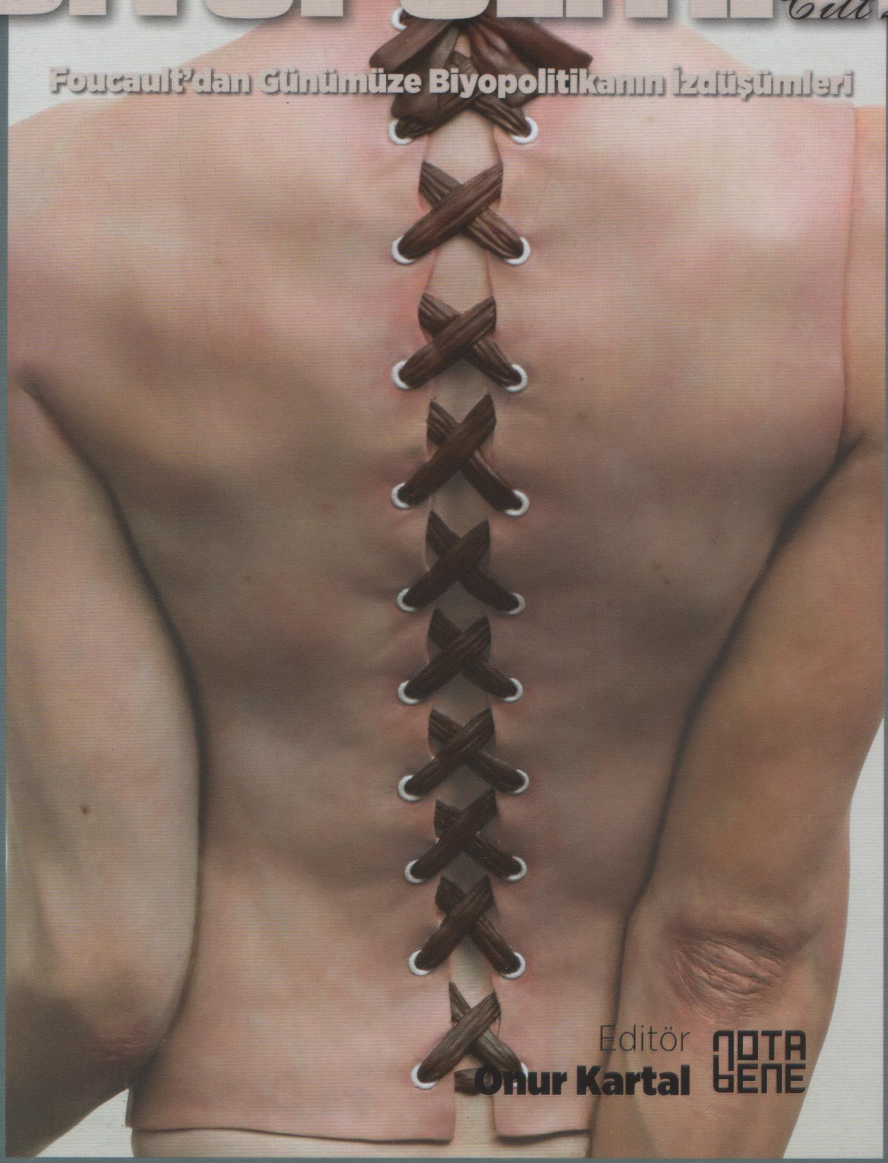
BİYOPOLİTİKA

Cilt 2

Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri



Editör
Onur Kartal

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

Biyopolitika - Cilt 2

Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri

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: 978-605-9679-48-0

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 2-

Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri

Editör: Onur Kartal

Katkıda bulunanlar

Emre Koyuncu
Sercan Çalcı
Önder Özden
Abdurrahman Aydın
Cengiz Baysoy
Münevver Çelik
Sinem Özer
Utku Özmakas
Umut Yener Kara
Kemal Özdil
Ezgi Sarıtaş
Ali Rıza Taşkale

İDEA YENİ

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: Olumlayıcı Bir Biyopolitikaya Doğru: Kurucu Alternatifler 7
Onur Kartal

Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu 21
Emre Koyuncu

Gilles Deleuze: Arzu Politikasından Dışsallığın Biyopolitikasına 61
Sercan Çalcı

Biyolojik Ufka Karşı İki Modern:Agnes Heller ve Ferenc Fehér 87
Önder Özden

Giorgio Agamben: Etten İbaret İnsan ve Biyopolitika Makinesi 109
Abdurrahman Aydın

İtalyan İşçicilik Geleneği ve Biyopolitika 135
Cengiz Baysoy, Münevver Çelik, Sinem Özer

Hardt ve Negri: Biyopolitikanın Kurucu Uğrağı 167
Utku Özmakas

***Immunitas, Communitas, Bios*: Roberto Esposito** 193
Onur Kartal

Donna Haraway: Biyopolitik bir Giriş 229
Umut Yener Kara

Aşağıdan Biyopolitika: Biyoiktidarın Yeni Çağı ve "Yaşam Siyaseti" 259
Kemal Özdil

Normativite, Kırılganlık ve Yas: Judith Butler'ın Düşüncesinde Biyopolitikanın Yeri 299
Ezgi Sarıtaş

Michael Dillon: Biyopolitikanın Siyasi İlahiyatı 327
Ali Rıza Taşkale

Giriş
Olumlayıcı Bir Biyopolitikaya Doğru: Kurucu Alternatifler

Onur Kartal

"İnsan olmanın ne demek olduğunu
her geçen gün daha az bileceğiz."

José Saramago

Bu çalışmanın ilk ayağında, Platon'dan Arendt'e kadar biyopolitika kavramının izini sürmüş ve siyaset felsefesi tarihinin biyopolitik tartışma evrenini ne ölçüde zenginleştirebileceğini keşfe koyulmuştuk. Elinizdeki çalışmada ise biyopolitikanın Michel Foucault'dan günümüze kadar olan serüvenini tartışmaya açmayı deneyeceğiz. Buradaki meramımız yalnızca siyaset kuramına yeni bir müdahale biçimini teşhir etmek ya da güncel siyasal evreni, yeni bir kavramsal terminolojiye yaslanarak okumakla sınırlı değil. Gerçi biyopolitika kuramı açısından çorak bir iklimde yaşadığımızı düşünürsek bu azımsanacak bir girişim değildir ve daha da zenginleştirilmeyi beklemektedir. Yine de bu ciltte asıl tartışmak istediğimiz konu, biyopolitikanın bir kavram olarak yarattığı etki ve yol açtığı devinim. Felsefe sahnesine çıkan her bir kavram, yeni bir bilinçlilik formunu yaratırken insanı bu formla

yüzleşmeye, bu forma yükselmeye çağırır. Bir kavram, yalnızca varolanları düşüncede yeniden kurmanın aracı değildir; aynı zamanda düşünceyi varolanda yeniden kurmanın imkânlarını da sunar. Kavramlar, tıpkı birer canlı gibi, değişim ve devinim halinde olan, zenginleşmeye, farklılaşmaya, bulaşmaya ve yaratmaya aç birer hayvan gibidir. Tam da bu yüzden biyopolitikaya dair tartışmanın içeriği, kuramsal bir çözümlemeyle, salt akademik bir çabayla sınırlanamaz.

Biyopolitikanın ne olduğunu soruşturmak, onun ne türden bir bilinçlilik formu yarattığını, düşünceyi, düşünmenin potansiyellerini varolanda nasıl yeniden kurduğunu, nasıl bir değişim ve devinim sürecinden geçtiğini, nasıl zenginleştiğini, farklılaştığını ve hangi alanlara bulaştığını soruşturmaktır –basitçe, siyasal kuramın yeni bir kavramsal şemayla karşı karşıya olduğunu tespit etmek değil. Nasıl ki, Marx'ın emeğin emek gücüne, ürünün metaya dönüşümüne yönelik analizi salt bilgikuramsal bir teşebbüs olarak okunamazsa, Foucault'nun siyasetin yaşamı odağa alışına, yaşamın canlılığa dönüşümüne dair tespitleri de siyaset kuramında alelade yeni bir soluk olarak okunamaz. Emeğin emek gücüne, ürünün metaya dönüşümü, insan varlığının ontolojik karakterinin yapısal değişimine, yoksullaşmaya, yoksunlaşmaya, yabancılaşmaya yani insanı insan kılan tüm kapasitelerde derin bir tahribata denk düşüyorsa, insanın yalnızca canlı olarak siyasetin öznesi haline geldiği biyopolitik moment de, artık yalnızca siyaset felsefesi kategorilerini değil varlığın kategorilerini göreve çağıran bir kırılmaya denk düşüyor. 19. yüzyılda Marx'ın siyaset kuramında yol açmış olduğu depremin bir benzeri 20. yüzyılda Foucault'nun marifetiyle meydana geliyor. İnsan artık sadece soyut emek gücü olarak değil, yalın biyolojik bir varlık olarak insani yaşam vasfından soyutlanıyor. O halde Marx'tan sonra siyaseti, politik ekonomiden azade bir alan olarak okumak ne ölçüde zorsa, bugün Foucault'dan sonra siyaseti, biyopolitikanın kategorilerinden azade biçimde okumak da o ölçüde imkânsız hale geliyor. Elinizdeki çalışmaya ruhunu veren itki bu imkânsızlıkta gizli. Siyasetin biyopolitik analizi, artık bir seçenek değil, bir aciliyet.

Bu aciliyetin bir yanını, yaşamakla müstesna bütün varolanların, bihassa da insanın yaşam karakteri üzerindeki ontolojik operasyonun

adı olarak biyoiktidarın izdüşümleri oluşturuyorsa, diğer yanını da yaşamın sonsuz ve çoklu potansiyellerinin direniş kapasitesi meydana getiriyor. Yani siyaset biyolojikleştiği ölçüde, biyolojik olan da siyasallaşıyor. İktidar yaşamı merkeze aldığı ölçüde yaşam da politikleşiyor. Ya da Deleuze'ün çok önceleri söylediği gibi "iktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş" oluyor. İşte bu ayrımdaki ikinci kutup, yani yaşamı odağa alan, yaşam üzerinde uygulanan iktidara karşı, iktidara direniş olan yaşamın politik pozisyonu, ya da Negri ve Hardt'ın ifadesiyle egemenin biyoiktidarına karşı yaşamsal güçlerin biyopolitikası, veya Roberto Esposito'nun ifadesiyle yaşam üzerinde politikaya karşı yaşam politikası, elinizdeki çalışmanın bir başka ilham kaynağını teşkil ediyor.

Bu tablo ilk elden bizim önümüze birkaç hedefi koymamıza olanak tanıyor. İlk olarak biyopolitikanın *ne* olduğunu belirlemek. Bunun için Foucault'nun yapıtında uzun bir yolculuğa çıkmak, yalnızca kavramın içeriğini değil açtığı alanı da tespit etmek gerekiyor. Ama biyopolitikanın *nasıl* işlediğini de anlamak zorundayız. İşte bu Deleuzecü "nasıl?" sorusu kavramın dinamizmini yakalamayı, bulaşma alanlarını tek tek ayırt etmeyi, biyopolitik aparatın farklı zamanlarda ve mekânlarda iktidar makinesinin hangi dişlisi olarak iş gördüğünü teşhis etmeyi gerektiriyor. Disiplin mekanizmaları aracılığıyla bireyin bedensel ve zihinsel inşası; doğum kontrolünden sağlık politikalarına nüfusun düzenlenmesi ve denetlenmesi; yaşatmayı önüne hedef olarak koyan iktidarın hiçbir çelişkiye düşmeksizin ölüm makinesine dönüşmesi; egemenliğin en yetkin formunu, aşkın değil içkin, merkezi değil merkezsiz bir iktidar mantığında bulması; yaşamın yalın, salt hayatta kalma, canlılığını muhafaza etme olarak canlılığa dönüşmesi; bu dönüşümü sağlayan ve yürürlüğe sokan bilgi-kuramsal pratikler, kurumsal *dispozitifler*; insanın insan-sermayesi, insani kapasitelerin yatırım nesneleri haline gelmesi; şimdiyi değil aynı zamanda geleceği zapt eden borç politikaları; yaşamı korumak için devreye sokulan gelgelelim yaşamı sakat bırakan, yoksullaştıran ve zayıflatan güvenlik/bağışıklık mekanizmaları; bazı yaşamları yaşanmaya değer addedip bazılarını yası tutulabilir olmaktan çıkaran normalleştirme pratikleri; bu pratiklerin başvurduğu toplumsal cinsiyet ve ırkçılık politikaları;

arzunun kendi köleliğini ve faşizmi arzular hale gelmesi; maddi emek maddi olmayan emeğe dönüşürken emeğin zamansal ve mekânsal sınırlarının ortadan kalkması; türler arasında çizilen sınırlar ve kurulan hiyerarşilerle insani olmayan yaşam formlarının görmezden gelinmesi; dilimizin giderek tıbbın terminolojisine hapsolması ve sağlıklı yaşam uğruna yaşanmaya değer bir yaşam ufkunu hasıraltı eden biyotoplumsallık stratejileri... Tüm bu başlıklar, beraberinde muazzam tartışma alanları getiriyor. Bu kitapta yer verdiğimiz yazılar, söz konusu tartışma alanlarına karşı kurucu ve eleştirel bir pozisyon almayı deniyorlar. Her bir tartışmanın beraberinde getirdiği kavramsal hazne, bizi siyaset kuramının sınırlarını yeniden çizmeye davet ediyor. Bunun için de biyopolitikanın bizleri taşıdığı yeni bilinçlilik formunu, kavramın değişimini ve devinimini, düşüncede ve gerçeklikteki kurucu karakterini, baskılama, yıkma ve yok etme potansiyelini, ama aynı zamanda zenginleştirme, yaratma ve üretme kapasitesini ortaya koymamız gerekiyor. Bu görev bizi yanıtlamaktan kaçınamayacağımız başka bir soruyla karşı karşıya bırakıyor: Yaşamın tüm formları üzerinde tasarrufta bulunmayı önüne hedef olarak koyan biyopolitik iktidar dispozitifi karşısında, alternatif, olumlayıcı ve yaratıcı bir biyopolitikayı nasıl ve nereden hareketle tahayyül edebiliriz? Yaşamı odağa alan bir iktidar analizinin karşısına yaşamın politik potansiyellerini gün yüzüne çıkaran bir biyopolitika okumasının hareket noktalarını nasıl tespit edebiliriz? Bu sorulara yanıt verme kaygısı, burada yer alan yazıların sorumluluğunu, yalnızca bir analiz işlevini yerine getirmenin ötesine taşıyor; kuramsal analize, biyopolitika kavramının yarattığı bilinçlilik formunu, bir direniş tarzına tercüme edecek kavramsal bir jargona hâkim olma ve ardından bu jargonun güçlenebileceği damarları gün yüzüne çıkarma görevleri eşlik ediyor.

***

Emre Koyuncu, Michel Foucault'nun yapıtlarında bir yolculuğa çıkarak, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının ortaya çıkma, gelişme ve olgunlaşma koşullarını muazzam bir açıklıkla ortaya koyuyor. Koyuncu'nun, Foucault'nun yapıtını baştan sona kat ettiği bu soykütük çalışmasında biyopolitika ilk olarak, tıbbın, bireyle, toplum-

la ve devletle kurduğu ilişkilerde geçirdiği dönüşüm bağlamında beliriyor. İkinci etapta biyopolitika, tıbbın dönüşümünün de zorunlu bir sonucu olarak kapitalizmle ilişkisinde karşımıza çıkıyor. Daha sonra biyopolitika ve biyoiktidar kavramının gelişim ve değişim seyrini ortaya koyan Koyuncu, bunu üç adımda yapıyor. İlk olarak disiplinci iktidar kavramını merkeze alarak *Hapishanenin Doğuşu*'na ve bu yapıtı takip eden *Anormaller* başlığı altında toplanan seminerlere yoğunlaşıyor. İkinci aşamada, biyoiktidar kavramının formüle edildiği *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı seminerleri ve hemen akabinde yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildini masaya yatırıyor. Son durakta ise biyopolitikanın, yönetimselliğin tarihsel analiziyle birlikte irdelendiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'u ve *Biyopolitikanın Doğuşu*'nu ele alıyor. Foucault'da biyopolitika kavramının soykütüğünü çıkarmaya girişen Koyuncu, Foucault'nun yalnızca biyopolitikaya değil aynı zamanda siyaset felsefesine yeni yönler verdiğini ve amacının bu yeniliği mümkün kılan felsefi manevraları tespit etmek olduğunu söylüyor. Koyuncu'nun felsefi manevralarda gösterdiği özen, Foucault'nun biyoiktidarı ve biyopolitikayı nasıl kavradığı hususunda kapsamlı bir çerçeveyle taçlanıyor.

Sercan Çalcı, Deleuze'ün kuramında yaşam ve politika arasındaki ilişkiyi masaya yatırırken önce onun Nietzsche'yle karşılaşmasına dikkat çekiyor. Böylece Deleuzecü bir biyopolitikanın ilk uğrağı, yaşamın yaratıcı güçleriyle bu güçleri sınırlandırmaya çabalayan reaktif güçler arasındaki Nietzscheci bağda karşımıza çıkıyor. Çalcı'nın analizi bu iki kutup arasında reaktif güçlerin taşıyıcısı olarak kölenin perspektifinin, totaliter bir politikayı biçimlendirdiğini; kölenin perspektifinde politikanın, suçun, suçluluğun, borcun, baskılamanın ve ölümün ideolojisine dönüştüğünü gösteriyor. Diğer kutuptaysa, yaşamın yaratıcı güçlerini zenginleştirmeyi amaç edinen olumlayıcı bir fark politikası yer alıyor. Çalcı, Nietzsche momentinin ardından Deleuze'ün Bergson yorumuna bir fark ontolojisini, Spinoza yorumunaysa duygulanımların politik içerimlerini işaret etmek için başvuruyor. Keder duygusuna ihtiyaç duyan tiranın karşısına, tiranın baskısını boşa düşürecek halkın neşeli duygulanışlarını koyarken, Deleuze'ün arzu politikasına giden kapıyı aralıyor. Deleuze'ün 68 Mayıs'ında kit-

lelerin toplumsal arzularının devrimci potansiyelinin açığa çıkışına yaptığı referansla, yaşamın üretici ve yaratıcı güçlerini ortaya serecek devrimci bir biyopolitikanın nüvelerini keşfe koyulan Çalcı, Deleuze ve Guattari'nin faşizm çözümlemelerine yoğunlaşmayı da ihmal etmiyor. Zira bu çözümleme bize faşizmin ilk elden, arzunun reaktif bir örgütlenmesi olduğunu, yaşam ve politika arasındaki üretken, yaratıcı ve devrimci bağlantılara saldırdığını, duygulara ve bedene yayılarak, yaşamın gerici ve tepkisel güçlerini harekete geçirmeyi hedeflediğini gösteriyor.

Önder Özden, Agnes Heller ve Ferenc Fehér'in biyopolitikaya dair eleştirilerini masaya yatırıyor. Heller ve Fehér'in, siyasal olanı biyolojik yaşamın ötesine konumlandırmaları daha baştan biyopolitik kurama bir itiraz niteliği taşıyor. Bu itirazın altında yatan argüman, yani biyolojik olanın sınırları içinde siyasete yer olamayacağı düşüncesi biyopolitikayı tartışmalı hale getiriyor. Zira bu kavramda, birbirleriyle ilişkili olmayan ve hatta bir zıtlığı dışa vuran iki unsur, biyolojik yaşam ve politika bir araya getirilmeye çalışılıyor. Bu eleştiri kapsamında Özden, Heller ve Fehér'in biyolojinin siyasal olandan tasfiyesi doğrultusunda geliştirmeye çalıştıkları siyasal perspektifin ana hatlarını ortaya koyuyor. Heller ve Fehér'in, Arendt'in yolundan gittiklerini hatırlatan Özden, siyasetin doğasının yaşam merkezli yorumuna getirdikleri itirazı Arendtçi arka planıyla gözler önüne seriyor. Siyasetin, *zoē*'nin yani salt yalın yaşamın ötesinde, müzakere, tartışma ve inisiyatif almakla ilgili olduğunu vurgulayan Heller ve Fehér'in çözümlemelerinde Özden'in tartışmaya değer olarak öne çıkardığı en önemli başlıklardan birisi de, modernitenin yalnızca biyopolitik iktidar kavramı etrafında analiz edilmesinin yol açacağı sıkıntılar ve sınırlılıklardır. Modernite, bünyesinde bir dizi çelişki barındırsa da, bedene kazınmış farklılıkların ötesinde fikirlerin farklılaşma bağlamları çerçevesinde olası ortaklıklar ve inşa süreçleri üzerinden okunmalıdır. Modernitenin siyasal paradigmasının kurucu karakterini beden ve yaşam etrafında örmek, siyasal eylemin niteliğinin üzerini örtebileceği gibi, yeni toplumsal hareketleri de yalnızca beden teması etrafında yorumlama riskini bünyesinde barındırıyor. Tam da bu noktada Özden'in yürüttüğü tartışma eleştirel bir boyuta taşınıyor; Heller ve Fehér'in,

toplumsal yapıdaki iktidar çoğulluğunun varlığını görmezden gelmeleri bu eleştirinin ana eksenini oluşturuyor. Bu nokta Özden'e göre çok kritik. Çünkü yaşamın siyasal olanla kurduğu dinamik ilişkinin layıkıyla değerlendirilememesine yol açıyor. Biyopolitikanın, siyasalın biyolojikleştirilmesine indirgenmesini sorunlu bulan Özden, Heller ve Fehér'in nüfusu verimli ve üretken kılan iktidar teknolojilerinin gelişimini ve bu gelişimden doğacak sonuçları ihmal ettiklerini iddia ediyor.

Abdurrahman Aydın, Türkiye siyaset kuramı alanında Foucault'dan sonra belki de kendisine en fazla yer bulan ikinci isim olan Giorgio Agamben'in düşüncesini analiz ettiği yazısında, biyopolitikanın kendisini iki hususun çözümüne hasrettiğini iddia ediyor. Bunlardan ilki yaşamın korunması ve yaratılmasıyken ikincisi iktidarın ürettiği ölüm ve yıkımdır. İşte Aydın'a göre Agamben'i motive eden şey, yaşamı ve ölümü üretme mekanizmalarını giderek rasyonelleştirip profesyonelleştiren biyoiktidar dispozitifini çözümlerken, bu iki boyutun birbirlerine nerede ve nasıl eklemlenebildikleri ve bunların tarihsel süreçlerinin nasıl belirlendiği sorusudur. Bu soru, Agamben'in biyopolitikasının biri *topografik,* diğeri de tarihsel-arkeolojik iki boyutunu gözler önüne seriyor. Böylece insanları çıplak biyolojik yaşam derecesine indirgeyen egemenlik stratejilerinin işletildiği mekân olarak toplama kamplarının analizi, Agamben'in biyopolitik kuramının topografik karakterine işaret ederken; öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir varlık olarak *kutsal insan*'ın yani *homo sacer*'in izlerini Roma hukukuna kadar takip etmesi, Agamben'in yapıtının arkeolojik vasfını gözler önüne seriyor. Aydın, bu ikili karakteri gereği Agamben'in biyopolitik kuramının iki soruya yanıt aradığını söylüyor. Bunların ilki, biyopolitik makinenin nasıl işlediği, ikincisi ise biyopolitik iktidar aygıtının hangi paradigmaların geçirdiği dönüşümlerin bir sonucu olduğudur. Bu soruların yanıtı için egemenlik kuramlarından siyasal ilahiyata, Benjamin'den Carl Schmitt'e kadar uzanan bir tartışmaya vücut veren Aydın bu esnada, geliştirdiği analitik okuma sayesinde, Agamben'in biyopolitik kuramının topografik ve arkeolojik çözümlemesinin yapıtaşları olan kavramsal çerçevenin şifrelerini çözmeyi de ihmâl etmiyor.

Cengiz Baysoy, Münevver Çelik ve **Sinem Özer**, İtalyan İşçici (*Operaismo*) geleneğinin kuramsal hattının nasıl şekillendiğini gözler önüne sererek başladıkları yazılarında, bilhassa post-İşçici (*post-Operaismo*) hattın kurulmasında ve zenginleşmesinde başrol oynayan üç İtalyan düşünüre, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato ve Franco "Bifo" Berardi'ye odaklanıyorlar. Post-Fordizm, neoliberal kriz ve mücadele halindeki öznelliklerin oluşturduğu karmaşık tablo karşısında, İtalyan İşçiciliğinin kuramsal aktörlerinin kendilerini nasıl yenilediklerine dikkat çeken yazarlar, bu yenileme sürecinde Foucault'nun biyopolitik kuramının kilit rolüne işaret ediyorlar. Yazarlar, İtalyan post-İşçici geleneğin biyopolitikayı kuvvet ilişkilerinin oluşturduğu yeni materyalizmin dili olarak tarif ederek Marksizmi, 21. yüzyılın dilini konuşabilir hale getirdiklerini öne sürüyorlar. Onlara göre Virno, Lazzarato ve Berardi, bu yeni materyalizmin dilini yeniden yazmakta, Marksizmi güncelliğin ontolojisi haline getirmektedirler. İşte Marksizme yönelik bu yenilikçi hamle, yazarların yazı boyunca yürüttükleri tartışmanın omurgasını oluşturuyor. Bu kavrayış içerisinde materyalizm, kuvvet ilişkileriyle örülü ve arzu yüklü bedenlerin materyalizmi olarak biyo-materyalizm şeklinde kavramsallaştırılırken politika da bir yaşam biçimi olarak anlamını buluyor. Yazarlara göre post-İşçici geleneğin biyopolitik kuram ve materyalizm ilişkisi bağlamındaki katkısı yalnızca güncelliğin bir ontolojisinin, kuvvetlerin stratejik pozisyonlarının analiziyle sınırlı değil. Bu kuram aynı zamanda direnişi yaşam olarak örgütlemenin yollarını da arıyor. Virno'nun emek gücü, Lazzarato'nun borç rejimi ve Berardi'nin genel zekâyla ilişkilendirdiği biyopolitik analizleri, sadece şimdi ve burada kim olduğumuza, nasıl yaşadığımıza dair tespitler sunmuyor; aynı zamanda önüne, direnişin imkânlarını açığa çıkarma hedefini koyuyor.

Utku Özmakas, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin biyopolitika ve biyoiktidar kavrayışlarını masaya yatırıyor. Ancak bundan evvel ikilinin teorilerinin gelişim dinamiklerini ve olgunlaşma zeminini tam manasıyla idrak edebilmemiz için İtalyan Marksist geleneğinin tarihsel arkaplanını hem teorik hem de pratik boyutlarıyla irdeliyor. Bu tarihsel art alanın akabinde Hardt ve Negri'nin Foucault'nun yapıtıyla ilişkilenme biçimine dikkat çeken Özmakas, biyopolitika ve biyoikti-

dar kavramlarının, ikili marifetiyle nasıl bir değişime, dönüşüme tabi tutulduklarını görebilmek ve ikilinin biyopolitik kurama yaptıkları özgün katkının yerini ayırt edebilmek adına, "imparatorluk", "çokluk", "ortak zenginlik" ve "mutlak demokrasi" kavramlarını çözümlemeye koyuluyor. Özmakas'ın Hardt ve Negri'ye ilişkin analizinde biyopolitik tartışma evreni bakımından bilhassa iki nokta hayati önemi haiz. Birincisi sınıfın biyopolitik bir çerçevede kavranışı ki, bu tema, aynı zamanda Baysoy, Çelik ve Özer'in tartışmalarının da ana eksenini oluşturuyor. Yeni emek üretim ve denetim süreçleri bağlamında zaman ve mekânın esnek bir mahiyet kazanması, öznellik süreçlerinin topyekûn kuşatılması olarak sınıfın biyopolitik belirlenimini karşımıza çıkarıyor. Hiç şüphesiz bu nokta, emeğin maddi olmayan, duygulanımsal ve enformatif diyebileceğimiz yeni formlarını göz önünde tutmayı gerektiriyor. Özmakas'ın işaret ettiği ikinci önemli husus ise Hardt ve Negri'nin biyoiktidarla biyopolitika arasında yaptıkları ayrım. Bu ayrımda biyoiktidar, yaşamın bütününde üretilip yönetildiği, yaratılıp yok edildiği iktidar mekanizmalarını çağırırken, biyopolitika, bu iktidar mekanizmalarına karşı yaşamsal kuvvetlerin direniş potansiyelini ve etkinliğini ifade ediyor.

Onur Kartal, Roberto Esposito'nun biyopolitika kavrayışını, onun bağışıklık kuramını detaylandırarak analiz ediyor. Yaşam üzerinde politikayla yaşam politikası ya da egemenlikle biyopolitika arasındaki gediğin Foucault tarafından bir türlü kapatılamadığını iddia eden Esposito, bağışıklık paradigmasının bu boşluğu dolduracak semantik bir anahtar işlevi gördüğünü söylüyor. Kartal, Esposito'nun bu semantik aparatını, öncelikle bağışıklık ve topluluk kavrayışlarının tarihsel, etimolojik bir okuması, ardından da felsefe tarihinin Hobbes, Locke ve Nietzsche üzerinden yürütülen bir yapısökümü eşliğinde detaylandırıyor. Bağışıklık mekanizmalarının yaşamı yoksullaştıran, zayıflatan ve hatta ortadan kaldıran boyutlara nasıl ulaşabildiğini Nazizm üzerine detaylı çözümlemeleriyle tartışan Esposito, bunun karşısında biyopolitikayı, topluluk zeminine yerleştiriyor. Karşılıklı bir armağan etme ve sorumluluk temelinde, başka olanla, dışarısıyla temas kuran, varolanlar arasındaki hiyerarşik ayrımları reddeden komünal bir biyopolitika fikrini, bulaşma kavramı üzerinden ortaya koyuyor. Kar-

tal'a göre Esposito'nun özgün yanı da burada, biyopolitikayı kurucu, kolektif, olumlayıcı ve türcülük-karşıtı bir zemine yerleştirmesinde saklı...

Umut Yener Kara, biyopolitik tartışma hatlarını genişletmeye yönelik bir başka kurucu teşebbüsün sahibine, Donna Haraway'e yoğunlaştığı yazısında, feminizm, bilim çalışmaları, immünoloji, posthümanizm, hayvan çalışmaları, primatoloji ve kültürel çalışmalar gibi tartışma başlıklarını gündemine alıyor. Haraway'in geliştirdiği *teknobiyopolitik* kavrayışın detaylarına inen Kara, Haraway'in primatoloji temalı çalışmalarında, modern bilim evreninde doğa ve yaşamın toplumsal ve siyasi süreçlerle örülü bir şekilde karşımıza çıktığı şeklindeki savını özellikle vurguluyor. Haraway'in bu savı doğrultusunda Kara, doğanın ve yaşamın insani fenomenlerle ilgisinde, yaşam konulu bütün anlatıları, cinsiyet, cinsellik, toplum, ekonomi, siyaset gibi temaları birbirleriyle ilişkili hale getirdiğinin ve bunun da biyopolitikanın kapsama alanını genişlettiğinin altını çiziyor. Bilhassa genetik ve moleküler biyoloji alanlarının 1970'li yıllardan başlayarak giderek ticarileşmesine dikkat çeken Kara, Haraway'in biyopolitik kavrayışının politik ekonomiyle bağlantısını da göz önüne almayı ihmal etmiyor. Genleri "kendinde şeyler" haline getiren bu bağlantı, Haraway tarafından Marx'ın meta fetişizmi kavrayışıyla ilişkilendiriliyor. Kara'nın Haraway'de altını çizdiği bir diğer can alıcı husus ise tür şovenizmi başlığı altında dile getirdiği eleştiride karşımıza çıkıyor. Hümanist ve biyopolitik düşüncenin siyasi yaşamı, hayvan yaşamıyla bir karşıtlığa sokarak hayvan sorununu kategorik olarak bağlam dışı bırakmasına getirdiği itiraz Haraway'in kuramının en özgün yanlarından birini oluşturuyor.

Kemal Özdil, Nikolas Rose ve Paul Rabinow üzerine yazısında, tıbbın yaşamı *moleküler* düzeyde işleme biçimini tartışmaya açıyor. Bu molekülerleşmenin salt teknik bir mesele olmadığı hususuna dikkat çeken Özdil, yaşam bilimlerinin kurumsallaşma biçimlerini, prosedürlerini ve araçlarını merkeze alıyor. Rose'dan hareketle tıbbın moleküler bakışının, *molar* düzeyde kendini gösteren hastalık-sağlık gibi normatif ikilikleri nasıl ortadan kaldırdığını gözler önüne seren

Özdil, hastalık konusundaki bakışın değişmesiyle artık insanların pasif birer "hasta" olmaktan çıktıklarını ve yaşamsal olanaklarını artırmaya çalışan aktif tüketiciler haline geldiklerini söylüyor. Özdil, burada Rose'un *ethopolitika* kavramına yoğunlaşarak biyopolitikanın *ethopolitikaya* evrilmesinin, biyoetik tartışmasını da siyasal karar alma süreçlerinin tam kalbine yerleştirdiğini iddia ediyor. Öte yandan DNA dizilimleri, dokular, kök hücreler ve organların birer "ürün" olarak karşımıza çıktığı, metalaştırılıp piyasaya sürüldükleri çağımızda biyoetiği biyokapitalle birlikte düşünmek zorunluluk haline geliyor. Bunun nedeni biyoetiğin, biyokapitalin zincirlerine dâhil edilen her türlü canlılık formunun meşru bir şekilde kullanılmasına dair etik bir güvence sağlamaktan başka bir işlev görmemesi. Dolayısıyla Özdil'in analizleri bize biyoetiğin olumlanmasından ziyade, kuvvetli bir eleştirisine ihtiyaç duyduğumuzu gösteriyor. Rabinow'un yaşamsal unsurların metalaşmasıyla ilgisinde artık beden bütünlüğünün tehlikede olduğuna yönelik uyarısı; gen araştırmalarının yalnızca genomun anlaşılması noktasında bir bilimsel ilerleme olarak görülemeyeceği, zira gene dair bilgi biçimlerinin insanın kendine ve geleceğine bakışını doğrudan belirleyen bir toplumsallığa yol açtığı yönündeki tespiti; bunların özneleşme tarzımızı doğrudan belirlediği, bu alanda iş gören şirketlerin ve çıkar gruplarının biyoiktidarın asli parçaları olarak görülmeleri gerektiği vurgusu, Özdil'in tartışmasının omurgasını oluşturan diğer başlıklar...

Ezgi Sarıtaş, Juidth Butler'ın, biyopolitikaya dair doğrudan bir tartışma yürütmese de hem toplumsal cinsiyet ve cinsellik kuramına yaptığı müdahalelerle hem de 11 Eylül sonrası yürüttüğü yaşanmaya değer yaşam ve yas tartışmalarıyla biyopolitika literatürüne dâhil olduğunu iddia ediyor. Butler'ın normativite eleştirisinin ve yaşamı, bedenleri önceden verili kavramlar olarak almayan *queer* perspektifinin biyopolitik literatür içerisinde ne türden alternatifler üretebileceğini masaya yatıran Sarıtaş, bilhassa normalleştirme prosedürleri kapsamında Foucault'nun göz önünde tutmadığı temaların Butler marifetiyle biyopolitik kurama nasıl dâhil edildiklerini gözler önüne seriyor. Sarıtaş'a göre Butler'ın 1980'ler ve 90'larda AIDS salgınıyla yükselen homofobiye ve 11 Eylül saldırılarıyla yükselen ırkçılığa dair tespitleri,

bu tartışma zemininin somut arka planına ışık tutuyor. Ayrıca ırkçılık ve homofobi zemininde normatif evrenin dışına itilen, görmezden gelinen, baskılanan yaşam biçimlerinden hareketle biyopolitik insanlıkdışılaştırma süreçlerinin bir eleştirisi de, Butler tarafından yaşanabilir bir hayat talebine tercüme ediliyor. Sarıtaş'a göre Butler'ın yapıtının biyopolitika literatürüne katkısı bu talepte saklı. Butler tam da "yaşam nedir?" sorusunu, tanınma sorunu ve mücadelesiyle birlikte düşünmeyi öneriyor. Normalleştirme rejimlerinin sürekli olarak sınır dışı ettiği yaşam biçimlerinin tanınma talebi, idrak edilebilir ve yaşanabilir bir yaşamın ne olduğuna dair genel kabulleri kısa devreye uğratma işlevini gördüğü gibi, aynı zamanda insani olanın ne olduğuna dair normatif yapılara karşı sürekli bir itiraz olarak karşımıza çıkıyor. Bu husus çok önemli çünkü bize yaşamın, normların işleyişinin ötesinde bir anlamı olmadığını, yaşamın her zaman için toplumsal ve politik bir bağlamda anlamını bulduğunu hatırlatıyor.

Ali Rıza Taşkale, Michael Dillon'ın bilhassa *Güvenlik Politikası* adlı çalışmasını merkeze alarak güvenlikle biyopolitika arasındaki ilişki üzerine ufuk açıcı bir tartışma yürütüyor. Günümüzde güvenliğin fetişleştirilmesi Dillon'ın temel itirazını biçimlendiriyor. Bu fetişleştirme sayesinde, alternatif siyasal olanakların önüne daha baştan kalın duvarlar örülüyor. Taşkale, Dillon'ın, güvenlik jargonunun ötesinde bir düşünme ve eleştiri tarzının peşinde olduğunu söylerken, son dönem çalışmalarının rotasının biyopolitikayla siyasi ilahiyata doğru kaydığı tespitinde bulunuyor. Dillon'ın güvenlik, biyopolitika ve siyasi ilahiyat arasındaki denklem üzerinde yükselen neoliberal biyopolitika kavrayışına ışık tutan Taşkale, bu kavrayışın temel kavramsal enstrümanları olan siyasal ilahiyatın iki kategorisini, *katekon* ve *eskaton*'u irdeliyor. Taşkale, Dillon'ın kuramından hareketle, neoliberal biyopolitikayı ön alıcı karşı-devrimci bir ilke olarak tarif ediyor. Dillon biyopolitikanın bu formunu, nihilizmin modern bir yorumu üzerinden okurken, Foucaultcu bir zeminde biyopolitikanın, güvenlik ya da korku biyopolitikası formuna dönüşmesiyle, yaşamın bizzat kendisinin yaşamın düşmanı haline geldiğini iddia ediyor. Ona göre bu formuyla biyopolitika, korku ve tehlike kültürü üzerinden her türlü güvenlik aygıtını, siyasal ilahiyat zemininde mobilize eden bir

yönetimsellik biçimine bürünmüştür. Dolayısıyla bugün siyaset kuramının en yakıcı sorularından biri, yaşamın, neoliberal biyopolitikanın şiddetinden nasıl kurtarılacağı sorusudur.

***

Noktayı koymadan önce ilk çalışmada yaptığımız vurguyu burada da tekrar edelim ve bu projenin nihayete ermek gibi bir maksadının olmadığının altını bir kez daha çizelim. Biyopolitik kuramın tartışma evrenini, bir solukta tüketmek mümkün değil; özellikle Türkiye-dışı akademik tartışma yoğunluğunun devasa boyutlarını göz önüne alırsak gerçekçi de değil. Ayrıca bu çalışmanın bir üçüncü çalışmayla devamının geleceğini, ilk ikisinden farklı olarak bu üçüncü adımda, güncel reel politik süreçlere odaklanmayı amaçladığımızı da hatırlatalım. Mülteci ve göçmen sorunu, sömürgecilik, ırkçılık, homofobi, transfobi ve kadın sorunu bağlamında toplumsal cinsiyet, öjeni politikaları, beden üzerinde icra edilen disiplin rejimleri, tıp pratikleri, hekimin değişen rolü ve sağlık politikaları, etik ve politik bir öznellik üretimi aracı olarak borçlandırma stratejileri, güvenlik yatırımları gibi başlıklar bu kez, doğrudan reel politik arenada cereyan eden süreçlerle ilgisinde tartışmaya konu olacaklar...

***

İddiası olan ama iddiasını tüketemeyen, eleştiri getiren ama eleştiriye aç ve muhtaç olan bu çalışmanın şekillenmesinde katkı sunan bütün yazar arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Birinci ciltte olduğu gibi bu ciltte de kapakta sergisinden bir görsel kullanmamıza izin veren Güney Kore'li heykeltıraş Xooang Choi'ye, kapak tasarımı için Erkal Tülek'e, dizgi için Can Kaya'ya, sabrı ve desteği için Ersin Vedat Elgür'e minnettarım. Metnin redaksiyonu için bütün yoğunluklarına rağmen bana destek olan Barışcan Demir'e, Emre Özcan'a, Kemal Özdil'e Nagehan Tokdoğan'a ve Yüksel Tarım'a çok çok teşekkür ederim.

Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu

Emre Koyuncu

Ölümünün otuzuncu yıldönümünü geride bıraktığımız Michel Foucault'nun kavramları felsefe ve eleştirel teori yazınında canlılıklarını, tazeliklerini hâlâ koruyor. Kuşkusuz bu canlılık öncelikle spekülatif beyan ve tespitlerle asla yetinmemiş olan Foucault'nun Avrupa kültürel tarihinin derinliklerine inerken kullandığı kavramlarının gücünden ve bütün bu pratiğiyle yalnızca siyaset felsefesine değil, düşünmenin kendisine yepyeni bir soluk getirmiş olmasından kaynaklanıyor. Ancak bir ikinci faktör de Foucault'nun öldükten sonra dahi, yayımlanan dersleri sayesinde felsefe sahnesini asla terk etmemiş olması. Her ne kadar Foucault'nun bibliyografyasında *Cinselliğin Tarihi* çalışmasının ilk cildinin basıldığı 1976 ile ikinci ve üçüncü ciltlerinin basıldığı 1984 yılları arasında ilk bakışta uzun bir boşluk varmış gibi görünüyorsa da, Foucault üretimlerine asla ara vermemiş, 1970'ten vefat ettiği 1984 yılına kadar Düşünce Sistemleri Tarihi kürsüsüne başkanlık ettiği Collège de France'ta 1977 hariç her yıl seminerler vermiştir. Bu seminerlerin metinleri 1997'den beri adım adım yayınlanıyor. Seminer metinlerinin Fransızca baskıları 2015 itibarıyla tamamlandı; İngilizcede 1981 tarihli Öznellik ve Hakikat seminerleri hâlâ yayımlanmayı bekliyor; Türkçede ise henüz 1971 tarihli *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 1976 tarihli *Toplumu Savunmak Gerekir,* 1978 tarihli

Güvenlik, Toprak, Nüfus, 1979 tarihli *Biyopolitikanın Doğuşu* ve 1982 tarihli *Öznenin Yorumbilgisi* yayımlanmış durumda. Seminerlerine oldukça titiz hazırlandığı anlaşılan Foucault'nun bir o kadar titizlikle elden geçirilip yayımlanan dersleri deyim yerindeyse Foucault'nun düşünsel mutfağını gözler önüne seriyor, fikirlerinin ve kavramlarının olgunlaşma sürecini sergiliyor ve Foucault'nun yarım kalmış ya da devam etmekten vazgeçtiği kimi çalışma güzergâhlarını gün yüzüne çıkarıyor. Bu yazıda da Foucault'nun büyük ölçüde seminerlerinde geliştirdiği kavramlardan biri olan biyopolitikayı önceki çalışmalarıyla ilişkili olarak ve Foucault külliyatı açısından doğurduğu sonuçlarla ele almaya çalışacağım. Ancak bu tartışmaya başlamadan önce, Foucault'nun seminerlerinde öne sürdüğü diğer fikir ve kavramlar gibi bu kavram konusunda da genel bir temkinle hareket edilmesi gerektiği kanaatimi ifade etmek isterim. Yukarıda belirttiğim gibi bu seminerler kuşkusuz bir anlamda serbest seyirleri itibarıyla yer yer kitapların da ötesine geçen bir güç ve zenginliği haiz olmakla birlikte, her yazarın kitaplarına hazırlık çalışmalarının oldukça rafine edilmiş bir versiyonunu almayı yeğleyeceğini düşünürsek, bu seminerlerdeki tartışmalardan çıkarılacak sonuçları, özellikle kitaplarıyla birlikte yorumlarken aceleci davranmamak ve seminer metinlerinin sürmekte olan bir çalışmanın notları olduğunu hatırda tutmak gerektiğini düşünüyorum. Bu kuşkusuz Foucault'nun kitaplarda sunduğu çerçevenin bütünüyle bitmiş, son noktası konmuş bir yapı olduğu anlamına gelmiyor, bilakis Foucault'nun, yarattığı kavramların güçlü yanlarını olduğu kadar zayıflıklarını ve eksikliklerini de gerek kitaplarında gerek seminerlerinde bizzat dile getirmekten çekinmediğini görüyoruz. Biyopolitika kavramının Foucault'nun siyaset felsefesindeki seyri de kitapları ile son dönemde kitaplarını adeta gölgede bırakan bu seminerleri arasındaki dinamik, tamamlayıcı, eleştirel ilişkinin bir örneği olarak okunabilir.

Biyopolitikanın Doğuşu

Foucault biyopolitika terimini ilk kez 1974 yılında Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi'nde verdiği üç kısımlı bir seminer programı-

nın "Toplumsal Tıbbın Doğuşu" başlıklı ikinci oturumunda kullanır. Odağında toplumların tıbbileştirilmesi bulunan bu sunum dizisinin çıkış noktasını modern tıbba ilişkin yaygın bir kanının tersyüz edilişi oluşturur. Foucault'ya göre modern tıbbın birey odaklı bir tıp anlayışı ortaya koyduğu kanısı gerçeği yansıtmamaktadır. Modern tıpta doktor-hasta ilişkilerinde belli bir bireyselleşme öne çıksa da, Foucault'ya göre "modern tıp temeli belli bir toplumsal beden teknolojisi olan toplumsal bir tıptır" (2000, s. 136). Bu argüman Foucault'nun analizini İllich'in sunduğu şekliyle bir tıp/karşı-tıp mücadelesini baz alan bir krizi varsaymaktan da kurtarır[1]. Foucault'ya göre asıl mesele on sekizinci yüzyıldan itibaren tıbbın yaptığı atılım ve o günden bugüne bireyle, toplumla ve devletle ilişkilenişinde geçirdiği dönüşümlerdir. Tıptaki bu dönüşümün iki ayağı vardır. İlki, Foucault'nun deyimiyle "biyotarih"e, tıbbi müdahalelerin insan türü ve ekosistem üzerinde bıraktığı ize dairdir. Özellikle yirminci yüzyılda sağlığa ilişkin tehlikeler artık yalnızca bilgisizliğin ya da doktorların uygulamalardaki hatalarının sonucu olmaktan çıkıp, bizzat tıbbın iyileştirici özelliğinin bir eşleniği halini almıştır. Örneğin enfeksiyonla mücadele için geliştirilen ve yaygınca kullanılan kimyasal maddeler artlarında bir iz bırakmıştır: bu maddeler bir yandan bedenin yabancı mikroorganizmalarla mücadelesinde elini güçlendirirken, öbür yandan onu daha kırılgan kılmış, yani uzun vadede bedenin bağışıklık eşiğini düşürmüştür. Artık gündelik yaşamın parçası haline gelmiş bu tür tıbbi müdahalelerin izleri zincirleme bir etkiyle, mikroorganizmaları ve tek tek bireylerin ötesinde, bütün bir insan türünü ve ekosistemi de etkileyecek bir hacme ulaşmıştır. Foucault'ya göre güncel bir tıp krizinden bahsedilecekse tıbbi müdahalelerin uzun vadeli sonuçları hakkındaki bilgisizliğimiz bu krizin temel unsurudur.

Tıbbın dönüşümünün ikinci ayağı ise alanının genişlemesine ilişkindir. Foucault'ya göre on sekizinci yüzyıldan itibaren tıp, nüfuz sa-

[1] Bkz. Seminer programının ilk oturumu, Foucault, M. (2004b, s.9). Foucault, İllich'in tıp karşıtlığını tıbbi müdahalenin olumsuz sonuçlarıyla temellendirmek üzere kullandığı ampirik verilerde doktorların hataları, hastaların hataları, ilacın kullanılma biçimleri gibi birçok boyutu göz ardı ettiğini söyler. Daha önemlisi Foucault'ya göre "karşı-tıp tıbba yalnızca belli bir tür tıbbın ortaya koymuş olduğu gerçekler ve projelerle karşı durabilir" (2004b, s.14).

hasını mütemadiyen büyüterek toplumsal alanın her alanına sirayet eder.[2] Tıbbi müdahale hastalık teşkil etmeyen fiziksel ve ruhsal olgulara değin uzanmaya başlar. On sekizinci yüzyılda şehrin su kaynaklarının, havanın, kanalizasyonun tıbbi müdahalenin alanına dahil olması ya da eşcinselliğin tedavi edilmeye çalışılması bu genişlemenin en açık örneklerindendir (2004b, s. 12). Sağlığın koşulları toplumsal olarak tanımlanınca tıbbi müdahalenin otoritesi de güçlenmiştir. Foucault'ya göre bu, kanunların otoritesinden farklı türde bir otoriteyi işaret eder. Yirminci yüzyıla gelindiğinde tıp normlara dayanan, böylece normalin ve anormalin belirlenmesini sağlayan ve normalleştirmeye yönelik bir girişim halini almıştır (2004b, s. 13).

Foucault Brezilya seminerinin ikinci oturumunda toplumsal tıbbın gelişiminde üç moment ayırt eder. Bunların ilki on sekizinci yüzyıl Almanya'sı ile ilişkilendirdiği "Devlet Tıbbı"dır. Devletin bir bilgi nesnesi olarak ortaya çıktığı bir devlet biliminin ilk kez Fransa ya da İngiltere'de değil Almanya'da ortaya çıktığına vurgu yapan Foucault, on altıncı yüzyılın sonundan itibaren merkantilizmin etkisine giren Avrupa'da para ve mal akışları kadar bu akışları gerçekleştirecek nüfusun sağlığının da önem kazandığına ve bununla ilişkili olarak, istatistikî bir takip düzeyinde kalan Fransa ve İngiltere'nin aksine, Almanya'nın kamu sağlığına doğrudan müdahale etmek suretiyle sağlık düzeyini artırmaya yönelik "tıbbi polis" gibi birtakım mekanizmaları hayata geçirdiğine dikkat çeker (2000, s. 139). Bu politikalar neticesinde tıbbi pratiğin ve bilginin standartlaşması, tıp eğitiminin standartlaşması, temelde doktorluğun standartlaşması ve doktorların her bölgede yönetimin belirlediği bir başka otoriteye tabi olması, Foucault'nun "devlet tıbbı" adını verdiği ve her şeyden önce sağlıklı bir devlet hedefleyen bir toplumsal tıp pratiğinin asli unsurları olarak öne çıkar (2000, s. 141).

Foucault toplumsal tıbbın gelişiminde ikinci momenti on sekizinci

[2] Foucault on sekizinci yüzyılı burada bir dönüm noktası olarak ele alır çünkü bir yandan hastanenin, yoksul insanların hayatlarının son demlerini yaşamak ve ölmek için gittiği bir yer olmaktan çıkıp sağlıklarına kavuşup sağlıklı terk edebildikleri bir mekân halini alması bu dönemde olur (2004b, s. 10); öbür yandan da tıbbi takip ve müdahale artık bireyin talep ve dileklerine bağlı olmaktan çıkıp bireylere dayatılan uygulamalar halini alır.

yüzyıl sonu Fransa'sıyla ilişkilendirir. Foucault'nun "şehir tıbbı" adını verdiği bu toplumsal tıp formu sağlıklı bir devlet saikiyle hareket etmekten ziyade, odağına şehir sakinlerinin sağlığını alır. Paris örneğine yoğunlaşan Foucault, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar Paris'in çok çeşitli otoritelerin aynı anda söz sahibi olduğu heterojen bir bölgeler toplamı olduğunu, bu yüzyılın ikinci yarısından itibarense çeşitli ekonomik ve siyasi gerekçelerle dağınık şehirlerde bir birlik, homojenlik sağlama arayışının gündeme geldiğini belirtir (2000, s. 143). Ancak şehirleşmenin beraberinde getirdiği homojenleşme ve kalabalıklaşma, şehir sakinlerinde aynı zamanda belli bir endişeye de sebep olduğundan, özellikle salgın dönemlerinde zirveye çıkan bu tarz korkulara karşı şehir yönetimine ilişkin bazı prensiplerin benimsenmesi gerekecektir. Orta Çağ'ın sonundan itibaren özellikle vebayla mücadelede müracaat edilen bu prensiplerin hayata geçirildiği siyasi-sıhhi toplum organizasyonuna Foucault karantina modeli adını verir. Bu organizasyona göre bir salgın baş gösterdiğinde kişiler evlerini, mümkünse odalarını terk etmeyecek ve bu sokağa çıkma yasağı şehirde devriye gezen memurlarla denetlenecektir. Evlerde yoklama yapan görevliler hasta ve ölmüş şehir sakinlerini tespit edecek, gözlemlerini raporlaştırarak belli bir merkeze iletecek ve bu bilgiler ışığında şehir sağlığı için tehlike taşıyan bireyler gerektiğinde şehirden uzaklaştırılacaktır. Tüm şehir sakinlerini izole etmeye dayanan ve belli bir merkezden koordine edilen bu gözlem ve eylem planı özellikle veba salgını karşısında Avrupa şehirlerinin başlıca savunma taktiği olmuştur (2000, s. 145). Foucault bu karantina modelinin özgünlüğünü vurgulamak için Orta Çağ'da cüzzam salgınıyla mücadele kapsamında benimsenmiş bir ikinci siyasi-sıhhi toplumsal organizasyon modeliyle bir karşılaştırmaya gider. Cüzzamla mücadelede benimsenen temel yöntem enfekte bireyleri sağlıklı bireylerden ayırmak, hastalığı ve hastaları şehirden uzaklaştırarak sağlıklı bir şehir oluşturmaktır. Hastanın yalıtılmasına ve sağlıklı bireylerle temasının kesilmesine dayanan bu dışlamacı modelde ayırıcı çizgi hastalıklı insanlarla sağlıklı insanlar arasında tesis edilmektedir. Hasta olsun olmasın herkesin bireysel olarak birbirinden yalıtıldığı karantina modelinde ise ayırıcı çizgi sınırsızca çoğaltılmış, böylece şehir bireylerin ayrı ayrı takip

edilmesine olanak verecek şekilde kompartımanlara ayrılmıştır. Cüzzam politikalarında arıtım odaklı toplu dışlama, karantinada ise bireysel yalıtım odaklı gözlem vardır. Foucault'ya göre on sekizinci yüzyılda yerleşikleşen şehir tıbbı Orta Çağ'ın sonundan itibaren yaygınlaşan bu karantina modelinin üzerine kurulmuştur (2000, s. 146). Foucault şehir tıbbının kendini en açık bir biçimde gösterdiği üç uygulamadan özellikle bahseder: birincisi, şehirdeki toplu gömütlerin oluşturduğu sağlık riski nedeniyle, tıpkı hayattaki insanlar gibi ölülerin de bireysel muamele görmesi ve böylelikle tabutlu defin işleminin benimsendiği, şehirlerin kıyısında konumlandırılmış mezarlıkların yaygınlaşması; ikincisi, hastalığın yayılmasında son derece önemli bir rol oynadığı düşünülen havanın ve suyun şehirdeki dolaşımının kontrol altına alınması ve üçüncüsü, şehir hayatı için gerekli unsurların, söz gelimi su kaynakları ve lağım çukurlarının birbirlerine olan etkileri göz önünde bulundurularak şehirde sıhhi bir biçimde dağıtılmasıdır. Toplumsal tıbbın bu ikinci momentinde tıp, bireysel sağlığı temin etmekten ziyade, şehir sakinlerinin yaşadıkları ortamdan etkilenme biçimlerine yoğunlaşarak sıhhi ve sıhhi olmayanı birbirinden ayırmayı hedefler.

Foucault toplumsal tıp tarihinde üçüncü belirleyici momenti İngiliz örneğiyle ilişkilendirir. On dokuzuncu yüzyılda belirginlik kazanan bu üçüncü anda, devletin ve şehrin ardından, yoksulların ve işçilerin tıbbın hedefi haline gelmesi söz konusu olduğu için toplumsal tıbbın yöneldiği bu yeni hatta Foucault "emek gücü tıbbı" adını verir. İngiliz yaklaşımının Alman ve Fransız toplumsal tıp modellerinden farkı, yoksulların, işçilerin halk sağlığı için ilk kez doğrudan bir tehdit olarak görülmeleri ve şehrin sıhhi organizasyonunda ikinci plana atılmak şöyle dursun, özel bir ihtimama tabi olmaya başlamalarıdır. Foucault'ya göre, daha önceleri şehirdeki yoksul ve işçilerin sayısı görece az olduğundan ve bu yoksul kesim şehrin altyapısı açısından çok temel işlevleri yerine getirdiğinden bir tehlike olarak belirmezken, on dokuzuncu yüzyıldaki çeşitli siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmeler (yoksulların toplumsal olaylarda kilit rol oynayan siyasal bir güç olarak ortaya çıkması; şehirlerde yoksullarca yürütülen posta ve kuryelik servisleri gibi hizmetlerin merkezi bir biçimde yeniden yapılandırılması ve baş gösteren kolera salgınında yoksul nüfusun, has-

talığın yayılmasını kolaylaştırdığı yönündeki düşünceler) yoksulların ve işçilerin toplumun siyasi-sıhhi organizasyonu için bir tehdit oldukları algısını yerleştirmiştir (2000, s. 152). Endüstrileşmenin daha yoğun seyrettiği İngiltere'de yoksullara ve işçilere yönelik bu yaklaşım çok daha hızlı bir biçimde yerleşmiş ve vergilerden ayrılan bir payla yoksulların sağlık giderlerinin karşılanmasını düzenleyen Yoksulluk Yasası'nda kristalleşmiştir. İngiltere on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru önlem türünden uygulamaların da ötesine geçip, aşıyı ve hastalıkların kayıtlarını tutup bazı hastalıkların beyan edilmesini kimi durumlarda zorunlu kılarak ve sıhhi olmayan mekânları tespit edip yok ederek pro-aktif bir müdahale anlayışını hayata geçirmiştir. On dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde şekillenen bu toplumsal tıp formu, aynı anda hem yoksullara yapılan sıhhi yardımla yoksulların zengin sınıflar için bir sağlık tehlikesi teşkil etmelerinin önüne geçmesi, hem sağlıklı bir emek gücü yaratılmasını sağlaması, hem çeşitli gözlem ve kayıtlarla ve aşı gibi kimi zorunlu uygulamalarla salgınlarla daha etkili bir mücadele imkânı sunması hem de varlıklı hastalar için özel sağlık hizmetlerini mümkün kılması ölçüsünde Alman ve Fransız toplumsal tıp modellerine bir anlamda üstün gelmiş ve kıta Avrupa'sına zamanla yayılmıştır (2000, s. 155).

Foucault, Brezilya seminerinin ilk oturumunda da İngiltere örneği üzerine özellikle eğilir: Milyonlarca insanın hayatını kaybettiği bir savaşın ortasında İngiltere'de yaşam hakkının ötesinde sağlık hakkının konuşulmaya başladığını ortaya koyan 1942 tarihli Beveridge Planı Foucault'ya göre emek gücü tıbbından da belli bir sapmayı, bir odak değişimini ifade eder. Artık devlet sağlıklı bir millet ya da sağlıklı bir emek gücü tasavvurunun da ötesinde bireylerin sağlıyla ilgilenmeye başlar. Sağlığın makroekonomideki yeri sağlamlaşır, bütçe planlamalarının önemli bir kalemi halini alır. Herkese sunulacak sağlık hizmetleri gelir eşitsizliğini dengelemenin bir aracına dönüşür ve sağlık böylece siyasal mücadelenin önemli bir gündem maddesi olarak öne çıkar (2004b, s. 6-7). Bu plan Foucault için bedenin devlet müdahalesinin hedefi olması açısından bir miladı, "modern Batı dünyasında yeni bir hak sisteminin, yeni bir ahlakın, yeni bir siyasetin ve beden ekonomisinin doğuşunu" sembolize etmektedir (2004b, s. 7). Foucault bu do-

ğuşu on sekizinci yüzyıldan beri işlemekte olan bir sürecin zirve noktası olarak ele alacaktır. Roma İmparatorluğu'nda devletin belli bir ruhsal terbiyeyi, Orta Çağ'da Hristiyan devletin ruhların kurtuluşunu da amaç edindiğini düşünürsek, devletin on sekizinci yüzyıldan itibaren bedene yönelmesi, hastanelerin ölüm bekleme merkezi olmaktan çıkıp iyileştirme klinikleri olmaya başlamalarıyla hastanede dini otoritelerin ağırlığını kaybederek doktorların yükselmesi, Foucault için teokrasiden "somatokrasi"ye bir tür geçişin işaretleridir (2004b, s. 7; 2007b, ss. 143-149).

Foucault'nun biyopolitika terimini ilk kez neden bu seminerlerde kullandığını bu geçişle anlayabiliriz. Foucault, kapitalizmin kolektif bir tıp pratiğinden bireysel bir tıp pratiğine geçiş olmadığı, modern tıbbın öteden beri farklı tekniklerle bedeni toplumsallaştırıldığı fikrine binaen kapitalist toplum için biyopolitikanın en önemli araç olduğunu düşünmektedir: "Kapitalist toplum için her şeyden daha önemli olan biyopolitikaydı, biyolojik olan, somatik olan, bedensel olandı" (2000, s. 137). On sekizinci yüzyılın sonunda gelişen kapitalizmin bedeni toplumsallaştırması ile tıbbın on dokuzuncu yüzyılda insan bedeniyle bir emek gücü olarak ilişkilenmesi Foucault'ya göre birbirini destekleyen, tamamlayan süreçlerdir. Foucault'nun yukarıda özetini sunduğum üç duraklı analizi de öyleyse bir anlamda biyopolitikayı mümkün kılan koşulları, yani somatokrasinin doğuşunu açıklamaya yönelik bir çaba olarak okunabilir.

Biyopolitikanın bu ilk formülasyonu, toplumsal tıbbın gelişiminin üç vektörüne dayanan bu tahlili Foucault'nun sonraki çalışmalarında, özellikle iktidar mülahazalarına eklemlenmesiyle birlikte, büyük değişimlere uğramıştır. Biyopolitikanın bu kavranışına dayanak teşkil eden gözlem ve tespitlerin, yeni sorunsallar kapsamında üstlendikleri farklı işlevleri gözlemleyebilmek ve böylece biyopolitika kavramının Foucault düşüncesindeki macerasını ortaya koymak üzere üç başlık altında altı metni daha gündeme getirmek istiyorum. İlk grupta disiplinci iktidar kavramını takdim edip irdelediği, Brezilya'daki seminerinden hemen bir yıl sonra 1975'te yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu* ile *Hapishanenin Doğuşu*'nun ilk baskısının yapıldığı yıl Collège de France'ta

verdiği *Anormaller* başlıklı seminer dizisini, ikinci grupta biyoiktidar kavramını formüle ettiği 1976'da verdiği *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı semineri ve bu seminerle aynı yıl yayımlanan *Cinselliğin Tarihi* üçlemesinin ilk cildi *Bilme İstenci*'ni ve son olarak yönetimselliğin tarihsel analizine koyulduğu 1978 tarihli *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ile 1979 tarihli *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı seminerlerini ele alacağım. Bu incelemeyle biyopolitikanın Foucault düşüncesindeki seyrinin bütünüyle bir ilerleme olmadığını, biyopolitikanın bir yandan Brezilya seminerindeki tıbbi çerçevenin dışına taşan bir kullanım kazanmakla birlikte Brezilya seminerindeki kimi temaların, örneğin devlet bilimi ve şehir mülahazalarının birkaç yıl sonra yeni bir güçle yeniden Foucault'nun gündemine girdiğini göreceğiz. Yeni biçimlerde karşımıza çıkan cüzzam-veba politikaları karşılaştırması ile norm/normalleştirme tanımlarına da, Foucault'nun yalnızca biyopolitika kavrayışına değil, siyaset felsefesine yeni yönler verirken yaptığı felsefi manevraları daha net görebilmek için özellikle mercek tutacağım.

Yasaldan Normale: Disiplinci İktidar ve Anormalin Eğitimi

Brezilya seminerlerinden hemen bir yıl sonra yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault'nun seminerde gündeme getirdiği kimi gözlem ve kavramlar kaybolmuş gibidir. Toplumsal tıbbın geçirdiği dönüşümler, devlet tıbbından başlayarak sağlığın devletin bedene müdahalesinin başlıca araçlarından biri olduğu mülahazaları ve genel olarak devlet nosyonu Foucault'nun kadrajının dışında kalır. Artık odağında söylem analizini pratiklerin analiziyle bütünleştirecek bir iktidar kavrayışı vardır. *Hapishanenin Doğuşu*'nun daha ilk bölümünde iktidarın kurumlarla özdeş, mülk edinebilinecek ve ona sahip olmayanlara dışarıdan etki eden bir unsur olmadığını, daha ziyade bütün toplumsal alanı kat eden ve bünyesinde çatışmalar, mücadeleler, kaymalar, sapmalar barındıran heterojen bir bilgi-kuvvet ağı olduğunu ifade eder (1995, ss. 26-27; 1992, ss. 32-33).[3] Foucault halka açık idam gösterilerinden

[3] Türkçe'ye çevrilmiş olan eserlerde parantez içindeki ilk sayfa numarası İngilizce baskıya, ikinci sayfa numarası Türkçe baskıya aittir. Çevirileri yer yer değiştirerek kullandım.

gözden ırak hücre cezasına uzanan çizgide cezalandırma tekniklerinin dönüşümünü, yasama ve adli süreçlerin insanileşmesi çerçevesine sıkıştırmayı reddederek bilgi-iktidar konfigürasyonunun dönüşümüne bağlar. Kamusal bir ritüele dönüşmüş olan fiziksel ceza ile bireyleri dört duvar arasında kapatarak ruhu terbiye etmeye girişen ceza ortaya koydukları politik anatomi bakımından birbirlerinden ayrılır. Biri suçu yalnızca düzeni bozma girişimi olarak değil aynı zamanda hükümdara bir meydan okuma olarak alıp hükümdarın intikamını en görünür ve en ağır bir şekilde bedenden almaya koyulurken diğeri o bedenin altında yattığını varsaydığı ruha temas etmeye, onu anlamaya ve eğitmeye koyulur: hükümran iktidar modelinde beden monarkın ihtişamlı tiyatrosu, disiplinci iktidar modelinde ise ruhun hapishanesidir (1995, s. 30; 1992, s. 36). Foucault'ya göre bu ruhu eğitme çabasında çalışma nesnesi olarak insanı alan "disiplinler" de hukukun ortağı olur. Zira ceza uygulamaları artık beden terbiyesi aracılığıyla ruhu hedef alacaklarsa (1995, s. 29; 1992, s. 35), artık suçlunun yalnızca eylemi değil aynı zamanda kişiliği de yargılamaya tabi tutulacaksa (1995, s. 18; 1992, s. 22), bunun koşullarından biri de bu kişiliğin, belli bir tutarlılık atfedilen "ruh"un öncelikle bir bilgi nesnesi olarak ortaya çıkması ve bu nesneyi odağına koymuş bilimlerin yargılama işini hâkimle paylaşmaya başlayacak bir konum kazanmalarıdır (1995, ss. 21-22; 1992, ss. 25-26). Hukukun hukuk dışı disiplinlerle bu ittifakıyla birlikte kanunlar da iktidarın işleyişi açısından öncelikli statülerini yitirmeye başlarlar. Disiplinin dayandığı sürekli ceza anlayışı, kanun temelli geleneksel ceza modelinden farklı olarak norma dayalı bir cezayı uygulamaya koyar (1995, s. 183; 1992, s. 230).

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda Brezilya seminerinde kullandığı cüzzam-veba karşılaştırmasına yeniden ama yeni bir saikle, disiplinci iktidar teknolojilerinin bir örneği olarak müracaat eder. Burada on yedinci yüzyıl sonunda baş gösteren veba salgınına karşı alınan tedbirleri yeniden detaylarıyla not eder: şehir mekânsal olarak bölümlenmiş, bireyler de bu mekân parçaları içinde sabitlenmiştir. Bu mekân parçalarını gözetim altında tutmak üzere memurlar görevlendirilmiş ve belirlenen günlerde en temel ihtiyaçlar için bile olsa sokağa çıkmak yasaklanmıştır. Gözlem azami düzeydedir: ölü ve hasta

bireylerin saklanmadıklarından emin olmak için görevli memurlar ev sakinlerinin pencerelerden kendilerini göstermelerini zorunlu kılmışlardır. Bütün bu gözetim sistemi içinde kayıt ve raporlama işlemleri yerel yönetim hiyerarşisinin basamakları arasında kurulacak iletişimin asli unsuru olur. Memurların gözlemlerini dokümanlaştırarak bir merkeze iletmeleri beklenir. Foucault'ya göre mekânın bu bölümlendirilmiş ve hareketsizleştirilmiş organizasyonu, gözetim ve belgeleme pratiklerinin bireyler ve merkez arasında kurduğu kesintisiz bağ, "disiplinci mekanizmanın kompakt bir modeli"ni oluşturur (1995, s. 197; 1992, s. 248).[4] Foucault Brezilya seminerlerindeki karşılaştırma eksenini takip ederek bu modelin "dışlama ritüelleri" ile belirlenen cüzzam mücadelesiyle derin bir ayrılık içinde olduğunu söyler: cüzzamda sağlıklı ve enfekte olmak üzere iki grup insan arasında çekilen sınır veba ile mücadele kapsamında sınırsızca çoğaltılmış, yoğun bir gözetim ve denetim mekanizmasıyla desteklenen hücresel bir ayrıştırmayı uygulamaya koymuştur. Foucault'ya göre bu iki toplumsal düzenleme iki ayrı "siyasal hayal"e aittir. Sürgünde amaç "arı bir topluluk" yaratmakken, sağlıklı ya da hasta olsun herkesin gözetlenmesinde amaç "disipline edilmiş bir toplum"dur (1995, s. 198; 1992, s. 249). İlki "büyük kapatılma"ya dairken, ikincisi "doğru eğitim" ile ilgilenir. Teknikleri açısından birbirlerinden ayrılan bu iki siyasal rüyanın bir arada bulunmaları yine de olanaksız değildir. Esasında Foucault'ya göre on dokuzuncu yüzyıl itibarıyla toplumu bir uçtan diğerine kat eden disiplinci iktidar bu iki modelin belli bir sentezi olarak çalışır: disiplinin bireyselleştirici denetimi aynı anda hem iki kutup kurar hem de bu kutuplar arasında diferansiyel bir dağılım yürütür. Foucault Brezilya seminerlerinde sağlığın bir norm olarak ortaya çıkışıyla ilişkilendirdiği normal-anormal ikiliğini böylece disiplinin iki kutuplu işleyişine bağlar. Ölçümleri, testleri ve gözetimleriyle bütün bir disiplinci mekanizma, eğitimlerini normal ile anormal arasında yapılan bir ayrım temelinde yürütür (1995, s. 199; 1992, s. 250).

Foucault'nun disiplinci toplumlarda ıslahın dayandığını söylediği normal-anormal ayrımının ve on sekizinci yüzyıldan itibaren hukuk

[4] Foucault "disiplinci iktidar" kavramını da ilk kez bir seminerinde, 1973'te verdiği *Psikiyatrik İktidar* başlıklı seminerinde kullanır. Bkz. (Foucault, 2008a, s.22).

dışı unsurların, özellikle psikiyatrinin, hukuki karar süreçlerinin temel bir parçası haline gelmeye başladığı yönündeki fikirlerinin birbirlerine işlenmesi ve detaylandırılması için Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nun yayımlandığı yıl yürüttüğü *Anormaller* başlıklı seminerini beklemek gerekecektir. Hem Brezilya seminerlerinde hem *Hapishanenin Doğuşu*'nda kanunun bir iktidar enstrümanı olarak önceliğini yitirip yerini normlara bıraktığı yönündeki fikirleri bu seminerlerinin odağına yerleşmiştir. Foucault'nun *Anormaller*'de ısrarla vurguladığı husus, hukuki alanla medikal alanın bir tür alaşımı formunda yargılama sürecine entegre olan uzman psikiyatrik görüşün ne hukukun ne de tıbbın doğal gelişimi içinde ve onların terimleriyle açıklanabileceği, her ikisine de son derece yabancı olduğudur. Zira bu uzman görüşü, suçluluğu ya da hastalığı tespit etmekten ziyade bireyi normal ile anormal arasında uzanan belli bir ölçek üzerinde konumlandırmakla ilgilenir (2004a, ss. 41-42). Foucault'ya göre kendine özgü ritmi, teknikleri ve nesnesiyle bu tıbbi-hukuki uzman görüşü, "normalleştirme iktidarı" adını verdiği bir iktidar teknolojisine aittir. Foucault burada normalleştirme terimini kullanırken temkinlidir, çünkü bu terimin bastırma, sınırlandırma veya durdurmayla tanımlanan olumsuz bir iktidar kavrayışını çağrıştıracağı endişesini taşır. İşte Foucault tam bu noktada, *Hapishanenin Doğuşu*'nda gündeme getirdiği Avrupa şehirlerinin cüzzam ve vebaya karşı benimsedikleri tedbirlerin karşılaştırılmasına yönelik analizini oradakiyle neredeyse aynı gerekçelerle, yani iktidarı müspet teknolojilerle tanımlamak üzere yeniden ele alır.[5] Foucault burada da cüzzamla mücadelede benimsenen enfekte bireyleri sağlıklı bireylerden yalıtmaya dayanan dışlayıcı tedbir uygulamalarıyla, enfekte bireyleri dışarıda bırakmadan bütün bir şehir mekânını kateden bir bölümleme stratejisine dayanan bireyselleştirici tedbir uygulamalarını karşıtlaştırır. Ancak bu seminerinde *Hapishanenin Doğuşu*'ndan farklı olarak cüzzamla mücadelenin saiki olarak belirlediği toplumsal arınmanın karşısına karantinanın saiki olarak di-

[5] Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Anormaller*'deki bu iktidar kavrayışını önceki analizlerini güncellemek için gündeme getirdiğini açıkça ifade eder. Burada kitabın editörü Davidson'ın dipnotta işaret ettiği üzere *Ceza Toplumu* başlıklı 1972-73 seminerlerindeki savaşı model alan iktidar anlayışına gönderme yapmaktadır (2004a, s. 43 ve s. 53).

sipline edilmiş toplumu değil, "sağlıklı bir nüfüs"u koyar (2004a, s. 46). Bireylerin sürekli gözlem altında tutulmalarını, nüfus için belirlenmiş sağlık normuna uyup uymadıklarını tespit etmeye yarayan bir değerlendirme imkânı olarak alır. Böylece ilk önce şehir tıbbı adını verdiği bir toplumsal tıp modelinin daha sonra da disiplinci iktidarın özgüllüğünü açıklamak için müracaat ettiği cüzzam-veba karşılaştırmasının bu sefer belli bir nüfus sorunsalı bağlamında Foucault'nun gündemine girdiğini görüyoruz.

Hapishanenin Doğuşu'nda yer almayıp *Anormaller*'deki iktidar tartışmasına eklemlenen diğer bir yeni boyut da yönetim mefhumuna ilişkindir. Foucault Klasik Çağ'ın yalnızca bilimsel ve endüstriyel buluşlara değil, aynı zamanda müspet işlevleri haiz ve çok farklı kurumsal yapılarda işletilebilecek yeni iktidar teknolojilerinin oluşumuna sahne olduğunun altını çizer. Bu anlamda Klasik Çağ'ın en büyük buluşlarından biri de yeni bir "yönetim sanatı"dır (2004a, s. 48). Burada Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki tartışmalarından kısmen uzaklaşmaya başladığını ve detaylarını iki yıl sonraki *Güvenlik, Toprak, Nüfus* seminerinde vereceği yeni bir kavramı ya da yaklaşım eksenini felsefi terminolojisine eklediğini söyleyebiliriz. Ne var ki burada Foucault tartışmalarını bütünüyle disiplinci iktidar çerçevesinde yürütmeyi sürdürür, Klasik Çağ'da devlet aygıtı ve onu destekleyen kurumlarda cisimleşen yönetim sanatını tartışmak yerine, yine aynı dönemde ortaya çıkmakla birlikte sıklıkla göz ardı edilen disiplinci iktidar teknolojilerine yoğunlaşmayı tercih eder (2004a, s. 49). Foucault'nun bu seminerdeki öncelikli gayesi normalleştirmeyi amaç edinen disiplinci iktidar teknolojilerinin oluşumunu ve tarihsel gelişimini cinsellik alanına yoğunlaşarak incelemektir.

Foucault *Anormaller*'de tıbbı-hukuki bir söylemin nesnesi olarak anormal figürünün on dokuzuncu yüzyıldaki formülasyonunu üç tarihsel kaynakla ilişkilendirir. Bunlardan ilki, kanunun ihlalinin tabiat kanununun ihlaliyle ilişkili görüldüğü "canavar insan" modelidir (2004a, s. 55-56). Bu model söz konusu çifte ihlali farklı biyolojik formlarla ilişkilendirerek (yarı insan yarı hayvanlar, yapışık ikizler, hermafroditler) etkisini Orta Çağ'dan on sekizinci yüzyıla kadar sür-

dürmüş ancak on dokuzuncu yüzyılda yerini bir karışımdan ziyade belli bir sapmadan kaynaklanan ve doğa kanunlarından ziyade toplum normlarını ihlal etmekle belirlenen bir canavarlık anlayışına bırakmıştır (2004a, ss. 74-75). Foucault bu değişimin izlerini Cornier vakasında sürer: Cornier ne basitçe akıl hastasıdır ne de işlediği cinayette belli bir saik gözettiği söylenebilir. Öyleyse işlediği cinayeti anlamak için Cornier'in yaşamöyküsüne bakılacak, yaşamöyküsünde ondan bir canavar yaratılacak detaylar toplanacaktır (2004a, s. 124). Tıbbın ve hukukun izah etmekte yetersiz kaldığı noktada devreye yargılamanın bir unsuru olarak uzman psikiyatr görüşünde vücut bulan bu yeni tıbbi-hukuki söylem girecek ve böylece psikiyatri "tehlikeli" bireyleri saptayan ve bu anlamda kamusal hijyeni temin eden bir disiplin olarak kurumsallaşacaktır (2004a, s. 118, s. 163). İkinci kaynak, iflah olmaz birey figürüdür. Bu figürün ortaya çıkışı disiplinci tekniklerin kurumlarda ve toplumun genelinde yayıldığı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara rastlar (2004a, ss. 57-59). İflah olmaz birey, canavar insana nazaran çok daha gündelik bir figürdür; ihlalleri kozmik-doğal değil, dünyevi-kurumsaldır ve sıradanlığı itibarıyla tanımlanması çok daha zordur. Bu figür iflah olmadığı ölçüde daha etkili ıslah mekanizmalarına maruz kalacağı bir döngüye yakalanmıştır (2004a, s. 58). Üçüncü kaynak, mastürbasyoncudur. Bu figürün şekillendiği mastürbasyonla savaş sürecinde, özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren, mastürbasyon, sıradan, gündelik bir eylem ve herkesin gerçeği olmasına rağmen, çok sınırlı sayıda insanın başına gelen fiziksel hastalıkların dahi sebebi olarak sunulacaktır (2004a, ss. 237-241). Bir yandan çocuk ve ergen cinselliği tıbbın müdahale alanına çekilirken, öte yandan mastürbasyonun yol açtığı rahatsızlıklarda anne babalar iyi ebeveynlik yapamadıkları gerekçesiyle özellikle sorumlu tutulacaklardır (2004a, ss. 244-246). Çocuk ve ergen cinselliğinin bu dönüşümü ailenin organizasyonunda da büyük bir değişim getirecek, hane halkı arasındaki ilişkileri sağlık endişesi kapsamında şekillenmiş ve çocuğun cinselliği etrafında dönen bir anne-baba-çocuk üçgeni formuna kıstıracaktır (2004a, ss. 248-250) ve aile böylelikle mastürbasyona karşı açılan savaş kapsamında disiplinci bir bilgi-iktidar aygıtı olarak tesis edilmiş olacaktır (2004a, s. 327). Foucault'ya göre on dokuzuncu yüzyıla

kadar benzerliklerine rağmen birbirlerinden bağımsız gelişmiş bu üç figür, aynı düzeyde işlenmeleriyle, aynı toplum savunusunun hedefi haline gelmeleriyle tıbbi-hukuki söylemin nesnesi olarak ortaya çıkan anormal figürüne kaynaklık eder (2004a, s. 61).

Foucault'nun seminer özetinde belirttiği üzere bütün bu mülahazalar, 70'lerin başından beri geliştirdiği toplumsal alana yayılmış normalleştirici bir bilgi-iktidar ağının oluşumunu, geleneksel yargılama ve cezalandırma süreçlerinin geçirdiği nitel dönüşüm çerçevesinde açıklama girişiminin son halkasını oluşturur (2004a, ss. 328-329). Ancak disiplinci tekniklerin bedensel yatırımlarına ilişkin tartışmasını tamamlarken Foucault daha önce odağında olmayan "nüfus", "yönetim sanatı" temalarını da gündeme getirmiş, araştırmalarının yakın gelecekte alacağı yeni virajlar konusunda ipuçları vermiştir.

Biyopolitika ve Biyoiktidar

Foucault'nun çalışmalarında biyopolitika açısından bir dönüm noktası tayin edeceksek bu kuşkusuz 1976 tarihli *Toplumu Savunmak Gerekir* semineri olur. Foucault bu seminerin daha ilk oturumunda yaklaşık beş yıldır üzerinde çalışmakta olduğu konuların kimilerini terk etmeye kalanlarını da belli bir çerçeveye oturtmaya ilişkin niyetini beyan eder (2003, s. 3; 2008b, s. 19).[6] Geriye dönük bir özeleştiriye girişerek kendi çalışmalarını psikiyatriyi, ahlakı, cinsel hiyerarşiyi, hukuki ve cezai aygıtların işleyişini hedef alan ve zirve noktasını kitaptan ziyade bir olay olduğunu ifade ettiği *L'anti-Oedipe*'te bulan bir yerel eleştiri trendinin bir parçası olarak konumlandırır. Foucault'ya göre global açıklamaların sorgulanmasını sağlayan bu yerel eleştiriler "tabiiyet altına alınmış bilgiler" olarak nitelendirdiği, sistemli ve tutarlı bir tarihyazımı adına göz ardı edilmiş ve bilgi olma ehliyeti kendilerinden esirgenmiş tarihsel materyallerin geri dönüşünü sağlamıştır. Bu ışıkta Foucault arkeolojik ve soybilimsel yaklaşımları için iki yeni tanım yapacaktır: eğer arkeolojik çalışmaları yerel söylemselliklerin analizi ise soybilim de bu analiz yoluyla tabiiyet altına alınmış

[6] "Bütün bunlar yerinde sayıyor, ilerlemiyor; hepsi kendini yineliyor ve bir bağıntısı yok." (2003, s. 4; 2008b, s. 20).

bilgileri yüzeye taşıma girişimidir (2003, ss. 10-11; 2008b, ss.23-26). Foucault bu çalışmaların gayesinin tutarlı ve sistemli tarihlere eklemlenmek değil, birtakım bilgilerin önemsiz olarak işaretlendiği tarihsel anlatıları sorunsallaştırmak olduğunu vurgular.[7]

Foucault'nun *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki kendine dönük analiz ve eleştirilerinin belki de en temel boyutunu yeni iktidar mülahazalarının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir*'de geleneksel iktidar kavrayışlarını iki ana başlık altında toplar. İktidarı ekonomik ilişkilerden türetilebilen bir unsur olarak ele alan ilk yaklaşımın bir ayağı Foucault'nun en net haliyle on sekizinci yüzyıl filozoflarında görüldüğünü düşündüğü hukuki veya liberal iktidar kavrayışıdır. Bu kavrayışta iktidar bir mülktür; bir mülkmüşçesine sahip olunabilen, belli bir sözleşmeye binaen transfer edilebilen veya kaybedilen bir özelliktir ve siyasi hükümranlığı tesis eden şey de kişilerin sahip olduğu bu iktidarı kısmen ya da bütünüyle monarka devretmesidir (2003, s. 13). Bu başlık altındaki ikinci yaklaşım Marksist iktidar anlayışıdır. Foucault Marksist iktidar anlayışının basitçe liberal anlayıştaki gibi mülk edilebilir iktidar kavramına indirgenemeyeceğini ama yine de iktidara belli bir "ekonomik işlevsellik" atfettiğini söyler. Bu yönüyle Marksist anlayışa göre, "siyasal iktidar varlık nedenini ekonomide bulur" (2003, s. 14). Foucault'nun aslında önceki çalışmalarında da açıkça mesafe koyduğunu söyleyebileceğimiz bu yaklaşımlar, iktidarı bir şekilde ekonomik bir ilişki modeline ya da ekonomik bir işleve tabi kılmakta; iktidar ilişkileriyle ekonomik ilişkilerinin girift etkileşimini işlevsel bir hiyerarşi ya da biçimsel bir izomorfi çerçevesine sıkıştırmaktadır (2003, s. 14).

Bu ekonomist iktidar anlayışının alternatifi Foucault'ya göre iktidarı icra edilen bir şey ya da bir kuvvet ilişkisi olarak kavramaktır. Foucault bu çerçeve dahilinde iki yönelim tespit eder. Foucault'nun Reich ile ilişkilendirdiği ilk yönelim iktidarın işleyişini bir bastırma mekanizması olarak ele alırken, Nietzsche ile ilişkilendirdiği ikincisi iktidarın işleyişini bir çatışma ya da savaş modeline başvurarak açık-

[7] Foucault'nun arkeoloji ve soybilim kavramlarını yeniden tanımlarken Deleuze'e gönderme yapması ilgi çekicidir. Foucault'ya göre "tabiiyet altına alınmış bilgiler" kavramı Deleuze'ün minör kavrayışına tekabül etmektedir (2003, s. 10; 2008b, ss. 26-27).

lar. Foucault'ya göre özellikle bu Nietzscheci yaklaşım Clausewitz'in aforizmasını tersinden işletmekte, barış savaşın sonu olarak alınsa bile savaşa yol açan dengesizliğin sonu olarak görülmemesi itibarıyla siyaseti savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olarak tasavvur etmektedir (2003, s. 15; 2008b, s. 31). Ekonomizme sırtını dönmüş olan bu iki iktidar kavrayışı, bütün farklarına rağmen birbirleriyle zorunlu olarak çelişmez çünkü bastırma da pekâlâ bir savaşın sonucu olarak kavranabilir (2003, s. 16; 2008b, s. 32). Öyleyse Foucault'nun iktidara ilişkin iki temel şema ayırt ettiğini söyleyebiliriz: ilki ekonomist iktidar anlayışlarının ortaya koyduğu sözleşme-baskılama şeması, ikincisi iktidarı temelde bir kuvvet ilişkisi olarak çizen mücadele-bastırma şemasıdır. İlkine olan mesafesini önceki çalışmalarında yeterince vurgulamış olan Foucault, bu seminerinde ikinci şemanın da büyük ölçüde güncellenmesi ya da toptan "terk edilmesi" gerektiğini ifade eder (2003, s. 17; 2008b, s. 33).

Foucault bu tespitlerle 1976 seminerlerinde savaşın nasıl iktidar işleyişinin modeli olarak kavranır hale geldiğinin düşünsel ve pratik bir tarihini ortaya koymaya girişir. İlk planda not edilmesi gereken, savaşın Orta Çağ'ın başından itibaren eylem ve kurumlarıyla gitgide belli bir merkezde yoğunlaşmaya başladığı ve bir devlet ayrıcalığı haline geldiğidir. Bireyler ve gruplar arası mücadelelerle toplumun bütün yüzeyine yayılmış eski savaş ilişkilerinin yerini böylece savaştan sorumlu devlet kurumları alacaktır (2003, s. 267; 2008b, ss. 272-273). Foucault bu siyasal dönüşüme eşlik eden, onu tamamlayan, savaşı bütün iktidar kurumlarının altında yatan dinamik olarak ele alan tarihsel-siyasal söyleme dikkat çeker. Bu söyleme göre devletlerin kökeninde ideal bir olgu olarak değil, tarihsel bir gerçeklik olarak savaş vardır. Üstelik barış durumunda dahi savaş yüzeyin altında varlığını sürdürür ki siyasete düşen içten içe devam eden bu savaşı belirginleştirmek ve bu savaştaki konumunu müdafaa etmek olur (2003, s. 268; 2008b, s. 274). Foucault bu söylemin üç özelliğine dikkat çeker: ilk olarak, Solon'dan Kant'a uzanan hukuki-felsefi geleneğin aksine, burada evrensel bir özne konumuna yer yoktur zira bütün özneler bu savaşın belli bir tarafı olarak tasavvur edilirler. Haklar çekişmelerden uzakta bir yerde, bir evrensellik kipinde düzenlenmez; savaşmak hem

bir hak hem de hakkı tesis etmenin aracı olarak kavranır (2003, s.268; 2008b, s. 274). Bu söylemin ikinci özelliği şeylerin başlangıcını açık ve basit olanda değil, karmaşık ve kaotik olanda bulması itibarıyla yeni bir düşünce imgesi ortaya koymasıdır. Her karmaşanın altında düzen olduğu fikri yerini her düzenliliğin altında bir mücadele olduğu fikrine bırakır. Son olarak, bu söylemde toplum yönetimindeki adaletsizlikleri ve haksızlıkları gidermenin yolu hukukun ya da aklın üstünlüğünü savunmaktan değil, bu adaletsizlikleri eski ya da mitik mücadelelerle ve savaşlarla ilintilendirmekten, onları bitmeyen bir savaşın yeni cepheleri olarak işaretlemekten geçmektedir (2003, s. 270; 2008b, s. 275). Savaşın toplumsal ve tarihsel incelemelerin temel enstrümanı ve modeli haline gelmesini sağlayan bu tarihsel-siyasal söylemin en etkili örneklerinden biri İngiltere'de ortaya çıkar. On yedinci yüzyılda İngiltere'yi iki ayrı ırkın yüzyıllara yayılan mücadelesinin sahnesi olarak formüle eden siyasi yaklaşım ve buna eşlik eden bütün bir İngiltere tarihini ırklar arasında süregiden bir mücadelenin farklı anları olarak tahlil eden tarih vizyonu bu söylemi kristalleştirir. Savaş modeline dayanan tahlillerin Avrupa'daki diğer tezahürlerini incelediğinde Foucault bu söylemlerin bir ortak yönünü yakalayacaktır: tarihin dinamosu işlevini gördüğü varsayılan bu sürekli savaş hep ırklar arası bir mücadele olarak tasavvur edilmektedir. Öyleyse iktidarı ve tarihi bir savaş temelinde ele alan bu yaklaşımın koşulu birtakım ırksal ikiliklerin inşasıdır (2003, s. 272; 2008b, s. 277).

Hapishanenin Doğuşu'ndan ve *Anormaller* seminerinden farklı olarak *Toplumu Savunmak Gerekir*'de Foucault iktidar konfigürasyonu açısından on dokuzuncu yüzyılı yeni bir durak olarak işaretler. Ona göre bu dönemde iktidar hayat üstünde yeni bir nüfuz kazanır. Önceki dönemlerde monarkların insanların yaşamı ve ölümü üzerindeki söz hakkı, ölüme mahkûm etme veya yaşamalarına müsaade etme alternatifleri üzerine tesis edilirken, on dokuzuncu yüzyıldaki iktidar-yaşam ilişkisi yeni bir alternatif kurar: iktidar insanları ya yaşatır ya da ölüme terk eder. Foucault'ya göre bu yeni seçenekler hükümranın iktidarına ait seçeneklerin yerini hemen ve bütünüyle almamış, onu desteklemiş ve içine sirayet etmiştir (2003, s. 241; 2008b, s. 247). İktidar-yaşam ilişkisinde bu dönüşümün teorik ayağını on sekizinci yüzyıl hukukçu-

larının sözleşmeye dayanan hükümranlık modelinde sözleşmenin koşulu olan yaşamın sözleşmenin dışında tutulması gerektiği, insanların hükümrana devrettiği hakların arasında yaşam hakkının olamayacağı görüşü oluşturur (2003, s. 241; 2008b, s. 247). Ancak bu teorik kaymaya eşlik eden iktidar tekniklerinin pratikteki dönüşümü iktidarın hayatla yeni bir ilişki kurma sürecinde olduğunun işaretlerini zaten barındırmaktadır. On yedinci yüzyıla değin uzanan bu süreç boyunca, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda da detaylıca değindiği üzere, iktidarın bireysel olarak bedeni hedef aldığı, gözetlemeye, kaydetmeye ve sınamaya dayanan yeni disiplin mekanizmaları ve teknikleri toplumsal alanda yayılmıştır. Ancak on sekizinci yüzyılın sonları disiplinci iktidardan farklı, yeni bir iktidar teknolojisinin doğuşuna tanıklık eder: biyoiktidar. Foucault'nun *Toplumu Savunmak Gerekir* seminer dizisindeki 7 Ocak 1976 tarihli bu dersi biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarından ilk kez disiplinci iktidardan farklı bir iktidar teknolojisi olarak bahsettiği yerdir. Buradaki formülasyonuyla bu yeni iktidar teknolojisi, insanları bireysel olarak değil, bir canlı ya da popülasyonun üyesi olarak hedef almaktadır. Bedene olan yatırımları, disiplinin ıslah pedagojisine yaslanmaz. Bedeni bireysel kipte etkileyen detaycı disiplinin aksine, kitlesel kipte etkiler. Tikeli disiplin altına almaktan ziyade, genelin düzenliliğiyle ilgilenir; yani eğitici değil, istatistiki anlamda dengeleyici, düzenlileştiricidir. Bu farklar itibarıyla, disiplinci iktidarın hedefiyle kurduğu bütün bu ilişkiler ve benimsediği taktikler için "bedenin anatomopolitikası" tabirini kullanan Foucault, biyoiktidarın kendine özgü taktik ve mekanizmaları için de biyopolitika tabirini kullanır (2003, ss. 243-244; 2008b, ss. 248-249).[8]

Böylece Brezilya seminerlerinden iki yıl sonra, biyopolitikanın bu kez iktidar mülahazalarına sıkı sıkıya eklemlenmiş bir biçimde Foucault'nun gündemine girdiğini söyleyebiliriz. Foucault Brezilya semi-

[8] Foucault biyopolitikayı gündeme getirdiği metinlerinde biyopolitika ile biyoiktidar arasında katı bir terminolojik ayrım kurmaz. Ancak sıklıkla başvurduğu anatomopolitika-biyopolitika karşıtlaştırmasından hareketle, eğer anatomopolitika disiplinci iktidarın insan bedeniyle kurduğu bireyleştirici ve eğitici ilişki eksenlerini kapsayan bir terim ise, biyopolitikanın da biyoiktidarın insan bedeniyle onun bir popülasyonun parçası ve bir türün mensubu olması itibarıyla kurduğu ilişki eksenlerini ifade ettiğini, yani biyoiktidarın beden politikalarının genel adı olduğunu söyleyebiliriz.

nerinde ortaya attığı "somatokrasi" kavramını rafine etmiş, anatomopolitika ve biyopolitika olarak ikiye ayırmıştır. Foucault'ya göre on sekizinci yüzyılın sonundaki haliyle biyopolitikanın ilk enstrümanları doğum oranı, ölüm oranı, ortalama yaşam süresi gibi istatistikî değerler ve bunlarla ilişkili çeşitli siyasal ve ekonomik değişkenlerdir (2003, s. 244; 2008b, s. 249). Burada Brezilya sunumlarındaki toplumsal tıbbın bedene olan yatırımlarına ek olarak, yaşamın bir parçası olduğundan bütünüyle saf dışı bırakılması mümkün olmayan yaşlılık, kaza, maluliyet gibi durumları belli değerlerde tutmaya yönelik sigorta ya da tasarruf hesapları gibi finansal enstrümanlar da biyopolitikanın çerçevesine dâhil olurlar. Ayrıca biyopolitika, bir tür olarak insanların kendi aralarındaki ilişkiler ve yine bir canlı türü olarak insanların çevreyle olan ilişkileriyle de ilgilenir. İnsan kitlesinin yaşamını ve sağlığını etkileyen iklim, su kaynakları ve coğrafi koşullar gibi tüm çevresel özellikler biyopolitikanın öncelikli müdahale alanlarını oluşturur (2003, s. 245; 2008b, s. 250). Özetle biyopolitika toplumla ya da bireyle değil, nüfusla ilgilenir; nüfusun aynı anda hem siyasetin hem de bilimin temel sorunu olarak ortaya çıktığı bir iktidar teknolojisidir.

Aralarındaki bütün farklara rağmen, Foucault biyoiktidarın disiplinci iktidar mekanizmalarının zayıflamaları pahasına değil, onlarla işbirliği içinde ve hatta onların içinde işlediğini vurgular. Biyoiktidar, disiplinci iktidarın etkilerini silmez, başka bir düzlemde çalışarak onu bir anlamda destekler, takviye eder (2003, s. 242; 2008b, s. 248). Foucault'ya göre bu iki teknolojinin iş birliği en açık bir biçimde cinsellikte görülür. Cinsellik bir yandan on dokuzuncu yüzyılda mastürbasyon yapan çocuğun bedenine hem okulda hem evde doğrudan bir müdahale yolu açmış, çocukları terbiye etme görevini verdiği öğretmenleri ve ebeveynleri bir disiplin mekanizmasına entegre etmiştir. Ancak öte yandan üreme ve nüfusla da doğrudan ilişkili olması itibarıyla düzenlileştirici iktidarın, yani biyoiktidarın tatbik olunduğu bir yüzey teşkil eder.[9] Foucault'ya göre "cinsellik bedenin ve nüfusun buluşma noktasıdır" (2003, ss. 251-252; 2008b, s. 257).

[9] Burada Foucault'nun *Anormaller* seminerinde cinselliği disiplinin bir hedefi ve enstrümanı olarak ele aldığı analizine sonraki çalışmalarının ipuçlarını veren yeni bir boyut eklemektedir.

Foucault'nun bu seminerinde önceki tartışmalarına yaptığı bir diğer güncelleme de norm mefhumuna ilişkindir. Foucault Brezilya'daki sunumunda tıbbın on sekizinci yüzyıldan itibaren devam eden genişlemesinin en önemli sonuçlarından birinin yirminci yüzyılda bir norm olarak ortaya çıkan sağlığın on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki hukukçulara dayandırabileceğimiz hukuk merkezli toplumsal sistem vizyonunu sarsması olduğunu söylüyordu (2004b, s. 13). Öte yandan gerek *Hapishanenin Doğuşu*'nda gerek *Anormaller* seminerinde normal-anormal ikiliğini ve normalleştirme işlevini disiplinci iktidarın karakteristik unsurları olarak sunuyordu. Özellikle *Anormaller* seminerinde normalleştirme kavramı konusunda Georges Canguilhem'e olan borcunu ifade ederken, disiplinin dışlayıcılıktan uzak reformcu işleyişini normlar tesis etmesine dayandırıyordu (2004a, s. 50). *Toplumu Savunmak Gerekir*'de ise Foucault normu yalnızca disiplinci iktidarın değil, aynı zamanda biyoiktidarın işleyişinin bir unsuru olarak sunar. Foucault'ya göre normalleştirici toplum kavramını yalnızca yaygınlaşan disiplin teknolojileriyle açıklamak eksik bir yaklaşım olur. Zira norm aynı zamanda hem tikeli hem geneli huzuruna çağırmakta, bireysel olarak beden üzerinde olduğu gibi genel olarak nüfus üzerinde de uygulanmaktadır (2003, s. 253).

Bu yeni biyoiktidar tartışması, Foucault'nun seminer boyunca geliştirdiği soru(n)ların düğümlendiği noktadır. Eğer biyoiktidar, yaşamaya müsaade eden hükümran iktidardan farklı olarak yaşatma prensibiyle işliyorsa, ölümle ve öldürmekle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Öte yandan on sekizinci yüzyılın sonunda disiplinin anatomopolitikalarının bütünleyicisi ya da ortağı olarak ortaya çıkan biyopolitik mekanizmaların, Fransız din savaşlarından sonra ortaya çıkan ve savaşı "bütün siyasal kurumların daimi temeli" (2003, s. 267) olarak gören tarihsel-siyasal söylemdeki ırksal ikiliğe dayanan savaş kavrayışıyla ilgisi nedir? Foucault, semineri boyunca sıktığı bu düğümü çözmeye koyulur: Foucault'ya göre "ırkçılığın Devlet mekanizmalarına işlenmesi biyoiktidarın ortaya çıkışıyla olur" (2003, s. 254). Tarihsel-siyasal söylemdeki savaş fikrinin dayandığı ırksal ikilik on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda biyoiktidar şemsiyesi altında devlet ırkçılığına evrilecektir. Biyoiktidar çerçevesinde işleyen ırkçılığın iki önemli iş-

levi vardır: öncelikle ırkçılık biyoiktidarın hedef aldığı nüfusu kendi içinde parçalara böler, alt türlere ayırır. Daha sonra, bu gruplar arasında askeri değil, biyolojik bir karşıtlık tesis eder: bu gruplardan anormallerin, yozlaşmış bireylerin, güçsüz olanların ayıklanmasını popülasyonun selameti açısından bir gereklilik olarak ortaya koyar. Yani iki ırk arasında tasavvur edilen savaş, toplumun kendi içinde, kendi unsurlarıyla mücadelesi halini alır. Aşağılık kabul edilen grubun mensuplarının öldürülmelerinin ya da ölüme terk edilmelerinin gerekçesi, basitçe düşmanın yok edilmesi değil, ırkın güçlenip gelişmesi açısından tehdit teşkil eden unsurların ortadan kaldırılmaları gereği olacaktır. Foucault'ya göre biyoiktidarda "öldürme hakkının kullanılmasının önkoşulu" ırkçılıktır (2003, s. 256), bu yüzden en cani modern devletlerin aynı zamanda en ırkçı olması tesadüf değildir (2003, s. 258).[10]

Foucault 1976 yılında üç ciltlik bir çalışmanın ilk cildi olarak yayınladığı *Bilme İstenci*'nde *Toplumu Savunmak Gerekir*'de başlattığı kendi iktidar kavrayışına ilişkin geriye dönük eleştiri ve değerlendirme girişiminin sonuçlarını sistematik olarak paylaşır. Kitabın dördüncü bölümündeki metodoloji mülahazalarında Foucault beş yıl boyunca olgunlaştırdığı iktidar kavrayışını kompakt bir şekilde özetler ve iktidar kavramından, kurumları, bastırmayı, bir grubun diğeri üzerinde kurduğu tahakkümü anlamadığını; iktidar kavrayışını devlet, kanun gibi aşkınsal kategorilere yaslamadığını, iktidarı işlediği alana içkin bir "kuvvet ilişkileri çokluğu" olarak gördüğünü belirtir (1990, s. 92; 2007a, s. 71). Bir kuvvet ilişkileri çokluğu olarak iktidar, sahip olunacak, paylaşılacak, ele geçirilecek bir mülk olmadığı gibi iktidar ilişkileri diğer toplumsal ilişkilerin dışında ya da ötesinde varolmazlar; iktidarın temel yapısını gruplar arasındaki bir hükmetme ilişkisi oluşturmaz ve iktidar daima belirli amaçları gerçekleştirmeye yöne-

[10] Foucault'nun nazarında Nazi Almanya'sı hükümran iktidar, disiplinci iktidar ve biyoiktidarın üst üste binmesini temsil eder. Öldürme hakkını hem hükümran iktidarın yapısına uygun olarak bireysel, hem de biyoiktidarın yapısına uygun olarak popülasyon düzeyinde kullanması itibarıyla Nazi Almanya'sı aynı anda hem "mutlak ırkçı Devlet" hem "mutlak cani Devlet"tir. Ancak aynı zamanda mutlak bir biçimde intihara meyillidir. Zira siyaseti süregiden bir savaşın son cephesini kazanmaya giden bir yol olarak görmek, savaşı göze almayı, yani gerektiğinde kendini ölüme atmayı üstünlüğün bir nişanı olarak yüceltmek demektir. Biyoiktidar ile hükümran iktidarın bu işbirliği Nazi Almanya'sına mahsus olmayıp aynı şekilde tezahür etmese bile birçok modern devlette gerçekleşmiştir (2003, s. 259-260).

lik bir işleyişi olmasına rağmen öznelerin kararlarına indirgenemez (1990, ss. 94-95; 2007a, ss. 73-74). Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir*'de bir yandan tarihsel seyrini izah etmeye bir yandan kurtulmaya koyulduğu savaş temelli iktidar anlayışıyla olan mesafesini burada da korur. Foucault'ya göre iktidar yer yer savaş yer yer politika şeklinde kodlanabilir, ama her ikisine de indirgenemeyen bir kuvvetler ilişkisi çokluğu olarak her durumda dinamizmini, heterojenliğini, istikrarsızlığını muhafaza eder (1990, s. 93; 2007a, s. 72).

Bilme İstenci'ndeki biyoiktidar ve biyopolitika analizi *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki tespit ve argümanları büyük ölçüde tekrar eder. Foucault burada da hükümran iktidar modelini, birbirini destekleyen iki iktidar teknolojisi olarak gördüğü disiplinci iktidar ve biyoiktidarın karşısına koyar ama bu iki iktidar teknolojisini birbirinden ayırmayı da ihmal etmez. Disiplinci iktidarın bedeni faydalı ve uysal kılmayı hedefleyen bedensel yatırımları için kullandığı "insan bedeninin anatomopolitikası"nın karşısına, bedene bireysel olarak değil bir biyolojik varlık olarak tür ve nüfus düzeyinde yatırımlar yapan "nüfusun biyopolitikası"nı koyar (1990, s. 139; 2007a, ss. 102-103). Foucault Brezilya seminerindeki norm-yasa farkını yeniden yüzeye taşıyarak, yeni iktidar konfigürasyonunun en önemli sonuçlarından birinin hukukun iktidar mekanizmaları içindeki rolünün değişmesi olduğunu söyler. Yasa yalnızca yasaklayan ve gereğinde darağacına gönderen bir enstrüman olmaktan, iktidarın öncelikli enstrümanı olmaktan çıkar ve iktidar canı bağışlamakla kalmayıp canı yönlendirmekle ilgilendiğinden daha ziyade hukuk dışı birtakım söylem, kurum ve tekniklerle (*Anormaller*'de gösterildiği gibi psikiyatriyle) ittifak içinde oluşturulacak normlarla var olur. İktidar artık salt kanun koyucu ya da yasaklayıcı değil, normalleştiricidir. Bu uyarılarıyla Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki normalleştirmenin biyopolitikadan ayrı düşünülemeyeceği düşüncesini *Bilme İstenci*'nde yinelemiş olur.

Foucault'da biyopolitikanın cinsellikle ilişkilendirilmesi ilk kez *Toplumu Savunmak Gerekir*'de incelikli bir manevrayla, cinselliğin disiplinci teknolojilerle biyoiktidar teknolojilerinin kesişim kavşağına yerleştirilmesiyle gerçekleşmişti. Foucault burada cinselliğin, üreme-

nin de zemini olması itibarıyla, biyoiktidarın doğrudan hedefi olduğunu vurgulamış, cinselliği yalnızca disiplinci iktidar teknolojileri açısından ele aldığı *Anormaller*'deki analizine bir boyut daha eklemişti. *Bilme İstenci*'nde de cinsellik ya da seks bu iki iktidar teknolojisinin kesişim noktasındaki yerini korur. Foucault'nun çok ciltli bir çalışmanın ilk ayağı olarak kaleme aldığı *Bilme İstenci*'nin öncelikli amaçlarından biri, iki iktidar teknolojisinin insan bedenine yaptığı disiplinci ve biyopolitik yatırımların ve bunların bilimsel dayanaklarının ifşa edilmesi, Foucault'nun sağduyuya meydan okuyan formülasyonuyla ifade edecek olursak, "'cinsiyetin/seksin'[11] tarihsel anlamda cinsellikten sonra geldiğinin" gösterilmesidir (1990, s. 157; 2007a, s. 116).[12]

Biyopolitika ve Yönetimsellik

Foucault 1978 tarihli *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı seminerinde *Toplumu Savunmak Gerekir*'de devlet ırkçılığını izah etmek üzere takdim etmekle yetindiği biyoiktidar ve biyopolitika kavramını ayrıntılarıyla incelemeye koyulur. Foucault'nun bu çalışmasında iktidar mülahazaları kapsamında yeni kavramlar öne sürerek bunları kâh önceki çalışmalarında çizdiği çerçeveye ustalıkla eklemlediğini kâh eski çerçevesini kimi noktalarda terk etmek için kullandığını görürüz. Bu manevralardan ilkinin bir örneği Foucault'nun daha ilk oturumdan itibaren vurguladığı "güvenlik" kavramıdır. Foucault bu kavramı artık bir yıl önceki seminerinde birbirine eklemlenme biçimlerine vurgu

[11] Foucault burada "*sex*"in aynı anda hem bir biyolojik işlevi, hem hazzı, hem de anatomik unsurları kapsayan yapay bir birlik olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını söyler. Türkçe çeviride "*sex*" için kullanılan "cinsellik" karşılığı bu anlamlar yumağını ilk planda ifade etme gücüne sahip olsa da, Foucault *sex*'in tarihsel olarak *sexualité*den sonra geldiğini ifade ettiğinde önemli bir nüansın kaçmasına neden olmaktadır. Bkz. (Foucault, 2007a, ss. 115-116).

[12] Foucault *Cinselliğin Tarihi* çalışmasının ilk cildinin arkasındaki altı ciltlik yayın planından caymış; serinin ikinci ve üçüncü cildini sekiz yıl aradan sonra büyük tematik değişikliklerle 1984'te yayımlamıştır. Bu yayınlarla beraber Foucault, dört ciltlik yeni bir yayın planı duyurmuş ama bu serinin dördüncü cildi "Etin İtirafları" basılamadan Foucault vefat etmiştir. *Bilme İstenci*'nin ardından herhangi bir kitap yayımlamadığı sekiz yıllık dönemde seminerler vermeye devam ettiğinden, bu plan değişiminin izlerini, gerekçelerini seminerlerinde aramak yerinde olacaktır. Zira eserin ikinci ve üçüncü ciltlerinde cinselliği salt biyopolitika çerçevesinde, bedenin ve nüfusun buluşma noktası olarak ele aldığını söylemek mümkün değildir. Bu minvalde bir girişim için bkz. (Elden, 2005, ss. 23-41).

yaptığı iki iktidar teknolojisinin, disiplinci iktidar ile biyoiktidarın birbirinden ayrıldıkları noktaları belirginleştirmek üzere kullanır.

Bu seminerde üç ayrı iktidar mekanizmasından bahsetmek mümkündür. Ceza tekniklerine göre bir sınıflandırmaya gidecek olursak, bunlardan ilkinin temel olarak yasaların ve bu yasaların ihlali durumunda uygulanacak cezaların belirlenmesine dayanan "adli mekanizma"; ikincisinin cezalandırma pratiğinin ötesine geçerek hukuk-dışı kimi disiplinlerin de yardımıyla belli bir gözetleme ve düzeltme fonksiyonunu üstlenen "disiplinci mekanizma"; üçüncüsünün ise tek tek bireyleri odağına almak yerine suçluluk oranlarıyla, istatistiki tahmin yöntemlerine dayanan maliyet analizleri ve genel önlem uygulamalarıyla genel müdahale yöntemleriyle tanımlanan güvenlik düzeneği olduğunu söyleyebiliriz (2009, ss. 20-21; 2013, ss. 7-8). Foucault'nun bu teknolojiler arasında yaptığı ayrımının salt kronolojik olmadığını, hukuki mekanizmanın baskın olduğu dönemde diğer iktidar mekanizmalarına ait unsurların da bulunduğunu ve on sekizinci yüzyılda disiplinci mekanizmanın ve daha sonra güvenlik düzeneğinin ağırlık kazanmasıyla hukuki mekanizmaya dair unsurların bütünüyle yok olmadığını eklemek gerekir (2009, ss. 21-22; 2013, ss.8-9). *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Bilme İstenci*'nde de vurgulandığını gördüğümüz bu incelikli ayrıma göre bu teknolojiler birbirlerini destekleyebilir, biri diğerinin şemsiyesi altında çalışabilir.

Foucault'nun bu üçlü ayrımı belirginleştirmek, salt kronolojik temelli bir ayrıştırmayı saf dışı bırakmak ve dönüşümün yalnızca yasalara ilişkin olmadığını göstermek üzere odağına aldığı bir diğer hat, önceki çalışmalarından aşina olduğumuz ve kendisinin de çok kez başvurduğunu teslim ettiği salgın hastalıklar analizidir. Ne var ki bu seminerde karşılaştırılan salgın hastalıklara bir yenisi eklenir: çiçek. Cüzzama ve vebaya ilişkin değerlendirmelerinde herhangi bir değişiklik yoktur: ilkinde amaç basitçe enfeksiyonlu bireyleri sağlıklı bireylerden uzaklaştırmakken ikincisinde disiplinci mekanizmayı karakterize eden bir bireyselleştirme, gözetleme, raporlama sistemi devreye girer. Çiçek virüsü ile mücadelede ise yer yer yalıtımsal veya disiplinci kimi tedbirlere başvurulsa da, kontrollü enfeksiyon yoluyla

bağışıklık sağlayan inokülasyon tekniğinin geliştirilmesiyle birlikte önlem uygulamalarında değerlendirmelerin asıl ekseninin enfeksiyonlu bireylerin demografik özellikleriyle hastalığın gücü ve yayılma biçimleri arasındaki ilişkiye, inokülasyonun başarı ve başarısızlık oranına ilişkin istatistiklere kaydığı görülür (2009, s. 24; 2013, s. 11). Bütün bu istatistiki analizler, hesaplamalar, tahminler bireysel olanın ötesinde bir ölçüm ve müdahale imkânı yaratmıştır. Öyleyse bu üç mekanizmanın işleyişlerindeki farkın temelde hedef yüzeylerinin farklı olmasıyla ilintili olduğunu söyleyebiliriz. Hükümranlık belli bir toprak üzerinde, disiplin bireylerin bedenleri üzerinde, güvenlik ise bireylerin oluşturduğu biyolojik çokluk ya da nüfus üzerinde etkide bulunmaktadır.

Foucault bu üç boyutlu analizini öncelikle iktidarın mekânla olan ilişkisinin tarihsel seyriyle, şehirlerin dönüşümüyle destekler. Daha önce üzerinde insan yaşasın yaşamasın belli bir toprak parçasına hükmeden bir figür olan hükümran, yeni iktidar mekanizmalarıyla birlikte "disipline edilen mekânın mimarı [...], bir yandan da, neredeyse eş zamanlı olarak [...] ortamın düzenleyicisi" halini alır. Bu düzenleme "dolaşımların mümkün kılınması, sağlanması ve güvence altına alınması" şeklinde cereyan eder. (2009, s. 51; 2013, s. 27). Foucault'nun bu iktidar-mekân ilişkisi analiziyle böylece Brezilya seminerlerinde ele aldığı şehir planlaması temasına dönüş yaptığını söyleyebiliriz. Bu çok önemli bir dönüştür, çünkü Foucault burada güvenlik mekanizmalarında bütün meselenin dönüp dolaşıp şehir sorusuna bağlandığını söyleyecek denli iktidar-mekân ilişkisinin altını çizer (2009, s. 91;2013, ss. 57-58). Güvenlik mekanizmaları açısından en temel sorun ticari malların, kişilerin, grupların şehir mekânındaki hareketleri ve dolaşımlarının nüfus üzerindeki etkilerine ilişkindir.

Dolaşımın iktidar teknolojileriyle ilişkisini izah etmek üzere Foucault hükümran ve disiplinci iktidar konfigürasyonları ile biyoiktidarın olası bir kıtlıkla mücadele kapsamında benimsediği taktikleri karşılaştırır. İlk iki konfigürasyonda kıtlıkla mücadelenin öncelikli amacı kıtlığı önlemek, temel enstrümanları ise fiyat kontrolü ile stok hakkına, ihracat ve ekin alanı miktarına ilişkin düzenlemelerdir (2009,

s. 53; 2013, s. 29). Bu adli ve disiplinci kontrollerin temel ilkesi on yedinci yüzyıl boyunca Avrupa'da etkili olmuş merkantilizmdir: tahılın fiyatı mümkün olan en düşük düzeyde tutulmalıdır; böylece çiftçilerin kârı ve dolayısıyla şehir sakinlerinin beslenme maliyeti ve çalışanların ücretleri en düşük düzeyde tutulmuş olacaktır (2009, s. 54; 2013, s. 30). Foucault'ya göre kıtlık ihtimalini saf dışı bırakmaya çalışan bu sistemin söz konusu amacında ne denli başarılı olacağı şüphelidir zira özellikle mahsulün bol olduğu dönemlerde fiyatlar iyice düştüğünden çiftçiler zararına üretim yapmaya mahkûm edilmiş ve dolayısıyla bir sonraki yıl çok daha az ekmeye teşvik edilmiş olacaklardır. Bu, kıtlığa karşı alınan tedbirlerin, özellikle iklim şartlarının da olumsuz bir etkisi olması halinde, kıtlığa bizzat davetiye çıkarmaları anlamına gelir (2009, s. 54; 2013, s. 31).

