TEORİK BAKIŞ

3

ALİ AKAY | BUGÜN FOUCAULT
SİBEL YARDIMCI-SANEM GÜVENÇ SALGIRLI | FOUCAULT'DA MİNÖR HATLAR
DANIEL DEFERT | "ÖYLE BİR HAKIKAT Kİ, SÖYLEYENİ BAĞLAR..."
MICHEL FOUCAULT | ÜTOPİK BEDEN

TEORİK BAKIŞ

4 AYLIK TOPLUMBİLİM DERGİSİ SAYI 03• OCAK 2014 • FİYATI 15 TL

MICHEL FOUCAULT

PAUL VEYNE | FOUCAULT YA DA TARİHTE DEVRİM
MICHAEL HARDT | MİLİTAN TEORİ
FÉLIX GUATTARI | İKTİDARLARIN MİKROFİZİĞİ VE ARZULARIN MİKROPOLİTİKASI
PİERRE ZAOUI | YOKOLUŞ NEŞESİ VEYA DELEUZE VE FOUCAULT'NUN TUHAF "MÊ PHUNAÏ"Sİ
ALİ AKAY | FOUCAULT VE ENDİŞEDEN ÇIKIŞ: STULTİTİA
STEPHEN J. COLLIER | İKTİDAR TOPOLOJİLERİ FOUCAULT'NUN 'YÖNETİMSELLİKTEN' ÖTE SİYASİ YÖNETİM ÇÖZÜMLEMESİ
ENGİN SUSTAM | "FOUCAULT'DA İKTİDARIN JENEOLOJİSİ : BIYOPOLİTİĞİN DOĞUŞU VE YÖNETİMSELLİK

ISSN 2147-6640 03
9 772147 664001

3

*SEL

TEORİK

BAKIŞ

*SEL

Teorik BAKIŞ – 4 Aylık Toplumbilim Dergisi
Sayı: 03 – Ocak 2014 – Fiyatı: 15 TL
ISSN 2147-6640

İmtiyaz Sahibi: Sel Yayıncılık Tic ve San Ltd Şti
Genel Yayın Yönetmeni ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: İrfan Sancı
Genel Yayın Koordinatörü: Ali Akay
Sayı Editörleri: Sibel Yardımcı - Sanem Güvenç Salgırlı
Yayın Kurulu: Harun Abuşoğlu, Tansu Açık, Şükrü Aslan, Barış Başaran, Ege Berensel, Aylın Dikmen, Derya Fırat, Özlem Güçlü, Emre Işık, Levent Kavas, Ender Keskin, Çağlayan Kovanlıkaya, Sanem Güvenç Salgırlı, Engin Sustam, Sibel Yardımcı, Doğan Yaşat
Kapak ve Sayfa Tasarımı: Savaş Çekiç
Teknik Hazırlık: Gülay Tunç

Yönetim Yeri: Piyerloti Cad. Saka İşhanı 11/3 34122
Çemberlitaş – İstanbul Tel: 0212 516 96 85
E-posta: teorikbakisdergi@gmail.com

Yayın Türü: Yerel, Süreli Yayın (4 ayda bir yayımlanır)
Teorik Bakış, hakemli bir dergidir

Basım Yeri: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı – İstanbul Tel: 0212 567 80 03
Sertifika No: 11931

İÇİNDEKİLER

5-8	**ÖNSÖZ**	BUGÜN FOUCAULT ALİ AKAY
8-12	**GİRİŞ**	FOUCAULT'DA MİNÖR HATLAR SİBEL YARDIMCI SANEM GÜVENÇ SALGIRLI
13-38	**DANIEL DEFERT İLE SÖYLEŞİ**	"ÖYLE BİR HAKİKAT Kİ, SÖYLEYENİ BAĞLAR..."
39-47	**MICHEL FOUCAULT**	ÜTOPİK BEDEN
49-103	**PAUL VEYNE**	FOUCAULT YA DA TARİHTE DEVRİM
105-128	**MICHAEL HARDT**	MİLİTAN TEORİ
129-141	**FÉLIX GUATTARI**	İKTİDARLARIN MİKROFİZİĞİ VE ARZULARIN MİKROPOLİTİKASI
143-164	**PIERRE ZAOUI**	YOKOLUŞ NEŞESİ VEYA DELEUZE VE FOUCAULT'NUN TUHAF "MÊ PHUNAÏ"Sİ
165-174	**ALİ AKAY**	FOUCAULT VE ENDİŞEDEN ÇIKIŞ: STULTİTİA

175-220 STEPHEN J. COLLIER | İKTİDAR TOPOLOJİLERİ
FOUCAULT'NUN
'YÖNETİMSELLİKTEN' ÖTE
SİYASİ YÖNETİM ÇÖZÜMLEMESİ

221-234 ENGİN SUSTAM | "FOUCAULT'DA İKTİDARIN
JENEOLOJİSİ:
BİYOPOLİTİĞİN DOĞUŞU VE
YÖNETİMSELLİK

Bu Sayının Önsözü

Bugün Foucault

Ali Akay

Foucault üzerine son 25 yıldır yayınlar yapılmakta. 1987 yılında yazdığım ve 1995'de ancak yayınevi bulabilen *İktidar ve Direniş Odakları*'ndan sonra Foucault, 1990'lı yıllarda epeyce çevrildi. Bu çeviri işleminde Ferda Keskin büyük bir çabayla başarılı bir metin aktarımı gerçekleştirdi. 1991'de Bilar'da yaptığım seminerlerle başlayan çalışmalarım, yine 1990'lı yıllarda Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde devam etti. Sonra, 2000'lerin başında, daha çok Tarde ve Simondon üzerine dersler yaptım; Deleuze, Foucault, Blanchot ve Guattari'ye dönmek üzere. Aynı üniversitede, son yıllarda Sibel Yardımcı ve Sanem Güvenç-Salgırlı, Foucault ve biyo-iktidar dersleri yaptılar.

Foucault, *Collège de France*'taki dersleriyle bir bakıma yeniden gündeme geldi. Sadece burada değil tabii, Anglo-sakson dünyada ve ülkesi Fransa'da da. Bir aralar Daniel Defert, Foucault'nun gittikçe daha az okunmakta olduğunu bile söylemişti; ama bugün yine kitapçılarda en görünür raflarda.

Anti-psikiyatri dönemine tekabül eden *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu* kitapları sonrasında Foucault analizlerinde iktidar eksenine geçtiği sırada, *Collège de France* dersleri de, *Söylemin Düzeni* adıyla yayımlanan açılış konuşmasıyla başlamıştı (1970). İzinli olduğu 1977 yılı haricinde 1984'deki ölümüne kadar derslerini

vermeyi sürdürdü Foucault. Böylece 1969'da Vincennes'deki Paris VIII Üniversitesi'nde başlayan hocalığı bu seneler boyunca devam etti. Bugün yeni nesiller bu yılların uzantısına dokunmaktalar. Philippe Artières ve Mathieu Potte-Bonneville adlı iki genç Foucault araştırmacısı, yayınladıkları kitapta (*D'après Foucault*, Editions Points, 2012) Foucault'nun Fransa başta olmak üzere, dünyanın çeşitli yerlerinde, yeni nesillere bıraktığı bazı kavramları sıraladılar: Teşhis, konuşma, eğitme, yazma, yayınlama, yok olma, gülme; ve de güncellik, hukuk, ayaklanma, denetim, bellek, yazı ve kullanımlar.

Foucault kendi döneminin baskın birçok anlayışını yerle bir etti; bugün eğer o dönemde Fransa'da çalışan bir grup düşünürün açtığı yeni bir paradigma öne çıkmaktaysa, bunun yaratıcılarından biri de şüphesiz Foucault'dur. Teorik olarak başlayan mücadele daha sonra siyasal alana yansıdı: 1960-70'li yıllardaki olaylar düşünürleri yenilikçi ve yaratıcı düşünmeye itti. Eğitimden teoriye, siyasal pratiklerden hukuki alana sanatsal olan bir paradigma yaratıldı. Bu, hem sosyal bilimleri hem de sanatları değiştirmeye başladı. Alanlar arasında kesişimler ortaya çıktı. Edebiyat, şiir, plastik sanatlar, hukuk, siyaset teorisi, devlete bakış, iktidarın öznellik ve bilgi ile ilişkilendirilmesi dahil olmak üzere, her şeye başka türlü bakılmaya başlandı. Burada ilk olarak teorik bakış değişmeye başladığında, aslında, siyasal alanda yapılacak değişikliğin temelleri atılmıştı. Fenomenoloji, Hermenötik, Hegelci Marksizm, yani diyalektik düşünceyle hesaplaşmaya girildiğinde mücadelenin hedefi de belirdi: Platoncu ve Neo-Platoncu aşkınlık düşüncesi. Platon ve onun idealar dünyası, pragmatik olan ile aşılmaya çalışıldı. Toplumsal olanın bireysel *psikeden* ayrı olmadığının altı çizildi. Psikanalizin bireysel bakışının yetersizliği vurgulandı. İkili diyalektik ve diyalog üzerine kurulu ve hatta diyaloğun dinleme ve konuşma, yani dil üzerinden düşünüldüğü bir anlayış, yerini, daha *kaozmatik* bir bakışa bırakmaya başladı: Süreç, *metastabilite*, çoğulluk ve çokluk, ve pragmatizmin

içkinliği monist ve aşkın bir düşüncenin yerini almaya yüz tuttu. Kurumsal bir analiz olarak terapi, üçüncü bir öğeyi hasta ve doktorun yanına bir denge unsuru olarak koymaya başladı. Mücadele ikili karşıtlıklar üzerinden geliştirilmekten çok, anbean ilerleyen, *vaka vaka* ele alan, olayın içindeki *dönüşümlü* stratejilere, taktiklere ve müzakerelere doğru kaymaya başladı. İktidar baskı aygıtı olmaktan çok üretkenliğiyle öne çıkıyordu. İnsanların iktidar ile karşı karşıya kaldıklarında bir bakıma görselleşmekte, *görünürleşmekte* oldukları ortaya kondu. Her şey güç ilişkileri ve iktidar bağları arasındaki fark üzerinden analiz edilmekteydi. İktidar *bir ilişkiydi.* Tabandan gelen ve *köksapsal* bir şekilde yayılan bir ilişki ağı olarak düşünülmeye başlandı.

Foucault, bu düşüncenin başlangıç noktalarından birindeydi; her şeyi alt üst eden bakışıyla, edebiyattan siyasete, iktidar teorisine, bilginin iktidar ile birlikteliğinde Nietzsche'ciliğe uzandı. Neo-liberal ekonominin hukuk ile iç içeliğini vurguladı; sivil toplumun ve kamusal alanın iktidar ile içkin birlikteliğini gösterdi. Hukukun açmazlarına değindi ve bu alandaki reformların 'insani' bir yere doğru gitmeye yüz tuttuğu sırada, nasıl iktidar öğeleriyle birlikte işlediğini bize göstererek, aşkın bir hukuk teorisinin çıkmazlarını ortaya serdi. Son döneminde ise, öznellik/tabiyet ve özneleşme arayışındaki süreçler üzerine düşündü. Hakikat ilişkilerini birer hakikat oyunu olarak değerlendirdi ve bu özneleşme süreçleriyle ilişkilerini ortaya koydu. Felsefi olarak, eğitimde 'doğru' ve 'yanlış'tan hareket eden eski Yunan anlayışının çıkmazlarını gösterdi. İnsanları iyi bir yöne çevirmeye yarayan bir eğitim ile doğruyu yanlıştan ayırmaya çalışan tartışma sanatı arasındaki farkları vurguladı. Ruhun "bir terazi gibi oynak olduğunun" altını çizdi. *Skholastikos*'un iflasını gösterdi. Halbuki Epictetus ile birlikte okullar *filologos*'un yerini almaya başlamışlardı bile. Varoluş ve varlık hayata aitti ve bütün va olanlar heterojen çoğulluklardı artık. Hepimiz birer sürüydük, Guattari'nin

sıklıkla vurguladığı gibi: özneleşme süreçleri ve özne birbirlerinden ayrılmışlardı.

Her şeye başka türlü bakma zamanı, kapısını Foucault ile aralad: İçinden geçmek artık bizlere kaldı.

GİRİŞ

Foucault'da Minör Hatlar

Sibel Yardımcı, Sanem Güvenç Salgırlı

Belki bildiğiniz, belki de Pierre Zaoui'nin ilerleyen sayfalarda yer alan yazısında göreceğiniz gibi, Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'ya şöyle başlamıştı:

> *Anti-Oedipus*'u iki kişi yazdık. Her birimiz zaten birden çok olduğumuz için, daha baştan bu bir sürü insan yapıyordu.

Biz de bu sayıyı iki kişi derledik ama daha baştan pek çok idik. Gerek kişisel ilgilerimiz uyarınca, gerekse üç yıldır Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde birlikte verdiğimiz derste Foucault tarafından ve/ya üzerine yazılmış pek çok metin okuduk, bunlar üzerine konuştuk. Elinizdeki derlemede, bütün bu yazarların sesleri kadar, onlar üzerine ve birlikte konuştuğumuz arkadaşlarımızın, öğrencilerimizin ve meslektaşlarımızın da sesleri vardır. Hepsine kocaman bir teşekkür borçluyuz.

Teorik Bakış'ın daha derginin ilk sayısı çıkarken planlanmış bulunan Michel Foucault Özel Sayısı, araya "Yatay Direniş ve Gezi Deneyimi" başlıklı ikinci bir sayı girmesi nedeniyle bu döneme kaldı. İkinci sayıya da göz gezdirmiş bulunan okuyucu, iki sayı arasında özellikle yatay direniş hatlarına yönelik kavramsallaştırma üzerinden bir sürekliliği tespit edebilir. Bize öyle geliyor ki, siyaseti anlama ve düşünme biçimlerimize göz ardı edilmesi imkânsız bir şekilde damga vuran Gezi deneyimi (ve tabii Arap Baharı ve Occupy gibi son dönemde gündem yaratan diğer olaylar) özellikle Foucault'nun ve Deleuze ve Guattari'nin (hem

birlikte, hem de ayrı ayrı) yazdıkları metinlere yeni bir ilginin doğmasına neden oldu.

Foucault'nun ana metinleri Türkçeye hızla kazandırıldığından, bu sayıda daha çok ikincil okumalara yer veriyoruz. Bu kapsamda, dergide, yazarın düşünce serüveninin önemli tanıklarından Daniel Defert ile yapılmış bir röportaj ile Michael Hardt, Paul Veyne, Félix Guattari ve Pierre Zaoui gibi tanınmış isimlerin Foucault düşüncesi üzerine metinleri bulunuyor. Bizzat Foucault'ya ait olansa bir yazı -daha doğrusu bir konferans kaydı- var. Son olarak, Ali Akay ve Engin Sustam'ın yazıları da bu çerçevede yer buluyor.

Ali Akay'ın Daniel Defert ile gerçekleştirdiği ve bir hayli uzun olan söyleşi okuyucuyu, hem geniş bir coğrafyada ve hem de Foucault'nun zaman boyunca çeşitlenen ilgi alanları ve kavramları arasında dolaştırıyor. Vincennes yıllarından Tunus'a, Uppsala'ya (İsveç), Amerika'ya, Türkiye ve İran gezilerine, hakikat-hukuk ilişkisinden tarih yazımına, öznenin kuruluşundan, fotoğrafın tarihine kadar geniş bir alana yayılan, gündelik ve kişisel hikâyelerle renklenen bir konuşma bu. Hemen ardından Foucault'nun 1966 yılında gerçekleştirdiği bir konuşmanın kaydı yer alıyor: "Ütopik Beden". Kitaplarından hatta ders kayıtlarından bildiğimiz Foucault'dan bir anlamda çok farklı, daha soyut, neredeyse mahrem bir konumdan konuştuğu bir metin. İlk defa 2009 yılında Daniel Defert'in tanıtım yazısıyla ve Türkçe'ye de "Başka Mekânlara Dair" adıyla kazandırılan, ve oranla daha çok bilinen heterotopyalar üzerine metniyle birlikte basılıyor (*Le Corps Utopique - Les Hétérotopies*, Éditions Lignes).

Paul Veyne'in uzun makalesi, literatürde okumaya alıştığımız tarihçi Foucault portresine bir isyan olarak da okunabilir. Yazdıkları dönemselci, yapısalcı gibi kavramlarla kuşatılan Foucault'nun yerini her daim pratiğe öncelik veren, söylemin kendisini bile bir pratik olarak ele alan, eylemi önceleyen yapıları, kavramları, söylemleri varsaymayıp, bir çobanın, bir kralın, ya da bir gladyatörün ne yaptığını

betimleyen; kısacası, insan davranışları arasında evrensel benzerlikler görmek yerine, onları kendi tekilliklerinde değerlendiren bir Foucault mevcut Veyne'in okumasında.

Michael Hardt, "şimdi(de) teori" kavramının eşliğinde, eleştirelliğini kaybettiğini iddia ettiği sosyal-politik teoriyi Foucault'nun son dönem ders notlarıyla birlikte yeniden radikalleştirmeye ya da kendisinin kullanmayı tercih ettiği biçimde, militanlaştırmaya çabalıyor. Aynen Veyne'in vurguladığı gibi, Kant'tan da dolansa, Sokrates'ten de, Kiniklerden de her zaman bugünde, şimdide olan bir Foucault'nun izleğinde yapıyor bunu.

Félix Guattari Foucault'nun hem hermenötik bir okumanın hem de yapısalcı bir anlayışın çifte tuzağından nasıl kaçındığını gösterirken, anlamın derinliği pahasına bir yüzey düşüncesi geliştirdiğini ve bunun da Deleuze'le kendi çalışmalarında nasıl yankılandığını ortaya koyuyor. Yersiz-yurtsuzlaşma veya arzu gibi kendi terminolojilerinden ödünç aldığı kavramlarla Foucault'nun söylem, özne ve iktidar kavramsallaştırmalarını yeniden ele alırken, bu yüzey düşüncesine aynı zamanda yatay-geçişli bir mücadelenin eşlik ettiğine işaret ediyor (Biri dildeki, diğeri grup veya topluluk içindeki dikey bir eksenin yerinden edilmesi demek).

Pierre Zaoui'nin yazısı da Foucault ve Deleuze arasındaki ilişkiyi, yine de merkeze bambaşka bir kavramı alarak izlemeye devam ediyor: "mê phunaï" – yani "doğmamış olsaydım". Eski Yunan tragedyalarından alınan bu kavramdan yola çıkarak, her bir yazarda kendini başka bir şekilde gösteren bir yokoluş eğiliminin izini sürüyor. Asla ölümle özdeşleştirilmemesi gereken bu yokoluş, tam aksine, yaşarken yok olmak, her türlü özne konumundan feragat etmek, silinmek anlamına geliyor.

Ali Akay'ın yazısının merkezinde de Eski Yunanca'dan alınan kavram var: "stultitia". Doğrudan anlamı delilik, budalalık olan bu kavram, Foucault'da karşımıza dış dünyaya mutlak bir açıklık olarak çıkıyor. Akay Foucault'nun kavramları arasında oranla az bilinen bu

kavramdan yola çıkıyor ve Foucault'nun özellikle son dönem metinlerinde öne çıkan kendiliğe yönelik endişe temasının farklı bir perspektiften okumasını yapıyor.

Stephen Collier, son beş yıllık döneminde, dönemsel, totalleştirici bir analizden topolojik analize kayan Foucault'nun bu geçişi üzerine metodolojik bir okuma yapıyor. İkincil literatürde biyoiktidar ve yönetimsellik kavramlarının ortaya çıkışıyla tartışılan aynı döneme ait değişimin, yeni kavramların ortaya çıkmasıyla değil, analiz yönteminin farklılaşmasından kaynaklandığını iddia ediyor Collier.

Son olarak, Engin Sustam'ın genel olarak biyoiktidar kavramı etrafında gelişen yazısı ise kavramın tarihsel olarak edindiği anlamlar kadar, bugünün toplumları için ne anlama geldiğini, bu kavramdan hareketle bugünkü güzel ve sağlıklı yaşamak idealini nasıl değerlendirebileceğimizi de ortaya koyuyor. Aynı zamanda söz konusu kavramın, devletin karşı kutbu olarak tahayyül edilen sivil toplumun başka bir perspektiften ele alınmasını mümkün kıldığını da ortaya koyuyor.

Bütün bu okumalarda, yazılarda minör bir Foucault bulduk ama birebir bunu bulmaya çabalayarak yola çıkmadık. Va olan politik, akademik pratiklerden, bilgilerden, söylemlerden hoşnutsuzluğumuz, bunların dışında mümkün olabilecek başka bir siyaset aramamız bizi bu minör hatlara kaydırdı. Büyük söylemlerin, dönemleri egemenliği altına alan iktidar yapılarının, değişmesi zor yapıları içselleştirmeye çalışan öznelerin – ya da *le grand Foucault* diyebileceğimiz Foucault'nun – yerine, Zaoui'nin anlattığı her türlü özne konumundan feragat çabasını, Akay'ın izlediği endişe duymadan yaşanan yaşamı, Defert'in dramatiklikten, hezeyanlardan uzak, paylaşılmış bir yaşam anlatısını ve Foucault'nun aşkla burada-laşan ütopik bedenine uzanan bir minör hattı bulduk.

Güzel okumalar...

"Öyle bir hakikat ki, söyleyeni bağlar..."

Daniel Defert ile Söyleşi

ALİ AKAY: Merhaba Daniel. Seninle Michel Foucault hakkında konuşmayı arzu ediyorum.

DANIEL DEFERT: Ali, biliyorum ki, Türkiye'de Foucault'nun çalışmalarının tanınması için zaten çok çalıştın. Beraber de bir şey yapmamız beni mutlu eder ama kendimi bir Foucault uzmanı olarak görmüyorum. Uzman biri, Foucault'yu eleştirel bir bakışla okumaya kabil olan kişidir ama benim onun üzerine geliştirdiğim eleştirel bir bakış yok. Mesela, onun eserinde iç çelişkiler olup olmadığını görme yetisine sahip değilim.

AKAY: Biliyorum. Ben seni 1977'den beri tanıyorum. Başta Vincennes'de benim hocamdın.

DEFERT: O zamanlar genç ve güzeldin.

AKAY: [kahkaha] Neredeyse 35 yıldır tanışıyoruz. O zamanlar ben daha Foucault'yu tanımıyordum ama seni, benim için muhteşem bir deneyim olan Vincennes korusundaki Paris 8'de tanımıştım. Bana göre unutulmaz bir üniversite. Bu bakımdan, önce biraz oradan bahsetmeyi arzu ediyorum. Çünkü üniversite tam 68'in ertesinde kuruldu, sen oradaydın ve Foucault da, Felsefe Bölümü'nün kurucusuydu. Belki de o dönemin Paris'i üzerine bir fikrimiz olması açısından biraz Vincennes'den bahsedebilirsin.

DEFERT: Evet, biraz karmaşık bu mesele, çünkü aradan çok zaman geçti. Hélène Cixous'ya ithafen düzenlenen bir etkinlik vesilesiyle Vincennes'in kaderi üzerine düşünme imkânını buldum.

Bu üniversite projesi aslında 68 öncesine kadar gidiyor. Hélène Cixous ve Pierre Dommergue gibi bazı üniversite mensupları bu projeyi ortaya attılar, bunların çoğu İngiltere ve Amerika üzerine çalışıyordu. Bu, çok-disiplinli bir üniversite projesiydi, halbuki Fransız üniversiteleri o zamanlar disiplin fikri üzerine oturmaktaydı. Vincennes'de her diploma, hakim bir disiplini, bir minör ve üçüncü bir disiplini varsayıyordu. Birazcık Amerikan veya Alman modeli üzerine kuruluydu, fakat asla Fransız modeli üzerine değil. Amerikan üniversitelerinden esinlenmiş, esnek bir çok-disiplinlilik sistemiydi. Ve aslında, Fransız üniversitelerini yenileştirmeyi amaçlıyordu. Dönemin en yenilikçi üniversite mensupları oraya davet edildi. Biz bütün Vincennes'liler, hem hocalar, hem öğrenciler bu yenilikçi gücü yaşadık. Ama Fransız üniversitelerinin geri kalanı bunun bilincinde değildi. Ve sonuçta buradan kârlı çıkan Amerikan üniversiteleri oldu. Hélène Cixoux ve Pierre Dommergue Fransız üniversitelerini Amerikanlaştırmakla suçlandılar. Halbuki yaptıkları bu değildi. Vincennes'in başarısı Amerika'yı *French Theory* ile tanıştırması oldu. Vincennes'e ilham veren Deleuze, Foucault, Lyotard ve Derrida'nın düşünceleriydi. Ama Derrida bunun parçası olmak istemedi. Bu düşünceler, sosyal bilimleri ve Amerika'daki fikir dünyasını tümüyle yenileştirdi. Halbuki bu yenilik, Fransa'ya çok yavaş bir şekilde nüfuz etti. Nihayetinde Fransa hem devrimci, hem de reaksiyoner bir ülke. Her şeyi alt üst eden ama aynı zamanda çok az şey değiştiren kitlesel hareketlerimiz var; ve Fransız üniversiteleri bu değişimi çok yavaş hazmetti. Ama Vincennes'de ikili bir konjonktür olduğu da doğrudur: en iyi hocalar ama aynı zamanda, en iyi öğrenciler. O sırada üniversitede, içinden hâlâ çıkamadığımız çok derin bir kriz vardı. Şu anda görüyoruz ki, Fransız üniversitelerinin akıntıyı takip etmeleri zor oluyor, artık eskisi kadar iyi değiller. Ama sanıyorum ki, en iyi öğrenciler Vincennes'den çıktı.

AKAY: En iyi hocalar da.

DEFERT: Evet. Böylece bir yaratı, özgürlük, refleksiyon anı ortaya çıkmıştı. Fakat Fransız üniversitelerinin dramı kendilerini hiçbir zaman yenileyememiş olmalarıdır. Fransa'da ne zaman yeni bir disiplin ortaya konulmak istense, bu, mecburen üniversite dışında kuruldu. *Kitab-ı Mukaddes* üzerinden dinî metinlerin eleştirisi yapılmaya başlandığında, bu eleştiri zaten dinî bir üniversite olan Sorbonne'da gerçekleştirilemedi. İncil'in eleştirisini yapmak, İbranice üzerine çalışmak, Hıristiyanlık'ın kurucu metinlerini Yunanca'dan çevirileri üzerinden okumak mümkün değildi. Bunun için Collège de France'ın kurulması gerekti. Burayı I. François aşağı yukarı 1530 civarında kurdu. Her şeye rağmen Fransa'da reformlar yapmaya çalışan XVI. Louis teknik eğitim vermeyi tasavvur ettiğinde, Grand Écoles denilen okullar kurulmaya başlandı. Napoléon bu girişimlere devam etti. Bu okullar 18. yüzyıl sonlarında kurulmaya başlandı ve 19. yüzyılın başında tümüyle yerleşik hale geldi. Yani bütün teknoloji üniversitenin dışında gelişti ve bu sırada üniversite, geleneksel bir eğitim vermeye devam etti. Fransa 1870 savaşını, eğitim sisteminde geri kalmış olduğu için kaybettiğini düşündüğünde, Écoles des Hautes Études isimli yeni okullar kuruldu. Daha sonra 1936'da CNRS [Milli Bilimsel Araştırmalar Merkezi] kuruldu. Böylece araştırmalar üniversite dışında yapılmaya devam etti. Vincennes yeni teknolojileri, sinemayı, tiyatroyu, müziği ve yeni düşünce biçimlerini üniversiteye dahil etmeyi denedi. Demek ki, bu an gerçekten eşsiz bir yaratı anıydı. Ne var ki, ancak birkaç sene sürdü. Çünkü bu süre sonunda, daha az teknik, daha az yaratıcı bir oyunun içine girildi. Bütün bunlar, eğitimi demokratikleştirmek adına, daha popüler bir tabana hitap etmek adına yapıldı. Fakat aynı zamanda, oradaki hocaların çok aristokratik bir eğitme tarzları vardı, bunu beceremediler.

AKAY: Çin'de o dönem ortaya çıkan Kültür Devrimi'nin de bu süreçte etkisi var mıydı?

DEFERT: Evet, hocalar Kültür Devrimi'nin kendisine duyarlıydılar ama eğitimdeki etkilerine değil. Aslında, önemli bir goşist hoca kadrosu olan Vincennes'de üniversite yönetimi, bu kadroda değil, Fransız Komünist Partisi'ne bağlı memurlardaydı. Bu üniversite projesi Amerikan modeli üzerine kurulduğu zaman hocalar buraya sıcak bakmadılar ve üniversitenin kurucuları da üniversiteyi açamayacakları endişesiyle Fransız Komünist Partisi'ne üniversite yönetimini önerdiler.

AKAY: Hep böyle mi oldu?

DEFERT: Daha sonra üniversite St. Denis'ye taşındı, burası da komünistlerin hakim olduğu bir yerdi. Bundan sonra öğrenciler Paris burjuvazisinin öğrencileri değil, Paris'in varoş mahallelerindeki öğrenciler oldu. Aileleri akademik-kültürel bir geleneğin taşıyıcısı değildi. Üniversitenin ne olduğuna dair hiçbir fikirleri yoktu. Ve üniversitenin demokratikleşme şansı gerçekten burada doğdu. Ama bambaşka bir içerik gerekirdi. Sanıyorum ki söz ettiğin yıllar, aslında çok kısaydı, 6-7 yıl kadar. Ama St. Denis'ye gitmeden önce, her şey değişmeye başlamıştı.

AKAY: Zaten Foucault da bir sene sonra ayrılmamış mıydı?

DEFERT: Evet. İşte çok ilginç bir örnek. Foucault uç düzeyde çalışkan ve yaratıcı biriydi. Bütün dersleri önceden çalışılmış olurdu. Vincennes'de cinsellik üzerine çok iyi hazırlanmış, belgelenmiş dersler hazırladı. Yani çok meşhur olan *Cinselliğin Tarihi*'nden çok önceleri, bu çalışmalarını haber veren dersler yaptı. Cinsellik adını verdiğimiz şeyin dönüşümünü hazırlayan kuramsal alanlanların hepsine çalıştı. Bunun üzerine bir ders yaptı; Nietzsche üzerine muhtemelen yayınlanacak olan bir ders yaptı. Öğrenciler derslerine büyük bir ilgiyle gidiyorlardı ama öğrenci hareketinin bazı ileri gelenleri gelip ona susmasını, çünkü "burada öğrencile-

rin konuştuğunu" söylediler. Diğer öğrencilerse bunu protesto etmeye cesaret edemedi. Böylece zamanla Foucault herkese söz vermeye başladı ve burada bir çeşit küçük genel meclis havası esmeye başladı. Tartışmalar bazen ilginçti ama doğrusu, çoğu zaman da pek değildi. Ve Foucault yavaş yavaş çekildi.

AKAY: Tahmin ederim ki bu aynı zamanda araştırmasını da engelliyordu?

DEFERT: Hayır, çünkü Foucault'nun kafası çelinemezdi. Bundan çok fazla söz etmeden çalışmaya devam ediyordu. Ama Nietzsche üzerine ders notları veya cinsellik üzerine notları gerçekten çok zengin ve çok ilginçtir. Daha sonra Collège de France'a seçildi ve öğrenciler onu orada dinlemeye devam ettiler.

AKAY: Vincennes'dekiler mi?

DEFERT: Evet, Collège de France'a gelenler tamamen yenilenmekteydiler. Burada adet olduğu gibi, öğrenciler dinleyiciydiler; sınava girmiyorlardı ve araştırmalarını sunan birini dinliyorlardı. Foucault Vincennes'de yaptığını burada da yaptı, yalnız üç kat daha büyük bir izleyici kitlesi karşısında. Ve işte karşımızda bir paradoks var: Vincennes'de tartışmalar olduğu doğru ve şüphesiz Deleuze bunu yapmasını bildi -ve sen orada Deleuze'ün derslerini izledin-, diyaloğa dayalı bir ders yapmayı başardı. Foucault belki de buna daha az hazırlıklıydı. Sanıyorum ki, Amerika'ya gittiğinde bu diyalog ortamını bulabildi. Çünkü buradaki dersler içinde diyalog yapılıyordu ve zaten çok da fazla öğrenci yoktu. Halbuki, diplomaları olmasa bile, insanların kalabalıklar halinde gelebildiği Vincennes'de ve Collège de France'ta Deleuze bunu başardı.

AKAY: Ama Deleuze biraz daha az tanınmıştı.

DEFERT: Başlarda. Onun yaptığı eğitim belki de biraz daha az dogmatikti.

AKAY: Deleuze derse geldiğinde elinde notlar olmazdı, sadece konuşurdu.

DEFERT: Şüphesiz çok şey yazıyordu tabii.

AKAY: Tabii ki. Derslerini önceden hazırlıyordu, derse de elinde küçük bir kağıtla geliyordu ama ona bakmıyordu bile.

DEFERT: Oysa Foucault'da her şey yazılıydı, belgelenmişti. Derslerinin yayınlanabilmesi bu sayededir, çünkü kayıtlar dışında kalan metinler vardı. Ve Vincennes'de verdiği derslerin metinleri zaten mükemmel bir şekilde yazılmıştı.

AKAY: Bu metinler duruyor mu hala?

DEFERT: Evet, metinler mevcut. Foucault'nun Vincennes'deki deneyimi çok kısa sürdü. Önceleri Komünist Partisi'ne üyeydi, bu bakımdan Parti onu tedirgin etmiyordu. Komünist hocalar da zaten onunla aynı okuldan [École Normale Supérieure] geliyordu. Onun eski meslektaşlarıydı. Psikologlar da, Alman edebiyatçıları da. Hepsini tanıyordu. Tam da bu yüzden kendisini goşizm karşısında rahat hissediyordu. Kendileri burjuva veya benzeri bir kökenden gelip de Komünist Partisi karşısında tedirginlik taşıyanlar gibi değildi. Otorite ve otonomi karşısında tamamen rahattı. Sanıyorum ki Edgard Faure üniversite yönetimini prestiji nedeniyle ona vermek istiyordu. Ama Foucault bunu arzu etmedi, bu nedenle yalnızca Felsefe Bölümü'nü kurdu. Ben o sırada CNRS'te Sosyoloji'de çalışıyordum ve Jean-Claude Passeron Vincennes'e geçtiğinde ona katıldım. Passeron Foucault'nun École Normale'de eski öğrencisiydi. Projeleri bir üniversite değil, bir çeşit "Siyasal Bilimler ve Bilimler Siyaseti Okulu" kurmaktı. Böylelikle, bilimsel ve politik meseleler etrafında, bilimin politik işlevini etüd etmek projesine odaklandılar. Ama bu olmadı, disiplin mantığı galip geldi. Yine de Foucault Felsefe Bölümü'nü politik olarak adlandırabileceğim kriterlere dayanarak kurdu. Yani 68'de ve öncesinde Fransız üniversiteleri ile sorunları olan herkesi buraya taşıdı. Bütün bu insanlar zaten üniversite mensubu olma niteliğine sahip insanlardı. Ama bazıları kendilerine uygun bir yer bulamamış-

tı. Örneğin Yunanlarda tarihin doğuşu üzerine bir tez hazırlamış olan, fakat Komünist Partisi ile ilişkisi nedeniyle tezi hak ettiği ilgiyi görmeyen François Châtelet. Onu getirdi, René Schérer'i getirdi – ki o da bazı nedenlerden dolayı üniversitede hak ettiği yeri bulamamıştı. Althusser'in öğrencisi, Lacan'ın damadı ve Maocu bir genç olan, Besançon Üniversitesi'nde ajitatör olduğu için kendisinden korkulan Jacques Alain Miller'i davet etti. Yine Althusser'in öğrencisi olan ve kendisi tarafından tavsiye edilen Alain Badiou'yu oraya getirdi. Badiou kendi politik grubunu zaten oluşturmuştu. Şüphesiz *La Gauche Prolétarienne* [Proleter Sol] grubunun yükselmesinden çekindiği için Foucault'yu bazı Troçkistleri çağırmaya teşvik etti. Böylece Henri Weber ve Daniel Bensaïd Vincennes'deki Felsefe Bölümü'ne girdiler. Yani Maocu militan bir refleksle hareket eden Badiou, Maocu diğer fraksiyonlar yerine Troçkistlerin gelmesini teşvik ederek, bu fraksiyonların fazla baskın olmalarının önüne geçti. Dolayısıyla bölüm, biraz dışarıda bırakılmış kişilerin kariyerlerini toparlamalarına vesile ve politik bir kaynamanın mekânı oldu. Görüldüğü gibi bir birlik de yoktu. Ben Thiers Vakfı'nda daha önce birlikte çalıştığım Rancière'i destekledim. Bölümde bir de Fas asıllı, harika bir mantık uzmanı olan Hourya Sinaceur diye biri vardı. Kocası Saint-Cloud'da benimle çalışıyordu ve eğitimini Almanya'da Heidegger'in takipçileriyle tamamlamıştı. Fas'ta sosyalist bir lider olan Ben Barka'ya yakın olduktan sonra zannediyorum ki Fas Kralı 2. Hasan'ın danışmanlığını yaptı. Hourya da Almanya'da çok önemli mantıkçılarla çalışmıştı. Kısacası, bölüm çok karmaşıktı ve politik olarak da tek renkli değildi.

AKAY: Foucault da Tunus'tan geliyordu zaten ve Kuzey Afrika'yı çok iyi tanıyordu.

