, s. 311).

Artı-değerin, kullanım değerinin mübadele değeri tarafından içerilmesiyle nasıl olanaklı hale geldiğine ve aslında *Grundrisse*'nin III. Defterinde Marx'ın buradan hareketle ilk artı-değer formülasyonunu nasıl ortaya koyduğuna çok dikkatlice bakmak gerekiyor. Marx'ın buradaki ilk vurgusu şudur: "üretim sürecinin hiçbir momentinde sermaye sermaye, değer ise değer olmayı bırakmaz –tabi mübadele değeri için de durum budur" (Marx, 1974, s. 311). Bunun anlamı artı-değer olarak sermayenin "genel olarak ekonomik-biçim karakterini" yani (mübadele) değeri biçimini asla kaybetmediğidir. Eğer artı-değer "genel mübadele değeri kavramıyla uyum içinde ifadesini" buluyorsa:

> Üründe nesneleşmiş emek zamanı (...) sermayenin asıl bileşenlerinde mevcut olan emek zamanından daha büyük demektir. Bu ise ancak, emeğin fiyatında nesneleşmiş emek, bununla alınan canlı emek zamanından daha küçükse mümkün olabilir (...) Yalnızca [emeğin fiyatında nesneleşen emek zamanında –M. Vatter] sermaye bir şeyi niteliksel olarak farklı bir şeyle; canlı emek miktarı için verilen nesnel emek miktarıyla [=ücretlerle –M. Vatter] mübadele edebilir. Canlı emek, sadece emek fiyatında nesneleşen emek zamanını yeniden üretiyor olsaydı (...) meydana gelecek tek değişiklik değerin varoluşunun bir kipinden başka bir kipine doğru olurdu (...) Kapitalist, ona kredi verecekti, hem de karşılıksız olarak! (...) [ancak işçi için ne kadar basit bir değişim olsa da] kapitalist için bunun, mübadele-olmaması [*not-exchange*] gerekir. Kapitalist verdiğinden daha çok değer almak zorundadır! (Marx, 1974, s. 321).

Bu noktada Marx'ın vurgusu bir kez daha vaktin nakit olmadığınadır: kapitalist yalnızca ödeme yaptığı canlı emeği alsaydı, yani işçiyi nesneleşmiş emek zamanı olarak ücretiyle örtüşecek zaman karşılığında çalıştırsaydı, karşılığında elinde hiçbir şey kalmazdı. Artı-değer tamamıyla ölü emeğin (ücretlerin) mübadelesindedir; bu ücret, işçinin yaşamı için, canlı emek için ödenir ve kapitalist tarafından daha fazla değer ya da artı-değer üretmek için kullanılabilir zamanin içinde kullanılır. Ancak aslına bakılırsa artı-değerin üreticisi olan, türün canlı emeğidir; zira kapitalist, işçideki (işçinin "kapasitesindeki") türün

canlı emeğinin dirimselliğini kendi kârı için kullanırken bir birey olarak işçiye hayatta kalmasına yetecek kadar ücret ödemektedir: "bu meta [nesneleşmiş emek] [işçinin] yaşama gücünde varolur. Gücünü bugünden yarına koruyabilmesi için (...) işçinin belirli bir miktarda besin tüketmesi gerekir (...) O [işçi] bir eşdeğerden fazlasını almaz" (Marx, 1974, s. 323).

Gerçeklikte ölü emek ve canlı emek arasındaki "mübadele" bir mübadele değildir, "çünkü kapitalist [işçinin hayatta kalmasını sağlamak için –M. Vatter] yalnızca yarım iş gününün fiyatını ödemiş ancak bunun karşılığında üründe bütün bir günü nesneleşmiş olarak almıştır, öyleyse iş gününün diğer yarısı için hiçbir şeyi mübadele etmemiştir. Onu kapitalist yapacak tek şey mübadele değil, daha ziyade eşdeğeri aşan nesneleşmiş emek zamanını, başka bir ifadeyle değeri elde ettiği süreçtir (...) İş gününün ikinci yarısı zorla çalışmadır, artı-emektir" (Marx, 1974, s. 324). Emek ücretinin gerçekleştirdiği şey yalnızca niteliksel olarak iki ayrı şey –canlı emek yerine ölü emek– mübadele edildiği için değil ama aynı zamanda bu mübadele tikel bir şeyin (emeğin tikel bir nesneleşmesinin yani Marx'ın "önceden belirlenmiş değer" dediği şeyin) evrensel ya da genel bir şeyle (tür yaşamının gücüyle yani Marx'ın "değer-koyan etkinlik" dediği şeyle) mübadelesi olduğu için aslında mübadele değildir (Marx, 1974, s. 323). Başka türlü söylenecek olursa "canlı emek zamanının yeniden ürettiği şey, canlı emek kapasitesi üzerindeki kullanma yetkisi için eşdeğer görünen (sermayenin) nesneleşmiş emek zamanının yalnızca bir kısmıdır" (Marx, 1974, s. 359). Gerekli emek zamanı, canlı emeğin işçiyi işçi olarak yeniden üretmek için aldığı zamandır; sermayenin bu kısmına, ücretlere eşdeğer nesneleşmiş emek zamanına ya da canlı emek gücünü veya kapasitesini kapitalist denetime terk eden şeye karşılık gelir.

Emek ücreti formunda bulunan mübadele-olmayan şeye bir kez daha dayanarak: "öyleyse (...) sermayeyi ve buna bağlı olarak da emek ücretini meydana getiren şey, baktığımız yerden iki farklı yönün, farklı formlardaki kullanım değeri olarak görünen nesneleşmiş emekle canlı emeğin mübadelesi değildir". Marx'ın mübadele değeri altında kullanım değerinin içerilmesi olarak bulduğu şeyin aksine,

sanki mübadele biçimi gerçek değilmiş gibi, sanki gerçekten de biri diğeriyle yarışan iki kullanım değerine ve iki öznelliğe sahipmişiz gibi burada mübadele-olmayanın yalnızca kapitalist tarafından "çalındığı" yönündeki tek taraflı bir fikrin dengelenmesine niyetlenilir. "Ama daha ziyade değer olarak, kendi kendisine yeten değer olarak nesneleşmiş emeğin mübadelesi, canlı emek için kullanım değeri olarak, tüketimin özgül, tikel bir kullanımı adına kullanımı için değil, (mübadele) değeri için kullanım değeri olarak görünür" (Marx, 1974, s. 469). Emek ücretinin formu söz konusu olduğunda kapitalistin tarafında mübadele edilen şey, para değil sermayedir (ücret sermayenin değişken bir kısmıdır) ve bundan dolayı da türün kapasitesi olarak değil, "onun kullanım değeri", mübadele değerinin üretimi için yönelinen kullanım değeri olarak canlı emeğin kullanımı karşılığında mübadele edilen "kendi kendine yeten değer"dir. Bu her şeyden önce mübadele değerinin biçiminin artı-değerin üretimi için hayati önemde olduğunu gösterir; artı-değer değer formunda artı-değerdir çünkü sermaye işçinin tür yaşamı için değil sadece işçinin çıplak yaşamı için ödeme yapar. Bu anlamda sermaye, sermayenin ihtiyaç duyduğu tür yaşamını her zaman için yeniden üretmez. Kapitalizmin temel çelişkisi de buradadır: sermaye her zaman için canlı emeğe ihtiyaç duyar, ama yalnızca belirli bir zaman için canlı emeği yeniden üretir. Bu yüzden sermaye yönetime –nüfus artışı için nüfusun denetimine– ihtiyaç duyar; çünkü bu yönetim olmaksızın canlı emeği her zaman için kullanmayı başaramaz; canlı emeği elinin altında tutamaz; artı-değer üretimi için gerekli olan kullanılabilir zamana sahip olamaz.

Canlı emek mübadele değerinin altında içerildiğinde "yeni türün genel mülkiyeti olarak genel çalışkanlık [*industriousness*]" formunu alır. Burada yeni tür, ücretiyle yaşayan "işçi"nin yeni türüdür. Marx burada biyopolitik bir ifade kullanır: kapitalizm başka bir hayvan türünü, işçinin "çıplak yaşamı"nı üretir. "Sermaye bu yüzden üretkendir, başka bir ifadeyle toplumsal üretici güçlerin gelişimi için zorunlu bir ilişkidir": kapitalist üretim ilişkileri tüm toplumu kendisi adına çalışmak için kurar. Ancak işçinin bu "yeni türü" sermaye için aşılamaz bir sınır koyar: "bu üretici güçlerin gelişimi, sermayenin kendisinde bir bariyerle karşılaştığında [sermaye] ortadan kalkar" (Marx, 1974,

s. 325). Çalışkanlık [*industriousness*], emeğin üretkenliğini artırmak için, sermayenin kullanma biçimiyle gerilim arz eder tarzda, artırılmış kullanılabilir zamandan yararlanmayı sağlayan bir bilgi ekonomisinin ve bilimsel gelişmelerin sonucu olan makinelerin gelişimiyle birlikte gider.

Marx, sermaye ilişkisi içerisindeki emeğin üretkenliğiyle tanımlanan "göreli" artı-değer ile çalışma zamanının artışıyla tanımlanan "mutlak" artı-değer arasında bir ayrıma gider. Göreli artı-değer daima gerekli emekte bir azalma işlevidir (Marx, 1974, ss. 339-340). Artı-emek zamanındaki artış ancak gerekli emek zamanındaki azalmayla mümkün olur. "Emeğin üretkenliğindeki artışın anlamı, aynı sermayenin aynı değeri daha az emekle yaratmasından, ya da daha az emeğin aynı ürünü aynı sermayeyle yaratmasından başka bir şey değildir. Yani daha az gerekli emek daha çok artı-emek üretir" (Marx, 1974, s. 384). Öyleyse canlı emeğin üretkenliği arttığında aynı değeri meydana getirmek için daha azına ihtiyaç vardır; bunun anlamı sermaye için daha az kullanılabilir zamanın, bunun sonucu olarak da kârdaki artış oranında bir azalmanın mümkün hale gelmesidir: "sermayenin değeri, üretici gücün artışıyla aynı oranda değil, üretici gücün artışının, üretici gücünün çoğaltıcısının, günün işçiye ait olan kısmını ifade eden iş günü bölümünü böldüğü oranda büyür" (Marx, 1974, s. 337). Artı-emek zamanındaki artış, üretici güçlerin çoğaltıcısına değil üretici gücün çoğaltıcısıyla bölünen aynı bölümün genişlemesi için gerekli emeği temsil eden canlı iş günü bölümünün artığına göreli olduğundan sermayenin kendi kendisini yeniden üretmesi için tek hakiki "sınır" vardır o da zorunlu emektir: üretkenlikteki artış oranı ne kadar büyükse gerekli emek zamanının oranı ve böylece kârın artış oranı o kadar azalır.

Negri'ye göre *Grundrisse*, kapitalizmin kriziyle ilgili Marx'ın en yetkin fikirlerini içerir. Kriz hakkındaki bu söylem, sermaye için hem bir sınır [*Grenze*] hem de bir bariyer [*Schranke*] olarak canlı emek fikri etrafında ifadesini bulur. Marx onların ötesine geçmek için sermayenin sürekli olarak kendi bariyerlerini inşa ettiğini iddia eder. Sermaye, artı-değer tarafından yaratılır ve işçinin yaşamını yeniden üretmesi için gereken zamanın tam karşısındadır. Bu anlamda işçinin zamanı

sermayenin zamanı değildir: sermaye için bir bariyerdir. Yine de sermaye bu bariyeri, onu çoğaltarak aşar: işçileri çoğaltmaya ve böylece gerekli zamanı artırmaya çalışır (Marx, 1974, ss. 334-335). Marx sermayenin sömürecek yeni emek yaratmak için parasını "koyduğunu" söyler: Para böyle para getirir (Marx, 1974, s. 348). Daha fazla çalışkanlık [industriousness] daha fazla işçi ihtiyacı demektir (Marx, 1974, s. 400-401); ama aynı zamanda daha az iş, haliyle de daha az gerekli emek zamanı ve daha az işçi sömürüsü ihtimali demektir. Bu ikincisi artı-değeri meydana getirirken diğer taraftan da toplumun daha fazla yoksullaşmasını ve sermayenin kendi kendisini yenilemesini olanaklı kılan spekülasyonu/yatırımı mümkün hale getirir.

Grundrisse'de Marx aynı çelişkiyi bir kez daha formüle eder: "Artı-değer, kullanılabilir zaman yaratmak (...) sermayenin yasasıdır; bunu ancak gerekli emeği harekete geçirerek yapabilir (...) dolayısıyla sermayenin eğilimi olabildiğince çok emek yaratmak; ve eşit ölçüde gerekli emeği asgari düzeye indirmektir" (Marx, 1974, s. 399). Bu sonuncusu üretkenlikte ve daha düşük ücretlerdeki artış aracılığıyla, ilki ise faaliyeti ve yükselen nüfusu teşvik etmek aracılığıyla gerçekleşir. "Dolayısıyla sermaye, artı-emeği sağlamak için gerekli emeği de sabit bir şekilde sağlamalıdır, artığı çoğaltmak için artı-emeği de (yani eş zamanlı iş günlerini) çoğaltmalıdır; ama aynı zamanda bunları 'artı-emek' olarak koymak için, 'gerekli emek' olarak askıya almalıdır" (Marx, 1974, s. 399). Burada can alıcı bir çelişkinin formülasyonuyla karşılaşıyoruz: "sermaye ancak gerekli emek hem varolduğu hem de varolmadığı ölçüde varolur" (Marx, 1974, s. 401). Ve tekrar: "sermaye önce değeri koyar ardından canlı emeğin onu gerçekleştirmesini ister. Dolayısıyla emeği ve değer yaratımını yapay bir kontrolle kısıtlar" ve aynı zamanda sermaye "bunları [canlı emeği ve değer yaratımını –M. Vatter] sınırsızca genişletme eğilimindedir". Marx'ın söylediği gibi sermaye "canlı bir çelişkidir" (1974, ss. 421-422). Burada "canlı" sıfatı biyopolitik bakımdan düşünülmelidir: kapitalizm işçinin "çıplak yaşam"ını üretme yani gerekli emek zamanını azaltma ihtiyacı duyar; ama bir yandan da çalışan nüfusu artırmaya ihtiyacı vardır. Bunların her ikisi de (işçilerin) yaşamını yoksullaştırma ve bu yalın yaşamı çoğaltma amacı güder.

Negri kâr oranındaki düşüş formülünü, kapitalist üretim ilişkileri tarafından içerilen canlı emeğin direnişi olarak iradeci bir perspektiften okur: "sermayede nesneleşen emek ne kadar fazlaysa ve sermaye ne kadar çok artıyorsa (...) canlı emek antagonist bir tazda bu büyümeye daha çok karşı çıkar. Sermaye kendini kâr-yaratıcı güç olarak ne kadar çok koyuyorsa (...) canlı emek de toplumsal ve kompakt bir formda kendisini kapitalist büyümeden o kadar çok uzaklaştırır" (Negri, 1991, s. 90). Burada sınıf bilinci teorisinin olmadığı bunun yerine emek ücreti teorisinin koyulduğu belirgin bir biçimde hissedilebilir: sınıf bilincinden işçilerin öz-değerlenmelerine bir geçiş: "*Grundrisse* kapitalist öznelliğin kâr teorisine karşı işçi sınıfının öznellik teorisini amaç edinir" (Negri, 1991, s. 97). Burada vurgu artan ihtiyaçları ve hazları doğrultusunda kendi yaşamına "yatırım yapan" işçi üzerine kayar: "gerekli emek kendisini otonom olarak değerlendirir [*valoriza*], ihtiyaçlar dünyası genişleyebilir ve genişlemelidir" (Negri, 1991, s. 101). Ama bu noktada Negri, çalışmamanın [*not-work*] özdeğerlenmesine el atan ve Smith'le Marx'ın üretken ve üretken olmayan emek arasında yaptığı ayrımı ortadan kaldıran neoliberalizme çok yakın bir yerde durur. Negri devam eder: "canlı emeğin özgürleşmesi işçinin yaratıcı gücünü yüceltir, işin lağvedilmesi her an ona yaşamını yeniden verir" (Negri, 1991, s. 160): maddi olmayan emek fikri doğrultusunda gerçekleşen bu biyopolitik dönüş, emeğin *Vitalpolitik*'ine fazlasıyla yaklaşır.

Peki ama Marx'ın, emeğin kendisini otonom bir şekilde değerlendirdiği [*valorize*] doğru mu? Canlı emeğin öz-değerlenmesi gerçekten de sermaye için bir bariyer midir? Bu soruları yanıtlamak için *Grundrisse*'deki son sermaye tanımından işe başlamak gerekiyor: Marx bu tanımı kullanım değerinin mübadele değeri tarafından tam içerilmesi ekseninde yapar: "sermaye şimdi kendisini sadece yeniden üreten ve bundan dolayı kalıcı olan değer olarak değil aynı zamanda değer koyan değer olarak gerçekleştirir. Canlı emek zamanının soğurulması ve kendi dolaşımının hareketi üzerinden kendisiyle yeni değer koyucu, değerin üreticisi olarak ilişkilenir" (Marx, 1974, s. 744). Sermayenin kendi kendisini yeniden üretimi işçinin işçi olarak ikamesine yönelir; kendisini maddi emekten ayırır ve deyim yerindeyse tamamıyla bilgi üretiminin maddi olmayan emeğine bağlı hale gelir. Buradan

hareketle bir çelişki ortaya çıkar: "kâr oranı, canlı emek karşılığında mübadele edilen sermaye kısmıyla ham madde ve üretim araçları formunda varolan kısım arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bundan dolayı canlı emek karşılığında mübadele edilen kısım ne kadar küçükse kâr oranı da o kadar az olacaktır" (Marx, 1974, s. 747). Öyleyse üretken emek ne kadar çoksa –çünkü makineler tarafından elde edilir ve daha fazla bilgiyi bünyesinde barındırır– kâr oranı o kadar az olur; zira kâr yalnızca değişken sermayeyle yani emek kapasitesi karşılığında ücretin mübadele edilmesiyle elde edilir. Marx bu ikincisinin "her bakımdan modern politik ekonomi için en önemli yasa" olduğunu söyler (1974, s. 748) ve bu yasa, "sermaye ilişkisi üretici emek güçlerinin gelişimi için bir bariyer" olduğundan sermayenin askıya alınmasına neden olur (1974, s. 749).

Sınıf Bilinci ve Komünizm: Kullanılabilir Zaman ve Örgütlenme Sorunu

Lukács "emek zamanı sorunu içinde [görünen] şeyleşme doruğundadır" (1968, s. 167) der. Sınıf bilincine geçiş, zamansallığın analitiğinde ve bu analitik aracılığıyla meydana gelir. Lukács bu noktaya dikkat çekmek için Marx'ın *Grundrisse*'sine başvurur: "mübadele değeri olarak temsil edilen çalışma, yalıtılmış bireyin çalışmasını öncül olarak alır. Dolaysız antitezinin formunu, soyut evrensellik formunu varsayarak toplumsallaşır". Emek gücü ancak bireyin ona sahip olduğu düşünülürse, ancak meta olarak kavranırsa ücret karşılığında mübadele edilebilir. Fakat aynı zamanda kapitalist üretim ilişkileri emeği soyut bir evrenselliğe dönüştürür; zira emek nesne bakımından, kapitalist üretim ilişkileri altında tüm tikelliklerinden yoksun özdeş metalar üretirken, özne bakımından onu icra eden bireye göndeırme yapmadığı için soyut bir evrenselliktir (örnek olarak zanaatkâr ve onun teknik bilgisi, deneyimi, vs.). Kapitalist üretim koşulları altında emek tanımı gereği bir başkasının da icra edebileceği bir şeydir.

Meta fetişizmi üzerine meşhur bölümde Marx emeğin bu özelliğinin emek zamanının soyut evrenselliğine dayandığını gösterir. Ücretli emek, zamanı bir anlar ya da "şimdi"ler dizisi olarak kavranan zamanı

tamamen dolduran etkinliktir: şimdi şunu vidala, şimdi şu düğmeye bas, vesaire... Kapitalist için temel problem insanın tür yaşamının zaman üzerinden nasıl işe koşulacağı ya da işgal edileceği, işçilerin zaman aracılığıyla nasıl meşgul edilecekleridir. Kapitalist için tür yaşamının zamandan istifade edebilmesi tam anlamıyla tasavvur dahi edilemez bir şeydir. Eğer bunu tasavvur edebilirseniz artık bir kapitalist değilsinizdir. Ancak işçi açısından asli öneme sahip olan şey, geriye kalan zamandır: geriye kalan zamanda bireysel olarak ne yapılabileceğinden ziyade, bu zamanın tür yaşamı için nasıl kullanılacağı hayati öneme sahiptir. Söz konusu zamanda ne yapılacağından ziyade zamanın en iyi şekilde nasıl kullanılacağı konusu, işçiye emek gücünün toplumsal doğasının bilincine varma imkânı veren belirleyici bir paradigma değişikliğidir.

Lukács şunu iddia eder: sınıf bilinci olarak "bilinç karşıya alınan bir nesnenin bilgisi değil nesnenin özbilincidir; [böylece] bilinç edimi nesnenin nesnel formunu alaşağı eder" (1968, s. 178). Sınıf bilinci, canlı emeğin kullanılabilir zamanının, sermayenin kullanılabilir zamanının karşısında olduğunun bilincidir. Bu sonuncusu soyut zamandır, çizgisel bir ilerleme olarak zamandır. Öyleyse canlı emeğin kullanılabilir zamanı çizgisel olmayan zamandır; gelecekten geçmişe gelen ve şimdide ("şimdinin zamanında", Benjamin'in sonraları söyleyeceği gibi *Jetztzeit*'ta) eylemde bulunan bir zamandır bu. Bahsettiğimiz emek zamanını Lukács metanın özbilinci diye adlandırır: nesnenin "nesnellik formunu alaşağı etmesi"ne izin veren budur. Peki, bunun anlamı nedir? Bir nesne nasıl kendi formunu alaşağı edebilir? Nesnenin formu, zaman içinde başka nesnelerle girdiği ilişkiler tarafından kurulur: öncesinde ve sonrasında gelen şey tarafından. Nesne için nesnel formunu alaşağı etmek, onu çizgisel sürekliliğin dışına doğru bükmektir. Devrimci praksisin görevi budur.

Lukács zamana karşı eylem olarak devrimci eylem görüşünü örneklendirmek için Marx'ın *Kapital*'in 3. Kısmının 10. Bölümünde iş gününün uzunluğuna karşı verilen mücadeleyle ilgili tartışmasına döner. Emek gücü bir meta olarak alındığında kapitalistin iş gününü uzatma hakkı vardır; diğer taraftansa işçinin iş günü süresini azaltmak

istemesi *yasal* hakkıdır. "Dolayısıyla burada hakkın hakka karşı bir antinomisi söz konusudur; her ikisi de mübadele yasasının mührünü aynı derecede taşırlar. Eşit haklar söz konusu olduğunda kararı zor verir. Bu yüzden kapitalist üretimin tarihinde iş günü için normun tesisi kendisini iş gününün sınırlanmasına karşı bir mücadele, kolektif sermayeyle –kapitalist sınıfla– kolektif emek –işçi sınıfı– arasındaki bir mücadele olarak sunar" (Marx, 1976, s. 344; Lukács, 1968, s. 178). O halde sınıf mücadelesinin zamansallığı, zamansallık dizilerini kıran apayrı zamanlar arasında bir karşılaşma ya da bir olaydır. Zamanlar arasında bir mücadele olarak bu karşılaşma teması Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezleri*'nde ve Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta "yapısal nedensellik" kavramı altında ele aldığı "görünmez" zaman dizilerinin krizinde yeniden karşımıza çıkar. Ancak Marx'ın yaklaşımında bu karşılaşma aynı zamanda kişinin hukuksal maskesinin, sözleşmenin yasal eşitliğinin düşürüldüğü bir mücadele, "kapitalist sınıfla işçi sınıfı arasında uzun süreli ve az çok örtbas edilen bir iç savaş"tır (1976, s. 412).

İş sözleşmesinin tüm zamanlar için ("şimdiden geleceğe") geçerli olduğu yanılsaması kaybolur ve sınıf mücadelesi, Luxemburg'dan Lenin'e, Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"nden Arendt'in *Devrim Üzerine*'sine ve bugün Badiou'dan Žižek'e kadar Marksist ve post-Marksist düşüncede öne çıkan bir tema olarak karşımıza çıkan şiddet [*Gewalt*] sorununa dâhil olur. Ancak bu, sınıf mücadelesinin kuralsız/kanun tanımaz [*antinomian*] olduğu anlamına gelmez. Zira Marx açık ve net bir şekilde bu bölümü, işçilere, "kafa kafaya verme ve bir sınıf olarak, onun sayesinde kendilerini ve ailelerini kölelik düzenine satmalarını ve sermayeyle gönüllü sözleşme yüzünden ölmelerini engelleyebilecek güçte bir toplumsal bariyerin, bir yasanın yürürlüğe konmasına mecbur etme" (1976, s. 416) çağrısı yaparak sonlandırır. Marx'ın çalışma gününün uzunluğuna karşı mücadeleye dair tartışmasını karakterize eden şeyin, iş gücünün kendisinin ölümüne ve zamanından önce bitip tükenmesine" yol açmayan "normal bir iş günü" mücadelesi olduğunu görmek gerçekten ilginç (1976, s. 376). Bu anlamda belki çalışma koşullarının sınıf mücadelesinin bir sonucu olarak yasal düzenlemesinin böyle bir mücadelenin "normal" ama "normatif" ol-

mayan bir çıktısı olduğu söylenebilir. Ancak sınıf bilinci, kapitalist üretim ilişkilerinin denetimini korumaya değil, bunları alt etmeye ve yeni koşullar yaratmaya yönelen normatif gücü üzerinden düşünüldüğünde neye benzer? Lukács aklın kapitalist antinomisinin "diyalektik olarak alt edilmesinin" peşindedir. O, (mesihsel) canlı emek fikrini düzenleyici bir ideal olarak gören neo-Kantçı bir çözümle ve bununla ilgili olarak "geriye kalan zamanı" ya da canlı emeğin zamanının (sonsuzluğun) eksikliğini emek koşullarındaki daimi bir ilerlemeye dönüştürmekle ilgilenmez. Lukács için diyalektik çözüm, "şeyler, süreçlerin birer veçhesi olarak ortaya konmalıdır şeklindeki önerme"de saklıdır (1968, s. 179).

> Öyleyse toplumsal olguların nesneler değil insanlar arasındaki ilişkiler olduğu bilgisi, olguların süreçlerde bütünüyle çözündüğü noktaya kadar yoğunlaşır (...) bu, saçma bir *durée reelle* meselesi değil, ilişkilerin kesintisiz üretim ve yeniden üretimleri meselesidir ki, ilişkiler kendi bağlamlarından koparılıp soyut zihinsel kategorilerle çarpıtıldıklarında, burjuva düşünürlere şeylermiş gibi görünebilirler. Yalnızca bu aşamada proletarya bilinci, tarihsel gelişimi içerisinde kendisini toplumun özbilinci seviyesine yükseltebilir (1968, s. 179).

Lukács için metanın "özbilinci"nin anlamı nesnelerin olgular olarak değil, süreçlerin veçheleri olarak görünmesidir: "eğer süreç şeyler hakkındaki hakikat [olarak görülürse] o zaman bunun anlamı, tarihin gelişim halindeki eğilimlerinin ampirik olgulardan daha yüksek bir gerçekliği inşa etmesidir" (Lukács, 1968, s. 181). Ekonomi olgular dünyasını, yani soyutlama dünyasını yansıtır –buna karşın somut zamansallık oluşum halindeki "eğilimlerin" dünyasıdır. Burada Lukács nesnenin (meta olarak işçinin) kendi formunu alaşağı edebileceği şeklindeki paradoksal tezini gözler önüne sermek için biçimi sökerek Simmelci yaşam formülüne geri döner: "tarih, insanın yaşamını şekillendiren nesnel formların durmaksızın alaşağı edilmelerinin tarihidir" (Lukács, 1968, s. 186).