Foucault'ya göre kıtlığa ilişkin merkantilist politikaların egemenliğini on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan fizyokrasi doktrini sarsacaktır. Zira bu doktrin temelde ticari malların dolaşım özgürlüğüne dayanmaktadır. Foucault fizyokrat teorisyenlerden özellikle Louis-Paul Abeille'e dikkat çeker. Merkantilist dönemin temel varsayımlarını bir yana bırakan Abeille'in belki de en önemli özelliği kıtlığı artık ne pahasına olursa olsun mani olunması gereken bir felaket olarak görmeyip ona doğal bir olgu olarak yaklaşmasıdır. Bu yaklaşımda ekonomik prensipler artık olası kıtlık-bolluk senaryolarına göre değil, mahsulün somut koşullarına göre şekillendirilir. Mahsulü etkileyen tüm koşullar natüralist bir perspektiften değerlendirilerek mahsul miktarındaki dalgalanmaların dışarıdan müdahale gerektirmeyeceği, bu dinamik koşulların doğal olarak birbirlerini dengeleyip telafi edeceği bir çerçeveye oturtulur. Merkantilizmin yasakladığı veya sınırlandırdığı birçok pratik artık müdahaleye maruz kalmayacaktır: artık amaç asgari bir fiyat değildir, stoklamanın ya da ihracatın yasaklanmasına gerek yoktur. Bu yeni prensipler, bolluğu ve yüksek fiyatı birbiriyle çelişkili olmaktan çıkararak hasadın sürekliliğini sağlar. Pazardaki mahsul miktarının azalmasının sonucunda fiyatların yükselmeye meyletmesi, engellenmesi gereken bir gelişme olmaz çünkü bu artış stokları boşaltmayı ve ithalatı teşvik ederek dolaşımdaki mahsul miktarının yeniden artmasını sağlar ve bu artış da fiyat artışını frenlemenin aracı

olur (2009, ss. 61-62; 2013, ss. 36-37). Birbirleriyle bağlı değişkenlerin oluşturduğu denge düzeneği herhangi bir dışsal kısıtlamaya ya da yönlendirmeye ihtiyaç duymadan kıtlığı saf dışı bırakır. Ancak bu telafi mekanizmasının başarısı işlerin akışına bırakılması ve malların serbest dolaşımının sağlanması kadar arz darlığının, açlığın, yoksulluğun yeri geldiğinde bu doğal sürecin bir parçası olarak kabul görmesine bağlıdır. Bu kabul, söz konusu telafi mekanizmalarının yerel olarak bireyi ya da çeşitli toplulukları değil, genel olarak nüfusu kıtlıktan korumaya yönelik olduğunu gösterir. Güvenlik teknolojilerinin bir örneği olarak fizyokratların ticaret yönetim modeli böylece hem ekonomik faaliyetlerden etkilenen bir nesne hem de ekonomik süreçlerin denge mekanizmasını bozmamak için belli bir tarzda hareket etmesi gereken siyasal bir özne olarak nüfusu ortaya çıkarır (2009, s. 65; 2013, ss. 40-41). Bütün bu kıtlık tartışması disiplinci iktidar ile biyoiktidarın farklılıklarını hem işleyiş hem etki açısından belirginleştirir: bir tarafta merkantilizmin yoğunlaştıran, kapatan, kısıtlayan detaycı disiplinci uygulamaları; diğer tarafta detaylarla pek ilgilenmeyen, genişlemeye ve saçılmaya mani olmayan, işi kendi akışına bırakmak suretiyle dengeleyen ve genelin düzenliliğini amaç edinen güvenlik teknolojileri bulunur (2009, ss. 67-69; 2013, ss. 44-45).

Foucault'nun 1978 seminerlerinde revize ettiği bir diğer kavram da normalleştirmedir. Foucault'nun Brezilya seminerinde normalleştirmeyi, yirminci yüzyıl tıbbının bir norm olarak ortaya koyduğu sağlığın, toplum düzenini sağlamanın asli enstrümanı olarak yasanın yerini alması çerçevesinde tartıştığını görmüştük. Daha sonra *Hapishanenin Doğuşu*'nda normalleştirmeyi disiplinci iktidarın birincil işlevi olarak koymuş, *Anormaller* seminerinde de disiplinci iktidardan normalleştirme iktidarı olarak bahsetmişti. 1976'da yürüttüğü *Toplumu Savunmak Gerekir* seminerlerinde normalleştirmenin yalnızca disiplin mekanizmalarıyla açıklanamayacağını, normun hem bireye hem de nüfusa etki eden ikili bir mekanizma olarak işlediğini ifade ederek kapsamını genişletmişti. *Güvenlik, Toprak, Nüfus* seminerlerine geldiğimizde bu kullanımın tamamıyla yeni bir nitelik kazandığını görüyoruz. Foucault artık normalleştirme işlevini salt güvenlik mekanizmalarına yani biyoiktidara ayırıp disiplinci iktidarı "normlaştırma"

adını verdiği bir işlevle tanımlamaya başlar. Her kanunun belli bir normatiflik barındırdığını, disiplinci teknolojilerin de bir normal-anormal ayrımına binaen normalleştirici bir işlev yüklendiğini teslim etmekle birlikte, disiplinci normalleştirmede ilk adımın optimal bir modelin belirlenmesi olduğunu ve normal ile anormalin bu norma uygunlukları ölçüsünde belirlendiğini vurgular. Normun, normali önceleyiş bu işleyişe Foucault artık normlaştırma demeyi daha uygun bulacaktır (2009, s. 85; 2013, s. 51). Güvenlik düzeneğinde ise öncelikle belirlenen farklı normallik eğrileridir ve norm bu eğrilerden çıkarılır. Yani normalleştirme en istenmeyen normallik dağılımını en makbul normallik eğrisiyle uyuşturma girişimidir. Bunun en açık örneğini, Foucault'nun salgın hastalık karşılaştırmasına ilk kez bu seminerde dahil ettiği çiçekle mücadele örneğinde görürüz. Çiçeğin yaygınlığına, görülme ve ölüm oranlarına ilişkin yapılan risk analizleri ve tahminler hem genel olarak nüfus için hem de farklı demografik özellikler için, sözgelimi farklı yaş grupları, farklı meslek grupları için ayrı ayrı normalik eğrileri çizilmesine olanak verirler ve hastalıkla mücadele böylece nüfusun normallik eğrisiyle uyuşmayan gruplarda hastalığın görülme ve ölüm oranlarını genel ortalama değerlere yaklaştırmaya yoğunlaşır (2009, s. 90; 2013, s. 56). Kuşkusuz bu tabloda bir grubun normallik dağılımının değişmesi genelin de normallik dağılımının değişmesi anlamına geldiğinden normalleştirme belli bir normdan hareketle normalin belirlenmesi şeklinde değil, birbirleriyle etkileşen farklı normallik eğrilerinin bir oyunu olarak cereyan eder (2009, s. 91; 2013, s. 57). Foucault, normalleştirme terimini, yalnızca normalin artık kendini önceleyen bir norma ihtiyaç duymadığı, tam tersine normun normalden çıkarsandığı bir çerçevede kullanır.

Foucault'ya göre çiçekle mücadelenin cüzzam ve veba örneklerinden en büyük farkı, istatistiki ölçüm ve tahminlerin gücünü arkasına alarak yaygınlaşan inokülasyondan aşılamaya uzanan birtakım yeni uygulamaların ortaya çıkışına rastlamasıydı (2009, s. 86; ; 2013, s. 52). Foucault inokülasyon ve varyolizasyon uygulamalarının o dönemin tıbbi uygulamalarına oldukça yabancı olmalarına rağmen yaygın rağbet görmesini güvenlik teknolojilerinin yalnızca mekânın tasarımını ya da kıtlıkla mücadeleyi değil aynı zamanda tıbbın hastalıkla

mücadelesini de kapsıyor oluşuyla açıklar. Nasıl ki fizyokratların kıtlıkla mücadelede kullandığı teknikler kıtlığı bütünüyle resmin dışında bırakmaya çalışmıyor, kıtlığı uzun vadeli bir kıtlığın olmaması adına hoş görüp sistemin telafi mekanizmasına entegre ediyorlarsa, inokülasyondan aşılamaya uzanan bu yeni tıbbi uygulamalar da çeşitli risk analizleri ışığında hastalığın belli bir ölçüde bireylerde vuku bulmasına müsaade ederek hastalığın yaygınlaşmasının önüne geçmeyi hedeflerler (2009, ss. 87-88; 2013, ss. 54-55).

Foucault *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki disiplin mülahazalarına müracaat etmeye devam etse ve *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki disiplin teknolojilerinin güvenlik teknolojileriyle birlikte çalıştığı düşüncesini devam ettirse de, seminer ilerledikçe esas ayırıcı çizgiyi artık hükümran iktidar teknolojileriyle bir grup olarak değerlendiregeldiği disiplin ve güvenlik teknolojileri arasında değil, güvenlik teknolojileri ile bu seminerde bir grup olarak ele almaya başladığı hükümran ve disiplinci iktidar teknolojileri arasında çizmeye başladığı görülür. Sözgelimi Foucault *Panoptikon*un, hükümran iktidar mekanizmalarını kusursuzlaştırarak en uç noktaya taşıyan ve bu anlamda "en eski hükümranın en eski rüyası"nı ete kemiğe büründüren model olduğunu söyleyerek hükümran iktidar teknolojileriyle disiplinci iktidar teknolojilerinin tamamlayıcılığını vurgulayacaktır (2009, s. 94; 2013, s. 60). Hükümran tebaasına hükmeder; disiplin teknolojileri bu hükmü en küçük detaya değin yaymaya yarar; ancak güvenlik teknolojilerinin cisimleştirdiği yeni bir etki yüzeyi olarak nüfusla kurulacak ilişki artık hükmetme formunda olmayıp yönetim formundadır. Bu değişim nedeniyledir ki Foucault seminerin üçüncü oturumundan sonra iktidarın insanlarla kolektif olarak kurduğu yönetim ilişkisini mercek altına alır. *Güvenlik, Toprak, Nüfus* seminerini baskıya hazırlayan Michel Senellart'ın kitaba eklediği sonsözün etkisiyle Foucault yorumcuları seminerin üçüncü oturumundan sonra Foucault'nun biyoiktidara ve güvenlik teknolojilerine ilişkin analizlerini bir yana bırakarak yönetim kavramına yoğunlaşmaya başlamasını ekseriyetle radikal bir kopuş, seminerin akışında bir kesinti olarak yo-

rumlarlar.[13] Ancak yönetim kavramının seminerde ağırlık kazanması, Foucault'nun bizzat belirttiği gibi, yalnızca biyoiktidarın karakteristik işleyişiyle yeni bir anlam kazanan nüfus mefhumuna ilişkin incelemelerinin doğal bir sonucudur (2009, s. 105; 2013, s. 71-72).[14] Foucault nasıl *Hapishanenin Doğuşu*'nda ceza teknolojilerini bedenle kurduğu ilişkileri bakımından karşılaştırırken kitabın orta yerinde disiplininin bir tarihini vermeye koyuluyorsa, bu çalışmasında da biyolojik/siyasal bir nüfus kavrayışının tarihsel kaynaklarını irdelemek ve iktidar teknolojilerini insan çokluklarını ele alışları açısından karşılaştırmak amacıyla modern yönetimin ya da yönetimselliğin bir tarihini yazmaya koyulur.

Yönetimselliğe ilişkin bu kapsamlı tarihsel analizinde Foucault daha önce hiç gitmediği kadar gerilere gider. İlk durağı kökünü Hristiyanlık öncesi doğu medeniyetlerinden aldığını düşündüğü pastoral iktidardır. Foucault, pastoral iktidarda yönetenlerle ona tabi olanlar arasındaki ilişkiyi çobanın sürüsüyle kurduğu ilişkiye benzetir. Foucault'ya göre Antik Yunan'da çoban imgesiyle kavranan bir yönetici figürü yoktur ve Doğu kaynaklı pastoral iktidarın Batı'ya transferi ancak Hristiyanlık ve Kilise kurumu aracılığıyla gerçekleşir (2009, s. 471; 2013, s. 316). Ancak Orta Çağ boyunca bir yandan çilecilik, mistisizm gibi bir takım karşı-davranış sistemleri, bir yandan Reform ve Karşı-Reform, öbür yandan da dünyevi olguların evrensel yasalarla açıklanabileceğini gösteren Kepler ve Kopernik'in buluşları Batı'da pastoral iktidar mekanizmalarını zayıflatır ve Tanrının dünyayı bir çoban gibi değil, bir hükümdar gibi prensiplerle yönettiği fikrine paralel olarak, hükümranlığın kendine has yönetim prensipleriyle, yeni bir rasyonaliteyle temellenmesinin önünü açar (2009, s. 472; ; 2013, s. 317). Foucault on altıncı yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve erdemler-

[13] Senellart'ın kitaba eklenen değerlendirmeleri için bkz. "Dersin Bağlamı" başlıklı bölüm (Foucault, 2009, bilhassa s. 492; 2013, ss. 323-349, bilhassa s. 336).

[14] Biyopolitikayı biyoiktidarın bedenle bir nüfusun ya da popülasyonun parçası olması münasebetiyle kurduğu ilişkilerin genel adı olarak alıyorsak, biyopolitikanın modern yönetimsellikle terminolojik olarak birbirine denk düştüğünü söyleyebiliriz. Ancak iktidarın insan topluluklarıyla ilişkisi elbette modern bir olgu olmadığından, Foucault bu seminerinde iktidar analizine yeni bir boyut ekleyerek yönetimselliğin biyoiktidarın sivrilmesi öncesindeki tarihini yazmaya koyulur.

den ya da ilahi kanunlara riayetten ziyade rasyonel bir takım prensiplere dayanan bu yeni yönetim anlayışına genel olarak *raison d'Etat* (devlet aklı) adını verir. Roma imparatorluğunun çöküşüyle çakışan bu yeni yönetim rasyonalitesi devletlerin birbirleriyle rekabet ettikleri ve bu yüzden güçlenme ihtiyacı hissettikleri bir atmosferde gelişir. Bu rekabet ortamında devletin güçlenmesi gereken iki alan söz konusudur: ilki yetkin silahlı kuvvetlerle ve çeşitli ittifaklarla devletin gücünü arttırmayı hedefleyen askeri-diplomatik teknoloji, öteki ise devletlerin içeriden güçlenmesini sağlayacak polis teknolojileridir (2009, s. 440; 2013, ss. 294-295). Foucault burada polis teknolojilerini en geniş anlamıyla, şehir planlamasını, toplumun sağlığını ve hatta ticari düzenlemeleri de kapsayacak şekilde ele almaktadır. Foucault'ya göre erken dönem polis teknolojilerini merkantilist anlayıştan ayırmak mümkün değildir: katı yasal düzenlemelerle yüksek nüfus, büyük iş gücü, düşük ücret, düşük üretim maliyeti ve böylece azami miktarda ithalat amaçlayan merkantilizm devletin gücünü içeriden güçlendirme saikiyle işleyen diğer bütün polis tekniklerine, disiplin teknolojilerine kusursuzca eklemlenir (2009, s. 439; 2013, s. 293). On sekizinci yüzyılın sonunda fizyokratlar veya Foucault'nun kapsayıcı tabiriyle ekonomistler, sert yasakların, sıkı düzenlemelerin ve sürekli müdahalenin yaklaşımı olan merkantilizmin yerine malların dolaşım serbestîsinin, müdahale etmemenin, işi akışına bırakmanın düzenini tesis ederek polis teknolojilerinin işleyiş mantığını neredeyse tersine çevirirler (2009, s. 444; 2013, s. 299). Bu radikal dönüşüm, on altıncı yüzyılda bir yandan Makyavelci toprak temelli hükümranlığa öbür yandan hükümdarı Tanrının dünyadaki elçisi olarak konumlandıran pastoral iktidar konfigürasyonuna alternatif olarak ortaya çıkan *raison d'Etat*'ın tam kalbine ekonomik bir rasyonalitenin yerleşmesi anlamına gelir. Bu yeni yönetimsellikte nüfus artık politik öznelerin toplamı olarak değil, kendi doğal işleyişine sahip biyolojik/doğal bir nesne olarak belirir.

Foucault on sekizinci yüzyılda yerleşen bu liberal ekonomi politikalarını, benzerini tıpta ya da hukukta görebileceğimiz genel bir dönüşümün parçası olarak ele alıyorsa da, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta belki de ilk kez yeni bir iktidar teknolojisinin şekillenişinde ekono-

mik ilişkilerin, ekonomik rasyonalitenin önemini bu denli vurgular. Üstelik Foucault artık *Hapishanenin Doğuşu*'nda hükümran iktidar mekanizmalarına radikal bir direniş ortaya koyduklarını söylediği on sekizinci yüzyıl hukukçularının eleştirilerinin aslında bu hükümran iktidarın konfigürasyonunda çeşitli sınırlar çizmenin ötesine giden bir vizyon barındırmadığını, yeni bir yönetim aklı, yeni bir yönetim sanatı ortaya koyabilecek güçte eleştirilerin ekonomistlerden geldiğini düşünmektedir (2009, ss. 443-446; 2013, ss. 299-302). Nasıl ki on yedinci yüzyılda Makyavelci toprak temelli yönetim anlayışını ve hükümdarı Tanrının dünyadaki elçisi ve ilahi yasaların dünyadaki uygulayıcısı olarak güren pastoral iktidar konfigürasyonunu aşındıranlar, yönetimi doğal değil kendine ait ilkeleri olan bir etkinlik olarak gören ve böylece *raison d'Etat*'nın öncüleri olan "politikacılar" olduysa, *raison d'Etat*'nın iki ana enstrümanından biri olan polis teknolojilerini aşındıran, bu teknolojilerin başka bir işleve bürüneceği yeni bir yönetim aklını ya da sanatını ortaya çıkaran da on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren ortaya koydukları yeni nüfus anlayışı ve buna mukabil yeni müdahale enstrümanlarıyla "ekonomistler" olur (2009, s.447; 2013, s. 304). Politikacılar kozmo-teolojik hükümranlık düşüncesinde, ekonomistler de *raison d'Etat*'da bir yarık açmıştır. *Raison d'Etat* artık yeni enstrümanlara, yeni aygıtlara ihtiyaç duyacaktır: diplomatik-askeri düzenek pek değişmeden varlığını sürdürecektir; on yedinci yüzyılın üniter polis projesi parçalanacak, bir yandan polis bütünüyle menfi bir anlam kazanıp bugünkü kısıtlı işlevini üstlenirken öbür yandan ekonomi yönetimi, nüfus yönetimi ve özgürlükçü bir hukuk modern yönetimselliğin yeni unsurları olarak karşımıza çıkacaktır. Öyleyse *raison d'Etat*'nın yeni episodu olarak görebileceğimiz modern yönetimsellikte yasakçı, kısıtlayıcı ticari ve şehirsel polis teknolojilerinin yerini, istatistiki ölçüm ve denetim enstrümanlarıyla ve özgürlükçü hukukuyla biyopolitika almıştır (2009, ss.451-452; 2013, ss. 308-309).

Biyopolitik bir özne-nesne kompleksi olarak nüfusun ortaya çıkışını izah etmek üzere giriştiği yönetim sanatlarına, yönetim rasyonalitelerine, yönetimsellik biçimlerine ilişkin tarihsel analizinde Foucault böylece modern devletin temel aygıtlarının da oluşumunu izah etmiş

olur. Bu açıdan Foucault'nun biyoiktidara, modern yönetimselliğe yoğunlaştığı bu seminerinin aynı zamanda mikroiktidar analizlerinin makro unsurları izah etmekte yetersiz kaldığı yönündeki eleştirilere bir yanıt teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Foucault'nun bizzat vurguladığı gibi devlet analizleri ancak bilgi-iktidar ilişkilerine belli bir dinamizm imkânı sağlayan bir çerçeve dahilinde, devleti aşkınsal bir gerçeklik olarak baştan varsaymadan yapıldığında gerçek bir analiz ortaya koyabilir. Foucault'nun pastoral iktidardan *raison d'Etat*'nın ortaya çıkışına ve *raison d'Etat*'nın kendi içindeki dönüşümlerini gerek kurumsal, gerek bilimsel, gerek düşünsel boyutlarıyla açıklamaya yönelik bu incelemesi, iktidarın mikro ve makro örgütlenmeleri arasında herhangi bir kopukluk olmadığını incelikli bir biçimde gösterir. Brezilya seminerlerinde on sekizinci yüzyılın başında Almanya'da devletin bir bilgi nesnesi olarak ortaya çıkışını devlet tıbbının gelişimiyle birlikte ele aldığını hatırlayacak olursak (2000, ss. 137-139), *Güvenlik, Toprak, Nüfus* semineri bir anlamda yarım kalmış bir analizi nihayet tamamlamış, devleti yetmişler boyunca olgunlaştırdığı mikrofiziksel iktidar kavrayışı çerçevesine eklemlemiş olur.

Ancak yine de Foucault'nun burada fizyokratların ticaret yaklaşımının yeni bir yönetim sanatının, yeni bir iktidar teknolojisinin zeminini hazırladığını söylemesi, iktidar kavrayışında *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki ekonomiyi temel alan iktidar kavrayışlarına ilişkin sert eleştirilerinden taviz verdiği, ekonomik ilişkilerin bilgi-iktidar ilişkilerini belirlediği bir genel iktidar kuramına meylettiği anlamına gelmez. Ekonomik rasyonalitenin Foucault'nun iktidar mülahazalarında kazandığı önem daha ziyade tarihsel koşullarla ilgilidir: on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki devletin gücünün arttırılması ilkesini izleyen bir yönetim sanatı açısından ticaretin en önemli enstrüman olduğu, diğer bir deyişle, ticaretin bu yönetim sanatının iki temel ayağı olan diplomatik-askeri aygıt ve polis teknolojilerinin kesişiminde olduğu düşünülürse, güçlü bir devlete yakışacak ticaret yaklaşımına ilişkin tartışmaların yönetim sanatı açısından bir kriz yaratması sürpriz olmaz.

Foucault'nun 1979 tarihli *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı seminerini de Foucault'nun liberalizmle ilişkilendirdiği modern yönetimsel-

liğe ilişkin mülahazalarının bir devamı olarak okuyabiliriz. Foucault seminer başlığına sıkı sıkıya bağlı kalmaz; zira biyopolitika kavramını yalnızca birkaç kez kullanır, oralarda da seminerde daha ziyade bir liberalizm ve neoliberalizm incelemesine odaklanacağını ve seminerin başlığından kaynaklanacak bazı haklı beklentileri bütünüyle karşılayamayacağını duyurmakla yetinir (2010, ss. 21-22, s.78). Ancak bu eksen kaymasının son derece geçerli gerekçeleri vardır: eğer modern yönetimsellik liberalizme kalbinden bağlıysa, modern yönetimselliğin nüfus eksenli politikalarını yani biyopolitikayı anlamak için, kendi de bir dönüşüm içinde olan liberalizmin bir yönetim sanatı olarak *raison d'Etat*'yı nasıl etkilediğine, dönüştürdüğüne ve yer yer aşındırdığına bakmak zorunludur (2010, s.22). Bu itibarla Foucault klasik liberalizm ile neoliberalizmin iki formu olarak ayırt ettiği Alman ordo-liberalizmin ve bu ilk formu sınırlarına iten Şikago Okulu liberalizminin uyuşma ve farklılaşma noktalarını detaylı bir biçimde incelemeye koyulur. Klasik liberallerden farklı olarak, ordo-liberallerin bakış açısından piyasa, yasalarına devletin riayet etmesi gereken doğal bir olgu değil, ancak siyasal ve yasal müdahalelerle zemininin hazırlanmasıyla ya da koşullarının sağlanmasıyla varlığını sürdürebilecek yapay bir sistemdir. Ekonomi doğal bir gerçeklik değil, kusursuzca işlemesi için altyapısının devlet tarafından çeşitli sosyal politikalarla titizlikle oluşturulması ve korunması gereken bir kurumdur (2010, ss. 119-121). Şikago Okulu'nun ayırt edici özelliği ise toplumsal alanın idaresinde ekonomiyi temel almakla yetinen ordo-liberallerin bu ön kabulünü terk edip ekonominin alanını genişletmeleri, toplumsal alanın diğer yönlerini de ekonominin alanı içine dâhil etmeleridir (2010, ss. 241-243). Neoliberalizmin klasik liberalizmden en önemli farkı da Foucault'ya göre burada yatar: neoliberalizm devletin ekonomiyle olan ilişkisine dair yeni bir tasavvur ortaya koyar. Klasik liberalizmde piyasa kendi doğal kurallarıyla devletin işleyişini aksatmadan müdahale edemediği dışsal bir alan olarak alınırken, neoliberalizmde piyasanın kendisi devletin altında yatan ve ona rehberlik eden bir ilke halini alır. Piyasa artık devleti dışarıdan sınırlandıran değil, içerden sürekli olarak tartan bir mekanizmadır (2010, ss. 247). Bir diğer fark on sekizinci yüzyılın ortasından itibaren liberal düşüncenin meşgul

olduğu, hükümranın ekonominin bütününü himaye etme konusundaki iktidarsızlığını açığa vuran *homo oeconomicus* figürüne ilişkindir (2010, s. 291). Klasik liberalizmde temel olarak bir mübadele süreciyle tanımlanan ve devletin saygı göstermesi beklenen doğal özgürlüğünü yaşayan *homo oeconomicus*, neoliberalizmde asli kapitali bizzat kendisi olan bir girişimci olarak suni bir seçme özgürlüğüne kavuşur (2010, ss. 224-225). Foucault'nun *Biyopolitikanın Doğuşu*'ndaki bu karşılaştırmalı liberalizm-neoliberalizm analizini biyopolitikanın statik bir çerçeveye sıkıştırılmamasını vurgulayan ve on sekizinci yüzyıl sonunda ortaya çıktığı dönemdeki ilk biçim ve enstrümanlarıyla özdeşleştirilmemesi gerektiğini ima eden bir uyarı olarak görebiliriz.

Foucault'nun ilkin *Toplumu Savunmak Gerekir* seminerinde ve *Bilme İstenci*'nde ileri sürdüğü ancak detaylı analizini *Güvenlik, Toprak, Nüfus* seminerinde bulabildiğimiz biyoiktidar ve bir nüfus yönetim stratejisi olarak biyopolitikanın ortaya koyduğu bir diğer önemli yenilik, *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda *homo oeconomicus*un dönüşümüne ilişkin tartışmaların da ortaya koyduğu üzere, Foucault'nun özgürlük kavrayışına ilişkindir. Detaycı müdahaleleriyle disiplin teknolojilerinden, işi akışına bırakan, "bırakınız yapsınlarcı" denge mekanizmalarına, özgürlük ve serbestiyete bağlı güvenlik teknolojilerine geçişle birlikte özgürlük artık iktidar ilişkilerinin nüfuz edemediği bir *tabula rasa* olmaktan çıkmış bizzat biyoiktidar mekanizmalarının işleyişinin bir koşulu haline gelmiştir. Foucault'nun özgürlük kavrayışındaki bu değişim *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki hak ve özgürlükler söylemine ilişkin analizine yaptığı sert eleştiride net olarak görülür. *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault on sekizinci yüzyılda çeşitli kurumlarda yayılan disiplin uygulamalarının yine aynı dönemde somutlaşmaya başlayan liberal, özgürlükçü, haklar sistemini geçerli kılan politikalarla çeliştiğini ifade eder. Disiplinci iktidar "prensipte eşitlikçi olan hak sisteminin" gizlediği "öbür yüzünü" teşkil etmektedir (1995, s. 222, vurgu bana ait; 1992, s. 278). Foucault bu uyumsuzluğu çizdiği disiplinci iktidar portresi bağlamında bir sorun olarak görmez, zira disiplinci iktidar tam da yasaların belirleyici etkisinden bir uzaklaşma anlamına gelir. Ancak Foucault *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta iktidar mekanizmalarının hukukun biçimsel çerçevesini takip etmek zorunda

olmadığı yönündeki fikrini değiştirmese de on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan bu hak ve özgürlükler söyleminin iktidar mekanizmalarıyla çelişen bir yapıya sahip olduğu fikrini terk eder. On sekizinci yüzyıldaki liberal hak ve özgürlük söylemi disiplinci iktidar mekanizmalarının olmasa bile, biyoiktidar mekanizmalarının, güvenlik teknolojilerinin ve biyopolitikanın beslendiği kaynaklardan biridir. Bugün siyaset tartışmalarında önümüze bir karşıtlık ya da biri seçildiği oranda diğerinden vazgeçilmesi gereken iki seçenek olarak konan güvenlik-özgürlük ikilisi de bu anlamda Foucault'nun biyoiktidar kavrayışında herhangi bir ikilem ortaya koymaz. Güvenlik mekanizmalarının yakıtı ya da daha doğrusu motoru haklar ve özgürlüklerdir. Serbestiyete ve özgürlüğe ilişkin yaklaşımındaki bu değişim aynı zamanda Foucault'ya yapıştırılmış olan "kapatılmanın düşünürü" etiketinin gerçeği yansıtmaktan ne denli uzak olduğunu göstermektedir. Foucault'nun bütün bu seminerleri henüz basılmadan önce Deleuze, Foucault'nun ölümünden sonra yazdığı monografisinde Foucault'nun bu etiketle anılmasına karşı çıkıyordu (Deleuze, 1998, s. 42; 2003, s. 61). Ancak ne Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nun son bölümlerindeki disiplinin hapishaneyle sınırlandırılamayacağı (1995, ss. 297-299; 1992, ss. 381-383) ve hapishanenin dönüşüme kapalı ya da iktidarın işleyişi için zaruri bir teknik olmadığı (1995, s. 305; 1992, s. 391) yönündeki düşünceleri ne *Bilme İstenci*'ndeki biyoiktidar mülahazaları ne de Deleuze'ün yoğun itirazları Foucault'yu bu etiketten koruyabildi. Yayımlanan bu seminerlerle, özellikle detaylarıyla inceleme imkânı bulduğumuz biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarıyla birlikte, Foucault'nun "kapatılma düşünürü" imgesine hapsedilemeyeceğini artık net bir şekilde görmüş oluyoruz.

Sonuç

Genel bir kroki çizmeye çalışacak olursak, biyopolitika kavramı ilk olarak Brezilya seminerlerinde kapitalizmin, toplumsal tıptan bireysel tıbba geçişi sağlamaktan ziyade bedeni toplumsallaştırdığı, kapitalist toplumlarda bedenin politikanın öncelikli nesnesi olduğu ve dolayısıyla tıbbın da "biyopolitik bir strateji" olduğu argümanlarıyla Fouca-

ult'nun kavram çantasına girer (2000, s.137). Brezilya seminerlerinin önemi yalnızca biyopolitika kavramının takdim edilişine sahne olmalarında yatmaz; burada aynı zamanda Foucault'nun çalışmalarında yıllar geçtikçe önem kazanacak olan şehir sorunsalı, yalnızca toplumsal tıbbın gelişimi çerçevesinde de olsa, güçlü bir biçimde masaya yatırılmıştır. Ayrıca yetmişler boyunca büyük değişikliklere uğrayacak iktidar kavrayışının en önemli enstrüman ve tanıklarından biri olan bir karşılaştırma, Avrupa şehirlerinin vebayla ve cüzzamla mücadelelerinde benimsediği stratejiler arasındaki karşılaştırma da en yalın haliyle bu seminerlerde bulunur. Biyopolitikanın yeniden karşımıza çıkması için *Hapishanenin Doğuşu* ve aynı yıl basılan *Anormaller* seminerinde Foucault'nun iktidar anlayışını olgunlaştırmasını beklemek gerekecektir. *Toplumu Savunmak Gerekir* seminerinde biyoiktidar ve biyopolitika kavramları yeniden yüzeye çıktığında Foucault bu kavramların detaylı bir analizine girmekten ziyade iktidarın bir savaş modeli temelinde kavranışının teorik ve pratik tarihini inceleyerek Orta Çağ'ın sonlarında ortaya çıkan tarihsel-politik bir toplum söyleminde savaşın hep bir ırksal ikilik olarak görüldüğünü tespit eder. Foucault'ya göre bu söylemin on dokuzuncu yüzyıla bırakacağı miras, biyoiktidarın öldürme gerekçesi olarak kullanacağı bir devlet ırkçılığı olacaktır. Biyopolitika öldürmeye her soyunduğunda ırkçılığı kuşanır. Foucault'nun *Toplumu Savunmak Gerekir*'de ve *Bilme İstenci*'nde genel hatlarıyla tartıştığı biyopolitika kavramının detaylarını *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ve *Biyopolitikanın Doğuşu* seminerlerinde buluruz. Foucault bu çalışmalarında biyoiktidarın, biyopolitikanın ya da modern yönetimselliğin doğuşunu fizyokratların dolaşım serbestisiyle ve müdahaleden kaçınmaya dayanan ticaret programıyla ilintilendirir ve modern yönetimselliğin tam kalbinden liberalizmin "bırakınız yapsınlar" ilkesine bağlı olduğunu söyler. Biyoiktidarın hedefi hem biyolojik hem politik bir çokluk olarak nüfustur ve nüfusun yönetimine ilişkin her türlü strateji biyopolitikadır. Uzun bir seyrin sonunda, Brezilya seminerlerinde tıbbın on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren bedeni emek gücü olarak toplumsallaştırması çerçevesinde takdim edilen biyopolitika, yetmişlerin sonunda biyoiktidarın ya da modern yönetimselliğin asli yatırım yüzeyi olan nüfusa düzenlileştirme

saikiyle yapılan tüm müdahaleleri kapsayan bir terim halini almıştır. Foucault'nun biyopolitika kavrayışının siyaset felsefesi literatüründe çok çeşitli analizlere ilham verdiğini görüyoruz. Ancak bu yazının da vurguladığı gibi biyopolitika ve biyoiktidar Foucault'nun alet çantasında son derece spesifik bir bilgi-iktidar konfigürasyonuna karşılık gelen, tarihsel ve yerel bir analize ait dinamik kavramlardır. Bu açıdan bu kavramların açıklayıcı gücünden yararlanmak isteyenleri bekleyen temel zorluk, somut yerel ve siyasal koşulların bu kavramların Foucault'nun detaylandırdığı oluşum ve gelişim süreçleriyle uyuşma ve bu süreçlerden sapma eksenlerini teslim etme konusunda gösterilmesi gereken özendir.

KAYNAKÇA

Deleuze, G. (1988). *Foucault* (Sean Hand, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (2013). *Foucault* (E. Koyuncu ve P. B. Yalım) İstanbul: Norgunk.

Elden, S. (2005). The problem of confession: the productive failure of Foucault's history of sexuality, *Journal for Cultural Research*, 9:1, 23-41.

Foucault, M. (1990). *The history of sexuality, Volume I: an introduction* (R. Hurley, Çev.) New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Foucault, M. (1995). *Discipline and punish* (A. Sheridan, Çev.) New York: Vintage Books.

Foucault, M. (2000). The birth of social medicine. Faubion (Ed.), *Power* (ss. 134-157). New York: The New Press.

Foucault, M. (2003). *Society must be defended: lectures at the Collège de France, 1975-76* (D. Macey, Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2004a). *Abnormal: lectures at the Collège de France, 1974-1975* (G. Burchell, Çev.) New York: Picador.

Foucault, M.(2004b, Aralık). The crisis of medicine or the crisis of antimedicine? (E. C. Knowlton, W. J. King ve C. O'Farell, Çev.) *Foucault Studies*, 1, 5-19.

Foucault, M. (2007a). *Cinselliğin tarihi* (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2007b). The incorporation of the hospital into modern technology (E. Knowlton, W. J. King ve S. Elden, Çev.) Crampton ve Elden (Ed.) *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography* (ss.141-151). Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

Foucault, M. (2008a). *Psychiatric power: lectures at the Collège de France, 1973-1974* (G. Burchell, Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2008b). *Toplumu savunmak gerekir* (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: YKY.

Foucault, M. (2009). *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977-1978* (G. Burchell, Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2010). *The birth of biopolitics : lectures at the Collège de France, 1978-1979* (G. Burchell, Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2012). *Bilme istenci üzerine dersler* (1970-1971) (K. Eksen, Çev) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus* (1977-1978) (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gilles Deleuze: Arzu Politikasından Dışsallığın Biyopolitikasına

Sercan Çalcı

Giriş

"Bir ilişki, bizleri verili bir izlenim ya da fikirden mevcut olmayan bir şeyin fikrine taşıyan şeydir."

Deleuze, *Saf İçkinlik*

Olmak fiili ve *"–dır"* ekinin bakış açısından görünen dünya ile *"ve"* bağlacının bakış açısından deneyimlenen dünya arasındaki fark, Gilles Deleuze bedeni üzerinden gerçekleşen düşünsel devrimi anlamanın bir ipucunu sunar. *"a*ğaç yeşildir" önermesi bir özneyi bir sıfata bağlayıp fiili yükleme dönüştürürken, varlığı önce kendisiyle özdeşliğe sonra da diğer varlıklarla aynılığa, karşıtlığa, benzerliğe ve analojiye kaydeden bir mantığa eklenmekte, devinimi, değişimi ve farkı ikincil bir konuma sürüklemektedir. Evet *"–dır"* ekini ve olmak fiilini sözdizimi içerisinde kullanırız, onu fiillere ve sıfatlara ekleriz ama söz konusu olan şey dilsel temsilin ve metaforik anlatımın ötesindeki bir dünya ise dünyayı yalnızca *"–dır"*ın bakış açısından deneyimleyemeyiz. Gerçek, yerleşik olanın, sabit ve değişmez olanın bir ürünü değildir. Bu yüzden *"ağaç yeşildir"* önermesi yalnızca devinimsiz varlıkların dünyasında doğrudur. Özdeşliğin bakış açısından önce *"ağaç ağaçtır"* ve *"yeşil yeşildir"* önermeleri kabul edilirse *"ağaç yeşildir"* ifadesi doğru olabilir. Peki ya ağaç, ağaç-oluş ve ye-

şil, yeşil-oluş halinde düşünülürse, o zaman ağacın yeşillenmekte oluşu evrene bakmanın yeni bir yolunda ısrar etmez mi? Deleuze, anlam problemini diziler halinde incelediği *Anlamın Mantığı* adlı eserinde evrene bakmanın iki uzlaşmaz yolunu tanımlar. Birinci bakış açısı temele *"yalnızca benzer olanlar farklıdır"* savını yerleştirir (Deleuze, 1990, 261). Deleuze'ün temsilin dünyası olarak adlandırdığı dünyadır bu. Yalnızca özdeş olanın, karşıt ve benzer olanların farklı olabileceğini söylemek *"ağaç yeşildir"* önermesiyle dünyaya baktığımızda mümkündür ancak. Bu bakış açısı, ağacın yeşillenmekte oluşunu, devinim ve değişim halinde oluşunu görmezden gelen temsili bir yapıda diretir.

Anlam sorununu doğruluk ve yanlışlığın ölçütlerine indirgeyen temsillere yönelik eleştiri Deleuze'ün felsefi serüvenine rengini veren bir eksendir. Bu eleştiri, çizgisel tarihi ve ölçülebilir mekânı tanımayan ikinci bakış açısını kuvvetlendiren bir ifadeyle gelişir: *"Farklı olanlar birbirine benzeyebilir"*. İkinci bakış açısından *"ağaç yeşillenmekte"* ifadesi bir farklılaşma süreci olan yaşamın ereksiz, kaotik ve yaratıcı atılımında anlam bulur. Deleuze felsefesi Hume monografisinden beri farklılaşma hareketi ile yaşam arasındaki bağlantıyı araştırmaktadır. Temsile yönelik ilk eleştiri de bu monografide görünür. Deleuze, Hume felsefesini gerçek bir temsil eleştirisi olarak okur; çünkü temsiller ilişkileri belirleyemez, ortaya koyamaz ve ifade edemezler (Deleuze, 2008, 18). Hume ilişkilerin değil, temsillerin eleştirisine odaklanır; temsili bir ölçüt olarak kullanan rasyonalistler, pratiğin anlamını yok saymışlardır. Mesele asla bir özne temsilinin bir deneyimi nasıl etkin kıldığı ya da bir nesnenin deneyimde özne tarafından nasıl belirlendiği değildir. Deleuze'ün Hume ampirizminde keşfettiği fark eksenine göre sorun, verili olanın içinde dışsallıkla ilişki kuran bir öznenin nasıl oluşabildiğidir. Verili olan hareketlidir ve özdeşlik ya da yasayla tanımlanamaz; ayrımlar, farklar ve seçilebilir tekilliklerin bir alaşımıdır o. Bu açıdan *"ağaç yeşildir"* ifadesinde özne temsili olan ağaç, süreçten koparılmıştır, hareketsiz ve sabit bir ağaçtır, büyüyemez, çürüyemez ve yeşillenemez. Temsilin dünyası en temelde aşkınlığa dayanır ve özne bu aşkınlıkta üretildiği için ilişkilerin evrenini asla kavrayamaz.

Deleuze'ün Hume felsefesinden çıkardığı bir ilke, tartışmanın çekirdeğindeki problemi tanımlar. Bu ilke *"ilişkiler kendi terimlerine dışsaldır"* ifadesiyle bedenleşir (Deleuze, 2008, 110, 128). İlişkiler terimlerine dışsal olmadığında, örneğin saf akıl ilişkileri gerçekliğe dayattığında özneler ilişkilere aşkınlaşır, terimler kendi içlerine kapanarak hareketsizleşirler. İşte bu dışsallık ilkesi *"–dır"* ile *"ve"* arasındaki ayrımın politik doğasını ve Deleuze bedeninde gerçekleşen devrimi anlamanın bir anahtarıdır. *"ve"* bağlacının bakış açısından yaşam, bağlantılardan oluşan üretken çoklukların yaşamıdır. Devinim halinde, göçebe bir varoluş fikri ilk kez böylesine radikal bir ısrarla felsefenin gündemine gelir. Başlangıçlar ve sonlardan, erekler ve çizgisel ilerlemelerden, temsillerden ve majör öznenin tahakkümlerinden mutlak bir sıyrılıştır söz konusu olan. Eğer ilişkiler kendi terimlerine dışsal ise terimler kendi içlerinde ilişkiyi eritemezler; ilişki, terimi kendi dışarısıyla kurabileceği bir bağlantı yoluyla oluşa çağırır. *"ağaç yeşillenmekte"*, ağaç ile yeşilin ilişkisi ağacı ve yeşili değiştiriyor, onları pratik bir etkinliğin parçalarına dönüştürüyor; ilişki, temsilin dünyasını parçalıyor.

Peki, bu iki bakış açısından yaşam ile politikanın bağlantısı nasıl kurulabilir? Açıktır ki birinci bakış açısından *"yaşam politikadır"* gibi bir sav ileri sürülebilir. Ancak ne yaşam ne de politika dışsallığın dünyasıyla ilişki kurabilir. Temsilin dünyasındaki politika, yaşamı temsil etse de onun ilişkilerini ve problemlerini ortaya koyamaz. Temsilin dünyası doğanın üretimselliğini anlayamaz, evrenin kendisini nasıl ifade ettiğini, kavrayıştan ve bilgiden önce tekillikleri nasıl dışa vurduğunu anlayamaz. Yaşamın bu ifadeleri sanat, aşk, politika, devrim gibi birçok kipte kendini açığa vurabilirler; fakat her kip yaşamı ifade ettiğinde hem kendini hem de yaşamı farklılaştırır, ondan kopmaksızın farklılaşarak farklılaştırır. Yaşam ve politikanın bu sıradışı bağlantısını sağlayan kuvvetler içkinlik düzlemini yer-yurt edinirler; çünkü aşkınlığın alanında politika ve yaşam yalnızca ayrık kategorilerdir; kendi içlerine hapsedilmişlerdir; yeşillenemez, büyüyemez, çürüyemezler. Yeşillenen, çürüyen, büyüyen, değişen varlıkların dünyasında yeni olanı baskılamak isteyen düzenleme aynı zamanda ilişkileri askıya alan yapıdır. İlişkiler bizi mevcut olmayanın fikriyle temasa

geçiriyorsa bunun sebebi yaşamın "yeni" olanı yaratmasıdır. Burada sözünü ettiğim "yeni" sadece bir nesnenin sıfatı değil bir olay, eylem ve harekettir; yani yenilenme, yenileşme, yeninin üretilmesidir. Belki de ontolojinin soykütüğünde "yeni" den daha politik bir başka kavram bulmanın zorluğu kavramın temsile değil oluşa kayıtlı olmasından kaynaklanır. Temsil edilen "yeni" kendi tanımını "eski olmayan" şeklinde bulur, oysa bu hatalı bir geçiştir ve hemen fark edilir. Oluş halindeki "yeni" ise sürekli devinimdir, olayların birbirine ereksizce zincirlenişinde bedenleşir, ilişkilerin dışsallığında edimselleşir. İlişkinin dışsallığı politikanın içkinliğidir: yeninin politikası.

Perspektifi kuvvetlerin devindiği gerçek düzleme çevirirsek moleküler karşılaşmaların sahnesine adım atmış oluruz. Bir karşılaşma potansiyellerin tüketilemeyen, gerçek sahasıdır ve büyük patlamaların, toplumsalın, kolektifin, dışsallığın ifadelerini kendi oyununa çağırır. Deleuze felsefesiyle biyopolitikanın karşılaşması da direnişin, arzunun, sözcelemin ve kolektif düzenlemelerin çeşitlemeleri içerisinde kendisini ifade edebilir. İşte bu ifadelerin düğümlendiği eksenlerde, reaktif hınç ideolojisinin kaynakları, faşizmin toplumsal yatırımları, arzunun kolektif örgütlenişi ve kontrolün djital mantığının analizi gündeme gelecektir. Bu yazıda Deleuze felsefesinin yaşam ve politika arasında kurduğu bağlantıların biyopolitika sorunsalıyla karşılaşmasından doğabilecek *ilişkileri* düşünmeyi deneyeceğim. Bu deneme de her karşılaşma gibi kendi dışavurumunu katılabildiği ve üretebildiği yersiz-yurtsuzlaşma dizileri içerisinde bulacak. Şu an olduğu gibi, okur ile yazar belirmeden önce, göz ile kâğıdın teninin birbirine temas etmiş olması karşılaşmanın özneler ya da nesneler arasında gerçekleşmediğini düşünmek bakımından bir tuhaflığı sahneleyecek. Şimdi bu karşılaşmanın izlerini sürmek için Deleuze'ün farklı metinlerinde tekrar tekrar incelediği bir sorunu gündeme getirmenin zamanı. Bu sorun farkın kavramını nasıl düşündüğümüzle doğrudan bağlantılı. Farkı olumsuza kaydetmeden düşünebilir, eyleyebilir, oluşabilir miyiz? Nasıl? Bu soruyu biyopolitikayla temas içerisinde sorduğumuz anda karşımızda Deleuze'ün Nietzsche okumasını bulacağız.

Neden Olumsuzlamanın Politikası Mümkün Değildir?

"Olumsuzlama olumlamaya 'karşıttır' fakat olumlama olumsuzlamadan 'farklıdır'."

Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*

Dışsallığın ilkesi mevcut olanın, yerleşik değerlerin, formu önceden belirlenmiş yaşama kiplerinin ötesine gitme arzusu taşıyan bir kuvvetin izlerini sürmektedir. Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* başlıklı monografisinde tanımladığı aktif kuvvetler sürekli kendi sınırlarına doğru giden, yeni yaşama formlarına dönük yaratıcı bir arayışın kipleridir. Aktif kuvvet, güç istencinin olumlayıcı niteliklerini izleyerek yerleşik varoluş kiplerinden sıyrılır ancak onu sınırlamak isteyen bir başka kuvvet tarafından sürekli olarak tehdit edilir. Aktif kuvvetin karşısında mevcut olanı muhafaza ederek olumsuzlamanın güçlerini benimseyen reaktif kuvvetler yer alır. Reaktif kuvvetin temel belirlenimi bir gücü sınırlayarak, onu yapabileceği şeylerden ve bedeni eyleme kapasitesinden mahrum bırakmaktır. Kuvvetlerin bu topolojik analizi Nietzsche'deki köle ve efendi perspektiflerinin nasıl işlediğini çözümleyecektir. Bu çözümleme kuvvetlerin politik dışavurumunu resmeden bir haritayı da ortaya çıkaracaktır. Bu süreçte öncelikle soru kipinin değişmesi gereklidir. Deleuze *"ne-dir?"* kipinde serimlenen soruların Nietzsche'deki kuvvetlerin topolojik çözümlemesini yapamayacağını bunun yerine *"hangi?"* ve *"kim?"* sorularıyla sorunun teşhis edilebileceğini ifade eder. Ancak buradaki "hangi?" ve "kim?" soruları asla bir özneye gönderme yapmazlar; Deleuze'ün *"oyunlaştırma"* [*dramatisation*] dediği bir teknik yoluyla hangi güç istencinin hangi ifadeyi dile getirebileceğini, kimin bu ya da şu ifadeyi dile getirmeye muktedir olduğunu saptayan bir sahneleme pratiği gerçekleştirirler (Deleuze, 1992, 78). Artık sorun aktif kuvvetin ne olduğundan çok onun yapabileceği şeyler, imkân ve kapasiteleri, güç istencidir. Öte yandan reaktif kuvvetin ne olduğu değil hangi ifadeyi dile getirebildiğidir mesele ve onun yaşamdaki hangi tepkileri meydana getirdiği araştırılmalıdır. Öyleyse hem köle hem de efendi güç istencinde yerleştikleri yoğunluk katmanında anlaşılabilirler. Bir beden, bir kuvvet, bir akış kendi yapabilecekleri içerisinde ifadesini

bulabilir. İşte bu yüzden problem güç istencinin nasıl anlaşıldığında düğümlenir. Deleuze, Nietzsche'nin güç istencini, gücü-isteme olarak gören bakış açılarının aslında çarpık bir imaj sunduğunu ifade ederek, güç istencinin iktidar olma talebiyle ve gücü elde etme istemiyle ilgisi olmadığını ortaya koyar. Güç istenci, istemenin içerisinde istemeyi mümkün kılan, onu harekete geçiren gerçek öğedir. Hatta iktidar olmayı ya da tahakküm kurmayı isteyen bir istenç bir bakıma zayıf bir güç istencidir. Deleuze'ün kuvvetlerin haritasındaki politik çizgileri ayırt etme girişimi bu andan itibaren kölenin tarihsel zaferinin koşullarını çözümleyerek gelişecektir.

Kölece varoluş kipleri reaktif kuvvetlerin ürettiği çizgileri benimserler. Kölenin zafer kazandığı tarih, aktif güçlerin boyunduruk altına alınmalarının tarihidir. Kölenin tek *"yaratıcı eylemi"* olumsuzlamadır, *"hayır"* demesidir (Nietzsche, 2009, 25). Fakat yarattığı şey yalnızca bir imaj ve kopyadır. İşte bu imaj üretimi, yeni değerler oluşturma çabalarını sınırlamak için özne temsili üzerinden bir soyutlama stratejisi geliştirir. Aktif güçlerin dünyasında eylem ile onu gerçekleştiren arasında bir bölünme yoktur. Fail, fiilini gerçekleştirmez, tersine bu fiil içerisinde göçebe bir öznellik kazanır. Reaktif kuvvetler ise özneyi eylemden koparark, ona aşkın ve bağımsız bir otorite vererek, eylemleri yüklemlere, bireyleşim süreçlerini majör öznelere hapsederler. Ağaç artık eylemlerinden bağımsız bir özne olarak temsil edilebilir. Bu temsil gerçekleştiğinde kölenin tarihsel ve politik zaferi, kapalı formlar içerisinde üretilen imajlar ve kurgular yoluyla tamamlanır. İmaj içerisinde kuşatılan yaratıcı eylem temsilci öznenin yüklemi olarak belirlenir. Bu, yaşamın yaratıcı güçlerini idealler ve yasalar içerisinde sıkıştıran bir aşkınlaştırma pratiğidir. Yaşamı bir ölüm ideolojisine mahkûm etmek için bir gücü yapabileceklerinden koparmak, onu eylemin kendisine değil eylemin bir imajına bağlamak, tarihsel olanı idealleştirmek ve perspektiften gelen doğruyu nesnelleştirmek kölenin stratejisinin en önemli parçalarıdır. Kölenin hafızası kurgularla doludur; hafıza, yalnızca geçmişi bir yük olarak taşıyan kölenin şiddet dolu şimdisini nesne edinmez fakat tüm geleceği bir intikam nesnesi olarak koşullamaya çalışır. Fiilsiz bir failin hıncı, izlerle dolu bir hafıza oluşturduğunda, kölenin en yaratıcı eylemini tarihsel bir maskele-

me içerisinde dışa vurur. Köle, idealleştirir; onun ürettiği imaj, yaşam ile politikanın buluştuğu çizgiyi yaşamı baskılayan değerlerin idealleştirilmesi yoluyla maskeler. Köle son derece etkili bir tersine çevirme yapmıştır; değerin kaynağında olduğu kabul edilen "mutlak", idealin ulaşacağı "nesne" ile özdeşleştirilmiştir. Deleuze, aktif güçlerin sınırlanması üzerine kurulu egemen tarih anlatısını efendi tarafından üretilen değerlerin tersine çevrilmesi üzerinden okuyarak Nietzscheci kölenin temel stratejisini bir ifade yoluyla dile getirir. Köle bir ben inşa edebilmek için ben-olmayana ihtiyaç duymaktadır, onu olumsuzlayacak ve bu olumsuzlamadan bir benlik temsili geliştirecektir. Kölenin temel ifadesi *"sen kötüsün öyleyse ben iyiyim"*dir (Deleuze, 1992, 119). Kendinden değer üretemeyen köle için bir aktif kuvvetle karşıtlık ilişkisi kurmak, onu olumsuzlamak zorunludur. İşte kölenin *"hayır"* demesi bu yüzden bir itiraz değil yaşama karşı verilen zayıf bir yanıttır. Köle, dünyaya düşmanca bakmanın formülünü burada bulmaktadır; o, diğerlerinin kötü olduğunu düşünmeksizin kendi iyiliğini düşünemez. Köle, hıncı üretmektedir, onun yaşamla kurduğu bağlantı suçlamaya, bedeni aşağılamaya, nefrete ve kine dayalıdır. Hınç kölenin olumsuzlayıcı stratejisinin ve genel olarak da köle ahlâkının zirvelerinden birisidir. Çileci ideal ve vicdan azabı sahneye girdiğinde kuvvetlerin haritası açısından kölenin stratejisi tamamlanmış olacaktır. Rahip bir içsellik tanımlamış ve köle ahlâkı suçlamanın, itirafın ve arınmanın nesnesi olarak benliği kendi içerisine kapatmıştır. Dışsallığın dünyası ve onun politikası yaşamın sakatlanmış bir imgesi tarafından tarihin ve şiddetin temsillerinde gizlice baskılanmıştır.

Evet, efendinin ürettiği değerler tersine çevrilmiştir ve kölenin temel ifadesi de aslında efendinin *"ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün"* ifadesini tersine çevirmiştir. Efendi, değerin kaynağında eylemini, devinimini görmekte ve kendi değerini olumlama yoluyla üretmektedir. Deleuze'ün totaliter rejimler ile köle ve efendinin topolojik çözümlemesi arasında kurduğu paralellik açıkça bu rejimlerin köle rejimleri olduğu saptamasıyla gelişir. Köle rejimleri yalnızca halklara boyun eğdirmezler aynı zamanda bir efendi tipolojisi üretirler (Deleuze, 1992, x). Ancak baskıcı rejimdeki efendinin maskesinin altında kölenin gerçek yüzü görünür. Yaşam ve politika totaliter rejimler içeri-

sinde, kölenin ideolojisi tarafından birbirinden koparılmıştır; politika suçun, suçluluğun, borcun, baskılamanın ve ölümün ideolojisine dönüştürülmüştür. Ancak Deleuze için bir ölüm ve hınç ideolojisi, yaşamın yaratıcı kuvvetleri sakatlanmaksızın meydana getirilemez. Dışsallığın dünyasında ise yaşam, ölümün bakış açısından değil; ölüm, yaşamın bakış açısından değerlendirilebilir. Bu yüzden Deleuzecü bir politika her zaman yaşamın yaratıcı güçlerinin politikası olabilir. Olumlayıcı bir fark politikası, reaktif kuvvetlerin tanımladığı tarihsel, toplumsal ve ahlâki katmanlara meydan okur. Hıncın ve karşıtlığın, temsilin ve majör öznenin kölece stratejisi olumsuzlamaya dayanarak baskı figürleri üretse de olumlamanın güçleri kendi sınırlarından taşan Dionysosça bir yaratımın ve dışsallığın izini sürerler.

Peki, olumsuzlama olumlamaya *karşıtken* olumlama nasıl olur da olumsuzlamaya karşıt olmaksızın *farklı* olabilir? Yaşam ve politika olumsuzlamanın bakış açısından birbirine karşıt olabilir ancak. Yaşama karşı bir politika, politikaya karşı bir yaşam fikri, hıncın mantık ve işlemlerinin bir ürünüdür. Kölenin tarihsel zaferi bize olumsuzlamanın ideolojisini kurtuluşumuz olarak gösterse de aslında bu ideoloji bizi köleleştirecek şeydir. Yaşamın politikası yalnızca olumlayıcı bir fark politikası olabilir.

Deleuze'ün olumsuzlama kavramıyla ilgili eleştirisi çokluk kuramını geliştirdiği *Bergsonculuk* monografisinden beri sürmektedir. Olumsuzlama etik ve politik açıdan olduğu gibi ontolojik açıdan da zayıf bir kurgudur. Deleuze'ün iddiasına göre Bergson'un projesinin merkezinde, farkı olumsuzlamadan bağımsız olarak düşünme girişimi yatmaktadır (Deleuze, 1991, 46). Olumsuzlama Deleuze ontolojisi açısından soyut ve genel kavramların bir yeniden sunumudur. Oluşun hiçbir olumsuzlamaya ihtiyaç duymayan yaratıcı dinamiği ise tekilliklerin somut ve üretici çokluklarında bedenleşir. Yaşamdaki her tekillik kendisini bir farklılaşma vektörü içerisinde dışa vurur. Olumsuzlama ve temsil ise bu vektörün hız ve yoğunluklarını özümsemek amacıyla onu sınırlar, çevreler. Ona sembolik ve imgesel bir düzen dayatır. Oysa bu farklılaşma vektörü olumsuzun hiçbir izini taşımaksızın, karşıtlığa ihtiyaç duymaksızın oluşur. Bu yüzden olumsuzlama, farkın

kavramını özdeşlik ve çelişki içerisinde baskılasa bile varolmak için bu baskılamaya ihtiyaç duyduğundan kendisini olumsuzlayan, kendine karşıt bir varoluşa sürüklenir. Olumsuzlayıcı varoluş kipleri kendi öz-yıkımlarını gerçekleştirmeye dayalı trajik bir sona doğru evrilmektedirler. Bu yüzden kendilerine karşı çevrildiklerinde olumsuzlamanın nesnesi olarak kendilerini bulurlar. Ancak olumlamanın nesnesi yine olumlamanın kendisidir ve Deleuze'ün Nietzscheci bengi dönüş fikrini okurken geliştirdiği çifte olumlama ekseni tam da yaşam ile politikanın üretici karşılaşmasına anlamını verir. Bengi dönüş *"ne aynı olana dönüştür ne de aynı olanın dönüşüdür"* (Deleuze, 2001, 87). Deleuze, bengi dönüş düşüncesinde tekrar dizileri yoluyla birbirine kenetlenen farklılaşma vektörlerini resmeder. Dönebilecek olan yalnızca yaşamı olumlayabilen kuvvetler olacaktır. Bengi dönüşte farklılaşamayan, sabit ve yerleşik olan kuvvetler, dönüşün hız ve yoğunluklarına katılamaz, elenir giderler; yalnızca kendi sınırlarına gidebilen, yapabileceği edimlere bağlı kuvvetler, yaşamı olumlayan direnişler sonsuzca tekrarlanacak şekilde istenirler. Bengi dönüş yaşamın olumlayıcı politikasının haritasını çizer ve niçin olumsuzun bir politikasının olamayacağını betimler. Olumsuz soyuttur, ne etkileriyle ne de pratiğiyle gerçektir. Oysa politika pratiğe ilişkindir; temsillerin değil ilişkilerin bir politikası olabilir, çünkü fark yalnızca ilişkilerin seçilebilir öğelerinde, ayrımların bağlantılı coğrafyasında tekrarlanabilir.

Deleuze'ün olumsuzlama ile tiranlık arasındaki karşılıklı bağımlılığa ilişkin çözümlemeleri duygulanışların üretilmesi eksenindeki gözlemleriyle sürer. *Spinoza: Pratik Felsefe* adlı monografisinde açıkça tiranın başarılı olmak için mutsuz ve kederli halklara, suçluluk içerisindeki ruhlara ihtiyaç duyduğunu, mutsuz ve kederli halkların da mutlu olabilmek için, tatmin olabilmek için ve yayılabilmek için tiranlara ihtiyaç duyduğunu ifade eder (Deleuze, 1988, 25). Tiran niçin kederli halklara ihtiyaç duymaktadır? Spinozacı duygulanışlar kuramına göre keder ve acı bir bedenin eyleme gücünü azaltmaktadır; bu duygulanışlar içerisindeki bir bedenin kendisi hakkındaki fikri de eyleme gücünün azalmasına paralel bir şekilde zayıflayacaktır. Tiran boyun eğdirmeksizin, arzuları baskılamaksızın varolamaz ve her baskılama gibi kendisine baskılanabilecek bedenler arar. Tiranın

baskısını üzerlerinde uygulayabileceği bedenler kederli duygulanışlar gerçekleştirmelidir; diğer bir deyişle bir bedenin eyleme gücünü arttırarak onu etkinleştiren neşeli duygulanışlara sahip bir halk üzerinde tiranın baskılaması işe yaramaz. Neşeli duygulanışlar da bir tiranı asla kabullenmez. Spinozacı neşeli duygulanışlar ile Dionysosça olanın kesiştiği bir planda yoğunlaşan Deleuze için yaşamın politikası mümkün olmadan önce gerçektir. Reaktif bir ölüm ideolojisine ihtiyaç duyan tiran, yaşam ile politikanın üretici ilişkisini koparabilmek için baskıyı dışsallıkla kurulabilecek bağlantılar üzerinde yoğunlaştırır.

Neden Kitleler Kendilerinin Baskılanışını Arzularlar?

"Dışarıya gezintiye çıkmış bir şizofren, analistin divanına uzanmış bir nevrotikten daha iyi bir modeldir. Bir nefes temiz hava, dışarıdaki dünyayla bir ilişki."

Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*

Neydi 68 Mayıs'ında meydana gelen olay? Deleuze açısından söz konusu olan *"moleküler bir çizginin patlamasıdır"* (Deleuze ve Parnet, 2007, 132). *Moleküler* çizgi, yaşamdaki iki farklı varoluş kipinin arasında, ortasında bulunan dinamik bir öznellik alanıdır. Yerleşik ve sabit kuvvetlerin örgütlenme kipi olan *molar* yapı, majör öznelerin, kurumların ve araçların alanıdır. *Molar*, bir uzama çakılmış noktadır; önceden verili formlardan örülü ölçülebilir, öngörülebilir zamansal ve mekânsal dizilimi taşır. *Molar* kip, moleküler kuvvetlerin dışarıya doğru her hareketini sınırlamaya çabalayarak onları katmanların hiyerarşisine yerleştirmeyi dener. *Moleküler* ise *molar* kiplerin örgütleyici hamlelerinin dışında kaçış çizgilerinin etkilerini deneyimler. Sahnede üç yaşam kipi, üç varoluş tarzı, üç kuvvet birikimi, üç düzey vardır: *Molar* noktalar, *moleküler* çizgiler, *kaçış çizgileri*. Deleuze'ün Claire Parnet ile birlikte kaleme aldığı *Diyaloglar*'da ortaya koyduğu düzleme göre bir toplum ancak izlediği kaçış çizgileriyle anlaşılabilir. Kaçış çizgileri, toplumun verili majör yapılarından, kurumlarından, devlet örgütlenmesinden ve tabakalarından dışarıya doğru sürekli bir hareket gerçekleştirir (Deleuze ve Parnet, 2007, 135). Aslında paradoksal bir görünüm sunan bu yaklaşım, her sistemin kendi dışarısına doğru hareket eden kuvvetlerin

belirlenmesiyle anlaşılabileceğini düşündürür. Bir toplum, onu belirlediği varsayılan ekonomik sistemiyle, ideolojik formasyonuyla ya da tabakalarıyla anlaşıldığında molar bir perspektifte sıkışırız. Yerleşik ve mevcut olanı muhafaza eden kuvvetlerden farklı olarak yerleşik olanı yersiz-yurtsuzlaştıran moleküler akışlar, toplumsal bedeni kaçış çizgileriyle buluşturabilirler. Ancak moleküler bir çizgi, kaçış çizgilerini ya da mutlak bir yersiz-yurtsuzlaşmayı takip edemez ve kurumsallaşırsa ortada molar düzey tarafından yutulan bir akış kalır. 68 Mayıs'ında moleküler bir çizginin infilak etmesi, kitlelerin toplumsal arzularını kurumsal ve temsili politik araçlar yoluyla değil, daha önce denenmemiş protesto ve eylem tarzlarıyla ifade etmiş olmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Kitleler, kendi adlarına konuşacak temsilcilerin program ve planlarını beklememiş, kolektif arzularının yaratıcı ve yıkıcı pratiklerini sahneye koymuşlardır. Moleküler çizgi sabit ve yerleşik olan tarafından bu kez kuşatılamamış ve patlayarak tarihsel çizgide bir çatlak yaratmıştır. Moleküler çizgiler kaçış çizgilerini takip ederek toplumsal olanın katmanlarını yerinden oynatmıştır, politik alanın sınırlarını bozmuştur.

Deleuze felsefesinde yaşam ile politikanın yaratıcı bağlantısı yerleşik olanın altüst edildiği bu moleküler patlamalarla bedenleşir. Temsili, kurumsal ve hiyerarşik örgütlenme düzeylerinde bu bağlantı zayıflatılmış ve olumsuzlamanın tahakkümüne bırakılmıştır. Oysa moleküler düzeyin kaçış çizgilerini takip etmesiyle toplumsal yüzey bir kısa-devreyle karşılaşır. Deleuze'de kaçış çizgileri, göçebe varoluşlar ve tüm onto-politik anlamıyla oluş, molar noktaları, yerleşik varoluşları ve Varlık'ı önceler. Ancak söz konusu olan kronolojik anlamda bir önceleme değildir. Tarihsel açıdan önce olan soykütük açısından önce gelmeyebilir. Deleuze her yer-yurdun bir yersiz-yurtsuzlaşma vektörüyle kurulduğunu ifade ederken tam da bu öncelemeyi kastetmektedir. Kaçış çizgileri önce gelmektedir ancak bu ölçülebilir ve çizgisel zaman açısından değil, oluş açısından belirlenen bir önceliktir; çünkü bu çizgiler bir toplumun yersiz-yurtsuzlaştırıcı akışlarını taşır (Deleuze ve Guattari, 1983, 91-92). Öyleyse sorunun kipi değişmiştir: Bir toplumda verili gerçekliğin dışına çıkan, yerleşik değerlerin ve kurumlarının dilinden başka bir dil üreterek onun sınırlarından dışarı kaçan kuvvetler hangi kiplerde kendilerini ifade ederler? Bu

kuvvetler nasıl hareket etmektedirler? Hangi akışlar hangi blokajlar ile karşılaşmaktadırlar? İşte bu sorular Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni* projesinin birinci cildi olan *Anti-Oedipus*'ta arzunun toplumsal üretimi eksenindeki kritik bir problemin hafızasında yer almaktadır: *"Kitleler niçin kendi köleliklerini kurtuluşlarıymışçasına arzularlar?"* (Deleuze ve Guattari, 1994, 29-345). Michel Foucault'nun *Anti-Oedipus*'a yazdığı önsözde bu eseri *"faşist olmayan bir yaşama giriş"* olarak değerlendirmesi, Hitler faşizmi türünden bir tarihsel faşizmle değil gündelik hayatlarımıza, duygularımıza, benliklerimize sızmış faşizmle yüzleşme çağrısı yapması, eseri bir teorik kalkış noktası olarak değil bir *"ars erotica"* olarak deneyimlemeye dönük çağrısına bağlanır (Deleuze ve Guattari, 1994, xiii). Bu deneyim ise ancak içimizdeki moleküler faşizm yatırımlarını saptamakla ve onların yapılaşmasına karşı direnmekle mümkündür. Molar düzeydeki anti-faşist mücadele bu mikro-faşist yapılaşmayla yeterince mücadele edemeyebilir. İşte biyopolitik eksenin yoğunlaştığı problem buradadır. Sorun, kitlelerin basitçe iktidara boyun eğdiği söylenerek, iktidar tarafından ideolojik bir yönlendirmeyle seferber edildikleri ya da aldatıldıkları ifade edilerek çözülememektedir. Deleuze ve Guattari faşizmin görünen büyük ideolojik yapılanışının kaynağında moleküler düzeyde işleyen, duygulara ve bedene yayılmış, cinsel, kültürel ve göstergesel zincirlere bulaşmış bir mikrofaşist yapılaşma teşhis ederler. Bu yüzden onlara göre arzu, kolektif düzenlemelerden (*toplanışlar, bir araya gelişler, collective assemblage*) bağımsız anlaşılamaz. Faşizm, arzunun belirli bir kipte örgütlenmesinden doğmuştur; kitleler pasif alıcılar değildirler; onlar, aktif bir biçimde arzularlar. Peki, ama bir toplum nasıl olur da kendisini baskılayacak bir düzenlemeyi arzular? Arzu kendi bastırılışını niçin arzular?

Deleuze ve Guattari, sorunun daha önce Wilhelm Reich tarafından sorulduğunu ifade ederler, ancak sorunun teorik güçlükleri aşılsa bile pratikte çözülmesi gereken çok sayıda problem hâlâ ortaya konmayı beklemektedir. Evet, kitleler aktif bir biçimde arzulamaktadırlar ancak bu üretken ve olumlayıcı arzuyu reaktif hale getiren bir dizi düzenlemeyle karşı karşıya kalmışlardır. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu, toplumsaldır; kitlelerin arzulama edimlerini molar ve reaktif katman-

lara kaydeden düzenlemenin çözümlenmesi için arzunun toplumsallığını maskeleyen *"geleneksel arzu mantığından"* sıyrılmak gerekir. Geleneksel arzu mantığının ilk ve en temel hatası arzuyu eksiklik olarak, arzu nesnesinden yoksunluk olarak tanımlaması ve onu idealist bir kategori haline getirmesidir (Deleuze ve Guattari, 1994, 25). Arzu, üretimin ve olumlamanın değil de eksiklik ve sahip olmanın tarafına yerleştirildiğinde artık negatif ve ereksel bir şemada sıkışıp kalır. Onu dolduracak bir eksik nesne ile tatmine doğru sürüklenir, artık negatif bir arzudur o. Deleuze ve Guattari, geleneksel arzu mantığının yüzlerce yıllık tarihinde buldukları eksiklik mitini psikanalizin merkezi kategorilerinde de teşhis ederek sorgulamalarını sürdürürler. Aslında Freud, bilinçdışının üretimselliğini ve arzunun yaratıcı yönünü ilk kavrayan kişidir. Ancak burjuva iktisatçıları nasıl ki emeğin soyut ve öznel özünü kavradıktan sonra onu özel mülkiyete kaydederek onun üretici doğasını yok saydılarsa Freud da arzunun soyut ve öznel özünü, arzunun olumlayıcı fonksiyonlarını keşfettikten sonra onu ailede ve yasaklayıcı bir figür olan Oedipus'ta sınırlamıştır (Deleuze ve Guattari, 1994, 259). Psikanaliz, arzunun imgesini eksikliğe bağlayan geleneği sürdürmüştür ve Yasa'yı kullanarak arzuyu reaktif bir kavrama doğru sürüklemiştir. Arzu nesnesini arzulama sürecinden koparark üretim alanına aşkınlaştırdığında onu temsilin dünyasının bir parçasına dönüştürmüştür. Bu yüzden psikanalizin bilinçdışı kavrayışı, imgesel ve simgesel düzeylerdeki arzu yatırımlarını gerçeklikten soyutlayarak kavrama eğilimindedir. Penis'i majör bir gösteren olarak kodladığında ise kastrasyon için meşru bir temel üretmiş, arzuyu anne-baba-çocuk üçgeninde hapsetmiştir (Holland, 2006, 95). Psikanaliz, bilinçdışı arzunun üretimlerini hatalı bir şekilde kavramış ve paralojizmler üretmiştir. Öncelikle yapılması gereken değişiklik psikanalitik bilinçdışı modelini terk etmektir. Deleuze ve Guattari, bilinçdışını temsillerin bir tiyatrosu olarak gören modelden sıyrılarak onu bir atölye ya da fabrika olarak düşünmeyi önermektedirler. Bilinçdışı arzu sentezler yoluyla üretmektedir; fabrika terimi bu üretimselliği ifade etmeyi hedefler. Bağlayıcı, ayırıcı ve birleştirici sentezler içerisinde arzulayan-üretimin süreçleri oluşur, ancak bu sentezleri yöneten hiçbir molar özne ya da erek yoktur. Bilinçdışı arzuya sabit özneleri dayatan bakış açısı, temelde geleneksel arzu mantığı tarafından üretilir.

Deleuze ve Guattari'nin şizoanaliz projesi arzunun toplumsal üretime içkin olduğu yeni bir perspektifi oluşturmak üzere tam da bu aşamada harekete geçer. Buradaki şizo, klinikteki şizofren değildir; o, toplumsal bünyedeki bir akış tarzının ifadesidir, bir süreçtir. Şizoanaliz açısından arzu toplumsaldır ve arzu yatırımları toplumsal alana içkin üretim süreçleridir (Deleuze ve Guattari, 1994, 325). Bedenler, öznellikler, kurumlar, yönetim sistemleri arzunun belli bir toplumsal şebekede belirli bir düzenlenişinden kaynak alırlar. Bu yüzden şizoanalitik hamleler, bilinçdışı arzu yatırımlarının iktidar süreçleriyle bağlantısını araştırır. Toplumsal baskılama arzunun aile içerisindeki bastırılışına indirgenemez (Holland, 2006, 113) ve toplumsal alandaki libidinal yatırımlar aile üçgeninde oluşturulan yapıyı öncelerler. Bu andan itibaren biyopolitika sorunsalına bağlanan çözümleme iki tür libidinal yatırımı ayırt edecektir. Bu kiplerden birisi paranoid, reaktif ve faşist kutuptur ve diğeri de şizoid ve devrimci akıştır. Paranoid akışların güçlendiği bir toplumsal üretim alanında baskı, kitleler tarafından içselleştirilir ve arzu, reaktif bir düzenlemeye dönüşür. Moleküler düzeydeki faşizm, paranoid akışların toplumsal bünyeyi kuşatmasıyla kurulabilir. Kitlelerin arzusu reaktif bir biçimde örgütlenmeksizin faşizm tarihsel olarak da mümkün olamaz. Yerleşik ve sabit olanı muhafaza etmeye dayalı paranoid kutup dilsel ifadesini bilinçdışı arzunun ikinci sentezi üzerinde gerçekleştirdiği sömürü yoluyla *"ya/ya da"* kipine dönüştürmüştür. Bu kip dışlayıcı bir mantığın devreye girmesine sebep olurken kolektif arzunun karşıtlıklar içerisinde tanımlanmasını beraberinde getirir. *Ya genç ya da yaşlısın, ya erkek ya da kadınsın, ya beyaz ya da siyahsın...* şeklinde ilerleyen bir ifade tarzı kolektif bir şekilde dile gelmeye başlar (Buchanan, 2008, 79). Bu düzeyde ideolojik analizler yeterli değildir; söylemsel ve göstergesel okumalar, yorumlama perspektifleri faşizmin mikroskobik süreçlerini anlamak için yeterli alet çantasını sunmamaktadır. Deleuze ve Guattari, içimizdeki faşizmi, moleküler düzeyde işleyen faşizmi teşhis etmeye giriştiklerinde yaşam ile politikanın yaratıcı bağlantısı şizoid ve devrimci akışlar içerisinde ortaya konulabilir. Göçebe ve şizoid çizgi, bilinçdışının birinci sentezi olan *"...ve... ve..."* bağlantıları yoluyla hız ve yoğunluk kazanmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin *"dışarıya gezintiye çıkan bir şizofren"* ifadesi dışsallığın dünyası için bir arayışın ifadesidir. Bir nefes, bir temiz hava oradadır.

Makineler Nasıl Çalışır?

"Makinesel içerik düzenlemesi ve kolektif sözcelem düzenlemesi olarak kendini sunan şey, tek ve aynı arzu, tek ve aynı arzu düzenlemesidir."

Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*

Sorunun kipi değişmiştir. "Makine nedir?" sorusu yerine *"Bir makine nasıl çalışmaktadır?"* sorusunu önerir Deleuze ve Guattari. Makine ifadesi yalnızca teknik, mekanik ve teknolojik makineleri kapsamaz; fakat toplumsal grupları, bedenleri, kolektif arzunun örgütlendiği yüzeylerde işleyen bağlantıları dışa vurur (Guattari, 1992, 38). Makineler bağlantılar yoluyla çalışır. Bağlantıları önceleyen hiçbir yapı, kurum ya da birey yoktur; bağlantılar yoluyla toplumsal gerçeklik üretilir. Deleuze ve Guattari *Kapitalizm ve* Şizofreni'nin ikinci cildi *Bin Yayla*'da düşüncenin hiyerarşik ve çizgisel modellerinden radikal bir kopuşu gerçekleştirme arzusuyla rizomların bağlantılarını çokluklar içerisindeki heterojen oluşumlarla ilişkilendirirken kukla iplerinden söz ederler (Deleuze ve Guattari, 1988, 8). Nedir bir kuklayla kuklacı arasındaki ilişki? Molar bakış açısından, kuklacı kuklayı oynatmakta, ona hareket ve ifade vermektedir. Oysa rizomların bakış açısından söz konusu olan bağlantı, bir sanatçı ya da kuklacının iradesiyle kukla arasında kurulamaz. Gerçek ve somut bağlantı kuklacıyla kuklayı birbirine bağlayan iplerle kurulur; ipler kuklanın başını, ellerini, ayaklarını kuklacının parmaklarına, ellerine bağlar. İşte makinesel bağlantı da bu şekilde anlaşılabilir. Kuklacı ve kukla, özneleri ve nesneleri gramatik düzeyde temsil etse de aralarındaki gerçek bağlantı, onları bir düzenlemede buluşturan, bir araya getiren iplerdir. Bu yüzden makinesel bağlantılar molar özneleri öncelemekte, onların oluş sahalarını kurmaktadır. *Anti-Oedipus*'un girişinde sözü edilen meme-ağız bağlantısı da benzer bir perspektifi kullanır. Anne ve çocuk gibi iki majör özne oluşmadan önce, meme ile ağız birbiriyle bağlantı kurmuştur (Deleuze ve Guattari, 1994, 1). Bu makinesel bağlantılar, arzulayan -üretim ekseninde arzulayan-makinelerin toplumsal üretimdeki gerçekliğini de betimleyecektir. Toplumsal gruplar, bedenler, organlar, sürekli bir makinesel bağlantı yüzeyinde buluşurlar. Bu bağlantılar kimi zaman kesilir ve koparılır ancak üretim ekseni bu kesilme ve kırılmalarda da şizo-

id akışların izini sürer. Makinesel bağlantı izleğinin yaşam ve politika arasındaki bağlantının geleneksel imgesini dağıtmak açısından önemi "yaşam ve politika" ifadesinde saklıdır. *"ve"* bağlacı artık yalnızca bir bağlaç değil, üretken bir doğa kavramının dışsallık kipidir. *"ya/ya da"* şeklinde dile gelen kolektif sözcelem, *"ve"* şeklinde kurulan makinesel bağlantıların tam karşısında yer alır. Paranoid akışlar tarafından oluşturulan faşist kutup açısından *"yaşam ve politika"* bağlantısı büyük bir tehlike taşır, çünkü faşizmin ölüm ideolojisi, *"ve"* bağlantılarını toplumsal baskılama içerisinde eriterek mümkün olabilir. *"ve"* şeklinde bağlanan şizoid akışlar faşizmin ürettiği tüm siyasal, cinsel, bürokratik, kültürel kodları çözme eğilimindedir. Ancak *"ya/ya da"* şeklinde sunulan kolektif ifade tarzı ayrımcı bir mantığın, ırkçılığın ve dışlamanın üretildiği zemini hazırlamaktadır. Şizoid akış, psikanalizin ölüm içgüdüsü [*thanatos*] içerisinde sınırladığı libidinal yatırımlar için de bir dışarı kaçış çağrısı sunar. *"ve"* üzerinde bağlanmış iki beden şizoid ve devrimci akışları, kaçış çizgilerini takip etme potansiyeli taşır. Eğer yaşam ve politika makinesel bir bağlantı oluşturuyorsa, bunun sebebi ikisinin birlikte dışsallığın dünyasına bağlanmaları, göçebe akışların yaratıcı sentezlerini takip etmeleridir. *"ya/ya da"* kipi yaşamı bir bütün olarak baskılasa da ölüm, politikayla makinesel bir bağlantı gerçekleştiremez. Ölüm, politikayı köleleştirebilir, onu boyunduruk altına alabilir ama asla onunla bir yersiz-yurtsuzlaşma çizgisine ulaşamaz. Politika, ölümü temsil etse, çoğaltsa ve yoğunlaştırsa da asla yaşamın ona sunduğu hız ve yoğunluğa ölümde erişemez çünkü ölüm ile politikanın ilişkisi dışlayıcıdır, reaktif ve negatiftir.

Peki, arzunun makinesel bağlantılar yoluyla toplumsal üretime açılması iktidar ilişkileri içerisindeki konumunu da farklılaştırmaz mı? Deleuze ve Guattari *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* başlıklı çalışmalarında iktidarı, Yasa'nın sunduğu aşkınlıkla ve yükseklikle değil içkinlik düzlemindeki konumlarıyla anlamayı denerler: "İktidar, Yasa'nın bizi inandırmaya çalıştığı gibi, piramit biçiminde değildir, altkesitli ve doğrusaldır, yükseklik ya da uzaklıkla değil, bitişiklikle işler (alt kademelerin önemi buradan kaynaklanır). Her altkesit iktidardır, hem bir arzu figürüdür hem de bir iktidar" (Deleuze ve Guattari, 2001, 83.)

İktidar, arzunun toplumsal üretim süreçlerinde kendi öznelerini üretebilir. Çünkü "arzu çok anlamlıdır" ve bu çok anlamlılık temsile izin vermeyen bir içkinlik düzleminde üretimin maddi içeriklerini oluşturur (Deleuze ve Guattari, 2001, 73). Çok anlamlı, çok katlı ve çok figürlü arzu, her mekanik ve toplumsal düzenlemeyi olduğu gibi sözcelemin kolektif düzenlenişini de kat eder. Toplumsal üretimin tüm yüzeylerinde arzunun belirli bir kipte düzenlenişini buluruz. İktidar da bu düzenlemelerle temas kurduğu sürece iktidardır. Yasa'nın aşkınlığı açısından bakılırsa iktidar, yalnızca negatif ve reaktif bir baskılamadır. İktidar, yalnızca dikey hiyerarşiler içerisinde işleseydi onun etki kapasitesi belirli bir tabaka ya da katmanla sınırlanabilirdi; onu bir özneye, bir sözceye, bir mekâna bağlayan dinamik, moleküler arzunun bir rejimidir. Bu rejim, faşizan kutbu besleyen akışlar tarafından işgal edilebileceği gibi devrimci ve şizoid akışların yersiz-yurtsuzlaşma hareketlerine de açıktır. Savaş, içkinlik düzleminde, arzunun kolektif örgütleniş süreçlerinde cereyan etmektedir.

Deleuze'ün *Foucault* monografisinde ortaya attığı diyagram ya da soyut makine ekseni bizi, iktidarın söylemsel ve söylemsel olmayan bir dizi ilişki içerisinde örgütlenişini sağlayan toplumsal kuvvetlerin haritasına ulaştırır. Soyut makine, kuvvetler arasındaki ilişkileri birleştirerek kendi bünyesine dâhil etmez; tersine o, iktidar ilişkilerini tüm toplumsal yüzeye ve makinesel bağlantılara doğru dağıtır, paylaştırır ve kaydeder. Soyut makineye ideoloji çözümlemesi açısından bakılırsa bir toplumsal alanda işleyen kuvvetlerin gerçek bağlantılarına asla ulaşılamaz. Bu bağlantılar aşkın bir fikre dayanmazlar ve asla üstyapıya kaydedilemezler. İçkinlik düzlemindeki bir soyut makine tekilliklerin dağılımını ve çoklu bağlantıların mantığını sunar. Soyut makineler birbirinden farklı düzenlemeler içerisinde birbirlerine bağlıdırlar. Dili, bedeni ve yeryüzünü yukarıdan kodlayan [*overcoding, üst-kodlama*] bir düzenlemeye kavuştuklarında kendi nesnelerini reaktif bir yapıda sıkıştırırlar, homojenleştirirler ve kapatma rejimlerine dâhil ederler. Bu açıdan, Foucault'nun disipline edici toplumların kapatma modeli olarak gördüğü hapishanede ve bir bütün olarak toplumsal yüzeyde işleyen Panoptik mimari bir soyut makine mantığını dışa vurur. Deleuze dilbilimci Louis Hjelmslev'in ifade ve içerik düz-

lemlerine yönelik analizini kullanarak kapatmanın soyut makinesini ya da diyagramını, görülebilir olanla dile-getirilebilir olan arasındaki indirgenemezlik üzerinden geliştirir.

SOYUT MAKİNE (Disiplin Diyagramı)	İçerik (Görülebilir)	İfade (Dile-getirilebilir)
Form	Hapishane	Ceza Yasası
Madde	Mahkûm	Suçluluk

Feodalizmin, enformasyon sistemlerinin, iktidar teknolojilerinin, dilin ve sözcenin diyagramları vardır. Ancak tüm makinelerin ortak özelliği öncelikli olarak toplumsal olmalarıdır, hatta *"teknik makineler de teknik olmadan önce toplumsaldır"* (Deleuze, 2000, 40). Disiplin toplumlarında bilgi ile iktidarı bağlayan şebeke hapishaneyi, mahkûmu kapatan bir form olarak tasarlarken, ceza yasaları ve kriminoloji içerisinde bir suçluluk söylemi üretilmektedir. Soyut makine suçu mahkûma eklemlerken, bedenleri kodlar ve kapatmanın mantığını *socius*'a dağıtır. Yaşam ve politika bağlantısı bu kez üst-kodlama tarafından tıkanmıştır. İktidar, arzunun içkinlik düzlemini boşluk bırakmadan işgal etmiştir. Bu andan itibaren yapılması gereken bir arzu politikasının imkânlarına odaklanmaktır.

Yaşam ve politikanın üretici bağlantısı açısından politika, bir arzu politikası ve bir mikro-politikadır. Arzu politikası Kafka edebiyatında, *"sözden kaçan bir çığlık"* şeklinde bedenleşir (Deleuze ve Guattari, 2001, 11). Azınlıkların düşsel ya da simgesel olmayan edebiyatı, yorumlamanın ötesindeki bir minör edebiyatı mümkün kılacaktır. Yerleşik anlatım tarzlarının biçim ve içerik uyumlarına dayalı majör edebiyatın aksine minör edebiyat, sözcenin hareketine dayanır. Her yeni ifade tarzı, biçim ile içerik arasındaki temsili ilişkileri parçalamak zorundadır. Bu yüzden minör edebiyat, dilin mutlak bir yersiz-yurtsuzlaşma sürecinde diretir. Dildeki hâkim ve egemen ifade tarzlarının sınırlarına giden bir yersiz-yurtsuzlaşma çizgisidir söz konusu olan. Minör edebiyatta bireysel olan her şeyin kolektif ve politik bir anlamı vardır. Bireysel olan doğrudan doğruya politik olanla bağlantı kurar. Edebiyatın şizoid güçleri, yerleşik değerleri, egemen anlatım kalıplarını, anlam ölçütlerini parçalamak üzere harekete geçmiştir. Kafka deneyimi bu açıdan

özgüllükler taşımaktadır. Prag Almancasıyla yazan Kafka, sıradışı bir sözcelem oluşturarak sentaksın ve gramerin yapılarını bozar. Kafka'da dilsel ve politik bir yersiz-yurtsuzlaşma vücut bulur, azınlıkların kolektif arzuları onda ifade bulmuştur. İnsani deneyimin sınırlarına giden dil, temsilin yerleşik tarzlarından sıyrılmanın bir olanağına kavuşur. Gregor ailevi, ticari ve hukuksal kodlardan kaçar, işte bu kaçış onun hayvan-oluş yoğunluklarına girmesini sağlar. Kukla, onu yönetmeye ve baskılamaya çalışan kuklacıdan kurtulmak için iplerini salıvermiştir; dışarı kaçmış ve kendisini yeni bir bağlantının arayışına bırakmıştır.

Kontrol Toplumunda Yaşamın Politikası Mümkün mü?

"İktidar yaşamı kendi nesnesi olarak aldığında
yaşam iktidara direniş olur."

Deleuze, *Foucault*

Disiplin toplumu 18. yüzyılda başlayan gelişim izleğinin doruğuna yirminci yüzyılda ulaşır. Disiplinci toplum, aileden okula, okuldan kışlaya ve oradan da fabrikaya doğru giden katmanlı bir uzam örgütlemiş ve tüm bu kapatma rejimleri için hapishaneyi bir model olarak kullanmıştır. Deleuze, *Kontrol Toplumları Üstüne Notlar*'da Foucault'nun analizinin yoğunlaştığı kapatma rejimlerinin aslında yine Foucault tarafından teşhis edilen bir başka rejime dönüşmekte olduğunu gözlemler. İkinci dünya savaşından sonra süre gelen iktidar pratikleri disiplin paradigmasının sunduğu analiz araçlarıyla çözümlenemez; artık disiplinin ötesine geçmiş bir iktidar tekniğiyle karşı karşıyayız: Kontrol. Deleuze'ün kontrol toplumlarını yerleştirdiği tarihsel bağlam işte burada yer alır. Disiplin toplumu, egemenlik paradigmasına ait hukuki ve aşkın bir iktidar mantığının ötesindeki bir ilişki düzlemine ihtiyaç duymuş ve bunu kapatma rejiminde, Panoptik gözetleme sisteminde bulmuştu. Kontrol toplumu ise disiplinin kapalı uzamını açarak, denetime ve yeni bir düzenleme mantığına ulaşmıştır. Egemenlik, disiplin ve kontrol arasındaki ayrım Deleuze tarafından üç makine üzerinden okunmaktadır. Egemenlik paradigması saatleri, basit makineleri, kaldıraçları ve çarkları kullanır. Bu makinelerin ortak özelliği mekanik bir örgütlenme sistemiyle çalışmalarıdır. Mekanizmanın hareketi itme,

çarpma, sürtünme üzerinden planlanır. Disiplin toplumunda ise makineler elektronik bir ortamda çalışırlar. Toplumsal makineler, okul, fabrika, hastane, kışla ve hapishane şeklinde örgütlenirken onların temel mantığı bir form, şekil ya da *kalıp* [*mold*] üretmeye dayanır (Deleuze, 1995, 77-78). Her kapatma rejimi kendi özneleştirme projesini iktidar süreçleriyle bağlantı içerisinde üretir. Ancak kontrol toplumu bu kalıpları kullanmaz; bedenleri ve nüfusları ayarlamaya, düzenlemeye dayalı bir *modülasyona* başvurur. Peki, nasıl işler bu modülasyon mantığı? Disiplinci kalıplar *analojik* bir dizilimi beraberinde getirirken kontrol makineleri *dijital* bir veri sistemi üzerinde örgütlenirler. Analojik dizilim açısından belirli bireyler belirli kalıplara sokulur, orada formasyon kazanır, kitleler belirli kalıplar içerisinde seferber edilirler. Ancak dijital düzenlemede *birey* [*individual*] parçalanmıştır ve ondan bir bölünebilir varlık ortaya çıkmıştır: *Ay-rık* [*Dividiual*] (Deleuze 1995, 79). *Kitleler* de formlarını ve kalıplarını yitirmiş ve dijital veri sistemlerinin *kümelerine*, *yığınlarına* dönüşmüştür. Disiplinin analojisinde benzer bireyler ve homojen kitleler yan yana dizilirken kontrolün dijital sistemlerinde ay-rıklar ve yığınlar kaotik işlem basamaklarında kodlanmışlardır. Bedenlerin performansı, sürekli varyasyon halindeki kontrol şebekelerine kaydedilmiştir. Kontrol, disiplinin sağladığı hız ve yoğunluk katsayılarını aşmış ve toplumsal alanda yeni bir iktidar tekniğini dağıtıma, paylaşıma ve üretime sokmuştur. Eğitim aksiyomatiği, artık yaşam boyu sürekli eğitimdir ve değerlendirme prosedürlerine başvurarak işler; çalışma, boş zamanı da kuşatan bir performans ölçüsüne dönüşerek işler. Her benlikten girişimci, yatırımcı ve rekabetçi olması beklenmektedir. Hastane, gündelik hayatın sürekli tıbbileştirilmesi sürecinin bir parçasıdır artık. Hasta *kontrole* gider; çünkü hastalık kontrol altındaki bir bedenin parçasıdır. Para, bedenleri ve nüfusları kuşatarak, onları tüketim ve reklamcılık aksiyomatikleri içerisinde, enformasyon ve iletişim dizgeleri içerisinde açımlar. İşte bu yüzden borç, kontrol toplumunda duygusal, maddi, kültürel, finansal dizgelerde örgütlenir: "Kontrol kısa vadelidir ve hızla değişkenlik gösterir fakat aynı zamanda sürekli ve sınırsızdır; disiplin ise uzun dönemli, sonsuz ve süreksizdir. İnsan artık kapatılmış insan değildir, borç içerisindeki insandır." (Deleuze, 1995, 181).

Kontrol, hareketli kodları, çözülebilir şifreleri kullanarak çalışır. Her çözülmüş kod yeniden kodlanmaya açıktır; kontrol toplumunda her kod yeniden kodlamanın bir momenti olarak çözülür; her şifre bir başka şifreleme sürecinin parçası olarak kırılır. Borcun kodları da bu yüzden entegre kapitalist düzenin borç rejimleri içerisinde yeniden üretilirler. Borç rejimleri içerisindeki insan için tüm şifreleme pratikleri kontrolün dijital mantığına ait genel bir modülasyona bağlanır; borç geleceğe yayılmış ve kontrolün aksiyomatiklerine katılmıştır. Borçlu insan kısa vadeli stratejilere sahiptir; daha çok borçlanarak borcunu kapatmaya mahkûm olur. Kredinin değişken, göreli ve kaygan zemininde borç, toplumsalı koşullar hale gelmiştir. Borç sınırsızlaşır; geri ödenemez bir borca dönüşür. Borç, sürekli hale gelir; çünkü kredi sistemleri, nüfusları kapitalist aksiyomatiğin birimleri içerisinde örgütlemenin özel stratejilerini geliştirmişlerdir. Çeşitli kredi türleri – ihtiyaç kredisi, konut kredisi, taşıt kredisi v.s.– kontrolün dijital mantığını girişimci benlik imajlarından tüketici davranışının hesaplanabilir ve öngörülebilir dizgelerine kadar dağıtmış ve paylaştırmıştır. Kontrol toplumundaki finansallaşma süreçlerinde tuhaf bir strateji açığa çıkmıştır. Bu strateji borcu erteleme üzerine kuruludur ve içkin kriz potansiyelini sürekli gündemde tutar. Borç, ertelendikçe büyümektedir; varlıkların toplam değişim değerini aşan borç tutarı bir kontrol aygıtı olarak sonsuz borcun ödenemez yapısını güçlendirmektedir. Kontrol toplumunun esnek ve değişken kodları, şifreleri bu yüzden çok daha incelikli bir rasyonalite içerisinde kendi irrasyonel sınırlarını da içselleştirerek yeni bir şiddet rejimini örgütler.

Disiplinci toplum nasıl ki makine-kırıcılık tarafından tehdit edildiyse, kontrol toplumu da dijital korsanlıklar, tıbbi ve dijital virüslerin bulaşma potansiyelleri tarafından tehdit edilir. Ancak kontrol toplumunda iktidarın kipleri gibi direniş pratikleri de değişmiştir. Disiplin, yaşam ve politika bağlantısını kapatma rejimleri içerisinde sınırlandırdığında yaşam nasıl ki arzunun politikasına ve direnişe dönüştüyse, kontrolün kısa-vadeli ve sürekli varyasyonları karşısında da yeni bir arzu politikası ve direnme imkânları oluşabilir. Direnişin iktidardan önce geldiğine ilişkin Foucaultcu savı yakından okuyan Deleuze'ün *"dışarının düşüncesinin direnişin düşüncesi"* olduğunu ifade eder-

ken kastettiği, her zaman bir çoklu oluştur; direnişlerin, bağlantıların, yaşamların çokluğu (Deleuze, 2000, 90). Peki, nasıl anlaşılabilir bu dışarının düşüncesi, dışsallığın dünyasıyla politika *"ve"* yaşam bağlantısı?

Kontrolün paradoksu ortadadır. Kontrol sistemleri yeni güvenlik rejimleri üretirken sürekli olarak kontrol edilemeyen bir akışı, kuvveti ya da bedeni varsayarlar. Kontrolün parçalanmış bireyleri, yığınlaştırılmış kitleleri artık yalnızca kapatma kurumlarına ve onları yeniden üreten rasyonaliteye değil, mikro-politik eksendeki tüm şebekelere de dağılmıştır. Medyatik, enformatik, finansal, polisiye tüm akışlar onların bedenlerini çaprazlayarak kat etmek zorundadır. Bu yüzden kontrol paradigmasının öznellik fabrikaları kriz ve kısa-devre olanaklarıyla dolu bedenlerde yoğunlaşmaktadır. Kontrol şebekeleri, kapitalist makinenin kendi sınırını içselleştirerek özümseme sürecinde kritik bir rol edinseler de yeni şiddet rejimlerini kırma arzusu taşıyan bir politikanın olanaklarını arttırmaktadırlar. Yaşam, onu tümüyle nesne edinen bir iktidar kipine oluş bloklarıyla, ay-rıkların ittifaklarıyla, bir yaşama politikasıyla direnmektedir. Bu yüzden dışsallığın dünyası yeninin yaratım eşikleriyle kesişir: yeni düşünme kipleri, yeni varoluş tarzları, yeni sanatsal ifade biçimleri, yeni sözce kullanımları, yeni bir politika kavramı, "yeni"nin kendisi...

Yeninin bakış açısından içkinlik ve dışsallık çelişmez, tersine içkinlik düzlemi *"ve"* bağlantıları yoluyla oluşan bir dışsallığın dünyasını arzular. Deleuze felsefesinin biyopolitikayla karşılaşmasından doğan bir izlek de dışsallığın olumlayıcı biyopolitikasıdır. Düşüncenin dogmatik imgelerine, devlet felsefesine, saf aklın bürokratlarına, yerleşik değerlerin savunucularına kökten bir itiraz ve negatif bir mücadele kipinden mutlak bir kopuştur söz konusu olan. Deleuze'e göre *"ve bağlacı düşünceyi dışarı'ya bağlar"* (Deleuze, 2001, 38). Dışarıyla bir *"ve"* bağlantısı oluşturmak, henüz mevcut olmayan bir kuvvetle bağlantı kurmaktır; içkinlik düzlemini onun etkilerine açmaktır. Dogmatik düşünce imgeleri düşünceyi mevcut olana ve yerleşik değerlere kaydederken *yeninin politikası* göçebe düşünceyle bağlantı kurar. Deleuze'e göre yaşamdaki göçebe-kaçış çizgileri, yerleşik-molar noktaları

ve göçmen-moleküler çizgileri önceler. Kontrolün molar yapılarından kaçmakta olan akışlar göçebe bir öznellik alanını takip etmektedir. İktidarı önceleyen bir direniş vardır; çünkü mevcut olan ve yerleşik olan henüz oluşmamışken göçebe çizgiler yeryüzünün bedenini kat etmektedirler. Yersiz-yurtsuzlaşma vektörünün bu soykütüksel ve jeolojik önceliği Deleuzecü yaşam fikrinin direnişle kurduğu üretken bağlantının anahtarıdır. Bu üretken bağlantılar bazen kısa devreler, kopuşlar ve kesintiler içerisinde ortaya çıkarlar. Makinesel bağlantıların çoğalmaları, yankılanmaları ve kaydedilmeleri için kendisini bir yüzey olarak sunan bedenler direnişlerin ortamlarını biçimlendirirler. Deleuze'ün Organsız-Beden dediği imajsız, temsilsiz bedenler işte tam bu sahada çaprazlanır ama olumsuzlayıcı bir dinamiğin nesnesi olarak aşılamazlar. Organsız-Beden kontrol edilemeyen, belirli bir mantık etrafında örgütlenemeyen bir bedendir ve organizmanın hiyerarşik mantığı ile kavga içerisindedir. Organizmanın dikte ettiği çizgisel, dikey ve homojen yapılanıştan farklı olarak Organsız-Beden akışlar, blokajlar, bağlantılar, kesintiler ve sentez imkânlarıyla dolu bir içkinlik düşüncesi sunar. Bu terminoloji bizi negatifi olmayan bir yaşam kipini düşünmeye götürmektedir. Kontrolün dijital mantığı toplumun Organsız-Bedenini, yani direnişin çekirdeğindeki yaşam fikrini hedefler; oysa burada söz konusu olan temsilden, negatiften, kontrolden kaçan bir bedendir; yani çekirdekte ve meyvedeki taçlı kaostur. Dışsallığın biyopolitikası bu kez organizma modelinde örgütlenmiş bedenler için bir kaçış olanağına odaklanacak ve hatta böylesi bir direniş kuvvetini devletin kapma aygıtlarına dışsal olduğu ifade edilen bir makine üzerinde deneyimleyecektir. Bu makinenin adı göçebe savaş makinesidir. *Bin Yayla*'nın *Göçebebilim Üzerine İnceleme: Savaş Makinesi* başlıklı yaylasında bu makinenin devletin aygıtlarına dışsal olduğu, bu dışsallığın izinin mitolojide, dramada, oyunlarda ve epikte sürülebileceği iddia edilir (Deleuze ve Guattari, 1988, 351). Buradaki dışsallığı bir direniş olanağı olarak düşünebiliriz; devletin kapma aygıtlarına indirgenemeyen ondan farklı bir göçebe varoluş, materyalist bir soykütüğün çekirdeğindeki başkalaşım olanağını sürekli olarak gündemde tutmaktadır. Bu başkalaşım olanağı ikinci aksiyomda savaş makinesini göçebelerin bir ürünü olarak imler ve makinenin kendisini

üç farklı tarzda örgütlediğini ifade eder. Coğrafi ve uzamsal hareket dinamiğini, aritmetik dizilere ayrılma yetisini ve etki kapasitelerini işleyerek işaret rejimlerinden kaçma olanağını taşıyan göçebe savaş makinesi devletin kapma, yerleştirme, kodlama ve sabitleme reflekslerinden sıyrılarak dışsallığın özgürleştirici pratiklerini ortaya koyar.

Giriş (Yine)

Deleuze için *"yaşam virtüelliklerden, olaylardan, tekilliklerden oluşur"* (Deleuze, 2001, 31). Peki, nasıl düşünülebilir virtüellik ve politikayla yaşamın bağlantısında nasıl işler? Virtüel, olanaklı olandan radikal bir farklılık taşır Deleuze'e göre. Virtüel, *gerçektir*; oysa olanaklı olan *gerçekleşmemiş* olandır. Olanaklı olandan gerçek olana geçiş bir taklit ve kopya üretimidir. Deleuze'ün olanaklı-gerçek ontolojisinden sıyrılarak virtüel-aktüel ilişkisini gündeme getirmesinin sebebi dikotomi üzerine kurulu tüm düşünce kiplerinin dışına çıkma isteğidir. Bu açıdan virtüel ve aktüel ayrımı kategorik bir ayrım değildir; hem virtüel hem de aktüel gerçektir (Deleuze, 1994, 211). Ancak virtüelin gerçekliği farklılaşmakta, aktüelleşmekte olan bir gerçekliktir; bu yüzden hareketini yitirmemiştir; virtüel olmuş bitmiş bir aktüel değil, olmakta olan, gelmekte olan ve sürmekte olandır. Bu bakış açısıyla hareket eden Deleuze, problem ile çözüm arasındaki ilişkiyi olanaklı-gerçek ikilisinden değil virtüel-aktüel bağlantısından hareketle okumayı dener. Geleneksel problem imgesi zaten içinde çözümünü taşımaktadır, yani problem ortaya konduğunda çözümü de verilmiştir; problem ifade edildiğinde çözüm tarafından tüketilmiştir, ortadan kaldırılmıştır. Olanaklı bir problem gerçek bir çözüme dikey bir geçiş yapar. Oysa problemi virtüelin bakış açısından kavrarsak, o gerçek bir problem olarak aktüele indirgenemez. Çözüm yoluyla aktüelleşen problem, her çözümde farklılaşarak yeni bir probleme dönüşür; problem çözümüyle problemleşir.

Bu düşünme tarzı teori ve pratik ilişkisini de dönüştürecektir. Dışsallığın dünyasında teori pratiği temsil edemez ve önceden belirleyemez. Virtüelin bakış açısından teori önceden verili bir takım kural ya da ilkeler bütünü değildir. Teori pratiğe yeni problemler gösterir ve

pratik teoriyi yeni çözümlemelere ulaştırır. Ancak her çözüm, problemi yeniden formüle ettiği gibi her pratik de teoriyi yeni bir formülasyona götürür. İşte Deleuze'de politika ve yaşamın üretici bağlantısı da bu virtüellik içerisinden olumlayıcı bir perspektife kavuşabilir. Yaşam *ya/da* politika şeklinde birbirini dışlayan iki negatif kategori yerine yaşam *ve* politikanın direnen bağlantıları, asla çözülerek tüketilemeyen problemleri ve teori tarafından baskılanamayan pratikleri bir araya getirir. Politika ve yaşam kukla ipleriyle birbirine bağlıdırlar.

Şair Joe Bousquet'nin *"Yaralarım benden önce de vardı, ben onları bedenleştirmek için doğdum"* ifadesine yoğunlaşan Deleuze için *birey-öncesi* [*pre-individual*] ve *kişisel-olmayan* [*impersonal*] bir oluşum düzlemidir virtüel olay ve tekilliklerin düzlemi (Deleuze, 2001, 32). Yara, aşkın ya da ilahi bir potansiyelin aktüelleşmesi gibi bedende gerçekleşmemektedir; yara bir olay olarak *bu* bedende *oluşmaktadır*; bana ait olmadan önce yara bir tekillik olarak bedenleri kat etmekte, onlarda farklılaşmaktadır. *Bu* bedendeki *bu* yara, *bu* bedende farklılaşarak farklılaştırmakta, özneyi ve temsili radikal bir tekillik süreciyle yüzleştirmektedir. Roberto Esposito, Deleuze felsefesinde *bios*'un açığa çıktığı düzlemin bu kişisel-olmayan ve birey-öncesi perspektifte yattığını ifade ederken tam da bir yaşamın kendi tekilleşme sürecine gönderme yapmaktadır (Esposito, 2008, 192-193). Virtüel, direnişin gerçek olması anlamında gerçektir. Direnişin hiçbir olumsuz anlamı yoktur; direniş göçebedir. Göçebe olan yerleşik olandan *farklıdır*, yerleşik olan göçebe olana *karşıt* olsa da. Oluş, varlığa indirgenemez ve olay da nesneye; tekillikler soyut ve idealist kategoriler altında tüketilemezler. Tükenmekte olan Varlık'tır çünkü o, "*oluşa karşıttır.*" (Deleuze, 2001, 87). Olumlamanın olumsuzlamadan *farklı* olması gibi oluş da Varlık'tan *farklıdır*, ona *karşıt* değil. Yara bedenleşmekte, ağaç yeşillenmekte, yaşam direnmekte...

KAYNAKÇA

Buchanan, I. (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. Manchester: Continuum.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1983). *On the Line* (J. Johnston, Çev.) Los Angeles: Semiotext(e).

Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy* (Robert Hurley, Çev.) San Fransisco: City Light Books.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II* (Brian Massumi, Çev.) London: The Athlone Press.

Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense* (Mark Lester with Charles Stivale, Çev.) New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (1991). *Bergsonism* (Hugh Tomlinson ve Barbara Habberiam, Çev.) London: Continuum.

Deleuze, G. (1992). *Nietzsche and Philosophy* (Hugh Tomlinson, Çev.) London: Continuum.

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition* (Paul Patton, Çev.) London: Continuum.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I* (Robert Hurley, Mark Seem, Helene R. Lane, Çev.) London: The Athlone Press.

Deleuze, G. (1995). Postscript on Control Societies. *Negotiations* (ss. 177-182). (Martin Joughin, Çev.) New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (2000). *Foucault*. (Sean Hand, Çev.) London: Minnesota Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* (Işık Ergüden ve Özgür Uçan, Çev.) İstanbul: YKY.

Deleuze, G. (2001) *Pure Immanence* (Anne Boyman, Çev.) New York: Zone Books.

Deleuze, G. ve Parnet, C. (2007). *Dialogues* (Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University.

Deleuze, G. (2008). *Ampirizm ve Öznellik* (Ece Erbay, Çev.) İstanbul: Norgunk.

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

Guattari, F. (1992) *Chaosmosis: an Ethico-Aesthetic Paradigm* (Paul Bains and Julian Pefanis, Çev.) Indiana: Indiana University Press.

Holland, E. W. (2006). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u* (Ali Utku, Mukadder Erkan, Çev.) İstanbul: Otonom.

Nietzsche, F. W. (2009). *On the Geneaology of Morals* (Ian Johnston, Çev.) Arlington: Richer Resources Publications.

Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Fehér

Önder Özden

Biyopolitika kavramına sosyal bilim literatüründe sıklıkla başvurulmaktadır ve bu başvurunun niteliğinin ve niceliğinin artacağı tahmininde bulunmak abartı sayılmamalıdır. Kavramın yaygınlaşmasında Fransız filozof Michel Foucault'nun etkisi bir hayli olsa da, biyopolitika oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir: bir yandan Foucaultgil manada nüfusu merkezine alan yeni bir tür siyasal teknolojiye karşılık gelirken diğer yandan da siyasal organizasyonu biyolojik terimlerle açıklamanın aracı olarak da kullanılagelmektedir (Lemke, 2010, s. 2). Biyopolitika, kapatılma pratikleri ve politikalarını analiz etmekten, AIDS'in önlenmesine ve demografik değişim problemlerine çözüm üretmeye kadar uzanan bir dizi meseleyi tartışmak için de kullanılmaktadır. Bunların yanında sağlık araştırmalarının geliştirilmesine, kürtaja yönelik yasal düzenlemelerin yapılmasına dönük bir dizi duruma da referans vermektedir (Lemke, 2010, ss. 2-3).

Kavram, kabaca yalın yaşamı (*zoe*) nesnesi olarak alan politika anlamına gelmektedir. Fakat kavramın bu kadar basit bir karşılığının bulunması yorumların çeşitliliğini azaltmamaktadır. Yorumcuların bir kısmı siyasal olanın zaten ve daima yaşamla ilgili olduğunun altını

çizerlerken; Agnes Heller ve Ferenc Fehér gibi diğerlerinin gözünde belirli bir dışlama pratiğine işaret eder. Heller ve Fehér için siyasal biyolojik yaşamın ötesine geçildiğinde mümkündür. Bu bakış açısından biyopolitika oksimoron bir kavramdır çünkü içinde birbirleriyle ilişkili olmayan ve zıt iki terimi barındırmaktadır. Siyasal olan ortak eyleme ve karar-almaya ilişkindir ve ayrıca ancak biyolojik gerçekliğin ve bedensel deneyimin ötesine geçildiğinde anlamlı olmaktadır ki böylece insan eylemi ve özgürlük gerçekleşebilir (Lemke, 2010, s. 422).

Heller ve Fehér, kimlik ve siyaset ekseninde tartışmalarını yürütürken, biyopolitikaya dair mülahazayı, Michel Foucault'nun anlatısının yoğun bir şekilde biçimlendirdiği söylenebilir. Foucault için siyasetin insanın biyolojik varlığını kuşatması ve iktidarın doğrudan yaşamı hedef alması modern bir olgudur. Düşünüre göre günümüz toplumlarının en önemli karakteristiği; insanın, Aristoteles'in söylediği gibi politik var oluşa sahip yaşayan bir hayvan olma eşiğini aşıp, bugün, yaşayan bir varlık olarak yaşamını siyasetin hedefi haline getirmesidir. Bugün iktidarlar yaşamı yönetmeyi, çoğaltmayı ve yaşam üzerinde kesin denetim kurmayı temel alan pratiklerle işler. İktidar bir yandan tekil varoluşları kapsarken, aynı zamanda belli sayıdaki insan topluluğunu yani nüfusu gözetir. "Her bir"in yönetimi kendilik tekniklerine açılırken, "tüm"ün yönetimi nüfusa gönderme yapar. Nüfus, statüleri, sorumlulukları üzerinden ayrıştırılan hak özneleri toplamından farklı olarak, yani 'insanlık' [*mankind*] tan farklı olarak, diğer canlılar arasında bir "tür" [*human species*] olarak anlaşılmaya başlanması yanında, kamu [*public*] olarak görülür. Nüfus artık, bir yandan canlı varlıkların genel düzenine bağlı, (insan türü) ve diğer yandan hesaplanmış müdahalelere konu olan bir öğeler topluluğu olarak çözümlenmeye başlanır (Yalta, 2010, s. 109).

Michel Foucault'nun, yaşamın siyasetin konusu haline gelmesinin tarihselliğini belirttiği anlatısı, siyasetin doğasına ilişkin farklı tasavvurları kışkırtmıştır. Bunlardan Giorgio Agamben'in kavrayışı, anılmaya değerdir. Agamben, biyopolitikaya dair Foucaultcu tarihsel kurgunun ötesine geçerek, yaşam ve siyaset arasındaki doğrudan karşılaşmayı ön plana çıkarır. Agamben'e göre insan daima ardı arkası

kesilmeyen bölünme ve kesinti yeridir. Mesele, insani olanla olmayan arasında kati bir ayrım koymak değil bu ayrım üzerinde çalışmaktır. Agamben için sorgulanması gereken, insanın insan olmayandan nasıl ve ne şekilde ayrıldığıdır (2009, s. 24). Çünkü onun için, her türlü çatışmaya hükmeden ve belirleyici olan siyasi çatışma, insanın hayvanlığı ile insanlığı arasındaki çatışmadır. Bu nedenle, Batı siyasal tarihi en başından itibaren biyopolitik niteliklidir (2009, s. 82).

Agamben'in kuramsal çabası, hukuksal-kurumsal iktidar modeli ile biyosiyasal iktidar modeli arasındaki saklı kesişme noktasının topografik görünümünü ortaya koyma denemesi olarak okunabilir. Çünkü Agamben için, bu iki analizini birbirinden ayırmak imkânsızdır ve egemen iktidarın –saklı da olsa– orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak hayatın siyasetin alanına sokulmasıdır. Egemen, baştan itibaren çıplak hayat üzerindeki eylemiyle kendini var eder. Böylelikle egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinliğin, rahatlıkla biyosiyasal bir beden yaratmak olduğu savlanabilir (Agamben, 2001, s. 15). Çünkü siyaset, Agamben'e göre, hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu yerdir (2001, s. 16). Siyasetin doğası diye bir şey varsa bu Agamben için şimdi ve daima çıplak hayatın kendisi olmuştur. Çıplak hayat siyasal olana kazınmış durumdadır. Böylece, Batı siyasetinin temel ikiliğini dost-düşman değil; çıplak hayat-siyasal varoluş, *zoe-bios*, dışlama-içleme ikiliklerinde görmek mümkün hale gelir. Siyasetin var olmasının nedeni, Agamben'e göre, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirmesiyken, aynı zamanda da, çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır (2001, s. 17).

Agamben, Foucault'nun biyopolitika analizinden siyasetin doğasına ilişkin bir sonuç çıkarırken, modern paradigmanın bir eşiği işaret ettiği fikrine katılır. Modernitenin bir tanımı yapılacaksa her iki yazar için de bu, biyolojik varoluşu temel almalıdır. İnsan, yaşayan bir varlık olarak siyasal sürecin unsurudur. Foucault'nun çıkarımlarıyla uygun bir şekilde siyasal uygulamanın konusu ve hedefi yaşamın kendisi olur. Çağdaş zamanların ruhu o halde *zoe*'dir.

Modernitenin bu şekilde değerlendirmeye konu olması, sıkı birer Arendt takipçisi olan, Agnes Heller ve Ferenc Fehér'in itirazına neden olur. Bu iki yazarın biyopolitika eleştirileri çift katmalıdır. Öncelikle siyasetin doğasının yaşam merkezli olarak yorumlanmasına, siyasetin *zoe*'nin ötesine geçilmesiyle, müzakere, tartışma ve inisiyatif almakla ilgili olduğunu dile getirerek, karşı gelirler. Bunun yanında modernitenin sadece biyopolitik iktidar kavramı etrafında analiz edilmesinin sınırlılıklarına ve yol açabileceği tehlikelere dikkat çekerler. Modernitenin, bir dizi çelişki barındırmakla birlikte, insanların sorumluluk üstlenebilecekleri, bedene kazınmış farklılıklardan ziyade fikirleriyle farklılaştıkları olumsallık ve evrensellik ekseninde birlikte yaratabilecekleri bir dünyanın imkânını taşıdığının altını çizerler. Dolayısıyla kuramsal düzeyde modernitenin beden ve yaşam eksenleri etrafında anlamlandırılmasına itiraz ederken, bunun yanında siyasal eylemin niteliğine halel getiren bedensel farklılık düşüncesi çerçevesinde sahneye çıkan hareketlere karşı şüphelerini dile getirirler. Yazarların projesi, bir yandan kamusal etiği ve erdemleri yeniden gözden geçirmeyi merkezine alırken diğer yanda da toplumsal normları yeniden formüle etmeye ilişkin sorunları, politik karar alma ve toplumsal adaletle ilgili problemleri dikkate almaya dair bir çabayı içerir (Heller ve Fehér, 1993, s. 23).