DEFERT: Nitekim. İki buçuk sene Tunus'ta yaşamıştı. Ben oraya daha önce askerliğim için gitmiştim ve o da benim peşimden gelmişti. Askerlik görevim bittiğinde ben Fransa'ya döndüm, o çok

sevdiği Tunus'ta kaldı. Orada bir çeşit Nietzscheci deney yaptı – tıpkı Passolini'nin Fas'ta yaptıkları gibi. Orası bir çeşit yeni Yunanistan'dı: Tunus manzaralarında, arkaik, Akdenizli, Yunan mimarisinin ışıklı beyazını andıran birşeyler vardı. Bir bakıma bu yıllarda Foucault'nun Nietzsche'ye yapmış olduğu dönüş, sünni-Müslüman bir dünyanın parçası olan Tunus'ta bir çeşit mitik Yunan'a dönüş gibiydi. Öğrencileri arasında Tunus müftüsünün kızı da vardı. 68 Mayıs'ından evvel, Mart ayında, Tunuslu öğrencilerin başkaldırısına iştirak etti.

AKAY: Fransa'dan iki ay önce.

DEFERT: Evet ama Nanterre'deki 22 Mart hareketinden bağımsız bir şekilde. Tunus'ta bu eski bir hikâyeydi, çünkü Baas hareketi çok kuvvetliydi ve Mısır'dan çok, Irak ve Suriye'den etkilenmişti. O zaman Nasırcılık Tunus'ta önemliydi. Bugün bunlar artık bitti.

AKAY: Türkiye de Nasır'dan ve onun millileştirme hareketinden çok etkilenmişti.

DEFERT: Evet. Ben 1964'te Tunus'tayken, hâlâ Nasır'ın etkisi sürüyordu. Aynı zamanda biraz Marxistleşmiş bir çeşit sosyalist hareket olan Baas hareketi de kuvvetliydi. Ama sonunda Baasçılar şiddetli bir şekilde bastırıldılar. Çok fazla hapsedilme ve işkence oldu. Çok fazla öğrenci hapisteydi ve bu yüzden ayaklanmalar vardı. Birçoğu Altı Gün Savaşları sırasında tutuklanmıştı. Bu yüzden de buradaki öğrenci hareketi 1968 Mayısı'ndan önce başladı. Baskı çok şiddetliydi ve Foucault'nun eski öğrencileri yıllarca hapiste kaldılar. Bunların arasında, biraz Althusserci-Marxist bir yaklaşım izleyen Perspectives isimli bir hareket de vardı ki liderleri idam edildi. Ne zaman ki İslam yükselmeye başladı, Tunuslu otoriteler bu insanları hapisten çıkarttı, İslamcılık'a karşı Marxistleri hapisten çıkaralım, dediler.

AKAY: Bu dönemde Foucault'nun Magritte üzerine olan metnini biliyoruz. Sonra ne oldu?

DEFERT: O sırada figüratif resim üzerine bir ders yapmaktaydı. Böylece insanlar Batı toplumuna ilgi duydular, çünkü Batı toplumuyla zaten hayli iç içe geçmişlerdi. Yani temsiliyet üzerine bir ders yapıyor ve -Magritte üzerine metni okuduğumuzda da görüyoruz ki- kaligrafik yazı üzerine bir refleksiyonu gündeme getiriyor. Böylece temsili olmayan bir yazı sanatı bulunduğunu ve bunun özellikle temsili sanatın bir karşıtı olduğunu gösteriyor -sanıyorum ki Türk kaligrafisi de buna örnektir. Ve buradan doğan ve Müslüman izleyicisi için çok anlamlı olan bütün bir karşıtlıklar oyunu var. Yazı ve temsiliyet üzerine kurulu bütün bir oyun.

AKAY: Figür halinde bir şiir.

DEFERT: Evet, tam da bu. Foucault bunun üzerine bir ders yapıyor. Daha sonra Tunus'a geri dönüyor ve hapistekiler için bazı kazanımlar elde etmek ümidiyle Tunus'taki otoriterlerle yeniden ilişkiye geçiyor.

AKAY: Peki Manet üzerine konferans?

DEFERT: Evet, o da var. Foucault Manet üzerine çok çalışmıştı ve oraya bu konuda konferans vermeye geldiğinde, "sanat sanat için" değildi. Tam tersine bu otoritelerle tutuklu öğrencilerin durumunu konuşmak içindi.

AKAY: Bir de hatırladığım kadarıyla 1968'de bir *Raymond Roussel* kitabı var.

DEFERT: 1963'te - hem bu kitap hem de *Kliniğin Doğuşu* çıkıyor. Bu iki kitabı aynı zamanda yazıyor ve ikisinde de söz konusu olan, görmek ve söylemek ilişkisi. *Raymond Roussel* aynı zamanda dil üzerine bir kitap, o dönemin önemli meselesi olan dil üzerine. *Kliniğin Doğuşu*'nun teması da dil ile ölüm arasındaki ilişkiydi. Bunlar eşzamanlı olarak dikkate aldığı kitaplardı. Bugünlerde çıkan yeni bir kitap var, Jean-François Favreau'nun kitabı.[1] Foucault

1 Favreau, Jean-François (2012) *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon: ENS (ç.n.).

ve edebiyat arasındaki ilişkiyi çok iyi analiz ediyor. *Raymond Roussel* Foucault'yu çok heyecanlandıran ve Sürrealizmi önceleyen biriydi. Foucault'nun tek bir kişi üzerine yazdığı, bu kişinin tüm yönlerini keşfe çıktığı tek kitap bu. Öyle bir edebiyat ki bu, sadece dilin iç imkânları üzerine kurulu ve dil oyunları, dilin iç oyunları üzerine oturuyor.

AKAY: Evet, ses olarak yakın iki ifadedeki birbirinden farklı iki ayrı hikâyeyi anlatan, Fransızca'nın imkânları peşinde bir yazar. Deleuze de birçok defa yeniden ele alıyor onu. Foucault'nun söylenen ve görünen üzerine yazdıklarında atıf yaptığı yazar.

DEFERT: Ve Foucault, bunların iki otonom yapısallaştırma [*structuration*] olduğunu gösteriyor. Geçen sene, Collège de France'ta yaptığı iki dersi yayına hazırladım. Bu dersler, görmek ve söylemek sorunu üzerine, neredeyse ampirik, muhteşem bir yeniden-inşa [*restitution*] gibi göründü bana. Burada 1970'te verdiği ilk derste -ki buna *Bilme İstenci Üzerine Dersler*[2] adını vererek *Bilme İstenci* ile karışmasını engellemişti- Yunan hukuk aygıtında hakikatin nasıl inşa edildiğini analiz etti.[3] Halbuki geleneksel olarak hakikatin tarihi yapıldığında, hakikatin örnek inşasının modeli olarak, bilimden yola çıkılıyordu. Foucault çok daha genel, bir çeşit evrensel modelden yola çıktı ve adaletin, nasıl hakikatin üzerine oturduğunu inceledi. Ve hukukta, hakikat üretiminin mekanizmalarının ve tarihinin ne olduğunu ele aldı. Eski Yunan'da tanrıların önünde hakikatin nasıl söylendiğini gösterdi. Yalan yere yemin etmenin cezası Tanrı'ya kalıyordu.

AKAY: Burada Homeros'un metninden bahsediyor, değil mi?

2 *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (1970-1971)" İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2012. (e.n.)

3 Benzer bir analiz için Türkçe'de şu kaynağa bakılabilir: Foucault, Michel. "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", M. Foucault, *Seçme Yazılar 3 – Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 163-279 (ç.n.).

DEFERT: Evet, yarış arabaları örneğinden bahsediyor. Çok bilinen bir örnekten yola çıkıyor. Antik Yunan'ı çalışan bütün büyük tarihçiler, Yunan adaleti üzerine refleksiyonun tarihinin parçası olan bu metinleri ele aldılar.

AKAY: Neredeyse hukukun doğuşu.

DEFERT: Evet, hukukun doğuşu ve devlet aygıtının nüvesi. Burada yemin meselesinden söz ediyoruz. Saklı olan bir şey itiraf edilmiyor, hakikatin söylendiğine dair yemin ediliyor. Yemin de Tanrılar huzurunda. Yani yalan yere yemin edildiğinde, Tanrılara karşı suç işlenmişcesine cezalandırılma riski alınmış oluyordu. Bu ceza, suçu işleyenle sınırlı kalmıyor, sonraki kuşaklar için bile geçerli oluyordu.

AKAY: Yemin etmeyi reddeden, Tanrılardan korkmuş oluyor.

DEFERT: Evet, kahraman Tanrılardan korkuyor. Sonuçta, tarihe kaydolan olaylar aracılığıyla hakikati ortaya koyanlar, Tanrılardır. Burada Foucault Yunan tragedyasının Yunan hukukunun bir tarihi olduğunu söylüyor ve Oedipus tragedyasını hakikatin bir tarihi olarak alıyor. Ve görüyoruz ki en temel kanunları ihlal eden Oedipus –babasını öldüren, annesiyle yatan, çocukları aynı zamanda kardeşleri olan- karşımıza çıkıyor. Yine de hakikati bilmek istiyor çünkü bilmeden işlediği suç nedeniyle kentine vebayı getiriyor. Demek ki hakikati istiyor ve tanıklıklar peşinde. Foucault da bu tanıklıkların araştırması içinde. Çünkü nihayetinde tanıklık görülen bir şeyin tanıklığıdır. Böylelikle görüyoruz ki, hakikat değeri taşıyan söylenmiş-şeyden, aynı değeri taşıyan görünmekte-olan-şeye geçmek için birkaç yüzyıl gerekti.

AKAY: Burada artık soruşturmaya geldik.

DEFERT: Soruşturmanın, yani kanıt getirmenin, çok uzun bir hikâyesi var. Halbuki en başta hakikat, Tanrılar önünde yargılanan şeydi. Daha sonra Tanrı yargısından insani tespite geçildi. Bu şekilde görmek ve söylemenin iki ayrı tarihi olduğu görülüyor,

karşılaşmaları çok zor ve uzun iki tarih. Bütün bunlar *Raymond Roussel* ve *Kliniğin Doğuşu* kitaplarını başka türlü aydınlatıyor.

AKAY: *Kelimeler ve Şeyler* de böyle değil mi?

DEFERT: Evet, burada da aynı soru var. Hatırlıyorum, tıp tarihinden söz edildiği zaman sık sık kadavraların açılmasını engelleyen dinî yasakların olduğu söyleniyordu. Bu tamamen doğru değil, çünkü kadavralar zaten açılmıştı. Ama Foucault diyor ki, 19. yüzyıldan evvel kadavraları açıyorlardı ama hiçbir şey görmüyorlardı. Kadavralar açıldıklarında bir şeyin görülebilmesi için bütün bir tıp düşüncesinin ilerlemesi gerekiyordu. Görmek için açmak yeterli değildi yani. Görünür olanın açık [*explicit*] da olabilmesi için başka bir teorik aygıt gerekiyordu. Görünene dair bütün kavramsallaştırma çok uzun bir kuramsal tarihe dayanıyor. Görmek ve söylemek Foucault'da gerçekten çok temel temalar. Burada Foucault fenomenolojiyi radikal bir şekilde sorgulamaya açıyor. Görmek ve söylemek gibi bambaşka deneyimlerin, tarihsel olarak, bütün bir yöntem, teknik ve kurumsallaştırma kümesi tarafından inşa edildiğini görüyoruz.

AKAY: Bana öyle geliyor ki, Oedipus'tan bahsettiğinde, burada ortaya çıkan hakikatin iki yüzü var. İlk defa duyduğunda, kendine ait bir hakikati tanımaya çalışıyor fakat ona sahip olduğunu daha bilmiyor – ve burada sanıyorum ki, senin demin söylediğin gibi, yeminden görünüre, görünürden soruşturmaya geçildiğinde, Foucault'nun belki son teması olan itiraf meselesine geliyoruz. Sana sormak istediğim soru bu.

DEFERT: Foucault'nun yeni çıkan bir kitabı var. *Mal faire, dire vrai.* Bu tam da itiraf sorunu üzerine. Sanıyorum ki, Oedipus'u incelediği zaman Foucault, hakikatin Apollon tarafından kahine hemen hemen söylendiğini gösteriyor. Kahin hakikatin yarısını söylüyor[4] ama duyulmuyor. Oedipus kral, Iokaste kraliçe. Yani Tanrılardan

4 Foucault'nun "yarılar oyunu" olarak anlattığı bu süreç de üçüncü dipnotta verilen kaynakta bulunabilir (ç.n.).

sonra krallar var ve onlar da hakikatin yarısını duyabiliyorlar ama anlamıyorlar. Sonunda hakikatin nihai öğesini verecek kişiler, bir çoban ve bir köle. Yani birer halk adamı. Bir bakıma, öyle bir tarih var ki burada, ne özellikle Tanrılar ne de güçlüler, ama herhangi biri hakikati söyleme yetisine sahip. Bu bütün bir süreç ve tarih. Anlaşılacağı gibi, hiçbir zaman ne fenomenolojinin radikal deneyimindeyiz, ne de hakikatin veya bilimsel çalışmanın elitizmi içindeyiz. Nitekim, kanıtı getiren, alçakgönüllü bir çoban. Ama tanığın sesinin duyulabilmesi için bütün bir hukuki aygıtın değişmesi gerekti.

AKAY: Doğru hatırlıyorsam, Foucault, biraz Weberci anlamda, 'bilimselliğin', iktidarın ve hakikatin araştırılmasının ayrıştırılmasından geçtiğini söylüyordu.

DEFERT: Değil aslında. Platonculuk hakikati, fikirlerle çileci bir ilişkinin bir türü olarak düşünmeye çalışmıştı. Ondan saf bir idealizm yarattı ve bizi politik alanın dışına iten, 'hakiki' fikirlerin araştırmasını yaptı. Tersine, Foucault'nun yaptığı nihayetinde hakikatin tarihinin ancak politikanın tarihinden itibaren düşünülebileceğini ortaya koymasıydı. Hakikati yeni baştan düşünme imkânını bize veren şey, hukuk aygıtının bütün bir tarihidir.

AKAY: Demek istediğim, araştırma [*recherche*] ile yönetim arasındaki ayrımdı.

DEFERT: İktidara bağlı olmayan bir bilme yoktur. Bilgi olmadan uygulanabilen bir iktidar da yoktur. Oysa ki Platonculuk, tersine bilgiyi iktidardan uzaklaştıran bir idealizasyon biçimidir. Foucault'da her şey, her zaman yüklüdür. Her şey çok basit görünse de öyledir. Oedipus üzerine çok açık bir yorum vardır ve Freudcu okumanın çürütülmesini içerir. Bu aynı zamanda Platonizmin çürütülmesini de içerir. Bir bakıma, söylemeden Nietzsche'yi çağırmaktır bu. Bu Sofokles'in piyesinin bir yorumu gibi dursa da, aslında felsefe tarihinin tortulanmasının hikâyesidir.

AKAY: ki Foucault bu tarihi yerle bir eder...

DEFERT: Sanıyorum ki, Foucault aldatıcı şekilde basit görünen bir yazardır.

AKAY: Evet, hiç de basit değil.

DEFERT: Bu basitlik aldatıcıdır çünkü çok inandırıcı ve güzel bir hikâye anlatıyor hissini verir, fakat kendi tarihini anlatırken bir sürü başka tarihi ve orada yine de mevcut bulunan, tüm diğer felsefi önermeler grubunu eler. Onları çürütse de, oradalardır.

AKAY: Diyebiliriz ki, *Deliliğin Tarihi*'nden 70'li yıllara kadar süren bütün bir dönemde, onun bilgi ekseninden çok bahsediliyor. Ve 1970'lerden sonra, Fransa'da ve dünyada politik sahneye çıktığında, iktidar ekseninden söz etmeye başlıyoruz. Deleuze de, onun iktidar ekseninden bahsederdi. O eksenleri ayırmıyordu ama Foucault'nun çalışmasını üç eksene oturtuyordu. Ben de Canguilhem'in *Normal ve Patolojik* isimli küçük kitabını okuduğumda benzer bir şey gördüğümü sanıyorum. Yani Foucault'nun normalite üzerine metni de üç eksenden söz ediyordu: bilgi, iktidar ve öznellik.

DEFERT: Evet ama sanıyorum ki, Foucault'nun yapmış olduğu çalışma, toplumumuzda hakikati nasıl temsil edip kavramsallaştırdığımızın analizidir. Öyle bir hakikat ki, söyleyeni bağlar. Yani bir adam için delidir denildiğinde, bir yargıya bir hakikat statüsü verilir. Ama deli olduğu ilan edilmiş bireyin hayatında bu yargının dikkate değer sonuçları vardır. Aynı zamanda da, bu yargıda bulunanlar için de bu tür sonuçlar vardır. Yani kendilerini uzman, psikiyatr diye adlandırılanların, ayrımcılık ve yargı politikasını kurumsallaştırınların hayatında da. Öyleyse psikiyatri tarihi, tıp tarihi, aynı zamanda hem uzman öznelerin, hem de hasta ve deli öznelerin tarihidir. Aynı şekilde hapishanenin tarihi de, hem suçun tarihini, hem de psikiyatrların, kriminologların, suçlular hakkında yargı üretenlerin de bir tarihini içerir. Demek ki, haki-

katin hem öznel hem de nesnel bir tarihidir aynı zamanda. Tıbbi hakikatler, psikiyatrik hakikatler, gündelik hakikatler, herkesin gündelik hayatını hakimiyet altına alır. O halde, sanıyorum ki, majör eksen, en önemli eksen, hakikatin bir tarihidir ve insanların hakikatin gündelik hayatlarındaki etkilerinin bir tarihidir. Bunlar hakikat oyunlarıdır ve Wittgenstein'daki dil oyunlarından farklıdır. Yani doğru-yanlış ayrımında, bir hakikatin formüle edilmesi için işin içine giren birçok aktör vardır.

AKAY: İnsanların en çok merak ettiği konulardan biri de, özne sorunu. Foucault'nun edebi ve felsefi ilk metinlerinde, Kartezyen anlamda öznenin yok olduğu hissine kapılınıyor. Ve orada Foucault, birinci tekil şahıstan [*je*] üçüncü tekil şansa [*il/elle*] ve oradan da yansız üçüncü tekil şahsa [*on*] geçen Blanchot ve benzerlerine yakın duruyor. Konuşan anonim biri gibi. Blanchot'nun dışarının düşüncesi üzerine yazmış olduğu metinde, ben'den çoğaltılmış bir şekilde konuşan birine geçiliyor. Mesela, Collège de France'ta yapmış olduğu "Söylemin Düzeni" başlıklı konuşmada, kelimelerin kendisinin ardından gelip, onu kat edip seyirciye doğru gitmesini istediğini söylüyordu. Özne silinmişti, kelimeler, dil, bu durumda ben'den daha önemliydi. Aynı zamanda da, Janette Colombel'in kitabını da hatırlıyorum,[5] Foucault için öznenin cinsellik söz konusu olduğunda sorunsal haline geldiğini söylüyordu. Sen hem *Deliliğin Tarihi*'nden, hem hapishanelerden söz ederken, devamlı özneden konuşuyorsun?

DEFERT: Evet, ama bu aynı özne değil. Kurucu özne, Kartezyen özne. Cogito ergo sum. Özne söyleyen ve merkezde olan. Biraz evvel, algılamanın merkezde olmadığını söyledim, bu uzun bir inşa, görmek ve söylemek arasındaki karşılaşma. Aynı şekilde, kurucu bir özne yok ve hiçbir deneyim hakkında düşünmek için bu

5 Colombel, Jeanette (1993) *Michel Foucault: La clarté de la mort*, Paris: Odile Jacob (ç.n.).

kurucu özneden hareket edemeyiz. Foucault'da öyle bir şey var ki, bu, özneleşme/tabiyet sürecinin analizidir. Yani eğer ben, bu delidir, diyorsam, deli olduğunu duyan kişi, deli özne olarak kurulur. Örneğin ona, psikanalistlerin kodlayacağı türde sorular sorulur. Ondan, kendisini, bizim kurucu özneye dair fikrimize uygun bir özne ile özdeşleşmesini isteriz. Halbuki bu özne, bir kod uyarınca tarihsel olarak kurmakta olduğumuz bir öznedir.

AKAY: Bir tür tabiyet.

DEFERT: Bizim söylemlerimize tabiyet. O halde bir deli özne var örneğin, kriminologlar tarafından oluşturulmuş genç ve yetişkin suçlu özneler var. Sonra Hıristiyan özne var, Hıristiyan düşüncesinin oluşturduğu. Hıristiyanlığın ortaya attığı yeni bir boyut vardır ki, bu da günah, ilk günah boyutudur. Bunu aşmak için, bir itiraf mekanizması ortaya çıkar. Hıristiyanlık tarafından şekillendirilen Batı toplumunda, kendine has bir öznellik biçimi vardır. Elbette ki, inançlı olmayan ama Katolik eğitiminden gelen biri olarak Foucault, Batı toplumunun oluşmasında Hıristiyanlığın ağırlığı üzerine, kökeni üzerine çok düşündü. Hıristiyanlık Mısır'da, Anadolu'da, papazlar tarafından kuruldu. Yani dünya nimetlerine tövbe etmiş kişiler tarafından. Fakat yine de, bu kişilerin akılları cinsellik düşüncesiyle dopdoluydu. Tövbekar ve arınmış olma isteklerine rağmen, adına ten dedikleri, onları içten içe yiyen bir şey tarafından meşgul edildiler. Ellerinden kaçmaya devam eden bu şeyden arınmaları gerekiyordu. Nihayetinde, iki bin yıllık Hıristiyan Batı toplumlarımız, iki yüz-üç yüz yıl boyunca yeni sayılan bir deneyimin düşünürleri tarafından biçimlendirilmiştir. Bu sürede manastırlar, eski Yunan felsefe okullarının yerini aldılar. Ve üç yüz-dört yüz yıl boyunca, Batı düşüncesini şekillendirdiler. Kendi adıma, Augustinus'un Hıristiyanlığın inşasında oynadığı rolün ne kadar önemli olduğunu gördüğümde çok şaşırmıştım. Mısır'a gittiğim zaman, Helenistik dönemde, İsis

kültünün son döneminde Augustinus'la çağdaş olduğunu gördüğümde çok şaşırmıştım. Demek ki, binlerce yıl geri ittiğimiz Mısır, bize tahmin ettiğimizden çok daha yakın.

Hakikatin itirafında, itirafçının mutlak angajmanını bekliyoruz. Başka bir deyişle, epistemolojide mantıkçı kriterlerden itibaren hakikat tanımlanmak eğilimindeyken, bizim toplumumuzda hakikate bir angajman bekleniyor. O halde, hakikatin, analistlerin -ister analitik felsefeciler, ister mantıkçılar, ister Husserlci fenomenologlar olsun- görmedikleri ve Foucault'nun çok ilgilendiği öznel bir boyutu vardır. Foucault, kurucu Kartezyen özneyi bir kenara bıraktı ve hakikatte, öznenin özneleştirilmesini analiz etti.

AKAY: Yani, bir iktidar tarafından oluşturulmuş bir özneden bahsediyoruz...

DEFERT: Tam da öyle. İktidar tarafından oluşturulmuş bir özne. Öznenin bir tarihi var ki, bu felsefenin kurduğu tarih değil. Felsefe, iktidar alanı dışında soyut bir öznenin tarihini kurdu, ve Foucault, iktidar ilişkilerinin üretimi olan öznelerin tarihini yeniden kurdu.

AKAY: Yanlış hatırlamıyorsam, dil varlığı olarak öznenin varoluş prosedürlerinden ve varoluş prosedürlerine ilişkin tekniklerden söz ediyordu...

DEFERT: Foucault, hakikatin hukuki-politik matrislerini aradı, kurucu bir felsefeyi değil. Hakikatin mantık prosedürlerini de aramadı.

AKAY: Özneleştirmeden doğrulamaya geçiliyor.

DEFERT: Evet. Hakikat denilen şey doğrulama prosedürlerinin etkisidir. Bu, çok Nietzschecidir ve Foucault, geleneksel felsefecilerin sorduklarından tümüyle farklı bir hakikat sorusu sorar. 19. yüzyıldan itibaren -psikanalizden önce bile ve sonra onunla birlikte katlanarak- cinselliğimiz, hakikatimizin, kimliğimizin, varlığımızın gizemi yapılmaya kalkıldı. Ama bu, hakikatimizin

geç bir inşasıdır. Bunlar, bugünün toplumu için çok önemli tartışmalardır. Çünkü nihayetinde neden eşcinsellerin heteroseksüellerle aynı haklara sahip olmadığı sorusu burada yatmaktadır. Cinselliğimiz kimliğimizin hakikati olarak inşa edildi. Oysa ki eski Yunan'da cinsellik bir erotikaydı, bir hakikat değil. Yetişkin bir erkeğin sakalı çıkmamış, gelecekte kendisi gibi vatandaş olacak genç bir delikanlının güzelliği tarafından baştan çıkarılması normaldi. Eğitici bir modele göre, erkeksi ve vatandaşlığa dayalı bir varoluş modeline göre aşık olması normaldi. Öyleyse bu, bireylerin statülerine dair bir şeydi, hakikatlerine değil. Yunanlar eşcinsel değillerdi. Erotikaları bir sosyal statüye tekabül ediyordu ve bu da pasifliği dışarıda bırakan, çok kesin bir erotik kodu beraberinde bırakıyordu.

AKAY: Zaten o dönemde eşcinsellik kelimesi mevcut değildi.

DEFERT: Kelime yoktu. 19. yüzyıl sonunda bir Alman psikiyatr tarafından icat edildi. Ve bu kelime icat edildiği andan itibaren ikili ayrışmayı ifade eden bir kelime daha icat edilmesi gerekti: heteroseksüel. Dolayısıyla ortaya atılan ilk terim eşcinseldi. Böylelikle bütün insanlık evrensel bir şekilde yaptıklarına göre değil, olmuş olduğu şeye göre ikiye ayrıldı. Daha önce, erkek ve kadın ayrımı vardı. Artık yeni bir ayrım insanlığa dayatıldı. Yani cinselliğin bir tarihi tabii ki var ve bu hakikat, bizim hakikatimizin tarihinden ayrılan bir şey değil.

AKAY: 1976'da *Bilme İstenci*'nde diyordu ki, Batı'daki cinsellik bilimi ile Doğu'daki erotik sanat arasında bir ayrım var. Buna göre senin bahsettiğin Yunan, aslında Doğu'da.

DEFERT: Hayır, onun aklındaki Çin'di. Hindistan'da öyle mabedler var ki, duvarlarına oyulmuş erotik pozisyon tasvirleri var. Orada zevk veren erotik pozisyonların hepsi edebiyatta öğretiliyor. Halbuki bizim kültürümüzde, bize aşk yapmak değil, cinselliğin bir bilimi öğretiliyor. Bu bambaşka bir sorun.

AKAY: Foucault'da pentür meselesi üzerine gelmek istiyorum. Hatırlıyorum ki, İstanbul'da Mimar Sinan'da verdiğin konferansta Foucault'nun iki tür resim yazısı yazdığını söylemiştin. İlk olarak, Foucault'nun ilgisini çekenler; ikinciler ise ressam arkadaşları kendisinden yazı istediğinde, ilgilenmese bile yazdıklarıydı. Burada yeni bir şey icat ediyordu. Hatırlıyor musun?

DEFERT: Hayır.

AKAY: Beni şaşırtmıştı. Mesela Velasquez veya Magritte veya Manet üzerine yazdığı zaman, sanatın felsefi tarihi üzerine gerçekten düşündüğünü söylüyordun. Aynı derecede yetenekli olmayan arkadaşları için yazdığı zaman ise, mecburen keşifler yapmak zorunda kalıyor, demiştin.

DEFERT: Hayır, söylediğim tam olarak bu değildi. Bir dönem Hiperrealizm ortaya çıktığında, Amerika'da birçok sanatçı fotoğraflardan hareketle işler yapmaya başladı. Ama fotoğrafla pentürün rastlaşması çok daha eskilere dayanıyor. Foucault fotoğrafla pentür arasındaki ilişkilerin tarihini yeniden çizdi, her zaman yaptığı gibi kütüphaneye kapandı, kitaplar buldu ve gerçekten de kendisine çok ilham vermeyen bir arkadaşının pentürü üzerine uzun bir makale yazdı. Bu makalede hem ressamın pentüründen bahsetti, hem de 19. yüzyılın bilinmeyen fotoğrafçıları ve ressamları üzerine yazdı. Nitekim bugün Almanya'da çok önemli bir fotoğraf ekolü var, bu ekol Foucault'nun fotoğraf tarihindeki tüm yenilikçi insanlara parmak bastığını söylüyor. Bugün artık bu metin fotoğraf tarihinin önemli bir parçası haline geldi ve bunun üzerine çok güzel bir metin yazan Bernd Stiegler, tam da bu makalenin bugün Almanya'daki fotoğraf ekolleri için referans teşkil ettiğini yazdı. Makalenin çevirisi *Cahiers de l'Herne*'in Foucault sayısında yayınlandı.[6] Stiegler gösterdi ki, Foucault'nun fotoğraf tarihinde söz ettiği kişiler -bunların bazıları

6 Stiegler, Bernd (2011) "Une histoire de la photographie", *Cahier de l'Herne*, Foucault özel sayısı (ç.n.).

çok önemli fotoğrafçılar olmasalar bile- arkalarında önemli teorik metinler bıraktılar. Ve bu, fotoğrafın hakiki bir tarihi haline geldi. Nitekim Foucault, bu tarihi yeni baştan çizmek için çok uğraştı. Sonunda çok önemli bir şeyi gün ışığına çıkardı: Toplumlarımızdaki imge meselesini. Bu mesele kültürümüzdeki en esaslı sorunlardan biri. Bizim toplumlarımızda imgenin nasıl çoğaldığını çok güzel belgeledi, ki bu, pentür dünyasının çok ötelerine kadar gidiyor. Bu anlamda, diyebilirim ki, bir mesele üzerine o kadar çok çalışıyordu ki, çalıştığı konudan gerçek ve yeni bir teorik nesne çıkarıyordu. Ve bütün bunlar, başta kendisine çok da ilham vermeyen bir ressam üzerine konuşmak içindi.

AKAY: Galiba 1989'da metroda karşılaştığımızda, bana Foucault'nun İstanbul'a geldiğinden bahsetmiştin. 1968'de mi, 1969'da mı?

DEFERT: Galiba daha önce. Buna tekrar bakmam lazım. Diyeceğim ki, sanki 1964'te.

AKAY: Ve İstanbul sanki onu çok ilgilendirmemişti. Halbuki Efes'ten sana kartpostallar yollamıştı ve gördüğü yerlerden çok memnun kaldığını söylüyordu.

DEFERT: "Heraklitos'un izinde... Hayatımda hiç bu kadar güzel bir şey görmemiştim" diye yazmıştı.[7] Halbuki genelde Foucault kalıntıları pek sevmezdi. Fakat belki de bu, o sırada Heidegger ve Nietzsche ile ilişkisine bağlıydı. Sanıyorum ki, bir de Ankara'ya gitti, asıl onu hayalkırıklığına uğratan orasıydı. Ankara'nın "Doğu'nun büyüsünün bozulduğu yer" olduğunu yazdı.

AKAY: 1923'de kurulan bir şehir.

DEFERT: Onu sükut-u hayale uğratan yer orasıydı sanıyorum. Bütün Fransızlar gibi Pierre Loti'yi okumuştu! "Doğu'nun büyüsünün bozulması" Loti'nin bir cümlesini kontrpiyede bırakmak üzere yazılmıştı aslında, bana İstanbul'dan yazdığı bir mektupta bunu söy-

7 Defert'in sonradan bulduğu kartpostalın tarihi 10 Nisan 1964'tür.

lemişti. Aslında çok kısa bir seyahatti bu, asıl Foucault'nun ustası olan Dumézil Türkiye'de çok yaşadı. Atatürk Dumézil için Kıyaslamalı Dinler Tarihi Kürsüsü kurdurmuştu ve Dumézil herhalde ona o kadar güzel şeyler anlatmıştı ki, Foucault anlatılanı bulamadı. O dönemde ona hamamlara gitmesi önerilmişti İstanbul'da ve Foucault da gitti. İlk defa hamama gittiğinde, herkesin ona elini uzattığını gördü. Foucault herkesin kendisine "Merhaba" dediğini düşündü. Aslında kimin elini sıkarsanız, size masaj yapacak kişi o oluyormuş. Foucault çok saygılı biri olduğu için önce en yaşlısının elini sıkmış... Ve felaketi daha sonra anlamış. Neyse, şöyle diyebiliriz: Doğu'dan büyülenmeyi bekliyordu ama İstanbul'da bile bu büyü bozuldu.

AKAY: Foucault'yu Uppsala'ya gönderen de Dumézil'di. Hatırlıyorum ki, yeni yayınlanan dersleri arasında (Louvain konferanslarında) Yunan atlı arabalarından söz etmeye başladığı zaman da Dumézil'e gönderme yapıyor. Aynı zamanda Collège de France'taki son dersinde de ondan bahsediyor.

DEFERT: Dumézil de çok Nietzscheci aslında. Sokrates'in ölümünün Nietzsche tarafından nihilist bir biçimde ele alındığını anlattığı bir metinde, Sokrates'in, öğrencilerinden Asklepios'ta bir horoz kurban etmelerini istediğini yazıyor. Bu, bir hastayı iyileştirmek için yapılan bir kurban töreniydi. Biraz da gizemli olan bu yeni yoruma göre, Sokrates hayatı bir hastalık olarak düşünüyordu. Ve Dumézil asla bu nihilist vizyona sahip olmadı. Bunun üzerine bir sürü filolojik araştırma yaparak, Sokrates'in aslında ne demek istediğini anlamaya başladı: Bu, geleneksel bir yorum değildi. Foucault bu yorumu aldı, çünkü bu, Dumézil'in son kitaplarından birinde yer alıyordu. Ve bu artık, bu bölümün tamamen Nietzscheci bir okumasıydı ve tabii ki Platon'a nazaran değerlendiriliyordu. Tam da bundan dolayı, Dumézil'e bir methiye olarak Foucault bu metni zikretmişti. Horoz burada hayatın bir hastalık olduğu anlamına gelmiyordu.

AKAY: Evet, tekrar Doğuyla ilişkisine geri dönmek adına, İran gezisinden söz edebiliriz. *Corriera della Serra* Foucault'yu 1978'de İtalya'ya göndermişti.

DEFERT: Evet, 1978'de iki defa, Eylül'de ve Kasım'da. Daha sonra da Japonya'ya gitti ve orada bir Zen mabedinde staj yaptı.

AKAY: *Magazine Littéraire*'de kimonolu bir fotoğrafı da vardı hatta.

DEFERT: Evet. Japonya çok özel bir Doğu ama. Japonya ve Türkiye Doğu'nun çok farklı iki ülkesi. Batı modeline daha yakınlaşmış ülkeler. Halbuki Arap ülkelerinin Japonya ve Türkiye kadar diğer kültürleri içlerine sindirdikleri söylenemez, bu iki ülke başka kültürlerle başka türlü ilişki kurmuşlar. İkisinin de muazzam bir başka kültürleri soğurma kapasitesi var.

AKAY: *Dits et Écrits*'nin sonlarına doğru Foucault'nun bir metni -Canguilhem'in İngilizce'ye çevirisinin önsözü sanıyorum- bana çok tuhaf göründü. *Deliliğin Tarihi* üzerine yazdığı tezi savunmasından o kadar sene sonra...

DEFERT: Foucault, ona hayatı boyunca çok yakın oldu. Ve o dönemde Amerika'da çok büyük bir ünü vardı. Bu ün Canguilhem'e yarar sağlamış oldu. Canguilhem aslında onun ustasıydı ama İngilizce'ye çok geç tercüme edildi. Tıpkı Pierre Hadot'nun Amerika'da Foucault sayesinde tanınmış olması gibi. Hadot, geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasa da, incelikli bilimsel araştırmalar yapıyordu. Foucault'nun şöhreti ona da yaradı. Canguilhem tabii, ondan daha yaşlı olduğu halde, ondan uzun yaşadı.

AKAY: Sanıyorum ki, Fransız sanatçılarının Amerika'ya girişini mümkün kılan Marcel Duchamps oldu. Amerika'ya Fransız düşünürlerini ve araştırmacılarını da sokan Foucault ise bir bakıma ikinci bir Duchamps oldu.

DEFERT: Bana öyle geliyor ki, çok önemli bir şey daha var. Foucault'nun şöhreti Amerikalıların da işine yaradı. Mesela Çince'ye Foucault İngilizce'den, Amerika'daki yayınevleri üzerinden çev-

rildi. Foucault'nun mükemmel bir yorumcusu olan Frédéric Gros birçok kez Çin'e davet edildi, Foucault'nun bu kadar iyi tanınmasına şaşırmıştı. *Cahiers de l'Herne*'in Foucault sayısında Çinli bir yazarın metni var, orada anlatılan komik bir hikâye var:[8] *Cinselliğin Tarihi* orada 100 bin basılmış ve çok ucuza satılmış, çünkü kitabın çok okunan, erotik bir kitap olduğu sanılıyormuş. Bir gün Foucault üzerine tez yazan bir öğrenci, kitaba kasabasındaki pazarda, meyve-sebzelerin arasında rastlamış. Bu hikâye çok ilginçtir. Yani Foucault'nun eseri ABD'de çok hızlı ünlendi ve onu bütün dünyaya tanıtan da Amerikalılar oldu. Madras'a gittiğim bir sırada, Foucault'yu iyi tanıyan kişilerin bana sordukları tüm sorular Amerikalıların yorumlarından yola çıkıyorlardı.

AKAY: Evet, bu *French Theory*'nin başlangıcı. Foucault, Derrida. Hatta Derrida ondan daha da önce ünlendi ABD'de.