Nesnel gerçekliğin, olguların değil eğilimlerin gerçekliği olduğunu söylemek ne anlama gelir? Hiç şüphesiz bir yandan işçiler için bunun anlamı geriye kalan zamanın, geleceğin, şimdiki zamana öncel –şimdiden daha gerçek– olduğudur. Diğer yandansa planlama nesnesinin,

emek gücünün kullanımı değil zamanın kullanımı olması gerektiğidir; ve yeni olana –planlanamayan şeye– yol açacak olan budur. Mantık şöyledir: vakit nakit değildir çünkü sermaye için zaman benim zamanım değildir ve işte tam da bu yüzden sermaye beni kendi zamanıma, kendi yaşamıma karşı durmaya zorlar. İşçinin tür yaşamını, yaşamla ölüm arasındaki eşikte çıplak yaşama, yaşayan bir ölüye dönüştürür (işçinin bilinci budur; bilincin meta olarak alındığı moment budur –sınıf bilinci zamanla ilişkisinde, kapitalizmde zamanın benim olmadığı, ama yine de zamanın yaşamın ta kendisi olduğu düşüncesiyle ilişkisinde doğar; bu farkındalık yaşamımın artık benim yaşamım olmadığına dair farkındalıktır). Benim açımdan kullanılabilir zamana sahip olmam, yani türün yaşamını yaşamam için ne zaman ne de emek "benim" olabilir. Dolayısıyla artık, meta olarak satabileceğim bir emek kapasitesine sahip değilimdir; bunun sonucu olarak kapitalist ilişkilerin alaşağı edilmeleri gerekir: iş gücü toplumsal güçtür; örgütlü, planlı güçtür. Zaman ele geçirilmiştir; yalnızca nesnelerin bilincinin koşulu değil ama aynı zamanda kendisi bir sınıf bilincinin nesnesidir. Sınıf bilinci doğru zamanın bilincidir; planlamanın *virtù*'suyla olumsallığın *fortuna*sı arasındaki karşılaşmadır. Marx'ın *Grundrisse*'de söylediği gibi bunun anlamı şudur: sınıf bilinci tamamen zamanın örgütlenmesiyle, planlanmasıyla alakalıdır. Sınıf bilinci asla önceden verilmiş bir hedefin ya da görevin (bu görevi profesyonel devrimciler vermiş olsa dahi) tamamlanması olamaz; aksine sınıf bilinci böylesi görevlerden azat olmakla ilgilidir. Planlı üretim, kullanılabilir zamanı işçilere iade eder; bu ise soyut emek zamanının hükümsüz kılınmasıdır.

Dolayısıyla sınıf mücadelesi zamansallıkların bir çarpışması, bir karşılaşmasıdır. "Öyleyse toplumsal olguların nesneler değil insanlar arasındaki ilişkiler olduğu bilgisi, olguların süreçlerde bütünüyle çözündüğü noktaya kadar yoğunlaşır (...) Yalnızca bu aşamada proletarya bilinci, tarihsel gelişimi içerisinde kendisini toplumun özbilinci seviyesine yükseltebilir" (Lukács, 1968, s. 179). İşçiler kendi emek zamanlarını ne kadar kontrol ederlerse emek gücü kullanımı aralarında ne kadar ortaklaşmaya başlarsa, nesneler olgular olarak tezahür etmeyi o denli bırakırlar ve süreçlerin veçheleri olmaya başlarlar ya da olayların koşullarını sağlar hale gelirler: "eğer süreç şeyler hakkın-

daki hakikat [olarak görülürse] bunun anlamı, tarihin gelişim halindeki eğilimlerinin ampirik olgulardan daha yüksek bir gerçekliği inşa etmesidir" (Lukács, 1968, s. 181). Ekonominin yasaları toplumsal olguların dünyasını, yani soyutlamanın toplumsal dünyasını yansıtır. Metalarla ilgili hiçbir şeyin "olmadığı" bir dünyadır bu; burada metalar, kendisini sonsuzca tekrar eden özgül bir zamanın içinde "sıkışmışlardır"; böyle bir dünyada metalar basitçe kullanılır ve tüketilirler. Buna karşın sınıf bilincine göre dünya, yalnızca temayül ve eğilimlerden mürekkeptir: şeyler yalnızca olan biten şeylerin işlevleri olarak varolurlar.

Sınıf bilinci fikrine ve böylelikle komünist praksisin gerçekliğine bir anlam katabilmek için bugün politik eylemin en azından üç özelliği ortaya koyması gerekiyor. İlk olarak, sınıf bilincine sahip olmak, uzmanlıkla edinilen üretim araçlarının kullanımından özgürleşmek demektir. Yaşamı uzmanlık perspektifinden görmek, yaşamın amacının bir uzmanlığa sahip olmak olduğuna inanmak, yaşamı kutsal bir şekilde, kurtuluşun tarihi olarak görmektir. Sınıf bilinci, tarihi, bir profanlaşma öyküsü, düşmüş bir tarih olarak kavrar. Günümüzde komünist olmak, uzmanlık alanını hükümsüz kılmak, bir uzmalık alanı hakında amatör ve acemi kalmak, bu uzmanlığı profanlaştırmak demektir.

İkinci olarak sınıf bilincine sahip olmak, sermaye-zaman çelişkisinin farkında olmak demektir: işçi için kullanılabilir zaman arttıkça sermaye birikimi için kullanılabilir zaman azalır. Burada mücadele daha yüksek ücretlerden, daha iyi çalışma koşullarından ya da daha fazla boş zamandan ziyade, iş yerindeki üretim sürecinde daha fazla kullanılabilir zaman için yürütülen bir mücadeledir. Ama sınıf bilincine sahip olmak aynı zamanda geriye kalan zamanı hem iş yerinde hem de iş dışında yaratıcı bir şekilde kullanmak demektir. Sınıf bilinci, eğitimi uzmanlık için bir araç olarak değil, uzmanlık yaşamını özgür bir eğitimin aracı olarak görmek demektir.

Üçüncüsü, sınıf bilinci, insanların iş günü sürelerini asgarileştirmek için kendi zamanlarını örgütlemeye teşebbüs ettiklerinde karşımıza çıkar. İş bölümünden özgürlüğü var etmek için zamanın örgütlenmesi, zaten emek gücünün toplumsal doğasına dair bir farkındalıktır; zira

işçiler arasında kolektif eylem ve dayanışma olmaksızın zamanın bu biçimde örgütlenmesi mümkün değildir. Günün zamanını tamamlanması gereken görevlerle *doldurulması gereken boş zaman* olarak görmek burjuvazinin zaman bilincidir. Aksine iş gününü *görevlerden kurtulmak için toplumsal olarak örgütlenmesi gereken bir zaman* olarak görmek sınıf bilincini ifade eder. Günlük planlama ya da ajanda burjuva zaman bilinci için bir metafordur. Yaşama ajandanın perspektifinden bakıyorsanız, etkinliğinizi tam manasıyla zaman çizelgesini doldurmak için örgütlüyorsunuz demektir. Sınıf bilincine uygun olarak yazılan bir takvim bütünüyle farklı görünecektir: günlük görevler en münasebetsiz en yakışıksız zamanlarda yerine getirilecek; günlerce sürecek bir planlamaya dâhil edilen etkinlikler, birkaç saatlik aralığa sıkıştırılabilecek; acil toplantılar ve sıkışmış son tarihler belirsiz bir tarihe, tüm aciliyetlerin ortadan kalkacağı bir tarih ertelenebilecektir. Zaman, çizgisel zamanı kıracak bir eylem, tam da plansız olduğu için günlük planlamanın altına asla yazılamayacak bir olay için yeterli yaratıcı enerjiyi biriktirmek adına örgütlenmelidir: "geleceği isteyen ve görevi geleceği yaratmak olan (...) yeninin doğumunu hazırlamak isteyen" (Lukács, 1968, ss. 203-204) herkes, sınıf bilincine sahiptir.

Sonuç

"Komünist" bir politikanın görevi yukarıda bahsettiğimiz zaman politikasını Negri'nin "emeğin entelektüel oluşumu" dediği bağlama, "başka bir ifadeyle uzamda hareket halinde, zaman bakımından esnek, nasıl ve nerede icra edildiğinden çoğu kez bağımsız bir emek" (Negri, 2008, s. 175) bağlamına eklemlemektir. Kapitalizm teknolojik inovasyonun ve bilimsel bilgi üretiminin peşindedir zira bunlar canlı emeğin üretkenliğinin daha üst düzeye taşınmasını sağlarlar. Daha az emek zamanı, daha fazla kullanılabilir zaman ve daha fazla kâr demektir. Bilim emekten daha fazla serbest zamanı mümkün kılar ve makinelerin beslenmeleri ya da dinlenmeleri gerekmez. Bununla birlikte daha fazla bilgi (Marx'ın ifadesiyle "genel zekâ") içeren makinelerin artışı sayesinde emek daha üretken hale gelir; canlı emeğe daha az ihtiyaç duyulur; bu ise daha düşük bir kâr oranı belirleyecektir. Zira

kâr yalnızca değişken sermaye üzerinden yani canlı emek kapasitesi ücretlerinin mübadelesi üzerinden elde edilir. Marx bu sonuncusunun "her bakımdan modern politik ekonominin en önemli yasası" (1974, s. 748) olduğunu söyleyecektir.

Marx'ın "temel [sermaye] yasa"sı nihai olarak düşünmenin çalışmak olmadığı görüşüne dayanır: düşünme, işçinin kullanım değerinin bir parçası ya da sermaye için bir canlı emek değildir. Bilimsel üretim işçinin yeniden üretiminin bir parçası değildir çünkü bu toplumsal bir üretimdir. Öyleyse sermayenin bilime yaptığı yatırım daha yüksek derecede bir üretkenlik beklentisi olarak geri dönmez. Gerekli zamanı azaltmaz ve tam da bu yüzden kâr oranı ister istemez düşer. Bilimsel üretimin ve teknolojinin artışıyla birlikte azaltılan zorunlu emek zamanı miktarı, daha az işçi ihtiyacı ve böylelikle de daha yüksek işsizlik oranı anlamına gelir. Aynı zamanda sermaye, işçi sayısının artmasına ihtiyaç duyar; yoksa daha fazla büyüyemez. Bundan dolayı nüfusların yönetimi için kaçınılmaz olarak malî krizlere ve yüksek enflasyon oranlarına neden olacak devlet harcamalarına ihtiyaç doğar. İşsizlik ve enflasyon makroekonominin iki temel sorunudur; ama her ikisi de nihai kertede kavramsal olarak kâr oranlarının düşme yasasına bağlıdır.

Yukarıda sınırlarını çizdiğimiz komünist zaman politikası, "biyopolitik üretimi" ya da maddi olmayan emek oluşumu koşulları altındaki kapitalizmi karakterize eden, düşünme ve çalışma arasındaki temel çelişkiye dayanır. Çünkü maddi olmayan emek yalnızca, örneğin mekaniğin aksine bilgisayarların kullanımı için programcılara ihtiyaç duyulması olgusuna gönderme yapmaz. Daha ziyade teknoloji eş zamanlı ve zorunlu olarak işçinin emeğini, mübadele değeri altında içerilmekten "kurtarır"; çünkü etkinliğin ayrı ve bireysel değil Negri'nin "şebekeler [*networks*] olarak adlandırdığı" kooperatif üretim ilişkileri içinde icra edilen entelektüel ve duygulanımsal güçlerini talep eder.

Ancak canlı emek ve teknoloji arasındaki olumlayıcı etkileşim yalnızca zaman sınıf bilincine göre örgütlenirse mümkün hale gelir. Bu gerçekleştiğinde "sabit sermaye" ile "canlı" emek arasındaki katı karşıtlığı sürdürmek giderek daha fazla imkânsız hale gelir (Negri'nin onayladığı gibi canlı emek bir kez "maddi olmayan" bir hale geldiğin-

de emek değer teorisi ciddi güçlüklerle karşılaşır). Şebekelerde "sabit sermaye" maddi olmayan emekle farklı bir kombinasyona girer. Zira maddi olmayan emek, canlı emeğe mübadele değerinin gerçek içerilmesinden "kaçmasını" sağlayan yeni bir "hareketlilik" kazandırır. Bu gelişme, şebekelerin çalışma rejiminden "çıkış [*exodus*]" halinde olanların denetimi altına girmesi gibi olağanüstü bir vaadi saklı tutmaktadır. En azından bu vaadi gerçekleştirmek, gelecek "komünist" örgütlenmenin amacı olmalıdır.

KAYNAKÇA:

Abensour, M. (2010). *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Movement*. (M. Blechman ve M. Breaugh, Çev.)London: Blackwell.

Backhaus, H. G. (1992). "Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory". *Open Marxism. Dialectics and History. Vol.1*, Ed. Richard Gunn Werner Bonefeld, Kosmas Psychopedis, (ss. 54-92). London: Pluto Press.

Brunkhorst, H. (1983). "Paradigmkern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft - Personen und Programme". *Soziale Welt. Zeitschrift fuer sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* no. 3 (1): 22-56.

Brunkhorst, H. (2007). *Karl Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Suhrkamp Studienbibliothek*. Frankfurt: Suhrkamp.

Caffentzis, G. C. (2010). "Immeasurable Value? An Essay on Marx's Legacy". *Reading Negri*, Ed. M. Rosenkrantz, P. Lamarche ve D. Sherman, (ss. 101-126). Chicago: Open Court.

Cooper, M. (2010). "Marx Beyond Marx, Marx Before Marx: Negri's Lucretian Critique of the Hegelian Marx". *Reading Negri*, Ed. M. Rosenkrantz, P. Lamarche ve D. Sherman, (ss. 127-147). Chicago: Open Court.

Kouvelakis, S. (2003). *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*. (G. M. Goshgarian) London: Verso.

Althusser L., Balibar É. (1979). *Reading Capital*. (B. Brewster, Çev.) London: Verso.

Lukács, Georg. (1968). *History and Class Consciousness*. (R. Livingstone, Çev.) Cambridge: MIT Press.

Marx, K. (1974). *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. (M. Nicolaus, Çev. ve Der.) Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Marx, K. (1975). *Early Writings*. (L. Colletti, Der.) New York: Vintage Books.

Marx, K. (1976). *Capital. A Critique of Political Economy.* Cilt 1. (B. Fowkes, Çev.) London: Penguin Books.

Negri, A. (1991). *Marx Beyond Marx. Lessons on the Grundrisse.* (J. Fleming, Der.) London: Pluto Press.

Negri, A. (2008). *Empire and Beyond.* (E. Emery, Çev.)Cambridge: Polity Press.

Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması

Vanessa Lemm

Çev. Onur Kartal[1]

Giriş

20. yüzyıl boyunca Nietzsche'nin politik fikirlerinin alımlanışı temelde onun felsefesinin apolitik ya da anti-politik bir felsefe olup olmadığı; düşüncesinin modern demokraside özümsenip özümsenemeyeceği ya da daha ziyade bu düşüncenin anti-modern, elitist ve gerici (Siemens ve Rodt, 2008) olup olmadığı sorunları etrafında toplanagelmiştir. Bu alışıldık okumalara karşın İtalyan düşünür Roberto Esposito Nietzsche'nin biyopolitik paradigmayı biçimlendiren ve zenginleştiren bir filozof olarak okunması gerektiği tezini geliştirir:

> Nietzsche doğrudan bu terimi formüle etmese de, sosyopolitik dinamiklerin doğuşu ve bozuluşu olarak bedenin merkeziliğinden mücadelenin ve savaşın kurucu rolüne; yasal-kurumsal düzenin yapılandırılmasından iktidarın yayılmasına karşı direnişin olmazsa olmaz işlevine kadar sonraları Foucault'nun tanımladığı ve geliştirdiği bütün biyopolitik söylemi öngörmüştü (Esposito, 2008, s. 85).

[1] Metnin son okumasını yapan Nagehan Tokdoğan'a düzelti ve önerileri için teşekkür ederim (Çev. Notu).

Son zamanlarda Nietzsche ve biyopolitika üzerine yürütülen tartışmalarda "biyopolitika" teriminin en azından dört farklı anlamını ve dolayısıyla da bir biyopolitika düşünürü olarak Nietzsche'nin dört ayrı okumasını ayırt edebiliriz.[2] Bunlardan ilkinde Esposito, Nietzsche'yi bağışıklama paradigmasının [*immunization paradigm*] *kâşifi olarak ele alır*[3]: "bağışıklamanın kelime dağarcığını en kapsamlı biçimde ortaya koyan Nietzsche'dir" (2008, s. 78) ya da başka bir deyişle bağışıklama paradigması bize "Nietzscheci biyopolitika anlayışının kendine özgü çehresini sunar" (2008, s. 86). Bağışıklık fikri Esposito için can alıcı önemdedir zira "biyopolitikanın enigmasını" çözmektedir. Yani yaşam için politikanın nasıl olup da thanatopolitikaya, ölüm politikasına dönüştüğü sorusuna yanıt sunmaktadır. Eğer Esposito'nun biyopolitikaya katkısı bağışıklık paradigmasının keşfine yaslanıyorsa bu konuda en çok borçlu olduğu isim Nietzsche'dir. İkinci okumada, amacı yeni insanlığın yaratılması olan ve bir ırkçılık formu olarak anlaşılan Nietzscheci büyük politikayla ilişkisinde thanatopolitik ya da totaliter biyopolitikanın temsilcisi olarak Nietzsche fikriyle karşılaşıyoruz. Nietzsche'ye biçilen bu rol Esposito'da (2008) ve Balke'de (2003) bulunabilir. Üçüncü olarak, Nietzsche'nin modern devlet eleştirisinin bireycilik savunusuyla el ele gittiği yerde ve *Übermensch* figürü, aktif ekonomik özne olarak anlaşılan bir tür üst-girişimciyi ifade ettiği ölçüde Nietzsche, liberal ve neoliberal biyopolitikanın müjdecisi olarak yorumlanabilir. Son olaraksa Esposito Nietzsche'yi, güç istemi olarak Nietzscheci yaşam kavrayışı, topluluk ve adaletin tesisine yönelik bir çabayı ifade ettiği ölçüde, olumlayıcı biyopolitikanın düşünürü olarak sunar. Nietzsche, hayvanlık ve çağdaş siyaset felsefesi üzerine çalışmamda ben de bunu öne sürmüştüm.[4]

Nietzsche'nin politik düşüncesine biyopolitika perspektifinden bakmanın avantajı, böylesi bir perspektifin Nietzsche felsefesinin belki de en önemli kavramının, yani yaşam kavrayışının ne olduğunu

[2] Foucault'da biyopolitikanın farklı anlamları için bkz. (Lemke, 2007). Foucault, biyopolitika ve neoliberalizm üzerine ayrıca bkz. (Lemm ve Vatter, 2014).

[3] Esposito'nun çalışmasının ayırt edici yanı, bağışıklık sorunu diye adlandırdığı şey temelinde modern politik düşünceyi yapısöküme uğratmasıdır (bkz. Lemm, 2012, ss. 1-13).

[4] Bkz. (Lemm, 2008, 2009, 2011-2012, 2013, 2010). Bu yazıda aynı zamanda daha önceki çalışmalarımda sunduğum bazı fikirleri de geliştirmeyi deneyeceğim.

göz önüne almamızı sağlamasıdır. Bir biyopolitika düşünürü olarak Nietzsche üzerine ortaya atılan dört ayrı söylemin her biri onun yaşam kavrayışının farklı okumalarını sunmaktadır. *Tragedyanın Doğuşu*'na sonradan yazdığı önsözde Nietzsche, bir filozof olarak görevinin en başından beri "bilime sanatçının gözlüğüyle, sanata ise yaşamın gözlüğüyle bakmak" olduğunu söylemektedir *(TD,* Önsöz, 2).[5] Nietzsche'nin felsefi projesi insan kültürünün çeşitli boyutlarını yeniden ele alır: bilim, tarih, ahlâk, politika, felsefe ve daha pek çok şey, yaşam perspektifinden hareketle yeniden değerlendirilir.[6] "Yaşam gözlüğü" Nietzsche'nin eleştirel ve olumlayıcı felsefi girişimlerinin kilit noktasıdır. Peki, ama insan kültürünü yaşam perspektifinden hareketle düşünmek ne anlama gelir? Daha da önemlisi bu yazının önüne koyduğu hedefler açısından Nietzsche'nin yaşam perspektifinden hareketle insan kültürü üzerine dile getirdiği düşüncelerin biyopolitik içerimleri nelerdir?

Bu sorular doğrultusunda çalışmamız beş kısma ayrılacak: "Nietzsche, Bağışıklık ve Topluluk" başlığı, Nietzsche'nin biyopolitikasına, bağışıklık ve topluluk diyalektiği temelinde yaklaşan Esposito'nun okumasını ele alacak. "Hiper-Bağışıklık, Irkçılık ve Thanatopolitika" başlığı Nietzsche'nin biyopolitikasının thanatopolitik okumasının çeşitli unsurlarını gözler önüne serecek. "Nietzsche: Liberal Biyopoliti-

[5] Bu yazıda Nietzsche'nin yapıtlarıyla ilgili alıntılarda ve kısaltmalarda şöyle bir yol izleyeceğim: Nietzsche'nin yayınlanmamış yazılarına yapılan göndermeler, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin editörlüğünde bir araya getirilen defterlerini ve notlarını yayınlayan Kritische Studienausgabe (KSA) edisyonunadır. Buradan alıntı yaptığım durumlarda, ilgili fragman numarası ya da aforizmadan önce cilt numarasını sunacağım (öm. KSA, 10:12[1]. 37, 10. Cilt, 12[1]. fragman ve 37. aforizmaya gönderme yapacak). Nietzsche'nin yazılarıyla ilgili alıntılarda kullanacağım diğer kısaltmalarsa şöyle: D: *Deccal*, KKÖ: *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*, İKÖ: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, TD: *Tragedyanın Doğuşu*, WO: *Wagner Olayı*, TK: *Tan Kızıllığı*, EH: *Ecce Homo* ("Bilge, "Akıllı", "Kitaplar", "Yazgı" gibi kısaltmalar bu kitaptaki başlıklarla ilgilidir), ASÜ: *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, ŞB: *Şen Bilim*, İPİ: *İnsanca Pek İnsanca*, TY: *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncaları Üzerine*, EŞ: Eğitimci olarak Schopenhauer, PA: *Putların Alacakaranlığı* (bölümler, "Özdeyişler", "Sokrates", "Akıl", "Dünya", "Ahlâk", "Yanılgı", "Düzelticiler", "Saldırılar", "Almanlar", "Eskiler", "Çekiç" olarak kısaltılmıştır), HY: *Ahlâk Dışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üstüne*, AD: *Zamana Aykırı Düşünceler* (bir bütün olarak gönderme yapıldığında), Gİ: *Güç İstemi*, GG: *Gezgin ile Gölgesi*, Z: *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (*Zerdüşt*'e yapılan göndermeler, kısım numarası, ilgili bölüm numarası ve başlık şeklinde olacaktır).

[6] Ayrıca bkz. (Lemm, 2014).

kadan Neoliberal Biyopolitikaya" başlığı, devlet iktidarı eleştirilerinden ve yüceltilmiş bireycilik savunusundan hareketle Nietzsche'nin biyopolitikasının liberal ve neoliberal okumalarının belli başlı özelliklerini ve yanısıra olumlayıcı biyopolitikanın bu özelliklere nasıl yanıt verdiğini ortaya koyacak. "Olumlayıcı Biyopolitika ve Post-Hümanizm" başlığı, Nietzsche'nin olumlayıcı biyopolitika düşünürü olarak okunmasının altında yatan fikirlerin detaylarına girecek ve ardından Nietzsche'nin biyopolitikasının thanatopolitik ve ırkçı okumasının nasıl ele alındığına yoğunlaşacak. "Olumlayıcı Biyopolitika ve Hayvan Hakları" başlığını taşıyan sonuç bölümü ise hayvan çalışmalarının olumlayıcı biyopolitikayla ilişkisi üzerine bazı düşünceleri tartışmaya açacak: Bu tartışma, ortak yaşam formlarının yaratılması doğrultusunda (hayvan) hakları nosyonunun aşılması ve eleştirisi etrafında şekillenecek.

Nietzsche, Bağışıklık ve Topluluk

Esposito'ya göre Nietzsche *bios*'un politik boyutunu, yaşamı güç istemi olarak tanımladığında düşünmeye başlar. Onun açısından, politika "canlının varolduğu ya da varlığın yaşadığı kökensel bir kıplık" olarak anlaşıldığı andan itibaren Nietzsche'de yaşam kendisine zaten hep politik bir anlamda yer bulmuştur (2008, s. 81). Esposito için Nietzsche'de politik olan zaten hep verili olan bir şeyin yasası, niteliği ya da hedefi değildir. Daha ziyade tüm yayılımı, kuruluşu ve yoğunluğu itibariyle yaşamı daha en baştan ele veren güçtür (Esposito, 2008, s. 81). Öyleyse yaşam ve güç birbirlerinden ayrı şeyler olarak düşünülemez; birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlıdırlar; politika açısından yasal-politik bir temelin içinde erimeyen kurucu bir ilişki içerisinde sürekli olarak birbirlerini değiştirmekte ve başkalaştırmaktadırlar. Nietzsche'yi modern toplumun özgürlük ve eşitlik gibi yasal-politik kategorilerine ve aynı zamanda politik iktidarın, özgür bireylerin rıza gösterdikleri kurucu bir anlaşmanın sonucu olduğu toplum sözleşmesinin kendinden menkul meşrulaştırıcı söylemine itiraz etmeye götüren şey, yaşam ve politik güç arasındaki bu temel-karşıtı [*anti-foundational*] ilişkidir. Bu bakımdan Nietzsche'nin biyopolitika-

sı modern demokratik toplumun ve onun liberal ideolojilerinin radikal bir eleştirisini geliştirir.[7] Sözleşme fikrine karşıt olarak Nietzsche'nin soykütük söylemi, tüm başlangıçları dağıtacak bir fikri ortaya koyar: "köken"de bulacağımız şey yaşam güçleri arasında cereyan eden sürekli bir mücadeledir yalnızca; tabiatı gereği yaşam ve güç arasındaki ilişkiyi tanımlayan bir mücadele. Artık burada yaşam ve güç, mücadele, çatışma ve savaşın dışında düşünülemez hale gelir.

Esposito, tüzel-kurumsal düzenlerin inşasında Nietzsche'nin mücadele ve savaşa biçtiği kurucu rolün, Foucault'nun biyopolitik söyleminde zaten devam ettirildiğini teslim eder. Bununla birlikte Nietzsche'nin biyopolitikasının Foucault tarafından göz ardı edilmiş bir yönü daha olduğunu öne sürer: bağışıklık paradigması (Esposito, 2008, ss. 45-77 ve Esposito, 2004). Esposito'ya göre bağışıklık fikri, Nietzsche'nin yaşam kavrayışına derinlemesine işler. Nietzsche'de yaşam, daha fazlası olmak, kendisini aşmak ve kendi ötesine ulaşmak için karşı durulamaz bir itilimdir: "her canlı her şeyin ötesinde kuvvetini *boşaltmak* ister –yaşamın kendisi *güç istemidir*; kendini korumak onun dolaylı ve en sık karşılaşılan *sonuçlarından* biridir sadece" (*İKÖ*, 13). Nietzsche'nin, yaşamı sözümona en güçlünün hayatta kalması için verilen mücadelenin motive ettiği bir kendini koruma ve uyum sağlama süreci olarak anlayan Darwinci evrim kuramını reddetmesinin nedeni budur: "Yaşamın özü, onun *güç istemi*, hiçe sayılmıştır [*verkannt*]; kendiliğinden, saldırgan, yayılan, yeniden biçimlendiren yeni doğrultular ve yorumlar getiren güçlerin önceliği ve 'alışmanın' ancak bunu takip edebileceği gerçeği ihmal edilmiştir; organizmanın en üst işlevlerine hakim olan yaşama isteminin etkin ve biçimlendirici rolü yadsınmıştır." (*ASÜ*, II: 12).

Dışarıdan içeriye doğru gelişen bir hareket olarak Darwinci uyum sağlama ve benzeşim fikrine karşı (*KSA*, 12:7[9]) Nietzsche, yaşamın, muhafaza edilmesini sağlamak amacıyla bir içerisine ya da bir kimliğe sahipmiş gibi düşünülemeyeceğini, bilakis dışarıyla etkin ve onu

[7] Nietzsche'nin demokrasi eleştirisi üzerine, Hatab'ın post-modern, temelcilik karşıtı [*anti-foundationalist*] Nietzscheci demokrasi kavrayışı için ayrıca bkz. (Hatab, 1995). Ayrıca Patton en azından geçiş dönemi eserlerinde (*TK* ve *İPİ*) Nietzsche'nin demokratik bir politik örgütlenmeye sempati duyduğunu iddia etmektedir bkz. (Patton, 2014).

biçimlendirici bir ilişki kurduğunu öne sürer. Güç istemi olarak yaşam, organizmanın etkin bir şekilde kendi yaşam tarzını tekrar tekrar yarattığı biçim verici yaşam gücüdür. Yaşam radikal biçimde dışsaldır ve daima oluş halindedir. Güç istemi olarak yaşam, sürekli kendi varlığının sınırlarını başkalaştıran ve aşan yaşamın ötesine ulaşmaya çabalar. Esposito'nun dikkat çektiği gibi yaşam kendinin ve başkasının üstesinden gelmektir.