Beden Politikasının Ötesi "Modernite vs Biyopolitika"

Heller ve Fehér'in biyopolitikaya dair eleştirilerinin arka planında Hannah Arendt'in siyasala dair çıkarımları bulunur. Arendt'in siyasalın özerkliğine dair vurgularını paylaşırlar. Hannah Arendt "vita activa" terimini, kendi ifadeleriyle üç temel insani etkinliği, emek, iş ve eylemi ifade etmek amacıyla önerir. Bunlardan emek, "büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik [yaşam] sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanlık emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir" (Arendt, 1994, ss. 17-18). İş ise emek gibi türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne katılmamış ve doğal çevrenin tümünden farklı, yapay bir şeyler dünyası oluşturabilen bir etkinliktir: "Şeylerin ve maddenin aracılığı

olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir" (Arendt, 1994, ss. 17-18). Emek, iradi karar ve anlamları taşıyan süreçlerin alanı dışında kalır ve sonsuz bir şekilde, sadece yaşamın kendisine uyan, otomatik bir ilerlemeyi ifade eder (Arendt, 1994, s. 148).

> Geriye "doğal bir güç", bütün insanların ve bütün insani etkinliklerin eşit olarak kendisine boyun eğdikleri –("düşünce sürecinin kendisi bile doğal bir süreçtir")– ve eğer bir amaçtan söz edilebilirse yegâne amacı bir hayvan türü olarak insanın bekasını temin etmek olan bizzat yaşam sürecinin gücü kalmıştır. Artık bireysel yaşamı türün yaşamıyla ilintilendirmek için insanın yüksek melekelerinden hiçbiri gerekli değildir; bireysel yaşam, yaşam sürecinin bir parçası haline gelmiştir ve bütün gereken kişinin kendisinin ve ailesinin yaşamını sürdürmek için çalışması, emek harcamasıdır (Arendt, 1994, s. 437).

Arendt için siyasal bir eylem ise sorumluluk almakla ve yeni bir şeyler yaratmakla, dünyaya yenilikler katabilmekle ilgilidir. Siyasal bir aktör kendi eylemlerinin sorumluluğunu yüklenebilen biridir. O mükemmel olmak, benzersiz bir şeyler yaratmak ister. Özgünlük isteği olmadan siyasal mümkün değildir. Arendt siyasalın özerkliğini "oikos" ve "polis"in düzenini karşılaştırarak serimlemeye girişir. "Oikos" (hane) alanında kişiye has bir özellikten bahsedilemez. Bu alanda yeni bir şey üretilemez, sadece zaten var olan şeyler yeniden düzenlenir ve yeniden kullanılabilir hale getirilir. Şeyler kendilerini açığa vurmazlar, gölgede kalırlar. "Oikos", türün devamlılığıyla, çıplak yaşamla ilgili bir alandır. "Polis" ise eylemli bir alandır. Bu alan kamusal niteliğiyle müzakere ve tartışma eylemlerinin gerçekleştirildiği mekândır. Siyasal var oluşun, bireysel özgünlüğün ortaya çıktığı alandır (Arendt, 1994).

Arendt'in yorumları takip edildiğinde, Agnes Heller'e göre, biyopolitik hareketlerde siyasal olana yer yoktur; bu hareketler bireysel özgünlükleri ortaya çıkarmak yerine bireyi grupsal yapılara mahkûm eder. Örneğin ırkçı veya cinsiyetçi düşüncelere bakıldığında burada birey belirli bir türün üyesi olarak bulunur, kendi adına değil türü adına konuşur. Dahası ırk veya sağlık söylemini edinmiş hareketler

siyasal diyaloğu, tartışmayı teşvik etmek yerine onu dışarda tutmaya gayret gösterir. Arendtçi agnostik konuşma herkesin katkısına, farklılıklara ve alternatiflere açıkken, biyopolitik söylem kamusal değildir. Biyopolitik söylem söylenebilecek şeylerin sınırını önceden çizmiştir. Farklı düşünce ve duruşlara yer kalmamıştır (Heller, 1995, s. 8). Bu nedenle biyopolitika siyasala yer bırakmaz, o oikos'un söylemidir.

Siyasal, biyolojik bağların ve zorunlulukların kapsayıcılıklarını kaybettikleri, ortak politik bir bedene üyeliğin biyolojik bedene bağlılıktan üstün geldiği yerde başlar (Heller, 1995, s. 3). Bedenin hâkimiyeti siyasal öncesindedir. Bu perspektiften siyasal öncesi devletsiz durumun, cennet mi savaş alanı mı olduğunun bir önemi kalmaz; her iki durum da siyasal öncesi olarak kalır (Heller, 1995, s. 4)[1]. Siyasal biyolojik belirlenimlerin ötesine geçildiğinde olanaklıdır.

Biyopolitika geleneksel siyasetin dışında yer alır; o, biyolojik amaçlar için harekete geçen ve doğrudan kendisini biyolojik karakterlerle ifade eden bir grubun söylemidir. Biyopolitik düşünüş, karşısındaki grubun ne söylediğini umursamaz, karşı grup, düşman, daima belirli bir biyolojik verinin temsilcisidir. Örneğin bir Yahudi bir Nazi için ne söylerse ne ifade ederse etsin bir Yahudi'dir. Söylediklerinin anlamlı veya anlamsız olması hiçbir şeyi değiştirmez (Heller, 1995, s. 5).

Heller, biyo-kimliğin siyasal alanda görülmeye başlanmasını çok boyutlu olarak yorumlamayı başaran tek modernist teorisyenin Hannah Arendt olduğunu belirtir. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, totalitarizmin temel kaynağının ırkçılık olduğunu vurgular. Irkçılık bir yandan yığının, kaynaşmış sınıfsız toplumların ortaya çıkmasının sonucuyken diğer yandan sömürgeci güçlerin hem bilinçli hem de kendiliğinden ideolojisi ve pratiğidir. Irkçılık biyolojik karakteri siyasetin merkezine alarak, eylemli var oluşun (siyasalın) alanını yok eder (Heller, 1995, s. 7).

---

[1] Heller ve Fehér için moderniteyi anlamlandıran özelliklerinden biri, ya da en önemlisi, bireyin dünyayla ilişkisinin kader üzerinden değil, yazgı temelinde belirlenmesidir. Kader [*fate*] olanakları sabitlerken, yazgı [*destiny*] olanaklar arasında yatmaktadır ve yakalanmak zorundadır. Bu, insanın dünya tarafından biçimlendirildiği kadar dünyayı biçimlendirdiği anlamına gelmektedir (Heller ve Fehér, 1993, s. 30). Modernite olumsallığın varlığıyla karakterizedir. Yazarlara göre biyopolitik paradigma modernitenin sağladığı olumsallığı yok sayar, kadere geri döner, sabitliği ve hiyerarşiyi temellendirir.

Arendt, totalitarizm bir başka kaynağını Marx'ın eserlerinde ve Marxizm'de bulur. Ona göre, Marx ve Marxizm sınıfsız toplumun emeğin diğer insani etkinliklerden üstün bir konuma yerleştirilmesiyle mümkün olacağını düşünür. Bütün özgür siyasal kurumlar küçümsenir, müzakere ve eylemli birlikteliğin gerçekleşeceği zemin yok edilir. Sovyetler Birliği'nde totalitarizmin gelişmesinin arka planında, emeğe verilen öncelikli konum ve siyasal eylemin gelişeceği zeminin kaybolması bulunur. Amerika Birleşik Devletleri de siyasalın alanını daraltmakta Sovyetler'in izinden gitmiştir. Arendt, Birleşik Devletler'in sınıfsız bir yığın toplumu üzerinde yükseldiğini savunur. ABD'de tüketim toplumu bütün bireysel özellikleri yok eder ve tek tip insan yaratır. Irk temelli fikirlerin ve çatışmaların her iki toplumda da yaygın olmasının kaynağını Arendt burada bulur. Her iki toplum, emeğin sarmalını öncelikli kılması hasebiyle bedenin çevrimine tabidirler. Farklılığı bedensel varoluş ekseninde anlamlandırırlar. Siyasetin temelinde bulunan, çoğulluk ve farklı kanılara sahip olma her iki toplumda da oikos'un faaliyeti altında kaybolur. Sovyetler emek düşmanı kategorisi ile ABD'de beyaz-siyah ten karşıtlığı üzerinden siyasal bir arena inşa edilmesinin zemininde, oikos'u tanımlayan faaliyetler olarak emek ve tüketimin yüceltilmesi bulunmaktadır. Birleşik Devletler ırkçılık konusunda daha açık bir görünüm sergilerken, Sovyetler'de emek bir kimlik tanımlamasına yükseltilerek siyasalın berhava olmasının yolunu açar. Bu bakımdan, siyasalın varoluş alanının kısıtlanması ırkçılığa ve biyolojik karakterlerin siyasetin konusu olmasına giden yolu açar. Arendt'e göre biyolojik etmenleri veya ırkı baz alan meseleler tanımları gereği siyasal değillerdir, totaliter bir eğilim barındırırlar (Heller, 1995, s. 7).

Fehér ve Heller, Arendt tarafından önerilen siyasal anlayışını temel alarak, biyopolitikayı modern çağ ile birlikte ortaya çıkan ve de gelişmeye devam eden beden politikası olarak yorumlarken, biyopolitik tartışmaların içerdiği totaliter "zehir"le ilgilenirler. Eleştirilerinin odağında, feminizm ve barış hareketleri gibi yeni toplumsal hareketler ve "post-modern akademik-kültürel sol" bulunmaktadır (Lemke, 2011, s. 79). Biyopolitika, yazarlar için, farklılığı temel kategori olarak kabul eden siyasal anlayış ve hareketleri ifade eder. Büyük anlatıların yenilgisinden sonra, Heller, farklılık düşüncesi temelinde örgütlenen ha-

reketlerin özgürleşme vaadinde bulunduğunu belirtir. Fakat Heller'e göre, bu hareketler vaatlerini gerçekleştiremezler çünkü farklılık siyaseti kimlik politikalarının yeni bir koludur. Farklılık siyaseti; grupların, bireylerin türsel kimliklerini öne çıkarır. Yeni hoşgörüsüzlük çeşitleri ve yeni şiddet pratikleri, kimlik siyasetinin güdülmesine paralel olarak ortaya çıkmaya başlar. Biyopolitika, Heller için, çıkışından itibaren doğrudan kimlik politikasıyla ilintilidir. Bedenlerin farklılığını savunan bu farklılık siyaseti ne kadar değişik vurgulara sahip olsa da sonuçta yeni bir kimlik tasavvurunda bulunur. Biyopolitika, evrensel kavramlar olan eşitlik ve özgürlüğe karşıt, daima kimlik siyasetini ön plana koyan bir pozisyonda yer alır (Heller, 1995, s. ix).

Biyopolitik hareketler bütün insanlığın özgürleşmesini, totaliter-baskıcı bağlardan insanlığı kurtarmayı amaçlamaz; bireysel çıkarların hesabını yapar ve bu nedenle demokratik süreçlerin parçası olamaz. Demokrasi düşüncelerin, çıkarların ve güçlerin birbirleriyle yarıştığı müzakereci bir prosedürü işaret eder. Demokrasi siyasal hayata katılan bütün yurttaşların eşitlik ve özgürlüğünü amaçlar ve öngörür. O, açık uçlu bir süreçtir: eğer herhangi bir grup kendi çıkarları için sürecin sonlandırılmasını isterse demokrasi orada kaybolur, totalitarizm sahneye çıkar. İfade edilenler demokrasinin olması gerektiği hali anlatır fakat ideal ile gerçeklik arasında tam bir uyum her zaman için sağlanamaz. Fakat Heller'e göre, ideal olanla gerçeklik arasındaki sapmadan dolayı sürecin kapatılması, müzakerenin bitirilmesi istenmemelidir (1995, s. x).

Biyopolitika, demokratik müzakere sürecinin sonlandırılması taraftarı olan on dokuzuncu yüzyılın radikal hareketlerine benzemektedir. Tıpkı o yüzyılın radikal hareketleri gibi biyopolitika da, bütün insani tezahürlerin tinsel olmayan özünü yakalamaya ve yeniden kurmaya çalışır. Biyopolitik hareketler üyelerinden kendi özlerine göre davranmalarını beklerler: ırklarına, sınıf pozisyonlarına veya cinsiyetlerine göre. Bu öze göre davranmanın sadece tek bir şekli vardır. "Özüne" uygun davranmayan, bu hareketlerce hainlikle suçlanır (Heller, 1995, s. 5). Biyopolitik hareketlerin gelişmesinin arka planında modernliğin belirli süreçlerinin etkisi bulunmaktadır. Agnes Heller ve Ferenc Fehér, biyo-

politik paradigma ile modernitenin üstesinden gelmeyi vaat ettiği ama çözüme ulaştıramadığı problemler arasında belirli bir tür ilişkinin var olduğunu belirtirler. Biyopolitik hareketlerin ortaya çıkmasının nedeni modernitenin çözüme kavuşturamadığı sorunlardır. Modernite doğanın tamamen insan egemenliği altına alınacağı vaadinde bulunmuştu. Fakat doğanın egemenlik altına alınacak sömürü nesnesi olarak tasavvur edilmesi ekolojik krizlerin temel nedeni olmuştur. Aklın ve özgürlüğün buluşacağı/çatışmayacağı, rasyonel bir toplumun inşa edileceği de modernitenin taahhütlerinden bir diğeridir. Ama Heller ve Fehér'e göre, Auschwitz ve GULAG'tan sonra modern rasyonel toplum tasavvuru inandırıcılığını yitirmiştir (1994, ss. 7-8). Modernitenin, bir yandan ekolojik krize diğer yandan totaliter pratiklere yol açan, vaatleri savunulamaz hale geldikçe biyopolitik hareketler siyaset arenasına girmeye başlamıştır. Modernliğin siyasal pratiklerinin inandırıcılığını kaybetmesi, siyasalın türsel bir kökenden kurulmasına yol açmıştır. Yazarların postmodernizmle ilgili olarak ifadeleri bağlama uygun bir şekilde düzenlenirse, Heller ve Fehér için biyopolitik hareket ve söylemler modernite üzerinde "asalak" bir konumdadır; modernitenin açmazları, dilemmaları ve başarılarıyla beslenir ve yaşar[2] (1993, s. 21). Fark edileceği üzere düşünürlerin anlayışında, modernitenin ikili bir karaktere sahip olduğu yorumunda bulunulabilir. Modernlik akla ve evrenselliğe, eşitliğe yaptığı vurgu ile insan özgürlüğüne kapı aralarken, diğer yandan emeğin sarmalını ön plana alarak potansiyel tehditler yaratır. Bedensel farklılık düşüncesi ile yola çıkan hareketler, tam da modernitenin bu açmazında yararlanarak evrensellik ve eşitlik yerine bedensel işaretlerin hâkim olacağı bir zemin inşa etmek isterler.

Heller ve Fehér'e göre modern düşünürler, Hristiyanlığın beden ve ruh arasında kurduğu ikiliğin aşılması gerektiğine inandılar. Hıristiyan teolojisi insanın kurtuluşunu ve kutsallıkla iletişimini ruhani olan

[2] Beri yandan yazarlar bu sürecin, modernitenin gelişiminin çatışmalı sonucu olduğunun da altını çizerler: "Modern çağın belirsiz ilerlemesi, teknolojik yenilik ve iş bölümünün modern bileşimi sayesinde, 'toplumsal'ın, yani ihtiyaçlar dünyasının kendi ilksel ve esas alanından, yani özelden mekânsal ve zamansal olarak ayrılmasını yansıtmaktaydı. Bu 'ilerleme', o zamana kadar haneyi ilgilendiren şeyin 'toplum'un genel sorunu haline gelmesiyle ve sonuçta bu değişikliklerin ürünü olarak 'politikanın toplumsallaşması'yla noktalanmıştı" (Heller ve Fehér, 1993, s. 143).

dolayımıyla kurarken, modernite özneye kendi maddiliği içinde değer atfeder ve kurtuluşu bireyin maddi varlığına bağlar. Heller ve Fehér, klasik hümanist geleneğin, Hıristiyan ikiciliğini eleştirerek birciliğe, bedenin, şimdi tinsel diye adlandırdıkları şeyle bütünlüğüne, ama tinsele öncelik vererek, yöneldiğini belirtirler. Bütünlük, "yüksek"te yer alanla (tinsel olanla) daha "düşük" seviyede olanın (bedenin) birliğidir. Bu köle ve tebaa olmanın karşıtıdır. Modernliğin hedeflediği bedenin ve tinin, tinsel kaynaşmasıdır (Heller ve Fehér, 1994, ss. 11-12). Oysa Heller ve Fehér'e göre, özellikle de Michel Foucault'nun yorumlarıyla birlikte düşünüldüğünde biyopolitik analizler, bedenin tine hapsedildiğini savunurlar. Bedenin sıkışıp kaldığı yer ruh değil, bu kez, tinsel olmuştur. Bu yeni kavrayışın, yazarlara göre Hıristiyan gelenekle derin bağları bulunmaktadır. Hıristiyan gelenekte, beden ile ruh arasında herhangi bir dolayım kurulmaz ve ruhun kendisine uygun olmayan bir "kap" içinde sıkışıp kaldığı düşünülürken; biyopolitikanın açtığı yolla artık beden, "doğal form"lar içinde değerli bir yer edindikçe tinsel için ikamet halini alır. Beden mükemmelen güzelliğin en yüksek kaynağı olur. Birbirleriyle karşıtlık içinde kurulmuş olan tin ve beden, bedenin birincilliğinde birleştirilmiş olur. Yazarlar ayrıca, Hristiyanlıkta ruhun kişisel olduğunu belirterek, biyopolitik düşünüş ile birlikte, tinselin dönüşerek bireylerarası bir ima kazandığını savunurlar. Tinsel olan, böylece doğal olmayan şeylerin toptan adı olarak kodlanır. Tinselin maddi bir gerçeklik olmadığı savlanır. Tinsel maddi gerçekliğin çarpıtılmış ürünüdür (Heller ve Fehér, 1994, ss. 12-13).

Heller ve Fehér Hıristiyanlık tarafından kurgulanan ikiciliğin modernite içinde varlığını farklı bir çerçevede de olsa sürdürdüğünü belirtir (tinsel ruhun yerini alır). Fakat modernitede tinsel beden üzerinde zayıf da olsa belirli bir üstünlükle yüklüdür. Tinsel, yasanın önünde bedenin koruyucusudur ve rasyonellikle ayırt edilir[3] (Heller ve Fehér, 1994, s. 17). Modernitenin ana damarı, Hıristiyan ve biyopolitik yorumların tersine, bedensel olana karşıt bir pozisyonda yer alır. Bedene

[3] Düşünürler Foucault'nun "ruh bedenin hapishanesidir" sözünü alıntılayarak modernitenin kapatılma pratikleri ekseninde anlaşılmasına itiraz ederler. Tinselin, bedenin hapsedildiği bir mekân olarak okunak onlara göre hatalıdır. Modernite, evrensellik, eşitlik gibi bir dizi kavramla insan özgürlüğünün sağlanmasının ipuçlarını da sunmuştur. Foucault'un görmezden geldiği modernitenin bu damarıdır.

çok değer verilmez daha çok beden disipline alınması gereken olarak düşünülür. Modern sanayi, insan emek gücünün yerine makinenin geçirilmesini hedeflemiştir. Modern teknoloji bedenin kullanımını en aza indirmenin peşinde koşmuştur (Heller ve Fehér, 1994, s. 14).

Modern tezahürün karşılık bulduğu örnek alan ordu örgütlenmesidir. Modern ordular, bedensel varoluşun bir zamanlar yüceltilmesine karşı askerlerin bedenlerini sadece bir destek unsuruna indirgemeye çalışır. Özellikle her biri aynı zamanda yurttaş olan bireylerden kurulan büyük ordular böylece, tekil bedensel varoluşu önemsizleştirir. Bunun yanında, gelişen teknoloji ile birlikte, modernite, tıpkı endüstriyel faaliyete olduğu gibi, bedensel gücü asgari düzeye indirir ve elitlerin elinde bulunan, bedensel varoluşu öne çıkaran, büyük savaşçı mitini sonlandırır (Heller ve Fehér, 1994, s. 14). Uygarlaşma süreci, modernitenin beden ve tin algısıyla koşut, modern yaşam süreçlerinden bedenin çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu sürecin belirgin özelliği fiziksel efor gerektiren durumların kökünün kazınmasıdır. Heller ve Fehér, Norbert Elias'a referansla, daha önce herkesin tanıklığında gerçekleşen bedenle ilgili süreçlerin, nasıl uygarlaşma süreci ile birlikte, saklanmaya başlandığını vurgularlar. Uygarlaşma süreci başlarda birbirinden ayrı olan iki kulvardan ilerler; etik ve hijyen. Hijyen, modern bilim tarafından özellikle şehirleşmenin ve nüfus artışının yarattığı sorunlarla baş edebilmek için geliştirilmişti. Etik ise tinsel olanın beden üzerindeki önceliğini belirtiyordu. Özellikle Viktoryen dönemin en parlak vaktinde bu iki sürecin kaynaşmaya başladığını görmek mümkündür. Fakat Heller ve Fehér'e göre biyopolitika ile birlikte bu birleşme tamamlanmıştır (1994, s. 16). Böylece hijyenik süreçler moral bir değer kazanırken, bedenin ululanması pekişmiştir.

Modernitenin diyalektiği bir yandan bedeni bütün sosyal alanlardan uzaklaştırırken diğer yanda da - *habeas corpus* yasasında olduğu gibi - onu özgürleştirmek suretiyle ikili bir süreçle işler. *Habeas corpus* ilkesinin genelleşmesi modernliğin evrensel özgürlük fikrinin bir neticesidir. Aynı zamanda bu durum, tinsel olanın bedensel olan üzerindeki hâkimiyetini işaretler. Sadece bir bedene sahip olan siyasal ve rasyonel birey olamaz; siyasal ve rasyonel bir birey olmak her şeyden evvel özgürlüğe sahip olmak demektir. Dolayısıyla, öncelikle bedenin

özgür olması gerekmektedir. Fakat Heller ve Fehér soyut bedenin özgürlüğünü hedefleyen bu kuralın, bireyin bedensel varlığının özgürlüğünü odağa alarak, biyopolitikanın gelişeceği zemini oluşturduğunun altını çizerler (1994, s. 17).

Heller ve Fehér, bedeni merkez alan siyasal kurgunun bir kez işleyişe dâhil olduğunda bireyin kendi bedenine hapsedildiğini ifade eder. Biyopolitika aracılığıyla beden görünür kılındığında, onun karşıt kutbunda yerleşmiş olan özgürlük ve tinsellik tahakküm altına alınır. Bu zorunlu seçim bedensel olanın özgün veya yapısal özelliğinden kaynaklanmaz. Aksine, ideolojik süreçler devreye girmektedir. Örneğin, Hitler ırk üstünlüğü teorisini bu iki değerin olumsuzlanması üzerine bina etmişti. Nazi biyopolitikası için özgürlük Fransız Devrimi'nin neden olduğu yanılsamadır ve sonuçta koca bir kötülük olan demokratik çıkmaza neden olmuştur. Naziler tarafından bireysel varoluş ırkın üstün çıkarlarına tabi kılınmıştı. Nazizm'in bu aşırılıklarına karşın, günümüzün biyopolitik hareketleri, tinselin tarihsel yoğunluğu nedeniyle demokrasinin bir parçası haline gelmişler ve tinsel değerleri benimsemek zorunda kalmışlardır. Bir yandan demokratik süreçlerin varlığını kabul ederken diğer yandan bedenin özgürlüğünü öne çıkaran biyopolitik hareketler, kendilerini iki değerin çatışması içinde bulur. Biyopolitik hareketler, demokrasi ile yaşamı birbirine karşı iki program şeklinde tarif eder. Yaşamın ve bedensel farlılığın ön plana çıkarılması, demokrasinin eşitlik ve evrensellik ilkelerine terstir. Demokrasi çoğulculuğu tanımakla birlikte, bedensel farklara ve ırksal hiyerarşilere kördür. Bu tür hareketler, yaşamı ve bedeni olumlayarak evrensellik ve eşitliği tehlikeye atarlar (Heller ve Fehér, 1994, ss. 21-22).

Heller ve Fehér biyopolitik kavrayış tarafından harekete geçirilen öznelerin çeşitlilik arz ettiğini vurgularlar. Yeni biyopolitik özne; birey ya da belirli bir küme/grup veya sembolik bir beden olabilmektedir. Birinci durumda liberalizmin bireyin otonomisini sağlamak için yaptığı hak mücadelelerine tanık olunur. Bir kere bu haklar yasal güvence alıntına alındı mı, artık bireyin, ideal bir senaryoda, haklarını nasıl kullanacağı tamamen ona bırakılır. Eğer belirli bir grup biyopolitik hareketler tarafından harekete geçirilip, özneleşme sürecine dâhil edilirse, bu defa kolektif haklar konusu gün yüzüne çıkar. Böylece

mesele daha karışık bir hal alır. Öncelikle, yeni veya geleneksel özgürlükler (örneğin etnik bir grubun verili bir toprak parçasında kendi kaderini hakkı) ancak kolektif bir edime açıktır. Heller ve Fehér, kolektif hakların biyopolitik çerçevenin dışında kaldığını vurgularlar. Bu durum iki sebepten kaynaklanır: tekil bedenin sınırı aynı zamanda onun haklarının da sınırıdır. Kolektif beden ise bir realite değil bir soyutlamadır, tinseli işaret eder. Fakat biyopolitik paradigma kolektif hakları bedenin kapatıldığı hapishanenin bir parçası olarak görür[4] (Heller ve Fehér, 1994, s. 25).

Heller ve Fehér'e göre en kötü senaryo, sembolik bir bedenin biyopolitik hareketler tarafından özne olarak kurulmasında meydana gelir. Bu hareketler sembolik bir bedeni kendilerine referans alırlar ve özcülüğe saparlar. Artık grubun her bir üyesinin bu sembolik bedene ne kadar uzak ya da yakın olduğu önemsenir. Sembolik olarak kurulan bu bedene karşı çıkanlar grubun bütününden dışlanır (Heller ve Fehér, 1994, s. 25).

Heller ve Fehér'e göre, biyopolitik hareketler, sembolik bedenler yaratarak kendi içlerine kapanmaya oldukça eğilimlidirler. Çünkü bu hareketler, kendi deneyimlerinin spesifik ve deneyimin parçası olabilmenin ancak gruba aidiyetle mümkün olduğunu düşünürler. Böylece kendilerine ait bir epistemoloji yaratırlar (Heller ve Fehér, 1994, s. 27). Böylece bütün insanlığın anlaşabileceği zemini aşındırırlar. Tıpkı kast sisteminde olduğu gibi insanlar arası ayrışma aşılamaz boyutlara varır. Biyopolitik hareketler, siyasal varoluşu dost-düşman ikiliği üstüne bina eder. Grup içi epistemolojinin oluşturulması ve bunun bilimsel olarak kabul edilmesi grubun kendi içindeki bağlılık duygularını beslerken; grup dışındaki seslere kulakların sağır kalmasını beraberinde getirir (Heller ve Fehér, 1994, s. 28). Grup kendi içine kapandıkça üyeler, grubun gurularının elinde yönetilebilir kuklalar haline gelir ve diğer gruplara karşı büyük bir nefretle saldırıya geçerler.

[4] Tekrarlamak gerekirse, düşünürler için önemli olan evrensellik ve eşitlik gibi temalardır, bu bakımdan belirli bir grubun kendisiyle sınırlı bir tahayyülü Heller ve Fehér, demokratik sürecin tehlikeye atılması olarak görürler. Demokratik bir süreç bireylerin ortak bir zeminde, ortaklığa dair müzakerede bulunabilmesidir. Yazarlara göre, biyopolitik hareketlerin biyolojik referanslarla bu zeminde yer alması müzakerenin önünün kapatılmasına yol açar. Biyolojik düşünüş herhangi bir ortaklığın kurulmasına izin vermez, derhal farklılık devreye girer. Dolayısıyla hem ortak bir zeminin kurulması hem de müzakerenin yürütülmesi söz konusu olmaz.

Biyopolitik hareketler kendilerini farklılık söylemi etrafında örgütlerler ve bu farklılık aslen bedene kazınmıştır. Bedensel işaretlerin, siyasal faili tanımlayan nitelik olarak kavranması bu hareketlerin karakteristik özellikleridir. Heller ve Fehér, biyopolitik hareketin örnekleri olarak çevreciliği, cinsiyet temelli oluşumları ve ırkçılığı gösterirler. Bütün bu hareketler, modern siyasetin üzerinden gelmeye çalıştığı bedensel farklılığı öne çıkararak, kimlik merkezli örgütlenirler. Dolayısıyla, doğanın kazıdığı giderilemez işareti siyasal sürecin dinamiği olarak kavramak rasyonel siyasetin önünü kapatır ve siyasal rekabet savaşın diliyle anlaşılır. Totaliter pratiklerin birçoğu bu tür hareketlerde mantar gibi çoğalır. Grup dışı bireylerin grup-içi üyelerce casus gibi takip edilmesi; düşman imgesi etrafında histerinin kışkırtılması; sembolik, sözlü ve sıklıkla fiziksel şiddetin kullanılması; öteki olarak görülene karşı çeşitli aşağılayıcı sembollerin kullanılması bütün bunlar kendi içine kapanmanın ve totaliter eğilimin uç verebileceği başlangıç hamleleridir (Heller ve Fehér, 1994, s. 31).

Biyopolitik hareketler, henüz bu hareketlerin taleplerinin yasal güvenceye kavuşturulmasında atılacak birçok adımın olduğu fakat temel taleplerin karşılandığı bir zaman diliminde su yüzüne çıkmışlardır. Biyopolitik hareketlerin karşılaştıkları ayrımcı uygulamalar kendilerinden önceki hareketlerin karşılaştıklarından ne daha az ne daha çoktur. Fakat Heller ve Fehér belli başlı özgürlüklerin Batı toplumlarında güvence altına alındığını belirtirler. Özgürlükler formel ve evrenseldir, onlar ayrıcalık değillerdir. Heller ve Fehér'e göre, biyopolitik hareketlerin, edinilmiş formel haklara karşı tepkisi iki strateji arasında salınmaktadır. Birinci durumda, hareketler daha fazla ve spesifik yasalarla, bütün toplumsal yapının yazılı tabu ve normatif kurallarla kuşatılmasını istemektedirler. Bu taleplerin gerçekleşmesiyle, Heller ve Fehér, sosyal yaşantının askeri bir kışlaya benzeyeceğini ifade eder. Diğer bir strateji ise toplumsal ayrıcalıklarının kökenin kültürel kodlara kazınmış olmasından hareket ederek kültürel bir dönüşümü hedeflemektir (Heller ve Fehér, 1994, s. 36). Kültürel dönüşüm talepleri ise birbirlerine kapalı kültür adacıkları yaratacaktır.

Geleneksel siyaset özgürleşmeyi modernlik sürecine bağlı biyolojik unsurlardan sıyrılmak ve uzaklaşmakla ilişkilendirir. Bu fark-

lılaşma olmadan da özgür öznenin ortaya çıkamayacağı savunulur. Oysa biyopolitika, tinselin evrensel ve yasal soyutlamalarının bireyi kuşattığını ve onun içeriğini –bedeni– evrensel normlara hapsettiğini düşünür. Bedenin somut özerkliği olmadan, biyopolitik hareketler için, gerçek bir özgürlükten bahsedilemez (Heller ve Fehér, 1994, s. 37). Geleneksel modern siyaset ile biyopolitikanın kamusal-özel alan tasavvurları arasında da ciddi farklılıklar mevcuttur. Geleneksel siyasetin arenası kamusal alanken ve özel alana dair sorunlara büyük bir isteksizlikle yaklaşılırken; biyopolitik hareketler "her şey siyasal"dır diyerek bu alanları birleştirirler. Bireyin, özel alanın toptan siyasallaştırılmasıyla, en küçük bir sığınağı bile kalmaz; yaşam bir kamp alanına veya kışlaya döner (Heller ve Fehér, 1994, s. 42).

Biyopolitik Bir Söylem Olarak Sağlık

Heller ve Fehér'in argümanlarında, biyopolitika oldukça geniş bir alana yayılır. Bu siyasal hareket sadece barış hareketini değil, feminist konumlanmaları, sağlık ve çevreci grupları, kürtaj hakkını savunan hareket ve grupları da kapsar. Biyopolitik hareketlerin ortak paydası bu hareketlerde bedenin bütün bağlarından kurtarılmasının, sonuçlar yeterince değerlendirilmeden oldukça heyecanlı bir şekilde savunulmasıdır. Heller ve Fehér, bu hareketlerin toplumsal yaşamın "biyolojikleştirilmesine" katkıda bulunduklarını savunurlar (Lemke, 2011, s. 80) ve kaynağını burada bulan sağlık söylemini eleştirirler.

Heller ve Fehér, Susan Sontag'a (1998) referansla, hastalığın metaforik bir şekilde kültürel alanda yer edindiğini ifade ederler ve son zamanda bu duruma sağlığın da katıldığını belirtirler. Geleneksel modern tahayyül içinde çeşitli hastalıklar farklı kültürel ve siyasal anlamlara denk gelir. Örneğin tüberküloz "kaba" zamanlardaki oldukça kırılgan kültürel aristokrasinin varlığını işaret eder. Kanserin metaforik görünümü tam tersi bir yerden, kitle demokrasisinden gelir. Kanser, hayatların tam bir döngü içinde yaşandığını ve insanların renksiz bir hayat sürdüğünü ifade eder (Heller ve Fehér, 1994, s. 59). Nevroz da post-Freudyen yazarlar tarafından metafor olarak geliştirilmiştir. Bu isimlerin başında Sartre gelir. Sartre'ın kullanımında nevrozun bir yandan özgürleştirici potansiyeline dikkat çekilir diğer yandan da sanatsal ener-

jinin gizli kaynağı olduğu ifade edilirdi. Başka bir metaforik kullanımda ise, on dokuzuncu yüzyılın proleter sosyalistlerince, tüberküloza, proletaryanın kapitalizm altındaki sömürüsünün boyutlarını yansıtmak için başvurulurdu. Sosyalist politika sosyalizmin güneşli yarınlarının karşısına tüberkülozla enfekte kapitalist çalışma mekânlarını koyarak propagandasını sürdürürdü (Heller ve Fehér, 1994, s. 61).

Hastalıklara politik metafor olarak sıklıkla başvurulsa da, yazarlara göre, sağlık şimdiye dek metaforik kullanıma girmemişti. Modernite için o, metaforik açıklama gerektirmeyen, sorgulanamaz bir normdu. Modernitenin, ilkesel ve ideal anlamda, Protestan çalışma etiği şemsiyesi altında işleyen çalışma toplumu olduğu düşünülür. Protestan çalışma etiğinde, emek mümkün olduğunca sağlıklı ve işler tutulmalıdır. Protestan etiğinin egemen olduğu bu dünyada Roma ve Antikite'nin özgür insanına yer yoktur, o baştan marjinalleştirilmiş, kriminalize edilmiştir[5]. Dahası, bilim, hastalıkları tamamen yok etmeye, emekten onu uzak tutmaya, çalışmıştır. Bu ve başka sebeplerle, modernite kendini sağlık perspektifinden yorumlamakla kalmamış aynı zamanda hastalığı "yıkıcı" olarak görmüştür. Hastalığa metaforik olarak bu nedenle başvurulmuştur (Heller ve Fehér, 1994, s. 62). Modernite hastalığı makine olarak tanımladığı bedenin bir arızası gibi görür. Bu bağlamda hastanın anlatısı değil ölçümler, deneyler, çeşitli aletlerle ulaşılan nesnel veriler merkeze alınır. Hastanın şikâyetleri güvenilir bir kaynak değildir; hastalık evrensel tıp ilmiyle donanmış ve gerekirse hastanın kendisine rağmen sağaltımın konusudur (Çabuklu, 2004, s. 105).

Sağlık biyopolitik paradigmanın ortaya çıkmaya başlamasıyla normatif karakterini kaybeder. Biyopolitika, Protestan çalışma etiğine siyasal bir anlam yükleyerek onu tekrar canlandırır. Sağlık ve hijyene dair meseleler modern öncesi dönemdeki, ritüelistik pratiklerinden ve siyasal anlamlarından sıyrılarak moderniteyle birlikte politik konular olmaktan çıkmıştı. Hijyenik ve sağlıkla ilgili problemler ya kişisel ya da sosyal nitelik kazanarak depolitize olmuşlardı. Fakat biyopolitika sağlık ve hijyene çeşitli metaforik anlamlar yükleyerek onları tekrar siyasallaştırdı (Heller ve Fehér, 1994, s. 63).

[5] Heller ve Fehér Antik Yunan'da yurttaş olmanın çalışma zorunluluğundan kurtularak mümkün olabildiğine gönderme yapmaktadırlar.

Sağlığın siyasallaşmasına (metaforik bir görünüme bürünerek) yol açan gelişmelerden biri, Heller ve Fehér'göre, ölüm korkusunun toplumsal bir hal almasıdır. Modernite geleceğe dönüktür ve kendisini olası tek senaryo olarak sunar. Dahası ait olunan ırkın ölümü teorik hayal gücü için pratik bir sınır teşkil eder. İnsan ırkının geleceğini modernitenin geleceğiyle kaynaştıran büyük anlatıların çöküşüyle birlikte, felsefenin zorunluluğu ortadan kalkar ve Batılı kültürlerde ölümlülüğünün ayırdına varılır. Sağlıklı olmanın histerikleşmesinin gerisinde bu ölümlülük saplantısı yatmaktadır (Heller ve Fehér, 1994, s. 64).

Ölümlülük saplantısı sonsuz gençlik isteğini canlandırmıştır. Biyopolitik nitelikli sağlık uygulamaları zamanla amansız bir yarış içindedir. Bu politikalar zamanı durdurarak, ergen bedenini idealize eder. Sağlık uygulamalarıyla sağlık endüstrisinin ortaklığı bu bedensel figürü daha çok öne çıkartır ve açıkça onu destekler. Bu bağlamda yaşlılık söyleminde değişmeler gözlenir, üretim ve çalışma hala önemlidir fakat tüketim vurgusu artmaktadır. Yaşlılık bedenin güçten düşmesiyle değil etkinlik, etkililik gibi kavramlarla anılmaya başlanır. Üzücü, ürkütücü bir sonu imlemek yerine tüketici yurttaşlık ekseni geliştirilir. Karşıda duran gençlik iksirini keşfetmiş bir yaşlılıktır (Çabuklu, 2004, s. 72). Yaşlılığın doğası artık gençlerin giyindiği gibi giyinmesiyle, diyet yapmasıyla, aktif bir cinsel hayata ve fantezilere sahip olmasıyla ilişkilendirilmektedir (Çabuklu, 2004, s. 74). Sonuç olarak yaşlılar gençleri taklit ettiklerinde değer kazanmakta, yaşlı gibi davrandıklarında ise dışlanmaktadırlar (Çabuklu, 2004, s. 75). Fakat gençliğin bu kadar öne çıkarılması yeni bir estetik anlayışın ortaya konmasına yol açmaz; aksine bu durum yoğun bir kitlenin, birbirinin neredeyse aynı bedenlerin, üretimini amaçlar. Biyopolitika, bireyselliğin en önemli farklılık unsuru olan güzelliği öne çıkarmak yerine, sağlıklı bedenlerin kitlesel üretimini teşvik eder (Heller ve Fehér, 1994, s. 67). Sağlıklı beden parlaklığıyla, ten ise kokmayan, terlemeyen, pürüzsüz, deliklerden, yarıklardan, benlerden, sivilcelerden, lekelerden arınmış kaygan bir ambalaj olarak belirir (Çabuklu, 2004, s. 102).

Metafor olarak sağlık, "disiplin ve ceza" düşkünü yapısıyla, "dost ve düşman" ikiliği olmadan sürdürülemez. Bu nedenle örneğin pasif

içicilik denilen olgu yaratılmıştır. Erken ölümlerin nedeni kentlerin aşırı kirliliği, AIDS, alkol, uyuşturucu değil pasif içiciliktir. Pasif içiciliğin sağlığa zararlarının kanıtlanması gereksizdir çünkü Heller ve Fehér'e göre önemli olan onun üstlendiği işlevdir. Pasif içicilik bedenin bütünlüğünü bozduğu gerekçesiyle savaşılması gereken düşman olarak kodlanmış ve doğrudan kamusal müdahalenin konusu haline gelmiştir. İhtiyaçlar ve davranışlar artık kişisel olmaktan çıkmış tümüyle kamusal bir nitelik almaya başlamış ve müdahaleye açık hale gelmiştir (Heller ve Fehér, 1994, s. 67).

Sağlığın siyasal nitelik kazanması, bedene tanınan ayrıcalıklı konumdan kaynaklanır. Biyopolitikanın devreye girmesiyle beden, korunması ve kollanması gereken biricik değer haline getirilir. Kamusal düzenlemeler bedensel işlevleri ve süreçleri gözetilerek icra edilir. Böylece özel kabul edilen bütün alanlar kamusal müdahaleye konu olur. Biyolojik bütünlük siyasetin temel meselesi halini alır. Heller ve Fehér bu durumun, siyasal eylem ve birlikteliğe alan bırakmadığını vurgularlar.

Değerlendirme: Biyopolitikanın Politikası (?)

Agnes Heller ve Ferenc Fehér, biyopolitikayı siyasal olanın geriye çekilmesi olarak anlarlar. Zira biyopolitikanın bedenle kurduğu dolaysız ilişki, özgürlüğe tehdit oluşturan totaliter bir eğilim barındırır. Heller ve Fehér'in biyopolitikayı kavrayış biçimleri Foucault'dan farklıdır. Onlara göre, "biyo" ön ekinde tanımlanan yaşam ne bir nesne ne de bir temeldir, o siyasala karşıt bir programa işaret eder. Her iki düşünür bedenin yükselen toplumsal anlamını siyasalın geri çekilişi olarak görürler ve biyopolitikayı "geleneksel modern siyaset"ten ayırmaya gayret gösterirler. Bu gayret, Foucault'nun geleneksel egemenlik nosyonu ile biyoiktidar arasında yapmaya çalıştığı ayrımdan ve bu ayrımdan kaynaklanan analizden farklıdır. Heller ve Fehér biyopolitikayı, modernitenin karşı tezi olarak anlamlandırırlar (Lemke, 2011, s. 78)[6].

[6] Gürbilek'in, M. Foucault'yu gözeterek belirttiği gibi Batı'da iki sürecin yanyanalığı söz konusudur; bir yandan bedenler bir müdahale alanı olarak ele alınır ve hastalıklar, bozukluklar belirlenir ve normal ile patolojik olan ayrıştırılıp nüfus anatomisi oluşturulur. Diğer yandan toplumun bizatihi kendisi tedavi gerektiren bir bünye olarak tasavvur edilir ve onun sağlığı merkeze alınır: "Yani, yararlı ve uysal bedenler oluşturmaya yönelik bir sağlık bilgisi ile mu-

Heller ve Fehér, biyopolitik hareketlerin tarihsel kökenini Alman Nazizminde bulurken; biyopolitikanın kavramsal çerçevesinin ise savaş sonrası Fransız düşüncesi tarafından oluşturulduğunu kabul ederler. Onlara göre, bu düşünce geleneğinin önemli özellikleri evrensel ilkelere beslenilen kuşku, "farklılığa" ilişkin özel bir vurgu ve etik sorunlara nazaran estetik problemlerin merkeze alınmasıdır. Yazarlar için bu düşünce geleneği evrensel özgürleşme ufkunu terk etmiştir (Lemke, 2011, s. 79). Düşünürler, özgürlük ve yaşam arasındaki çatışmanın günümüz biyopolitik hareketlerini anlamak açısından elzem olduğunu söylerler ve yeni biyosiyaset anlayışının özellikle, 1980'ler boyunca Sovyetler'in politikalarına karşı, baskı ve tiranlığa karşı yürütülen, yaşamı öne çıkaran barış hareketlerinin içinden geliştiğini belirtirler. Bu hareketler yaşamı özgürlüğe karşı birincil konuma yerleştirmişlerdir. Böylece özgürlük bedenin bütünlüğü uğruna kurban edilmiştir (Lemke, 2011, s. 79).

Heller ve Fehér, biyopolitikayı özgürlük ve totalitarizm ikiliği içinden okur. Bunun, onların hayat deneyimlerinden kaynaklanması olasıdır. Her iki yazar da Sovyet hâkimiyeti altındaki Macaristan'da yaşamış ve 1970'lerde ABD'ye göç etmek zorunda kalmışlardır. Heller ve Fehér, kendi deyimleriyle, Sovyet totalitarizmine karşı mücadelenin özgürlükten ziyade hayatta kalma hakkına odaklanan bir güzergâh izlediğine tanık olmuşlardır. Fakat onların yaşam ile özgürlük ikiliği içinden geliştirdikleri biyopolitika analizi, tanıklıklarının aksine, günümüzde karşılaşılan biyopolitik problemleri çözümlemekten oldukça uzaktır. Heller ve Fehér, liberal demokratik toplumlardaki çeşitli grupların problemleri olan etnisite, çevre, sağlık ve cinsiyet gibi sorunları küçümsemektedirler. Onların kuramsal sistemleri içinde farklı kimliklerin dayanışma, katılım ve adil bölüşüm gibi talepleri kendilerine yer bulamaz; böyle talepler totaliter olarak damgalanırlar (Lemke, 2011, s. 80).

Heller ve Fehér biyopolitikayı oldukça dar bir çerçeveden ele al-

---

ayene ve ıslaha yönelik bir yönetim bilgisi iç içe geliş"miştir (Gürbilek, 2011, s. 72). Dolayısıyla modernliğin gelişim süreçlerini birbirinin karşısına koyarak okumak her zaman güvenli sonuçlar vermemektedir. Gelişim aşamalarının birlikte değerlendirilmesinde, yönelimin doğrultusunun, hangi akıntıların birbirini desteklediğinin belirlenmesine kuvvetle ihtiyaç var.

makta, onun boyutlarını ve kapsamını yeterince değerlendirememektedirler. Onlara göre biyopolitika klasik siyaset anlayışının karşısında yer alır –o antipolitiktir. Çünkü biyopolitika, sadece bedeni konularla ilgilidir. Bu bakış açısı oldukça sınırlıdır. Heller ve Fehér'in analizi yaşam sürecini kapsamlı olarak ele almamaktadır; çevre problemleri, hayvan hakları gibi konuları önemsememektedirler. Birçok biyopolitik mesele, örneğin yaşamın patent kurallarına tabi hale gelmesi veya hayvan hakları gibi konular, bu düşünce şemasınca yeterince dikkate alınmamaktadır (Lemke, 2011, s. 81). Öte yandan Heller ve Fehér'in analizleri sınırlı olmakla kalmaz aynı zamanda analiz üslupları da oldukça seçici ve tek yanlıdır. Biyopolitika, onlar için, maddi bir içeriği olmayan, ideolojik bir söylemdir. Biyopolitik problemleri, olası "araçsallaştırma" veya "işlevselleştirme" meseleleri üzerinden, gerçeklikte bir karşılığı yokmuş gibi, ele alırlar (Lemke, 2011, s. 81).

Başka bir açıdan da modernitenin farklılıkları yok sayan tavrına karşı tanınma mücadelesinin her zaman için totaliter bir eğilim barındırdığı peşinen söylenemez. Claus Offe bu duruma dikkat çeker. Offe, modernitenin birbiriyle paralel gelişen üçlü bir sürecin ürünü olduğunu belirtir: Bunlardan ilki piyasaların eşzamanlı büyümesi ve önemli ölçüde uzmanlaşmasıdır. Modernlik sürecinin yaslandığı bir diğer gelişme ise eşitliktir. Eşitlik, ulus-devletler içinde dışlanmanın ve ayrımcılığın engellenmesi ama aynı zamanda vatandaşlığın kabul edilmesi ve korunmasını içerir. Sonuncu süreç ise bilimsel rasyonalitenin yaygınlaşması ve uzmanlaşmanın ortaya çıkmasıyla karakterizedir. Offe, bu üç sürecin eş zamanlı devinimiyle birlikte daha önce yabancı olarak kabul edilenlerin vatandaş olarak görülmeye başlandığını ve devletlerin siyasal, hukuksal ve kurumsal aygıt ve mekanizmalarına dâhil edildiğini vurgular (Offe, 1995, s. 32).

Offe, ekonomik, yasal ve bilimsel gelişmelerin total etkisinin farklılıkların nötralizasyonuna yol açtığına işaret eder. Ulus-devletler yerleşimcilerine vatandaşlık statüsü kazandırarak, farlılıkları gereksiz ilan eder. Böylesi bir içleme mantığının temelinde ötekinin ötekiliğinin soyutlanarak tanınması bulunmaktadır. Vatandaşlar arasındaki gerçek farklılıklar önemsiz kabul edilir. Fakat Offe, modernizasyonun devam

etmesi sürecinde, piyasanın, eşitlik sürecinin ve bilimsel rasyonalitenin durmaksızın gelişmesiyle, soyutlanan ve gereksiz olduğu düşünülen farklılıkların yeniden belirdiğini ifade eder. Offe farklılıkların kökenin biyolojikleştirilmesinin giderek arttığını ve bunun tehlikeli bir yan taşıdığını, herkesin herkesle savaşını kışkırttığını ve mikro bir doğa durumunun (özellikle ulus-devletlerin gücünün aşınmasıyla) ortaya çıktığını ileri sürer. Bu sürecin tehlikelerinin gözlenmesi, Offe'ye göre, bireylerinin farklılıklarıyla tanınma taleplerinin gereksizleştiği anlamına gelmemektedir. Offe, kimliklerin biyolojik temelde ifade edilmesinin risklerini vurgular, fakat modernitenin farklılıkları gereksizleştiren ama aynı zamanda yeniden üreten yanlarının siyasal bir mücadeleye kapı araladığını da belirtir (Offe, 1995, ss. 32-38). Dolayısıyla Heller ve Fehér, kimlik mücadelelerinin siyasal sürecin sonunu getirdiğinin altını çizerlerken aynı mücadelelerin siyasal bir yan taşıyabileceği ihtimalinin üstünden atlarlar. Farklılıkların tanınma mücadelesi her zaman siyasalın sonunu hazırlamaz, aksine, Offe'nin yorumu takip edildiğinde, yeni olanaklar yaratabilme kapasitesine de sahiptir.

Buna rağmen Heller ve Fehér'in gündeme getirdiği sorular takip etmeye değerdir. Örneğin, onların birçok toplumsal hareketin yaşama ve onun geliştirilmesine dönük taleplerinin yeni dışlama ve baskı ilişkileri yarattığına dair vurguları dikkate değerdir. Fakat bu durum her ikisinin yaklaşımında bulunan şematik unsuru gizleyememektedir. Biyopolitikayı yaşam ve özgürlük arasında olduğu varsayılan ikilik üzerinden kavrama çabası, bu ikisi arasında kurulan çatışmanın nasıl çözülebileceğine dair bir yanıt sunmamaktadır. Heller ve Fehér'e göre yaşam ile özgürlük arasındaki bu çatışma gerçek bir sorun değildir. Çünkü her koşulda özgürlük yaşamdan önce gelir. Sonuç olarak da onların analizi belirli ikiliklerin sınırları içinde kalır: modernite *versus* postmodernite, klasik politika *versus* biyopolitika ve özgürlük *versus* yaşam (Lemke, 2011, s. 81).

Heller ve Fehér toplumsal yapıdaki iktidar çoğulluğunun varlığını görmezden gelirler. Yaşamın siyasalla kurduğu dinamik ilişkiyi yeterince değerlendirememektedirler. Biyopolitikayı, siyasalın biyolojikleştirilemesine indirgeyerek nüfusu verimli ve üretken kılan iktidar

teknolojilerinin gelişimine ve buradan doğan çıkarsamalara önem vermezler. Hâlbuki biyopolitikanın iktidar teknolojileri ve bilimsel bilgi formları dikkate alınarak yapılacak analizi günümüzün öznellik süreçlerinin anlaşılmasına daha fazla katkıda bulunabilecektir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan,* (İsmail Türkmen, Çev.). İstanbul:Ayrıntı.

Agamben, G. (2009). *Açıklık- İnsan ve Hayvan.* (Meryem Mine, Çilingirlioğlu, Çev.). İstanbul:YKY.

Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu.* (Bahadır Sina Şener, Çev.). İstanbul:İletişim.

Çabuklu, Y. (2004). Modern Edilgin Emeklilikten Postmodern Aktif Tüketiciliğe: Yaşlılık. *Toplumsalın Sınırlarında Beden.*(ss. 67-76). İstanbul:Kanat.

Çabuklu, Y. (2004a), "Şık Bir Ambalaj Kağıdı Olarak İnsan Derisi", *Toplumsalın Sınırlarında Beden* içinde, İstanbul:Kanat, s. 96-103.

Çabuklu, Y. (2004b). Biyo-Medikal Modelden Biyo-Kültürel Modele: Hastalık. *Toplumsalın Sınırlarında Beden.* (ss. 104-111). İstanbul:Kanat.

Gürbilek, N. (2011). İktidarın Sağlığı. *Vitrinde Yaşamak.* (ss. 70-80). İstanbul:Metis.

Heller, A. ve Fehér, F. (1993). *Postmodern Politik Durum.* (Şükrü Argın-Osman Akınhay, Çev.). Ankara:Öteki.

Heller, A. ve Fehér, F.(1994). *Biopolitics.* Aldershot:Avebury Press.

Heller, A. (1995). Has Biopolitics Changed the Consept of the Political?. Agnes ve Puntscher Riekmann (Ed). *Biopolitics.* (ss. 3-16). Aldershot:Avebury Press.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction* (Eric Frederick Trump, Çev.). London:New York University Press.

Offe, C. (1995). Modern Barbarity: A Micro-State of Nature?. (ed) Agnes ve Puntscher (Ed). *Biopolitics.* (ss. 17-40). Germany:Avebury Pres.

Sontag, S. (1998). *Bir Metafor Olarak Hastalık.* (İsmail Murat, Çev.). İstanbul:BFS.

Yandaş, Özge Yalta (2010), Yönetimsellik, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Aykut Çelebi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara.

Giorgio Agamben: Etten İbaret İnsan ve Biyopolitika Makinesi

Abdurrahman Aydın

Biyopolitika kuramı, hayatın korunmasının ve üretiminin ölümün üretimiyle nasıl eklemlendiğini çözümlemek amacındaki bir kuram olarak tarif edilebilirse, Agamben'in yaptığı işin de ilk olarak bunun eklem yerlerini ve ardından da bu eklem yerlerinin arkeolojisini saptamak olduğu söylenebilir. Böylelikle Agamben'in biyopolitika kuramının biri *topografik* ve diğeri de tarihsel-arkeolojik olmak üzere iki temel boyutunun olduğunu ileri sürmek de olanaklılaşmaktadır. Bu bakımdan, örneğin insanları salt çıplak biyolojik yaşam derecesine indirgeyen stratejilerle donanmış bir örnek uzam olarak toplama kamplarını masaya yatırırken bu topografik boyuta ve *kutsal insan*ın izlerini Roma Hukukuna dek takip ederken de bu arkeolojik boyuta ilişkin bir çalışmanın içerisindedir Agamben. Böylelikle onu temelde iki soruya yanıt ararken buluruz:

1. Biyopolitik makine nasıl işlemektedir?
2. Hangi paradigmaların geçirdiği dönüşümlerin sonucudur?

Hiç kuşku yok ki her iki soru da kendisinden onlarca sorunun türemesine son derece elverişli sorulardır. Bu bakımdan hem *Auschwitz'ten*

Artakalanlar'ı, hem de *İstisna Hali*'ni ilk soruya ve ilk sorudan doğan diğer sorulara verilmiş yanıtlar olarak ve hem *Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*'ı, hem de *Krallık ve Şan*'ı da ikinci soruya ve ikinci sorudan doğan diğer sorulara verilmiş yanıtlar olarak okumak mümkündür. Bu yanıt girişimlerinin felsefi boyutu ise hakkında düşünülemez olanı düşünce konusu haline getirmek yönünde bir girişimi içermektedir. Bu açıdan Agamben sınırların ve sınır kavramların düşünürüdür: "Bugün artık siyasal [olan]ı saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşünceyi pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünümdür" (Agamben, 2001, s. 13) derken de tam olarak bu sınır durumlara ilişkin bir düşünüme işaret etmektedir.

Walter Benjamin, gerçek bir seküler eleştiri ufkundan yoksun seküler düşünce ile dünyevi olandan gerçek anlamda kopamamış teolojik düşüncenin, bir madalyonun iki ayrı yüzü olduğunu görebilme başarısını, iki alanı birbirinden ayırdığı varsayılan sınırlara eğilerek gösterebilmişti. Burada, Benjamin'in bir mistik mi yoksa bir materyalist mi olduğu biçimindeki yersiz ve çığ tartışmanın temelinde de "sınırın statüsünün" belirsizliğinin bulunduğunu hatırlatmakta yarar var. Sınırın her iki yanı da "sınırı" kendisi*nin* sınırı olarak gördükçe, sınırı temellük etmeyi sürdürecek, böylelikle de sınır, kendisinden sonsuzluğun çıkıp geldiği boş ve sınırlanmış bir uzam biçiminde bir işlevsellik edinecektir. Elbette bunun üzerine verilen kavga boş ve manasız bir kavgadır.

Benjamin'in sınırlar üzerine düşünümünün en berrak örneğini "Şiddetin Eleştirisi" başlıklı yazısında görmek mümkündür. Benjamin, bu metinde Kantçı bir izleğin (her şeyden önce "eleştiri" kavramını "sınırlarını belirlemek" anlamında kullanmaktadır) peşinden giderek, önce şiddeti kendi ampirik bağlamına yerleştirir ve hemen ardından da kavramı, ampirik öğelerinden soyutlar. Bu soyutlamanın ardından geriye bir ilke olarak şiddet kalır. Böylelikle bizatihi şiddet, çeşitli ampirik siyasal biçimler arasındaki kavramsal bir sınır olarak,

bir sınır-kavram olarak belirir. Sınır-kavram olarak beliren şiddet Benjamin'in yolunun Kant'tan ayrıldığı uğrağı da ortaya koyar. Kant, sınırlara her değdiğinde geri çekiliyordu; oysa Benjamin sınıra yerleşir; sınırdan bakar ve ne o ne de bu olanı düşüncenin ortasına, *agora*sına yerleştirerek *agon* kılar. Bu çaba içerisinde, eleştiriyi, yani ayrımlar yapmayı sürdürerek, bizzat sınırın kendisinde bir ayrım geliştirmeye çalışır. Sınıra sınırlar koymak hiç kuşku yok ki son derece zor bir iştir ve her ayrım yeniden bizzat sınır tarafından yutulma ya da belirsizleştirilme riski altındadır. Bu bakımdan Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı metni, zayıf bir metodolojik ayrımlaştırma içerdiği gerekçesiyle çeşitli eleştiriler de almıştır.

> *Kritik* kavramı, Benjamin tarafından zayıf metodolojik bir çıkış noktası olarak kullanılmıştır. *Kritik* burada Türkçedeki dar anlamıyla bir *eleştiri* olmaktan çok, Yunancadaki orijinal anlamıyla *krinein*, yani ayrıştırmak, farklılaştırmak anlamını taşır. Kritik kavramı, Kant'ın felsefesinde farklı tür deneyimlerin bir spektruma oturtulması ve birbirinden ayrıştırılmasında kullanılmıştı. Bir şeyi bilmenin mümkün olup olmadığının ayrıştırılması bunun bir örneğidir. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" bu anlamda zayıf bir kritiktir. Çünkü farklı deneyim alanları ve bunların bilgisinin birbirinden ayrıştırılmasından ziyade, iki farklı tür şiddetin birbirine çok kolaylıkla dönüşebileceği zayıf bir ayrım kriteri üzerinde yükselir (Çelebi, 2010, s. 270).

Fakat "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" hususunda ister sözcüğün Türkçedeki dar anlamıyla "eleştirel", isterse de olumlayıcı bir konum alınsın, Benjamin'in Kantçı bir izlekle yola çıkıp, bu izleği sonradan terk ettiği konusunda pek de ihtilaf yoktur. Sınır-tutumla ilgili olarak Foucault'nun içerisinde bulunduğu konumu ise Ferda Keskin'den daha ustalıklı betimleyebileceğim kanısında değilim:

> Sınır-tutum, tarihin içinde bulunduğumuz ânında 'gerçek' olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorlu etkileşimdir ve Foucault'ya göre bu aslında modernliğin tutumudur. Ama burada Kant ile Foucault'nun temel yaklaşımları arasındaki bir farkı vurgulamak gerekir. Kant'a göre eleştirel soru, aklın (tüm kullanım biçimlerinde) aşmaması gereken zorunlu sınırları arayan negatif bir sorudur. Oysa Foucault'ya göre eleştirel soru artık pozitif bir biçim taşır. Bu soru, öznesi olarak görüldüğümüz deneyimler ve öznelliklerin dayattığı

> bireyselliklerin evrensel ve zorunlu olarak gösterilen yanlarında (koydukları sınırlarda) aslında tarihsel, olumsal ve keyfî zorlamaların ürünü olan etkenlerin tuttuğu yeri ve oynadığı rolü araştırır. Dolayısıyla, kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmaktan amaç, Kant tarafından zorunlu ve aşılmaması gereken sınırları aramak biçiminde anlaşılmış olan eleştiriyi, sınırlamaları aşabilmeyi hedefleyen bir pratik eleştiriye dönüştürmektir. ... Yani bilgi, iktidar ve öznellik eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyimleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin bir eleştirisi (Keskin, 2013, s. 744).

Sınır-tutum konusunda, Benjamin ile Foucault'nun izlerini takip eden Agamben, *İstisna Hali*'nde, olağan hukuk düzeninin ne içinde ne de dışında ve dolayısıyla da hem içinde hem de dışında duran *olağanüstü hali* kavramsallaştırmaya girişir. Sözleşme kuramcılarının diline başvurursak, doğa durumu ile toplum durumunun eklemlenme noktasını aydınlatmaya dönük bir girişimdir bu: Olağan hukuk düzeninin terimleriyle açıklamanın mümkün olmadığı, fakat bir doğa durumu olarak da görülmesi mümkün olmayan bir "aralık" olarak istisna hali.

Kitap yayınlandıktan uzun bir süre sonra, 2012'de Atina'da yaptığı bir konuşmada, "2003'te istisna halinin Batılı demokrasilerde nasıl da normal bir yönetim sistemi haline gelmekte olduğunu göstermeye çalıştığım bir kitap çıkardığımda, teşhisimin bu kadar isabetli olabileceği aklıma gelmemişti. Tek açık örnek Nazi rejimiydi. Hitler 1933 Şubat'ında iktidara geldiğinde, derhal, Weimar anayasasının kişisel özgürlüklerle ilgili bölümlerini askıya alan bir kararname çıkarttı. Bu kararname hiçbir zaman feshedilmedi, bu nedenle bütün Üçüncü Reich on iki yıl sürmüş bir istisna hali olarak düşünülebilir" (Agamben, 2013, s. 110) diyordu Agamben. Teşhisin bu kadar isabetli oluşu, o dönem için düşünülemez olanı, yani bir "aralığı" düşünce konusu haline getirmesinden kaynaklanmaktadır: İstisna hali olağan hukuk düzeniyle ve doğa durumuyla nasıl eklemlenir? Soruyu bu biçimde sorabilmek, gerçekte, Agamben'in dile yönelik ilgisi sayesinde mümkün olmuştur. Aşağı yukarı aynı soruyla bir başka bağlamda şu biçimde karşılaşırız: "İnsan sesinde hayvan sesinden *logos*'a, doğadan *polis*'e

geçişi sağlayan şey nedir?" (Agamben, 2010, s. 9). Bu soru elbette çıplak ses ile eklemli ses arasındaki ayrım nedeniyle sorulabilir bir soru durumundadır ve bu ayrım da ancak insan dilinin özgül yapısını, dil ile sözün ikili eklemlenişinin oluşturduğu biçimindeki bir kavrayışla mümkündür. Bu ikili eklemlenişten hareketle, insanı hem bilen hem konuşabilen (ve aynı zamanda konuşamayan) bir varlık olarak, yani salt *Homo sapiens* ya da salt *Homo loquens* olarak değil de *Homo sapiens loquens* olarak tanımlayan Agamben, bu iç içe geçmişliğin, Batı'nın kendini anlama biçimini oluşturduğunu, Batı'nın bu girift ilişkiyi kendi bilgi ve tekniklerinin temeline koymuş olduğunu ileri sürmektedir (Agamben, 2010, s. 8).

Olağanüstü hal üzerine düşünen diğer siyaset kuramcılarında, örneğin Carl Schmitt'te eksik olan da bu dilsel boyuttur. Bu nedenle istisna halini, siyasal teolojinin kavramlarıyla düşünen Schmitt, istisnayı teolojik düşüncenin "mucizesi" olarak görüyordu. Skolastik düşüncenin temel sorularından biri, evrenin yaratıcısı ve hâkimi olan Tanrı'nın, evrene dayattığı yasaları ihlal edip edemeyeceği sorusuydu. Elbette modern düşünce ortaya çıkana kadar bu soruya verilen yanıt olumluydu. Tanrı bunu yapabilirdi ve zaten adına da mucize diyorduk. Böylelikle Schmitt, kavramın kendisini eklemlemek yerine, yine de düşünmenin dışında tutuyor, başka bir şeyin, egemenliğin ölçüsü kılıyordu: "Egemen olağanüstü hale karar verendir" (Schmitt, 2002, s. 13). Böylelikle mükemmel bir tutarlılıkla, normal durumun kurucu öğesi olarak gördüğü olguya ilişkin kavram, bizzat Schmitt'in düşüncesinin de kurucu öğesi halini alıyor, fakat tıpkı olgunun normal durumun dışında kalışı gibi, kavram da Schmitt'in düşüncesi içinde eklemlenmiyor, düşünceyi kurarken düşüncenin dışında kalmayı sürdürüyordu. Buradan hareketle, Schmitt, modern siyaset kuramının Kant'ı olarak düşünülebilirse, Agamben de bu kuramın Benjamin'i olarak düşünülebilir hiç kuşkusuz.

Son klasik düşünür olan Schmitt, modern demokrasinin sorunlarını, temelde, *karar* eksenine yerleştiriyor ve böylelikle de toplumsal ve siyasal yapı düzeyinde değil, aygıtlar ve aktörler düzeyinde, bir başka ifadeyle kurumlar ve kurumsallıklar düzeyinde tartışıyordu. Bu ba-

kımdan Schmitt'in gördüğü temel demokratik sorunlar, demokrasinin kendisine içkin sorunlar olarak değil, deyim yerindeyse demokrasideki sapmalar olarak beliren sorunlar durumundaydı. Bunlar, kendilerini özellikle de liberal demokrasinin sorunları olarak gösteriyorlardı: Kamusal tartışma eksikliği, temsil krizi vs (bkz. Schmitt, 2006, ss. 11-23). Buna karşılık Agamben, Benjamin'in "şiddeti" hukuk ile adalet arasındaki bir sınır kavram olarak ele almasına benzer bir biçimde, istisna halini, siyaset ile hukuk arasındaki sınır olarak ele alır; kamu hukuku ile siyasal olgu, hukuksal düzen ile yaşam arasındaki bu tarafsız bölgeyi inceleyecektir: "Eğer istisna, hukukun, onun aracılığıyla yaşama gönderme yaptığı ve kendisini askıya alarak yaşamı bünyesine kattığı özgün araç ise, o zaman bir istisna hali kuramı, canlıyı hem hukuka bağlayan hem de ona terk eden ilişkinin tanımlanması için önkoşuldur" (Agamben, 2010, s. 10).

İstisna hali "yaşam" hakkında bir kitaptır. "Batılı kültürün, bir yaşam kavramını –bu kavramın özünü ve sınırlarını– geliştirmesinin aracılığını teşkil eden etik, hukuksal ve ontolojik koordinatların derinlikli ve bilgelikli bir çözümlemesidir" (Durantaye, 2009, s. 335). *Kutsal İnsan üçlemesinin ikinci kitabı olan bu metin, toplama kamplarının, Kantçı bir ifadeye başvurursak, olanağının koşulu* durumundaki bir hal olarak istisna haline odaklanmaktadır ve Agamben'in temel amaçlarından biri, "istisnai hallerin devlet yaşamında o kadar da istisnai olmadıklarını göstermektir" (Durantaye, 2009, s. 336). Bu amacına ulaşmak için de Roma hukukundaki kökenlerinden Devrimci Fransız hükümetleri tarafından ilan edilen istisna hallerine, Abraham Lincoln'ın 1862'de "sadakatsiz ve vatana ihanet kabilinden edimlerde" bulunduğundan şüphelenilen kimselerin çok hızlı bir biçimde tutuklanmasına ve gözaltına alınmasına izin vermesine ve Pearl Harbor olayını takiben, 70.000 Japon kökenli Amerikan yurttaşının ve henüz ABD yurttaşı olmayan 40.000 Japon'un sınırdışı edilmesine yol açan "süresiz acil durum" ilanına kadar, istisna halinin bir soykütüğünü çıkarır. Amacı Hitler tarafından bir kararname ile ilan edilmiş olan olağanüstü halin, modern Batılı siyaset paradigmasında hep oralarda bir yerde olduğunu göstermektir.

Modern istisna hali mutlakıyetçi geleneğin değil, devrimci-demokratik geleneğin bir ürünüdür ve "Paradigma, bir yandan (sıkıyönetim halinde) savaş zamanında askeri otoriteye düşen yetkilerin sivil ortamı kapsayacak şekilde genişletilmesi, öte yandan anayasanın askıya alınması iken, iki model zamanla istisna hali adını verdiğimiz tek bir hukuki fenomen içinde kaynaşıp bütünleşmiştir" (Agamben, 2010, s. 14). Bunun açık anlamı, istisnanın kural haline gelmiş olduğudur. Bu nedenle istisna hali, artık istisnai bir önlem olarak değil, bir yönetim tekniği olarak, Hukuk düzeninin oluşturucu paradigması olarak kendisini göstermektedir. Bu paradigmanın pratik sonucu, yürütme yetkilerinin çeşitli kararnameler ve yasal önlemler yoluyla, yasama erkini kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Schmitt'in temsil ilkesinin ortadan kalkması olarak ele aldığı ve bu nedenle Schmittçi söylemin bir tür çürüme ve yozlaşma olarak tarif edeceği durum, Agamben tarafından bir temel paradigma olarak ele alınmaktadır. Ağacın kurdu kendindedir. "Tam yetkinin geçici ve denetlenebilir bir kullanımı, kuramsal olarak demokratik anayasalarla bağdaşsa da, bu kurumun sistematik ve düzenli kullanımı, zorunlu olarak demokrasinin tasfiyesine yol açar" (Agamben, 2010, s. 16). Demokrasi parlamenter yapıdan yürütmeye dayalı bir yapıya doğru bir kayma yaşamaktadır. Bu zeminler, Guantanamo ile Auschwitz'in hangi paradigmatik temelde birbirlerine bağlandıklarını da ortaya koyan zeminlerdir. George W. Bush'un 11 Eylül saldırılarının ardından, Kasım 2001'de yürürlüğe koyduğu ve "terör şüphelisi" olup da ABD yurttaşı olmayanların süresiz alıkonulabilmesine imkân veren kararının sonucunda ortaya çıkan Guantanamo'da alıkonulanların atıldıkları konumun, hukuk tarafından terk edilmişlik konumunun karşılaştırılabilir olduğu tek örnek, Nazi toplama kamplarındaki Yahudilerin hukuksal durumudur. Bu durum, gerçekte, ABD tarafından gerçekleştirilmiş "küresel bir istisna hali" durumudur. İstisna, bu düzeyde, kural halini alınca, hukuksal-siyasal sistem de ölümcül bir niteliğe bürünen bir makineye dönüşür. Batıyı küresel bir iç savaşa doğru götüren de, biyopolitik motoru istisna hali olan bu ölümcül makinedir (Durantaye, 2009, ss. 338-339).

Bu makine, istisnayı kural haline getirerek çıplak hayat üretmektedir ki bu ürüne Nazi toplama kamplarında *muselmann* adı verilmiştir. *Muselmann*lar, kampın "yaşayan ölüleri"dirler. Psişik bütünlükleri bozulmuştur. Bu figürlere bu adın verilmesinin nedeni, yiyecek arayışı içerisinde yeri taradıkları sırada, uzaktan bakılınca namaz kılan bir Müslüman'ı andırmalarıdır. Fakat Agamben, "Müslüman" teriminin Arapça'da "Allah'ın iradesine koşulsuz bir biçimde teslim olan kişi" anlamına geldiğini hatırlatarak, bizzat bu anlamın durumun ve terimin en uygun açıklaması olduğunu belirtir. Gerçekten de *Muselmann*, bedenindeki canlılığa karşın ölüme aittir; Tanrı'nın dünyasına teslim edilmiştir.

Auschwitz'den Artakalanlar, kampa *tanıklık* sorunu çerçevesinde yaklaşır. Amacı hayatta kalmış olanlar tarafından yazılmış tanıklıklara açıklık getirmektir. Bu bakımdan bu kitap, kamp üzerine olmaktan daha çok kampa dair anlatılar üzerine bir kitaptır. Bu anlatılarda, kesin bir utanç saptanmaktadır. Bu anlatıları kendilerine borçlu olduğumuz kimseler tanıklık etmişlerdir, fakat *neye*? En nihayetinde hayatta kalmışlardır. Fakat özellikle başvurduğu Primo Levi ve Robert Antelme gibi yazarların anlatılarını, hayatta kaldıkları için ihanet ettikleri biçiminde bir suçluluk olarak kolayca yorumlamak olanaklıyken, Agamben, bunun gerçekte bir utanç deneyimi olduğunu ileri sürer. Agamben'e göre etik, esaslı bir biçimde felsefi bir uzamdır ve suçluluk, hukuka bağlı olduğu için etik bir kategori oluşturamaz. Hukuk normatif ilkeler yaratmaya girişir ve hukuksal bir norm, sonra, ahlaki bir koda tercüme edilir ki bu, doğru ile yanlış arasında bir ayrımı betimlemek yönünde bir girişimdir. Agamben'in de belirttiği gibi, "etik ne suçluluğu ne de sorumluluğu tanıyan bir alandır; Spinoza'nın da kavradığı gibi etik, mutlu hayat öğretisidir. Suçu ve sorumluluğu üstlenmek –kimi zaman gerekli olabilir– etiğin alanından çıkıp hukukun alanına girmek demektir. Bu zorlu adımı atan herkes hemen arkasında kapatmış olduğu kapıdan geri geçebileceğini düşünemez" (Agamben, 2010, s. 24). Agamben'e göre bu, seküler kültürlerde etik ilkelerle yasal ilkelerin aynı hizaya sokulmasının bir sonucudur; Hıristiyanlığın bir mirası değildir. Agamben'in, tanıklık etmenin aslında bir tanıklık etmeme anı, tanıklığın olanaksızlığından başka hiçbir şeye tanıklık edememe olduğunu ve bu nedenle de etiğin hukukun alanında değil,

bir başka yerde, dilin alanında yer aldığını ileri sürdüğü yerde, suçluluğun yasal veçheleri önem kazanır. Tanıklık etmenin güçlüğü, özsel bakımdan, dilin kamp deneyimini iletmedeki başarısızlığıyla ilgilidir. "Tanıklığın dili artık hiçbir şey ifade etmeyen bir dildir ve bu nedenle dil barındırmayan bir şeye dönüşür; artık farklı bir anlamsızlık noktasına ulaşır –tam tanığın, tanımı gereği tanıklık edemeyecek olanınkine" (Agamben, 2010, s. 39). Ve tanıklık edemeyecek bu tam tanıklar ölülerdir, kampın *sessiz* figürleridir. *Muselmann* tam bu noktadaki nihai tanık olarak beliren figürün ta kendisidir ve egemen iktidarın çıplak hayatı üretme biçimlerini somutlaştırmaktadır. Agamben, kampı, egemen istisnanın ve hukukun egemen tarafından geçici olarak askıya alınmasının bir yeri olarak kavramsallaştırır. Egemen istisna yasadan kaçıyorsa, bir ürün olarak çıplak hayat da yasadan kaçırılmaktadır. İstisna siyasal düzenin öbür ucunda da çalışmaktadır. "Bu uçta, bir yurttaşın siyasal haklarını elinden alarak -böylelikle onu öldürmek artık yasadışı değildir- onu siteden dışlamak olanaklı hale gelmektedir" (Murray, 2013, s. 95).

Böylelikle açığa çıkmaktadır ki Nazi toplama kampları, modern demokrasiye paradigmatik olarak içkindir. Muselmann figürü ile egemen istisna, tersyüz olmuş bir anlamlama düzeyinde birbiriyle çakışmaktadır. Agamben, bu suretle, toplama kamplarını "istisna" kavramı aracılığıyla modern demokrasinin içerisine kaydeder. Fakat modern devletin biyopolitik doğasının yeni bir gelişme olduğunu düşünen Foucault'nun aksine, Agamben, olgunun izini Antik Yunan ve Roma'ya dek sürecektir. Elbette bu çabanın motivasyonunun bir köken arayışıyla ilgisi yoktur, aksine, bu, "artık görülebilir olmayan izlerin içindeki tarihsel ilişkilerin karmaşıklığının üzerindeki örtüyü kaldırmak yönünde bir girişimdir. Böylelikle kendimizi bilmeye ve anlamaya ilişkin şu anki sistemlerimizin, nasıl da şimdi bize oldukça sorunlu görünen yollardan geliştirilmiş olduğunu görme olanağına kavuşuruz" (Murray, 2013, s. 91). Agamben, mevcut durumu, söz konusu durumun gelişimini anlamak ve böylelikle onun baskın mantığına meydan okumak biçimindeki ikili bir girişim içerisinde incelemekte ve bu suretle de modern biyopolitikanın, Batı toplumunun temelini oluşturan klasik siyaset idesinden bir kopuşu temsil etmediğini, daha

ziyade dışlayıcı içlemenin açık bir hal aldığı bir çağı başlattığını ileri sürmektedir: "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyosiyaset en azından egemen istisna kadar eski bir olgudur. Modern devletin, biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekle yaptığı şey, iktidar ile çıplak hayatı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmaktan ... başka bir şey değildi" (Agamben, 2001, ss. 15-16).

Sözü edilen gizli bağ, bir içleyerek dışlama halinden başkası değildir ve Agamben, bunun Antik Yunan'daki örneğini, sitenin siyasal hayatından dışlanarak *oikos*'a, eve kapatılan yalın doğal hayatta bulur. Üremeyle ve hayatın idamesiyle ilgili bir pratik olarak *oikonomia* Yunanlının gözünde siyasetten son derece başka bir şeydir. Yalın doğal hayatın *polis*in içinde, fakat *politeia*'nın dışında tutulmasıysa, açıkça bir içleyerek dışlama durumunu ortaya koymaktadır. *Kutsal İnsan*'ın ilk cümlelerinin yerleştiği uzam da *oikos* yaşamı ile *polis*in yaşamı arasındaki ayrımın tesis ettiği bir uzamdır: "Eski Yunanlılarda bizdeki hayat sözcüğünü karşılayan tek bir sözcük yoktu. Bunun yerine, etimolojik olarak aynı köke dayansalar da, anlambilim ve biçimbilim açısından birbirlerinden ayrı iki terim kullanıyorlardı: *zoē* ve *bios*" (Agamben, 2001, s. 9). *Zoē* en genel anlamıyla canlılık durumuna işaret ederken, *bios* çerçevesi belli bir yaşama, belli bir hayat tarzına işaret etmektedir. Bu ayrım Yunanlıların siyasal manzarasındaki köklü bir ayrım olarak belirmekte ve böylelikle *polis*in meşguliyet ve ilgi alanına giren "yaşam" ile *oikos*'un alanında tutulması gereken "yaşam" arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Batı siyasetinin kendisini oluşturmak için neden öncelikle çıplak hayatı dışladığı, neden en başında ev hayatı ile şehir hayatını birbirinden ayırdığı, hayatın dışlanarak içlenen bir şey halini aldığı bir durum içerisinde siyaset ile hayat arasında nasıl bir ilişkinin olduğu sorularını (Agamben, 2001, s. 16) yanıtlamaya girişen Agamben'in öncelikli amacı, söz konusu ayrımların bizim (çağdaş) siyasal konumumuzun paradigmatik eksenini oluşturduklarını ortaya koymaktır.

Bu içleyerek dışlama hali, kendisini, Roma hukukunda *homo sacer* (kutsal insan) olarak gösterir. *Homo sacer* arkaik Roma hukukunda,

şehir hayatından dışlanmış kimselere işaret eden bir hukuk terimidir. Bu kimse öldürülebilir, fakat kurban edilemez. Bu nedenle bizzat terimin kendisinde bir paradoks söz konusuymuş gibi görünmektedir. Agamben terime ilişkin Antik yazarların kafa karışıklığıyla modern yazarların kafa karışıklığının benzer olduğunu saptayarak iki temel eğilime işaret eder: Bir taraftan *sacratio*'yu henüz dinsel hukukun ceza hukukundan ayrılmadığı ve ölüm cezasının tanrılara kurban adamak olarak görüldüğü daha eski bir dönemin zayıflamış ve sekülerleşmiş bir kalıntısı olarak görenlere karşılık, diğer tarafta da *sacratio*'nun aynı anda hem kutsanan hem lanetlenen, hem saygı hem de korku uyandıran arketip bir kutsal kişilikten izler taşıdığını düşünenler bulunmaktadır (Agamben, 2001, s. 99). İlk gruptakiler, *homo sacer*'in herhangi bir ceza söz konusu olmaksızın öldürülebilir oluşunu açıklayabilirlerken kurban edilme yasağını açıklayamamakta; ikinci gruptakiler ise kurban edilemezliği açıklayabilirlerken *homo sacer*'in öldürülmesinin nasıl olup da dinsel bir ihlal veya günah sayılmadığını açıklayamamaktadırlar. Her durumda sorun yaratan terim "kutsal"dır [*sacer*].

Agamben, bu sorunu yaratan "kutsal"ın belirsizliği biçimindeki bilimsel bir mitsel-bilgiye direnerek, *homo sacer*'in ikili bir istisna haline tekabül ettiğini gösterir: "Hem *ius humanus*'un hem de *ius divinum*'un istisnası, hem profan alanın hem de dinsel alanın istisnası" (Agamben, 2001, s. 111). Böylelikle "kutsal" terimi, tam da dışlama için gerekli olan içleme işlevini yerine getiren terim olarak belirmektedir. Kutsal insanın, *ius divinum*'un da dışlanarak içlenen figürü olabilmesinin tek yolu, *ius divinum*'a kayıtlı olmasından geçmektedir. Böylelikle *homo sacer*, insani hukukun dışına bırakılırken, onun ilahi hukuk tarafından kapsanmasının da önüne geçilmektedir. Bir kere ilan edildikten sonra, *homo sacer*, artık bir topluluk içindeki özgül yaşam(lar)ın mutat biçimlerinin ya da niteliklerinin taşıyıcısı olmaktan çıkar. Bütün bunlar üzerinden alındığı zaman *artakalan* şey bir insan yaratığı, bir çıplak hayattır (*zoē*) ki Auschwitz'den *artakalan* da budur. Hiç kuşku yok ki Agamben'in soykütüğü çalışmaları, tam da bu artakalanı üreten bir makine olarak modern siyaseti anlamaya dönük çalışmalardır.

Fransız filozof Jean-Luc Nancy'nin çalışmaları içinde saptadığı yasaklama/terk etme fikrini devreye sokarak bu *eşiğin* kendisini eklemlemeye çalışan Agamben, egemen istisna ile *sacratio* arasındaki yapısal benzerliği açığa çıkarır: "Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile *homo sacer*, aynı yapıda ve bağlantılı olan iki figürdü: Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir" (Agamben, 2001, s. 114). Eğer egemen istisna *homo sacer*'i dışarı atıyorsa, bu durumda *homo sacer* de egemen gibi, hukuk tarafından hukukun dışına atılmış demektir. Hukukun dışında bırakılmış olmak, bir biçimde hukukun "dışında" ya da "ötesinde" olmak biçiminde düşünülmemelidir. Bir kimse, hukuktan yoksun bırakılmışsa artık hukukun "içinde" değildir. Bu nedenle terk edilmek, içerisi ile dışarısı arasındaki eşiğe bırakılmak anlamına gelmektedir. O halde "egemen yasaklama", egemen iktidarın işlevinin, egemeni, egemen iktidarla aynı eşik durumuna indirgemesi olgusunu adlandıran bir ilişki biçimidir. Bu durumda çıplak hayatın üretiminin "egemenliğin birincil etkinliği" olduğunu açığa çıkaran *homo sacer*, egemen yasaklamaya yakalanmış insan-kurbandır. Bu iddianın gücü, herhangi birimiz ya da hepimiz için bu eşik figürlerden biri olma potansiyelinin bulunmasında yatmaktadır. Agamben'in savları arasında en kritik olanı, hukuk düzenine tabi olan herkes için, siyasal yaşamdan (içlenme aracılığıyla) dışlanma ihtimaliyle yüz yüze gelme potansiyelinin bulunduğu bu konumdur.

Bu konum, Batının tam anlamıyla ilk siyasal alanının sınırlarını çizen konumdur. Agamben, buna uygun olarak kutsallığı da çıplak hayatın hukuk düzenine dâhil edilişinin ilk(el) biçimi olarak tarif eder. "*Homo sacer* tabiri, ilk "siyasal" ilişkiye benzer bir şeyin, yani, egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır. Hayat, egemen istisna içinde kaldığı sürece kutsaldır" (Agamben, 2001, s. 115). Böylelikle modern siyaset makinesinin çözümlenmesini sağlayacak *yer* kutsal hayatın üretim yeri olarak belirir ki bu yer de toplama kampıdır. Bu bakımdan Agamben, modern siyasete ilişkin son derece büyük içgörülerin sahibi iki büyük siyaset kuramcısı olan Michel Foucault ile Hannah

Arendt'te neyin eksik olduğunu saptayarak devam eder. Amacı "kutsal hayat" kavramını odaklayıcı bir mercek olarak kullanmak suretiyle bu iki kuramcının düşüncelerini birleştirmektir.

Foucault, eski dünyadan modern dünyaya geçiş sürecinde bireylerin bir yandan kendi kendilerini özneleştirmelerini öte yandan da kendi kendilerini dışsal bir denetimin gücüne bağlamalarını sağlayarak kendi benliklerini nesneleştirmelerini doğuran "özneleş(tir)me süreçlerini" araştırmakla yetinmiş, fakat bu bağlamdaki içgörülerini, modern biyopolitikanın pekâlâ örnek mekânları olarak ortaya çıkabilecek şeyle, yani yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin siyasetleriyle bağlantılandırmamış, hastaneler ve hapishanelerdeki büyük kapatılmanın yeniden tanımlanmasıyla başlayan araştırmalarının sonunda, toplama kampları çözümlenmeden kalmıştır (Agamben, 2001, s. 158). Arendt'in çalışmaları ise savaş sonrası dönemin totaliter devletlerinin yapısına yönelmekle birlikte biyopolitik perspektiften yoksun durumdadır. Agamben, bu iki düşünürün içgörülerini birleştirememiş olmalarının nedeni olarak sorunun zorluğunu gösterir. Fakat bana kalırsa, Arendt'in durumunu başka türlü düşünmek gerekiyor. Çünkü ilginç bir biçimde, Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda son derece biyopolitik bir ufku mümkün kılacak *vita activa* kavram(lar)ını geliştirmiş olmasına karşın, bu ufku totaliter rejimlerin çözümlemesine taşıyamamıştır ve bu durum özel bir tartışmayı hak etmektedir.

Arendt, *vita activa* terimini üç temel insani etkinlik olan emek, iş ve eylemi ifade etmek için önerir. Emek insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinlik; iş, insani varoluşun, türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne katılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen ve doğal çevreden tamamen farklı, "yapay" bir şeyler dünyası oluşturan bir etkinlik ve eylem de şeylerin ya da maddenin dolayımı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olarak tanımlanır (Arendt, 2006, ss. 35-36). Böylelikle biyolojik olandan insanî olana doğru kademeli bir insan-oluş kuramı ortaya çıkmaktadır; fakat Arendt, muazzam bir felsefi antropoloji geliştirebilecek durumdayken, bu *potansiyeli*, "burjuva antropolojisi"nin yedek gücü kılmaktan öteye gidememiştir.

Çünkü Marx'ın, *emeği*, insanın antropolojik tözü (ve özü) olarak gördüğüne kanaat getirerek, bu özselliğin belirdiği alanın emeğin değil eylemin alanı olduğunu ileri sürmek suretiyle Marx'a itiraz etmekte; oysa gerçekte kendi yanılsamasına karşı, "yel değirmenlerine" karşı dövüşmektedir. Marx'ın emeği antropolojik zeminlerde tartıştığı tek metni *Gotha Programının Eleştirisi*'dir. Burada da "emek" –Marx henüz göstergebilimin imkânlarından yoksun olsa da– bir gösteren olarak masaya yatırılır ve emeğin en yüce değer olduğu tezinin temelde bir burjuva ideolojisi olduğu ileri sürülür. İnsan oluşturucu ve dolayısıyla da özsel bir antropolojik öğe olarak "emek", gerçekte Marx'ın değil, burjuva fikir dünyasının bir öğesidir. Zaten Marx'ın özsel bir antropolojik öğenin peşine düşmek anlamında insanın peşine düştüğü son metni *Feuerbach Üzerine Tezler*'dir. Bu bakımdan Arendt'in bizzat kendi üretimi olan bir kavram setini –iş, emek, eylem– diğer çalışmalarına taşıyamamış olması, sanki Marx emeğe antropolojik bir nitelik atfediyormuş gibi konumlanarak Marx'a yönelen bir eleştiri arzusunun ayartısından kaynaklanmaktadır. Hiç kuşkunuz olmasın ki burada "arzu" kavramını Lacan'ın kullandığı anlamda kullanıyorum ve mevcut durumdaki arzu, kendisini herhangi bir nesnesi olmayan talep olarak açığa vurmaktadır. Bu arzusu, düşüncesini bu kadar gölgelememiş olsaydı, Arendt, Birinci Dünya Savaşının sonucu olarak ortaya çıkan ve hiçbir yere kabul edilmedikleri gibi hiçbir yerde asimile de olamayan göçmen grupların durumunu, "Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar" (Arendt, 2009, s. 256) biçiminde tarif etmekle yetinmeyerek, bu insanların tam da kendi kavramı olan "emek" düzeyinde, yani yine kendi sözcükleriyle "biyolojik yaşam" düzeyinde üretilmiş/üretilmekte olduklarını da muhtemelen görebilirdi. Yine buna uygun olarak, özellikle on sekizinci yüzyıl proletaryasının da –Arendt'in kavramlarıyla– "emek" ile "iş"in tuhaf bir eklemlenmesi boyutunda üretildiği sonucuna da pekâlâ ulaşma imkânı bulabilirdi.

Durum ne olursa olsun, her iki düşünür için de görünmez kalmış bir şeyler söz konusudur. Özellikle Foucault'nun düşüncesinde, bazı olguların kör nokta olarak kalmalarının nedeni, temelde, Foucault'nun

modernlikle birlikte köklü bir paradigmatik değişimin gerçekleşmiş olduğu kanısında olmasıdır. Oysa Agamben, bir sürekliliğin olduğu düşüncesindedir: "Modern demokrasi, kutsal hayatı ortadan kaldırmıyor; bunun yerine, kutsal hayatı parçalıyor ve bütün insanların bedenine dağıtıyor, böylelikle de kutsal hayatı siyasal çatışmaların nesnesi haline dönüştürüyor" (Agamben, 2001, s. 164). Böylelikle *homo sacer*'in izlerini mümkün olan her boyutta sürmeye kararlı olan Agamben, modern *homo sacer*'in gelişiminin haritasını, 1679'da İngiltere'de ilan edilen *habeas corpus* fermanıyla başlatarak çıkarır. *Habeas corpus*, yargıçlar tarafından yayımlanan ve tutuklunun tutukluluk durumunun hukuki bir nitelik taşıyabilmesi için söz konusu kişinin belirli bir zamanda belirli bir yere getirilmesi gerektiğini belirten bir fermandı. Modern bir ilke olan "adil yargılanma hakkı"nın temeli olarak görülen bu ferman, gözetim altındaki X'in –artık adı her neyse– *bedeninin* [*corpus*] yargıçların huzuruna getirilmesini emrediyordu. "Artık siyasetin yeni öznesi, özgür adam ve bunun statü ve ayrıcalıkları da değildir, hatta sadece *homo* da değildir; bu özne artık *corpus*'tur" (Agamben, 2001, s. 163, çeviri değiştirildi). Beden hukukun yerine dönüştürülmüştür. "Daha sonraları hakkın taşıyıcısı ve ilginç bir çelişki olarak, yeni egemen özne/tebaa olarak ortaya çıkacak olan kişi, bu şekliyle, ancak ve sadece egemen istisnanın yinelenmesi ve *corpus*'un, yani çıplak hayatın kendi içinde tecrit edilmesi suretiyle tesis edilebilir" (Agamben, 2001, s. 164).

Agamben'in bir sonraki durağı, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Deklarasyonudur. Bu türlü bildirgelerin yerini, kralın *ilahi hak* doğrultusundaki egemenliğinden *ulusal* egemenliğe geçişin tamamlanması olarak saptayan Agamben, modern devletin temelinde yatan şey olarak da "özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insanı değil, insanların çıplak hayatını, yani tebaadan yurttaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum olgusunu" gösterir (Agamben, 2001, s. 169). Çünkü Deklarasyon'un daha ilk maddesi, "İnsanlar haklar bakımından özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar" biçimindedir. Daha bu maddeden itibaren yalın, doğal hayat, ulus devletin hukuksal-siyasal düzeni içerisine kaydedilmektedir. Agamben, ulus sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığı olan "nation" sözcüğünün etimolojik kökeninin *nasce-*

re (doğmak) fiili olduğunu hatırlatarak, Deklarasyonun, "Egemenlik ilkesi esas itibariyle ulusa aittir" biçimindeki maddeyle, egemenliği ulusa verebilmesinin nedeninin, *doğum* öğesini siyasal toplumun kalbine kazımış olması olduğunu belirtir. Böylelikle "doğmuş olma olgusu", yani çıplak hayat, siyasal yapının dokusuna işlenmiştir. İnsanlar artık, doğmuş olma olgusunu, *zoē*'yi deklare etme kabiliyetine dayanan kolektif bir egemenin üyeleri durumuna gelmişlerdir. Buna bağlı olarak da, egemenliğin temeli durumundaki siyasal-olmayan-hayat *oikos*'un duvarlarından taşıp *polis*e girmiştir.

Agamben'in, modern hukuk ve siyaset söylemlerinin temelini oluşturan *habeas corpus* ile Fransız İnsan Hakları Bildirgesinin kalbinde saklı bulunan *homo sacer* figürünü açığa çıkarması, ona, Batılı siyasal-hukuksal geleneği savunmak için başvurulabilecek ilkelerin çıplak hayatın üretimi içinde zaten gasp edilmiş olduklarını gösterme olanağını verir. Böylelikle toplama kamplarını, *siyasalın yer*i olarak ileri sürebilir durumdadır. Modern siyasetin *nomos*'u toplama kampı, *homo sacer*'i ise toplama kampındaki tutukludur. Yine hiçbir hukuksal statüye sahip olmayışıyla mülteci de modern siyaset makinesinin ürettiği *homo sacer* durumundadır. Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında sayıları hızla artan mülteciler (kısa bir zaman dilimi içerisinde 1.500.000 Beyaz Rus, 700.000 Ermeni, 500.000 Bulgar, 1.000.000 Yunanlı ve yüz binlerce Alman, Macar ve Romen yurtlarından edildiler) *doğum* ile *ulus* (*nascere* ile *nation*) arasındaki sürekliliği koparark modern egemenliğin orijinal kurgusunu ciddi bir krize sokmuşlardır (Agamben, 2001, ss. 172-173). Gerçek "hakların insanı" olarak beliren mülteci dolayısıyla, öncesinde yurttaş haklarının ön kabulü olarak anlam kazanan insan hakları, gittikçe yurttaşlık bağlamından kopmaya başlamıştır. Bu olgunun mantıksal uç halkası ise insaniyetçilik [*humanitarianism*] ile siyaset arasına giren mesafedir. Bunun açık anlamı, "insan hakları söylemi" zemininde üretilen her türlü siyasal muhalefetin, tam da bu mesafeye yerleşmek zorunda olduğudur. "İnsani(yetçi) örgütler, insan hayatını yalnızca çıplak ya da kutsal hayat figüründe kavrayabiliyor ve dolayısıyla da, kendilerine rağmen, aslında karşı koymaları gereken güçlerle gizli bir dayanışma içinde bulunuyorlar" (Agamben, 2001, s. 175). Bu gizli işbirliği, ha-

yata değer biçerek hayatın kendisini siyasallaştırmak doğrultusundaki bir işbirliğidir. Örneğin Türkiye'deki kimi feminist çevrelerin, hükümetin kürtaj politikalarına muhalefet ederken sıkça başvurdukları "Benim bedenim, benim kararım" sloganında da böylesi gizli bir tuzak iş başındaydı. Her canlının biyolojik bedeninde dolaşıma sokulmuş bulunan çıplak hayatı ve bunun üretimini sorgulayarak değil de çıplak hayata ilişkin mülkiyet hakkını (?) savunarak özneleşmek! Tuhaf bir paradoks, çünkü burada hem modern-olan (son tahlilde özgür ve özerk bireyi varsayar ve bu bireyin yerleştiği uzam, yine son tahlilde bir mülkiyet uzamıdır), hem de modern-olmayan (üzerinde sahiplik ilanında bulunulan şey, yasanın ve dolayısıyla da özgürlük ile eşitliğin uzamında değil, biyolojinin uzamında yer almaktadır) bir tutum söz konusudur. Fakat Agamben'e kulak verecek olursak, modernlik zaten tam da modern-olmayışıyla moderndir. Burada modernliğin içindeki modern olmayan öğelerin temizlenmesi halinde her şeyin yoluna gireceği biçiminde bir sonuç çıkarılabilir; ancak bu öğelerin, zaten bizzat modernliğin kurucu istisnaları durumunda oldukları unutulmamalıdır ki Agamben tam da bu nedenle modern siyasetin "devamlı bir karanlık içinde" olduğunu ileri sürmektedir. Bu karanlık, "kutsal hayatın" başladığı ve bittiği yerin sınırının, eşiğin belirlenmesidir. "Her toplum –hatta en modern toplum bile– kendi *kutsal insanlarının* kimler olacağını belirliyor" (Agamben, 2001, s. 182).

Salt çıplak hayata indirgenmişliğin en belirgin, fakat aynı zamanda en korkunç örneği, Dr. Roscher'in 1941'de VP'ler (*Versuchspersonen* –Agamben bu ifadeyi "insan-kobaylar" biçiminde tercüme ediyor) üzerinde yaptığı deneylerdir. Bu deneylerin sözde önemi Alman pilotların hayatlarıyla ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Amaç yüksek irtifa uçuşlarında ve pilotlar paraşütle atlamak zorunda kaldıklarında, pilotların hayatta kalmalarını sağlayacak *teknik bilgiler* elde etmek ve kendi askerlerinin biyolojik sınırlarını ne kadar zorlayabileceklerini *keşfetmektir*. Agamben, 12.000 metre yükseklikteki basınca denk bir basınç oluşturulan bir yerde, 37 yaşındaki sağlıklı bir Yahudi kadın VP üzerinde yapılan deneyin raporunu satır satır aktarır: "Aradan dört dakika geçince VP terlemeye ve başını sallamaya başladı. Beş dakikanın sonunda kramplar başladı. Altıncı ila onuncu dakikalar arasında

soluk alma hızlandı ve VP bilincini yitirdi. Onuncu dakika ile otuzuncu dakika arasında soluk alma dakikada üçe indi ve en sonunda da tamamen durdu. Aynı zamanda derisinin rengi mosmor oldu ve dudaklarının etrafında köpükler oluştu" (Agamben, 2001, s. 202). Demek ki basınç kabini hasar gördüğünde, pilot, kramplar başlamadan, yani kendi bedeni üzerindeki denetimini yitirmeden önce alçalmaya başlamalıdır: Hepinize *güvenli* uçuşlar dilerim! Biliyorum, tam şu anda kendi kendinize kadının ölüp ölmediğini soruyorsunuz. Ölmediğini öğrenmekle zihinsel gerilim bir nebze yatışırken, soru, bundan sonraki "hayatının" nasıl olduğu, hatta *ne* olduğu sorusuna bırakacak yerini; öldüğünü öğrenince zihinsel gerilim neredeyse bütünüyle yatışacak. Biyopolitikanın öldürülebilir ama kurban edilemez bir kurbanı olarak bu Yahudi kadın VP, üstelik de biyopolitika denilen şeyi en kristalize haliyle önümüze koyarken, onunla ölüm-yaşam döngüsü içerisindeki biyopolitik bir anlam dünyası içinden ilişki kuruyor olmamız, tuhaf, hatta korkunç değil mi? Raporun bundan sonraki kısmında, daha sonra cesette herhangi bir organik başkalaşım olup olmadığına bakmak için cesedin parçalanmasının kayıtları yer alıyormuş.

VP'ler üzerinde sayısız deney yapılmıştır: Pilotların paraşütle atladıklarında denize düşme olasılığı göz önünde bulundurularak, kimi VP'lere hiç suyun verilmediği, kimilerine sadece tuzlu suyun içirildiği ve kimilerine de çeşitli kimyasal maddelerin katıldığı tuzlu suyun içirildiği deneylerden tutun da çeşitli aşılar geliştirmek amacıyla VP'lerin bedenlerine kimi bakterilerin zerk edilmesine, hatta kol-bacak transplantasyonuna kadar bir dizi biyolojik *deney*. VP'ler egemen iktidar açısından salt çıplak, biyolojik yaşamdan başka bir şeyi ifade etmiyor ve biyopolitikanın sınır noktasını açığa çıkarıyorlardı. Bu deneylerde kullanılan insanlar çıplak hayattan başkası değillerdir. Fakat Agamben bir başka olguyla daha ilgilidir: Modernliğe özgü biyopolitik ufukta, bir zamanlar sadece egemenin/hükümdarın girebildiği bu metruk istisna alanına artık doktorlar ve bilimciler de girmektedir (Agamben, 2001, s. 207).

Hayatın nerede başlayıp nerede bittiğine bilim mi karar verecektir? Özellikle de organ nakli teknolojisinin bu kadar gelişmiş olduğu çağı-

mızda?.. Bu hususta tıbbi tartışmalar sürmektedir ve alandaki en gözde kavram –gittikçe daha da çok– "beyin ölümü" kavramıdır. Bu kavram, organ nakli ameliyatını yapacak olan cerrahın cinayet suçlamasıyla karşı karşıya kalmaması için, öncelikle "ölüm anının" tanımlanması gereksiniminin doğurduğu bir kavramdır. Fakat kavram, beyin ölümünün hemen ardından kaçınılmaz bir biçimde ölüm gerçekleştiği için savunulmaktadır. Böylelikle geleneksel "ölüm" kavramı, onun yerini alsın diye geliştirilen "beyin ölümü" kavramının doğrulanması için geri çağrılmış olmaktadır. Buna bağlı olarak da tıbbi-biyolojik bir istisna mekânı ortaya çıkmaktadır: Beyin ölümü ile ölüm arasındaki karanlık bir bölge. Bu durum, hiç kuşku yok ki tıbbi karar ile hukuki karar arasındaki salınımda da kendisini göstermektedir. Bu salınımın temel nedeni ise "hayatın ve ölümün, tam olarak bilimsel kavramlar değil de siyasal kavramlar olmalarında ve tam da sadece ağızdan çıkacak bir *karar*la siyasallaşan kavramlar olmalarında" (Agamben, 2001, s. 213, vurgu bana ait) yatmaktadır. Bugün içinden geçmekte olduğumuz dev sürecin esas meselesi de tam olarak hayat ile ölüm arasındaki sürekli değişen sınırların yeniden tanımlanması meselesidir; fakat tam da bu yeniden tanımlama durumunu üreten koşullar, aynı anda hayat ile ölüm arasındaki geleneksel sınırların da bulanıklaşmasına neden olarak, gerçekte hepimizi, ne hayat ne de ölüm olan simgesel bir mekâna sıkıştırmaktadır. Bu mekânın maddi modeli ise hiç kuşku yok ki kamptır.

Agamben, kampa yeniden, fakat bu sefer bir tanıklık çerçevesinden değil, bizzat kampın kendi mantığını ortaya koymak üzere, döner: "Kamp nedir ve nasıl bir hukuksal-siyasal yapıya sahiptir ki içinde bu tür olaylar cereyan edebilmiştir?" (Agamben, 2001, s. 216). Bu soruyla kampın, bugün içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı, modeli, *nomos*'u olarak ele alınması olanağı doğmaktadır. Bu bakımdan kamp, ilkin kendi çağının (!) siyasal bağlamı içerisine yerleştirilmelidir. Bu ise kampı, istisna hali ile arasındaki kurucu bağı dikkate alarak çözümlemek gerektiği anlamına gelmektedir. Doğrusu, toplama kampı, Nazilerin bir icadı değildir; fakat Nazi iktidarıyla birlikte başka bir veçheye bürünmüştür. Nazi iktidarına kadar istisna halleri, her şeye karşın "istisna" niteliklerini büyük oranda muhafaza ederlerken,

Nazi iktidarıyla birlikte, "*istisnai durum, dışsal ve geçici bir gerçek tehlike durumu olmaktan çıkıyor ve hukuksal idarenin kendisi haline getiriliyordu*" (Agamben, 2001, s. 219). Kampın geçirdiği dönüşüm de buna bağlı bir dönüşümdür. Almanya'da gerçekte Sosyal Demokrat hükümetlerin hüneri olan ilk toplama kampları, olağanüstü durumu tanımlayan hukukun askıya alınmasına karşı bir önlem olarak işlev görürken, Nazilerin uygulamasında kamp, istisnadan koparılmış ve normal durumun yürürlüğünü temin eden bir işlev edinmiştir. *"[İşte] kamp, istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekândır*" (Agamben, 2001, s. 220, vurgu yazara ait).

Kamp dışlanarak içlenen bir mekândır; bu nedenle kampa alınan insanlar da dışlanarak içlenirler. Ve tam da bu dışlayarak içleme nedeniyle, istisna, bizzat hukuksal düzenin içine taşınmış olur. Bu taşımanın açığa çıkardığı şey ise kural ile istisna arasında herhangi bir ayrımı olanaksızlaştıran yeni bir hukuksal-siyasal paradigmadır. Bu ayrımsızlık, hukuksal sorun ile olgusal sorun arasındaki bir ayrımı da olanaksızlaştırarak, kampı, hukuk-gerçek karışımı bir yer haline getirmektedir. Agamben, tam da bu üst üste binme olgusu nedeniyle, "insanlara böyle bir vahşetin nasıl yapılabildiği" sorusunun ikiyüzlü bir soru olduğunu belirtir (Agamben, 2001, s. 222). Asıl sorular, kampı doğuran hukuksal prosedürlerin ve iktidar dağıtımının sorgulanmasını sağlayacak sorulardır. Soruların konumundaki bu değişim, gerçekte, kampın bir ahlaki sapmanın mekânı değil, belirli bir egemenlik biçiminin mantıksal sonucu olduğunu göstermektedir. Bu egemenlik biçiminin mantığını teşkil eden unsur ise istisnadır.

İstisnanın belli bir çağın toplumsal ve siyasal ilişkilerine egemen olduğunun en önemli kanıtı, büyük edebiyatçı Robert Musil'in, henüz faşizm –güya– hayata bu kadar egemen olmamışken, savaş sonrasında "bugünkü diktatörlerin tohumları" olarak tarif edeceği Reiting ile Beineberg'in Basini adlı bir başka öğrenciye yönelik vahşetlerini betimlediği *Genç Törleß'in Karmaşaları* adlı küçük kitabıdır. Son derece nitelikli bir yatılı okulda, Reiting ile Beineberg, kız gibi güzel bir çocuk olan Basini'yi hırsızlık yaparken yakalamışlardır. Yine bu okulda, yerini Reiting, Beineberg ve Törleß dışında kimsenin bilmediği küçük

bir oda vardır. Reiting ile Beineberg, Basini'yi ilk önce istedikleri gibi yönlendirebilecekleri birine, ardından bir bilgi nesnesine ve en son olarak da bir inşa nesnesine dönüştürürler. Reiting'in sözleriyle, "Gerçekten istediğim şey, onun derisinin altına nüfuz edecek bir şeydi." Basini, her konuda Reiting'in istekleri doğrultusunda hareket edeceğini, onu ele vermezse istediği her şeyi yapacağını söylemiştir. Reiting o buz gibi soğukkanlılığıyla, "Benim kölem olmayı öneriyordu" biçiminde anlamlandırır bunu. Ani bir değişimle, Basini artık başka biri olmuştur. Reiting ile Beineberg, bu saygın burjuva okulunda, yerini kimsenin bilmediği, duvarlarını kan kırmızısı bir bezle kapladıkları, zeminine yurtlarda bulunan türden kalın bir yün battaniye örttükleri, duvarında dolu bir revolverin asılı olduğu bu küçük odada, Basini'yi insanlıktan çıkmış bir varlığa dönüştürürler. Bu karanlık olayların içine çekilen Törleß, Ernst Fischer'ın ifadesiyle, "Sarsıcı nitelikteki bu tikel olayın kendinin çok ötesine atıfta bulunduğunu, önüne bir dünyanın yıkılışının gölgesinin düştüğünü hisseder" (Fischer, 2013, s. 16). Törleß yaşadığı karmaşayı şu biçimde ifade edecektir: "Fakat o halde her şey mümkündü. Eğer Reiting ile Beineberg mümkünse... Eğer bu küçük dar odacık mümkünse..." Musil, müthiş bir dehayla, bu küçük odayı, iki dünyayı birbirinden ayıran bir sınır bölge olarak sunmaz; aksine 1906 yılının burjuva dünyasının taşıdığı potansiyelleri sunmanın metaforu olarak işletir. Sınırı oluşturan şey mekânsal bir öğe değil, bir insandır; daha doğrusu eşikteki bir insan olarak Basini'dir ki daha sonra karşımıza kamp sakini olarak çıkacaktır.

Çıplak hayata indirgenmiş olan kamp sakini, gerçeğin hukuktan ve hukukun da gerçekten ayırt edilemez hale geldiği bir eşik durumundadır. Siyaset de artık bu eşiğin, dolayısıyla siyaset-dışı olanın belirlenmesine dönüşmüş durumdadır. Agamben kampı "yersizleştiren bir yerleştirme" olarak tanımlar ki bununla, siyasetin, çıplak hayatı içine alan yeni ve daimi bir mekân düzenlemesi halini aldığına işaret etmektedir. "Bugün artık şehrin göbeğine iyice yerleşen kamp, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomos*'udur" (Agamben, 2001, s. 229). Bunun anlamı, hem ruhsal hem de bedensel varoluşumuzun sonuna kadar hukukileştirildiğidir. Bu durum ise paradoksal bir biçimde bizzat hukuksal statülerimizin iptali anlamına gelmektedir. Hayatla hukuk birbirine

karışmakta; hukuk kendisini bütünüyle hayata dönüştürürken hayatın kendisi de hukuki kural halini almaktadır. Hukuk, kendi *sınırlarını* da kendi bünyesine katarken, bizzat bu sınırlarda eriyip yok olmaktadır.

Krallık ve Şan ise Batıdaki iktidarın neden ve hangi yollardan bir *oikonomia* –insanların yönetimi– biçimini aldığı sorusuna bir yanıt verme çabasıyla açılır. Bu yolda Michel Foucault'nun yönetimselliğin soy kütüğünü çıkarma girişimine bağlanan Agamben, bu girişimin neden tamamlanamamış olduğunun Foucault'nun düşüncesi açısından içsel sebeplerini de anlamaya girişir. Elbette bu, eşzamanlı olarak bir yöntem tartışmasının da önünü açmaktadır. Böylelikle bir hayli sonra, yöntem üstüne yazdıklarında dile getirdiği "insan bilimlerindeki araştırma pratiğine aşina olanlar, yöntem üzerine düşünümün, yaygın kanının aksine, pratikten önce gelmediğini ama pratiği izlediğini bilirler" (Agamben, 2012, s. 11) yargısını da retrospektif olarak doğrulanmış buluruz.

Krallık ve Şan, oikonomia'nın mantığının izlerini, büyük oranda siyasal teoloji bağlamında araştıran bir metindir. Hıristiyan teolojisinin ilk yüzyılları, bir *oikonomia* biçimi altında detaylı bir Teslis öğretisi geliştirmiştir. İşte Agamben, şimdiki yönetimselliğin mantığını, bu öğretiye giderek ifşa etme arayışına girer. Bunun nedeni elbette bir nedenler hiyerarşisi oluşturmak değildir. "Teslise dayalı *oikonomia*, yönetimsel makinenin işleyişine ve eklemlenişine ilişkin ayrıcalıklı bir laboratuar teşkil etme potansiyeline sahiptir. Çünkü bu aygıtın içinde yer alıp da makineyi eklemleyen öğeler –ya da polariteler– adeta kendi paradigmatik formları içerisinde görünür olmaktadırlar" (Agamben, 2011, s. *xi*). Yönetimsel makinenin ikili yapısı –bu, *İstisna Hali*'nde *auctoritas* ile *potestas* arasındaki karşılıklı bir ilişki olarak belirmişti– burada, Krallık ile Yönetim arasındaki eklemlenme biçimini almakta ve en nihayetinde *oikonomia* ile Şan arasındaki, yönetim olarak iktidar ile yürürlükteki idare arasındaki ve ayin olarak iktidar ile liturjik krallık arasındaki ilişkilerin –hem siyaset felsefecileri hem de siyaset bilimciler tarafından ciddi bir biçimde ihmal edilmiş iki boyutun– sorgulanmasına yol açmaktadır. İktidar neden şana gereksinim duyar? Eğer iktidar, eylem ve yönetim için kuvvet ve yeti ise

neden ayinlerin, tezahüratların ve protokollerin katı, hantal ve "şanlı" biçimini üstlenir? Bu soruları kendi teolojik bağlamlarına geri götürmek, Batının yönetimsel makinesinin nihai yapısını *oikonomia* ile Şan arasındaki ilişkide yakalama olanağı vermektedir. Böylelikle bu metin, iktidarın merkezî gizemini Şanda tanımlar ve iktidarı yönetim ile *oikonomia*ya bağlayan çözülmez eklem yerini ortaya koymaya girişir.

Hıristiyan teolojisinden çıkan iki siyasal paradigma söz konusudur: Egemen iktidarın aşkınlığını tek bir Tanrı'ya dayandıran siyasal teoloji ve bu aşkınlık idesinin yerine bir *oikonomia* idesini geçiren ekonomik teoloji (hem ilahi hayatın, hem de insan hayatının –ev içi, fakat kelimenin düz anlamıyla siyasal olmayan– içkin düzenlenişi). Agamben'e göre siyaset felsefesi ve modern egemenlik teorisi ilk paradigmadan türer; ekonomi ile yönetimin, toplumsal hayatın diğer bütün boyutları üzerindeki mevcut zaferine kadarki modern biyopolitika ise ikinci paradigmadan türer. Bu temelden hareketle, Agamben, Carl Schmitt'in "modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" önermesini, bu ikili bir paradigmaya doğru genişletir. Bu ifade, kendisinin geçerliliğini kamu hukukunun ötesine doğru, insan toplumlarının yeniden-üreyici yaşamı idesine ve ekonominin temel kavramlarına doğru genişletecek bir biçimde desteklenmelidir. Çünkü Schmitt'e göre sekülerleşme, modernlik içinde teolojinin güçlü bir biçimde hazır ve etkin olmayı sürdürdüğünü gösteriyordu. Bu, teoloji ile modernlik arasında bir anlam özdeşliğini ya da teolojik kavramlar ile siyasal kavramlar arasında mükemmel bir anlamsal özdeşleşmeyi zorunlu olarak içerimlemez; daha ziyade, siyasal kavramlara damgasını vuran ve onları kendi teolojik kökenlerine gönderen tikel bir stratejik ilişkiyle ilgilidir. Ekonominin sekülerleştirilmiş bir paradigma olarak düşünülmesini mümkün kılacak tez, bizzat teoloji üzerinde geçmişe dönük bir biçimde işler, çünkü başlangıcından beri teolojinin, yaşamı ve insanlık tarihini bir *oikonomia* olarak düşündüğünü içerimler ki bu da bizzat teolojinin "ekonomik" olduğu ve basitçe, daha sonraki bir dönemde sekülerleşme aracılığıyla buna dönüşmüş olmadığı anlamına gelmektedir. Bu çerçeveden, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan canlı varlığın, sonunda, yalnızca ekonomiye ehil olduğunu, fakat siyasete ehil

olmadığını açığa çıkarması olgusu ya da başka türlü söylersek, tarihin en nihayetinde siyasal değil de "idareyle ilgili" ve "yönetimsel" bir sorun olduğu olgusu, ekonomik teolojinin mantıksal bir sonucundan başka bir şey değildir. Benzer bir biçimde, klasik hiyerarşinin özel bir biçimde tersine çevrilmesiyle, evanjelik mesajın kalbinde bir *bios*'un değil de bir *zoē aio nios*'un bulunması, basit bir gösterimsel olgudan fazlasına tekabül etmektedir. Hıristiyanların hak talebinde bulunduğu sonsuz yaşam, en nihayetinde *polis* paradigmasında değil, *oikos* paradigmasında yatmaktadır.