DEFERT: Evet. Belki de, çünkü Derrida 1966'da gitti, Foucault ise 1970'te. Foucault derslerini İngilizce yaparak Fransızca Edebiyatı bölümlerinden dışarı çıkmaya çalıştı. Felsefe ve özellikle antropoloji bölümlerine gitti, çünkü Amerikan felsefesi daha çok analitik felsefeydi ve kapalıydı. Buna rağmen Foucault'yu Princeton'a çağıran [Richard] Rorty gibiler de vardı. Bir de [Ian] Hacking onu Stanford'a çağırmıştı, bu ikisi ne de olsa, Amerika'nın tanınmış felsefecileriydi.

AKAY: *Tenin İtirafları* üzerine bir soru daha. Aşağı yukarı 25 sene evvel, bu metni Saulchoir'da okumak mümkündü. Daha sonra okuma salonundan çıkarıldı.

DEFERT: Evet, daha evvel yazdığım sebeplerden dolayı. Guillaume Bellon isimli bir gençle Foucault üzerine uzun bir söyleşi yapmıştım.[9] Orada Foucault'nun kitaplarını en az üç defa yazdığını söy-

8 Adı geçen sayıda, Jean-Louis Rocca et Wang Min'an'ın "En Chine" başlıklı yazıları (ç.n.).

9 "I believe in time", *Recto/Verso*, sayı:6. Yazıya şu bağlantıdan ulaşılabilir: http://www.revuerectoverso.com/spip.php.article186 (ç.n.).

lüyordum. Bunlar arasında öyle bir aşama vardı ki, metinlerini daktiloya çektiriyordu ve sonra bu kopya üzerinden çalışıyordu. O sırada Gallimard Yayınevi'nin her zamanki daktilografı orada değildi ve orada bulunan kişi ise Foucault'nun çok zor okunan yazısını tam deşifre edemedi. Ortaya çıkan kopya o sırada kullanılabilir durumda değildi, bu nedenle Foucault daktilo edilmiş metin üzerinde çalışamadı. Okumak çok zordu çünkü aynı el yazması üzerinde iki katman, iki versiyon olurdu. Foucault'nun ailesi, Gallimard'dan daktilo edilmiş metni aldı ve öğrencilere imkân sağlamak için, okuma salonuna konulmasını sağladı. Ben buna karşı çıktım, iki nedenden dolayı: Öncelikle bir sürü boşluk vardı. Ne olduğunu tam anlayamadığımız bir metnin kullanılması çok zordu. Ve madem ki Foucault ölümünden sonra yayın yapmak istemiyordu, Dumézil bu metnin erişime açılmamasının doğru olduğunu söyledi. Birilerinin tez yazmak için Foucault'nun metninden bir şeyler almalarının gereği yoktu, çünkü bunlar zaten yayınlanmayacaklardı veya başka birinin ismiyle -her nasıl olursa olsun- gözükeceklerdi. Olacak şey değil! Böylelikle Foucault'nun ailesini ikna ettim ve el yazmasını oradan çektiler. Fransa Foucault'nun el yazmalarını, Amerikalılara geçmemesi için "milli hazine" statüsüne aldı. El yazmaları tam otuz yıl boyunca erişime kapandı. Amerikan üniversiteleri gibi, Çin ve Japon üniversiteleri de bu metinlerle uzun zamandan beri ilgiliydiler. Şu anda, bu metinlerin Milli Kütüphane'ye gitmeleri için elden gelen yapılıyor. Bundan sonra, aile el yazmalarının kaderine karar verecek.

AKAY: Çıkması beklenen başka kitaplar var mı?

DEFERT: Evet, dört tane daha var[10]. Biliyorsun, kitapların yayınlanması sırasında birçok aşama var, birkaç toplantı yapılıyor. Ben

10 Bunlardan Collège de France'ta 1979-1980 döneminde verdiği derslerden oluşan *Du gouverment des vivants* [Yaşayanların Yönetimi Üzerine] ve 1972-1973 döneminde verdiği *La société punitive* [Cezalandırıcı Toplum] sırasıyla 2012 ve 2013'te yayınlandı (ç.n.).

genelde el yazmalarını metinle birlikte okuyorum, metin el yazmasından değil, kayıtlardan yola çıksa da. Sonra adına "durum" dediğimiz şeyi yapıyoruz, her cilt için. Yani el yazmalarıyla kayıtlar kıyaslanıyor ve bu durumu tartışıyoruz. Kimi zaman da bu yüzden küçük değişiklikler yapıyoruz. Bu dört kitaptan biri çok çok iyi [*La société punitive*]. Neredeyse bitti. Bu sırada Obama'nın meslektaşlarından biriyle çalıştık, Bernard Harcourt. Nitekim çocukları da Hyde Park'ta aynı okula gitmişler. Amerikalı bir hukuk profesörü, avukat ve muhteşem biri. Çok gençken idama mahkûm, genelde paraları olmadığı için kendilerini savunamayan siyahların avukatlığını yapmayı görev edinmiş. Şu anda, Chicago Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü Başkanı. Hapishane sorunları üzerine olağanüstü biri. Onunla çalıştık çünkü el yazmalarında bazı sorunlar vardı. Bunlar *Hapishanenin Doğuşu*'nun yayınlanmasından evvelki dersler ve kitaptan çok daha farklı. Foucault "panoptikon" fikrine çok kapıldı ve kitabın algılanması çok fazla bu noktaya odaklandı. Halbuki Foucault mimariye bu kadar önem vermiyordu. Gözetleme meselesine çok daha fazla önem veriyordu ki, derslerde bu çok net görünüyor.

AKAY: Yani biyo-iktidara doğru yoldaydık.

DEFERT: Hayır, daha bu söz konusu değildi ama bugün iyi bildiğimiz bütün o gözetleme sorunları vardı. Çok şaşırtıcı çünkü bu kitap hem *Hapishanenin Doğuşu*, hem de değil, bambaşka bir kitap.

AKAY: Denetim meselesi *Hapishanenin Doğuşu*'nda birçok yerde geçiyor, fakat bu konudaki refleksiyonlar daha çok Deleuze'e atfediliyor.

DEFERT: Denetim toplumunun Foucault'da olduğu doğru. Aslında dersler o kadar şaşırtıcı ki, *Hapishanenin Doğuşu*'nun gerçek bir tamamlayıcısı ve bambaşka bir yaklaşım. Aradan geçen birkaç ayın her şeyi ne kadar değiştirebildiğini görmek çok şaşırtıcı. Şaşırtıcı olan başka bir şey de, Foucault'nun bir kitabı yayınlarken

derslerde çok da sistematize etmediği birçok şeyi nasıl sistematize ettiği. Dersler daha çok bir düşünce hareketi gibi. *Hapishanenin Doğuşu*, bütün bu hareketi biraz bloke etmiş gibi duruyor. Her neyse, üçüncü bir kitap yolda, dördüncü için de ses kaydı üzerinde çalışılıyor, çünkü kayıtta bir sorun var.

AKAY: Hangi konuda?

DEFERT: İlk dersleri. Ceza kurumları üzerine ilk dersler ve özellikle Fransa'da Ortaçağ'da hukuk aygıtı üzerine. Bir de Amerika'daki konferansları üzerine çalışan başkaları var. Bir de, Foucault'nun Berkeley ve Darthmouth College'da hermenötik üzerine yaptığı konferansların İtalya'da hâlihazırda yapılmış bir edisyonu üzerine Foucault'nun yeğeni çalışıyor.

AKAY: Çok teşekkürler Daniel.

Fransızca transkripsiyon: Kean Paker
Çeviri: Ali Akay – Sibel Yardımcı

Ütopik Beden[1]

Michel Foucault

Proust'un her uyandığında yavaşça, tedirginlikle yeniden işgal etmeye geldiği bu yerden, gözlerimi açtığım andan itibaren kaçmam olanaksız. Beni yerime çivilemiş olduğu için değil –madem ki, son kertede hareket etmekle veya kıpırdamakla kalmayıp, onu da hareket ettirebilir, onu kıpırdatabilir, onun yerini değiştirebilirim- ama işte: onsuz yerimi değiştiremem; ben, başımı alıp başka bir yere gitmek üzere, onu olduğu yerde bırakamam. Dünyanın bir ucuna da gitsem, sabah vakti örtülerin altında büzüşüp, küçülebildiğim kadar küçülsem, veya sahilde kendimi güneşin altında erimeye de bıraksam, ben neredeysem o da orada olacak. Umarsızca burada, asla başka yerde değil. Bedenim, ütopyanın aksidir[2], asla başka bir gökyüzü altında olmayan şey; tam anlamıyla, sayesinde vücut bulduğum [*faire corps*[3]] mutlak yer, küçük uzam parçası. Bedenim, bu acımasız *topos*.

1 Metnin künyesi şöyledir: "Le Corps Utopique", *Le Corps Utopique - Les Hétérotopies* içinde, Paris: Lignes.

2 Ütopya sözcüğü Eski Yunanca'dan geliyor, "ou [olmayan] – topos [yer]". (*Bkz. Online Etymology Dictionary, "utopia" maddesi, http://www.etymonline.com/index.php?term=utopia.*) 1516'da Thomas More tarafından mükemmel bir düzeni olan hayali bir adayı tarif ettiği kitabının adı olarak icat edilen sözcük, ancak 17. yüzyıl başlarında "mükemmel yer" anlamına genişliyor (ç.n.).

3 Burada bir söz oyunu var. "Faire corps" deyim olarak "bir olmak, bütünleşmek" anlamına geliyor. Fakat "corps" beden demek, dolayısıyla kelimelerin birebir anlamını alırsak, buradaki ifade "beden yapmak" demek. Metnin bütünü düşünüldüğünde buradaki bedenselliği vurgulamak bana önemli göründüğünden böyle çevirdim. Yine de, cümle şöyle de düşünülebilirdi: "Bedenim, ütopyanın aksidir, asla başka bir gökyüzü altında olmayan şey; tam anlamıyla, kendisiyle bütünleştiğim [*faire corps*] mutlak yer, küçük uzam parçası" (ç.n.).

Ya eğer şans eseri, onunla sıradanlaşmış bir senli-benlilik içinde yaşasaydım? Tıpkı bir gölgeyle olacağı gibi? Veya artık görmez olduğum ve yaşamın tekdüzeleştirdiği birçok şeyle – bu bacalarla, her akşam penceremin önünde dalgalanan bu çatılarla olacağı gibi. Ama her sabah aynı mevcudiyet, aynı yara. Her sabah, aynanın dayattığı o kaçınılmaz imge gözlerimin önünde şekillenir: ince yüz, kamburlaşmış omuzlar, miyop bakış, artık saçı kalmamış, gerçekten de yakışıklı değil. Ve işte başımın bu çirkin kabuğunda, sevmediğim bu kafeste kendimi göstermem ve dolaş[tır]mam gerekecek; bu parmaklıkların ardından konuşmam, görmem ve görülmem, bu derinin altında çürümem.

Bedenim, umarsızca mahkûm olduğum o yer. Bütün o ütopyaları yaratmamıza neden olan şeyin son kertede ona karşı (sanki onu silmek için) olduğunu düşünüyorum. Ütopyanın itibarı, güzelliği, ona duyulan hayranlık, hepsi nereden gelir? Ütopya, her yerin dışında bir yerdir, ama bedensiz bir bedene sahip olacağım bir yer: güzel, duru, şeffaf, ışıklı, çevik, dev gibi güçlü, süresi sonsuz, incelikli, görünmez, korunan, daima [aslında] olduğundan farklı [*transfiguré*][4] bir bedene. İlk ütopyanın -insan kalbinden en zor sökülebilir olanın- tam da bedensel olmayan [*incorporel*] bir beden ütopyası olduğu pekala söylenebilir.

Perilerin, cinlerin, büyücülerin, olağanüstü güçleri olanların ülkesi. Ve tabii, yaraların olağanüstü bir merhem sayesinde şimşek hızında iyileştiği, bir dağdan düşüp de canlı kalkabildiğimiz, dilediğimizde görünür, dilediğimizde görünmez olduğumuz bir ülke. Bir peri ülkesi varsa, bu benim yakışıklı bir prens ve tüm o süslülerin [*gommeux*][5] ayı yavruları gibi tüylü ve çirkin olmaları için değilse, nedendir?

4 Bu cümlede sıfat-fiil halini gördüğümüz "transfigurer" fiilini çevirmek kolay değil; "bir şeye harika, göz alıcı bir nitelik atfederek onun doğasını, veya bir yönünü değiştirmek" anlamına geliyor. Dolayısıyla yalnızca olduğundan farklı değil, olduğundan güzel de demek. Örneğin ışık için kullanılıyor, "Gün ışığı görüntüyü değiştiriyor, olduğundan güzel gösteriyordu" cümlesindeki gibi (ç.n.).

5 Eski bir ifade. Güzel ve bakımlı görünmek konusunda komik derecede kaygılanan genç erkek anlamına geliyor (ç.n.).

Ama bir de bedenleri silmek için yaratılmış bir ütopya vardır. Bu, ölüler ülkesidir, Mısır uygarlıklarının bize bıraktığı büyük ütopik kentler. Mumya nedir ki son kertede? Yadsınmış ve dönüştürülmüş [*transfiguré*] bir bedenin ütopyası. Zamanın ötesinde daim kalan büyük ütopik beden. Bir de Mikene uygarlığının defnedilen kralların yüzüne koyduğu altın masklar vardı: muzaffer, güçlü, güneşe benzeyen, korku salarken silahsız kalmış kral bedenlerinin ütopyası. Sonra mezarlardaki resimler ve heykeller, mezar taşlarında yatan insan heykelleri karşımıza çıktı; böylece bitmeyecek bir gençlik, kımıldamazlık içinde uzandı Ortaçağ'dan beri. Ve şimdi, günümüzde, basit mermer küpler, taş tarafından geometrikleştirilmiş bedenler, mezarlıkların büyük siyah tablosu üzerinde beyaz ve düzenli figürler var. Ve işte ölülere has bu ütopik kentte, bedenim bir şey gibi katı, bir Tanrı gibi ölümsüz hale geliyor.

Ama belki de bedenin hüzünlü topolojisini silmemize yarayan bu ütopyaların en inatçı, en güçlü olanı, Batı tarihinin başından beri, bize bu topolojiyi tedarik eden büyük "ruh" mitidir. Ruh, bedenimde, pek harika bir şekilde işler. Onda ikamet eder, elbette, fakat ondan kaçmasını da bilir: gözlerimin pencerelerinden dünyayı [*les choses*] görmek için kaçar ondan - ben uyurken düş görmek, ben ölürken hayatta kalmak için. Ruhum güzeldir, saftır, bembeyazdır; ve çamurlu -her durumda pek de temiz olmayan- bedenim onu kirletmeye kalkarsa, onu ilksel saflığına yeniden kavuşturacak bir erdem, bir güç, kutsal bin bir jest bulunacaktır. Yaşlı bedenim çürürken, ruhum uzun yaşayacaktır, uzundan da çok. Çok yaşa ruhum! Benim ışıklı, arınmış, erdemli, çevik, hareketli, ılık, serin bedenim o; kaygan, iğdiş edilmiş, sabun köpüğü gibi yusyuvarlak.

Ve işte! Tüm bu ütopyalar sayesinde bedenim ortadan kayboldu. Üflediğimiz bir mum alevi gibi yok oldu. Ruh, mezarlar, cinler ve periler hileyle aldılar onu [*faire main basse*],[6] ustaca bir el hareke-

6 Bu ifade 17. yüzyılda birini öldürmek anlamına geliyormuş (ç.n.).

tiyle kaşla göz arasında yok ettiler, ağırlığını, çirkinliğini üfürdüler ve onu bana geri verdiler - göz kamaştırıcı ve ebedi kılınmış olarak.

Ama doğrusunu söylemek gerekirse, bedenim indirgenmeye bu kadar kolay teslim olmayacaktır: ne de olsa, onun da, kendine has ve olağanüstü kaynakları var; o da, yeri olmayan yerlere ve ruhtan da, mezardan da, büyücünün büyüsünden de daha derin, daha inatçı yerlere sahip. Kendi mahzenleri ve ambarları, karanlık konaklamaları, güneşli sahilleri var. Örneğin, başım: dış dünyaya iki pencereyle, iki açıklıkla açılan ne tuhaf bir mağara; bundan şüphem yok çünkü bu açıklıkları aynada görüyorum ve sonra birini veya diğerini ayrı ayrı kapatabiliyorum. Ve fakat aslında bir tane açıklık var, önümde açılan kesintisiz ve bölünmemiş, sürekli tek bir manzara olduğuna göre. Peki bu başın içinde, orada, neler oluyor? Eh evet, şeyler gelip onda konaklıyorlar. İçine giriyorlar – ve [onlara] baktığım zaman şeylerin başımdan içeri girdiklerinden eminim, çünkü güneş çok kuvvetli olup da gözümü aldığında, beynimi derinliklerine kadar yırtar. Ve fakat, onları önümde görebildiğime ve onlara kavuşmak için bu sefer benim de ilerlemem gerektiğine göre, başımdan içeri giren bu şeyler aslında dışarıda ikamet eder.

Anlaşılmaz beden, nüfuz edilebilen ve saydam olmayan beden, açık ve kapalı beden: ütopik beden. Bir anlamda, mutlak olarak görülebilir beden: birinin beni baştan aşağıya süzmesinin, arkadan gözetlenmenin veya omuz üzerinden gözlenmenin ne demek olduğunu çok iyi bilirim. Hiç beklemediğim bir anda gafil avlanmanın da. Çıplak olmanın ne olduğunu da bilirim. Buna rağmen, bu kadar görünür olan bu beden, ondan kendisini koparıp alamadığım bir görünmezlik tarafından da geri çekilmiş, ele geçirilmiştir. Parmaklarımla yoklayabildiğim ama asla göremediğim bu kafatası, kafatasımın arkası; uzanmışken, yataktaki şiltenin itişinden yaslandığını hissettiğim, ama ancak bir ayna hilesiyle yakalayabildiğim bu sırt; peki ya hareketlerini ve konumlanışlarını milimi milimine bildiğim halde, korkunç şekilde

dönmeden asla göremeyeceğim bu omuz ne? Beden: yalnız aynaların serabında ve ancak parçalı biçimde beliren hayalet. Hem görünür hem görünmez olmak için gerçekten de perilere veya cinlere, ölüme veya ruha mı ihtiyacım var? Üstelik bu beden hafif ve saydam, tartıya da gelmez. Hiçbir şey ondan daha az "şey" değildir: koşar, davranır, yaşar, arzular, tüm niyetlerimin onu kat etmesine direnmeden izin verir. Tabii ya! Ama ağrılar hissettiğim, midemin kazındığı, göğsümün ve boğazımın tıkandığı, öksürüklere boğulduğum güne kadar. Dişlerimin ağzımın derinliklerinde sızladığı güne kadar. O zaman işte hafif, ağırlıksız vb. olmaktan çıkar, bir "şeye" dönüşürüm; yıkıntı halinde ve olağanüstü bir yapıya.

Hayır, gerçekten de aynı anda hem saydam olup hem olmamak, hem görünür hem görünmez, hem yaşam hem şey olmak için ne peri oyunlarına ne büyüye, ne ruha ne ölüme ihtiyaç var: Ütopya olmam için, bir beden olmam yeterli. Bedenimi savuşturmaya yönelik tüm o ütopyaların -basitçe- modelleri ve ilk uygulanma noktaları, köken yerleri bizzat benim bedenimdeydi. Biraz önce ütopyaların bedene karşı ve onu silmeye yönelik olduklarını söylediğimde çok yanılıyordum: ütopyalar, bedenin kendisinden doğmuş ve belki de sonraları onun aleyhine dönmüşlerdir.

Her halükârda kesin olan bir şey var, o da insan bedeninin tüm ütopyaların temel faili [*acteur*] olduğu. Son kertede, insanların kendilerine anlattıkları en eski ütopyalardan biri, ölçüsüz, devasa ve uzamı yutarken dünyayı zapt eden bedenlere dair o düş değil miydi? Birçok efsanenin kalbinde yatan bu devler ütopyasıdır, Avrupa'da, Afrika'da, Okyanusya'da, Asya'da. Bu kadim efsane ki, Prometheus'tan Gulliver'e bunca zaman batılı hayalgücünü besledi.

Maskeler, boyalar ve dövmeler söz konusu olduğunda da beden büyük bir ütopik aktördür [*acteur*]. Maske takmak, boyanmak, bedenini dövmelerle donatmak, zannedilebileceğinin aksine, tümüyle başka bir bedeni -basitçe daha güzel, daha iyi süslenmiş, daha kolay

tanınabilir bir bedeni- edinmek anlamına gelmez. Dövme yaptırmak, boyanmak, maske takmak kuşkusuz başka bir şeydir. Bedeni gizli ve görünmez güçlerle iletişime geçirmek demektir. Maske, dövmedeki im, bedene sürülen boya, tümüyle bir dildir: bilmecemsi, şifrelenmiş, gizli, kutsal tüm bir dil; Tanrının gazabını da, kutsalın sağır kudretini veya arzunun canlılığını da aynı bedene çağıran bir dil. Maske, dövme, boya bedeni başka bir uzama yerleştirir, onun dünyada doğrudan yeri olmayan bir yere girmesini sağlar, ondan tanrısal veya yabancı bir evrenle iletişime geçecek bir uzam parçası yaratırlar. Ya Tanrılar tarafından yakalanırız burada, ya da baştan çıkardığımız kişi tarafından. Her durumda maske, dövme, boya bedenin kendine has uzamından koparılıp başka bir uzama fırlatıldığı/yansıtıldığı [*projeter*] işlemlerdir. Dövmecinin, arzuladığı genç kızın bedenini bizim olmayan bir evrene nasıl geçirdiği hakkındaki şu Japon masalına kulak verin örneğin:

> Güneş ışınlarını nehrin üzerine bir mızrak gibi fırlatıyor ve yedi hasırlı odayı ateşe veriyordu. Suyun yüzeyinden yansıyan bu ışınlar, kağıt paravanlar üzerinde ve derin derin uyuyan genç kızın yüzünde altından dalgalar oluşturuyordu. Seikichi, perdeleri çektikten sonra dövme aletlerini eline aldı. Daldığı bir çeşit vecd halinde kaldı bir süre. Şimdi, genç kızın alışılmadık güzelliğinin tümüyle tadına varıyordu. Ona öyle geliyordu ki, bu hareketsiz yüzün karşısında on yıllarca, yüz yıllarca hiç yorulmadan veya sıkılmadan oturabilirdi. Çok eskiden Memfis halkının Mısır'ın harikulade topraklarını piramitler ve sfenkslerle güzelleştirmesi gibi, Seikichi de, tüm aşkıyla, genç kızın körpe tenini resmiyle güzelleştirmek istedi. Bir yandan sol elinin baş, yüzük ve küçük parmakları arasında tuttuğu renkli fırçaların ucuyla çizgiler çizerken, bir yandan da sağ eliyle iğneyi batırıyordu.

Ve kutsal veya dünyevi, dinî veya sivil kıyafetin, bireyi dinin kapalı uzamı veya toplumun görünmez şebekesine dahil ettiği düşünülürse, bedene değen her şeyin –resim, renk, başlık, taç, kıyafet, üniforma- tüm bunların, bedene mühürlenmiş ütopyaları duyarlı ve alacalı çiçekler gibi açtırdığı görülür. Ama belki de kıyafetin de

altında, tenin kendisine ulaşmamız gerekir; ve o zaman, bazen, sınır durumlarda, bedenin ütopik kuvvetini bizzat kendine çevirdiği ve dinî ve kutsal olana, öte-dünyaya [*autre monde*], karşı-dünyaya [*contre-monde*] has uzamı, kendine ayrılmış uzamın içine dahil ettiği görülecektir. O zaman maddeselliği içinde, etiyle, kanıyla beden, kendi fantazmalarının ürünü gibi olacaktır. Son kertede, dansçının bedeni, tam da onun hem içinde hem de dışında olan tüm bir uzam boyunca genleşen bir beden değil midir? Ya kafaları güzel, ruhları ele geçirilmiş, kendileri damgalanmış olanlar? Bedenleri cehennem olur, ruhu ele geçirilenlerin. Damgalanmış olanlarınsa, bedenleri ıstıraba keser, kurtuluş ve selamet olur[7]: kanlı bir cennet. Az önce bedenin hiçbir zaman başka bir yerde bulunamayacağına, çaresizce burada olduğuna, tüm ütopyaların karşısında durduğuna inandığımda gerçekten de budalalık ettim.

Bedenim, aslında, her zaman başka yerdedir. Dünyanın tüm başka yerlerine bağlıdır ve doğrusunu söylemek gerekirse, dünyadan başka yerdedir. Çünkü şeyler onun etrafında düzenlenmiştir; ve üst, alt, sağ, sol, ön, arka, yakın ve uzak ona göredir, tıpkı bir egemene göre olacağı gibi. Beden dünyanın sıfır noktasıdır; yolların ve uzamların gelip kesiştikleri yer, beden hiçbir yerde değildir: dünyanın yüreğindedir o; ondan itibarendir ki düşlerim, konuşurum, ilerlerim, tahayyül ederim; ondan itibaren şeyleri ve yerlerini algılar ve yine, hayal ettiğim ütopyaların belirsiz kuvvetiyle onları birbirine bağlarım. Bedenim Güneş Şehri gibidir, yeri yoktur ama -gerçek veya ütopik- mümkün tüm yerler ondan çıkar ve [ışık gibi] yayılırlar.

7 Kurtuluş olarak çevirdiğim sözcük "rachat". Bunu tek bir sözcükle karşılamak çok zor. Birinci anlamı yeniden satın almak. İkinci olarak fidye karşılığında bir tutsağın serbest bırakılmasını sağlamak demek. Askerlik hizmetinden muaf olmak için para ödenmesi anlamına da geliyor. Ayrıca hatasını telafi etmek de demek. Bu metnin İngilizce çevirisinde "redemption" olarak geçiyor (ç.n.).

Ne de olsa, çocukların bir bedenleri olduğunu öğrenmeleri hayli zaman alır. Aylar boyunca, bir yılı aşkın bir zaman yalnızca dağınık bir bedenleri vardır, uzuvları, boşlukları ve delikleri; ve tüm bunlar ancak aynadaki imgede -gerçek anlamıyla- vücut bulur. Daha da tuhaf bir şekilde, Homeros'un Yunanları, bedenin bütünlüğünü belirtecek bir sözcüğe sahip değillerdi. Ne kadar çelişkili görünürse görünsün, Truva karşısında, Hektor ve yoldaşlarının savunduğu duvarların dibinde bedenler değil; kalkmış kollar, cesur sineler, çevik bacaklar, başlara geçmiş kıvılcım saçan kasklar vardı: bedenler yoktu. Beden anlamına gelen Yunanca sözcük, Homeros'ta yalnızca kadavrayı ifade etmek için ortaya çıkıyordu. Bize (yani, zamanında Yunanlara ve şimdi çocuklara) bir bedenimiz olduğunu, bu bedenin bir formu, bu formun bir çeperi, bu çeperin bir kalınlığı, bir ağırlığı olduğunu, kısacası bedenin bir yer kapladığını öğreten *bu* kadavra ve dolayısıyla, kadavra ve aynadır. Bedenin ilksel ve derinlikli bir şekilde ütopik olan deneyimine bir uzam atayan ayna ve kadavradır; onu susturan, yatıştıran ve bedenimizi her an harap edip buharlaştıran o ütopik taşkınlığı - bizim için artık mühürlenmiş- bir çitle kapatan onlardır. Onlar sayesinde bedenimiz saf ve basit bir ütopya olmaktan çıkar. Çünkü, aynadaki imgenin bizim açımızdan erişilmez bir uzamda ikamet ettiğini ve kadavramızın olduğu yerde asla olamayacağımızı düşünürsek eğer, bizzat aynayla kadavranın da alt edilemez bir başka-yer'de [*ailleurs*] bulunduklarını düşünürsek, o zaman, yalnızca ütopyaların kendi üzerlerine kapanabildiklerini ve bedenimizin derin ve egemen ütopyasını bir anlığına saklayabildiklerini keşfederiz.

Belki sevişmenin [*faire l'amour*] bedenin kendi üzerine kapandığını hissetmek olduğunu da söylememiz gerekir; nihayet, tüm ütopyaların dışında, ötekinin elleri arasında, bütün yoğunluğuyla var olmak. Ötekinin sizi kat eden parmakları altında, bedeninizin görünmez tüm parçaları var olmaya kalkar; ötekinin dudakları

karşısında sizinkiler duyarlı hale gelir, yarı-kapalı gözleri önünde yüzünüz bir kesinlik [*certitude*] kazanır; nihayet, bir bakış, sizi gözleriniz kapalı görmek için vardır. Aşk da, ayna ve ölüm gibi, bedeninizin ütopyasını dindirir, onu susturur, sakinleştirir, onu bir kutuya koyar gibi kapatır, onu çevreler, onu mühürler. Aynaya has yanılsama ve ölümün tehditiyle bu kadar yakın akraba olması bundandır; ve onu çevreleyen bu iki tehlikeli figüre rağmen, sevişmeyi [*faire l'amour*] bu kadar sevmemiz, aşkta beden *burada* olduğu içindir.

Çeviri: Sibel Yardımcı

Foucault ya da Tarihte Devrim[1]

Paul Veyne

Michel Foucault adı yapıtı için uzun bir girişi gerektirmeyecek ölçüde bilinir. Bu nedenle somut örneklerden giderek Foucault'nun yönteminin pratik yararını göstermeyi ve filozofa dair peşin kabule dayanan kimi mefhumları dağıtmayı tercih edeceğim: Bunlar, Foucault'nun failliği şeyleştirerek, insan eylemine ve tarihsel açıklamaya meydan okuduğu; süreklilikler ve evrimden ziyade kopmalara ve yapılara ayrıcalık tanıdığı ve toplumsal alana uzaktan yakından ilgi duymadığı yönündedir. İlaveten, *söylem* kelimesi bir hayli kafa karışıklığı yaratmıştır.[2] Aşırı basitleştirerek de olsa söylemek gerekirse Foucault ne bir Lacan'dır ne de anlambilimle bağdaştırılabilir. Foucault *söylem* kelimesini yapıtlarında özel teknik anlamıyla kul-

1 Metnin İngilizce künyesi şöyledir: "Foucault Revolutionizes History", *Foucault and His Interlocutors* [Foucault ve Muhattapları] içinde (1997), der. Arnold I. Davidson, Chicago: University of Chicago Press.

2 Suç Foucault okurlarında değil. Yazar, kullanımı zor ama ışıltılı bir kitap olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde ne yaptığının tamamen farkındadır ve teorisini mantıksal sonucuna dek götürür: "Kısacası niyetimiz 'şeylerden' kurtulmaktır." (Michel Foucault, *Archeology of Knowlegde*, çev. A. M. Sheridan Smith, Londra, 1972, s. 47, artık *AK* kısaltmasıyla anılacak. Karş. s.16-17 ve *History of Madness* ve *The Birth of Clinic*'teki özeleştirel dipnotlar, s. 47 1. dipnot ve s. 54. 1. dipnot) Kitap yapısalcı ve dilbilimsel çılgınlığın doruk yaptığı bir dönemde kaleme alındı. Dahası bir tarihçi olarak Foucault pratikten çok söylemi odağına aldı, pratiği söylem üzerinden inceledi. Şu var ki Foucault'nun yöntemiyle dilbilim arasında sadece kısmi, eğreti ya da koşullu bir bağlantı vardır. (*Deliliğin Tarihi*, Mehmet Ali Kılıçbay, İmge yay. 2013; *Kliniğin Doğuşu*, Temel Keşoğlu, Doruk yay., 2002). (ç.n.)

lanır ki bu bilhassa söylenen şeyi belirtmez. Kitaplarından birinin adı da ironiktir- *Kelimeler ve Şeyler*.[3]

Kuşkusuz kaçınılmaz olan bu hataları giderebilirsek[4] bu zorlu düşünsel külliyatta gayet basit ve yeni bir şey keşfedebiliriz- tarihçileri daha işin başında tatmin edecek, kendilerini yuvada hissetmelerini sağlayacak, açıklıkla olmasa da tarihçilerin umdukları, hatta zaten yaptıkları bir şeyi. Foucault dört dörtlük bir tarihçi, tarihin doruğudur. Filozofun çağımızın en büyük tarihçilerinden biri olduğu kuşku götürmez ancak Foucault'nun aynı zamanda bütün tarihçilerin nicedir etrafından dönenip durdukları bilimsel devrimi gerçekleştiren kişi olduğu da söylenebilir. Bugün hepimiz pozitivist, adcı ve çoğulcuyuz ve tüm *-izm*'lerin düşmanıyız ancak tüm bu nitelemelerin tastamam uygun düştüğü ilk kişi Foucault'dur. Büsbütün pozitivist olan ilk tarihçi odur.

Dolayısıyla gayet anlaşılır bir nedenle ilk yükümlülüğüm bir filozof olarak değil bir tarihçi olarak, ikinci ve nihai yükümlülüğüm ise örneklerle konuşmak olacak. Seçtiğim- ve benim icadım olmayan- örnek, tüm argümanlarımın kaynağı olacak. Georges Ville'in şu keşfinden, Roma'da gladyatörlük üzerine ölümünden sonra yayımlanan görkemli kitabında betimlendiği şekliyle gladyatör savaşlarının sona erişine dair açıklamadan bahsediyorum.

Foucault'nun ilk sezgisine uygun düşen terim yapı, kopma ya da söylem değil, istisna, Latince anlamıyla *seyreklik*tir. İnsana dair fenomenler istisnaidir; aklın doluluğuna yerleşmiş değildirler. Bunların etrafında bilgeliğimizin kavramaya yetmediği başka fenomenler için boş bir uzam vardır; olan başka türlü de olabilirdi. İnsana dair fenomenler

3 Bkz. *AK*, s. 48 ve daha genel olarak s. 46-49. *Les Mots et les choses* İngilizceye *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* olarak çevrildi (New York, 1971). (*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge yay. 2013). (ç.n.)

4 Ayrıca şöyle yazar: "*Kelimeler ve Şeyler*'de metodolojik işaretlerin eksikliği tahlillerimin kültürel bütünlük bağlamında yapıldığı izlenimine yol açtı" (AK, s. 16). Foucault'ya yakın filozoflar bile onun bütün bir çağın ortak *episteme*'sini ortaya koymaya çalıştığına inanmıştı.

Mauss'un kastettiği anlamda keyfidir. Bunlar, tarihçiler ve çağdaşları için artık fark edilemeyecek ölçüde aşikâr olsalar da kesin değildirler ve verili kabul edilemezler. Bu konuyu şimdilik bir kenara bırakıp olgulara dönelim. Dostum Georges Ville sayesinde dinlemek üzere olduğumuz hikâye uzun: Nasıl oldu da gladyatör dövüşleri sona erdi?

Dövüşler İ.S. 4. yüzyıl süresince, Hıristiyan imparatorların hükümdarlığı sırasında tedricen, daha doğrusu ağır aksak durdu. Neden durdu ve neden o zaman durdu? Yanıt görünüşte apaçık gibidir: Vahşet Hıristiyanlık sayesinde sona erdi. Ne var ki gerçek hiç de böyle olmamıştır. Ne gladyatörlük ne de kölelik ortadan kaldırılmalarını Hıristiyanlığa borçludurlar. Hıristiyanlık gladyatörlüğü, ruhları sadece kendi selametlerine yoğunlaşmaktan alıkoyan kamusal gösterilerin bir parçası olarak mahkûm etti. Hıristiyanların gözünde tüm münasebetsizlikleriyle tiyatro, kamusal gösteriler arasında gladyatör dövüşlerinden çok daha fazla mahkûm edilmeyi hak ediyordu. Saçılan kanı görmenin hazzı kendi başına içsel bir tatmin sağlarken, sahne üzerinde sergilenen ahlaksızlık seyircilerin gündelik yaşamlarında şehveti tetikliyordu. Bu durumda açıklama, dar olarak Hıristiyanlık içinde değil de, genel olarak insancıllık ya da pagan bilgeliğinde mi aranmalıdır? Hayır, yanıt burada da değildir. İnsancıllık sadece aşırı duyarlı küçük bir azınlık için geçerliydi- kalabalıklar işkenceye tanık olmak için ezelden beri meydanlara akın etmiştir ve düşünürlerin korunaklı kalesinden yazan Nietzsche de güçlü insanların sağlıklı vahşetinden dem vurur. Bu insancıllık kısmen farklı bir duygu olan ihtiyatlılıkla kolaylıkla karıştırılabilir. Roma'nın gladyatör dövüşlerini şevkle benimsemesinden önce Yunanlar olayın barındırdığı gaddarlıktan çekiniyor, aynen bugün bizlerin televizyondaki şiddetin suç oranlarını artırmasından kaygılandığımız gibi bunun kitleleri şiddete alıştırabileceğinden endişe ediyorlardı. Bu, gladyatörlerin kaderine hayıflanmakla pek de aynı şey değildir. Şu var ki hem Hıristiyan hem de pagan bilgelerinin gö-

zünde kanlı dövüş gösterileri izleyicilerin ruhunu lekeliyordu (Seneca ve Aziz Augustinus'un meşhur lanetlemelerinin gerçek anlamı burada yatar.) Ancak pornografik filmleri ahlakdışı oldukları ve görenlerin ruhunu lekeledikleri için telin etmekle, eyleyicileri olan insanları nesneleştirdikleri için telin etmek birbirinden farklıdır.