Yaşam bir tür alt etme, kendi kendini alt etmedir; çünkü Nietzsche'nin, –örneğin Zerdüşt'te "Kendini Alt Etme" üzerine konuşmasında– sıklıkla bir emir-itaat ilişkisi biçiminde tarif ettiği güç ilişkileri tarafından yapılandırılır: "Nerede bir canlı gördüysem orada itaat üzerine konuşulduğunu duydum. Yaşayan ne varsa itaat eder. Bir de şu vardır: kendisine itaat etmeyen başkasının emrine girer. Bu canlının doğası gereği böyledir" (*Z*, II: "Kendini Alt Etme Üzerine"). Nietzsche'yi anti-modern, elitist ve gerici olarak yorumlayan okumalara göre bu türden pasajlar, onun toplumun hiyerarşik düzenini teşvik eden bir tahakküm politikasını savunduğunu gözler önüne sermektedir.[8] Buna karşın Esposito, Foucault'yla paralel biçimde tahakküm ve güç politikası arasında bir ayrım yaparken ihtiyatlı davranır: "yaşam üzerinde politika [*biopotere*]" ve "yaşam politikası [*biopotenza*]" (2008, ss. 25-39). Bunlardan ilki içerme yoluyla başkası üzerinde mutlak ve topyekûn bir tahakkümü ifade ederken, ikincisi güç ve direniş arasında Nietzsche'nin yaşam tanımında anlamını bulan bir benzeşmeyi kabul eder:

> Karşıtların eşitsiz geliştiği yerde [yaşam] kuvvetin sürekli [*Kraftstellungen*] artırılmasıdır. İtaat ederken dahi direniş [*Widerstreben*] varlığını sürdürür; güç teslim olmaz. Benzer şekilde emrederken de hasmın mutlak gücü yenilmemiş, içerilmemiş, çözülmemiştir. "İtaat etmek" ve "emretmek" bir rekabet oyununun [*Kampfspiel*] formlarıdırlar (*KSA*, 11:36[22]).

Direniş fikri, Nietzsche'nin güç istemi olarak yaşam kavrayışının merkezi unsurudur: "güç istemi yalnızca direnişe karşı kendisini dışavurur; kendisine direnen şeyi arar" (*KSA*, 12:9 [151]). Direnişi en üst seviyede sürdürmek ve böylece yaşamın tüm itilimlerinin, başkalığın

[8] Bu okumaları daha detaylıca tartıştığım bir çalışmam için bkz. (Lemm, 2011).

ve farkın değerini kabul etmek, daha yüksek birey tipinin özelliğidir: "En üstün insan tipi, itilimlerin muazzam çoğulluğunu ve olağanüstü kuvvetlerini üstlenen kişi olmalı. Şüphesiz insanın kendi gücünü ispat ettiği her yerde, kişi birbiriyle savaşan ama yine de bastırılan güçlü itilimleri daima bulacaktır (örneğin Shakespeare)" (*KSA*, 11:27[59]). "Rekabet oyunu" olarak yaşam, yaşamın çoğulluğunun ve çeşitliliğinin artması için çabalar. Buradan hareketle Esposito, Nietzsche'de yaşamın kendisiyle asla özdeş olmadığını zira kendisini başkalaştırmak için sürekli olarak kendisini yadsıdığını ve yok ettiğini savunur.

Nietzsche için yaşamın kendi için ve kendine karşı yürüttüğü mücadele bedenin savaş alanında cereyan eder. Bu nedenle Esposito Nietzsche'de "bedenin, kendinde olmazdan evvel –kendisiyle ilgisinde dahi– daima *karşı*" olduğu sonucuna varırken (2008, s. 84) Nietzsche'nin politika ve beden kavrayışının, yeni bir politika anlayışı için zemin sunduğunu iddia eder. Esposito, en azından Nietzsche'den beri "beden politikasının dışında, bedenler üzerine ve bedenler aracılığıyla icra edilmeyen bir politika olmadığını" (2008, s. 85) beyan etmekle kalmaz, politikanın bu biçimini onaylar da. Nietzsche yalnızca tüm bilimsel soruşturmalarda "bedenin kılavuzluğunu [*Leitfaden des Leibes*]" takip etmeyi tavsiye etmez ama daha önemlisi, ahlâki, dinsel ve politik ideolojilerin, bedenin dönüşümleri ve biçimlenimleri üzerinden meydana geldiklerine ve de alt edildiklerine dikkat çeker (*KSA*, 11:26[432]).

Esposito ve Foucault'nun, Nietzsche'nin beden politikasına yönelik çözümlemeleri Nietzsche felsefesinde, vücut bulmanın [*embodiment, Einverleibung*] çeşitli anlamlarına dair bir okumayla tamamlanabilir. Yakın zamanlarda yayınlanan bir makalemde, Nietzsche'de vücut bulmanın birbirine zıt ve iki farklı beden politikasını ifade eden iki kavranışı arasında bir ayrım yapılabileceğini öne sürmüştüm. Bunlar, Esposito'nun bağışıklık stratejisinin vücut bulmasıyla topluluk stratejisinin vücut bulması arasında yaptığı ayrımı haritalandıran, yaşam üzerinde politika ve yaşam politikasıydı.[9] Nietzsche vücut

[9] Nietzsche ve Esposito'da bağışıklık ve vücut bulma temalarıyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Lemm, 2013).

bulma sürecini, bağışıklayıcı ve tahakküm işlevini yerine getiren bir şey olarak tarif ettiğinde, temellük etmenin [*Aneignung*] semantiğine dönüyordu (*KKÖ*, 317); örneğin Nietzsche yaşamın "özünde temellük etme, sakat bırakma, yabancı ve daha zayıf olana boyun eğdirme, baskı altına alma, sertlik, kendi formunu dayatma, kendine katma ya da hiç değilse en hafifinden bir sömürü (...)" (*İKÖ*, 259) olduğunu söylediğinde, temellük etmenin bu anlamıyla karşılaşırız. Ama topluluğun stratetejisi olarak vücut bulmadan söz ettiğinde artık tahakkümü alt edecek yaratıcı dönüşüm süreçlerinden bahsetmeye başlar (*TY,* 1; *KSA,* 8:11[182]). Bunlardan ilki, başkasının sömürülmesi [*Ausbeutung*], zapt edilmesi [*Unterdrückung*] ve tahakkümüyle [*Herrschaft*] ilgiliyken, ikincisi soylu bir aşılamayla (*İPİ*, 224), yaşamın başkasıyla karşılaşmasından doğan bir farklılaşmasıyla ve çoğullaşmasıyla ilgilidir; bu noktada güç, içlenemez zira yok edici nitelikteki bu içlemeye direnmektedir (*KSA*, 11:36[22]). Dahası ilk durumda *Einverleibung* süreci başkasının yok edici ve dışlayıcı içlemesiyle güçlü bütünlüklerin [*Ganzheiten*] kurulduğu ve muhafaza edildiği bir yaşam süreci olarak anlaşılırken; ikinci durumda *Einverleibung* itilimini konukseverlikte, buyur etmede, yaşamın çoğulluğunu ve çeşitliliğini pekiştirecek tarzda bir başkasına açık olmada bulan bir şey olarak resmedilir. İlki bir tahakküm politikasıyla, ikincisi tahakkümün adalet ve topluluk aracılığıyla alt edilmesiyle ilgilidir.

Esposito da Nietzsche'de yaşamın bir artık, bir bolluk ve taşkınlık olduğunu vurgularken benzer bir noktadadır: "genel olarak yaşam kıtlık ya da keder değil, daha ziyade sağlık, lüks ve hatta absürt bir savurganlıktır –nerede bir mücadele varsa *güç* uğrunadır" (*PA*, "Saldırılar", 14). Esposito için yeni bir yaşam biçimi yaratma doğrultusundaki bu yaşam dürtüsü, aynı zamanda ortak yaşama ya da Esposito'nun tabiriyle *communitas*'a yönelik bir çabadır (2010). Nietzscheci Dionysos ve Dionysik figürleri ortaklık ya da *munus* fikrini yansıtırlar. Yaşamın Dionysik temelde aşıldığı, artığının har vurulup harman savurulduğu yerde ben ve başkası arasındaki ilişki, armağan etme biçimini alır. Bu "öznelerin birbirleriyle ilişkilerinde", "saf mevcudiyetleri", "saf ilişkileri ve dolayısıyla namevcudiyetleri ya da yıkımlarıdır: öznelerin olmadığı bir ilişkidir bu" (Esposito, 2008, s. 89). Bu fikir, Nietzsche'nin

Dionysik unsuru, Apolloncu bireyleşme ilkesini çözen yaşam gücü olarak sunduğu *Tragedyanın Doğuşu*'nda da hâlihazırda mevcuttur: "tüm sınırları ve ölçüleriyle birey, burada Dionysosçu durumlarında kendinden geçerek yitip gidiyor ve Apolloncu kuralları unutuyordu" (*TD*, 4). Dionysik öğe, insanı kendisiyle ve doğayla barıştırarak insanlığı kurtarır: "Dionysos'un büyüsüyle yenilenen yalnızca insanlar arasındaki bağ değildir; yabancılaşmış, hasmane ya da zaptedilmiş doğa da kayıp oğluyla, insanla yeniden buluşmasını kutlar" (*TD*, 1). Dionysosçu unsurun büyüsü altında insanlar, hem birbirleriyle hem de tüm yaşam topluluğuyla kurdukları bağı kutlamaktadırlar.

Bununla birlikte Esposito, yaşamın ötesine, ortak olana yönelik bu çabanın doğası gereği, aynı yaşamı yani kendi ötesine geçmek için çabalayan bireyin yaşamını yok olma tehdidiyle karşı karşıya bıraktığına dikkat çeker. Yaşamın adalet ve topluluk doğrultusunda gösterdiği çabaya içkin olan kendini yok etme potansiyeli göz önünde tutulursa, yaşam esas olarak, kendi başka oluşuna, başkalaşmasına karşı onu koruyacak bir kendini muhafaza etme stratejisine ihtiyaç duyar. Bu strateji, bağışıklama stratejisi ya da Esposito'nun tabiriyle *immunitas*'tır. Esposito'ya göre Nietzsche'de bağışıklama stratejisinin en önde gelen örneklerinden birisi onun çileci ideal kavrayışıdır: çileci ideal yaşamı sürekli olarak hem yadsır hem muhafaza eder (*ASÜ*, III). Her ne kadar çileci ideal, yaşamı yadsıyan ve yoksullaştıran, yaşamın kendisiyle çelişen bir şey olsa da, bir yanıyla yaşamın, yani zayıfın ve hastanın yaşamının çıkarınadır. Nietzsche'ye göre çileci ideal, yaşamsal dürtülerin zaptedilmesi, baskı altına alınması ve yadsınması yoluyla yaşamı muhafaza etmeyi başaran yaşam üzerindeki politikayı ifade eder. Zayıf ve hasta yaşam, çileci idealin yaşamı muhafaza eden ve nihayet yaşamı "olumlayan" gücü sayesinde kendisini asgari düzeyde canlı tutan yaşam biçimidir: "çileci ideal, yozlaşmış yaşamın koruyucu içgüdülerinden doğar" (*ASÜ*, III: 3). Çileci ideal, yaşamı zayıflatır ya da hasta olanın güç istemi haline getirir; dolayısıyla hastalığı zayıfın kendini muhafaza etmesi için bir sağlık aracına dönüştürür. Böylece çileci rahip "yaşamın düşmanı" ve "bedeni yadsıyan" kişi olarak "yaşamın en yüce *koruyucusu* ve evetleyicisi olan" kuvvetlerinden biri olarak görülmelidir (*ASÜ*, III: 13).

Nietzsche, çileci idealin negatif üretkenliği sayesinde yaşamı yadsımayı (yaşamın hastalığını) başarılı bir şekilde yaşamın olumlanmasına dönüştürdüğünü doğrulamaktadır. Ancak aynı zamanda bağışıklığın paradoksal ve kendi kendisiyle çelişen doğasına karşı da bizleri uyarmaktadır. Esposito, Nietzsche'nin "yalnızca bağışıklayıcı söz dağarcığını en üst düzeyde geliştiren kişi değil", "ama aynı zamanda onun olumsuz gücünü, kendisini feshedecek bir rotaya sokması noktasında kontrol edilemez yok oluşunu da gözler önüne seren" kişi olduğunu teslim eder (2008, s. 78). Ama nihayetinde çileci ideal örneğinde yaşam politikası, yadsıma yoluyla yaşamı koruma girişiminin başarısız olacağını gösterir: hastalık üzerinden yaşamı muhafaza etmek yerine o, yaşamın hastalanmasına yol açar; korumak üzere yola çıktığı yaşamı yok eder (*ASÜ*, III, 13). Yaşam politikası olarak yola çıkan şey, en nihayetinde ölüm politikasının formunu alır.

Hiper-Bağışıklık, Irkçılık ve Thanatopolitika

Esposito'ya göre Nietzsche bu soruna en azından iki yanıt sunar. Birincisi Esposito, Nietzsche'de yaşam ve politikanın bağışıklayıcı karakterine karşı enfeksiyonun, bulaşmanın, saflığın, tamlığın ve kusursuzluğun semantik formunu alan bir hiper-bağışıklayıcı tepkinin varlığını saptar (2008, s. 97). Esposito, kendi biyopolitika felsefesiyle paralel olarak Nietzsche'de de liberal demokrasinin ve onun özgürlük, eşitlik ve özel mülkiyet fikirlerinde ifadesini bulan bağışıklayıcı aygıtının bir eleştirisini görse de, onun metinlerinde bağışıklayıcı politikalara tepki niteliğinde hiper-bağışıklayıcı bir tepkinin de olduğunu söyler. Bu hiper-bağışıklayıcı politika Esposito tarafından "olumsuzun yadsınması" olarak tarif edilir ve bu politika doruğunu Nietzsche'nin yozlaşmış ve asalakça olanın ayıklanmasını savunmasında bulur.

Nietzsche asalakça olanın da yaşamın bütününe ait olduğunu kabul eder: "neredeyse bütün yaşam formlarında bir asalak vardır" (*KSA*, 10:3[1].427). Ama çoğu kez bu tabiri çileci rahibe gönderme yapmak için kullanır. *İnsanca Pek İnsanca*'da Nietzsche, asalağın ilk tanımını soylu olana karşıtlığında sunar. Asalak, "sırf çalışmak istemediği için ve genelde bağımlı olduğu kişilere içten içe bir düşmanlık besleyerek

başkalarının sırtından geçinmesi, soylu mizaçtan tam bir yoksunluğa işaret eder" (*İPİ*, 356). Nietzsche buna ek olarak söz konusu asalak mizacın erkeklerden çok kadınlarda söz konusu olduğunu söyler (*İPİ*, 356) ve kadınlarda aşkın "zarif bir asalaklık"tan başka bir şey olup olmadığını sorar (*WO*, 3). Nietzsche, filozofu, daha büyük bir sağlığın hizmetinde bir kültür hekimi olarak tahayyül eder: filozof, ne kadar asalağa dayanabileceğini kestirebilmek için toplumun ve bireyin sağlığını ölçmelidir (*TK*, 202). Bu noktaya kadar Nietzsche, yazdıklarında asalakların yok edilmelerini ya da ayıklanmalarını önermiş değildir. Aksine asalaklığı yaşamın asli unsurlarından biri olarak görmekte ve hatta örneğin kadınların asalakça aşkları bakımından "tarihsel nedenlerden dolayı" mazur görülebileceğini teslim etmektedir (*İPİ*, 356).

Nietzsche felsefesinde yalnızca *Deccal*'e baktığımızda "asalak" teriminin farklı bir anlamını ve kullanımını buluruz. Burada "asalak" tabirine bilhassa çileci rahibe ve onun ahlâki değerlerine işaret etmek için başvurulur. Nietzsche *Deccal*'de rahibi "her sağlıklı yaşam formunun zararına gelişip serpilen asalak insan tipi" (*D*, 26) ve "en tehlikeli asalak türü, yaşamın gerçek örümcek zehri" (*D*, 38) biçiminde tarif eder. Burada rahibin eylemi "*insanlığa karşı en büyük suçu*" işleyen "*asalağın saldırısı*" (*D*, 49) olarak sunulur. Hıristiyan Kilisesi ve değerleri için de aynı sözler sarf edilir: "kilisenin yegâne pratiği olarak asalaklık!" (*D*, 62). *Ecce Homo*'da Nietzsche sorunun insanlık olmadığında bir kez daha ısrar eder: "yozlaşan insanlık değil, yalanlarla insani değerleri belirleme pozisyonuna yükselmek için ahlâkı kullanan –Hıristiyan ahlâkında *iktidara* gelmenin araçlarını bulan asalak insan tipi, yani rahiptir" (*EH*, "Yazgı", 7).

Nietzsche'ye göre rahibin ve Hıristiyan ahlâkının yükselişi, yeni bir ahlâki dünya düzeni kuran yeni bir politik iktidar formuyla el ele gitmektedir ve bu form doğası gereği biyopolitiktir:

> Bundan böyle yaşama dair her şey öyle bir düzenlenmiştir ki, rahip *her yerde vazgeçilmez* hale gelir; yaşamın her doğal olayında, doğumda, evlilikte, hastalıkta, ölümde –"kurbandan" (yemek vakitlerinden) hiç söz etmiyorum– kutsal asalak bunları *doğallıktan çıkarmak* –kendi diliyle kutsamak– için birden peyda olur (...) Zira şunu kavramak gerekir: her doğal adet, her doğal kurum (devlet, yargı

> idaresi, evlilik, hasta ve yoksulların bakımı), yaşamsal güdülerden doğan her türlü gereksinim, kısacası *kendinde* değerli olan her şey, rahibin (ya da ahlâki dünya düzeninin) asalaklığıyla hepten değersiz, değere ters hale gelecektir (...) Rahip doğayı değersizleştirir, *kutsallığını bozar*: kendisini ancak böyle var eder (*D*, 26).

Bu yolla rahip yaşamın muhafazasından ve korunmasından sorumlu hale gelir. Ancak bu yeni görev soylu değerlendirme biçimlerinin tersine çevrilmelerini gerektirir. Soylu ahlâkın hüküm sürdüğü yerde devlet kurumları, "yargı idaresi, evlilik, hasta ve yoksulların bakımı" yaşamın olumlanması zemininde yükselen "doğal" kurumlar olarak kavranırken, Hıristiyan ahlâkının hüküm sürdüğü yerde rahibin yaşamı biyopolitik idaresi "yaşam içgüdüsü"nün (*D*, 26) yadsınması ve reddedilmesi anlamına gelir. Rahibin biyopolitik uğraşı, genel anlamda yaşamın doğasının ve doğanın kutsallığının bozulmasını ifade eder. Buna karşın Nietzsche değerlerin, insanı yine doğa içinde tercüme edecek (*İKÖ*, 230) ve "ahlâktaki doğalcılığı" (*PA*, "Ahlâk", 4) yeniden başlatacak biçimde yeniden değerlendirilmesini talep eder. Dahası, Nietzsche'nin soykütük söylemine göre, pastoral iktidarın hükümdarlığı, insanın toplumsal ve grup odaklı "sürü hayvanı"na şedit ve acımasız dönüşümüyle el ele gider (*ASÜ*, II). Bu dönüşüm, hem –"bireyin" ya da "modern özne"nin inşasıyla– bireyselleştirici hem de –örneğin "sürü"nün, "kitle"nin ya da Foucault'nun sonradan "nüfus" diyeceği şeyin inşasıyla– bütünselleştirici bir ahlâkileştirme süreciyle yerine getirilir.

Nietzsche'nin çileci rahip tanımı hiç şüphesiz bize Foucault'nun, klasik ve Hıristiyan pastoral iktidar kavrayışını hatırlatır (Foucault, 2004, ss. 119-193; Foucault, 2000, ss. 298-327). Hem Nietzsche hem de Foucault için pastoral iktidar, doğallıktan çıkaran ve bunun yerine Tanrı'nın insanlarla tinsel ve dinsel ilişkisi üzerinden çoban ve sürüsü arasındaki doğal ilişkiyi koyan bir iktidar biçimidir.[10] Foucault'ya göre pastoral iktidar, "selamet öncelikle geçimle", "yemeğin sağlanmasıyla" ve "iyi otlamayla" ilgili olduğu ölçüde temel ilgisi bireyin biyolojik yaşamı olan, selamet odaklı bir iktidar formudur (2004, s.

[10] Nietzsche ve Foucault'nun pastoral iktidar kavrayışlarıyla ilgili bu eklemeyi yapmam konusunda beni uyaran Paul Patton'a teşekkür ederim.

130). Foucault pastoral iktidarı "insanları sevk etme, yönlendirme, onlara rehberlik ve önderlik etme, meşgul olma ve manipüle etme; onları takip etme, adım adım yürütme; hem kolektif hem de bireysel düzeyde, yaşamları boyunca varoluşlarının her bir aşamasının sorumluluğunu üstlenme sanatıdır" diye tasvir eder (2004, s. 168 ve s. 184). Pastoral iktidar, modern biyopolitika biçimini aldığında, Nietzsche gibi Foucault da bunun "kaçınılmaz etkilerinin hem bireyselleştirme hem de bütünselleştirme" olacağının altını çizer: modern biyopolitik devletin politik rasyonalitesi "hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici"dir (1994, s. 325).

Nietzsche, Hıristiyan Kilisesinde kurumsallaştığı haliyle, çileci rahibin biyopolitikasında yaşam politikasından çok bir ölüm politikası görür. Bu ölüm politikası kendisini, tüm yaşamsal tutkuların "kesilip çıkarılması" [*Ausschneidung*] ve "köklerinin kazınması" olarak dışa vurmaktadır: "onun tedavisi hadım etmedir" (*PA*, "Ahlâk", 1). Öyleyse, doğaları gereği çileci idealin ve Hıristiyan Kilisesinin pratikleri "yaşama düşman"dır (*PA*, "Ahlâk", 1). Nietzsche "kökünü kazıma ve yok etme" [*Verschneidung, Ausrottung*] araçlarının çileci ideal gibi zayıf ve yozlaşmış insan tiplerine özgü olduğu konusunda ısrarcıdır (*PA*, "Ahlâk", 2). Buna mukabil Nietzsche kendi felsefesini "insanın iki bin yıllık doğa karşıtlığına ve saygısızlığına karşı bir saldırı [*Attentat*]" (*EH*, "Kitaplar-Tragedyanın Doğuşu", 4) "büyük kirlenmeye" karşı bir öfke olarak görmektedir (*EH*, "Yazgı", 7) ve görevi "görevlerin en büyüğü, asalakça ve yozlaşmış olan ne varsa acımasızca yok etmek de dahil olmak üzere insanlığı daha yüksek bir seviyeye ulaştırmak" olan "yeni bir yaşam partisi" çağrısı yapar (*EH*, "Kitaplar-Tragedyanın Doğuşu", 4). Ancak böylesi bir büyük politika, tüm formlarında yaşamın olumlanması üzerinde yükselen Dionysosçu bir yaşam taşkınlığını geri getirebilir (*EH*, "Kitaplar-Tragedyanın Doğuşu", 4).

Esposito, doğası gereği thanatopolitik olan çileci rahibin biyopolitikası üzerine analizlerinde Nietzsche'yle hemfikirken, onun Hıristiyanlığa karşı asalakça ve yozlaşmış olan her şeyin radikal bir şekilde yok edilmesi çağrısında doruğunu bulan hiper-bağışıklayıcı tepkisini eleştirir. Nietzsche'nin reddettiği zayıf ve yozlaşmış olanlara özgü bu

eylemler (*PA*, "Ahlâk", 2), yeni bir yaşam politikasının araçları olarak daha sonra sahiplenilmektedirler. Nietzsche'nin bu dışlama ve baskı retoriği "Hekimler için Ahlâk Kuralı" aforizmasında doruğunu bulur. Burada hekim "yeni bir sorumluluğu" üstlenmeye çağrılır: "yaşamın en üst çıkarı, yaşamın yükseltilmesi, yaşamı yozlaştıran unsurların en acımasız şekilde zaptedilmesini ve baskı altına alınmasını talep eder –örneğin yeniden üreme hakkının, doğma hakkının, yaşama hakkının…" (*PA*, "Saldırılar", 36). Nietzsche büyük politikayı "yaşamı yozlaştıran ve asalakça olan her şeye karşı acımasız ve merhametsiz" bir politika olarak tarif ettiğinde de aynı retorikle karşılaşırız (*KSA*, 13:25[1]). Böyle bir politika, "yozlaşmış kısmın kesilip atılmasını [*Ausschneidung*] talep" eden ve "yozlaşmış olanla dayanışmayı hepten yadsıyan" fizyolojinin hükmü altındadır (*EH*, 2; ayrıca bkz. *KSA*, 13:23[10]).

Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkının dünya düzenine karşı verdiği hiper-bağışıklayıcı tepki, bir ayıklama, tarama ve ortadan kaldırma politikasını savunur ki, bu onun yeni insanlığın proto-faşist ve antisemitist "üretimiyle" ilişkilendirilmesine neden olur (Balke, 2003, s. 717).[11] Bu okumalara göre büyük politika, sürü hayvanına karşıt tipin temel, yapay ve bilinçli üretiminin deneyini başlatan pastoral iktidarla doğrudan bir devamlılık arz eder. Balke için büyük politika "esas itibariyle bir ayıklama [*Auslese*] ve ortadan kaldırma politikasıdır: pozitif değer atfedilen anormalliklerin negatif olanlardan ayıklanması" (Balke, 2003, s. 709). Balke'ye göre, büyük politika, "ırkların, halkların ve bireylerin kademelerini, bünyelerinde barındırdıkları yaşam ve gelecek düzeyine göre" (*KSA*, 13:25[1]) belirlediği ölçüde ırkçı bir politikadır (2003).[12] Diğer yorumcular gibi Esposito da Nietzsche'de, totaliter rejimlerin hayata geçirdiği ve Foucault'nun thanatopolitika ya da ölüm politikası dediği şeyin doğrudan habercisi olan "kötü bir aristokrasi

[11] Sarah Kofman Nietzsche'nin antisemitist olup olmadığı sorusunu detaylıca tartışmış ve yanıtı olumsuz olmuştur. Bkz. (Kofman, 1994). Nietzsche ve Yahudilerle ilgili başka okumalar için ayrıca bkz. (Golomb, 1997). Nazi'lerin Nietzsche'yi nasıl kendilerine mâl ettikleri üzerine bkz. (Golomb ve Wistrich, 2002).

[12] Nietzsche'de ırk ve üreme tartışmasına farklı bir bakış için bkz. (Schank, 2011).

hayranlığı" olduğunu düşünür.[13] Burada yaşam süreçlerinin türlerin hiyerarşisine göre ayrıldığı ve bir türün ya da yaşam formunun yok edilmesinin (ölümünün) diğer türlerin yaşamlarının korunma koşulu olarak anlaşıldığı totaliter biyopolitika düşüncesinin tam kalbindeyiz. Esposito'ya göre Nietzsche'nin büyük politika nosyonu, "daha yüksek" ya da "daha güçlü" yaşam formlarını "daha alçak" ya da "daha zayıf" yaşam formlarından ayıklayan negatif bir yetiştirme ve üreme [*Zucht und Züchtung*] biyopolitikasını yansıtır. Öyleyse "daha yüksek", Foucault'nun tanımladığı ırkçılığın biyopolitik söylemiyle benzer şekilde "daha alçak" olduğu düşünülen yaşamın öldürülmesiyle korunabilir.

Foucault için ırkçılık her şeyden önce "insan türünün biyolojik sürekliliği" içerisinde bir "ayrılma"yı gerektirir (1997, s. 227): ırklar, türleri alt gruplara bölmenin biyolojik yoludur. Bu bölme işlemi, ben ve başkası, dost ve düşman arasındaki ayrımın artık askeri değil de biyolojik terimlerle anlaşılmasına yardımcı olur. "Başkasının, kötü olan, daha aşağı olan (ya da yozlaşmış, anormal) ırkın ölümü, yaşamı genel olarak daha sağlıklı ve saf kılacak olan şeydir" (Foucault, 1997, s. 228). Devletin öldürme yetkisi toplumu ırkların temsil ettiği "biyolojik tehlike"den korumanın aracı olarak meşrulaştırılır (Foucault, 1997, s. 229). Böylece biyopolitika esas itibariyle ırkçılık vasıtasıyla thanatopolitika ya da ölüm politikası halini alır.

Balke'ye karşın Esposito, yaşam formları içerisinde sağlıklı olanı sağlıksızdan, üstün olanı aşağıda olandan ayırmanın imkânsızlığını göstererek Nietzsche'nin söyleminin, kendi ırksal beyanlarını yapısöküme uğrattığını iddia etmek konusunda daha dikkatlidir. Nietzsche'nin "büyük sağlığını" onun "insan ona sahip olmakla kalmamalı, durmadan onu kazanmalı da, çünkü ister istemez onu bir daha, bir daha verir, üstelik vermek zorundadır" (*ŞB*, 382)[14] sözleri üzerinden okuyan Esposito, Nietzsche'de sağlığın sadece hastalık deneyiminde ve onun aracılığıyla varolabileceğini teyit eder. Bu bakış Esposito'yu

[13] Nietzsche'nin siyaset felsefesini, "kötü aristokrasi hayranlığı"nın bir örneği olarak tartışan bazı okumalar için bkz. (Dombowsky, 2004) ve (Losurdo, 2002).