Bu çerçeveden bakıldığında, Agamben'in eski teorisinden bir kopuş gibi görünen son metinleri de birer kopuş olmaktan ziyade *oikos* paradigmasına doğru bir bükülme olarak görünmektedir. Özellikle Atina'da yapmış olduğu konuşmada, Agamben'in vurgusunun devlet, siyaset, düzen gibi kavramlardan hükümet ve idare gibi kavramlara doğru kaydığı görülmektedir (Agamben, 2013). Bu kaymanın, özellikle hükümete yönelik vurgunun güçlenmesinin potansiyelleri, kanun hükmündeki kararnameler dolayısıyla *İstisna Hali*'nde zaten mevcuttur. Fakat Agamben'in bütün çalışmalarına yayılmış bir dil felsefesi boyutunu da hesaba katacak olursak, *Dil ve Ölüm* ile *Dörtlükler* adlı metinlerinin sunduğu iki ipucu, bu konuya bir açıklık getirebilir. *Dil ve Ölüm*'ün son satırlarında "Hayatın kutsallaştırılması bile kurbandan türemektedir: Bu bakış açısından çıplak doğal hayatı, basitçe, kendi şiddetine ve kendi konuşulamazlığına terk etmektedir ki böylelikle her kültürel kuralı ve bütün dili bunlar üzerinde temellendirebilsin. *Ethos*, insanlığın kendisi, her türlü praksis ve insan sözü içerisinde söylenmeden kalması gereken kutsal ya da konuşulamaz bir şey değildir" (Agamben, 1991, s. 106) diyordu Agamben. Böylelikle dilin suskunluğa terk ettiği şey ile *homo sacer*'in çıplak hayata (ve ölüme) terk edilmişliği arasında bir ilişki kurmak mümkün hale gelmektedir.

Dörtlükler: Batı Kültüründe Sözcük ve Fantazma'da ise "kendisine 'Kadimlerin çoğu eseri parçalar haline gelmiştir ve modernlerin çoğu eseri de doğumlarından itibaren parçalar durumundadır' biçimindeki kehanetimsi ifadeyi borçlu olduğumuz Schlegel de tıpkı Novalis gibi, sonu olan her eserin, zorunlu olarak, yalnızca parçaların aşabi-

leceği sınırlara tabi olduğunu düşünüyordu" (Agamben, 1993, s. 32) demektedir. Bu bakımdan, Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı yazısındaki "hukukun mitsel biçimleri tarafından muhafaza edilen bu döngünün kırılmasının üzerinde, hukukun, dayandığı bütün güçlerle birlikte eksiltiminin üzerinde ve bu nedenle de nihayet Devlet iktidarının yok edilmesinin üzerinde yeni bir tarihsel çağ kurulacaktır" ifadesine atıfla tanımladığı "eksiltili iktidar" da pekâlâ *böylesi bir metinsel yaklaşım temele alınarak düşünülebilir.* Bütünlenmiş iktidarı aşabilecek tek iktidar biçimi *parça* halinde olanı, bütünlenmeyenidir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2010). *Auschwitz'den Artakalanlar* (A. İ. Başgül, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları

Agamben, G. (2006). *İstisna Hali* (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık

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

Agamben, G. (2011). *Kingdom and Glory* (L. Chiesa, Trans.) California: Stanford University Press

Agamben, G. (1993). *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture* (R. L. Martinez, Trans.) Minneapolis: University of Minnesota Press

Agamben, G. (1991). *Language and Death: The Place of Negativity* (K. E. Pinkus & M. Hardt, Trans.) Minneapolis, University of Minnesota Press

Agamben, G. (2014,Mart-Nisan). "Eksiltili Bir İktidar Teorisi İçin" (A. Aydın, Çev.) *Ayrıntı Dergi, 3*, 109-115

Arendt, H. (2006). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

Arendt, H. (2009). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

Benjamin, W. (2005). "Şiddetin Eleştirisi" (E. Çakmak, Çev.). B. Dellaloğlu (Ed.), *Benjamin* (ss. 101-124). İstanbul: Say Yayınları

Çelebi, A. (2010). "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı". A. Çelebi (Ed.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis

Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press

Fischer, E. (2013). "Robert Musil" (A. Cemal, Çev.), R. Musil, *Niteliksiz Adam* (ss. 13-72). İstanbul: YKY

Keskin, F. (2013). "Michel Foucault". A. Tunçel & K. Gülenç (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* (ss. 736-753). Ankara: DoğuBatı Yayınları

Murray, A. (2013). *Agamben* (A. Aydın, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi

Musil, R. (2001). *The Confusions of Young Törless* (S. Whiteside, Trans.) New York: Penguin

Schmitt, C. (2002). *Siyasi İlahiyat* (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi

Schmitt, C. (2006). *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi

İtalyan İşçicilik Geleneği ve Biyopolitika

Cengiz Baysoy, Münevver Çelik, Sinem Özer

İtalyan işçicilik geleneği (*operaismo*) ve özellikle Foucault, Deleuze ve Guattari'de cisimleştiği haliyle Fransız pratik felsefesi arasındaki etkileşim, metinler arası ya da biyografik karşılaşmaların çok ötesindedir. Her şeyden önce bu iki eğilim, içinden doğdukları bağlama yeni bir materyalist görüş açısı kazandırmak noktasında birleşir. İtalya'da toplumsal mücadelelerin genel zekâda yol açtığı sıçrama, işçicilik geleneğinin çalışmalarında Marksizmin materyalist temelinin yeniden inşasına dönüşür. Materyalizm antagonist öznelliğin bakış açısından bir yenilenmeye tabi tutulmaktadır. Aynı sırada Foucault, Deleuze ve Guattari ise "özne" ve "yapı" arasında sıkışıp kalmış olan felsefeye "pratik" mefhumunu yeni bir şekilde tanıtmaktadır. Her durumda edimsel olanın koşullarını, edimsel olana aşkınlaştıran bu iki yaklaşıma karşı, şimdi materyalizm "pratik"ten başka bir varoluşu olmayan, ayrılan ve birleşen kuvvet ilişkilerinin bir düzlemi olarak olumlanmaktadır. Pratiğin bir içkinlik öğesi değeri kazanmasıyla birlikte, materyalizm de sürekli farklılaşma halindeki bir içkinlik düzlemi olarak yeniden düşünülmektedir. İtalyan işçiciliği ve Fransız pratik felsefesi birlikte, materyalizmde adeta ikinci bir Rönesans'a doğru ilerlemektedir.

Her şeyden önce, İtalyan işçiciliğinin materyalizmi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Marksizmin içine düştüğü krize yaratıcı bir çözüm olarak gelişir. Özellikle Avrupa'da, Ekim Devrimi'nin yaratmış olduğu mücadeleler döngüsü sona ermiş; Fordizmde sınıf uzlaşmasının temeli olarak yükselen refah devleti altında, parti ve sendikalar artık kapitalist gelişmenin hem aracısı hem de gözetmeni haline gelmişlerdir. Bu kurumsal biçimler, işçi sınıfına özgü disiplin ve denetim *dispositif*leri olarak işlevlenmiştir. İşçi sınıfının mücadelesinin, parlamentarizmin ve ekonomizmin içine kapatılmasıyla birlikte, reformizm, bizzat bu kurumsal biçimler aracılığıyla işçi sınıfının adeta yaşam biçimine dönüştürülmüştür. 1960'lardan başlayarak İtalya'da işçi sınıfının mücadelesi, böyle bir yaşam biçiminin reddi olarak gelişir. İşçiler, yaşamın "iş" biçimi altında sermayeleştirilmesini ve "temsil" yoluyla politik olarak güçsüzleştirilmesini reddederler. Reformizmin bu doğrudan reddi, düşüncenin militanlaşmasını da beraberinde getirir. İtalyan işçicilik geleneği, işçilerin sınıf uzlaşmasına saldırısının yarattığı bu krizde, Marksizmin antagonist bir temelde güncelleştirilmesinin bir olanağını görür. Bu bakımdan geleneğin, "başlangıç, daima işçi sınıfının mücadelesidir" şeklindeki ilk öncülü, teorik bir varsayım değildir, mücadele pratiklerinin içinden çekilip çıkarılmıştır. Bu öncülden hareket eden geleneğin yazarları, Marksizmin materyalist temellerini antagonist öznelliğin bakış açısından yenileyen kolektif bir projede buluşurlar. İşin reddinin teorinin alet çantasına eklenmesi, bu yazarlar açısından, antagonizma ve öznellik arasındaki karmaşık ilişkiyi doğrudan Marksizmin temel problemi düzeyine yükseltir.

İtalyan işçicilik geleneğini, çağdaşı olan diğer eğilimlerden ayıran şey de, problemin kuruluşundaki bu farklılaşma olacaktır. Aynı dönemde Marksizmin krizine bir çözüm arayışı olarak ortaya çıkan öznelci hümanizm ve yapısalcılık, aralarındaki karşıtlığa rağmen, zayıf bir öznellik anlayışında birleşirler. Sömürülen emeğin edilgin bir konumdan dönüştürücü bir failin etkin konumuna geçişi sorunu, bu iki eğilimde de yeterince geliştirilmemiş olarak kalır. Öznelci hümanizmler, öznelliği insan öznesine aitliğin ötesinde düşünemediği için, özneyi oluşumunun edimsel koşullarına aşkınlaştırır. Özne, farklılaşmaya açık pratik bir öğeden daha çok metafizik bir temel, kuruculuğunu ev-

renselliğinden alan bir öz-bilinç görünümündedir. Bunun tersine yapısalcılık, özneyi yapı biçimindeki nesnelliğe bağımlılığı içinde düşünür. Bu sayede kurucu olduğu varsayılan öznenin daima bir kuruluşa konu olduğu, öznenin de bir üretimi olduğu gösterilmiş olur. Yapısalcılığın bu bakımdan hümanizme göre daha ileri bir adımı temsil ettiği söylenebilir. Ancak bu da hâlâ öznelliğin zayıf bir kavrayışıdır, çünkü özneyi metafizik bir temel olmaktan çıkartmak pahasına bu sefer de nesnellik aşkınlaştırılmış, yapı onu üreten pratiklerden bağımsızlaştırılmıştır. İtalyan işçiciliği, materyalizmin içine gömülmüş olan bu özne ve yapı metafiziğini, güçlü bir öznellik anlayışı geliştirerek aşar. Öznellik, özne ya da yapının değil kuvvetin bir işlevidir, bir eyleme gücüdür. Bu yüzden o var olduğu her yerde üretici olduğu gibi, üretici olduğu her yerde üretilmiştir de. Öznellik etkilendiği kadar etkiler de. Onun özü, varoluşuna içkindir ve pratikten başka varoluşu da yoktur. Başka bir deyişle öznellik, kendisini üreten pratiklerden ayrı olmayan bir pratiktir. O eyleme gücünü üreten eylemdir. Öznelliğin bu şekilde tamamen pratik bir öğe haline gelmesine koşut olarak, İtalyan işçiciliğinin materyalizminde antagonizma da yeni bir anlam kazanır. Antagonizma, artık ne yabancılaşma gibi özneye kazınmış içsel bir olumsuzluk öğesi ne de öznelliğin aşkınsal koşulu olan yapısal bir çelişkidir. Antagonizma, her şeyden önce öznelliğin yoğunlaşmış bir düzeyinin, eyleme gücündeki bir artışın, kuvvetin işlevinin çoğalıp katlanmasının bir ifadesidir. Antagonizmanın olduğu her yerde, gücünü olumlamak isteyen öznellikler vardır.

İtalyan işçiciliği diğer her şeyi buradan itibaren düşünecektir. Öznelliğin ve çatışan kuvvet ilişkilerinin bakış açısına yerleşildiğinde, manzara tümden değişecektir. Şimdi kapitalist gelişmenin teleolojik bir mantığı yoktur, her şey antagonizmanın ritimlerine göre belirlenmektedir. Bu geleneğe göre, sermaye, üretim tarzının bir evresinden diğerine asla isteyerek geçmez, ona bu geçişi dayatan, işçi sınıfının mücadelesidir (Negri, 2004, s. 95). Kapitalist gelişmenin derecesi, antagonizmanın gelişiminin derecesiyle belirlenir. Sermayenin işleyişinin yasalarına nesnel biçimini veren, antagonizmadır. Sermayenin hareketi, daima emeğin antagonist gücüne verilen bir yanıttır. Bu politik bakış açısından, kapitalist toplum, daima sermaye ve emekte

cisimleşen antagonist kuvvetlerin belirli bir stratejik durumuna karşılık gelir. Aynı nedenden, kapitalist toplumun kurucu yasaları, onun çözülüşünün de yasalarıdır (a.g.e.). Yapı diye bir şey yoktur, ayrışan ve birleşen kuvvetlerin stratejik dağılımına denk düşen toplumsal bir bileşim vardır. Her türden analiz, önüne daima özneliklerle yüklü bu stratejik durumu koymalıdır.

İtalyan işçiciliğinin, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemden günümüze kendini güncelleyebilme yeteneğini kaybetmemiş olmasının nedeni, onun bu stratejik bakış açısındaki ısrarıdır. Gelenek, süreksiz devamlılığını, kuvvet ilişkilerinin içinden doğan ve bunların ritimlerine göre kendini farklılaştırabilen bu stratejik bakış açısına borçludur. Buradan bakıldığında İtalyan işçiliği ile Fransız pratik felsefesi arasındaki etkileşim de daha anlaşılır hale gelir. Bu iki eğilim arasındaki temasın, özellikle 70'lerin ikinci yarısından itibaren yoğunlaşması bir tesadüf değildir. 68 sonrası dünya, toplumsal hareketlerin genel zekâsının önüne yeni bir politik problem koymuştur: Sermayenin yaşamı neredeyse tümden kuşatmaya varan bu yeni gerçekliği nasıl işlemektedir, sermayenin post-modernleşmesiyle birlikte parçalanmış ve birlikte eyleme gücünden yoksunlaştırılmış görünen öznellikler, sermayeye alternatif yeni bir kuvvet bileşimini nasıl oluşturabilir? İki eğilim arasındaki etkileşimi mümkün kılan, bu stratejik sorular olur. Arayış yine güçlü bir öznellik kavrayışının arayışıdır.

Bu sırada Foucault, Deleuze ve Guattari, materyalizmin düşünme tarzını, kuvvetlerin akışlarıyla örülü, hareket halindeki bir içkinlik düzlemi temelinde yenilemek yönündeki bir girişimi çoktan başlatmış durumdadır. Gerek öznenin gerek yapının aşkınsallığı, Foucault'da kuvvetlerin mikro-fiziğine gömülü dispositifler, Deleuze ve Guattari'de ise arzunun mikropolitikasını cisimleştiren *asamblaj*lar yoluyla yerinden edilmektedir. Materyalist düşünce, pratik bir içkinlik öğesi olarak kuvvetin ya da arzunun terimleri etrafında tümden yenilenmektedir. Bunun en önemli sonucu, politikanın ufkunun muazzam genişlemesi olacaktır. Politika, yaşamın uzandığı yere kadar, kuvvetin ve arzunun uzandığı yere kadar uzanmaktadır. Yaşam, doğrudan pratik yaşamdır. Fransız pratik felsefesinden güçlü bir öznellik anlayışının

çekilip çıkarılmasına imkân verecek olan da budur. Materyalizm, şimdi kuvvet ilişkilerinden örülü ve arzu yüklü bedenlerin materyalizmi olarak bir biyo-materyalizmdir; politika ise bir yaşam biçimi...

Fransız pratik felsefesinde açılımını bulan, yaşam ve politikanın bu eş-uzamlılığı görüşünde, İtalyan işçiciliğinin bazı yazarları, 68 sonrası dünyanın, güncelliğin bir ontolojisini bulur. Onlara göre bu görüş, gerek sermayenin hareketinde gerekse toplumsal hareketlerin pratiklerinde doğrudan karşılık bulmaktadır. Öyleyse geleneğin çekirdeğini oluşturan öznelliğin bakış açısı, şimdi bir bütün olarak yaşama yansıtılmalı, politika ile yaşam aynı dili konuşmalıdır. Bu yazarların, Foucault'nun biyopolitika analizinden temellük ettiği şey de bu dil olacaktır. Biyopolitika, kuvvet ilişkilerinin konuştuğu yeni materyalizmin dilidir. Bu yazarların oluşturduğu post-işçicilik olarak bilinen eğilim (*post-operaismo*), kendini bu dilin içinden yenilemekte olan işçiciliktir. Post-Fordizm, neoliberal kriz ve mücadele halindeki öznelliklerin oluşturduğu yeni karmaşık gerçeklik karşısında, İtalyan işçiciliği kendisini de yenilemektedir. Buradan bakıldığında, post-işçici yazarların metinlerinde, Marx'ın nasıl 21. yüzyılın dilini konuşur hale gelebildiği de daha açık hale gelir. Bu metinlerde Marksizm, bu yeni materyalizmin dilinde adeta yeniden yazılmakta, güncelliğin bir ontolojisi olarak yeniden kurulmaktadır. Biz de, post-işçici yazarlar arasından Paolo Virno, Maurizio Lazzarato ve Franco Berardi'ye odaklandığımız aşağıdaki metinlerde, bu yeniden yazımdan parçalar sunduk. Üretkenliğini farklılaşabilme gücünden alan, konformizmin tutuculuğuna kapanmak yerine kendini antagonizmanın yenilikçiliğine açık tutan bir geleneğin, Foucault'yla nasıl bağlantılar kurduğunu anlamaya çalıştık.

Paolo Virno

Birçok şey öğrenebileceğimiz bir kitap var: yaşam...

Foucault, biyopolitika ve/veya biyoiktidar kavramlarını, 1970'lerde Collége de France'ta verdiği derslerde dile getirir. Bunların içinden, *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlığını taşıyan 1977-1978 dönemi dersleri, "Bu sene, daha önce biraz gelişigüzel biçimde biyoiktidar

olarak adlandırdığım şeyi, çok önemli bulduğum bir dizi fenomeni, yani insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dâhil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütününü incelemeye başlamak istiyorum" (Foucault, 2013, s. 3) ifadesiyle açılır.

İşte Virno'yu anlamak için, bu cümlenin içinden "biraz gelişigüzel biçimde biyoiktidar olarak adlandırdığım şey" ifadesini öne çıkarmak gerekiyor. Virno (2013), "kendisi ince fakat gölgesi uzun" *Çokluğun Grameri* kitabında biyopolitika kavramı üzerine düşündüğü bölüme "Müphem bir kavram: biyopolitika" (ss. 90-95) başlığını vermiştir. "Müphem" kelimesinin karşılığı "belirsiz"dir. "Biraz gelişigüzel" ifadesi üzerine düşündüğümüzde, Virno'nun "Müphem bir kavram: biyopolitika" başlığını neden attığı daha iyi anlaşılacaktır. Bu başlık, Virno'nun "biyopolitika" kavramına karşı bir mesafesi olduğunu değil, tersine bu kavramı ciddiye aldığını ve kurucu bir nosyon olarak bu kavramın "rasyonel özü" (s. 91) üzerine düşünmeyi önemsediğini göstermektedir.

Kurucu bir kavram olarak biyopolitika kavramının önemsenmesinin önünde Virno için iki engel vardır. Birincisi biyopolitika kavramının "biraz gelişigüzel biçimde" bir çıkış yapması; ikincisi ise, giderek modalaşmış olmasına rağmen üzerinde yeterince düşünülmüyor olmasıdır. Virno kaygısını şöyle dile getirir: "Biyopolitika kavramı ... her türlü bağlamda sıkça ve coşkulu bir şekilde dile getirilir olmuştur. Terimi bunun gibi otomatik bir biçimde, üzerine düşünmeksizin kullanmaktan kaçınmalıyız" (s. 91). Bu kaygı, Virno'nun biyopolitika kavramının kuruculuğu konusundaki titizliğinin bir göstergesidir.

Biyopolitika ve/veya biyoiktidar adlandırmalarının belirsizliği, biyopolitikanın "kavram" olmanın ötesinde, kavram üreten bir "düzlem" niteliği taşımasında yatar. Biyopolitika ve/veya biyoiktidarı bir kavram olmaktan öte bir "fikir", "düzlem" ya da "nosyon" olarak düşünebiliriz. Kavram, düzlemin biçimleridir. Bu bağlamda biyopolitika, pek çok farklı alan üzerine düşünen yazarların kendilerini ifade etmelerinde önemli bir "fikir" olmuştur. Biyopolitika bir kavramlar üretme düzlemi olarak "fikir"dir; yaratıcılığın, denemelerin, düşünmenin ve

pratiklerin alet çantasıdır. Bu bakımdan, biyopolitika fikrinin "biraz gelişigüzel" ve "belirsiz" kalması daha anlamlıdır. Foucault, biyopolitika fikrini mülkleştirmemiştir. Biyopolitika, bizi düşünmeye davet eden ortak olandır.

Emek gücü olarak yaşam

Foucault'nun (2013) "Güvenlik, Toprak, Nüfus" üzerine derslerinin yukarıda da alıntıladığımız ilk cümlesi aslında Foucault'yu anlamak için önemli bir özettir. Foucault kurucu bir özne, bilinç olarak iktidar ya da devlet teorisyeni değildir. Foucault için önemli olan "iktidar" kavramı değil "iktidar ilişkileri"dir. Kurucu olan, bu iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin mekanizmaları, düzeneği, dispositifleri ya da hakikat oyunlarıdır. Önemli olan, bu iktidar ilişkilerinin düzeneğinin değişimi, dönüşümü ve bu dönüşüme içkin "ne"yin, "neler"in hakikat ve özne olarak üretildiğidir. Bu bağlamda özne, iktidar ilişkilerine içkin olarak işleyen mekanizmaların akışlarında sabit olmayan oluşlardır. Önemli olan delilik, cinsellik vb. hakikatlerin ne zaman "bir politika", "bir politik strateji" ve "bir iktidar stratejisi" içine dâhil edilerek üretildiği ve özneleştirildiğidir. Daha genel düzeyde ise mesele, aslında bizzat "yaşam"ın ne zaman ve nasıl "bir politika", "bir politik strateji" ve bir iktidar stratejisi" içine dâhil edilerek üretildiği ve nesneleştirildiğidir. Bu düşünme, post-yapısalcılığa önemli bir ufuk açmıştır. Bu bağlamda biyopolitika kavramının post-yapısalcılığın kurucu kavramlarından biri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yaşam olarak "beden" ve "tekillik" kavramlarını dikkate almayan bir teori ve pratiğin üretkenliği artık tartışmalıdır.

Virno (2013), Foucault'nun "18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında nüfus kavramında meydana gelen değişimler"e (s. 90) gönderme yapmak için kullandığı biyopolitika kavramı üzerine, şuradan itibaren düşünmeyi önerir: "Yaşamın nasıl ve neden kamu sahnesinin merkezini işgal eder hale geldiğini, devletin onu nasıl ve neden düzenlediğini ve yönettiğini kendimize soralım" (s. 91). Virno'nun ikinci sorusu ise şudur: "Biyopolitika kavramının rasyonel özü"nü kavramak için nereden başlamalıyız?

Virno, biyopolitika kavramının rasyonel özünü kavramak için ekonomi politiğin ve Marksist değer teorisinin en köklü kavramlarından biri olan "emek gücü" kavramından başlamamızı önerir. Peki, o zaman "emek gücü ne anlama gelir?" (s. 91). Virno için emek gücü; üretme potansiyeli, potansiyel, diğer bir değişle kapasite, *dunamis*'tir. Bu tanımla birlikte Virno bizi Marx'ın atölyesinde düşünmeye davet eder. Marx'ın atölyesinde, biyopolitika üzerinden, ekonomi politiğin, değer teorisinin bir kavramı olan "emek gücü" üzerine düşünmeye başladığımızda karşımıza çıkan, "filozof Marx" olur. Filozof Marx bize, emek gücü dolayımıyla, değer teorisini felsefi düzlemde düşünebilmemizin ufkunu açar.

Hatırlayacağımız üzere, Marx emek kavramını iki düzeyde düşünür: nesne olarak mutlak yoksulluk ve özne olarak zenginliğin genel olanağı, potansiyeli, yani *dunamis*. İlk düzeyde, ilişki ve etkinlik dışı, tüm pratik nesnellikten arındırılmış, saf, canlı, çıplak öznel varlık olarak emek, yani mutlak yoksulluk olarak emek. Deleuzecü bir kavram kullanırsak, mutlak yoksulluk olarak emek, organsız bedendir. Ama ikinci düzeyde Marx için emek aynı zamanda "...nesneleşmiş olmayan, yani nesnel olmayan, dolayısıyla, emeğin kendisinin öznel varlığıdır. Nesne olarak değil, etkinlik olarak emek; değerin kendisi olarak değil, değerin canlı kaynağı olarak. Nesnel olarak, gerçeklik olarak bulunduğu sermaye karşısında, sermayenin genel olanağı olarak, bu haliyle eylemde korunan olanak olarak, genel zenginlik"tir (Marx, 1999, s. 210). Bu bağlamda Marx emek kavramını, etkinliği dışında edilgin olarak düşünülen mutlak yoksunluk olarak beden ile etkinliği içinde düşünülen zenginlik olarak beden olmak üzere iki boyutta düşünmektedir. Bu ikinci düzeyde, yani "etkinlik olarak", "değerin canlı kaynağı olarak" emek, Deleuzecü bir tarzda okunduğunda, bir virtüellik ve arzu üretim makinesi olarak bedene, bir öznellik pratiği olarak "emeğe" denk düşer. "Etkinlik olarak", "değerin ve zenginliğin canlı kaynağı olarak" emek bir öznellik pratiğidir. İşte Virno'nun bizi düşünmeye davet ettiği, biyopolitikanın rasyonel özünü oluşturan "*dunamis*" olarak "emek gücü"nün anlamı da burada yatar.

Marx açısından emek gücü, yalnızca bedenin fiziksel yeteneklerini değil aynı zamanda zihinsel yeteneklerini de kapsar. Emek gücü, "insanın fiziki biçimde, canlı kişiliğinde bulunan zihinsel ve fiziksel yeteneklerinin toplamıdır" (Marx, 1999, s. 171). Bu tanımda belirtilmeyen, fakat ihmal edilmemesi gereken şey ise şudur: bedenin bir üretici gücü olarak "duygulanım" yetisi. Emek gücü, aynı zamanda bedenden bağımsız düşünülemeyecek olan duygulanımsallıktır. Nitekim Marx (1999) şu sözlerinde, böyle bir emek gücü fikrini olumlar: "İşçinin kapasite ve genel olarak diğerine sunmak zorunda olduğu kullanım değeri bir üründe maddileşmez, işçinin kendisinden ayrı bir şekilde var olmaz, dolayısıyla gerçekte var değildir, sadece potansiyel olarak, işçinin kapasitesi olarak vardır" (s. 26).

Emek gücü olarak "bir beden ne yapabilir?" Spinoza'nın bu ünlü sorusu bizi bir bedenin ölçülemez kudretinin virtüelliğine[1] gönderir. Marx (2000) da emek gücü olarak emek kapasitesinden bahsettiğinde aynı virtüelliğe işaret eder: "Emek kapasitesi dediğimiz zaman, emekten söz etmiş olmuyoruz; tıpkı sindirim kapasitesi denildiği zaman sindirimden söz edilmiş olmayacağı gibi" (s. 176). Bu bağlamda, "bedenin virtüelliği olarak emek gücü"nü kavramak çok önemlidir. Virtüellik, bir ilişkisellik olması nedeniyle verisi olmayan ama maddi bir gerçekliktir. Edimsel olan ise verilendirilmiş ve açık maddi bir gerçekliktir. Emek gücü, bedenin verisi olmayan, ilişkisel, maddi, kurucu ve ölçülemez virtüelliğidir. Bu açıdan "etkinlik" kavramını iki şekilde düşünebiliriz: virtüel olarak etkinlik ve edimsel olarak etkinlik. Buna göre özgürlük, edimselliği virtüelliğinden, virtüelliği ise edimselliğinden koparılamaz olan içkinlik pratiğidir.

---

[1] Burada ve başka yerlerde virtüellik kavramından her yararlandığımızda, onun bilhassa Deleuze'ün ontolojisindeki anlamını gözetiyoruz. Hatırlanacağı gibi, Deleuze Batı metafiziğine hâkim olan ayırıcı potansiyel/gerçek çiftinin yerine birleştirici virtüel/edimsel çiftini önerir. Virtüel, edimsel olmamakla birlikte, edimsel kadar gerçektir. Virtüel ve edimsel, birbirini dışlar, ama yine de her ikisi de eşit derecede gerçeğin belirlenimleridir. Edimsel, şeylerin durumunu, cisimleri, cisimli karışımları ve bireyleri içerir. Virtüel ise, cisimsiz olayların ve tekilliklerin, yani kuvvetlerin ya da Foucault'daki haliyle iktidar ilişkilerinin düzlemidir. Potansiyel/gerçek çiftinde olduğunun tersine, virtüel edimselleşirken edimsel virtüeli tekrar etmez, ona benzemez ve virtüel de edimselle asla örtüşmez. Bir bedenin ne yapabileceği bu yüzden asla kesin bir şekilde öngörülemez.

Etkinliğin bu ikili anlamıyla düşünüldüğünde, emek gücü olarak emek ile ücretli emek aynı şey değildirler. Ücretli emek, virtüelliğinden koparılmış edimselleşmiş etkinliktir. Ücretli emek; maruz kalmış, belirlenmiş ve edilginleştirilmiş, duygulanımında keder üreten bir emek gücünün edimidir. Bu ediminde beden, arzu üretiminin bir ifadesi olan duygulanımsal etkinlik üretiminden çıkartılır. Ücretli emek, emek gücünün elbirliği ile yaratmış olduğu genel zekânın ve ortak olanın sermayeleştirilmesi, mülkleştirilmesi ve sınıflaştırılmasıdır. Sermaye, iktidar ilişkisi düzeneğini soyut emek üzerinden işletir ve çalıştırır. Sermayenin stratejisi, emek gücünü nicelikleştirmektir. Soyut emek, emek gücünün niteliğini ve tekilliğini nicelikleştirerek genelleştirir ve eşdeğer para karşısında ölçülebilir zamana indirger. Sermayenin başkalaşmış biçimi olan ücretli emek, değişim değerinin kurucusudur.

Genel zekâ, toplumsal emek gücünün yarattığı üretken, canlı, ölçülemez toplumsal virtüelliktir. Emek gücü ise genel zekânın somutlaştığı bedendir. Bir başka deyişle bir beden olarak emek gücü, genel zekânın üretici gücünün ifadesidir. Bu bağlamda sermaye, emek gücünü, genel zekâya içkin bu üretici gücü bir kullanım değeri olarak satın alır. Emek gücü bir beden olarak canlı, ölçülemez, yaratıcı güç olması itibariyle asla donmuş emek değildir ve bir meta olamaz. Bundan dolayı emek gücünün kullanım değerinin, gerekli emek-zamanın karşılığı olan ücret, değişim değerine bağlı bir eşdeğer değildir. Ücret, üretim zamanının içinden değil emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olan ihtiyaçlardan ve dolayısıyla politik olarak belirlenir.

Sermayenin sorusu şudur: Emek gücü olarak bir beden nasıl bir ürüne dönüştürülebilir ve metalaştırılabilir? Marx bize zamanın mekânlaştırılarak ölçülmesi üzerinden bir metalaşmayı anlattı. Sermaye açısından emek gücünün bedenden koparılarak metalaşması, soyut emek üzerinden zamanın mekânsallaştırılmasına ve donmuş emek-zamanda metalaştırılmasına karşılık gelir. Aynı çerçevede ölçülemez virtüellik olarak genel zekâ da, toplumsal emek-zaman altında nicelikleşir ve sabit sermaye biçimi altında, cansız emek olarak

makinelerde metalaşır. Zamanın mekânlaştırılarak nicelikleştirilmesi yoluyla emek gücü, sömürü ve tahakküm altında bedenden koparılarak metalaştırılabilmesine rağmen, beden asla metalaştırılamaz ve onun mutlak bir yoksulluk olarak organsız-bedenleştirilmesi, sermaye açısından en büyük tehdidi oluşturur.

Metalaştırma bir toplumsal üretim ilişkisidir. O halde dışarıdan ya da üst yapıda kurulan bir ideoloji ile belirlenen bilinç değil, içeriden bir bilinç olarak, duygulanıma ve bedene içkin emek gücü nasıl bir meta olarak üretilebilir? Başka bir deyişle, beden olarak virtüellik nasıl metalaştırılır? Bedenin metalaştırılması, zamanın mekânlaştırılarak nicelikleştirilmesi ile değil, zamanın bir beden olarak üretimiyle ya da beden olarak zamanın üretimiyle mümkündür. Zaman, bedende öznellik üretimi olarak ürünleşir ve metalaşır. Ölçülemez virtüellik zamanının öznellik olarak üretilmesi, kapitalizmin biyo-politik boyunduruk döneminin kurucu düzlemini oluşturur. Artık soyut emek, bir öznellik üretimi olarak emek gücünün üretimiyle işleyecektir.

Marksist değer teorisini yaşamsal bağlamda üç zaman boyutu üzerinden düşünebiliriz: üretim zamanı, dolaşım zamanı ve yeniden üretim zamanı. Marx, üretim ve dolaşım zamanını sermayenin üretimi olarak birlikte düşünmemizi sağlamıştır. Fakat yeniden üretim zamanı boşluktadır. Yeniden üretim zamanı, ancak dolaşım zamanının içinde değer üretmeyen bir tüketim zamanı olarak düşünülür. Ya da aşırı üretim-eksik tüketim ekseninde değerlendirilir. Oysa sermayenin biyo-politik boyunduruk döneminde yeniden üretim zamanı, artık emek gücü bağlamında değer üreten bir üretim olarak bir öznellik üretimi zamanıdır; bedenin öznellik üretimi altında metalaştırılmasıdır. Yeniden üretim sermayeleşmiştir.

Bedenin öznellik üretimi olarak metalaştırılması, emek gücünü üretim, dolaşım ve yeniden üretim zamanlarını boydan boya kesen "yaşam zamanı" üzerinden ve içinden düşünülebilir hale getirmiştir. Artık üretim ve yeniden üretim ilişkisinden, üretimin üretimi ilişkisine geçmiş bulunuyoruz. Bu düzlemde "yaşam zamanı"nın akış haline gelmesiyle birlikte, ekonomik, toplumsal ve politik bo-

yutların sınırları da iç içe geçmiş bulunmaktadır. Virno böylelikle emek gücünün soyut boyutunun somut bir boyut kazandığını ifade eder. İnsan şimdi bir öznellik üretiminin hem üreticisi hem de ürünüdür.

Sermaye için önemli olan emek gücünün kullanım değeriydi. Emek gücü bir kullanım değeri olduğu için beden dolayım olarak önemliydi. Biyo-politik üretimle birlikte emek gücü ile beden arasındaki dolayım kalkmıştır. Sermaye için, "bios" "*dunamis*"in tapınağı olduğu için, "yaşam" önem kazanmıştır. Artık *dunamis*'i bünyesinde barındıran "zoe" değil "bios" olduğu için, yaşam bedendir. Bu yüzden Virno, artı-değerin maddi karşılığı olan kârı elde etmenin, yaşamı politikanın merkezine yerleştirmekle mümkün olabileceğini öne sürer. Yeniden üretim, sermayenin üretim zamanına girmiştir. Toplumsal fabrika düzleminde, emek-zaman ve üretim zamanı biyo-politik zamanda yeniden düzenlenmiştir. Nesneleşmemiş emek gücü, üretilen yaşam olarak emeğin zenginliğidir. Satılan ve satın alınan, yaşamdır ve yaşam olarak emeğin zenginliğidir. Üretimin üretimi artık yaşamdır. Sermayenin meta üretimi, öznellik üretimi olarak yaşam biçimleri üretimidir. Ölçülebilir emek biçimlerinin maddi ürünleri, ancak ölçülemez emek biçimlerinin ürettiği yaşam biçimleri üretimiyle eklemlenebildiği sürece değişim değerinin içindedir.

Virno'ya göre emek gücü, tam da dolaysız bedensel varoluştan bu ayrılamazlığı nedeniyle biyopolitikanın gerçek temelini oluşturur. Virno'nun en başta sorduğu "yaşamın nasıl ve neden kamu sahnesinin merkezini işgal eder hale geldiği, devletin onun nasıl ve neden düzenlediği ve yönettiği" sorusuna, biyopolitika kavramını Marx'la kat etmek suretiyle önemli bir yanıt ürettiğini görüyoruz. Evet! Biyopolitika kavramı yalnızca yeni bir mücadele alanı açmıyor, mücadele pratiklerinin stratejisini de yeniden düzenliyor. Anti-kapitalist mücadele artık etik-politik bir mücadeledir. Öznellik üretimine karşı öznellik üretimi: sermayenin yaşamına karşı komünalizmin yaşamı!

Maurizio Lazzarato

İnsan artık disipline dayalı toplumların hapsolmuş insanı değil, denetim toplumlarının borçlandırılmış insanıdır.

G. Deleuze

İtalyan post-işçici kuramcılardan Maurizio Lazzarato, sermayenin 1970'lerdeki krizle birlikte girdiği ve sanayi kapitalizminden finans kapitalizmine, refah devletinden neoliberal devlete, disiplin ve denetim toplumlarından biyo-politik topluma, Fordizmden post-Fordizme geçiş gibi pek çok farklı şekilde kavramsallaştırılan dönemi ele alırken, Deleuze'ün yukarıdaki ifadesinden yola çıkar. Lazzarato'nun bu ifadeye verdiği önemin arkasında, esasen üretim ve emek kavramları üzerine bir yeniden düşünmenin önünü açma arzusu yatar. Zira Lazzarato'ya göre, "disiplin toplumlarının hapsolmuş insanı" ve "denetim toplumlarının borçlandırılmış insanı" arasındaki niteliksel farkın açımlanması, bize kapitalist üretimin dönüşen bileşenleri, özne ve öznellik üretiminin dönüşen dispositifleri, emeğin sınıf bileşiminin yeni unsurları, sermaye tahakkümünün işleyişi ve yeni direniş olanakları üzerine düşünmek için zihin açıcı bir olanak sunar. Lazzarato, temel problemi bu şekilde "hapsolmuş insan"dan "borçlandırılmış insan"a geçiş olarak formüle ederken, üretimin daima öznelliklerin bir üretimi olarak düşünüldüğü ve daha önemlisi direnişin iktidara öncelikli kılındığı Foucaultcu perspektiften yararlanır. Lazzarato'ya göre, Foucault'da biyopolitika, yalnızca iktidar dispositiflerindeki ya da özneleşme kiplerindeki bir değişimi anlatmaz, o aynı zamanda düşünceye direnişin bir ontolojisini yapabilmenin olanaklarını tanıtır.

Diğer pek çoklarının da katılacağı gibi, Lazzarato için de Foucault'nun biyopolitika kavramı öncelikle yaşamı tarihe sokan, yaşamı ve yaşayan varlığı "yeni ekonomik stratejilerle yeni politik savaşımların merkezine" yerleştiren iktidar ve bilgi dispositiflerine işaret eder (Lazzarato, 2002). İktidar üzerine düşünmede yeni bir perspektif de kendini buradan itibaren belli etmeye başlar. Şimdi hükmetme sanatı dahi yaşam biçimlerinin yönetiminin içinden görülmektedir. Lazzarato, Foucault'daki bu biyo-politik perspektifin oluşumunun, onun ekonomi politiğin gelişimine gösterdiği ilgiden asla ayrılamayacağını

özellikle vurgular. Öyle ki biyopolitika, aslında tek bir hamleyle iki şeyin birden kavranılmasını sağlar: Ekonomi daima güçlerin bir yönetimini içerir, yönetim ise daima bir iktidar ekonomisine karşılık gelir. Foucault böylece ekonomi politiği, salt sermaye ve emek arasındaki güç ilişkilerine bağlı olarak "doğal kaynaklar, emek ürünleri, onların dolaşımı ve ticari rezerv alanları"nın değil, "kent ve güzergâhlar, yaşam koşulları, nüfus, onların yaşam zincirleri, çalışmak amacıyla oyuna katılma yeti ve eğilimleri"nin (Lazzarato, 2002) bir yönetimi olarak yeniden tanımlamış olur. Dolayısıyla mesele güçlerin ekonomi politiğinin bir eleştirisi ise, bu eleştiri artık sadece şeylerin üretimine ve dolaşımına dayalı tek yönlü iktidar ilişkilerini değil, "yaşamı" ve "yaşamın yeniden üretimini" düzenleyen çoklu iktidar dispositiflerini gözetmek durumundadır. Ancak biyopolitikanın düşünceye getirdiği yenilik bununla sınırlı kalmaz. Biyopolitika, yalnızca, yaşamın tüm gözeneklerine varıncaya değin iktidar tarafından nasıl hedef alındığını anlatmaz. Lazzarato'ya göre bundan daha önemlisi, biyopolitikanın, yaşam ve iktidar, ontoloji ve politika arasındaki ilişkiyi bu şekilde yeniden tanımlarken devreye soktuğu güçler dinamiği ve bunun içinde direnişe tanıdığı ayrıcalıktır. Foucault'dan hatırlayacağımız üzere, direniş süreçlerde daima önce gelir ve hep başat kalır. Direniş ne tepkisel ne de ikincil bir anlama sahiptir. Foucault'da iktidarın ancak özgür özneler üzerinde uygulanabilir olması, tam da onun direnişe tanıdığı bu ontolojik öncelikten kaynaklanır. O halde Foucault, yaşamın uzandığı yere kadar uzanan biyopolitika analiziyle, bize iktidarın içine kapatılmış olduğumuzu değil, aksine daima özgür olduğumuzu, iktidar ilişkilerini dönüştürmemizin daima ve her yerde mümkün olduğunu anlatır (Foucault, 2012, s. 283). İktidar ilişkilerini karakterize eden bizzat bu tersine çevrilebilirlik, iktidar karşısında özgürlüğün bu indirgenemezliğidir. İktidar, direnişi asla tümden kapsayamaz, çünkü en kötü durumda bile onun yeniden canlanmasına vesile olur. Direniş iktidardan daima taşar. Direnişin bu statüsünden yola çıkarak, Lazzarato Foucault'da biyopolitikanın, yaşamı ve yaşayan varlığı sadece iktidarın değil aynı zamanda "etiğin" maddesi olarak düşünmeye izin verdiğini söyler. Mükemmel anlamıyla direniş, yeni öznelliklerin icadı, yeni yaşam biçimlerinin üretimidir. Şimdi biyopolitika, yalnızca

bir yönetim sanatı değil, aynı zamanda ve daha önemlisi bir öznellik sanatı, bir yaşama etiği olarak görünmektedir. Lazzarato da borçlu insanın üretimi ve yönetimini ele alırken, Foucault'nun biyopolitikasını şekillendiren bu direniş perspektifine yerleşir. Bu sebeple Lazzarato'nun sermayenin yeni iktidar işleyişinin cisimleştiği "borçlu insan" üzerine analizi, her şeyden önce direniş için, yeni öznellik figürlerinin üretimi için açılan olanaklar üzerine bir araştırmadır.

Finans Kapitalizm ya da Borç Ekonomisi Değil Borç İlişkisi

Lazzarato, neoliberal ekonomiyi nitelerken kullanılacak kavramlar konusunda haklı bir titizlik gösterir. Bunun nedeni, kavramların kurduğu algıların birer iktidar dispositifi olarak toplumsalın kuruluşunda gördükleri işlevdir. Finans kapitalizmi ya da borç ekonomisi kavramsallaştırmalarının her ikisi de sermayenin ilişkisel değil, şeyler üzerinden düşünülmesine yol açar. Dolayısıyla sermaye ilişkisinin kurucu öznelliklerinin ve öznelerinin göz ardı edilmesi tehlikesini barındırır. Oysa borç ilişkisi, "sömürü ve tahakküm mekanizmaları"na gönderme yapan ve bir yanda alacaklılar, yani sermaye sahibi olanlar ve öte yanda borçlular, yani sermayesi olmayanlar arasındaki "asimetrik" güç ilişkilerini açığa çıkaran bir ifadedir. Lazzarato, ilişkinin niteleyeni olarak "eşitsizlik" değil "asimetrik" sözcüğünü kullanmayı, "sınıfsal farklılıklar"ı vurgulamak için özellikle tercih eder, çünkü günümüz kapitalizminde, toplumsal ilişkinin kuruluşunda mübadelenin "eşitliği" değil, borçlular ve alacaklılar arasındaki "asimetri" egemendir. Toplumsal ilişkinin kuruluş dinamiğindeki bu kayma, klasik anlamıyla ekonomik üretimin, yani metaların üretiminin yanı sıra bunun koşulu haline gelen öznelliklerin üretimine, yani "üretimin üretimi"ne geçişe işaret eder. Dolayısıyla sermayenin iktidarı, yalnızca yerliyurtlulaşmış emek gücünün fiziksel ve zihinsel kapasiteleri üzerinde değil, yersizyurtsuzlaşmış emeğin algıları, yaşam tarzları, varoluşu ve öznellikleri üzerinde de işler (Read, 2014, ss. 138-141). Marx'a referansla söylersek, sermaye, zamanın mekânlaştırılarak ölçülmesine dayalı değer üretme ilişkisinden, zamanın metalaşmasına dayalı değer üretme ilişkisine geçmiş durumdadır.

Borç ilişkisi, tıpkı Marx'ın işaret ettiği gibi ilksel birikim döneminde emeğin maddi üretim koşullarından mülksüzleştirilerek ücretli emeğe dönüştürülmesine benzer. Bu dönüşümde aslolan, emeğin öznelliğinin, yani elbirliğinin ve üretme kapasitelerinin fabrika zamanında ve mekânında soyut emeğe indirgenmesidir. Bu indirgeme, emeğin öznelliğini ücret ilişkisine kapatır, buna rağmen ücret ilişkisinin belirlenmesinin her zaman politik olması, emeğin öznelliğinin direniş olanaklarını açar. Borç ilişkisi ise, emeğin Fordizm döneminde "eşitlik" fikri ekseninde elde ettiği "sosyal güvence," "eşit işe eşit ücret," "toplu sözleşme," "emeklilik hakkı," "ücretsiz eğitim, sağlık vb. hakkı" gibi tüm kazanımlarından mülksüzleştirilerek borçlu insana dönüşmesinde ifade bulur. Lazzarato bu süreci disiplin ve denetim toplumlarının "kolektif haklar" söylem ve pratiklerinden, biyo-politik toplumun "bireysel sorumluluk" söylem ve pratiklerine geçiş olarak açıklar ve bu geçişin temelinde bir iktidar stratejisi olan borç ilişkisinin yattığı tespitinde bulunur. Borcun bir iktidar stratejisi olarak kuruluşu, disiplin toplumlarında ve denetim toplumlarında farklı özneleşme söylem ve pratikleri ile işler ve bu farklılıklar biyo-politik toplumda iktidarın bütün katmanlarını baştan sona kat eder. Lazzarato'ya göre, toplumsalın kuruluşunun temeli haline gelmiş olan borç ilişkisi, hem disiplin toplumlarının güvenlik aygıtlarını hem de denetim toplumlarının güvence mekanizmalarını iç içe geçiren bir tahakküm ve özneleşme ilişkisi kurar. "Disipline dayalı toplumsal kurumlarda (okul, ordu, fabrika, hapishane) edilgenlik buyruğu hâkimken, şimdi 'etkin olma' buyruğunun öznellikleri harekete geçirmesi" beklenir (Lazzarato, 2014, ss. 125-126). Bu etkin olma buyruğu, emeği sadece üretim zamanında değil "yaşam zamanı"nda sürekli faaliyet içinde olma, Foucault'nun deyimiyle "kendi üzerinde çalışma"ya, "kendini işleme"ye, "kendi kendinin girişimcisi olma"ya yöneltir. Öyle ki artık işsizlik, sistemin sonucu değil bireyin kendi atıllığının bir sonucudur; emeklilik ya da sosyal güvence artık kamusal bir hak değil, kişinin kendi geleceğinin güvencesi olmasıyla, eğitim yoluyla niteliklerini geliştirme ise bireyin "kendini sermaye olarak nitelikleştirmesi"yle ilgili bir meseledir. Tüm bunlardan artık birey kendisi sorumludur ve finansal ilişkilere dâhil olma sürekli bir etkinliği, ama aynı zamanda sürekli kodlanmayı ve

gözetlenmeyi gerektirir. İşte borç ilişkisi, tam da bu noktada biyopolitikanın iktidar dispositifi haline gelir. Üretici, kullanıcı ve tüketici olarak emeğin varoluşunu bütünleştiren borç ilişkisidir ve ekonomik olduğu kadar ahlaki bir özneleşmeyi zorunlu kılar.

Öznellik Olarak Ücretten Öznellik Olarak Borca

İtalyan işçicilik geleneğinin devrimci düşünceye en önemli katkısı, sermayeyi kendi nesnel yasalarının gelişim seyri içinde değil de emeğin direnişleri temelinde okumasıdır. Bu anlamıyla sermayenin kendini reforme ettiği her uğrak, emeğin direnişlerinin bir sonucudur. Tıpkı Marx'ın sermaye-emek ilişkisinde ücreti, emeğin öznelliği olarak görmesi ve bu öznellik temelinde yürütülen ücret mücadelelerinin on dokuzuncu yüzyılın tamamı ve yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar emeğin politik kuruluşuna temel oluşturması gibi, Lazzarato da bugün emeğin öznelliğinin borç ilişkisi ile kurulduğunu ve politik mücadelenin bu ilişki temeline oturtulması gerektiğini iddia eder. Ama Lazzarato'ya göre bu ikisi arasında yine de çok önemli bir fark vardır: Öznellik olarak ücret ilişkisi, sermayenin, devletin ve emek örgütlerinin politik ya da ekonomik kurumları arasındaki ittifaklar ya da pazarlıklarla reforme edilebilir bir nitelik taşıyordu ve sosyal güvence, eğitim, sağlık vb. yeniden üretim alanlarının devlet tarafından finanse edilmesi yoluyla emek kendi öznelliğini sermayeye dayatabiliyordu. "Eşdeğerlik" temelinde sermayeden kendi gerekli emek-zamanının karşılığı olan ücreti, "eşitlik" temelinde ise devletten sosyal hakları talep edebiliyordu. Oysa günümüzde öznellik olarak borç ilişkisi, ne ekonomik "eşdeğer" ne de politik "eşitlik" temelinde kurulur. Aksine, para tarafından kurulan "asimetrik" ilişki temeldir ve bu ilişki başından itibaren doğrudan politiktir. Lazzarato'ya göre, finans sermaye, sadece sermayenin toplam döngüsü içindeki olası sekteye uğramaları engelleyecek, örneğin üretim süreciyle dolaşım süreci arasındaki zamansal farktan kaynaklı değersizleşmeleri önleyebilecek bir işleve indirgenemez, bunun ötesinde toplumu baştan sona kat eden bir ilişkisellik kurar. Lazzarato'nun kastettiği şey şudur: Finans sermaye, üretim, dolaşım ve yeniden üretim uğraklarının bütününü keser ve bu

anlamıyla Deleuze'ün "üretimin üretimi" ya da "üretimin tekanlamlılığı" (Lazzarato, 2014, s. 32) dediği noktaya varır. Yani emeğin sadece üretim zamanına değil "yaşam zamanı"na ya da "varoluş zamanı"na el koyar. Finanslaşma ya da borç ilişkisi, ücret ilişkisini, dolayısıyla ücret ilişkisi temelinde şekillenen bütün politik mücadele olanaklarını parçaladığı gibi, Fordist dönemde ücret mücadelesiyle elde edilmiş bütün kazanımların da altını oyar. Burada bir yanda ücret ve sosyal hakların kesilmesi ile yoksullaşma, öte yanda zenginleşme vaadi ile borç ilişkisinin dayatılması birlikte işleyen süreçlerdir. Lazzarato'nun ifadesiyle, "doğrudan ya da dolaylı ücret artışı yoktur... ama tüketim kredisi ve tahvil piyasasına teşvik vardır; barınma hakkı yoktur ama gayrimenkul kredileri vardır; parasız eğitim hakkı yoktur ama eğitim masraflarını karşılamak için borç verilir; risklere karşı yardımlaşma yoktur ama bireysel sigortalara yatırım vardır" (s. 99). Yani "finans, sosyal hakları kredilere, bireysel sigortalara ve ranta, dolayısıyla bireysel mülkiyete dönüştüren özelleştirme"nin "savaş makinesi" olarak işlev görür (s. 101). Hakların, ücretlerin ve yardımların, kısaca yeniden üretim alanlarının borca dönüşmesi, toplumsal sınıfları yönetmenin politik mantığını oluşturur. Emek sürecinin esnekleştirilmesi, tam zamanlı ve yarı zamanlı çalışma pratiklerinin dayatılması, yeni ücret hiyerarşilerinin kurulması ve yeniden üretim alanlarını güvence altına alan sosyal güvence uygulamalarının kesilmesi temelinde kurulan bütün güvencesizleştirme politikaları, borç ilişkisini dayatmanın ve emeği bu ilişki düzleminde etkinleştirmenin dispositiflerini oluşturur. Böylece borç ilişkisinin buyruğu haline gelen "para", post-Fordist birikim sürecinde kapitalizmin emeği verimlileştiren sabit sermayesine dönüşür.

"Varoluş Zamanı"na Hükmeden Para

Marx bize somut emekleri soyut emeğe indirgeyerek tekillikleri özdeşliğe ve temsile kapatan "evrensel eşdeğer" olarak para kavrayışını miras bıraktı. "Evrensel eşdeğer" olarak para, parayı ekonomi politiğin düzleminden çıkarıp politik düzleme açtı. Dolayısıyla "evrensel eşdeğer" olarak paranın iktidarı ya da buyruğu, eşdeğeri olmayanı,

yani emeği eşdeğerlik ilişkisine tabi kılmasının politik gücünde yatar. Deleuze ve Guattari, paranın politik gücünü tam da Marx'tan devraldıkları bu "evrensel eşdeğerlik" fikri etrafında düşünürler. Paranın ekonomik işlevinin başka bir güce dayandığını iddia ederler. Bu güç, para akımlarını destekleyen bir iktidar akımının gücüdür. Bu, asimetrik güç ilişkilerini kuran bir güçtür ve günümüzde bu asimetri, alım gücü olarak para (yani ücret ve gelir) ile finans akımı olarak para arasındadır. Alım gücü olarak para akımı sadece emeği yerliyurtlulaştırma, toplumsal işbölümü içinde yeniden konumlandırma ve istihdam etme gücünü ifade eder. Emeğin, ücret talebine dayalı politikalarının temelinde alım gücü olarak para fikri yatar. Oysa finansman akımı olarak para, emeği sömürme, boyunduruk altına alma, yönetme, denetleme, buyurma, şimdi ve gelecek üzerinde karar verme gücüne sahiptir. Bu tam da Marx'ın "ödeme aracı" olarak paranın işlevi ile "sermaye" olarak paranın işlevi arasında yaptığı ayrıma benzer. Marx'ın para kuramından kopmak yerine onunla bir süreklilik kurma arayışında olan Deleuze ve Guattari bunu şöyle dillendirirler: "Devletin ötesinde hüküm süren paradır, iletişim kuran odur ve bugün bizde eksik olan, bir Marksizm eleştirisi değil, Marx'ınki kadar iyi olacak ve onu sürdürecek modern bir para kuramıdır" (Deleuze, 2006, s. 172).

Lazzarato da borç ilişkisinin "asimetrik" bir güçler ilişkisi olduğunu iddia ederken Marx'ın ve daha sonra Deleuze'ün paranın politik gücüne dair bu fikirlerini temel alır. Sermaye olarak para ya da finans akımlarının, "toplumsal ilişkileri ve özellikle de özneleşme tarzlarını yok etme/yaratma gücü dışında hiçbir maddi değeri" (s. 33) olmadığını ileri süren Lazzarato (2014), finans kapitalizminin egemenliğinde, borç ilişkisini sınıf mücadelesinin somutlaştığı ve yoğunlaştığı ilişki olarak okur. Bu ilişki, finans akımlarının emek üzerindeki komutasını, paranın, sadece üretim zamanını değil "varoluş zamanı"nı ya da "yaşam zamanı"nı mülkleştirebilme gücünü bütün topluma yayar. Finans, "geleceği nesnelleştirerek onu şimdiden denetim altına almayı" (s. 44) hedefler, bu ise sadece şimdiyi değil geleceği de ele geçirecek tüm "karar ve seçim imkânları"nın kapitalist iktidar ilişkilerine tabi kılınması anlamına gelir. Gelecekte olacak olan, şimdiden satın alınmış ve belirlenmiştir. Borç ilişkisi işte bu satın alma ve belirleme pratik-

lerinin bugündeki somutluğudur. Finansın ve borç ilişkisinin dayatılmasının ilk "parolası 'alternatif yok' olmuştur, yani piyasa ve finans tarafından ifade edilenlerden başka mümkünler yoktur." Borçlandırılmış insan borcunu ödemek zorundadır, zira başka olasılıklar yoktur. Borç ilişkisiyle mülkleştirilen şey, "yalnızca zenginlik, yetenekler ya da 'gelecek' değil, daha temel olarak, mümkün olandır" (s. 44). İşte paranın politik gücünü açığa çıkaran şey, borçlular, yani paranın sadece alım gücü akımını belirleyenler ile alacaklılar, yani sermaye olarak para akımını yönlendirenler arasındaki asimetrik ilişkidir.

Yeni Bir Antagonizmanın Olanağı

Lazzarato, sınıf mücadelesinin temelini borç ilişkisine oturttuğu andan itibaren yeni bir işçi sınıfı bileşimi ve öznelliği üzerine düşünmenin kapısını aralar. Borç ilişkisinin, emeğin kendi öznelliğinin, yani kolektifliğinin kudreti üzerine düşünmesini ve eylemesini engellemeye yönelik bütünselleştirici ve tahakkümcü işlevini hükümsüz kılacak otonom bir öznellik üretimi üzerinde durur. Borç yoluyla ideolojik olarak değil pratik olarak "bireyciliğe" ve "girişimciliğe" ya da "şirket birey" olmaya kapatılan emeğin ya da "borçlandırılmış insanın kolektif eylem ve düşünme kapasitesi"ni, otonom öznelliğin çıkış noktası olarak görür. Bu otonom öznellik, sanayi toplumunda sermayenin önüne "taş koyma etkisine sahip" bir mücadele biçimi olarak gelişen grev gibi, bugün de "borç ilişkisi"ni parçalayacak mücadele biçimlerini düşünebilmeli ve pratik edebilmelidir. Lazzarato buradan yola çıkarak İtalyan işçiciliğindeki "işin reddi" fikrini "borcun reddi" olarak yeniden formüle eder. Fordist dönemin "eşitlik ilişkisi"ni işi reddederek krize sokan emeğe, sermaye, "asimetrik borç ilişkisi"ni dayatarak yanıt vermiştir. Ama borç ilişkisi, emeği sermayenin özneleştirme pratiklerine gömdüğü kadar, onun yeni kolektif öznellikler yaratmasının olanaklarını da açar. Bunun için, yapabileceklerimizin sonuna kadar gidebilmek için, yeni mümkünler yaratabilmek için ihtiyacımız olan şey, borçların ertelenmesini ya da geri ödenmesini sağlayacak düzenlemeler, kısaca "reform" talep etmek değil, borcu geri ödemeyi reddetmek, böylece sermayeyi geri döndürülemez biçimde krize sokmak,

yani sınıf antagonizmasını mücadele içinde yeniden açığa çıkartmaktır. Borcu reddeden insan, direnişin mümkün yeni figürüdür.

Franco Berardi

Yüzyılın sonunun üstünü kaplayan sisin ve pis havanın içinden öznellik sorunsalı temel motif olarak geri dönüyor.

F. Guattari.

İtalyan işçicilik geleneğinin "sınıf bileşimi" kavramı, üretimi, emeğin politik öznelliğinin oluşumunu mümkün kılan kuvvet ilişkileri bakımından ele alır. Üretimin toplumsal koşullarının özgül bileşimi, her durumda emek ve sermaye arasındaki kuvvet ilişkilerinin stratejik bir dağılımına karşılık gelir. Emeğin öznelliği, bu kuvvet ilişkilerinden etkilendiği kadar bu ilişkileri etkiler de. Öznellik, hem üretilen hem üreten olarak daima bir üretime konu olur. Kısacası, kendi üretim sürecinden önce öznellik yoktur. Bu yüzden sınıfın yeniden bileşimi, yalnızca maddi üretim koşullarında değil, aynı zamanda öznelliklerin üretiminde meydana gelen bir değişikliği anlatır. Her durumda bu yeniden bileşim, sömürülen emeğin edilgin bir konumdan dönüştürücü, etkin bir konuma geçişiyle mümkün hale gelir. Örgütlenme, bu öznellik işlevini yaymak ve çoğaltmak yoluyla öznelliklerin üretimine müdahil olur. Başka bir deyişle, sermayenin dispositifleri gibi emeğin örgütlenmesi de, öznelliklerin üretimini üretir. Emeğin sermaye karşısındaki otonomisi, onun sermayeye alternatif olarak üretimin üretimine müdahale edebilme ve yeni bir toplumsal bileşim oluşturabilme gücüne bağlıdır. Buradan bakıldığında, İtalyan işçicilik geleneğinin birinci kabulü olan, her durumda işçi sınıfının mücadelesinden başlamak gerektiği fikri daha iyi anlaşılabilir. Üretimi mümkün kılan koşulların karmaşık bütünü olarak sınıf bileşimi, farklılaşmaya açık bir kuvvetler ilişkisi olarak görülmelidir. Çünkü üretimi mümkün kılan koşullar da üretilmekte, yani bizzat üretim de üretilmektedir ve üretimi üreten asıl üretici güç, sınıflar mücadelesidir. Üretimin olduğu her yerde onu üreten, birleşen ya da çatışan kuvvet ilişkileri vardır. Üretimin koşulu, üretimin üretimidir. Üretimi ise öznellikler, yani kuvvetler arası birleşmeler ve çatışmalar üretir. Daha önce de belirttiğimiz

gibi, İtalyan işçicilik geleneğinin Marksist politik teoriye getirdiği yenilik de burada yatar. Artık yalnızca üretim değil, bizzat üretimin üretimi de politikanın meselesi haline gelmiştir.

İtalyan işçiciliğinin bu öncüllerini devam ettiren Franco Berardi de çağdaş kapitalizmde, toplumsal bileşimde meydana gelen radikal değişimi "üretimin üretimi" bakımından değerlendirir. Böylece Berardi'nin analizi, daha baştan emeğin sermaye karşısındaki otonomisinin imkânları üzerine bir araştırmaya dönüşür. Değer üretim araçlarının doğrudan zihin, dil ve yaratıcılık haline geldiği gösterge-kapitalizminde (Berardi, 2012, s. 19), artık yalnızca bedenin değil, ruhun işe koşulduğu bir toplumsal bileşimde, emeğin otonomisi nasıl kurulabilir, üretimin üretimine nasıl müdahil olunabilir? Berardi, bu sorunun karşılaşacağı şu ilk zorluğu, analizinin odağına alır: Sermaye "işçilerin ruhları, düşünceleri, dilleri ve duygularıyla ne yapmak istedikleri"yle (s. 105) doğrudan ilgilendiğinde, tüm bunları kapitalist değer üretiminin yalnızca bir ürünü değil aynı zamanda üreticisi haline getirdiğinde, kısacası ürün ve üretici özdeşleştiğinde, üretim ve üretimin üretimi arasındaki göreli ayrım da ortadan kalkmaya meyleder. Üretimin üretimi, üretim karşısında, kapitalizmin daha önceki evrelerinde sahip olduğu göreli otonomiye artık sahip değil gibidir. Emeğin toplumsallaşma derecesinin geldiği noktada, üretimin üretimi, tamamen üretim altında kapsanmış, kapitalist değer üretiminin boyunduruğu altına alınmış görünür. Bu durum kendisini en çok, işin içeriğinin neredeyse tamamen zihinsel hale gelmesiyle birlikte ortaya çıkan şu iki yanlı sonuçta belli eder: Emek daha önce görülmemiş bir derecede soyutlaşarak toplumsallaşırken, aynı anda iş en şahsileşmiş ve vazgeçemediğimiz parçamız haline gelmektedir. Franco Berardi, bu iki yanlı sonucu bir paradoks olarak okumak yerine, bizzat bu paradoksun çağdaş kapitalizmde nasıl da bir yönetim tekniği haline geldiğine işaret eder. Sermaye, öznelliğin tüm enerjilerini işe koşabilme becerisini gösterebildiği, "üretimin üretimi"ni doğrudan bir üretim faktörü haline getirebildiği ölçüde, işin kendisi de sermaye açısından sadece bir üretim işlevi olmaktan çıkmakta, aynı zamanda bir denetim işlevi haline gelmektedir. Üretimin üretimi, üretim altında kapsandığı ölçüde, üretim ve denetim de özdeşleşmektedir. Berardi, gösterge-ka-

pitalizmi analizini dayandırdığı bu özdeşliği teşhis ederken, Marx'ın genel zekâ kavramı ve Foucault'nun biyopolitika analizinin yaratıcı bir sentezine başvurur. Bu sentezdeki birleştirici öğe, üretimin üretimidir. Üretimin üretimi içinden okunduğunda, Marx'taki genel zekâ, üretimin biyo-politik malzemesi ve aracı haline gelir. Aynı anda Foucault'daki biyopolitika da, nüfus bedeninin ötesinde, doğrudan genel zekânın yönetimi biçimine bürünmektedir. Marx ve Foucault arasında böyle bir sentezin imkânını, Berardi şöyle dile getirecektir:

> Foucaultcu analiz, soybilim problemini nihayet artık Hegelci olmayan terimler içinde ortaya koyabilmişti, yine de bu analiz hâlâ endüstriyel disiplinin mekanik biçimlerine bağlı kalmıştı ve yeni denetim teknolojilerini dikkate almıyordu. Bununla birlikte, biyopolitika kavramı, endüstriyel dönemin klasik mekanik disiplin biçiminin ötesine giden bir evrimi ima eder. Biyoiktidar kavramı, hayatı ve onun mekanizmalarını hesap alanına sokan, başka bir deyişle bilgiyi insan hayatının teknolojik dönüşümünün bir faili haline getiren bir iktidarı tanımlar (Berardi, 2005)

Foucault'da doğrudan hayatı düzenleyen ve denetleyen bir iktidar biçimi olarak biyopolitikanın, endüstriyel kapitalizme özgü disipline edici iktidarın ötesine işaret etmesi gibi, Marx'ta da genel zekânın doğrudan üretici güç haline geldiği aşama, zenginliğin kaynağının üretimde uygulanan emek niceliği olduğu, emek-zamanın değişim değerinin ölçüsü olduğu endüstriyel değer üretiminin ötesine işaret eder. Marx ve Foucault'nun bakış açısı burada aynı erime sahip hale gelir. Biyopolitika da genel zekâ da, konu edindikleri iktidar ilişkilerini ve üretimi, yaşamın uzandığı yere kadar yayar.

Grundrisse'nin "Makineler Üzerine Fragman" bölümü, bu bakımdan muazzam bir içerikle doludur. Öyle ki Marx'ın satırlarında, genel zekânın gelişimi, yaşamın üretimiyle adeta eşanlamlı hale gelir. Emek-zaman niceliği yerine genel toplumsal bilginin, insan beyninin genel güçlerinin doğrudan üretici hale geldiği bu aşama, endüstriyel dönemde bir bütün olarak yaşam ile üretim arasında hâlâ mevcut olan göreli ayrılığı ortadan kaldırmaya meyleder. Üretim, yaşamın üretiminin ona görece dışsal bir koşulu olmaktan çıkmakta, yaşamın üretimiyle özdeşleşmektedir. Üretimin üretimine dair perspektif de kendini

buradan itibaren belli etmeye başlar. Elbette Marx, içinde bulunduğu tarihsel koşulların elverdiği ölçüde, genel zekânın gelişimini henüz sabit sermayede cisimleşmiş olarak düşünebilmektedir. Genel zekâ, makineler sisteminde, gelişkin bir otomatik sistemde somutlaşmakta ve bu makineler sistemi karşısında üretimde uygulanan emek-zaman niceliği önemsiz hale gelmektedir. Ancak tam bu noktada Marx, endüstriyel kapitalizm içinde biçimlenmiş bir "üretim" tahayyülünden kopan yeni bir bakış açısını devreye sokar:

> Dolaysız biçimiyle emek zenginliğin kaynağı olmaktan çıktığında, emek-zaman emeğin, dolayısıyla değişim değeri de kullanım değerinin ölçüsü olmaktan çıkacaktır ve çıkmak zorundadır. ... Bununla birlikte değişim değeri üzerine temellenmiş olan üretim çöker ve doğrudan maddi üretim süreci sefalet ve antitez biçiminden sıyrılır. Bireyin özgür gelişimi bu noktada başlar; söz konusu olan artı emeğin ortaya çıkması için gerekli emek-zamanın kısıtlanmasından ziyade, toplumun gerekli emeğinin genel olarak kısıtlanmasıdır ki neticede bu da serbest kalan zamanla ve herkes için yaratılan araçlarla birlikte bireylerin sanatsal, bilimsel vs. gelişimine tekabül eder (aktaran Berardi, 2012, s. 51).

Marx'ta genel zekânın gelişme derecesine bağlı olarak bireyin özgür gelişiminin başladığı nokta, emeğin sadece belli bir emek-zaman boyunca çalışması ile değil, somut çok yönlülüğüyle, türlü yaşam etkinlikleriyle genel zekânın üretimine müdahil olduğu noktadır. Üretken emek, gerekli emek-zaman ve artı emek-zaman diyalektiğini çalıştıran evrensel emek-zaman ölçüsüne bağımlılığından kurtulmakta, toplumsal emeğin her türlü özgül faaliyetiyle yarattığı tekil zamansallıklar, doğrudan üretken kabul edilmektedir. Aynı anda toplumsal emeğin üretkenliği, sabit sermayedeki "ölü" cisimleşmesinden sıyrılmakta, emeğin toplumsal elbirliğiyle örülmüş olan canlı bir toplumsal beden biçimine bürünmektedir. Canlı emeğin toplumsallaşmasının bu derecesinde, hayat ve üretim, yaşamak ve üretmek giderek bir ve aynı anlama gelmektedir. Marx bu eğilimi şöyle ifade eder: "Emek süresinden yapılan tasarruf serbest sürenin, yani bireyin her yönüyle gelişmesine ayrılacak sürenin artması demektir. Bu çok yönlü gelişme de, en büyük üretici güç olarak, yine emeğin üretici gücünü etkileyecektir. Dolaysız üretim sürecinin bakış açısından, bu bir sabit sermaye

üretimi olarak görülebilir -insan burada bu sabit sermayenin ta kendisidir" (Marx, 2008, s. 662). Sabit sermayenin gelişkin bir biçimini ifade eden genel zekâ, yani üretimi üreten güç, artık yalnızca makinede değil bizzat toplumsal bireyin gelişiminde cisimleşmektedir. Genel zekânın üretimi, üretimin ise genel zekâyı ürettiği bu aşamada, üretimin üretimi ve üretim özdeşleşmektedir. Öyle ki genel zekâ üretimin hem faili hem de ürünü olduğu ölçüde, üretim de dolaysız maddi üretim sürecindeki sınırlı biçiminden çıkmakta, ancak yaşamın sahip olabileceği bir canlılığa, akışkanlığa ve sürekliliğe sahip hale gelmektedir. Üretimin üretiminde sürekli yeni bir şekilde üretilmekte olan, tüm çok yönlülüğüyle doğrudan yaşamdır. Şimdi genel zekâ, emeği verimli kılan sabit sermaye biçimiyle sınırlanamayacak olan, üretimin akışkan ve canlı biyo-politik özüdür.

Marx, genel zekânın gelişimine dair analizinin açtığı bu biyo-politik ufuk sayesinde, günümüzün üretim dünyasının temellerini de açıklıkla ortaya koymuş olur. Nitekim Berardi de, zihin, dil ve yaratıcılığın değerlenmenin asli öğeleri haline geldiği gösterge-kapitalizmi soyutlamasının, Marx'ın ufkundan çekilip çıkarılmış olduğunu pek çok kez teslim eder. Bugün üretime hâkim olan, insan zekâsının sonsuz parçalarını birbirine bağlayabilen, ağ biçimine sahip dijital otomatizmler sistemi, Marx'ın bir eğilim olarak teşhis ettiği şeyin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Toplumsal bilginin ya da genel zekânın üretici gücü, bugün enformasyon, imge, duygulanım akışlarını göstergeleştirerek kesmeye, karıştırmaya ve yeniden birleştirmeye muktedir bir soyut makinede cisimleşmektedir. Peki, Marx, genel zekânın kapitalist kullanımından özgürleşip kendi kendini olumlama kapasitesine güvendiği halde, toplumsal bilginin gelişiminin, yani toplumsal emeğin üretici gücünün burjuva üretimin dar temelini patlatacağını öngördüğü halde, nasıl oldu da genel zekâ kapitalist kafesin içine yeniden hapsolmuş, kapitalist üretimin yeni temeli olarak temellük edilebilmiştir? Ya da bu yazının amacı açısından daha önemlisi, bugün genel zekânın kendini değerli kılma kapasitesine sermaye nasıl oluyor da hâlâ el koyabilmekte, genel zekânın üreticiliğini kendi üretiminin gücü olarak örgütleyebilmektedir? Genel zekâya nasıl komuta edilmektedir? Berardi'nin analizinde, Marx ve Foucault'nun yolları burada kesişir.

Marx'ın "genel zekâ" analiziyle "üretim" mefhumunda yarattığı kopuşa benzer şekilde, Foucault da iktidar analizinde, iktidarı yasa ve egemen biçimindeki sınırlı temsilinden kurtarır ve onu hukuksal bir biçim ya da kurumsal bir kapasitenin ötesinde, birilerinin başkaları üzerindeki eyleminin bir tarzı haline getirir. İktidar, başkalarının mevcut ya da mümkün eylemleri üzerinde eylemdir. O, yaşamın uzandığı yere kadar uzanır. Ama bu, onun her şeyi kapsayıcılığından ve kadir-i mutlaklığından değil, canlı olanın eylemleri üzerinde eyleyebilmesinden gelir. Berardi'den aktarmamız gerekirse: "Foucault 'biyo-politik' ifadesiyle, iktidarın tarihinin, canlı olana dair yeni davranışlar, beklentiler ve hatta kalıcı değişimler getirme kapasitesini haiz son derece değişken kurumlar ve pratikler tarafından modellenmiş canlı bedenin hikâyesi olduğu fikrini ortaya atmış olur" (Berardi, 2012, s. 160).

Öyleyse Foucault "biyopolitika"yı, "ölüm üzerinde hak"tan "yaşam üzerinde iktidar"a bir geçişle sınırlanamaz. Foucault bize yalnızca iktidarda, nesnesinde meydana gelen değişime uygun olarak gerçekleşen bir farklılaşmayı anlatmaz. Bu, daha ziyade iktidarın tahayyül edilmesinde radikal bir değişimdir. Foucault iktidarın analizine "üretimin üretimi"ni dâhil etmektedir. Biyopolitika, üretimi üreten iktidardır. O emir vermez, "yapacaksın!" demez, daha önemlisi "bunu yapacaksın!" demez, ama yapabileceklerimizin ufkunu belirler. O sadece dolaysız eylemlerimiz değil, eylemlerimizin mümkün alanı üzerinde eyler: "İktidar (...) eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır ve zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller" (Foucault, 2014, s. 74). Berardi'ye göre, iktidarın kaydolduğu bu yüzey artık sadece tekil beden ya da nüfus bedeni değil, doğrudan genel zekâ haline gelmektedir. Biyopolitika, şimdi genel zekânın yönetimi olarak, üretici olan genel zekânın üretimi üzerinde eyleyen iktidar olarak düşünülmelidir.

Foucault bir yönetim tekniği olarak disiplinin yanında, denetimin doğuşunu keşfettiğinde aslında bu yöndeki eğilimi de öngörmüş olur. Bir beden olarak insanı gözeten, bedenin güçlerini arttırırken onu ita-

atkâr kılan disipline edici iktidarın diyagramı, fabrikadır. Odak noktası, aynı anda hem ayırt edici hem de birleştirici bir mekânsal dağılıma tabi kılınan somut bireysel pratiklerdir. Emek henüz ağırlıklı olarak somut niteliğiyle gözetilen, uysallaştırılması, ıslah edilmesi ve gözetlenmesi gereken bir pratiktir. Değerlenme zamanı, yani emek-zaman niceliği, henüz emeğin somut niteliğinden bağımsız değildir. Bu yüzden disiplin, zamanın düzenlenişinin (bizzat beden de dâhil olmak üzere) mekânın düzenlenişine henüz sıkı sıkıya bağlı olduğu bir komuta işlevidir. Oysa denetim, zamanın mekâna bağımlılık derecesinde meydana gelen kısmi azalmaya bağlı olarak, komuta işlevinin belli bir derecede yersizyurtsuzlaşmasına ve akıcılaşmasına işaret eder. Çünkü iktidar artık yalnızca doğrudan bireylerin yaşamıyla değil, tür olarak insanın yaşamıyla, niteliklerinden soyutlanarak kitleleştirilmiş olan bireylerin oluşturduğu nüfusun yaşamıyla ilgilenmektedir. Bu yeni ilgi, değer üretiminde, değerlenme zamanının belirlenimlerinde meydana gelen değişime koşut olarak gelişmiştir. Üretimde makinelerin devreye sokulması, değerlenmeyi özgül emekler karşısında kayıtsız hale getirmiş; emek gücünü, emeğin verimliliğini soyut insan emeğinin harcanmasına indirgemiştir. Böylece emek-zaman niceliği, emeğin somut niteliğine bağımlılığından tamamen kurtulur ve soyut emek olarak cisimleşir. Bu bir emek türünden diğerine geçişin ve tüm emek türleri arasında mübadelenin mümkün hale geldiği bir toplumdur. Denetimin ilgisi bu toplumun yaşamına yöneliktir. Denetimde mevzu bahis olan, soyut emek olarak insanın yaşamıdır, başka bir deyişle işgücünün üretimidir. Bu nedenle emek artık sadece üretim yerinde ve süresinde değil, yaşamın tüm alanlarındaki pratiklerinde gözetilmektedir. Denetimin diyagramı, toplumsal fabrikadır. Şimdi fabrika dışındaki yaşam da düzenleyici bir denetime tabidir. Kuşkusuz yaşamın bu genel idaresi, disiplinden farklı olarak, komutanın mekânın koordinatlarından görece serbestleşerek yersizyurtsuzlaşmasını da beraberinde getirecektir. Cinselliğin denetiminde görüldüğü gibi, nüfusu yöneten güvenlik aygıtları öznelliklerin üretimine kadar sızabilmektedir. Denetim, doğrudan üretimin üretimini düzenlemektedir. Bu yüzden artık disiplin kadar görünür değildir, ama yine de ondan daha etkilidir. İşte Berardi, Foucault'nun tam da bu noktadan itibaren kendi ötesine ta-

şınabileceğini düşünür. Genel zekânın asli üretici güç haline geldiği bir toplumda, denetim görünürlüğünü iyiden iyiye yitirmekte, komuta işlevi görülmemiş derecede yersizyurtsuzlaşmaktadır. Bu eğilim ise kendisini en çok üretim ve denetimin giderek özdeşleşmesinde belli etmektedir:

> Dijital dönüşüm, iki farklı ama bütünleşik süreç başlattı. Birinci süreç, işin ağ içine sokulmasıdır; bir başka deyişle, birbirinden farklı emek fragmanlarının dijital altyapılar tarafından mümkün kılınmış olan nevi şahsına münhasır bir enformasyon ve üretim akışı içinde koordine edilmesidir. İkinci ise, emek sürecinin formel anlamda otonom ama aslında koordine edilen ve nihayetinde bağımlı olan üretim adaları şeklinde yaygınlaşmasıdır. ... Komuta işlevi bundan böyle fabrikada konumlanan hiyerarşik bir dayatma değil, emek-zamanın her parçasına sızan, her kademeye yayılmış yersizyurtsuz bir işlevdir (Berardi, 2012, ss. 83-84).

İktidarın kayıt yüzeyinin genel zekâ, yani toplumsal emeğin bilişsel, imgesel ve duygulanımsal güçlerinin bileşimi haline gelmesiyle birlikte, yaşamın bütün kurucu veçheleri aynı anda üretken emeğin denetlenmesinin dispositifleri haline gelmektedirler. Bu, denetimin diyagramında da bir değişikliğe karşılık gelir. Şimdi üretim ile denetimin diyagramı, ağda ortaklaşır. Dijital ağın yersizyurtsuzlaştırıcı işlevinde, üretim ve denetim birleşir. Ağın sanal mekânı, genel zekânın esnek, parçalanabilir ve yeniden birleştirilmeye uyumlu bir şekilde işe koşulmasını mümkün kıldığı gibi, genel zekânın alternatif bir toplumsal yeniden bileşim oluşturmasını da imkânsızlaştırır. Yaşamın tüm kurucu veçhelerinin, üretimi üreten kuvvetlerin giderek üretim altında kapsanmasını sağlayan bu işlev, yeni bir yönetim tekniğinde cisimleşir: güvencesizleştirme. Sermaye bugün özellikle üretimin üretimini güvencesizleştirerek komuta etmektedir. Bu yüzden güvencesizlik, çoğu zaman anlaşıldığı gibi sadece varoluşun tikel bir yanı değil, genel zekânın yaşam biçimidir. Güvencesizleştirme, doğrudan yaşam biçimleri üreten bir yönetim tekniğidir. Bu teknik en çok mekânın sanallaşmasından yararlanır. Sanallaşma, insan organizmasının yaşamını sürdürdüğü ortamı derin bir dönüşüme tabi tutmakta, bu dönüşüm bizzat organizmanın kendisinde mutasyona yol açmaktadır. Artık mekân zaman kadar esnek, değişebilir ve akıcı hale geldiği gibi, zaman da

fiziki mekânın dayatabileceği tüm sınırlardan serbestleşmektedir. İnsan organizmasının hem kendi içinde hem de ötekilerle bütünlüğünü kurabilmesinin koşulu olan mekânsal yakınlık ve zamansal süreklilik altüst edilmektedir. Ağdaki üretimin akışının hızı yüzünden, zaman ve mekânın sınırları bulanıklaşmakta, organizma kendi ortamı üzerinde etkin olabilme gücünü giderek yitirerek, gösterge akışlarını birleştiren, ağa gömülü otomasyon zincirlerine bağımlı hale gelmektedir. Toplumsal emeğin yeni bir bileşim oluşturabilme gücü bilişsel, imgesel ve duygulanımsal ortak yaşantıyı göstergeleştirerek parçalayan ve yeniden düzenleyen bu otomatizmler tarafından sömürgeleştirilmekte; genel zekâ kendi kendini yönetebilme gücünden kopartılmaktadır. Ağdaki yaşamda, soyut emek yalnızca emeğin somut biçimi üzerindeki, ona kayıtsız aşkın bir biçim olmaktan çıkmakta, bizzat onun yaşam biçimi haline gelmektedir:

> Sermayenin değerlenmesi açısından akış süreklidir, fakat bilişsel işçilerin varoluşları ve yaşadıkları zaman açısından üretim etkinliği, hücresel bir biçim altında, yeniden birleştirilen bir parçalanma niteliği gösterir. Emeğin titreşen hücreleri, küresel üretimin geniş kontrol masasında yanıp sönerler. Enformasyon emeği, tabiatı gereği güvencesizdir ve bunun nedeni işverenlerin rastlantısal kötü niyetleri değil, iş zamanının işçinin bireysel ve hukuki kişiliğinden ayrı bir biçimde tayin edilebilmesi, sermayenin öznelliği tarafından hücresel bir biçimde toplanan ve yeniden birleştirilen değer üretici hücrelerin bir okyanusu haline gelmesidir (Berardi, 2014, s. 111)

Peki, bu güvencesizlik koşullarında üretici failler, işi nasıl hâlâ kimliklerinin kurucu bir öğesi olarak benimseyebilmekte, tüm psişik enerjilerini işe koşabilmektedir? İş hâlâ nasıl arzulanabilmektedir? Soyut emek olarak varoluşunda insan, bunun kaçınılmaz olarak yarattığı kaygı dolu kimlik ihtiyacını nasıl hafifletebilmektedir? Güvencesizleştirme tekniğinin kendine girişimcilik ve rekabet dispositiflerini eklemlendiği yer tam da burasıdır. Zaman ve mekânın tecrübe edilmesindeki değişimle birlikte ağın yarattığı güvencesizleştirme işlevi, psişik alana da yaygınlaştırılmaktadır. Girişimcilik ve rekabet, arzuları sermayeleştiren, bireyleri şirketleştiren öznellik dispositifleridir. Emeğin yaşam biçiminin bu görülmemiş soyutlaşmasının yarattığı acı tecrübe, işin bir arzu alanı haline getirilmesiyle, narsisistik arzuların

çoğaltılarak yaygınlaştırılmasıyla telafi edilmektedir. İnsan, psişik ve kültürel varlığında kendini artık adeta bir şirket gibi tecrübe etmektedir. Toplumsal emeğin sermayeye alternatif yeni bir bileşim oluşturabilmesi için gerekli olan ortak bir tahayyül ve duygulanım imkânı bir kez daha ortadan kaldırılmaktadır. Çünkü insan rekabet oyunu oynayan bir şirket haline geldiğinde, ötekilerle olan ilişkiyi, hem psişik hem de kültürel dünyasında daima bir risk, tehlike ve sınırlama olarak tecrübe etmektedir. Ötekiyle yaşam, tekinsiz bir yaşamdır.

Öyleyse sermayenin güvencesizleştirme dispositiflerinin, artık doğrudan zihin, imgelem ve duygulanım akışları içine yerleşmiş olduğunu söylemek gerekir. Tam da bu sayede sermaye artık yalnızca üretime değil, üretimin üretimine de komuta etmektedir. Kapitalist üretim, doğrudan denetim dispositiflerini üretmektedir. Sömürü ile komuta giderek özdeşleşme eğilimindedir. Biyopolitika iktidarın bu yeni gerçekliğidir. Genel zekânın otonomi mücadelesi, hiç şüphesiz bu gerçekliği göz önünde bulundurmak zorundadır. Bu özdeşliğin altını oymaya, Berardi'nin de diyeceği gibi, ancak ruhumuzu işten çekmekle, işi reddetmekle başlayabiliriz. Ama bu durumda onun daha neler yapabileceğini henüz bilmiyoruz bile!

Sonuç Yerine

Gördüğümüz üzere, Virno, Lazzarato ve Berardi'nin biyopolitika kavramını temellük etme biçimleri, aslında bu yazarların içinden geldikleri İtalyan işçicilik geleneği ile Foucault arasındaki temel bir ortaklığı yansıtır: Hepsi için de iktidar ilişkilerini "anlaşılabilir" kılan, daima ve yalnızca bu ilişkilere kazınmış olan antagonizmadır. İktidar, her yerde ise, bunun nedeni onun her şeye gücü yeterliği değil, iktidarın uygulandığı direniş noktalarının her yerdeki mevcudiyeti, bu noktaların indirgenemezliğidir (Foucault, 2010, s. 74). Direniş, iktidardan daima taşar, bu yüzden ondan önce gelir. Ama şimdi aynı sebepten antagonizma da ne bir yapıya bağımlı ne de bir özneye ait olarak düşünülebilir. Antagonizma, iktidar ilişkilerinin alanında sürekli yeniden ve yeni bir şekilde diriltildiği için, kuvvetler arası çatışmaların hiçbir yapısal mantığı olamaz, bunlar ancak stratejik olarak okunabilir.

Her durumda, artık direniş iktidara göre değil, iktidar direnişe göre anlaşılacaktır. İşte bu post-işçici yazarlar da biyopolitikayı böyle bir stratejik okumanın parçası haline getirirler. Onlar için biyopolitika, aynı anda hem güncelliğimizin bir ontolojisi, kuvvetlerin stratejik durumunun bir analizidir, hem de direnişi bir yaşam olarak örgütlemenin perspektifidir. Virno'nun emek gücü, Lazzarato'nun borç ve Berardi'nin genel zekâyla ilişkilendirdiği biyopolitika analizleri, bize yalnızca bugün kim olduğumuzu, nasıl yaşadığımızı söylemekle kalmaz, bugüne direnebilmemizin olanaklarını açığa çıkarma amacı taşır. Bu yazarlarda güncelliğin ontolojisi, başından itibaren direniş olanakları üzerine bir araştırma görünümündedir.

KAYNAKÇA

Berardi, F. (2014). *Gelecekten Sonra* (O. Şişman ve S. Özer, Çev.) İstanbul: Otonom.

Berardi, F. (2012). *Ruh İşbaşında Yabancılaşmadan Otonomiye* (F. Genç, Çev.) İstanbul: Metis.

Berardi, Franco (2005). *Biopolitics and Connective Mutation.* Erişim tarihi: 2 Şubat 2014, http://www.culturemachine.net/index.php/cm/rt/printerFriendly/27/34

Deleuze, G. (2006) *Müzakereler* (İ. Uysal, Çev.) İstanbul: Norgunk.

Foucault, M. (2014). Özne ve İktidar. *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2* (4. basım) (ss.57-82). (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

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

Foucault, M. (2012). Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti. *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4* (3.basım) (ss. 277-290). (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Foucualt, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi* (3. basım) (H.U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

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

Lazzarato, Maurizio. (2002). *Biyopolitika.* (K. Tunca, Çev.). Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2015, http://sinirdan.blogspot.com.tr/2009/11/biyopolitika_07.html

Marx, K. (2008). *Grundrisse Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (S. Nişanyan, Çev.) İstanbul: Birikim.

Marx, K. (2000). *Kapital Birinci Cilt* (A. Bilgi, Çev.) Ankara: Sol.

Marx, K. (1999) *Grundrisse I* (A. Gelen, Çev.) Ankara: Sol.

Negri, A. (2004, Şubat-Mayıs). Marx Üzerine Yirmi Tez: Sınıfın Günümüzdeki Durumunun Yorumlanışı. *Conatus Çeviri Dergisi*, sayı 1, 89-109.

Read, J. (2014). Fetiş Her Zaman Aktüel, Devrim Her Zaman Virtüeldir: Noolojiden Noopolitikaya. Dhruv Jain (Ed.), *Özgürleşme Makineleri* (ss.113-144) (A. İkizoğlu, Çev.) İstanbul: Otonom.

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

Hardt ve Negri: Biyopolitikanın Kurucu Uğrağı

Utku Özmakas

Michael Hardt ve Antonio Negri, yüzyılımızın en önemli düşünürleri arasında yer alır. Onları bu denli önemli kılan, *İmparatorluk*'la başlayıp *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* kitaplarıyla devam eden üçlemeleridir. Bu üçlemenin dünya çapında neden bu kadar hızlı bir şekilde ilgi görüp benimsendiğini anlamak içinse biraz geriye dönüp bu kitaplarda beliren kuramsal çerçevenin şekillenmesine neden olan tarihsel sürece bir göz atmak gerekir. Bu nedenle elinizdeki çalışma, öncelikle tarihsel bir değerlendirmeyle başlayıp daha sonra düşünürlerin temel kavramlarını ele alacak, böylelikle de ikilinin "biyopolitika" kavramı çerçevesinde yaptıkları özgün katkının mahiyetini ortaya koymaya çalışacaktır.

Giriş

Siyaset kuramı söz konusu olduğunda kökleri Niccolò Machiavelli'ye değin uzanan güçlü bir geçmişe sahip olan İtalyan geleneği, 1960 ile 1970'ler arasındaki sol mücadelelerin bir sonucu olarak Marksizme yönelik bakışını gözden geçirme gereksinimine girmişti. Kuramın nesnesini eline alıp karşıdan bakmasının ötesine geçmek isteyen bu

Marksist mücadele hattı, 1956 yılında Rusya'nın Macaristan'ı ilhak etmesiyle birlikte bir dizi yanıtsız yeni soruyla karşı karşıya kalmıştı. Bu sorular emek alanında gerçekleşen teknolojik gelişmelerden de payını almıştı ve hem üretim biçimlerinin değişimine hem de söz konusu sürece paralele olarak öznelliğin yapısına ilişkindi. Bu hareketin önde gelen isimlerinden birisi olan Mario Tronti, "İtalya'da gelişmiş kapitalizmin atağa kalktığı, zirai-endüstriyel toplumdan endüstriyel-zirai topluma bir geçişin gerçekleştiği, emek gücünün köylü Güney'den endüstriyel Kuzey'e doğru göç ederek yer değiştirdiği bir döneme şahit olunduğu"nu dile getirir (2010, s. 186). Bu bağlamda ortaya çıkan *Potere Operaio* (İşçilerin Gücü) ya da daha genel adıyla *Operaismo* (İşçicilik) hareketi, bir yandan yukarıda anılan sorulara kuramsal açıdan yanıt vermeye çalışırken, öte yandan da kendi kuramsal hattını sorgulayarak, kapitalist düzenden çıkış için yeni yollar arıyordu.[1] Kapitalizmin insanı işiyle tanımlamasına eleştiri getiren geleneksel Marksizm ile karşılaştırıldığında *Operaismo* hareketinin bu hususta analizi biraz daha farklıdır. Onlara göre asıl sorun, kapitalist sömürünün biçim değiştirip alanını genişleterek insan yaşamını tamamen işe indirgemesidir. Bu bağlamda sadece kapitalist değil, aynı zamanda sosyalist yönetim mantığının da ortaya koyduğu "iş" tanımını yeniden sorgulamayı öneren hareket, bir anlamda dönemin anarşist eğilimlerinin de etkisiyle Marksizme içkin bir eleştiri getirmeye çalışmıştır.

Çoğunluğu İtalyan Komünist Partisi'nin eski üyesi olan ve aralarında Antonio Negri, Raniero Panzieri ve Mario Tronti gibi isimlerin de bulunduğu *Operaismo* hareketinin kurucuları, 1961 yılında yayımlanan *Quaderni Rossi* (*Kızıl Defterler*) ve 1964'te yayımlanan *Classe Operaia* (İşçi Sınıfı) ile ilk kuramsal verimlerini ortaya koymaya başladı. Bu kuramsal verim, temel olarak "işin reddi"ne dayanan – ve Mario Tronti'nin aynı adı taşıyan makalesinde dile getirilen– "ret stratejisi"nin su yüzüne çıkmasına önayak oldu. Tronti'ye göre eğer

[1] Matteo Pasquinelli'nin dikkati çektiği üzere, daha 1961 gibi erken bir tarihte *Operaismo* hareketinin üyelerinden olan Romano Alquati, Ivrea'daki Olivetti bilgisayar fabrikasındaki emek üretim süreçlerini ele alan bir çalışma yürütmüştü. Alquati'nin çalışması işçileri yalnızca üretim bandında emek sarf eden değil, aynı zamanda özelleşmiş bir tür bilgi üreten kişiler olarak da kavrıyordu. Alquati'ye göre bu işçilerin geleneksel işçi figüründen en büyük farklarından biri "enformasyon" üretmeleriydi. Bkz. (Pasquinelli, 2015).

fabrika ile yaşam ekonomik düzeyde birbirine eklemlenmiş haldeyse bunların politik olarak ayrılmaları da mümkün değildir (1980, s. 28). Bu nedenle de üretim, artık fabrikanın dışına çıkmıştır. Tronti klasik anlamıyla işçi sınıfından artık sosyolojik olarak değil, politik bir özne olarak bahsedebileceğimizi dile getirir (2010, s. 188).

Antonio Negri'nin de baskın bir figür olarak belirdiği *Potere Operaio* hareketi iç çatışmalar ve ayrılıklar nedeniyle resmi olarak 3 Haziran 1973 tarihinde feshedildi. Bu tarihten sonra kadınların ve öğrencilerin de dahil oldukları çok daha geniş bir hareket olan *Autonomia Operaia* (*Otonom İşçiler*) kuruldu ve bu hareket özellikle 1976 ile 1978 yılları arasında (bilhassa da 1977'de Otonomist bir öğrencinin faşistler tarafından öldürülmesiyle pek çok üniversitede çıkan ayaklanmalar sonrasında) hayli etkin oldu.[2]

Bu süreçte Antonio Negri, Hıristiyan Demokrat Parti'yle koalisyona girdiği için sosyalist partiyle bağını çoktan kesmiş ve hem *Potere Operaio* hem de onun ardılı sayılan *Autonomia Operaia* içerisindeki öncü rolünün bir yansıması olarak yoğun bir biçimde hukuk ve siyaset üzerine yazılar yayımlamaya başlamıştır. Negri, 1977 yılında Padua'da *Autonomia* hareketinin öncülüğünü yaptığı geniş çaplı bir ayaklanma nedeniyle yargılanmış ve suçsuz bulunmuştu. Bir yıl sonra, yani 1978'de –bu tarihten sekiz yıl önce Alberto Franceschini, Margherita "Mara" Cagol ve Renato Curcio tarafından kurulan– Kızıl Tugaylar, dönemin İtalya Hıristiyan Demokrat Partisi başkanı ve iki kez İtalya Başbakanı seçilen Aldo Moro'yu kaçırmış ve elli beş gün rehin tuttuktan sonra öldürmüşlerdi. *Potere Operaio* hareketinin kimi üyeleri Kızıl Tugaylar'a katıldığı için polisin yaptığı operasyonlar esnasında 7 Nisan 1979 tarihinde Negri de –sesi, Moro'nun kaçırılmasıyla ilgili olarak ailesine telefon açan kişiye benzetildiği için– tutuklanmıştır (Daha sonradan telefonu açan kişinin *Potere Operaio*'nun eski üyesi olan Valerio Morucci olduğu ortaya çıkmıştır). Otuz dört yıl hapis cezasına çarptırılan Negri, hapiste geçirdiği dört buçuk yıl içerisinde yoğun bir şekilde çalışmış ve daha sonradan Michael Hardt'la girecekleri entelektüel işbirliğinin kuramsal temellerini atmıştı. Negri,

[2] Bu sürecin derli toplu bir değerlendirmesi için bkz. (Bifo, 1980).

1983 yılında başlayan bir kampanyanın sonucu olarak Radikal Parti listesinden İtalyan parlamentosuna seçilince serbest bırakılmış, ancak Eylül 1983'te dokunulmazlığının kaldırılması üzerine Fransa'ya gitmiştir. 1997 yılına kadar kaldığı bu ülke, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi isimlerin baskın olduğu entelektüel havayı soluması açısından oldukça önemlidir. Bu sürecin bir başka önemli özelliğiyse doktorası için Paris'e gelen Michael Hardt ile tanışmalarıdır. 1 Temmuz 1997 yılında "kurşun yılları"na son vermek maksadıyla İtalya'ya geri dönen Negri, cezasının kalanını çekmek üzere Roma'daki Rebibbia Hapishanesi'ne konmuştur. Moro cinayetiyle ilgisi hiçbir biçimde kanıtlanamayan Negri, 2003 yılına kadar hapishanede kalmıştır.

Tüm bu tarihsel art alan, Hardt ile Negri'nin ortaya koyduğu kuramsal çerçeveyi ciddi bir biçimde etkilemiştir. İkili, bir yandan Marksizm ile ona yönelmiş olan postmodern eleştirilerin bir kısmını bir araya getirmeye çalışmış; öte yandan da *Autonomia* hareketinin İtalya menşeli kuramsal birikimini politik manada dünyada olup bitenleri anlamakta kullanmışlardır. İki yazar, farklı iki kuşaktan ve gelenekten olsalar da, çalışmalarında ortaklığı sağlayan genel çerçeve Marksizmdir.[3] Bu bakımdan Hardt ve Negri'nin çalışmasının post-Marksist düşünce içerisinde konumlandırılması gerektiği söylenebilir. Bu bağlamda, ikiliyi etkileyen bir başka önemli isimse Michel Foucault'dur. Foucault'nun son dönem çalışmaları onlar için kuramsal bir zemin sağlamışsa da, Hardt ve Negri'nin kuramsal çizgisi çok daha farklı bir noktaya evrilmiştir.[4]

Bu nedenle öncelikli olarak Hardt ve Negri'nin düşünsel mihenk taşlarını işaret ederek çizdikleri çerçeveyi ortaya koymak; buna bağlı olarak da "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarını nasıl kullan-

[3] Michael Hardt, bir söyleşisinde Negri ile birbirlerine kitaplar önererek, okuma listeleri hazırlayarak çalıştıklarından söz eder. Örneğin, Carl Schmitt'i Negri'nin önerisi üzerine okuyup daha sonra ilgili kısmı kendisinin yazdığını söyleyen Hardt, postkolonyal literatürünse Negri için yeni bir alan olduğunu dile getirir. Bkz. (Historical Materialism, 2003).

[4] Foucault'nun "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarına ilişkin bir analiz için bkz. (Lemke, 2014), üçüncü bölüm ve ayrıca bu çalışmada Emre Koyuncu, "Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu".

dıklarını incelemek gerekmektedir. Michel Foucault'nun "şimdinin tarihi"ni yapmak dediği yerden bayrağı devir alan ikili, bugünü kavramak için yeni bir kavramsal tertibat önerir.

Giorgio Agamben "Çağdaş Nedir?" adlı makalesinde "çağdaşlık, birisinin, kendisine bağlı olduğu ve aynı zamanda ona olan mesafesini koruduğu kendi zamanıyla kurduğu tekil bir ilişkidir" der (2013, s. 96). İşte, Negri ve Hardt'ın bu *tekil ilişki*yi temel olarak hem betimleyici hem de eleştirel yüklerle dolu olan "İmparatorluk" ve "Çokluk" kavramlarıyla kurduğu söylenebilir. Bu nedenle ikilinin "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarıyla birlikte dokudukları ve anlamlandırdıkları "İmparatorluk", "Çokluk", "ortak" ve "mutlak demokrasi" kavramlarına yakından bakmak gerekir.

İmparatorluk

Hardt ve Negri, "İmparatorluk" kavramıyla yeni bir yönetim rejimini işaret eder. Bu rejimin –ileride ele alınacağı üzere– belirleyici birçok özelliği varsa da, en temelde ulus ötesi bir kapsama sahip olması onu kendinden önceki iktidar analizlerinden ayıran bir özelliktir. Hardt ve Negri, ulus devletin gücünü yitirmesi ve küreselleşmenin etkileri nedeniyle egemenliğe ilişkin geleneksel eleştiri ve referans çerçevesini bir yana bırakmak gerektiğini ileri sürerler. Bu manada "En baskıcı ulus-devletler bile artık, bırakın dışarıyı, kendi sınırları içinde bile en üst ve egemen otoriterler olarak düşünülmemelidir. *Ne var ki, ulus-devlet egemenliğinin gerilemesi genelde egemenliğin gerilemekte olduğu anlamına gelmez.*" (Hardt ve Negri, 2002, s. 18). Aksine egemenlik, dönüşmekte, biçim değiştirmekte ve gücünü tahkim edebileceği yeni uzamlar icat etmektedir. Tüm bu dönüşümler elbette ulus devlet ve buna bağlı olarak devlet mekanizmalarının işlevsizleştiği anlamına gelmez; daha ziyade bu mekanizmaların çok daha genel bir mantığın boyunduruğu altına girdiğini gösterir.

Bu durumun birkaç temel sebebi vardır; ancak bunlar arasında belki de en önemlisi, "modern egemenlik" kavramının hakiki yapısının ortaya çıkmasıdır. Hardt ve Negri'ye göre ulus devletin yaşadığı egemenlik krizinin mahiyetini kavrayabilmek için öncelikle bu kavramın

köklerine inmek gerekir. Düşünürlere göre "modern egemenlik", sorunsuz veyahut çatışmasız bir kavram olmaktan çok uzaktır; aksine uzun bir mücadelenin sonucudur. Bu bağlamda modern egemenliğin ortaya çıktığı uzam olarak Avrupa'nın kuruluşunda üç temel uğraktan söz etmek gerekir: Birincisi, içkinlik alanının keşfi; ikincisi, bu içkin güçlere karşı gösterilen tepki ve üçüncüsü de modern devletin içkin güçler alanını aşan ve dolayımlayan bir egemenlik uzamı olarak belirlemesiyle krizin maskelenmesi. Hardt ve Negri'ye göre bu süreç, modern egemenliği Avrupa egemenliğine lehimlemiş; böylelikle de "modern egemenlik" kavramı Avrupa merkezciliğin tahakkümünde en temel silahlarından biri haline gelmiştir.

Bu bağlamda Hardt ve Negri, iki tarz modernliğin varlığından söz eder. Bunlardan birincisi, Dun Scotus'tan Benedict Spinoza'ya uzanan bir temel üzerine inşa edilmiştir ve farklılığın benimsenmesinin yanı sıra içkin ve yaratıcı kuvvetlerin harekete geçmesinin bir sonucudur. İkincisiyse, bunun tam aksine, düzeni tesis etmeyi amaçlayan aşkın bir gücü işaret eder ve kuramsal zemini Thomas Hobbes tarafından inşa edilmiştir. Modern egemenlik kavramının şekillenmesinde bu iki tarz modernlik arasındaki çatışma ve mücadele etkili olmuştur. Spinoza'nın içkinliğe dayanan demokrasi projesi karşısında beliren Hobbes'un mutlak tek bir yöneticiye dayanan yaklaşımı, "sözleşme" kavramı vasıtasıyla "temsil"i devreye sokmuştur. Kısacası, birinci tarz modernlik içkinliğin, yaratıcılığın, kuruculuğun ve arzunun; ikinci tarz modernlikse aşkınlığın, temsilin ve düzenin benimsenmesine dayanır. Bu modernlik tarzları arasındaki mücadeleden ikinci tarz modernlik "galip" çıkmıştır; ancak bu basit bir biçimde birinci tarz modernliğin ortadan kalkması ya da ikinci tarz modernliğin mutlaklaşması şeklinde cereyan etmemiştir. Aksine, ikinci tarz modernliğin zaferi, tarihe ancak *kriz* terimleriyle nakşedilebilmiştir.

Bu durum, ulus devletin ortaya çıkardığı kavramlardan birisi olan "halk" için de geçerlidir. Hardt ve Negri'ye göre "halk", ikinci tarz modernliğin egemenlik makinesinin sorunlarını çözmek üzere dizayn edilmiş bir kavramdır. Egemenlik sorununun burjuva hegemonyacı çözümünü özetleyen bu kavram, ulusun maskelemekte başarısız ol-

duğu krizin kamufle edilmesi için yapılmış bir makyajdan başka bir şey değildir. Ulusun kökensel temeli olarak sunulan halk, ikinci tarz modernliğin temsil mekanizmalarını kolaylıkla işletmesi için devreye sokulmuştur. Birinci tarz modernliğin temelinde "çokluk" kavramı yer alırken, karşı kutupta yer alan "halk", "bütün nüfusun hegemonik bir grup, ırk ya da sınıf tarafından *temsili* yoluyla iç farklılıkların silinmesi"ne hizmet eder (Hardt ve Negri, 2002, s. 124). İkilinin "ulus" kavramını olumlu bulduğu tek uğraksa madun ulusçuluğunun söz konusu olduğu durumlardır: Hardt ve Negri'ye göre "*hâkim kesimin elinde ulus kavramı denge ve restorasyon sağlarken, madun kesimlerin elinde değişim ve devrim için bir silahtır*" (2002, s. 126).

Modernlik hususunu kapatmadan önce bir noktaya daha değinmek gerekir. Hardt ve Negri'nin modernliğe ilişkin analizi, İmparatorluk'tan *Ortak Zenginlik*'e kadar geçen dokuz yıllık süreçte kısmi bir değişime uğramıştır. Bu değişim, kuramsal tertibatın baştan sona değişmesinden ziyade, yeni bir kavramın eklenmesiyle gerçekleşmiştir: "Alter-modernite". Hardt ve Negri, üçlemenin son kitabında modernite ve modernite karşıtı hareketleri bünyesinde toplayan bir kavram olarak "anti-modernite"yi ele aldıktan sonra, küreselleşme karşıtı hareketlerden aldıkları bir ipucuna dayanarak ortaya koydukları bu yeni kavramla tartışmaya yeni bir boyut katar. Bu terminolojik hamle, bir yandan ikili karşıtlığa dayanan bakış açısının kısırlığını aşma fırsatı sunarken, öte yandan da vurguyu direnişten alternatif olana doğru kaydırır. Hardt ve Negri'ye göre "*Alter-modernite*'nin moderniteyle çapraz bir ilişkisi vardır. Alter-modernite modernitenin hiyerarşileriyle mücadeleye anti-modernite kadar dikkat çeker; ancak direniş kuvvetlerini daha açık bir şekilde özerk bir alana doğru yönlendirir" (Hardt ve Negri, 2011, s. 113). Bu anlamda direniş ve tepkiyi temele alan anti-moderniteden alter-moderniteye doğru yaşanan bir geçiş, modern egemenlikle anti-modernite arasında kurulan diyalektiğin de sekteye uğratılmasını sağlar. Böylelikle direniş kendi başına bir tepki kuvveti olmaktan çıkarak, alternatifin inşasında bir harca dönüşebilir.

Hardt ve Negri'ye göre bu süreç hem düşüncelerin arenasında hem de tarihsel pratikte birbirine paralel olarak yaşanmıştır. Yani, egemen-

liğin doğasına ilişkin entelektüel tartışmalar, tekilliklerin bu egemenlik tarafından boyunduruk altına alınmasında etkili olan fiili kurumların tarihiyle birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda "modernite yol kat ettikçe, aşkınlık politikada gitgide daha sağlam bir biçimde kurulmuştur" (Negri, 2008c, s. 180). Bunun sonucu olarak yavaş yavaş yerini sağlamlaştırmaya başlayan aşkın modern egemenlik paradigması, bu paradigmanın tecessümü olarak ulus devletin örgütsel dinamiklerini şekillendirmeye başlamıştır. Öyle ki, daha önce toplum iktidar mekanizmalarını üretirken, ikinci tarz modernlikle birlikte artık bir anlamda en başta devlet olmak üzere iktidarın toplumsal mekanizmaları ürettiği dahi söylenebilir. Ortaçağ toplumunun hiyerarşik örgütlenişi, modern egemenlikle birlikte parçalanır ve yerini "toplumsal alan üzerindeki tek komuta noktasının aşkınlığı" (Hardt ve Negri, 2002, s. 110) anlamındaki bir egemenlik alır. Ne var ki, Foucault'nun tabiriyle "hükümranlık" veyahut "egemenlik" paradigmasının yıkılmasıyla birlikte yönetimsellik veyahut bu kavramla bağlantılı olarak biyopolitika gün yüzüne çıkmıştır. Bu yeni aşkınlık biçimine geçişte ekonominin postmodernleşmesi ve post-Fordizmin ortaya çıkışı gibi önemli süreçler de rol oynar. Sonuç olarak, ikiliye göre "Modern egemenliğin gerçekleşmesi biyo-iktidarın doğuşudur" (Hardt ve Negri, 2002, s. 111).

Hardt ve Negri, bu doğuş ânını kayıt altına almak için Gilles Deleuze'ün Foucault'nun "disiplin toplumu" kavramına yönelik eleştirisini kerteriz alır: Deleuze'e göre "disiplin toplumu" kavramsallaştırması yanlış değilse de eksiktir; çünkü artık disiplin ya da denetleme belli kurumlarla sınırlı tutulamaz; bu nedenle bu kavram yerine "denetim toplumu" kavramsallaştırmasını önerir (Deleuze, 2006, ss. 198-204). Hardt ve Negri de bu çizgiyi izleyerek, iktidarın denetleme mekanizmalarının artık belli kurumlar ya da işlevlerle sınırlı olmadığını ileri sürer. Bundan ötürü, dışlama mekanizmaları toplumun tamamına yayılmaya başlamıştır: "İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb. içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb. içinde) yaşama duygusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır." (Hardt ve Negri, 2002, ss. 47-8). Yani, egemenlik artık yalnızca bir toprak üzerinde değil, aynı zaman-

da doğrudan özneler ve öznelerin yaşam alanı üzerinde tahakküm kurmaktadır. Ayrıca, Hardt ve Negri'nin Foucault'dan yola çıkarak yaptıkları bu analizin dikkat çekici yanı, *Operaismo* hareketinin analiziyle paralellikler taşımasıdır. Bu yeni iktidar paradigmasının bir başka özelliği de disiplinci pratiklerin aksine bireyden çok toplumsal bedeni, yani aslında "nüfus"u temele almasıdır. Bir başka deyişle, iktidarın gözünü *omnes et singulatim* [hem tek tek bireylere hem de onlardan oluşan bütüne] dikmesidir.[5]

Sonuç olarak, "denetim toplumu" ve "biyoiktidar" kavramsallaştırmaları, İmparatorluk kavramının temel özelliklerini resmeder. İmparatorluk, iktidarını yalnızca verili olanı *disiplin* altına alarak değil, bunun da ötesinde onu *düzenleyici bir denetim* altında tutarak uygular. Bu bağlamda denetimin tamamlayıcı unsuru ise "biyopolitik üretim"dir. Bu, anlam bağlamı geniş bir kavram olmakla birlikte, yazarlar bu noktada temel olarak *Operaismo* hareketinin temel birkaç soruşturma hattını bir araya getiren kavramsal bir alanı işaret etmeye çalışır. Burada en belirleyici öğe, ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte üretici emeğin geçirdiği dönüşümdür. Söz konusu dönüşümün en dikkati çeken kısmı ise "artık-değer üretiminde önceleri kitlesel fabrika işçilerinin maddi emeğinin oynadığı merkezi rolü bugün giderek daha fazla entelektüel, maddi olmayan ve iletişimsel emek gücü"nün oynamasıdır (Hardt ve Negri, 2002, s. 54). Yani, Hardt ve Negri'ye göre post-Fordist üretim süreçleriyle birlikte emek pratikleri artık geleneksel iş ve işçi figürleri üzerinden anlaşılamaz. Bu nedenle ikili, biyopolitika kavrayışlarının merkezine "maddi olmayan emek" kavramını koyar.

Hardt ve Negri, "maddi olmayan emek"le daha çok enformasyon ve iletişim teknolojileri alanında görülen, üretim süreci maddi olsa da ortaya maddi bir ürün çıkarmayan bir süreci kast ederler. Yani "maddi olmayan emek, fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlar gibi ürünler üretir" (Hardt ve Negri, 2004, s. 122). Burada başat rolü, bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle üretim sürecinin parçalı hale gelmesi ve buna bağlı olarak işin ortaya çıkması için "fabrika"

[5] Foucault'nun bu konuyla ilgili pastoral iktidar analizi için bkz. (Foucault, 2013, s. 115).

benzeri herhangi bir mekânın varlığının gereksizleşmesi oynar. Kısacası düşünürler, bilişim teknolojisinin emek pratiklerinde yol açtığı dönüşümün hem üretim hem de üretimin denetimi açısından yeni bir boyuta geçtiğini ifade ederler. Bunun da ötesinde, maddi olmayan emeğin bir başka önemli boyutu da daha önce iş kabul edilmeyen etkinliklerin de işe dahil olmasıdır. Bu durumun en açık şekilde görüldüğü alanlardan birisi "hizmet sektörü"dür. Örneğin sağlık hizmetlerinde verilen bakım, işin ana gövdesini oluştururken, artık bu gövde bakımın yanı sıra "şefkat" ve "ilgi" gibi duygulanımsal pratikleri de içermek zorundadır. Böylelikle ortaya insan ilişkilerinde üretilen ancak maddi olmayan bir "duygulanımsal emek" çıkar.

Yine de burada bir hususa dikkati çekmek gerekir: Maddi olmayan emeğin geleneksel endüstriyel üretimden tamamen yalıtılmış olduğu söylenemez. Burada daha çok maddi emekle maddi olmayan emeğin birbirine karışmaya başladığı ve üretimin nihai çıktısının maddi ürünler olmaktan çok imgeler, simgeler, dilsel figürler olduğu bir süreçten söz edilmektedir. Bu bağlamda bir başka önemli husussa Hardt ve Negri'nin maddi olmayan emeğe yaptıkları vurgunun maddi emeğin varlığını ortadan kaldırmadığıdır. Aksine düşünürler, her dönem belli bir emek türünün baskın olduğu tespitinden yola çıkarak, maddi olmayan emeğin ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte baskın olan emek türü haline geldiğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda değinilmesi gereken son husussa, düşünürlere göre maddi olmayan emeğin doğrudan bir toplumsal etkileşim gerektirmesinden ötürü kendiliğinden olumlu ve üretici bir boyutu da olduğuna yönelik düşünceleridir. Hardt ve Negri, maddi olmayan emeğin açtığı zeminin bir "ortaklığa" müsaade ettiğini ve "kendiliğinden" çekirdek bir komünizm imkânına kapı araladığını ileri sürer.