Kadim zamanlarda gladyatörler porno yıldızları gibi ikircikli bir şöhrete sahipti. Bir yıldız olarak arenada kitlelerin aklını başından almadıkları zamanlarda etraflarına dehşet saçıyorlardı; zira ayık kafayla ölümün sularına dalan bu adamlar aynı anda birer suikastçı, kurban, intihar adayı ve geleceğin yürüyen cesetleriydiler. Aynen fahişeler gibi onlar da murdar sayılıyordu. İki grup da topluluklar için hastalık kaynağıydı; onlarla içli dışlı olmak ahlaksızcaydı zira temiz değillerdi, onlara çıplak elle dokunulamazdı, eldiven kullanmak gerekliydi. Bunu anlamak zor değil zira gladyatörler, aynen cellâtlar gibi nüfusun büyük kesiminde ikircikli duygular uyandırıyordu- hem bir cazibe hem de sakınılacak bir iğrenme nesnesiydiler. Bir tarafta insanları acı çekerken izlemekten alınan zevk, ölümün büyüleyiciliği, ceset görmenin hazzı, diğer tarafta tam da kamu düzeninin sınırları içinde sadece mücrimlerin ve düşmanların değil başkalarının da yasal olarak öldürülebilmesinin yarattığı iç daralması vardı. Toplum orman yasasına karşı bir duvar çekemiyordu artık. Birçok uygarlıkta politik korku cazibe unsuruna galebe çaldı: Korku, insan kurban etmenin sona ermesini nedenidir. Ne var ki Roma'da cazibe üstün çıktı; gladyatörlük kurumu da dünya tarihinde benzeri olmayacak şekilde Roma'da bu şekilde mevcudiyet kazandı. Ancak hem dehşet hem de cazibe kaynağı birer yıldız olarak alkışlanan gladyatörlerden güçlü bir şekilde yüz çevrildi; aynen kan, sperm ve cesetler gibi murdar addedildiler ki bu insanların arenadaki dövüş ve işkencelere tamamen temiz bir vicdanla tanıklık etmelerine imkân tanıdı. Arenadaki en dehşetengiz sahneler meskenleri süsleyen "sanat nesnelerinin" en popüler motifleri arasındaydı.

Ancak işin en şaşırtıcı tarafı insancıllığın fazlasıyla öngörülebilir noksanlığı değil, vahşet karşısındaki bu safiyane tutumun meşru, hatta yasal olması ve kamu otoriteleri tarafından yönlendirilmesiydi. Doğa durumuna karşı toplumun yükselttiği duvar olan egemen, eğlence amaçlı bu cinayetleri bizzat organize eden kişiydi ki barış zamanında arenada müsabakalara hakemlik ve başkanlık yapardı. Saray şairleri, efendilerini pohpohlamak için herkesin hazzı *(voluptas, laetitia)* için uydurduğu işkencelerdeki mizahi zekâyı göklere çıkarırlardı. Dolayısıyla asıl mesele yasallaştırılmış dehşetin kendisi değildi; zira kalabalıklar, diğer çağlarda da kamusal infazları, genelde Hıristiyan kralların başkanlık ettiği yakma törenlerini *(autos-da-fe)* seyretmek için meydanlara üşüşmüşlerdi. Asıl önemlisi gladyatörlüğün dehşetinin hiçbir hileyle örtülmeye çalışılmamasıydı. *Autos-da-fe*'lerin amacı eğlendirmek değildi- şayet bir yaltakçı Fransa ya da İspanya kralını tebaasına böylesi bir *voluptas* sağladığı için tebrik edecek olsa, kralın yüceliğine ve adaletin ve cezalandırmanın asaletine halel getirmiş sayılırdı.

Bu koşullar altında gladyatör dövüşlerinin Hıristiyan imparatorların yüzyılında sona ermesi karanlık bir gizem gibi görünür. İkircikli terazinin dengesini bozan ve dehşet unsurunun cezbeye üstün çıkmasına neden olan şey neydi? Bu unsur pagan bilgeliği, Hıristiyanlık öğretisi ya da insancıllık olamaz. Peki, siyasal iktidar insanileşmiş ya da Hıristiyanlaşmış olabilir mi? Hayır. Ne Hıristiyan imparatorlar profesyonel hayırseverlerdi ne de onların pagan selefleri büsbütün gaddardılar- bunlar, aynen İngilizlerin Hindistan'da dul kadınların yakılmalarını yasaklamaları gibi Kelt ve Kartacalı tebaalarını insan kurban etmekten men etmişlerdi. Hatta Neron dahi sanıldığı gibi bir sadist değildi; Vespasian ve Marcus Aurelius da Hitler değildi. Şayet Hıristiyan imparatorlar dinlerinden esinlenip gladyatör dövüşlerini tedrici olarak sona erdirdilerse bu işte ya çok ileri gitmiş ya da yeterince ileri gitmemiş sayılmalılar. Hıristiyanlar

böylesi bir niyetle patırtı koparmadılar; daha çok tiyatronun yasaklanmasını tercih ederlerdi. Ne var ki tiyatro tüm ahlaksızlığına rağmen her zamankinden daha da palazlandı ve daha sonra Bizans'ta bir hayli popülerleşti. Belki de pagan Roma, devlet iktidarının insanlara politik amaçlarla sirkler ve gladyatörler sunduğu bir "gösteri toplumu"ydu? Bu şaşaalı totoloji bir açıklama değildir- bilhassa Hıristiyan Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun da kamusal gösterilere düşkünlüğü göz önünde bulundurulduğunda. Ancak bu noktada kritik önemde bir hakikat öne çıkar: Bir Bizans imparatorunun ya da Hıristiyan bir kralın halkına gladyatör dövüşleri sunabileceğini hayal dahi edemeyiz. Antikitenin bitişiyle birlikte devlet eğlence olarak cinayete bir son vermiştir.

Bunun iyi bir nedeni vardı. Gladyatörlüğün ve ilgasının gerçek açıklaması insancıllıkta ya da dinde değil siyasal iktidarda yatar. Şu var ki bu neden "siyasal" buzdağının görünmeyen temelinde aranmalıdır. Zira gladyatörlüğü Bizans İmparatorluğu ya da Orta Çağ'da düşünülmesini imkânsız kılan değişimin kaynağı bu temeldi. Bakışımızı standart "siyaset"ten çevirip *istisnai* bir formu ayırt etmeye yönelmemiz, şaşırtıcı bükülmeleri, gizemi çözmemizde kilit önemde olan siyasal bir dönemsel parçayı mercek altına almamız gerekiyor. Başka bir deyişle doğal nesnelere odaklanmaktan vazgeçip, belli bir pratiği ayırt etmeye ihtiyaç var. Bu pratiğin hem kendine has bir zamanı vardır, hem de nesnelleştirdiği nesnelerin zamanı da kendisi kadar eskidir. Zira az önce popüler bir ifadeyle göndermede bulunduğum "buzdağının görünmeyen yüzü"nün mevcudiyet nedeni budur: pratiği göz ardı edip sadece bu pratiği gözümüzün önünde şeyleştiren nesneleri görme eğilimindeyiz. Öyleyse tam tersi bir hamle yapalım: Kopernikçi bir tersine çevirme vasıtasıyla doğal nesneler alanını durmaksızın artan sayıda eşmerkezli ideolojik çembere bölme mecburiyetinde olmayacağız; bizi asla gerçek tarihsel hareketlerin düzeyine ulaştıramayacaktır bu. Georges Ville'in

kendiliğinden izlediği, Foucault'nun düşüncesinin resmini mükemmelen veren ve verimliliğini gözler önüne seren yöntem buydu.

Adına yönetilenler denen ve üzerinde "yönetenlerin" edimde bulunduğu bir bedeninin mevcudiyetini sorgusuz sualsiz var saymaktansa, "yönetilenleri" ele alma pratiklerinin zaman içinde gösterdiği büyük çeşitliliği göz önüne aldığımızda, şu sözüm ona yönetilenlerin adlarından başka pek de ortak yönleri olmadığını fark ederiz. Bunlar disipline edilmiş, yani ne yapmaları gerektiği onlara söylenmiş olabilir (ve şayet ellerinde bir yönerge yoksa kıpırdamazlar); yasal özneler olarak muamele görebilirler ki bu bazı şeyler yasaklanmış olsa da belli sınırlar içinde serbestçe gezinebilecekleri anlamına gelir; ya da sömürülebilirler ki birçok monarşide vuku bulan budur. Hükümdar iskân edilmiş bir toprak parçasını adeta bir otlak ya da balık havuzu misali denetimi altına alır ve hükümdarlar arasında bir hükümdar olarak var kalabilmek ve işini görebilmek için hükümranlık arazisinde iskân eden insan faunasının ürettiğinin bir kısmını kendi payı olarak talep eder. Hükmetme sanatının inceliği deriyi zedelemeksizin ne kadar kırpabileceğini bilmekten ibarettir. Satiristler bu insan mevcudunu siyasal kayıtsızlığın içine ittiği için hükümdarı suçlar; dalkavuklar onun insanlarını mutlu "kıldığını" duyurur; tarafsız gözlemciler ise insanlarının mutlu olmasına müsaade ettiğini, kendi kümeslerinde tavuk yetiştirmelerini izin verdiğini söylerler, yeter ki havalar bunun için uygun olsun. Her halükarda hükümdar tebaasını taciz etmez, onları ebedi kurtuluşa ulaştırmak ya da büyük bir girişime dâhil etmek için zorlamaz. Doğanın ve tebaasının bildikleri yoldan gitmelerine, üretip zenginleşmelerine izin verir- tabii daha çok havaların iyi gittiği yıllarda. Kanaatkâr, beyefendi bir çiftçi gibi davranır. Şurası açık ki mülk onundur ve tebaası sadece mülkü üzerine yerleşmiş doğal bir canlı türüdür.

Başka pratikler mümkündür; misal, yukarıda ima edilen "görkemli girişimler". Örnekten bol bir şey yok. Fakat belki de "yöneti-

lenler" olarak nitelenen doğal nesne, bir insan faunası ya da istese de istemese de vaat edilen topraklara götürülecek bir kabile değil de, aynen doğal süreçlerin devam etmesi ve bitkisel yaşamın sona ermemesi için bunları denetleyen ve yönlendiren, su sistemlerinin ya da bitkisel yaşamın doğal eğilimlerini idare eden bir avlak bekçisinin yapacağı gibi idare edilmesi gereken bir "nüfustur" Vekil-idareci [*agent-manager*] doğanın bildiğini okumasına izin vermez; doğayı, bulduğundan daha iyi bir hale sokmak için ona karışır. Trafiğin kendiliğinden akışını yalnızca daha rahat aksın diye yönlendiren bir trafik polisine benzetilebilir. Onun işi budur. Sonuç olarak sürücüler, içinde yaşadığımız ve adına refah devleti dediğimiz şeyde güven içinde seyredebilirler. Bu hiçbir surette Eski Rejim değildir zira burada hükümdar kendi geçiş hakkını herkese dayatır, daha ötesini de düşünmezdi. Bu, dalgalanmaları idare etmenin her şeyi herkes için mükemmel kılacağı anlamına gelmez elbette, zira doğanın kendiliğindenliği kaprislere göre düzenlenemez. Belli bir doğrultuda akan trafik karşı yönden gelen trafiğin akışına müsaade etmek için durdurulmalıdır ki bunun sonucu, işi diğerlerinden daha acil olan kimi sürücülerin bile vaktinin boşa geçmesi olacaktır.

Görüldüğü gibi doğal nesneye, "yönetilen"e karşı hayli muhtelif "tutumlar" takınılabilir, yönetilenleri "nesnel olarak" ele almanın çeşitli yolları mevcuttur. Ya da hoşumuza gidecekse, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkileri karakterize eden birçok farklı "ideoloji" olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle söyleyelim: Bazıları bir nüfusu, bazıları bir faunayı, bazılarıysa bir kabileyi vs. nesnelleştiren birçok farklı pratik vardır. Sadece kelimelerin kullanımlarını yöneten uylaşımlarla, mecazlarla uğraşıyor gibi görünsek de aslında terminolojideki bu kaymada bilimsel bir devrim gerçekleşmiştir. Aynen tersine çevrilen bir gömlek kolu gibi görünümler de ters yüz edilmiş ve sonuçta sahte sorunların defteri dürülürken gerçek sorunlar yerli yerine oturmuştur.

Bu yöntemi gladyatörlere uygulayalım ve "ne tür bir siyasal rejimde gladyatör dövüşleri talep eden insanlar için memnuniyetle gladyatör dövüşleri düzenlendiğini ve bu rejimde insanların nasıl nesnelleştirildiklerini" soralım. Ve de tersini, yani "hangi siyasal pratikte bunun düşünülmesinin dahi mümkün" olmadığını. Yanıtı bulmak çok da zor değildir.

Diyelim ki bir koyun sürüsünü gütmek gibi pastoral bir sorumluluğu "üstlendik". Sürü bize ait değildir, sürünün sahibi sadece koyunları kırpmaktan elde edeceği karı düşünmektedir ve bu olmasa onları kendi haline bırakacaktır. İşimiz sürünün hareketlerini gözetmektir zira sürü bir otlak üzerinde değil de bir otoyoldadır. Sürünün, elbette kendi çıkarı için, dağılmasına engel olmamız gerekir. Bir Roma İmparatoru, "Elbette sürünün varacağı yeri bilen, onları bu yere doğru sürükleyip götüren rehberler değiliz" diyecektir. "Sürü kendi iradesiyle ilerlemektedir ya da daha doğrusu, güzergâhı ilerledikçe kayar zira Tarihin otoyolundadır. Bizim işimiz yolların tehlikelerine, hayvanların hain içgüdülerine, sürünün zayıflıklarına ya da eylemsizliğine rağmen onları bir sürü olarak hayatta tutmaktır. Onlara elimizdeki sopalarla, mecbur kalırsak kendi ellerimizle vururuz. Tüm haşmetiyle adalet değil, tokattır dağıttığımız. Roma halkı bizim sürümüz, biz de onların senatörleriyiz. Onların sahipleri değiliz zira Roma hiçbir zaman insan mevcuduna vakfedilen bir toprak mülkiyeti olmadı. Roma bir insan topluluğu, bir kent-devleti olarak mevcudiyet kazandı. Bize gelince, biz sadece bu insan sürüsünün liderliğini üstlendik zira onun neye ihtiyacı olduğunu onlardan daha iyi biliyoruz. Misyonumuzu ifa etmek için sürüde huzursuzluk yaratan ya da sürüden ayrılan hayvanları hizaya getirmeleri için ellerinde kamçılarıyla *lictor*'lar[5] gönderiyoruz. Zira egemenlik, hangi şeref ölçüsü alınırsa alınsın asayişi sağlamaktan başka bir şey değildir.

5 Eski Roma'da yüksek memurların önünde giden ve elinde değneklerle sarılmış bir balta taşıyan subay, baltacı (e.n.)

"Siyasetimiz sürüyü tarihsel güzergâhında ilerlerken bir arada tutmakla sınırlıdır; geri kalanına gelince gayet iyi biliyoruz ki hayvan, hayvandır. Yol kenarında çok fazla sayıda aç ve açıkta hayvan bırakmak istemiyoruz zira bu sürünün nüfusunu azaltır- mecbur kalırsak onları besleriz. Hayvanlar ahlaklı ya da ahlaksız sayılamazlar- ne ise odurlar. Romalıları gladyatör dövüşlerinden mahrum bırakıyorsak bu, bir koyun ya da inek çobanının ensest çiftleşmeleri engellemek için hayvanlarının çiftleşme davranışlarını takip etmesiyle aynı nedenledir. Taviz vermeyeceğimiz tek nokta hayvanların enerjisidir, ahlakları değil. Sürünün güçten düşmesini istemeyiz zira bu durumda hem sürü hem de biz kaybetmiş oluruz. Bu nedenle modernlerin opera dedikleri 'pantomim'i seyretmelerine izin vermeyiz zira bu kamusal gösterinin yumuşatıcı bir etkisi vardır. Öte yandan, Cicero ve senatör Pliny gibi gladyatör dövüşlerinin bir seyirci için en sert okul olduğunu düşünüyoruz. Elbette gösteriyi gaddar bulup tahammül edemeyenler var ancak çobanlar olarak içgüdüsel bir şekilde güçlü kuvvetli ve duygusuz hayvanlara sempati besleriz. Sürü onlar sayesinde ayakta kalır. Dolayısıyla gladyatör dövüşlerinin uyandırdığı iki zıt duygudan sadist cezbeyi, korku dolu irkilmeye tercih eder ve gladyatörlüğü devlet tarafından onaylanıp tertip edilen bir gösteri haline getiririz."

Belirttiğim gibi bunlar bir Roma senatörünün ya da pagan dönemde bir Roma imparatorunun sözleri olabilirdi. Elbette bu sözleri daha önce duymuş olsaydım, ekmek ve sirkler üzerine hacimli kitabımı farklı bir biçimde yazar, argümanı tersine çevirirdim. Ancak, gelin biz koyunlarımıza geri dönelim. Şayet koyunlar yerine çocukların sorumluluğu bize verilmiş olsaydı, pratiğimiz bir çocuk-halkı nesnelleştirmiş olsaydı ve biz kendimizi pederşahi krallar olarak nesnelleştirmiş olsaydık tamamen farklı bir biçimde davranırdık. Sefil nüfusumuzun hassasiyetlerini hesaba katmamız gerekirdi ve onların gladyatörlük karşısında hissettikleri korku dolu

tiksintiyi paylaşırdık. Barış içinde bir devletin sınırları içinde, gelişi güzel cinayetlerin yerleşikleşmesine tanık olmanın onlarda yarattığı dehşeti anlardık. "Hıristiyan tarikatı" diye ekleyebilirdik, "daha da ileri gitmemizi ister, bizim baba-krallar değil rahip-krallar olmamızı beklerdi; bu sayede çocuklarımıza ihtimam göstermek bir tarafa tebaamızı hoşlansın ya da hoşlanmasın ateşli bir coşkunlukla kurtuluşa giden erdemin yoluna sokulacak ruhlar olarak görürdük. Hıristiyanlar diğer tüm kamusal gösteriler gibi tiyatroyu da yasaklamamızı isterlerdi. Ancak biliyoruz ki çocukların eğlenmeye de ihtiyaçları vardır. Zira Hıristiyanlar gibi mutaassıplara göre, çıplaklık gladyatörlerin kanından daha utanç vericidir. Ancak biz meseleleri bir egemene yakışacak şekilde görüyoruz. Basit insanlar gibi ve kamuoyuyla genel bir uyum içinde keyfi cinayetleri en ciddi sorun olarak telakki ediyoruz."

Akılcılaştıran siyasal felsefenin nasıl bir içini dışına çıkarmaktır bu! Nasıl bir boşluktur *istisnai* dönemsel metinleri sarıp sarmalayan! Bunlar arasında ne kadar çok henüz tahayyül edilmemiş nesnelleştirmeler için uçsuz bucaksız alanlar mevcuttur! Ancak, doğal nesnelerin listesinin aksine, nesnelleştirmelerin listesinde boş yerler vardır. Ancak, "bir sürüyü gütme" pratiğinin nasıl olup da "çocuklara ihtimam gösterme"ye vardığı konusunda merak içinde olan okuyucuyu teskin etmek için izin verirseniz biraz hızlanayım. Bu geçişin temelinde dünyanın en olumlu, en tarihsel, hatta en materyalist nedenleri yatmaktadır- herhangi bir olayı açıklamak için başvurulan diğer nedenler gibi. Aslında bu nedenlerden bir tanesi Roma imparatorlarının İ.S. 4. yüzyılda Hıristiyanlığı benimsemeleriyle birlikte senatörler sınıfını aracı olarak kullanmaktan vazgeçmeleridir. Elbette Roma senatosunun bugünkü senatolar, konseyler ya da meclislere pek benzemediği doğrudur. Bugün tamamen yabancısı olduğumuz bir şeydi bu- bir akademi, ama siyaset akademisi, siyasal sanatlar konservatuarı gibi bir şeydi. Senato olmaksızın

yönetmenin ne tür bir dönüşüm gerektirdiğini anlamak için daima bir akademinin buyruklarına uymak zorunda olan bir edebiyatın, birdenbire kendi ayakları üzerinde durmak zorunda kalmasını hayal edebiliriz. Ya da modern entelektüel ya da bilimsel faaliyetin bir an için altyapısı ve üstyapısı olarak üniversiteden mahrum kaldığını düşünebiliriz. Fransız akademisi nasıl imla kurallarını gözetiyorsa Senato da gladyatörlüğü muhafaza etme eğilimindeydi zira bir bütün olarak öz-çıkarı muhafazakâr olmasına bağlıydı. İmparator bir kez Senato'dan kurtulup imparatorluğunu yönetmek için sadece memurları kullanmaya başladığında baş çoban rolünden çıkıp gerçek monarka uygun rollerden birini üstlenir- baba, rahip vs. Ve yine aynı nedenle bir Hıristiyan olur. İmparatorların pederşahi bir pratik geliştirerek gladyatörlüğü yasaklamalarının nedeni Hıristiyanlık değildi. Daha ziyade bir bütün olarak tarih (Senato'nun sönümlenmesi, bedeni artık bir oyuncak olarak görmeyen yeni bir etiğin yükselişi vs.) siyasal pratiklerde ikili bir etkisi olan bir değişime yol açtı: İmparatorlar, ataerkil oldukları için Hıristiyanlığı doğallıkla benimsediler ve yine ataerkil oldukları için gladyatör dövüşlerine bir son verdiler.

Burada izlenen yöntem aşikârdır. Yöntem mümkün olduğunca nesnel terimlerle ve herhangi bir amacın, nesnenin, maddi nedenin (yönetilen kitleler, üretim ilişkileri, payidar bir Devlet) mevcudiyetini ya da bir davranış tarzını (siyaset, siyasetsizleşme) *hiçbir şekilde varsaymaksızın* ataerkil bir imparatorun ya da bir çobanın ne yaptığını betimlemektir. Yöntem insanları eylemleriyle yargılamak ve dilin uyandırdığı ebedi ve ezeli hayaletleri aradan çıkarmaktan ibarettir. Pratik öyle gizemli bir faillik türü, tarihin bir alt-katmanı, gizli bir motor değildir –pratik, insanların yaptığı şeydir (kelime kastettiğini tam olarak söyler.) Şayet pratikler bir anlamda "gizli" ise ve onları geçici olarak "buzdağının görünmeyen yüzü" olarak adlandırabiliyorsak bunun nedeni basitçe pratiklerin neredeyse bizim

bütün davranışlarımız ve evrensel tarihle aynı yazgıyı paylaşıyor olmalarıdır: çoğunlukla bu durumun farkındayızdır ama elimizde bir kavram yoktur. Aynen konuştuğumda konuştuğumun, hipnoz halinde olmadığımın farkında olmam gibi; buna mukabil içgüdüsel olarak kullandığım gramere dair bir kavrayışa sahip değilimdir. Söylenmesi gerekeni söyleyebilmek için kendimi doğal bir biçimde ifade ettiğimi zannederim, kısıtlayıcı kurallar uyguladığımın farkında olmam. Benzer biçimde tebaasına bedava ekmek dağıtan ya da onları gladyatör dövüşlerinden mahrum bırakan yönetici de yönettikleriyle ilgilenirken siyasetin doğası gereği tüm diğer yöneticilerin yapmak zorunda olduğu şeyi yaptığına inanır. Gözlemlenen pratiğinin özünde spesifik bir gramere uyduğunun, spesifik bir siyaseti içerdiğinin farkında değildir; aynen söylenmesi gerekeni, aklımızdakini söylemek için hiçbir önkabul olmaksızın konuştuğumuza inanırken aslında sessizliği bozduğumuzda sadece spesifik bir dil, Fransızca, İngilizce ya da Latince konuşabileceğimiz gibi.

İnsanları eylemlerine göre yargılamak onları ideolojilerine göre yargılamak anlamına gelmez. Bu aynı zamanda onları ardışık pratiklerin özgünlüğünü önemsizleştirip anakronistik hale getiren yönetilen, Devlet, özgürlük ya da siyasetin doğası gibi şaşaalı ebedi mefhumlara göre yargılamak anlamına da gelmez. Aslında "bir tarafta imparator, bir diğer tarafta da *yönetilenler* vardı" gibi bir şey söylemek hatasına düşersem derhal imparatorun yönetilen tebaaya ekmek ve gladyatörler bahşettiğini gözlemler ve devamında bunun nedenini sorarsam, sonuçta varacağım nokta imparatorun bunu daha az ebedi olmayan bir nedenle yaptığı olur; onları siyasetin dışına itmek, kendisine itaat ettirmek ya da kendisini sevdirmek için.

Gerçekten de hedefler ya da belli bir konudan hareketle akıl yürütmeye alışkınız. Mesela bir keresinde, yanlış bir şekilde, ekmek ve sirklerin yönetilenlerle yönetenler arasında bir ilişki tesis etmek amacı taşıdığını, ya da yönetilenlerin nesnel bir meydan okumasına

yanıt olduğunu düşünmüş ve yazmıştım. Ancak yönetilenler daima ve her yerde aynı ise, hepsi aynı doğal refleksleri paylaşıyorlarsa, ekmek ve sirkler için aynı doğal gereksinimleri varsa, siyasetin dışına çıkmaya ihtiyaçları varsa ya da Efendileri tarafından sevilmeye gereksinimleri varsa neden onlara sadece Roma'da ekmek ve sirk bahşedilmiştir? Şu halde önermenin terimlerini tersine çevirmeliyiz. Yönetilenlerin Efendileri tarafından siyasetin dışına itilecek, sevilecek ve sirklere taşınacak nesneler olarak algılanabilmesi için onların öncelikle sürü-insanları olarak nesnelleştirilmeleri gerekir; Efendinin sürüsünün gözünde popüler olmaktan başka bir ihtiyacı olmayan bir varlık olarak görülebilmesi içinse onun bir kral-baba ya da rahip-kral olarak değil, bir rehber olarak nesnelleştirilmesi gerekir. Bu nesnelleştirmeler belli bir siyasal pratiğin bağlaşıkları olarak ekmek ve sirkleri açıklar; ekmek ve sirkler asla ebedi bir yönetilen, yöneten ve bunları birleştiren ebedi bir itaat ve depolitizasyon ilişkisinden hareketle açıklanamaz. Zira bu anahtarlar her kapıyı açacak olsalar da ekmek ve sirk gibi tam olarak tarihlenebilen, özgül bir fenomenin anlaşılmasını sağlayamaz, tabii sonu gelmez laf kalabalığı pahasına şerhlerin, tarihsel kazaların ve ideolojik etkilerin çoğalmasına izin vermediğimiz taktirde.

Nesneler davranışlarımızı belirliyor gibi görünebilir ancak pratiğimiz daha ilk başta kendi nesnelerini belirler. Öyleyse pratik denen şeyin kendisiyle başlayalım; öyle ki uygulandığı nesne, sadece bu pratikle ilişkisi içinde ne ise o olsun (yani, bir lehtar ancak ben kendisinin bir şeyden yarar sağlamasına izin verdiğim ölçüde bir lehtar ve yönlendirilen kişi ben ona rehberlik ettiğim ölçüde yönlendiriliyor olsun). İlişki nesneyi belirler ve sadece belirlenmiş olan mevcuttur. Yönetilen fazlasıyla muğlâk bir terimdir ve bir bütünlük olarak mevcut değildir- sadece bir sürü-halk ve ihtimam gösterilecek bir çocuk-halk mevcuttur. Bu basitçe gözlemlenebilir pratiklerin belli bir anda rehberlik etmeyi başka bir anda ise ihtimam göstermeyi

içerdiğini söylemenin başka bir yoludur (aynen yönlendirilmenin, birinin sizi o an için yönlendirdiğini söylemenin bir yolu olması gibi- bir rehber, yönlendiren olmaksızın kimse yönlendirilemez.) Nesne yalnızca pratikle bağı içinde düşünülebilir; pratikten önce şu ya da bu ölçüde isabetle hedeflenecek ve daha iyi nişan alınabilecek ebedi bir yönetilen mevcut değildir. Halkına bir çocuk muamelesi yapan bir hükümdar başka türlü davranma olanağını tasavvur dahi edemez. Eşyanın tabiatı gereği düşünmeden yaptığı bir şeydir bu. Kendisine uygulanan pratikten bağımsız olarak ebedi yönetilen mevcut değildir; yönetilen kendisinden ne yapılıyorsa odur, *daha fazlası değil.* Mevcudiyeti, şayet böyle bir şeyden bahsedilebilecekse, somut herhangi bir veçheyle gösterilemez. (Sürü-halkın sosyal güvencesi yoktu; böyle bir şey kimsenin aklının ucundan geçmemişti ve kimse de böyle bir düzeni tesis edemediği için suçluluk hissetmemişti). Pratikte herhangi bir şeyle bağlantısı olmayan mefhum bir kelimeden ibarettir.

Böylesi bir kelime sadece ideolojik -daha doğrusu idealist- bir mevcudiyete sahiptir. Mesela sürünün liderini göz önüne alalım. Sorumluluğundaki hayvanlara bedava ekmek dağıtır zira görevi tüm sürüyü ardında açlıktan ölmüş sayısız ceset bırakmaksızın varacağı noktaya götürmektir; küçülen bir sürü kendisini kurtlara karşı savunamaz. Olgulardan çıkan gerçek pratik budur (özellikle de şu olgudan: bedava ekmek sefil kölelere değil de sadece vatandaşlara verilir.) İdeolojinin bu acımasız somut pratiğe muğlâk olsa da soylu bir açıklama getirdiği doğrudur- Senato, halkın babası olarak göklere çıkarılır, yönetilenlerin iyiliğini gözettiği vurgulanır. Ne var ki aynı ideolojik klişe farklı farklı birçok pratik için de tekrarlanır. El koyduğu bir balık havuzunu zorla topladığı vergilerle kendi kârı için sömüren bir egemen de tebaasını mutlu kılan bir baba olarak görülürken aslında sonuçları iyi ya da kötü olsun onları mevsimler ve doğayla mücadelelerinde yalnız bırakmıştır. Ve doğanın iniş çı-

kışlarını mali çıkarı için değil bizatihi doğanın uygun idaresi için üstlenen avlak bekçisi de tebaasının velinimetidir. İdeolojinin ne olduğunu görmeye başlıyoruz: Pratikleri betimliyor gibi görünürken aslında onları idealize etmeye meyyal, soylu ve muğlâk bir stil. İdeoloji tarihte peşi sıra gelen gerçek pratiklerin eğri büğrü ve benzeşmez hatlarını gizleyen geniş bir pelerindir.

Peki, her biri kendi taklit edilemez hatları olan bu pratikler nereden neşet eder? Elbette diğer her şey gibi tarihsel değişimlerden, tarihsel gerçekliğin sayısız dönüşümlerinden, yani tarihin geri kalanından. Foucault pratik adı verilen, daha önce bilinmeyen yeni tür bir faili keşfetmiş değildir; o sadece insanların pratiklerini *gerçekte oldukları gibi* görmeye çabalamıştır. Onun hakkında konuştuğu, diğer tüm tarihçilerinkiyle aynıdır, yani insanların yaptıkları. Şu farkla ki Foucault pratikler hakkında *net* konuşur, muğlâk ve soylu terimlere göndermede bulunmaksızın bunların büklümlü biçimlerini betimlemeye çalışır. Şöyle demez Foucault: "Pratik ya da söylem olarak adlandıracağım ve tarihin gerçek bir açıklanmasını veren bir tür tarihsel bilinçdışı, ön-kavramsal fail keşfettim. Ah evet! Peki, bu failin bizatihi kendisini ve dönüşümlerini nasıl olup da açıklamayı başarabileceğim?" Hayır: *Bizim de hakkında konuştuğumuz aynı şeyden,* mesela yönetimin uygulanabilir davranışından bahsediyor Foucault. Şu farkla ki, üzerindeki tülü kaldırarak bunun gerçekte ne olduğunu gösteriyor. Hiçbir şey Foucault'yu tarihimizi sorumsuz olduğu kadar yersiz bir tarzda bir tür entelektüel sürece indirgemekle suçlamak kadar tuhaf olamaz. Diğer taraftan onun felsefesini kavramakta neden zorlandığımızı anlamak da zor değildir zira o meselelere ne Marx ne de Freud gibi bakar. Pratik, Freud'un *id*'i gibi bir fail, ya da üretim ilişkileri gibi bir ilk muharrik değildir. Dahası Foucault'ya göre bir fail ya da herhangi bir ilk muharrik yoktur (oysa daha sonra göreceğimiz gibi madde vardır.) Bu nedenle pratiği, bize ancak tüllerle kaplı olarak kendisini gösterdiğine ve büyük oranda

ön-kavramsal olduğuna işaret etmek için geçici olarak buzdağının görünmeyen yüzü olarak nitelemekte bir sakınca yoktur. Zira buzdağının görünmeyen yüzü özünde görünen zirvesinden farklı bir tür fail değildir; dağın geri kalanı gibi o da buzdan yapılmıştır. Bu aynı zamanda dağı hareket ettiren motor da değildir, sadece görünürlük çizgisinin altında kalır. İzahı buzdağının geri kalanından farklı yapılmaz. Foucault'nun tarihçilere söyleyecek yegâne sözü şudur: "Tarihi daha önceden yapageldiğimiz gibi açıklamaya devam edebilirsiniz. Ancak dikkatli olun- şayet çok yakından bakar, sıradanlıkları aradan çıkarırsanız sandığınızdan daha çok şey açıklamak zorunda bulursunuz kendinizi. Gözünüzden kaçan eğri hatlar vardır."

İnsanların ne yaptıklarıyla değil de ne söylediklerileyle ilgilenen tarihçiler için izlenecek yöntem aynıdır. İnsanların yaptıklarına işaret etmek için *pratik* kelimesi nasıl doğallıkla oyuna dâhil oluyorsa, insanların söylediklerine işaret etmek için de *söylem* kelimesi oyuna dâhil olur. Foucault hepimizin anladığından farklı, gizemli bir söylemi ifşa etmez; bizi sadece tam olarak ne söylendiğini gözlemlemeye davet eder. İmdi, bu gözlem, söylenenin alanının konuşanların tamamen bihaber oldukları önyargılar, suskunluklar, umulmadık biçimde öne çıkan nitelikler ve geniş açılar sunduğunu kanıtlar. Bilinçli konuşmanın altında komşu pratikler ve gramerler tarafından belirlenen ve öğrencinin Bilim, Felsefe vs. olarak bilinen ağır tülleri kaldırmaya razı olması koşuluyla ve söylemin titizlikle incelenmesi sonucu ifşa edilebilecek bir gramer yatar adeta. Bir hükümdar yönettiğini ya da hükmettiğini düşünürken aslında dalgalanmaları idare etmekte, çocuklara ihtimam göstermekte ya da bir sürüyü gütmektedir. Öyleyse söylemin ne olmadığı açıktır- söylem, semantik değildir, ideoloji değildir, zımni olan değildir. Foucault şeyleri kelimeler temelinde yargılamaya davet etmek bir tarafa tam tersine kelimelerin bizi yanıltacağını, bizi şeylerin, doğal nesnelerin, yönetilen öznelerin, ya da Devletin mevcudiyetine inanmaya sürük-

leyeceğini gösterir. Oysa tüm bunlar sadece tekabül eden pratiklerin bağlaşıklarıdır. Zira semantik, idealist yanılsamanın vücut bulmasıdır. Ve söylem ideoloji değil, bunun neredeyse tam tersidir. Tam da konuşanların bigâne kaldığı, gerçekten söylenendir. Konuşanlar geniş ve özgürce konuştuklarını zannederken söyledikleri farkında olmadan insicamsız bir gramerle sınırlanmış ve daraltılmıştır. Diğer taraftan akılcılaştıran ve idealleştiren, kapsayıcı bir tül olan ideoloji anlaşılabilir bir nedenle daha geniş ve özgürdür. Hükümdar gereken ne ise yapmak ister ve eşyanın tabiatı gereği bunu yaptığına inanır. Gerçekte aynen bir balık havuzu sahibi gibi davranmaktadır ve ideoloji onu iyi bir çoban olarak yüceltir. Son olarak söylem ve gizli grameri, örtülü olanın diyarına ait değildirler; mantıksal olarak söylenenin ya da yapılanın sınırları içine hapsedilemezler; ve söylenende ya da yapılanda önceden varsayılmış ya da aksiyomatik olarak içerimlenmiş değildirler- şu basit nedenle ki, söylenen ya da yapılan mantıksal, tutarlı ya da mükemmelleşmiş bir gramere değil bir şans gramerine riayet eder. Şayet bir çağın siyasal grameri çocuklara ihtimam göstermek ya da doğanın iniş çıkışlarını idare etmekten ibaretse bu durum, Aklın tutarlı bir sistem inşa etmesinden değil, tarihin zar atışlarından, komşu pratiklerin geniş açıları ve baskın niteliklerinden ve dönüşümlerinden kaynaklanır. Tarih ütopya değildir. Siyasalar görkemli ilkelerden sistematik olarak üretilmez (herkese ihtiyacına göre, halkın sırtından değil, halk için vs.) Bunlar bilincin ya da aklın değil tarihin yaratımlarıdır.

Öyleyse Foucault'nun farkına varmamızı istediği batık gramer tam olarak nedir? Neden aynen faillerin kendileri gibi bir türlü bunun bilincine varamıyoruz? Bastırdığımız için mi? Hayır; kavramsallaştırmadan önce geldiği için. Bilincin işi dünyanın farkına varmamıza değil, onun içinde hareket etmemize imkân sağlamaktır. Bir kralın olduğu şeyi ya da pratiğini kavramsallaştırmaya ihtiyacı yoktur, oldukları şeyleri olmaları yeterlidir. Kralın krallığında olup

bitenlerin farkında olmaya ihtiyacı vardır ve ne olduğunu bilmeden kişinin kendisi olarak davranabilmesi için bundan fazlasını bilmesi gerekmez. Dalgalanmaları idare etmekte olduğunun kavramsal olarak farkında olmasına gerek yoktur- her halükarda bunu yapacaktır. Kral olduğunun farkında olması yeter, gerisi teferruattır. Bir aslanın aslan gibi davranması için aslan olduğunu bilmesi gerekmez, avını nerede bulacağını bilmesi kâfidir.