[14] Burada, Levent Özşar'ın çevirisinden yararlanılmıştır (Çev. Notu).

Nietzsche felsefesinde yaşam formları arasında hiçbir hiyerarşinin olmadığı, tüm yaşam formlarının ayrım gözetilmeksizin onaylandığı olumlayıcı bir biyopolitikanın olduğu varsayımına götürür. Farklı yaşam formlarının çoğulluğunun bu olumlanışı, insanlığın hayvanlığa ya da Esposito'nun "insanın hayvanlaşması" olarak gönderme yaptığı şeye açıklığından doğmaktadır (2008, s. 109).[15] Esposito, insanın Nietzsche'deki bu hayvanlaşmasının, yaşamın (biyo)politik tahakkümünden kurtulmak için tek şans olduğunu ve bu şansın Nietzsche'nin olumlayıcı biyopolitika okumasının kalbini sunduğunu ima eder. Ama izin verin Nietzsche'nin olumlayıcı biyopolitikasına dönmeden önce onun felsefesini liberal ve neoliberal biyopolitikanın bir örneği olarak sunan üçüncü okumaya yoğunlaşalım.

Liberal ve Neoliberal Biyopolitika Bağlamında Nietzsche

Immunitas'ta Esposito, modern liberal demokrasinin özgürlük, eşitlik ve özel mülkiyet gibi politik kategorilerinin doğaları gereği bağışıklayıcı olduklarını ikna edici bir şekilde öne sürer (2011). Buna göre politik yönetim, insandaki hayvan ya da diğer hayvanlar da dahil olmak üzere başkasından gelen tehditlere karşı insan yaşamının korunmasıyla tarif edilir. Bu politika düşüncesinin izleri devletin, yaşamın koruyuculuğu rolünü üstlendiği Hobbes'un egemen devletinin inşasından, her bireyin kendi yaşamının girişimcisi olmaya zorlandığı günümüz neoliberal demokrasilerine kadar sürülebilir. Kendi yaşamının girişimcisi olarak her birey –gerekli riskleri almak yoluyla– kendi güvenliğini ve korumasını sağlamakla yükümlüdür. Bu nokta bize, biyopolitika tartışmalarında liberal ve neoliberal biyopolitika pozisyonu olarak ayırt edilebilecek şeyin çekirdeğini sunuyor.

Bildiğim kadarıyla Nietzsche'yi açıkça liberal ve neoliberal biyopolitika düşünürü olarak yorumlayan olmadı. Yine de Nietzsche'nin modern devlet eleştirisi ve yükselen bireycilik ve serbest rekabet savunusu temelinde böylesi bir okuma yapılabilir. Örneğin Ayn Rand, rasyonel egoizm, bireycilik ve *laissez-faire* kapitalizmi üzerine görüş-

[15] Ayrıca bkz. (Esposito, 2012b). Nietzsche'de insanın hayvanlaşması üzerine karşılaştırmak için bkz. (Acampora, 2004, ss. 157-242).

lerinin yansımasını, Nietzsche'nin altruizm, din ve sosyalizm eleştirisinde bulduğunu söyler (Rand,1999). Böylesi bir okumada Nietzsche felsefesi, yönetimden bireye, devletten piyasaya ve toplumdan liberal ve neoliberal politikayla özdeşleşen atomize bireyciliğe bir geçiş işlevi görür. Benzer şekilde ekonomist Werner Sombart'ın çalışmasından hareketle, Joseph Alois Schumpeter'in evrimci ekonomi kuramının anahtar kavramı "yaratıcı yok etme"nin izlerinin Nietzsche'ye kadar sürülebileceği iddia edilebilir (Reinert ve Reinert, 2006, ss. 55-80). Buna göre Nietzsche yalnızca değişimin yenilikçisi ve azmettiricisi olarak *Übermensch* girişimcinin avukatı değil, serbest piyasa toplumunun da destekçisidir.

John Richardson'ın, Nietzsche'nin etik ve politik görüşlerinin en iyi şekilde Sosyal Darwinizmle bağlantısı üzerinden anlaşılabileceği yönündeki iddiası, Nietzsche felsefesini, kapitalizm ve piyasa ekonomisiyle bağlantılandıran başka argümanlar sunmaktadır (2004, ss. 133-146).[16] Richardson, doğal seçilimin siyasal yapının toplumsal organizasyonuna uygulandığı noktada, Nietzsche'nin rekabet kavrayışının Darwin'in "en iyinin hayatta kalması" düşüncesiyle kıyaslanabileceğini iddia eder (2004, ss. 133-146). Sosyal Darwinizme göre toplum, doğal seçilimin işini görebileceği bir tarzda organize olmaya ihtiyaç duyar. Bu ise ancak, üstinsan en üstte, bayağı birey en altta olacak şekilde dizayn edilen Nietzscheci elitist toplum idealiyle paralel şekilde, kazananların zirvede kaybedenlerin en aşağıda yer aldığı hiyerarşik bir toplumsal düzenle sonuçlanacak kontrolsüz bir rekabet aracılığıyla mümkün olabilir. Anlaşılacağı üzere serbest piyasa toplumunun savunucuları gibi Sosyal Darwinizmin savunucuları da sivil topluma ve ekonomiye yönelik devlet müdahalesinin minimalize edilmesinin peşindedirler.

Nietzsche kariyeri boyunca, bireyin altını oyan, "örgütlü şiddet edimi" [*Gewaltthätigkeit*] (*KSA*, 12:11[252]) olarak tarif ettiği modern devlete karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir.[17] Devleti, kültürün en

[16] Foucault'ya göre Sosyal Darwinizm, sömürgeci ve liberal ideolojilerle bağlantılı bir tip ırkçılık örneği sunmaktadır ama onun için Sosyal Darwinizm aynı zamanda "Nazizmin en dayanıklı ve en güçlü muhtevasıdır" (1984, s. 249).

[17] Bununla birlikte Nietzsche'nin politik kurumları reddetmediğini teslim etmek gerekir.

üst seviyede gerçekleşmesi olarak idealleştiren Hegel'e karşı Nietzsche kültür ve devlet arasında bağdaşmaz bir antagonizma olduğunu savunur: "Kültür ve devlet –kimse kendisini kandırmasın– antagonisttir. (...) Bütün büyük kültürel dönemler, politik çöküş dönemleridir: kültürel açıdan büyük olan ne varsa, politik-olmayan [*Unpolitisch*] ve hatta politika-karşıtıdır [*Anti-politisch*]" (*PA*, "Almanlar", 4). Nietzsche sadece kültürün görevlerinin politikanınkilerden daima daha üstün ve daha önemli olacağını savunmaz, aynı zamanda politikanın kültürün bir aracı olması gerektiğini ileri sürer:

> Devlet, kültürün sorunlarını tartışmayı ve hatta bunları karara bağlamayı kendine vazife ediniyor: sanki devletin kendisi, bir araçtan, kültürün bayağı araçlarından birisi değilmiş gibi! (...) "Alman Reich"ı! –tek bir Goethe'ye karşı kaç "Alman Reich"ı sayabiliriz! (...) Kültürün olağanüstü momentleri, ahlâki açıdan konuşursak, daima çözülme zamanları olmuştur (*KSA*, 13:19 [11]).

Sözün özü devlet, kültür meselelerine dahil edilmemelidir. Bu düşünce, klasik liberalizmin devlet müdahalesinin daraltılması çağrısını hatırlatır. Bilhassa mesele kültür ve eğitime geldiğinde karar, sadece ve sadece bireye bırakılmalıdır. Bundan dolayı, Nietzsche'nin liberal okumalarının, onun bireyin özgürlüğüne ve kendini-gerçekleştirmeye odaklanan kültür felsefesinin bireyci bileşenlerini vurgulamaları şaşırtıcı değildir (Cavell, 1990). Nietzsche'nin liberal okumasına göre kültürün kalbinde bulacağımız şey, bireyin kendisini kusursuz kılma ve kendisine itimat etme fikridir.[18] Bunlardan ikincisi, Nietzsche'nin "daha yüksek birey" ve "kültürün dehası" olarak örneklendirmiş olduğu modern, kendi kendisine yeten ve otonom özne fikrini somutlaştırır.

Leiter açısından Nietzsche'nin daha yüksek bireyi sadece onun yükselen bireycilik düşüncesini değil aynı zamanda Nietzsche'nin "birey baştan aşağıya *fatum*'un bir parçasıdır, olmuş ve olacak olan

---

Onun için sorun daha ziyade gelecekle, yani modern devletin yerini alacak başka iktidar formlarının ne olduğuyla ilgilidir. Bkz. (Lemm, 2011) ve (Patton, 2014).

[18] Bu konuyu daha ayrıntılı olarak şurada tartıştım: (Lemm, 2007). Ayrıca Keith Ansell-Pearson, yayınlanmamış bir çalışmasında farklı bir perspektiften Nietzshe'nin orta dönem yazılarındaki kendini-işleme kavrayışının bir direniş etiğini yansıttığını iddia etmektedir.

her şey için bir yasa, bir zorunluluk daha" (*PA*, "Ahlâk", 6) iddiasında ifadesini bulan kaderciliğini de temsil eder (2002). Bu türden alıntılara yaslanarak Leiter, insanların yapıp etmelerinin esasen fizyolojileri ve psikolojik itilimleriyle ilgili daha büyük doğa olgularınca belirlendiği yönündeki doğalcı bir faillik kavrayışını savunur (2002, ss. 58-63, ss. 71-72, ss. 81-101). Bu doğrultuda daha yüksek birey, yalnız bırakılmalıdır zira onun daha yüksek oluşu, kadercilik bakımından doğasına zaten hep yazılı haldedir.

Bu doğalcı ve kaderci faillik kavrayışı bize Foucault'nun 18. Yüzyıl *homo oeconomicus*'unu, uyumlu bir toplumsal düzeni meydana getiren klasik "görünmez el" anlayışındaki gibi "kendiliğinden başkalarının çıkarlarıyla kesişecek şekilde kendi çıkarlarının peşinden koşan" (2008, ss. 270-271) birey tipi olarak tanımlamasını hatırlatır. Hem Leiter'ın daha yüksek bireyi hem de Foucault'nun klasik *homo oeconomicus*'u, doğalcılığın perpsektifinden yorumlanan –ilkinde kendi doğalarının, ikincisinde kendi çıkarlarının peşinden gitmeleri gereken– faillerdir. Özgürlükleri "kendiliğinden" ve "kaderci" bir şekilde bir toplumsal düzenin inşasıyla sonuçlanır; bu *homo oeconomicus*'la ilgisinde serbest piyasa olarak ya da kendi kendisini kusursuzlaştıran bireyle ilgisinde ahenkli bir psikolojik ve fizyolojik düzen olarak karşımıza çıkar. Kısaca nasıl *homo oeconomicus* için piyasa ekonomisine devlet müdahalesinin olmadığı bir durum daha iyiyse, daha yüksek birey için de kültür ve eğitime devlet müdahalesinin olmadığı bir durum daha iyi olacaktır. Ya da Leiter'ın ortaya koyduğu gibi bir kişi her durumda zorunlulukla neyse o olacağından, böylesi bir son için özel bir çabaya gerek yoktur (2002, s. 86).

Foucault için piyasa ekonomisinin bu liberal ve doğalcı kavranışı –ve ben buna bireysel failliği de ekliyorum– biyopolitika dediği yeni bir iktidar formunun belirtisidir. *Biyopolitikanın Doğuşu* seminerlerinde Foucault, liberalizmin biyopolitikanın genel çerçevesi olduğunu iddia edecektir (2008).[19] Foucault'nun biyopolitika yaklaşımını farklı kılan şey, liberalizmi politik ya da ekonomik bir teori olarak değil

[19] Siyasal iktisat ve liberal yönetimsellik üzerine ve toplumla piyasa ekonomisinin doğallığıyla ilgili olarak ayrıca bkz. (Lemke, 2007, ss. 61-67).

bir yönetimsellik formu olarak ele almasıdır. Liberal ve neoliberal kuramcıların "bireysel özgürlüğü" gördükleri yerde Foucault, davranışların yönetimi üzerinden nüfusun düzenlenmesini görür (2010). Bu sonuncusu yaşam üzerindeki iktidarın iki farklı ama birbirleriyle ilişkili biçiminde ifadesini bulur: bunlardan ilki –ki aynı zamanda disipliner iktidar olarak bilinir (Foucault, 1995)– "makine olarak beden üzerinde yoğunlaşır: bedenin disiplini, yapabilirliklerinin iyileştirilmesi, güçlerinin gasp edilmesi, faydalılığının ve uysallığının paralel olarak artırılması, etkili ve ekonomik denetim sistemlerine dahil edilmesi" (Foucault, 1990, s. 139). İkincisi ise –ki, aynı zamanda nüfusun biyopolitikası olarak bilinir– "beden türüne, biyolojik sürecin zemini olarak iş gören ve yaşam mekanikleriyle aşılanan beden" üzerine odaklanır: "Üreme, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam, ortalama ömür süresi ve bunların değişmesine yol açabilecek her şey" (Foucault, 1990, s. 139). Foucault bu ikincisinin katettiği yolu daha önceki kısımda tartıştığımız klasik/Hıristiyan pastoral iktidar temasına dek takip eder.

Foucault'ya göre neoliberal yönetimselliğin kendine özgü tekniklerinden biri de bireyi sorumlu kılmaktır –Foucault buna aynı zamanda bireyin kendi girişimcisi olması diyecektir (2008, ss. 260-266). Burada *homo oeconomicus* "mübadelenin iki tarafından biri" değildir artık; zira liberal, hukuksal ya da disipliner model altında o "kendi kendisinin girişimcisi" olur (Foucault, 2008, s. 226). Bu birey kendisini muhafaza etmesi ve koruması için politik kurumlara (liberal olanlara bile) bel bağlamaz, bunun yerine yaşamını kendi ellerine alır: "kendi sermayesi, kendi üreticisi, kendi gelirinin kaynağı olmak" (Foucault, 2008, s. 226). Lemke'ye göre neoliberal yönetimselliğin hedefi ahlâklı, sorumlu ve ekonomik açıdan rasyonel bir özneye ulaşmaktır (2001).[20] Bu ahlâklı ve sorumlu birey tipinin Nietzsche'nin savunduğu "öz-sorumluluk" (*PA*, "Saldırılar", 38) olarak özgürlük idealinin taşıdığı bütün özelliklere sahip olduğu öne sürülebilir. Böylesi bir birey, zor koşullar altında mücadele eder, gelecek kazançlar için riskleri maksimize eder, doğası gereği egoisttir, başkalarının çıkarı pahasına

[20] Foucault'da *homo oeconomicus*'un soykütüğü için bkz. (Reed, 2009) ve (Dilts, 2011).

kendi çıkarıyla ilgilenir, sağlıklı ve güçlüdür –ve burada "sağlık" hastalığın yokluğu değil "zorluklarla başedebilme gücüne daha yakın bir şeydir" (Leiter, 2002, s. 119). Üstinsan olmanın giderek bireyin çevresiyle rekabet içinde ve kendisini bu çevreden korumaya hazırlıklı bir girişimci olmayı temsil ettiğini iddia eden Balke de bu görüştedir (2007, ss. 21-22). Bu birey "yaratıcı yok etme"nin asıl failidir, "onu motive eden şey, yalnızca kâr değil aynı zamanda içsel bir arzudur" (Reinert ve Reinert, 2006, s. 60).

Nietzsche'yi zorlukların üstesinden gelebilen bireyin savunucusu olarak gören ve *Übermensch*'i girişimci bir yenilikçi olarak yorumlayan bu okumalara karşı Nietzsche'nin olumlayıcı biyopolitika üzerinden yapılacak bir okuması, insanın üstinsan oluşunda kültür ve ekonomi arasında hiçbir şekilde liberalizmle bağdaşmayacak bir ilişki görür. Nietzsche ("kültürel sermaye"de olduğu gibi) kültürün, artık değer yaratmada ekonominin bir aracı olduğu yönündeki neoliberal iddiayı alt üst eder; zira üstinsan faydacılık karşıtı, liberal olmayan bir armağan etme ekonomisiyle meydana gelir. Üstinsan ya da kültürün dehası için risk hesaplaması diye bir şey söz konusu değildir (Lemm, 2009). Bu armağan ekonomisi öyleyse Tocqueville'in liberal birey tanımlamasında olduğu gibi "bir öz-çıkar" meselesi değildir (Tocqueville, 2003). Ama Nietzsche'nin olumlayıcı biyopolitikası yalnızca liberal ve neoliberal biyopolitikaya bir yanıt değil, en temelde thanatopolitik biyopolitikaya karşı sonraki kısımda ele alacağımız bir hamleyle ilgilidir.

Olumlayıcı Biyopolitika ve Post-Hümanizm

Olumlayıcı biyopolitikanın merkezindeki fikir artık politik formların ya da kurumların dengelenmesi ya da alternatif olarak bunların eleştirisi, dönüşümü ya da devrimiyle ilgili düşüncelere indirgenemez. Nietzsche'nin politikasında söz konusu olan daha ziyade insan olmanın ne anlama geldiği sorunudur. Ya da Foucault'nun terminolojisiyle söyleyecek olursak Nietzsche'nin politikası biyopolitikadır; yani insanın hayvanlığını kabul eden "insanın kendi varoluşunu canlı bir varlık olarak soru konusu edinen" (1990, s. 143) bir politikadır. Esposito'ya

göre Nietzsche, politikanın "büyük politika", yani insan sorununu, canlı ve cansız yaşamın başka formlarıyla sürekliliği ve karşıtlığında insan türü sorununu ele alan bir politika olacağını iddia ettiğinde, insan sorununu politikasının merkezine koyan ilk isim olmuştur. Nietzsche'nin büyük politikası, insan olmanın ne anlama geldiğine dair anlayışımızı sorunsallaştırır. Burada insan, yaşamın, hayvanın, bitkinin ve başka şeylerin bütünlüğünün temeli olarak değil, aksine, derinden bağlı olduğu başka yaşam formlarıyla ilişkisinde başkalaşan bir yaşam formu olarak düşünülür. Keith Ansell-Pearson'a göre insana dair bu yeni kavrayış Nietzsche'nin üstinsan fikrinde de bir yansımasını bulur: "insan, biçimleniminin ve biçimsizleşmesinin başlangıcından beri üstinsan oluşta içerilmiştir ve bu oluş, insani olmayan –canlı ve cansız– yaşam güçlerine bağlıdır (2000, s. 177)."

İnsan ve geleceğine dair ciddi endişelerine karşın Nietzsche'nin felsefesi en iyi şekilde post-hümanist olarak tarif edilebilir.[21] Daha önce hiçbir filozof onun kadar, insanın, yani insana dair hükmünü ve anlamını tamamen yitirmiş geleneksel ahlâki, rasyonel ve politik kavrayışların alt edilmesinin gerekliliğini vurgulamamıştır. Nietzsche'nin post-hümanist ve olumlayıcı biyopolitikasının önplanında duran şey artık yozlaşmış ve asalakça yaşamın dışlanması ya da ortadan kaldırılması değil, tüm yaşamın olumlanmasıdır. Esposito için olumlayıcı biyopolitika yaşamın olumlanmasının bir örneğidir. Çünkü olumlama "[Hegel'de olduğu gibi] ikili yadsımanın sentetik bir sonucu değil, daha ziyade yadsımanın kendisini baskı altına almasıyla meydana gelen olumlu güçlerin serbest kılınması" (Esposito, 2008, s. 102) ya da başka bir ifadeyle, olumsuzun tam da yaşamın asli bir parçasını oluşturduğu için olumlanmasıdır. Olumlayıcı biyopolitika, bütünlüğünde yaşamın birliğini ve sürekliliğini düşünür: "hiçbir kısmı bir diğeri yararına yok edilemez: her yaşam bir yaşam biçimidir ve her biçim bir yaşama gönderme yapar" (Esposito, 2008, s. 194).[22]

[21] Cary Wolfe *What is Post-Humanism?* kitabında şaşırtıcı bir şekilde Nietzsche'ye yer ayırmamıştır (Wolfe, 2010).

[22] Hem Nietzsche hem de Esposito'nun olumlayıcı biyopolitika kavrayışlarında tüm yaşam formlarını içine alan sürekliliğe ve topluluk düşüncesine yapılan vurgu göz önünde tutulursa, her iki ismin de Donna Haraway'in türler arası eşitlikçilik ve sosyal bağ görüşüyle (Haraway, 1997) kuvvetli bir benzerliği olduğu söylenebilir.

Nietzsche'nin post-hümanist ve post-insanmerkezci perspektifinin ayırt edici yanı, insanı yaşam bütünlüğünün bir parçası olarak gören "esaslı bakış açısıdır": "Hayvani ve bitkisel yaşamın bütünlüğü aşağıdan yukarıya doğru değil (...) aksine her şey aynı zamanda hem birbirleriyle birlikte, hem birbirleriyle karışık hem de birbirlerine karşı [*übereinander und durcheinander und gegeneinander*] gelişir" (*KSA*, 13:14[133]). Nietzsche yaşam biçimleri arasında zamansal ya da maddi bir ilerleme içerisinde erimeyecek radikal bir karşılıklı ilişkilenmeyi savunur. *Nachlass*'tan bir notunda Nietzsche şöyle yazar: "varolan insanlar değildir, zira daha en başından 'insan' diye bir şey yoktur ki! Öyleyse 'hayvan' da yoktur!" (*KSA*, 10:12[1].95). Nietzsche benzer şekilde canlı yaşamın bir başlangıcı olduğu düşüncesini de sorgulamaktadır: "canlı yaşamın neden başlangıcı olan bir şeymiş gibi düşünülmesi gerektiğini anlamıyorum (*KSA*, 11:34[50])". Nietzsche yaşamın niteliksel olarak farklı evrim basamakları arasında ayrım yapan çizgisel/zamansal bir ilermenin içine kaydedilebileceği fikrine itiraz eder. Bunun yerine o, "bize 'bireyler' vb. şeylerden bahsetmemizi yasak" eden; "varolanların 'yekûnu[nun]' akış" halinde olduğu bir "sürekli geçiş" düşüncesinde ısrarcıdır (*Gİ*, 520; krş. *KSA*, 11:36[23]). Tüm yaşam biçimleri arasındaki sürekli geçiş düşüncesiyle Nietzsche canlı ve cansız yaşam arasındaki maddi ayrımı dahi bir önyargı olduğu gerekçesiyle reddedecektir: "Güç istemi cansız yaşama da hükmeder ya da daha doğrusu cansız yaşam diye bir şey yoktur. 'Mesafe etkisi' ortadan kaldırılamaz: bir şey bir başka şeyi çeker [*heranziehen*], *başka bir şey çekildiğini* [*gezogen*] *hisseder*" (*KSA*, 11:34[247]). Nietzsche'nin yaşam formları arasındaki radikal karşılıklı ilişkilenme kavrayışı, Gilles Deleuze'ün insanın hayvan oluşu düşüncesini de etkilemiştir (Deleuze ve Guattari, 1987, ss. 232-309). Bundan dolayı Rosi Braidotti'nin "göçebe özne"sinin Nietzsche'nin insan vizyonuyla böylesi güçlü bir benzerliğinin olması şaşırtıcı değildir; zira her ikisi de "çoklukları ve yerinden edilmiş özdeşlikleri çoğaltmayı" yeğleyen, çizgisel ve üniter olmayan, sabitlenmemiş öznellik formlarını ifade eder (Braidotti, 2006, s. 201).[23]

[23] Ayrıca bkz. (Braidotti, 2013).

Ayrıca Nietzsche, insanın kendisinde taşıdığı ve ayrılmaz şekilde bağlı olduğu hayvan ve bitki yaşamıyla ilişkisi üzerine düşünmeksizin insanı anlayamayacağımızı öne sürerek, insandaki bitkisel ve hayvansal yaşama tutunur: "insan varlığı yalnızca bir birey değil, canlı dünyanın tüm yaşamının kendine özgü bir doğrultudaki sürekliliğidir" (*KSA*, 12:7[2]). Nietzsche buradan hareketle canlı yaşamın tüm tarihinin insanın dünyayla ilişkilenme tarzında etkin olduğu sonucuna varır. Nietzsche "tarih öncesi zamanlardan bugüne tüm geçmişiyle duygu sahibi varlığın serüveni, hikâyesini anlatmak, sevmek, nefret etmek ve çıkarımlarda bulunmak üzere benim varlığımda devam ediyor" (*ŞB*, 54) derken, bu tespitine bizzat kendisini örnek olarak gösterir. Tekrar edecek olursak Rosi Braidotti'nin Deleuzecü göçebeciliğe ilişkin tanımı, Nietzsche'nin yaşam bütünlüğü vizyonuyla güçlü bir benzerlik taşımaktadır. Braidotti'nin Deleuze okumasına göre, "hayvan [*zoē*] ya da insani olmayan yaşamın üretici gücü, türler arası trans-genetik bir karşılıklı bağlantı ya da daha ziyade bağlantılar zinciri üzerinden hüküm sürer, ki bu en iyi şekilde üniter olmayan biçimde vücuda gelmiş öznelerin ve çoklu aidiyetlerin ekolojik felsefesi olarak tarif edilebilir" (2006, s. 203). Tüm yaşam formlarının eşdeğerliklerinin ve karşılıklı ilişkilerinin/bağlantılarının olumlanması, olumlayıcı biyopolitika için oldukça önemlidir zira bu politika en temelde zeminini thanatopolitikada bulan ırkçılığa ve türcülüğe karşı çıkmaktadır. Olumlayıcı biyopolitika, faşist biyopolitikanın ayırt edici özelliği olarak hem insanlar içerisinde hem de insanlarla diğer hayvanlar arasında sahte tür ayrımlarının yaratılmasına, insan, hayvan ve diğer yaşam formları arasındaki sürekliliği olumlayarak ve böylece tekil yaşam formlarının çoğullaşmasına katkıda bulunarak yanıt verir. Nietzsche'nin post-hümanist ve olumlayıcı biyopolitikasının amacı da, Batı uygarlığının insan ve diğer yaşam formları arasında kurduğu bariyerleri aşmaktır.[24] Nietzsche'nin felsefi projesinin bu yönünü aydınlatmak için iki örnek verebiliriz: İlkin, değer yaratmanın insanı doğanın geri kalanından ayırdığı görüşüne karşı Nietzsche, yaşamı değerlerin ve değer yaratmanın kökeni ve kaynağı olarak kavrar: "Değerlerden bahsettiğimizde bunu yaşamdan aldığımız ilham ve onun perspektifiyle yaparız: ya-

[24] Antropolojik makine tartışması için ayrıca bkz. (Agamben, 2004).

şam bizi değer koymaya zorlar [*zwingt*], biz değerler koyduğumuzda, bizim aracılığımızla değerlendiren bizzat yaşamın kendisidir" (*PA*, "Ahlâk", 5). İnsani değerlerin, diğer yaşam formlarının değerleriyle ilişkisinde ve karşıtlığında düşünülmesi gerektiği ölçüde Nietzsche için yaşam, doğası gereği normatif bir güçtür (Lemm, 2014). İkincisi Nietzsche'nin insan, hayvan ve diğer yaşam formları arasındaki bariyerleri aşma girişimi, araçsal akıl ve temsili düşünme marifetiyle insan yaşamı ve diğer yaşam formları arasında yapılan ayrım vasıtasıyla doğa üstünde kurulan biyopolitik tahakkümü telafi etme arayışında olan Adorno'nun eleştirel teori projesiyle birçok bakımdan kıyaslanabilir (Lemm, 2010). Burada söz konusu olan şey doğayla, nesnenin özne tarafından kavramsal yakalanışı üzerinde yükselmeyen olumlayıcı bir ilişkinin önceliğini tesis etmektir. Doğayla tahakkümcü olmayan bir ilişkiyse, kavramdan ziyade imgeden geçer. Olumlayıcı biyopolitika hayvan yaşamını türcülükten arındırır ve bu arındırma kültürün ve kültürün tabiatı gereği "insani" olduğu iddiasının yapısökümünden geçer (Lemm, 2009). Böylece olumlayıcı biyopolitika doğa ve kültür arasındaki uçurumu, yaşamı gençliğin feryadında örneklendirilen kültürel bir güç olarak olumlayarak kapatır: "Bana yalnızca yaşamı ver, sana ondan bir kültür yaratayım!" (*TY*, 10). Buna göre insanı diğer yaşam formlarına bağlayan şey, doğalarında varolan yaratıcılıktır.