Hardt ve Negri'nin "biyopolitik üretim" çerçevesinde ele aldığı bir başka önemli mesele ise maddi olmayan emeğin üretici gücüyle de bağlantılı olarak düşünülmesi gereken iletişim ağlarıdır. Modern egemenlik makinesini aşındıran bu ağlar, işin hayatın bir parçasına dönüştüğü süreçte yalnızca meta değil, aynı zamanda öznellik de üreten bir ilişkiler ağına dayanmak mecburiyetindedir. Yani, "Biyo-politik

alanda hayat üretim için çalışmak ve üretim de hayat için çalışmak haline getirilmiştir" (Hardt ve Negri, 2002, s. 57). Bu süreçte öznellik üretimi ile iletişim arasında mekik dokuyan bir egemenlik makinesinden söz etmek gerekir. İletişim teknolojileri, bir yandan işin merkezsizleşmesine ve böylelikle üretim sürecinin yapısının değişmesine yol açarken, öte yandan da direnişin örgütlenme imkânlarının genişlemesini de sağlarlar. Bu nedenle iletişim ağları biyopolitik niteliğiyle birlikte düşünülmeli ve iletişim alanındaki üretimin emperyal meşruluğa yaptığı katkının altı özenle çizilmelidir. Ancak böylesi bir analiz, "şimdinin politik kuruluşu"nu bütün boyutlarıyla kavrayabilecektir.

Tüm bu çerçeve, İmparatorluğun kuruluşunda etkili olan bir dizi sürecin varlığını farklı boyutları ve boyutların bir damlama etkisi misali genişlediği ikincil, üçüncül vd. çeperlerindeki etkileriyle düşünme zorunluluğunu ortaya koyar. Başka bir şekilde ele alınırsa İmparatorluk, ekonominin postmodernleşmesi, post-Fordizmin emek pratiklerinde yarattığı değişim ve bu değişime bağlı olarak emek denetleme stratejilerinde yaşanan dönüşümlere bağlı olarak modern ulus devletin egemenlik paradigmasını yeni bir çerçeveye taşımaktadır. Bu çok daha akışkan, geniş, toprağa bağlı olmayan, merkez-çevre ikiliğini iktidar lehine çözen yönetsel makine, ulus-aşırı sermayenin ihtiyaçlarını da göz önünde bulunduran yeni bir egemenlik paradigmasını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda "İmparatorluğun kuruluşu ne sözleşme ya da anlaşma temelli bir mekanizma ne de herhangi bir federatif kaynakla gerçekleşiyor. Emperyal normatifliğin kaynağı yeni bir makineden, yeni bir ekonomik-endüstriyel-iletişimsel makineden, kısaca, küreselleşmiş bir biyo-politik makineden doğuyor" (Hardt ve Negri, 2002, s. 65).

Hükümranlıktan İmparatorluğa doğru yaşanan geçişin en temel belirleyenlerine ilişkin izler, postmodern düşüncenin havzasında sürülebilir. Birinci tarz modernliğin başat öğeleri olan "farklılık" ve "içkinlik", postmodern düşüncenin "melezlik" ve "akışkanlık"a yaptığı vurguyla yeniden gündeme taşınmıştır. Ne var ki, Hardt ve Negri postmodern düşünürleri temel olarak iki kategoriye ayırırlar. İlk kategoridekiler bu düşüncenin zayıf örneklerini sergilerken, ikinci kategoride-

ki isimlerse İmparatorluğa geçişin ilk *sonuçlarını* işaret etmektedirler. Bu sonuçlar, ikinci tarz modernliğe ilişkin bir eleştiri imkânını barındırmanın ötesinde kurucu birtakım fikirlerin zeminini de oluştururlar.

Bu bağlamda emperyal egemenlik makinesinin en önemli özelliklerinden birisi, "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki ilişkinin artık geçersiz olmasıdır. Modern egemenlik, toprağı temele alarak, içerisi ile dışarısı arasındaki ayrımı tahkim eden, aslına bakılırsa dışarıyı, içerinin dışlama sisteminin "çöp kutusu" olarak tasarlayan bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan *sınır* büyük bir önem taşır. Öyle ki, bu sınırdan yalnızca coğrafi veyahut fiziki sınırı anlamamak gerekir. Bunun da ötesinde simgesel birtakım ifadeler ve içerikler de ulusun yurttaşlarının *zihin coğrafyası*na ilişkin kimi sınırlar çizmeye çalışır. Ne var ki, postmodernleşmeyle birlikte bu iki öğe arasındaki ayrımlar ya da sınırlar silinmeye yüz tutmuştur. Artık sermaye, yeryüzünün bütün coğrafyalarında harekete geçmekte, bir anlamda her yerde kendini "evinde" hissetmektedir. Bu anlamda artık egemenliğin alanları dışında kalan bir "dışarısı" yoktur.[6] Bu nedenle İmparatorluk, yeryüzünün her santimetrekaresinde işleyen, kendisine has ayrı bir iktidar uzamı olmayan bir egemenlik makinesidir. Zaten tam da kendisine has bir uzamı olmadığı için bütün uzamlarda işler.

Modern egemenlikten İmparatorluğa geçişte bir başka önemli gösterge ise ırkçılığın yapısında yaşanan değişimdir. Modernliğin yükselmesiyle birlikte ırkçılığın bir ölçüde azaldığı dile getirilir; ancak Hardt ve Negri'ye göre gerçek durum hiç de bu değildir. Irkçılık gerilememiş; yalnızca biçim değiştirmiştir. Biyolojik farka dayanan ırkçılığın yerini ırksal nefret ve korku gibi öğeler almış; böylelikle de biyolojik olan bir anlamda kendini kültürel olanda yüzeye vurmuştur. Emperyal makine, ötekinin biyolojik varoluşunu ve farkları ortadan kaldırmaya

[6] Bu noktada Hardt ve Negri, Foucault'nun iktidar analizini temele alır. Hatırlanacağı üzere Foucault'nun biyopolitika analizine ilham veren iktidar kavrayışı, *Cinselliğin Tarihi*'nde ele alındığı hali içerisinde hiçbir dışarıya müsaade etmemektedir. Şu meşhur satırları anımsamak yeterli olacaktır: "İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda türüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir" (Foucault, 2007, s. 72).

yönelen arkaik ırkçılığın aksine farklılık ya da öteki olarak görülenleri denetim altına almaya çalışır.

İmparatorluğa geçişin bir başka önemli göstereniyse öznelliğin üretimi noktasında gözlemlenebilir. Modern egemenlik kuramında toplumdan ve toplumsal kurumlardan önce bir öznellik olduğu reddedilirken, öznelliğin ortaya çıkışı için iktidara bağlı olan birtakım mekanizmaların varlığı zorunlu kılınır. İçeri ile dışarı arasındaki ayrıma da gönderme yapan tüm bu kurumlar ve buralarda işletilen mekanizmalar, öznelliği disipliner bir sürece eklemlemeye çalışır. İmparatorluğa geçişte öznellik üretiminin toplumsal boyutu göz ardı edilemez; ancak artık kurumlara bağlılıktan söz edilemez.

Genel olarak bakıldığında geçiş belirtileri bunlardan mülhem olan İmparatorluk, tam da kurulduğu şekilde çökecektir; çünkü İmparatorluk zaten kendi krizini karnında taşımaktadır ve ona karşı direnişe geçen güçler bu içkin krizi, kurucu bir rolü üstlenerek İmparatorluğu çökertmek için kullanacaklardır. Bu süreç, kendiliğinden gerçekleşmediği gibi teleolojik bir zorunluluk da değildir. İmparatorluğun çöküşü bir zorunluluk değil, kurucu güçlerin olumsal edimlerinin taktik ve politik gücüne bağlıdır. Hardt ve Negri'ye göre "materyalist teleoloji" tam da bunu göstermektedir; ancak bu teleoloji, geleneksel teleolojik yaklaşımların aksine önceden belirlenmiş ve önündeki patikaların kendi kendine açılmasıyla varılan bir *telos*'u işaret etmez. Aksine materyalist teleolojinin, "mutlak demokrasi" olarak beliren *telos*'u "toplumsal, politik, ekonomik ve –son ama çok önemli olan– tarihsel açıdan antagonistik belirlenimler tarafından biteviye yeniden tanımlanan, yeniden formüle edilen, yeniden başlayan ve yeniden canlandırılan" bir *telos*'tur (Negri, 2008b, s. 41). Emperyal egemenlik makinesinin bu krizinden çıkmak için ne yapılması gerektiği sorusuna "öznellik üretiminin tekil ve yaratıcı süreçleri tarafından zenginleştirilmiş biyo-politik virtüellik düzlemi"nde (Hardt ve Negri, 2002, s. 390) bir yanıt verilebilir. Bu yanıtın asli gücü, İmparatorluğun karşısına her yerde çıkan, merkezsiz, melezleşme hareketlerinin desteğini almış, biyoiktidarın saldırıları karşısında biyopolitik bir ortaklığı ve yeni bir üretici öznelliği savunan bir biyopolitikanın şekillendirdiği Çokluk'tur.

Çokluk ve Ortak Olan

Hardt ve Negri'ye göre ikinci tarz modernliğin "halk"ın karşısında konumlandırdığı "çokluk"un mirasını üstlenen Çokluk, *mutlak demokrasi* projesinin hakiki ve yegâne öznesidir. Ne var ki, adı bir tekillik olsa da, çoğulluklardan mülhem bir öznedir Çokluk.

Tarih boyunca Çokluk terimi çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımların büyük çoğunluğu olumsuz bir yargı taşır (Hardt ve Negri, 2011, s. 55). Bunlar çokluğun ya politik bir kavram olmadığını ileri sürer ya da politik kapasitesini önemsizleştiren bir yaklaşıma sahiptir. Ne var ki Hardt ve Negri, bu kavramı Spinoza'dan ödünç almış olsalar da ondan çok daha farklı bir anlamda kullanırlar.

Savaş ve iktidar çatışmalarıyla dolu bu yüzyılın şafağında, kapitalist üretim ağlarının örgütlenişini bozma imkânları içeren direnişler kendilerine yeni birer alan açmaya çalışmaktadır. Arap Baharı, Zucotti Park, Tahrir ve Taksim Meydanları tam da bu direnişlerin simgelerinden başka bir şey değildir. Ne var ki, bunların varlığını anlamlandırabilmek ve nasıl bir biyopolitik harekete tanıklık edildiğini anlayabilmek için öncelikle ortaya çıkış koşullarının incelenmesi gerekir.

Hardt ve Negri'ye göre yüzyılımızdaki toplumsal, kültürel, ekonomik meseleler birbirlerine kökten bağlıdır ve bu nedenle İmparatorluğa geçiş belirtileri olarak işaret ettikleri etmenlere ilişkin bir analiz, bu meselelerin birbirinin içinde çözündüğü, dağıldığı ve bütünleştiği bir sorunlar yumağını gözler önüne sermektedir. Bu nedenle tam da bu etmenlerin arka yüzünde İmparatorluğa karşı harekete geçen güçlerin sureti yer alır. Örneğin, maddi olmayan emek bütün toplumun üretimine ve yaşamın her hareketini ele geçirmeye yöneldiği için biyopolitik bir niteliğe sahiptir; çünkü ona karşı harekete geçen güç de toplumda yeni öznelliklerin üretilmesi imkânını barındırmaktadır. Benzer bir şekilde, maddi olmayan emek, iletişim ağlarını kullandığı için biyoiktidara karşı harekete geçen Çokluk da aynı kanalları kullanarak bağımsız işbirliğini ve dayanışma ağlarını örebilir.

Hardt ve Negri'ye göre İmparatorluğa karşı harekete geçen güçler, Çokluk adı altında bir araya toplanabilirler. Bunun temel nede-

ni, çevresinde örgütlenilmesi için ortaya konan öteki politik *ad*ların ve *biçim*lerin artık çeşitli bakımlardan yetersiz olmasıdır (Hardt ve Negri, 2004, s. 86). Bunlar Çokluğun içinde yer alabilirler; ancak ona denk değillerdir. Çokluk, daima kendisini oluşturan bileşenlerden fazlasını işaret eder; çünkü ontolojik açıdan daha önceki birlikteliklerin içermediği bir potansiyeli barındırmaktadır. Çokluğun hakiki gücünü kavrayabilmek için temel niteliklerine yakından bakılması gerekir. Bunun için bir tür negatif epistemolojik belirlemeyle yola çıkmak işimizi kolaylaştıracaktır.

Hardt ve Negri, felsefenin bir ontoloji olarak doğmasından ötürü Platon'dan bu yana Bir ve Aynı'nın etrafında örgütlenmeye çabalayan bir çabanın varlığından söz eder (Negri 2008c, s. 179). Aşkınlığı temele alan bu çaba, çoğullukları Bir'in potasında eritmeye ve aynılaştırmaya çalışır. Bu bağlamda Çokluk, tekilliklerin farklılıklarını koruyarak ortak paydada bir araya gelmesini işaret ettiği için tam da bu geleneğin, yani Platon'la başlayıp Hobbes'un düşüncesinde en berrak ifadesini bulan Bir'ci geleneğin karşısında yer alır. Bu nedenle Çokluk öncelikli olarak *tekillik*lerin *ortak* olan etrafında örgütlenmesine verilen bir addır. Bu nedenle söz konusu ad, *temsil*in boyunduruğunu ve *homojenleşme*nin tahakkümünü reddeder. Çokluğu "halk"tan ayıran en önemli özelliklerden birisi budur. Birinci tarz modernleşmenin gölge fenomenlerinden birisi olan halk, politik bedenin organizmacı bir zihniyetle kurulmasına cevaz vererek, hiyerarşik bir yapılanmayı meşrulaştırır. Oysaki Çokluk, hem –yöneticiyi baş, yönetilenleri ise bu başın bağlı olduğu gövdenin uzuvları ya da parçaları olarak tahayyül eden– organizmacı zihniyetin hem de –kurucu niteliğin en tepeye atfedildiği– dikey hiyerarşinin karşısında yer alır. Çokluk, bu dayatılmış ve doğal olduğu varsayılan güç hiyerarşilerini reddeder.

Çokluk, "halk" olmadığı gibi, "sınıf" da değildir. Ne var ki, bu noktada önemli bir ayrıntı yatmaktadır: Çokluk, "sınıf" değildir; ancak "*aynı zamanda* bir sınıf kavramıdır" (Negri, 2008d, s. 46). Yani, Çokluk bünyesinde indirgenemez bir çoğulluğu barındırdığı için sınıfsal bir temsil haline getirilemez; çünkü "sömürünün zamansal ve mekânsal boyutları tamamen değiştiği için çokluk işçi sınıfıyla aynı

değildir" (Negri, 2008d, s. 46). Bu anlamda "sınıf" yalnızca geleneksel çerçevesi içerisinde düşünülmemelidir; aksine ırk mücadelelerini de içeren çok daha geniş bir bağlama oturtulmalıdır. Bu nedenle "sınıf" artık "proletarya" ile "burjuvazi" ya da "alt-orta-üst" arasındaki ayrımların ifade bulduğu bir kategorinin çok daha ötesinde kavranmalıdır. Böylelikle "sınıf", "ırk" ya da "etnik" ayrımcılığı ya da mücadeleyi dışlayan bir kavram olmaktan çıkar. Kısacası sınıf, mevcut mevzileri yansıtmanın ötesine geçerek, gelecek için bir öneri de yapabilir. Hardt ve Negri, "sınıf" kavramını bu şekilde kavrayarak ona kurucu bir pozisyon verirler. Bu bağlamda sınıf kavramının Marksist analizindeki ikiliği daha geniş bir odağa dağıtan düşünürler, "proletarya"nın karşısına "yeni proletarya" veyahut "çokluk"u çıkarır.[7] Hardt ve Negri'ye göre geleneksel yaklaşımın ötesine geçen bir kavrayış için "Sınıf, aynı anda hem siyasal hem ekonomik olan, biyopolitik bir kavramdır" (Hardt ve Negri, 2004, s. 119).

O halde sınıfın biyopolitik bir kavram olması ne manaya gelir? Birincisi, emek anlayışının ücretli emekle sınırlandırılmasının reddedilmesi demektir. Ayrıca, biyoiktidar artık öznelere yalnızca emek üretim mekânı ve zamanında saldırmadığı için, bu daha kapsamlı sınıf anlayışı aynı zamanda biyopolitik bir üretimi de işaret eder. "Biyopolitik üretim, en başta biyoiktidara direniş demektir" (Negri, 2008d, s. 47). Yani, insanın biyoiktidarın saldırıları karşısında kendi üretici ve yaratıcı kapasitesini her yerde ifade etmesi ve kendinden çalınan şeyin artık sadece "boş zaman" olmadığını, çalınanın "her yanıyla hayatı" olduğunu fark ederek buna karşı çıkması gerekmektedir. Bu nedenle Çokluk, "işçi" ya da "proletarya" kavramının sosyolojik anlam yükünü barındırmakla birlikte onun çok ötesine geçer. Örneğin, Hardt ve Negri'ye göre, geleneksel sınıf kavrayışında "yedek işçi ordusu", çeşitli ücretsiz sınıfları, işsiz yoksulları göz ardı ederken, bunları tüm boyutlarıyla içeren "Çokluk, proletarya kavramına, sermayenin idaresi altında emek veren ve üreten herkes şeklindeki en geniş tanımını kazandırır" (2004, s. 121).

[7] "Proletarya" ve "yeni proletarya" kavramlarına dair karşılaştırma için bkz. (Özmakas, 2012).

Çokluğun negatif epistemoloji vasıtasıyla kavranabilecek bir başka özelliği de "kitle", "güruh" ya da "kalabalık" kavramlarından ayrıldığı noktada belirir. Hardt ve Negri, egemenliğin daima bu kavramlardan korktuğunu, bunları Bir'in koşumları vasıtasıyla ehlileştirmek peşinde olduğunu ileri sürer. Adı bu "tehlikeli" kavramların yanı başına yazılabilecek olan Çokluğunsa onlardan temel bir farkı vardır. Çokluk, "kitle", "güruh" ya da "kalabalık"ın aksine "kurucu" bir niteliğe sahiptir. Çokluk daima "ortak payda" üretme peşindedir; çünkü indirgenemez farklılıklarıyla tekillikler ancak bir ortak paydanın kıyılarında buluşabilir ve toplumsal bir mahiyete kavuşabilir. Bu buluşma biyopolitik bir üretim haline geldiğindeyse iktidara direniş için bir zemin oluşturmuş olur; çünkü "sorun, içkinlik çevresindeki bir politik düşüncenin, çokluk tarafından birlikte yaşamanın kurallarının yeniden temellük edilmesi bir başlangıç noktası kabul edilerek ve aynı zamanda özgürlüğün radikal bir savunusu ileri sürülerek, nasıl yeniden düzenlenebileceğidir" (Negri, 2008c, s. 181).

Bu soruya ancak "ortak olan" çerçevesinde bir yanıt verilebilir; çünkü direnişten kuruculuğa geçen sekansta en önemli belirleyenlerden birisi "ortaklık"tır. Burada ortak olan ile ortaklık arasında döngüsel ancak totolojik olmayan bir ilişki vardır: Çokluk bir yandan ortak olan zemininde hareket eder; öte yandan da amacı yine ortaklık kurmaktır. Bunun nasıl yapılabileceği sorusuna Hardt ve Negri, "sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde" diyerek yanıt verir (2002, s. 74). Ne var ki bu yanıt pek de tatmin edici değildir; çünkü ikilinin bu ihtiyaç ve isteklerin *nasıl* belirleneceğine ilişkin prosedürel ya da biçimsel bir önerisi yoktur. Örneğin, Richard Day Çokluğun *kendi içerisinde* demokratik talepleri ifade edecek bir dil ve dayanışma ağı kurmasının dahi zaman alacağına, Çokluğun *kendiliğinden* demokratik olmadığına dikkati çekmektedir (Day, 2005, s. 155).

Peki, Çokluğun ortak olanı inşa etmesi ya da kurması ne anlama gelir? Düşünürlere göre bunun iki boyutu vardır: Birincisi, emeğin ortak koşullarına ilişkin bir bilincin ortaya çıkmasıdır; yani ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte değişen emek üretim süreçlerinin

karşısında günümüzde değerin nasıl üretildiğinin tespit edilip ortak bir varlık veyahut zenginlik olarak üretilmesidir. İkincisiyse emeğin ve toplumun organizasyonu bakımdan ortaklığın teşkil edilmesidir. Yani geleneksel kamusal-özel ayrımının işlev görmediği bir dünyada tekil emek biçimlerinin ortak bir toplumsal yapıyı inşa etmesine yönelik bir harekettir. Kısacası, Hardt ve Negri Çokluğu yalnızca bir "direniş" biçimi olarak görmez; Çokluk bunun ötesinde "kurucu" bir içeriğe sahiptir ve onun kurucu boyutu, hem politik bilinç hem de toplumsal yaşam içerisinde ortak olanı rabıtalamaya ve inşa etmeye yönelik bir gücü işaret eder.

Ortak olanı kurmada Çokluğun karşısına aldığı ilk düşman mülkiyettir; çünkü Çokluk zaten salt mevcudiyetiyle ve hareket kapasitesiyle İmparatorluğun egemenlik makinesinin denetim ağlarını tehdit eder. Bu tehdit en açık seçik haliyle şu üç harekette belirginleşmektedir: Terk, göçmenlik ve çıkış. Hardt ve Negri'ye göre "Disiplinci çağda *sabotaj* temel bir direniş nosyonuyken, emperyal kontrol çağında bu nosyon *terk* olabilir" (2002, s. 225). Yani, terkin asıl amacı iktidar alanlarını boşaltarak, bilhassa fiziksel mekânlarda tahakkümcü karşılaşma biçimlerini baştan bertaraf etmektir. İkinci hareket olan göçmenlikse düşünürlere göre ulus devletin sınırlarına yönelik bir saldırının ötesinde verili dünya düzenini sekteye uğratmaktadır; çünkü "göçmenler aşırı yoksulluk içinde, cepleri bomboş yola düştüklerinde bile bilgiler, diller, beceriler ve yaratıcı kapasiteyle doludur" (Hardt ve Negri, 2004, s. 149). Üçüncü hareketse çıkış ya da toplu çıkıştır [*exodus*]. Hardt ve Negri, toplu çıkıştan "emek gücünün potansiyel özerkliğini gerçekleştirerek sermayeyle olan ilişkisinden çıkma sürecini" kast etmektedir (2011, s. 160). Bu üç temel hareket, karşı-İmparatorluk olarak Çokluğun Ortak Zenginliği kurma çabasındaki "kaçış çizgileri"ni işaret eder. Ne var ki, Hardt ve Negri'nin hem Çokluğun kurulması hem de bu üç hareket temelindeki belirlemeleri ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.[8] Asıl konumuz olmadığı için bunların detaylarına giremeyecek olsak da, temel bazı itirazlara değinmek gerekir. Örneğin, Ernesto Laclau ikilinin "göç" kavramına yükledikleri anla-

[8] Bu eleştirilere verilen genel bir yanıt için bkz. (Hardt ve Negri, 2011, s. 173-176).

mın yanlış olduğunu öne sürerek, bu metaforun durumu açıklamaktan ziyade suyu daha çok bulandırdığını dile getirir (Laclau, 2004, s. 28-29). Göçmenlik bağlamında bir eleştiri de Jacques Rancière'den gelir. Rancière, Rwanda örneğini vererek, terk hareketlerinin kendi başına olumlu birer direniş figüründen ziyade, hayatını sürdürme amacıyla gerçekleşen bir zorunluluk olduğuna dikkati çeker (Rancière, 2010, s. 89). Negri'yse hem Laclau'ya hem de Rancière'e "Bu göçmenlerin yalnızca yoksulluktan kaçmaya çalıştığına inanmıyorum; aynı zamanda özgürlüğün, bilginin ve refahın peşinde olduklarını düşünüyorum" diyerek yanıt verir (Negri, 2008a, s. 30). Ne var ki, bu yanıt Laclau ve Rancière'in eleştirilerine bir yanıt olmaktan çok, kavramın başka bir boyutu da içerebileceğini işaret etmekten öteye gitmez.

Bu kaçış çizgileri sonunda Çokluğu ortak varoluşu kurmaya götürecektir. Bunun için de verili "toplumsal kurumlar" büyük bir önem arz eder; ancak düşünürler bu kurumları oldukları haliyle almayı kabul etmezler. Bunun nedeni sermayenin bu kurumların temelinde ortaklıkları yozlaştırmış olmasıdır: "Kapitalist toplumun, ortak varoluşun yozlaşmış bir biçimde görüldüğü en önemli üç toplumsal kurumu aile, şirket ve ulustur. Üçü de ortak varoluşa hareketlilik katar ve ona erişim sağlar; ancak aynı zamanda onu kısıtlar, çarpıtır ve bozar" (Hardt ve Negri, 2011, s. 167). Bu nedenle onları oldukları gibi değil, biyopolitik üretim bağlamında sermayeden ve tahakkümcü ilişki biçimlerinden arındırarak yeniden üretmenin yollarını bulmak gerekir. Eğer bu yollar bulunarak hareket edilirse Çokluğun varacağı yer, "mutlak demokrasi"dir.

Hardt ve Negri, "mutlak demokrasi"yle geleneksel demokrasiyi kast etmezler; çünkü onlara göre "Demokrasinin baskın modern formu, içsel bir biçimde ulus devletle bağlantılıdır" (2008, s. 79). Oysaki daha İmpartorluk'tan itibaren ikili, küreselleşme, ekonominin postmodernleşmesi ve post-Fordist üretime geçilmesi nedeniyle ulus devletin tamamen ortadan kalkmadıysa da büyük oranda gücünü yitirdiğini öne sürmüştür. Bu nedenle düşünürlerin kullandığı anlamıyla "mutlak demokrasi" ya da "çokluğun demokrasisi" ulus devlet mekanizmalarının temsil pratiklerine indirgediği aşkınlığa dayanan bir

egemenlik biçimini işaret etmez. Negri mutlak demokrasiyi şöyle tarif eder: "Bu arada 'mutlak demokrasi' ile kastım, kendisini liberal devletin 'göreli' demokrasisinin ötesinde bir yerde kuran; dolayısıyla da devlete karşı radikal bir devrimin, bir direniş pratiğinin ve 'kamusala' karşı 'ortak olanı' inşa etmenin, var olan'ın reddinin ve sömürülen emekçilerin kurucu iktidarı icra etmesinin göstergesi olarak kuran siyasal bir projedir" (2012, s. 164).

"Ortak olan"ı temele alan ve "ortaklık"ı kurmaya çabalayan "güçlü bir çokluklar demokrasisi, yalnızca eşit bireylerin değil, aynı zamanda işbirliğine, iletişime, yaratıma eşit derecede açık olan güçlerin demokrasisidir de" (Hardt ve Negri, 2008, s. 95). Yani bu kurumlara, araçlara dayanan, biyoiktidarın sömürüsüne cevaz veren, tepeden inen ve hiyerarşik bir demokrasi değil, tam aksine işbirliğine, dayanışmaya, biyopolitik bir öznelleşmeye olanak sağlayan bir projedir.

Hardt ve Negri'nin kuramsal ve politik çabasını genel hatları içerisinde betimlerken, aynı zamanda zaman zaman biyopolitikaya temas ettikleri belli noktaları da işaret ettik; ancak yine de bu araştırmayı nihayetlendirmeden önce genel bir toparlama yapmak, düşünürlerin "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramlarına yönelik yaklaşımlarını daha iyi kavrama olanağı sunacaktır.

Biyopolitika ve Biyoiktidar

Hardt ve Negri, üç ciltlik çalışmalarıyla önce dünyanın yeni ahvalinin bir portresini çizerler; sonra da bu tablonun nasıl değiştirilebileceğine yönelik öneriler sunarlar. Bu bağlamda en temel kavramlarından ikisi "biyopolitika" ve "biyoiktidar"dır. Ne var ki, Hardt ve Negri, Foucault'nun aksine bu iki terim arasında bir ayrım yapar. Tabii, şunu işaret etmek gerekir. Bu ayrım bir anda ortaya çıkmamıştır. İmparatorluk'ta bu ayrım net değilken, Çokluk ve *Ortak Zenginlik*'te bütün hatlarıyla çok daha açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Hardt ve Negri'ye göre *biyoiktidar* "mevcut savaş rejiminin bizi ölümle tehdit etmekle kalmayıp, yaşamı da yönettiğini ve toplumu her yönüyle ürettiğini ve yeniden ürettiğini" işaret eden bir kavramken,

bunun aksine *biyopolitika* ise "müşterek emek biçimleri aracılığıyla toplumsal ilişkileri ve biçimleri üretir" (2004, s. 110). Bu ayrıma Çokluk'tan sonra *Ortak Zenginlik*'te de değinen ikili, bu terminolojik ayrımı daha özlü bir biçimde şöyle ifade ederler: "biyo-iktidar (oldukça kabaca) yaşam üzerindeki iktidar, biyo-politika ise direnmek ve alternatif bir öznellik üretimi belirlemek için yaşam gücü olarak tanımlanabilir" (Hardt ve Negri, 2011, s. 70). Bu iki ayrımdan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: *Biyoiktidar*, ekonominin postmodernleşmesi ve post-Fordizmin etkileriyle sermaye düzeni altındaki hegemonik emek ve üretim biçimi değişmiş olan toplumun bütün hayatına sirayet etmiş bir yönetimselliği işaret ederken, *biyopolitika* tam da bu toplumun İmparatorluk düzeninin müdahale ve denetim alanlarının dışında durarak, ortaklıklar zemininde yeni öznellikler inşa etmesine olanak sağlayan bir direniş ve kuruculuğu ifade eder.

Bu anlamda düşünürlerin açısından "biyopolitik üretim" kavramı büyük önem taşır. Hardt ve Negri, artık baskın emek biçiminin fabrika işçisinin maddi emeği olmadığını, bunun yerini maddi olmayan emeğin aldığını öne sürerler. Bu değişim birçok bakımdan çok önemlidir. Birincisi, eğer emek biçimi değiştiyse buna bağlı olarak sömürü ve direniş biçimleri de değişmiştir (Hardt ve Negri, 2011, ss. 146-151). Bundan ötürü de eski formüller yeni sorunu çözmekte başarısız olur. İkincisi maddi olmayan emek, yalnızca kapitalist toplumun üretim biçimleri bakımından geçtiği yeni bir aşamayı işaret etmekle kalmaz; bunun da ötesinde ekonomi ile politika arasındaki eski ayrımların geçersizliğini açık hale getirir. Bu anlamda üretim ile yeniden üretim arasındaki makas daralmakta, ekonomik üretim ile politik üretimin örtüştükleri alanlarsa artmaktadır.

Bu çerçevede biyoiktidar artık yalnızca fabrikadaki emeğe musallat olmamakla birlikte tek hedefi de metalar âlemi değildir; çünkü bu iktidar bir bütün olarak hayatı hedef aldığından öznellikleri de üretme peşindedir. Bu öznelliklerse hegemonik üretim ve tüketim biçimlerine eklemlenerek hem varlığını norma uygun hale getirir hem de normun bir bekçisi olarak iş görür. Yani bu anlamıyla biyoiktidar, –Foucault'nun iktidar için söylediği gibi– yalnızca üretmekle kalmaz; aynı

zamanda örgütler de. Bu örgütleme, dil üzerinden başlasa da enformasyonun söz konusu olduğu her alanda zamanla işlerlik kazanır. Böylelikle biyoiktidar denetim ağlarını genişletirken, temas ettiği alanları doğrudan tahakküm altına almaksızın, yalnızca işleme biçimlerine, jestlerine, çerçevelerine odaklanarak onları kendine tabi kılar.

Ne var ki bu süreç, Hardt ve Negri'ye göre biyopolitik bir karşı çıkışın da zeminini inşa eder. Yani İmparatorluk biyoiktidarını kurarken, tam da iktidarın dışı diye bir yer olmadığı için ona her yerde müdahale edecek bir biyopolitik ortaklığın zemini kurulmuş olur. Başka bir şekilde dile getirilirse, geleneksel egemenlik makinesinin yetersizlikleriyle başa çıkmaya çalışan İmparatorluk, tıpkı burjuvazinin kendi mezar kazıcılarını üretmesi gibi, Çokluğun oluşumuna cevaz vermektedir. Gelgelelim, –yukarıda ele alındığı üzere– bu kendiliğinden olacak bir süreç değildir.

Yeniden "biyopolitik üretim" bağlamına dönülürse bu durum daha iyi anlaşılabilir. Yüzyılın baskın emek biçimi olan "maddi olmayan emek" bu anlamda geleneksel emeğin aksine yalnızca meta üretmez; aynı zamanda toplumsal yaşamı da üretir. Bu üretimin bir boyutu duygulanımsal olduğu için de çeşitli ortaklık zeminlerinde harekete geçirilebilecek işbirliğini, iletişimi ve dayanışmayı da olanaklı kılar. Başka bir deyişle biyopolitik üretimin açtığı zeminde ortaya çıkacak olan bir Çokluk, yalnızca iktidara direnmeyecek, aynı zamanda alternatif bir öznellik üretimini de hayata geçirecektir. Çokluk, bu kurucu niteliğini sermayenin alanlarından çekilerek gerçekleştirebilir.

Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin biyopolitika ve biyoiktidar yorumu, Foucault'nunkinden ayrıldığı gibi, teolojik bir yorumla kavramın içeriğini değiştirdiğini iddia ettikleri Agamben'in yorumundan da ayrılır. Hardt ve Negri, "biyo-politiği sadece yerelleştirilmiş üretken yaşam güçleriyle, örneğin duyguların ve dillerin, sosyal işbölümü ile bedenlerin ve arzuların etkileşimi dolayısıyla üretilmesi, kendi ve diğerleriyle ilişkinin yeni biçimlerinin keşfi gibi şeylerle özdeş kılmaz; biyo-politiği aynı anda hem direniş hem de öznelliksizleştirme (*de-subjectification*) olarak sunulan yeni öznelliklerin yaratımı olarak da onaylar" (Hardt ve Negri 2011, s. 71).

Hardt ve Negri, yeni öznelliklerin yaratımını işaret eden bu "biyo-politik" hamlenin –Alain Badiou'nun terminolojisini kullanarak– bir "olay" olduğunu ileri sürer: "Biyo-iktidarın aksine biyo-politika, her şeyden önce 'özgürlüğün inadının' normatif sistemi sekteye uğratması anlamında bir *olay* karakteri taşır" (Hardt ve Negri, 2011, s. 72). Badiou'nun kavrayışına göre biyopolitikanın bir "olay" olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı başka bir tartışmanın konusu olsa da, Hardt ve Negri'nin anladığı çerçeveden "olay" vurgusu daha çok kavramın kuruculuk boyutuna işaret etmek için kullanılmaktadır.[9] İkiliye göre Badiou olayın geriye dönük anlamlandırma prosedürlerine yoğunlaşsa da Foucault'nun açtığı yol, bunun tam aksine geleceğe dönük bir pencere açmaktadır. Bu perspektiften "Biyo-politik olay, yaşam üretimini bir direniş, keşif ve özgürlük edimi olarak konumlandırarak, politik strateji olarak çokluk figürüne dönmemizi sağlar" (Hardt ve Negri 2011, ss. 73-4).

Biyopolitik olayın ortaya çıkmasını, yani başka bir deyişle birinci tarz modernliğin kurucu bir Çokluk tarafından ortadan kaldırılmasını sağlayacak olansa biyopolitik bir akılsallıktır. Bunun keşfi içinse düşünürler iki temel önsezinin kılavuzluk edeceğini dile getirir. Bunlardan ilki, ortak varoluşun deneyimlenmesidir. Sermaye alanı dışına çıkmış, tahakkümcü olmayan, eşitlik ve farklılıklara aynı ölçüde saygılı olan böylesi bir deneyim, evrensel ile özel arasında yaratılan sahte karşıtlığı aşmayı sağladığı gibi, ortaklığın güçlenmesini sağlayacak ortak bilgiyi üretmeye de olanak sağlar. Bu bağlamda ikinci kılavuz önsezi ise ilkinin doğrudan bir sonucudur. Buna göre hakikat ancak "aşağıdan" kurulabilir. Aşkınsal egemenlik makinesinin asimetrik güç dağılımını parçalayacak olan bu yaklaşım, kolektif pratiklerin hakiki örgütlenmesinin mihenk taşını oluşturur. Bu bağlamda biyopolitik aklın yerine getirmesi gereken üç temel görev söz konusudur: Biyopolitik akıl, ussallığı yaşamın hizmetine, tekniği ekolojik ihtiyaçların hizmetine ve servet birikimini de ortak varoluşun hizmetine sunmalıdır (Hardt ve Negri, 2011, s. 135). Bunlar gerçekleştirilebilirse Çokluk, "mutlak demokrasi" talebine ulaşacaktır.

[9] Negri ile Badiou arasında "olay" kavramı üzerinden yaşanan bir polemik için bkz. (Negri, 2012) ve (Badiou, 2012).

Sonuç olarak, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin biyopolitika kavramının anlam havzasına yaptıkları katkı üç önemli uğrağı içermektedir. Bunlardan ilki, Foucault'nun düşünsel çerçevesinin başta Gilles Deleuze olmak üzere post-yapısalcı düşüncenin önde gelen isimlerinin eleştiri ve katkıları çerçevesinde yeniden yorumlanmasıdır. Bu yorum, bir bakıma Foucault'nun hattını temele alsa da onu çeşitli açılardan geliştirip değiştirmeyi amaçlar. İkinci uğraksa İtalyan otonomist geleneğinin kuramsal katkısını ve özellikle maddi olmayan emek kavramını biyopolitik bir kavrayışla birleştirerek Marksizmin yeni bir yorumunu yapmaktır. Üçüncü ve belki de en önemli uğraksa "biyopolitika" kavramını merkeze alarak düşünen pek çok ismin aksine verili durumdan yani İmparatorluktan çıkış yolu aramaları ve böylelikle biyopolitika kavramını direniş ve ortak olanı kurma yolunda bir karşı duruş olarak tasarlamalarıdır.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. (2013). "Çağdaş Nedir?", (Utku Özmakas, Çev.), *kampfplatz*, cilt:1, s: 2.

Badiou, Alain (2012). "İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?", (Savaş Kılıç, Çev.) *Komünizm Fikri* içinde, ed. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, İstanbul: Metis.

Bifo (1980). "Anatomy of Autonomy", *Autonomia: Post-Political Politics* içinde, Ed. Sylvere Lotringer ve Christian Marazzi, Los Angeles: Semiotext(e).

Day, Richard J. F. (2005). *Gramsci is Dead, Anarchist Currents in the Newest Social Movements,* Londra: Pluto.

Deleuze, Gilles (2006), "Denetim Toplumları Üzerine Ek", (İnci Uysal, Çev.) *Müzakereler* içinde, İstanbul: Norgunk.

Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*, (Hülya Uğur Tanrıöver. Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, (Ferhat Taylan, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2002). İmparatorluk, (Abdullah Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2004). Çokluk, (Barış Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2008) "Globalization and Democracy", *Reflections On Empire* içinde, (Ed Emery, Çev.) Cambridge: Polity.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2011). *Ortak Zenginlik*, (Efla Barış Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Historical Materialism (2003). "An Interview with Michael Hardt", *Historical Materialism*, cilt 11, s: 3.

Laclau, Ernesto (2004). "Can Immanence Explain Social Struggles?", *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri içinde, ed. Paul A.* Passavant ve Jodi Dean, New York: Routledge.

Lemke, Thomas (2014). *Biyopolitika*, (Utku Özmakas, Çev.) Ankara: İletişim.

Negri, Antonio (2008a), "A Conversation About *Empire*", *Reflections on* Empire içinde, (Ed Emery, Çev.) Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008b), *The Porcelain Workshop*, (Noura Wedelli Çev.), Los Angeles: Semiotext(e).

Negri, Antonio (2008c). "Multitude and Bio-Power", *Empire and Beyond* içinde, (Ed Emery, Çev.) Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008d). "The Monstrous Multitude", *Empire and Beyond* içinde,

(Ed Emery, Çev.) Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2012). "Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm", (Savaş Kılıç, Çev.) *Komünizm Fikri* içinde, ed. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, İstanbul: Metis.

Özmakas, Utku (2012). "Çokluk: 'Yeni' Proletarya mı?", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, cilt: 29, s: 2.

Pasquinelli, Matteo (2015). "Italian *Operaismo* and the Information Machine", *Theory, Culture & Society*, cilt: 32, s: 3.

Rancière, Jacques (2010). "The People or the Multitudes?", *Dissensus* içinde, (Steven Corcoran, Çev.) Londra: Routledge.

Tronti, Mario (1980). "The Strategy of Refusal", *Autonomia: Post-Political Politics* içinde, Ed. Sylvere Lotringer ve Christian Marazzi, Los Angeles: Semiotext(e).

Tronti, Mario (2010). "Workerism and Politics", *Historical Materialism,* cilt: 18.

Immunitas, Communitas, Bíos: Roberto Esposito

Onur Kartal

> "Cangılın hastalığı, hayatın hemen her yerden fışkırması, her şeyin sınırsız büyümesidir. Bir hijyen uzmanı için ne büyük dehşet! Koloninin yaydığı hastalık hayatın sınırlarının yokluğu, sınırsız bir bulaşma halidir (...) Avrupa'nın işgal eylemleri ve kolonyalizm sonucu ortaya çıkan korku, sınırsız temas, akış ve mübadele korkusudur; ya da gerçekte bulaşma, ırkların karışması ve sınırsız hayat korkusudur. Hijyen koruyucu duvarlar gerektirir" (Hardt & Negri, 2012, s. 149)

Giriş

Hikâyesinin merkezine salgın hastalıkları ve *zombi* temasını alan filmler, türleri, senaryoları ve anlatım tarzları itibariyle birbirlerinden farklılaşsalar da, bir noktada yolları kesişir. Bu filmlerde genellikle, öngörülemeyen ve hızla yayılan bir salgının yarattığı dehşet ve panik duygusunun işlendiğini görürüz. Ya aniden patlak veren bir salgın, ya laboratuvarlarda bilimin nimetlerini kötü emellerine alet eden "çılgın" bilim insanları veya devletin askeri, politik/ekonomik hedeflerine kendilerini adamış "işgüzar" doktorların geliştirdiği bir virüs, bir anda bütün dünyanın kâbusu oluverir. Hikâye böyle başladığında gidişat da az çok belirgindir. Karantina uygulamaları, panzehir araştırmaları, askeri baskı politikaları, sınır geçişlerinin yasaklanması, bütün dünya

halklarının virüse, salgına karşı seferberlikleri... Ancak alınan önlem ne olursa olsun, karantina yarılır; sınırlar ihlâl edilir; insanlık virüs karşısında aciz kalır. Onca teknolojiden, askeri yatırımdan, sınır, sağlık ve refah politikalarından geriye kalan büyük bir yıkım, bir avuç insan ve insanlık için yeni bir başlangıca işaret eden zayıf bir umut ışığıdır.

Max Brooks'un aynı isimli kitabından 2013 yılında Marc Foster tarafından sinemaya uyarlanan *World War Z* ise bu filmlerden farklı bir rota izlerken, bu makaleye konu olan İtalyan Düşünür Roberto Esposito'nun bağışıklık/bağışıklama paradigması[1] [*immunization paradigm*] için muazzam bir başlangıç noktası sunar. Bu film de türünün diğer birçok örneğinde olduğu gibi deva bulunamayan bir salgınla başlar. Ancak diğerlerinden farklı olarak askeri önlemler ya da karantina uygulamalarını boşa çıkaran bu salgına deva, bambaşka bir yerdedir: ne askeri stratejilerin, ne panzehir araştırmalarının, ne sınır ve güvenlik politikalarının ne de karantina uygulamalarının çare olabildiği salgına, hastalığın bizatihi kendisinin bir kalkan örebileceği, filmin ana karakterinin çabalarıyla keşfedilir. Gerry Lane, salgının taşıyıcısı olanların yalnızca, şu veya bu şekilde hastalıklı olanlara dokunmadıklarını anlar ve kendisi de bünyesine bir hastalık virüsü şırıngalayarak bu dokunulmazlığa sahip olur.

World War Z bize paradoksal şekilde bir salgından kurtulmanın hijyenle değil kirlenmeyle, korunmayla değil bulaşmayla mümkün olduğunu gösterir. Filme devrimci niteliğini kazandıran da budur. Düşmandan, yabancıdan, salgından korunmanın yolunun, aşırılaştırılmış ve profesyonelleştirilmiş korunma mekanizmalarından değil, bizzat bu mekanizmaların devre dışı bırakılmasından geçtiğini söylemek, yalnızca *zombi* ve salgın temalı filmlerin altını oyan bir yeniliğe değil, bizatihi içinde yaşadığımız toplumsal politik evrende baş gösteren ve binlerce yıllık tarihi olan sorunlara da bir çözüm sunma girişimine tekabül eder. Bu yüzden *World War Z*, yalnızca Max Brooks'un romanının değil pekâlâ Roberto Esposito'nun eserinin sinemaya uyarlanışı

[1] Roberto Esposito'nun biyopolitik kuramını çerçevelendiren bağışıklık paradigmasının detaylı bir çözümlemesi için bkz. (Campbell, 2008) ve (Lemm, 2013).

olarak da görülebilir. Zira Esposito'ya göre artık siyasetin asıl meselesi, bireylerin ve nüfusların her türden enfeksiyona karşı korunmasıdır. Bugünün dünyasını tarif eden şey, ya bir salgın formunda bedenin, ya da "yasa-dışı" göç formunda siyasal yapının bir bulaşma [*contagion*] riskiyle karşı karşıya olmasıdır. Ayrıca bulaşmanın meydana gelmesi için, yani bir tehdidin tarif edilebilmesi için içeriyle dışarısı, benle başkası ve bireyle ortak olan arasında bir ayrım yapılması gerekir (Esposito, 2011, ss. 2-3). Salgınla mücadelenin tıbbi araçlarıyla, göç sorunuyla mücadele etmenin politik araçlarının kesişim noktası tam da bu bulaşma mantığıdır. Tıbbın giderek politikleşmesinin, politikanın kendisini giderek tıbbi ve hatta cerrahi terimlerle ifade etmeye başlamasının nedeni budur (Esposito, 2012a, s. 259). Zaten bu ve benzeri filmlerde genel olarak dünyanın kurtarıcılığı rolü, "aciz" ve "her şeyden bihaber" politikacılara değil, sözüm ona idealist doktorlara atfedilir.

Esposito'nun kuramsal girişimini ıralayan anahtar sözcükleri, daha bu filmin ana hatlarını çizerken kullanmış olmamız da sinemanın ve felsefenin bu iki ayrı "hikâye"sinin yollarının kesiştiğini gösterir. Esposito bağışıklık paradigmasını içeriklendirirken tam da bulaşma riskine karşı geliştirilen muhafaza ve koruma mekanizmalarının aşırılaşmış formlarının toplumsal yaşamı zehirleyici etkilerini masaya yatırır ve elbette bunu yaparken vücuda getirmeyi arzuladığı şey olumlayıcı bir biyopolitika felsefesidir. Bu felsefenin başlangıç yeri, Foucault'nun biyopolitikanın olumlayıcı pratikleriyle yıkıcı pratikleri arasında söz alıp da bu sözü tamamlamadığı yerdir. Böylece Esposito felsefesinin çekirdeğini oluşturan *immunitas* kavramı, aynı zamanda Foucault'nun tıkandığı yerden biyopolitik tartışmayı daha verimli bir zemine taşıyacak semantik bir anahtar işlevi üstlenir. Ancak bu semantik anahtarın işleyebilmesinin koşulu, felsefe tarihinde bir yolculuğa çıkmayı ve kavramın gelişim evrelerinin düşünsel arka planını teşhir etmeyi gerektirir. Öyleyse bu semantik anahtar, aynı zamanda alternatif bir tarihsel biyopolitik soykütük okumasını da talep edecektir. Nihayet alternatif, olumlayıcı bir biyopolitika zemininde yükselecek türcü ve hiyerarşik olmayan bir toplumsal yaşam formunun, güvenlik ve muhafaza mekanizmalarına kısa devre yaptıran; ben

ile başkası arasına duvarlar örmeyen; "içeri"yi huzurla "dışarı"yı tehditle özdeşleştirmeyen; farklı olana karşı *thanatopolitika*yı, bir yok etme mekanizmasını inşa etmeyi önüne hedef olarak koymayan bir toplumsal yaşam tahayyülünün sınırları da, topluluk ve bağışıklık ekseninde filizlenen bu kavramsal şablon içerisinde olgunlaşacaktır. İşte bu makale, Esposito'nun kuramına yoğunlaşırken üç duraktan geçiyor. Bunlardan ilkinde Foucaultcu biyopolitika kavrayışının eksik bıraktığı yeri ve Esposito'nun buraya müdahalesini gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Ardından biyopolitik paradigma için semantik bir anahtar rolü biçilen bağışıklığın detaylarını ortaya koymayı, buradan yola çıkarak *immunitas* ve *communitas*'ın birbirleriyle ilişkisini teşhir etmeyi ve nihayet bu kavramsal şablon üzerinde gelişen felsefe tarihi okumasının ana hatlarını belirginleştirmeyi hedefliyor. Son olarak Foucault'nun eleştirisini temel alan, bu doğrultuda bağışıklama paradigmasına şekil veren ve bunu felsefe tarihinin biyopolitik bir okuması üzerinden hayata geçiren bu kuramsal teşebbüsün, olumlayıcı bir biyopolitika fikrinin şekillenmesine nasıl katkıda bulunduğunu irdeliyor. Türkiye'de Esposito üzerine yapılan çalışmaların azlığı nedeniyle, bu duraklarda geçirilecek vakit biraz uzun, Esposito'nun kavramsal dizgesi için harcanan mesai biraz fazla olacak. Bu da haliyle makalenin dilinin betimleyici bir forma bürünmesini zorunlu kılıyor.

Biyopolitika ve Thanatopolitika Kıskacında: Michel Foucault

Esposito, *Bios: Biopolitics and Life* kitabının hemen giriş kısmında biyopolitika tartışmasının ana eksenini Foucault'nun bir açmazı üzerinden şekillendirir. Bilindiği gibi Foucault'nun geliştirdiği biyopolitika kavrayışı, yalnızca iktidarın bireysel ve bütünsel düzlemde yaşamı odağa alışına dikkat çekmez. Aynı zamanda iktidarı, öldürme ve şiddet tekeli üzerinden değil, olumlu ve yaşamı koruyan, kollayan, teşvik eden, kapasitelerini artıran bir dizi tasarrufla tarif eder. Ancak bu kavrayış beraberinde Foucault'nun da yüzleştiği ciddi soruları gündeme getirir: Yaşam politikası nasıl olur da ölüm makinesine dönüşür? Nasıl olur da yaşatmayı önüne hedef olarak koyan bir iktidar çağı,

aynı zamanda toplu ölümlerin, soykırımların yüzyılı olarak şekillenebilir? Foucault bu soruları *Toplumu Savunmak Gerekir* başlığı altında toplanan seminerlerinde detaylıca yanıtlamaya çalışır (Foucault, 2008, ss. 77-97 ve 245-271). Irkçılık üzerinden yürütülen soykırım politikaları, tam da nüfusun biyolojik sağlığını, yani yaşamı korumak için bu sağlığı tehdit eden unsurların yok olması adına yürürlüğe konmuştur. Dolayısıyla biyopolitikanın yeri geldiğinde thanatopolitikaya dönüşmesi çelişkiye değil tam aksine bir tutarlılığa işaret eder. Ancak bu kadarı Esposito için yeterli değildir. Ona göre Foucault, yaşam politikasının ölümle ilişkisini tam anlamıyla çözümlemeyi bir türlü başaramamıştır (Esposito, 2008, s. 8). Diğer yandan Nazizmin thanatopolitik dispozitifinin işleyiş biçiminin detaylı bir analizine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira Nazi momenti, biyopolitikanın yalnızca thanatopolitik karakterini dışa vurup yaşam üzerinde yok edici bir politikayı hayata geçirirken siyaset kuramı için de olumlayıcı bir yaşam politikasının önünü kapatmıştır. Tam da bu sebeple yaşam üzerinde politikayla [*biopotere*] yaşam politikası [*biopotenza*] arasındaki ayrım gün ışığına çıkartılmayı beklemektedir.

Esposito'nun Foucault çözümlemesinden yola çıkacak olursak ilk elden söyleyebileceğimiz şey Foucaultcu hamlenin gücünü, *bios*'u çatışmanın ve politikanın merkezi unsuru olarak belirlemesinden aldığı olacaktır. Öyle bir hamleydi ki bu, bir defada hem tüm modern politik kategorileri yaşamla dolayımlıyor hem de yaşamı çatışmanın ve politikanın yalnızca nesnesi değil aynı zamanda öznesi kılıyordu (Esposito, 2008, ss. 26-27). Ancak biyopolitik dispozitifin neyi ürettiği sorusu Foucault için iki zıt kutup üzerinden de yanıtlanabilir hale geldiğinde işler karışmaktaydı. Zira biyopolitika hem öznellikleri hem de ölümü üretebilmekteydi. Ya yaşam politikası olarak olumlu bir işleve sahipti ya da yaşam üzerinde politika olarak ölüme götürmekteydi. Buradan da anlaşılabileceği gibi Esposito, biyopolitikayı olumlu ve olumsuz iki anlam kutbu üzerinden içeriklendirirken bir ölçüde Foucaultcu izleği takip eder. Yaşam politikasını, yalnızca iktidarın, bireyin ve nüfusun yaşamıyla ilgili olumlu tasarruflarıyla sınırlandırmaz. Yaşamın politikayı zapt ettiği ve onu sürekli olarak sınırlarını aşmaya zorladığı, Frederic Neyrat'ın ifadesiyle direnen nüfusların kendilerinde yaşamı

tüketmedikleri ve yaşama tek bir normu dayatmadıkları (2010, ss. 36-37) bir biyopolitik tahayyül geliştirir. Yaşam politikası, yaşamın çoğulluğu, çeşitliliği, farklılığı ve zenginliğinin politik kurumların kendi doğal limitlerini aşmaya ve politikayı yaşamın bu zenginliği temelinde yeniden yapılanmaya zorladığı olumlayıcı bir biyopolitikanın kavramsal karşılığıyken, yaşam üzerinde politikada bunun tam tersi olur: Yaşamın politika tarafından yakalanması, dizginlenmesi ve tüm yenilikçi potansiyellerinin mahkûm edilmesi olarak yaşam üzerinde politika (Esposito, 2008, s. 32). İşte Foucault bu iki politik biçimden birini diğerinin önüne çıkarmaktan imtina etmiştir. Oysa bunlar bir arada ele alındığında aşılamayacak güçlüklerle karşı karşıya kalınacaktır. Foucault, bunun yerine biyopolitikayı negatif bir bağlamda egemenlikle olan keskin karşıtlığında içeriklendirmiştir.[2] Esposito'nun ifadesiyle biyopolitika, kendi ışığıyla değil, egemenliğin alacakaranlığıyla aydınlatılmıştır (2008, s. 33). Oysa biyopolitikanın bir yanıyla öznelliği üreten diğer yanıyla yıkımı getiren ikili karakteri üzerinde daha fazla mesai harcamak gerekir ki Esposito'nun da yaptığı budur. Foucault'nun tesis ettiği ayrımın derinlemesine bir analizini yapmaya koyulurken keşfettiği ilk şey, Foucault'nun iktidarın özgür

[2] Esposito, bununla ilgisinde Foucault için "biyopolitika temel olarak egemenlik *olmayan* şeydir" der (2008, s. 33). Ama burada açık bir haksızlık ya da görmezden gelme olduğunu da teslim edelim. Foucault'nun birçok çalışmasında biyopolitik iktidar formunu egemenlik formundan net bir kopuşla birlikte ele aldığı elbette doğrudur. Yalnız hiç değilse *Güvenlik, Toprak, Nüfus* adı altında toplanan seminerlerinde biyopolitika çözümlemesini net kopuşlar üzerinden değil, bir formun bir üst formda erimekle birlikte mevcudiyetini koruduğu bir süreklilik üzerinden hayata geçirdiğini de göz ardı etmemek gerekir. Foucault, 11 Ocak 1978 tarihli seminerinde yasal, disiplinci ve güvenlikçi mekanizmalarla ilgili şunları söyler: "öğelerin birbirini takip ettiği, ortaya çıkanların öncekileri ortadan kaldırdığı bir dizi yoktur karşınızda. Yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur. Güvenlik mekanizmaları disiplinci mekanizmaların, onlar da hukuki-yasal mekanizmaların yerine geçmez. Aslında karşınızda, içinde tekniklerin değiştiği, mükemmelleştiği, en azından daha çetrefil hale geldiği karmaşık bir yapılar dizisi var; ama esas değişen, hukuki-yasal mekanizmalar, disiplinci mekanizmalar ve güvenlik mekanizmaları arasından hangisinin ağır bastığıdır, daha doğrusu bunlar arasındaki bağlılık sistemidir" (2013, s. 9). 1 Şubat 1978 tarihli seminerindeyse "politik bilim eşiğini artık aşmış bir yönetim sanatının ortaya çıkışı, hükümranlığı kesinlikle ortadan kaldırmaz. Hükümranlık sorunu ortadan kalkmadığı gibi, her zamankinden daha keskin bir biçimde görünür" diyecek ve şunları ekleyecektir: "O halde, olayları sanki bir hükümranlık toplumunun yerine bir disiplin toplumu geçiyormuş, sonra da bir disiplin toplumunun yerine bir yönetim toplumu geçiyormuş gibi anlamamak gerekir kesinlikle. Aslında ortada bir üçgen söz konusudur: Hükümranlık, disiplin ve yönetimsel idare" (2013, ss. 96-97).

özneler üzerinde uygulanabileceği varsayımında karşımıza çıkar. İktidar yalnızca öznelerin özgürlüklerini varsaymaz; bu özgürlükleri üretmesi de gerekir. İşte iktidarın özgür bireyleri varsayması, talep etmesi ve üretmesine ilaveten Esposito, *iktidar için özgürlüğün* karşısına *iktidara karşı özgürlüğü* çıkarır. Bunlardan ikincisi Foucault'nun direniş dediği ama üzerine çok da gitmediği şeyin ta kendisidir. İktidar kendisini güçlendirmek için çaba harcarken aynı zamanda özneyi de güçlendirmekle yükümlüdür. Ancak güçlenen özne, yalnızca iktidar için özgürlük potansiyeline değil iktidara karşı özgürlük potansiyeline de sahiptir (Esposito, 2008, ss. 37-38). Bunun anlamı şudur: yaşam, sürekli olarak iktidar pratiklerine maruz kalsa da, kendisinden mahrum edilen her şeyi yeniden kazanma ve bu kazanımları kendi sonsuz kıvrımlarına dâhil etme potansiyeline sahiptir.

Ne var ki, can alıcı soru hâlâ olduğu gibi duruyor: yaşam, kendisini kuşatan iktidardan daha kudretliyse, direnişinin gücü, iktidar karşısında boyun eğmesini engelliyorsa nasıl oluyor da yaşamı temele alan bir politika, bu üretici ve yaratıcı itilimine rağmen bir kitlesel ölüm makinesine dönüşebiliyor? Esposito'ya göre, Foucault'dan hareketle bu soruyu yanıtlamamız zor görünüyor. Zira Foucault yaşamın üretici ve yaratıcı potansiyellerine, iktidara karşı sergilediği direniş biçimlerine ve yaşamın iktidarı her daim aşan sonsuz kapasitelerine odaklanmadığından bu süreci tek yanlı bir yeniden üretim süreci olarak okur. İkinci olarak biyopolitik iktidar çağında sahneye çıkan ölüm makinesi Foucault'yu bir ikilemle karşı karşıya bırakır. Bir yandan biyopolitik paradigma içerisinde egemenlik kuramına yeniden geri dönüyormuş gibi görünmektedir. Diğer yandan biyopolitik ufku mümkün kılan yani yaşam güçlerini sahneye çıkaran momentin, egemenliğin miadını doldurması olduğunda ısrar etmektedir. Aslında Esposito'ya göre Foucault'nun yapacak pek de bir şeyi yoktu: Ya egemenlik, totalitarizm ve biyopolitika arasında bir ayrım olmadığını kabullenecekti –bu durumda modernliğin kurucu paradigmasının soykırım olduğunu söylemekten başka bir seçeneği kalmayacaktı; ya da bunlar arasında net ayrımlar çizerek kaldığı yerden devam edecekti –bu durumda da biyopolitika kavrayışı, yaşam döngüsü içerisinde sürekli olarak yeniden üretilen ölüm tarafından geçersiz kılınacaktı (Esposito, 2008, s. 42).

Öyleyse egemenliğin biyopolitik düzlem içerisinde kendisini nasıl var ettiği sorusunun yanıtı, başka bir kavramsal şablonu tesis etmeyi gerektirmektedir. İşte Esposito'nun bağışıklık kuramını devreye soktuğu nokta tam da burasıdır. *Bios* ile *politika*'nın bir araya gelmesiyle ortaya çıkan semantik boşluk, Esposito tarafından bağışıklık kavrayışıyla giderilmeye çalışılır. Böylece egemenlikle biyopolitika, yaşam ile ölüm, yaşam üzerinde politika ve yaşam politikasının temsil ettiği karşıt kutuplar, bir paradoksa veya çelişkiye mahal vermeksizin birlikte düşünülebilir hale gelirler. Daha da önemlisi Esposito, bağışıklık kuramı aracılığıyla alternatif bir olumlayıcı biyopolitikanın sınırlarını da çizme imkânı bulur.

Immunitas, Communitas, Bios:

Esposito açısından bağışıklık kavramının biyopolitika için neden merkezi bir yere oturduğunu kestirmek çok da zor değil. Zira hem tıp hem de yasal toplumsal düzeni birbirine bağlayacak bir aparat arayışı için muazzam bir kavram. Esposito da bu iki kutbu birbirine bağlamak için kavrama başvurur. Bağışıklık, tıbbi açıdan bir hastalıkla karşılaştığında organizmanın dayanıklılığının uyarılmasıyla ilgiliyken, yasal politik düzlemde toplumsal alandaki yükümlülüklere ve sorumluluklara karşı verilen bir refleksi, belirli durumlarda, yani kriz, tehdit ya da risk anlarında bunlardan muaf olma tepkisini ifade eder (Esposito, 2008, s. 45). Öyleyse bağışıklamada asli unsur, organizmanın bireysel ya da kolektif düzlemde muhafaza edilmesi, korunması, güvence altına alınmasıdır. Bağışıklayıcı mekanizma bu yüzden hastalıkların varlığını önceden varsayar (Esposito, 2011a, s. 7). Bedeni politikanın, hastalık potansiyelini de bireysel ve toplumsal düzlemde bedenin merkezine yerleştiren biyopolitika, hastalıkla yaşam arasına bir mesafe koyarak, hastalığı yaşamın dış marjini haline getirir. Her türden sosyal etkileşimin hem tıbbileştirme süreçleriyle hem de aşırılaştırılmış güvenlik aygıtlarıyla kuşatılması, kaynağını bu bağışıklayıcı biyopolitikada bulur (Esposito, 2011a, s. 15).

Esasen bağışıklamanın yöntemi basittir; klasik aşılama mantığıyla hareket eder. Yani bünyenin korunması için bünyeye tehdit oluşturan

şey, kısmi olarak zerk edilir ki bu unsura bir direnç geliştirilebilsin. Başka deyişle yaşamı tehdit eden şey, yaşamı muhafaza etmenin bir aracı olarak kullanılır. Öyleyse yaşam, ancak yaşamın bir ölçüde yadsınmasıyla korunabilir. İşte bir tarafta olumlayıcı ve üretken diğer tarafta yadsıyıcı ve öldürücü bir biyopolitikanın nasıl mümkün olduğu sorusuna yanıt, bağışıklamanın bu paradoksal doğasıyla verilmiş olur. Yaşamın kendisini koruyabilmesinin negatif formu olarak bağışıklama, yaşamın kendisini bizzat iktidar aracılığıyla muhafaza ettiği bir ilişkilenme biçimini üretir (Esposito, 2008, s. 48).

Bu girizgâh niteliğindeki tespitler, bağışıklama kuramının yalnızca ilk öncülleridir. Esposito, bağışıklamanın etimolojik kökenlerine giderek onu topluluk fikriyle ilişkisi üzerinden okuduğunda, bu okuma alternatif bir siyaset felsefesi okumasına da kapı aralar. "Bağışıklık" olarak çevirebileceğimiz *immunity*'nin Latince kökeni *immunitas*, anlamını topluluk olarak çevirebileceğimiz *community*'nin Latince kökeni *communitas*'ta, *communitas*'ın negatif ya da eksik bir formu olmasında bulur. *Communitas* bir toplumsallığı, dışarıya açılmayı, dışarıya maruz kalmayı ve karşılıklılığı ama dahası karşılıklı bir yükümlülüğü, bir armağan etme ilişkisini ifade eder. Vanessa Lemm'in söylediği gibi, topluluğun yasası, kimi kez bir ödev, kimi kez bir borç, kimi kez de bir armağan etme ilişkisi olarak kendiliğin başkası uğruna harcanmasıdır. Biz her zaman için bir ortaklık içinde varolanlar olarak dünyaya zaten hep bir borç, bir yükümlülük, bir yasa altında geliriz (Lemm, 2013, s. 2). Bunun için Esposito, topluluğu varoluşun transendental koşulu olarak tarif edecektir (Esposito, 2013b, s. 14). Topluluk, her özneyi önceleyip kat eden, onların kendileriyle özdeşleşmelerine engel olan ve onları indirgenemez bir başkalığa açan şeydir (Esposito, 2013b, s. 29).

İşte topluluk bizim "dışarımız", "bizim-dışımız"ken *immunitas*, yani bağışıklık, dışarıyla tüm temasımızı koparark bizi kendimize kapatan unsurdur (Esposito, 2013b, s. 41). *Immunitas* tam da topluluğun karşılıklı ilişkilenme kipliğinin beraberinde getirdiği yükümlülüklerden muafiyeti, borcun reddini içerimler. *Communitas* kamulaştırmaya, istimlak etmeye, bir anlamda bir el koyma edimine

gönderme yaparken *immunitas* bunların tümüne karşı geliştirilen bir savunma tarzı, bir reflekstir. Zira topluluk içeriye karşı dışarıyı, sahipliğe karşı ortaklığı, mülkiyete karşı kamusallaştırmayı ifade ettiği ölçüde bir "risk" olarak belirir. Topluluk bir maruz kalmadır ve bu Esposito'ya göre özne için acı vericidir. Bu maruz kalmada özne, olmadığı şeyle, kendi "hiçliğiyle" temas kurmaya zorlanır. Topluluk, bir yandan öznenin olanakları içinde en uç olanı ifade eder; diğer yandan özneyi tehditlerin en riskli olanıyla karşı karşıya bırakır (Esposito, 2010a, s. 8). Bireysel kimliği teminat altına alan bütün sınırları yıkar ve her bireyi potansiyel olarak tehlikeli bir temasa açar (Esposito, 2013b, s. 49).

Communitas ve *immunitas*'ı toplumsal olanla bireysel olan arasındaki karşıtlık olarak birbirine bağlayan orta terim ise *munus*'tur. Esposito'ya göre, *communitas*'ın kökeni olarak *cummunus*'un öneki olan *cum*, ikili bir anlama sahiptir: yasa ve armağan. Bu ikili anlam, *cummunus*'u yani karşılıklı (ama karşılık beklemeyen) bir armağan etme yasasını ifade eder. Bu ise benden başkaya açılma sürecinde bireysel kimliğin bir kenara bırakılmasını gerektirir (Esposito, 2013a, s. 84).[3] Karşılıklılık olarak, ödev ve sorumluluk olarak, nihayet bir armağan etme ilişkisi olarak *munus*'un[4] zıddı bu karşılıklılığın beraberinde getirdiği yükümlülüklerden muaf olma yani *immunus* olma durumudur (Esposito, 2011a, s. 5). Dolayısıyla bir tarafta karşılıklılık ilkesi üzerinde yükselen bir toplumsallık fikri diğer yanda bu ilkeden geri çekilen bireysellik fikri, Kantçı toplumdışı toplumsallık tahayyülünü anımsatır tarzda Esposito'nun biyopolitik terminolojisinin yapıtaşları olarak karşımıza çıkarlar: "topluluk genel ve açık olana

[3] Daha detaylı bir etimoloji için bkz. (Esposito, *Communitas-The Origin and Destiny of Community*, 2010a, ss. 1-20).

[4] Burada karşılıklılığı, yapılan bir şeyin karşılık beklentisine dayanması anlamında değil bir ilişkisellik düzeyinde kavramak gerekiyor. Kristin Hole'un dikkat çektiği gibi *munus*'u, birlikte-olmanın kökensel kipi olarak düşündüğümüzde, hem armağan etme ilişkisini, karşılık beklemeksizin yerine getirilmesi gereken bir ilişki olarak hem de beni kendi öznelliğinden çıkarıp bir dizi başkalaşmaya açma fırsatı olarak kavrayabiliriz. Burada açıkça Levinas etiğinin de yankılandığını söylemek gayet tabii mümkün. Zira Levinas'ın başkalık etiği de, beni kendisine kapanmışlığından çıkarmaya ve mutlak başkalığa açılmaya zorlayan bir deneyime dayanıyor. Zaten Hole da, Esposito'nun *communitas* kavrayışını etik üzerinden ve etiğin politikayla bağı üzerinden tartışmaya açıyor (Hole, 2013, s. 111).

gönderme yaparken, bağışıklık –ya da bağışıklama– ortak koşulun dışında kalmayla tarif edilen bir durumun ayrıcalıklı tikelliğine gönderme yapar" (Esposito, 2013a, s. 84). Ancak bunların birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılmadıklarını da akılda tutmak gerekir. Bağışıklık hâlihazırda doğası gereği, korunmak istediği şeyi bir ölçüde bünyesinde barındırmak zorundayken, hiçbir bağışıklık mekanizmasına sırtını yaslamamış bir toplumsallık formu da daha baştan kendi temellerini dinamitlemeye yazgılıdır. Esposito bu yüzden bağışıklık paradigmasının, bünyesindeki kurucu antinomi gereği problematik olduğunu söyleyecek ve bağışıklayıcı sistemden yoksun bir topluluğun da, bağışıklık mekanizmalarını radikalleştiren bir topluluk kadar yok olmaya yazgılı olduğunu ifade edecektir (2012a, s. 261). Dolayısıyla *communitas* ve *immunitas*'ın birbirleriyle münasebetlerini, tıpkı bir aşk-nefret ilişkisi gibi okumak gerekir. Biyopolitikanın aynı anda hem bir zehri hem de bir devayı işaret eden *pharmakolojik* yapısı da bu kompleks ilişkide kök salar. Hem olumlayıcı hem de thanatopolitik bir biyopolitika düşüncesinin çelişkiye yer bırakmaksızın varolabilmesini sağlayan şey, *communitas* ve *immunitas*'ın birbirlerini aynı anda iten ve çeken gerilimleridir.

Bağışıklama, bu temelde topluluğun antitezi olarak değil içsel mekanizması olarak daha doğrusu hem antitezi hem de içsel mekanizması olarak düşünülmelidir. Zira ne tam anlamıyla ilki ne de bütünüyle ikincisidir. Bağışıklanan unsur, hem yadsınır hem de muhafaza edilir (Esposito, 2008, s. 52). İşte Foucault'nun içerisinden çıkamadığı tablo budur ve Esposito tam da bu karmaşıklığı deşifre etmek üzere, bağışıklık paradigmasını semantik bir anahtar olarak görür. Bu semantik anahtar üzerinden felsefe tarihini masaya yatırarak, bağışıklık kavrayışının modern düşüncedeki gelişim evrelerini takip eder. Antik Yunan düşüncesini bu hattın içerisine yerleştirmeyi reddederken[5] bağışıklık paradigması için kırılma anına Hobbes düşüncesini koyar. Zira Platon'dan Aristoteles'e Antik Yunan siyaset düşüncesinde siyasal iktidarın hem birey hem de nüfus düzeyinde nasıl işlemesi gerektiğine dair

[5] Bununla birlikte Antik Yunan düşüncesinin biyopolitik kökenleriyle ilgili çalışmaların sıklaştığını göz ardı etmemek gerekiyor. Bkz. (Ojakangas, 2016a) ve bilhassa Platon'un siyaset kuramının biyopolitik karakteriyle ilgili olarak bkz. (Ojakangas, 2016b).

kurucu tespitlerle karşılaşıyor olsak da Esposito bağışıklık paradigmasının biyopolitik bağlamıyla ilgili olmazsa olmaz bir unsurun altını kalınca çizer: bağışıklık paradigması biçimini ve içeriğini topluluğa, topluluğun beraberinde getirdiği ortaklık formuna karşı geliştirilen bireysel savunma dirençlerinde bulur. Oysa ne Platon ne de Aristoteles, siyasal iktidarın yaşam üzerindeki işleyiş biçimine dair tespitlerinde bireyci bir vurguyu öne çıkarmışlardır.

Diğer taraftan hiç şüphesiz Antik Yunan siyasal evreninde bağışıklık mekanizmalarına rastlamak mümkündür. Yalnızca Antik Yunan değil her uygarlık şu veya bu şekilde belirli türden bağışıklık mekanizmalarını, toplumsal yaşamın selameti uğruna devreye sokmuş ancak ilk kez modern dönemde siyasal ve toplumsal alanın içsel özü, bağışıklık olarak belirmiştir. Tabii Esposito'ya göre bağışıklığın çekirdeği olarak öz muhafaza ya da kendi kendini muhafaza etme [*self-preservation*] refleksi, modern yaşam tarafından ortaya koyulmuş değildir. Bizatihi kendi kendini muhafaza etme süreci, modernliğin varlığı içinde gelişip serpilmiştir. Modernlik, öz muhafaza sorunuyla başa çıkmak için geliştirilmiş tarihsel ve kategorik bir aparattır (Esposito, 2008, s. 55). Yaşamın gelişebilmesi ve muhafaza edilebilmesi için onu doğal risklerden koruyacak düzenleyici yapay prosedürlerin devreye sokulması gerektiği düşüncesi böylece moderniteye ruhunu veren unsur olarak gün yüzüne çıkmıştır.[6] Öte yandan modernliğin kopuşu, aynı zamanda onun bireyciliğin biyopolitik işlevinin de sahneye çıktığı döneme denk gelmesindendir. Bağışıklama paradigması için bireyciliğin yükselişinin daha önce can alıcı önemde olduğunu söylemiştik. İşte modernlik, öznenin özerkliğinin keşfi ve hayata geçirilmesi olarak bireyciliğin sahneye çıktığı; bireycilik aracılığıyla modern egemenliğin yaşamın muhafazasına dair mekanizmaları hayata geçirdiği, bağışıklayıcı aygıtın bu uğurda devreye sokulduğu momentin adıdır aynı zamanda (Esposito, 2008, s. 60).

[6] Egemenlik sorunu da bu bağlamda düşünülmelidir. Foucault'nun koyutladığı gibi egemenliğin biyopolitikadan önce olup olmadığı ya da onun ardından gelip gelmediği değildir mesele; egemenliğin bütün bir süreci kat etmesidir. Zira egemenlik, yaşamın kendi kendisini nasıl muhafaza edeceği sorusuna verilmiş en güçlü yanıttır (Esposito, 2008, s. 57).

Modernliğin Biyopolitik Ufku: Thomas Hobbes'tan Jeremy Bentham'a Egemenlik, Mülkiyet ve Özgürlük

Esposito için modernlik, bağışıklama mekanizmalarının gelişimi bakımından bir kırılma anına denk düşüyorsa Hobbes[7], Locke –negatif bir tarzda– ve Nietzsche de[8] –pozitif bir tarzda– bu kırılmayı felsefe alanında derinleştiren baş aktörlerdir. Zaten biyopolitika kuramının ana hatlarını sunan *Bíos: Biopolitics and Philosophy* adlı çalışmasının felsefe tarihindeki serüveninde en çok bu aktörler üzerinde yoğunlaşmıştır. Ama Nietzsche'ye gelmeden önce ilk olarak zeminini Hobbes ve Locke'taki egemenlik ve mülkiyet kavramlarının olgunlaşma tarzında bulan, ardından Isaiah Berlin, Montesquieu ve Jeremy Bentham'ın özgürlük kavrayışıyla zirveyi gören modernliğin bağışıklama mantığını ana hatlarıyla deşifre etmek gerekiyor. Ardından Nietzsche'ye ayrı bir parantez açacağız.

Esposito'nun Hobbes okumasıyla başlayacak olursak, ilk elden diyebiliriz ki onun felsefesinin önemi, modernliğin geçiş sürecinin net bir şekilde hissedilebileceği mutlak bir farkı tesis etmesinden gelir. İlk olarak o, *conservatio vitae* sorununu politik alanın tam kalbine yerleştirmiştir. Hobbes'un dikkatini bedene, onun ihtiyaçlarına, itilimlerine ve güdülerine vermesi Esposito'ya göre tesadüf değildir (2008, s. 57). İkincisi Hobbes, her bireyin bir başkası için tehdit edici karakterini korku üzerinden ifşa ederken, *communitas*'ın ortaklığını egemen dispozitif marifetiyle tesis edilen yapay bir bireysellikle feshetme önerisinde bulunan ilk düşünürdür (Esposito, 2008, s. 61). İnsanı bireye dönüştürürken Hobbes, karşılıklılık olarak *munus*'u, yani insanları komünal bağlamda birbirlerine bağlı tutan unsuru onlardan koparmaya girişir. Hobbes'un tahayyülünde birey ancak ortak iyiyi tasfiye ettiğinde kendi yaşamını koruyabilir (Esposito, 2013b, s. 16). Öyleyse egemenliğin ilk belirlenimi bir negatiflikte, bir yoklukta anlamını bulur: egemenlik, bireylerin ortaklığının ortadan kaldırılışının, desosyalizasyonun politik biçiminin adıdır. Esposito'nun ifadesiyle

[7] Hobbes düşüncesinin biyopolitik bağlamı için bkz. (Esgün, 2016).

[8] Nietzsche felsefesini dört ayrı biyopolitik okuma üzerinden çözümleyen bir yazı için bkz. (Lemm, 2016).

"son tahlilde egemenlik, her bireyin etrafında yaratılan yapay bir hava boşluğundan başka bir şey değildir" (2008, s. 61).

Hobbes düşüncesinde bu hava boşluğunu meydana getiren ve bireylerin dışarıyla temasını kesen bağışıklayıcı unsur ölümdür. Başkasından gelecek olan tehdit ölüm tehdididir. Ölümden duyulan korku, öldürme yetkisinin başkasının elinden alınıp egemene devredilmesinde ifadesini bulan bir sözleşme düşüncesinin filizlenmesine yol açar. Bu noktada Hobbes'un egemenlik kuramının biyopolitik karakteriyle karşılaşırız: yaşatma ve öldürme yetkisi, egemenliğe devredilmelidir. Bu devir teslim süreciyle insanlar arasındaki yatay toplumsal ilişkiler askıya alınırken, toplumsal alan, bireyden egemene doğru dikey bir şekilde örülen egemenlik ilişkileriyle vücuda gelir.

Esposito için John Locke'un can alıcı önemi ise tahmin edilebileceği gibi onun mülkiyeti kavrayış biçiminden gelir. Locke, tanrının insana kendi varlığını koruması için doğal bir yatkınlık verdiğini, tanrıdan gelen hakkı gereği insanın yaratılan şeyler üzerinde, bunları kendi yaşamını korumak üzere seferber etmek anlamında bir mülkiyete sahip olduğunu söylediğinde, egemenliğin bağışıklayıcı işleviyle ilgili olarak ikinci kurucu kuramsal adımı atmış olur (Esposito, 2008, s. 63). Locke marifetiyle felsefi düşünce alanında mülkiyet hakkıyla yaşamın devamlılığı ve korunması birbirinden ayrı düşünülemeyecek şeyler haline gelirler. Yaşam olmadan mülkiyetin varlığından söz etmek elbette mümkün değildir ama Locke'un özgün katkısı, yaşamın temel taleplerinin de mülkiyet olmaksızın tatmin edilemeyecek olduğunu ileri sürmesidir. Locke burada durmayarak bedeni mülkiyet tartışmasının odağına alır ve egemenliğin bağışıklama mantığında bedene de yer açar. Esposito, Locke'un kişinin bedeninin kendi mülkiyeti olduğu yönündeki iddiasının altını politik hukuksal bir zeminden hareketle değil doğrudan biyolojik bir temelden yola çıkarak doldurduğunu öne sürer. Bu husus kritiktir; zira eğer toplumsal alan bir ortak verilmişlikler alanıysa ve yalnızca bedenin bireye verilmişliği bu ortak verilmişlikler alanından ayrı olarak düşünülüyorsa, Locke'un mülkiyet ve yaşamı birbirine muhtaç hale getiren argümanından yola çıkaracak varacağımız sonuç şudur: bireyin mülkiyet ve beden üzerinden bir

kez daha kendisine kapanması ve *munus*'un askıya alınması. Bireyin kendi bedenini mülk edinmesi, bireyin bu ilksel mülkiyetine dışarıdan gelebilecek her türlü müdahalenin yasak edilmesi ve bu türden müdahalelerin ölüm cezasına varıncaya kadar suçla tarif edilmesi, Esposito'nun bağışıklama paradigmasına yönelik savunusunda sağlam deliller sunar (2008, ss. 65-66). Birey, beden ve mülkiyet arasındaki denklem siyasal iktidarın biyopolitik işleyişine giden tarihsel süreçte göz ardı edilemez bir rol üstlenir. Böylelikle modernliğin bağışıklama aparatının gelişim serüveninde, Hobbes'un egemenlik kavramı atılan ilk adımsa, ikinci adım da Locke'un mülkiyet kavrayışıdır.

Bağışıklama paradigmasının üçüncü kurucu kavramı olan özgürlük, içeriğine böylesi bir tarihsel kuramsal arka planda kavuşur. Esposito, bilhassa Isaiah Berlin'e referansla, bireyin kendi kendisinin efendisi olması, yani kendisine karışanın olmaması, kararların dışsal bir güce değil doğrudan bireyin kendisine bağlı olması anlamında özgürlüğün özgür irade olarak tecelli edişine işaret ederken, egemenliğin ve mülkiyetin ardından sacayağının diğer kurucu unsuru olarak özgürlüğü belirler (2008, ss. 70-71). Modern momentte özgürlük, kadim komünal içeriğini kaybetmiş ve başkalarıyla ilişkisinde bireyin bir varolma tarzından ziyade, bir hâkimiyet tarzına, kişinin kendi üzerindeki tam hâkimiyetine yani bir tür dokunulmazlığa işaret eder hale gelmiştir. Benim alanımla başkalarının alanı arasındaki sınır, özgürlüğün bu formuyla birlikte bir kez daha çizilmiş; özgürlük, başkalarının benim alanımı belirleyen sınırı ihlâl etmelerine karşı bir bariyer rolü üstlendiği gibi, kişinin kendisini olabilecek en iyi koşullarda hayatta tutması için biyolojik, doğal bir yükümlülüğe tercüme edilen doğal bir hakka dönüşmüştür (Esposito, 2008, s. 73). Özgürlüğü komünal içeriğinden koparan bu transformasyon, başka bir bağışıklayıcı aparatı göreve çağırır: güvenlik. Bunun için Montesquieu politik özgürlüğü güvenlikle ilişkilendirmiş; Jeremy Bentham suçlulara karşı, birinin bir başkasını yönetme teşebbüsüne karşı güvenliği, özgürlüğün teminatı olarak politika zemininde kutsamıştır. Özgürlükle güvenliğin yan yana gelmesini sağlayan bu modern söylem, artık özgürlüğün teminatının muazzam bir denetim mekanizmasından geçtiğini çelişkiye düşmeksizin koyutlayabilmektedir. Liberal kültürün bağrından *panoptikon*'un na-

sıl doğduğu sorusu böylelikle boşa düşecektir[9]; zira Esposito'ya göre oluşan tablo az çok şu şekilde tarif edilebilir: liberalizm, sürekli olarak yaratmak istediği şeyi –özgürlüğü– yok etme, ortadan kaldırma riskini yeniden üretir (2008, s. 74).

Nietzsche tartışmasına geçmeden önce buraya bir ekleme yapmak ve Esposito'nun *Living Thought: The Origins and Actuality of Italian Philosophy*'de egemenlik, mülkiyet ve özgürlüğün yanında ve fakat hiç şüphesiz bunlarla doğrudan bağlantı içerisinde modern özne kuramını da dâhil ettiğini not etmemiz gerekiyor. Ona göre modern özne kavramı, ortak olmanın "bozucu", "yıkıcı" etkilerine karşı önleyici bir korunma refleksinin mantıksal kipi olarak anlamını bulur. Böylece nesneler dünyasıyla arasına mesafe koyarken kendi kendisinin efendisi konumuna yükselen özne kategorisi, kendini potansiyel olarak düşman dünyadan koruyacak dışlayıcı bir çember içerisine kapatır (Esposito, 2012a, s. 258). Esposito'nun bu argümanının içeriğine vakıf olabilmek için nesneler dünyasıyla özne arasında çizilen çizginin, ben ve başkaları arasındaki çizgiyi temelden belirlediğini göz ardı etmememiz gerekir. Bu çizgi hiyerarşik bir düzlemde çizilmiştir. İnsanın kendisini "şeyler" dünyasının üzerine yerleştirmesi, onun hem başka canlılar, hem de diğer insanlarla hiyerarşik ve tahakküme dayalı bir ilişki kurabilmesinin önünü açmaktadır (Esposito, 2015, s. 132).

Esposito, bu hat içerisinde Nietzsche'yi bütünüyle farklı bir pozisyona yerleştirir. Bağışıklayıcı jargonun gelişim seyri içinde yalnızca Nietzsche, bağışıklama prosedürlerinin negatif gücünü tespit edebilmiş, bunların kontrol edilemez nihilist bir çözülme sürecini de zorunlulukla beraberinde getireceğini öngörmüştür (Esposito, 2008, s. 78). Ama bunu yaparken yaşamı ya da bedensel olanı siyasal perspektifinin dışına çıkarmamış, aksine bedenin ötesinde bir politik tahayyülün olamayacağını ilan etmiştir. Bu nokta Esposito'nun biyopolitikayı kavrayış biçimini temelden belirler. *Persons and Things*'in daha girişinde Esposito, biyopolitikanın en temelde yasanın öznesiyle değil öznenin bedensel boyutuyla meşgul olan bir siyaset biçimine işaret

[9] Liberal özgürlük tahayyülünün beraberinde getirdiği güvenlik mantığıyla ilgili daha detaylı ve ufuk açıcı bir tartışma için bkz. (Neocleous, 2014b) ve (Neocleous, 2012).

ettiğini söyleyecektir. Nüfus, bedensellikle ilgili ihtiyaçlar ve arzular düzleminde yalnızca biyolojik yaşam ve bu yaşamın bütün boyutlarıyla tanımlanır hale gelirken etik, hukuk ve teolojinin çatışan çıkarları bakımından politikanın merkezini artık beden işgal etmektedir (Esposito, 2015, s. 13).

İşte Nietzsche devlet ve beden arasındaki geçişli ilişki tahayyülünü, bir metafor ya da analojinin sınırlarının ötesine taşımış, bedenler aracılığıyla, bedenlerin yönetimini esas alarak ya da bizatihi bedenlerin politikası olmayan bir politika düşüncesini bütünüyle reddetmiştir. Üstelik Nietzsche bunu yaparken, biyolojik determinizmden de uzak durmuş, yaşamın ve bedenin ilk ilkesi olarak mücadeleyi işaret ederken, hem bedenin kendi organizmasıyla hem de diğer bedenlerle sürekli bir mücadelenin politikanın devindirici gücü olduğunu öne sürmüştür. Nietzscheci güç istemi kavramının politik eksenini de buradan hareketle okumak gerekir. Esposito, güç isteminin yalnızca politikanın dirimsel doğasına değil aynı zamanda yaşamın politik özüne gönderme yaptığını iddia edecektir (2015, ss. 116-117). Yaşamla politika sonu gelmez bir mücadele aracılığıyla yeniden birlikte düşünülebiliyorsa bunu sağlayan Nietzsche'dir. Yaşamın politikayı belirlemesi, mücadelenin ise yaşamın asli ilkesi olduğu düşüncesi, mücadeleyi yaşam ve politikadan ayrılamaz hale getirmiştir ki Esposito'ya göre modern politik kavramsal hazneyi etkisiz kılan tam da yaşam ve çatışma/mücadele arasına çekilen sınır; yaşamı muhafaza etmenin yolunun çatışmayı yürürlükten kaldırmak olduğuna duyulan inançtır (2008, ss. 84-85).

Modern siyasal jargona gücünü iade eden, Nietzsche'nin bu yaşamsal çatışma mantığıdır. Barışı savaşın üzerine koyan her felsefenin iflasa mahkûm olması da buradan ileri gelir; beden güç çatışmalarının bir sonucundan başka bir şey değildir ve politika tam da güç çatışmalarının yatağı olan bedenle belirlenir. Gerçeklik, çatışma halindeki karşılıklı konum almış güçlerin karmaşık ilişkilerinden türer. Çatışmaya, mücadeleye sonsuzluk karakterini kazandıran şeyse, kaybeden güçlerin potansiyel bir enerjiyi, bir direnci, bir karşı duruşu daima muhafaza etmeleridir; bu enerji yalnızca tahakküm kuran güçlere bir

sınır getirmekle kalmaz; aynı zamanda direnen güçlerin hâkimiyeti ele geçirme fırsatını da saklı tutar (Esposito, 2008, s. 86). Gelgelelim tüm bunların ötesinde Nietzscheci mantığın özgün katkısı, güçler arasındaki ayrışma ve çatışmadan çok, modern felsefenin bağışıklayıcı paradigmasına yüklediği negatif anlamdan ileri gelir. Nietzsche korunma talebini, başka bir itilime, yaşayan her varlığın gücünü açığa vurma isteğine ikincil hale getirir. Organizmanın güç kazanması, kendisine sınırlar koymasıyla ya da daraltmalarla değil, koyulan sınırların ötesine geçmeyle mümkün olabilir. Nietzsche'ye göre yaşam, her türden savunma duvarını aşma eğilimindedir (Esposito, 2008, s. 87). Bağışıklayıcı paradigma ekseninde gelişen, her bir kimseyi bir diğerinden korumayı amaç edinen devlet ise tam ve yetkin formunda, bireyi ve toplumu güçsüzleştirmekten, yoksullaştırmaktan başka bir netice üretmeyecektir. Bağışıklama mantığının insanları korumak istediği tehditlerden, risklerden, hastalıklardan daha büyük bir tehdidi, daha büyük bir riski, daha büyük bir hastalığı meydana getirdiğini tespit eden Nietzsche olmuştur.

Özgürleşme potansiyelini açığa vuranlara karşı devletin üstlendiği rol, varoluşun enerji akışlarına ket vuracak baskıcı semantik bloklar üretmektir. Bentham'ın özgürlüğün teminatı olarak güvenliği işaret etmesi nasıl tarihin belki de en kudretli denetim mekanizmasının hayat bulmasıyla sonuçlanıyor ve özgürlüğün altı bizzat özgürlüğün güvenlik talebiyle oyuluyorsa, yaşamın muhafazası adına geliştirilen bağışıklama mekanizmaları da aynı şekilde yaşamı yoksullaştıran bir işlev üstlenirler. Nietzsche'nin yaptığı aslında bu yoksullaştırıcı işlevlerin üzerindeki örtüyü kaldırmaktır. Hiç şüphesiz ki, Nietzsche'de bunun kavramsal bir karşılığı da vardır: çileci ideal. Esposito'ya göre çileci idealin bağışıklama jargonuna tercümesi, yaşamın kendisini olumlamak adına yadsımasından başka bir şey değildir (2011a, s. 91).

Nietzsche'de bağışıklama düşüncesinin zemini hınç temellidir; bağışıklama, yaşamın olumlayıcı güçlerine düşmandır. Yaşamı koruyor gibi görünen şey, onun gelişimini durdurur; yaşamda kalmak pahasına yaşamın kendisini zayıflatmayı göze alır. Nietzsche'de kendisini bu türden bir korumaya almaya çalışan yaşam tipi, zayıflıkla damgalanır.

Zayıf olan güçlü olana karşı kendisini muhafaza etmek isterken, yaşamı yok edecek bir değerler dizgesini hâkim kılar. Güçlü, yaşamını bir üst noktaya taşımak, zenginleştirmek, çoğaltmak ve yaratmak için kendi yaşamını sürekli tehlikeye atarken zayıf, korkuyla kendisini sürekli hâlihazırda olduğu biçimiyle muhafaza etmesini sağlayacak araçlar geliştirir (Esposito, 2008, ss. 94-95). Oysa Esposito, bir kez bağışıklık kazandığında topluluğun hiçbir yaralanma riskinin kalmayacak oluşunu, topluluğu ortadan kaldıracak bir hastalık olarak okur. Kendisini dışarıyla her türden ilişki imkânına kapayan bir topluluğun hiçbir surette gelişme arz etmesi mümkün değildir. Topluluğun altını oyan şey, yaşamın stabil ve durağan koşullarda teminat altına alınabileceği düşüncesidir. Ne var ki, topluluk ne kadar "el değmemiş" olarak kalırsa, yeniliğe açılma fırsatları da o ölçüde kaybolacaktır. Topluluğun karşılaşabileceği en büyük tehlike, kendi gelişimini önleyecek tarzda, tespit ettiği tüm tehlikelere karşı savunma kalkanları örmesidir (Esposito, 2008, ss. 104-105).

Bağışıklama Paradigmasının En Uç Noktası: Thanatopolitik Bir Rejim Olarak Nazizm

Esposito'ya göre Nietzsche, bir milattı. Bunun üç nedeni vardı: Birincisi Nietzsche, modernliğin serüveninde gelişip serpilen bağışıklama mantığını olumlamıyor, aksine yaşamı yoksullaştırdığı, zayıflattığı ve yeniliğe, gelişime açık bir topluluk fikrini dinamitlediği için hedef tahtasına oturtuyordu. İkincisi, Nietzsche'ye göre, yaşamın muhafazasını temele alan her türlü bağışıklama stratejisi, yalnızca tehdit unsuru olarak görülenleri değil aynı zamanda kendi kendisini ortadan kaldırma potansiyelini açığa çıkarmaktaydı. Ama en önemlisi, biyopolitikanın *thanatopolitik* gizilgücünü teşhir ederken Nietzsche, yaşamı en üst düzeyde gelişmeye, zenginleşmeye ve yaratıcılığa yöneltecek çatışmacı bir beden politikasıyla olumlayıcı bir biyopolitika fikrinin doğuşunu da müjdeliyordu.

İşte Esposito, semantik bir aparat olarak işe koştuğu bağışıklık paradigması ışığında yaklaştığı Nazi deneyimini böyle bir felsefi arka plandan destek alarak yorumlamaktadır. Dahası bu arka plan sayesin-

de Esposito, ne Foucault'nun olumlayıcı iktidar dispozitifiyle ne de Agamben'in çıplak yaşamın üreticisi olarak *thanatopolitik* egemenlik okumasıyla yetinecek, her ikisini de mümkün kılan ama aynı zamanda her ikisini de yürürlükten kaldırabilecek olumlayıcı biyopolitik alternatiflere ışık tutabilecektir. Doğrudur, ilk elden Nazizm'le ilgili söylenebilecek şey, bünyesinde bir ölüm ve yıkım dispozitifini barındırmasıdır. Ama bu argümanın doğruluğu aynı zamanda bir totolojidir. Yani bunu söylemek, aslında bugünden bakıldığında hiçbir şey söylememektir. Mesele egemenlik ve biyopolitika paradigmalarının bir ve aynı zamanda, ayrımsız bir şekilde Nazizm'de nasıl bir araya gelebildikleri sorusunu yanıtlamaktır. Foucault bu sorunu daha önce de söylediğimiz gibi ırkçılık üzerinden tartışmaya açmış, bir halkın biyolojik selameti uğruna, başka bir halkın yok edilmesinin biyopolitik paradigma bakımından bir çelişki arz etmediğini söylemiştir. Ancak Esposito'ya göre burada eksik olan ve çözüme kavuşturulmayı bekleyen başka birçok sorun vardır. Birincisi, Nazizm'de öldürme yetkisinin sanıldığının aksine liderin elinde toplanmadığıdır. Reich'ın kitlelerin faşizme maruz kalmadıklarını, aksine onu arzuladıklarını beyan eden meşhur tespitine paralel şekilde Esposito, öldürme yetkisinin Nazizm'in biyopolitik egemenlik formu altında bütün toplumsal yapıya eşit bir şekilde pay edildiğini iddia eder. Nazizm bağışıklık paradigmasını en üst sınırına ulaştırırken kendisine özgü politik karakteri de dışa vurmaktadır: yaşamı korumanın ve geliştirmenin yegâne yolu, ölüm döngüsünün sürekli bir şekilde genişletilmesidir (Esposito, 2008, s. 110). Burada aklımızda tutmamız gereken şey, bunun bir kopuş değil bir süreklilik olduğudur. Nazizm modernitenin biyopolitik prosedürlerini, thanatopolitik unsurlara dönüştürerek baskıcı iktidarın en uç noktalarına taşımıştır. Dolayısıyla bu iktidar formunda, farklı tarzlarda Hobbesçu egemenlik anlayışı da, Lockeçu mülkiyet anlayışı da, Berlin, Montesquieu ve Bentham'ın düşüncelerinde dile gelen özgürlük ve güvenlik anlayışı da varlığını korumaktadır.

Öte yandan Esposito'ya göre Nazizm'in transendental unsuru yaşam, öznesi ırk, jargonuysa biyolojidir. Dolayısıyla bir felsefesinden değil ancak bir biyolojisinden söz edebiliriz. Denebilir ki, devlet, beden olarak tahayyül edildiğinden beri politik jargonun biyolojik meta-

forları benimsediği bilinen bir gerçektir. Bunu Esposito da kabul eder. Hiç değilse Foucault 18. yüzyılla birlikte yaşam sorununun giderek politik eylemle kesiştiğini hâlihazırda doğru bir biçimde tespit etmiştir. Ne var ki Esposito'nun özgün yanı, Nazizme has olan şeyi, biyoloji ve politika arasındaki ayrımın tamamen çökmesinde bulmasıdır. Nazi iktidarı, politikanın doğrudan biyolojiyle, yeni bir *biyokrasi* formunda tanımlanmasını talep etmiş; kendi biyokratik hedeflerini meşrulaştırmak adına biyomedikal araştırmayı yöntem olarak benimsemiştir. Rudolph Hess, "Nasyonal Sosyalizm uygulamalı biyolojiden başka bir şey değildir" derken ya da Fritz Lenz, Adolf Hitler'i "büyük Alman Doktoru" olarak görürken Nazizmin biyokratik ve biyomedikal karakterlerini ifşa etmekten başka bir şey yapmamışlardır (Esposito, 2013b, s. 80).

Bu nedenle Nazizm'in biyokratik politikasının kalbini yakalamak için Esposito tıbba odaklanmak gerektiğine dikkat çekecektir. Bu işe bir ölçüde Agamben de soyunmuştur. Bununla birlikte araştırmasını yalnızca çıplak hayatın üretimi ve insanın insani statüsünden mahrum edilmesi bağlamıyla sınırlamıştır. Esposito ise tıbbı yalnızca insan kobaylarla ya da Alman doktorların kamplardaki deneklerden elde ettiği anatomik bulgularla sınırlandırmaz. Bizzat tıbbın toplumsal rolüne ve toplu katliamlardan baskıcı iktidarın tüm katmanlarına, tıbbi uzmanlığın doğrudan dahline kadar analiz çeperini genişletir (Esposito, 2008, ss. 110-111).[10]

[10] Politikanın söylemiyle tıbbi söylemin kesişim noktasına dair başka bir tartışmayı Mark Neocleous da *Sivil Toplumu Yönetmek* adlı çalışmasında yürütür. Sieyès'le birlikte hastalık ve yozlaşma temalarının politika arenasında nasıl rol aldığına yoğunlaşan Neocleous, devleti beden olarak tahayyül eden perspektifin, devletin bünyesinde zuhur eden bütün "sorun"ların giderek biyolojikleştirilmesine dikkat çeker. Patoloji, doğal bedenler için olduğu kadar siyasal bedenler için de iş görür hale geliyorsa bu, tıbbın ve biyolojinin siyasetin temel enstrümanları haline gelmesiyle söz konusu olmuştur. Neocleous bu tartışmayı sınıfsal zemine taşır ve Goebbels'in komünizmi "yakıp yok edilmesi gereken bir tümör" olarak tanımladığını hatırlatırken, hijyen tartışmasını faşizm eksenine oturtur: "içerisinden faşizmin geçtiği modernliğin diyalektiğiyle eninde sonunda faşist olmayan ideolojinin bazı uzantılarıyla ortaklaşa kullandığı *devletçi politik tahayyül* içerisinde kökleşmiş bir tutarlılıktır bu. Dolayısıyla burjuva sınıf nihai zaferiyle birlikte tıbbi-politik söylemin açıkçası en çok, hem burjuva demokrasisi hem de faşizm tarafından bölüşülen, başka tür politik düşmanlara karşı kullanıldığını görüyoruz: Komünizm ve aynı zamanda komünist dönüşümün faili işçi sınıfı. Bu diyalektiğin ürettiği politik pratikler, devlet erki uygulamasının temeli oldu ve onun bir parçası olarak kaldı" (Ne-

T4 [*Tiergarten 4*] Programı kapsamında "acısız" ölüme mahkûm edilen bebeklerin ve yetişkinlerin seçilmesinden savaş esirlerinin ötanazisine, toplama kamplarında izlenecek güzergâhların belirlenmesinden gaz odalarının yönetilmesine, ölü yakma prosedürlerinin gözlenmesine kadar bütün bir sürecin tek tek her aşaması, tıbbi doğrulamadan geçirilerek işletilmiştir (Esposito, 2008, s. 113). Hiç şüphesiz hekimin siyasal iktidarı bu tarzda ele geçirebilmesi, yaşam ve ölüm üzerine hüküm verme kudretine sahip olabilmesi için hekimliğin yeniden tarif edilmesi gerekmektedir. Hekimler, Nazi iktidarında kamu görevlileri rolünü üstlenmişler; hasta-doktor-devlet denklemindeki ilişkiyse temelden bir değişime uğramıştır. Hasta ve doktor arasındaki ilişki kaybolmaya yüz tutmuşken doktor ve devlet arasındaki ilişki yoğunlaşmıştır (Esposito, 2008, s. 139). Öte yandan Alman doktorların Führer'i Gerhard Wagner, hekimin kökenlerine geri dönmesi ve yeniden rahip rolüne soyunmasını talep ederken hekimin kimin yaşamayı hak ettiğine karar verme yetkisine sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Doğru bir yaşamın hangi niteliklere sahip olduğunu o bilir; bu yüzden de yaşama meşru bir şekilde son verebilecek sınırları çizmek onun işidir (Esposito, 2008, s. 114).

Gelgelelim hekimin rolü yalnızca ölüm sahasıyla sınırlı değildir. Yaşamı koruyup kollamak da onun görevleri arasındadır. Bu yüzdendir ki, Nazi Almanya'sında tıbbi araştırma, nitelik ve nicelik itibariyle en üst düzeydedir. Yine bu yüzden devasa bir ölüm makinesinin kusursuz biçimde işlediği bir coğrafyada, asbestin, tütünün, kimyasalların, renklendiricilerin kullanımına katı sınırlar getirilmiş; dönemin en güçlü kanser karşıtı kampanyası yine bu topraklarda yürütülmüştür. Organik tarım desteklenmiş, vejetaryen mutfağı teşvik edilmiş, X-Ray'in kanserojen etkileriyle ilgili bilgilendirme faaliyetleri yürütülmüştür. Esposito buraya bizzat Hitler'in kendisinin sigara kullanmadığını, vejetaryen olduğunu ve hijyen konusunda aşırı hassas davrandığını da ekler (2008, s. 115). Öyleyse Nazizm'in biyomedikal vizyonu iki boyutludur: bunlardan ilki asıl Almanya'yı temsil eden insanların yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve her türlü tehdide kar-

---

ocleous, 2014, s. 56).

şı korunaklı hale getirilmesi; ikincisi bu tehditlerin yok edilmesidir. Bu tehditlerden en tehlikelisi hiç şüphesiz Yahudilerdir. Yahudiler bir hastalık unsuru olarak, parazitler, basiller ve mikroplar olarak tarif ediliyorsa bunun nedeni bağışıklayıcı paradigmanın doruğuna Nazi iktidarında ulaşmasıdır. Esposito bu yönüyle Nazi politikasının bir biyopolitika bile olmadığını, olsa olsa *zoopolitika* olarak adlandırılması gerektiğini söyler. Soykırımın Holokost değil de imha [*exterminati-on*] olarak anlam bulmasının nedeni budur. *Extermination* farelerin, böceklerin ya da bitlerin imhası için kullanılan bir ifadedir. Bunun için Heinrich Himmler, antisemitizmi bir ilaçlama biçimi olarak tarif edecektir: bitlerden arınmak, ideolojiyle ilgili değil temizlikle ilgili bir sorundur! (Esposito, 2008, s. 117).

Öyleyse soykırım, Alman halkının rejenerasyonu için bir enstrümandır. Gelgelelim tabiatı gereği bu bağışıklayıcı enstrüman, Alman halkının dejenerasyonunun önüne geçmek üzere hayata geçirilen bir dizi nüfus politikasıyla el ele gitmelidir. Çünkü, dışarıdan gelen tehdidin bertaraf edilmesine yönelik yok edici politikaların, Alman ulusunun yaşamsal güçlerinin de altını oyması kaçınılmazdır. Öyleyse burada hedeflenen şey, yalnızca dış tehditleri ortadan kaldırmak değil, ırkın biyolojik varlığını bozan unsurları ayıklayacak araçları da keşfedip hayata geçirmektir. Tahmin edilebileceği gibi bunun en önemli ayağını öjeni politikaları oluşturur. Gelecek nesillerin biyolojik niteliğini tehdit eden unsurlar engellenecek, kesilip atılacaksa bunun en etkili aracı öjenidir (Esposito, 2008, s. 128). Öjeni iki ayrı metotla yürütülür. Bunlardan biri kısırlaştırma, diğeriyse ötanazidir. Enteresandır ki sterilizasyon tabiri, hem kısırlaştırmayı hem de mikroplardan arındırmayı imler. Zekâ bozukluğu ya da bedensel özrü olanlar, geleceğin nüfusunun biyolojik saflığını ve sağlığını korumak adına kısırlaştırılırlar. Ötanazi ise bireysel bir tasarruftan devlet mantığına dönüşür. Siyasal yapının sağlığı söz konusu olduğunda bu sağlığı bozacak yaşam biçimleri yok edilmelidir. Bu da elbette yaşanmaya değmeyen yaşamların nüfustan ayıklanması anlamına gelir. Esposito'nun gönderme yaptığı Adolf Jost, "Das Recht aud den Tod" [Ölme Hakkı] başlıklı yazısında bu türden bir ötanazi uygulamasının tartışılacak hiçbir yanı olmadığını söyler; zira savaşan askerlerin ortak iyi uğruna

ölmeleriyle, ortak iyiye tehdit oluşturan insanların ötanazisi arasında bir fark görmez (2008, s. 133). "Yarım insanlar", "hasarlı varlıklar", "zihin ölümü gerçekleşmiş olanlar", "insan safraları" hem zaten bir ölçüde ölüdürler hem de bünyelerinde ölümü bütün bir nüfusa bulaştırma riski taşımaktadırlar. Yaşamları yaşam değildir; Nazi ötanazi programında haklarında şöyle denir: *Dasein ohne Leben*! [yaşamdan yoksun varoluş(lar)] (Esposito, 2008, s. 134).

1939'un ilk aylarında Hitler'in verdiği direktifle ötanazinin 3 yaşın altındaki çocuklara da uygulanmasının önü açılırken binlerce çocuk, aşırı dozda morfin ya da skopolamin enjekte edilerek öldürülür. Yalnız Esposito'nun dikkat çektiği bir nokta oldukça enteresandır. Savaş büyüdükçe ve şiddetlendikçe ötanazi programı da genişletilir ve ilerletilir. Yani dış düşmana yönelik rejeneratif savaş, içerideki dejeneratif unsurların ayıklanmasıyla el ele giderek radikalleşir. Bağışıklayıcı mekanizmaların kullanımı ve dolaşıma sokulma dozajıyla aynı oranda Alman ulusu içten içe dejenere olmaktadır. Hem rejeneratif hem de dejeneratif düzeyde Nazi biyokrasininin bağışıklayıcı unsuru ölümden başka bir şey değildir. Nazizm'in bütün iktidarı boyunca yaptığı şey, rejenerasyonun, dejenerasyonu ancak soykırım yoluyla alt edebileceği düşüncesine uygun *biyo*kratik, *biyo*medikal bir ölüm aygıtını kusursuz formuna ulaştırmak olmuştur. Ölüm hem enfekte hem de bağışıklayıcı bakteridir; hem yok edilmesi gereken düşman, hem de aktifleştirilmesi gereken savunmadır ve Esposito'ya göre Nazizm'in bağışıklayıcı aygıtını darmadağın eden ölümün bu sınırsız çiftlenmesi olmuştur (2008, s. 138). Bireysel ya da kolektif organizma için ölümden korunmanın tek çıkar yolu, ölmek ve öldürmek haline gelmiştir. Esposito, Hitler'in intihar etmeden önce Alman halkını ölüme çağırmasını da bu çerçeveye oturtacaktır. Nazizm'in bağışıklayıcı aygıtının çizdiği güzergâhta her yol ölüme çıkmıştır.

Olumlayıcı Bir Biyopolitikaya Doğru

Esposito, Nazizm'e dair ayrıntılı çözümlemesinde bağışıklayıcı dispozitifin üç ayağından söz eder. Bunlardan ilki hukuk ile tıbbın, yaşam ile politikanın, hekim ile devlet adamının –yani yaşam ile nor-

mun– birbirlerinin üstüne binmesidir. İkincisi bedenle kendilik arasındaki ayrımın yitmesi, ego ve beden arasındaki tüm düalizmin çökmesidir. Böylece beden, egonun özü haline gelmiştir. Ancak Agamben'in iddia ettiğinin aksine (2001, s. 9-22) Esposito'ya göre bu, *bios*'un *zoē*'ye indirgenmesi şeklinde değil, *zoē*'nin tinselleştirilmesi ve tinin biyolojikleştirilmesiyle gerçekleşmiştir. Irk hem bedenin tinsel karakterini hem de tinin biyolojik yapısını tesis eden unsur olarak işlev kazanmıştır. Bağışıklayıcı dispozitifin üçüncü ayağı ise doğumun önceden önlenmesi, baskılanmasıdır. 1933'ten savaşın başladığı yıla kadar üç yüz binden fazla insan kısırlaştırılmış, doğası "bozuk" ebeveynlere zorunlu kürtaj uygulaması hayata geçirilmiş, eşcinseller hadım edilmiştir (Esposito, 2008, ss. 140-143). Tüm bunlar olurken bir yandan da Alman nüfusunun niteliğini güçlendirmek üzere bir doğum kampanyası yürütülmüş; gönüllü kürtaj ırka karşı bir suç olduğu gerekçesiyle yasaklanmış, ailelere çocuk yapmaları için teşvik bütçeleri verilmiştir. Gelgelelim, daha önce de dediğimiz gibi Nazizm'in geliştirdiği tüm korunma mekanizmaları, yalnızca dış tehditlerin ölümünü doğurmamış, bütün olarak Alman toplumunu dinamitlemiştir. Yaşamı korumak adına yoksullaştırmış; önüne yaşam sıfatını alan tüm pratikleri –biyokrasi, biyomedikal– birer ölüm enstrümanına dönüştürmüştür. Bu yüzden Nazizm'in biyopolitik karmaşıklığı yalnızca yaşamı bir yandan yok ederken diğer taraftan da üretebilme kapasitesi değil; yaşamı üretmek ve korumak için seferber ettiği tüm bileşenlerin ölümden başka bir netice doğurmamış olmasıdır.

Tüm bunlara rağmen Esposito'ya göre, tarihsel gelişim seyri içerisinde Nazizm uğrağı biyopolitikanın değil, modernliğin radikal bağışıklama paradigmasının iflasını ilan eder. Nazizm'in getirdiği yıkım ve özyıkımdan biyopolitikanın sonunun geldiği çıkarımını yapmak, biyopolitikanın uzun tarihsel serüvenini göz ardı etmek anlamına gelecektir (Esposito, 2008, s. 146). Nazizm'in kendisini var ettiği geleneğin bağrında olumlayıcı bir biyopolitika potansiyeli olgunlaştırılmayı beklemektedir. Başka bir yerde Esposito tam da bu çerçevede Nazizm'in, biyopolitik geleneğin thanatopolitik ters yüz edilişi olduğunu söyleyecektir (2011b). Buradan hareketle Esposito biyopolitikayı terk etmek yerine, Nazizm'in üç aşamalı bağışıklama

dispositifinin omurgasını oluşturan yaşam, beden ve doğumun anlam içeriklerini ters yüz etmeyi ve bunları bağışıklayıcı sapmalardan kurtarıp kavramsal düzlemde *communitas*'a doğru çekmeyi deneyecektir. Buradaki amacı, yaşamın yenilikçi gücünü politikanın içine kazıyacak bir yaşam politikası kavrayışı geliştirmektir (Esposito, 2008, s. 156).

Bu uğurda Esposito ilk aşamada, Merleau-Ponty'den yardım alarak bedeni *et* [*flesh*] olarak düşünmeyi önerir. Bedeni dünya boyutuna taşımak, dünyanın eti olarak tahayyül etmek, Nazizm'in hem bedeni kendilikle özdeşleştiren hem de üniter bir figüre indirgeyen yaşam tahayyülünü reddetmek adına Merleau-Ponty'nin sunduğu önemli bir fırsattır. Zira bu bakış, antroposantrik bakış açısından kurtulma imkânını sunduğu gibi, algısal yaşamımıza hayvanlığı da dâhil ederek insanı ve hayvanlığı yeniden bir araya getirir. Bu adım, aynı zamanda canlı ve cansız dünya arasına çekilen bariyerlerin de yıkılması anlamına gelecektir (Esposito, 2008, ss. 160-161; Esposito & Nancy, 2010, s. 86). Böylece Merleau-Ponty, insanı hayvanlaştıran ve yaşamı yaşam-olmayanın kollarına iten bir biyopolitikanın yapısökümü için muazzam bir malzeme sunmaktadır. İnsan/hayvan ve yaşam/yaşam-olmayan arasındaki ayrımların çöküşü, bir yanıyla dirimsel bir gerçekliği ima eden diğer yanıyla da her türden üniter organizasyonun dışında kalabilen et sayesindedir. Et, doğası gereği çoğul, çoklu ve sonsuz bir farklılaşmaya işaret eder. Hıristiyanlığın kutsal beden tahayyülü, etin bu çoklu yapısına bir tepki olarak doğmuştur. İnsanın çürümeye mahkûm etinin karşısına bedeni tinselleştirerek çıkan kilise, etin merkezsiz ve anarşizan itilimlerini evcilleştiren bir beden tahayyülünü hâkim kılar. Hıristiyan teolojisinde et, başkalaşmaya ve kamulaşmaya [*expropriation*], beden ise birleşmeye ve yeniden temellük etmeye karşılık gelir. Et, *Bir* olanı çoklu hale getirirken, beden çokluğu yeniden *Bir* kılar; "ilki açar ve maruz bırakırken ikincisi kapatır ve muhafaza eder" (Esposito, 2010b, s. 95). Bu teolojik-politik kavrayış, imparatorluklardan ulus devletlere kadar –elbette sekülerleşmiş formuyla– muhafaza edilmiş; çoğul ve potansiyel olarak isyankâr çokluğun kök saldığı yer olarak etin karşısında beden, kiliseden imparatorluğa ve devlete kadar önleyici, baskılayıcı ve indirgeyici bir kalkan işlevini üstlenmiştir (Esposito, 2008, s. 164-165). Burada

amaç, çokluğun çoğul ve isyankâr etini egemenin emrinde birlikli bir yapıya yani bedene entegre etmektir.[11]

Doğumun önemiyse, devletin siyasal bir beden olarak tahayyül edilmesiyle söz konusu olur. Devlet, sakinlerinin bedeni olarak vücuda geliyorsa politika doğumun, tarihin yegâne canlı gücü olarak olumlandığı bir kiplik halini alacaktır (Esposito, 2008, s. 171). Yine üniter yapıyla ilgisinde, kan bağı ya da kardeşlik hukuku çerçevesine oturtulan doğum, doğum kontrol politikalarıyla denetim altına alınmaya çalışılır; zira etnik soyun devamlılığı için de, sağlıklı bir jenerasyonun meydana getirilmesi için de, nüfusu devlet mantığının gerekleri doğrultusunda şekillendirmek için de bu politikalara başvurmak bir zorunluluktur. Peki, ama neden? Doğum kontrolü nasıl olur da iktidar rejiminin kurgulanmasında bu kadar can alıcı bir öneme sahip olabilir? Bu soruya farklı bakış açılarından birçok cevap verilebilir, verilmiştir de. Esposito'nun cevabı ise doğumun bir dışsallaşma, bir olanın –anne– iki olması –ve çocuk– böylece bir dışarıya doğru bükülme hareketini meydana getirerek, yaşamın öz-muhafazası için gerekli olan içe kapanma sürecini sekteye uğratması, çocuğun yeni bir başlangıç olarak indirgenemez bir fark içinde konumlanmasıdır.[12] Doğumun kontrol ya da baskı altına alınmasının bir nedeni varsa, o da doğumun beraberinde getirdiği çoğulluktan, dışsallıktan, farktan ve öngörülemezlikten duyulan korkudur.[13] Nazilerin doğum meselesine bu kadar mesai harcamaları da doğumun belirlenemez karakterinden kaynaklanır. Doğum etnik soyun devamlılığını teminat altına almak bir yana tam da bu devamlılığı zayıflatan, kesintiye uğratan ve dağı-

[11] Şüphesiz burada çokluğu canlı et olarak tahayyül eden Negri ve Hardt akla geliyor. Çokluk'un siyaseti beden, uzuvlar ve organlar üzerinden hiyerarşik bir yapı olarak okuyan geleneğe alternatif olarak canlı bir et olarak temsile indirgenemeyecek çokluğu öneren satırları için özellikle bkz. (Hardt & Negri, 2004, ss. 207-215).