Bir aslan için bir aslan olmak o kadar doğaldır ki, aslan olduğunun farkına varmaz. Aynı şekilde dalgalanmaları idare eden ya da çocukları üzerine titreyen krallar da ne olduklarını bilmezler. Elbette yaptıkları şeyin farkındadırlar- fermanlarını uyurgezer bir halde imzalamazlar. "Maddi" edimlerine tekabül eden bir "zihniyete" sahiptirler. Ne var ki bu tür bir ayrım yapmak saçmadır. Kişi belli bir biçimde davranıyorsa zaten zorunlu olarak buna tekabül eden bir zihniyete sahiptir. Bu iki şey at başı gider; korku ve titreme ya da neşe ve yürekten bir kahkaha gibi verili bir pratiği oluştururlar. Temsiller ve sözceler pratiği kısmen inşa ederler ve ideolojiler de yoktur; istisna olarak sadece şöhretli bir materyalist olan Flaubert'in Mösyö M. Homais'si vardır: Üretmek için makinelere ve insanlara ihtiyaç vardır ve bu insanların ne yaptıklarının bilincinde olmaları kâfidir. Bunların uyurgezer olmamaları, belli teknik ya da toplumsal kurallara dair kendi temsillerine, gerekli zihniyete ya da ideolojiye sahip olmaları yeterlidir. Tüm bunlar birlikte bir pratiği oluşturur. Ancak işin içindeki insanlar bu pratiğin ne olduğunu bilmezler. Onlar için şeyler "zaten öyledir", aynen ne olduklarını bilmeyen bir kral ya da bir aslan için olduğu gibi.

Daha sarih bir ifadeyle, bilmedikleri şeyin ne olduğunu dahi bilmezler ("zaten öyledir"in anlamı da budur.) Aynen, şayet gece karanlığı yağmurla daha da koyulaşmışsa *görmediğini görmeyen* bir otomobil sürücüsü gibi. Zira bu durumda sadece uzun farlarının gösterdiğinden başka bir şey görmemekle kalmaz aynı zamanda ar-

tık aydınlık alanın nerede bittiğini de tam olarak algılayamaz, öyle ki nereye kadar görebildiğini söyleyemez ve durma mesafesini bilmediği halde çok hızlı sürdüğünü bilmez. İnsanların kendi sınırlarının farkında olmama yetenekleri, etraflarını bir boşluğun çevirdiğini görmemekten ibaret *fevkaladelikleri,* daima aklın doluluğu içinde güvende olduklarına inanma kapasiteleri kuşkusuz bir filozofun dikkatini hak edecek denli tuhaf bir olgudur. Belki de Nietzsche'nin (bu zor düşünürü anladığımı iddia ederek böbürlenecek olmasam da) bilincin salt tepkisel olduğuna dair fikrinin anlamı budur. Kral ancak bir "güç istenci" sayesinde krallığını sürdürür. Tarihsel döneminin potansiyelliklerini maddi gerçekliğe yansıtır ve bu potansiyellikler onun için bir sürüye liderlik etme pratiğinin, ya da Senato ortadan kalkmaktaysa, insanlarına ihtimam gösterme pratiğinin sınırlarını belli belirsiz çizer; bu onun için zaten öyledir. Böylesi bir sorumluluğu olduğundan şüphe dahi etmez- kendi davranışının ona her gün şeyler tarafından dikte edildiğine inanır, şeylerin daha farklı olabileceğinden bir an olsun kuşku duymaz. Güç istencinin değil, ki bunu doğal nesnelerde şeyleşmiş olarak algılar, sadece kendi tepkilerinin farkındadır; yani olaylara tepki olarak kararlar alırken ne yaptığını bilir. Fakat, aynen bir aslanın kararlarının bir aslan olmanın işlevi olması gibi, bu özgül kararlarının belli bir krallık pratiğinin işlevi olduğunu anlamaz.

Dolayısıyla Foucault için yöntem, şeylerin sadece belirlenmiş pratiklerin nesnelleşmeleri olduğunun, belirlenimlerin aydınlatılması gerektiğinin anlaşılmasından ibarettir zira bilinç bunları kavramsallaştırmak konusunda başarısızlığa uğrar. Bu aydınlığa kavuşturma işlemi görselleştirme çabasının ardından gelen özgün, hatta çekici bir deneydir ki bu tam bir ciddiyetle olmasa da "seyreltme" olarak adlandırılabilir. Bu entelektüel işlemin ürünü anlaşılır bir nedenle soyuttur; ne içinde kralların, köylülerin, anıtların görüneceği bir tablo, ne de bilincimizin büsbütün alıştığı, dolayısıyla da fikrin soyutluğunun artık dikkat çekmediği makbul bir fikirdir.

Ancak en karakteristik olan seyreltmenin üretildiği andır. Bu bir biçim kazanmaz daha çok bir kopçanın açılması gibidir. Daha bir an önce İktidar ya da Devlet denen, apaçık olduğu için neredeyse görülemeyen bir şey vardı, ya da hiçbir şey yoktu. Bize gelince, içinde bu büyük, yarı-saydam çekirdeğin cins adları ve bağlaçlarla birlikte kilit rol oynadığı, tarihin belli bir kesitinin tutarlılığını kavramaya çalışıyorduk. Ancak işlemeyen, yanlış bir şeyler vardı; "ideoloji", "üretim ilişkileri" gibi sahte sözel sorunlar bizi fasit bir daire içinde çevirip duruyordu. Derken birdenbire tüm sorunun yanıltıcı bir doğallık haresiyle kuşatılmış o büyük çekirdekten kaynaklandığını ve onun apaçıklığına inanmaktan vazgeçmemiz gerektiğini "fark ederiz". Onu sıradan deneyime indirgemek, tarihselleştirmek zorunda olduğumuzu kavrarız. Derken, daha önce zaten öyle olan o büyük şeyin işgal ettiği noktada tuhaf, küçük bir «dönemsel» nesne zuhur eder, daha önce görülmemiş, seyrek rastlanan, eğri büğrü bir şey. Bu şeyi gördüğümüz anda insanlık durumu, zavallı bilinçdışı ve adına biz dediğimiz saçma şeylerle birlikte, kendimiz için imal ettiğimiz akılcılaştırmalar ve bunların çatırdayan nesneleri için melankolik bir iç çekişten kendimizi alamayız.

O iç çekiş için geçen sürede tarih parçası neredeyse kendiliğinden yerli yerine oturur. Sahte sorunlar uçup gider, bütün eklemler uç uca geçer, parçalar birleşir ve her şeyden önemlisi tarih parçası bir gömlek yeni gibi ters yüz olur. Daha bir saniye önce aynen Blaise Pascal gibiydik: tarihsel zincirin iki ucu da elimizdeydi (ekonomi ve toplum, yönetenler ve yönetilenler, çıkarlar ve ideolojiler) ve hengâme de bunun tam ortasında başladı: tüm bu parçaları nasıl birleştirecektik? Şimdiyse bunların *birleşmemesi* daha zor görünür. "İyi biçim" tam ortadan resmin uçlarına doğru hızla yayılır. Zira sahte doğal nesnemizi tarihselleştirdiğimiz andan itibaren nesne artık sadece onu nesnelleştiren pratiğin nesnesi haline gelmiştir. Önce gelen, doğal olarak birleşik olan, ürettiği nesnesiyle birlikte

pratiktir. Altyapı ve üstyapı, çıkar ve ideoloji vs. önceden gayet iyi işleyen ve yeniden gayet iyi işlemeye başlayan belli bir pratiğin üzerine zorla yapıştırılan işe yaramaz yamalar haline gelmiştir artık. Hatta resmin kenarları dahi artık bu pratik temelinde anlaşılır hale gelmektedir. Öyleyse resmi iki parçaya ayırmak konusunda niçin o ölçüde hevesliydik? Bunun nedeni, Deleuze'ün ifade ettiği gibi, sorunu ortasından değil de uçlarından kavradığımız için, içinde bulduğumuz sahte durumdan sıyrılmanın başka bir yolunun olmamasıydı. Yanlışlık, pratiğin nesnesini doğal, gayet iyi bilinen, değişmez, neredeyse maddi bir nesne olarak almamızda yatıyordu: topluluk, Devlet, deliliğin tohumu.

Bu nesne (maddeye uygun düşecek biçimde) başlangıçta verilmişti ve pratik buna tepki verdi- "meydan okumayı" kabul edip bu altyapı üzerinde bir şey yükseltti. Bir bütün olarak tarihin belirlediği her pratiğin, aynen şeftali ağaçlarının şeftali, elma ağaçlarının elma vermesi gibi mütekabil bir nesne ürettiğini fark etmedik. Doğal nesne diye bir şey yoktur- şeyler yoktur. Şeyler, nesneler sadece pratiklerin bağlaşıklarıdır. Doğal nesne yanılsaması ("tarih boyunca yönetilenler") pratiklerin heterojen karakterinin üstünü örter (çocuklara ihtimam göstermek, dalgalanmaları idare etmek değildir). Tüm düalist arapsaçının kaynağı işte budur- "makul seçim" yanılsaması da işte bu noktadan neşet eder. Daha sonra göreceğimiz gibi bu son yanılsama ilk bakışta hiç de birbirine benzemeyen iki biçime bürünür. İlki, "Cinselliğin tarihi, arzu ve bastırma arasındaki ebedi mücadelenin tarihidir" der; ikincisi, "Foucault, Damiens'in korkunç işkencesiyle kapatılma pratiğini aynı kefeye koyuyor; sanki makul bir seçim ortaya konamazmış gibi." Şu var ki yazarımız bu çifte yanılsamayı besleyemeyecek kadar pozitivisttir.

"Bastırma" (ya da "muhtelif biçimleri") ve Devlet (ya da "tarihte aldığı muhtelif biçimler") gibi, "yönetilenler" de ne bir birlik ne de bir çokluktur; şu basit nedenle ki "yönetilenler" diye bir şey mev-

cut değildir. Var olan sadece heterojen pratiklerin bağlaşıkları olan muhtelif nesnelleşmelerdir ("nüfus", "fauna", "yasa karşısında özneler" gibi). Sayısız nesnelleştirme vardır, o kadar: pratiklerin çokluğu ve birliği arasında bir ilişkinin varlığı, ancak pratiklere namevcut bir bütünlük atfedildiği noktada ileri sürülebilir. Ortak bir köken, nesne ya da ilkeye ihtiyaçları varmış gibi görünmezler (bir altın saat, rendelenmiş limon kabuğu ya da bir rakun da çokluktur). Şu var ki doğal nesnelerle iştigal edildiğine dair yanılsama bulanık bir bütünlük izlenimi yaratır. Kişinin görüşü bulandıkça her şey aynı görünmeye başlar; bir fauna, bir nüfus, kanun önündeki özneler aynı şeylermiş, yani yönetilenlermiş gibi görünür. Çoklu pratikler görüş alanından çıkarlar. Bunlar buzdağının görünmeyen yüzüdür. Bu manzara herhangi bir bilinçdışına, ideolojik el çabukluğuna ya da kafayı kuma gömme politikasına müsaade etmez elbette. Biricik ereksel yanılsama ayakta kalır, İyi Fikri. Bu perspektiften tüm yapıp ettiklerimiz ideal bir amaca erişme çabası olarak görünecektir.

Her şeyin dayanak noktası bir paradokstur ki Foucault'nun en merkezî ve özgün tezidir bu. *Yapılan*, yani nesne, tarihinin her bir anında *yapılışına* dâhil edilen şeyler tarafından açıklanır; *yapılışın*, yani pratiğin, yapılan şey temelinde açıklandığını hayal edersek yanılmış oluruz. Birincil olarak ve fazlasıyla soyut bir biçimde de olsa her şeyin nasıl olup da bu merkezî tezden türediğini göstermeye çalışacağım; daha sonra da meseleyi elimden geldiğince açıklığa kavuşturmaya gayret edeceğim.

Tüm müşkülat, nesnelleştirmeleri, bunlar adeta doğal nesnelermiş gibi "şeyleştirmemize" imkân tanıyan bir yanılsamadan kaynaklanır. Sonunda elde ettiğimiz şeyi amaçlanan şey gibi görme hatasına düşeriz. Fırlatılan cismin hasbelkader düştüğü noktayı amaçlanarak seçilmiş hedef olarak alırız. Sorunu gerçek merkezinde, yani pratikte kavramak yerine çeperden, yani nesneden başlarız; öyle ki ardışık pratikler, verili bir başlangıç noktası olarak alınan "maddi" ya da

akılcı tek bir nesneye verilmiş tepkilere benzer. Akılcılıklarla birlikte sahte düalist sorunların başlangıç noktası işte budur. Pratik, verili olana bir yanıt olarak alındığından kendimizi artık nasıl lehimleyeceğimizi bilemediğimiz zincirin iki halkasıyla karşı karşıya buluruz. Pratik elbette bir meydan okumaya verilen yanıttır ancak verili bir meydan okuma daima aynı yanıta yol açmaz. Altyapı üstyapıyı belirler elbette ancak üstyapı dönerek altyapıya tepki verir vs. Elimizde daha iyisi olmadığı için sonuçta zincirin uçlarını adına ideoloji denen bir parça iple bağlarız. Daha vahimi, ardışık pratiklerin etki noktalarını, hâlihazırda var olan ve pratiklerin yönelim gösterdiği nesneler, pratiklerin hedefleri olarak alırız. Delilik ve ortak iyi tüm çağlar boyunca "tutumları" birbirinden farklı ardışık toplumlar tarafından farklı biçimlerde gözetilmiş, hedeflenmiş ve amaçlanmış, dolayısıyla da hedefe farklı noktalarda isabet edilmiştir. Ne gam! İyimserliğimizi ve akılcılığımızı yine de kurtarabiliriz zira bu pratikler ne kadar farklı görünseler de, (daha doğrusu, aynı girişimi ne kadar farklı biçimlerde ifa etmiş olsalar da) haklı oldukları bir nokta vardır: değişmeyen hedefleri (sadece nişancının "tutumu" değişir). Geçen yüzyılda pek az kişi gibi aşırı düzeyde iyimsersek, insanlığın ilerlediği, hedefine her geçen gün daha çok yaklaştığı sonucuna da varabiliriz. Şayet iyimserliğimiz umuttan ziyade geçmişe dönük bir müsamahadan kaynaklanıyorsa, insanların tarihleri boyunca tedrici olarak hakikatin bütününü açığa çıkardığını, her toplumun hedefin bir kısmına eriştiğini ve insanlık durumunun potansiyelliklerinden bir tanesini açığa çıkardığını söyleriz.

Ancak genelde kendimize rağmen iyimserizdir: müsamaha göstermenin genelde gereksiz olduğunun ve toplumların ancak tarihsel toplumlar olduklarının farkındayızdır. Mesela her toplumun adına devletin vazifeleri dediğimiz bir yapılacaklar listesi olduğunu takdir ederiz; kimi toplumlar gladyatörler, kimi toplumlarsa sosyal güvenlik talep ederler ve yine biliriz ki farklı uygarlıklar "delilik" karşı-

sında farklı tutumlara sahip olmuşlardır. Kısacası, hem hiçbir toplumun diğerine benzemediğine hem de devletin Devlet olduğuna kaniyizdir. Ya da, daha doğrusu, Devlete ancak kelimeler bazında inanırız; zira temkinli olduğumuz için artık Devletin tam ya da ideal vazifeleri hakkında bir liste yapılabileceğini tahayyül edemeyiz. Tarihin icada bizlerden çok daha fazla açık olduğunu ve Devletin günün birinde tatsız gönül ilişkilerinden sorumlu tutulabileceğini de gayet iyi biliriz. Dolayısıyla teorik bir liste yapmaktan imtina edip açık, ampirik bir listeyle yetiniriz. Devlet'ten bugüne dek hangi vazifelerin beklendiğini "kaydederiz" sadece. Kısacası, vazifeleriyle birlikte Devlet bizim için sadece bir kelimeden ibarettir ve bu doğal nesneye duyduğumuz iyimser iman pek de samimi olamaz zira bu şey edimde bulunmaz. Gelin görün ki bu kelime bizi hâlâ devlet diye bir şeyin varlığına inandırmaya devam eder. Devletin, teorik soruşturmasına peşinen girişebileceğimiz ya da açımlanmasıyla parça parça keşfedebileceğimiz bir nesne olmadığını bilmemiz de bir şey değiştirmez- yüzeyin altında kalan ve devletin sadece bir projeksiyonu olduğu pratiği keşfetmek yerine gözümüzü onun üzerine dikmekten vazgeçmeyiz.

Hatamız, [bir çok devlet biçimi ya da] devletler varken [büyük harfle yazılan, tek bir, ideal] Devlete inanmak değil: Devlet ya da devletlere inanırken, onların değişkenleri olarak aldığımız nesnelleştirmeleri yansıtan pratikleri incelememektir. Tarihin seyri içinde kâh sosyal güvenlik biçimine kâh gladyatörlük biçimine bürünen muhtelif siyasal pratikler zuhur eder. Dört bir tarafta envai çeşit makinenin işlediği bu patlamalarla dolu alanı bir atış poligonu, bir nişancılık müsabakasının zemini olarak görme eğilimindeyizdir. "Hedef" denen şeyi şaşırdığımızda feci şekilde rahatsızlık duymamız bundandır. Birlik ve Çokluk sorunu olarak bilinir bu. "Darbeler ne kadar da birbirinden uzaklar! Bir top gladyatörlere, diğeri sosyal güvenliğe isabet ediyor. Bu dağılma ortadayken nasıl olup da he-

defin tam yerini tespit edebiliriz? Hatta tüm atışların aynı hedefe çevrildiğinden bile emin olabilir miyiz? "Ah, şu Çokluk problemi gerçekten de pek çetinmiş! Çözümsüz bile olabilir!" Gerçekten de öyle, zira böyle bir şey mevcut değildir. Oysa dışsal belirlenimleri Devletin kipleri sanmaktan vazgeçtiğimizde sorun ortadan kalkar; bir hedefin, yani doğal nesnelerin var olduğuna inanmaktan vazgeçtiğimiz anda kaybolup gider.

Öyleyse neden ya da sonuç olarak bir nesneler felsefesinin yerine bir ilişkiler felsefesi koymamız; sorunu, pratik ve söylemden hareketle can damarından yakalamamız gerekir. Mevcut anın gerçekliği içine, yani komşu pratiklerin nesnelleştirmeleri içine demir atan bir pratik kendisine tekabül eden nesnelleştirmelere yol açar. Daha net bir ifadeyle bir pratik komşu pratiklerin boş bıraktığı bir alanı aktif olarak doldurur; bu komşu pratiklerin bir oyuk şeklinde delalet ettiği potansiyellikleri *edimselleştirir*. Şayet bu pratikler dönüşüp oyuğun çevresinde bir kayma gerçekleşirse, söz gelişi senato ortadan kalkar ve yeni bir insan bedeni etiği öne çıkarsa, pratik bu yeni potansiyellikleri edimselleştirecek ve daha önceki pratikle aynı olmayacaktır. O halde imparatorun bir sürünün liderinden çocuk-halkın babası haline gelmesine neden olan kişisel bir kanaat ya da kapris değildir; velhâsıl, bu değişim ideoloji üzerinden gerçekleşmez.

Aziz Augustinus bu edimselleşmeye aşk adını vermiş (skolâstik söz dağarcığı bu noktada iş görür) ve bundan bir erekbilim çıkarmıştı. Spinoza gibi Deleuze de asla bu yola başvurmaz; buna arzu adını verir. ("Yeni filozofların" birçok gülünç yanlış anlamaya kapılmasına neden olan bir kelime oldu bu - uyuşturucu satıcısı olarak Deleuze gibi). Deleuze'ün anladığı şekliyle arzu dünyadaki en apaçık şeydir, o kadar ki neredeyse görünmez. Şeyleşmenin bağlaşığıdır; yürümek bir arzudur; bir çocuk-halka ihtimam göstermek bir arzudur; uyumak ve ölmek farklı arzulardır. Mekanizmaların işlemelerinin, düzenlemelerin [Fr. *agencement*, İng. *assemblage*] ça-

lışmasının, uyumak dâhil potansiyelliklerin gerçekleşmemektense gerçekleşmelerinin nedeni arzudur: "Her düzenleme arzuyu mümkün kılan bir düzlem inşa ederek onu dışa vurur ve yaratır".[6] *L'amor che muove il sole e l'altrestelle.** Bir bebek hasbelkader tahtın varisi olarak kralın maiyetinde doğabilir- bir kral olarak işine kendiliğinden ilgi duyacak, işini bir imparatorluğa dahi değişmeyecek ya da daha doğrusu kendisine bir kral olmak isteyip istemediğini sormak aklına bile gelmeyecektir. O bir kraldır, o kadar- arzu denen şey budur. Peki, insanın kral olmak gibi bir ihtiyacı olduğundan bahsedilebilir mi? Tartışmaya açık bir sorudur bu: İnsanda belirlenimsiz bir "iktidar istenci", edimselleş(tir)me istenci vardır; aradığı şey mutluluk değildir. Doyurulduktan sonra bir koltuğa huzur içinde çökebileceği spesifik bir ihtiyaç listesi yoktur. İnsan edimselleştiren hayvandır ve yoluna çıkan tüm potansiyellikleri gerçekleştirir; Aziz Thomas'ın dediği gibi, *non deficit ab actuatione potentiae suae.*[7]

6 Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York, 1987), s. 96. (*Diyaloglar*, Ali Akay, Bağlam yay. 1990).(ç.n.)

* Güneşi ve yıldızları yerinden oynatan aşk.

7 Başka bir deyişle arzu mefhumu insan doğası diye bir şey olmadığı ya da insan doğasının tarihin sağladıkları dışında bir içeriği olmayan bir biçim olduğu anlamına gelir. Bu ayrıca birey-toplum karşıtlığının sahte bir sorun olduğu anlamına da gelir; şayet birey ve toplumu birbirine karşı dışsal iki gerçeklik olarak kavrarsak bunlardan birinin diğerine neden olduğunu hayal edebiliriz: nedensellik dışsallığı şart koşar. Ancak toplum denen şeyin zaten bireylerin katılımını içerdiğini fark edersek sorun ortadan kalkar: Bireylerin toplumla ilgili olduğu ve onu işlevselleştirdiği olgusu toplumun "nesnel gerçekliği"ne dâhildir. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse, bireyin gerçekleştirebileceği yegâne potansiyellikler çevreleyen dünyaya üstün körü çizili olanlardır ve birey bunları ilgili olması sayesinde edimselleştirir; birey, "toplum"un (yani diğer bireyler ya da toplulukların) anahatlarını çizdiği oyukları doldurur. Bir kapitalist şayet itici gücü olarak kapitalist bir zihniyete sahip olmasaydı "nesnel bir gerçeklik" olmazdı; bu zihniyet var olmaksızın bir kapitalist de var olamazdı. Dolayısıyla arzu mefhumu aynı zamanda maddi-ideal, altyapı-üstyapı karşıtlıklarının da anlamsız olduğunu söyler. Etken neden [*efficient cause*] fikri edimselleşme fikrinin aksine düalisttir yani miadı dolmuştur. Claude Lefort, Kardiner'e göre temel kişilik mefhumu üzerine berrak incelemesinde gayet iyi bir iş çıkararak nedensel bir ilişkiyle birbirine bağlanan ayrık gerçeklikler olarak birey ve toplum fikrinin ne tür açmazlara mahal verdiğini gösterir; bkz. Claude Lefort, *Les*

Bu olmaksızın elbette hiçbir şey asla gerçekleşemezdi. Gerçekleşmemiş, "doğa durumunda" bir potansiyelliğin sadece hayaletsi bir mevcudiyeti olabilirdi. Delilik, onu delilik haline getiren pratik olmaksızın, "maddi olarak" ne olurdu? İnsan kendi kendisiyle şöyle konuşmaz: "Pekâlâ, ben imparatorun oğluyum ve artık Senato diye bir şey kalmadı. Fakat tüm bunları bir tarafa bırakıp yönetilenlere nasıl muamele etmemiz gerektiğini bir düşünelim. Ah, evet! Hıristiyan ideolojisi denen ve bana hassaten ikna edici görünen bir inanç var." Hayır, kişi kendisinin baba-kral olduğunu bu konuda zerrece düşünecek zaman bulamadan keşfeder. O baba-kral*dır* ve bu durumda da, "eşyanın tabiatı gereği" buna uygun davranılır.

Edimselleşme ve nedensellik iki ayrı şeydir. İdeoloji ya da inanç diye bir şeyin mevcudiyetinden bahsedilememesinin nedeni budur. Krallık iktidarının pederşahi doğasına ya da refah devleti ideolojisine inanmak bilince etki edip pratiği etkileyemez, çünkü rahip-kral ya da rehber yerine baba-kral olarak nesnelleştiren pratiktir; aynen [halkı / insanları] sürü ya da ebedi kurtuluşa götürülecek halk yerine çocuk-halk olarak nesnelleştirenin de pratik olması gibi. İmdi, baba-

Formes de l'histoire: Essais d'antropologie (Paris, 1978), s. 69 ve devamı. Peki, insanların virtüel düzenlemelere olan ilgisini ve bu düzenlemeleri faal hale getirdikleri olgusunu anlatmak için niçin *arzu* terimi kullanılsın ki? Bunun nedeni bence duygulanımın (*affectivity*) bizim şeylere olan ilgimizin işareti olmasıdır: arzu, "dönüşen ve bir sembiyoz düzenlemesi içinde dolaşan duygulanımlar toplamıdır ve heterojen parçalarının eş zamanlı faaliyetiyle tanımlanır" (Deleuze and Parnet, Dialogues, s. 70). Bu açıdan arzu, aynen Spinoza'nın *cupiditas*'ı gibi diğer tüm duygulanımların kaynağıdır. Duygulanım- beden- bilinçle olduğundan çok arzuyla tanışıktır. Kral eşyanın tabiatı gereği sürüsünün otladığını görür zira bilinci bunu ona dayatır. Bilinci şeyleşmiş bir dünya gördüğüne inanır; dünyasının sırf kral onu edimselleştirdiği, başka bir deyişle bu dünyayla ilgili olduğu için edimselleştiğini kanıtlayan sadece kralın duygulanımıdır. İnsanlar elbette bir "şeye" ilgi göstermeyebilir de; ancak bu durumda söz konusu şey nesnel olarak mevcut olamaz: dolayısıyla kapitalizm, feodal zihniyetin hüküm sürdüğü Üçüncü Dünya'da mevcudiyet kazanmak konusunda başarısızlığa uğrar. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*'nın başlangıcında karşılaştığımız "arzulayan makine" terimi güçlü bir şekilde Spinoza'yı *(automoton appetens)* çağrıştırır. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (1972; Minneapolis, 1983).

kral "olan" ve "nesnel olarak" bir çocuk-halkla kendisini eşleşmiş bulan bir egemenin kendisinin ve halkının ne olduğunu bilmemesi imkânsızdır; "nesnel" durumuna uygun fikirlere ya da zihniyete zaten sahiptir. Çünkü insanlar kendi pratikleri hakkında düşünürler, yaptıklarının şu ya da bu ölçüde farkındadırlar. [İnsanların] pratikleri, pratiklere dair farkındalıkları ile birleştiği takdirde, komşu pratiklerin bıraktığı boşluğu doldurur ve netice olarak da komşu pratikler tarafından açıklanır. İnsanların bilinçleri pratiklerini açıklamadığı gibi bilincin kendisi de ne ideoloji ne de inancın ya da batıl-inancın sonucu olarak mücavir koşullar tarafından açıklanmaz.

> Siyasal pratik ve teorinin eklemlendiği yeri kavrayabilmek için [önce] bireysel ya da kolektif bilincin [kavramsal] salahiyetinden geçmeye... gerek yoktur; bilincin, bir taraftan hangi ölçüde sessiz koşulları dışa vurduğunu keşfetmeye çalışmanın; diğer taraftan, bunun teorik hakikatlerle hassas ilişkisini göstermeye çalışmanın ... gereği yoktur; bir bilinç edimine [Fr. *prise de conscience*, İng. *Act of consciousness*] dair psikolojik bir soru sormak gerekmez. (AK, s. 194)

İdeoloji mefhumu biri eğip büken diğeri önemsizleştiren son derece lüzumsuz iki işlemden kaynaklanan bir gaftan ibarettir. Pratiğin bilinçle olan bağları materyalizm adına koparılır; doğal nesneler bahsiyle de, artık gözümüzle gördüğümüz şey katiyetle bir baba-kral ya da akışların denetimi olmaktan çıkar; karşımızda bulduklarımız, tüm banalliğiyle, mütemadiyen "yönetenler" ve mütemadiyen "yönetilenler"dir. Bu noktadan hareketle ideolojiyi her türlü kesinlemenin, *fevkaladeliğin* ve pratiğin karakteristiği olan aşırı, günü geçmiş rüküş süslemelerin kaynağı olarak nitelemekten başka şey gelmez elimizden; bir baba-kral, krallık iktidarının doğası gereği ataerkil olduğu belli bir dinsel ideolojinin etkisiyle ebedi egemenden başka bir şey olmayacaktır. Doğal nesneler ardışık ideolojiler vasıtasıyla çeşitlendirilir. İnanç mefhumunun türeyişi de tözsel olarak aynıdır; insanların davranışı olağan dışı bir görünüm

arz ettiğinde belli bir batıl inanca dayandırılır ve batıl inancın kendisi de anlaşılmaz bir şey olup çıkar. Kimi düşünce tarzlarına ilkel dememizin nedeni de budur. Ancak bir zihniyet ya da inanç belli bir pratiğin açıklamasını verse bile açıklanamaz olanı, yani inancın kendisini açıklamamız gerekir. Acınacak bir şekilde bazen insanların inandığını bazen de inanmadıklarını, kendilerine sunulan bir ideolojiye sırf inanmaları istendiği için inandırılamayacaklarını, dahası pratik olarak ne kadar uyumlu olsalar da inanç düzleminde taban tabana zıt şeylere aynı anda inanabileceklerini tespit etmekle yetiniriz. Roma imparatorları eşzamanlı olarak hem gladyatör dövüşleri düzenleyip hem de halktan bir talep gelmediği halde, insan kurban edilmesini yasaklamak için hümanizme sarılabilirler; bu çelişki, hayvanlarına dürtülerinin gerektirdiği şeyi sağlamayı bir pratik olarak benimseyen sürü lideri için çelişkili değildir. Bir baba-kral başka bir yolla çelişkiye düşecektir ama: Kötü çocuklara istedikleri gladyatör dövüşlerini vermeyecek ancak onları habisçe yoldan çıkaranları en korkunç işkenceler altında ölüme yollayacaktır.

Velhasıl kutsal metinler ne derse desin ideoloji diye bir şey yoktur ve bu kelimeyi bir daha kullanmamak konusunda bir kararlılık gösterirsek iyi ederiz. Terim bazen bir soyutlamayı, yani (şimdi kullandığım şekliyle), pratiğin anlamının soyutlamasını, bazen de kitabi gerçeklikleri, siyasal öğretileri, felsefeleri, hatta dinleri, yani söylemsel pratikleri niteler. Üzerine düşündüğümüz örnekte ideoloji, baba-kral öğretisine atfedilebilecek anlamdır, tarihçilerin kralın eylemleri temelinde açıklığa kavuşturdukları bir öğreti: "Eşyanın tabiatı gereği ve halkın da sadece bir çocuk olduğu düşünüldüğünde", diye yazacaklardır, "halk kendisine karşı korunmalıdır; ibretlik cezalar vasıtasıyla kan tutkusundan ve kötü davranışlardan caydırılmalıdırlar. Ancak daha önce ulu orta azarlanıp tehdit edilmelidir." (Doğal olarak şayet kralın espri anlayışı ve kendini ifade etme yeteneği varsa daha sonra üzerine yazıp çizecek tarihçiler gibi ken-

disinin de tüm bunların farkında olma ihtimali daima mevcutturancak bu başka bir meseledir.) Dahası, ideoloji, ikinci, yani "Hıristiyan dini" anlamıyla aynı dönemde mevcuttu. Bu ideoloji de habis düşünceleri telin etmiş ancak bunlara kısmen farklı bir yorum getirmişti: tensel ayartılma gladyatörlerin kanından daha tehlikeliydi.

Gladyatör dövüşlerinin ortadan kaybolması çok uzun bir süre Hıristiyan öğretisinin bilinç üzerindeki etkisine bağlandı. Gerçekte bu kayboluş siyasal pratiğin dönüşümünün bir sonucuydu- siyasal pratiğin anlamı değişmişti; zira şeyler artık "nesnel" olarak eskisi gibi değildi.[8] Bu dönüşüm bilinçli bir süreç değildi. Kralın, halkın bir çocuk *olduğuna* ikna edilmesi gerekmez, bu gerçeği kendi başına da apaçık görür; ruhunda ve bilincinde sadece bu çocuğu ne zaman ve hangi araçlarla azarlayıp ne zaman ve hangi araçlarla ona ihtimam göstereceğini hesaplaması gerekir. Pratiğin anlamı olarak ideoloji ile öğreti olarak ideoloji arasındaki farkı görmek zor değildir. (Bahis konusu öğretinin kendisinin de örtülü bir temeli vardır ve bir söylemsel pratiğe tekabül eder- ancak bu da başka bir hikâyedir.)

8 Bilimsel devrimlerin bir evveliyatı vardır. "Söylemeye bile gerek yok" ibaresi fenomenoloji içinde ve başka yerlerde ürkekçe görünür olmaya başladı. Bkz. Heinrich Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art: Le Problème de l'evolution du style dans l'art moderne*, çev. Claire ve Marcel Raymond (Paris, 1952), s. 17, 261, 276; İngilizce çevirisi M. D. Hottinger, *Principles of Art History: The Problem of the Development of Style in Later Art* (New York, 1932). Kitapta *Bilginin Arkeolojisi*'nin 193-94'üncü sayfaları adeta önceden yazılmış gibidir. Söylemeye bile gerek olmayanı inceleyebilmek için Husserl'in tilmizleri arasındaki sosyologlarda *fraglos* ve *taken for granted* ifadelerinin izini sürmemiz gerekir, mesela Felix Kaufmann (*Die philosophischegrundprobleme der lehre von der Strafrechtsschuld* [Leipzig, 1929]), Alfred Schutz (*Phenomenology of the Social World*), hatta Max Scheler (*DieWissensformen und die gesellschaft: Probleme einer soziologie des wissens* [Leipzig, 1926], s. 61). Ancak fenomenoloji kuşkusuz daha ileri gidemezdi ve bunun nedeni öncelikle olarak ego cogito da değildi (çünkü fenomenoloji cogito'nun fazlasıyla baştan çıkarıcı bilinçaltı "dehlizlerinde" söylemeye-bile-gerek-olmayanı yakalayabileceğini düşünecek kadar maharetliydi). Bunun nedeni ilk başta fenomenolojinin iyimser akılcılığıydı. Schutz'un bilginin toplumsal dağılımına dair incelemelerine bakmak akılcılığın aşırılıklarının hayranlık uyandıracak bir öznenin gözden kaçırılmasına nasıl sebebiyet verdiğini görmek için yeterlidir. *Collected Papers*, ed. Maurice Natanson, 4 vols. (The Hague, 1962-66), 1:14 ve 2:120.

Benzer biçimde tarihçiler de özellikle cinsel suçlar söz konusu olduğunda Hıristiyan imparatorlar döneminde ceza yasasının artan katılığı konusunda anlaşmazlığa düştüler. Bu Hıristiyanlığın etkisiyle mi olmuştur? Yoksa, yasanın daha popüler hale gelmesi (o kadar ki genel geçer göze göz ilkesini eksiksiz olarak uygulamış, hatta daha da sertleştirmişti imparator) imparatorun halkına karşı daha ataerkil bir tutum takınmasından mı kaynaklanmıştır? Doğru açıklama ikincisi olmak zorundadır.

Her halükarda elimizde iki heterojen pratik var. Sürü-halk belli bir cinsel özgürlüğe sahipti ve gladyatörler ölüyordu; çocuk-halk da daha küçük ölçekte cinsel özgürlüklere sahipti ancak öte yandan gladyatörler artık ölmüyordu. Şayet bu dönüşümler bir değerler skalasında ölçülürse insancıllığın ilerlediğini, yasanın gerilediğini ve baskının arttığını söyleyebiliriz ve bu yargılardan hiçbiri yanlış olmaz. Ancak yaptığımız ölçüleri not etmekten ibaret kalır- dönüşümleri açıklamış olmayız. Bir bütün olarak tarih biçimsiz bir dönemsel parçayı, yani sürü-halkı, başka bir biçimsiz parça olan çocuk-halkla ikame eder. Bu kaleydoskopun, diyalektik gelişimin ardışık figürleriyle uzaktan yakından alakası yoktur; bu, bilincin ilerlemesi ya da gerilemesiyle yahut da iki ilke, arzu ve bastırma arasındaki mücadeleyle açıklanamaz. Her dönemsel parça kendine özgü tuhaf biçimini aralarında şekillendiği çağdaş pratiklerin bıraktığı boşluğa borçludur. Muhtelif parçaların kesimleri hiçbir şekilde karşılaştırılabilir değildir; bunlar, aralarından bir tanesinin diğerlerine göre daha çok devinen parçaya, daha çok özgürlüğe sahip olduğu, ya da diğerlerinden daha az baskı altında olduğu robotsu yaratımlar değildir. Antik Yunanların cinselliği, şayet bahsetmek istediğimiz buysa, temelde Hıristiyanlarınkinden daha az ya da daha çok baskıcı değildi. Sadece başka bir ilkeye dayanıyordu: üremenin normalliğine değil, edilgenliğin karşıtı olarak etkinliğe. Dolayısıyla eşcinsel sevgiye verdiği biçim de farklı olmuştu- etkin erkek eşcin-

selliği makbul bulunurken edilgen biçim, kadın eşcinselliğiyle birlikte, hor görülüyordu ve bu kadınsı hazlara dönük heteroseksüel arayışı da kapsıyordu.