Sonuç: Olumlayıcı Biyopolitika ve Hayvan Hakları

Cary Wolfe, her ne kadar biyopolitikanın hayvan çalışmaları açısından önemini teslim etse de Esposito'yla (ama aynı zamanda Nietzsche'yle) ilgisinde "her bir yaşam formunun sınırsız eşdeğerliği" ilkesini reddeder ve olumlayıcı biyopolitika düşüncesini eleştirir (2013, s. 56). Sınırsız eşdeğerlik ilkesine karşı Wolfe "orangutan, yaban arısı ve Japon sarmaşığı arasındaki muzzam fark" hususunda ısrar eder (2013, s. 74). Wolfe'a göre "yaşam" kavramı, "biyopolitik çerçevede *kullanmak*" (2013, s. 82; vurgu bana ait) için çok genel bir kavramdır. Olumlayıcı biyopolitikayı thanatopolitikadan ayıran bir "ya/ya da" seçeneği dışında Wolfe hem olumlayıcı biyopolitikanın hem de thana-

topolitikayla bağlantılı türcülük ve ırkçılık tipinin eksikliklerine karşı koymak adına daha pragmatik olan "üçüncü" bir yaklaşımı savunur. Tüm yaşam formlarının "aynı anda hoş karşılanamayacağı" (2013, s. 103) düşüncesiyle Wolfe, Derridacı sorumluluk etiğinin yasanın korumasında ve "yasadan önce" olan bu yaşam formları arasında ayrım yapmamızı sağlayacak doğru aracı sunduğu görüşündedir. Bununla birlikte bu pragmatik yaklaşımın, yaşamın sürekliliğinin türler arasında bir hiyerarşiye bölündüğü ve böylece bunlardan bazılarının diğerlerinden daha değerli görüldüğü, bazılarının diğerlerine kıyasla daha hoş karşılandığı, bazılarının diğerlerinin hayatta kalmaları pahasına yenilebilir hale geldiği noktaya geri dönmekten bizi nasıl alıkoyacağı konusu belirsizdir. Bu konu bilhassa Wolfe'nin gerekli bulduğu ayrımlar ve kararlar, (hayvan) haklarının genişletilmesi sorununu içine aldığında ya da Wolfe'un deyimiyle "yasadan önce" oluşumuzu ilgilendirdiğinde sorunlu hale gelir. Bana göre Wolfe'un haklar kategorisine tutunması, olumlayıcı biyopolitika ve thanatopolitika arasındaki "ya/ya da" açmazından bir çıkış sağlamıyor. Belki bunun nedenini Esposito'nun *şahıslık* [*personhood*] kategorisine dair analizine baktığımızda bulabiliriz (2012a, b).[25]

Terms of the Political'da Esposito şahsın değerine yapılan normatif göndermenin bütün dillerde onaylandığı bir çağda, yaşama hakkının hiç olmadığı kadar tehdit altında kalmasının nasıl mümkün olabildiğini sorar. Esposito'nun iddiasına göre tüzel şahıs kategorisiyle tesis edilen bağışıklık yerini, insan hakları düşüncesini krize sokan küresel normatif düzenlere bırakır. Aynı şey hayvan hakları için de söylenebilir. Esposito şahıs kategorisinin izlerini Hıristiyan ve Roma kökenlerine kadar takip eder ve bu kategorinin "insanlık"la "haklar" arasındaki gediği kapatamadığını keşfeder. Aksine şahıslık bu terimler arasındaki mesafeyi üreten ve genişleten şeyin ta kendisidir. Gerçekten de etimolojik ve soykütüksel çözümleme, şahıs kategorisinin ikili bir yarılmaya dayandığını gösterir: öncelikle bu kategori insan yaşamını şahıs ve hayvan yaşamına böler; ardından insan bireyinde ayırıcı bir çizgi çizer; bu tabloda irrasyonel yan, rasyonel yanın hükmü altına

[25] *Terms of the Political*'a bir giriş için ayrıca bkz. (Lemm, 2012).

girmelidir. Böylece kendilerine hâkim olamayanlar şahıs olma vasfına erişemeyeceklerdir. Bu doğrultuda Esposito, şahısla ilgili her nitelemenin, şahsın mesafe almaya çalıştığı gayrişahsi biyolojik katmanın şeyleşmesini zımnen sağladığı sonucuna varır. İnsanlar, yalnızca şeylere indirgendiğinde, diğerlerini şahıs olarak tanımlamak gerekli hale gelir. Hayvan yaşamının kendini koruma temelli dışlanması düşüncesine karşı Esposito, Deleuze'ün insanın hayvan oluşu düşüncesinden yararlanır ve olumlayıcı bir biyopolitika için insandaki hayvanı gün yüzüne çıkartan bu fikri tartışmaya açar. Olumlayıcı biyopolitikanın iddiası, bağışıklığın anlamını ters çevirmektir. Bağışıklıkta yalnızca başkasına karşı yaşamın yok edici potansiyelde bir korunmasını görmekten ziyade Esposito, bağışıklığın aynı zamanda birey için kendi üzerindeki öz-koruma boyunduruğunu hafifletmek adına kendisini tehdit eden şeye açılmanın, yani kendini bizzat *aşırı koruma*dan korumanın bir yolu olarak da görülüp görülemeyeceği üzerine kafa yorar. Bu, bir anlamda öz-bağışıklığın, yok etmeden olumlayıcı biyopolitikaya geçişi hazırladığının göstergesidir. Endüstriyel çiftçilik sorunu, şahıslık ve bireysel haklar kategorisinin, bu yoldan topluluk fikrini ya da ortak olanın ve ortak yaşam formlarının biyopolitikası diyebileceğimiz şeyi nasıl dönüştürdüğünü gösterebilir.

Esposito'nun bağışıklık ve topluluk kavrayışından hareketle diyebiliriz ki endüstriyel çiftçilik, hayvanlarda başlayan ve ardından insanlara geçen, doğuştan bağışık olunan hastalıklara [*auto-immune diseases*] yol açmaktadır. Böylesi bir bulaşmanın mümkün olmasının apaçık bir nedeni de hayvanlara kişi gibi davranılması yani her hayvanın sanki birer kişiymiş gibi (zorla besleme ve kafesleme vasıtasıyla) ortak yaşam formundan koparılmasıdır; bu yeni hayvan-kişinin bağışıklanması yani antibiyotikler ve benzeri maddelere maruz bırakılması da şaşırtıcı değildir. Buradaki mesele bizim hayvanlara yönelik "insanlık-dışı" yaklaşımımızın, fazla şahsileştirilmiş olması nedeniyle aslında çok insani olmasıdır. Bunun sonucu olarak, hayvan ürünleri yediğimizde aslında hayvan eti değil, bu kişi-hayvanları yani aslında kendimizi yiyoruz. Bunun yerine hayvanların bağışıklıklarını azaltma yoluna gitmek gerekir ki, bu da onları ortak yaşam formlarına geri döndürerek "şahsiyetlerini" terk etmelerine izin vermek anlamı-

na gelir; tabii bu yalnızca besin olarak tüketilenler için değil, bizim kendimiz de dahil olmak üzere diğer tüm hayvan türleri için geçerlidir. Buna karşılık insanların da kendilerini hayvanlıkla bağışıklamaları gerekir: bu doğrultuda ilk olarak kendimizi, korunma adına diğer tüm canlı türlerinden ayırmaya çalıştığımız yapay ve tinsel yanılsamaları bütünüyle bir kenara bırakmalıyız. Başka deyişle, herhangi bir tür başka bir canlı türünü yemek isterse o, bu türün uzun erimli ve süreğen bir etkileşim içinde olduğunu düşündüğü yani bir süre birlikte yaşadığı bir hayvan olmalıdır. Hayvanlarla birlikte yeni bir topluluğu meydana getirmenin ne anlama geldiğini yeniden düşünmeye ihtiyacımız var. Bu ise insan-hayvanlar üzerinde yükselen ve başka canlı türleri için tehlikeden ve yırtıcılıktan başka bir anlam taşımayan güvenlik anlayışımız üzerine yeniden düşünmeyi gerektiriyor. "Yeni Evcil Hayvanlar" adını taşıyan bir aforizmasında Nietzsche, bu insan merkezci güvenlik düşüncesini sarsmaya çalışır ve şöyle yazar: "Aslanım ve kartalım yanımda olsun istiyorum, böylece kudretimin ne ölçüde büyük ya da küçük olduğunu gösteren ipuçlarım olacak. Onlara bakıp korkmam mı gerekiyor? Ve onların bana korkuyla bakacakları zaman gelecek mi?" (*ŞB*, 314). Kendimize ve başkalarına karşı güvenliğimiz ve korunmamız adına, bağışıklayıcı ve yaşamı yadsıyan haklar söylemine başvurmak yerine, cevaplanması gereken soru, diğer hayvanlarla paylaşımcı ve ortak yaşam formlarını çoğaltıp teşvik edici yeni bir haklar söyleminin nasıl yaratılacağıdır.

KAYNAKÇA

Acampora, Christa D. Acampora and Ralph, ed. 2004. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. New York: Rowman and Littlefield.

Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.

Ansell-Pearson, Keith. 2000. "On the Miscarriage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche." *Nietzsche-Studien* no. 29:153-177.

Balke, Friedrich. 2003. "From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime." *Cardozo Law Review* no. 24 (2):705-722.

Balke, Friedrich. 2007. „Wölfe, Schafe, Ochsen. Nietzsche und die liberale politische Zoologie." In *Politische Zoologie*, edited by Anne von der Heiden and Joseph Vogel. Berlin: Diaphanes.

Braidotti, Rosi. 2006. "Posthuman, All too Human: Towards a New Process Ontology." *Theory Culture Society* no. 23 (7 and 8):197-208.

Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

Cavell, Stanley. 1990. *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press.

Deleuze, Gilles and Guatteri, Félix. 1987. *A Thousand Plateaus: CApitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Dilts, Andrew. 2011. "From "Entrepreneurial Self" to "Care of Self": Neoliberal Governmentality and Foucault's Ethics." *Foucault Studies* (12):130-146.

Dombowsky, Don. 2004. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. London: Palgrave Macmillan.

Esposito, Roberto. 2004. *Immunitas: Schutz und Negation des Lebens*. Berlin: Diaphanes.

Esposito, Roberto. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Translated by Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press.

Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press.

Esposito, Roberto. 2012a. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York: Fordham University Press.

Esposito, Roberto. 2012b. *Third Person*. Cambridge: Polity Press.

Foucault, Michel. 1984. *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New

York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality*. Vol. 1. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1994. *Ethics, Subjectivity and Truth: The Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Vol. volume 1. New York: The New Press.

Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1997. *"If Faut Défendre La Société" Cours au Collège de France. 1976*. Paris: Gallimard, Seuil.

Foucault, Michel. 2000. *Power, Essential Works of Foucault 1954-1984*. Edited by Paul Rabinow. Vol. 3. New York: The New Press.

Foucault, Michel. 2004. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard, Seuil.

Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics*. Translated by George Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel. 2010. *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. Translated by George Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Golomb, Jacob, ed. 1997. *Nietzsche and Jewish Culture*. London: Routledge.

Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millenium. FemalMan@Meets_OncomouseTM*. London and New York: Routledge.

Hatab, Lawrence. 1995.*A Nietzschean Defense of Democracy:An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court.

Kofman, Sarah. 1994. *Le mepris des juifs: Nietzsche, les juifs, l'antisemitisme*. Paris: Editions Galilee.

Leiter, Brian. 2002. *Nietzsche: On Morality*. London: Routledge.

Lemke, Thomas. 2001. "The Birth of Biopolitics: Michel Foucault's Lectures at the College de France on Neo-liberal Governmentality." *Economy and Society* no. 30 (2):190-207.

Lemke, Thomas. 2007. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Lemm, Vanessa. 2007. "Is Nietzsche a Perfectionist?: Rawls, Cavell and the Politics of Culture in Nietzsche's Schopenhauer as Educator." *The Journal of Nietzsche Studies* (34):5-27.

Lemm, Vanessa. 2008. "The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life." In *Nietzsche, Power and Politics*, edited by H.W. and Rodt Siemens, Vasti, 719-739. Berlin: De Gruyter.

Lemm, Vanessa. 2009. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the*

Animality of the Human Beings. New York: Fordham University Press.

Lemm, Vanessa. 2010. "Critical Theory and Affirmative Biopolitics: Nietzsche and the Domination of Life in Adorno and Horkheimer." *Journal of Power* no. 3 (1):75-95.

Lemm, Vanessa. 2011. "Nietzsche, Aristocratism and Non-Domination." In *How not to be Governed: Readings and Interpretations from a Postanarchist Left*, edited by James Martel and Jimmy Casas Clauses, 83-102. New York: Lexington Books.

Lemm, Vanessa. 2011/2012. "The Question of the Animal: Response to Hatab and Schrift." *New Nietzsche Studies* no. 8 (3 and 4):143-158.

Lemm, Vanessa. 2012. "Esposito and the Biopolitics of the Common." In *Terms of the Political*, 1-13. New York: Fordham University Press.

Lemm, Vanessa. 2013. "Nietzsche, Einverleibung and the Politics of Immunity." *International Journal of Philosophical Studies* no. 21 (3):3-19.

Lemm, Vanessa, ed. 2014. *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press.

Lemm, Vanessa. 2015. "What We Can Learn from Plants about the Creation of Values." *Nietzsche Studien* no. 44.

Losurdo, Domenico. 2002. *Nietzsche: Il ribelle aristocratico. Biografia bilancio critico*. Turin: Bollati Boringhieri.

Patton, Paul. 2014. "Nietzsche on Power and Democracy circa 1876-1881." In *Nietzsche as Political Philosopher*, edited by Manuell Knoll and Barry Stocker, 93-111. Berlin: De Gruyter.

Rand, Ayn. 1999. *Atlas Shrugged*. London: Plume.

Reed, Jason. 2009. "A Genealogy of Homo Oeconomicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity." *Foucault Studies* (6):25-36.

Reinert, Hugo Reinert and Erika S. 2006. "Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter." In *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and Society*, edited by Juergen G. Backhaus and Wolfgang Drechsler. Berlin: Springer.

Richardson, John. 2004. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.

Rodt, Herman W. Siemens and Vasti, ed. 2008. *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: De Gruyter.

Schank, Gerd. 2011. *„Rasse" und „Zuechtung" bei Nietzsche*. Berlin: De Gruyter.

Tocqueville, Alexis de. 2003. *Democracy in America and Two Essays on America*. London: Penguin Books.

Vatter, Vanessa Lemm and Miguel, ed. 2014. *The Government of Life: Michel*

Foucault, Biopolitics and Neoliberalism. New York: Fordham University Press.

Wistrich, Jacob Golomb and Robert S., ed. 2002. *Nietzsche, Godfather of Fascism?* Princeton: Princeton University Press.

Wolfe, Cary. 2010. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, Cary. 2013. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: Chicago University Press.

Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi

Adem Yıldırım

Ouverture

Gündelik dildeki herhangi bir terim ya da kavramın retrospektif olarak izi sürüldüğünde arkaik kullanımların labirentine girilir. O labirentten alınan izlenimlerle geriye dönüldüğünde yol güzergâhında ana uğraklar ve sapma biçiminde ara yollar ve patikalar keşfedilir. Kavramın kimi zaman yolunda seyrettiği kimi zaman da değiştiği, başka bir şeye dönüştüğü hatta dağıldığı bile görülebilir. Ancak bu kavramın yolculuğuna şahit olanlar, onun deneyimlerinin bazı istasyonlarda durduğunu bazılarında da derinleştiğini görürler. Bu derinleşme esnasında orada konumlanan, kendisine alan açan, çevresini kuşatan ya da kuşatılan topografik bir yoğunluk oluşur. Ana yol ve yoğunlaşma noktaları bir tarafa, kavramların bu yoğunlukların etkisiyle anlaşıldığı söylenebilir. Bu kavramlardan biri olan "politika" ele alındığında, Antik Yunan'dan başlayarak çağlar boyunca izlediği yoldan günümüzdeki patikalarda yoğunlaşmasıyla artık yeni formasyonlara büründüğü görülür. Bu formasyonları tarihsel izleğinden ziyade yoğunlaştığı ve derinleştiği ara yolları ve patikalarıyla ele almak gerekir. Bu anlamda politika serüveninin şimdilerdeki istasyonu, özellikle son zamanlarda "hayaletinin dolaştığı" ancak henüz politikanın neresinde durduğu tartışma konusu olan biyopolitikadır. Bunun için öncelikle biyopolitika-

nın yoğunlaştığı noktaları ortaya koymak gerekir. Çünkü bu yoğunlaşmadan sonra kavramın durduğu istasyonun ve ona eşlik eden istasyon şefinin yönelimine dönük düşünceler de çözümlenecektir.

Genel hatlarıyla biyopolitika, Michel Foucault felsefesinde arkeolojik çözümlemeyle kuşatıcı bir biçimde yer alır. Bu, beraberinde birçok kavramın etrafında örülerek politikanın yeniden yorumlanması imkânını doğurmuştur. Bu minvalde politikadan biyopolitikaya geçiş güzergâhı, düşünce tarihinin serüvenini de açığa çıkaran bir niteliğe sahiptir. Ancak bu noktada özellikle Agamben'in *Kutsal İnsan* (2001) ile Roberto Esposito'nun *Bios: Biopolitics and Philosophy* (2008) adlı çalışmaları eksenindeki temel iddia, Foucault-öncesi biyopolitikanın varlığına dair yapılan yoğun vurgudur. Teorik anlamda konuya girmeden altı çizilmesi gereken husus; bir problemi kavramsallaştırarak tartışan filozofu anlamanın ve ona şerh koymanın birincil öncelik olmasıdır. İkincil olansa onun beslendiği kaynakları ve bağlantıları keşfetmeye dönük bir esprinin geliştirilmesidir. Bu anlamda Agamben ve Esposito'nun çalışmalarındaki iddiaları, Foucault'nun kavramsal tartışmalarının sonrasında ortaya çıkan fikirleri yani ikincil olanı kapsar. Politika-biyopolitika ilişkisinin kavramsal tartışmasını yürüten Foucault, bununla ilgili olarak kendisinden sonraki düşünürlere spekülatif bir alan açar. Özellikle Agamben'in totalitarizmi eksene alarak kamp düzeni, belirsiz alan, olağanüstü hâl, çıplak hayat gibi kavramları *zoē-bios* ikiliği içerisinde tartışması, Foucault'nun biyopolitika tartışmasına ek olarak okunabilir. Bu anlamda Esposito'nun tartışma hattı da "bağışıklık paradigması [*immunization*]" eksenindedir. Ancak farklı biçimlerde yapılan bu okumalar yine de Foucault'nun açtığı yolu takip eder. Bunun için özellikle Foucault'dan hareketle Agamben'in iddiası hatta eleştirisi ekseninde tartışma yürütülebilir. Buna göre Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin I. kitabı olan "Bilme İstenci"nde özellikle "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" başlığı altında yoğunlaştırdığı dispozitif, biyo-tarih ve nüfus kavramları etrafında yeni tarz politikayı öne sürer. Bu kavramlar biyopolitikanın, klasik anlamdaki politikadan ayrıştığı noktalardır. Nitekim Foucault "biyolojik modernliğin eşiği" dediği bu ayrışmada, "insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya

başladığının bir göstergesi" olduğunu; "Aristoteles'in tasarladığı gibi binlerce yıldır geçerli, yaşayan ve politik bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan olarak insanın, artık yerini modern insan tasarımıyla canlı varlık olarak, yaşamını kendi politikası dâhilinde söz konusu eden bir hayvan" (2010, s.105) olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Yaşamın politika için merkeze alındığı modern eşik, kendi söylem [*discours*] düzenini de yaratır. Bu eksende Agamben, "çıplak (yalın) hayat" odaklı bir politika okuması yaparken özellikle yaşam kavramının politikaya dahlinin "Foucault'dan önce Hannah Arendt tarafından yaklaşık 20 yıl önce ortaya konulduğunu" buna karşın Foucault'nun "Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasına hiç göndermede bulunmadığını" (Agamben, 2001, ss.11-12) işaret ederek Foucault'yu eleştirir. Ancak daha sonraki sayfalarda Arendt'in totalitarizmi ele aldığı çalışmasının biyopolitikadan yoksun oluşunu da ekler (s.158). Agamben'in bu iddiası verimli bir alan açar: Söylem düzeni ve ifade biçimleri, her episteme çağına uygun biçimlerde düzenlenir. Buna göre yakın zamanlarda yaşayan iki düşünürün tartışma alanları farklı olsa da söylemi ve ifade biçimleri benzer olabilir. Çünkü her episteme çağının kendine ait bir düzeni ve ilişki kartografyası vardır. Bu anlamda Agamben'in öncelik-sonralık iddiası, çoğul bir tartışma etrafında şekillendirilemez bilakis Foucault'nun söylemine eklemlenebilir. Asıl önemlisi Hannah Arendt'in biyopolitika ile arasında var olan ya da açığa çıkarılmayı bekleyen mesafenin boyutlarını ortaya koymaktır. Yani amaç, Arendt'in biyopolitikaya temel oluşturduğu, katkı sağladığı ve ondan ayrıştığı noktaları açmak bir tarafa "politika" ve "biyopolitika" kavramlarının Arendt tektoniğindeki yerini tespit etmektir. Agamben'in iddiasının belki de en aydınlatıcı tarafı bu yolu işaret etmesidir. Buna göre biyopolitika ile birlikte politikanın merkezine yaşamın yerleşmesi, çağdaş siyaset felsefesinin biyolojik temelli hattının izini sürmeyi gerektirir. Felsefesinde bu izin güçlü nüvelerini taşıyan Hannah Arendt ise, her doğumun beraberinde taşıdığı belirsizliği, mevcut statikliği kıracak potansiyeli ve yeni düşünceleri doğuracak eğilimleri *doğarlık* [*natalité/natality*] kavramını geliştirmek suretiyle katkıda bulunur. Her doğumun bir ihlal olması aynı zamanda doğarlığı potansiyel bir başlangıç kılar. *Doğarlık*, bi-

yolojik bir terimdir. Ancak biyolojinin hükümranlığını kabul etmez. Örneğin çoğalmanın veya türün eleme aracı olamaz. Aksi takdirde politik bir suistimal aracına dönüşür. Bu biçimde düşünüldüğünde biyolojinin politika düşüncesinin merkezine oturtulması, negatif anlam taşır. Çünkü negatif anlamıyla birliği, tekliği ve aynılığı örgütleyen politik biyoloji, temelde öjeniyi hedefler. Bu hedef, bir kısırdöngüdür. Yani aynının değişmeksizin sürekli tekrarıdır. Ancak Arendt bu kısırdöngüyü kırmak için *doğarlık* fikrini önerir. *Doğarlık*, pozitif anlamda politikanın doğrudan bir aracıdır. Ancak kuşatıcı biçimde çoğulluk ile birlikte düşünülmesi gereken bir süreçtir. Negatif anlamdan birlik yerine çoğulluğu, aynılık yerine farklılığı önermesiyle ayrılır. Bu da çağdaş siyaset felsefesinin *doğarlık* ile çoğulluk kavramı ekseninde, biyolojiye dayanan biyopolitikanın pozitif anlamda yeniden düşünülmesini gerektirir.

I. Biyolojinin Modern Tahayyülü

Tarihsel süreklilik ve diyalektik anlayış yerine tarihsel dönemlerin eşik yoluyla birbirinden ayrıştırılması gerektiğini, bunun da *tarihsel apriori* ile anlaşılabileceğini ileri süren Foucault, "modern biyolojik eşik" ile işaret ettiği yeni tarz politikayla, biyopolitikanın modern siyaset ve etik felsefesi içerisindeki izlerinin veya nüvelerinin yolunu gösterir. Bu hâliyle "polis", "politeia", "politika" kavramlarının metaforik olarak modern yoğunlaşma istasyonu, biyopolitika dolayımında düşünülebilir ki bu, politikanın son istasyonu da olabilir. Bunu göstermek için modern siyaset felsefesinin kurucu unsurları olan "sözleşme", "doğal durum", "mülkiyet", "güvenlik", "hak", "eşitlik" gibi kavramların dayandığı egemenlik fikri yerine kendini yönetme problemi üzerinde durulabilir. Foucault buna yönetimsellik [*gouvernementalité*] (2007, s. 88) adını koyar. Buna göre sözleşmeye uygun kurulan egemenlik fikri; halkın, toplulukların ya da yurttaşların oluşturduğu toplumsal ya da politik bedenle ilgilidir. Ancak biyopolitikanın dayandığı kurucu unsur, kişinin verili biyolojisidir. En genel biçimiyle bireyin sahip olduğu bedenidir. Bunun için modern sözleşme fikrinden ayrı olarak mülkiyeti ve hakların temel unsurunu beden ile kuran

Locke'a göre "Yeryüzü ve bütün yaratıklar, bütün insanlara ortak olmasına rağmen her insan, kendi kişisinin [*person*] mülkiyetine sahiptir. Bu, kişinin kendisi dışında başka hiç kimsenin üzerinde hakkı olmaması" anlamına gelir. Böylece "bedeninin çalışması ve elinin işi, kişinin kendisine aittir" (Locke, 2003, s. 112). Mülkiyeti bedene yaslayan bu düşünce, sözleşmede ortaklaşanların egemene her şeyi devretmesinden farklı olarak egemenin ya da siyasal gücün temel görevinin bu (mülkiyeti) bedeni korumakla yükümlü olduğunu salık verir. Böylece Locke, "bireylerin bedenlerini ve haklarını vurgulayarak, otomatik olarak –sözleşmenin dayandığı– kolektif bedene ilişkin her türlü fikri önemsiz kılar" (Neocleous, 2014, s. 40). Ancak buna karşın kolektif bedene vurgu yapan Hobbes'un sözleşmesinde bütün bedenler, egemenin bedenine eklemlenerek politik bedeni oluşturur. Burada tekil bedenler, Leviathan'ın bedeninde güvence altına alınırlar. Yine de politika, uzun vadede egemenin bedeninin sınırlarında politikasız bir politikanın yani bireysel bedenin güvenceye alınmasıyla yeni bir siyaset tarzı oluşturur ki, büyük ölçekte yaşam politikası da buraya dayanır. Aslında biyopolitikanın ilk nüvelerinin modern sözleşme fikri ya da modern politik beden tartışmalarına dayandığı ileri sürülebilir.

Böylelikle biyoiktidardan biyopolitikaya uzanan politik ve etik düzlemin dayandığı bedenin terbiyesi, düzenlenmesi, konumlandırılması, yeniden inşa edilmesi süreci, yalın yaşamın kurumsal süreçlere yerleştirilmesi, bireysel mülkiyete dayanan sürecin dönüştürülmesi anlamına gelir. Bunun için politik yaşamın sürekliliği, bir anlamda bireyin kendi öznelliğini kurduğu tekil etiği hedefleyen politik bir fikirdir. Ancak Hannah Arendt'in temel itirazı doğrudan biyolojik zorunluluklara dayanan politik görüşün hâkimiyetine dönük olan noktayadır. Yine de Arendt'in literatüründe biyopolitikadaki "bios" ve "politika" kendi kendisiyle çelişen [*self-contradictory*] sözcükler (Monalache, 2013, s. 71) olarak görünse de, hatta onda böyle bir kavramın varlığına rastlanılmasa da "bu sözcükten önce [*avant la léttre*] biyopolitikanın bir teorisyeni olarak temel çalışmalarında kendine has özellikleriyle derinlemesine ve zengin bir analiz" (Braun, 2007, s. 7) olarak bulunabilir.

Bütün bunları bir arada düşündüğümüzde Arendt'te biyopolitika sorunsalı *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu* adlı çalışmaları ekseninde tartışılabilir. Bu çalışmalar toplumsal ya da politik bedenin kurulmasında Batı düşüncesinin yapılandığı ana hatları, bağlantıları, dönüşümü ve de bunun neticesinde politikanın *dekadans*ını açığa çıkarmaya dönüktür. Aslında Arendt'in "modern insanın durumu"nu irdelediği *İnsanlık Durumu*'nda politikanın düşüşü ortaya konulurken aynı zamanda buna sebep olan kavramların politikaya dâhil edildiği de görülebilir. Yani olumlu ya da olumsuz anlamda kullanılan biyolojik faktörün politikayla birlikte düşünülmesi, Arendt'in biyopolitika yönelimi için ilk adım olarak kabul edilmelidir. Politik tartışmanın geneline bakıldığında hem Arendt hem de Foucault "biyolojik temelli düşünceyi" "yaşam, sağlık, evrim" biçiminde kendi kavramlarıyla ele alırlar (Blencowe, 2010, s. 114). Bu düşünceyle Foucault'da "estetik bir kendiliğe ulaşma" amaçlanırken Arendt'te "politikanın hesaplanamazlığı için bir anahtar" rolüne işaret edilir. Buna göre Arendt'in eleştiri yönelttiği, kendi politik görüşlerini kurduğu ve biyopolitikayı haber verdiği temel noktalar bu tespite dayandırılabilir. Böylece Arendt'in politika düşüncesi, *vita activa* kavramı çerçevesinde "emek-iş-eylem" izleğiyle anlaşılabilir.