[12] Doğum temasıyla ilgili olarak Penelope Deutscher'in eleştirisini not etmekte fayda var. Ona göre Esposito, kadının rolünü yalnızca doğurma indirgerken kadın ve cinsel ayrım konuları, bağışıklık paradigmasında doğum teması dışında kendilerine yer bulamamışlardır (Deutscher, 2013, s. 50). Esposito'nun çalışmalarında –bilhassa *Communitas* (Esposito, 2010a) bağlamında– kadın meselesini tartışan bir başka makale için bkz. (O'Byrne, 2013).

[13] Hannah Arendt'in doğum ve doğarlık kavrayışının Esposito'nun bu tespitlerindeki derin etkisi görülebilir. Arendt'teki doğarlık kavrayışını, biyopolitikayla ilişkilendiren detaylı bir analiz için bkz. (Yıldırım, 2016).

tan şeydir. Bu yüzden Esposito, doğumun çokluğunu üniter bir ulus hesaplamasına doğru zorlama ve daraltma teşebbüslerine karşı, ulusun yapay kimliğini doğumun çoğul yasasının altına koymayı önerir (Esposito, 2008, ss. 176-177). Böylece bağışıklayıcı bir dispozitif olarak doğum kontrolünün karşısına, bütün yaşamı, doğumun yenilikçi potansiyeline götürme fikrini çıkarır. Ölümün zıttı yalnızca yaşam değil, aynı zamanda doğumdur. Yaşamın ölümü erteleyebilmesinin, alt edebilmesinin yolu, onu olduğu şekliyle muhafaza etmek değil, farklı biçimlerde yeniden yeniden doğmaktır (Esposito, 2008, ss. 180-181).

Son olarak Nazizm'in biyopolitik dispositifinin kurucu unsuru yaşam ile normun üst üste binmesidir. Nazizm'in toplumsal yaşam ufkunu belirleyen norm rejimi, kaynağını Alman halkının vital gereksinimlerinde bulmaktadır. Yaşamı her türden hukuksal ilkeye öncel hale getiren zemin budur. Ama bir yandan da bu ilişki, bir öncelik sonralık ilişkisini değil; karşılıklı olarak pekişen etkilenimli bir bağı ifade eder. Bir yandan yaşam normatifleştirilirken diğer yandan normun biyolojikleştirilmesi süreci hayata geçirilir. Bir yandan Alman topluluğunun korunması ve gelişimi her türden yasanın üstündedir; diğer yandan hukukun biyolojikleştirilmesi, yaşamın hukuksallaştırılmasından önce gelir. Zira Esposito'ya göre yaşamın, yasanın olgusal, somut ve nesnel referansını meydana getirebilmesi, yaşamın hukuksal politik unsurlara göre normatifleştirilmesini önceden varsaymaktadır (2008, s. 183).

Esposito, yaşam ve normun birliğine dayanan bu bağışıklayıcı dispozitifin nasıl dağıtılacağına dair düşüncesini Spinoza'dan yardım alarak olgunlaştırır. Spinoza'da normun, modern transendental gelenekte olduğu gibi özneye haklarını ve yükümlülüklerini dışarıdan tarif eden bir şey olarak ele alınmamasından ilham alan Esposito, Spinozacı anlamda yaşamın kendi kontrol edilemez varolma gücünde ifadesini bulan içsel kiplik olarak norm düşüncesini göreve çağırır. Yaşam ve normun sürekli olarak birbirlerini gerektiren şeyler olarak değil, sürekli oluş içinde tek bir boyutun parçaları olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Spinoza normun aşkınlığını, yaşamın muhafazasını dışsal bir norma itaate koşullayan bağışıklayıcı felsefe gelene-

ğinden farklı bir rota izleyerek, yaşamın korunmasını, yaşamın içkin kuralı haline getirir. Yaşamın korunması, onun içkin kuralına dönüştüğünde norm, her bir yaşam formunun kendi potansiyelleri bakımından eşit meşruiyete sahip olmaları etrafında şekillenecektir. İşte Nazizmin bağışıklama mekanizması, yaşama hakkı ya da ölme zorunluluğunu norm ve biyolojinin birbirlerini karşılıklı belirledikleri bir zeminde belirlerken, Spinozacı her bir tekil yaşam formunun sınırsız eşitliği ilkesini norm olarak koyar. Spinoza düşüncesinde her birey için tözün sonsuz sayıda kipi varsa ve norm yaşama aşkın değil içkinse, hukuksal düzen normların çoğulluğuyla çerçevelenecektir. Esposito'ya göre bu çoğulcu norm düşüncesi, yaşamı ve normu üst üste bindiren üniter dispozitifin panzehiri olarak iş görecektir (2008, s. 187).

Biyopolitika: Yalnızca Bir İktidar Analizi Olarak Değil Aynı Zamanda Kurucu Alternatiflerin Zemini Olarak

Esposito *Bios: Biopolitics and Philosophy*'nin son satırlarında, biyopolitikanın nihai anlamı ya da içeriği olarak değilse de asgari önkoşulu olarak şu ölçütü koyar: Yaşamın hiçbir formu, bir başkasının yararına yok edilemez (2008, s. 194). Ancak bu zemin kurucu ölçüt beraberinde bir dizi düşünceyle anlamını bulabilir. Esposito, bağışıklayıcı paradigmanın *communitas*'ı felce uğratan işleyiş biçimine karşı, farka dayalı bir dönüşüm sürecine geçmeyi önerir. Bu ise nüfuz edilemez zırhlar giymeyi değil sürekli bir modaifikasyonun merkez üssü olmayı ve çevreleyen dünyayla devamlı bir temas ve iletişim halinde bulunmayı gerektirir (Esposito, 2012a, s. 261). Bunun için ilk elden kabul edilmesi gereken hareket noktası, yaşam üzerinde politika olarak yıkıcı biyopolitikanın karşısında yaşam politikasının bir tepki olarak potansiyel düzeyde varolduğudur. *Yaşam üzerinde politika* için beden sömürü ve denetimin nesnesiyken, *yaşam politikası* için başkaldırının öznesidir (Esposito, 2015, s. 143). Bu nedenle Esposito'ya göre bugünün siyaset kuramı, Arendtçi manada politikayı var edecek bir kamusal alan talebiyle kendisini sınırlayamaz. Bu kamusal alanın aynı protesto ve talepler etrafında birleşen canlı bedenler tarafından işgal edilme potansiyelini göz önünde tutan biyopolitik bir

perspektiften hareketle düşünülmesi gerekir. Bugün bedenler, sistemi modern politik düzenin ürettiği dikotomilere indirgenemeyecek bir forma dönüştürüyorlarsa –her ne kadar bu dinamiklerin sonucu henüz belirlenim kazanmış değilse de– teslim edilmesi gereken, tarih sahnesine kazınan radikal yeniliktir. Giderek artan çoklukların canlı bedenleri politikanın, hukukun ve felsefenin kelime dağarcığının radikal bir şekilde yenilenmesini talep ettiği iddiasından hareketle (Esposito, 2015, s. 147), Esposito'nun siyaset felsefesinin sınırlarını genişletmeye zorladığı hat tam da bu radikal yeniliği kapsayacak olumlayıcı bir biyopolitika kuramıdır.

Tüm bunlar ışığında Vanessa Lemm'in doğru tespitiyle söyleyecek olursak Esposito'nun projesi, modern bireyciliğin yapısökümünden yola çıkarak topluluğu esas alan olumlayıcı bir biyopolika kuramına varmaktır (2013, s. 3). Yaşamın bağışıklanması nasıl modern politikayı totaliter bir forma ulaştırmışsa, bunun karşısında olumlayıcı biyopolitika, bu bağışıklama mekanizmalarından nasıl azat olabileceğimiz sorusuna yanıt arayacaktır. Esposito'nun önerdiği şey bu bağlamda, bağışıklamanın özyıkım etkisine karşı onu yaşamın üreticisi haline getirmektir. Bunun da yolu topluluktan geçmektedir: "yaşamın bağışıklayıcı muhafazasını, ortak olan vasıtasıyla yıkıcılığından ayırmak" (Esposito, 2013a, s. 88). Ortak olana yönelik çağrı, bir yanıyla ortak mekânların, alanların ve boyutların yaratılmasını gerektirirken ortak olanın zıttı olan kendinin kılmaya [*appropriation*], özelleştirmeye ve bağışıklamaya karşı durmayı da zorunlu kılar (Esposito, 2013a, s. 88). Topluluk, bu temelde benin, ben-olmayana açılmasını, benin sahip olduklarından sahip olmadıklarına doğru bir hareketi ifade ettiği ölçüde benim değil başkalarının topluluğudur; öznenin devamlılığında bir "spazmı" ifade eder (Esposito, 2010a, s. 7). Ortaklık böylece bir eksiklikte anlamını bulacaktır. Öznelliğin, kimliğin ve nihayet mülkiyetin eksikliği. Ama bu eksiklik, aslında ortak bir sahipliği ve ortak bir aidiyeti beyan eder (Esposito, 2009, ss. 26-27).

Öyleyse *im-munus*'u *cum-munus*'a bağlamanın yolu, *munus*'un karşılıklılık, kamulaştırma ve başkalaşma potansiyelini açığa çıkaracak tarzda bir bağışıklama mekanizmasını hayata geçirmektir (Lemm,

2013, ss. 6-7). Bağışıklık ve topluluk kıskacında bunun nasıl mümkün olabileceği sorusuna Esposito, topluluğu tam da bağışıklama sürecinin tamamlandığı aşamada düşünme önerisiyle yanıt verir. Bağışıklık bir içleme, bir içe kapanmayı ima ediyorsa, dışarının bütünüyle içlenmesi, bağışıklık mekanizmasının tam formuna ulaşması anlamına gelecektir (Esposito, 2013b, s. 46). Yani bağışıklama, ancak başkalaşma formunda, içeriyle dışarı arasındaki bütün bariyerleri yıkan bir işlev üstlendiğinde yaşamı üreten, çoğullayan, farklılaştıran ve zenginleştiren bir yapıya bürünebilir. Bireyin kendisine kapanması ve kendi kendisinin efendisi olması, kendi kendisine yetmesi anlamında değil, dışarıya, toplumsala açılma, temas kurma, bağlanma olarak özgürlüğü; bir engelin ortadan kaldırılması olarak değil, sorumluluğu ve karşılıklı armağan etme kriterini esas alan bir ilişkilenme biçimi olarak özgürlüğü ancak böylesi bir tahayyül güvence altına alabilir (Esposito, 2013b).

Son olarak Esposito, bu çoğulcu ve komünalist biyopolitika fikrini, canlılığın tüm formlarını kapsayacak bir zemine yerleştirir. Bu elbette *bios* ve *zoē* arasındaki ayrımdan beslenen, insanın insanlığıyla hayvanlığı arasındaki sınırın belirsizleşmesi üzerinden biyopolitikayı okuyan Agambenci hattın bütünüyle terk edilmesi anlamına gelir. Tam aksi bir doğrultuda Esposito, ayrışmaya, farklılığa ve melezleşmeye dayalı bir toplumsallık düşüncesi için insan-hayvan ikiliğini *bios* kategorisi temelinde yapısöküme uğratır. Bu doğrultuda Esposito'nun hareket noktası, biçim ve kudreti, kip ve tözü, *bios* ve *zoē*'yi yeniden bir araya getirme potansiyelini haiz olan Deleuzecü hayvan-oluş düşüncesidir (Esposito, 2012c, s. 19). Deleuze yaşama belirsiz karakterini iade etmiş, onu dışa vurulmamış bir potansiyel olarak kavramıştır. Yaşamı ne rasyonel özneye ne de yalın bir dayanağa/maddeye gönderme yapan bir şey olarak kavramış; aksine bunların arasındaki hiyerarşik yarılmayı lağvedecek bir tahayyülden yola çıkmıştır. Deleuze'ün hayvan-oluş düşüncesi bu hiyerarşik yarılmayı daha baştan geçersiz kıldığı için, onun bu kavramdan insanın en karanlık yanına geri dönüşünü anladığını söylemek de mümkün değildir. Bunun yerine hayvan-oluş düşüncesi, sonu gelmez bir mutasyon sürecine gönderme yapar. Hayvan ne insanlığın başkası ne insandaki başkadır;

bizzat insanın başkalaşma sürecidir. Çoğulluk, dönüşüm, bulaşma ve kirlenmedir. Kalıtsal, etnik, ırksal saflık iddiasına karşı, önleyici bir eleştirinin zeminidir. Nihayet kan ya da ırk bağına dayanan birliktelikliklerden ziyade heterojen ilişkileri tesis etme kapasitesidir (Esposito, 2012, s. 150).

Esposito, insanın hayvanlaşmasını, insanın hayvana indirgenmesi olarak değil, hayvan dünyasının barındırdığı olanaklar evreninin insan dünyasını zenginleştirmesine dair bir fırsat olarak görür. Bu yüzden de hayvanın, insanın geçmişi değil geleceği olduğunu söyler (Esposito, 2013b, s. 98). Haklar, yasaya bağlılık ve hayvandan kopuş gibi unsurlarla içeriğini bulan hukuki, politik ve biyolojik hiyerarşiler üreten şahıs [*person*] kategorisinin yapısökümünden hareketle Esposito, tam da bu yüzden Deleuzecü hayvan oluş düşüncesini referans alır. Zira şahıslık [*personhood*] dediğimiz şey, insanın kendi hayvanlığı üzerindeki egemenliğinden başka bir şey değildir (Esposito, 2012c, s. 12). Yaşamı gayri-şahsi bir güç, *insan* türünün hiyerarşik ayrımlarıyla ters düşen bir güç olarak okurken çokluk, çoğulluk, dönüşüm ve başkalaşma potansiyellerini hayvan-oluş sürecinde aramaya koyulur (Esposito, 2013b, s. 122). Bunun için *gayri-şahsi olan* [*impersonal*], Esposito'ya göre bir direnişi temsil eder.[14] Esposito düşüncesinde dışlayıcı ve hiyerarşiler üreten bağışıklama dispozitiflerini yerinden etmek için şahsın başkalaşması olarak *gayri-şahsilik*, bir kavramsal aparat biçiminde karşımıza çıkar. Gayri-şahsilik, "biz" ve "onlar" ayrımının ötesindedir. Bireyin özbilincini kolektif bilince bağlamayı değil; bu

[14] Esposito'nun gayri-şahsilik kavrayışını şekillendirirken Deleuze'ün yanında başka birçok ismin yanı sıra özellike Nietzsche, Freud, Simon Weil'den faydalandığını da göz önünde tutmamız gerekir. Bu hattın şahıslık ve gayri-şahsilik bağlamında daha kısa ve daha derli toplu bir çözümlemesi için bkz. (Esposito, 2011b). Esposito'nun, benzer bir hattın izini süren ama bu kez şahıslığı dispozitif olarak okuyan başka bir yazısı için ayrıca bkz. (2012b). Esposito'nun şahıslık [*personhood*] kategorisine ilişkin çözümlemelerini Donna Haraway'le bağlantılandıran ve neoliberalizm eleştirisi için seferber eden bir yazı için bkz. (Campbell, 2012). Campbell, bu yazısında Esposito'nun gayri-şahsi olumlayıcı biyopolitikasını, *bios ve zoē* arasındaki ayrımı ortadan kaldırmanın bir fırsatı olarak sunuyor. Yaşamın bu iki formu arasındaki ayrımı netleştirmeye çalışan Agambenci hattı eleştiren Campbell, bu ayrımın bizzat neoliberalizm tarafından derinleştirildiğini, şahıslık kategorisinin tam da bu ayrım üzerinden yükseldiğini ve neoliberalizmin de tüm yatırımını bu şahıslığa yaptığını öne sürüyor (2012, s. 46).

geçişi ortadan kaldırmayı ima eder. Zira dışlayıcı ve hiyerarşiler yaratan tam da bu geçiştir; bu geçişin bizzat *Birinci* tekil şahıs formundan başlıyor olmasıdır. Tam aksine gayri-şahsilik, birinci tekil şahsın özkorumacı ve özyıkıcı kapasitelerini boşa düşürmek üzere devreye sokulmalıdır (Esposito, 2012c, s. 102). Yani gayri-şahsilik düşüncesi hem ben ve başkası hem ben ve biz hem biz ve onlar hem de insan ve hayvan arasındaki kategorik ayrımları kısa devreye uğratır.

Sonuç

Esposito'nun *Immunitas*'ta hukuk için söylediği şeyi bağışıklayıcı mekanizmanın çekirdeği olarak tespit edebiliriz: topluluğu hayatta tutmak için, onu en temel anlamından koparmak ve topluluğun kökensel formları olan ilişki ve başkalaşmayı patolojik unsurlar haline getirmek (Esposito, 2011a, s. 22). Böyle baktığımızda, Esposito'nun gayri-şahsilik, hayvan-oluş ve bulaşma temaları etrafında ördüğü biyopolitik kavrayışı, bağışıklama mantığını devre dışı bırakan bir komünallik arayışı olarak konumlandırılabilir. Bunun bize ilk elden sağladığı şey, bireyciliğin altını oyacak bir politika tahayyülüdür elbette. Ama dahası da var! Esposito türcü olmayan, başkalaşmaya ve mutasyona açık, çokluğu, çoğulluğu ve farklılığı esas alan bir biyopolitika fikrini olgunlaştırırken, bugün biyopolitika kuramında arayışına en çok ihtiyaç duyulan şey için, kendisini biyopolitik iktidarın işleyişinin analiziyle sınırlamayan olumlayıcı bir biyopolitik toplumsallık fikri için güçlü bir alternatif sunuyor. Biyoiktidarın nesnesi olarak bireye karşı, biyopolitikanın ve direnişin öznesi olan insanın transendental unsurunu topluluk olarak belirlerken, Foucault'dan Agamben'e kadar uzanan biyopolitik geleneğin kolektifliği dışlayan perspektifinin eleştirisi için de Hardt ve Negri'den sonra kuvvetli bir hareket noktası sağlıyor. Öyle ki, Esposito öz-göndergeci, ben-merkezli, ortak olan yerine özel olana, kişiye özgü olana yoğunlaşan her felsefi pratiğin tükenmeye mahkûm olduğunu söylüyor (Esposito & Nancy, 2010, s. 71). Felsefe tarihini bağışıklayıcı paradigma üzerinden okumasındaki yenilik bir yana, bu hareket noktası, Esposito'nun kuramının asıl özgün yanını oluşturuyor. Öyle ki, biyopolitik kuramın rotası, bundan

sonra biyopolitik iktidarın analizi üzerinden değil de bu iktidarın işleyiş biçimini devre dışı bırakabilecek alternatif komünalist biyopolitik tahayyüllerin kavramsal sınırlarını çizmek şeklinde belirlenmeye mahkûmsa, bunu Hardt ve Negri kadar ve hatta belki onlardan daha çok Roberto Esposito'ya borçlu olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

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

Campbell, T. (2008). Bíos, Immunity, Life. R. Esposito içinde, *Bíos: Biopolitics and Philosophy* (s. vii-3). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Campbell, T. (2012). 'Enough of a Self': Esposito's Impersonal Biopolitics. *Law, Culture and the Humanities, 8*(1), 31-46.

Deutscher, P. (2013, Eylül). The Membrane and the Diaphragm: Derrida and Esposito on Immunity, Community, and Birth. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 18*(3), 49-68.

Esgün, T. G. (2016). Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu. O. Kartal içinde, *Biyopolitika Cilt 1-Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* (s. 105-127). Ankara: NotaBene.

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

Esposito, R. (2009). Community and Nihilism. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, 5*(1), 24-37.

Esposito, R. (2010a). *Communitas-The Origin and Destiny of Community.* (T. Campbell, Çev.) Stanford: Stanford University Press.

Esposito, R. (2010b). Flesh and Body in the Deconstruction of Christianity. *Minnesota Review*(75), 89-99.

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

Esposito, R. (2011b). The Person and Human Life. J. Elliott, & D. Attridge içinde, *Theory After 'Theory'* (D. Garvin, & T. Kelso, Çev., s. 205-221). New York: Routledge.

Esposito, R. (2012a). *Living Thought-The Origins and Actuality of Italian Philosophy.* (Z. Hanafi, Çev.) Stanford: Stanford University Press.

Esposito, R. (2012b). The Dispositif of the Person. *Law, Culture and the Humanities, 8*(1), 17-30.

Esposito, R. (2012c). *Third Person-Politics of Life and Philosophy of the Impersо-*

nal. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.

Esposito, R. (2013a). Community, Immunity, Biopolitics. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 18*(3), 83-90.

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

Esposito, R. (2015). *Persons and Things-From the Body's Point of View*. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.

Esposito, R., & Nancy, J.-L. (2010). Dialogue on the Philosophy to Come. *Minnesota Review*(75), 71-88.

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

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

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hardt, M., & Negri, A. (2012). *İmparatorluk*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hole, K. (2013, Eylül). The Ethics of Community, Nancy, Blanchot, Esposito. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 18*(3), 103-118.

Lemm, V. (2013). Biopolitics and Community in Roberto Esposito. R. Esposito içinde, *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics* (s. 1-14). New York: Fordham University Press.

Lemm, V. (2016). Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması. O. Kartal içinde, *Biyopolitika Cilt 1-Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* (O. Kartal, Çev., s. 217-249). Ankara: NotaBene.

Neocleous, M. (2012). *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*. (G. Çorbacıoğlu, & E. Embel, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.

Neocleous, M. (2014). *Devleti Tahayyül Etmek*. (A. Sarı, Çev.) Ankara: NotaBene.

Neocleous, M. (2014b). *Güvenliğin Eleştirisi Üzerine*. (T. Ok, Çev.) Ankara: NotaBene.

Neyrat, F. (2010). The Birth of Immunopolitics. *Parrhesia*(10), 31-38.

O'Byrne, A. (2013, Eylül). Communitas and the Problem of Women. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 18*(3), 125-138.

Ojakangas, M. (2016a). *On the Greek Origins of Biopolitics-A Reinterpretation of the History of Biopower*. New York: Routledge.

Ojakangas, M. (2016b). Platon'un Devlet Irkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak. O. Kartal içinde, *Biyopolitika Cilt 1: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın*

Felsefi Kökenleri (O. Kartal, Çev., s. 27-49). Ankara: NotaBene.

Yıldırım, A. (2016). Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi. O. Kartal içinde, *Biyopolitika Cilt 1-Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* (s. 249-280). Ankara: NotaBene.

Donna Haraway: Biyopolitik bir Giriş[1]

Umut Yener Kara

> "İktidar, *kimin* metaforunun dünyaları bir araya getirdiği hakkındadır" (Star'dan aktaran Haraway, 1997, s. 39)

Son yıllarda biyopolitika çalışmalarının tema ve konu olarak genişlemesine koşut olarak, tartışmalarda daha fazla yer bulmaya başlayan bir düşünür de Donna Haraway'dir. Lisans ve lisansüstü düzeylerde biyoloji eğitimi almış olan Haraway'in yapıtlarında biyoloji ve yaşam bilimleri baştan beri hep merkezde olmuştur. Beşeri, sosyal ve doğa bilimlerinin sınırlarını aşan transdisipliner yaklaşımıyla bağlantılı olarak Haraway genelde aralarına katı sınırlar çekilen alanların arasındaki yoğun bağlantıları, trafiği ve geçişlilikleri ortaya serer. Diğerlerinin yanında bu alanlardan iki tanesi bekleneceği gibi yaşam ile iktidar veya biyoloji ile politikadır. Biyopolitika ve yakın kavramlar (örn. "biyososyallik", "biyoiktidar" ve kendisinin oluşturduğu "teknobiyopolitika") yapıtlarında sık sık karşımıza çıkar. Ancak Haraway'in kavramı merkeze alarak etraflıca bir tartışma yürütmemesi ve kasıtlı bir şekilde "bir bütün oluşturan hikâyelerden" (Schneider, 2005, s. 143) kaçınması onun biyopolitika literatüründe periferide bir yer alagelmesine neden olmuştur.[2] Nitekim perifer sözcüğünün baskın hiyerarşik

[1] Yazının taslak halini okuyup, düzeltmeler ve değişiklikler öneren Simten Coşar'a buradan teşekkür ederim.

[2] Bu tespitimin altında şu gözlemler yatıyor: Haraway'i merkeze alan çok az biyopolitika konulu metin olması (bulabildiğim bir tek Einboden, Rudge and Varcoe, 2012), bazılarında

astlık anlamlarına rağmen, periferler yoğun etkileşim ve diyalog süreçlerinin gerçekleştiği sınır bölgeleridir. Sınırlarda çalışmayı seven Haraway bu bakımdan yeni biyopolitik tartışma hatları açmak; feminizm, bilim çalışmaları, immünoloji, posthümanizm, hayvan çalışmaları, primatoloji ve kültürel çalışmalar gibi çeşitli alanlarla diyaloğa geçmek için son derece zengin bir kaynaktır.

Bu yazıda amacım Haraway'in (tekno)biyopolitika temalı görüşlerini tanıtmak ve irdelemek olacak. Haraway'in odağı hareketli, çok farklı alanlarda okuryazarlık gerektiren, mecazlar, metaforlar ve figürlerle dolu yazıları şüphesiz böyle bir üsluba ve düşünme biçimine aşina olmayan okuyucular için pek çok zorluk taşımaktadır. Dolayısıyla burada ilk olarak onun yaklaşımını ve akademik alanda nasıl konumlandığını açacağım. Ardından büyük oranda kronolojik bir sunum sırası benimseyerek onun primatolojiyle ilgili çalışmalarından başlayarak "yoldaş türler" konulu son yapıtlarına kadar Haraway'de biyopolitik izlekleri keşfedeceğim.

Kültürel Çalışmalar Olarak Bilim Çalışmaları

Haraway'in çalışmalarını belli bir disipline veya alana sıkıştırmak mümkün değilse de o kendisini genelde feminist bilim (ya da teknobilim) çalışmaları alanında iş gören bir bilim tarihçisi olarak konumlandırır. Türkiye'de pek bilinmese de bilim çalışmaları bilime ve bilgi üretimine toplumsal, kültürel ve tarihsel bir pratik olarak yaklaşan interdisipliner bir araştırma alanıdır. Yakın bir alan olan bilim felsefesinden farkı, bilim çalışmalarının bilimin kavramsal ve mantıksal yapısından ziyade onun pratiğine ve kültürüne odaklanmasıdır (bkz. Pickering, 1992). Haraway, bu araştırma alanında yaygın olan iki temel kuramsal yönelime sahiptir: (1) Bilimin sunduğu da dâhil olmak üzere, gerçekliğin çeşitli süreçler yoluyla kurulduğunu savunan inşacı [*constructivist*] bir epistemoloji ve (2) bu inşa sürecinde insan olmayan varlıklara da faillik kapasitesi veren bir ontoloji. Yaklaşımını

Haraway'in adının bile geçmemesi (örn. Rutherford ve Rutherford, 2013; Newman ve Giardina, 2014) ve adının geçtiklerinde ise bunun sadece bir iki değiniden ibaret olması (örn. Lemke, 2013).

oldukça açık şekilde ifade ettiği *Primate Visions*'ın (*Primat Vizyonları*, 1989) Haraway'ine göre "bilimsel pratik, tarihsel olarak spesifik tanıklık ve yorumlama pratikleri anlamında her şeyden önce bir hikâye anlatımı pratiğidir" (s. 4) ve örneğin biyolojinin hikâye anlatımı pratiğinde "hem bilim insanı hem de organizma aktör olarak" (s. 5) rol alır (ayrıca bkz. Haraway, 2010, ss. 127-8). Diğer deyişle doğanın kitabının bir değil iki yazarı vardır (Haraway, 1989, s. 189); ne sadece insan ne de sadece doğa.

Haraway'in araştırmalarında bilim çalışmalarında sıkça geri planda kalan belli kategorilerin ön plana çıkartıldığını veya Adele Clarke ve Teresa Montini'den ödünç aldığı bir benzetmeyle "sesinin açıldığı"nı da görürüz (Schneider, 2005, s. 129). Bunların en önemlileri toplumsal cinsiyet (sadece kadın değil), kültür, cinsel yönelim, ırk ve sınıf gibi kültürel çalışmalar ve feminist çalışmalar geleneklerinde daha fazla sesi duyulan kategorilerdir. Haraway bilim ve teknoloji etrafına kurulu kültürel alana özellikle yoğunlaşır ve çalışmalarında gazete/dergi haberleri, reklamlar, belgeseller ve filmler malzeme olarak önemli yer tutar. Bağlantısında kendisi bilim çalışmalarının bu iki alanla daha fazla diyaloğa girmesi gerektiğini savunduğu gibi kendi katkılarını da bir yerde (2010, s. 122) "kültürel çalışmalar *olarak* bilim çalışmaları" diye niteler.

Üslup ve yazım tarzı belki de Haraway'in yaklaşımının en temel ve ayırt edici öğesidir. Edebi ve aforizmatik bir üsluba felsefeciler hiç de yabancı olmasalar da Haraway dar anlamıyla bir felsefeci değildir ve incelemeleri genelde ampirik bir karaktere sahiptir. Temel epistemolojik ve ontolojik sorular yapıtlarında hep merkezde olsa da, onları genelde felsefi metinler üzerinden değil ampirik tarihler ve vakalar çerçevesinde tartışır; Annemarie Mol'un ifadesiyle bir tür "ampirik felsefe" yapar (Mol, 2002, s. 1). Kuramsal ile ampirik arasındaki sınır yanında onun yazılarında düzanlam ile yananlam, gerçek ile mecazi anlam arasındaki sınırlar da kasıtlı şekilde bulandırılır. Kendisinin bir yerde "metaforik realizm" veya "siborg sürrealizmi" (2000, s. 122) olarak adlandırdığı bu yazım tarzı maddi ve göstergesel süreçlerin ayrılmazlığına vurgu yapar –Haraway bu sıfatları "maddi-göstergesel"

olarak genelde birleştirerek kullanır. Bu amaçla anlatısallığını, kurgusallığını ve mecaziliğini kaybedip ölerek gerçekliğin yerine alınır olmuş görünmezleştirilmiş bir dil yerine, metaforlar, figürler (siborglar, vampirler, koyoteler ve nicesi) ve bilim kurgu anlatılarıyla dolu bir dil tercih eder. Bir yandan primat, köpek, hücre, cenin ve gen gibi "gerçek" varlıkları anlatısallaştırıp mecazileştirken, diğer yandan siborg ve vampir gibi "kurgusal" figürlere gerçek göndergeler verir. "Mecaz" sözcüğü etimolojik olarak köprü, geçit kurmak; metafor sözcüğü ise taşımak, yer değiştirmek anlamına gelir. İki sözcükte de mekânsal bir hareket anlamı baskındır. İşte Haraway bizi canlı mecazlar, anlatılar ve figürler yoluyla "başka yer(ler)e" (2004, s. 1) götürmeye çalışır.

Primatoloji ve İnsan Mühendisliği

Haraway'in biyopolitika temalı araştırmaları böyle bir yaklaşım içinden karşımıza çıkar. Temel sorusu neyin, nerede, ne zaman, kim için ve ne pahasına "doğa" olarak alındığıdır. (Haraway, 1897; Haraway, 2000, ss. 50-51). Toplumsal beden, doğa durumu ve doğal hukuk gibi kavramların önerdiği gibi siyaset söyleminde doğa başlangıçtan itibaren güçlü bir role sahip olmuştur. Bunun yanında, dinin toplumsal bütünleştirici işlevini yitirdiği modern toplumlarda hem kamu hem de siyasi karar alıcıları, bilgisel kaynak olarak doğa ve yaşam bilimlerine yoğun şekilde başvurmaktadırlar. Haraway'in dediği gibi "doğa, dünya da dâhil pek çok şeyin üzerinde döndüğü bir kamusal/ortak konuşma konusu ve mahallidir" (Haraway, 2010, s. 124). Kısacası, doğa ile yaşam daha ilk etapta son derece siyasi konular olarak karşımıza çıkar. Haraway şöyle der:

> Yaşam ve insan bilimleri, bedenlerin verimliliklerinin işletiminin/yönetiminin [*management*] temel bir inşa pratiği olduğu biyo-politik bir çağda güçlü aktörlerdir. Bilimsel söylemler milyonlarca kişinin gündelik hayatını hem bağlar hem de bu hayatın koşullarını üretir. Köken hikâyelerine karşı çıkmak bir toplumsal eylem biçimidir (1989, s. 289).

Haraway'e göre insan olmayan primatları inceleyen primatoloji bilim dalı bu çerçevede kilit bir öneme sahiptir ("primatoloji farklı yollardan siyasettir" [1984]) ve başta *Primat Vizyonları* olmak üzere bu

alanla ilgili çalışmalar Haraway'in külliyatında önemli bir yer tutar. Primatoloji neyin doğal, neyin kültürel, neyin hayvani, neyin insani olduğu gibi sınır sorularının müzakere edildiği, dilden aileye, hiyerarşiden saldırganlığa, cinsellikten toplumsal yaşama kadar pek çok insani fenomenin kökenlerinin incelendiği bir alandır. Biyolojik sınıflandırmada *homo sapiens sapiens* de primat takımına ait bir türdür (gerçi kelime genelde maymunlar gibi insan olmayan primatlar için kullanılır). Bu anlamda primatlar sınır yaratıklarıdır ve Haraway'in Siborg, Onkofare, Vampir, Koyote ve Dişiadam gibi diğer sınır yaratıklarından oluşan "eleştirel-kuramsal hayvanat bahçesi"nin (Haraway, 2000, s. 136) veya "*queer* yoldaş türler ailesi"nin (2004, s. 300) bir üyesidir. Doğal olarak bu sınırlar epey hareketlidir ve Haraway'in "evrensel insan" (1987) diye nitelediği Koko gibi bazı maymunlar bu sınırları bir bakıma geçmişlerdir.[3]

Genel olarak söylendiğinde insanı bir hayvan olarak konumlandıran yaşam bilimleri, hem bilimsel hem de kültürel olarak insanların kendileri hakkında bilgi edinmek için sık sık kendilerine yakın memelilere bakmalarına yol açmıştır. Bu bakış primatoloji alanında her zaman açıkça dillendirilmese de başlangıçtan beri yaygın olmuştur. Primatolojinin kurucularından Robert Yerkes 1943 yılında şöyle yazmıştı: "[D]iğer primatların incelenmesi kendimize dair faydalı [*profitable*] bilgilere ulaşmak için en doğrudan ve ekonomik yol olabilir çünkü onlarda temel mekanizmalar kültürel etkiler tarafından daha az bulandırılmıştır" (Aktaran Haraway, 1989, s. 62). Ancak bu incelemede ulaşılan bilgiler Yerkes'in içinde yer aldığı ve öjeni hareketiyle bağlantılı olan "insan mühendisliği" projesi çerçevesinde kullanılacaktı. Yirminci yüzyılın başlarında ortaya atılan bu projenin amacı "insan davranışının incelenmesi ve manipülasyonu yoluyla, bireysel

[3] Haraway sıkça yaptığı gibi "evrensel insan" sıfatını, ironik biçimde hem mecazi hem de gerçek anlamda kullanır. Böyle demesinin nedeni dişi goril Koko'nun insana özel olduğu düşünülen dört yetinin işaretlerini göstermesidir: (1) Dil (Koko Amerikan işaret dilini [*AMESLAN*] bir derecede "konuşma"yı öğrenmiştir). (2) Ahlâk (Bir Masalda eldivenlerini kaybeden üç kedinin durumu için "kötü" [*naughty*] demiştir). (3) Öz-bilinç (Koko kendisini aynada tanıyıp, fotoğrafını çekebilmekte ve kendisini fotoğrafta tanıyabilmektedir). (4) Evcil hayvan sahipliği (Koko bir tavşan ve kedi yavrusuyla arkadaşlık eder) (Bkz. Haraway, 1987 ve Haraway, 1989, ss. 143-146).

ve grup düzeyinde üretimin insani bileşenini kontrol etmekti" (a.g.y., s. 66). Haraway, Yerkes özelinde insan mühendisliği hareketini şöyle yorumlar:

> Yerkes'in ideolojisinde kültür, mühendislikle karşıtlığa sokuluyordu ve bu karşıtlık primatolojinin kültür ve doğa kategorileri arasında arabuluculuk yapma iddiasıyla bağlantılıydı. Maymunlar kullanışlı bilgi üretmek üzere yeniden tasarlanan doğal nesnelerdi. Onların kültürü yoktu (gerçi "toplumsal geleneklere" sahip görünüyorlardı). Onlar bulandırılmamış aynalardı. Kültür temel mekanizmaların üstüne örtülü tasarlanmamış, miras alınmış, irrasyonel ve kaderci katman; belirsiz, amaçlanmamış, kontrol edilmeyen toplumsal durumdu. Mühendislik direnç göstermeyen doğal nesneyi rasyonel toplumun çıkarı için yeniden kurmuştu. Kavramsal olarak hem kültür hem de insan mühendisliği insan doğasının şekillendirilebilir olduğunu farz etmişti ve altta yatan biyolojik mekanizmalar toplumsal manipülasyon için ham maddeyi sağlamıştı. İnsan mühendisliği toplumu bilinçli üretim ve yeniden üretim için yönetmek amacıyla doğanın rasyonel olarak kontrol edilebileceğini varsaymıştı. Mühendislik uygun biçimde verimsiz kültürün yerini almıştı (Haraway, 1989, s. 62).

Gelgelelim Yerkes'in primatlarda temel mekanizmalar ya da insan kültürünün altındaki doğa olarak gördüğü şeyler, bilimin özerk olduğu düşünülen toplumsal ve tarihsel süreçlerle yakından bağlantılıydı. Yerkes tek eşli heteroseksüel çekirdek aileyi primatların temel toplumsal birimi olarak almıştı ve tahakkümü [*domination*] toplumsal işbirliğinin temeli olarak görmüştü (Haraway, 1989, ss. 78-79; Haraway, 2010, s. 212). Yerkes, 1930'larda Yale Üniversitesi'nde bulunan ve Haraway'in "İnsan Mühendisliği İçin Pilot Fabrika" ismini taktığı şempanze laboratuvarında yaptığı deneylerde maymunları elinden geldiğince erkek-dişi çiftler olarak kafeslere yerleştirmişti ve onlara deneylerde yetersiz yemek vererek, onların egemenlik yapılarını ve cinsel rol ayrımlarını keşfetmeye çalışmıştı (a.g.y., ss. 79-80; a.g.y. ss. 212-213). Odaklandığı Josie-Jack çiftinde, Jack yemeği aldığında bunu "doğal egemenlik" olarak yorumlarken, Josie yemeği aldığında bunu erkeğin dişiye cinsel ilişki karşılığında verdiği bir "ayrıcalık" olarak görmüştü (Haraway, 1989, s. 80; Tarrant, 2006, ss. 200-201). Kendisi bu deneylerle dişi primatların ikincil konumunun ve fahişeli-

ğin doğal dayanağını bulduğunu düşünmüştü. Feminist psikolog Ruth Herschberger ise 1948 tarihli *Adam's Rib* (Adem'in Kaburga Kemiği) adlı kitabında Josie'nin ağzından bir anlatı kurup Yerkes'e karşı çıkarak bunun pekâlâ tersi olarak da yorumlanacağını haklı biçimde iddia etmişti.[4]

İnsan olmayan primatlar, Yerkes'in biyopolitik insan mühendisliği projesinde insanın doğal modelleri olarak görülmüştü. Eğer insanların kültür tarafından bozulup çarpıtılmamış doğal güdüleri, özellikleri ve eğilimleri keşfedilirse, daha rasyonel ve verimli bir toplum kurulabilirdi. Bu düşünce çerçevesinde epey paradoksal şekilde maymunlar doğalcı bir insan kavrayışıyla karşımıza kültürleri olmadığı için *insandan daha insan* olarak çıkarlar. Tabii ki Yerkes'in "doğa" dediği kendi zamanının kültürünün doğasıydı; deneysel aygıtını kültürel varsayımlarına göre kurmuş ve sonuçları da aynı şekilde yorumlamıştı. Yerkes'in kendisi de insan olduğundan onun bakışı da kültür tarafından çarpıtılmıştı ve bu yüzden doğayı incelediğini düşünürken, aslında kültürü incelemişti.

Biyopolitik Bir Müze Tarihi

Yukarıda değinildiği gibi Haraway primatoloji çalışmalarında sadece bilimsel alana değil kültürel alana da odaklanır. Film, belgesel, reklam, haber ve benzeri kaynaklar hakkında yorumlar ve çözümlemeler *Primat Vizyonları*'nın tamamına yayılmış olsa da savaş öncesi Amerika'nın *biyokültürel* manzarasını inceleyen "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936" (Oyuncak Ayı Patriarkası: Aden Bahçesinde Taksidermi, New York City, 1908-1936) adlı bölüm öne çıkar.[5] "Oyuncak Ayı Patriarkası" 1910'lu yıllarda New York'taki Amerikan Doğa Tarihi Müzesi'nin parçası olarak kurulan Carl Akeley'in Afrika Salonu'nu merkeze alır.

[4] "21 Mart tarihinde ve başka zamanlarda, Jack'in yemek oluğunda yanıma defalarca gelip bana benzer şekilde cinsel olarak davetkâr hareketler yaptığını lütfen göz önünde bulundurun. Bu, onun beni cinsel ayartmalarla yemek oluğundan uzaklaştırmaya çalıştığını göstermiyor mu?" (Aktaran Tarrant, 2006, s. 201).

[5] İngilizcede "oyuncak ayı" anlamına gelen "*teddy bear*" sözcüğü Theodore "Teddy" Roosevelt'e atıfla yaratılmıştır. Haraway de başlığında söz konusu şahsa gönderme yapar.

Kişiler olarak sergi salonunun kurucusu taksidermist Carl Akeley ile müzenin merkezinde anıtı bulunan Akeley'in av arkadaşı 26. Amerikan başkanı Theodore Roosevelt öne çıkar.

Afrika, modern Batı'nın bilimsel köken hikâyelerinin her zaman merkezinde olmuştur ve Yahudi-Hıristiyan geleneğin Aden Bahçesi'ne benzer bir sembolik işleve sahiptir. Bu bakımdan yirminci yüzyılın başlarında Batıda yaygın olan organik ve biyolojik toplum tahayyülleri çerçevesinde müze ve özelinde Afrika Salonu belirgin bir siyasi ve toplumsal bir işleve sahipti. Müzenin o zamanki müdürü Harry Osborne şöyle demişti: "Fransız ve Rus anarşileri doğanın bütün yasalarını inkâr eden kitaplar ve sözler üzerine kuruludur (...) Bu salonlardaki sergilerin hepsi (...) insanın/erkeğin [*man*] mücadelesinin, aşağı seviyelerden üst seviyelere fiziksel, ahlâki, düşünsel ve ruhani olarak yavaşça yükselişini gösterir" (Aktaran Haraway, 1989, s. 57). Müze sayesinde şehir yaşamı, endüstriyel makine ve medeniyet sonucu doğadan ayrı düşmüş ve yozlaşmış Amerikan beyaz üst sınıf insan/erkek, müzenin *gerçekçi* temsilleri yoluyla kendisinin doğal hiyerarşideki yerini keşfedecek, iyileşecek ve iyi bir Amerikan vatandaşı haline gelecekti. Müzenin o yıllarda öjeni ve toplumsal hijyen hareketleriyle yakın bağlantısı çerçevesinde Haraway şöyle iddia eder:

> Dekadans, tehlike altındaki siyasi bedenin iyileştirilmesi amacıyla [müzenin üç kamusal faaliyeti olan] sergileme, koruma ve öjeniğin savaştığı tehditti. Müze tıbbi bir teknoloji, hijyenik bir müdahaleydi ve patoloji, bireysel ve kolektif beden için potansiyel olarak ölümcül bir hastalıktı. Dekadans, toplumsal ve kişisel üreme organlarına, cinsiyet, ırk ve sınıfa has zührevi bir hastalıktı. Oyuncak Ayı Patriarkası'nın bakış açısından, ırk intiharı anglo-sakson kadınlar ile "beyaz-olmayan" kadınların farklı üreme hızlarının klinik bir görünümüydü. Toplumdaki işlevsel olarak bağlantılı gruplar arasında patolojik bir düşmanlık olan sınıf savaşı yakın görünüyordu. Ve yükseköğrenim alan orta sınıf beyaz kadınlar sağlıklarını ve üreme işlevlerini tehlikeye atıyorlardı (1989, s. 55).

Müzenin o yıllarda iyileştirici doğayı "şehre getirmesi"ni (s. 26) sağlayan medya teknolojileri ise taksidermi ve emekleme aşamasındaki fotoğraftı. Afrika Sergi Salonunun kurucusu Carl Akeley her iki alanda da buluşlar yapmıştı. Taksiderminin ve yüzyılın başında doğa

fotoğrafçılığının temel bir parçası safariler çerçevesinde yapılan avcılıktı. O tarihlerde Afrika günümüzden farklı olarak anne şefkatine ve korumaya ihtiyaç duyan hassas bir doğa değil, "erkeğin korkusuna layık", onun cesaretini ve erilliğini kanıtlayacağı tehlikeli bir maceralar alanıydı (Haraway, 1989, s. 43). Afrika'ya giderek kültürden doğaya adım atan Batılı üst sınıf beyaz erkek, en büyük ve tehlikeli hayvanları avlayarak ırksal, sınıfsal ve cinsel "doğal" hiyerarşideki üstün konumunu kanıtlıyor, icra ediyordu. Akeley'le birlikte avlanan Kodak şirketinin kurucusu yetmişlik George Eastman, gergedanları avcılarına vurdurmadan önce olabildiğince yakından fotoğraflarını çekmeye çalışıyordu; Eastman, "tekelci kapitalistin ölümden çok dekadanstan korktuğunun ibret verici örneğiydi" (s. 43). Akeley Afrikalı yetişkin erkekler arasında bir tek mızraklarla aslan avlayan yerlilere "erkek/insan" [*man*] nitelemesini uygun görmüş, diğerlerine ise her zaman "oğlan" [*boy*] demişti (s. 28). Akeley'in kendisinin favori avı ise insana/erkeğe en yakın görünen hayvanlar olan iri erkek gorillerdi. Sergi salonunda bulunan Karisimbi Devi'nin ölüsünü tehditkâr biçimde ayağa kalkmış halde, göğüslerine vuracak şekilde içini doldurup sergilemişti; Afrika Sergi Salonunun sergilediği iyileştirici doğa bu anlamda zafer hatıralarından oluşan bir "mezardı" (s. 31). Başka bir ifadeyle Afrika'nın kalbindeki bu beyaz zengin Amerikan avcı/atalar aslında kendilerinin sergilerini yapmışlardı (s. 56).

Sosyobiyoloji

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı ülkelerinde doğa ve yaşam farklı bir bilimsel ve kültürel ekolojiyle sarılı hale gelmişti. Bu ekolojide insan mühendisliğinin yerini iletişim kontrolü, Yerkes'in psikobiyolojisinin yerini Edward Wilson'ın sosyobiyolojisi, kişilerin yerini genler, ırkın yerini popülasyon, öjeniğin yerini ise nüfus kontrolü almıştı (Haraway, 1991, s. 44, 58, Haraway, 1997, s. 219). Bu dönüşümlerin arkasında sistem teorileri, sibernetik ve neo-Darwinci sentez gibi çeşitli araştırma programlarının yükselişi yatıyordu. Haraway, "The Biological Enterprise: Sex, Mind, and Profit from Human Engineering to Sociobiology" (Biyolojik Teşebbüs: İnsan Mühendisliğinden

Sosyobiyolojiye Seks, Zihin ve Kâr*)* başlıklı makalesinde bu dönüşümleri "biyolojiyi kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin bir sureti" olarak keşfeder (1991, s. 44). Haraway burada savaş sonrasında yaşam bilimlerinde gerçekleşen bilimsel dönüşümlerin temsilcisi olarak Edward Wilson'ın "toplumsal her davranışın biyolojik temelini sistematik olarak inceleyen" (Wilson, 1975, s. 4) sosyobiyolojisini merkeze alır. Yayınlandığı tarihlerde Wilson'ın kitabı, Steven Jay Gould, Ruth Habbard ve Richard Lewontin gibi evrim bilimciler, biyologlar ve genetikçiler de dâhil birçok kesimden biyolojik indirgemecilik ve genetik belirlenimcilik eleştirileri çerçevesinde büyük tepki çekse de (örn. Allen v.d., 1975; Lewontin, 2001), sosyobiyoloji o yıllardan günümüze bazen evrimsel psikoloji veya sadece evrim bilim adlarıyla geçerek büyük bir başarı kazanmıştır. Anglo-Amerikan dünyada kamusal entelektüeller haline gelmiş Steven Pinker, Daniel Dennett, Sam Harris ve Richard Dawkins gibi figürlerin yaklaşımı toplumsal ve insani fenomenlere neo-Darwinci çerçeveyi uygulamaları bakımından büyük oranda sosyobiyolojiktir. Türkiye'de de çeviri popüler bilim kitapları ve "mutluluk geni bulundu" (NTVMSNBC, 11.09.2011) gibi basında sıkça çıkan haberlerle sosyobiyoloji ya da daha doğrusu "pop sosyobiyoloji" (Kitcher, 1985) yoğun şekilde ithal edilmektedir.

Sosyobiyolojinin altında yatan Darwinci evrim teorisinin klasik ekonomi politiğe olan yakınlığı iyi bilinmektedir ve Darwin'in kendisi Malthus'a olan düşünce borcunu açıkça ifade etmiştir. Bertrand Russell, Darwin'in teorisinin temel olarak "*laissez faire* ekonomisinin bitkiler ve hayvanlar dünyasına genişletilmesi" olduğunu ileri sürmüş (aktaran Hubbard, 1997, s. 90), Nietzsche ise "doğayı Malthus'la karıştırmayın" diye uyarmıştı (Nietzsche, 1954, s. 522).

Darwinci evrim teorisinin başta genetikle birleştirildiği neo-Darwinci sentez çerçevesinde ise evrimsel açıklama düzeyi, organizma, kişi, grup veya topluluktan genlere veya "çoğaltıcılara" (Dawkins, 1976) çekilir. Organizmalar, genlerin kendilerini çoğaltmak için "zihin ve beden" yarattıkları "hayatta kalma makineleri" olarak kavranır (Dawkins, 1976, s. 20). Haraway'in *Biyolojik Teşebbüs*'teki "daha ortodoks

Marksist yorumuna" (2000, s. 69) göre bu sayede "para birimi gen" olan "doğal bir ekonomi" kurulur: "Kâr, 'doğada' para birimi olan genle ölçülür ve üreme veya çoğalma doğal buyruktur" (Haraway, 1991, s. 60). Atomik bireyciliğin ve egoizmin genelde norm olarak alındığı neo-Darwinci evrim teorisi için pek çok sıkıntı çıkartan canlılar arasında altruizmi gösteren davranışlar ve toplumsal yaşam eğilimleri, genler merkeze alınarak "akraba seçilimi" [*kin selection*] veya "toplam seçilim değeri" [*inclusive fitness*] gibi kavramlarla kolaylıkla açıklanır. Akrabalarım benim genlerimi paylaştıklarından onların çıkarına davranmaktan daha "doğal" ne olabilir? "Sosyobiyolojik sentez (...) herkesi kardeşinin bankerine [ya da hissedarına] dönüştürür" (Haraway, 1997, s. 245).

Primatoloji özelinde sosyobiyolojik anlatılarda primatlar genetik kârlarını maksimize eden stratejik hesaplayıcılar, "hiper-liberal" ya da neo-liberal özneler olarak karşımıza çıkar (Haraway, 1989, s. 356). Franz de Waal, *Chimpanzee Politics*'ine *(*Şempanze Siyaseti*)* şu epigrafla başlar: "Siyasal sistem bir üreme sistemidir. 'Şehvet' [*lust*] kelimesini hem iktidar hem de seks için kullandığımızda, hakikate düşündüğümüzden daha yakınızdır" (Aktaran Haraway, 1989, s. 147). De Waal'in anlatısı "şempanzelerin hesaplanmamış hiçbir hamle yapmadığı" öncülünden yola çıkar, ancak, dişiler bu Machiavellici siyaset alanının dışında bırakılarak, rasyonel olmayan "toplumsal" alana yerleştirilir (a.g.y., ss. 147-148).

Sosyobiyolojik doğal ekonomide dişilerin veya kadınların stratejik faillerden ziyade erkekler için üreme kaynakları olarak kavranmasına bir karşı çıkış, sosyobiyolojik primatoloji içinden feminist Sarah Blaffer Hrdy'nin *The Woman That Never Evolved* (1981) *(Hiç Evrim Geçirmemiş Kadın)* adlı kitabıyla gelmiştir. Haraway, Hrdy'in görüşlerini incelediği bölüme ironiyle "Investment Strategies for Evolving Portfolio of Primate Females" (Dişi Primatların Evrilen Portfolyosu İçin Yatırım Stratejileri) başlığını verir. Hrdy'nin anlatısında dişi primatlar "iddialı [*assertive*]", "cinsel olarak aktif", "yüksek derecede rekabetçi", "erkek taliplerini kurnazca manipüle eden" ve "çocuk doğurmak ve kucaklamak kadar güçlü bir yüksek statü kazanma güdüsü-

ne sahip" aktörler olarak karşımıza çıkar (Hrdy, 1981, s. 14). Klitoris ve bu organın güdülediği "görünüşte nemfomanik" (s. 174) davranışlar, "arzulayan ve yatırım yapan özneler" olarak dişi primatların bu hiper-liberal doğal ekonomideki failliklerinin temelidir (Haraway, 1989, s. 356). Haraway bir yerde "bu nasıl feminizm?" (s. 356) diye kuşkuyla sorsa da, sonuç olarak Hrdy'nin "postmodern" veya "hiper-liberal" kadınlarının günümüzde "pek çok ilgi çekici konuyu keşfetmeyi" sağladıklarını kabul ederek onların "feminist söylemin çekişmeli alanı" içinde görmezden gelinemeyeceğini ileri sürer (ss. 365-366). "Sosyobiyolojik hiper-liberalizmde üremenin biyo-politikası nihayet savaş hakkındadır. Şah mat" (s. 367).

Haraway'in primatoloji konulu çalışmalarında görüldüğü gibi modern bilimde doğa ve yaşam daha en baştan toplumsal ve siyasi süreçlerle örülü olarak karşımıza çıkar. Doğa ve yaşam sözcüklerinin anlambiliminin insani fenomenleri çaprazlamasına kesen boyutu çerçevesinde, yaşam konulu bilimsel anlatılar, cinsiyet, cinsellik, toplum, ekonomi, siyaset ve benzerlerini temelden bağlar. Doğanın bilimsel inşasında aile, cinsellik, cinsiyet, siyasi sistem, ırk (genel olarak akrabalık) ve ekonomi gibi pek çok kategori de beraberinde inşa edilmektedir. Haraway'in göstermeye çalıştığı gibi bu kategoriler gerçekte içine kapalı sabit alanlar değil "karışık bir trafiğin kaba göstergeleridir" (2010, s. 208; çeviri değiştirildi).

Gelgelelim bunun anlamı bilimin siyasi ve toplumsal ideolojilerin ve önyargıların bir yan ürünü olduğu değildir. Haraway'in bilim tarihleri eleştirel olsa da onun eleştirelliği iyiler ve kötüler düzeyinde ahlâki bir boyut alan negatif bir eleştiri değildir. Haraway, bilimsel pratiklerin incelenmesinde taraflılık, ön yargı ve ideoloji gibi kavramların pek kullanışlı olmadığını düşünür. Bu kavramlar etrafında yapılan eleştiriler sıkça pozitivist bir bilim anlayışını, konumsuz bir konumdan, nesnel bir öznellikten ya da Tanrı'nın bakış açısından konuşmanın mümkün olduğu varsayımını örtük olarak barındırır. Haraway'in rahatlıkla cinsiyetçi ve ön yargılı diye eleştirilebilecek Yerkes için söyledikleri onun yaklaşımı konusunda ortaya çıkabilecek yanlış anlaşılmaları engelleyebilir:

> Önyargı ve ideoloji kavramlarının bu acıklı durumu anlamada bize bir yardımı dokunmaz. Bilim cemaatinin standartlarına göre Yerkes'in yaptığı, iyi bilimdi ve elinde (istatistiki bakımdan biraz eksikleri olsa da) iyi veriler vardı. Şempanzeler konusunda haklı olduğu ya da 1939'da veya bugün eleştiriden muaf olduğu anlamına gelmez bu; ama öznel ve kültürel "önyargılar"dan "etkilenen" bir bilim değildi yaptığı. Daha ziyade, doğal-kültürel bir pratik olarak onun bilimi, dünyayı belirli bir maddi-göstergesel biçimde inşa eden bir bilgi üretim aygıtı *kurmuştu*. "Önyargıları" çekip çıkardığınızda bilimsel aygıttan geriye pek bir şey kalmayacaktır. (...) Yerkes'in bilimi işte bu karman çorman eklemlenmeler ağıydı. İdeoloji eleştirisine tâbi tutulmaktan ya da primatoloji tarihindeki bir azizin öyküsü gibi anlatılmaktan ziyade, bilgi üreten pratik bir maddi-göstergesel işleyiş üzerinden eleştirel olarak yaklaşılmayı hak ediyordu (Haraway, 2010, s. 214; çeviri değiştirildi).

Kliniğin Ölümü ve Teşebbüsleştirilen Doğa

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı'nın yaşam ve doğa anlayışı üzerinde büyük etki sahibi olmuş ve sosyobiyolojiyle kısmen bağlantılı bir dönüşüm sibernetik, sistem bilimleri, enformasyon teorisi ve bilgisayar bilimleriyle gelmişti. Bu yaklaşımlar çerçevesinde organizmalardan tutun makinelere, zihinlere ve toplumsal kurumlara kadar her şey ortak bir ontoloji içinden, enformasyon sistemleri ya da askerî bir terminolojiyle "komuta-kontrol-iletişim-istihbarat/zekâ" [*command-control-communication-intelligence*: C^3I] sistemleri olarak kavranmaya başlanmıştı. Bu bilimsel anlatıları ve kültürleri Haraway'in çalışmalarında sentezleyen ve öne çıkartan figür ise onun ünlü siborgudur.

Haraway'in *Socialist Review* adlı derginin "Reagancı yıllarda sosyalist-feminist öncelikler" konulu bir makale talebi üzerine yazdığı ve 1985 yılında yayınlanan "*A Cyborg Manifesto*" (*Siborg Manifestosu*) başlıklı çalışması, siborg figürünü zamanının "toplumsal ve bedensel gerçekliğini haritalandırmak" ve yeni siyasi olanaklar keşfetmek için işe koşar (2004, s. 8). 2015 yılında otuz yaşına basmasına rağmen güncelliğini pek kaybetmeyen bu yazının, sosyalist-feminizm içinden bir tür "hakaret" [*blasphemy*] olarak görülebileceğinin Haraway pekâlâ

farkındadır: "Siborgların en büyük sorunu tabii ki onların, devlet sosyalizmi yanında militarizmin ve patriarkal kapitalizmin gayri-meşru çocukları olmalarıdır. Ancak, gayri-meşru çocuklar genelde köklerine karşı son derecede sadakatsizdirler. Nihayetinde onların babaları önemsizdir" (2004, s. 10).

Siborg Manifestosu'nda Foucault'nun biyopolitika kavrayışına açık ve örtük pek çok gönderme de vardır. Haraway, bir dipnotta "*Kliniğin Ölümü*'nü yazmanın zamanı geldi" diye belirterek şöyle devam eder:

> Kliniğin yöntemleri bedenleri ve eserleri gerektiriyordu; bizim ise metinlerimiz ve yüzeylerimiz var. Tahakkümlerimiz artık tıbbileştirme ve normalleştirmeyle değil, ağ kurulumu, iletişimin yeniden tasarımı, stres yönetimiyle işliyor. Normalleştirme yerini otomasyona, saf tekrara [*redundancy*] bırakıyor. Michel Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* eserleri içe patlama anındaki bir iktidar biçiminin adını koyar. Biyopolitika söylemi yerini anlaşılamaz teknoloji diline [*technobabble*], uçları birleştirilen [*spliced*] isimlerin diline bırakır; hiçbir isim çok uluslu şirketler tarafından bütün halde bırakılmaz. *Science* dergisinin bir sayısında bu şirketlerin isimleri şöyle sıralanır: Tech-Knowledge, Genentech, Allergen, Hybritech, Compupro, Genen-cor, Syntex, Allelix, Agrigenetics Corp., Syntro, Codon, Repligen, MicroAngelo from Scion Corp., Percom Data, Inter Systems, Cyborg Corp., Statcom Corp., Intertec. Eğer dile hapsolmuşsak, o zaman bu hapishane-evden kaçmak için dil şairlerine, kodu kesmek için bir tür kültürel restriksiyon enzimine ihtiyaç vardır; siborg çokdilliliği [*heteroglossia*] radikal bir kültürel siyaset biçimidir (Haraway, 2004, s. 11).

Diğer deyişle dünya "bir kodlama sorunu"na çevrilmiş (Haraway, 2004, s. 23), gerçeklik "Turing'in evrensel makinesinin 'n' haline" dönüşmüş (Kittler, 1999, s. 19) ve "beden enformasyonu değil enformasyon bedeni taşır hale gelmiştir" (Hayles, 2001, s. 70). Bu enformasyonel ontolojinin en ünlü savunucularından Dawkins (1995) "yaşam yalnızca baytlardan meydana gelen dijital enformasyondur" diye yazar (s. 19).

Biyopolitika artık karşımıza teknobiyopolitika olarak çıkar.[6] En-

[6] Aslen, Foucault'nun nesnesi nüfus olan biyopolitika kavrayışı çerçevesinde, biyopolitikanın bilgisayarlar başta olmak üzere enformasyon işleyen makinelerin gelişimiyle tarihsel olarak yakın bir ilişkisi olmuştur. Nüfus sayımları eninde sonunda dev miktarlarda veri üretir ve

formasyonel bir kod olarak kavranan genlerle birlikte biyoteknoloji ve biyoinformatik yaşam bilimlerinin paradigmatik temsilcileri haline gelirler. Biyopolitikanın moleküler bir ölçekte karşımıza çıktığı, biyolojinin yoğun bir metalaşma, şirketleşme ve teşebbüsleşme süreci yaşadığı bu dönüşümler biyopolitika literatüründe başlı başına bir araştırma alanı haline gelmiştir (örn. Rose, 2007; Rajan, 2012). Haraway az çok başlangıçtan beri söz konusu dönüşümlere büyük bir ilgi göstermişse de genetik ve moleküler biyolojinin etrafına kurulu kültürel ve ticari ekolojiyi, 1997 tarihli Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™ (Mütevazı_Tanık@ İkinci_Binyıl.Dişi Adam©_Onkofare™_ile_Buluşuyor) adlı kitabına kadar ayrıntılı biçimde işlememiştir.

Mütevazı Tanık'ta siborglar hâlâ rol alsalar da Haraway çeşitli konuları ve alanları keşfetmek için Mütevazı Tanık, Dişiadam, Vampir ve Onkofare gibi yeni figürleri işe koşar. Bu figürlerin içinden Onkofare, Haraway'in biyoteknoloji ve moleküler genetikle ilgili anlatılarında başrolü oynar. Onkofare dünyanın ilk patentli hayvanıdır ve bu yüzden Haraway sonuna ™ işareti koyarak ismini yazar. Du Pont adlı şirket Onkofare'ye insanda göğüs kanserine neden olan bir gen (onkogen) nakil ederek onu kanser araştırmaları için bir deney hayvanı olarak tasarlamış ve "piyasaya sürmüştür": "Uçları birleştirilmiş bir genomla ayırt edilen, uçları birleştirilmiş bir isimle patentlenip tescillenen Onkofare™, teşebbüsleştirilmiş doğanın paradigmatik örneğidir" (1997, s. 255).

Yukarıda irdelenen insan mühendisliği hareketinde olduğu gibi yaşam bilimlerinin ekonomi alanıyla bağları her zaman olmuşsa da genetik ve moleküler biyoloji araştırma alanlarının 1970'li yıllardan başlayarak yaşadıkları türden bir ticarileşme ve şirketleşme daha önce görülmemişti. Kamusal, siyasi, akademik ve ticari pek çok çıkarın kesiştiği bir yerde bulunan yaşam bilimlerinin büyük umutlar vaat eden

---

bu verileri işlemenin zorluğu Batılı devletlerin verileri hızla işleyebilen yeni enformasyon teknolojilerini aktif olarak arayıp, benimsemesine yol açmıştır. 1880 tarihli Amerikan Nüfus Sayımının sonuçlarının işlenmesi tam yedi yıl sürmüştü ve bu süreçte zaten veriler eskimişti. Sonradan IBM ismini alan şirket 1890 tarihli Amerikan Nüfus Sayımına bilgi işleyen makineleriyle yardım ederek işe başlamıştı (bkz. Hacking, 1982).

moleküler biyoloji alanı 80'lerin başlarında bir tür "altın hücumu" yaşamıştı (1997, s. 91). Bu alandaki araştırmalar hem devletler hem de girişimci sermaye tarafından yoğun şekilde finanse edilmiş, günümüzde gördüğümüz dev biyoteknoloji endüstrisi doğmuştu.

Onkofare, Haraway'in Marilyn Strathern'den aldığı bir ifadeyle bu türden bir "teşebbüsleştirilmiş doğa"ya [*nature enterprised-up*] doğmuştur. Doğal yaşam alanı biyoteknoloji laboratuvarlarıdır. Onkofare doğanın ve kültürün, doğal olanla yapay olanın, "enformatiğin, biyolojinin ve ekonominin içe patlayışını" (s. 70) temsil eder. Modernist semantikte değişmezlik, el değmemişlik ve sabitlik anlamları ağır basan doğa, teşebbüsleştirilerek karşımıza tasarlanabilir ve piyasaya sürülebilir halde çıkar; "doğal türler markalara dönüşür" (s. 66). Haraway argümanını her zamanki mizahıyla şöyle dile getirir:

Moleküler biyolojiyle moleküler genetik, mühendislik ve yeniden tasarım disiplinleri olarak biyoteknolojiyle neredeyse eş anlamlı hale gelmiştir Avcı Erkek ve Toplayıcı Kadın gibi varlıklar teşebbüsleştirilmiş doğa sahnesine Erkek™ ve Kadın™ rolleriyle -telifli, ticari kayıtlı ve en önemlisi son derece esnek biçimde- yeniden çıkarlar. Yapay ve doğal olanın içe patladığı bir dünyada, doğanın kendisi hem ideolojik hem de maddi olarak, tescilli şekilde yeniden yapılandırılmıştır. Yapısal düzenlemeler insanlar, iş dünyası ve uluslar kadar bakterileri ve ağaçları da bağlar (1997, s. 245).

Nitekim biyoteknoloji ve moleküler genetik, popüler bilimde, medyada veya genel olarak kültürde onları saran düşler, heyecan ve vaatlerle orantılı sonuçlara en azından klinik uygulama bakımından henüz ulaşamamıştır. Genetik ve moleküler biyoloji konusunda kamusal alanda pek çok yanlış anlama, abartı ve safsata vardır ve bunda bilim insanlarının da rolü yok değildir.[7] Haraway'in eleştirel bir gözle

[7] Nihayetinde moleküler biyoloji gibi son derece ticarileşmiş bir araştırma alanında, bilim insanları fonlama ve finansman için araştırmalarını kamu ve yatırımcıların gözünde daha çekici hale getirmeye çalışırlar. Reklamcılık ve halkla ilişkiler konusunda yıllar içinde epey ustalaşmış biyoteknoloji şirketleri de aynı amaçlarla titizlikle hazırlanmış medya kampanyalarına ve basın açıklamalarına başvururlar. Susan Lindee'nin çarpıcı şekilde ifade ettiği gibi "biyolojide artık hiçbir şey piyasanın ışığında bakılmadıkça anlam ifade etmez" hale gelmiştir (Lindee, 2013, s. 187).

incelediği moleküler genetik etrafına kurulu söylemler fetişizm derecesinde bir heyecanla yoğrulmuştur. Öyle ki Yunan-Yahudi-Hıristiyan yaratılış ve kurtuluş imgeleri moleküler genetikle ilgili dolaşımda olan söylemlere bütünüyle sirayet etmiştir. Du Pont şirketi Onkofare reklamına "kanserin izini sürmek" [*Stalking Cancer*] başlığını verip, ışığa doğru tırmanan bir fare tasvir ederek -Platon'un mağara alegorisini de çağrıştıran- bir tür dünyevi kurtuluş anlatısı kurmuştur. *Mütevazı Tanık*'a resimleriyle katkı yapmış feminist ressam Lynn Randolph, *Laboratuvar ya da Onkofare'nin Acıları* isimli resminde Onkofare'yi kadın fare karışımı kırma bir yaratık olarak çizmiş, bahsedilen örtük imgeselliği öne çıkartmak için farenin başına insanlık için kendisini feda eden İsa'nın dikenli tacını yerleştirmiştir (Haraway, 1997, ss. 46-47). DNA'nın ikili sarmal yapısını keşfeden James Watson da benzer bir anlatı çağrıştırarak İnsan Genom Projesi için "eskiden bizler kaderimizin yıldızlara yazılmış olduğunu düşünürdük. Şimdiyse onun genlerimize yazılı olduğunu biliyoruz" demiştir (aktaran Gruber, 2013, s. 271). Haraway'in İnsan Genomu Projesi hakkında aktardığı haberlerin ve yayınların başlıklarına da benzer bir imgeler dizisi ve heyecan hâkimdir: "Yaratılış, Devamı", "James Watson ve Kutsal Kâse Arayışı", "İnsan Olma Rehberi", "Kildeki Parmak İzleri", "Başlangıçta Genom vardı", "Genom İnisiyatifi: 'İnsan' nasıl okunur?", "Yaşam Kitabının Şifresini Çözmek" (Haraway, 1997, s. 44). Bu başlıkları sıraladıktan sonra Haraway "genetiği değiştirilmiş yiyecekler konusunda belki de daha fazla [dini] duygular hissetmeliyim" diye şakayla ekler (1997, s. 44).

Böyle bir heyecanın ve "efendi molekül", "kodların kodu" veya "yaşamın sırrı" gibi benzetmelerin yaygınlığına rağmen DNA aslında birbirleriyle bağlantılı çoklu ve karmaşık hücresel pek çok sürecin sadece bir öğesidir. Haraway'in de yararlandığı, gen fetişizmini sert bir şekilde eleştiren biyolog Richard Lewontin'e (2001) göre "ilk olarak DNA kendi kendini yeniden üretmez, ikinci olarak DNA hiçbir şey yapmaz ve üçüncü olarak organizmalar DNA tarafından belirlenmez" (s. 141). Genlerin "kendinde şeyler" haline gelerek parçası oldukları organizmaların hem nedeni hem de ereği haline gelmelerini Marx'ın meta fetişizmi düşüncesiyle ilişkilendiren Haraway "genetik meta fetişizminde alışılmadık hiçbir şey yoktur; mübadele alanı odağa alına-

rak üretim alanı gizlenir" der (1997, s. 143).

Genler veya genom Haraway'in "20. Yüzyıl Amerika'sında biyolojik akrabalık kategorileri" ismiyle yaptığı tarihsel sınıflandırmanın da son aşamasını temsil eder: Irk (1900-1930), popülasyon (1940-1970), genom (1990-). Genel olarak bu kategoriler insanlığın biyolojik benzerliklerini ve farklılıklarını düzenlerler ve insanlarla, insan gruplarını bazen örtüşen, bazen örtüşmeyen biçimlerde ilişkilendirirler. Burada Haraway'in hem bir süreklilikler hem de bir süreksizlikler dizisi kurduğu akılda bulundurulmalıdır; genom projeleri "doğal ırklar" değil, "bilginin ve pratiğin nesnesi olan veri bankaları" üretir (s. 247). Biyolojik akrabalık kategorileri olarak popülasyon ve genom benzer bir bilimsel çerçeve içinden karşımıza çıksa da, genom araştırmalarının ticarileşmiş ve şirketleşmiş olması bakımından Haraway aralarında bir süreksizlik görür. İnsan Genomu Çeşitlilik Projesi çerçevesinde lösemili bir Guaymi yerlisinden alınan bir hücre kültürünün Lösemi araştırmaları için ABD tarafından patentlenmeye çalışılması bir örnektir (s. 251). Öte yandan soy testleri [*ancestry tests*] gibi gelişmiş ülkelerde doğrudan tüketiciye sunulan genetik ticari hizmetler son yıllarda önemli ölçüde yaygınlaşmıştır. Hatta bazı şirketler tüketicilere "çerçevelenip evde gururla sergilenmeye uygun" genetik soy haritaları bile sunmaktadırlar (Lindee, 2013, s. 186). Haraway'in siborgları köken ve "organik aile" (2004, s. 9) düşleri kurmasalar da genetik soy testlerine Batılı kamunun gösterdiği rağbet, pek çoklarının böyle düşleri olduğunu önerir.

Haraway'in bilimsel akrabalık kategorileriyle ilgili tarihsel anlatısı doğrudan akrabalık mefhumunun kendisine yönelik bir eleştiri de içerir. Haraway bu çerçevede "düğün gecelerinde soyları kirleten" ve "tözlerin/maddelerin gayri-meşru akışlarıyla kategori dönüşümlerine neden olan" vampir figürünü normatif amaçlarla işe koşar (1997, s. 214). İnsanlığı hangi göstergeler (kan grubu, ten rengi, genler vb.) üzerinden olursa olsun biyolojik temelde sınıflandırmanın tedirgin edici bir tarafı vardır. Hacking'in dediği gibi "sınıflandırma ile yargılama nadiren birbirinden ayrı gider" (Hacking, 2006, 109). Çıkış itibarıyla bir değer yargısı barındırmayan biyolojik farklılık göstergeleri toplumda dolaşıma girerek hâlihazırda var olan ırk temelli sınıf-

landırmalarla kesişerek veya başka yollarla böyle bir boyut kazanırlar. Eninde sonunda "kırmızı sıvı çok güçlü, kan davaları ise çok yenidir" ve DNA sarmalları kanın bu tehlikeli mirasını devralabilmektedir (Haraway, 1997: 253). Bu yüzden Haraway akrabalık hakkındaki anlatısını şu sözlerle bitirir:

> Akrabalık ve "aile" yoluyla bağlanmaktan ölesiyle sıkıldım. Arkadaşlık, iş, kısmen paylaşılan amaçlar, inatçı kolektif acılar, kaçınılmaz ölümlülük ve süreğen umut kaynaklı dayanışma ve birlik modellerine özlem duyuyorum. Her şeyin özdeşlik/kimlik ve üreme dramalarından kaynaklanmadığı "yabancı" bir bilinçdışı, farklı bir ilk sahne kuramsallaştırmanın zamanı geldi. Genler ve enformasyon olarak da kavransa kan bağları yeterince kanlı olmuştur ve insanlığı akrabalıktan daha az ve daha çok bir şey olarak üretmeyi öğrenmedikçe ırksal ve cinsel barışın, yaşanabilir bir doğanın olamayacağına inanıyorum. Sanırım ben vampirlerin, en azından bazılarının, tarafındayım. Ancak ne zamandan beri insan hangi vampirin düşlerine musallat olabileceğini seçebiliyor? (s. 265).

Yoldaş Türler

Haraway'in son çalışmaları üslup ve konu olarak nispeten farklı bir yön tutturmuştur. *Companion Species Manifesto* (2003) (*Yoldaş Türler Manifestosu*) ve *When Species Meet* (2008) (*Türler Buluştuğunda*) yer yer otobiyografik bir üsluba ve içeriğe sahip olduğu gibi insan-hayvan ilişkileri başta olmak üzere ekolojik meselelere odaklanır. Yoldaş türler kategorisi ve onun temsilcisi olarak aldığı köpekler anlatılarında merkezdedir. Böyle bir değişimin gerekçesi olarak yeni milenyumda siborgların artık "eleştirel sorgulama için gerekli araştırma hatlarını toplayamadıklarını" (s.4) ve "köpeklerin üçüncü milenyumun teknobiyopolitik çalılıklarda daha iyi rehberler olabileceklerini" (ss. 9-10) iddia eder. Haraway, yoldaş türler kategorisinin "temelli olarak karar verilemez" (2008, s. 65) olduğunu söyleyerek bir tanım yerine bize onun neyle ilgili olduğu konusunda anahtar kelimeler sunar: Önemli başkalık[8] [*significant otherness*], ilişkisellik, birlikte oluş [*becoming*

[8] "*Significant other*", İngilizcede sevgililer ve romantik partnerler için kullanılan bir deyimdir. Haraway deyimin bu anlamına kısmen göndermeyaparak kavramı kullanılır. *Türler Buluştuğunda*'da "önemli başkalık", insan olmayan canlılar başta olmak üzere sevgi ve kaygı

with] ve gelişim/mutluluk [*flourishing*] etiği[9].

Biyopolitika söz konusu olduğunda Haraway'in özellikle primatolojiyle ilgili çalışmaları başta olmak üzere diğer yapıtlarında zaten örtük olan bir argümanın açıldığını görürüz: İnsan olmayan canlılar günümüzün biyopolitik rejimlerinin asli öğeleridir ancak insan merkezci şekilde konu dışı bırakılırlar. Haraway, veterinerin psikolojik sorunlar yaşayan bir köpeğe Prozac önerdiğine tanık olduğu bir yaşantısı çerçevesinde bu durumu şöyle açıklar:

> Michel Foucault'yu okumuştum ve biyoiktidar ile biyolojik söylemlerin üretken güçlerini çok iyi biliyordum. Modern iktidarın her şeyden evvel üretken olduğunun farkındaydım. Bir bedenin tıp, psikoloji ve pedagoji aygıtlarınca güçlendirilmesinin, bakılmasının ve yönetilmesinin ne kadar önemli olduğunu biliyordum. Modern öznelerin böyle bedenleri olduğunu ve onlara zenginlerin emekçi sınıflardan daha önce sahip olduklarının farkındaydım. Kendimin klinik ayrıcalıklarının bütün bilinçli varlıklara ve bazı bilinçsiz olanlara makul derecede genişletilmesine hazırdım. *Kliniğin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi*'ni okumuştum ve siborgların teknobiyopolitikası hakkında yazmıştım. Hiçbir şeyin beni şaşırtamayacağını zannediyordum. Yanılmışım. Foucault'nun tür şovenizmi köpeklerin de teknobiyoiktidarın alanlarında yaşıyor olabileceğini bana unutturmuştu. Yazmam gereken kitap *Barınağın Doğuşu* olabilir diye düşündüm. (Haraway, 2008, ss. 59-60)

Hümanist siyasi ve biyopolitik düşünce, siyasi yaşamı hayvani yaşamla örtük veya açık şekilde bir karşıtlığa sokarak hayvan sorununu kategorik olarak dışlamıştır (bkz. Shukin, 2009; Wolfe, 2013). Gelgelelim, son yıllarda önemli ölçüde görünürlük kazanan hayvan hakları ve ekoloji söylemleri yanında bağlantılı duyarlılıklar, insan olmayan canlıları teoride olmasa da pratikte siyasetin ve hukukun

---

duyulan başka varlıklarla, aşılamaz farklılıklara rağmen ilişkilenme hâlini imler.

[9] Haraway kavramı Chris Cuomo'nun Aristoteles etkili ekofeminist etiğinden hareketle kullanır. "*Flourishing*" burada Aristoteles'in Türkçeye genelde "mutluluk" olarak çevrilen "*eudaimonia*" kavramına yakın bir anlama gelir. Yaygın bireysel haz olarak mutluluk anlayışından farklı olarak Aristoteles'in *eudaimonia*'sı insanların olanaklarını veya erdemlerini gerçekleştirip, geliştirerek ulaştığı bir "iyi yaşam" hâlidir. Cuomo bahsedilen kavrayışı insan olmayan varlıklara genişleterek, ekolojik bir toplulukta canlıların kapasitelerinin geliştirilmesinin ve yaşamlarının iyileştirmesinin merkezde olduğu bir çevre etiği ortaya koyar (bkz. Cuomo, 1998).

alanına gittikçe daha fazla getirmektedirler. Hümanist düşünürlerin siyaset alanını değişen biçimlerde konuşma, kişilik ve düşünme kapasitesi çerçevesinde insanlarla sınırlandırmalarına rağmen, pek çokları Bentham gibi "acı çekebilme" kapasitesini merkeze alarak siyasetin ve hukukun alanını insan olmayan canlılara doğru uzun zamandır genişletmektedirler. Haraway'in dediği gibi "hayvanlarla ilgili sorunlar insan refahının merkezinde görülmeye başlanmıştır" ve "bunun içine, düzenleyici aygıtların, ekonomilerin, emek süreçlerinin, sağlık ve beslenme pratiklerinin nasıl işleyeceği gibi pek çok soru çerçevesinde siyasal refah da girer " (Schneider, 2006, s. 118).

Fabrikalarda ve laboratuvarlarda kitlesel şekilde bazı hayvan türlerinin acı çekip ölmesine izin verilirken, diğerlerinin dev bir besin, eğlence ve sağlık endüstrisi yoluyla yaşatılmasında; bazılarının kurban edilebilirken diğerlerinin böyle bir sembolik işlevden yoksun olmasında; soy ve cins bazında hayvancılığın başından beri var olan üretme ve yetiştirme pratiklerinde; hangi canlının yenilip hangilerinin yenilmeyeceğine dair kültürel ya da bireysel kutsallarda ve diğer pek çok hayvan-insan etkileşimlerinde biyopolitik bir mantığın işleyişini görmek zor değildir. Haraway, hayvanlığın modernizmin ve hümanizmin siyasi, etik, ontolojik ve epistemolojik damarlarında tıkanıklık yaratan bir konu olduğunu bilir ve sorgulamalarının amacı tam da böyle tıkanıklar yaratarak, bu alanlarda yeni düşünce hatları açmaya çalışmaktır. Hayvanların bilimsel araştırmalar için kullanılıp kullanılamayacağı veya et yemenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu gibi sorulara verilen evrenselci hem evet hem de hayır cevaplarını sorunsallaştırır. Bu konularda doyurucu cevaplar vermek yerine "besleyici hazımsızlıklar" (2008, s. 300) yaratmaya çalışır. Ona göre "yoldaş türlerin sorusu nasıl doyulacağı değil, hazımsızlıkla nasıl başa çıkılacağıdır" (2008, s. 339).

Türler Buluştuğunda, felsefi anlamda son derece spekülatif bir projedir. Amacı bizim başta tür konusunda olmak üzere soyutlamalarımızı ve soyutlama biçimlerimizi gözden geçirip, yenilerine zemin hazırlamaktır. Kendisinin Derrida ile Deleuze ve Guattari'ye yönelttiği eleştiriler, hayvanlık konusunda var olan felsefi soyutlamaları yetersiz

bulduğunu gösterir. Derrida "O Halde Var Olduğum Hayvan (Gerisi Gelecek)" [*The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*] (2002) adlı konuşmasında bir sabah çıplak şekilde kendisini gören kedi yavrusundan nasıl utandığını anlatır. Bu karşılaşma onun felsefi kanonda hayvanlık sorusunu irdelemeye götürür. Ancak Haraway'e göre Derrida'nın karşılaşmaya verdiği yanıt yetersizdir zira kendisi kediyi unutup felsefi kanona yanıt vermiştir: "Yoldaş türlerin temel bir yükümlülüğünü gerçekleştiremeyerek, kedinin gerçekte ne yapıyor, hissediyor ve düşünüyor olabileceğini merak etmemiştir" (2008, s. 23). Deleuze ve Guattari'yi ise onların hayvan-oluşun antitezi olarak aldıkları evcil hayvanıyla konuşan yaşlı kadın figürü ve romantik kurt sürüsü fantezileri çerçevesinde eleştirir (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, ss. 232-309). Ne kadar Derrida (2002, s.374) bahsettiği kedinin, "kedi" kavramı, figürü veya alegorisi değil *gerçek* bir kedi olduğunu iddia etse bile, her iki anlatıda da gerçek hayvanlar eksiktir.

Haraway bu eleştirilerinden hareketle iki primatolog ve hayvan bilimci olan Thelma Rowell ile Barbara Smuts'a yönelir. Hayvanlarla birlikte çalışan bilim insanları olarak hayvanların kendilerine verdikleri yanıtlar ve kendilerinin onlara verdiği yanıtlar onlar için doğal olarak kritik önemdedir. İlginç şekilde filozofların soruları Smuts ve Rowell vakalarında tersten karşımıza çıkar. Bir babun grubuna kendini kabul ettirmeye çalışan Smuts için asıl sorular Derrida ve Levinas'tan farklı olarak babunların gözünde kendisinin bir yüzünün olup olmadığı ve kendisinin babunlara yanıt verip veremediğidir. Eski primatolog, yeni koyun bilimci Rowell için ise soru insanların hayvan-oluşundan ziyade hayvanların hayvan-oluşu veya moleküler-oluşudur. Koyunlarına "şempanze gibi davranma fırsatı sunmaya çalışan" (aktaran Latour, 2000, s. 367) Rowell, tabiat gereği sıkıcı hayvanlar oldukları düşünülen koyunlarına oluş hatları açmaya çalışır. Sayıları yirmi iki olsa da yirmi üç tane yemek tabağı koyarak, koyunlarına yemek için rekabet etme veya etmeme konusunda bir özgürlük vermeye çalışır. Haraway'e göre "bu gösterişsiz yirmi üçüncü tabak açıklıktır, henüz olmayanın, olabilenin veya olmayabilenin alanıdır; olaylara müsaitliktir; koyunlarla bilim insanlarını beklenmedik bir şeyin gerçekleşmesi mümkün kılacak şekilde akıllıca etkileşim kurmaya davet

etmektedir" (2008, 34). Yaşandıkları halleriyle insan-hayvan ilişkileri hayvanlar acı çekebiliyor mu, hayvanların yüzü var mı gibi sorularla kapatılamayacak kadar karmaşık, çok boyutlu ve çok eklemli düğümlenmeler şeklinde karşımıza çıkarlar. Haraway bizi hayvanlarla ilişkilerimizde beklenmedik farklı dünyalaşma [*worlding*] olanaklarına açmaya davet eder.

Biyopolitik rejimlerde biyolojik tür mefhumunun can alıcı rolü düşünüldüğünde, "Yoldaş Türler" figürünün biyopolitika çalışmaları için Haraway'in açmadığı önemli içerimleri olduğu söylenebilir. Her şeyden önce Haraway türleri birbirlerinden bağımsız ve birbirlerine kapalı eskinin ulus-devleti misali topluluklar olarak gören yaygın tahayyülü reddeder. Kendisinin sıkça alıntılayıp, takdir ettiği bir biyolog olan Lynn Margulis'in *symbiogenesis* kavramı, türlerin birbirleriyle ortakyaşar birliktelikler kurarak evrimleşip türleştiklerine dikkat çeker. Haraway'in bahsetmekten çok hoşlandığı gibi insan genomu insan bedeninde bulunan hücrelerin sadece %10'unda mevcuttur ve geri kalan %90'ı çeşitli bakteriler, mantarlar ve benzerlerinin DNA'sıyla doludur (2008, ss. 3-4). Samuel Butler'ın *Erewhon*'da (1872/1985) dediği gibi insan dediğimiz bu anlamda "bir parazit yuvası ve sürüsünden" çok da farklı değildir (s. 167). Tabii ki ortakyaşarlık ve birlikte oluş moleküler ölçekle sınırlı değildir ve Haraway *Yoldaş Türler Manifestosu*'nda insanlarla köpeklerin birlikte evrimleştiklerini özellikle vurgular. Kısacası "yoldaş türler" her zaman "başkalarıyla dolu çok-türlü kalabalıklar" (2008, s. 308) olarak karşımıza çıkarlar. Yoldaş türler böylece biyopolitik rejimlerin temel sorusu olan neyin/kimin yaşatılacağı veya ölmesine izin verileceği meselesini içinden çıkılamayacak kadar karmaşıklaştırır. Türlerin birbirleriyle kurduklarını kördüğüm misali eklemlenmeler, sırf insan olmadıkları için diğer canlıların yas ve suçluluk olmadan öldürülebilir hale getirilmesini kabul edilemez yapar. *Türler Buluştuğunda*'da sıkça karşımıza çıkan bir benzetmeyle yoldaş türler kendileri de menüde olabilen "sofra arkadaşları"dır [*messmates*] ve sofra adabı herkesin bildiği gibi kibarlığı, sorumluluğu ve saygıyı gerektirir. "İnsan yemek yerken hiçbir zaman tamamen yalnız değildir; söylenen kural şu iddianın temelinde yatar: 'İnsan iyi yemelidir.' (...) Tekrarlıyorum, sorumluluk ya aşırıdır ya da

o bir sorumluluk değildir." (Derrida'dan aktaran Haraway, 2008, s. 285).

İmmünoloji ve Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası

Türler Buluştuğunda başta olmak üzere Haraway'in pek çok çalışmasında karşımıza çıkan bir sorun olan insanlarla insan olmayanlar arasındaki ilişkiler onun daha eski bir çalışmasında kendilik ve başkalık diyalektiği merkeze alınarak işlenir. Haraway'in bağışıklık sistemi ve immünolojiyle ilgili çalışması, bağışıklık kavramının son zamanlarda biyopolitika literatüründe merkezi bir kategori haline gelmesiyle fazladan bir güncellik kazanmıştır. Bilindiği üzere bağışıklık kavramının son yıllarda biyopolitika çalışmalarında ilgi görmesini sağlayan temel isim Roberto Esposito'dur. Esposito bu kavram sayesinde Foucault'nun pozitif (yaşatan, üreten iktidar) ve negatif (öldüren, kısıtlayan iktidar) biyoiktidar kavramsallaştırmaları arasındaki "semantik boşluğu" doldurduğunu iddia eder (Esposito, 2008, s. 45). Eninde sonunda yaşatmak için öldürmek veya Esposito'nun deyimiyle "yaşamın negatif muhafazası" (2008, s. 158) bağışıklık sisteminin temel dinamiği olarak görülür. Bağışıklık kavramına toplumsal, felsefi ve siyasi araştırmalarında çözümleyici rol veren Niklas Luhmann, Jacques Derrida ve Peter Sloterdijk gibi isimler de bu çerçevede biyopolitik tartışmalara dâhil edilir.

Haraway'in *Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse* (*Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası: Bağışıklık Sistemi Söyleminde Kendiliğin Kuruluşları*) adlı, ilk hali 1988 yılında yayınlanmış makalesi, bahsedilen tartışmaları önemli ölçüde önceler. Haraway'in çıkış noktası "bağışıklık sisteminin geç kapitalizmin sembolik ve maddi temel farklılık sistemlerinin karmaşık bir ikonu" olduğudur. Ona göre bağışıklık sistemi "Batı biyopolitikasının diyalektiğinde kendilik ve başkalığın" nasıl işlendiğini gösteren bir haritadır (1991, s. 204). Haraway'in geç kapitalizmin kendilik, başkalık ve farklılık diyalektiği hakkındaki tartışmasında immünoloji bilimini merkeze almasının nedeni söz konusu alanda günümüzde de hâkim olan açıklayıcı çerçevenin kendi ve kendi-olmayan [*self and*

non-self] ayrımı üzerinden işlemesidir. Bağışıklık sistemi normal işleyiş olarak bedenin kendisine ait olmayan maddeleri [*non-self*] kendisine ait olanlardan [*self*] ayırt eden ve kendisine ait olmayanları yok eden bir sistem olarak görülür. Popüler kültürde ve bilimsel literatürde katil hücreler, bastırıcı T hücreleri, istilacılar ve savunma stratejileri gibi antagonistik, militarist bir terimler ve imgeler dizisiyle bağışıklık sistemi "Yıldız Savaşlarından çıkma bir muharebe alanı" olarak kavranır (1991, s. 224). Hatta ilginç biçimde ABD ordusundan bir yarbay ordunun nasıl işleyeceği konusunda bağışıklık sisteminin model alınması gerektiğini iddia etmiştir (1991, s. 254); yani benzetilen (ordu) ve benzeyen (bağışıklık sistemi) yer değiştirmiş; benzeyen benzetilen olmuştur. Bekleneceği gibi Haraway'in temel amacı farklılığı savaş ve antagonizmden farklı şekilde düşünmeye çalışmaktır ve bunun için yine, aslında çoğul, karmaşık ve çekişmeli söylemsel bir içeriğe sahip olan immünoloji literatürüne başvurur.

Bağışıklık sistemi son derece esnek ve adaptif bir sistemdir ve neredeyse sonsuz bir tepki repertuvarına sahiptir. Doğal veya yapay az çok her antijene karşılık verebilen özel antikorlar yaratabilmektedir ve bu çeşitliliğin nasıl üretildiği immünolojide önemli bir sorudur. Çeşitliliği yaratan mekanizmaya immünolojide spekülatif ve ironik şekilde İngilizcede baş harfleri Tanrı anlamına gelen G.O.D. [*generator of diversity*] ismi verilmiştir. Haraway G.O.D.'ın immünoloji tarihinde nasıl dönüşümler geçirdiğini ders kitaplarındaki illüstrasyonlar yoluyla izini sürerek, onun ilk başta bütün bağışıklık sistemini tek başına koordine edip yöneten bir orkestra şefi olarak çizildiğini sonraysa bulgular sonucu bu orkestrayı yöneten şeflerin illüstrasyonlarda gittikçe çoğaldıklarını ve bağışıklık sisteminin merkezsiz "postmodern bir pastişe" dönüştüğünü iddia eder. "Eskinin hiyerarşik bedeni hakikaten olağanüstü karmaşıklığa ve özgüllüğe sahip bir ağ-bedene yerini bırakmıştır. Bağışıklık sistemi her yerde ve hiçbir yerdedir" (s. 218).

Nobel ödüllü immünolog Niels Jenre'nin ortaya attığı ve Francisco Varela ile Nelson Naz gibi biyologların geliştirmeye çalıştığı ağ kuramı, immünolojinin kendi ve kendi-olmayan ayrımını sorunsallaştırmıştır. Buna göre bağışıklık sisteminin kendi bileşenlerine tepki vermesi normal işleyiştir ve *otoimmün* hastalıklara özgü anormal bir

durum değildir. Gerçekte bağışıklık sistemi "yabancı" ve "düşman" olanı kendi içsel süreçleriyle yansıtıp kurarak bir anlamda kendisine tepki verir, tam anlamıyla "yabancı" maddelere kördür ve sadece kendisini bilir (ayrıca bkz. Tauber, 2014; Pradeu ve Corosella, 2006). "Ben ve 'başkası' rasyonalistik karşıtlık özelliklerini kaybederek, kısmen aynalanan okumaların ve tepkilerin incelikli bir oyununa dönüşürler" (Haraway, 1991, s. 218).

Diğer deyişle bağışıklık, "paylaşılan özgüllükler" ve başkalarına açık "yarı-geçirgen bir kendilik" (s. 225) etrafında kendi olmayanlara karşı negatif bir savunmanın ötesinde de düşünülebilir. Bağışıklığın kendi/kendi-olmayan ile yaşatılması gereken/yok edilmesi gereken arasındaki eşitlik mantığıyla kavranması son tahlilde sorunludur çünkü organizmalar her zaman ötekilerle dolu değişen çevrelerde yaşarlar ve uyarlanabilirliklerini korumak için kendi-olmayanlara belli derecede açık, kendi olanlara da belli derecede kapalı olmalıdırlar. Eninde sonunda bağışıklık sistemleri evrimsel köken itibarıyla kısmen yabancı mikro-organizmalardan gelmektedirler ve pek çok canlıda bağışıklık sisteminin işlevlerini bakteriler, mantarlar gibi dışarıdan gelen ortakyaşar [*symbiotic*] organizmalar gerçekleştirirler (Tauber, 2014). Bu yüzden Haraway günümüzde bağışıklık sistemleri ve geç kapitalizmin kendi-başkası söylemlerinin yoğurulduğu ölümsüzlük, tam savunma ve yaralanamazlık [*invulnerability*] düşlerini yanlış ve son derece korkutucu bulur. Haraway'in önerdiği gibi hareketli bir kendi/kendi-olmayan sınırı yanında yaralanabilirlik [*vulnerability*] ve sonluluk yaşamın temel özellikleridir:

> Bir kendilik ne zaman yeterince kendi olur ki onun sınırları tıpta, savaşta ve iş dünyasında her türden kurumsallaşmış söylemin merkezi haline gelir? Bağışıklık ve yaralanamazlık kesişen kavramlardır; bu kesişme, kolektif ve kişisel bireyi konu alan mevcut liberal söylemler dâhilinde ölüm ve sonluluk deneyimleriyle uzlaşmayı başaramayan nükleer bir kültürde önemlidir. Yaşam yaralanabilirliğe açılan bir penceredir. Onu kapatmak bana bir hata gibi geliyor. Tam savunmalı, "muzaffer" kendinin mükemmeliyeti tüyler ürpertici bir fantezidir ve hücre imha eden amipler ile kıyamet-sonrası dünya-dışıcı evrimsel bir teleolojiyle dünyayı yamyamca yiyen aya yolculuk yapan insanı birbirine bağlar. İster ulusal söylemin soyut

> uzamlarında olsun, ister bedenlerimizin içinin aynı derecede soyut uzamlarında olsun, söz konusu olan tüyler ürpertici bir fantezidir. (Haraway, 1991, s. 224)

Sonuç

Haraway eserlerinde okuyucularını bilimsel bilgi üretim süreçlerine katılmaya ve ilgili alanlarda okuryazarlık geliştirmeye çağırır. Sosyal ve beşeri bilimlerde günümüzde değişmeye başlasa da bilim ve teknolojiye yönelik yaygın eleştirel apati ona göre daha yaşanabilir bir doğaya ve topluma giden yolda bir engel teşkil eder. Primatlar, bağışıklık sistemi, köpekler, genler ve diğer pek çok "doğal" nesnenin bilimsel ve kültürel olarak nasıl inşa edildiği günümüzün biyopolitik rejimlerinde hayati meselelerdir. Tabii ki söz konusu bilimsel ve kültürel söylemlere dâhil olmak onlara normatif duyarlılıklar çerçevesinde "hayır" demek değildir. Bağışıklık sisteminin askeri ordular gibi işlediği, doğa düzeninin en yüksek ilkesinin despotluk olduğu ve genlerin kendileri de dâhil her şeyi belirlediği gibi pek çokları için hakikat değeri olan görüşlere karşı içkin eleştiriler ve bağlantısında ilgili alanlarda okuryazarlık gerekir.

Haraway'in *Türler Buluştuğunda*'da ortaya koyduğu etik ve siyaset anlayışının merkezine aldığı "yanıt verebilirlik" [*response-ability*] kavramı, Rowell'in "yirmi üçüncü tabağı" ve Isabelle Stengers'in "kozmopolitik önerisi" biyopolitik araştırmalar için de iyi bir *ethos* teşkil edebilir. Stengers'in kozmopolitikasının "kozmos"u, insan olmayan canlılar da dâhil hepimizin farklılaşan dünyaları içinden birbirimize yanıt vererek inşa ettiği "bilinmeyene" veya geleceğe gönderme yapar (Stengers, *2005*, s. *995*). Kant'tan farklı olarak Stengers'in kozmopolitikası "nihai barış" gibi bir amaca yönelik olmaktan ziyade, politik aktörlerin, konuların, duyarlılıkların, soruların ve amaçların kapatılamayan açıklığına vurgu yapar. Kozmopolitika genelleyici ve otoriter teori yapma biçimlerine karşıdır; "düşüncenin yavaşlatılmasının" (s. 994) tarafındadır. Rowell'in "yirmi üçüncü tabağı" kozmopolitik tutumun iyi bir örneğidir çünkü bilinmeyene, yeni ve beklenmedik olana alan açmaya çalışır.

Bağlantısında belki de biyopolitikayı iktidarın yaşamsal süreçlere sızdığı olumsuz bir sınır ihlalinden, hepimizin inşasında sorumlu olduğu olumlu bir bilinmeyene, *kozmobiyopolitikaya* dönüştürmek gerekir. Belki de biyopolitikayı siyasi, ekonomik ve bilimsel karar ve hesaplama merkezlerinden kısmen de olsa çıkartıp gündelik kültürel ve toplumsal bağlamlara yerleştirmek gerekir. Haraway'in "kültürel çalışmalar olarak bilim çalışmaları" yaklaşımı çerçevesinde doğa müzeleri, belgeseller, Hollywood filmleri ve gazete haberleri biyopolitik rejimlerin temel bileşenleri haline gelirler. Biyopolitikayı insan-olmayan hayvanları kapsayacak şekilde genişletmesi, beslenme biçimlerimizden evcil hayvanlarımızla kurduğumuz ilişkilere kadar pek çok fenomene de biyopolitik bir boyut kazandırır. Bu konularda hem akademik hem siyasi hem de kültürel olarak yanıt repertuvarımız sınırlıdır. "Açıklık çağırmaktadır; bir sonraki spekülatif öneri cezbetmektedir; dünya bitmemiştir" (Haraway, 2008, s. 244).

KAYNAKÇA

Allen, E., Beckwith, B., Beckwith, J., Chorover, S., Culver, D. v.d. (1975, 13 Kasım). Against "Sociobiology". Erişim Tarihi: 19 Kasım 2014, http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/nov/13/against-sociobiology/

Butler, S. (1985). *Erewhon*. Londra: Penguin Classics.

Cuomo, C. (1998). *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*. Londra: Routledge.

Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

Dawkins, R. (1995). *River out of Eden*. New York: Basic Books.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus* (B. Massumi, çev.). Londra: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (2002). The Animal That Therefore I Am (More to Follow) (D. Wills, çev.), *Critical Inquiry*, 28:2, 369-418

Einboden, R., Rudge T. ve Varcoe, C. (2013). Producing Children in the 21st Century: a Critical Discourse Analysis of the Science and Techniques of Monitoring Early Child Development. *Health*. Ekim;17(6):549-66

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy*. (T. Campbell, çev.). Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Gruber, J. (2013). The Unfulfilled Promises of Genomics. Krimsky ve Gruber (Ed.),

Genetic Explanations: Sense and Nonsense (ss. 270-82). Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press.

Hacking, I. (1982). Biopower and Avalanche of Printed Numbers. *Humanities in society*.5/(3&4), 279-295.

Hacking, I. (2006). Why race still matters. *Daedalus*, Cilt. 134, No. 1, ss. 102-116.

Haraway, D. J. (1984). Primatology is Politics by Other Means. *PSA*, 2, 489-524.

Haraway, D. J. (1987). *Donna Haraway Reads the National Geographic on Primates*. Paper Tiger Television, Tape 127.

Haraway, D. J. (1989). *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. London. Routledge.

Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.

Haraway, D. J. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.Female-Man©_Meets_OncoMouse™*. New York: Routledge.

Haraway, D. J. (2000). *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge.

Haraway, D. J. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. J. (2004). *The Haraway Reader*. London: Routledge

Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. Londra: University of Minnesota Press.

Haraway, D. J. (2010). *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar* (G. Pusar, Çev.). İstanbul: Metis

Hayles, K. (2001). "The Condition of Virtuality". P. Lunenfeld (der.), The Digital Dialectic: New Essays on New Media içinde (68-95). Londra: The Mit Press.

Hrdy, S. B. (1981). *The Woman That Never Evolved*. Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press.

Kitcher, P. (1985). *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, Massachusetts ve Londra: The MIT Press.

Kittler, A. F. (1999). *Gramophone, Film, Typewriter* (G. Winthrop-Young ve M. Wutz, çev.). Stanford: Stanford University Press.

Latour, B. (2000). A Well Articulated Primatology: Reflexions of a Fellow Traveler. Strum ve Fedigan (Ed.). *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society* (ss. 358-81). Chicago: University of Chicago Press.

Lemke, T. (2013). *Biyopolitika* (U. Özmakas, çev.). İstanbul: İletişim.

Lewontin, R. (2001). *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions*. New York: New York Review of Books.

Lindee, S. (2013). Map Your Own Genes!: The DNA Experience. Krimsky ve Gruber (Ed.), *Genetic Explanations: Sense and Nonsense* (ss. 186-200). Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press.

Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice.* Durham ve Londra: Duke University Press.

Newman, J.I. ve Giardina, M.D. (2014). Moving Biopolitics. Cultural Studies <=> Critical Methodologies, 14/5: 419-424.

Nietzsche, F. (1954). *The Portable Nietzsche* (W. Kaufmann, Çev.). A.B.D.: Penguin Books.

NTVMSNBC (2011, 11 Eylül). Mutluluk geni bulundu. Erişim Tarihi: 15 Aralık 2014, http://www.ntv.com.tr/arsiv/id/25249216/

Pickering, A. (Ed.). (1992). *Science as Practice and Culture.* A.B.D.: The University of Chicago Press.

Pradeu, T., ve Carosella, E.D. (2006). The self model and the conception of biological identity in immunology. *Biology and Philosophy*, 21:235-352.

Rajan, K. S. (2012). *Biyokapital: Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu* (A.D. Temiz, Çev.). İstanbul: Metis.

Rose, N. (2007). *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Rutherford, P. ve Rutherford, S. (2013). The Confusions and Exuberances of Biopolitics. *Geography Compass* 7/6, 412-422.

Schneider, J. (2005). *Donna Haraway: Live Theory.* Londra: Continuum.

Shukin, N. (2009). *Animal Capital: Rendering Life in Biocapital Times.* Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. Latour ve Weibel (Ed.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (ss. 994-1004). Karlsruhe: ZKM ve Cambridge: MIT Press.

Tarrant, S. (2006). *When Sex Became Gender.* Londra: Routledge.

Tauber, A. (2014). The Biological Notion of Self and Non-self. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2014 Kışı), Edward N. Zalta (ed.), Erişim Tarihi: 15 Aralık 2014, http://plato.stanford.edu/entries/biology-self/

Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfe, C. (2013). *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame.* Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Aşağıdan Biyopolitika: Biyoiktidarın Yeni Çağı ve "Yaşam Siyaseti"

Kemal Özdil

Giriş:

Foucault'nun biyopolitikayı modernliğin eşiği olarak nitelemesinin üzerinden uzun bir zaman geçti. Onun mirası üstünden yükselen biyopolitika yazını bu savı çok daha öteye taşıyıp –adını böyle koymasa da– onu postmodernlikle özdeşleşen bir dönemin eşiği olarak tartışır hale geldi. Biyopolitika Foucault'ya göre "yaşamı siyasal düzenin merkezine yerleştirmişti". Aristoteles'in "siyasal hayvanı" olarak insan, modernlikle birlikte "yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvan" mertebesine erişmişti (Foucault, 2003, s. 105). Bugünün tartışmaları ise insan kategorisini dahi sorunsallaştırıp parçalamış ve onun alt kategorileri üzerinden tartışmayı sürdürme noktasına gelmiştir. Günümüzde her alana sirayet etmesine rağmen biyopolitika kavramının içeriğine ilişkin muğlaklık, en genel çerçeveyi oluşturan "siyasetin merkezindeki yaşam" fikrinin kapsamının dahi itirazlarla karşılaşmasından görülebilir.[1]

[1] Biyopolitikanın Antik Yunan'dan itibaren izini sürebileceğimiz egemen iktidarın bir özelliği olduğunu savunan Giorgio Agamben, Foucault'nun modernlik savına karşı çıkar (Agamben,

Lemke gibi yazarların gösterdiği gibi biyopolitika kavramı ne Foucault ile başlamış ne de kavramın art alanı onun tartışma gündemiyle sınırlı kalmıştır. Kavramın popülerlik kazanmasında Foucault'nun hayati etkisini teslim etmekle beraber, nerdeyse her konunun biyopolitika ile ilişkilendirilebilmesinin nedenlerini daha genel bir bağlama yerleştirme ihtiyacı bulunmaktadır. Bu yazının konusu olan Paul Rabinow ve Nikolas Rose, adı biyopolitika ile anılan birçok düşünüre göre böylesi genel bir bağlam içinde ele alınmaya daha uygun görünüyor. Bir taraftan tartışma konularının çeşitliliği ve kavramsal çerçevelerinin esnekliği, diğer taraftan sıklıkla güncel meselelere odaklanmaları, teorik tartışmaların dışında biyopolitikanın kavramsal repertuarının nasıl işe koşulduğunu anlamamız açısından çeşitli olanaklar sunabilir.

Bu noktada bir ikilemle karşı karşıya kalırız: Ya fazla genel ve soyut bir eksene kayarak kuramsal ve felsefi meseleler etrafında dolaşmak ya da konjonktürel ve güncel durumlara fazla bağlı kalarak çoğu durumda gevşek bir teorik çerçeveye sıkışmak ve biyopolitikada neyin ayırt edici olduğunu daha da belirsizleştirerek tartışmak arasında seçim yapmak. Timothy Campbell, bu noktada biyopolitikayı bütünselliği içinde kavrama olanağımızın bulunmadığını, zira hiçbir perspektifin kavramın kat ettiği kuramsal alanı meydana getiren sınırları ele alamayacağını ileri sürer. Ona göre yaşam ile siyaset arasındaki ilişkilerin ortaya dökülmesine dair talepler, akademik kuramların günümüze ait krizlere yanıt oluşturacak bir bağlamın ortaya çıkışıyla paralellik göstermektedir. Bu durumu bir "biyopolitik dönemeç" olarak nitelemektedir. En temel ilham kaynağı Foucault olan çok sayıda çalışma, "biyo-" önekiyle sayısız yeni sözcük türeterek[2] bu dönemeci işaret etmekte ve "biyopolitik olan her şeye yönelik entelektüel iştahı" simgelemektedir. Campbell, bugün her şeyi biyopolitika üzerinden yorumlama baskısının 1990'ların benzeri bir entelektüel modasını çağrıştırdığı iddiasındadır. O dönemdeki "kültürel dönemeç", her

2001, ss. 13-16,. ss. 242-43).

[2] Biyoetik, biyoteknoloji, biyoiktidar ve biyotarihe ek olarak Campbell'in sıraladığı bazı örnekler: biyokültür, biyomedya, biyomeşruiyet, biyosanat, biyokapital, biyoemek, biyobilim, biyoşiddet, biyoiktisat, biyoenformatik, biyodeğer, biyoarzu, biyoteoloji, biyotoplum, biyomerkezcilik.

şeyin kültür aracılığıyla yorumlanabileceği ve bunun istenir bir şey olduğu algısını yaratmıştı (Campbell, 2013, ss. 2-5). Bugün ise nerdeyse her şeyin biyopolitika ile kavranabileceği ve kavranması gerektiği kanaati, siyasal olan her şeyin biyopolitik bir yönünün de olduğu algısını beslemektedir.

Biyopolitika alanına dair bu sorunları açıklığa kavuşturmak ya da genel bir yaklaşım sunmak elbette bu metnin sınırlarını aşıyor; bunun ne kadar mümkün veya gerekli olduğu da ayrıca tartışmaya açıktır. Ancak Rabinow ve Rose'un bu genel resim içindeki konumlarına, Foucault'nun mirasına ne noktada dâhil olduklarına ve temel olarak biyoteknoloji eksenli incelemelerin açtığı yeni yönelimler içindeki tutumlarına bakmaya çalışacağız. Güncel tartışmaların ekseni ilk olarak Foucault'nun temel bazı argümanlarının eleştirileriyle bağlantılı olduğu için, onun düşüncesinin bazı izleklerini kısaca belirginleştirmekle işe başlayacağız.

Nüfusun Yönetimi

Bilindiği gibi, Foucault'nun merkezi kavramlarından birisi nüfustu. Modernleşme ile birlikte nüfus, insanların çokluğunu anlamanın ve idare etmenin yeni bir çerçevesi olarak ortaya çıkıyordu. 18. yüzyıla girildiğinde iktidar tekniklerinin konusu, birey düzeyinden nüfus düzeyine sıçrayarak yeni bir alan açılıyor, hükümetler de uyruklar ve halkla birlikte nüfus fenomeniyle tanışıyordu (Foucault, 2003, ss. 26-27). Dönemin biyopolitikası nüfusu bir bütün olarak düşünüyor, özgül teknikler ve bilme biçimleri gerektiren kendine has niteliklere sahip bir tür organizma olarak ele alıyordu (ss. 318-19). Nüfus bir tür doğa fenomeniydi, insanların biyolojik nitelikleriyle bağlantılıydı; onların iradesini aşan ve ölüm, doğum, hastalık gibi değişkenler bakımından anlaşılmaya elverişli kendi yasalarına sahip bir bütündü. Nüfusun doğası bu bağlamda farklı iktidar teknikleri gerektirir. İşte Foucault, bu teknikler bütününü yönetimsellik kavramı altında irdeler. Şematik sayılabilecek anlatım biçimine rağmen Foucault'nun burada sınırları belirgin bir kuram ortaya koymaya çalışmadığını vurgulamakta yarar var. Foucault, modernlik eşiğinin aşılmasıyla beraber iktidar meka-

nizmalarının dönüşümünde rol oynayan etmenleri inceliyordu. Yönetimsellik kavramıyla açıklamaya çalıştığı olguların kökenini, pastoral iktidar olarak adlandırdığı ve temelini dinler tarihindeki çoban metaforunda bulan bir *kendini ve başkalarını idare etme* anlayışında buluyordu (ss. 7-12).

Foucault, incelediği dönemde yönetimin amaçlarının yasa yoluyla elde edilemeyeceğine ilişkin bir kanaatin, dönemin düşünürleri içinde etkili olmaya başladığını öne sürer. Buradaki kırılma hayatidir: "Yönetim sorununun nihayet hükümranlığın hukuki çerçevesi dışında düşünülebilmesini ve hesaplanabilmesini sağlayan şey, tam da nüfusa özgü sorunların algılanması" ve ekonomi politiğin ortaya çıkmasıdır (ss. 89-93). Yeni bir rasyonalite ve hesaplama biçimi olarak ekonomi politik, hükümranlığın yönetim aklının sınırlandırılmasını mümkün kılan ve yönetimsel pratiklere dayalı her türlü tekniği içine alabilen bir alandı. Dolayısıyla uyruklarla hükümran arasındaki egemenlik ilişkisi yerine devlet ile nüfus arasındaki yönetimselliğe dayalı ilişkileri esas alıyordu (Foucault, 2008, ss. 12-18).

Nüfus sorununa ilişkin Foucault'nun diğer önemli bir izleği cinselliktir. *Cinselliğin Tarihi*'nde daha özgül olarak cinselliği kapitalizm içindeki sömürü ilişkilerine bağlayan Foucault, bunun işgücünün yeniden üretilmesindeki önemine değinir (Foucault, 2003, ss. 14, 27). Bu tema doğrudan yaşam üzerindeki iktidarın nasıl yapılandırıldığıyla alakalıydı. Foucault'nun meşhur ayrımlarından biri de burada kendini gösterir: Yaşam üzerindeki iktidarın *anatomo-politika* ve *biyo-politika* şeklinde gelişimi. Bu mesele tür olarak insanın kendine dair edindiği yeni bilinç ile ilgilidir (ss. 102-105). Bedeni esas alan tür olarak insan kavrayışı, Foucault'da sonradan eleştirilere muhatap olan bir diğer noktadır.

Yönetimsellik bahsinde geçen üç iktidar düzeneğinden bir diğeri disipline ilişkindi. Foucault, bunların tarihsel bir dizi olmak yerine iç içe geçtiklerini söylese de, *Hapishanenin Doğuşu* eseri sistematik denilebilecek biçimde bir *disiplin toplumunu* tarif eder. Cezalandırma sistemlerinin yaşatma ve ölüm ayrımını nasıl somutlaştırdığını, ekonomi politiğin bedeni nasıl hedef alarak kapitalist pratiklerle bütünleşti-

ğini ayrıntılarıyla ele alır. Cezalandırma alanındaki ıslahat girişimleri, 18. yüzyılın nüfus sorununa uygun olarak iktidarın yeniden düzenlenmesini içeriyordu. Ceza sistemi, Foucault'ya göre yasadışılıkların hepsini yok etmek yerine daha incelikli amaçlara yönelmiş ve onları farklılaştırıp yönetmeye dönük koca bir disiplin aygıtı yapılandırmıştı (Foucault, 2006, ss. 135-6, 147). Bir disiplin toplumundan söz edebilmemiz, yasadışılıkların yönetimine dair cezaevi gibi mekânlara özgü mekanizmaların genelleştirilebilir olmasından hareketle tüm bir toplumsal yapıya sirayet etmesinden kaynaklanır (ss. 317-20).[3] Disipline büyük ölçüde beden düzeyinde gerçekleşiyordu. Doğrudan bedenin hedef alınması bir bireyselleştirme yöntemi üzerinden iktidar kurarken, tür olarak insanı hedef alan daha genel bir iktidar tipi de ortaya çıkmaktadır. Foucault, 19. yüzyıla gelindiğinde canlı varlık olarak insanın üzerinde bir iktidardan ve biyolojik olanın devletleştirilmesinden söz edilebileceğini savunur. Bu yüzyılda kurumlaşan tıp, bilimsel iktidar alanında beden ile nüfusu konu ediniyordu. Günümüz biyotıp disiplininin bu geleneği nasıl devraldığını daha sonra ele alacağız.