Foucault, Robert-François Damiens'in (Kral 15. Louis'ye bir çakıyla saldırıp yaraladığı için dörde ayrılmıştır) maruz kaldığı tarifsiz işkenceyle hapishane koşullarında 19. yüzyıl filantropistleri sayesinde sağlanan iyileşmeyi aynı kefeye koyuyormuş gibi görünebilir. Ancak Foucault, eğer içimizden biri daha önceki bir yüzyılda yaşamaya karar verebilecek olsaydı farklı seçeneklerinin olmayacağını ileri sürüyor değildi zira her çağ kişisel tercihlere göre kendi risklerine ve çekici yanlarına sahiptir. Foucault'nun yaptığı sadece bizlere dört hakikati hatırlatmaktı: (1) Az önce dile getirilen ardışık heterojenlikler, adına ilerleme diyebileceğimiz bir vektörün yolunu izlemezler. (2) Kaleydoskopun ardındaki itici güç akıl, arzu ya da bilinç değildir. (3) Akılcı seçimler yapmak için tercih etmek yeterli değildir; aynı zamanda karşılaştırma yapabilmeli, dolayısıyla heterojen ve ölçülmüş (peki ama hangi dönüşüm oranına göre?) avantaj ve dezavantajları, kendi öznel değer cetvelimize göre kümeleyebilmeliyiz. (4) Son olarak ve en önemlisi akılcılaştıran akılcılıklar imal etmemeliyiz; heterojenlikleri şeyleştirmelerin ardına gizlememeliyiz. İki buzdağını karşılaştırıp tercihlerimizi hesaplarken tedbiri elden bırakıp bunlardan bir tanesinin su altında kalan yüzünü ihmal etmemeli ve de mümkün olanının değerlendirilmesini "eşyanın tabiatını" gerekçe göstererek çarpıtmamalıyız- zira "eşyalar" değil sadece pratikler vardır. Bu yeni tarih metodolojisine göre meselenin hakikati, kamuoyunun dikkatini daha çok celbetmiş olsa da, "söylem"de ya da epistemolojik kopmalarda değil burada yatar. Delilik bir nesne olarak ancak pratik içinde ve pratik üzerinden mevcudiyet kazanır, ne var ki söz konusu pratiğin kendisi delilik değildir.

Bu bakış tarzı bir skandal yarattı. Şu var ki deliliğin var olmadığı fikri açıkça pozitivist bir fikirdir; ortak duyuya aşina gelmesine rağ-

men büsbütün metafizik olan bizatihi delilik fikrinin kendisidir. Yine de... Şayet insan eti yiyen birinin eti gerçekten yediğini söylersem açıktır ki yanlış bir şey söylemiş olmam; ancak eti yiyenin ancak belli bir kültürel bağlamda (bu beslenme biçimini barbarca ya da tam tersine kutsal bulacak ya da ona kutsal bir şeyler çıkaracak ölçüde "değer atfeden" ve nesnelleştiren bir pratik çerçevesinde) bir yamyam olduğunu söyleseydim de yine haklı olurdum. Dahası komşu pratiklerde aynı et yiyen [kişi] bir yamyam olarak değil başka bir tarzda nesnelleştirilecektir: iki kolu vardır, iş yapabilir, bir kralı vardır ve bir çocuk halkın üyesi olarak ya da sürüye ait bir hayvan olarak nesnelleştirilir. Seine'in sol yakasında daha evvel, 14. yüzyılda yaşanan ve Paris çevrelerinde ateşli tartışmalara sebebiyet veren benzer bir problemi az sonra tartışacağız. Görebildiğim kadarıyla, Foucault'nun doğal nesne denen şeyi denklemin dışına itmek gibi kararlı bir adım atmış olması kanımca yapıtına felsefi üstünlüğünü veren asıl şeydir.

"Tarih boyunca *delilere* yönelik tutumlar farklılık göstermiştir" gibi bir tespit metafizik bir tespittir. Deliliği delilik olarak biçimlendiren formdan ayrı, "maddi olarak mevcut" bir delilik ancak bir kelime oyunu vasıtasıyla ayırt edilebilir; olsa olsa, belli bir biçimde sıralanmış sinirsel moleküller, Sirius yıldızından bir gözlemcinin diğer insanlarınkinden farklı olduğunu görme ihtimali olan cümleler ve jestler söz konusu olabilir. Ancak burada var olan sadece doğal formlar, mekânda çizilen [çeşitli] güzergâhlar, moleküler yapılar ve davranışlardır; bunlar söz konusu aşamada henüz var olmayan bir deliliğin *malzemeleridir*. Meselenin içine girildiğinde görülecektir ki söz konusu polemikteki direncin kaynağı, çoğu zaman insanların deliliğin maddi ve biçimsel mevcudiyetini tartıştıklarını düşündükleri anda dahi akıllarında daha farklı, daha ilginç bir soru olmasıdır: deliliğin aldığı biçimi deliliğin malzemesine atfetmek *doğru* mudur, yoksa kişi akıl sağlığıyla ilgili tüm akılcı mefhumları bir tarafa mı bırakmalıdır?

Deliliğin var olmadığını söylemek ne delilerin önyargı kurbanları olduklarını söylemek ne de buradan hareketle böylesi bir iddiayı yadsımaktır. Önermenin anlamı başka bir yerde yatar. Önerme delilerin dışlanmaması gerektiğini ya da deliliğin toplum tarafından üretildiği için var olduğunu, ya da deliliğin muhtelif toplumların deliliğe dönük tutumlarına bağlı olarak kendi olgusallığı içinde değişime uğradığını ya da farklı toplumların deliliği çok farklı biçimlerde kavramsallaştırdıklarını söylemez. Bunları ne doğrular ne reddeder. Diğer taraftan bu önerme deliliğin davranışsal ya da belki fizyolojik bir bileşeni olduğunu da yadsımaz. Ne var ki delilik, bu tür bileşenleri olsa bile yine de delilik olmazdı. Bir yapı taşı, ancak yapının bir parçası olduğunda [onun] esas maddesi haline gelir. Deliliğin yadsınması nesneye dönük tutumlar düzeyinde değil nesnelleştirme düzeyinde gerçekleşir; sadece deli addedilen insanların deli olduğu anlamına da gelmez bu. Bunun anlamı şudur: Bilindiği ya da inanıldığı haliyle yargılanabilecek "deliler" gibi bir nesnenin var olabilmesi, hatta bir toplumun kişiyi "delirtebilmesi" için dahi bilincinkinden farklı bir düzeyde işleyen belli bir pratik zorunludur. Deliliğin nesnelliğini yadsımanın "başkalarına açık olmakla" ilgisi yoktur, bu basitçe tarihsel perspektif meselesidir. Delilerin tedavisinde gözlemlenen değişiklikler bir şey, "deli" denen nesnelleştirmenin yok oluşu başka şeydir ve ne kadar "devrimci" olursa olsun bizim irademize bağlı değildir; böyle bir şey pratiklerde öyle bir başkalaşım gerektirir ki *devrim* kelimesi yanında sönük kalır. Aynen deliler gibi iyi ya da kötü muamele görseler de hayvanlar da mevcudiyetlerini kaybetmeye başlarlar. Fakat bir hayvanın nesnelliğini kaybetmeye başlaması için en azından bir iglu dolusu Eskimonun pratikler yelpazesine, uzun bir kış uykusuna, birbirlerini ısıtan köpeklerin ve insanların sembiyozuna ihtiyacımız vardır. Şu var ki yirmi beş yüzyıllık tarih boyunca toplumlar demans, delilik, meczupluk denen şeyleri farklı biçimlerde nesnelleştirmişlerdir; o halde

şeylerin ardında olduğu varsayılan doğal nesneden ve akıl sağlığına dair akılcılıktan kuşku duyma hakkına sahibizdir. Toplumun bir insanı deliliğe sürükleyebileceği su götürmez bir gerçektir ve biz de bu olgunun çok çeşitli örneklerine aşinayız. Ancak, "deliliğin mevcut olmadığı" yolundaki önermeyle kastedilen bu değildir. Tekrarlanan ya da ima edilen ne olursa olsun, filozofun 14. yüzyıl Parisli üstatlar tarafından derhal anlaşılacak tümcesi[9], yazarının tercihlerini ya da takıntılarını tercüme etmez. Şayet bir okuyucu tüm bunlardan

9 Mesela bkz. Duns Scotus: "Bu bağlamda şunu bilmek gerekiyor ki madde edim halindedir ancak hiçbir şeyin edimi değildir *[materia est in actu, sed nullius est actus]*; edim halinde olan bir şeydir; zira bir hiç değil, bir şeydir *[est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil]*; Tanrı'nın bir etkinleş(tir)mesi, nihayetinde erişilen bir yaratımdır. Ancak hiçbir şeyin de edimi değildir zira tüm edimselleşmelerin temeli olarak hizmet eder" (Duns Scotus, *De rerum principio*, q. VII, art. 1., schol. 4, *Opera Omnia*, 26 vols. [Paris, 1891-95), 3:38B).
Foucault'ya göre tarih-felsefenin belki de temel sorununu Scotusçu terimlere tercüme etmek gibi eğlenceli bir şey deniyorum: Marksist materyalizmin sorunsallarının ötesine geçildiği andan itibaren, ki çoğu tarihçi bu noktada durur lar (ancak "kanıları" olmadığı müddetçe hiçbir eğitimli filozof bu sorunsalları uzun süre ciddiye alamaz) hem doğal nesnelerin tarih-aşırı gerçekliği reddedilmeli hem de bu nesnelere yeterince nesnel gerçeklik tanınmalıdır ki betimlenecek öznel hayaletler olmaktan çıkıp açıklanabilir olsunlar; bir yandan doğal nesneler mevcut olmamalı bir yandan da tarih açıklanacak bir gerçeklik olarak alınabilmelidir. Dolayısıyla Duns Scotus için madde ne akli bir varlıktır ne de fiziksel olarak yalıtılabilir bir gerçekliktir. Foucault için, ki doğru hatırlıyorsam Nietzsche'yi 1954-55'te okumuştu, fenomenoloji bu açmazdan başlangıçta bir çıkış yolu bulmuştu. Husserl için "şeyler" dışsal *res* olmadıkları gibi basitçe psikolojik içeriklerden de ibaret değillerdi, fenomenoloji bir tür idealizm değildi. Ne var ki bu şekilde anlaşılan özler betimlenmek üzere aracısız olarak verilidir, yoksa bilimsel ya da tarihsel olarak açıklanacak sahte-nesneler değildirler. Fenomenoloji bilimi önceleyen bir varlıklar katmanını betimler; bu varlıkları açıklamaya koyulduğu andaysa sahneyi bilerek bilime bırakır, özler ise tekrar şeyler haline gelir. Foucault, ilişkilerin önceliğine dayanan Nietzscheci felsefeyle bu zorluğu nihai olarak çözmüştür: şeyler, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, *ancak ilişkiler vasıtasıyla mevcudiyet kazanırlar ve şeyleri açıklayan tam da bu ilişkinin belirlenimidir*. Kısacası her şey tarihseldir ve (sadece üretim ilişkilerine değil) diğer her şeye bağlıdır; hiçbir şeyin tarih-aşırı bir mevcudiyeti yoktur ve sözde-nesneyi açıklamak bunun hangi *tarihsel* bağlama bağlı olduğunu göstermektir. Özetle Marksizm ile böylesi kavrayış arasındaki yegâne fark, Marksizmin safdil bir nedensellik görüşü olmasıdır (bir şey diğer *bir* şeye bağlıdır, dumanın ateşe bağlı olması gibi). Şu var ki, tek belirleyen mefhumu bilim öncesinde kalmıştır.

hareketle zafer kazanmış gibi deliliğin, meğer ki spekülatif tarzda, her zaman varsaydığı gibi mevcut olduğu sonucuna varacak olursa bu kendi bileceği iştir. Duns Scotus gibi Foucault için de deliliğin malzemesi (davranış, nöromikrobiyoloji) gerçekten de mevcuttur ancak delilik olarak değil; salt maddi olarak deli olmak tam olarak deli olmak değildir. Ön-söylemsel göndergenin geriye bakarak *deliliğin* malzemesi olarak görünebilmesi için kişinin deli olarak nesnelleştirilmesi gerekir; zira niçin parmak izlerini değil de davranışı ve sinir hücrelerini göz önünde bulunduralım ki?

O halde maddenin edimlerde/edimlerle var olduğuna inanan bir filozof olan Foucault'yu (kelimenin popüler anlamıyla) bir idealist olmakla suçlamak yanlıştır. Elinizdeki metni Foucault'ya gösterdiğimde aşağı yukarı şöyle dedi: "Şahsen hiçbir yerde *delilik mevcut değildir* diye bir şey yazmadım ancak bu yazılabilir de; fenomenoloji için delilik mevcuttur ancak bir şey/nesne değildir. Şöyle söylemek lazım: delilik mevcut değildir ancak bundan deliliğin bir hiç olduğu sonucu çıkmaz." Daha ileri gidip, aslında tarihte hiçbir şeyin var olmadığı dahi söylenebilir, zira bir şey daha sonra göreceğimiz gibi diğer her şeye bağlıdır. Bununla kastedilen şeylerin sadece maddi olarak mevcut olduklarıdır; sıfatsız, henüz nesnelleştirilmemiş bir mevcudiyetleri vardır. Örneğin, cinselliğin bir pratik ve "söylem" olduğunu söylemek cinsel organların ya da Freud'dan önce cinsel dürtü diye bir şeyin mevcut olmadığı anlamına gelmez. Bu tür "ön-söylemsel" göndergeler (AK, s. 47) pratiğin ayaklarını yere bastığı noktalardır ve Roma senatosunun önemi ya da yok oluşu ile aynı temelde değerlendirilirler. Ancak bunlar akılcılık için de gerekçe olamazlar ve asıl mesele budur. Ön-söylemsel gönderge doğal bir nesne, erekselliğin hedefi *değildir*: bastırılanın geri dönüşü diye bir şey yoktur. Doğal bir nesne olarak göz önüne alınıp çağlar boyunca değişik yanıtlar verilen bir meydan okuma, "ebedi bir problem" olarak delilikten bahsedilemez. Deliliği kuran parmak izleri olmadığı

gibi moleküler farklılıklar da değildir; akıl yürütme ya da davranış farklılıklarımız aynen fikir ayrılıklarımız ya da el yazılarımız gibi delilikten sayılamaz.

Deliliğin esas maddesi olarak gördüğümüz şey başka bir pratikte büsbütün farklı bir malzeme olacaktır. Delilik doğal bir nesne olmadığına göre ona karşı "takınılacak" "doğru" davranış hakkında "makul" bir tartışma da yürütemeyiz. Zira akıl denen ve filozofların meşgul oldukları şey, nötr bir arka plana yaslanıp gerçeklik hakkında hükümde bulunmaz. Farkında olmadığı "söylemler" temelinde, yine farkında olmadığı nesnelleştirmeler hakkında konuşur bu akıl ki tarihçi olarak adlandırılanların bunlara ilgi göstermelerinde yarar vardır. Tüm bunlar felsefe ve tarihin sınırlarını yerinden eder zira her ikisinin de içeriklerini dönüştürür. İçerikleri dönüşür zira hakikat derken kastedilen şeyin kendisi dönüşür. Daha önceleri doğa ve görenek karşıtlık içinde görülmüştü; yakın bir zamanda ise doğa kültürün karşısına yerleştirilir oldu. Kültürün keyfiliği ve tarihsel göreceliği hakkında fazlasıyla kalem oynatıldı. Tarih ve hakikat. Bunun önünde sonunda kırılması gerekiyordu. Tarih insanların hakikatler adını verdiği ve üzerinde mücadeleye giriştiği şeylerin öyküsü haline gelmiş durumda.

Şu halde elimizde meçhul potansiyellikler olarak kalan, önsöylemsel göndergelerden müteşekkil, tamamen maddi bir evren var demektir. Bu evrende, asla aynı olmayan pratikler farklı noktalarda, asla aynı olmayan nesnelleştirmeler doğurur, daima değişen yüzler. Her pratik diğer tüm pratiklere ve bunların dönüşümüne bağlıdır. Her şey tarihseldir ve her şey diğer her şeye bağlıdır. Hiçbir şey eylemsiz değildir, belirlenimsiz değildir ve daha sonra göreceğimiz gibi açıklanamaz bir şey de yoktur. Bu dünya bilincimize bağlı olmak bir yana, onu belirler. Bundan çıkarılacak ilk sonuç, verili bir göndergenin belli ve değişmez bir yüz haline gelmek gibi bir yükle bağlanmış olmadığıdır; belli bir nesnelleştirme haline gelmek zo-

runda değildir: devlet, delilik ya da din. Meşhur süreksizlikler teorisidir bu- yani "çağlar boyu delilik", çağlar boyu din ya da çağlar boyu tıp diye bir şey yoktur. Klinik öncesi tıbbın ondokuzuncu yüzyıl tıbbıyla adı dışında bir alakası yoktur ya da tersinden söylersek on dokuzuncu yüzyılda tarih bilimi derken kastettiğimiz şeyle ortak bir nitelik paylaşan bir on yedinci yüzyıl fenomeni arıyorsak bunu tarih disiplini içinde değil ihtilaf [*controversy*] içinde bulabiliriz (başka bir deyişle Tarih dediğimiz şeye benzeyen şey demir leblebi gibi [İbni Haldun'a ait] bir "Mukaddime" (*Discours sur l'histoire universelle*) değil, bugün dahi gayet kolay okunan, hayranlık verici [Jacques Bénigne Bossuet'ye ait] "Çeşitlenmelerin Tarihi" (*Histoires des variations*) adlı kitaptır). Uzun sözün kısası, verili bir çağda ve maddi noktada bir pratikler kümesi, muğlâk terimlerle tarihsel bilim ya da din denen şeye, tanıdığımızı düşündüğümüz benzersiz bir tarihsel çehre çizer. Ne var ki başka bir çağda aynı noktada kendi biricik ve ziyadesiyle farklı görünümüyle başka bir şey biçimlenecektir; diğer taraftan öncekini belli belirsiz andıran başka bir çehre de başka bir noktada zuhur edecektir. Doğal nesnelerin mevcudiyetini yadsımanın anlamı işte budur: Çağlar boyunca hep modifikasyonu ya da evrimiyle karşılaştığımız, aynı noktada tezahür eden, bir ve biricik bir nesne yoktur. Ele aldığımız bir fidanlık değil bir kaleydoskoptur. Foucault, "Şahsen süreksizlikleri ve kopmaları tercih ediyorum" demez, "Sahte süreksizlikler karşısında dikkatli olun" der. Din ya da belli bir din gibi sahte bir doğal nesne birçok benzeşmez unsuru bünyesinde toplar (ayinler, kutsal kitaplar, belli bir güvenlik hissi, karşılaştırılamaz duygular vs.) ki bunlar farklı çağlarda farklı pratiklerde ifadesini bulacak ya da bu pratikler üzerinden ziyadesiyle farklı kılıklarda nesnelleştirilecektir. Deleuze'ün söyleyeceği gibi, ağaçlar değil sadece köksaplar mevcuttur.

İşlevselcilik ya da kurumsalcılık gibi şeylerin de var olmadığı çıkarılacak sonuçlara eşlik eder. Tarih amorf bir topraktır, bir atış po-

ligonu değil: Yüzyıllar boyunca hapishane olarak bildiğimiz kurum, sürgit bir ihtiyacı karşılayan bir işlev değildir ve kurumun dönüşümleri, işlevinin başarıları ya da başarısızlıkları üzerinden açıklanamaz. Kuşatıcı bir noktadan, yani ardışık pratiklerden başlamamız gerekir, zira tarihsel döneme göre aynı kurum farklı işlevler üstlenecektir, ya da tersi [olacaktır]. Dahası verili bir işlev salt belli bir pratik sayesinde mevcuttur ve işlevin "meydan okumasına" yanıt veren pratik değildir ("ekmek ve sirkler" işlevi sadece "sürüyü gütme" pratiği içinde ve onun üzerinden mevcudiyet kazanır; yüzyılları kat eden, zaman dışı bir depolitizasyon yahut da yeniden dağıtım işlevi söz konusu değildir).

Sonuç itibariyle hem artzamanlılık ve eşzamanlılık, hem de oluşum ve yapı arasındaki karşıtlık sahte bir sorundur. Oluşum bir yapının edimselleşmesinden başka bir şey değildir[10]; tıp olarak bilinen yapıyla, onun ağır aksak oluşumunu karşılaştırabilmek için bir sürekliliğin olması, yani tıbbın bin yıllık bir ağaç gibi dallanıp budaklanmış olması gerekirdi. Oluşum bir başlangıç noktasından son noktaya doğru ilerlemez; kökenler mevcut değildir ya da şayet mevcutlarsa da başkalarının da dikkat çektiği gibi genelde pek hoş değildirler. On dokuzuncu yüzyıl tıbbı, artık yürürlükte olmayan Hipokrat'tan ve zaman içindeki seyrinden yola çıkarak açıklanamaz; var olan sadece ardışık yapılardır (Molière dönemindeki tıp, klinik) ki bunlardan her *biri* kendi oluşumuna sahiptir ve bu oluşum muhtemelen kısmen önceki tıbbi yapının, kısmen de dünyanın geri kalanın değişimi tarafından açıklanır. Gerçekten de bir yapı niçin salt önceki yapının terimleri ile açıklanabilir olsun ki? Ve diğer taraftan da daha sonra gelen yapı niçin selefine tamamen yabancı olsun? Yazarımız bir pozitivist olarak bir kez daha metafizik kurmacaları ve sahte sorunları süpürüp atar. Bu ağaç düşmanının

10 Bkz. Deleuze, *Différence and Répétition*, trans. Paul Patton (New York, 1994), s. 183-84.

bir yaradılışçıyla karıştırılması tuhaftır. Foucault, en hasından bir tarihçidir; her şey tarihseldir, tarih tamamen açıklanabilir ve *-izm ile biten tüm kelimeler sökülüp atılmalıdır.*

Tarihte sadece bireysel, hatta tekil kümelenmeler mevcuttur ve bunların her biri yalnızca eldeki araçlardan hareketle büsbütün açıklanabilir. Sosyal bilimlere başvurmaksızın mı peki? Her söylemin, her pratiğin demir attığı noktalar ve nesnelleştirmeleri olduğu göz önüne alındığında bunlardan, mesela şayet dilbilimsel ya da ekonomik dayanak noktalarından bahsediyorsak bir ölçüde dilbilim ya da ekonomiye dayanmaksızın bahsetmek zordur. Bu nokta ya az çok aşikâr olduğundan, ya buna pek inanmadığı için ya da ilgilendiği şey bu olmadığından Foucault'nun pek de bahsettiği bir nokta değildir. Benmerkezciliğim gözlerimi kör etmediyse tabii - elbette zira Collège de France'taki açılış konuşmamda tarihin sosyal bilimler yardımıyla yazılması gerektiğini ve bunun kimi değişmezleri içerimlediğini iddia etmiştim. Her halükarda bana öyle görünüyor ki Foucault için kritik nokta şuydu: Tarih bilimsel açıklamaya tabi olsa dahi, söz konusu bilim bizim akılcılıklarımızla aynı düzeyde mi yer alır? Tarihsel açıklamanın değişmezleri, "doğal nesnelerle" aynı şey midir?

Bence Foucault için meselenin özü budur. Kaçınılmaz değişmezlerin, en azından şu ya da bu noktalarda, bilimsel bir hakikatler sistemi içinde örgütlü olup olmadığı, ya da tarihsel konjonktürlere dair basit bir tipolojinin ötesine geçilip geçilemeyeceği, ya da değişmezlerin biçimsel önermelere, Spinoza'nın İkinci Kitabı ya da *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki gibi felsefi bir antropolojiye indirgenip indirgenemeyeceği Foucault için o kadar da önemli değildir. Esas önemli nokta, sosyal bilimlerin, şayet bilim diye bir şeyden ille de bahsedilecekse, doğal nesnelerin akılcılaştırılması, elitler için bir bilgi bütünü olamayacağıdır. Bunlar her şeyden önce doğal nesnelerin tarihsel bir tahlilini, soykütüğünü, yani söz konusu pratik ya da söylemin aydınlığa kavuşturulmasını gerektirir.

Tarihçi bunlarla işini bitirdiğinde, değişmezler, hipotetik-çıkarımsal bir sistemde örgütlenebilir mi? Bu olgulara dair tali bir meseledir: bilim zihnin kurucu etkinliğine, varlığın ve düşüncenin ahengine, Akla gönderme yapmaz. Daha mütevazı bir biçimde kaleydoskopun hareketlerinin, zar atımlarının, tarihsel momentlerin çakışmalarının belli bölgelerde görece yalıtılmış sistemler, yinelemeye dayalı düzeltme mekanizmaları olarak kristalleşebilecekleri olgusuna işaret etmekle yetinir; fiziksel fenomenlerle ilgili durum genelde budur. Aynı şeyin en azından belli noktalarda insanlık tarihi için de geçerli olup olmadığı sorusuna gelince, ilginç olsa da kapsamı iki nedenle dar bir sorudur bu. Soru kendisini Aklın taleplerinin neler olduğuyla değil hangi fenomenlerin benzer olduğunu sormakla sınırlar; tarihsel açıklamayı hiçbir biçimde bilim dışı olarak değersizleştiremez. Bilim daha üstün bir bilme biçimi değil, "serilerdeki modellere" uygulanan bir bilgidir; tarihsel açıklama ise her seferinde bir vakayla sınırlı olmak üzere "ilk örnekleri" ele alır. Bilimin elinde değişmezler olarak soruşturulmakta olan fenomenin doğası gereği biçimsel modeller vardır; tarihsel açıklamanın hakikatleri ise daha da biçimseldir. Tarihsel açıklama tümüyle durumlara bağlıysa da en az bilim kadar katidir. *Pozitivizm bunu gerektirir.*

Pozitivizmin yalnızca göreceli ve negatif bir program olduğu elbette doğrudur. Kişi daima akılcılaştırmalarını reddettiği bir başkasına *göre* pozitivisttir; metafizik kurmacalar süpürüldükten sonra pozitif bilgi yeniden inşa edilmelidir. Tarihsel tahlil, Devlet, hatta Roma devleti diye bir şeyin var olmadığını, sadece günü geçmiş pratiklerin bağlaşıkları olduğunu (güdülecek bir sürü, idare edilecek bir akış) tespitle başlar ki, bunların her biri kendi zamanlarında apaçık, bizatihi siyasetin kendisi gibi görünürler. İmdi, yalnızca belirlenimli olan mevcut olduğuna göre tarihçi bizatihi siyasetin değil, daha ziyade sürünün, akışın ve diğer belirlenimlerin açıklamasını verir; zira siyaset, Devlet ve İktidar mevcut değildir.

Ancak zemberek misali kendi içine doğru kıvrılan esas sebeplere, değişmezlere bel bağlamadan bir açıklama nasıl geliştirilebilir? Yoksa açıklama yerini sezgiye (mavi renk açıklanmaz da sadece not edilir) ya da anlama yanılsamasına bırakırdı. Elbette. Ancak değişmezlerin biçimsel gerekliliği, aynı değişmezlerin hangi düzeyde yerleşeceklerine dair peşin hüküm veremez. Açıklama şayet tarihte görece yalıtılabilir alt-sistemler keşfederse (verili bir ekonomik süreç, verili bir örgütsel yapı) bunlara bir model uygulayacak ya da bunları en azından bir ilkeyle ilişkilendirecektir ("bir kapı ya açık ya da kapalı olabilir; uluslararası güvenliğe dair bir oyunun bahislerinin cebirsel toplamı taraflar farkında olsa da olmasa da sıfır olmalıdır; şayet bunun farkında değillerse ya da farklı bir sonuç tercih ediyorlarsa bu onların başına geleni açıklar"). Şayet, tersine, tarihsel olay tamamıyla duruma bağlıysa değişmezlik arayışı zorunlu olarak antropolojik önermelere varmadan sonuçlanmayacaktır.

Şu var ki bu antropolojik önermelerin kendileri de biçimseldir ve onları bir içerikle donatan sadece tarihtir. Somut, tarih aşırı bir hakikat, maddi bir insan doğası, bastırılanın geri dönüşü diye bir şey yoktur. Zira bastırılmış bir doğa sadece kendi tarihini yaşamış olan bir insan söz konusu olduğunda bir anlama sahiptir; bir çağda bastırılmış olan toplumlar söz konusu olduğunda, bastırıldığı söylenen şey gerçekte bir başka çağın farklı bir pratiğidir ve bu sözde bastırılanın nihai geri dönüşü de gerçekte yeni bir pratiğin oluşumudur. Foucault, Fransız'ların Marcuse'si değildir. Daha önce Romalıların bir yıldız olarak gördükleri gladyatörlerden eşzamanlı olarak nasıl dehşete kapıldıklarına gönderme yapmıştım. Gladyatörlüğün saçtığı dehşet – ki Bizans İmparatorluğu başlamadan sonlanmıştır – iç barış durumu geçerliyken bastırılmış bir öldürme korkusu mudur? Öldürülme korkusu, insan doğasından neşet eden, yönetici otoritelerin ön kapı kapatıldığında arka kapıdan girebileceği için her çağda hesaba katmaları gereken tarih-aşırı bir gereklilik miydi? Hayır; bir

kere ilk başta bu korku bastırılmış değildi, daha ziyade tepkisellik dolayımıyla tadil edilmişti (*Ahlakın Soykütüğü*'nde tartışılan tepkisellik, işte felsefi bir tonu olan değişmez, bir zemberek misali kendi içine doğru kıvrılan ana sebep). Ölümün fahişesi olan gladyatörden duyulan tiksintinin temelinde sofuca bir riyakârlık vardı. İkinci olarak şu sözde tarih-aşırı öldürülme korkusu hiç de tarih-aşırı bir şey değildir. Hem maddidir hem de somuttur; belirli bir yönetsel pratikle ilgilidir; ki bu da belli bir siyasal-kültürel söylem, belli bir kent-devleti pratiği demektir. Bu sözüm ona doğal korku salt biçimsel olarak, malumu ilam şeklinde dahi açıklıkla ifade edilemez. Bu korku biçimsel olarak mevcut değildir; ölüm ya da öldürülme korkusu değildir (zira mücrimlerin öldürülmesinde bir beis görmez.)

Foucault için tarihin ilgisi, ister felsefi alanda olsunlar isterse de sosyal bilimler olarak örgütlensinler değişmezlerin detaylı incelenmesinde yatmaz. Tarihin ilgisi, değişmezleri kullanarak sürekli fışkıran akılcılıkları her ne olursa olsun çözmektir. Tarih Nietzscheci bir soykütüğüdür. Foucault'ya göre tarihin kendisine felsefe süsü vermesinin (ne doğru ne de yanlıştır bu) nedeni de budur; her halükarda geleneksel olarak tarihe atfedilen ampirist uğraştan fersah fersah uzaktır bu. "Bir filozof değilse ya da bir filozofa dönüşmeyecekse kimse bu kapıdan içeri girmesin" Foucault'nun tarihi, yerel tonlarla yüklü spesifik bir dönemin semantiğiyle değil, soyut terimlerle yazılır. Bu tarih sanki her yerde kısmi analojiler keşfedip tipolojiler çiziktirir- zira soyut kelimelerin ağında yazılan bir tarih anekdota dayanan anlatılardan daha az pitoresk bir çeşitlilik sunar.

Mizahi ya da ironik bir tınısı olan bu tarih görünümleri çözüp dağıtır ki Foucault'nun bir rölativist olduğu izlenimini yaratan da budur ("bin yıl önce doğru olan bugün bir yanlıştır"). Doğal nesneleri reddeden ve kaleydoskopu onayan bir tarih olarak Foucault'nun bir kuşkucu olduğu izlenimini yaratmıştır. Foucault ikisi de değildi. Zira bir rölativist insanların yüzyıllar boyunca *aynı* nesneye dair

farklı görüşler taşıdığını söyler. "İnsan ya da Güzellik hakkında bir çağda birileri belli bir şey düşünmüşken başka bir çağda farklı bir şey düşünülmüştü- bunlardan hangisinin doğru olduğu nasıl anlaşılabilir?" Bizim yazarımız için tüm bunlar kuru gürültüdür zira bir çağın meselesi asla bir başka çağın meselesiyle aynı *değildir*. Verili bir çağa ait olduğu açıkça gösterilebilecek olan bir meseleye gelince, bunun hakikati sallantılı bir belirlenimsizlikten bağımsız olarak mükemmelen açıklanabilir. Foucault, insanlığın kendisine sadece çözebileceği soruları sorduğuna dair görüşe kuşkusuz katılırdı[11]; verili herhangi bir zamanda insan pratikleri tarih onları nasıl kurduysa öyledirler ve dolayısıyla verili bir anda insanlık kendisiyle upuygundur ki bu kesinlikle insanlığı pohpohlamak değildir. Diğer taraftan doğal nesnelerin yadsınması kuşkuculuğa götürmez; Mars'a hedeflenen roketlerin, Newton'un hesaplamaları sayesinde hedefine varacağından kimse kuşku duymaz ve sanırım Foucault da Foucault'nun haklı olduğundan kuşku duymaz. Basitçe bir bilimin nesnelerinin ve bizatihi bilim mefhumunun ebedi gerçekler olmadıklarını hatırlatır. Ve İnsan denen şey de, açıktır ki, sahte bir nesnedir: insan bilimleri bu nedenle imkânsızdır denemese de, nesnelerini değiştirmek zorundadırlar ki, bu doğa bilimlerinin de üstlendikleri bir iştir.

Gerçekte sorun başka yerde yatar. Şayet şu söylediğimde yanılmıyorsam hakikat mefhumunun sarsılmasının nedeni, bilimsel incelemenin hakikatleriyle karşılaşmak zorunda kalan felsefenin yerini tarihe bırakmasıdır. Önceleri bilim nihai sözü söylemekten uzaktı ve felsefe de bunun farkındaydı; bilim bugün de aynı durumdadır ve tarihsel tahlil bunu sürekli kanıtlar. Tıp, modern cinsellik ya da

11 Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York, 1974), no. 196: "Sadece yanıtlarını duyulabildikleri soruları duyarlar". Marx, insanlığın önüne koyduğu tüm sorunları çözebildiğini söylerken, Nietzsche, insanlığın sadece çözebildiği soruları kendisine sorduğunu söyler; karş. *AK*, s. 44-45, ve Deleuze, *Difference and Répétition*, s. 158.

Roma iktidarı üzerine yapılan tahliller tamamen geçerlidir ya da en azından geçerli olabilir. Geçerli olmayan, "genel olarak" cinsellik ya da "genel olarak" iktidarın doğasına dair bilgi iddialarıdır. Bu görkemli nesnelere dair hakikat erişilmez olduğu için değil, hakikat ya da hata mevzu bahis olmadığı, söz konusu görkemli nesneler var olmadığı içindir bu. Büyük ağaçlar kaleydoskoplarda büyümez. İnsanlar bunun böyle olduğuna inanır, buna inandırılabilir, hatta bu inançları için savaşabilirler de ancak bu başka bir meseledir. Şu var ki cinsellik, İktidar, delilik, devlet ve daha bir dolu şey söz konusu olduğunda hakikat veya hata olamaz, zira bu "şeyler" mevcut değildir; sentorların üreme ya da sindirim süreçleriyle ilgili doğru ya da yanlış önermeler ileri sürülemez.

Dünya her an olduğu şeydir. Dünyadaki pratikler ve nesnelerinin *istisnai* olmaları, bir boşlukla çevrili olmaları, bugüne dek kimsenin ele geçiremediği bir hakikatle çevrili oldukları anlamına gelmez. Kaleydoskopun gelecekte üreteceği figürler daha öncekilerden daha az ya da daha çok doğru olmayacaktır. Foucault'da bastırılan ve onun geri dönüşü yoktur, aynen duyulmak için çırpınan bir söylenmemiş olmadığı gibi:

> Ortaya koymaya çalıştığım pozitiflikler bireylerin düşüncelerine dışarıdan dayatılan ya da bunların içine yerleşen, adeta önceden engelleyen bir belirlenimler kümesi olarak anlaşılmamalı; bunlar daha ziyade bir pratiğin kendileriyle uyumlu olarak icra edildiği koşullar kümesini teşkil ederler. ... Bu pozitiflikler öznelerin teşebbüsleri üzerindeki sınırlandırmalar değil, aksine teşebbüslerin içinde birbirlerine bağlandıkları alanlardır. (AK, s. 208-9)

Bilinç tarihsel koşullar karşısında ayak direyemez zira [bilinç] inşa eden değil inşa edilendir. Elbette gladyatörleri yadsıyarak, Yoksulu keşfederek ya da icat ederek süregelen bir isyan halindedir. Bu isyanlar mutlak olanın patlayışını değil yeni bir pratiğin tesisini imlerler.