II. İnsanlığın Üç Hâli

Arendt insanın dolaysız bir biçimde yaşama bağlandığı üç asli durumundan bahseder. Bunlar *emek, iş* ve *eylem*dir. Bunların genel adı *vita activa* ya da canlı ve süreç temelli yaşamdır. "*Homo Laborans* (Çalışan/Emek Harcayan İnsan)" olarak bilinen emek kategorisi, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen ve bunun zorunluluğuna dayanan bir etkinliktir. Emek harcama ve çalışma yaşamın kendisidir. İkinci kategori olan "*Homo Faber* (Alet Yapan İnsan)" ya da iş, insan varoluşunun sürekli yinelenen hayat döngüsü ve ölümlü varlık olarak bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışına karşılık gelen bir etkinliğidir. Yani iş, doğal çevrenin tümünden farklı, yapay bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. Kısaca insanın iş du-

rumu dünyasallıktır. Yani dünyaya aittir (Arendt, 2011, ss. 35-36). Emeğin ürünleri tüketim içindir; işinse kullanıma yöneliktir. Emek ve iş arasında tüketim ve kullanım gibi tipik olarak yitimli [*temporelle*] bir yan anlam vardır. Bu da geçmek ve sürmek arasında olduğu gibi değişmek ve korumak anlamındadır (Ricoeur, 1983, s. 20). Ancak şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik yani son kategori olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde *insanın değil insanların* oldukları gerçeğine karşılık gelir. Kabaca formüle edecek olursak emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün yaşamını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçuculuğuna bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem ise siyasi yapılar kurmakla ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin yani tarihin koşulunu yaratır (Arendt, 2011, s. 37). Bu ayrımlar, örneğin ne toplumsallık adına sosyolojinin pozitivistik denklemini kuran Auguste Comte'un "Üç Hâl Yasası" gibi tarihsel bir ilerlemeye ne de Aristoteles'in "üç yaşam tarzı" dediği tabakalı bir düşünsel etiğe benzer. Aristoteles üç yaşam tarzını "haz yaşamı", "siyaset yaşamı" ve "teoria yaşamı" olarak formüle eder. Sırasıyla haz yaşamı, çoğunluğun kaba saba yaşamları olarak duyumsallığın merkezde olduğu; siyaset yaşamı, seçkin ve eylem adamlarının onuru merkeze aldığı ve son olarak da teoria (temaşa) yaşamı, felsefi düşünceye dayalı ve filozofun benimsediği yaşam tarzlarıdır (Aristoteles, 2009, ss. 12-13). İlk ikisini çok fazla önemsemeyen Aristoteles, üçüncü tarzın ulaşılması gereken ve mutluluğa götüren en iyi yol olduğunu söyler. Bu durum erdemli olmak için "karakter erdemleri"nin yeterli olmadığı ancak "bilgelik erdemleri"ne ulaşılması gerektiğini gösterir. Ancak Arendt, gerek Aristoteles'in etiği gerekse de Platon'un *Devlet*'inde hâkim olan *vita contemplativa* (tefekkür yaşamı) yerine biyolojik unsurların da dâhil olduğu *vita activa*yı önerir. Çünkü tefekkür daha pasif bir durumdur. *Vita activa*da ise duyulur/düşünülür ayrımı yerine sürekli kurulan bir "dünya-içinde-olmaklık" söz konusudur. Bu anlamda Arendt'in seçimi, Sokrates'e referansla –Platon'un bilgi hiyerarşisinde en altta ve duyulur/görünürle ilgili olan– herkesin sahip olduğu *doxa* yönündedir.

Yalın biçimiyle *doxa*, duyumla ilgili olup "kanaat" ya da "sanı" olarak karşılık bulur. Platon, bilim ile sanı ayrımını yaparken "bilimin konusuna varlığın kendisi yani özü" demekte, "sanıyı ise görünüşler" (2003, 477e) olarak ayırmaktadır. Bu anlamda sanıyı, "ne bilgi ne de bilgisizlik" ya da "bilgiden karanlık, bilgisizlikten aydınlık" (478c) olarak formüle eder. *Doxa*nın bu karşılıkları sadece Platon ve Aristoteles tarafından değil aynı zamanda modern felsefede Descartes ve Spinoza tarafından da kullanılır. Descartes'ta "kuşku kaynağı olan ve özneyi yanıltan özelliği" varken Spinoza'da üç bilgi düzeyinin alt basamağındaki "bulanık fikirler" olarak belirlenir. Ancak İngiliz deneyciliği (Locke, Berkeley ve Hume) için bunların tersine sanı/kanaat "idelerin yani fikirlerin" kaynağıdır. Nitekim Kant da "bilginin kaynağı" olarak tasarlar. Bu biçimiyle bakıldığında *vita contemplativa*nın idea fikrine dayanması mevcudiyet metafiziğinin devamı niteliğindedir. Çünkü düşünce, değişmez ve mutlak olanın merkeze alınmasıyla kurulur. Buna uygun olarak mutlak ikilikler oluşturulur. Değişmez olanın varlığı her şeyi şekillendirme fikrine sahiptir. Ancak Arendt'in itirazı Sokratesçi anlamdaki *doxa*ya dayanır. Çünkü Sokrates'in gerek *Savunma*'da gerekse de diyaloglarında gösterdiği, sanı yoluyla iknadır. Nitekim politikanın koşulu, başkalarını ikna etmekle olanaklıdır. Yunanlılar için ikna, konuşmanın politik bir biçimidir (Arendt, 2005, s. 7). Sokrates'in felsefe yapma tarzına bakıldığında da *ikna ile yönelim* her zaman var olmuştur. Çünkü Sokrates için *doxa,* konuşmada *dokei moi* yani "bana görünen şey", "bana göründüğü gibi" (s. 14) olarak karşılanır. Bu da diyalektik aracılığıyla "kanaat içindeki hakikati" ortaya çıkarma operasyonudur. Platon –yukarıda da gösterildiği gibi– kanaat ve hakikat [*episteme*] arasında ortaklık görmez. Ancak Sokrates felsefi yöneliminde sürekli yeni sorulara yol açıldığı için aporetik nitelik öne çıkar. Böylece tartışmaların nihayete ulaşması pek görülmez. Yani tartışmanın ucu açık kalır. Ayrıca Arendt "Platon'un erken diyaloglarının kesin sonuçlar olmaksızın sonlanmasını Sokrates'in tutumuna dayandırır. Çünkü onun için herkesin *doxa*sı içindeki hakikat payını görmek, kanaatimiz içindeki hakikati hem kendimize hem de başkalarına açımlayacak biçimde söze dökmek" (Berktay, 2012, s. 123) ile olanaklıdır. Nitekim

Sokrates'in bulanık olanı açığa çıkarma süreci, doğurtma yöntemiyle sağlanır. Böylelikle Platon için kesinliği ifade eden *episteme* yerine tek tek kişilerde var olan kanaatlerin içindeki bilgiye yönelen bir tarz önerilir. Bu da ideanın hakikati yerine kanaatin çeşitliği ve çoğulluğuna denk düşer. Çünkü düşünme, tıpkı Penelope'nin örgüsü gibi sonu olmayan bir süreç gibidir. Buna paralel olarak felsefenin esası ise düşünürün içsel diyaloğudur (Canovan, 1992, s. 253). Bu biçimiyle kanaatin yanıltabilirliği, kişinin bedenine gelene, onun gözüne görünene uygun olarak konuşması ve eylemesiyle politikaya dâhil olur. Bu durum önceden bir hakikat kabulüne dayanmadan dolaysızca bir yönelimi salık verir. Daha belirsiz ve zapt edilemeyeni yani eylemi akla getirir. Arendt'in siyaset düşüncesinin ulaşmaya çalıştığı ya da yücelttiği nokta, eyleyen yurttaşların varlığıdır. İnsanın üç hâli tıpkı düşünürlerdeki bilgi türleri arasındaki katmanlara benzese de aslında aralarında daha komplike bir ilişki vardır. *Vita activa*, canlı bir bedende tefekkürün ihtiyaç ve isteklerine hizmet ediyor olmasından gelir (Arendt, 2011, s. 47). Ancak bu, bedenin doyurulması ve zorunluluklarının karşılanması üzerine kurulan ekonomiden farklı olarak Spinoza'nın dediği gibi "düşüncenin bir fikri olarak beden"in etkinliği biçiminde anlaşılmalıdır. Bu biçimiyle politik yaşam, soyutlanan fikirlerin ve tefekkürün değil doğrudan elin, kolun, ağzın ve sesin etkinliğiyle olanaklıdır. Yani eylem [*praxis*] ve konuşma [*lexis*] politikanın süreçselliğini daimi kılar. Bu da –daha sonra ayrıntılandırılacağı gibi– *eylem* etkinliğine bağlıdır. Ancak üç yaşam biçiminden *emeğin* daha aktif bir rol alması, politik olanı erteleyen ve bir anlamda onu donduran bir karaktere sahiptir. Arendt bu ilişkiyi özel alan-kamusal alan ayrımı yaparak açıklar. Daha doğrusu modern insanın krizini, kitleleri, savaşları, ırkçılığı, totaliter unsurları çözümlemek için Batı Avrupa'nın kaynaklarından hareketle bir iz sürücülüğü gerçekleştirir. Böylece biyopolitikanın eksikliği burada görülürken olanak olarak eklemlenmesi de buradan türetilebilir. Yani hanenin duvarlarının yıkılmasından sonra ortaya çıkan manzaranın yeniden düzenlenmesi için biyopolitikanın negatif ve pozitif yönünü göstermek gerekir.

III. Haneden Toplumsala Pay Almanın İzdüşümü

Arendt'in özel alan-kamusal alan ayrımı politikanın yarıklarını göstermeye dönük bir çabadır. *Politeia*'nın düzeni etrafında şekillenen bu ayrım, Yunan ve Roma'da gündelik yaşamın akışı içinde meşru bir yere sahiptir. Her şeyin ve herkesin sorumlulukları bu akış içinde bellidir. Polis'in işlerinin yürütüldüğü özgürlük alanı olan kamusal alan bir tarafa; özel alan, zorunluluklar alanıdır. Yunanca *oikonomia* sözcüğünün karşılığı olan "ev idaresi", bireyin hayatı ve türün bekasıyla ilgili olan ve tanımı gereği politik-olmayan yani haneye ait bir meseledir (Arendt, 2011, s. 66). Topoğrafik anlamda politik-olmayan "soğuk bedenler alanı"[1] (Sennett, 2011, s. 60) olarak da tanımlanabilen bu politik-olmayan alanın "ayırt edici özelliği, insanların burada istek ve ihtiyaçların güdümünde bir arada yaşıyor olmalarıdır. Bu, bizzat yaşamın bir zorlamasıydı, zira bireyin yaşamını sürdürmesi ve türün bekası başkalarının ortaklığını/eşliğini gerektiriyordu. Ancak yine de polisin özgürlüğünün koşulu yani yurttaş olmanın şartı, hanede yaşam zorunluluklarına hâkim olmaktan geçer" (Arendt, 2011, s. 67). Bu zorunluluğun şiddetle bağlantılı olduğunu ve bunun da Arendt'in formüle ettiği biçimde, politikanın dışında ya da ona dâhil olmayan bir konumda olduğunu gösterir. Çünkü Yunanlı için özgürlük, zenginlik ve sağlığa dayalı nesnel bir durum olan *eudaimonia*, mutluluğun temel koşuludur. Yoksul ve sağlıksız olmak, fiziki zorunluluğa maruz kalmaktı ve köle olmak da insan yapısı bir şiddete hedef olmak anlamına gelir. Polis, haneden yalnızca eşitleri tanıyor olması bakımından ayrılır. Oysa hane, tam anlamıyla eşitsizliğin merkezinde yer alır.

---

[1] Richard Sennet, *Ten ve Taş* adlı çalışmasında Batı'nın mekân-beden ilişkisini Antik Yunan şehir devletlerinden günümüz metropollerine dek tarihsel bir izlekle betimler. Özellikle bedenin soğukluğu ve sıcaklığı özel alan-kamusal alan ayrımına göre anlam taşır. Buna göre politikanın konuşulduğu kamusal alan için yurttaşların vücut ısıları önemliydi. Çünkü gerçekleştirilen toplantılarda agonizm (çekişme) sözle yapılırdı. Sözlerin bedenin sıcaklığını yükselttiğine inanılırdı. Yunanlılar "hararetli ihtiraslar" ya da "yakıcı sözler" gibi tabirleri mecaz olarak görmüyorlardı. Belagat, sözel ısı yaratma tekniklerinden oluşuyordu... "Oğlancılık" bir biçimde vücut ısısının dengeli olmasıyla alakalıydı. Buna göre yaşlılar ve gençler birbirlerine sürtünmek suretiyle vücut ısılarını koruyor ve bu, belagate fayda sağlıyordu. Bu anlamda yurttaş bedeni belli bir ısıya sahip iken, üreme ve mastürbasyon yapan bedenler de yurttaş olmayan kadın ve kölelere aitti. Böylece soğuk beden tarifi, politikadan uzak olanlara yani özel alandakilere yakıştırılırdı (2011, ss. 25-70).

Özgür olmak ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demektir; yani ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelir (s. 69-70). Bir anlamda hanedeki ilişkiyi gösteren *homo laborans*, *animal laborans* olarak da karşılık bulur. Çünkü *homo laborans*ın "süresi olmadığı" (Ricoeur, 1983, s. 19) için dönüşümsel bir sürece sahip değildir. Daha ziyade döngüsel ve yitimsizdir.

*Homo laborans*ın döngüselliği ve yitimsizliği, toplumsal ve kültürel dönüşümlerle birlikte bireyciliğin yükselişini sağlamıştır. Biyopolitikanın en fazla yoğunlaştırılacağı yer de bu noktadır. Çünkü doğum, ölüm, sağlık, biyoekonomi, ekonomi politik, bedenlerin ekonomisi gibi tartışmalar, basitçe yaşamın tekil anlamdaki sürekliliğiyle ilgilidir. Ancak Arendt bu durumu hem negatif hem de pozitif anlamda düşünür. Buna göre "yaşam sözcüğünün döngüsel ve sonsuz olarak düşünülmesi her zaman var olanı gösterir. Herhangi birinin orada görünmeden var olması ve gittikten sonra da orada var olmaya devam etmesi anlamında negatiftir. Ancak eğer dünyayla ilişkili olarak doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitini anlatmak için kullanılırsa o zaman bir başlangıç ve bir sonla; dünya yüzünde görünme ve silinme gibi iki temel olay tarafından sınırlandırılsa o zaman daima sonunda anlatılabilecek biyografik bir öyküyle dolar. Bu da pozitif anlamdadır. Nitekim burası Aristoteles'in praxis dediği *bios*u (yaşam), *zoe*den (salt yaşam) ayırt eden noktadır" (Arendt, 2011, s. 155). Yunanlıların düşünce dünyalarında bu ayrım pek bir şeyi ifade etmez çünkü yaşamı bütün olarak gördüklerinden, düşünce "iyiyi amaçlayan" teleolojik bir süreçtir. Bu ayrım daha ziyade, modern anlayışta belirginleşir. Bu durum yaşamın kuşatıcı bir biçimde kurumlarla örgütlendiği toplumsal alanda düğümlenir. Özellikle "toplumsal alanın ne özel ne de kamusal nitelikte olmaması, modern çağın bir ürünü olup politik formunu milli devlette bulması" (s. 65) kamusal alanın bir etkinliği olan politikanın artık bu forma bürünerek bozulduğu gösterir. Çünkü hanedeki bir etkinliğin toplumun tamamına yayılması, politikanın artık toplumsal kurumlarla anlaşılmasını sağlar. Bu da "*süper-insanlık ailesi* sureti içinde ekonomik olarak örgütlenmiş aileler topluluğunu, kolektif ev idaresinin bir türünü ifade eden *milli ekonomi* ya da *top-*

lumsal ekonomi" (s. 66) adını alır. Böylelikle "ailenin despotizmi, modern çağın yönetim modeli olarak bir anlamda onun kitleselleşmesi anlamına gelir" (Blencow, 2010, s. 126). Bundan farklı olarak örneğin Ortaçağ'da millet, ailelerden oluşan bir topluluktu. Bunun mensupları kendilerini bütün ulusu kapsayan tek bir ailenin fertleri olarak görmüyorlardı (Arendt, 2011, s. 66). Roma'da da korunan özel alan-kamusal alan ayrımının modern toplumda bulanıklaştığı hatta ortadan kalktığı görülür. Özellikle toplum mensuplarından her zaman için büyük bir ailenin tek bir kanaate ve çıkara sahip ferdiymiş gibi davranmaları istenir. Çünkü toplum normalleşmelerini sağlamaya ve eylemlerde ya da sivriliklerde bulunmayacak biçimde davranmalarına yönelik sayısız ve muhtelif kurallar vazederek üyelerinden belli bir davranış tarzı içinde olmalarını bekler (ss. 80-81). Herkesin eşitliğinin sağlanmaya çalışıldığı bu durumda muhtelif farklılıkları eşitlenen bireyler, sadece emek harcadıkları düzeyde hakka sahip olabilirler. Buna göre Locke'un mülkiyetin temeline beden ve onun emeğini; Adam Smith ve Marx'ın emeğin üretkenliğini koymasıyla modern ekonomi, toplumsalın yükselişi vasıtasıyla politikayı kurumsallaştırır. Bir diğer deyişle bu düşünce, politikanın kamusal bir etkinlik olmasının zeminini ortadan kaldırmıştır. Ancak buna karşı olabilecek itirazın, hâlihazırda yaşamsal talepleri karşılanmayan insanların ya da şiddet altındaki bireylerin isyanı, bir zorunluluk olarak düşünülemez mi? Buna verilecek yanıt Arendt'in emek ile ilgili uzun tartışmasının içine dağılmıştır. Asıl önemlisi toplumsalın yükselişi ile normalleşmenin sağlanması, farklılıkların çözülüp yerine kitlelerin oluşması ve buna paralel olarak bir takım kurumların gelişmesidir. Bu durum kurumların tarihsel dönüşümünü ve farklılıklarını belirlemeye çalışanlara yardımcı olmuştur. Böylece Foucault'nun epistemeleri, kurumlara dayalı olan bu ayrımları açık bir şekilde gösterir. Bu anlamda kapatılma kurumlarının dışarısı, toplumsallaşma olarak okunabilir. Buna göre normal ve anormal arasındaki çizgi, bulanık ve keyfi olarak toplumsallaşmayla üretilen söylemle sağlanır. Söylemin dayanağı da dağılmış ifadelerin biçimsel ve normatif belirlenimleridir. Özellikle ekonomi, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin üstlendiği misyon, bu normalleşmenin boyutlarını tespit etmek ve ona göre çözüm üretmektir. O halde Fou-

cault'nun tasarladığı biyopolitikanın en başat problemlerinden biri olan *nüfus*, politikanın etkin bir sorunsalı haline gelmiştir: "Nüfusu iki noktada ele almak gerekir. İlki ekonomik ve sosyal boyutu olan, insan türünün ve onun koşullarının biyolojik yeniden üretimi; diğeriyse niceliksel anlamda halk yani popülasyondur. Foucault için her ikisinin de aynı anda doğduğu fikri vardır" (Lazzarato, 2005, s. 54). Ancak Arendt, haneye ait olan ekonominin, toplumsalın yükselişiyle politikayı absorbe ederek bireyin kitle içinde erimesine yol açtığını ileri sürer. Böylece "davranışın" hâkim olduğu ve rollerin buna paralel oluştuğu tüketim toplumu ve onun icat ettiği beğeni devreye girer. Bunun dışında kalma, bir anlamda anomali olarak tanımlanır. Bunu sağlayan da *modern ekonomi bilimi*dir. Daha doğrusu "ekonominin bilimsel bir karakter kazanması, ancak insanların toplumsal varlıklar haline gelmeleriyle ve kurallara uymayanların asosyal ya da anormal olarak görülmelerini olanaklı kılacak bir anonimlik düzeyinde belli davranış kalıpları göstermeye başlamalarıyla mümkün olabilirdi" (Arendt, 2011, s. 83). Nüfusun artışı ve davranışın öne çıkması, biyopolitika için önemli bir uzamın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu uzam da *istatistik*tir. Arendt'in biyopolitika için biyolojiden sonra ele aldığı ikinci temas istatistik ve onun eleştirisidir.

İstatistiğin yasaları yalnızca büyük sayılar ve uzun dönemler söz konusu olduğunda geçerlidir. Dolayısıyla eylemler ile olaylar istatistikte sadece sapma ya da düzensizlik olarak yer alabilirler. İstatistik bu konuda edimler ve olayların gündelik yaşamda ve tarihte nadiren görüldükleri şeklinde bir meşrulaştırmaya başvurur. Böylelikle gündelik davranışa veya otomatik eğilimlere girmeyen her şey önemsiz sayılıp devre dışı bırakıldığında, tarihte ve politikada anlam arayışını umutsuz bir çabaya dönüştürür (s. 83). Yani nüfusun artması, kamu alanında politikanın yerine toplumsalı öne çıkarır. Modern çağın bir ürünü olan ve toplumsalın yükselişinde düzenleyici bir rol üstlenen istatistik, gerçekliğin matematiksel yollarla belirlendiği, Foucault'nun da klasik episteme için varsaydığı *mathesis universalis* metodolojisine uygun "her şeyin evrensel bir dile göre tasarlandığı, açıklandığı ve sınıflandırıldığı" (1994, s. 72) bir işlevi anlatır. Ancak Arendt'e göre bu haliyle "nesnel ve tarafsız görünürken aslında istatistiğin tekbiçim-

liliği; masumluğu bir tarafa, gündelik yaşamın tekdüzeliğine batmış; kendi varoluşunda içkin olarak bulunan bilimsel bakışla barışık bir toplumun gizli politik idealidir" (2011, s. 84). Yani "modern toplumda; bireylerin yaşamından ziyade toplumun yaşamı yüceltilmiş olup ekonomik sürecin girdileri en yüksek iyi olarak tasarlanmıştır" (Braun, 2007, s. 9). Bu durumda nüfusun politik etkisi yerine onun düzenlenmesi, nizamı, dağıtımı, sayılarla açıklanması ve yönetilmesi fikri oluşur. İstatistiğin işlevi, Arendtçi mantıkla söylenirse, politik alanın kaybolması sonucu toplumsalı güçlendiren disiplinleri (ekonometri, sosyoloji, psikoloji, davranış bilimleri, işletme gibi) geliştirmeye dönüktür. Böylelikle "modern çağ yani toplum çağı, eylem ve bireysellik yerine despotik ve uyumla karakterize edilmiş bir aile gibi normalleşme" (Blencowe, 2010, s. 126) süreci olarak tasarlanabilir. Yani ailenin dağılması bu normalleşmeye dâhil olması anlamına gelir. Buradan da "kitle toplumu" ve onunla birlikte ortaya çıkan "kitle kültürü" oluşur. Walter Benjamin ve Frankfurt Okulu'nun derinlemesine irdelediği, kültürün endüstriye dönüştürüldüğü, her şeyin her yerdeliğinin sağlandığı olumsal nitelikteki bu kültür, değer üretilen her türlü estetik incelikleri dışlar. Kalabalıkların tek ihtiyaç duyduğu şey, biyolojik faaliyetlerini yürütmek ve onunla bağlantılı işe yarar olanı önemsemektir. Arendt bunu *homo laborans*'ın başka biçimdeki ifadesi olarak *filistenizm* sözcüğüyle ile açıklar.

Arendt'e göre *filistenizm* "ilk kez Alman öğrenci argosunda üniversiteler ile kent halkını birbirinden ayırmak amacıyla; İncil'de ise her an eline düşülebilecek, sayısal olarak üstün bir düşmanı ifade etmek için kullanılır. Clemens von Brentano adlı Alman yazar ise her şeyi dolaysız yararına ve maddi değerine göre yargılayan dolayısıyla kültür ve sanat gibi yararsız nesne ve işlere değer vermeyen bir zihniyeti" (2010, s. 238) ifade eder. Kitle kültürü bu haliyle sadece tüketim yoluyla sağlanmış olup değer üretmeyen bir özelliğe sahiptir. Arendt'in buna itirazı, *homo laborans*'ın kamu alanını işgalinin gerçek anlamda kamusallık sayılmayacağı yönündedir. Bunun yerine sadece özel etkinliklerin açıkta sergilendiği ve teşhir edildiği bir yer (Arendt, 2011, s. 201) olmaktan öte değildir. Ayrıca değinmeden geçilmemesi gereken bir başka husus özellikle *İnsanlık Durumu*'nda "Emek" başlığı

altında Arendt'in "Bu bölümde Marx eleştirilecektir" sözü ile başlamasıdır. Zira Arendt, etraflı bir kritikle Marx ve Adam Smith'in emeğin yüceltilmesi düşüncesini tam da bu noktada eleştirmektedir (2011, s. 131). Buna biyopolitikanın çoklukla ilişkisini ekonomik üretimle açıklayan Michael Hardt ve Antonio Negri itiraz edecektir. Onlara göre biyopolitik üretim:

> şefsiz çalan bir orkestradır ve bir şef kürsüye ayak basacak olursa, orkestra sessizliğe gömülecektir.
>
> Biyopolitik ekonomik üretim modeli burada bize bir politik eylem analojisi olarak hizmet eder. Tıpkı geniş bir toplumsal çoğunluğun maddi olmayan ürünler ve ekonomik değerler üretmesi gibi, bir çokluk da politik kararlar üretebilir (...) Bir başka deyişle üreticilerin işbirliğini özerk bir şekilde örgütleme ve planlı bir biçimde kolektif üretimde bulunma yetenekleri, kolektif karar alma için gerekli araç ve alışkanlıkları sağlayarak, politik alan için de doğrudan sonuçlar doğurur. Bu açıdan Hannah Arendt gibi yazarlar tarafından öngörülen, ekonomik üretim ve politik eylem arasındaki ayrım işlevsizleşir. Arendt'in, politik eylemi, ortak bir dünyada iletişime geçen ve işbirliği halinde olan tekillikler alanı olarak karakterize eden politika anlayışı, çoğulluk ve özgürlüğe odaklanır (...) Arendt'in kastettiği emek, bedenin biyolojik işleyişine ve dolayısıyla yaşamsal gereksinimlerin üretimine tekabül eder. Arendt bu emeğin hem koşulunun hem amacının yaşamın kendisi olduğunu açıklar. Elbette Arendt, bu emek kavramını temel olarak, politik alanı ihtiyaçlar dünyasından ayırmak için bir tumusol kâğıdı olarak kullanır (2011, ss. 180-181).

Gelgelelim Hardt ve Negri, Arendt'in söz konusu ayrımlarını işlevsiz görürler. Bu anlamda "politikanın belki de hiçbir zaman yaşam ve ihtiyaçlar alanından gerçekten ayrılabilir olmadığını; biyopolitik üretimin giderek artan bir şekilde sürekli olarak yaşam formları üretmeyi hedeflediğini" eklerler (ss. 180-181). Burada Lazzarato'nun *Biyopolitika ve Biyoekonomi: Çokluğun Politikası* adlı makalesinde, Foucault'nun biyopolitikayı ele aldığı metinlerinde "çalışma sorunu" ile "ekonomi" ve "politik" kavramlarının ilişkisi incelenir. Ayrıca liberalizmin tarihi ve jeneolojisine uygun olarak, kapitalizmin özellikle Marksizm, politika felsefesi ve ekonomi politikten farklı ele alındığı bir metindir. Buna göre Foucault ekonomi ve politika ilişkisinin ne politikadan ne de ekonomiden ancak tekniklerden ve dispozitifler-

den geldiğini söyler. Bu da biyopolitikanın dışarısının ya da başka biçimde tartışılmasını gerektirir. Foucault buna *insanların yönetimi* diyecektir. Nitekim modern devlet, insanların yönetimi fikrini Yunan ve Roma'dan almamıştır. Bu, pastoral keşişlik denilen *insani teknoloji*ye dayanır. Böylece insani teknoloji bir anlamda *insanların ruhlarının yönetimi* anlamına gelir (Lazzarato, 2005, s. 51). Bu durumda Negri ve Hardt'ın biyopolitika tartışması, Marksist politikaya paralel bir eleştiri değildir. Çünkü Lazzarato'nun belirttiği gibi biyopolitika, Marksizm'den farklı bir kategori olarak ele alınmaktadır. Buna karşın Arendt, işçiliğin siyaset dışı bir yaşam tarzı olabildiğini ancak siyaset karşıtı olamayacağını iddia eder. Çünkü çalışma durumunda söz konusu olan kesinlikle siyaset karşıtlığıdır zira insan, bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birlikte olur. Hâliyle yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır" (Arendt, 2011, s. 309). Ayrıca,

> Arendt'in homo laborans eleştirisi Marksist terminolojideki üretim biçimiyle ilişkileri üzerinden tanımlanan proletarya değildir. Çalışan kitlenin bütün üyeleri proleter olmak zorunda değildir. Ancak bütün üyeler, yaptıkları her neyse onu esas olarak kendilerinin ve ailelerinin yaşamını idame ettirmek için yaptıklarını düşünürler. Yani çalışmaları, hayatlarını sürdürmek açısından zorunlu bir faaliyete dönüşmüş olup yaşamlarında başka bir şeye yer kalmamıştır. Arendt'in bu noktaya itirazı toplumun tümünün bir çalışma ve tüketme toplumuna dönüşmesine yöneliktir. Çalışıp para kazanma, bunu tüketme ve statükoyu koruma (...) Bunun nedeni işçi sınıfının kamusal alanı ele geçirmiş olması değil, hepimizin işimizle ilgili olarak ve kamusal dünya ile ilişkimizde birer animal *laborans* haline gelmiş olmamızdır (Berktay, 2012, s. 229).