Özetleyecek olursak, bedenin kuşatılması olarak iktidarın kurumsallaşması disiplin ile gerçekleştirildi; ardından nüfusu hedef alan daha karmaşık ve zor bir iktidar biçimi olarak biyopolitika ortaya çıkıyordu. Foucault'ya göre cinsellik bu ikisinin ortasında beden ve nüfusun birleşme noktasında bulunuyordu. Bu tartışmalar *Toplumu Savunmak Gerekir*'de yer alan derslerin sonuncusunun konusudur.[4] Bu dersteki argümanlarından biri de iktidarın ölümden çok yaşama ve yaşatmaya dönük tekniklere yöneldiğidir. Yaşamı tüm boyutlarıyla denetim altına almaya çalışan iktidarın işleyiş biçimi, Foucault'ya göre yaşam ve ölümü ayrıştırmamıştır zira ölüm iktidarın da sınırı ya da sonu anlamına gelmektedir (Foucault, 2011, ss. 264-65). Buradaki tartışma, özellikle Nikolas Rose'un ırkçılık ve öjenik ile ilgili argümanları açısından önemlidir[5].

---

[3] Agamben'in günümüz toplumunun paradigması olarak sunduğu kamp mekânı, benzerliklerine rağmen Foucault'un bu çözümlemelerinden ayrışır (Agamben, 2001, s. 31).

[4] Özellikle 245-58. sayfalar, bkz. Foucault, 2011.

[5] Yaşamla ölüm arasındaki bu ilişki özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" bölümünde ele alınır (bkz. Foucault, 2003).

Biyoteknoloji Çağı ve Foucault'dan Sonrası

Foucault'nun yukarıdaki iddiaları temelden eleştiriye tabi tutuldu. Kimi yazarlar onun yöntemsel tarzına sadık kalarak çağdaş gelişmelere ışık tutmaya çalıştılar, kimisi de farklı kulvarlarda kavramsal repertuarından çoğu kez gevşek biçimde yararlandılar. Kullandığı kavramlara dönük Foucault'nun ikircikli yaklaşımı da buna yardımcı oldu. Birçok yazar düşüncelerini temelde bilimsel gelişmelerden hareketle ortaya koydular. Burada biyoteknoloji ve genetik alanındaki yeni buluşların tayin edici olduğu savı açık ya da örtük bir kabul görüyordu.

Eleştirilerden biri, Foucault'nun bütünsel bir bedeni esas aldığı noktasındaydı. Yeni teknolojiler bedeni parçalara bölebiliyor ve yaşamı yeniden yazılmaya elverişli bir tür metin olarak kurguluyordu. Biyopolitik müdahale ve denetim alanının genişlemesi insanların yalnızca nesne olarak değil, özne olarak da olanaklarını arttırıyordu. Organ ya da molekül gibi farklı düzeylerde müdahaleye konu olan beden artık kapalı ve sınırlanmış bir yapıda görülmüyordu. Bu doğrultuda beden parçalarının ayrıştırılması bir dizi önemli sonuca yol açmıştır. Artık bedenin unsurları bir mülkiyetin konusu olabilmektedir. Yaşam ile ölüm arasındaki çizgi, tek bir yaşamsallığı ifade etmeyen bir beden esas alınmadığı için giderek muğlaklaşmıştır. Vücudun biyolojik materyali değiştirilebilmekte, aktarılabilmekte ve bedenden ayrı bir yaşama sahip olabilmektedir. Nihayet Foucault'nun biyopolitika anlayışı yukarıda gördüğümüz gibi birey ve nüfus odaklıydı, oysa canlılık ve insanın tür olarak yeniden üretiminin boyutları çok daha geniştir. Çevresel sorunların dâhil edilmemesi ve insan olmayan varlıkların eylem kapasitesinin hesaba katılmaması biyopolitikanın gerçek anlamıyla sınırlarının belirlenmesi önünde engeldir. İnsan olanla olmayan arasındaki ayrımın belirsizleşmesi yaşam kavrayışının hangi temelde kurgulanacağı –örneğin DNA'nın esas alınması gibi– meselesini çözmeyi zorlaştırmaktadır.[6]

Foucault yaşamın ne olduğu hakkındaki düşüncelerimizin önemini vurguluyordu. Ona göre pastorallik farklı "kipte" bireyselleştirmeleri ortaya çıkarmıştır. Foucault bunu modern öznenin ortaya çıkışı ile iliş-

[6] Buradaki eleştiriler şu kaynaklarda geçmektedir: Lemke, 2013, ss. 123-25 ve Lemke, 2009, ss. 6-7.

kilendirir (Foucault, 2013, ss. 164-5). Modern anlamda bireyin ortaya çıkması sürecinin diğer bir yüzü de en başta aktardığımız Aristoteles'in tasvirinin biyopolitika ile birlikte değişmesidir. Foucault "hayvan" ile "siyasal hayvan olarak insan" arasındaki ayrımı *Cinselliğin Tarihi*'ndeki biyo-tarih tartışmasıyla somutlaştırır. Burada doğa ile tarih arasındaki ayrışma fikri, yansımasını insanın tür olarak biyolojik varlığı ile kendi tarihselliğini kuran insan ayrımında bulur. Söz konusu tarihsellik, insanın "canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvan" olmasıyla yaşamı siyasetin konusu haline getirmesiyle kendini gösterir (Foucault, 2003, ss. 104-107). Bu aşamada birkaç nokta üzerinde durabiliriz. Biyopolitika açısından yaşam, doğal bir fenomen olmanın ötesine geçip tarihin bir parçası haline gelmektedir. Campbell'in sorduğu gibi, o halde yaşam, tarih ve siyasetin bir uzantısı durumundaysa nasıl bir anlama sahip olabilir? Burada mesele iktidarın yaşama nüfuz etmekteki yetersizliğine bağlanmaktadır. Biyopolitik çerçevede "yaşamın tekrar temsil edilebilir hale gelmesi" bir ölçüt olarak belirmektedir. Siyasal olan artık yaşamdaki bir fazlalık değildir ve varoluştan özerkleşmiş haldedir. Dolayısıyla modern insan, yaşayan bir hayvan yerine diğer canlılardan ayrılmış bir hayvandır.[7] Foucault sonrası düşünürlerin temsil ettiği kuramsal pozisyonlardan biri işte bu düşünceden yola çıkıyordu. Canlı bedenler giderek doğal organizmadan ziyade yaşamın özünü tartışma konusu edecek şekilde teknolojik müdahaleye açık yapay varlıklar olarak görülmekteydi. Nitekim Donna Haraway dünyamızın organizma ile makina birleşimi siborglarla dolu olduğunu söyleyecektir. "Michel Foucault'nun biyo-politikası" diyecektir Haraway, "fiilen açık bir alanı oluşturan siborg politikasının henüz bir şekle bürünmemiş önseziden oluşan halidir" (Haraway, 2006, ss. 3-4). Tür olarak insan olmamız, bizim için ayırt edici bir özellik olmaktan çıkmıştır çünkü artık hepimiz birer melez canlıyız. Modern tıp ve onun oluşturduğu bilimsel kültür, gitgide insan ve hayvan arasındaki sınırları ortadan kaldırmıştır. Haraway daha da ileri giderek şöyle yazar: "[G]erek dil aracının kullanılması, gerek toplumsal davranışlar, gerekse zihinsel olaylar olsun, insan ile hayvan ayrılığını hakikaten inandırıcı bir şekilde bize gösterecek hiçbir şey yoktur" (s. 8). Siborgun

[7] Ayrıntılar için bkz. Campbell, 2013, ss. 9-15.

Foucault'nun biyo-politikasına tabi olmaktan çıkmasını sağlayan, iletişim teknolojilerinin ve biyoteknolojilerin bedenleri tasarlamanın araçları haline gelmesidir. Bunlar Haraway'a göre yalnızca toplumsal ilişkileri oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda "anlamları hayata geçiren" teknolojiler ve bilimsel söylemler meydana getirirler (ss. 33-35). Bu ve benzeri metaforik tartışmaların ötesinde oluşan ortak kanaatlerden biri, canlı bedenlerin doğallığın dışında algılanması ve yaşam kavramının, özü olmayan bir değişken olarak görülmeye başlanmasıdır. Dolayısıyla doğa da kendi yasa ve ritimlerine göre işleyen bir şey olmaktan çıkmakta ve insan eliyle müdahaleye açık bir alan haline gelmektedir. Bilimin olanakları, doğumdan ölüme kadar birçok fenomen üzerinde etki etmeye izin vermektedir. Bunun doğrudan sonucu yeni yaşam formlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamasıdır. Gibbon ve Novas'ın belirttiği üzere, yeni genetik doğal ya da bedensel metaforların da toplumsallığı açıklayan analojiler olarak hükmüne son vermektedir. Çağdaş yaşam bilimleriyle alakalı yeni bilgi ve teknikler, bireylerin kendilerini tanımlama, başkalarıyla ilişki kurma ve doğayı değiştirirken yeni toplumsal normlar yaratma konusunda yeni deneyimlerin yolunu açmaktadır (Gibbon ve Novas, 2008, ss. 3-4; Lemke, 2009).

Görüldüğü gibi Foucault'da yaşam kavramı biyopolitikanın doğuşunda önemli bir role sahipti, ancak içeriğine dair bizi karşı karşıya bıraktığı muğlaklık sonraki tartışmalara da taşınmıştır. İktidarın yaşama müdahale etme yetersizliğinin biyopolitikanın sınırını belirlemede yaşama dair önemli bir eşik oluşturuyorsa, yaşam ne ölçüde iktidarın, daha doğrusu biyoiktidarın alanından kaçmaktadır? Rose ve Rabinow'da bunun örtük cevabı, bireysel müdahale imkânlarının çoğalmasıyla biyopolitikanın giderek demokratikleştiği şeklindedir. Bilindiği gibi Hardt ve Negri bu izleği daha ayrıntılı olarak ele almışlardı. Biyopolitika ile biyo-iktidar arasında net bir ayrım koyarak, biyo-iktidarın yaşam üzerindeki iktidarının karşı-iktidar ve direniş biçimlerine yol açtığını ve bu yaratıcı güçlerin biyopolitik stratejilerde somutlaştığını öne sürmekteydiler. Buna göre biyopolitika yalnızca biyo-iktidara karşı değildi, onu ontolojik olarak da öncelemekteydi (Lemke, 2009, s. 5)[8].

[8] Biyoiktidar toplumun üzerinde, aşkın bir güç, egemen bir otorite olarak durur ve düzenini

Hardt ve Negri'nin biyopolitika okuması, Spinoza'dan Deleuze'e, Marx'tan İtalyan Marksizmine uzanarak gerçekleştirdikleri bir sentezin içine dâhil edilmiştir. İnsanlığın yaratıcı güç ve potansiyellerini emek-sermaye çelişkisi bakımından ele almışlar ancak klasik sömürü şemasını oldukça esnetmiş ve Ortodoks Marksizmin dışına düşmüşlerdir. Kurdukları bu esnek çerçevenin bir boyutunu oluşturan biyopolitikayı yine doğrudan kapitalizm çözümlemelerine bağlamışlardır. Yalnızca sınıfların ekonomik sömürüsünü değil, genel olarak insanlığın yaratıcı potansiyeli bakımından sistemin işleyişini ve direniş imkânlarını tüm boyutlarıyla irdelemek için bir çerçeve önermişlerdir. Hardt ve Negri'de biyopolitik üretim, Foucault'nun biyopolitika düşüncesi ile kapitalizm çözümlemesini birleştiren bir kavramsal hamleydi. Her ne kadar *çokluk* ve *imparatorluk* mefhumlarını açıklama çabasına hizmet etse de, biyopolitik üretim kavramı geleneksel kapitalizme dair görüşlerin sözde açıklayamadığı çağdaş olguları daha geniş bir perspektifle ele alma iddiasını taşır. Bu bağlamda kapitalizmde üretim sorununun salt ekonomik değil siyasal, kültürel vs. boyutlarıyla bir bütün olduğunu ve insan bedeninin –maddi olmayan yönleri başta olmak üzere– tüm nitelikleriyle üretime katıldığı iddiasına temel oluşturur. Yazarlar kapitalizmin biyopolitik yönünü tarif ederken Foucault'nun disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş savını vurgularlar. Biyopolitika, bireylerin ve nüfusların kapalı ve belirli mekânlara özgü kısmî bir iktidarla yönetilmelerini sağlayan paradigmanın aşılarak tüm toplumu kuşatan bir iktidarın icrasını mümkün kılmıştır (Hardt ve Negri, 2003, ss. 47-50).

Bu iktidarın üretim ayağında en önemli rolü emek alanındaki gelişmeler oynamaktadır. Emek giderek maddi olmayan biçimlere bürünerek geleneksel ekonominin sınırlarını aşmaktadır. Üretim de salt ekonomik niteliğinden sıyrılarak toplumsal ilişkileri ve yaşam biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Biyopolitik üretim iletişimseldir, bilgi ve duygulanım gibi boyutlara da sahiptir (Hardt ve Negri, 2004, ss. 110-15). Denilebilir ki, Hardt ve Negri'de biyopolitikanın bu sentezleyici ya da birleştirici özelliği, yazarların basit anlamda üretim yerine örtük

dayatır. Biyopolitik üretimse, aksine, topluma içkindir ve müşterek emek biçimleri aracılığıyla toplumsal ilişkileri ve biçimleri üretir (Hardt ve Negri, 2004, s. 110).

olarak genel bir yaşam düşüncesini benimsemelerinden kaynaklanır. Bu yaşamsallık, üretimi de içerecek şekilde onu koşullar. Üretim ile hayat arasındaki ilişki politik ekonominin dışına çıkmış ve yaşam, üretim süreçlerine her noktadan sirayet ederek onu kendi tahakkümü altına almıştır (Hardt ve Negri, 2003, s. 371). Bu yeni düzende yaşamın kendisi bir üretici makineye dönüşmüş ve yaşamak ile üretmek nerdeyse özdeşleşmiştir.

Hardt ve Negri de teknolojinin önemini teslim etmekle birlikte, biyoteknoloji konusunda ağırlık veren yazarlar bunun üzerinde daha fazla durarak bir kapitalizm eleştirisi sundular. Hardt ve Negri üretimin bir bütün olarak biyopolitik hale geldiğini iddia ediyorlardı, başkaları ise biyopolitikayı daha çok kapitalist süreçlerin bir veçhesi olarak görme eğilimindeydiler. Bu varsayımın somut kavramsal tercümesi ise biyo-ekonomi, biyo-değer ve biyo-kapital etrafındaki tartışmalardı. Rabinow ve Rose da biyokapital tartışmalarına bir ölçüde dâhil olmaktadırlar.

Genom ve Biyokapital

Gerek Rose gerekse Rabinow'un çalışmalarında da görebileceğimiz gibi, biyoteknoloji alanındaki yenilikler çok sayıda ampirik çalışmanın yanı sıra bunların sonuçlarını değerlendiren tartışmaların konusu olmaktadır. Bunların önemli bir bölümü, ister örtük ister açık biçimde olsun, biyoteknoloji ile biyopolitika arasında güçlü bir ilişkiyi varsaymaktadır. Ancak bu yeni teknolojilerin yayılması dolayısıyla biyoiktidar alanında yeni bir evrenin belirip belirmediği konusu ortada durmaktadır (Larsen, 2007, ss. 11-2). Rose ve Rabinow buna olumlu yanıt vereceklerdir. Biyokapitalizm tartışmasını öne süren Kaushik Sunder Rajan ise daha muğlak biçimde bunu onaylar görünmektedir. Lars Thorup Larsen adı geçen yazarları tartışırken, biyoteknolojilerin biyopolitik meselelerin görünür kılınmasına hizmet etmekle birlikte aslen onların kökeninde yer almadığını ifade etmektedir. Oysa temel sorun, ekonominin daha en baştan itibaren biyopolitik olup olmadığına bakmak ve kapitalizm ile biyoteknoloji arasındaki ilişkiyi bu çerçevede görmekle ilgilidir. Dolayısıyla biyoteknolojinin günümüz

kapitalizmine bu kadar kolay eklemlenebilmesinin altında bu gerçeği aramak gerekir (ss. 13, 21).

Biyoteknoloji alanında ortaya çıkan birçok yenilik biyopolitika tartışmalarının ötesinde toplumsal değerler bakımından önemli tartışma gündemleri oluşturmaktaydı (tüp bebek, organ nakli, cinsiyet değiştirme vb.). Bu aşamadaki belki de en önemli dönüm noktası, başlangıcı 1984 yılı olan ve insan genomunun "çözülmesiyle" sonuçlanacak olan İnsan Genomu Projesi'nin başlatılmasıydı. Projenin öngörülenden erken bir tarihte, 2003 yılında tamamlandığı duyuruldu. İlk andan itibaren genom projeleri ve buna bağlı biyoetik programları genomun "insan kimliğinin belirleyici özünü" içerdiği fikrini işliyordu. Rose'u ele alırken daha detaylı göreceğimiz gibi insan yaşamının şekillenmesinde biyolojinin sahip olduğu önem yalnızca moleküler düzeyde değildir; organizmaları anlama konusunda yeni meydan okumalar karşımıza çıkmaktadır. Moleküler biyoloji sayesinde bütün yaşam formlarının temelinde DNA'nın yattığını artık biliyoruz. Dolayısıyla yaşayan canlılar arasındaki niteliksel farkları anlamak için de moleküler düzeyin ötesine geçilmesi gerektiği ifade edilmektedir (Rabinow ve Bennett, 2008, ss. 389-391).

Bedenin tek bir birim gibi algılanması yerine farklı parçalara sahip esnek bir bütün olarak görülmesinin sonuçları sadece canlılık konusundaki değil, bizatihi yaşama dair kavrayışımızı da değiştirmeyi zorluyordu. Yaşam tek bir bedenle sınırlı iken yaşam fikri bireyin ölümüyle belirlenir. Beden parçalı bir bütün olarak ele alındığında, beyin ölümü gerçekleşse bile organlar "yaşamaya" devam edebileceği için durum değişmektedir. DNA'nın her canlının ortak temeli olduğu anlaşılınca yaşam formlarının birbirinden nasıl ayrılacağı konusunda bir kıstas belirlemek de zorlaşmıştır. Buna paralel olarak bireysellik, öznellik ve toplumsal kimlikleri tanımlama biçimlerinin değişikliğe uğrayıp uğramayacağı meselesi öne çıkmaktadır. Her durumda yaşam tanımının sınırları tartışmalı hale gelmektedir.[9] Bu alanda ortaya çık-

[9] Agamben şöyle yazmaktadır: "Hayat ve ölüm, tam olarak bilimsel kavramlar değil; siyasal kavramlardır ve tam da sadece ağızdan çıkacak bir kararla siyasallaşan kararlardır. Mollaret ve Goulon'un sözünü ettikleri 'korkunç ve durmadan ertelenen/itelenen sınırlar'ın hareket eden sınırlar olmasının nedeni bunların *biyosiyasal* sınırlar olmasıdır. (...) Bugün egemen

ması muhtemel sorunların belki de bilinen ilk ateşleyicilerinden biri "Moore davası" olarak tarihe geçen olaydı.

California Üniversitesi ile John Moore isimli bir hasta arasındaki dava birçok tartışmayı akademinin gündemine taşıdı. Olayın özü, saçaklı hücreli lösemi adı verilen bir hastalığa sahip olan Moore'un, hastalığının tedavisine olanak sağlaması muhtemel istisnai bir özellik taşıyan hücrelerinin üniversite doktorları tarafından hastanın bilgisi dışında alınarak patentli bir buluşa kaynaklık etmesiydi. Yedi yıl boyunca hastadan doku örnekleri alınarak ticari değeri yüksek ilaçlar elde edildi. Sonradan durumu fark eden Moore, üniversitenin kullandığı hücrelerinin kendi malı olduğunu iddia ediyordu. Her ne kadar doktorlar hastayı bilgilendirmeyerek etik ve yasal sorumluluklarını ihlâl etmiş olsalar da, mahkeme bu konuda Moore ile hemfikir olmadı. Üyelerden biri, davacının insan damarlarının herhangi bir ticari mal ile eş tutulmasını talep ettiğini ve kutsal olanla dünyevi olanı karıştırdığını belirtti. Bir diğeri ise, eğer bilim kazanç için bilim haline geldiyse, hastanın bu kazanca ortak olmasının hangi gerekçe ile engellenebileceğini sorguluyordu. Burada metalaşmanın beden bütünlüğünü tehlikeye attığı meselesi de öne çıkıyordu (Rabinow, 1999, ss. 93-94).[10]

Biyopolitik açıdan genom konusunu tartışanlar, yaratılan söylemlerin etkisi ve öznellik biçimlerinin dönüşümü üzerinde durarak hem etnografik hem de ampirik çalışmaları esas aldılar. Sunder Rajan *Biyokapital* kitabının alt başlığını *Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu* olarak belirleyerek hem genom tartışmalarının kurucu niteliğini hem de yaşam kavramının nasıl bir öznellik inşası ile iç içe olduğunu vurgulamaktadır. Sunder Rajan, Foucault ile Marx arasında bir senteze girişmektedir. Biyokapital(izm), bu iki ucu bağdaştıran bir analiz çerçevesi sunma iddiasındadır. Bu bakış açısına kaynaklık eden biyo-değer,

---

iktidarın icrası, her zamankinden daha çok bu sınırlar aracılığıyla gerçekleşiyor ve bir daha ve yeniden tıp ve biyoloji bilimlerinin alanına giriyor" (Agamben, 2001, s. 213).

[10] Tartışmanın temel bağlamlarından biri 1980'de *Bayh-Dole* adıyla geçen ve patent gibi yollarla üniversitelerin ticari faaliyetlerinin önünü açan yasaydı. Meseleyi akademi ve kapitalizm ile bağlantılı daha genel bir çerçevede ele alan bir kaynak için bkz. Slaughter ve Rhodes, 2004, 3. Bölüm.

biyo-ekonomi ve biyo-kapital gibi kavramlar neyi anlatır? Bilindiği gibi doğa bilimleri ile beşeri bilimler ayrılığının esnemesiyle birlikte bilimsel hakikatin oluşumu az çok toplumsal bir inşa olarak görülmeye başlandı. Bilim sosyolojisi ve kültürü üzerinde çalışanlar, biyoteknoloji çağında öne çıkan biyolojik maddelerin –özellikle genom ve kök hücrelerin– kâr elde etmenin araçları olarak kullanılmasına odaklandılar. Biyolojik ürünlerin sadece hastalıkların tedavisi için değil bireylerin yaşam kalitesini arttırmaya dönük bir umut olarak pompalanması, biyo-değer adı verilen yeni bir potansiyeli ortaya çıkarmıştır. Bu iddianın bir adım ötesi, yeni türden bir sermaye biçimi olarak biyokapitalin ortaya çıkmasıdır. Biyokapitalin sıradan bir sermaye olmanın ötesinde kendine ait bir mantığa sahip olduğu düşünülmektedir. Foucault'nun biyopolitikasının ikizleri olan birey ve nüfusun yanı sıra hücreler, moleküller, genomlar ve genler de bu sürece dâhil olmaktadır (Helmreich, 2008, ss. 463-4). Biyokapital teorisyenlerine göre tüp bebek, klonlama benzeri doğum teknolojileri yeni meta ilişkileri ortaya çıkarırken bu yeniden üretim teknolojileri ile akrabalık arasındaki ilişkileri de dönüştürmektedir. Toplumsal ilişkilerin biçimlenmesinde biyokapitalin potansiyel rolü, onun önemli bir dönemece işaret ettiği savına kaynaklık etmektedir (s. 471). Gibbon ve Novas, bu bağlamda bilgi ve hakikatin üretimine dair yeni gelişmelerin etkili olduğunu belirtmektedirler. Yaşam bilimleri alanındaki hakikat üretimi fikri mülkiyet, büyük fonlar, devlet desteği ve sermaye gibi etkenlere bağlıdır. Bu süreçte biyotıbbi bilgi üretiminin merkezi yalnızca üniversitelere değil biyoteknoloji şirketlerine, uzman olmayanların ve hasta destek gruplarının meydana getirdiği toplumsal yapılanmalara ve bazen bunların bir birleşimine kaymaktadır (Gibbon ve Novas, 2008, s. 13). Rabinow'u ele alırken bu bahse tekrar döneceğiz.

Sunder Rajan'a göre biyokapital, kapitalizme ilişkin geleneksel anlayışların yeterince ortaya koymayı başaramadığı bir dizi yapısal dönüşümü tetiklemiş ve bugün biyokapitalizm adını verebileceğimiz rejimi ortaya çıkarmıştır. Biyokapitalizm, kapitalizmin tarihsel olarak ardılı olmadığı gibi, geleneksel anlamda iktisadi bir rejim çerçevesinde de düşünülemez. Yer yer çelişkili biçimde ifade edilmekle bir-

likte[11], biyokapitalizm daha ziyade kapitalizme eklemlenen ama onun basitçe uzantısı olarak da görülemeyecek bir olgudur (Sunder Rajan, 2012, s. 24 ve son bölüm). Bu çerçevede genel bir kuram ortaya koymak yerine olguları parça parça incelemek ve iktisadi mübadele ilişkileri ile değer sistemleri arasında bir senteze girişmek gerekir. İktisadi ve kültürel olan arasındaki düğüm de "yaşam" olgusunun maddiliği ve mübadeleyle ilişkisinde belirmektedir. Kapitalizm analizlerinin yetersizliği biyokapitali burada devreye sokmaktadır: Çelişen metalaşma süreçleri "yaşamın" yeniden tarif edilmesinde rol oynamaktadır (s. 69).

Sunder Rajan da yaşam ile kapitalizm arasındaki ilişkinin yeni olmadığını söylemekle birlikte, Foucault'dan yola çıkarak yaşam bilimleri ile ekonomi politik arasındaki eklemlenmenin "modernliğin doğuşunun merkezi devinimi" olarak hâlâ devam ettiğini ileri sürmektedir. Foucault'da ekonomi politiğin önemi yalnızca iktisadi ve siyasal açıdan bir mübadele sistemi olmasından değil, onun hakikate ilişkin söylemleri de içine alan bir değer sistemi yaratmasından kaynaklanır (ss. 27-8). Bilindiği gibi, Foucault bazı metinlerinde kapitalizm ile biyopolitika çözümlemesi arasında doğrudan bağlantı kurmaktadır. Nüfus sorunu ile kapitalizm arasındaki dolaysız bağlantının yanı sıra "insan birikimi" ile "sermaye birikimi" arasında da karşılıklı bir ilişki kurmaktadır.[12] Burada kritik bir nokta, biyopolitikanın ortaya çıkışında bu düşünme biçimlerinin oynadığı roldür. Bu kökensel ilişki göz önünde tutulduğunda, Lars Thorup Larsen haklı olarak biyoteknoloji ile çağdaş kapitalizm arasındaki ittifakı yepyeni bir gelişme gibi görmektense biyopolitika ile ekonomi politiğin tarihsel arkaplanı üzerinden değerlendirmek gerektiği uyarısında bulunur (Larsen, 2007, s. 9). O halde biyoekonomi ya da biyokapital gibi terimlerin vaat ettiği bağlantının en azından kısmen iki yüzyıl kadar geriye götürüleceği söylenebilir. Bu bağlantının görmezden gelinmesinde Foucault'nun ırk-merkezli açıklamalarının da belirli bir rol oynamış olması mümkündür (ss. 13-4). Bu çerçevede Sunder Rajan'ın da Marksist ekonomi politiğe Weberci gözlüklerle anlamın nasıl oluştuğu sorununu

[11] Bu konuyu biraz daha ayrıntılı olarak şurada ele aldım: Özdil, 2013.

[12] Örneğin bkz. Foucault, 2006, ss. 322-23 ve Foucault, 2003, s. 103.

katarken, biyolojik olguların nasıl inşa edildiğini temel aldığı ifade edilmektedir (Helmreich, 2008, ss. 471-72).

Biyoiktidarın Yeni Çağı

Thomas Lemke birbiriyle çok temas etmeyen iki biyopolitik düşünce arasında ayrım yapar. Bir tarafta meselenin makro boyutlarına yoğunlaşarak siyaset ve egemenlik çerçevesine odaklanan ve diğer yandan da mikro düzeyde gündelik pratikleri ve teknolojinin getirdiği yeni teknikleri hesaba katan bir anlayış öne çıkmaktadır. İlkinin belki de en önemli temsilcisi Giorgio Agamben iken, diğer anlayış içine Rabinow ve Rose yerleştirilebilir. Burada nüfus ve birey dışında bedenin biyolojik bilgisi öne çıkarken, diğer uçta iktidar ve egemenlik bakımından ideoloji ve öznellik sorunları ele alınmaktadır. Lemke'nin iddiası, belirsizliklerine rağmen Foucault'nun yönetimsellik analizinin bu ikiliği aşmaya çalıştığı yönündedir. Bu çerçevede iktidar süreçleri, öznelleşme ve bilgi biçimleri arasında bağlantı kuruluyordu. Böylece beden politikasına indirgenen biyopolitika, "dirimsel siyasetin" devreye sokulmasıyla genişletiliyordu (Lemke, 2009, ss. 8-9).

Söz konusu ikiliğin biyokapitalizm analiziyle benzer biçimde giderilmeye çalışıldığını yukarıda gördük. Rabinow ve Rose, tek ve bütüncül bir çerçevede olmasa da buradaki meselelere odaklanarak biyopolitika alanının genişletilmesi yönünde müdahalede bulundular. Ortaklaşa yazdıkları *Biopower Today* makalesinde Foucault'nun çözümlemelerinin tarihsel bağlamına işaret ederek günümüz biyoiktidarının nasıl ele alınabileceği üzerine bazı savlar ortaya attılar.

Biyoiktidar kavramının nasıl kullanılabileceğine dair kendi çerçevelerini ortaya koyarken Agamben ve Negri'de ortak buldukları bir anlayışı eleştirmekle başlıyorlar. Onların düşüncesinde temel olan noktanın, biyoiktidarın asıl odağının insanların sömürüsü, bastırılması, tahakkümü noktasında tehdit ve ölümü içermesidir. Ekonomik sömürünün yaşamı bütün yönleriyle kuşatan bir olgu haline gelmesi ve yaşamsal niteliklerin biyokapitale bağımlı kılınmasından hareketle Marksist sömürü kavramını genişletmenin avantajlarına rağmen, Hardt ve Negri'nin biyoiktidar kavramına bütün egemenlik mücadeleleri-

ni kapsayan fazlasıyla bütüncül bir anlam yükleyerek iş görmez hale getirdiklerini düşünüyorlar. Böylece kavramın içi "her şeyi tarif edip hiçbir şeyi analiz edemeyecek" şekilde boşalmıştır. Foucault'nun biyoiktidar kavramını kullanışı ise tarih ötesi ve metaforik değil tarihsel çözümlemeye dayalıydı. Ayrıca tek bir iktidar blokunu ya da çıkarlar kümesini de tanımlamıyordu. Nitekim yönetimsellik analizi bu devlet merkezli bakış açısı dışında iktidarın nasıl icra edildiğini araştırmanın bir sonucuydu (Rabinow ve Rose, 2006, ss. 198-99). Agamben de ölüm ve öldürmeyi biyoiktidarın temeli olarak gördüğü ve bunun üzerindeki biricik iktidarı da devlete atfettiği için eleştiriden nasibini alıyor. Onlara göre insanların yönetimselliğe çeşitli veçhelerde katılma olanaklarının arttığı günümüzde her durumun altında Auschwitz'in gizli gölgesinin yattığını düşünmek açıklayıcı olmadığı gibi soykırımı biyoiktidarın tek biçimi olarak görmek yanıltıcıdır; zira Foucault için bile Nazi rejimi istisnai bir dönemdi (ss. 200-01).

Rose ve Rabinow, biyoiktidar kavramını asgari ölçüde üç eksende ele alıyorlar. *Birincisi*, insanların yaşamsal nitelikleri hakkında bir veya daha fazla hakikat söylemi ve bu hakikatler üzerine söz söylemeye yetkin otoritelerin varlığı. İkincisi, yaşam ve sağlık adına kolektif varlığa dönük müdahale stratejileri. Bunlar önceden ulus, toplum ya da verili topluluklarla ilgili olsa da yeni ortaya çıkmakta olan biyotoplumsal kolektivitelerle ya da ırk, etnisite, cinsiyet veya din kisvesi altında genetik/biyolojik yurttaşlık bakımından da tanımlanmaktadır. Üçüncüsü ise öznelleşme tarzlarına ilişkindir. Burada bireylerin kendilerine ilişkin tasarrufları birçok açıdan varlık göstermektedir. Bunlar hakikat söylemleri, kendiliğe ilişkin pratikler gibi etkenlere bağlıdır ve bireysel olabildiği gibi aile veya bir bütün olarak nüfus adına gerçekleşebilmektedir (ss. 197-8). Yazarlara göre bu üç eksen, yani *bilgi*, *iktidar* ve öznelleşme arasındaki yeni yapılanmalar yeni bir biyoiktidar rejiminin ortaya çıkıp çıkmadığının da ipuçlarını verecektir.

Foucault için cinsellik bedenin anatomopolitiği ile nüfusun biyopolitiği arasındaki bağlantı noktasıydı. Rabinow ve Rose'a göre ise bugün bu meseleler ayrışmıştır. Cinsellik bir dereceye kadar üremeye ilişkin simgesellik ve pratiklerden kurtulmuş ve üreme de cinsellik-

le çok az alakalı bir dizi bilgi, teknoloji ve siyasal strateji biçiminin konusu haline gelmiştir (s. 208). Dolayısıyla cinsellik biyopolitik analizdeki başat konumunu kaybetmiş ve yerini genom düzeyinde çözümlemelere bırakmıştır. Yazarlara göre bilim ve insan genomunun değişkenliği, coğrafya ve soy açısından nüfus farklılıklarını moleküler düzeyde kavramsallaştırmanın yolunu açmaktadır. Bunun yanı sıra ırk, kimlik politikaları, ırkçılık, sağlık alanındaki eşitsizlik konularında siyasal ve genomik sınıflandırmalar arasındaki etkileşim öne çıkmaktadır. Bunlar biyotıbbi hakikatlere, ticari mantığa ve sağlığa dair uygulamalara etkide bulunmaktadır. Genom araştırmalarının olası sonuçlarının bu kadar önemli olmasının nedenlerini kabaca şöyle sıralayabiliriz. Öncelikle bunlar insanın biyolojik varlığına ilişkin bakış açısını kökten değişikliğe uğratma potansiyeli barındırmaktadır ki bu doğrudan genomik bilgi biçimleriyle ilgilidir. Rabinow bir başka yerde, biyoiktidardaki *bios* –yani canlı olması dışında insanın toplumsal varlığı– ile ilgili bugün daha sorunsallaştırılmış bir anlayışa sahip olduğumuzu belirtir. Ona göre yeni genomik bilginin toplumsal ve siyasal ağlarla bağlantılar kuracağı artık aşikârdır. *Bios*'taki bu değişikliklerin, iktidar ilişkilerinin eski ve yeni biçimleriyle nasıl etkileşeceği meselesi önemli bir tartışma konusudur (Rabinow, 1999, s. 15). Mesele yalnızca genomun anlaşılmasının yol açacağı bilimsel ilerleme değildir. Bu bilgi biçimlerinden insanın kendine bakışı ve kaderi bakımından çıkaracağı sonuçlar da dikkate değerdir ve bunlar öznelleşme tarzlarımızı etkilemektedir. Son olarak bu bilgiler verili toplumsal formasyonda belirli iktidar biçimlerini de koşullamaktadır. Yeni uzmanlıklar ve toplumsallıklar yanında bilgi üretiminde söz sahibi olan çıkar grupları, şirketler de bu iktidar alanının parçasıdır. Bütün bu iktidar ilişkileri süreçlerine yeni bir biyoekonomi de eşlik etmektedir. Rabinow ve Rose'un biyopolitika alanındaki çalışmalarının çoğu, bu üçlü çerçevenin farklı boyutlarını baştan başa irdelemektedir.

Biyotoplumsallık

Paul Rabinow'un en dikkat çekici metinlerinden birisi 1992 yılında yazdığı "From Sociobiology to Biosociality" makalesiydi. Sonradan

çokça tartışılacak biyotoplumsallık kavramını burada öne sürerek insan genomu konusundaki çalışmaları bu kavram çerçevesinde irdelemeye çalışır. Rabinow daha sonra 1999 tarihli etnografik bir çalışma olan *French DNA: Trouble in Purgatory* kitabını yayınlar. Başka metinler yanında izleğimizi temel olarak bu metinler üzerinden sürdüreceğiz.

Biyotoplumsallık ile biyopolitika arasındaki ilişki insan bedeninin algılanma biçimindeki değişiklikler çerçevesinde düşünülüyordu ve doğa bilimleri ile insan bilimleri açısından etkileri bulunmaktaydı. İnsan Genom Projesi ile doğa-kültür ayrımının ortadan kalkması imkânı bu iki bilimsel kamp arasındaki ilişkinin de yeniden düzenlenmesini gerektiriyordu. İşte Rabinow bu momentin disiplin sonrası bir düzeni meydana getirdiğini düşünür (Landfester, 2014; Lemke, 2013, s. 127). Bir "üçüncü kültür" oluşumundan söz ederek bu argümanını da E. P. Snow'un meşhur "iki kültür" tartışmasıyla ilişkilendirir. Rabinow İnsan Genomu Projesi'ne dönük ilginç bir soykütüksel tartışma yürütür. Buna göre modern bilim belirli bir merak anlayışı içinde şekillenmiştir. Hıristiyanlık'ta merak mefhumu tanrısal inayetin sorgulanması olarak görüldüğü için çoğunlukla baskılanmıştır. Ancak bunun aşılmasıyla bilimsel deneyler modern bir çerçeveye oturtulmaya başlanmış ve insan deneylerinin hangi koşullarda yapılabileceğine dair bir etik oluşmuştur. Bu modern etiğin biçimlenme sürecinde hastaya nasıl yaklaşılması gerektiği ya da ona yönelik zararın nasıl en aza indirileceği önemli tartışma konuları arasında olmakla birlikte hastalar uzmanlık alanının dışında edilgin varlıklardı. Rabinow'un iddiasına göre bu doğrultu değişmeye başlamış ve hastalar modern merak duygusunun etkin özneleri olmaya başlamışlardır. Biyotoplumsal öznelerin oluşumuyla iç içe geçen bu sürece katkıda bulunduğu noktada İnsan Genomu Projesi'nin sonuçları da önem kazanmaktadır (Rabinow, 1994).

Rabinow'un kavram olarak biyotoplumsallığı ortaya atmasının arka planında, halen varlığını önemli ölçüde sürdüren sosyobiyolojinin de etkisi vardır. 1990'larda genom projelerinde ifadesini bulan moleküler biyoloji ve benzeri disiplinlerdeki ilerleme, biyolojik determinizmin kaba bir türü olan sosyobiyolojinin yerini evrim ve insan

varoluşuna dair diğer projelere bırakmasına sahne oldu. Dolayısıyla biyotoplumsallık, Rabinow'un sonraki değerlendirmelerine göre "yaşam" ile ilgili bu yeniden sorunsallaştırma arayışları açısından bir ilk girişim niteliğindeydi (Rabinow, 2008). E. O. Wilson'un 1975 tarihli *Sociobiology* eserinin yayınlanmasıyla evrim biyologları arasında sert tartışmalar baş gösterınış ve ırkçılık meselesinin de dâhil edilmesiyle konu bilimsel alanın dışında politik bir veçheye bürünmüştür. Evrimci biyoloji içinde bir akım olarak nitelendirebileceğimiz sosyobiyoloji, insan davranışlarının kökenini genlerle açıklamaya çalışan bir yaklaşımdır. Bilimsel bir meselenin bu kadar ateşli tartışmalar doğurmasının temel nedeni, toplumdaki eşitsizliklere ilişkin meşrulaştırıcı bir söylem yarattığı ve buna bilimsel bir kılıf uydurduğu iddiasından ileri gelmektedir.[13] Bu görüş doğuştan gelen kapasitemizin nesilden nesile biyolojik olarak aktarıldığı, yani genlerle aktarılan bir tür biyolojik miras taşıdığımızı ileri sürmektedir. Bu mirasın, farklılıklarımızın toplumda doğurduğu hiyerarşinin de temelinde yattığı varsayımıyla birlikte bir tür biyolojik determinizm düşüncesi kendini göstermektedir (Lewontin, 2015, ss. 35-36). Rabinow sosyobiyolojiyi doğrudan bilimsel pratiklerden doğmayan bir proje olarak görüyordu. Tıpkı farklı görünümlere bürünen geçmişin öjenik projeleri gibi biyolojik metaforlarla kendini ifade eden bu girişimler, bir toplum inşasına soyunuyordu. Yeni genetiğin benzeri risklerine rağmen Rabinow, bu erken öngörüsünde İnsan Genom Projesi'nin "toplumsal olan" kategorisini ortadan kaldıracağını belirtir. Bu da yukarıda sözünü ettiğimiz doğa/kültür ayrımının üstesinden gelinmesi demektir. "Yeni genetik gelecekte modern toplum için biyolojik bir metafor olmaktan çıkacak"

[13] Bu yaklaşımı sert şekilde eleştiren bilim insanlarından biri olan R. C. Lewontin, İdeoloji Olarak Biyoloji kitabının bütününde bu varsayımlarla hesaplaşmaktadır (özellikle 2. ve 4. bölümlere bkz.). Sosyobiyoloji, Lewontin'e göre üç aşamalı bir açıklama zinciri takip eder. İlk olarak insan doğasının bir açıklaması yapılarak genelleştirilir, yani evrensel bir insan doğası varsayılır. İkinci aşamada bunun genetik temelleri olduğu, yani özelliklerin DNA yoluyla kodlandığı iddia edilir. Son aşamada ise her insanın belirli genetik özellikleri evrimin doğal seçilim ilkesine göre kazandığı kabul edilir. Böylece toplumların mevcut durumunun meşrulaştırılmasının son halkası da bir tür yeni-Darwincilik ile tamamlanmış olur (Lewontin, 2015, ss. 73-74, 79-84). Sunder Rajan da biyotoplumsallığın nedensellik anlayışı ile sosyobiyolojinin karşıtlığını vurgular. Tüm bu varsayımların mantıksal öncüsü, genin bir bütünü temsil ettiği varsayımıdır (Sunder Rajan, 2012, s. 189).

diyecektir Rabinow ve "biyotoplumsallık" adını verdiği, "yepyeni bir kendi kendine üretim [*autoproduction*] biçimi ortaya" çıkacağını öne sürecektir: "Eğer sosyobiyoloji doğanın bir metaforuna dayanarak inşa edilen kültürse, o halde biyotoplumsallıkta doğa da pratik olarak anlaşılan kültürün üzerinde modellenecektir. Doğa teknik aracılığıyla bilinip yeniden yapılacaktır ve nihayet yapay hale gelecektir, tıpkı kültürün doğal hale gelmesi gibi" (Rabinow, 1992, ss. 237-42).

Genetik hastalık ve riskler hakkında artan bilginin yeni bireysel ve kolektif kimliklere nasıl etki ettiği Rabinow'un temel ilgi alanlarından biridir. Genom projesiyle birlikte toplumsal ve etik pratiklerin nasıl değişeceği sorusu bağlamında Rabinow, yeni genetik biliminin artan oranda toplumu ve yaşamı şekillendirme doğrultusunda bir güç haline geleceğini öngörür. Mikro düzeydeki toplumsal yapı içinde tıbbi pratikler ve çok sayıdaki söylem ile iç içe geçmiş olması bu süreci beslemektedir (Lemke, 2013, s. 128; Rabinow, 1992). Genom araştırmalarının bilimsel gerçekliği burada ikincil durumdadır. Araştırmaların sonucunda üretilen yeni hakikatlerin eşlik ettiği bireysel ve toplumsal kimliklerin oluşumu biyotoplumsallığı ortaya çıkarır. Örneğin belirli bir hastalığı taşıyanlar bir araya gelerek deneyimlerini paylaşacak, hastalıkları için lobi faaliyeti yürütecek, çocuklarını bu çerçevede eğitecek, çevrelerini buna göre düzenleyeceklerdir vb. Bu tür grupların toplumsallaşması sürecinde çok sayıda tıbbi uzman, laboratuvar ve buna ilişkin söylemler de devreye girecektir. Pastoral teknikler çeşitlenecek, yeni ve özelleşmiş tedaviler ortaya çıkacak ancak biyolojiye dayalı ırk, cinsiyet ve yaş gibi eski kimlikler de yeni sınıflandırmalarla bütünleşecektir. Rabinow'a göre yeni biyoteknolojilerin rolü bize doğanın sistematik olarak değiştirilmesinin anahtarını vermektedir (Rabinow, 1992).

Biyotoplumsallık kavramı kısa sürede önemli bir kabul gördü. Gibbon ve Novas bu yaygınlığın kendini gösterdiği üç alan saymaktadırlar: (a) ortaya çıkmakta olan kimlik pratikleri, (b) doğa/kültür arasındaki ayrımın yeni bir çerçeveye oturması ve (c) bilimsel sorgulamaya ilişkin yaklaşım. Kavramın çekiciliğinin altında, genetik alanında insana ilişkin hakikatlerin üretilmesinin grupların eylem bi-

çimleri ve kimliklerimizi nasıl etkilediğine ışık tutması yatmaktadır. Biyotoplumsallık, yeni bilgi ve iktidar alanları etrafında şekillenen toplumsallıkları ve kimlikleri oluşum halinde teşhis etmenin bir aracıdır (Gibbon ve Novas, 2008).

Biyoplumsallıkla ilgili makalesinin esinlenme kaynağı olarak Rabinow, 2008'deki değerlendirmesinde *French Modern* kitabını anmaktadır. Bu kitapta, 1830'lar Fransa'sında ortaya çıkan kolera salgını sonrasında "toplum"un [*society*] ve ardından "toplumsal"ın [*social*] ortaya çıkışının izini sürer. Rabinow'un savunusu, o dönemin hastalığa, iktidar ilişkilerine, mekânsal düzenlemelerine ve anlama dair anlayışlarının başa çıkamadığı gelişmeler sonucunda iktidar ve bilginin yeni bir nesnesinin ortaya çıkmış olduğudur (Rabinow, 2008, ss. 188-89). Burada örneğin ekonomi politiğin yeni bir hakikat rejimi olarak koşullara nasıl bir cevap olarak ortaya çıktığı çözümlemesiyle Foucault'nun etkisi hissedilmektedir.

Ancak Rabinow'a göre kavram yalnızca farklı pratiklerin (hasta hakları, araştırmacılar arasındaki ittifaklar vb.) gelecekte nasıl etkileşeceğine dair bir öngörü değil, hâlihazırda varlığını hissettiren olguların adlandırılması ihtiyacını da karşılıyordu. 90'lı yılların umut vadeden söylemleri, bilimsel ilerlemeleri biyotoplumsal olmanın koşullarını kendiliğinden yaratmaktaydı (ss. 190-91). En azından İnsan Genom Projesi açısından düşünüldüğünde, ortaya çıkan sonuçlar elbette bu söylemlerin vaat ettikleri yönde olmadı. Bugün çok sayıda yazar arasında, projenin cevaplaması umulan sorulardan çok daha fazlasını insanlığın önüne koyduğu şeklinde güçlü bir kanaat bulunmaktadır.[14]

Fransız DNA'sı

Biyotoplumsallık ve genom araştırmalarının sonuçlarıyla ilgili soruşturmalarının devamı olarak Paul Rabinow, bir etnografi çalışması olan *French DNA* kitabını 1999'da yayınladı. Kitap tam da Fransa özelinde bir biyotoplumsallaşma deneyiminin yakından incelenmesi

[14] Örneğin bkz. Keller, 2004.

ve genom alanında faaliyet yürüten Fransız ve ABD'li biyoteknoloji şirketleri ve bunların arasındaki ittifak, rekabet ve dile getirilen vaatlere odaklanmaktadır.

Bağışıklık alanındaki çalışmalarıyla Nobel almış olan Jean Dausset, Fransa'nın genetik ve etik alanında ulusal düzeyde bir politikaya sahip olmadığı koşullarda ödülün geliriyle 1984'te İnsan Çokbiçimliliği Araştırma Merkezi'ni[15] (CEPH) kurar. Merkezin ana faaliyetlerinden biri, çok sayıda aileden düzenli olarak DNA örnekleri toplayarak bir veri tabanı oluşturulmasıydı. CEPH'nin yöneticisi ve Dausset'in asistanı olan Daniel Cohen'in öncülüğünde, CEPH laboratuvarlarının 1990'lardan itibaren en temel hedefi insan genomunun haritasını çıkarmaktı ve 1993'te insan genomunun ilk fiziksel haritasının çıkarıldığı duyuruldu. Söz konusu girişim Fransız Kas Distrofisi Derneği'nin[16] (AFM) CEPH ile işbirliği içinde hayat buldu. Bu dernek, 1986'dan itibaren yardım toplama amaçlı bir ABD televizyon programının Téléthon adıyla Fransa'daki karşılığı olarak önemli oranda bağış toplayarak hayatını sürdürüyordu. AFM-Téléthon o dönemde Berbard Barataud isminde, oğlu kas distrofisi hastalığına sahip bir kişinin öncülüğünde benzer hastalıklardan muzdarip aileleri temsil ediyordu. Barataud, bu hastalıklara dikkat çekmek ve tedavi umudu bulmak amacıyla Téléthon gibi araçlarla elde ettikleri gelirleri kendi gündemlerine uygun buldukları araştırmalara kanalize etmeye çalışıyorlardı. Böylece AFM ve CEPH, Barataud ve Cohen öncülüğünde 1991'de insan genomu araştırmaları için Généthon laboratuvarını kurdular. AFM'nin fon sağlamasının nedenlerinden biri, insan genomunun haritalanmasının sonucunda spesifik hastalıklara ilişkin gen tedavilerinin daha kolay olacağının düşünülmesiydi. Fransa'da bu alanlarda yeterli düzenlemelerin olmayışı, söz konusu faaliyetlerin kendi mecrasında yol almasını sağlıyordu. Bir taraftan CEPH, hükümete bağlı organlarla ilişkileri olan ve kamusal bilgiyi ücretsiz sunan bir araştırma merkezi olmanın yanı sıra AFM gibi kuruluşlarla ticari ortaklıklar geliştirmekte, diğer taraftan AFM de televiyon vb. aracılığıyla topladığı bağışları toplayıp ticari girişimleri fonlamakta

[15] *Centre D'étude du Polymorphisme Humain.*

[16] *L'Association française contre les myopathies.*

ve kamu-özel ortaklığı biçiminde eşsiz bir bileşim ortaya çıkmaktaydı. Bu süreçte Cohen'in de kurucularından olduğu Millennium isimli ABD kökenli bir ilaç şirketi ile CEPH'nin ticari bir ortaklık kurması söz konusuydu. *French DNA* tam da bu dönemde kamuoyunda da yer bulan tartışmalara, müzakerelere, söylemlere Rabinow'un yakından tanıklık ederek sürecin aktörleriyle görüşmelerine dayanmaktadır. Ortaya çıkan bileşim, bilim dünyası ve laboratovarların, hükümete bağlı etik komisyonlarının, hasta hakları gruplarının, ilaç şirketlerinin de dâhil olduğu ve farklı ülkeleri birbirine eklemleyen bir biyotoplumsallık örneğidir. Rabinow, süreçte öne çıkan kişilerin motivasyonlarını, devletlerin düzenlemelerini, bilimsel/kültürel söylemlerle vaatleri ve bunların ulusal yansımalarını, bunlara dair değer yargılarını, ticari işbirliklerini gözlemlemeye çalışır.

Rabinow, kitaptaki amaçlarından birini Foucault'ya atıfla, söz konusu çekişmeler konusunda hüküm vermek yerine yeni formlar etrafında değer yargılarının kristalize olmasını açıklamak olarak sunuyor (Rabinow, 1999, s. 175). Bu çerçevede kitapta birkaç önemli tartışma yürütüyor. Rabinow, modernlik ve Hıristiyan ruh düşüncesi ile ilgili Ferenc Fehér ve Agnes Heller'in "ruhani olan" [*the spiritual*] ile ilgili anlayışlarını göz önüne alıyor. Buna göre Hıristiyanlık'taki ruh ve günahkârlık anlayışı artık modernlerce kabul görmemekte ve bunun yerini yeni bir anlayış almaktadır. Bunun ötesinde yeni bir ruhanilik anlayışı kendini göstermektedir. Her ne kadar bu ruhanilik hayali bir inşa olarak görülebilirse de gerçek etkilere sahiptir. Rabinow iki yazarı da ruhaniliği beden/ruh çifti bakımından çizgisel anlamda modernitenin ikame edilmesi olarak kabul etmeleri dolayısıyla eleştirmektedir. Ona göre günümüzün biyoetik alanında söz konusu olan insanlığın kaderidir; yalnızca madde anlamında değil ama tam da ruhani anlamda. Bugünkü mesele sağlık ve kimliği, zenginlik ve egemenliği, bilgi ve değerleri bir araya getirmeye çabalayan yeniden şekillenme sürecindeki bir araya gelişlerdir. Biyolojik ve sosyal dünyaları ruhanilik ile şekillendirme her ne kadar göze çarpsa da, Weberci anlamda dünyanın bir yeniden sihir kazanmasına [*remagification*] tanıklık etmiyoruz. Agamben'in tek bir "yaşam" fikrinin olmadığını iddia ettiği Antik Yunan düşüncesinden devraldığı *zoē* ve *bios* ayrımı, her ne kadar ay-

dınlatıcı da olsa 2. Dünya Savaşı sonrası biyopolitika düşüncesinde bu kavram çifti ayrışmaya başlamaktadır. Rabinow'a göre DNA'nın kişi olarak insan [*the human person*] bağlamında ele alınması "ruhani" bir tanımlama meydana getirmektedir. Kişi olarak insanı, vücudun parçaları ya da DNA ile eşitlemek, henüz yeterince ortaya konulmamış bir soruna çözüm bulmaktır. "Yaşam" bugün problematiktir çünkü ona biçim vermekte olan yeni anlayışlar ve teknolojiler, hem klasik dünyanın hem de Hıristiyan geleneğin sağladığı felsefi kendilik anlayışının dışına çıkan sonuçlar üretmektedir. Bu noktada "çıplak hayat" ile ilgili temel anlayış ve pratikler değişmiştir (Rabinow, 1999, ss. 11-16).

Rabinow buradan hareketle bir "araf" düşüncesinin Fransa'da tekrar belirmesinden söz etmektedir. Bu bağlamda insanlar yalnızca cennetlik ve cehennemlik olarak ayrışmamaktadırlar. Kaderleri konusunda kendi yapabilecekleri müdahaleler bulunmakta, dolayısıyla insanlar Tanrı'nın edilgin kulları olmanın ötesine geçmektedirler. Genom araştırmaları bağlamında bunun sonuçlarının ne olabileceği önemli bir sorgulama alanıdır (s. 17 ve sonrası). Zira yeni teknolojilerin sonuçları ne olursa olsun, insanların bunlar ışığında kendi geçmiş ve geleceklerine bakışları ve yaşamlarına müdahale kapasitelerine ilişkin beklentileri değişmektedir.

Rabinow, söz konusu gelişmelerin Fransa'daki serüvenini temel almaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan itibaren Fransız biyoetik söyleminin, genom biliminin toplumsal bir konu olarak sorunsallaştırıldığı ortamı şekillendiren iki önemli eklemlenme biçimi söz konusuydu. İlki kan bağışıydı. Diğeri de 1980'lerle birlikte yapay olarak desteklenmiş üreme konusu etrafında ortaya çıkmıştı. Dünyada bir ilk olan ve 1983'te kurulan Fransa'daki Ulusal Etik Komitesi yeni doğum teknolojilerinin yarattığı sorunlara karşı düzenlemeler öngörüyordu. ABD'de kürtaj konusu etrafında dönen tartışmaların aksine, Fransa'daki komite evrensel etik ilkeleri gündemine aldı; özellikle de "insan olarak bireyin" [*human person*] "itibarının" [*dignity*] savunulması ile ilgili ilkeleri. Burada bu itibarı neyin tehdit ettiği üzerinde yoğunlaşılıyordu. İşte insan genomunu haritalamak meselesi üzerinde tartışmalar bu arka plan üzerinde cereyan ediyordu (ss. 71-73).

Süreç içinde bağış yoluyla alınan kan stoklarından HIV gibi virüslerin bulaştığının ortaya çıkmasıyla bir skandal patlak verdi. Gerek ABD'de gerekse de Fransa'da devlet kurumları ve yetkililer, gerekli önlemleri almakta ve halk sağlığını korumakta büyük zafiyet gösterdiler. ABD'de özellikle gey gruplarının kanlarının taranmasının dışlamayı beraberinde getireceği gibi kaygılar ve bu alandan kazanç sağlayan kuruluşların itirazları harekete geçilmesini geciktirdi. Bağış yapma, bağışçı isminin gizliliği ve kâra dayanmama ilkelerinin hâkim olduğu Fransa'da da benzer bir gecikme gerçekleşti. Fransa'da hemofili hastaları için gereken kanın hepsi ülke içinden sağlanamadığı için önemli miktarda ithalat yapılıyordu (ss. 74-79). Kan bağışı konusunun önemi, Fransa'da yıllardan beri uygulanan bu sistemin yoğun bir katılımla gerçekleştirilmesi ve adeta toplumsal bir bağın tesisinde kilit önemde olmasıdır. ABD'den gelen kanların virüslü olması bu noktada esaslı tartışmalara neden oldu ve kan verenin anonim kaldığı kâra dayalı olmayan bu bağış sistemi açısından şüphe doğurdu. Kan yalnızca maddi bir şey değildi ve Fransa'da ticarete konu olmamaktaydı. Kan ya da hücrelerin maddiliği, kaynağı olduğu insanın özelliğini yansıtıp yansıtmadığı konuları öne çıktıkça meseleler girift bir hale bürünüyordu. Bu çerçevede kamu sağlığı ile kişi olarak insanın "saygınlığı" arasında bir gerilim söz konusudur. Kamu sağlığı "iyi yönetim" esasları altında işler. Hayırseverlik/gönüllülük sisteminin ekonomisi ise farklıdır: onun simgesel farklılığı insan itibarına karşı saygı göstermektir. Kan bağışı meselesi bu iki mantığın çatıştığı bir örnekti. Fransa örneğinde bir küçük farklılık da albümin ile ilgiliydi. Hem kanda hem de plasentada albümin bulunmaktadır. Bunların hangisinden alındığına bağlı olarak albüminin yasal konumu Fransa'da farklılık göstermektedir. Fransa hukukunda plasenta atık olarak kabul edilmekte ve ticari alanda kullanılabilmektedir. Albümin de buradan elde edilmekte ve satılmaktadır (ss. 84-87). Buradaki tartışmalar, hem yaşam kavramının hem de buna bağlı değer yargılarının nasıl iç içe geçtiğini gösteren örneklerdir.

Rabinow tartışmasını bu hat üzerinden sürdürür. Eğer kan bağışı sistemi savaş sonrası Fransa'nın biyoiktidar eklemlenmesinde *bios*'un somut örneği idiyse, o halde genom biliminin yükselişi böyle bir *bios*'un dışında kalmakta ve ona çarpıcı bir meydan okuma anlamına

gelmektedir. Yeni bilgiler ve teknolojiler, geçmişin değerlerine ve yaşamın algılanışına ilişkin sınırları da zorlamaktadır. Bu durumda moleküler bilginin, veri bankalarının, doku koleksiyonlarının, hasta grupları arasındaki işbirliğinin alacağı toplumsal biçimlerin ne olduğu sorusu ortada durmaktadır. Bağış için alınan kan, başkasına hayat vermek bakımından hâlâ kutsal bir madde gibi görülmekte, ancak genomik bilginin bu tür arkaik sembolleri bulunmamaktadır (s. 89). İşte bunlar, Rabinow'a göre çözümlenmemiş sorunların bulunduğu bir "araf" durumuna işaret etmektedir.

Fransız ve Amerikan hukukunda yansıtılan farklı anlayışlar bu aşamada ilginç bir karşılaştırmaya olanak vermektedir. Fransız hukuku kişinin kendi bedeninden ve bedeninin parçalarından feragat etmesini tanımamaktadır. Moore davasında gördüğümüz gibi ABD hukuku, kişinin kendine ve bedenine ilişkin ticari ilişkiler geliştirmesi ve metalaşması konusunda daha hoşgörülüdür. Hukuk önünde hak iddiasında bulunabilen moral kişi olarak bireyin tanımlanması Roma hukukuna kadar geri gitmektedir. Burada fiziksel olarak kişi, bu moral-yasal kişiden [*persona*] ayrılmaktadır. Ayrıştırılabilir, değiştirilebilir ve yeniden birleştirilebilir beden parçaları (hatta parçanın parçaları) önceki yasal çerçeveyi bulandırmakta ve karıştırmaktadır. Roma hukukunun ayrımları içerisinde beden ne kamu sağlığı ne de kutsal olanın tarafına düşmektedir. Beden kişiye ait değil fakat Fransız toplumuna aittir. Fransa'da 1952 tarihli bir yasa, vücut parçalarının (beslenme ya da dışkı ile ilgili olsun) taşınabilirliği tanıyordu. Ancak kamusal bir fayda olarak görülen kan bağışı yanında organ bağışı da ücretsiz olması bakımından etik sorunlar yaratmıyordu. Ne zaman ki biyoteknoloji ve genetik manipülasyon yaygınlaşmaya başladı, beden ve parçaları konusundaki tartışmalar 1980'lerde arttı (ss. 93-96). Aynı şekilde yapay üreme de genetik mühendisliği eşliğinde tartışma yaratıyordu. Düpedüz hammadde olarak görülmeye başlanan beden, akrabalık bağları ve patrimoni-kalıtım ilişkileri konusundaki örtük kabulleri tartışmaya açıyordu. Hıristiyanlık sonrası ve burjuva toplumu sonrası için büyük bir tehditti bu. Beden kutsal, bütüncül olarak görülüyordu. Şimdi ise beden parçaları spiritüel varlıklar meydana getiren bir düzeneğe dâhil ediliyordu (s. 101).

Patrimoni, tartışmalar etrafında ortaya çıkan kavramlardan biriydi. Bu bağlamda biyolojik materyalin tanımı ve kime ait olduğu söz konusuydu. Roma döneminden itibaren patrimoni önce bir yasal varlık olarak aile ve ona ait olanlar şeklinde tanımlandı. Fransız devrimiyle modern bir içerik kazandı. Bu dönemde devrim öncesi patrimoninin ikiz kaynağının Kilise ve monarşi olduğu fikri yaygındı. "Başka bir bütünün parçası olan bireysel imgeler, nesneler, konumlar ve mekânlar son derece muğlak bir tarihsel ilişkinin (mesela nefret edilen bir rejimin işaretleri) temsilcisi olan spesifik bir değer kazandılar". Otoritenin mal ve sembolleri sanat, kültür, tarih ve "eşya"ya dönüştüler. Bunlar giderek monarşi ve Kilise yerine ulusun parçalarına dönüştüler. Bugün kültürel bir patrimoni dışında, çevre ile ilgili ve genetik bir patrimoninin de bahsi geçmekte; Fransız biyoetiğinin sembolleri ile genetik patrimoni arasında bir uyumdan söz edilebilmektedir. Rabinow, bu aşamada Fransız kimliği bağlamında patrimoninin içeriğinin nasıl doldurulması gerektiğine ilişkin tartışmalara değiniyor. Bu tarih aynı zamanda insan onurunun [*dignity*] da tarihidir. Patrimoninin korumak bağlamında pastoral bir tutumla da ilgisi bulunmaktadır. Değerleri ne olursa olsun bugünkü mesele yalnızca şeyleri korumak değildir: şeylerin dünyası ile insanın uzlaştırılması gerekir. Bu da o şeylere karşı özen göstererek gerçekleşir, tahakkümle değil. Aynı zamanda kayıp bir kimliği yeniden kazanmaktır bu. Bir patrimoniye katılan kimse onun dışında değil, onun bir parçasıdır; bu da bir kimlik meselesidir (ss. 125-129).

Nikolas Rose ve Etik Siyaset

Bir sosyolog olan Nikolas Rose, Rabinow ile paralel biçimde yeni teknolojilerin ortaya çıkarması muhtemel bir dizi gelişmeye odaklanıyor. Foucault'ya yönelik eleştiriler çerçevesinde Rose, biyoiktidarın anatomopolitika ve biyopolitika şeklindeki iki kutupluluğa dayalı ayrımın giderek yumuşadığını öne sürmektedir. Böylece 18. yüzyılla birlikte ölüm yerine yaşatma öne plana çıkarak nüfusun refahına daha fazla odaklanan "dirimsel bir düzen" ortaya çıkmaya başladı. Rose, bu çerçevede biyopolitika alanının birçok düzenleme stratejisi olduğunu öne sürmektedir (kentlerin, mekânların ve toplumsallıkların yönetimi,

ırkın niteliğini arttırmak gibi). Biyopolitika, siyasal öznelere "dirimselci" [*vitalist*] bir karakter kazandırmıştır (Rose, 2007b, ss. 52-54). Bu gelişmelerin bugünkü sonucu itibariyle, Rose'a göre siyaset açısından etik bir çağa girmiş bulunmaktayız. Şimdi bu yeniden dönemin unsurlarını ayrı başlıklar halinde sunmaya çalışalım.

Yaşamın Sınırları

Rose'a göre Aristoteles'ten itibaren canlıları dış özelliklerine göre sınıflandırmaya dayanan mantık, yaklaşık 150 yıl öncesinde değişime uğramaktadır. Foucault için önemli gelişmelerden biri olan doğanın organik-inorganik olarak ayrılması fikri, ölümü yaşamın sınırı olarak çizen ve onun tanımlayıcı unsuru olan bir düşünce tarzını besliyordu. Ancak öjenik stratejilere konu olan ve biyolojinin organik bir bütün ve yaşayan bir organizma olarak tasavvur ettiği beden fikri, yerini günümüzün biyotıbbi bedenine bırakmıştır. Çağdaş biyoloji, "işlevlerin bir düzenlenmesi" olarak yaşam fikrini değiştirmiş ve klasik mekanik, fizik ve kimyanınki yerine dilbilim ve iletişim kuramının dağarcığını işe koşmuştur. "Enformasyon olarak yaşam" yeni epistemoloji gereğince "organik bütün olarak yaşamın" yerini almıştır. Beden fikrinin parçalanması, yaşamın sınırlarına ilişkin bir tartışmayı da kışkırtmıştır. Sperm, embriyo, kan, organlar gibi değiştirilebilir, nakledilebilir, kısacası bedenin bütünlüğü dışında bir "yaşamsallığa" sahip unsurların nasıl ele alınması gerektiği meselesi bildiğimiz anlamıyla yaşam fikrini de zora sokmuştur. Dolayısıyla yeni algılama, Rose'a göre bedenin bütünselliği temelinde değil, artık moleküler düzeyde gerçekleşmektedir (ss. 16-18, 41-49).

Somatik Etik ve Ethopolitika

Tıp bugün yaşamı moleküler düzeyde görselleştirmekte ve yaşamın algılanmasına ilişkin "moleküler" bir düşünme biçimi oluşmaktadır. Ancak bu molekülerleşme salt teknik bir mesele olarak değil, yaşam bilimlerinin kurumları, prosedürleri ve araçlarıyla mümkün olmaktadır. Organlar, hormonlar, kollar, bacaklar, kan akışı bakımından "molar" düzeyde kendini gösteren bakışın değişmesi, müdahale ufkunun verili bir yaşamsal düzenin normatifliği içine hapsolmasını da

ortadan kaldırmakta, böylece geçmişin hastalık-sağlık gibi ikiliklerine dayanan epistemolojisi de değişmektedir (Rose, 2001, s. 13; 2007a, ss. 5-7; 2007b, ss. 12-15).

Hastalığa dair bakışın değişmesi, insanları pasif "hasta" yerine yaşamsal olanaklarını arttırmaya çalışan tüketiciler haline dönüştürmektedir. Sağlığın en önemli ayağını oluşturduğu biyopolitikanın bir anlamda demokratikleşmesidir bu. Rose, bunun yeni bir *ethopolitikanın* [*ethopolitics*] yolunu döşediği kanısındadır. Geçmişe göre kırılma anı şuradadır: Disiplin bireyselleştirip normalleştirirken, biyopolitika kolektifleştirip toplumsallaştırmakta, ethopolitika da insanları daha iyi duruma getirmeye yönelik tekniklerle ilgilenmektedir. Ethopolitika, yaşamın doğrudan siyasetin merkezine yerleştiği ve hayatın nasıl yaşanması gerektiğinin başat hale geldiği bir biyopolitik düzlemi işaret etmektedir (Rose 1999; 2007b, ss. 23, 27; 2001, s. 18).

Yaşama ilişkin birçok şeyin etiğin kavramlarıyla sorunlaştırıldığı ethopolitika çağında, biyoetik de siyasal karar alma süreçlerinin önemli bir tamamlayıcısı haline gelmektedir. Genetik ve biyoteknoloji alanının yaşadığı meşruiyet krizi biyoetik yoluyla aşılmaya çalışılırken, DNA dizilimleri, dokular, kök hücreler ve organlar gibi "ürünlerin" metalaştırılıp piyasa yaratılması süreci etik yoluyla sağlanmaktadır (Rose, 2007b, ss. 30, 97). Hayatımızın her kademesine nüfuz eden yaşamın değerine ilişkin sorular ethopolitik ile etiği iç içe geçirmektedir. Biyoetik, biyokapitalin zincirlerine dâhil edilen her türlü canlılık formunun (hücre, doku, sperm vb.) meşru bir şekilde kullanılmasının etik güvencesini sağlama işlevi görmektedir. Etiğin somatik düzleme taşınmasının nedenleri şöyle sıralanabilir: Biyolojimizin sorunsallaştırılması soma düzeyinde gerçekleşmektedir; bu alan doktorlarla sınırlı olmadığı gibi etik uzmanları dâhil çok sayıda yeni uzmanlıklar ortaya çıkarmaktadır; kendimize ilişkin anlayışımızı şekillendiren bilgi formları giderek biyolojik hale gelmektedir; son olarak da beklentilerimiz sağlığın korunması ve yaşamın uzatılmasına ilişkin amaçlarca belirlenmektedir (ss. 253-57).

Psikiyatri düzleminde de farklılık gözlenmektedir. Psikiyatrik bakışın beyni aşan bir toplumsallık içinde bireye yönelmesi hastalıklara

ilişkin organik bağ kurmasını da engelliyordu. Yeni teknolojilerin MR gibi çeşitli görüntüleme teknikleriyle sağladığı olanaklar, deliliğin ve diğer patolojilerin gözle görülür biçimde izlenmesini gündeme getirdi. Böylece davranış ile nörokimya arasında bağlantı kurulabiliyor, her anomali ile bağlantılı olarak yeni nesil ilaçlarda da bir patlama yaşanıyordu. Psikolojik alanda saptanan arzularımız, hoşnutsuzluklarımız ve ruhsal durumumuz, beden üzerinde haritalanarak "nörokimyasal kişiler" olarak görülmemize neden olmaktaydı (ss. 188-200).

Yeni Bir Sömürü Alanı Olarak Biyoekonomi

Yaşamsallığın biyo-değer üretimine konu olması burada temel önemdedir. Özellikle yaşam bilimleri alanında insani, teknik ve finansal kaynakların denetimini elinde bulunduranların yön vermesiyle, yaşam siyaseti ilaç endüstrisi ve biyoteknoloji şirketleri eliyle büyük bir sermayeleşme dalgasına sahne oldu. Biyopolitikanın biyoekonomiye dönüşmesidir bu. İnsan ile insani olmayan meta arasındaki klasik ayrım, biyo-değer üretiminin insanların parçalarını içermesiyle sorunlu hale gelmektedir (Rose, 2001, s. 15; 2007b, s. 39). Sunder Rajan, biyokapitalizm kavramıyla tartışmayı daha da ileri götürerek bu gelişmelerin kapitalizm içinde dahi yeni bir çığır açtığını öne sürmüştü. Canlı doğanın ekonomik değer yaratımının nesnesi olarak kullanılmasının tarihi, hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmesinde olduğu gibi elbette yeni değildir. Ancak biyoekonomi kavramı, Rose'a göre yeni bir düşünce ve eylem alanı açmaktadır. Kök hücreden DNA'ya kadar her şey üzerinde çalışan biyoteknoloji ve ilaç şirketlerinin oluşturduğu bir kompleks, biyoekonomi içinde birçok şeyi biyokapitale dönüştürmektedir. Yalnızca kâr dürtüsüne dayanmayan, teknolojinin hayatın sürdürülmesi ve geliştirilmesindeki rolüyle yaşam ile etik arasındaki bağın güçlendiği koşullarda, "somatik etik" ile "biyokapitalin ruhu" iç içe geçmiştir (Rose, 2007a, ss. 17-22). Siyaset "yaşamsal" nitelikleri dikkate aldıkça ve biyolojik yaşam daha kişisel ve ekonomik olarak önem kazandıkça yaşamsallık potansiyel bir değer kaynağı haline gelmektedir. Bedenin moleküler düzeyde ele alınmasının getirdiği ticari olanaklar, nüfusun genetik mirasını bile refah ve sağlık kaynağı haline getirmektedir. İzlanda örneği bu konuda oldukça çarpıcıdır. Yalı-

tılmış İzlanda nüfusunun görece "homojen" bir gen havuzuna sahip olduğunun düşünülmesi, genomik araştırmalar için paha biçilmez bir araştırma nesnesi sağlamaktaydı. Burada etik, biyo-değer üretimiyle iç içe geçerek yalnızca değerli bir kaynağa erişim aracı olmamakta –nüfusun genomik bilgisi gibi– ama doğrudan mübadele edilebilir bir varlığa dönüşmektedir (Rose, 2007b, ss. 149-153).[17]

Öjenik ve Irkçılık

Rose, bireyleri genetik bir kimliğin parçası haline getirerek yeni öznelleşme formları yaratan günümüz biyopolitikasını geçmiş stratejilerle karşılaştırır. Giderek moleküler düzeyde tanımlanır hale gelen bireyler, kolektif kimliklerin homojen özellikleri dışında ele alınmaya başlamaktadır. Buradaki farklılıklar, nüfusa ilişkin stratejilerde kendilerini göstermektedir. Tarihsel olarak nüfusun niteliklerinin arttırılmasının bir formu öjenikte somutlaşmaktaydı. Bir ulusun en tanımlayıcı öğelerinden biri ırktı ve siyaset bu çerçevede kodlanıyordu. Öjenik düşünceyi meydana getiren dört kavram –nüfus, nitelik, toprak [*territory*] ve ulus– artık günümüzün moleküler biyopolitikasının temelini oluşturmamaktadır. 20. yüzyıl başında, ilki nüfusun zindeliğini arttırmakla, ikincisi ise öjenikle ilgili olan iki devlet destekli biyopolitik strateji gündemdeydi. İlk strateji ulusun sağlığını ve bireysel bakımı içeren tekniklerle, geçmişin hijyen konusundaki dışsal önlemlerini birleştiriyordu. Öjenik ise belirli kategorilerdeki bireylere ilişkin kimi zaman teşvik, kimi zaman da zorlama içeren üreme stratejileri öngörüyordu. Bu kategoriler kalıtsal hastalığı olanları, kıt akıllıları, fiziksel olarak sakat, ahlaksız ya da anti-sosyal olanları (örneğin alkolikleri) vs. kapsıyordu. Böylece ırkın saflığının korunması ve kapasitesinin geliştirilmesi, yani ıslah edilmesi amaçlanıyordu. Aşağı ırklara karşı nüfusu korumaya çalışan bu stratejilerle birlikte biyolojikleştirilmiş ırkçılık, bireysel özellikleri bütün olarak nüfusa bağlıyordu. Irksal kökenle tanımlanan grupların hakları, üremeleri ya da güçleri de bu temelde sınırlandırılmaktaydı (Rose, 2001, s. 3; 2007b, ss. 56-59, 163).

[17] Genetik materyal ve insanın diğer organik parçalarının mülkiyet konusu olması ile ilgili kültürel değer yargıları mülkiyet anlayışlarını ciddi derecede etkilemektedir; bkz. Rabinow ve Palsson, 2001.

Rose nüfusa dair her müdahalenin öjenikle ilişkilendirilmesi konusunda özellikle ihtiyatlıdır. Diğer yandan ekonomik nedenlerle nüfusu azaltmak, ulus devletler arası biyolojik mücadelelerin hizmetinde ırksal niteliği azamileştirmekle aynı şey değildir. Son elli yıldır, birey ve grupların patolojileri, bozuklukları, eksiklikleri ve olması beklenenin altındaki kapasiteleri biyodeğerin anahtarı durumuna gelmiş ve devletlerle şirketler arasındaki rekabet, öjenik çerçevesinde üstünlük elde etmeye dayalı ulusal mücadelelerden farklı bir biçim almıştır. Rose'a göre günümüz biyopolitikasının ekonomisi bu nedenle ölümlülüğün değil yaşamsallığın mantığı etrafında anlaşılmalıdır. Bu bağlamda biyoiktidar bugün de dışlamakta, ancak ölüme izin vermek öldürmek anlamına gelmemektedir (ss. 65-70).

Günümüzde ne bu kapsamda bir devlet stratejisi, ne de buna dayanak oluşturacak bir homojen toplum fikri söz konusudur. Her şeye yeten bir refah devleti fikri iyiden iyiye geri plana itilmiştir. Nüfusun sağlığı açısından siyasal çıkarların gerekçelendirilmesi öjenik mantık çerçevesinin dışına çıkmıştır. Artık ekonomik ve etik terimler revaçtadır (ss. 62-63). Rose'a göre ırk, genom bilimi ve tıp çizgisel bir tarih içine yerleştirilmemelidir. Artık nüfusu tehdit edenlerin bertaraf edilmesi ilkesi değil, bireysel yaşamı geliştirme ön plandadır; biyopolitika eşitsizliğin meşrulaştırılmasını sağlamak yerine bunun sonuçlarına müdahaleyi gözetmektedir. Buradaki mesele ırk değil, belirli bir topluluğun genomik temeli olan özel sağlık gereksinimlerine sahip oldukları inancıdır. Görüldüğü gibi, bu müdahale biçimleri ırk biliminin alanı dışına çıkarak farklı biyotoplumsallıkların oluşumuna işaret etmektedir. Bu çerçevede Rose, Rabinow'un bir adım ötesine geçerek "biyolojik yurttaşlık" kavramını ortaya atmaktadır (ss. 167, 175-176).

Biyotoplumsallık ve "Biyolojik Yurttaşlık"

Kan, ırk ve ulus ile iç içe geçerek ulus-devletlerin tahayyülünü şekillendiren öjenik tartışmalar birçok stratejide yer buluyordu. Ulusu biyolojik temeli çerçevesinde düşünen bu kavrayış, milliyet ve yurttaşlığın çok sayıda hukuki tanımına da temel oluşturuyordu. Biyolojik yurttaşlık projeleri milliyet, bağlılık ve farklılıklarını kısmen biyolojik terimler etrafında kurguluyordu. Rose'a göre bireylerin kendileriyle

ilişkisi somatik bilgi bakımından bireyselleştirilmekte, "biyososyallik" çerçevesinde de kolektifleştirilmektedir. Yurttaşların biyolojk eğitimi bugün de ulusal bir öncelik olmaya devam etmektedir. Burada "aşağıdan" stratejiler de rol oynamakta ve biyolojik hakikatler sorgulanmaktadır (ss. 132-142).

Artık biyotıbbi anlamda öznelleşmeyi farklı kılan unsurlar öne çıkmaya başlamıştır. Rabinow'un genom sonrası kolektif kimliklerin oluşumunu karakterize eden "biyotoplumsallık" kavramı bu fenomeni öngörmekteydi. Rose ise daha geniş bir kavram olarak biyolojik yurttaşlık terimini kullanıyor. Çünkü yurttaşlığın daha uzun bir tarihsel süreç içinde nasıl şekillendirildiğine, biyolojik terimlerle inşa edildiğine ve bir ırkın, ulusun ya da uygarlığın üyelerinin organik niteliklerini imleyen ve böylece yaşamın kendisini hesaba katan bir düşünce çizgisine ışık tutmayı hedeflemektedir (Rose, 2007a, s. 12; 2007b, ss. 23-24).

Bu noktada kimliğin biyopolitikası öjeniğinkinden oldukça farklıdır. Genom çağında yeni "yaşam stratejileri" kişinin genetik yapısı bağlamında önemli rol oynamaktadır. Irk, genom ve sağlık üzerine araştırmalarda hasta ve destek grupları önemli etkilerde bulunabilmektedir. Etkin biyolojik vatandaşlardan oluşan bu biyotoplumsal topluluklar, üyeleri ortak bir biyoloji etrafında tanımlanan eski kolektivitelerin çağdaş bir formudur. Topluluklar somatik kimlikler etrafında hareket eden (para toplayan, araştırmaları fonlayan, politikacılarla lobi yapan, sahip oldukları hastalıklara dikkat çekerek haklarını arayan ve biyolojik yurttaşlıklarını ortaya çıkaran ebeveynler ve aileler) bireylerden oluşmaktadır. Yeni biyotoplumsallıklar da benzer biçimde ortak bir kalıtımsal hastalık inancı etrafında şekillenmektedir. Bireyselleşmeye dair pratiklerde ırka dayalı kimlik tarifi geri plana itilmiştir (Rose, 2007b, ss. 95, 174-179).

Yeni Pastoral Güçler

Yeni etik döneme dair Rose'un çerçevesi, Foucault'nun bir başka kavramını da bünyesine almaktadır. Foucault'da bireylerin mikro ve makro düzeydeki yönetiminin ilkelerine ışık tutan ve pastorallik şek-

linde ifade edilen bir iktidar alanı, somatik kişiliğin getirdiği biyolojik yurttaşlık ve genetik sorumluluk etiği etrafında dönüşüme uğramaktadır. Bu yeni "pastoral güçler", biyolojiyi kader olmaktan çıkarmaktadır. Hekim, genetik danışman, araştırmacı, ilaç şirketi gibi uzmanlar yaşamın değeri konusundaki gündelik hükümleri, teknikleri ve kelime dağarcığını dolaşıma sokarak bu yeni pastoral iktidarı işletmektedir (Rose, 2001, s. 6, 2007b, ss. 29, 39-40). Buradaki temel vurgu, iktidar alanının "devlet" tarafından örgütlenip idare edilmemesi ve bir bütün olarak sürü ile bağlantılı olmamasıdır. Her yurttaş, kendi sağlığı ve refahı bakımından etkin bir fail olmak durumunda ve yeni pastoral iktidar alanı nüfus yerine birey odaklı bir içerik kazanmaktadır (Rose: 2007b, ss. 64, 73). Denilebilir ki Rose, "insanları yönetme sanatı" olarak pastoralliğin "kendini yönetme sanatı"na giderek evrilmekte olduğunu iddia etmektedir.[18]

Risk Toplumundan Biyolojik Kadere

İlginin nüfustan bireye kayması, bireysel müdahale alanının genişleyip biyolojinin kader olmaktan çıktığı iddiası ethopolitika çağına ilişkin farklı bir düşünme biçimiyle, yani "risk toplumu" ile ilişkilidir. Rose'a göre her ne kadar risk düşüncesi 150 yıldır biyopolitikanın merkezinde yer alsa da, bugün söz konusu olan şey belirsizliğe ilişkin bu bilincin en başta bireysel müdahale alanını genişletmesidir. Riskin azaltılması yalnızca sağlık ve sosyal hizmetlerin düzenlenmesi sorununu aşmıştır (Rose, 2007b, s. 71). Yeni yaşam bilimleri ve yeni teknolojiler kesinlik yerine belirsizliğe kapı aralamakta ve yatkınlıklarımızı genetik bir kader olmaktan ziyade geleceğimize ilişkin yeni bir hesaplama ve müdahale alanı haline getirmektedir. Yatkınlık düşüncesi sağlıklı insanların da potansiyel hasta oldukları algısını pekiştirmektedir. Patolojileri ortaya çıkarmaya yönelen bu teknolojiler "ön-hasta" diyebileceğimiz insanların yaşam şansını ve kalitesini arttırmanın aracına dönüşmektedirler (ss. 19-20, 51-52). Foucault'dan da aşina olduğumuz normatiflik kavramı bu noktada devreye girmekte ve Rose, tıbba biçilen rolün de farklılaştığını iddia etmektedir. Tıbbın rolünün kaybedilmiş bir normatifliği geri kazandırmak olduğu

[18] Karşılaştırmak için bkz. Foucault, 2013, ss. 144-45.

düşünülürdü; bedenin kendi doğal normları vardı, hastalık bu normların kaybı demekti. Rose'a göre artık biyopolitika alanı "hastalık ve sağlık tarafından ya da hatta cinsellik ve üremenin parametrelerince tanımlanmamaktadır. Bizatihi yaşamın optimizasyonu ile ilgili bir sorun alanıdır". *Bios* tekrar *zoē*'ye çevrilmiştir: İyi yaşam [*bios*] aslen hayvansal yaşamımızın [*zoē*] dirimsel süreçlerinin bir meselesi haline gelmiştir (ss. 81-83).

Hiçbir belirti olmaksızın bireylerin genetik risk altında bulunabilecekleri algısı genetik faşizm gibi bir dizi endişenin de kaynağıdır. Genetik bilgiler, kimlik pratiklerinden yaşam stratejilerine kadar birçok noktada kurucu bir unsur olmaya başlayarak etik sorumluluklar ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan yeni ilaçlar bireyselliğin bileşeni olarak görülen özelliklere etki edip bireylere ilişkin anlayışımızı değiştirmektedir. Rose her ne kadar biyolojik, biyotıbbi ve genetik kimliklerin diğer kimlik taleplerinin yerini almaktan ziyade onlarla etkileşime gireceklerini iddia etse de, genler artık –Foucault'dan ilhamla– "etik bir öz" halini almış durumdadır (ss. 106-113, 125). Söz konusu gelişmeler suçbilimine de yansımıştır. Artık bir suç geni olduğu fikri eskisi kadar rağbet görmese de biyolojik anormallikler ile suç eğilimleri arasındaki bağlantıların araştırılması yine gündemdedir. Yalnız bu kez gen havuzunun kirlenmesi tehlikesi ve ırkın yozlaşması bakımından öjenik endişeler ön planda değildir. Suça bulaşmış bireyler daha çok normlara uymayan ve kendilerini yönetemeyen kişiler olarak görülmektedir (ss. 225-49).

Sonuç

İktidar, bilgi ve öznellik arasındaki ilişkilerin konfigürasyonundaki değişikliklerin çözümlenmesi Rose ve Rabinow'un temel çerçevelerini oluşturmaktadır. Ancak sadece buradan yola çıkarak günümüz toplumlarını anlamanın, hele de genel bir biyoiktidar analizi çıkarmanın ne kadar mümkün olduğu tartışmalıdır. Öznellik ve bilgi yalnızca bireysel ve kollektif kimliklerin oluşumu ile izah edilemez. Bu çerçeveye eklenen biyoekonomi ve benzer kavramlar da, yalnızca insan bedeninin ve yaşamının mülkiyet konusu olması ile sınırlı kaldığı

sürece iktidar ilişkilerinin anlaşılması olanaksız görünmektedir. Sunder Rajan'ın biyokapitalizm konusundaki müdahalesi de ne yazık bu meseleye yanıt oluşturacak tutarlı bir çerçeveden yoksundur.

Günümüzün gelişmelerini değerlendirirken özellikle Rabinow kendini bir gözlemci durumuna indirgeyip ortaya çıkan hakikatlerin nesnel içerimlerinden ziyade fazlasıyla bunların alımlanmasına odaklanmaktadır. İster kolektif ister bireysel olsun, öznelliklerin oluşumuna bu kadar odaklanmak bütün meseleyi konjontürel bir bağlama hapsetme riski taşır. Nitekim biyotoplumsallık kavramının kullanımına ilişkin 2008'deki değerlendirmesinde bunun izini görmemiz mümkün (Rabinow, 2008). Bu durumda biyoiktidar analizi daha en başta sınırlı bir çerçeveye hapsedilmiş olmaktadır.

Teknolojik determinizm eleştirisi de bununla bağlantılandırılabilir[19]. Şöyle bir soru sorabiliriz: Rabinow ve Rose, gerçekte teknolojinin işlevine ilişkin genel bir düşünceden mi hareket ediyorlardı, yoksa yaratılan devasa bir teknoloji söylemini inceleme alanı haline getirerek çalışmalarının sınırlarını ister istemez teknolojik determinist söylem içine mi hapsediyorlardı? Görünüşe bakılırsa, biyoteknolojinin mümkün kıldığı genom gibi araştırmaların sonuçlarına odaklanırken kendi argümanları da kısmen bu devasa söylemin parçası haline gelmiş durumdadır.[20] Yine de uzun erimli tartışma gündemleri, biyopolitika alanındaki birçok temayı daha da görünür kılmıştır diyebiliriz. Her iki yazarın da çoğu zaman felsefi soyutluk içinde kalan birçok tartışmanın "yeryüzüne indirilmesine" önemli katkıları olmuştur.

Rose söz konusu olduğunda Lemke iki olası itiraz noktası saptamaktadır. Dışlama pratiklerinin bugün aldığı biçimler noktasında geçmişin öjenik politikalarıyla bugünün genetik politikaları arasında kesin bir set çekmenin mümkün olup olmadığı tartışılabilir. Özellikle mevcut mülteci sorunu bağlamında ne tür uygulamalarla karşılaşılabileceğini söylemek için henüz erken. Diğer bir nokta ethopolitika ile biyopolitika arasındaki ilişkinin muğlaklığı ile ilgilidir. Lemke burada kuş gribi vakası örneğinden hareketle hayatın maddi koşullarının

[19] Bkz. Özdil, 2013.

[20] Benzer bir eleştiri için bkz. Larsen, 2007, s. 12.

etik sorunlarda önemli bir etken olabileceği uyarısında bulunmaktadır (Lemke, 2013, s. 135).

Görünüşte her iki düşünürün ortak kanaati, ölüme dair siyasetin yerini –en azından Batı toplumları açısından– yaşamın yeniden ele alındığı ve bireysel müdahalelere daha fazla alan açan bir tür demokratikleşme ya da aşağıdan biyopolitikanın aldığı bir geçiş döneminde olduğumuzdur. Yürüttükleri tartışmaların "gelişmiş liberal toplumlar"ı ne kadar yansıttığı dışında elbette "Batı ve dışındakiler" şeklindeki ayrımın bugün ne kadar geçerli olduğu da son derece tartışmaya açıktır. Biyopolitika alanının bu şekilde sınırlandırılmasının, Batı ülkeleri dışındaki toplumların biyopolitik incelemesi meselesinden de bizi mahrum bıraktığı söylenebilir. Oysa iktidar bakımından dünya ölçekli bir tartışma çerçevesi daha verimli bir temel sunabilirdi. Bu sınırlılığın yazarların yöntemsel tercihlerinin de dolaysız sonucu olduğu iddia edilebilir.[21]

Yeni tıbbi teknolojilerle insan yaşamının sermayeye dönüşmesi olgusunun yeni olup olmadığı da tartışmalıdır (Larsen, 2007, s. 10). İnsan emeği çağlar boyunca sömürü konusu olmuşken doğrudan yaşamın (ya da yaşamla bağlantılı fiziksel bileşenlerin) sermayeye dönüşmesi neden çığır açıcı bir gelişme olsun? Söz konusu olan daha ziyade yeni bir piyasanın ve mülkiyet biçimlerinin gelişmesi gibi görünmektedir. Bunun değer yargılarının değişimi ve etik bakımından etkileri olacağı açıktır, ancak bu gelişmelerin yeni bir çağı müjdelemek için yeterli olup olmadığı çok tartışma götürür.

Tüm bu eleştirilere rağmen her iki yazarın bu denli ilgi odağına oturması nasıl açıklanabilir? Öncelikle Foucault'yu kalıplaşmış bir çerçevenin dışına çıkarmaya yöneldikleri ifade edilebilir. Bu da kimi durumlarda Foucault'nun tartışmalarını bağlam dışına çıkarma eleştirisine yol açtı ancak yeni sorunlara ilişkin taze bir soluk getirdikleri yadsınamaz. Müdahale biçimleri büyük ölçüde güncel olanın etkisi altında biçimlenmiş görünse de özellikle de genom gibi meseler etrafındaki tartışmaların yönünü iyi gördükleri söylenebilir.

[21] Sunder Rajan'ın şu uyarısı dikkate alınabilir: "[K]üreselleşmeyi anlamak için biyo-politik boyutunun açıklanması zaruridir, ve benzer biçimde, biyo-politiğin anlaşılması da ancak küresel boyutlarının anlaşılması ile mümkündür" (Sunder Rajan, 2013, s. 340).

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2000). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat.* (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Campbell, T., & Sitze, A. (Ed.). (2013). *Biopolitics: A Reader.* Durham and London: Duke University Press.

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

Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak.* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge.

Foucault, M. (2011). *Toplumu Savunmak Gerekir* (5. Baskı). (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: YKY.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978.* (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gibbon, S., & Novas, C. (2008). Introduction: Biosocialities, Genetics and the Social Sciences. S. Gibbon, C. Novas, S. Gibbon, & C. Novas (Ed.) içinde, *Biosocialities, Genetics and the Social Sciences: Making Biologies and Identities* (s. 1-15). London and New York: Routledge.

Haraway, D. (2006). *Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm.* (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hardt, M., & Negri, A. (2003). *İmparatorluk* (5. Baskı). (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi.* (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Helmreich, S. (2008). Species of Biocapital. *Science as Culture* (17:4), 463-478.

Keller, E. F. (2004). *Genin Yüzyılı.* (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis.

Landfester, U. (2014). Biopolitics, Biosociality and the Body: Introduction. N. Segal, & D. K. (Ed.) içinde, *From Literature to Cultural Literacy* (s. 191-197). Palgrave Macmillan.

Larsen, L. T. (2007). Speaking Truth to Biopower: On the Genealogy of Bioeconomy. *Distinktion*(14), 9-24.

Lemke, T. (2009). *Biopolitics and Beyond: On the Reception of a Vital Foucauldian Notion.* 31 Temmuz 2015 tarihinde BioPolitica: http://www.biopolitica.unsw.edu.au/sites/all/files/publication_related_ files/biopolitics_and_beyond.pdf adresinden alındı.

Lemke, T. (2013). *Biyopolitika.* (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim.

Lewontin, R. C. (2015). *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini.* (C. Adanır, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.

Özdil, K. (2013). Biyoteknolojinin Vaadi. *kampfplatz, 1*(2), 171-194.

Pálsson, G., & Rabinow, P. (2001, 1 Mayıs). The Icelandic genome debate. *Trends*

in Biotechnology, 19(5), 166-171.

Rabinow, P. (1992). Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. J. Crary, & S. Kwinter (Ed.) içinde, *Incorporations* (s. 234-252). New York: Zone Books.

Rabinow, P. (1994). The Third Culture. *History of the Human Sciences, 7*(53), 53-64.

Rabinow, P. (1999). *French DNA: Trouble in Purgatory.* Chicago: University of Chicago Press.

Rabinow, P. (2008). Afterword: Concept Work. S. Gibbon, & C. Novas (Ed.) içinde, *Biosocialities, Genetics and the Social Sciences: Making Biologies and Identities* (s. 188-192). London and New York: Routledge.

Rabinow, P., & Bennett, G. (2008). From Bioethics to Human Practices, or Assembling Contemporary Equipment. B. da Costa, & K. Philip (Ed.) içinde, *Tactical Biopolitics: Art, Activism, and Technoscience* (s. 389-400). MIT Press.

Rabinow, P., & Rose, N. (2006). Biopower Today. *BioSocieties*(1), 195-217.

Rose, N. (2001). The Politics of Life Itself. *Theory, Culture and Society, 18*(6), 1-30.

Rose, N. (2007a). Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital. *Social Theory & Health*, 3-29.

Rose, N. (2007b). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century.* Princeton ve Oxford: Princeton University Press.

Slaughter, S., & Rhodes, G. (2004). *Academic Capitalism and the New Economy.* Baltimore & Londra: The Johns Hopkins University Press.

Sunder Rajan, K. (2012). *Biyokapital: Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu.* (A. D. Temiz, Çev.) İstanbul: Metis.

Normativite, Kırılganlık ve Yas: Judith Butler'ın Düşüncesinde Biyopolitikanın Yeri

Ezgi Sarıtaş

Öncelikle biyopolitika üzerine derleme bir kitapta yer alan bu makale açısından garip görünebilecek bir tespitle başlayalım: Judith Butler, biyopolitika kavramını eserinde nadiren kullanan, biyopolitika tartışmalarına çok fazla bu kavramı kullanarak dâhil olmayan ve bu nedenle zaman zaman eleştirilen bir düşünür. Bu tespit hem toplumsal cinsiyet kuramı, hem 2000'lerde verdiği kırılgan hayat ve savaş kavramlarını merkeze alan eserleri, hem de ifade özgürlüğü, laiklik, hegemonya tartışmaları için geçerli. Cinsel azınlıklar, 11 Eylül sonrası savaş politikaları gibi biyopolitika tartışmalarının yoğunlaştığı alanlarda eser verip yine de kavrama bu kadar az atıfta bulunması birçok eleştirmen tarafından ilgi çekici bulunuyor. Yine de Judith Butler hem toplumsal cinsiyet ve cinsellik kuramına yaptığı kuramsal müdahaleyle; hem de 11 Eylül sonrasında yürüttüğü yaşam tartışmalarıyla biyopolitika literatürüne dâhil olmaktadır. Dahası Butler'ın önerdiği, herhangi verili değerlerden uzak etiğin, biyopolitikaya karşı ciddi bir alternatif oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu yazıda kısaca Butler'a yönelik eleştirilere biyopolitika çerçevesinde değinerek, onun hem 11 Eylül öncesi hem de son dönemdeki eserlerinden faydalanarak düşünsel çerçevesinin ve biyopolitika tartışmalarına yaptığı özgün katkının ana hatlarını çizmeye çalışacağım. Butler'ın kuramının tarihi ve coğrafi özgünlüğünü biraz arka planda bırakarak, düşünürün eserinde devamlılık gösteren temalarını tartışmaya açacak ve onun normativite eleştirisinin, yaşamı, bedenleri, insanı önceden verili kavramlar olarak almayan düşüncesinin biyopolitika karşısında nasıl alternatifler üretebileceğine dikkat çekmeye çalışacağım.[1] Butler'ın kuramını şekillendiren gündemlere ilişkin analizlerine kısaca değinebileceğim; daha fazlası böyle bir makalenin sınırlarını aşacaktır. Fakat şunu not etmekte fayda var; Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet tartışması 1980 ve 1990'larda AIDS salgını ile birlikte yeniden canlanan homofobiye, 11 Eylül sonrası yaşam tartışması ise ırkçılığa karşı metinler olarak görülmelidir. Bazı hayatları yaşanamaz, dışkılanmış [*abject*] kılan ve bu durumu sürdüren koşulların eleştirisinin ve yaşanabilir bir hayat talebinin onun hem erken dönem hem de yakın dönemdeki çalışmalarının merkezinde durduğunu açıkça görebiliyoruz (Schippers, 2014; Loizidou, 2008). Bu açıdan Butler'ın düşüncesindeki devamlılığı ve biyopolitika tartışmalarına özgün bir katkıda bulunmasını sağlayan temel şeyin, onun toplumsal cinsiyet, ırk ve küresel siyasetin jeopolitik dışlamaları yoluyla dışkılanan yaşamları yaşanabilir kılma yönündeki ısrarı olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumsal Cinsiyet ve Biyoiktidar

Bu bölümde Butler'ın erken dönemi diyebileceğimiz 1990'lardaki eserinin, özellikle de toplumsal cinsiyet kuramının, biyopolitika tartışmalarıyla gerilimli ilişkisine kısaca değineceğim. Butler'ın bu dönemdeki eserinin biyopolitika tartışmalarıyla ilişkisi sonraki eser-

[1] Butler'ın kendisi de zaman zaman Birinci Dünya'nın içinden Birinci Dünya'ya dair bir eleştiri getirdiğini söyleyerek konumluluğunu hatırlatır (2015, s. 91). Amacım dünyanın bir yerinde hem de bu yerin dünyanın diğer yerlerine ilişkin politikalarını eleştirmek amacıyla kaleme alınmış bir esere, tam da karşı çıkacağı biçimde bir evrensellik dayatmak değil. Daha çok Butler'ın kavramsal araçlarını kendi bağlamımız açısından kullanışlı kılan sürekliliklere ve kopuşlara işaret etmeyi amaçlıyorum.

lerine kıyasla oldukça belirsizdir. Fakat bu dönemin hem sonraki dönemdeki politik müdahalelerin kuramsal çerçevesini çizdiği, hem de Michel Foucault'nun biyopolitika tartışmasını yürüttüğü eseriyle girdiği ilişki açısından üzerinde durmaya değer olduğunu düşünüyorum. Judith Butler'ın özne ve iktidar kavramsallaştırması da, toplumsal cinsiyet kuramı da Foucault'nun düşüncesinden yoğun biçimde beslenmektedir. Fakat Butler, her iki tartışmayı da Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasına başvurmadan yürütür.

1990'da yayımlanan ve *queer* kuramın ilk eserlerinden kabul edilen *Cinsiyet Belası* kitabında Butler, yasanın yalnızca yasaklayıcı değil üretici etkisinden söz eder. Foucault'nun etkisindeki üretken iktidar düşüncesini oldukça özgün bir biçimde psikanalitik yasak düşüncesine uygular. Psikanalizdeki ensest yasağını yasa öncesi bir cinselliğe konulan yasak olarak kavramayı reddeden Butler, hem heteroseksüelliğin hem de eşcinselliğin yasa tarafından üretildiğini söyler (2005a, s. 144). Butler'ın projesi ilk anda garip görünebilir; zira Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasında yeri olmayan ve hatta "cinselliğin tıbbileştirilmesi girişiminde bulunan teknolojiler arasında" saydığı psikanalizle bolca haşır neşir olmaktadır. Jemima Repo'ya göre, biyopolitikanın analiz dışı bırakılması Butler'ın kuramında bir boşluğa neden olmaktadır ve Butler bu boşluğu, Foucaultcu düşünceyle açıkça gerilimli bir ilişkisi olan psikanalizle ve Gayle Rubin'den aldığı ilhamla yapısalcı antropolojinin akrabalık kuramıyla doldurmaktadır (2014, s. 77). Repo bu eleştirisiyle yazarın hem toplumsal cinsiyet kuramı hem de özneleşme/tabileşme tartışmasının, bu birbirine benzemez görünen iki çerçeveye yaptığı yaratıcı atıfla şekillendiğini göz ardı ediyor. *İktidarın Psişik Yaşamı* kitabında geliştirdiği iktidar ve özne düşüncesi Butler'a göre "hem Foucaultcu, hem de psikanalitik ortodoksluklarının uzak durduğu bir görevi, yani iktidar teorisi ile psişe teorisini bir arada düşünmeyi gerektirir" (2005b, s. 10). Bu ikisini birlikte düşünmesini gerektiren şey, toplumsal normların içselleştirildikleri iddiasının, bu içselleştirme sürecinin nasıl gerçekleştiği açıklanmadan yapılıyor olmasıdır. Sawicki, Butler'ın psikanalize yönelişinin Foucault'nun biyopolitik normalleştimeyle ilişkilendirdiği kuramların nasıl kullanılacağına dair önemli sorulara neden olduğunu kabul etse

de, bu yönelişin yeni düşünme ve eyleme biçimlerine yol açtığını söyler. Foucault'nun biyoiktidar analizinin normalleşmeyi idame ettiren teknolojilerle ilişkili olduğunu ve Butler'ın kullandığı haliyle psikanalizin normalleştirici bir teknoloji olmak bir yana, normalleştirme süreçlerini radikal bir çözümlemeye tabi tuttuğunu göz önünde bulundurduğumuzda, ikisi arasındaki uyumsuzluğun ilk anda göründüğünden çok daha az olduğunu fark ederiz.

Butler, *Cinsiyet Belası'nda* "cinsiyetin ve genel olarak bedenlerin doğallaştırılmasının eleştirel bir soykütüğü"nü çıkarma amacını taşır (2005a, s. 240). Repo'ya göre Butler'ın biyoiktidarı değil de toplumsal cinsiyeti "cinsiyetleri tesis eden üretim mekanizmasının ta kendisi" (2005a, s. 52) olarak nitelendirmesi, onun soykütüksel çabasını sorunlu kılar (2014, s. 75-6). Eğer cinsiyet/cinsellik Foucault'nun söylediği gibi biyopolitik düzenlemenin bir etkisi ise, kültürel olarak yapılandırılmış toplumsal cinsiyet normları düşüncesinin cinselliğin veya cinsiyetin oluşumuna dair analitik katkısı ya çok küçük olacaktır veya hiç olmayacaktır. Zira biyopolitika kavramsallaştırması zaten doğa/kültür ayrımını aşmaktadır (Repo, 2014, s. 85). Butler'ın toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasının Foucault'nunkine benzer bir biçimde tarihsel bir soykütüksel çözümlemeye girmediği doğrudur.[2] Fakat Repo, Butler'ın kuramını Foucaultcu düşünceye sadakat kıstasıyla değerlendirerek bu kuramın özgün katkısını göz ardı etmektedir. Bu eleştirinin dikkat çektiği nokta ise Butler'ın *Cinselliğin Tarihi'*nin birinci cildine değindiğinde, biyopolitikaya neredeyse hiç atıfta bulunmuyor olmasıdır. Örneğin 1992 tarihli "Sexual Inversions" makalesinde birinci ciltteki yaşam, iktidar ve cinsellik tartışmasını ele almakta fakat üretken iktidar kavramını kullansa da, biyoiktidardan söz etmemektedir. Bu durum Lynne Huffer gibi diğer yazarlar tarafından da ilgi çekici bulunur zira Foucault için cinsellikte söz konusu olan biyoiktidardır (2009, s. 254).

---

[2] Butler'ın böylesi bir soykütük kavrayışından uzak olduğu açık: "[T]üm kavramsal dilin ya da felsefi dilin 'bugüncü' olduğunu iddia etmek hata olur çünkü bu, tüm felsefenin tarih olduğunu iddia etmek ile aynıdır. Foucault'nun soykütüğü nosyonundan anladığım bunun yanlış evrensellerin tesisatı ve işletiminin izini süren ve onları ifşa eden felsefi bir egzersiz olduğudur" (Butler, 2014, s. 319).

Burada meselenin Butler'ın biyoiktidar sözcüğünü kullanıp kullanmamasından çok, onun Foucaultcu bir cinsellik ve cinsiyet kavrayışıyla girdiği ilişki olduğunu düşünüyorum. Butler'ın toplumsal cinsiyet kuramı ile Foucault'nun cinsellik tartışması arasındaki gerilimler burada yapabileceğimden çok daha geniş bir çözümlemeyi gerektiriyor, bu nedenle birkaç noktaya dikkat çekmekle yetineceğim. Öncelikle Butler'ın normatif toplumsal cinsiyet tanımlarının bazı toplumsal cinsiyet kimliklerini diğerlerinden daha idrak edilebilir kıldığına ilişkin iddiasının açıkça Foucault'nun cinsellik tartışmasından beslendiğini söylemekte fayda var. *Cinsiyet Belası*'nda Foucault'ya atıfla cinsiyetin bir "hakikati" olabileceği fikrinin, tutarlı toplumsal cinsiyet kimlikleri yaratan düzenleyici pratikler sayesinde yaratıldığını söyler (Butler, 2005a, s. 66). Yasaya karşı direnişin mevziisi olarak cinsiyeti özellikle de değişmez ve biyolojik kadın bedeni yerleştirmeye çalışan feminist yaklaşımlara karşı cinsiyetin, "iktidarın, söylemin, bedenlerin ve duygulanımsallığın tarihsel olarak özgül bir örgütlenmesi" olarak cinsellik tarafından üretilmiş yapay bir mefhum olduğu fikrini sahiplenir (Butler, 2005a, s. 167).

Butler'ın Foucault'nun cinsellik tartışmasıyla geriliminin, her iki düşünür de cinsiyetin [*sex*][3] doğallığını reddederken Foucault'nun cinsellik, Butler'ın ise toplumsal cinsiyet kavramını merkeze alması ile ilişkili olduğunu düşünüyorum. Butler, kendisinin de söylediği gibi cinsellikten çok toplumsal cinsiyetin normatif işleyişine odaklanmaktadır.[4] Sawicki, Butler'ın bu dönemdeki çalışmalarının cinsellik reji-

[3] Foucaultcu bir cinsiyet [*le sexe*] kavrayışından ve bu kavrayışın toplumsal cinsiyetle ilişkisinden söz ederken dikkat edilmesi gereken şeylerden biri *le sexe*'in Fransızca'daki anlamının hem Türkçe'deki cinsiyetten hem de İngilizce'deki *sex*'ten oldukça farklı olmasıdır. Huffer, *le sexe*'in cinsel organ, biyolojik üreme, toplumsal cinsiyet rolleri, erotik etkinlikler, şehvet anlamlarına sahip olduğunu ve cinsiyetin cinsellik aygıtı tarafından üretildiğini söylemenin birçok *queer* kuramcının iddia ettiğinin aksine toplumsal cinsiyeti geçersiz kılan bir şey olmadığını söylüyor (2009, s. 47).

[4] Butler, *queer* kuramın diğer düşünürleriyle karşılaştırıldığında cinsellikle daha az meşgul olmaktadır. Örneğin Butler ile birlikte *queer* kuramın öncü isimleri sayılan Gayle Rubin ve Eve Kosofsky Sedgwick, cinsellik kavramının toplumsal cinsiyetten ayrı düşünülmesi gerektiğini savunurlar. Butler bu ikisinin birbirine indirgenemez olduğunu kabul eder fakat *queer* kuramın yalnızca cinsellikle, feminizmin ise yalnızca toplumsal cinsiyetle ilişkilendirilmesini eleştirir (bkz. Butler, 1994; 2004; 2005a).

minin soykütüksel bir analizinden çok toplumsal cinsiyet özdeşleşmeleri, normatif dişillik ve erillik tanımlarıyla ilgili olduğu; bu durumun *queer* kuramda biyopolitika tartışmalarına ayrılan yerin azlığını açıklayabileceği tespitini yapar (2016). Butler'ın Foucaultcu bir cinsellik kavrayışıyla geriliminin en belirgin olduğu yerlerden birinin, *Cinsiyet Belası*'nın, Foucault'nun on dokuzuncu yüzyılda Fransa'da yaşamış "hermafrodit" bir birey olan Herculine Barbin'in günlüklerine yazdığı önsözün ele alındığı bölümü olduğunu düşünüyorum. Repo'nun eleştirisinin de odaklandığı bu bölümde Butler, Foucault'yu Foucault'ya karşı okuduğunu söyler. Ona göre bu önsözde Foucault, baskıcı varsayımla eleştirdiği şeyi yapmakta ve cinsiyetin ortadan kalkmasıyla meydana çıkacak, 'söylem ve iktidar etkisi altında olmayan bir hazlar çokluğu' düşüncesine kapılmaktadır. Barbin metninde daha açık görülen özgürlükçü söyleme kendini kaptırma eğilimi, Birinci Cilt'te çözülmemiş bir gerilim olarak mevcuttur (Butler, 2005a, s. 172). Butler, Foucault'nun Herculine Barbin okumasını eleştirirken bir yandan da toplumsal cinsiyetin Foucault'nun çözümlemesinde yer almamasını eleştiriyor gibi görünüyor.

> Foucault "cinsiyet"in birbiriyle zorunlu bir ilişkisi olmayan bedensel işlevlerle anlamları birleştirdiğini düşündüğünden, "cinsiyet"in ortadan kalkmasıyla bu çeşitli işlevlerin, anlamların, organların, bedensel ve fizyolojik süreçlerin de güzel güzel dağılıp gideceklerini ve hazların, ikili bir ilişki içindeki tek anlamlı cinsiyetlerin dayattığı idrak edilebilirlik çerçevesinin dışında çoğalacağını öngörür (Butler, 2005a, s. 172).

Oysa Butler'a göre, Herculine'in ne bedeni ne de arzuları toplumsal cinsiyet tanımlarından bağımsızdır. Her ne kadar bir dizi toplumsal cinsiyet sınır ihlalini barındırsalar da; ondan bağımsız değillerdir. Tabii burada yazarın tercih ettiği sözcüğün cinsellik değil, cinsiyet olması da ilgi çekici.

Bu gerilimin yüzeye çıktığı başka bir metinse 1992 tarihli "Sexual Inversions" makalesidir. Bu makalede Butler, Foucault'ya iki eleştiri yöneltir; bunlardan ilki Foucault'nun anlattığı haliyle cinselliğin tarihinin AIDS salgınıyla ortaya çıkan sorunları çözümlemede yetersiz kalması, ikincisi ise cinsiyet farkını lağvetmesidir (1992, s. 345).

Yukarıdaki tartışmayla bağlantılı olan cinsiyet farkı eleştirisine kısaca değindikten sonra, hem biyopolitika tartışması açısından taşıdığı önem nedeniyle hem de Butler'ın bu dönemki çalışmalarının politik arka planını oluşturduğu için AIDS salgını bağlamındaki eleştirisine bakacağım. Butler Foucault'nun cinsiyet ve cinsellik arasında kurulan ilişkiyi tersine çevirdiğini ve cinselliği biyolojik olarak verili cinsiyetin bir sonucu olarak değil de, bedenleri cinsiyetlendiren düzenleyici bir rejim olarak kavramsallaştırdığını söyler. Buna göre cinsiyet, kadın veya erkek olmaları fark etmeksizin, insanları idrak edilebilir kılar. Tutarlı bir cinsiyet, dışkılanmış ve insanlıktan çıkarılmış olanı idrak edilebilir insandan ayırır (Butler, 1992, s. 352). Buraya kadar Foucault'nun düşüncesini kabul eden Butler, mesele cinsiyet farkına geldiğinde, ilginç bir hamleyle Foucault'yu varsayımsal bir Irigaray konumuna yerleşerek eleştirir[5]; her iki cinsin eşit derecede idrak edilebilir olmadığını, yalnızca eril cinsiyetin bu konuma sahip olduğunu ve bunu yaparken dişil olanı sildiğini söyler. Butler Irigaray'ın varsayımsal eleştirisini ne kabul ne de reddeder ama bu eleştiriden yola çıkarak iktidarın yalnızca düzenleme yoluyla değil aynı zamanda inkâr ve silme yoluyla da işlediğini söyler. Butler başka yerlerde de Foucault'nun cinsiyet farkını göz ardı etmesini eleştirse de, üzerinde uzun uzadıya durmaz. Bunun nedeninin Butler için toplumsal cinsiyetin yalnızca cinsiyet farkına ilişkin olmaması olduğunu düşünüyorum; kendiliğin bir sıfatı olarak toplumsal cinsiyet, cinsiyetin, toplumsal cinsiyetin ve arzunun *birliğini* sağlar; tutarlı bir toplumsal cinsiyet ikili karşıtlığa dayalı heteroseksüelliği gerektirir (2005a, s. 73).

Butler'ın aynı metinde Foucault'nun "üretken iktidar" düşüncesine yönelttiği eleştirinin cinsiyet farkı eleştirisinden daha az muğlak olmadığını düşünüyorum. Butler cinsiyetin yalnızca yaşamın ve üremenin değil aynı zamanda ölümün düzenlenmesinin ve tevzi edilmesinin de hizmetine koşulduğunu, Foucault'nun bunu öngörememiş olduğunu söyler (1992, ss. 345-6). AIDS salgınını idare etmek ve yeniden üretmek üzere ortaya çıkmış olan söylemde iktidarın hukuksal ve üretken biçimleri birleşerek eşcinsel özneyi ölümün taşıyıcısı

[5] Butler'ın burada Irigaray'ın vantrologluk taktiğini kullandığını düşünebiliriz.

olarak üretmektedir. Butler, Foucault'nun üretken ve yaşamı hedef alan iktidar anlayışının ölümü göz ardı etmediğinin farkındadır; fakat onun cinsiyetin ölümle bu biçimde birleştirilmesini öngöremediğini söyler. Butler'a göre teknolojinin salgınları alt ettiğini söylemesi Foucault'nun anlatısının fantazmatikliğinin ve inancının ütopikliğinin göstergesidir (1992, s. 358). Foucault, teknolojinin nasıl bazı hayatları kurtarırken diğerlerini reddettiğine açıklama getirmemiştir. Huffer'a göre Butler, Foucault'nun biyoiktidarla ölüm arasında kurduğu ilişkiyi doğru yorumlamamaktadır (2009, ss. 255-6). Huffer, bu iddiasını temellendirmek için Foucault'dan aşağıdaki alıntıyı yapar: "Denilebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır" (Foucault, 2010, s. 102). İlgi çekici bir biçimde Butler'ın kendisi de bu alıntıyı yapar ve Foucault'nun ölümün modern devletin amaçlarından biri olduğunu bildiğini söyler (1992, ss. 360-1). Butler'ın itirazı, cinsiyetin (ve cinselliğin) ve teknolojinin sadece yaşamla ilgili olmamasına ve modern iktidarın *ölüme bırakma* yöntemlerini biçimlendiriyor olmasına ilişkinmiş gibi görünüyor. AIDS salgını bağlamında yaşanan tam da budur; yaşamları normatif toplumsal cinsiyet tanımlarınca idrak edilemez kılınanlar, bilimsel gelişme, teknolojik ilerleme kisvesi altında sinsice ölüme terk edilmektedir.