> Seyrekleştirme sistemlerinin mevcudiyeti şunu ima etmez: kendilerinin ötesinde sınırsız, sürekli ve bunlar tarafından susturulup bastırılmış bir söylemin görkemli manzaralarının uzandığını ve görevimizin bu sistemleri yıkmak ve sonunda ardındakilere sözü iade etmek olduğunu. İster sözün terimleriyle konuşalım, ister düşünmenin, öylece dolandığı dünyanın tüm biçimleri ve olaylarıyla halkalanan söylenmemiş ya da düşünülmemiş bir şey tahayyül etmemeliyiz.[12]

Foucault kendinden bihaber bir Malebranche olmadığı gibi tarihin Lacan'ı da değildir. Daha ileri gidip bir hümanist de olmadığını söylememe izin verin. Zira bir hümanist, semantiğe inanan kişi değilse nedir? İmdi, hümanistler için "söylem" semantiğin olumsuzlanmasıdır. Fakat bu mümkün değildir! Dil gerçekliği ifşa etmez ve Marksistler de bunu ilk anlayanlar olmalı ve kelimelerin tarihini uygun bir yerde muhafaza etmelidirler. Hayır, dilin doğuşunun arka planında sessizlik değil söylem vardır. Hümanist, metinleri ve insanları *söyledikleri şeyler düzeyinde* sorgulayan, dahası, başka bir düzey olabileceğinden bir an olsun kuşku duymayan kişidir.

Foucault bir "söylem" felsefesi değil bir ilişki felsefesi yapar. Zira ilişki, yapı olduğu söylenegelen şeyin adıdır. Özneler, nesneler ya da bunların diyalektiğinden müteşekkil, içinde bilincin nesnesini önceden bildiği, hedeflediği, ya da bizatihi nesneler tarafından yapılan bir şey olduğu bir dünya yerine elimizde ilişkinin asli olduğu bir dünya vardır. Yapılar maddeye nesnel yüzünü veren şeylerdir. Bu dünyada kişi ebedi figürlerle, kral ya da soytarı olması fark etmez, satranç oynamaz; satrancın taşlarının ne olduğunu, satranç tahtasının ardışık düzenlenişleri belirler. Dolayısıyla,

> İktidarı, medeni özne, Devlet, yasa, egemen vs. gibi, ilişkinin ilkel terimlerinden hareketle değil, kapsamına aldığı unsurları belirlediği ölçüde bizatihi ilişkiden hareketle incelemeyi denemeliyiz; ideal

12 Foucault, *"The Discourse on Language"*, çev. Rupert Swyer, Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Ek, çev. Sheridan Smith (New York, 1982), s. 229.

> öznelere, tabi kılınmak için kendilerinin ya da iktidarlarının hangi unsurlarından vazgeçtiklerini değil, tabiyet ilişkilerinin özneleri nasıl ürettiğini keşfetmeye çalışmalıyız. [13]

Foucault bir ilişkiler filozofudur ve ne iktidarı ne de başka bir şeyi ontolojikleştirmez. Eğer ontolojikleştiren birileri varsa, onlar, ister lanetlemek için isterse de kutsamak için, ya da "bilimsel olarak" tanımlamak için yalnızca Devletten bahsederler; ki aslında devlet de belirli bir pratiğin basit bir bağlaşığıdır.

Delilik mevcut değildir- mevcut olan sadece onun dünyanın geri kalanıyla olan ilişkisidir. Bir ilişki felsefesinin kendisini nasıl geliştirdiğini anlamak için onun bilenen bir soru(n) üzerinde, yani geçmişin ve geçmişteki yapıtların gelecek yüzyıllar boyunca yapılan yorumlar ışığında zenginleşmesi meselesini nasıl ele aldığına bakılmalıdır. *Creative Mind*'ın iyi bilinen bir pasajında Henri Bergson geleceğin geçmiş üzerindeki bu bariz eylemini inceler. Romantizm-öncesi mefhumu üzerine şöyle yazar:

> Bir Rousseau, bir Chateaubriand, bir Vigny ya da bir Victor Hugo olmasaydı daha önceki klasik yazarlarda sadece zerrece romantizm algılamamakla kalmayacaktık; ayrıca gerçekte asla romantizm diye bir şey de olmayacaktı. Zira onların bu romantizmi yapıtlarından belli bir veçheyi çekip çıkardıklarında maddileşir ve kendine has biçimiyle bu dilim [*découpure*] romantizm sahneye çıkmadan önce klasik edebiyatta mevcut değildir- nasıl geçip giden bir bulutun biçimsiz kütlesinde bir ressamın keyfince biçimlendirip algıladığı neşeli tasarım daha önce mevcut değilse.[14]

13 Foucault, "Il faut défendre la société", *Annuaire du College de France* (Paris, 1976), s. 361. *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şeyhsuvar Aktaş, 2013, YKY yay. (ç.n.).

14 Henri Bergson, *The Creative Mind*, çev. Mabelle L. Andinson (New York, 1946) s. 24. Bergson'un geçmişin gelecek tarafından zenginleştirildiğine dair fikri Nietzsche'de de karşımıza çıkar (*The Gay Science*, no. 94, "Growth after Death"; ayrıca bkz. Nietzsche, *Human all too Human: A Book for Free Spirits*, çev. R. J. Hollingdale, 2 cilt. (Cambridge, 1986), 2: 217, no. 12 ve *The Will to Power*, çev. Kaufmann ve Hollingdale (New York, 1967), no. 974.

Seçici kesip çıkarma paradoksu bugün verili bir yapıtın çoklu "okuma" paradoksu olarak bilinir. İlişki sorununun özü işte budur ve bu bilhassa birey problemidir.

Liebniz, geride bıraktığı eşinin ölümünden haberdar olmayan Hindistan'daki bir gezginden bahseder.[15] Gezgin buna rağmen gerçek anlamda dönüşmüş, dul kalmıştır. Gerçekten de "dul kalmak" sadece bir ilişkidir (kişi karısını ya da oğlunu kaybedebilir, ya da bir oğul babasını kaybedebilir). Değişmeyen gerçek, ilişkinin, bu ilişkiyi taşıyan bireyde yerleşmiş olmasıdır *(omne praedicatum in est subjecto).* Dul kalmak, bir dulluk ilişkisine sahip olmaktır. Bize "ya o ya da bu" olmalı denecektir. Bazılarına göre romantizm-öncesi dilim nasıl kendisini klasik yapıtlar üzerine dışarıdan gelen bir yorumdan kurtaramıyorsa kocanın statüsü de dışarından belirlenir; bu birinci durumda metnin hakikati onun hakkında ne söyleniyorsa odur ve birey de (baba, oğul, eş, ya da dul) dünyanın geri kalanı onu ne olarak görüyorsa odur. Alternatif olarak ilişki, ilgili taraftan zuhur edecek biçimde içsel olabilir. Gezgin-monadda, günün birinde dul kalacağı Tanrı'nın geleceğini okuyabileceği şekilde ezelden beri kayıtlıdır (ki bu da elbette, aynen iyi senkronize edilmiş iki saatin önceden tesis edilmiş bir ahenk uyarınca aynı zamanda ölüm anını işaretlemeleri gibi, gezginle evlenen monadın kendisinin de uygun zamanda öleceğini varsayar.) Bu durum söz konusu olduğunda bir metinle ilgili söylenen her şey doğru olacaktır. İlk durumda bir bireysellik, gezgin ya da yapıt için hiçbir şey doğru olmayacakken, ikinci durumda her şey doğru olacaktır ve patlayacak kadar şişirilmiş olan metin en çelişkili yorumları peşinen bünyesinde barındırır. Bu, Russell'in içsel ve dışsal ilişkiler paradoksu adını verdiği şeydir.[16] Aslında bireysellik problemidir bu.

15 Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, çev. ve ed. Hans Heinz Hoz, 3 cilt. (Darmstadt, 1965-85), 5: 129. Aktaran Yvon Belaval, *Leibnizcritique de Descartes*, (Paris, 1960), s. 112.

16 Bkz. Bertrand Russell, *Principles of Mathematics* (London, 1937), pars. 214-216 ve Jean Claude Pariente, *Le Language et l'individuel* (Paris), s. 139.

Bir yapıt sadece kendisine atfedilmiş olan anlama mı sahiptir? Kendinde keşfedilebilecek tüm anlamları bünyesinde barındırır mı? Peki, onunla herkesten daha çok ilgili olan kişi, yazar tarafından atfedilen anlama ne olur? Sorunun tezahür etmesi için yapıtın mevcudiyet kazanması, adeta bir anıt gibi dikilmesi, tamamen gelişip serpilmiş, anlamla dolu bir bireysellik haline gelmiş olması gerekir. Ne metinsel (el yazması ya da matbu olsun) ne de anlamca bir eksiği olan, bu tastamam yapıtın gelecekten de yeni anlamlar edinebileceği olgusu ancak bu durumda bir şaşkınlık yaratabilir ya da yapıt belki de tahayyül edilebilir tüm anlamları zaten içinde barındırıyordur. Peki ya yapıt diye bir şey mevcut değilse? Ya anlamını sadece ilişki dolayımıyla kazanabildiyse? Ya hakiki olduğuna hükmedilen anlamı sadece yazarıyla ya da yazıldığı dönemle ilişkili olarak sahip olduğu anlamdan ibaretse? Benzer şekilde gelecekte atfedilecek anlamlar yapıtın zenginleşmesi değil de farklı ve birbiriyle yarışmayan başka başka anlamlarsa sadece? Ya geçmişteki ve gelecekteki tüm bu anlamlar bunları kayıtsız bir biçimde buyur eden bir maddenin farklı bireyleşmeleriyse? Bu durumda ilişki sorunu yapıtın bireyselliğiyle birlikte ortadan kaybolur. Çehresini zaman içinde koruduğu varsayılan bir bireysellik olarak yapıt diye bir şey *mevcut değildir* (sadece yorumcularından her biriyle olan ilişkisi mevcuttur) fakat bundan hareketle yapıtın *bir hiç olduğu* da söylenemez; her ilişkide yeniden belirlenir yapıt; mesela kendi zamanında taşıdığı anlam müspet tartışmaların konusu olabilir. Diğer taraftan mevcut olan yapıtın *maddesidir* ancak bu madde, ilişki onu şu ya da bu şey haline getirmediği müddetçe bir hiçtir. Duns Scotus'un söylediği gibi madde, herhangi bir şeyin edimi olmaksızın edim edimindedir. Bu madde, *bir* anlam kazanma *yetkinliği* olduğu, kendisine *bir* anlam kazandırıldığı ve bir maymun tarafından daktiloda rastgele yan yana getirilmiş harflerden ibaret olmadığı ölçüde, yazılı ya da basılı bir metindir. İlişki önce gelir. Foucault'nun yöntemini

Fransa'nın Nazi işgalinden kurtuluşunun hemen sonrasında yükselen fenomenoloji dalgasına karşı olarak geliştirmesinin nedeni de büyük ihtimalle budur. Belki de Foucault'nun sorunu, Marksizmin açmazlarına düşmeksizin bir bilinç felsefesinin yaptığından daha iyi bir şey yapmaktı. Ya da belki de tam tersiydi: bir nesne felsefesinin içine düşmeksizin bir özne felsefesinden nasıl kaçınılabilirdi?

Fenomenoloji bir "idealizm" olduğu için suçlanamaz ancak bir *cogito* felsefesi olduğu için hatalıdır. Lukacs'ın ileri sürdüğü gibi Husserl'in, Tanrının ve şeytanın varlığını parantez içine alırken amacı, sadece parantezleri sezdirmeden yeniden açmak değildir: Husserl, sentorun özünden bahsettiğinde onun mevcudiyetine ya da na-mevcudiyetine ve fizyolojik işlevlerine dair beyanları bilime bırakır. Fenomenoloji şeyleri açıklamakta başarısız olduğunda değil (zira asla böyle bir vaadi olmamıştır) onları bilinç temelinde ve kurulmuş nesneler olarak değil de kurucu nesneler olarak betimlediğinde şirazesinden çıkar. Deliliğe dair her türlü açıklama öncelikle deliliğin kusursuz bir betimlemesini şart koşar. Böylesi bir betimleme için bilincimizin görmemize imkân tanıdığı şeylere bel bağlayabilir miyiz? Yanıt, şayet bilinç kurucuysa, ve denir ya, gerçekliği «adeta kendisi yapmışçasına biliyorsa», evettir. Yanıt, şayet bilinç farkında olmaksızın kurulmuş bir şey, kurucu bir tarihsel pratiğin gafil enayisiyse, hayırdır. Nitekim bilincimiz gerçekten de aldatılmıştır. Deliliğin mevcut olduğuna inanır; ama telaşla aslında deliliğin bir nesne olmadığını da ekler, zira bilincimiz kendisini gayet evinde hisseder orada- şu şart altında ki o tanıdık yere yerleşmek için betimlemeler yeterince ince dokunmuş olsun. Teslim etmek gerekir ki fenomenolojik betimlemenin [bu] incelikleri gerçekten de hayranlık nidalarına yol açabilir.

Marksistlerin nesneye bu inançları aynen paylaşmaları merak uyandırıcıdır (ve de bilince inançları: faillerin bilinçleri ideolojinin gerçekliğe etki etmesini sağlayan aracıdır.) Açıklama verili bir nes-

neden, üretim ilişkilerinden başlayıp diğer nesnelere doğru hareket eder. Burada, bu yaklaşımın neden olduğu tutarsızlıkları yüzüncü kez hatırlatmaya pek gerek yok; yani, üretim ilişkisi gibi bir olayın, tarihsel bir nesnenin, "son tahlilde", hiçbir surette şeyleri açıklayamayacağını; bunun hiçbir surette bir ilk muharrik olamayacağını zira nesnenin bizatihi kendisinin koşullanmış bir olay olduğunu hatırlatmaya. Şayet su değirmenlerinin kullanımı serfliğe yol açıyorsa, daha önceki mutat yöntemlerin neler olduğunu değil, su değirmenlerinin hangi tarihsel nedenlerle kullanıldığını sormamız gerekir; dolayısıyla ilk muharrikimiz hiç de böyle bir şey değildir. *Son tahlilde* hiç bir olay olamaz; *son tahlilde olay* demek terimlerde çelişkiye düşmektir. Skolâstikler kendilerine özgü bir yolla bunu bir ilk muharrikin hiçbir kuvvete sahip olamayacağını söyleyerek açıklardı; şayet ilk muharrik mevcudiyet kazanmadan önce virtüel düzende bulunuyorsa, şayet bir olaysa, edimselleşebilmesi için nedenleri olmalıdır ki bu durumda [bir] son nokta değildir artık. Hayranlık nidaları duymayacak olsak da müteakip karışıklığa hızla göz atalım: üretim ilişkisi, nihai olarak dünyanın nasıl işlediğini açıklamak için kullanışlı olan ne varsa onun etiketine dönüşür ki bu yağmurdan kaçarken doluya tutulmaktır. Üretim ilişkisinin açıklaması gerektiği söylenen her ne varsa üretim ilişkilerinin bir parçası olur. Bizatihi bilinç, kendisini belirleyeceği farz edilen nesnenin bir parçasıdır. Ancak en önemli husus nesnelerin mevcudiyetini sürdürmeleridir; insanlar Devlet'ten, iktidardan, ekonomiden vs. bahsetmeye devam ederler. Spontane ereksellikler yerli yerinde durmakla kalmaz açıklanacak nesne açıklamanın kendisi olarak alınır ve bu açıklamanın kapsamı bir nesneden diğerine doğru genişler. Bunun yol açtığı zorlukları daha önce gördük. [Aynı şekilde] bunun ereksel yanılsamayı, [yani] Nietzsche'nin kastettiği anlamda idealizmi, ya da "tarih ve hakikat" açmazını kalıcılaştırdığını da gördük. Farklı olarak Foucault'nun önerdiği pozitivizm bizi tarihselleşmemiş son nesne-

lerden, metafiziğin son izlerinden kurtulmaya davet eder. Önerdiği materyalizme göre açıklama artık bir nesneden diğerine doğru değil her şeyden her şeye doğru ilerler ki bu spesifik bir tarihleri olan nesneleri meçhul maddiliğin üzerinde nesnelleştirir. Değirmenin herhangi bir üretim aracı olarak algılanabilmesi ve kullanımının dünyayı yerinden oynatabilmesi için öncelikle çevreleyen pratiklerin aşama aşama yerinden oynamalarına bağlı olarak nesnelleştirilmesi gerekir ki bu yerinden oynamanın kendisinin de... yani bu işin bir sonu yoktur. Doğruyu söylemek gerekirse Molière'in M. Jourdain'i gibi tarihçilerin ezelden beri *yürekten* inandıkları şey bu olmuştu.

Şu halde Foucault tarzı soykütüğü-tarih geleneksel tarih projesinin gereklerini bütünüyle karşılar. Ekonomi, toplum ya da başka bir şeyi göz ardı etmez ancak bu malzemeleri farklı bir biçimde yapılandırır- yüzyıllar, halklar ya da uygarlıklardan değil, pratiklerden hareketle. Anlatılan öyküler, içinde insanların hakikatleri ve bu hakikatler için verdikleri mücadeleleri gördükleri pratiklerin tarihidir.[17] Bu yeni model tarih, yani mucidinin ona verdiği adla "arkeoloji", "bir genel tarih boyutunda açılıp gelişir" (AK, p. 164); pratik, söylem ya da buzdağının görünmeyen yüzü konularında uzmanlaşmaz zira söylemin ya da pratiğin görünmeyen kısmı görünen kısmından ayrılamaz. Bu açıdan Foucault'da evrim yoktur. *Cinselliğin*

17 Foucault'nun yöntemi Nietzsche'nin *On the Geneology of Morals*, 2. deneme, 12. kısımdan türetilebilir, çev. Kaufmann ve Hollingdale (New York, 1967), s. 76-79. Daha genel bir ifadeyle ilişkinin ilkselliği güç istencinin ontolojisini içerimler. *The Will to Power*'dan iki metin Foucault'nun yapıtının epigrafı olabilirdi. Bunlardan ilki, "Çevre ve dışsal etkiler doktrinine karşı; içteki güç sonsuzca daha üstündür ki dışsal etki olarak görünen çoğu şey sadece bunun bir uyarlamasıdır. Aynı çevre karşıt biçimlerde yorumlanıp kullanılabilir; olgular yoktur *(es gibt keine Tatsachen)*", no. 70. Gördüğümüz gibi olgular sadece yorumlayan bilinç düzeyinde değil aynı zamanda kullanıma alındıkları gerçeklik düzeyinde de yoktur ki tüm bunlar ikinci bir metinde hakikat fikrinin eleştirisine götürür. "Anlamın devreye sokulması, 'yorumlama', 'açıklama' değil. ... Olgular yoktur *(es gibt keinen Tatbestand)*", no. 604. Burada *yorumlama* kelimesi sadece kişinin bir şeyde *bulduğu* anlamı, onun yorumunu değil, yorumlama olgusunu, yani kişinin ona *verdiği* anlamı da gösterir.

Tarihi'nde söylemsel pratiğin tahlilinin burjuvazinin tarihine bağlanmasında yeni bir şey yoktur; benzer şekilde *Kliniğin Doğuşu* tıbbi söylemin dönüşümünü kurumlara, politik pratiklere, hastanelere vs. çoktan demirlemiştir. Her tarih doğal olarak arkeolojiktir, tercih olarak [arkeolojik] değil. Tarihi açıklayıp sarih hale getirmek, öncelikle onu bir bütün olarak görmektir. Sözüm ona doğal nesneleri spesifik olarak tarihlenmiş, nesneleri nesnelleştiren istisnai pratiklerle ilişkilendirmek ve pratikleri biricik bir itici güç temelinde değil demir attıkları diğer tüm komşu pratikler temelinde açıklamaktır. Bu görsel yöntemden ilişkilerin nesnelerin yerine geçtiği tuhaf tablolar çıkar. Elbette tabloların bildiğimiz dünyaya ait olduğuna kuşku yoktur. Cézanne ne kadar soyut bir ressamsa Foucault da o kadar soyuttur. Aix'in etrafındaki manzara tanınabilir, şiddetli bir duygusal yükle donatılmıştır; adeta bir deprem sonrası oluşmuş gibidir. İnsanlar dâhil tüm nesneler renklendirilmiş ilişkilerin soyut spektrumuna aktarılır ki burada ressamın fırçası bunların pratik kimliklerini bulanıklaştırıp[18] bireyselliklerini ve sınırlarını belirsizleştirir. Otuz küsur sayfalık bu pozitivizmden sonra bir an için yüzeyindeki sürekli kayıp duran noktalarda her zaman farklı ve mevcut olmayan suretler yaratan, her şeyin, hiçbir şeyin varlığından bahsedilemeyecek ölçüde bireysel olduğu, meçhul ve daima kıpırdayan maddenin kapladığı bu dünya hakkında durup düşünelim.

Foucault bir "söylem"in, hatta bir pratiğin mevcudiyetini kanıtlamanın peşinde değildir; söylediği, herhangi bir akılcılığın mevcut olmadığıdır. "Söylem"in bir otorite ya da bir altyapı olduğuna inandığımız, bu otoritenin toplumsal ya da ekonomik evrimle ne tür bir nedensellik ilişkisi içinde olduğunu araştırdığımız ya da Foucault'nun "idealist" bir tarih yapıp yapmadığını sorduğumuz müddetçe meseleyi henüz anlamamışız demektir. Foucault'nun

18 Bkz. Kurt Badt, *Die Kunst Cézannes* (Münih, 1956) s. 38, 121, 126, 129, 173; çev. Sheila Ann Ogilvie, *The Art of Cézanne* (Londra, 1965).

önemi tam da Marx ya da Freud'un yaptığını yapmamasında yatar. Bir düalist değildir o. Akılcılığın yaptığı gibi, diğer her şey başarısız olduğunda, gerçekliği tezahürüyle karşılaştırmaz – ve böylece de ödülünü bastırılanın geri dönüşü olarak almaz. Foucault gerçekliğe- biricik olan bizim gerçekliğimize- akıl dışı, "istisnai", tekinsiz tarihsel özgünlüğünü iade etmek için gönül rahatlatan sıradanlıkları, ufuktaki bir akılcılığı vaat eden doğal nesneleri gerçekliğin üzerinden çekip atar. Gerçekliği teşrih edip açıklamak için bu şekilde soymakla, altta ilkini açıklayan ve onu uzaktan kontrol eden ikinci bir gerçeklik keşfettiğini düşünmek farklıdır, hatta bu ikincisi safdilliktir. Peki Foucault'nun hâlâ bir tarihçi olduğu söylenebilir mi? Bu sorunun doğru ya da yanlış bir cevabı yoktur zira bizatihi tarih şu sahte doğal nesnelerden bir tanesidir. Tarih, kişi ondan ne yaparsa odur. Değişimi asla durmamıştır; bakışını asla ebediyetin ufkundan ayırmaz. Foucault'nun yaptığı şey tarih olarak adlandırılacak, dolayısıyla tarihe ait olacaktır- elbette tarihçiler Foucault'nun hediyesini fazlasıyla ham bulmayıp da kullanırlarsa. Her halükarda bu beklenmedik kazanç sahipsiz kalmayacaktır zira doğanın esnekliği (güç istenci de denebilirdi, ama bu terim fazlasıyla müphem kaçar...) boşluktan nefret eder.

Çeviri: Barış Şannan

Militan Teori[1]

Michael Hardt

Eleştiri, en azından siyasi[2] müdahale olarak görülen eleştiri, teoriyi pratik etmenin öncelikli biçimi oldu. Ancak ben, eleştirinin siyasi kapasiteleri konusunda gittikçe büyüyen bir hoşnutsuzluk hissediyorum. Tabii ki *eleştiri* [vurgu orijinal – ç.n.] terimi geniş çeşitlilikteki pratikleri kapsıyor: görece yaygın kullanılan yanlış-bulma biçimleri, otoritenin hakikatini sorgulayacak yöntemler, hakim söylemlerde ya da ideolojilerde işleyen iktidar figürlerini açığa çıkaracak teknikler ve hatta insanın anlamasının, yargılamasının, akıl yürütmesinin sınırlarını inceleyen Kant'çı inceleme prosedürleri. Bütün bu eleştiri biçimleri arasındaki farklar önemli, ama bugün, bunların hepsi, va olan iktidar yapılarını dönüştürmek ve alternatif toplumsal düzenlemeler [*arrangements*] yaratmak konularında siyasi yöntemler olarak yetersiz kaldıkları suçlamasıyla karşı karşıyalar. Hatta, zannımca, günümüzün teorisinde öncelikli duygu-etki [*affect*] olarak melankolinin ısrarla sürmesi, eleştirinin dönüştürücü olma vaadinin yetersiz olduğu algısından kaynaklanıyor. Ve fakat eleştiriden hoşnutsuzluk belirten ifadeler, genellikle siyasi müdahale olarak teorinin pratikteki uygulamasına dair alternatif önerileri beraberlerinde getirmekten [de] uzaklar. Aslına bakıldığında, teorik olasılıklarımızın alanı

1 Metnin original künyesi şöyledir: "Militancy of Theory", South Atlantic Quarterly 110 (1): 19-35, 2011

2 Metnin tamamında "*political*" siyasi, "*politics*" ise politika olarak çevrilmiştir (ç.n.)

o kadar sınırlı ki, eleştiriye yegâne alternatif, çoğunlukla, eleştirel olmayan teori olarak görünüyor; yani, var olan iktidar biçimlerini herhangi bir yöntemle onaylamak, [bu iktidar biçimleriyle] işbirliği yapmak, ya da [bu iktidar biçimlerine] intibak etmek. Hayatının en son döneminde, Michel Foucault, eleştiriye alternatif olarak şimdi(de) teori [*theory now*] için zengin olasılıklar sunan felsefi ve politik bir militanlık [biçimini] tanımladı.[3]

Kant'ın kısa metni "Aydınlanma Nedir?" Foucault'nun zihnini çok uzun süre meşgul etti ve bu metni birkaç dersinde ve kendisiyle yapılan söyleşilerde analiz etti. Bu yazıda beni asıl ilgilendiren, Collège de France'ta verdiği, iki yıl sürecek olan ve Foucault'nun antik Yunan düşüncesinde doğruyu söylemek ya da özgür ifade, açık sözlülüğün soykütüğünü takip ettiği "kendiliğin ve başkalarının yönetimi" [*government of the self and the others*] ile ilgili derslerini başlatan 5 Ocak 1983 tarihli dersi.[4] Bu açılış dersi, kendisini takip eden diğer derslerle tuhaf bir bir aradalık sunuyor. Kant'ın modernite ve Aydınlanma ile ilgili çalışması, Foucault'nun derslerinin kalan kısmında incelediği sorunsala ne şekilde "giriş" niteliği taşıyor? Ya da, soruyu tersinden sorarsak, [antik Yunan'da] yaşayanlar nasıl

3 Eleştiriyle ilgili tatminsizliklerini ifade eden çok farklı iki örnek için bakınız: Bruno Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam", *Critical Inquiry* 30.2 (Kış 2004): 225-48; ve Jacques Rancière, "The Misadventures of Critical Thought", *The Emancipated Spectator* içinde, çev. Gregory Elliott (Londra: Verso, 2009): 25-50. Melankolinin teorinin başat duygu-etki olarak görülmesi üzerine bakınız Wendy Brown, "Resisting Left Melancholy", Boundary 2 26.3 (1999): 19-27.

4 Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au College de France, 1982-1983* (Paris: Seuil / Gallimard, 2008), bundan sonra *Gouvernement* olarak, sayfa numaraları parantez içerisinde verilecektir. Fransızcadan bütün tercümeler bana [Michael Hardt'a – ç.n.] aittir. [Foucault'nun] bu dersleri içerisinde ilk dersin ilk saati "The Art of Telling Truth" ismiyle yayımlandı: *Critique and Power: Recasting the Foucault-Habermas Debate*, ed. Michael Kelly (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 139-48. Foucault, 1983 güz döneminde Berkeley'de, College de France'ta verdiği iki dersinin arasında, bunların bir özeti niteliğini taşıyan bir dizi konuşma yaptı. Berkeley konuşmaları *Fearless Speech* olarak çevrildi (New York: Semiotext(e), 2001). [Bu kitap Türkçeye *Doğruyu Söylemek* adı ile yayınlandı: çev. Kerem Erksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005. (ç.n.)]

Kant tarafından ortaya konan sorunları çözüp, işlerinde muvaffak olacaklardı? Benim okumamda, Kant'ın metni, Foucault'nun eleştirinin sınırları üzerine konuşmasına ve yeni bir teori ve teorisyen tanımlamasına izin veriyor. Kant'la birlikte teorinin rolünü *minöriteden*[5] çıkış, hem otonomiyi hem de demokrasiyi hedefleyen bir sosyal proje olarak kuruyor. Kant'a karşı olarak ise, [Foucault] bu projeyi gerçekleştirmek için eleştiriyi yetersiz bir araç olarak kabul ediyor. Antik Yunan'dan geçen uzun ve dolambaçlı bir yoldan sonra, [Foucault] sonunda eleştirinin ötesinde yer alan felsefi ve siyasi militanlık fikrine varıyor; [böyle bir] militanlık da otonomi ve demokrasi için mücadele etmenin uygun bir aracı gibi görünüyor.

Foucault, Kant'ın metnini ilk olarak şöyle okumayı teklif etti: [Kant'ta] teori şimdiyle özel bir ilişki içerisinde tanımlanıyordu; şimdi(de) teori [*theory now*]. Modernitede, teorinin işi, şimdiyi karakterize eden şey nedir ve [şimdiki zamana] ait olan kolektif özne kimdir diye sormaktır. Teori, Foucault'nun açıklamasında, şimdinin belirdiği bir yüzeydir (*Gouvernement*, 14) ve de bugünle ve onun öznesiyle ilişkilenme de sadece Kant'ın düşüncesinde değil, aynı zamanda bütün modern Avrupa felsefesinde temel bir ayrışmadır. Kant'ın çalışmasının majör hattı ve belli başlı çalışmalarında geliştirdiği eleştiri kavramı, bilginin koşullarının ve sınırlarının ne[ler] olduğunu sormaktan ibarettir ve Foucault'ya göre Kant'ın bu hattının esas mirası, bugün temel olarak Anglo-Sakson analitik felsefe pratiğinde temsil edilmektedir. Ancak Kant'ta daha minör bir hat da vardır. Aydınlanma üzerine metnini de kapsayan bu hat, eleştiriyi, [majör hattın aksine] bizim güncel deneyimlerimizin alanının ve o deneyimlerin mümkün olma koşullarının bir incelemesi olarak

Metnin ilerleyen kısımlarında Michael Hardt'ın da açıklayacağı gibi, Foucault, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninde kullandığı "minority" kavramını çift anlamıyla okuyor: hem azınlık hem de ergin olma, reşit olamama. Türkçede bu iki terimi kapsayan bir kavram bulunmadığından metnin bütününde *minörite* olarak bırakmayı tercih ettim (ç.n.).

algılar. Bu minör hattın mirası ise, öncelikle, *teori* dediğimiz şey tarafından temsil edilmektedir. Foucault, bu minör hattı hem "şimdinin ontolojisi" hem de "bizlerin ontolojisi" olarak tanımlıyor (age, 22). *Ontoloji* derken Foucault, genel geçer algıda var olan hareketsiz, ebedi bir varlığa kesinlikle referans vermiyor. Şimdiki zamanın ve bizlerin ontolojisi, bizlerin şimdiki zamandaki ontolojisi, ancak bir oluş süreci olabilir. Paradoksal görünen, şimdiki zamanda süreç olarak ontoloji fikri, oluş içerisindeki varlık, Foucault'nun teorinin ve teorisyenin potansiyel rollerini kurgularken başvurduğu anahtardır. Şimdiki zamanla [kurulan] felsefi ilişki aktif ve kolektif bir ilişkidir. Yani, yalnızca bugünü kayda geçiren ya da değerlendiren değil, şimdiki zaman üzerinde hareket eden ve onu dönüştüren bir ilişkidir. Teorinin işi, bugünü *yapmak*, dolayısıyla da o yapımın öznesini sınırlamak ya da icat etmektir. [Bu özne] yalnızca bugüne aidiyetimizle değil, aynı zamanda [da] onu yapmamızla karakterize edilmiş bir "biz"dir. Ancak, bu dönüştürücü ve kurucu işi ne şekilde gerçekleştirebileceğimizi Foucault'nun nasıl tahayyül ettiği çok net değildir.

Kant'ın kendi şimdisi için verdiği ferman, "minörite durumundan çıkmak"tır. Kant'ın [bunun için] kullandığı terim, zaman zaman ergin olmama [*immaturity*] olarak çevrilen, hukuki anlamda reşit olmayanların alkol satın almak ya da cinsel ilişkiye girmek gibi aktivitelerinin yasak olduğunu ifade eden *Unmündigkeit*'dır. Ama özel olarak [Kant'ın] aklında olan minörite biçimi birebir yaşla ilgili değildir: çıkışını bulmamız gereken minörite durumu, düşünmediğimiz ya da kendimizle ilgili kararları kendimizin vermediği durumlardır. Foucault, çıkış sürecini anlamamız için, Kant'ın minörite durumunu tasvir etmek için kullandığı gençlik ya da çocukluk metaforlarını göz ardı etmemiz gerektiği konusunda ısrar ediyor. Örneğin Kant, tekerlekli bir aygıttan başka bir şey olmayan ve henüz yürümeye başlamamış çocukların güvenli adım atmalarını sağlayan yürütece, *Gangelwagen*'a, yaslanmamıza atıf yapıyor. Eğer bu minö-

rite halini insanlığın çocukluk [döneminin] doğallığı gibi yorumlayacak olursak, o zaman minöriteden çıkış da sanki zamanla doğal olarak gençlikten yetişkinliğe geçiliyormuş gibi ya da önceden belirlenmiş biyolojik bir gelişimin modeli gibi görünür. Ancak, çocuktan farklı olarak biz zaten kendi erginliğimizi [*majority*] kullanmak için gerekli anlama yetisine sahibiz. Kendi adımıza hareket etmek ve düşünmek adına gerekli güçleri kazanmak için 'büyümemize' gerek yok. Bunlar, bizde hâlihazırda belirti göstermeseler de, varlar; yalnızca harekete geçirilmeyi bekliyorlar. Dolayısıyla minörite halinden çıkış [da] Kant için bir emir [kipinde ifadesini buluyor]: *sapere aude!* – kendi adına düşünmek, kendi adına karar vermek, özerkliğini sağlamak için, hâlihazırda kendinde va olan araçları harekete geçirmek cesaretini bul[!]. Kant bir adım daha ileriye giderek, bu çıkışı **[exodus]** bireysel olarak başarmanın oldukça zor olduğunu vurgulayarak bunun yerine kamusal ya da sosyal öznelerin kendilerini aydınlatmalarını ve [bu şekilde] minöriteden çıkışın çok daha mümkün olduğunu belirtiyor. Öyleyse, otoritenin hükümdarlığında her birlikte çıkış için, itaat etme alışkanlıklarımızı üzerimizden atmak için ve de kendi kendimizi yönetme kapasitemizi gerçekleştirmek için cesarete sahip olmamız gerekiyor. Foucault'nun Kant'ın metninde ilham verici olduğunu düşündüğü temel argüman bence budur.

Bu, aynı zamanda teorinin şimdiki zamanla belirli bir ilişki üzerinden tanımlanması demektir. Kendisinin şimdiki zamanını aydınlanmış bir çağ olarak değil, ama bir aydınlanma çağı, bir çıkış projesi olarak ifade eden Kant'ın vardığı sonuç yalnızca şimdiki zamanı kayıt altına almaya ya da onu incelemeye işaret etmez; aynı zamanda, ve daha da önemli olarak, şimdiki zamanı *yapmayı* [vurgu orijinal – ç.n.] ve özerkliğini kazanabilecek özneyi tanımlamayı, hatta onu oluşturmayı ima eder. Böylesine aktif bir çıkış ve oluşum sürecinin, Foucault'nun şimdiki zamanın ve kendimizin ontolojisi çağrısını hayata geçirmek için gerekli olduğunu düşünüyorum.

Burada teoriye atfedilen aktif ve kurucu rolü takdir etmek için beş yıl öncesinde Foucault'nun Kant'ın bu metnini okuduğu dersiyle — ki "Eleştiri Nedir?" başlığıyla basılmıştır — karşılaştırın. O dersinde, Kant'ın özerklik ve aydınlanma çağrısını eleştiri ile eş tutuyor, ya da, daha doğrusu, "eleştirel tutumla" özdeşleştiriyor. Foucault, burada, minöriteden çıkışı otoritenin reddi ve iktidarın ve yönetimin karşısında bir itaatsizlik [*insubordination*] eylemi olarak görüyor:

> Eğer yönetimselleşme [*governmentalization*] gerçekten de bir hakikate tutunan iktidar mekanizmaları tarafından bireylerin toplumsal bir pratiğin gerçekliğine tabi kılınması ise [*subjugation*], hadi öyleyse! Ben de eleştirinin öznenin kendi kendisine verdiği bir hak olduğunu ve [bu hakkın] hem hakikatin iktidar üzerindeki etkilerini hem de iktidarın hakikat söylemlerini sorgulama hareketi olduğunu söylerim. Hadi öyleyse!: Eleştiri gönüllü itaatsizliğin sanatı, yola getirilemeyen yansıtması olacaktır. Eleştiri, tek kelimeyle, hakikat politikası [*politics of truth*]diyeceğim şeyin bağlamı içerisinde, öznenin tabiyetinin bitimini [*desubjugation*] güvence altına alacaktır.[6]

Foucault dersini eleştiri ve minöriteden çıkışın 'yönetilmemek için belli bir karar verme iradesine' denk düştüğünü söyleyerek bitirir.[7]

Soru cevap sırasındaki yorumlardan bir tanesi [ve Foucault'nun buna cevabı] Foucault'nun bu sonuca o kadar da kani olmadığını açığa çıkarır. Dikkatli bir dinleyici, bir Kant uzmanı olan Jean-Louis Bruch, Foucault'nun sunumundaki bir muğlaklığa parmak basar. Konuşması sırasında [Foucault] eleştiriye göreceli terimlerle yaklaşarak, 'o kadar da fazla yönetilmemek sanatı' türünden ifadeler kullanmıştır, ama son cümlelerindeki ibareleri mutlaktır: 'yönetilmeme' iradesi. Foucault bu soru karşısında bocalar ve konuşmasının sonunda biraz acelecilik ettiğini ve kullandığı ifadenin 'kökten bir anarşizm' ve 'her türlü yönetimselleşmeye katiyetle ve kalben direnen ilksel bir özgür-

6 Michel Foucault, "What is Critique?", *The Politics of Truth* içinde, der. Sylvère Lotringer, 2. Basım (New York: Semiotext(e), 2007), 41-81, 47.