Bu çerçeveden bakıldığında Arendt'in yoğunlaşmaya çalıştığı nokta toplumsalın bir ürünü olarak totalitarizmin kitlesel yükselişi, emek, filistenizm ve yığınlar etrafında oluşan düşünce yani "politikasız politika" alanıdır. Buna göre Arendt "emek ve toplum teorik bağlamın dışında –ikna edilemez olsa bile– modernite ve totalitarizmin birbirinin içine girerek kalıplaşmış" (Canovan, 1992, s. 103) olduğunu iddia eder. Hanenin toplumsala olan izdüşümü "ekonominin millileşmesi", "süper-insanlık ailesi", "Alman ulusunun bedeni", "Panist bedenler",

"artık olarak beden", "ölü bedenler olarak kitleler" gibi bir takım totaliter nitelikli kavramlarla karşılık bulur. Böylece totalitarizmin ve faşizmin ürettiği politika[2], niceliksel bedenlerin (gövdelerin) biyopolitikası ya da negatif biyopolitika olarak *thanatopolitika*, öjenik/ırk arıtım politikası yani artıklardan sıyrılmış ideal-politik bedendir.

IV. Totalitarizmin Negatif Biyopolitikası ya da Thanatopolitika

Totalitarizm sorunsalının kitle ile ilişkisinin faşizm dolayımında irdelenmesi sadece Arendt'in değil Elias Canetti, Wilhelm Reich, Walter Benjamin, Adorno ve Horkheimer gibi düşünürlerin de ilgi alanına girmiştir. Ancak bunun en çarpıcı ve sistematik tartışmasını yürüten Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı ortak çalışmalarında temel metinlerine konu etmeyip de taslak halinde yazdıkları "Bedene İlgi" notunda şöyle demektedirler: "Bilinen Avrupa tarihinin altından bir de yeraltından olanı akar. Bu ikinci tarih uygarlık tarafından baskılanan ve çarpıtılan insani içgüdülerin ve tutkuların yazgısından oluşur" (2010, s. 308). Faşizmi geliştiren bu "yer altından akan" şey, bedenin kendisidir. Modern felsefenin zihin-beden ayrımı, ikinciyi birinciye tâbi kılarak bedenin ihmaline yol açar. Buna karşın bedenin yeniden politika için gündeme gelmesi faşizm vasıtasıyla gerçekleşir. Bir anlamda modern özneye ve Aydınlanmacı akla karşı bir rövanş olarak da görülebilecek bu süreç, politikanın da sonu anlamına gelir. Bunun için gerek faşizmin gerekse de çağın koşullarının yeniden gündeme getirdiği can alıcı nokta, beden üzerinde yürütülen ve bedenleri düzenleyen politikalar, kısaca beden politikasıdır.

Beden politikası gerek metaforik gerekse doğrudan bedeni esas alarak bir ideolojinin örgütlenmesini sağlayan, yer yer politikayı ortadan kaldırmaya dönük bir müdahale olarak düşünülebilir. Platon, *Devlet*'i "baş, gövde ve eller-ayaklar" biçiminde tasarlarken "başı filozof, göv-

[2] Burada politika, "politics" olarak değil "policy" ya da "politik-olmayan" olarak düşünülmelidir. Politik-olmayan bir düşüncenin, kurumun da bir "policy" anlamında bir politikası olabilir. Daha ziyade buna sevk ve idare de denilebilir. Kısaca kast edilen faşizmin kitleleri yönetmesidir.

deyi çalışanlar, eller-ayakları da koruyucular" biçiminde tasvir eder ki bu metaforik bir işlevdir. Doğrudan bedenle ilgili işlevse "ideal devlete uygun olarak bedenin terbiye edilmesi" sürecidir. Platon etkisini Ortaçağ'a taşıyan Salisbury'li John ise, devlet kavramının feodal formunu insan bedeni ve onun işlevsel uzuvlarının analojisiyle uzun uzadıya anlatır (Musolff, 2010, s. 83). Asıl önemli olan modern siyaset felsefesinin "sözleşme" düşüncesinin, bir metafor olarak bedeni kullanmasıdır. Özellikle Hobbes'un, Leviathan'ı tek tek bedenlerin toplamı devasa bir Beden olarak tasarlaması, bir anlamda Platoncu üçlü ayrımı daha dağınık ve işlevsel organlardan oluşan bir bütüne dönüştürür (s. 117). Bedenin politikası ya da politikanın bedeni, modern felsefede sözleşme düşüncesiyle en yüksek noktada düşünülse de kanımca Nazi ideolojisi, bedenin metaforik ile gövdesel birleşimiyle bunu Bir'e indirir. Yani Levinas'ın deyimiyle "bedenine zincirlenmiş insan" (Levinas, 2010, s. 48) ile karşı karşıya kalınır. Bu da klasik hükümranlık mantığına göre işlemeye çalışan Nazi ideolojisinde Führer'in bedeni ile Alman ulusunun bedeninin birbiriyle eşitlenmesidir. Führer'in sesi ulusun talebini, gövdesi canlılığını, kulağı duyma isteğini ifade eder; gözü ise yaşamı gören uzvuyla eş değerdedir. Böylece hukuka ya da yasal süreçlere tâbi olmaktan ziyade bedensel özelliklere uygun bir politika devreye girer. Bu durumda üzerinde çalışma yürütülecek nokta *siyasal bedenin oluşturulması için tekil bedenlerin politikasıdır*. Yani bir beden politikasının gereği olarak gövdenin arıtılması, temizlenmesi, hastalıklardan sıyrılması ve sağlıklı bir toplumun yaratılması gerekir: "Beden-devlet ya da beden-ulus" (Musolff, 2010, s. 121) olarak da formüle edilebilecek bu süreç "hastalık, parazit, ölü" gibi yaşamın akışını bozan, dumura uğratan, ona son veren tehlikeli şeylere karşı korunmayı icap eder. Bunun için Nazi ideolojisi, Foucault'nun deyimiyle "biyolojik olanın devletleşmesi" ile ırkçı programını devreye sokar.

Yeniden Foucault'ya dönülecek olursa biyoiktidar ve biyopolitika ile ilgili ayrımların hükümranlık ve yönetimsellik şeklinde yapıldığı görülür. Buna göre *patria potestas* olarak bilinen ve Roma Hukuku'nda aile reisine çocuklarının ve kölelerinin yaşam/ölüm kararı hakkını veren bu yasa, hükümdarların tasarrufuna sunulmuş bir biçim olarak

yeniden ortaya çıkar (Foucault, 2010, s. 98). Bu durum klasik bir ayrıcalık olarak "ölüm yargısı verme hakkı" ya da "öldürme ya da hayatta bırakma hakkıdır". Ancak 19. yüzyıl siyasal hukukunda bu hakkın yerini "yaşa(t)ma ya da ölüme bırakma hakkı" alır (Foucault, 2011, s. 246). Ağırlıklı olarak yaşama ve yaşatma süreci, iktidar tekniklerinin gelişmesiyle birlikte yeni politikanın işleyişine dâhil olur. Bu politika doğrudan "bedenin işleyişi ile" bedenin anatomo-politiği şeklinde olduğu gibi "türün sürekliliği için yaşamın korunması ile" insan türünün biyo-politiği şeklinde yürütülür. Bunlar sırasıyla biyoiktidar ve biyopolitika olarak belirlenmektedir. Her iki durumda yaşamın üretildiği, güçlendirildiği ve sürdürüldüğü bir süreç söz konusudur. Bunun için biyopolitika doğum, ölüm, uzun yaşama oranları, nüfus, demografik dağılım ve bunun istatistiği biçiminde işler. Yine de bu, çok sayıda başı olan yeni bir beden yani nüfustur. Bu anlamda hem bilimsel hem de siyasal sorun olarak "nüfus sorunu" açığa çıkar (s. 249). Foucault yaşamı üreten bu iki biçimden biyoiktidarı beden üzerinde yoğunlaşmasıyla "disiplinci yaşam teknolojisi"; biyopolitikayı ise yaşam odaklı nüfus olan "düzenleştirici yaşam teknolojisi" olarak adlandırır (s. 254). Bu çerçeveden yaklaşıldığında biyopolitikanın nüfusla olan ilişkisi doğrudan olumlu bir toplum inşa etme sürecini gösterir. Totalitarizmin arkeolojisini yapan Arendt'teyse biyopolitikanın nüfusla olan bağlantısı yirminci yüzyılın halen egemenlik politikalarıyla ilgili olduğunu gösterir. Nitekim Agamben'in yaptığı Foucaultcu biyopolitika eleştirisi, buraya dayanır. Buna göre totalitarizm ile ilişkilendirilen (Arendtçi) biyopolitik süreç büyük ölçekte milliyetçilik, ırkçılık, Panist hareketler ve mültecilik bağlamında tartışılır. Saflığı ve kendindeliği yani Herderci anlamda "halkların biricikliği"ni inşa etmeye çalışan ve buna paralel olarak da bir beden politikası yaratma çabası olan totaliter rejimler bu bedene nüfuz edecek; onlara zarar verecek ve onu bozacak tüm olumsuzluklara karşı nüfusun düzenlenmesi, yerleştirilmesi, dağıtılması, türetilmesi ve kesintiye uğratılması yoluyla negatif anlamda bir biyopolitika yürütürler. Bu durum farklı pratiklerle işler. Örneğin sömürgeciliğin elde ettiği toprakları yönetmek için nüfusu yeniden yerleştirme ve onlara bu düşünceyi benimsetmeye *kolonyal biyopolitika* denilebilir. Ya da göçmen politikasıyla

nüfusa zarar gelmemesi, yeni dalganın nüfusa dâhil edilmesi yoluyla toplumsal bedeni yeniden düzenlemeye *devletsizlerin biyopolitikası* denilebilir. Asıl önemlisi Panist-milliyetçi ideolojilerin değişmez ve saf bir bedenin kuruluşu için her şeyi bir artık olarak görmesi ve ona göre düzeneği işletmesine öjenik *(biyo)politika*[3] denilebilir.

Öjenik (biyo)politika "iktidarın sorumluluğunu yüklendiği yaşam alanı içerisinde bir kopukluk yaratan; yaşaması gerekenle ölmesi gereken arasında kesinti yapan" olarak tanımlanan ırkçılıktır. Bunun "birinci işlevi parçalara ayırmak, biyoiktidarın ilgilendiği biyolojik sürekliliğin içine duraklar koymaktır. İkinci işleviyse öldürdüğün kadar yaşarsın biçiminde yani yaşamak için ötekinin öldürülmesini meşru göstermektir. Ancak ortadan kaldırılması gerekenler, düşmanlar değil nüfus içindeki tehlikelerdir" (Foucault, 2011, s. 261). Irkçılığın bu iki işlevi, yaşamı ayırıp parçalama ve ölümle sınama biçiminde işler. Bunun prototipi olarak Nazi ırkçılığının temel hedefi sadece başka ırkların imhası değildir. Ayrıca kendi ırkını ölümün mutlak ve evrensel tehlikesine karşı açık bırakmaktır. Nitekim temel hedef "nüfusun tamamını ölümle karşı karşıya getirmek" (s. 263) ve de ırk için tehlike taşıyan metaforik şeylerin yok edilmesini meşrulaştırmaktır. Nasyonal Sosyalizm'in ırkçılık politikasının [*policy*] metaforik anlamda "halkın bedeni [*Volkskörper/the people's body*]" olarak tasvir edilen otoriter ve hiyerarşik toplumun ya da devletin iki temel özelliği vardır. Bunlardan birincisi "tarihin öznesi fikrinin bireyler, gruplar ya da sınıflar değil ancak ortak genetik miras ile oluşmuş kendi üzerine kapanan topluluklardır. Bu, doğal bir üstünlüğü ve miras alınmış biyolojik bir niteliği içerir. İkinci olarak bu ideoloji, politik sorunların ve sosyal ilişkilerin ancak biyolojik nedenlerden kaynaklanabileceği inancını taşır (Lemke, 2010, s. 11). Böyle bakıldığında bu politika sözleşme fikrinden aşağı, biyopolitikadan daha aşırı bir niteliğe sahiptir. Özellikle Hobbes'un egemen tasarımındaki mutlaklık ile Schmitt'in karar vericisinin yarattığı kriz; kargaşaya mahal vermeyen bir düzeni yaratmak adına "dışarı" eğilimi olan her şeyi eleyerek distopik

[3] Burada Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasından faydalanılmış fakat italik olan kavramlaştırmalar tarafımdan türetilmiştir. Ancak bu kavramların hepsini "negatif biyopolitik süreç"ler olarak da belirlemek mümkündür.

bir toplum yaratma arzusu taşır ki Naziler bunu, hiyerarşik disiplini ve hükümranlığın mutlaklığı vasıtasıyla ölüm politikası olarak gerçekleştirirler. Bu politikanın iki ayağı vardır. Birincisi yaratılmaya çalışılan yeni toplumsal bedenin homojenliğiyken diğeri bu bedenin dışında kalanları ölümle tehdit etmektir. Bunun için Esposito, modern Batının politik düşüncesinin ana ekseninde bağışıklık paradigması olduğunu ileri sürer. Hobbes'un politik düşüncesini yeniden kurmak suretiyle modern kavramlar olan güvenlik, mülkiyet ve özgürlüğün yalnızca "bağışıklık mantığı" içinde anlaşılabileceğini vurgular. Bu mantığa göre, bağışıklık yaşamı koruyup yükselttiği gibi onun gücünü sınırlayarak da yaşam ile politika arasında içsel bir bağlantı kurabilir. Yani bağışıklığın hem yaşamı yükselten ve geliştiren hem de elimine eden iki boyutu vardır. Esposito, Nazi politikasının buna dâhil olduğunu hatta yaşam politikasının ölüm politikası olduğunu söyler. Bununla, Nazizmin modern politik eylem ve düşüncenin sürekliliğini sağladığını da ekler (Esposito, 2008, ss. 110-145; Lemke, 2010, ss. 89-90). Ölüm politikası ya da ölüme mahkûm etme, doğrudan öldürmeyi değil aynı zamanda ölüme bırakma, ölüm riskini çoğaltma, ülke dışına sürme, dışlama gibi uygulamaları da içerir (Foucault, 2011, s. 262). Arendt bu durumu totalitarizmin işleyişi ve mantığı içinde Antisemitizm, Panist hareketler, mültecilik, parya, sömürgecilik kavramsallaştırmaları bir tarafa özellikle "konsantrasyon kampları" etrafında detaylıca ele alır. Nazi ideolojisinin öne çıktığı bu tartışmada özellikle Adolf Eichmann'ın Kudüs'te yargılanmasıyla ayrıntılı olarak açığa çıkmış olan "Birinci Çözüm: Sürmek; İkinci Çözüm: Toplamak ve Nihai Çözüm: Öldürmek" (Arendt, 2009a, ss. 66-92) şeklinde üç ayağı olan bir programla Yahudilerin sistematik olarak kıyıma tâbi tutulduğunu belgelerle gösterir. Önyargı, sürgün, yerinden yurdundan etme, kimliksizleştirme, aşağılama gibi uygulamalarıyla Nazilerin başta Yahudiler olmak üzere farklı ve ayrıksı olan gruplara karşı ırkçı muamelesi, tarihsel eşitsizliklere dayandırılarak yapılmaktadır. Özellikle I. Dünya Savaşı'ndan Almanlar yenilgiyle çıkmış, bunun neticesinde bir takım yaptırımlara maruz kalmışlardır. Bu bahaneye dayanan Almanlar, uluslarının Yahudiler tarafından sömürüldüğünü ve buna karşı de-jenere edilmesi gerektiğini "Nihai Çözüm" ile gerekçelendirmiş-

lerdir. Naziler bu ideolojiyi, hıncıyla dolmuş bir ulusun ezilmişliğini bir politikaya dönüştürerek bedenlerinden başka dayanakları olmayan bir topluluğun inancını esas alarak geliştirirler. Buna, yaşamı koruyan ve üreten biyopolitikadan ziyade söz konusu olan kan bağına dayalı "biyokrasi"ye uygun, kampın arıtıcı ve eleyici misyonuna dayanan tertibatın biyopolitikası yani *negatif anlamda biyopolitika* ya da ölüm politikası (*thanatopolitika*) denilebilir. Böylece üretkenliği amaçlayan *re-jenerasyon* yerine *de-jenerasyon* işlemi söz konusudur. Örneğin bu tertibatı yürütenlerden Hipokrat yemini etmiş bir Nazi doktoru olan Fritz Klein, bir doktor olduğunu ve yaşamı koruması gerektiğini, bunun için de insan yaşamına saygı dışında, bedende kangrenli artığı ortadan kaldırmakla yükümlü olduğunu söyler. Buna uygun olarak Yahudilerin, insanlığın bedeninde kangrenli bir artık olarak görüp yok edilmeleri gerektiğini düşünür. Bu, meslek etiğini Yahudileri ortadan kaldırmak üzere suiistimal etmeye yönelik sorumsuzluk örneğidir. Bu durum "radikal kötülüğün" bir göstergesidir. Özellikle "konsantrasyon kampları" ekseninde yürütülen *thanatopolitika*, Alman Halkının Beden'ine zarar veren ve *anus mundi* yani "dünyanın anüsü" (Esposito, 2008, s. 143) olarak tanımlanan yerler; Ari ırkı için anormallerin artık-alanlarıdır. Yani totalitarizmin son aşaması olan *kamp* sadece bedenleri ayrıştıran değil aynı zamanda insan olmanın unutturulduğu bir atopia yani *yer-olmayan yer*dir.

Totaliter rejimlerin toplama ve imha kampları, içinde her şeyin olanaklı olduğu yönündeki inancın pekiştiği laboratuvarlar olarak hizmet ederler. Kamplar yalnızca halkın kökünün kazındığı ve insanların küçük düşürüldüğü yerler değil; bilimsel yönden denetlenen koşullar altında, insan davranışının bir ifadesi olarak bizzat kendiliğindenliğin yok edildiği alanlardır ki "kitlesel cesetlerin üretildiği" bu kamplar[4], fiziksel insanı yok etmeden de ruhunun yok edilebileceğini göstermiştir. Böylelikle insanı "ahlaki kişiliğinden sıyırarak" her şeyi absorbe

[4] "Bedene İlgi"de yine çarpıcı bir tespitte bulunan Adorno ve Horkheimer'a göre "Gövdeyi [*Körper*] yeniden canlı bedene [*Leib*] dönüştürmek olanaksızdır. Gövde artık cesettir ve ne kadar idman yapmış olursa olsun bu değişmez. Adının imlediği gibi ölüye dönüşmek [*corpus*], doğayı malzeme ve madde haline getiren süreğen sürecin bir parçasıdır" (Adorno ve Horkheimer, 2010, s. 311). Ayrıca buna verilebilecek en uygun örnek Agamben'in *muselmann* tipi kamp insanı ve onun tanıklığıdır.

eden bir kara deliğe dönüştürmüşlerdir. Sadece insan bedeni üzerine değil aynı zamanda dili ve belleği üzerine de hükmetmişlerdir. Bu anlamda "ölümü anonimleştirerek insanlardan yaşanmış bir hayatın sonunu elinden alarak" hiçbir şeyin bireye ait olmadığını ve bireyin de hiç kimseye ait olmayacağını kanıtlarlar. Bu durumda bireyin ölümü, hiç var olmadığı gerçeğini onaylayan bir şeye dönüşür" (Arendt, 2014a, ss. 245-281). Kişinin ölüme doğru bir yaşamın farkında olmasının elinden alındığı bu süreç, Heideggerci anlamda "varlığın tamamen unutulduğu" bir *oblivion* hâlidir. Artık kendi yaşadıkları üzerine konuşamayacak bir boşluktan bahsedilebilir ancak. Nitekim "kamplardan sağ kurtulan ve aynı dehşet anlarını, tepkileri tekdüze bir biçimde hep bildiren ama meram iletmeyen kişilerin verdiği çok sayıdaki bildirimlerle karşılaştırıldığında, kişinin insana ve insan davranışına ilişkin olarak sahip olduğumuz en genel kavramlara uymayan bir fenomenler listesi oluşturulabilir" (Arendt, 2014b, s. 342). Bu durum Benjamin'in I. Dünya Savaşı'ndan dönenlerin dilsizleştikleri, deneyim yoksulu oldukları ve bedensel deneyimin mekanik savaşa kurban edildikleri durumlarına benzer. Aktardıkları birçok şey olmasına rağmen aslında hiçbir şey anlatmıyorlardı. Bu biçimiyle dil ve edebiyat, en aşırı metaforlarıyla işlev görmektedir[5]. Yine de bireyin sağ kalması, hikâyesini anlatacağı anlamına gelmeyebilir. Çünkü kampın asıl amacı imha etme değil özgürlüğün, doğuşun ve tüm kendiliğindenliğin yok edilmesiyle insan doğasının yeniden tanımlamasıdır. Yani kamp, totalitarizmle açıklanabilecek radikal kötülüğün görünür kılındığı yerler (Kurelic, 2009, ss. 141-150) olup *Antigone* tregedyasında olduğu gibi sadece gömülme hakkını değil ayrıca insanların ellerinden

[5] Burada Kamp Deneyim(sizliğ)ini ele alan bir örnek vermek gerekirse akla ilk gelen isim İtalyan Yahudi yazar Primo Levi'dir. Giorgio Agamben'in de *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar* adlı çalışmasıysa bu deneyimin çerçevesini gösterir. Ancak bunun haricinde daha genel bir değerlendirme için "Le Magazine Littéraire" dergisinin 438 numaralı Ocak-2005 sayısı ve *La littérature et les camps* başlığına bakılabilir. Dergi, "Belleğin Çağırdığı Büyük Hikâyeler" biçiminde formüle edilebilecek bir dizi anı, düz yazı ve günlük içerir. Bu yazılarda en çok dikkat edilebilecek nokta dilin kampı anlatamayacak olmasıdır. Bunun için üzerinde durulacak metinler: Adorno'nun "La culture est-elle morte â Auschwitz?", Jorge Semprun'nün "Le Grand Voyage" çalışmasına atfen "la grand voyage de la mémoiré" başlıklı röportajı ve Primo Levi'nin Türkçe'de yayımlanmış "Bunlar da mı İnsan?" olarak çevrilen "Si c'est un homme" eseridir.

ölüm haklarını da almaktadır. Bu da Arendt'in insanın kendisine değil bir-arada oldukları dünyaya yabancılaşması dediği şeye denk düşer. "Bir-aradalık koşullarının silindiği yığın yaşamı, sağduyusunu kaybetmiş olur. Çünkü sağduyu, bireysel beş duyudan farklıdır. Ortak bir varlık oluş sağduyuya dayanır. O nedenle herhangi bir topluluğun sağduyusunda gözlenecek bariz bir azalma ile hurafelerde ve bönlükte görülecek belirgin bir artış, dünyadan yabancılaşmanın en şaşmaz emarelerini oluşturur" (Arendt, 2011, s. 304). Sağduyuya dayalı bir yaşam yargılamayı, düşünmeyi ve eylemeyi gerektirir. Bu da salt anlamıyla toplumsal yapıya sıkışmakla değil ona yeni şeyler ekleyerek mümkün olabilir. Böylece Arendt perspektifine uygun olarak savaş sonrasında politik alanın ortadan kaldırılması sonucu yeni bir başlangıç için herkesin kendi *doxa*sına yöneldiği ve hareket noktası olarak kendi bedensel kapasitesine dayandırdığı bir düşünceden bahsedilebilir. Bu da Arendt'in politik olanak için bir başlangıç olarak nitelendirdiği doğma potansiyeli yani doğarlıktır. Çünkü her yeni doğum, kurulu düzene olan bir ihlal niteliğindedir. Her seferinde kendi yapısını yeniden tanımlamak ve ilerletmek için bozulan bir süreçselliktir. Negatif anlamda biyopolitakanın yerine Arendt'in düşüncesinde pozitif (ve üretici) biyopolitika, doğarlık vasıtasıyla sağlanır.

V. Politikanın Olanağı İçin Başlangıç Olarak *Doğarlık*

Başlangıç, bir olanağı açığa çıkarır. Her gün üzerimize doğan güneş gibi bize aydınlığı açar. Kökene, orijine yönelme yerine yeni bir arayışa sürükler. Yeni olanı, belirsiz olanla açığa çıkarır. Şaşkınlık ile görünüşe geleni bir arada sunar. Ya da temas ettiği yerde görünürün şaşkınlığını yaşatır. Sadece bir olanağı sunan değil aynı zamanda bir umudun taşıyıcısı olarak da bir yere taşır. Bunu bir yerleşme ya da yerleştirme olarak değil; yerleşik olanı yerinden ederek yapar. Her başlangıç aynı zamanda bir ihlaldir. Yani "kendinde olan" olarak tasarlanan şeyin ihlalidir. Bu ihlal, tıkanan yerleri açma sürecini harekete geçirir. Yer yer umutsuzluğu erteler ya da ortadan kaldırır. Nitekim Arendt için en önemli başlangıç "insanların artık yeryüzüne mahkûm olmamaları"dır ki bu da "aya ilk uydunun gönderilmesi" (Arendt,

2011, s. 28) ile gerçekleşir. İnsanların sonsuza dek yaşadığı yeryüzünün zorunluluklarına katlanmadan da yaşayabileceği iddiasının anlamı şudur; "yeryüzü doğası, insanlığa evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı"dır. "İnsanın yaptığı dünya ise, insan varlığını bütün yalın hayvani ortamdan ayırır ama yaşamın kendisi bu yapay [insan elinden çıkma] dünyanın dışındadır ve insan diğer bütün canlı organizmalarla rabıtasını *yaşam* sayesinde sürdürür" (Arendt, 2011, ss. 28-29). Bu anlamda "yaşamın yapay hâle gelmesi, insanı doğanın çocukları arasına dâhil eden son bağı da koparması anlamına gelir. Yaşamı bir deney tüpünde yaratma teşebbüsünde kendini dışa vuran arzu, mikroskop altında üstün insani varlıklar üretebilecekleri ve insanların ebatlarını, endam ve işlevlerini değiştirebilecekleri kanıtlanmış kişilerin germ plazmalarını dondurma arzusu, dünyaya mahkûmiyetten kurtulma arzusuyla aynıdır. Ayrıca insanın, ömrünü yüzyıl sınırı üzerine çıkarma umudunun ardında da insanlık durumundan kurtulma isteği yatar. Yani insanın [yaşamın] yerine kendi yaptığı bir şeyi koyma isteği, hiçbir yerden gelmemiş, *olduğu hâliyle* insani varlığa karşı başkaldırının bir tasarrufudur" (s. 29). Böylelikle Locke modern bireyi, kişinin bedeni üzerindeki mutlak tasarrufu ya da bir mülkiyet olarak bedenin devredilemez olması biçiminde tasarlarken Arendt, kişinin kendi bedenini birden fazla değişkenle ilişkiye sokarak yeni bedenlere eklemlediğini işaret eder. Buna göre oluşan beden, kendisine çakılı olan, modern anlamda, bedenin zorunluluğundan sıyrılarak istediği biçimde başka bir bedene eklemlenir. Böylece her şey bir süreçsellik içerisinde anlaşılmayı gerektirir. Bu süreçsellikte, organların başka organlara eklenmesiyle bedenin ölümü ertelenmiş olur. Böylelikle Arendt'in (pozitif) biyopolitikası bir yandan, yeni bir yaşam önerisine dayanırken diğer yandan biyoteknoloji, biyoetik ve genetiğin hem etik hem politik bir sorunsala dönüşmesini haber verir. Kimya, fizik ve biyolojinin teknoloji yoluyla geliştirdiği metotlar, insanların kendilerini artık verili özellikleriyle sınırlamamaları ancak ona karşı yaşamlarını bedenleriyle yeniden tanımlamaları ve kurmaları, onun hakkında karar vermeleri ve geliştirmeleri, 20. yüzyılın ikinci yarısının tarihi için yeni bir başlangıçtır. Bu, bir anlamda insanların

kendi tarihlerini yazmaya başladıkları modernitenin dışında yeni bir tarihi yani süreçselliğin öyküsünü yazma anlamı taşır. Ayrıca Arendt, *homo laborans*'ın zorunluluğu yani en eski ve doğal yük olan çalışmadan kurtulma için *otomasyon* ve onun teknolojisini önerir. Nitekim bu teknolojinin ilerlemesi, insanların kendi-dünyalarını "yaşam" ekseninde kurmaları anlamına gelir. Bu hâliyle biyopolitika, biyoetik, genopolitika çağımızın yeni politikasına dönüşmüş durumdadır.