Butler'ın ilk dönem eserlerinde biyoiktidarı bir kavram olarak kullanmamasının açıklamalarından biri onun Foucault okumasının toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramları arasındaki gerilimle şekillenmesi ise, bazılarına göre bir diğer neden biyoiktidarın bedenlerin disipline edilmesiyle nüfusun düzenlenmesinin kesişiminde tanımlanmasıdır. Huffer, Butler'ın biyoiktidara doğrudan atıfta bulunmuyor olmasının, *queer* kuram açısından paradigmatik olduğunu söyler. *Queer* kuram, *Cinselliği Tarihi* birinci cildin ilk dört bölümüne çokça atıfta bulunurken, biyoiktidar tartışmasının yürütüldüğü son bölüme nadiren değinmektedir. *Queer* kuram yalnızca bedene odaklanan disipliner iktidar üzerine düşünmeyi tercih eder ve bireylere değil de nüfusa odaklanan ikinci kısmı ve dolayısıyla biyopolitikayı tartışma-

sına katmaz (Huffer, 2009, ss. 255-6).[6] *Queer* kuram açısından bu tespit bazı istisnalar dışında doğru kabul edilebilecek olsa da, Butler'ın biyoiktidarın nüfus boyutunu analizi dışında tutmuş olduğu iddiası çok doğru görünmüyor. Huffer'ın eleştirisini temellendirdiği "Sexual Inversions" metninde de, daha sonra ayrıntılı biçimde ele alacağım *Kırılgan Hayat* ve *Savaş Tertipleri* metinlerinde de nüfusun dirimselliğini koruma adına yürütülen savaş kavrayışı Butler'ın düşünüşü üzerinde etkili olmuştur. Her ne kadar "biyoiktidar" kavramını kullanmamış olsa da, Foucault'nun yönetimsellik tartışmasına değindiğinde Butler hem bireye hem de nüfusa yönelik düzenlemelere açıkça atıfta bulunmaktadır (2005c, s. 65).

Butler'ın eserine Foucault'nun düşüncesinin sadık bir takipçisi veya kavramlarının iyi bir uygulayıcısı olma ölçütüyle yaklaşmadığımızda, biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarını kullanmasa da, düşüncesinin bu tartışmalardan nasıl beslendiğinin izlerini daha rahat sürebiliriz. Butler Foucault'ya bir teknolojiymişçesine onu uygulamak için değil, egemenlik ve hukuk arasındaki ilişkiyi düşünebilmek için döndüğünü söylüyor (2005c, s. 71). Jana Sawicki (2016), Eve Kosofsky Sedgwick'ten etkilenerek, Butler'ı Foucault'nun karşısına değil, *yanına* [*beside*] yerleştirmek istediğini söylüyor: Ona göre Butler'ın projesi Foucault'nunkine yaslanıyor, onu taklit ediyor, kendisini ondan farklılaştırıyor ve onunla koşut biçimde ilerliyor. Örneğin Butler'ın küresel politikadaki normatif şiddet biçimlerine karşı geliştirdiği etik cevabın, Foucault'nun erken dönemdeki cinselliğe odaklanan biyopolitika tartışmasının daha sonra yönetimselliğe, bireyselleşmenin yönetimine ve buna karşı geliştirilebilecek etik cevaplara kaymasıyla ilgi çekici biçimde örtüştüğünü söylüyor (Sawicki, 2016). Butler'ın hem Foucault'nun hem de ilişki içinde olduğu diğer düşünürlerin kuramıyla ve kavramlarıyla ilişkisini, kendi düşüncesiyle uyumlu biçimde, fark içeren bir atıf ve tekrar pratiği olarak okumak, onun eserini anlamayı ve doğrudan atıfta bulunmadığı meselelerle ilişkisini kurmayı kolaylaştıracaktır.

[6] Huffer *bios*'un Foucault'nun öznellik ve hakikat arasındaki etik ilişki açısından taşıdığı öneme dikkat çekerek, biyopolitikanın bu denli az ele alınmasının, *queer* etik açısından sonuçlarına dikkat çeker (Huffer, 2009).

Kırılgan Hayat ve Biyopolitika

Butler'ın eserinin biyopolitika literatürüne yaptığı özgün katkının büyük ölçüde "yaşam nedir?" sorusunu tanınma sorunuyla bir arada düşünmesi olduğunu söyleyebiliriz. Butler, normlar doğru biçimde tekrarlanmadığında yaşamların idrak edilemez, ölümlerin yasının tutulamaz hale gelmesini 1990'larda kaleme aldığı eserlerinde toplumsal cinsiyet normları üzerinden tartışır. AIDS kurbanlarının ölümleri karşısındaki toplumsal tepki (veya tepkisizlik) onu bu yaşamların nasıl "toplumsal olarak ölü" addedildiklerini düşünmeye yöneltmiştir. *Cinsiyet Belası*'na yazdığı 1999 tarihli önsözde, asıl derdinin toplumsal cinsiyetin normatif işleyişinin, idrak edilebilir ve yaşanabilir yaşam tanımlarının şekillenmesindeki ve insani olanın ne olduğunu belirleyen tanımların sınırlarını çizmedeki rolünü sorgulamak olduğunu söyler (Butler, 2005a, s. 28). Buna göre kim tutarlı bir toplumsal cinsiyete sahiptir sorusu, kim bir insan sayılır sorusunu belirler. Butler'ın 11 Eylül sonrası eserlerinde ikinci soruya daha fazla odaklandığını görüyoruz. Bu dönemde daha önce geliştirdiği kuramsal dayanak noktalarını korurken; özne, toplumsal cinsiyet normları ve melankolinin önde olduğu kavram setinin yerine yaşam, kırılganlık ve yasın tutulabilirliği kavramlarını öne çıkarır. Birgit Schippers, Butler'ın arzu ve tanınmayla ilgili çalışmalarının onu neredeyse kaçınılmaz biçimde yaşam mefhumuyla ilgilenmeye yönelttiğini söylüyor. Bu yöneliş, onun özne ve özneleşme/tabiyet [*assujettissement*] vurgusunun dikkate değer biçimde yeni bir insan kavramsallaştırmasına doğru kaymasına yol açmaktadır (Schippers, 2014, ss. 40-1). Ben bu bölümde Butler'ın biyopolitika literatürüyle daha doğrudan ilişkilenen yaşam tartışmasını *Kırılgan Hayat* (2004) ve *Savaş Tertipleri* (2009) eserlerine yoğunlaşarak ele alacağım. Butler kırılganlık kavramını tartışmaya açtığı bu kitaplarda, yaşamın bilgi-iktidar kipleri içinde nasıl tanımlandığını ele alarak biyopolitika alanına daha doğrudan bir müdahalede bulunmaktadır. Yaşam sorusu *Undoing Gender* [*Toplumsal Cinsiyeti Bozmak*] (2004) kitabında da önemli yer tuttuğu için yer yer bu kitaba da atıfta bulunacağım.

Butler'ın cinsel azınlıkların tanınmamaları ve bunun yol açtığı incinebilirlikleri konusundaki tartışmalarının, jeopolitik meselelere na-

sıl tercüme edildiğini görmek hiç zor değil (Schippers, 2014, s. 69). Bu bağlantı özellikle aynı yıl yayımlanan *Kırılgan Hayat* ve *Undoing Gender* kitaplarını bir arada okuduğumuzda açık bir biçimde görülüyor. Butler her iki kitapta da insan olmanın iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemeyeceğini söyleyerek toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisitenin tanınma ve yaşanabilirlik üzerindeki etkilerini tartışmaya açıyor. Butler bu kitaplarda, yaşam kavramını tartışmasının merkezine koyarken, toplumsal cinsiyetin, ırkın ve jeopolitikanın yaşanabilir bir yaşamın eşitsiz dağılımına neden olduğunu gösteriyor.

Butler'ın iki dönemi arasında belirgin bir kuramsal süreklilik olsa da, onu meşgul eden siyasal gündemlerin kavramsal setini de dönüştürdüğünü görüyoruz. Her üç kitapta da yaşam sorusunun merkezde olması biraz da bu gündemlerle ilişkiliymiş gibi görünüyor. *Undoing Gender*'da toplumsal cinsiyet ve cinsellik ile tanınma arasındaki ilişkiye odaklanmaya devam ederken, *Kırılgan Hayat* ve *Savaş Tertipleri*'nde esas olarak ırk, etnisite ve jeopolitik ayrımlar üzerinde duruyor. Butler, özellikle de son iki kitabın siyasal arka planını küresel şiddetin onu kimlerin insan, hangi yaşamların yaşam sayıldığı ve bu yaşamları yası tutulabilir kılanın ne olduğu sorularını sormaya yönelttiğini söylüyor (2005c, s. 35). Bu kitaplarda ABD politikalarının insanları insanlıktan çıkaran egemenlik taktikleri ve medyanın bazı yaşamları yaşamdan sayılmayacak şekilde çerçeveleyen yayınları, Butler'ın ırk, etnisite ve din ayrımları boyunca işleyen iktidarı çözümleme sahası olur. *Kırılgan Hayat*'a yönetimselliğin normatif insan tanımları yoluyla nüfusu idare edişine, *Savaş Tertipleri*'nde ise dışlayıcı yaşam tanımlarının çerçevelendirilmesi süreçlerine odaklanır. *Kırılgan Hayat* kaleme alınırken ABD'nin Guantanamo'daki hukuksuz uygulamaları ve mahkûmların gördükleri muamele hararetle tartışılmaktaydı; Butler da kitabıyla bu tartışmaya dâhil olur. ABD'li askerlerin Ebu Garip mahkûmlarına uyguladıkları işkencenin görüntülerinin ortaya çıkması ise Butler'ın *Savaş Tertipleri*'nde fotoğraf ve temsile odaklanmasında rol oynamışa benziyor.

Janell Watson, Butler'ın biyopolitika tartışmalarına dünya düzeni tarafından marjinalize edilmiş, dışlanmış ve acı çekenlerin perspekti-

fiyle dâhil olduğunu fakat biyopolitika alanını yaşam bilimleriyle ilişkilendirdiği için bu alana çok fazla girmediğini ima ettiğini söylüyor (Watson, 2012). Oysa Butler, kırılgan yaşam tartışmasıyla bu literatüre katkıda bulunduğunu belirtiyor:

> [H]ayatın ontolojik özgüllüğünü belirlemek bizi, hayatı idrak, denetleme ve yönetme biçimleri ve bu iktidar tarzlarının hayat tanımına nasıl dâhil olduğu üzerine daha genel bir biyopolitika tartışmasına götürecektir. (...) Hem savaşın hem de üreme özgürlüğünün biyopolitikasını anlamak için bu yolun izlenebileceğini düşünüyorum; hayat söylemini biyopolitika ve biyo-medikalizasyon alanlarında daha belirgin biçimde konumlandırmak için bu türden araştırma yollarına ihtiyaç var. (...) Son yıllarda bu önemli konu üzerine literatürde muazzam bir artış söz konusu. Benim bu literatüre katkım ise hayat ya da ölüm kavramlarının soykütüğünü değil de, kırılganlığın bu söylem tarafından önvarsayılıp yönetilen ama bir yandan da hiçbir söylemde bütünüyle çözümlenemeyen bir şey olarak düşünülmesini merkeze alıyor (Butler, 2015, ss. 23-24).

Butler biyoiktidarın yaşamın kırılganlığını yönetirken onu varsayıp tanımamasına odaklanır. Bu çözümlemesini anlamak için Butler'ın düşüncesindeki tanıma ve yaşam tartışmalarını ele almamız gerekiyor. Onun düşüncesindeki devamlılığın izini özerk bir özne, kendinden menkul bir yaşam fikrini kabul etmeyişinde ve yaşanabilir bir yaşamı tanımlayan normatif çerçeveleri genişletme yönündeki ısrarlı talebinde sürebiliriz. Öteki'ne olan temel bağımlılık, Butler'ın kendinden menkul, verili ve sorgulanamaz görülen yaşam ve özne kavramlarına ilişkin sorgulamasının temel öğesini oluşturur. Butler *İktidarın Psişik Yaşamı* kitabında maduniyetinden bağımsız olmayan, ne iktidar tarafından belirlenen, ne de kendi eylemleri üzerinde mutlak iktidar sahibi olan, en başından beri kendini aşan bir şeye verili olan özne düşüncesini geliştirir. Öznenin varlığının her zaman kendisinin belirlemediği normlara, Öteki'ne, onun tanınmasına bağımlı olmasının nedeni onun Öteki tarafından tanınma arzusudur. Öznenin var olabilmesi için Öteki tarafından tanınması gerekmektedir. Zira tanınmamak özne için hiç var olmamak demektir. Kendi varlığında ısrar eden özne tanınmak için şiddetli bir arzu duyar; bu öznenin kendi maduniyet koşullarına neden bu kadar derinden bağlı olduğunu açıklar.

> Kendi varlığının tanınması için kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara bağlı olan özne, kendi varlık göstergesini kendisinin dışındaki hem egemen hem de umursamaz bir söylemde arar. Toplumsal kategoriler, maduniyet ve varoluşu bir arada imlerler (...) Varlık hep başka bir yerden ihsan edildiğinde, tabiyet varolmaya duyulan arzuyu sömürür, var olabilmek için Öteki'ne ilksel bir savunmasızlık niteliği atfeder (Butler, 2005b: 27).

Öznenin Öteki'nin tanımasına bağımlılığı, onu Öteki karşısında kırılgan hale getirir. İşte bu "varoluşsal" kırılganlık, hepimizin paylaştığı tartışılamaz bir koşuldur Butler'a göre (2005c: 46). Bir parantez açarak varoluşsal kırılganlığın yaşamın kendiliğindenliğini veya toplumsallıktan sıyrılmış dirimselliği ima etmediğini hatırlatmak gerekiyor. Butler'a göre yaşamın kırılganlığını vurgulamak onun yaşam dürtüsüne değil, toplumsal ve siyasal koşullara bağlı olduğunu söylemektir (2015, s. 27). Yaşamın ve öznenin her zaman öteki ile ilişki içinde olması, yaşam ve öznellik üzerindeki tüm özerklik iddialarının altını boşaltmaktadır. Böylesi bir özerklik iddiasında bulunarak özneliğin ve yaşamın öteki ile olan varoluşsal bağını inkâr etmek, diğerlerinin yaşamlarının daha az yaşanabilir hale gelmesiyle sonuçlanacaktır. Bunu engellemenin yolu, yaşamlarımızın her zaman ötekine bağımlı olduğunu ve bağımlılık nedeniyle her zaman ihlale ve şiddete açık olduğumuzu kabul ederek ortak "kırılganlık" üzerinden bir siyaset ve etik geliştirmektir. Özkazanç'ın, Butler'ın eserini radikal demokrasi tartışması bağlamında ele alırken yaptığı şu tespitin bu yazının konusu çerçevesinde de geçerli olduğunu düşünüyorum: Açıklık ve bilinemezlik fikri Butler için o kadar önemlidir ki, eserinin temel normatif boyutunun açıklık fikrinde yattığı söylenebilir (2013, s. 123). Yaşamın her zaman Öteki'ne ve Öteki'nin getireceği risklere açık olması ve bunun yarattığı bilinemezlik, Butler'ın kırılgan hayat fikrinin biyopolitika tartışmasına yaptığı katkıyı anlamamız için oldukça önemlidir.

Öznenin tanınabilirliğini sağlayan şey normlardır. Normlar, bazı özneleri "tanınabilir" kılarken, diğerlerini tanınması zor kişiler olarak kurar. Butler norm ve tanınma arasında kurduğu bu ilişki ile Hegelyan tanınma arzusuna Foucaultcu bir yön verir (2004, ss. 31-2). Norm bir

kural veya yasayla aynı şey değildir. Normlar toplumsal pratiklerin normalleştirme standartları olarak iş görürler. Her zaman kılıçtan söz eden yasanın aksine normlar ölçüye sokar, niteler, değerlendirir, hiyerarşiye sokar ve dağıtımlar yapar (Foucault, 2010, s. 106). Butler'a göre normlar eylemleri ve yaşamları idrak edilebilir hale getirseler de, düzenlendikleri eylemlerle ve yaşamlarla aynı şey değildirler. Bir normun uygulamalarından bağımsız ontolojik bir statüsü yoktur; bedenselleşme, eylemler ve idealleştirmeler yoluyla yeniden üretilir (Butler, 2004, s. 48). Yaşamlarımız insan olarak yaşamamızı sağlayan tanınma normlarına bağlıdır.

Öznenin tanınabilirlik koşulları toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik, engellilik, sınıf gibi toplumsal ayrımların devreye girmesiyle belirlenir. Bu ayrımlar öznenin varlığını ayırt etmemizi sağlayan normları üretir. Normatif tanımlara uymayanların özneliği ise tanınmazdır. Burada varolan bireylere veya bedenlerin üzerine geçirilen normatif tanımlardan söz etmediğimizin altını çizmekte fayda var. Tanınamaz konumları üreten bizzat normlardır. Örneğin toplumsal cinsiyetin normatif işleyişi interseks bireyleri veya ırk ayrımı Müslüman olduğu düşünülenleri ne yaşam ne de yaşam olmayan birer figür olarak üretir. Yine de onlar birer yaşamdırlar; yaşam olarak tanınmayan yaşamlar olarak varlıklarını sürdürürler. Bu yaşamların normlara uymasalar da varlıklarını sürdürebilmesi, pekâla yaşamın, dirimselliğin normu aşan gücü olarak kavranabilir. Fakat normların işleyişinin ötesinde böylesi saf bir yaşam kavrayışının Butler'ın düşüncesinde yeri yoktur; onun için yaşam her zaman toplumsal ve politik bir sorundur.

Butler için iktidarın özneden, bedenden, yaşamdan bağımsız, onların üzerine binen dışsal bir şey olmadığını; bizatihi onların oluşumunu sağladığını görüyoruz. Peki, eğer durum böyleyse, yani özneler, bedenler, yaşamlar iktidar yoluyla kuruluyorsa ve iktidarın ötesinde saf bir yaşamsallıktan veya bedenden söz edemiyorsak, nasıl oluyor da normları aşan veya zorlayan edimler, bedenler ve yaşamlar var olabiliyor? Butler'a göre bunu mümkün kılan normatif kuruluma içkin bir fazlalıktır [*excresence*].[7] Bu fazlalığı aslında Butler'ın tüm

[7] Butler *excrescence* terimini özne tartışmasında Lacan'a atıfla kullanır.

eserinde farklı biçimlerde görmemiz mümkün. Benim niyetim onun özne, edimler ve yaşam düzeylerinde farklı biçimlerde ele aldığı bu meseleyi tek bir mekanizmaya indirgemek değil; normun işleyişinde ortaya çıkan bu fazlalığın onun düşüncesindeki önemine işaret etmek. Fazlalık kavramını anlamak için kısaca *İktidarın Psişik Yaşamı* eserine döneceğim. Norm her zaman öznenin edimlerine bağlıdır, onlar yoluyla işler. Özne tek seferlik bir maduniyetin sonucunda ortaya çıkmaz; kendisini var eden normları tekrar etmeye zorlanır. Fakat öznenin edimleri basitçe normun komutları doğrultusunda şekillenmez. Öznenin normu tekrarında her zaman normun öngördüğünden fazlasını yapma ihtimali saklıdır; çünkü o ne iktidar tarafından tamamen belirlenir ne de iktidarı tamamen belirler (Butler, 2005b, s. 24). Normların yinelenme sürecinde beklenmedik etkilerin ortaya çıkması devreye giren zamansallıkla ilişkilidir. "İktidarın yinelenmesi, maduniyet koşullarını zamansallaştırmakla kalmaz, aynı zamanda bu koşulların durağan yapılar değil zamansal —yani etkin ve üretken— olduklarını gösterir. Yineleme yoluyla icra edilen bu zamansallaştırma, iktidarın görünümünün kaydığı ve tersine döndüğü rotanın izini sürer" (Butler, 2005b, s. 23). Özne normu doğru biçimde tekrarlamazsa, varlık koşullarının tehdit edildiğini hissettiren yaptırımlarla karşılaşır (Butler, 2005b, s. 35). Bu yaptırımlar öznenin yaşamının tanınabilir bir yaşam olmasını engelleyebilecek niteliktedir. Bu şekilde normatif tanımlar tanınamaz, idrak edilemez yaşamlar üretir.

O halde tanınabilir bir yaşamın normatif üretiminden söz etmek, yaşam hakkındaki her şeyin norm tarafından belirlendiğini iddia etmek anlamına gelmez. Yaşamın her türlü normatif tanımına dadanan askıya alınmış ve hayaletsi bir yaşam artığı, normun kendi üretimi olarak oradadır. Özne olarak tanınmamış, ontolojik statüsü muğlak bir ikame olan bu artık, yaşamın kısmi üretimlerine üretimin başarısızlığı olarak sürekli dadanır. Bu hayaletsi varlık biçimsel [*figural*] bir özellik gösterir. Aldığı biçim herhangi bir ontolojik iddiada bulunmadığı için bir yaşam olarak kavranmaz fakat yaşıyor olduğu *algılanır* (Butler, 2015, ss. 7-8). Bir yaşamın ne olduğuna dair norma dadanan bu figür, normativite tarafından idare edilmesi gereken bir sorun değildir; normativitenin yeniden üretmek zorunda olduğu bir

şeydir. Norm tarafından kurucu bir dışarısı olarak belirlenen bu figürü konumlandırmak çok zor olsa da, normu sürekli istikrarsız kılan doğası nedeniyle Butler'ın eseri açısından oldukça hayatidir. Normun dışını asla içerilmeyen bir kendiliğindenlik olarak kavramayan Butler için, norma dadanan, onu istikrarsızlaştıran ve altüst etme ihtimalini barındıran dışarısı, aslında norm tarafından üretilmektedir. Normatif tanımlar yoluyla gerçek dışı kılınan yaşamlar, norma dâhil olmak istediklerinde onu şaşırtır, istikrarsızlığını ortaya koyar ve onu yeniden anlamlandırmaya açık hale getirir (Butler, 2004, s. 28). Örneğin transgender ve interseks bireylerin bedenleri, kimlerin insan sayıldığı ve hangi normların "gerçek" insanlığın görünümünü düzenliyor olduğu sorularını sorarak siyasal yaşama çok esaslı bir müdahalede bulunur (Butler, 2004, s. 28). Normatif bedensel morfolojiler trans, interseks ve engelli bireylerin bedenlerini tanınmaz kılsa da, bu bedenler, normun her zaman sınırları belirsiz bir ufka doğru genişletilebileceğini gösterirler. Gerçek dışı, kopya sayılan trans, interseks, butch, femme ve drag bireyler yalnızca *gerçek* bir cinsiyetin, *gerçek* bir yaşamın, *gerçek* politikanın ne olduğunu sorgulamamıza neden olmazlar, aynı zamanda yeni gerçeklik biçimlerini düşünmenin yollarını sunarlar (Butler, 2004, s. 29). Bu bedenlere yönelik şiddet onların tanınabilirlik normlarına meydan okumasına karşıdır; düşünülemez, idrak edilemez kalmaları için gösterilen şedit bir çabadır.

Toplumsal cinsiyetin, ırkın ve fiziksel engelliliğin normatif tanımları, bedene tek bir insan morfolojisini dayatır. Belirli bir bedenin normatif morfoloji tanımlarına uyup uymaması, temellendirdiği yaşamın korunmaya, yaşatmaya ve yasını tutmaya değer bir yaşam olup olmadığını belirler. Yani kavranabilir bir yaşam, onun bir beden olarak tanınmayacağını belirleyen normlara göre biçimlenir. Bu nedenle "yaşam nedir?" sorusu zorunlu olarak yaşamın kavranabilirliğine dair bir soruyu üretir: Kavranabilir, idrak edilebilir bir yaşam nedir ve idrak edilebilirliğin çerçevesi hangi iktidar ilişkilerince üretilir?

Normatif toplumsal cinsiyet tanımlarına uymadığı için öldürülen trans ve interseks bireylerin, AIDS nedeniyle ölen eşcinsellerin, Irak ve Afganistan işgallerinde öldürülen halkların yaşamlarının idrak

edilemez yaşamlar olarak görülmesi yaslarının kamusal olarak tutulmamasıyla ilişkilidir. Yaslarının tutulmaması onların yaşamlarının yaşamdan sayılmaması anlamına gelir; Butler'a göre yası tutulmayan bir yaşam hiç yaşanmamış bir yaşamdır. Yas, onun eserinde ben'in kuruluşunun, ötekilere maruz kalışın, bedenin toplumsallığının, tanınmanın ve idrak edilebilirliğin temel öğelerinden biri ve bir siyasallık kaynağı olarak karşımıza çıkar.[8] Yaşanan kayıp ve kaybın yol açtığı acı 'ben'in ötekiler olmaksızın var olamayacağını, yaşamın her zaman ötekilerin varlığına bağlı olduğunu, bedensel yaşamın toplumsallığını açığa vurur. Yasın inkâr edilmesi ve bazı yaşamların yası tutulabilir yaşamlar olarak görülmemesi, o yaşamların sahiplerinin insan olma statüsünü de şüpheli hale getirir. İnsandışı, insanın ötesinde, insandan az sayılanların yaşamları insanın sınırlarını muhafaza eder (Butler, 2004, s. 30). "Norm, insan olmayan insan ya da insanı bilindiği haliyle yok eden insan gibi neredeyse imkânsız bir paradoksu üretmeye devam eder. İnsanın olduğu her yerde, insan olmayan da vardır. (...) 'İnsan' terimi sürekli iki anlamlı kalır, normun hem düşüncelliğini hem de zorbalığını ifşa eder: Bazı insanlar insan sayılırken bazıları sayılmaz" (Butler, 2015, s. 76). Burada kısa bir parantez açarak Butler için yaşamın yalnızca insan yaşamıyla sınırlı olmadığını hatırlatmakta fayda var. İnsan kavramını kullanırken insan hayvan ayrımına eleştirel biçimde yaklaşan Butler, amacının insan merkezciliği yeniden üretmeden insanın acı çekmesinin önüne geçmek olduğunu söyler (2015, ss. 75-6). Butler insan yaşamı ifadesinin ilginç bir ifade olduğuna dikkat çeker; "insan" tek başına yaşam anlamına gelmez, sonuna eklenen yaşamsa insanın her zaman kendisi dışında ama aynı zamanda kendisi ile süreklilik içindeki bir yaşama bağımlı olduğunu hatırlatır. "Ben hayvanım" ifadesi, insanın ayrı [*distinct*] bir varlık olmadığına ilişkin dikkat çekici biçimde [*distinctively*] insana ait bir ifadedir. Bu paradoks yaşanabilir yaşam sorusunu insan yaşamından ayırmak zorunda olduğumuzu gösterir (Butler, 2004, s. 12).

[8] Kayıp ve kaybın inkârı öznenin oluşumuna içkindir. Her yas, kendisine ikircikli hisler beslenen nesnenin kaybının inkârı anlamına gelen melankoliyi de kapsar. Kaybı inkâr edilen nesne bünyeye katılır ve eleştirel fail olarak ben'in, ben'i nesnesi olarak almasıyla psişik dünya kurulur. Yas süreci bu nedenle her zaman Öteki'ne bağımlılığımın ifşasıdır ve ben'in sonsuza dek değişmesi anlamına gelir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Butler, 2005c).

Butler, hangi yaşamların yası tutulabilir yaşamlar olduğu sorusunun normatif insan tanımlarıyla ilişkisini *Savaş Tertipleri* kitabında tertip/çerçeve kavramı üzerinden düşünür. Butler'ın bu kitaptaki çözümlemeleri fotoğraf ve medyaya odaklansa da ele aldığı mesele daha geniştir. Belirli insan figürlerini tanınabilir kılan çerçeveler, hangi yaşamların yası tutulabilir yaşamlar olduğunu belirleyen normlarla ilişkilidir. Butler normların ancak ve ancak belirli bir tanımlama alanında cereyan ettiğini söyler. İlk aşama olan tanımlama, yani çerçevelendirme, hali hazırda bir yargı içermektedir (Butler, 2015, s. 142). Çerçeveler "kendi başlarına bir iktidar uygulayabilen kavranabilirlik kipleri"dir (Butler, 2015, s. 137). Çerçeve bir sınır çekerek temsil edilebilirlik alanının dışarısını belirler; bunu yaparken bu alanın dışında kalan dışkılanmış yaşamları üretir. Sınırlandırma imgeyi, imge ise gerçekliği kaydetme biçimimizi yapılandırır. Çerçevelendirme işleminin kendisi yoruma açılmadığında, çerçevelendirilen alan kendisini dolaysız bir gerçeklik gibi sunar. Böylece "ırk ayrımcılığı yapan normlar", gerçekliğin yapılandırılmasını etkileyerek hangi hayatların insan ve canlı hayatı sayılabileceğini belirler (Butler, 2015, ss. 74-5).

Yorumlayıcı çerçeveler algılanan olayın yarattığı duygulanımı ve dolayısıyla olay karşısında verilecek tepkiyi de biçimlendirirler. Her ne kadar ölüm karşısında duyulan dehşetin herhangi bir yorumlama olmaksızın ortaya çıkan ilksel bir tepki olduğunu düşünsek de, bazı ölümler karşısında dehşete kapılıp bazıları karşısında tepkisiz kalmamız bunun böyle olmadığını gösterir (Butler, 2015, ss. 52-3). Bir ölümün yarattığı hisler yorumlayıcı çerçevelerce biçimlendirilmiştir. Butler, Talal Asad'ın intihar bombacılarına ilişkin çalışmasına atıfta bulunarak Batı'daki intihar bombası eylemlerinin yarattığı dehşetin, Batılı devletlerin şiddeti nedeniyle gerçekleşen ölümler karşısında hissedilmemesine neden olan daimi yorumlayıcı çerçeveleri tartışmaya açar (2015, ss. 139-148). Bu ölümler karşısındaki tepkisizliğin nedeni Butler'a göre yaşamları yaşam olarak algılanmayanların ölümlerinin de yası tutulacak, karşısında dehşet ve öfke duygusu hissedilecek ölümler olarak algılanmamasıdır. Ölümü ölüm olarak algılamamama neden olan yorumlayıcı çerçeve, yas tutmamı engelleyerek aslında öfkelenmemi de engeller zira 'açık yas öfkeyle ilgilidir.' (Butler, 2015, s. 43)

Yasın engellenmesinin, yaşamın hiçbir zaman yaşanmamış bir yaşam olarak yorumlanmasını sağladığını söylemiştim. Böyle bir yaşama karşı yapılacaklar sınırsız hale gelir. Bu nedenle kamusal yasın dağılımı son derece önemli bir siyasal sorundur (Butler, 2015, s. 43). İnsan topluluklarının bazılarının yaşamlarının ancak kuşkulu bir biçimde hayatta veya Butler'ın Orlando Patterson'dan ödünç alarak kullandığı terimle ifade edersek "toplumsal olarak ölü" kabul edilmesi, bu toplulukların hayatı tehdit eden figürler olarak görülmesine neden olur ve onların yaşamlarına sınırsızca müdahale edilmesini haklılaştırır. Kitaba da ismini veren savaş çerçeveleri[9] bu işlevi görür. Savaş çerçevelerince ontolojik konumları tehlikeye atılan hayatlar oluş dışına itilmemiştir; iktidar ilişkilerine bağlı ve bu ilişkilerce sınırlanan hayatları bütün hukuki sınırlamalardan azade kılınmış bir devlet şiddetinin uygulandığı alan haline gelmişlerdir (Butler, 2015, s. 35). 11 Eylül sonrasında Müslüman Arap nüfusunun varlığı ABD nüfusunun varlığı için tehdit olarak tanımlanarak insan yaşamını garantiye alan siyasal kültürden dışarı atılmış ve insan olarak kavramsallaştırılmayan bir nüfus haline getirilmiştir (Butler, 2005c, s. 88). Müslüman (veya görünüşleri nedeniyle Müslüman olduğu düşünülen) topluluklar, onları bünyelerine içkin bir şiddet eğilimine sahip ve nedensiz yere şiddet uygulayabilecek canlılar olarak tanımlayan kültürel çerçeve yoluyla insanlıktan çıkarılmışlardır.

Butler'ın yukarıda kısaca aktardığım savaş tartışması, Foucault'nun biyopolitika, ırkçılık ve savaş arasında kurduğu ilişkiyi hatırlatır niteliktedir. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde ama daha çok da 1976 derslerinde ele aldığı haliyle ırkçılık, bir ırkın ötekisi karşısında takındığı bir tavırdan çok, bir ırkın kendi içinde üstün ve aşağı ırk olarak bölünmesi anlamına gelir. Böylece ırkçılık, üstün addedilen ve normu tanımlama hakkı olan ırkın, normdan sapma, biyolojik mirasa tehdit olarak tanımladıklarına karşı savaşı haline dönüşür (Foucault, 2003, s. 61). Sawicki Butler'ın, tıpkı Foucault gibi ırka, savaşı mümkün kılan şey olarak merkezi bir rol atfettiğini söyler.

[9] Her ne kadar kitabın Türkçe başlığı *Savaş Tertipleri* olsa da, "*frame*" metin içinde hem çerçeve hem tertip olarak çevrilmiştir. Kelimenin içerdiği anlamlar için bkz. (Butler, 2015, ss. 15-6).

Fakat Butler'ın sözünü ettiği ırkçılık, Foucault'da olduğu gibi biyoloji temelli, türün saflığına dayalı bir ırkçılık değil, etnik ve dini farklılıklara dayalı daha 'tanıdık' bir ırkçılıktır (Sawicki, 2016). Yine de Butler'ın ırkçılık kavramsallaştırmasının Foucault'dan nasıl esinlendiğini görmek zor değil. Ona göre ırkçılık, küresel boyutta yapılan normatif insan tanımlarının, bazı nüfusların diğerlerinin hayatına tehdit oluşturan aşağı ırklar olarak tanımlanmasına dayanır (Butler, 2015, s. 46). Özellikle İslam, kültüre ve insanlaşma normlarına bir tehdit olarak kavranır (Butler, 2015, s. 123). Normatif kimlik tanımları yoluyla küresel ölçekteki bir nüfus ayrıştırılır, denetlenir ve düzenlemeye tabi tutulur. Nüfusun bir kısmının varlığının diğerlerine yönelik bir tehdit olarak tanımlanması, tehdit addedilen yaşamların birer yaşam olarak idrak edilmesini engeller. "[B]u sayede bazı hayatlar adına haklı olarak savaş açılabilirken başka hayatların imhası da haklı olarak savunulabilir" (Butler, 2015, s. 56).

Butler "teröre karşı savaş"ın, özellikle de ABD'nin Guantanamo'daki süresiz alıkoyma politikasının ırkçı bir normalizasyon teknolojisi içinde işleyen egemenlik düşüncesinin dirilişi olduğunu söyler (Sawicki, 2016, s. 12). ABD hükümeti, Guantanamo'daki bir grup mahkûmun davaları hiç görülmeden süresiz alıkonulabileceklerini söyleyerek, kendi egemenliğini hukuka dayanmadan genişletmiştir. Butler'a göre burada tanık olduğumuz şey egemenliğin yönetimselliğin alanında dirilişidir: "Benim söylemek istediğim ise, tam da yönetimsellik tarihsel durumumuza damgasını vurduğundan ve bu da bir egemenlik kaybına işaret ettiğinden, oluşan kaybın egemenliğin yönetimsellik sahasında egemenliğin dirilişiyle telafi edildiği" (Butler, 2005c, s. 69). Foucault'nun işaret etmiş olduğu yönetimselliğin bu boyutu, egemenliğin meşruluğunu askıya alarak onun bir yönetimsellik taktiği haline gelmesine neden olur. Yönetimsellik, iktidar işleyişinin bir parçası olarak hukuksuz bir egemenliği taktik olarak üreterek nüfusları gözetler, düzenler, eylemlerini sorgular, tektipleştirir ve alıkoyar (2005c, ss. 104-5). Butler'a göre yeni savaş hapishanesi modelini izleyen devlet iktidarı, nüfusu idare ederken yönetimsellik işlevini görmekte, yaşam ve ölüm üzerine söz sahibi olduğunda ise egemen iktidar olarak işlemektedir (2005c, s. 67). Butler, nüfusu "idare etme-

nin" bir yolunun, nüfusun bir bölümünün insan olarak tanımlanmayan bir nüfus olarak üretilmesi olduğunu söyler. ABD yönetiminin temel insan haklarını yok sayan politikalarını sürdürebilmek için, Guantanamo mahkûmlarının yaşamlarını ırksal ve etnik çerçeveleme yoluyla insan yaşamının dışına çıkarması bunun bir örneğidir. Butler'a göre burada hem hukuk karşısında itaat eden, hem de insanlık tanımını kendine norm alan öznenin üretiminden farklı bir süreç işler; bu "devasa siyasi ve yasal sonuçları olacak şekilde öznelikten çıkarılma" sürecidir (2005c, ss. 105-6).

Bu noktada Butler'ın, modern biyopolitiğin egemen iktidara dayalı olduğunu söyleyerek Foucault'nun biyopolitika tartışmasını yeniden formüle eden Agamben'e yönelik eleştirisine değinmekte fayda var. Kimi öznelerin yaşam ve ölüm durumlarının askıya alınmasını "çıplak hayat" kavramıyla açıklayan Agamben'e karşı Butler, yaşamın askıya alınmasının ırk ve etnisiteye dayalı ayrımlar boyunca işlediğine dikkat çeker. Ona göre Agamben'in iddiaları iktidarın belirli nüfusları nasıl gerçeklikten çıkarırken nasıl ayrımcı biçimde işlediğini yeterince açıklamamaktadır: "Bu iddialar egemenliğin, ki burada devlet egemenliği söz konusu, nasıl etnisite ve ırk temelinde ayrım gözeterek işlediğini, nüfusun sistemli ve düzenli olarak idare edilip gerçeklikten çıkarılmasının nasıl hiçbir yasa karşısında sorumlu olmayan bir egemenliğin iddialarını desteklemeye ve genişletmeye yaradığını, ya da egemenliğin nasıl tam da yasanın taktik olarak ve sürekli ertelenmesi üzerinden kendi iktidarını genişlettiğini açıklamıyor" (Butler, 2005c, s. 80).

Butler'ın bu eserlerinde, özellikle de *Kırılgan Hayat*'ta Foucaultcu bir iktidar tartışmasına göre devlet iktidarıyla biraz fazlaca uğraştığı söylenebilir. Bu vurgunun nedeni, devletin yönetimsellik sahasında dirilen egemenliği düşüncesiyle açıklanabilir. Her ne kadar analizinde merkezi bir yer atfetse de, Butler devlet iktidarının kendi dışındaki iktidar işlemleri dışında işlemesinin mümkün olmadığını da teslim eder (2015, s. 137). Butler'ın bu eseri aynı zamanda hukuki mekanizmaların önemine yaptığı vurgu nedeniyle de eleştirilmektedir. Loizidou, Butler'ın Guantanamo tutuklularının ceza mahkemelerinde veya

askeri mahkemelerde yargılanması çağrısının yaşanabilir bir yaşam talebiyle ilişkili olduğunu söyler. Hukuk yaşanabilir yaşamın koşullarını yarattığı sürece Butler için bir direniş yöntemi olabilmektedir (Loizidou, 2008). Butler için hukuk alanında verilecek mücadele verili bir öznenin haklarını tanımlama ve bu özneye iliştirilecek hakları savunma mücadelesi değildir (2004, s. 33). Bu mücadele, yaşanabilir bir yaşam talebinin yükseltilmesi için insan tanımının dışkıladığı yaşamları içerecek biçimde sürekli müzakereye açıldığı bir alandır.

Butler'ın insanlıktan çıkarıcı normatif tanımlara dayalı biyoiktidar uygulamalarına karşı önerisi hukuki müdahale ile sınırlı değildir. Daha genel siyasal ve toplumsal taleplerde bulunmak istiyorsak; kırılganlığın, incinebilirliğin, yaralanabilirliğin, karşılıklı bağımlılığın yeniden düşünülmesini gerektiren bedensel bir ontolojiye ihtiyacımız olduğunu söyler (Butler, 2015, s. 10). Butler'a göre beden her zaman kendisinin dışında, sınırsız ve toplumsaldır; zaten yaralanabilirliği de bu toplumsallığından kaynaklanır. Bedenin toplumsallığı onun en başından beri kendine ait olmadığı anlamına gelir; beden hep bir maruz kalıştır.[10] Ontoloji ise varoluşun ve yaşamın hiçbir zaman ötekilerden, sosyal ve politik olandan bağımsız olmadığı bir ontolojidir. Siyasal ve toplumsal yapı, bedenin varlığını sürdürmesi, gelişmesi için gerekli koşullara sahip olup olamayacağını, kaynaklara ulaşıp ulaşamayacağını belirler. O halde bedenim ve yaşamım her zaman başkalarının elindedir; bu nedenle de kırılgandır.

Butler'ın "az çok varoluşsal" olan kırılganlık tanımı, yaşamın toplumsal ve siyasal örgütlenişi üzerine düşünmemizi gerektirir. Yaşamın kırılgan olduğunu kabul etmek onun hem en başından beri toplumsal olduğunu, hem de bu kırılganlığa karşı sorumlu olduğumuzu ima etmektedir. Fakat sorumluluk kendiliğinden gelişmez. Hegel'in ve Klein'ın işaret ettiği gibi Öteki karşısındaki kırılganlığın ifşası, bazen Öteki'nden yönelen şiddetin artmasıyla sonuçlanabilir. Burada mesele şiddetin kaçınılmazlığını kabul etmektir. Şiddet özneyi biçimlendirir ve en başından beri şiddete bulanmışızdır. Sahte özerklik ve

[10] Bedenin yaralanabilirliğinin, kendinden menkul bir maddeselliğin sonucu olmadığının altını çizmekte fayda var. Butler bedenin maddeselliğini reddetmese de, bu maddeselliğin kendiliğindenliğini reddeder. Bu konuda çok daha detaylı bir tartışma için bkz. (Butler, 2014).

egemenlik iddialarıyla şiddetin kaçınılmazlığının üzerinin örtülmesi, ancak Öteki'ne yönelik şiddetin artması ile sonuçlanacaktır. Butler'ın düşüncesi özne, iç politika ve dış politika arasındaki sınırları belirsizleştirirken (Schippers, 2014, s. 80) her üç ölçekte de muktedir ve özerk özne tahayyüllerinin ne kadar yıkıcı sonuçlara yol açabileceğini gösterir. Özerklik iddiası, ötekilere olan açıklığımın, yaralanabilirliğimin inkârı pahasına yapılıyorsa, diğerlerine karşı sorumluluğun da inkârına neden olacaktır. Bedenin özerkliğinin vurgulanması bedenimizin hep başkalarına verili olduğu gerçeğini göz ardı etmemize neden olurken; ABD'nin yapmış olduğu gibi bir ülkenin özerklik ve egemenlik iddiaları başka halkların hayatları üzerinde yıkıcı etkilere yol açar. Şiddetin insan cemaatinin kaçınılmaz bir parçası olduğunu kabul etmek ise ona teslim olmak anlamına gelmez. Şiddet bizi biçimlendirse de, bu şiddetin aynen tekrar edilmesi zorunlu değildir; hatta "kişi şiddet aracılığıyla biçimlendiğinden, kişinin biçimlenişindeki şiddeti tekrar etmeme sorumluluğu daha da acil ve önemli hale gelir" (Butler, 2015, s. 151).

Şiddete uğrama ihtimalimi inkâr etmek ancak ve ancak ötekilere olan ontolojik bağımlılığımı inkâr ederek mümkün olur. Bağımlılığımın inkârı ise ötekilerin ölümlerini yası tutulamaz; yaşamlarını idrak edilemez kılar. Yas yaşamımın ötekilere bağımlı olduğunu hatırlatarak özerklik tahayyüllerine meydan okur. Yası siyasal bir kaynak haline getirmek, hareketsizliğe ve güçsüzlüğe teslimiyet anlamına gelmez. Yasın neden olduğu incinebilirlik deneyimi, ötekilerin katlanmak zorunda olduğu şiddet deneyimlerini anlama imkânı yaratır (Butler, 2004, s. 23). Belirli ölümlerin inkârı, kendimin ve diğerlerinin kırılganlığının farkına varmamı sağlayan yasın da inkârı anlamına gelmektedir. Yası tutulacak ölümler olarak görülmeyen yaşamlar idrak edilemez kalacaktır ve karşılarında sorumluluk hissetmemiz de mümkün olmayacaktır. Karşımdaki bedenin, karşısında sorumluluk sahibi olduğum bir beden olarak; bu bedenin ölümünün ölüm olarak kavranabilmesi, dolayısıyla yaşamının kavranabilir olması ancak yorumlayıcı çerçevelerle mümkün olur. Böyle bir sorumluluk belirli ölümlerin yaslarını tutarken diğerlerini soğukkanlılıkla karşılamamıza neden olan çerçeveler ve onları tesis eden dışlayıcı normlar üzerine eleştirel düşünceyle başlar (Butler, 2015, ss. 40-1).

Sorumluluk aynı zamanda küresel ölçekte bazı halkların yaşamlarının diğerlerine göre daha kırılgan olduğunu fark etmeyi gerektirir. Bu eşitsiz dağılımı Butler güvencesizlik [*precarity*] kavramıyla açıklar. Bazı toplulukların toplumsal, iktisadi ve siyasal desteklerden mahrum bırakılmaları, hayatı yaşanamaz kılan her türlü riske karşı korumasız olmaları ve bunun sonucunda şiddete maruz kalmaları ihtimalinin daha yüksek olması, güvencesizlik durumuna neden olur. Butler, "kırılganlığın müşterek bir durum, güvencesizliğin ise radikal biçimde eşitliksiz bir refah dağılımı ve belirli toplulukların ırksal ve ulusal bir kavramsallaştırma dâhilinde daha büyük şiddete maruz bırakılması vasıtasıyla eşit bir muameleyi esirgeyen politikaların sebep olduğu bir durum" olduğunu söyler (2015, s. 34). Güvencesizlik, bir yaşamı yaşanabilir kılmak için gerekli iktisadi, sosyal siyasal yükümlülüklerin altını çizer.

Butler, bazı yaşamlar karşısında yükümlülüğümüzü kabul ederken, diğerleri karşısında yükümlülüğümüzü reddetmemize neden olan çerçevelere meydan okur. Butler'a göre kırılganlığın yalnızca şu ya da bu hayat için geçerli olduğu düşünüldüğünde, varoluşsal bir koşul olan kırılganlık inkâr edilmiş olur (2015, s. 28). O, yalnızca kendi ırkımızdan, milletimizden, dinimizden olanlara karşı değil, ırksal ve ulusal çerçevelerce idrak edilemez kılınmış tüm yaşamlara karşı sorumluluk duymamızı sağlayacak bir küresel cemaat düşüncesi geliştirir. Butler'ın önerdiği çözüm belirli kimliklere sahip özneleri varsayan çokkültürcülükten oldukça farklıdır. Çokkültürcülük belirli özneleri varsayarken yalnızca varsayılan kimlik kategorilerini aşan ve istikrarsızlaştıran biçimlere karşı duyarsız kalmaz; aynı zamanda onları tanınabilir kılan koşulları da olduğu gibi kabul eder (Butler, 2015). Çokkültürlülük söyleminde mesele varsayılan özne konumlarının birbirlerine uyum sağlayıp sağlayamayacakları, birbirlerini hoş görüp göremeyeceklerinden ibarettir. Butler hangi yaşamların yaşamaya ve yasını tutmaya değer yaşamlar olarak kabul edildiğini sorgularken, bu çerçevelerin sürdürdüğü toplumsal eşitsizlikleri de sorgular. Önerdiği küresel cemaat, bu eşitsizliklerin neden olduğu dışlayıcı insanlık tanımlarını sürekli bir müzakereye tabi tutacak ve bunun içerdiği çatışmaları "çokkültürlülük" söylemleriyle bastırmayacaktır. Butler için,

"[i]nsan olanın somut ve kapsayıcı bir kavrayışının ifade bulmasının koşulu, insan olanın dar görüşlü ve örtük olarak ırksal ve dini sınırlara tabi olan kavrayışlarının yerine küresel bir cemaat olarak kim olduğumuzun daha geniş bir kavrayışının geçmesinin yoludur." (2005c, s. 99)

Yasın seçiciliği: Ankara, Beyrut ve Paris

Bu yazı düzeltilirken birer gün arayla Beyrut ve Paris katliamları gerçekleşti. Bu katliamlar birçok başka şeyle birlikte yaşamın ve yasın nasıl eşitsiz bir biçimde dağıtıldığını bir kere daha gösterdi. Paris katliamı dünyanın her yerinde lanetlenirken, Beyrut'taki, Ankara'daki ve Filistinde'ki ölümlerden hemen hiç söz edilmemesine birçokları gibi Judith Butler da dikkat çekti (16.11.2015). Birçok tanıdığının olanlar karşısında ne düşüneceğini bilemediğini söyleyen Butler, yeniden düşünebilmek için bu eşitsiz dağılımı dikkate alan, çaprazlama [*transversal*] bir yas kavramı geliştirmeyi öneriyor. Kamusal yasın sürekli engellendiği bir ülkede yaşayan bizler için de hangi ölümlerin yasının tutulup hangilerininkinin engellendiği can alıcı bir soru olmaya devam ediyor. IŞİD'in katliamları ile yasın küresel ölçekteki eşitsiz dağılımı daha çıplak biçimde görünür oldu; şiddet eylemlerinin niteliği ve faili aynı olsa da, eylemlerin gerçekleştiği coğrafya ve kurbanların kimlikleri hissedilen dehşet ve kederin yoğunluğunu belirledi.

Yası tutulmayan bu ölümler, dünyanın belirli bölgelerindeki insanların yaşanabilir hayatların sahibi özneler olarak görülmediğini gösteriyor. Yasın inkârı aynı zamanda yaşamın kırılganlığı karşısındaki sorumluluğun inkârı anlamına geliyor: Paris katliamı sonrasında daha da yüksek sesle dile getirilen sığınmacıları Avrupa Birliği sınırlarına kabul etmeme tutumu, yas ve sorumluluk arasındaki bağlantıyı çıplak biçimde gösteriyor. Öte yandan Avrupa'nın kapılarına dayanan bu hayaletsi figürlerin, yası tutulabilir birer yaşam sahibi sayılmayanların yaşamın normatif tanımlarını istikrarsızlaştırmaya başladığını görüyoruz. Irk, din ve etnisite ayrımına dayalı normatif insanlık tanımının yarattığı *artık*, bu tanımın istikrarsızlığını giderek daha fazla ifşa ediyor ve insanlık tanımının ufkunu genişletmeye çağırıyor. Yasın eşit-

siz dağılımı yalnızca Butler tarafından sorgulanmadı, ana akım yayın kuruluşları da Paris katliamı karşısında verilen tepkinin Beyrut'taki ölümler karşısında verilmemesini eleştiren yazı ve yorumlara yer verdi. Batı medyasının Batı dışındaki ölümleri yası tutulacak birer ölüm olarak algılamamızı engelleyen yorumlayıcı çerçevesi yine aynı medya tarafından eleştirilmeye başlandı. Bir yandan Müslüman topluluklar nedensiz ve "barbar" şiddetin taşıyıcıları olarak canavarlaştırılarak insanlıktan çıkarılmaya devam ederken, bir yandan da insanlıktan çıkaran çerçeveler daha fazla sorgulanır hale geliyor.

Butler'ın düşüncesinin biyoiktidar eleştirisine yaptığı katkı tam da bu bağlamda daha görünür hale geliyor. Butler'a göre toplumsal cinsiyete, ırka, etnisiteye ve jeopolitikaya dayalı ayrımlar, kimin yaşamının idrak edilebilir bir yaşam olduğunu belirler. O ancak idrak edilebilir bir yaşamın yaşanabilir bir yaşam olduğunu söyleyerek; belirli çerçevelerce idrak edilemez kılınanların yaşamlarının yaşam sayılmadığını gösterir. Yas, yaşanabilir bir yaşam sahibi olup olmamanın turnusol kâğıdı işlevini görür; idrak edilemez yaşamlar aynı zamanda yası tutulamaz ölümlerdir. Yasın inkârı ise yalnızca ötekilere karşı sorumluluğun değil aynı zamanda hayatta kalmak için onlara duyulan bağımlılığın da inkârı anlamına gelir. Varoluşsal bağımlılık yaşamın kırılganlığının nedenidir; yasın ve bağımlılığın inkârı ise kırılganlığın inkârına ve sahte özerklik fantezilerine neden olur. Sahte özerklik fantezileri yoluyla ötekilerin hayatları hayatım için bir tehdide indirgenerek idrak edilebilirlik çerçevesinden çıkarılır. Bu çerçeveden çıkan figürler insanımsı bir biçime sahiptir ve bu nedenle de tehdit olarak algılanmaya devam edilirler. Fakat yaşanabilir bir yaşamın öznesi, birer insan olarak tanınmazlar; bu şekilde onlara yapılabilecekler sınırsız hale gelir. İnsanlıktan çıkarma hem bireysel yaşamlara yapılacak müdahaleleri sınırsız hale getirir hem de insanlıktan çıkarılan nüfusların ayrıştırılmasını ve denetlenmesini sağlar.

Butler insanlıktan çıkarıma taktiklerinin, ötekilerin katlini ve onlara uygulanacak şiddeti meşrulaştırdığına işaret eden ilk ve tek düşünür değil. Özellikle de siyaseti dost/düşman ikiliği ekseninde ele alan birçok düşünce, bu tip egemenlik uygulamalarını çözümlüyor.

Butler ise egemenlik tahayyüllerinin hiçbir zaman iddia ettikleri kadar geçirimsiz olmadığını gösteriyor. Onun düşünsel çerçevesinde her türlü egemenlik iddiası, o iddianın dışkıladıkları tarafından istikrarsızlaştırılmaya mahkûmdur. Varolmanın koşulu Öteki tarafından tanınmaksa, varoluş her zaman Öteki'ne bağımlıdır ve bu bağımlılık her türlü özerklik tahayyülünü aşar. Şiddet, öznenin ve toplumsal yaşamımızın inkâr edemeyeceğimiz bir parçasıdır ama bu şiddeti inkâr eden özerklik tahayyülleri ancak ötekilerin yaşamları pahasına hayata geçirilebilir.

Butler'ın kırılganlık düşüncesi, her türlü iktidar ilişkisinden bağımsız bir "yaşama saygı" söyleminden oldukça farklıdır. Onun için yaşam saf bir dirimselliğin biçimi değildir. Herhangi bir biçimin korunması, yaşatılması gereken bir yaşam olarak algılanmasını sağlayan yorumlayıcı çerçeveler her zaman devrededir ve bu çerçeveler de iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. Bu nedenle de yaşam asla tamamen "çıplak" olamaz. Belirli yaşamların yaşam olarak idrak edilmesini engelleyen çerçevelerin sürekli bir eleştiriye tabi tutulması, aynı zamanda yaşanabilir yaşam tanımlarının ufkunun sürekli genişletilmesi anlamına gelmektedir. Böylesi eleştirel bir sorgulama karşımdakinin yaşamının kırılgan bir yaşam olduğunu fark etmemin ve bu kırılganlık karşısında sorumluluk hissetmemin ilk adımıdır.

KAYNAKÇA

Butler, J (1992) Sexual Inversions. İçinde: D C Stanton (der.) *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 344-361.

Butler, J (1994) Against Proper Objects. *Introduction. Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 6,* (2/3), 1-26.

Butler, J (2004) *Undoing Gender.* New York ve Londra: Routledge.

Butler, J (2005a) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi.* Çev. B Ertür, İstanbul: Metis

Butler, J (2005b) *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler.* Çev. F Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı

Butler, J (2005c) *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü.* Çev. B Ertür, İstanbul: Metis

Butler, J (2014) *Bela Bedenler.* Çev. C Çakırlar ve Z Talay, İstanbul: Pinhan

Butler, J (2015) *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur?* Çev. Ş Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Butler, J (16.11.2015) Mourning Becomes the Law. http://www.versobooks.com/blogs/2337-mourning-becomes-the-law-judith-butler-from-paris. Son erişim tarihi, 22.11.2015.

Foucault, M (2003) *"Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France 1975-1967.* M Bertani ve A Fontana (der.) Çev. D Macey, New York: Picador.

Foucault (2010) *Cinselliğin Tarihi.* Çev. H Ü Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı

Huffer, L (2009) *Mad For Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory.* New York: Columbia University Press.

Loizidou, E (2008) Butler and life: Law, Sovereignty, Power. İçinde: T Carver ve S A Chambers (der.) *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters.* New York ve Londra: Routledge, 145-156

Özkazanç, A (2013) Butler'ın Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz.*Mülkiye Dergisi*, 37(4), 118-138.

Repo, J (2014) *Herculine Barbin* and the Omission of Biopolitics from Judth Butler's Gender Genealogy. *Feminist Theory, 15* (1), 73-88.

Sawicki, J (2016) Precarious Life: Butler and Foucault on Biopolitics. İçinde V Cisney ve N Morar, *Biopower: Foucault and Beyond.* Chicago: University of Chicago Press, yayımlanma aşamasında.

Schippers, B (2014) *The Political Philosophy of Judith Butler.* New York ve Londra: Routledge.

Watson, J (2014) Butler's Biopolitics: Precarious Community. *Theory and Event, 15* (2). Son erişim tarihi, 15.11.2015.

Michael Dillon: Biyopolitikanın Siyasi İlahiyatı

Ali Rıza Taşkale

Giriş

Michael Dillon, liberalizm, savaş ve biyopolitika üzerine yıllardır kafa yoran biri. Bu kavramlar üzerine çok sayıda nitelikli çalışmaya imza atan Dillon, özellikle *Güvenlik Politikası* (1996) kitabı ile adından söz ettirdi. Alanında kült olan bu kitap, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinin sınırları olduğunu ve bu sınırın "siyasal düzen" tasarımını koruyan devlet egemenliğince belirlendiğini iddia eder. Bu bağlamda Dillon, güvenliğe dair "kuşkucu" bir bakış geliştirmenin elzem olduğunu söyler ve güvenlik söyleminin sıkı bir eleştiriye tabi tutulması gerektiğinin altını özellikle çizer. Güvenlik bir iktidar teknolojisi olduğu için, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler'in alternatif siyasal olanakların peşine düşmesini engelleyip durmuştur. Güvenlik, Dillon'a göre (1996), toplumsal ve siyasal yaşamın biçimlendirici ve "üretici" bir ilkesidir. Bir "fetiş" olarak güvenlik, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinin kuruluşunda hayati bir rol oynadığı için, farklı siyasal ve toplumsal düşünme biçimlerini ve alternatifleri lüzumsuzlaştırmaya çalışır. Dolayısıyla asıl önemli olan, güvenliğin ötesinde bir düşünme biçimi ve eleştirinin nasıl geliştirileceğidir.

Dillon, bu yolla, hem ana akım ve muhafazakâr siyaset kuramını hem de uluslararası ilişkiler teorilerini kıyasıya eleştirmiştir. Dillon son yıllarda ise çalışmalarını özellikle biyopolitika ve siyasi ilahiyat bağlantısı üzerine çevirmiş görünüyor. Bu makale, biyopolitika ve siyasi ilahiyat bağlantısını Michael Dillon'a başvurarak incelemeyi amaç ediniyor. Bu bağlamda Dillon'ın analizlerinin neoliberalizm ve biyopolitik savaş hâlinin doğası hakkında bize analitik araçlar sunabileceğini tartışıyor. Dahası, Dillon'ın ilahiyatın oynadığı role ilişkin tespitlerinin, neoliberal güvenlik politikası ve biyopolitikanın aldığı son biçimleri kavramamıza imkân verdiğini iddia ediyor. Makale biyopolitika ve siyasi ilahiyat bağlantısını iki kavram üzerinden inceliyor: *katekon* ve *eskaton*. Eskatolojik ve katekontik bir tepki olan neoliberal biyopolitika, "olay tehdidi"ni uzakta tutmayı misyon edinmiş ön alıcı karşı-devrimci bir ilkedir. Şimdi gelin, modern biyopolitikanın hem katekon, hem de eskaton gibi ilahiyata dair kavramlar etrafında nasıl şekillendiğine bakalım.

Katekon

> "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır." (Schmitt, 1985, s. 36)

Foucault (1998) *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde, biyoiktidar ya da yaşam üzerinde iktidarın iki kutuplu şemasına dair önemli saptamalarda bulunur. Biyoiktidarın bir kutbu bireyselliği hem üretip hem de ele geçirmeyi amaçlayan "bedenin anatamo-politikası" olarak işler. Fakat bu kutup aynı zamanda bir başka kutbu mümkün kılar ki, Foucault buna nüfusun biyopolitikası adını verir. Mikro-düzeyde işleyen birinci kutbun aksine, nüfusun biyopolitikası makro düzeyde işleyip "doğum, hastalık, ölümlülük ve yaşam süresi" gibi "yaşam mekanizmalarıyla dolu tür [olarak] insan" ile ilgilenir (Foucault, 2003, s. 243). Foucault, on yedinci yüzyılda ortaya çıkan bu çift kutuplu teknolojinin yaşamın gelişimini biyopolitikanın odağına yerleştirdiğini söyler. Bu nedenle yaşam formlarının tamamı özellikleri, eğilimleri ve potansiyelleri açısından analiz edilmelidir. Yaşamın kendi üretkenliğinin geliştirilmesi doğrultusunda politik olarak stratejikleştirilmesini ve

teknolojikleştirilmesini; yaşamın değerini artırmayı, onu yeniden üretip idare etmeyi amaçlayan iktidar ilişkilerinin *modus operandi*'sine işaret eden bu tarihsel değişim yaşam üzerinde ayrıcalıklı bir müdahale biçimidir; biyopolitika "yaşam politikası"nın kendisidir (Rose, 2007).

Ne var ki, hikâye bununla sınırlı değildir. Bu noktada, şu soruyu sormak elzemdir: Biyopolitikanın asıl amacı nedir? Benim iddiama göre, biyopolitika aynı zamanda neoliberal düzen güçlerinin tarafında yer aldığından ötürü, asıl amacı yıkıcı devrimci olayların gerçekleşmesini önlemektir. Diğer bir deyişle, devrimin tekrarına dair her türlü korkunun giderilmesi biyopolitikanın başlıca hedefidir. Tam da bu sebepten ötürü, biyopolitikayı incelerken onun ilahiyatla ilişkisini göz ardı etmememiz gerekir, çünkü yıkıcı olayların gerçekleşme potansiyelinin en aza nasıl indirgeneceğini düzenleyen "dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır." İşte biyopolitika bu kavramlardan biridir. Olayın her zaman mevcut olabilirliği biyopolitikanın meşruluğunu tanımlayan bir öğedir. Devrim korkusunu aynı zamanda neoliberalizmin üretici kaynağı yapan da yine budur. Michael Dillon'ın önemi de bu yüzdendir.

Dillon'ın "Biyopolitikanın Hayaletleri: Sonluluk, Eskaton ve Katekon" (2011) isimli makalesi neoliberalizm, güvenlik politikası ve biyopolitik savaş hâlinin doğası hakkında ufuk açıcı tespitler içerir. Makalenin başlıca katkısı, neoliberal güvenlik politikalarının güçlendirdiği ve genişlettiği biyopolitik ele geçirme mekanizmalarını anlamak için ilahiyatın önemine değinmesi; eskaton ve katekon kavramları üzerinden biyopolitikayı yeniden inşa etmesidir. Neoliberalizm, yaşamı pasifize ederek hegemonyasına tehdit oluşturabilecek her şeyi yansızlaştırmak ister. Tıpkı farklı toplumsal rejimler üretmesi ve örgütlemesi gibi, işleyişi de öznelerin yaşamının biyopolitika yoluyla sürekli denetlendiği ve yönetildiği, farklılaşmış çoğul stratejiler ve teknikler gerektirir. Dolayısıyla, neoliberalizm sadece korku ve tehdidin sürekli üretildiği bir yönetimselliğe indirgenemez. Neoliberalizm asla sabit kalmaz; dinamik, heterojen bir ideoloji ve dünya görüşüdür. Bu yüzden, analizlerimizin neoliberalizmin merkezi iktidar ilişkilerini

ve farklı toplumsal rejimler arasındaki ilişkiselliği olduğu kadar güvenlik, militaristleşme ve şiddeti ve onların beslendiği siyasi ilahiyatı da hedef alması gerekir.

Bu bağlamda Dillon'ın biyopolitika ve ilahiyat ilişkisine dair yazdıklarının, Foucault'nun biyopolitika tanımının günümüz gerçeklikleri ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve güncellenmesi kapsamında önemli olduğunu düşünüyorum. Dillon'dan feyz alarak iddia edilebilir ki, modern biyopolitika direnişi zayıflatmak amacıyla neoliberal düzenin meşruluğunu garantiye alan karşı-devrimci bir yönetimsellik biçimidir. Modern biyopolitikanın "kutsallaştırılmış neoliberal düzen"e yaptığı, bir anlamda, Carl Schmitt'in olağanüstü hâle yaptığıyla aynıdır: Devrimci potansiyelin (Benjamin) karşı-devrimci anti-politikaya dönüştürülmesi. Dillon, biyopolitikanın bu nedenle *katekontik* olduğunu belirtir. Dillon'ın bu analizini açıklığa kavuşturmak için, Schmitt'in *katekon* (Antik Yunanca'da "alıkoyan", "zapteden") terimini ele almak gerekir.

Schmitt (2003) *Dünya'nın Nomos*'unda, Roma hukuku mirasının ve yüzyıllar boyunca kurulmuş zamansal ve mekânsal politik düzenlerin katekontik olduğunu öne sürer: Çöküşe ve "kötü"nün zaferine engel teşkil edecek, Deccal'e ve sonlu zamanın bitimine direnecek en iyi düzen nedir? Katekon ya da "alıkoyan" sayesinde, tarihi süreç içinde merkezi Roma olan Hıristiyanlık doğmuş ve hukuki ve kültürel bir emperyal iktidarın sahibi olmuştur. Felakete karşı eyleme geçmeye her zaman hazır olan katekon, eskatolojik zamanı Hıristiyanlığın zamanına dönüştürecek olandır. İmparatorluk, Schmitt'e göre, "Deccal'ın görünmesini ve mevcut *eon*'un sonunu engelleyen tarihsel iktidar" anlamına gelir (2003, s. 60). Katekon terimi Aziz Paul'un (Pavlus) Selanikliler 2'deki 6. ve 7. dizelerine gönderme yapar: "Zamanı gelince ortaya çıkarılacak olan bu adamı şimdilik neyin engellediğini biliyorsunuz. Evet, yasa tanımazlığın gizli gücü şu anda bile etkindir; ama bu gücü şimdilik engelleyen ortadan kaldırılıncaya dek görevini sürdürecektir."[1] Bu pasaj, "Şeytan"ın ya da "Deccal"ın yasa tanımaz eylemlerinin açığa çıkması üzerine, Tanrı'nın "gerçeğe inanmamış ve

[1] (http://incil.info/kitap/2.+Selanikliler/2)

kötülükten zevk almış olanların hepsinin yargılanması" için üzerlerine "yanıltıcı bir güç" (a.g.e., ss. 11-12) gönderdiği Selanik'teki ilkel cemaate yaptığı uyarıyı içerir. Schmitt'e göre katekon bir "tarihsel kavram", "kudretli tarihsel iktidara duyulan açık Hıristiyan inancı"dır (2003, s. 60). Bunun nedeni de katekonun alıkoyduğu şeyin eskatolojik anlamda "dünyanın sonu" olmasıdır. Katekon sonu uzakta tutar ve Şeytan'ın, Deccal'in gücünü bastırır. "Deccal'i uzakta tutan kimdir?" sorusu böylece Schmitt'in siyasal kavramının ortaya çıktığı tarihsel meseleye dönüşür. Hem egemenliğin hem de iktidarın hizmetinde olan katekon, siyasalın teolojik olarak meşrulaştırılmasını amaçlar.

Son yıllarda, dünyanın sonu ile ilgili çekilen filmlerin sayısında bir artış olduğunu söyleyebiliriz. Bunların bazıları popüler anlatıları tekrar edip "dünyayı kurtaran kahramanlar"a odaklanırken, bazıları ise dünyanın sonunu kabullenmemiz gerektiğini ve aslında bilimin de bu sonu engelleyemeyeceğini ileri süren daha estetik ve düşündürücü yorumlara dayanıyor. Lars Von Trier'in *Melankoli*'si bu ikinci tavra iyi bir örnek. Skandalın, kötümserin yönetmeni olarak da değerlendirilebilecek Trier, hakikatin bilgisinin bizi her zaman gelmekte olan kıyameti önlemede işe yaramayabileceğini göstermek ister gibidir filmde. *Melankoli*'nin ana karakteri, "tekinsiz bir arzu nesnesi, radikal bir öteki" olan Justine'dir aslında. Geleceği önceden görür, kıyametin gelmekte olduğunu bilir. Görür ama kimseyi inandıramaz, bilir ama kimse tarafından ciddiye alınmaz. Hakikatin bilgisine sahip olmak sizi her zaman muktedir yapmaz; aksine, acziyeti de beraberinde getirir. Dolayısıyla gördükçe daha çok içine kapanır, bildikçe daha çok acı çeker. Dünyanın sonunun gelmekte olduğunu; kıyametin, yok oluşun ufukta olduğunu bilip mutlu olanlardan değildir o. Bildikçe daha çok çaresizleşir, çektiği ızdırap daha çok artar.

Yalnız kalmaya mahkûm olan Justine'in tersine, ablası Claire ise kontrol delisidir. Disiplinin, denetimin ta kendisi. Verili olanın yanında yer alan bir muhafazakârdır o. Justine ne kadar "cadı"ysa Claire o kadar muhafazakârdır; Justine ne kadar sıra dışıysa Claire o kadar sıradandır; Justine ne kadar lanetliyse Claire o kadar düzdür, dümdüz; Justine tuhaf bir neşeye sahiptir, Claire ise korkan özneye iyi

bir örnektir. Korkan özne olarak Claire mutlak kesinlik ister. Korkan özne olarak Claire mutlak güvenlik ister. Korkan özne olarak Claire mutlak emniyet ister. Korkan özne olarak Claire, kısaca söylersek, sorunsuz bir hayat yaşamak ister. Her durumda statükoyu korumak ister. Sıradanlık statükonun en büyük besleyenidir çünkü; tıpkı "huzur ve sükûn"u gözetmenin verili olanı korumanın en etkili yollarından biri olması gibi. Ne de olsa "tehlike" her zaman kapıdadır. Claire risk almaktan hep korkar, yaşadığı burjuva hayatını kaybetmek, onun için dünyanın sonundan daha tehlikeli bir düşüncedir.

Justine dünyanın sonlu olduğunun farkındadır, buna hazırdır, hatta bunu olumlar. Justine için "başka bir dünya" bu yüzden "mümkündür" (Evans ve Reid, 2014, s. 188). Claire'in tepkisi Justine'in tepkisinin tam karşısında konumlanmıştır. Justine dünyanın sonunu kucaklamaya hazırdır, Claire ise bu sonu geciktirmek, bu sondan kurtulmak için hâlâ "planlar" yapan biridir. Öyle ki Justine'e kıyametten kurtulmak için bir plan önerir, ancak Justine bunu reddeder. Dünyanın yitip gitmesine karşı vereceği en büyük tepki bir oyun oynamaktır. *Melankoli* bu açıdan dünyanın sonunun gelmesini adeta "kutlar" (Evans ve Reid, 2014, s. 190). Çünkü dünyanın sonunun, kıyametin gelmesi aynı zamanda bize yeni olanaklar açan bir özgürlük anıdır. *Melankoli*'nin çarpmasıyla dünya üzerindeki berbat yaşam bu şekliyle sona erecektir. Bu yüzden, üzülmektense bu olanağı sahiplenmek gerekir. Geleceği görüp kıyameti olumlayan Justine'in tersine, Claire geleceği görüp yok oluşun karşısında boyun eğmek istemez.

Claire'nin eşi John ise hoyrat bir kapitalisttir, işkolik ve paragözdür. Elinden hiç düşürmediği teleskopuyla her şeyi bildiğine, her şeye muktedir olduğuna inanan vahşi bir kapitalist. Dolayısıyla *Melankoli*'nin dünyanın sonunu getireceği düşüncesi onun yanından bile geçmez. Ancak kesinlikler bitince yaşamına ilk son verecek kişi de odur. Dünyanın sonunun geleceğini, kıyametin kopacağını anlayınca, çocuğuna ve Claire'e haber vermeden ahırda intihar edecektir. Bütün bencilliğiyle.

Justine hem kendisiyle hem de çevresindeki herkesle bir savaş içerisindedir. Onunkisi, Claire'in muhafazakârlığına, John'un para ve ik-

tidar hırsına ve hoyratlığına karşı verilmiş bir savaş değildir yalnızca. İhtiraslarını, duygulanımlarını boğmak isteyen herkesle sürdürülen bir savaştır bu. Duygulanımların, antagonizmaların böylesine reddedilmesi, Justine'i çevresindeki herkesle bir savaşa itmiştir.

Justine yaklaşmakta olan kıyameti görür, zaten bir tek o görür. John'u ise kıyamet düşüncesi bile rahatsız etmeye yetecektir. Dünyanın sonu düşüncesi onun için "imkânsız" bir düşüncedir; her an yıkılacağını, öleceğini bilmek yapısal krizlere girmesi için yeterlidir. Bu yüzden sürekli bir korkuyla yaşar: Ölüm korkusu. Tıpkı katekonun dünyanın sonu düşüncesi karşısında panik içerisinde önlemler alması gibi, o da ölüm korkusundan dolayı krizden krize girer durur.

Melankoli'nin bize gösterdiği şudur: ne yaparsanız yapın, hangi önlemleri alırsanız alın ölüm gelmiştir, kıyamet çoktan gerçekleşmiştir. İstediğiniz güvenlik tedbirini, istediğiniz biyopolitik düzenlemeyi hayata geçirin, verili düzenin yıkımı karşısında çaresiz kalacaktır. İşte tam da bu bakış açısıdır neoliberal biyopolitikayı kızdıran. Neoliberal biyopolitikaya göre dünyanın sonu gelse bile bunu alkışlamak, bu düşünceye ayak uydurmak mümkün değildir. Gelmekte olan tehlikenin varlığı, bizi iktidarsız olmaya sevk etmemelidir. Mevcut olanın iktidarsızlığı modern biyopolitikanın en büyük korkusu ve endişesidir. Neoliberal biyopolitika sonlu olduğunu bilmesine rağmen yine de kaçınılmaz sonu erteleyeceğine inanır. Verili düzenin yıkılmasından daha dehşet verici bir düşünce yoktur bu dünyada. O yüzden kıyametin gelmesi geciktirilebilir. Mevcut olanın ayakta kalacağı düşüncesi en azından rahatlatıcıdır. Ne de olsa verili düzenin alt edileceği korkusu korkuların en korkuncudur. Mevcudun yok oluşundansa yok oluş düşüncesi daha korkunçtur. Bu berbat hakikati unutmanın yolu ise verili olanın mümkün olduğunca muhafaza edilmesidir. Sanki hiç yıkılmayacakmışcasına.

Katekon için hangi koşullarda olursa olsun mevcut düzenin ayakta kalacağına duyulan inanç hep diri tutulmalıdır. Katekontik bir tepki olarak güvenlik biyopolitikasının trajedisi de budur zaten: Eninde sonunda yıkılacak, alt edilecektir. Nitekim Dillon bunu dile getirir: belki kabul etmesi çok zor ama neoliberalizm sona ereceğini *önceden*

bilir. Neoliberal güvenlik biyopolitikası için önemli olan da budur. Sistemin yıkımı gerçekleşmeden önce mutlaka bilinmelidir. Gelecek mutlaka öngörülmelidir. Bu anlamda önceden bilmek, önceden görmek, geleceğini öngörebilmek hayatidir. Katekontik bir tepki olarak güvenlik biyopolitikası, bu yüzden, önceden bilmenin, "yıkılacağım" demenin günümüzdeki karşılığıdır. Aslında bu bir ızdıraptır. Çökme korkusunu aşmak uğruna sayısız teknikle, tepkiyle, yasayla yıkımı ertelemek. Yok oluşa her ne pahasına olursa olsun direnilmelidir. Yıkım ertelenmelidir. Atılan her adım, uygulanan her taktik, güncellenen her pratik, çıkarılan her yasa yok oluşu kabullenemeyişin, çöküşü ertelemenin bir sonucudur. Dolayısıyla, katekontik bir tepki olan biyopolitikanın tavrı Trier'in *Melankoli*'sindeki gibi değildir: Trier çöküşü kabullenip Justine'de cisimleştirdiği teslimiyetçi ancak bir o kadar da olumlayıcı tavrın benimsenmesi gerektiğini gösterir. İnsan küllerinden ancak böyle doğar.

Ancak katekon için teslimiyet bilinmeyen bir dildir. Yakınlaşmakta olan kendisini tümden ortadan kaldırma tehlikesi taşır. Devrim her an uğrayabilir. "Olağanüstü hâle karar veren" kişi egemense, olayın tehdit ettiği verili siyasal düzeni sürekli yenilemek ve muhafaza etmek katekonun başlıca görevidir. Devrim yeni bir düzen kurmayı amaçlarken, katekon verili toplumsal, ekonomik ve siyasal düzeni korumak için çabalar. Devrim eski düzeni devirmeye çalışır, katekon ise karşı-devrimci aygıtlarla devrimci fikirleri sahiplenmeye ve içten saptırmaya çalışır. İşte bu nedenle egemenliğin (katekon) devrimle yakın bir ilişkisi vardır. Varolan düzenlerin (imparatorluk) her zaman radikal toplumsal değişimce alt edileceği korkusu katekonu sürekli yoklamaktadır. Dolayısıyla felaketi uzakta tutmak için her şeyi feda etmeye hazır etkin bir güçtür, edilgin bir figür değildir katekon. Katekon "zaman sınırlıdır"ı kendisine şiar edinen ve böylece güvenlik (biyo) politikasını daha da radikalleştiren emperyal egemenin tahayyülüdür.

Egemen hukuk bünyesinde faaliyet gösteren ve kendi sonunu engellemeye çalışan katekon, işte tam bu noktada egemenin merkezi veçhesiyle örtüşür: olağanüstü hâl. Egemenin biyopolitik tahayyülün zamanı olağanüstü hâlin zamanıdır. Verili toplumsal, ekonomik

ve siyasal düzenin olası bir yenilgiyle yüzleşme zorunluluğu, olağanüstü hâli kendi sonunu geciktirmek için devrimci güçleri zapteden egemenliğin asli boyutu yapar. Kıyamet günü, egemenin hiç aklından çıkarmadığı bir gündür. Çünkü kıyamet günü, kendi sonunu getirecek olandır. Yalnız burada kıyamet kavramının çürüme, düşüş veya felaketten farklı anlaşılması gerektiğini özellikle belirtelim. Kıyametten bahsetmek, ekolojik veya ekonomik krizlerden bahsetmekle aynı anlama gelmez (Bkz. Evans ve Reid, 2014, ss. 159-161). Krizler gelip geçicidir, ancak kıyamet liberal rejimleri tümden alaşağı etme kudretine sahiptir. Örneğin, bir kriz verili düzeni tehdit eden sonuçlar ortaya çıkarabilir, ancak krizler aynı zamanda o düzenlerin kendilerini yenilemeleri için bir fırsattır. Kıyamet ise aksine, tarihsel bir boşluktur, kaçamayacağımız bir sondur (Bkz. Williams, 2011, s. 4). Kıyametle yüzleşen sonuçlarına katlanır.

Kıyametin kavramsal bir tarihi vardır ve bu tarih Hıristiyanlığın gelişimiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Tarihsel olarak söylersek, kıyamet bir sona işaret eder. *Occidental Eschatology* kitabında Jacob Taubes, bu tarihi anlatır. Taubes'a (2009) göre, her kıyamet bir gören kimseye, bir kâhine ihtiyaç duyar. Kâhin, karşılaşacaklarını bilir aslında. Şeytan'ın, canavarın kendi sonunu getirecek eylemlerini görür. Bu yüzden, onunla baş etmek için sıkı bir mücadeleye girer. Girer ki sonu ertelensin, girer ki sonu gelmesin. Eğer kıyamet devrimse, kâhin de güvenlik biyopolitikasıdır. Güvenlik biyopolitikası kendi sonunu geciktirmek için devrimle mücadeleye her daim hazırdır.

Bu bağlamda, kıyamet yazınında temel teşkil eden şey bu görüp önceden davranma, eyleme geçme kapasitesidir. Kapasitesi olan rejimler kıyametle yüzleşebilir. Katekontik bir tepki olarak neoliberal güvenlik biyopolitikası yaşadığımız dünyanın radikal bir zorunsuzlukla dolu olduğunun, geleceğin belirsiz ve ölçülemez bir yanı olduğunun farkındadır. Aynı derecede farkında olduğu bir başka gerçeklik de, bu radikal belirsizlik ortamının atıl kalarak geçiştirilemeyeceğidir. Olumsallıklarla dolu bir gelecek, bekleyerek ve pasif kalarak yaşanmaz. Önemli olan bu geleceğin sömürgeleştirilmesidir; önemli olan bu geleceğin radikal potansiyellerinin pasifikasyonudur.

Bundan dolayıdır ki katekontik söylem liberal rejimleri biyopolitik olarak sürekli diri tutup güçlendirir; katekontik söylem bu anlamda verili düzenin "hem yönetimsel rejimlerini ve militer stratejik operasyonel kavram ve doktrinlerini hem de politik rasyonelliklerini tedarik eder" (Dillon, 2011, ss. 783-4). Foucault biyopolitikayı kuramlaştırdığında, siyasi ilahiyat üzerinde (belki) yeterince durmamıştı. Bu yüzden Foucault'nun analizi, biyopolitikanın gelişiminin asli niteliklerinden birinin neden ilahiyat olduğuna dikkat çekmek için mutlaka güncellenmelidir. Dillon tam da bunu yapar.

Verili düzenin sonunu getirme tehlikesi olan olay söz konusu olduğunda, teoloji ve siyaseti birbirinden ayırt etmek giderek zorlaşır. Dillon'ın bize etkili bir şekilde hatırlattığı şudur: "Siyasal düşüncenin dönüşümü çoğu kez ifadesini ilahi söylem (...) yoluyla buluyorsa", ilahi düşüncenin dönüşümü de "çoğu kez ifadesini zamansal yönetim ve yasanın ortaya attığı yeni sorular" vasıtasıyla bulur (2011, s. 785). Her düşünce biçiminin görevi, hem biyopolitik olarak tavırları yönetmek, hem de değişen koşullarla bağlantılı yeni hakikat rejimleri kurmaktır. Temel amaç hakikat rejimlerinin nüfusu yönetmesi ve denetlemesidir. Eğer neoliberal biyopolitika bir hakikati dile getiriyorsa, o hakikat herkesi bağlamalıdır. Eğer neoliberal biyopolitika hakikatin bilgisine sahip olduğunu düşünüyorsa, bireyselden kolektife bütün davranışların yönetimi [*conduct of conducts*] hakikat rejimleriyle aynı düzleme çekilmelidir (2011, ss. 185-6). Başka bir deyişle, neoliberal biyopolitika hakikati denetleyip kurumsallaştırır. Katekontik tepki, bu anlamda, güvenlikleştirme ve militaristleşmeyi emperyal biyopolitik düzenle birleştiren bir teolojik hakikattir. Hem biyopolitikayı hem de neoliberalizmi oluşturan toplumsal rejimleri sürekli yoklayan hayalet, olayın hayaletidir. Olay, neoliberal biyopolitikayı hem siyasi hem de teolojik açıdan tanımlayan bir mesele olarak görülür.

Eskaton

> "Teoloji, modernitede varlığını sürdürmeye ve etkin olmaya devam eder" (Agamben, 2011, s. 4).

Gelgelelim katekon, biyopolitikanın ilahiyatla bağlantısını anlamak için tek kavram değildir. Her güvenlik politikası (ve karşı-devrimci strateji) aynı zamanda bir zamansallık politikasıdır; verili düzenin zamanının sonuyla ilgilidir. Modern sonluluğun siyasal düzenleri bir sınıra sahip olduklarını, sonlu olduklarını gayet iyi bilirler. Liberal rejimler hiçbir şeyin sonsuz olmadığının, her sonlu görünenin mutlaka bir sonu olduğunun farkındadır aslında. İktidarın sonlu rejimleri kendi zamanlarının sona ereceğini bilirler. Ancak yine de rejimlerinin bir sınırı, bir son zamanı yokmuş gibi yönetirler. Hiçbiri iktidarlarının ve yasalarının sonunu görmek istemezler; aksine, rejimlerinin sonsuz bir operasyon gücü olduğunu meşrulaştırmak isterler. Kendi sonlarının geleceği korkusuyla ama yine de sonsuzca yönetme arzusuyla yaşayan liberal rejimler, güvenlik politikalarının kendi sonlarını getirecek her türlü tehlikeyi bastırma ve terörize etme haklarının olduklarına inanırlar.

Bu nedenle Dillon (2011, s. 782), güvenlik politikası ve neoliberal biyopolitikada ufkun transendental sonluluğunun olgusal sonlulukla yer değiştirip içkin bir niteliğe büründüğü bir "politik eskatoloji", "modern eskaton" bulunduğunu söyler. Dillon'a göre, modern biyopolitika için zamansallık artık bir sonluluk olarak anlaşılmaktadır. Modern bir eskaton olarak biyopolitika ve güvenlik politikası, Dillon'ın belirttiği gibi, "şeylerin sonuyla", "zamanın sonunun bizzat kendisi" ile ilgilenir. Bu sonun toplumsal, siyasal ve ekonomik müdahalelerle mümkün olduğunca geciktirilmesi gerekir. Biyopolitikanın transendental sonluluğunun tersine, modern eskaton, Dillon'a göre, biyopolitikaya sonlu varlıkların ve hadiselerin sonsuz oluşları kapsamında zamansal olasılığın açık bir ufkunu, bir tarihselliğini sağlar (2011, s. 781). Yani biyopolitikayı şekillendiren zamansal düşün ebediyetin bir türevi olan zamandan, yaşamın içkin bir süreç, bir oluş olarak algılandığı, devamlı zuhur eden/beliren bir zamana dönüşmüştür (Dillon ve Reid, 2009, s. 108). Dinamik, sürekli oluşan bir zaman.

Sonluluk ile hayatın tanımı değişmiştir. Sonluluk bu andan sonra hayatı ve doğayı daha da radikalize eden bir "olgusallık" biçimi olarak kavranmaya başlanmıştır (Bkz. Dillon, 2010). Doğa ve hayat böylece biyopolitik sorgulamanın merkezi veçheleri haline gelmiştir. Bu andan itibaren, neoliberal biyopolitika kendi kendini yaratarak konuşan, yaşayan ve çalışan insanın yaşamsal süreçlerini ele alan bir etkinlik olarak algılanmaya başlar. Kısaca söylersek, modern biyopolitikayla beraber sonluluk "seküler"leşmiş (a.g.e.), bu dünyada eyleyip hayatta kalma temel strateji haline gelmiştir.

Seküler modern biyopolitikanın ara verdiği, duraksadığı tek bir an bile yoktur, çünkü modern eskaton olarak onu tanımlayan şey, kesintisiz süreçler ve kesintisiz olumsal belirme modelleridir. Dolayısıyla modern biyopolitika aynı zamanda "kesintisiz" bir güvenlik projesidir. Sorgunun odağına yaşamı yerleştiren biyopolitika, tıpkı neoliberalizm gibi, kendisini yeni gelişmeler ışığında sürekli güncelleyen bir anlayışa sahiptir. Başka bir deyişle, neoliberal biyopolitika hegemonik toplumsal rejimlerini daimi bir eleştiriye tabi tutar (Dillon ve Reid, 2001, s. 47; ayrıca bkz. Dean, 1999; Dillon ve Reid, 2009; Rose, 1999). "Sonlu varlıkların sonsuzluğunu" düzenleyen biyopolitikanın zamansal sınırını ayırt eden, sonlu olasılıkların açık bir ufku ve sonlu olasılıklar ile oluşların sonsuzluğudur.

Modern eskaton olarak biyopolitika, bu nedenle, potansiyel olaylarla baş etme meselesini "sonluların sonsuzluğunu yönetmek" meselesi olarak ele alır ve bu sonluların kendilerini evrenselleştirerek radikal yapısal bir değişime yol açmalarını önlemeye çalışır. Biyopolitika zamana mahkûm olmasından dolayı, Hıristiyanlığın eskatolojisinin bir uzantısı olarak görülebilir. Bu bağlamda denilebilir ki, Hıristiyan siyasi ilahiyatı sadece politik bir işlevle sınırlı değildir; aynı zamanda iktisadi ve idari bir yapıya da sahiptir (Agamben, 2011, s. 66). Dolayısıyla, egemen politik iktidar gibi yönetimsellik de köklerini siyasi ilahiyattan almıştır. Biyopolitika da bu bakımdan politik ve iktisadi teolojiyi birleştiren bir yönetimsellik biçimidir. Neoliberal düzeni olaya karşı hiç bitmeyen bir mücadele çerçevesinde koruma görevi, bizzat dini gelenekler ve kavramlar tarafından şekillendirilmiştir. Bu

anlamda neoliberal düzeni olayın, devrimin korkusuna karşı güvence altına alma yetkisinin verildiği biyopolitika, bu görevi eskatolojik olarak üstlenir. Biyopolitikayı harekete geçiren itki olay korkusudur, verili düzenin çökmesi korkusudur. Çünkü olay, neoliberal biyopolitik düzeni aksatan bir şey olarak görülür. Kısacası, olay verili düzeni allak bullak edebilir.

Hem katekontik olan (radikal yapısal değişimi engelleyerek ve zamanın sonunun gelişini geciktirerek) hem de eskaton (bitiş zamanı) etrafında şekillenen biyopolitika, olaya/devrime karşı genelde karşı-devrimi özelde ise neoliberal güvenlik politikasını (her şeye karşı savaş) meşrulaştıran ön alıcı ve örgütlü bir tepkidir. Zamansal olasılıkların açık ufkuna gönderme yapan politik bir eskatoloji olan biyopolitika, zamansal olasılıkların önünü kapatıp kendilerini olaysallaştırmalarına izin vermemesi anlamında da katekontik bir yanıttır. Devrim korkusunun olduğu her yerde, o tehdidi etkisizleştiren karşı-devrimci bir eğilim her zaman vardır. Eskaton yaşamın sonluluğunun sonsuz ufkuna gönderme yapar, katekon ise o ufku muhafaza etmeye çalışır.

Hobbes'un politik eskatolojisinde, yıkıcı sonu engelleyecek tek çözüm Leviathan'dı. Bu nedenle Leviathan tehlikeli olaylardan duyulan korkuya tepki vermek üzere bireysel korkuların tamamını kendinde merkezileştirmişti. Sonuç olarak, korku siyasal düzenin anahtar kavramı ve mutlak egemen iktidarın kurucu yasası olmuştu. Bununla beraber, Hobbes'un politik eskatolojisi tehdit ve korkunun gücüllüğüne dayanıyordu. Schmitt'in politik eskatolojisinde, Hobbes'un mutlak egemenlik nosyonu yeniden değerlendirilip, olağanüstü hâli belirleyen egemenin kararı, korku ve tehlike üzerindeki denetimin garanti altına alınması için bütün bireysel korkuları merkezileştiren bir mekanizmaya dönüşecekti. Katekon, bu anlamda, imparatorluğun sonunu geciktiren egemenin kararıydı. Modern güvenlik biyopolitikası ise olayın ortaya çıkmasını engellemek için yaşamı yönetme ve pasifize etme görevini üstlenen hem eskatolojik hem katekontik bir tepkidir. Liberal rejimlerin sonsuzluk analitiği yaklaşan son günün farkında olduğu için, eskatolojik ve katekontik tepkiyi aynı anda devreye sokar. Önemle belirtilmelidir ki, çağdaş toplumda egemenlik, Schmitt'in be-

lirttiği anlamda sadece olağanüstü hâle karar veren değildir; egemenlik aynı zamanda siyasal ve toplumsal ön alıcı teknikleri de sonuna kadar kullanarak işleyen bir rejimdir. Dolayısıyla "öldürülecek olan kim?' sorusu, "önce davranıp geleceği etkisizleştirecek, olayı yerinden edecek olan ne?" sorusuyla birleşmiştir. Diğer bir deyişle, ön alıcı ontolojiye yön veren "egemen iradeler"le birlikte "olayın" olumsallığıdır (Dillon, 2008, ss. 327-8).

Neoliberalizm, bu bağlamda, küresel güvenlik devletinin olumsallığı biçimlendirici bir ilke haline getirmesine cevaz vermiştir (Dillon, 2007; ayrıca bkz. Aradau ve Munster, 2007; Dillon ve Lobo-Guerrero, 2008). Bu yolla amaçlanan, yalnızca olayı değil "olayın olumsallığını" da yok etmektir. Bu süreçte, güvenliğin yöneten/hükmeden teknolojileri gündelik yaşamın her alanına nüfuz eder (Dillon, 2007, s. 8). Eğer problem olaysa ve neoliberal güvenlik biyopolitikası yanıtsa, o halde yönetimsel teknolojiler ve politik rasyonellikler "bilinmeyen tehlikeler"i olaysal hâle gelmeden önlemelidir. Ancak, daha da önemlisi, politik rasyonelliklerin ve neoliberalizmin yönetimsel teknolojilerinin bel bağladığı biyopolitika insanları sadece seferber etmekle yetinmez; aynı zamanda kendi kendilerini yönetebilen insanlar da yaratmak ister. Korku ve güvenlik üretiminin merkezinde bulunan kurulu toplumsal rejimlerle büyük bir uyum içinde eyleyen, tepki veren, etkileşime giren, akılcı ve kendi kendilerini yönetebilen insanlar, Dillon'ın "beliren yaşam" (2007) olarak adlandırdığı kavramla yakından bağlantılıdır.

Dillon beliren yaşamın biyopolitik terör aparatları ile daimi bir uyum içinde hareket etme potansiyeli olan yaşam olarak anlaşılabileceğini öne sürer. "Beliren yaşam insanların kendi kapasitelerinin üzerine çıkabilecekleri ve olduklarından farklı olabilecekleri" bir yaşamdır (Dillon, 2007, s. 14). Yaşam hiçbir zaman aynı kalmaz, sürekli yeniden belirir. Olağanüstü hâl, savaş ve şiddet bizzat neoliberal biyopolitikanın egemenliğinden belirmiştir. Dolayısıyla yaşam, acil müdahaleye ihtiyaç duyan ve yeni koşullara göre sürekli belirmesi gereken bir içkinlik sahası olarak anlaşılır. Bu demektir ki, insanlar kurulu toplumsal rejimler ve yönetimsel teknolojiler kapsamında kendilerini

sürekli olarak yeniden tanımlamalı ve güncel gelişmelere uyum sağlamalıdır. İnsan kendini sürekli dönüştürmeli, güvenlik politikası tarafından sürekli "çağrılarak" dirençli bir özne haline gelmelidir. Çünkü olay kapıdadır, her an verili düzeni ziyarete gelip aksatıcı bir tarihi başlatabilir.

Beliren yaşam her zaman tetiktedir; bugün korktuğu yarın olay olarak dönmesin diye durmaksızın kendisini gözetleyen bir yaşamdır. Beliren yaşam, sürekli kendisini denetleyen bir yaşamdır. Bu soyutlama ve belirsizlik ikliminde hiçbir şey boşuna var olmaz. Hareket eden, dolaşımda olan her şey gerçekten yıkıcı olacak bir potansiyellik olarak algılanır. Yaşamın, güvenliğin asli nesnesi haline gelmesiyle beraber neoliberal biyopolitika da "dolaşım" meselesini birincil mesele olarak ele alır: "dolaşım, biyolojik yapılar ve türlerin işlevleriyle beraber, türsel yaşam ve onun yerel ve global tüm olumsal bağıntılarını" da mesele etmeye başlar (Dillon, 2007, s. 11). Dolayısıyla, bireyleri atıl kılan klasik güvenlik/biyopolitik mekanizmaların tersine, beliren insanlar korkunun ve nihai olarak neoliberalizmin (yeniden) üretiminde etkin bir şekilde rol alırlar. Bugün artık pasif özneler yok, liberal mücadele ve savaşa aktif bir şekilde katılan beliren özneler var.

Bu bakımdan denilebilir ki, beliren yaşam ve beliren insanların hiç bırakmadıkları "olay-gözetimi", biyopolitik terör rejimlerinin devamlılığını sağlamaktan başka bir şey değildir. Sürekli "ya olay gerçekleşirse?" atmosferi içinde yaşayan beliren insanlar, neoliberalizmin meşruluğunun en büyük garantisidir. Ancak biyopolitik rejimlerin olayı önlemede ne kadar başarılı oldukları tartışmalıdır. Kurulu toplumsal rejimler ve güvenlik teknolojilerinin yönlendirdiği günümüz toplumundaki beliren yaşam, olayı (hangi düşman, ya da "kaos", "kargaşa", "devrim" gibi hangi tehlikeli olay hedeflenirse hedeflensin) tamamen yok edemez; daha ziyade, terörizmin neoliberalizmin toplumsal dayanağı olarak kalmasını sağlar. Terörizm, diğer bir deyişle, neoliberal biyopolitikanın yaşamı yaşatması ve pasifize etmesi amacı doğrultusunda işlediği için, bir toplumsal rejim olarak doğallaş(tırıl)mış ve meşrulaş(tırıl)mıştır. Neoliberalizmin siyaseti depolitize etmek ve "siyasal ve ekonomik seçenekleri askeri zorunluluklar" (Bauman,

2008, ss. 246-7) olarak yeniden biçimlendirmek için terörizme ihtiyacı vardır. Onsuz var olamaz.

Egemenlik, zalim ve olumsal eylemlerle iş görerek olağanüstü hâli bir toplumsallık biçimine dönüştürür. Bu bakımdan, savaş ve şiddetin bir kesişimidir ve bu kesişim, egemenin olumsallığından ayrıştırılamaz. Savaş ve şiddetin her zaman mevcut olabilirliği, devlet egemenliğinin meşruluğunu tanımlar. Savaş, şiddet ve süreklileşmiş olağanüstü hâller üzerinde temellenerek bir toplumsal rejim olarak kurulan egemen politik iktidar, kendisini yaşamın "radikal karar verilemezliği"ni (Reid, 2005) sürekli terörize ederek her seferinde yeniden üretir. Yaşamın radikal karar verilemezliği veya yaşamın radikal olumsallığı ise güvenlik biyopolitikasının süreklileşmesinin önünü açar. Bununla birlikte, güvenlik biyopolitikasının olaya verdiği karşılıkta gördüğümüz, devlet otoritesinin olmazsa olmazı olan egemen intikamcılıktan başka bir şey değildir. Devlet terörünü her daim meşrulaştırma arzusu, neoliberal biyopolitikanın teröre karşı hiç bitmeyen savaşının basit bir parçası olmanın ötesindedir. Çünkü egemen politik iktidarın merkezindeki yasa ile savaş ve şiddet arasındaki derin ilişkiyi tüm çıplaklığıyla ortaya serer. Kısaca söylersek, devlet terörü egemenliğe ve neoliberal biyopolitikaya içseldir. Liberalizmin Foucault'nun "güvenlik stratejileri" (2008, s. 65) olarak adlandırdığı durumla koşullanan bir "yönetim sanatı" olarak ortaya çıkmasının ve gelişmesinin nedeni de budur. Ve güvenlik stratejileri hep daha fazla terör üretir.

Bu süreçte, güvenlik ve savaş yönetimselliğin üretici ilkelerine dönüşür. Biyopolitikayla beraber güvenlik ve savaş merkezileştirilmiş kuvvetler olarak yeniden oluşturulup, neoliberal düzenlemeler vasıtasıyla hukuksallaştırılmıştır. Olayın (Şeytan, Deccal, devrim) sürekli aktif olduğu bilgisi, olaydan duyulan korku, güvenlik ve savaşı meşrulaştıran katekontik tepkiyi de sürekli aktif kılar. İmparatorluğun sonunu geciktiren güvenlik biyopolitikası ve savaş, böylece imparatorluğun katekontik araçları olurlar. Aynı şey korku için de geçerlidir. Biyopolitikanın korkuyla olan ilişkisi, verili bir nüfusun yaşam verimliliğini hem muhafaza edebilen hem de artıran yeni bir iktidar modalitesi gibi işler. Modern biyopolitika güvenliği/korkuyu bir dizpozitife,

yıkıcı olayların önünü alan ve hem yönetim teknolojilerinin hem de militer-endüstriyel kompleksin gereksinimlerini karşılayan katekontik bir tepkiye dönüştürmüştür. Devrimci olayların ortaya çıkmasından sürekli endişe eden neoliberal biyopolitika, kapitalizmin insanın ikinci doğası olarak algılandığı, güvenlik ve militarizmin toplumsal yaşamın biçimlendirici ve üretici ilkeleri olarak ele alındığı bir anti-politikadır (Dillon, 1996; ayrıca bkz. Agamben, 2001). Diğer bir deyişle, kapitalizm ve güvenlik, neoliberal biyopolitikanın vazgeçilmez öğeleridir.

Sonuç Yerine

Problem devrimse, biyopolitik korkunun sürekli ve yeniden üretimi her zaman yanıttır. Yaşam böylece korkuyla kaynaşır. Eskatolojik, katekontik bir tepki olan korku biyopolitikası, liberal demokratik piyasayı "kutsallaştırır" ve özgürlüğü sadece mevcut neoliberal değerler temelinde bir özgürlük olarak algılar. Biyopolitika sadece piyasa özgürlüğünü, yani tüketim malları hakkında sınırsızca konuşma ve davranma özgürlüğünü tanır. Diğer özgürlükler hep ondan sonra gelir. Eskatolojik, katekontik bir tepki olarak modern biyopolitikanın hakikat yasası ve yönetimi "devrim tehdidi"ni uzakta tutmak için her şeyi feda etmeye hazırdır. Dolayısıyla, korku ve tehdit hayaletinin sürekli harekete geçirilmesine ihtiyacı vardır. Liberalizm işte bu anlamda "biyopolitikanın genel çerçevesi" olarak görülmelidir. "Ancak liberalizmin ne (...) olduğunu kavradığımızda biyopolitikanın bugün ne olduğunu kavrayabiliriz" (Foucault, 2008, s. 22). Neoliberal iktidarın iktidarsızlığı biyopolitikanın en büyük korkusu ve endişesidir. Asıl amacı, verili düzene tehdit oluşturabilecek her türlü tehlikeyi yerinden etmektir. Modern biyopolitika, bu bakımdan, şeylerin verili neoliberal düzenini idame ettirmeyi amaçlayan ön alıcı bir karşı-devrimci eğilimdir.

Foucault'nun vurguladığı gibi, "biyopolitika" demek "güvenlik biyopolitikası" demektir. Ya da, Foucault'yu açımlayacak olursak, biyopolitika demek korku biyopolitikası demektir. Korku biyopolitikasıyla birlikte yaşamın kendisi yaşamın düşmanı olur, çünkü yaşamı tehdit eden olaysallıklar bizzat yaşamın içinden çıkar. Dolayısıyla, sadece olağanüstü hâle karar veren egemenlikten ibaret olmayan biyopoliti-

ka, korku, tehlike ve tehdidin hayaletinden faydalanmak için her türlü güvenlik aygıtını, ilahiyata dayanarak mobilize eden bir yönetimsellik biçimidir. Korku biyopolitikasını oluşturan, aslında devrim korkusu/tehlikesi/tehdididir, çünkü korkunun denetimini sağlayan üretici bir duygulanım kılınması devrim hayaleti sayesinde gerçekleşir.

Dillon'a göre, biyopolitika nihilizmin modern bir yorumudur, çünkü Tanrı ölmüş ama yerine insan, ardından da yaşam politikası olan biyopolitika geçmiştir. Ancak bu, farklı bir biyopolitik tahayyülün olmayacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla bizi ilgilendiren asıl sorun, neoliberal biyopolitikanın şiddetinden yaşamın nasıl kurtarılacağıdır. Yani neoliberal biyopolitika tarafından ele geçirilen çıplak yaşam, kendisini esir alan egemen şiddetin esaretinden kurtulup devrimci bir olay biçimini alabilir. Yaşam, bu bakımdan, egemenlik ve devrim arasındaki biyopolitik mücadelenin ana sahasıdır. Yaşamı pasifize etmeye çalışan neoliberal biyopolitikaya karşı yeni değerler yaratmak için mevcut değerleri başka değerlere dönüştüren, böylece yaşamı olumlayan devrimci bir biyopolitika: Belki de yaratmamız gereken budur.

KAYNAKÇA

Agamben G, 2001, "Security and Terror" *Theory & Event* 5(4), The Johns Hopkins University Press. Retrieved February 25, 2013, from Project MUSE database

Agamben G, *2011 The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Stanford, Stanford University Press)

Aradau C and Munster R V, 2007, "Governing Terrorism Through Risk: Taking Precautions, (un)Knowing the Future" *European Journal of International Relations* 13(1) 89–115

Bauman Z, 2008 *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press)

Dean M, 1999 *Governmentality: power and rule in modern society* (London, Sage)

Dillon M & J Reid, 2001, "Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War" *Millennium - Journal of International Studies* 30(1) 41-66

Dillon M & J Reid, 2009 *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live* (London and New York, Routledge)

Dillon M ve Lobo-Guerrero L, 2008, "Biopolitics of security in the 21st century: an introduction" *Review of International Studies* 34(2) 265-292

Dillon M, 1996 *Politics of Security* (London, Routledge)

Dillon M, 2007, "Governing Terror: The State of Emergency of Biopolitical Emergence" *International Political Sociology* 1(1) 7–28

Dillon M, 2008, "Underwriting Security" *Security Dialogue* 39(2-3) 309-332

Dillon M, 2010, "Eventalness: The Politics of Truth and The Analytics of Finitude", *Yayınlanmamış Makale*

Dillon M, 2011, "Specters of Biopolitics: Finitude, Eschaton, and Katechon" *The South Atlantic Quarterly* **110**(3) 780-792

Evans B ve Julian R, 2014 Resilient Life: The Art of Living Dangerously (Cambridge, Polity)

Foucault M, 1998 *The History of Sexuality Vol. 1: The Will to Knowledge* (London, Penguin Books)

Foucault M, 2003 *Society Must be Defended* (London, Penguin)

Foucault M, 2008 *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979* (New York, Palgrave Macmillan)

Reid J, 2005, "Immanent war, immaterial terror" 23 October, http://multitudes.samizdat.net/Immanent-war-immaterial-terror

Rose N, 1999 *Powers of freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press)

Rose N, 2007 *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (Princeton, Princeton University Press)

Schmitt C, 1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, MA, MIT Press)

Schmitt C, 2003 *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum* (New York, Telos)

Taubes J, 2009 *Occidental Eschatology* (Stanford, CA, Stanford University Press)

Williams, Evan C, 2011 *Combined and Uneven Apocalypse* (Winchester and Washington, Zero Books)

Emre Koyuncu: İ. D. Bilkent Üniversitesi Medya ve Görsel Çalışmalar yüksek lisans programını 2008'de tamamladıktan sonra, doktora derecesini Purdue University'den 2014'te aldı. İlgi alanları arasında hayvan çalışmaları, medya çalışmaları ve çağdaş kıta felsefesi bulunmaktadır. Halen İ.D. Bilkent Üniversitesi İletişim ve Tasarım Bölümü'nde ve ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yarı zamanlı öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

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.

Önder Özden: Ankara Üniversitesi SBF'de, "Biyopolitik Çağda Emeğin Görünümü" başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. Aynı fakültede doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Abdurrahman Aydın: 1979 Adıyaman doğumlu. Lisansını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, yüksek lisansını Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde ve doktorasını da Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Halen Adıyaman Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor. *Ayrıntı Dergi* yayın kurulu üyesi.

Cengiz Baysoy: Otonom Yayıncılık editörü. 12 Eylül'de THKP/C Acilciler davasından yargılanmış ve müebbet cezaya çarptırılmıştır. 12 yıl sonra 1991'de şartlı tahliye edilmiştir. 2000'de İstanbul Üniversitesi'nden mezun olmuştur. 2002'de Otonom Yayıncılık'ın kurulmasında yer almıştır ve o tarihten bu yana da editör ve yazar olarak çalışmalarını sürdürmektedir. İmparatorluk ve Bağımsız Öğrenci Hareketi (Otonom, 2002), *Marx ve Komünalist Otonomi* (Otonom, 2006), *Diyalektik Sınıftır* (Otonom, 2012) kitaplarının yazarlarındandır. *Göçebe Düşünmek* (haz. A. M. Aytaç ve M. Demirtaş, Metis, 2014) ve *Dışarıdan Düşünmek* (haz. Ömer Faruk, Chiviyazıları, 2016) kitaplarına yazar olarak katkıda bulunmuştur.

Münevver Çelik: Lisans ve yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nde tamamladıktan sonra Marmara Üniversitesi'nde İktisat Bölümü'nde doktora programına başladı. 2002'den bu yana *Otonom* dergisinde yazmaktadır. *Marx ve Komünalist Otonomi* (Otonom Yayıncılık, 2006) ve *Diyalektik Sınıftır* (Otonom Yayıncılık, 2012) kitaplarına yazar olarak katkıda bulundu. Kuruluşundan bu yana Otonom Yayıncılık'ta editörlük ve çevirmenlik faaliyetleri yürütmektedir.

Sinem Özer: Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi'nden mezun olduktan sonra, yüksek lisansını Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, Hegel'de devlet ve diyalektik ilişkisini incelediği teziyle tamamladı. Aynı bölümde doktora programına devam ediyor. *Marx ve Komünalist Otonomi* (Otonom, 2006) ve *Diyalektik Sınıftır* (Otonom, 2012) kitaplarının yazarlarındandır. *Göçebe Düşünmek* (haz. A. M. Aytaç ve M. Demirtaş, Metis, 2014) ve *Dışarıdan Düşünmek* (haz. Ömer Faruk, Chiviyazıları, 2016) kitaplarına yazar olarak katkıda bulunmuştur. Halen Otonom Yayıncılık'ta editör ve çevirmen olarak çalışmalarını sürdürüyor.

Utku Özmakas: 1986, Bergama doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor. Şiirimizde Milenyum Kuşağı (Pan, 2008) ve Şiir İçin Paralaks (160. Kilometre, 2013) isimli iki kitabı var. Yazı ve çevirileri *Baykuş*, *BirGün Kitap*, *Birikim*, *Cogito*, *Duvar*, *felsefelogos*, *kampfplatz, kitap-lık*, *Mesele*, *Milliyet Sanat*, *Praksis, Radikal Kitap*, *Toplum ve Bilim*, *Varlık* ve *Virgül* gibi dergilerde yayımlandı. Daha önce Dennis Dworkin'in *Sınıf Mücadeleleri* (İletişim, 2012), Terry Eagleton'ın *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* (İletişim, 2012), Thomas Lemke'nin *Biyopolitika* (İletişim, 2013) ile *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet* (Pharmakon, 2015), Jacques Rancière'in *Demokrasi Nefreti* (İletişim, 2014), Roger Scruton'ın *Modern Felsefenin Kısa Tarihi* (Ümit Yolsal'la birlikte; Dipnot, 2015), İkbal Ahmet'in İmparatorluğa Meydan Okurken (Zoom Kitap, 2016) ve Mark G. E. Kelly'nin *Uluslararası Biyopolitika* (Pharmakon, 2016) kitaplarını çevirdi.

Umut Yener Kara: Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü'nde doktora öğrencisidir. İletişim Yayınları tarafından yayınlanan *Kimlik Oyunu: Video Oyunları, Yeni Medya ve Kimlik* adlı kitabın yazarıdır ve *Moment* ile *Mülkiye Dergisi*'nde yazıları vardır. Araştırmaları yeni medya ve postyapısalcı teoriyi merkeze alır.

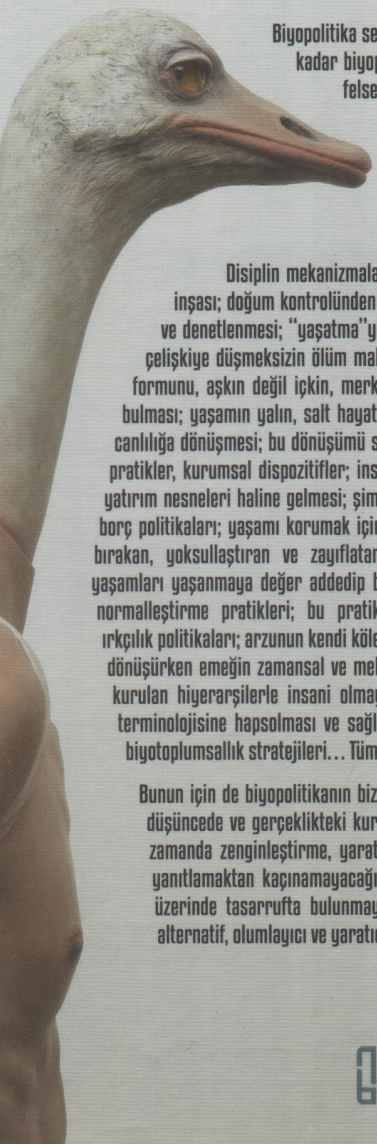
Kemal Özdil: 1981 doğumlu. Lisansını Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik ve Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümlerinde tamamladı. Yüksek lisansını aynı üniversitenin Siyaset Bilimi Bölümü'nde yaptı. *kampfplatz* dergisi yayın kurulu üyeliği yanı sıra dergide editörlük ve sekretarya görevinde bulundu. NotaBene ve Dipnot yayınevlerine yaptığı çevirileri yanında serbest çevirmenliğe devam etmektedir.

Ezgi Sarıtaş: Lisans eğitimimi Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde, yüksek lisans eğitimimi Brüksel Vrije Üniversitesi ve ODTÜ'de tamamladı. Çeşitli feminist örgütlerde çalıştıktan sonra Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı 'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Halen Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları bölümünde doktora eğitimime devam etmektedir.

Ali Rıza Taşkale: Yüksek lisansını Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, doktorasını Sheffield Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nde (Beşeri Coğrafya) tamamladı. Şu anda Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü›nde Yrd. Doç. Dr. olarak çalışıyor. Temel ilgi alanları sosyal ve siyasal teori, siyaset felsefesi, teoloji ve sinema üzerinde yoğunlaşıyor. *Neoliberal ve Militarist Post-Politika: Siyasalı Bastırma Sanatı* (Notabene, 2015) ve *Post-Politics in Context*(Routledge, 2016) isimli iki kitabı, derleme kitaplarda ve *Theory, Culture & Society, Society & Space, Journal for Cultural Research, Toplum* ve *Bilim, Birikim, Kampfplatz, Mesele* gibi dergilerde ise yayınlanmış çok sayıda Türkçe ve İngilizce makalesi vardır. Email: alirizataskale@gmail.com

BİYOPOLİTİKA

Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri



Biyopolitika serisinin Birinci Cildinde, Platon'dan Arendt'e kadar biyopolitika kavramının izini sürmüş ve siyaset felsefesi tarihinin biyopolitik tartışma evrenini ne ölçüde zenginleştirebileceğini keşfe koyulmuştuk. Elinizdeki İkinci Ciltte ise biyopolitikanın Michel Foucault'dan günümüze kadar olan serüvenini tartışmaya açmayı deneyeceğiz.

Michel Foucault
Gilles Deleuze
Agnes Heller
Ferenc Fehér
Giorgio Agamben
Paolo Virno
Maurizio Lazzarato
Franco "Bifo" Berardi
Antonio Negri
Michael Hardt
Roberto Esposito
Donna Haraway
Nikolas Rose
Paul Rabinow
Judith Butler
Michael Dillon

Disiplin mekanizmaları aracılığıyla bireyin bedensel ve zihinsel inşası; doğum kontrolünden sağlık politikalarına nüfusun düzenlenmesi ve denetlenmesi; "yaşatma"yı önüne hedef olarak koyan iktidarın hiçbir çelişkiye düşmeksizin ölüm makinesine dönüşmesi; egemenliğin en yetkin formunu, aşkın değil içkin, merkezi değil merkezsiz bir iktidar mantığında bulması; yaşamın yalın, salt hayatta kalma, canlılığını muhafaza etme olarak canlılığa dönüşmesi; bu dönüşümü sağlayan ve yürürlüğe sokan bilgi-kuramsal pratikler, kurumsal dispozitifler; insanın insan-sermayesi, insani kapasitelerin yatırım nesneleri haline gelmesi; şimdiyi değil aynı zamanda geleceği zapt eden borç politikaları; yaşamı korumak için devreye sokulan gelgelelim yaşamı sakat bırakan, yoksullaştıran ve zayıflatan güvenlik/bağışıklık mekanizmaları; bazı yaşamları yaşanmaya değer addedip bazılarını yası tutulabilir olmaktan çıkaran normalleştirme pratikleri; bu pratiklerin başvurduğu toplumsal cinsiyet ve ırkçılık politikaları; arzunun kendi köleliğini ve faşizmi arzular hale gelmesi; maddi emek maddi olmayan emeğe dönüşürken emeğin zamansal ve mekânsal sınırlarının ortadan kalkması; türler arasında çizilen sınırlar ve kurulan hiyerarşilerle insani olmayan yaşam formlarının görmezden gelinmesi; dilimizin giderek tıbbın terminolojisine hapsolması ve sağlıklı yaşam uğruna yaşanmaya değer bir yaşam ufkunu hasıraltı eden biyotoplumsallık stratejileri... Tüm bu başlıklar, beraberinde muazzam tartışma alanları getiriyor.

Bunun için de biyopolitikanın bizleri taşıdığı yeni bilinçlilik formunu, kavramın değişimini ve devinimini, düşüncede ve gerçeklikteki kurucu karakterini, baskılama, yıkma ve yok etme potansiyelini, ama aynı zamanda zenginleştirme, yaratma ve üretme kapasitesini ortaya koymamız gerekiyor. Bu görev bizi yanıtlamaktan kaçınamayacağımız başka bir soruyla karşı karşıya bırakıyor: Yaşamın tüm formları üzerinde tasarrufta bulunmayı önüne hedef olarak koyan biyopolitik iktidar dispozitifi karşısında, alternatif, olumlayıcı ve yaratıcı bir biyopolitikayı nasıl ve nereden hareketle tahayyül edebiliriz?

NOTA BENE

9 786059 679480