Biyopolitikanın asıl önemli ayağı Arendt'in thanatopolitikaya karşı ileri sürdüğü başlangıç olarak *doğarlık*tır [*natality*].[6] Dünyaya kesintisiz bir akış halinde birer yabancı olarak gelenlerle ilgili kestirimlerde bulunmak, hesap kitap yapmak, onlara bir dünya vermek ve onu korumak gibi görevleri olması bakımından insanın üç hâli olan emek, iş ve eylemin kökünde *doğarlık* vardır. Ancak bu üçü arasında, insanın *doğarlık* durumuyla en yakın bağlantıya sahip olanı *eylem*dir. Doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabil-

[6] Miguel Vatter, "Natality and Biopolitics in Hannah Arendt" makalesininin 138-140 sayfa aralığında *natality* kavramının kaynağına ilişkin ayrıntılı bir araştırma sunar. Buna göre bazıları bu kavramın Heidegger'den geldiğini iddia eder. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı çalışmasının İkinci Ayrım Beşinci Bölüm "Tarih Meselesinin Existensiyalist-Ontolojik Bakımdan Açığa Çıkarılışı" 72. parçasında şöyle geçer; "ölüm, Dasein'in bütünlüğünü çevreleyen uçların sadece biridir. Zira öteki uç, başlangıçtır, doğumdur. Öyle ki, aradığımız bütünlüğü temsil eden tam da doğum ile ölüm arasında kalan varolandır" (s. 396). Vatter, bu biçimiyle varoluşun sadece *ölüme-doğru-varlık* değil aynı zamanda *başlangıca-doğru-varlık* olarak karakterize edildiğini söyler. Son tahlilde Dasein, *arada-olan* [*in-between*] olarak tanımlanır. Ancak daha ayrıntılı ele alınırsa Heidegger *başlangıca-doğru-varlık* üzerine pek durmaz. Onun için öncelikli olan *ölüme-doğru* olmaklıktır. Lâkin Arendt için başlangıç yani *doğarlık* önemlidir. Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndan alıntı yaparak başlangıcın Heideggerci değil de Augustinuscu olduğu gösterilebilir. Arendt'e göre eylemin "kendisi de biyolojik yaşam sürecinin daireselliğini keser, gündelik yaşamın değiştirilemez otomatik seyrini kesintiye uğratır. Eğer onu kesintiye uğratma, ona müdahalede bulunma ve yeni bir şeye başlama melekesi, ölmekten kaçmasalar bile insanların ölmek için değil yeni bir şeye başlamak için doğduklarının sürekli bir hatırlatıcısı gibi davranan eylemde içkin olarak var olan bu meleke söz konusu olmasaydı, insanın ölüme doğru seyreden ömrünün insani olan her şeyi harabeye çevirmesi kaçınılmaz olurdu" (Arendt, 2011, s. 355). Son olarak da Arendt'e göre "eylemek inisiyatif almak, başlamak Yunanca'da *archein* (başlamak, ön ayak olmak, nihayet hâkim olmak) sözcüğünde olduğu gibi Latince'de ise bir şeyi harekete geçirmek anlamına gelen *agere* olarak kullanılır. İnsanlar doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisiyatif sahibidirler ve eyleme (*initium*) atılırlar. Augustinus, siyaset felsefesinde De civitate Dei (Tanrı Devleti Hakkında) çalışmasında 'başlangıçta kimse yokken insan yaratıldı' [*initium ergo ut esset, creatusest homo, ante quem nullus fuit*] der. Bu başlangıç, dünyanın başlangıcıyla aynı değildir; bir şeyin değil bizzat kendisi başlayan olan 'birinin [yaptığı] başlangıçtır; başlangıcın/başlamanın ilkesi' insanın ortaya çıkmasıyla dünyaya girmiştir" (Arendt, 2011, ss. 260-261).

mesi, sadece yeni doğmuş biri, yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür. Üstelik eylem, mükemmelen siyasi bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil ama *doğarlık*, metafizik düşünceden ayrı olarak siyasi düşüncenin merkezi kategorisidir. Ancak bu sistematik bir tasarı olarak düşünülemez (Arendt, 2011, s. 37; Champlin, 2013, s. 151). Arendt politik düşüncesiyle biyoloji karşıtı olmasına rağmen nasıl oluyor da insan özgürlüğünün kökenini doğumda bulur? İlk etapta verilecek yanıt: "politika, yaşamın ihtiyaç alanına indirgenmesine bağlı kılınmasından ziyade özgür yaşamın kendisinin düşüncesidir (Vatter, 2006, s. 138) biçiminde olmalıdır. Ayrıca fiziksel anlamda doğum, politik olanağı sağlamak üzere özgürlüğü garantiye almaz. Bunun yerine doğum fikri ya da doğarlık, birinin konuşma yoluyla kamusal alana katılımını sağlar. Formülleştirilirse özgürleşme için doğum, başlangıcı potansiyel anlamda taşır. Böylelikle *doğarlık*, politikaya giriş için genel bir önkoşul olarak insan ile özü arasına bir mesafe koyar (Champlin, 2013, s. 151). Bu da her zaman yeni, pratik, gündelik hedeflerin nokta-i nazarından kesinlik arz eden istatistik yasalara[7] ve olasılıklara hayret verici bir tuhaflık olarak görünür; o nedenle yeni, daima bir mucize kılığında ortaya çıkar. İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür. Öyle ki kişi, her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Bu benzersiz kişinin kendisinden önce kimsenin var olmadığını bile söylemek mümkündür. Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa bu, insani *doğarlık* durumunun somutlanması demektir. Bu durumda konuşmak, farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir. İnsani meselelerin oluşturduğu alanda sınırlar vardır ama her yeni neslin, kendini dâhil ederken mecburen yönelttiği saldırılara güvenle karşı koyabileceği bir iskeleti de yoktur. İnsani kurumlar ve yasalarda, aslına bakılırsa insanların yaşamlarına nüfuz eden her konuda var olan kırılganlık,

[7] Yukarıda III. Bölüm'de ele alınan ve "Toplumsalın Yükselişi" ile bağlantılı olan istatistik, doğarlığın beraberinde getirdiği belirsizliğe karşı işlevsizdir. Bu biçimiyle istatistik, biyopolitikanın nüfus ile ilişkisinde etkin olurken Arendtçi anlamda politika için bir olanak olmaktan ziyade doğum ile kesinliğinin kırılabileceği bir düzeydedir.

insanın *doğarlık* durumundan kaynaklanmaktadır ve insan doğasının kırılganlığından tamamen bağımsızdır. Bağımsız olduğu gibi ürkütücüdür. Çünkü yeni bir şeyin başlamakta oluşu, başlangıcın doğasından ileri gelir; öyle ki ondan, daha önce olmuş hiçbir şey beklenemez. Beklenilmez olanda bulunan bu ürkütücü yan, bütün başlangıçlara ve bütün ilklere içkin bir niteliktir. Yani kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dâhil oluş, ikinci bir doğuş gibidir. Böylelikle orijinal fiziki endamımızın çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz. Eylem ve konuşmak birlikte, her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikâyesi olarak ortaya çıkan, temasa geçtiği her şeyin yaşam hikâyesini benzersiz bir biçimde etkileyen yeni bir süreci başlatır (Arendt, 2011, ss. 259; 261; 270; 280). Sonuçları öngörülebilir olmayan süreçlerin harekete geçmesiyle bu düşünceyi ve onun temelini oluşturan fiili insan deneyimi, eylemdir. Eylem de doğarlığın yarattığı çoğullukla gerçekleşebilir. Politikanın sürekliliği için de çoğulluk koşulu olmalıdır. Çoğulluk da yine doğarlığa geri götürür bizi. Bu döngüye göre *doğarlık*, politikanın birincil koşuludur.

Sonuç

Foucault'dan bu yana tartışılan biyopolitikanın nüvelerinin ondan önce başka düşünürlerde gerek potansiyel gerekse kavramsal olarak bulunması olanaklıdır. Arendt düşüncesinde biyopolitika, bir potansiyelden ziyade doğrudan kavramsallaştırılarak tartışılır. Buna göre Arendt'te biyopolitika dört bağlamda tespit edilmiştir. Bunlar sırasıyla biyolojinin politikaya dahli, istatistiğin rolü, thanatopolitika ve doğarlıktır. Aslında dördünün dayandığı ana damar, biyolojinin tartışılabilir olmasıdır. Yani biyolojinin gerek olumlu gerekse de olumsuz açıdan ele alınması, politikanın gündemi hâline gelmiştir. Yine de açmak gerekirse Arendt düşüncesinde biyolojik bakış, *vita activa* olarak formülleştirilir. Ancak bu, Janus'un iki yüzü gibidir. Hem olumlu hem de olumsuz anlamda ele alınabilir. Nitekim bu yüzler; aynı bedende duran karşıtlıklardır. Janus'un bir yüzü olumsuz anlamda biyolojinin zorunluluğu ve yitimsizliğidir ki, bu da ekonomi dolayımında toplumsalın yükselişiyle politikaya hâkim olmuştur. Arendt bunu da *vita activa*nın en alt aşaması olan emek ile açıklar. Burada Arendt'in itirazı,

özel alana ait olanın politikayı domine etmesinedir. Bu, semptomatik bir okumayla aynı zamanda kan bağına dayalı kimliklerin politikayı domine etme eleştirisini de içerir. Çünkü biyolojik zorunlulukların bir politikaya dönüşmesi, özgürlüğün sağlanamayacağı bir durumdur. Bu da politikasız politika anlamı taşır.

Arendt'in biyolojik zorunluluk eleştirisinin ana yönelimi, modern mülkiyet ve emek tartışmasınadır. Bedenin ve onun emeği, modern-liberal politikanın merkezi olurken aile de "milli aile" ya da "süper-insanlık ailesine" dönüşmüştür. Bu da yine Arendt'in ideolojik bir manipülasyon aracı olarak tanımladığı istatistiğin gelişmesine neden olmuştur. Biyopolitikayı tanımlayan araçlardan biri olan istatistik, Arendt'in düşüncesinde tamamen olumsuz bir anlamda kullanılmıştır. Çünkü istatistiğin mantığına uygun olarak oluşan kurumlar ve sistemler, *dekadans*ın ve politikasızlığın hareketsiz yapılarıdır. Özellikle Eichmann örneğinde de görüldüğü biçimiyle bu yapılara (bürokrasi) göre hareket edenler, zamanla içsel diyaloglarını kaybederek sadece verilenleri yerine getirirler. Çünkü kurumun büyük iddiası, yükümlülükleri yerine getirmekle iyi bir yurttaş olunacağıdır. Nitekim Nazilerin kurduğu kurumlarda "Eğer haberi olsaydı Führer'in onaylayacağı biçimde davran" ilkesi bir bütün olarak Nazi (biyo)politikasının bu kurumlarla birleştiğini gösterir. Buna göre Führer'in kurduğu konsantrasyon kampları, Ari ırktan olmayanların "artık alanları" olarak görülmesi, aynı zamanda öjenik politikanın temel pratiğidir. Buralarda insanın sadece öldürüldüğü değil ölümünün bile unutturulduğu kökensel bir durum hâkimdir. Bu da thanatopolitika yani ölümle sınır-durum yaratma politikası olarak tanımlanır.

Arendtçi anlamda totalitarizmin arkeolojisinde, milliyetçiliğin, Panist hareketlerin, mültecilerin ve sömürgeciliğin yirminci yüzyıl politikalarıyla homojen ya da entegre bir toplumsal beden inşâ etme çabaları, *negatif biyopolitika* olarak adlandırılabilir. Nazilerin ırk arıtımını gerçekleştirdikleri thanatopolitika da bu kapsamın içindedir. Çünkü bu politikaların hareket noktası, beden politikasının her türlü ekten arınık doğal ve bütüncül bir formunu yaratmaktır. Bu formda bir ırkın biyolojisi devletleşerek bir güce dönüşür. Kısaca Nazi (biyo)politika-

sı sözleşme fikrinden aşağı, biyopolitika-aşırıdır. Yani ne birlikteliği güçlendiren ne de yaşamı destekleyen ve üreten bir politikadır; özcesi negatif anlamda biyopolitikadır.

Bütün bunlara bakıldığında Arendt'in biyopolitika düşüncesi negatif bir nitelikte görülür. Ancak, Janus'un diğer yüzünde, Arendt'in pozitif anlamdaki biyopolitikasının çekirdeğinde istatistiksel-matematiksel kesinliğe ve yapıların mutlak kök salmasına karşı çoğulluğun ön koşulu ve politikanın süreçselliği ve sürdürülebilirliği için en önemli başlangıç olarak *doğarlık* vardır. Bu, *politika için* çoğarlık[8] biçiminde formülleştirilebilir. Çoğarlığın politik olanağı her zaman bir başlangıç olarak okunmalıdır. Bu başlangıç, mutlak, mevcut, değişmez ve Bir'e karşı yeni olanın sürekliliği, çoğulluk ve tanımlanamazlıktır. Çünkü dünyaya her gelen yeni bir olanak taşıyarak belirsiz bir formla doğar. Biyolojinin bir mucizesi olarak hareketsiz olanı sürece dönüştürür. Politik düşüncenin ve pratiğin olanağını kendi başlangıcıyla birlikte taşır. Hep yeniden başlatır yaşamı, yeniden yorumlar ve yeniden kurar. Çürümeye karşı da hep başlangıç ile yeniden kurar. Bu başlangıç, en yalın biçimiyle her insanın duyumsadığı en dolaysız yönü; duyusal süreçleridir. Bu, düşüncenin başlangıcıdır. Nitekim Arendt'in politik düşüncesi, Platoncu idealara dayanan politik tahayyüllerden ziyade Sokrates'in ikna anlayışına dayanır. İknanın dayandığı sanı [*doxa*], herkeste ortak olduğu için, yalın ve sıradan olanın ortaklaşmasını kolaylaştırır. Bu yaklaşımın modern siyaset felsefesinde Kant tarafından ortak duyu kavramıyla desteklendiği söylenebilir. Bu da sıradan birinin politikanın olanağını potansiyel anlamda taşıdığını gösterir. Doğarlığın buradaki katkısı, tamamen seküler bir dünya inancının ya da "dünyayı bugünden sevmenin" umudunu taşımasıdır. Doğumun başlangıcı, "asli suç"a, angaje olan inanca ve yüce bir varlığa karşı kendini borçlu hissetmeye karşı konumlanır. Bu da eylem ve konuşmayla tamamlanmaya çalışılan bir süreçtir. Arendt'in konuşma ve eyleme yaptığı vurgu, özgür olmanın iki yoludur. Nitekim bedenin yani biyolojik varlığın devrede olduğu bu ilişkide, bireyin kendi bedeninin zorunluluğuna değil an-

[8] Bu kavramı "doğarlık" ve "çoğulluk" kavramsallaştırmalarından türetiyorum. Çünkü ikisinin politika için önemli olması ancak birlikte kullanılmalarıyla olanaklıdır. Bu nedenle en uygun kavram bu gibi görünmektedir.

cak dünyaya mahkûm olmaması gibi kendi verili bedenine de mahkûm olmadığı görülür. Bu da Arendt'in biyolojiyi politika için önemli bir temel olarak düşündüğü anlamına gelir. Daha doğrusu biyopolitikayı önceleđiğini gösterir. Özetlendiğinde şöyle denebilir: Arendt için biyolojinin olumsuz yanı, politikayı belirlemesi ve onu domine etmesidir. Olumlu yanıysa biyolojinin her zaman politika için başlangıç olanağı taşımasıdır. Yani Arendt, mutlak anlamda biyolojiyi ne olumlu ne de olumsuz olarak görür. Bunun yerine politikanın eylem ve konuşmaya bağlı olarak olumlu ya da olumsuz olabileceğini düşünür.

KAYNAKÇA

Adorno, T. ve Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner ve E.Ö. Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalcı.

Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Agamben, G. (1999). *Tanık ve Arşiv*: Auschwitz'den Artakalanlar. (A.İ. Başgül, Çev.) Ankara: Dipnot.

Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme Moderne*. Calmann-Lévy.

Arendt, H. (2004). *The Origins of Totalitarism*. (S. Power, Çev.) New York: Schocken.

Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. (Jerome Kohn, Ed.) New York: Schocken Works.

Arendt, H. (2009a). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. (Ö. Çelik, Çev.) İstanbul: Metis.

Arendt, H. (2009b). *Antisemitizm*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.

Arendt, H. (2009c). *Emperyalizm*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.

Arendt, H. (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.

Arendt, H. (2011). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.

Arendt, H. (2014a). *Totalitarizm*. (İ. Serin, Çev.) İstanbul: İletişim.

Arendt, H. (2014b). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm*. (İ. Yıldız, Çev.) Ankara: Dipnot.

Aristoteles. (2009). *Nikhamakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: BilgeSu.

Blencowe, C. (2010). "Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben". *History of the Human Sciences*, 23(5), ss. 113-130.

Berktay, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek*. İstanbul: Metis.

Braun, K. (2007). "Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault". *Time & Society*, Vol.16, No. 1, ss. 2-23.

Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought.* Cambridge University Press.

Champlin, J. (2013). "Born Again: Arendt's Natality as Figure and Concept". *The Germanic Review*, 88: ss. 150-164.

Esposito, R. (2008). *Bios, Biopolitics and Philosophy.* (T. Campbell, Çev.) Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi.* (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population.* (G. Burchell, Çev.) New York: Palgrave Macmillian.

Foucault, M. (1994). *The Order of Things.* New York: Vintage Books Edition.

Foucault, M. (2011). *Toplumu Savunmak Gerekir.* (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: YKY.

Hardt, M. Negri, A. (2011). *Ortak Zenginlik.* (E. B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman.* (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora.

Kurelic, Z. (2009). "Telos of the Camp". *Politicka Misao*, ss. 141-156.

Lazzarato, M. (2005). "Biopolitique/bioéconomie". Multitudes 3. (22), ss. 51-62, www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-51.htm [Erişim Tarihi: 17.10.2014].

Lemke, T. (2010). *Bio-Politics: An Advanced Introduction*, (E. F. Trump) New York: New York University Press.

Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık.* (Z. Direk ve E. Gökyaran, Ed.) İstanbul: Metis.

Locke, J. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration.* (I. Shapiro, Ed.) USA: Yale University Press.

Manolache, V. (2013). "Philosophical-Political Reflexions and (Pre)texts of Biopolitics". *Political Science and International Relations*, X, 1, ss. 69-78.

Musolff, A. (2010). *Metaphor, Nation and the Holocaust: The Concept of Body Politics.* New York: Routledge.

Neocleous, M. (2014). *Devleti Tahayyül Etmek.* (A. Sarı, Çev.) Ankara: NotaBene.

Platon, (2003). *Devlet.* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: İş Bankası.

Ricoeur, P. (1983). "Préface". *Condition de l'homme Moderne* içinde, Calmann-Lévy.

Sennett, R. (2011). *Ten ve Taş.* (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis.

Vatter, M. (2006). "Natality and Biopolitics in Hannah Arendt", *Revista De Ciencia Politica*, Volume 26, (2), ss. 137-159.

Mika Ojakangas: Doktora derecesini 1997 yılında Helsinki Üniversitesi'nden almıştır. İlgi alanları arasında, çağdaş siyaset düşüncesi, siyasal düşüncenin tarihi, biyopolitika ve siyasal ilahiyat yer almaktadır. Seksenin üzerinde makalenin ve aralarında, *The Voice od Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience, A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity* ve bu yıl içerisinde Routledge tarafından basılması planlanan *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower* adlı kitapların yazarıdır. Halen Finlandiya'da, Jyväskylä Üniversitesi'nde Siyasal Düşünce alanında Profesör olarak görev yapmaktadır.

Ruhtan Yalçıner: Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde siyaset felsefesi alanında lisans ve lisansüstü düzeylerde dersler vermektedir. Kıta Avrupası siyaset felsefesi, sosyal ve politik ontoloji, yurttaşlık ve demokrasi teorileri, kimlik ve farklılık çalışmaları ile onto-teknik kriz ve bireyleşme tartışmaları, Yalçıner'in öncelikli çalışma alanları arasında yer almaktadır.

Lauri Siisiäinen: İlgi alanları arasında, siyasal ilahiyat, biyopolitika, sanat, estetik ve müzik yer almaktadır. "Foucault, Pastoral Power, and Optics", "The Shepherd Meets the Divine Economy: Foucault, Agamben, and the Christian Genealogy of Governance", "Confession, Voice and the Sensualization of Power: The Significance of Michel Foucault's 1962 Encounter with Jean-Jacques Rousseau," makalelerinden bazılarıdır ve *Foucault and the Politics of Hearing* kitabının yazarıdır. Halen Jyväskylä Üniversitesi, Sosyal Bilimler ve Felsefe Bölümünde Araştırmacı olarak görev yapmaktadır.

Toros Güneş Esgün: 1985 Ankara doğumlu. 2009 yılından beri Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü›nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. 2010 yılında, «Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. "Otoriteden Otonomiye Yasa ve Özgürlük" başlıklı doktora tezini yazmakta olan Esgün'ün, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve feminizm üzerine yazdığı makaleleri ve Almanca'dan yaptığı çevirileri, çeşitli dergilerde ve derleme kitaplarda yayımlanmıştır.

Kiarina Kordela: Doktora derecesini 1998 yılında Cornell Üniversitesi Alman Çalışmaları Bölümü'nden almıştır. İlgi alanları arasında eleştirel teori, Freud ve Lacan, karşılaştırmalı edebiyat ve edebiyat kuramı, ideoloji ve kültürel çözümleme kuramı ve biyopolitika bulunmaktadır. Birçok makalenin yanı sıra, *Being, Time and Bios: Capitalism and Ontology, Surplus: Spinoza, Lacan* gibi kitapların yazarı ve bu yıl içerisinde yayınlanması planlanan *Spinoza's Authority: Resistence and Power in Ethics* adlı derleme kitap çalışmasının editörlerindendir. Halen Macalester College, Alman Çalışmaları Bölümü'nde Profesör olarak görev yapmaktadır.

Sercan Çalcı**:** 1985'te İzmir'de dünyaya doğdu. Felsefe ve müzikle ilgileniyor. Rousseau, Deleuze ve Whitehead felsefelerine ilişkin yazılar kaleme alıyor, çeviriler yapıyor. Oluş ve müzik felsefesi, süreç metafiziği ve siyaset felsefesi üstüne çalışıyor. *Aporia* ve *kampfplatz* dergilerinde yayın kurulu üyesi; Pink Floyd fanı.

Stuart Murray: Doktora derecesini Kaliforniya Üniversitesi'nden almıştır. İlgi alanları arasında, etik, biyopolitika, biyoetik, eleştirel teori, medya ve fenomenoloji bulunmaktadır. "Affirming the Human? The Question of Biopolitics", "Allegories of the Bioethical: Reading J.M. Coetzee's Diary of a Bad Year", "Delinquent Life: Forensic Psychiatry and Neoliberal Biopolitics", "Rhetorical Insurgents: Biopolitics and the Insurrectionary Rhetoric of McLuhan's Cool Media" ve "Global AIDS Governance, Biofascism, and the Difficult Freedom of Expression" kaleme almış olduğu makalelerden bazılarıdır. Dave Holmes ile birlikte *Critical Interventions in the Ethics of Healthcare: Challenging the Principle of Autonomy in Bioethics*; Alan Blum ile birlikte *The Ethics of Care: Moral Knowledge, Communication and the Art of Caregiving* adlı kitapların editörlüğünü yapmıştır. Halen Carleton Üniversitesi'nde, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Doçent olarak görev yapmaktadır.

Doğan Barış Kılınç: 1980 yılında Gaziantep'te doğdu. Lisans öğrenimini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, yüksek lisans ve doktora öğrenimini ise ODTÜ Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Çevirmiş olduğu kitaplar şunlardır: Jean Hyppolite, *Marx ve*

Hegel Üzerine Çalışmalar; Zvi Rosen, *Bruno Bauer ve Karl Marx: Bruno Bauer'in Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*; Mark Neocleous, *Faşizm.* Halen Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Miguel Vatter: İlgi alanları arasında siyaset teorisi, siyaset felsefesi, felsefe ve düşünceler tarihi yer almaktadır. Kaleme almış olduğu birçok makalenin yanı sıra, *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism* (Vanessa Lemm ile birlikte), *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Capitalism* adlı kitapların editörü; *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*, *Machiavelli's "The Prince": A Reader's Guide* kitaplarının yazarıdır. Halen UNSW, Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler Bölümü'nde Profesörü olarak görev yapmaktadır.

Vanessa Lemm: Doktora derecesini New School for Social Research Felsefe Bölümü'nden 2002 yılında almıştır. İlgi alanları arasında, insan bilimleri felsefesi ve tarihi, hermeneutik ve eleştirel teori, postyapısalcılık, toplum felsefesi ve siyaset teorisi yer almaktadır. Kaleme almış olduğu birçok makalenin yanı sıra, *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism* (Miguel Vatter ile birlikte) adlı kitabın editörü; *Nietzsche and Becoming of Life* ve *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of Human Being* kitaplarının yazarıdır. Halen UNSW, İnsan Bilimleri Bölümü'nde Profesör olarak görev yapmaktadır.

Adem Yıldırım: 1983 yılında Hakkari'de doğdu. Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. "Eleştirel Pedagoji: Ivan Illich ve Paul Freire'in Eğitim Anlayışları" adında bir kitabı bulunmaktadır.

BİYOPOLİTİKA

Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri

Michel Foucault'nun yapıtları sayesinde biyopolitika tıpkı bir salgın gibi, ötenaziden ırkçılığa, kürtaj ve öjeni tartışmalarından güvenlik mekanizmalarına, cinsellik ve toplumsal cinsiyet rollerinden sağlık ve eğitim politikalarına, gen araştırmalarından borçlandırma stratejilerine, maddi olmayan emek ve esnek çalışma rejimlerinden mülteci ve göç sorununa kadar birçok alana bulaştı. Bu kitap, söz konusu bulaşma alanlarını tespit etmeyi önüne hedef olarak koyuyor. Haliyle kendisini birden çok çerçeveye yaymak zorunda. Zira Türkiye'de siyaset kuramı arenasında, bu bulaşma alanlarına layıkıyla temas eden çalışma sayısı bir, haydi diyelim iki elin parmak sayısını geçmiyor. Dolayısıyla Foucault'nun tesis ettiği zemin üzerinde yol alan, ama bununla sınırlı kalmayarak kavramın kendisini kurduğu diğer zeminlerin de haritasını çıkaran bu kolektif proje, bir yanıyla siyaset kuramına dair kavramsal haznenin biyopolitika marifetiyle ne ölçüde zenginleştiğini ifşa etmeye gayret ederken, diğer yanıyla, yaşam üzerindeki tasarruf mekanizmalarının çeşitliliğini görmezden gelen bir politik perspektifin neden daima eksik kalacağını göstermek niyetinde.

Bu proje aynı zamanda, Foucault'nun biyopolitik kurama yaklaşımını da tartışmaya açmayı, Heideggerci jargonla söyleyecek olursak, olumlu imkânların keşfini mümkün kılacak bir destrüksiyon projesini de hayata geçirmeyi hedefliyor. Foucault'nun biyopolitikasına ruhunu veren kavramların, felsefe arenasında bir karşılığı vardı elbette. Ama Foucault bunların keşfine koyulmayı tercih etmedi. Hâlbuki olumlayıcı bir biyopolitika düşüncesinin filizleneceği damarlar, felsefe tarihinin ana momentlerinde keşfedilmeyi bekliyorlardı.

Bu nedenle elinizdeki kitap, kendisini bir keşif hareketi olarak konumlandırıyor. Platon'dan Aristoteles'e, Augustinus ve Aquinas'tan Hobbes ve Spinoza'ya, Hegel ve Marx'tan Nietzsche'ye ve nihayet Arendt'e kadar uzanan bir hattı, hem biyopolitik tartışma düzlemini zenginleştirmek hem de kurucu bir biyopolitik alternatifin kavramsal terminolojisini filizlendirmek için seferber ediyor.

NOTA BENE

9 786059 679282