7 Age., 67

lüğü' ima edeceğini söyler. Bunun aksine, kendisinin eleştiriyi esasen 'sadece, o şekilde yönetilmemek' tasarısı olarak sunmayı istediğini ekler.[8] Ben, Foucault'nun bu 'hatasını', olumsuz bir teorik tasarıdan duyduğu hoşnutsuzluğunu gösteren bir belirti olarak okuyorum. Tahminimce, göreli direniş kavramları – bu şekilde yönetilmemek – kendi zihninde Kantçı anlamda özerkliğin men edilmesine ya da Foucault'nun kendi ihtiraslarına uymuyor. Kulağa daha kahramanca gelen ifade, yani yönetilmeme iradesi, [Foucault'ya] daha tatmin edici bir kapanış olarak gözükmüş olabilir. Foucault'nun bu konuşmasında aynı zamanda eleştiriyi yüceltmesi, daha önceden belirttiğim nedenler yüzünden bu kavrama yönelik hoşnutsuzluğuna bağlı olabilir: var olan iktidar yapılarını dönüştürememesi ya da alternatif toplumsal biçimler yaratamaması. Belki de bu eleştirel tutum, Kant'ın da [aydınlanma üzerine olan] yazısında alıntıladığı İkinci Frederick'in hüküm niteliğindeki sözüyle çok iyi bir uyum içerisindedir: "İstediğin kadar ve istediğin konuda tartış, ama itaat et!"[9] Her durumda, Foucault 1983 tarihli dersinde Kant'ın yazısına döndüğü zaman minöriteden çıkışı bir eleştiri olarak değil, şimdinin ve kendimizin ontolojisi olarak sunuyordu. Bu terimler, en azından benim okumamda, alternatif bir öznellik ve yeni bir dünya yaratmayı gerektiren kurucu bir tasarıyı da birlikte getirirler.[10]

8 Age., 74-75.

9 Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", *Political Writings* içinde, 2. Basım, der. H. S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 54-60, 59.

10 Bkz. Foucault, "What is Critique?". Judith Butler, yönetilmeme ve o kadar da fazla o şekilde yönetilmeme arasındaki muğlaklığa odaklanarak bu metnin mükemmel bir okumasını yapar: "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", *The Political* içinde, der. David Ingram (Malden, MA: Blackwell, 2002), 212-26. 1978 ve 1983 arasında yazılan bu metinler Foucault'nun eleştiri ile ilgili değişen yorumlarının kendi projesinin siyasi etkisini sorgulama ve de yaşamının son yıllarında onu dönüştürme çabalarını ile yakından bağlantılı olduğunu iddia edeceğim. Foucault'nun son derslerine odaklanarak, çalışmasında siyasal bir yeniden yönelimi göstermeyi şu makalemde denedim: "Militant Life", *New Left Review*, no. 64 (Temmuz – Ağustos 2010): 151-60.

1983 dersinde, Foucault eleştirinin, Kant'ın kendi tasarısının içerisinde bir çelişki ya da paradoksa işaret eden bir başka sınırlılığını daha keşfeder. Aslında, Foucault Kant'ın üstü kapalı işaret ettiği çıkış tasarısının bireysel değil toplumsal olması gerektiği [fikrini] geliştirir. Kant'ın metnini bükerek, minörite kavramını Kant'ın açıkça kastettiği gibi yalnızca bağımlı [olunan] bir durum olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir minörite olarak da 'yanlış okuyabiliriz'. (Bu 'yanlış okuma' İngilizce ve Fransızcada olabilmesine karşın Almancadaki *Unmündigkeit* kelimesinde bir anlam ifade etmez.) Minörite, bu perspektiften bakıldığında kendileri için düşünebilen ve hareket edebilen bir azınlığa işaret eder ve bu şekilde var olan toplumsal ve siyasi hiyerarşileri de tescil eder. Herkes bir ölçüde özerklik kapasitesine sahip olabilir, ama hâlihazırdaki toplumsal koşullar çoğunluğun onları harekete geçirmesinin önüne geçer ve [özerkliğin] aksine itaatlerini gerektirir. Dolayısıyla çıkış va olan hiyerarşi ve itaat yapılarının altını üstüne getirecek ve de herkesin düşüncesini ve eylemini faalleştirecek kolektif bir tasarıdır. Çift anlamda kullanılan minöriteden çıkış [kavramı], bir başka deyişle, özerklik için çabalamayı demokrasi için çabalamakla birleştirir. Entellektüellerin ve politik liderlerin aydınlatıcı rolü de böylece eleştiriden çok daha fazla bir şeye dönüşür: kendilerinin minörite pozisyonlarını yıkmak, ya da kendi uyguladıkları özerk düşüncenin ve eylemin gücünü diğerleri için de genelleştirmek.

Foucault, bu işin çelişkili doğasını, Kant'ın metnindeki bir pasajın yenilikçi bir okumasını yaparak vurgular. Kant, entellektüellerle ilişkilerimizde nasıl edilgen ve itaatkâr kaldığımıza üç örnek verir: "Eğer elimde benim yerime anlayacak bir kitap varsa, benim vicdanım olacak bir ruhani rehber, ne yiyeceğime karar verecek bir hekim ve benzerleri, [o zaman] herhangi bir şey için uğraşmama gerek kalmaz."[11] Kitap yazan filozof, ahlaki rehberlik sunan papaz ve tıbbi tavsiye veren hekim ekseriyetle diğerlerinin özgür düşüncesini ve

11 Kant, "An Answer", 54.

eylemini geliştirmeye niyetlenirler. Kant ise, onların otoritesinin, niyetlerinin dışında, özerkliği değil itaati ortaya çıkardığını söylüyor. Dahası, bu noktayı ziyadesiyle vurgulamak ve kendimize yakınlaştırmak için şunu da ekleyelim: Foucault, bu üç gündelik hayat örneğini, yani kitabı, papazı ve de hekimi, Kant'ın üç kritiğine atıf olarak okuyor. Kitap örneğinde, aynen *Saf Aklın Eleştirisi*'nde olduğu gibi, anlama (*Verstand*) sorusu önemlidir; papaz ahlaki bilinci ve ahlaki pratiği iyileştirir, aynı Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin yaptığı gibi; ve sonuncu olarak hekim nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgili yargılarla ilgilenir, Kant'ın en azından kısmen *Yargının Eleştirisi*'nde yaptığı gibi. Kant'ın örneklerinin bu şekilde kendine-dönüşümlü [*self-referential*] okunması, aydınlanma projesi içerisinde entellektüellerin paradoksal pozisyonlarını daha da güçlü ve keskin yapıyor. Kant'ın eleştirel pozisyonu esas olarak akıl melekelerimizin sınırlarını açığa çıkarmak ve onları meşru kullanmak üzerine odaklanır, ama aynı zamanda da çalışmasının bütününde özerklik projesine ya örtük ya da açık bir atıf vardır. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel argümanı şudur: çözümleyici aklın açığa çıkarttığı sınırlar içerisinde, her birimiz, kişisel olarak, herhangi bir dışsal otoriteye başvurmadan, anlama güçlerimizi özerk olarak kullanırız. Ama kitabın otoritesinin bunun tersine bir etkisi vardır (ya da olabilir): eğer anlama gücüm olarak kullanabileceğim bir kitap varsa, o zaman aklımı kullanmak için bir nedenim kalmaz. Kant'ın eleştirisinde, anlamanın, pratik aklın ve yargının meşru kullanımının hepsi de bu paradoksla kuşatılmıştır. Entellektüeller ve toplumsal liderler, özerklik vaaz ettiklerinde bile, yalnızca otoriteleri olduğu için, itaat yaratırlar.

Kant'ın aydınlanma ya da özgürleşme projesi bu noktada tamamen tıkanmış görünüyor. Entellektüel, toplumsal ve politik liderler, kendi kendilerine düşünüp hareket edebilirlerken, başkalarını ve insanlığın bütününü minörite durumundan çıkartabilecek kapasitede değiller. Kant'ın duruşunu açıklamak için, "Ve neden bunu yapa-

mıyorlar?" diye retorik bir soru soruyor Foucault. "Tam da başkalarını kendi otoriteleri altına alarak işe başladıkları için bu başkaları, boyunduruğa bu şekilde alışmış olarak, kendilerine verilmiş olan özgürlüğe ve kurtuluşa [*affranchissement*] dayanamayacaklardır." Boyunduruğa alışmış olanlar, diye devam ediyor Foucault, "onları özgürleştirmek isteyen liderleri boyunduruğu yeniden inşa etmeye zorlarlar. Ve sonuç olarak, bütün devrimlerin yasası devrimi yapanların illa ki de onları özgürleştirmek isteyenlerin boyunduruğu altına girmeleridir." (*Gouvernement*, 33). Kant bunu yazdığında 1784'tür. Minöritenin ikili anlamı bir kördüğüm yaratıyor. Genel nüfusun üyeleri bir özgürleşme süreci başlatamıyorlar, çünkü ilk anlamıyla minör durumdalar yani, kendi adlarına düşünüp hareket edemiyorlar. Minöriteden çıkış ani değil, organizasyon ve temrin gerektiriyor. Ancak, özerk olabilen birkaç [kişi] diğerlerini minöriteden [ergin olmama halinden] dışarı çıkmaları için yol gösteremiyorlar, çünkü kendileri ikinci anlamda minörite durumundalar [azınlıklar], yani, hiyerarşi ve otorite pozisyonları kendilerinin toplumsal durumlarını tanımlıyor. O zaman ilk anlamdaki minöriteden çıkışımız için, yani, kendi adımıza düşünmek ve hareket etmek cesaretini edinmemiz, otorite karşısındaki edilgenliğimizi ve itaatkârlığımızı geride bırakmamız için aynı zamanda da ikinci anlamdaki minöriteden çıkmamız, yani itaati sürekli kılan hiyerarşiyi ve otoritenin toplumsal yapılarını yıkmamız gerekiyor. Foucault'nun inancı o ki, bu, yalnızca devrimci liderlerin değil, aynı zaman Kant gibi Aydınlanma felsefecilerinin de genel bir özgürlüğe ulaşmada kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğramalarının nedeni.

Kant'ın ikinci anlamdaki minöriteden [azınlıktan] çıkışın izini sürmekteki isteksizliği ya da yetersizliği, yazının ikinci kısmında anlatılan aydınlanma projesinin ve yaygınlaşmış toplumsal özerkliğin neden gelişemediğini açıklamaya yardım ediyor. İlk okuyuşta Kant, kamusal ve özeli toplumsal olarak ayrıştırıp, kamuya özerkliğin,

özele ise itaatin uygun olduğunu söyleyerek aydınlanmanın nasıl başarıya ulaşabileceğini açıklıyor görünebilir. Oysa Foucault'ya göre Kant'ın kamusal/özel ayrımı, özerkliğin mekânını yalnızca toplumsal alanlar arasında ayrıştırma yaparak sınırlamıyor. Aynı zamanda melekelerimizi kullanmanın iki biçimini de belirtiyor. Kant'ın iddiasına göre melekelerimizin özel kullanımı, yani itaat etmek, ancak belli bir grup insan ve belli kamusal meslekler için uygundur. Örneğin idari ya da kurumsal makinenin bir parçası olarak hareket ederken doğru kullanım melekelerimizin özel kullanımıdır. Yazarlar ve entellektüeller ise, Kant'ın açıklamasına göre, bunun aksine, evrensel olana hitap ederek melekelerini kamusal olarak kullanırlar. Böylece minöritenin ayrışması, yeniden, daha da güçlenmiş olarak belirir. İkinci anlamdaki minöriteden, yani toplumsal hiyerarşiden, çıkmadan, ilk anlamdaki çıkış ve özerkliğe doğru bir süreç için bir yol yoktur. Dolayısıyla Kant'ın özerklik talebini vergi vermeyle ve Prusya kralı Frederick'in hükümdarlığına itaat etmeyle birleştirmesi paradoksal görülmemelidir.

Foucault'nun analizi bu noktada eleştiri ile özgürleşme arasındaki yarığı daha da açıyor. Eleştiri yalnızca kendimizin ontolojisini oluşturmak ve yeni bir dünya kurmak yolunda olumlu bir proje için yetersiz kalmıyor, aynı zamanda onun önünü de tıkayabiliyor. Eleştirel proje bir minörite tarafından yürütülüyor: kendi adlarına düşünme ve hareket etme özerkliğini kazanmış olanlar ya da üstün bilgiye sahip olup, baskın ideoloji ya da popüler kanaat tarafından gizlenen hakikati açığa çıkaranlar tarafından. Şuna itiraz edilebilir tabii ki de: eleştiri çoğunlukla (hatta hep mi?) diğerlerine yeteri kadar anlama yetisi vermeyi ve dolayısıyla onları özerkliğe doğru yönlendirmeyi, böylece de kendi adlarına düşünüp hareket etmelerini mümkün kılmayı, eleştirel duruşu herkese ya da çoğunluğa açmayı amaçlamaktadır. Ama bu tam da Foucault'nun, Kant'ı kendi mantık hatasına karşı okuduğu noktadır. Akıl yürütme, anlama

ve yargılamamızın önündeki sınırları kaldıran ve aklımızı kullanma gücümüzü ortaya çıkaran Kant'ın üç kritiği bile bizi her zaman özerkliğe götürmez; aksine, [özerkliğimizin] önünde bir engel dahi oluşturabilirler. Foucault'nun argümanı takip edildiğinde, eleştiri ile oluşturulan otorite, [bu otoritenin] yardım etmeyi amaçladıklarının artan özerkliklerinin önünde bir engeldir. Başka bir deyişle, Kant'ın bahsettiği minöriteden çıkış, ikinci anlamdaki minöriteden çıkışla birleştirilmelidir, çünkü eleştirinin kendisi yaygınlaşmış bir itaatsizlik ve özgürleşme projesinin üstesinden gelemez. Bu noktada Foucault'nun Kant'ı bırakması ve eleştirinin ötesinde bir felsefi ve siyasi pratik araması gerekiyor.

Gerçekten de Foucault bu giriş dersinden sonra Kant'ı bırakıyor; iki yıl sürecek olan ve yolu Antik Yunan düşüncesinden geçen bir yörüngeye giriyor; ama bu bitişik konumlama bir dizi soruyu da beraberinde getiriyor. Eğer teori yalnızca şimdiki zamanımızın hem doğasını hem de görevini keşfetmekle kalmayıp aynı zamanda mekanizmaları ve özneleri de, yani bu şimdiyi yapacak olan 'biz'i kuracaksa, o zaman Foucault'nun bunu izleyen dersleri bu görevi nasıl yerine getirecek? Eğer eleştiri bu kurucu işe uygun değilse, o zaman [Foucault] teori için nasıl bir alternatif model öneriyor? Benim hipotezim şu: Foucault Yunanlar üzerine olan derslerinde Kant'tan türettiği hedefi, herkesin kendi adına düşünebildiği ve hareket edebildiği, bunlar için cesaretinin olduğu yaygınlaştırılmış özerklik ya da evrensel özgürlük tasarısını koruyor; ama eleştirinin yerine, bunu gerçekleştirebilecek militan bir felsefi ve politik pratik geliştiriyor. Derslerinde yalnızca bu argümanı geliştirmiyor tabii, ama bu, önemli ve tekrarlanan bir hat. Aslında antik Yunan'ın mesafesi Foucault'yu şimdiki zamanın baskılarından ve güncel politik zeminin çelişkili yapısından korudu. Antik Yunanları okuması onun acele etmeden çalışmasını ve nihayetinde de sorunsala yeni bir perspektiften yaklaşmasını sağladı.

Bu iki yılda Foucault'nun önüne koyduğu aşikâr iş, Yunan düşüncesinde, doğruyu söylemek ya da açık, özgür konuşma [*frank, free speech*][12] olarak çevrilen *parrhesia* kavramını izlemek oldu. Aslında dersler birbirini izledikçe Foucault'nun esas ilgilendiği şeyin *parrhesia* ve demokrasi arasındaki ilişki olduğu netleşir. Diğer çalışmalarında olduğu gibi, [bunda da] temel yöntemi dönemlemektir.[13] [Dönemleri] şöyle ayrıştırır: MÖ 5'inci yüzyıla denk düşen, demokrasi ve doğruyu söylemenin örtüştüğü bir ilk dönem; Sokrates'in imgesi üzerine yoğunlaşan ve doğruyu söylemekle demokrasinin ortak zeminde buluşmadığını iddia eden bir ikinci dönem; ve antik Kiniklerin felsefi ve politik bir pratik geliştirerek doğruyu söylemeyi bir yaşam biçimine dönüştürdükleri üçüncü bir dönem. Ben en çok bu üçüncü dönemle ilgileniyorum, ama yine de Foucault'nun derslerindeki merkezî soruları ve düşüncesindeki kavisi göstermek için kısaca ilk iki dönemi tanımlamalıyım.

İlk dönemde Foucault derhal *parrhesia* ve demokrasi arasında erdemli bir ilişki buluyor, ki bu, ilk başta Kant'ı okurken kurguladığı göreve cevap verip, minöriteden çıkışın iki anlamını birleştiriyormuş gibi gözüküyor. Foucault, Perikles'in ünlü konuşmasına odaklandığı Thucydides'in *Pelepones Savaşlarının Tarihi* ve Euripides'in tiyatro oyunları – özellikle İon – gibi Atina demokrasisinin klasik metinlerinden bazılarını okuyor. Erdemli demokratik liderin, yalnızca hakikati konuşabilen, ya da sosyal ve siyasal durumundan bahsedebilen [biri] değil, aynı zamanda -ve aslında önemlisi de bu- bunu umumun içinde yapabilecek cesarete sahip [kişi] olarak

12 'Free, frank speech'in açık, özgür konuşma olarak çevirisini şuradan ödünç alıyorum: Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek* [orijinali *Fearless Speech*], çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 10 (ç.n.)

13 Foucault'nun temel yöntemi olan dönemlemenin, ya da dönemsel analizin 1977-78 yılındaki *Security, Territory, Population* (Güvenlik, Toprak, Nüfus) dersinden sonra değiştiğini söyleyen bir çalışma için Stephen Collier'nin, *Teorik Bakış*'ın bu sayısında Özge Karlık'ın çevirisiyle yayımlanan, *Topologies of Power* makalesine bakılabilir (ç.n.).

tanımlanan *parrhesiastes* [vurgu orijinal – ç.n.] olduğunu buluyor. Umumun içerisinde siyaset konuşan cahil kişi, kötü demokratik lider figürüdür, ama demokrasi için daha tehlikelisi cesareti olmayan ve insanların duymak istediklerini söyleyen siyasi dalkavuk ya da hatiptir. Foucault der ki, siyasi olarak doğruyu söylemek tehlikeli bir eylemdir, özellikle de konuşan için. Bilinebilen bir sonucu amaçlayan performatif konuşmanın [*performative speech*] aksine siyasi *parrhesia* sonuçları hiçbir zaman bilinemeyecek bir olaydır [*event*]. Kant'ta da olduğu gibi, cesaret burada kilit önemdedir, ancak şimdi emrin odağı bilmekten doğruyu konuşmaya kayar: bilmeye cüret etmek değil, hakikati söylemeye siyasi olarak cüret etmek. Ve Foucault için çözüm en başta demokrasi ile kesişmiş gibi görünür. Örneğin Perikles'in konuşmaları bağlamında, siyasi *parrhesia* demokratik yönetim için merkezî konumdadır ve benzer şekilde demokrasi de hakikati söylemenin uygun zeminidir.

Foucault, Atina demokrasisinin bu klasik metinlerinde dahi görülen, demokratik düşünce ve pratiğin çelişkilerini hemencecik ortaya çıkarır. İncelediği bir çelişki *parrhesia*'yı *isegoria*'nın, yani umumun içerisinde herkesin eşit konuşma hakkının karşısına koyar. Eşitlik burada çabucak *parrhesia*'nın getirdiği farklılığa karşı kayıtsızlığa çevrilir: az bir kesim hakikati bilebilir ve daha da azı bu hakikati umumun içinde söyleme cesaretini kendinde bulur. Dolayısıyla demokrasi, paradoksal olarak, bir azınlığın [*minority*] üstünlüğünü ve de Perikles gibi liderlerin otoritelerinin kurulmasını sağlar. Foucault bu meseleyi şöyle açar:

> Herkesin konuşabilmesi herkesin hakikati söyleyebileceği anlamına gelmez. Doğru söylem bir farklılık takdim eder; ya da, başka şekilde söylemek gerekirse, [doğru söylem] hem koşullarında hem de etkilerinde bir farka bağlıdır: ancak bazıları hakikati söyleyebilir. Ve de ancak bazıları hakikati söyleyebildiklerinde, bu hakikati-söylemenin [*truth-telling*] demokrasi alanında ortaya çıktığı anda, tam da bu noktada bir farklılık,

> birilerinin diğerlerinin üzerindeki nüfuzu üretilmiş olur. Doğru söylem ve doğru söylemin ortaya çıkışı yönetimsellik sürecinin kökünde yatar. Demokrasi yönetilebiliyorsa, bu, içerisinde bir doğru söylem olduğunu içindir. (a.g.e., 167)

Foucault'nun Kant'ın eleştirel projesi ile minöriteden çıkma emri arasında işaret ettiği paradoksal ilişki burada yeniden karşımıza geliyor. Nasıl ki Kant'ın çerçevesinde kitap, papaz ve hekim, sadece kendi otoriteleri üzerinden başkalarının kendileri için düşünmelerine ve eylemelerine bir engel oluşturuyorlarsa, Perikles'in söylevleri de, başkaları üzerindeki nüfuzu ve de hakikati söylemesinin yarattığı farklılıkla, eşitlik ve demokrasi ile çelişiyor.

Güncel teori ile ilgili yaptığı birçok kısa özetten birinde Foucault, Atina demokrasisinin iç çelişkilerini analiz ederken, bugünün kuramcılarının politika [*la politique*] yerine siyasi [olana] (Fransızcada eril olarak gösterilmiş, *le politique*) odaklanmalarına hücum eder, ki bu eğilim Foucault'nun zamanından sonrası yıllarda daha da artmıştır. "Bana hiç bir şey politikadan siyasi olana o meşhur kaymadan daha tehlikeli gelmiyor, ki bu, birçok güncel analizde problemin kendisini ve politikanın kendine özel problemlerini maskelemeye hizmet ediyor", diye uyarır (a.g.e., 146).[14] Bu kelimelerin gündelik Fransızcadaki kullanımları kesin olmamakla birlikte, [bu ikisi arasındaki] ayrımı Foucault'nun nasıl anladığıyla ilgili bir ilk tahmin veriyor: politika genel olarak iktidar ilişkileri içindeki mücadelelere ve pazarlıklara atıf yaparken, siyasi olan iktidar ilişkileri

14 Foucault'nun derslerindeki bir dipnot bu güncel eğilimin örneği olarak, Claude Lefort'un *Demokrasi ve Politik Teori* (çev. David Macey, Cambridge: Polity, 1988) yayımlanan yazılarına değinir; yazılar orijinal olarak Fransızca basılmıştır, *Essais sur le Politique* (Paris: Seuil, 1986). Foucault'nun yanıt verdiği kavramsal matriks bugün Amerika ve Avrupa siyaset teorisini egemenliği altına almış olan matriksten çok da farklı değildir. Lefort siyaset mefhumunu Hannah Arendt'e atıfla geliştiriyor, Arendt de [kendininkini] Carl Schmitt'ten alıyor. Arendt ve Schmitt bugün politika ve siyaset arasındaki farka işaret edenler için öncelikli referans olarak duruyorlar.

ve yapılarına daha uzak, daha felsefi bir bakışı gösteriyor. Bu ise, çok kabaca, terimlerin hâlihazırdaki teorik tartışmalarda nasıl işlediğine denk düşüyor. Foucault, dersinin bu pasajı önceleyen bölümünde, siyasi olanı *politeia*'nın analizi olarak gösteriyor, ki bunun içerisine iktidar yapısı ve onun hukuki çerçevesinin hem kurulmasına hem de organizasyonuna dair soruları da içeriyor. [Bu alan] politikanın alanından, yani gücün (*puissance*) ve mücadelenin dinamiklerinden [de] ayrı. Foucault, tabii ki de, iktidar yapılarının ve ilişkilerinin analizi yapılmasın demiyor; bu [analiz], en nihayetinde *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi dahil olmak üzere 1970'lerin ortalarındaki bütün temel kitaplarının öncelikli odağı. Meselesi, daha ziyade, bu tip analizlerin mücadelenin politik alanıyla bağlantılandırılması gerekliliği. Belki de, Foucault'nun bu kadar tutkulu bir şekilde bu tehlikeyi – 'başka hiç bir şey bana daha tehlikeli gelmiyor' – açıkça itham etmesinin nedeni, kendisinin iktidarla ilgili çalışmalarının da siyasal mücadelenin alanıyla yeteri kadar ilgilenmemesi yüzünden eleştirilmesi. Bu pasajdaki yorumları her ne kadar kısa olsa da, [Foucault'nun] provokasyonunu siyasi olanın güncel teorideki kullanımlarının genişletilmiş bir analizinin başlangıç noktası olarak kullanmak enteresan olabilir. Ne olursa olsun, Foucault'nun Kant'ı okuması bağlamında, siyasi olanın politik mücadelenin alanından ayrı olması, eleştiri noktasına tekabül ediyor; ama, öte yandan göreceğimiz gibi politika da eleştirinin ötesinde militan bir perspektife işaret ediyor.

Foucault, birinciden ikinci döneme, kabaca M.Ö. beşinciden dördüncü yüzyıla geçerken, *parrhesia* ile demokrasi arasındaki bağlantıları yeniden örmesini ve demokrasinin daha önceden ortaya çıkmış çelişkilerini çözmesini bekleyebiliriz; ama [Foucault'nun] soykütüğü başka bir yöne işaret ediyor. *Parrhesia* ve demokrasi giderek birbirleriyle uyumsuz hale geliyorlar. Demokrasi artık daha önceki dönemde olduğu gibi '*parrhesia*'nın ayrıcalıklı yeri değil',

'aksine, *parrhesia*'nın uygulanmasının en zorlaştığı alan olmuştur' (*Courage*, 54). Foucault'nun bu dönemdeki merkezî analiz figürü Sokrates'e göre, bir demokraside hizmetçiler ve köleler de dahil olmak üzere herkes özgürce konuşabiliyorsa, o zaman olumlu anlamıyla hakikati söylemek, yani hakikati söylemeye cesaret etmek toplumdan kovulmuştur. Foucault'yu büyüleyen şeyse, Atina demokrasisinin hakikati söylemekle uyuşmayacağına katiyetle inanan Sokrates'in *parrhesia*'nın alanını nasıl politikadan etiğe kaydırdığıdır. Sokrates'in misyonu,

> gelişimi, formu ve amacı bakımından siyasi *parrhesia*'dan ve şimdiye dek üzerinde konuştuğumuz siyasal doğrulamadan [*political veridiction*] çok farklıdır. Başka bir biçimi, başka bir amacı vardır. Bu başka amaç, aslında, insanların kendileriyle meşgul olmalarını, her bir kişinin, hakikatle zihninde belli bir ilişkisi olan ve akıl yürüten varlıklar olarak her bir bireyin kendisine odaklanmasını sağlamaktır. Ve bu da etik ekseninde nasıl şimdi bir de *parrhesia*'mızın olduğunun [göstergesidir] (a.g.e., 79)

Sokrates, bu şekilde, sadece kendini bilmeyi değil, ama aynı zamanda kendine ve kendinle ilgili hakikati söylemeye yönelik etik bir emri vaaz eder; ki bu da en az siyasi hakikati söylemek kadar cesaret ister.

Soykütüğün bu noktasında, başladığımız noktadan, özgürleşme projesinin bir parçası olarak minöriteden çıkış projesinden daha da uzaklaşmışız gibi görünüyor. Perikles'in Atina'sının siyasal ve demokratik alanından Sokrates'teki bireysel bilgi ve özne etiğine geri çekildik. Aslına bakılırsa, Foucault'nun okumasında Sokrates için minöriteden çıkış ve özerk olmaya yönelik bireysel emir sadece hiyerarşileri yıkarak minöriteden çıkışın toplumsal ve demokratik olan projesinden ayrı değildir; aynı zamanda bunu dışlar da.

Ancak Foucault, Sokrates'te, politikanın alanına yeni bir perspektifle dönebilecek bir anahtar da bulur. Sokrates, Foucault'ya göre, hakikati ve hakikati söylemeyi yalnızca kendini bilmek olarak ortaya atmaz; bunlar, aynı zamanda, doğru yaşanan yaşam olarak da bir ya-

şam biçimidir. [Sokrates] bizi yalnızca kendimize ve kendimizle ilgili hakikati söylemeye değil, aynı zamanda hayatımızı o hakikatle uyum içerisinde yaşamak için cesur olmaya çağırır. Foucault, Sokrates'te, 'yaşamın, *parrhesia*'nın nesnesi olarak yaşam biçiminin ortaya çıkışını', bir başka deyişle, [yaşamımızın] devamlı olarak teste tabi tutulup, içerisinde doğru olanın aranmasını bulur (a.g.e., 135). Hakikati söylemek, Sokrates için, bir yaşam biçimi, ya da, aslında, yaşama bir meydan okumadır.

Yaşam ve hakikati söylemek arasındaki bu ilişkinin siyasi önemi ancak Foucault'nun, kabaca M.Ö. birinci yüzyıldan M.S. dördüncü yüzyıla kadar aktif olan Kinikleri ele alışında, yani soykütüğünün üçüncü döneminde görünür hale geliyor. Kinikler tarafından yazılan felsefi metinlerden çok azı bugüne ulaşabilmiş durumda; ama Foucault [zaten] doktrinlerinin ötesinde yaşam biçimleriyle ilgileniyor. (Ve Kiniklerin yaşamlarıyla ilgili elimizde birçok anlatı var, ki Foucault da asıl olarak bunları okuyor.) Kinikler, doğru yaşamın kendimizi ve dünyayı dönüştüren militan yaşam olduğu fikrini konuşlandırıyorlar.

Kinik'in yaşamı, Foucault'nun açıklamasına göre, Yunanca aslı *kunikos*'un [vurgu orijinal – ç.n.] işaret ettiği gibi köpeğin yaşamıdır (a.g.e., 224). Köpeğin yaşamının ilk iki özelliği, toplumu tahrik etmeleri ve rezalet çıkartmaları, Kiniklerin cesaretini gösterir. İlk önce, aynen köpekler ve diğer hayvanlar gibi, umumi yerlerde normal insanların ancak gizli yerlerde yaptıklarını yapmaya cüret ederler. İkinci olarak, Kinikler yoksulluklarında da köpeklere benzerler; korumasız, diğerlerinin alayına maruz kalırlar. Foucault şöyle hikâyelerle büyülenmiştir: örneğin Kinikler umumi yerlerde, halk içinde çıplak gezerler ya da mastürbasyon yaparlar ve kendilerine karşı çıkanları da ikiyüzlü oldukları için (çünkü kendileri de aynı şeyleri özel alanlarında yapıyorlardır) tedip ederler [*chastise*]. "Kiniklerin hakikatle ilgili cesaretleri [*courage of truth*], insanların kabul ettikleri ya da kabul ettiklerini söyledikleri prensipler düzleminde kendilerini kınanma,

dışlanma, alay, aşağılanma pozisyonuna koymalarından menkuldür." (a.g.e., 215). Kinik'in doğru yaşamı mutlak maruz kalmanın yaşamıdır. Maruz kalarak, yaşamını hem diğerlerine açıyorsun hem de onu riske atıyorsun.

Foucault Kiniklerin militanlığını yalnızca rezalet çıkartma gücü olarak algılamaz. Köpeğin yaşamının iki başka özelliği, Kiniklerin, hakim topluma saldırmalarındaki ve onunla savaşmalarındaki cesaretlerini gösterir. Kinikler, karşı çıktıkları toplumsal kurum ve pratiklere havlarlar ve onları ısırırlar. Ve son olarak da Kinikler doğru yaşamın tetikte olan koruyucu köpekleridir. "Kinik hücum", Foucault'nun açıklamasına göre, "gönüllü ve sürekli bir hücumdur; insanlığa hitap eden apaçık bir öfke; gerçek yaşam(ların)ın değişmesi için bir nesne ya da bir ufuk olarak insanlığa [saldırı]; ahlaki tutumların değişmesi için, ama, aynı zamanda ve oradan hareketle de, alışkanlıkların, uyuşumların [*convention*], yaşamların değişmesi için [bir saldırıdır]." (a.g.e., 258). Foucault'nun Kiniklerin pratiklerinde militan yaşam olarak tanımladığı, kendiliğe karşı ve kendilik için, başkalarına karşı ve başkaları için mücadeledir. Kinikler felsefeyi militanlık olarak algılayan [ilk felsefeciler] değillerdi, ama militanlığa kesin olarak açık ve şiddet dolu formu veren onlardı, diye sonlandırır Foucault.[15]

Kinikler, Sokrates'ten, yaşam üzerine odaklanmayı ve hakikati söylemek ile doğru yaşamı eşleştirmeyi miras almışlardır, ama bunları radikal olarak değiştirirler. Kendini bilme, kendine özen gösterme projesi yerine Kinikler, bir yandan kendiliğe, kendiliği yenilemek için

15 Foucault, bu militan yaşamın ne olduğunu anlamamıza biraz daha yardımcı olmak için, Epictetus'un Kiniklerin rolünü betimlemek için kullandığı iki karakteri analiz eder. Bunlardan biri, düşman mevzilerini keşif için yola çıkmış olan casus ya da öncü keşif kolu *katascopos*'tur. Kiniğin militan yaşamı geleceğin tehlikelerini ve olasılıklarını önceden ortaya çıkartmayı amaçlar (*Courage*, 154 ve 273). Diğer [karakter] ise, doğruyu ilan etmek görevini üstlenmiş bir melektir (a.g.e., 158 ve 283). Foucault aynı zamanda Kiniklerin en temel prensiplerinin Delfi'deki kahinin Diyojen'e verdiği ilginç buyruk olduğunu söyler: "Paranın değerini değiştir" [*falsify the currency*]. Bu emrin kısa bir analizi için yeniden bkz. "Militan Yaşam."

saldırırlar, öte yandan da kendiyle ilgilenmeyi insanlıkla ilgilenmekten ayırmayı reddederler, aynen kendilerini yönetmeyi başkalarını yönetmekten ayrı tutmayı reddettikleri ve bu yüzden de hem hücum etmek hem de dönüştürmek istemeleri gibi. Böylesi bir yaşamı, yeni bir yaşamı, dönüşmüş bir yaşamı keşfetmek dünyamızı dönüştürmektir, bu dünyayı başka bir dünya yapmaktır (*Courage*, 227, 228). Foucault'ya göre on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bunun benzeri, devrimci eylem ve devrimci yaşamdı.

Yaşamın kendisini siyasal eylemin zemini haline getirdiği ölçüde Kiniklerin militanlığı biyopolitiktir, her ne kadar Foucault bu terimi burada kullanmasa da. Bunu anlamak için *biyoiktidar* ve *biyoiktidar* [vurgular orijinal – ç.n.] arasında Foucault'nun fazla üzerinde durmadığı terminolojik bir ayrım yapacağım. Foucault'nun 1970'lerin sonunda analiz etmeye başladığı biyoiktidar hem nüfusların yaşamına uygulanan ve [onların] üzerlerinde kullanılan bir iktidar; öldürmeye değil, sağlık pratikleriyle, cinselliğin düzenlenmesiyle, genetik deneylerle, ırk politikalarıyla, tıbbi paradigmalarla, ekonomik sistemlerle, vb. ile yaşamı yaratmaya ve korumaya yönelik bir iktidar. [Foucault'nun] Kiniklerin militanlığında bulduğu biyoiktidar ise yaşama tamamen farklı bir biçimde yaklaşıyor. Hakim denetim biçimlerini yıkmak ve kendileri ve başkaları için yalnızca yeni bir yaşamı oluşturmak değil, aynı zamanda başka bir dünya kurmak için de mücadele ediyorlar. Bu yaklaşımdan bakıldığında *biyoiktidar* yalnızca *biyoiktidar*'dan [vurgular orijinal – ç.n.] farklı olmakla kalmıyor; aynı zamanda da onu vurabilecek yegâne silah da oluyor.[16]

Evet, *biyoiktidar* ve *biyoiktidar* [vurgular orijinal – ç.n.] terimlerini antik Yunan'a fırlatmak anakronistik bir şey. Foucault da, Kiniklerin yaşamını tarif etmek için kullandığı *militan* [vurgu orijinal

16 Biyoiktidar ve biyoiktidar arasındaki ayrım için bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004), 93-95.

– ç.n.] teriminin anakronistik olduğunun farkındaydı. Bu tip anakronizmler, Foucault'nun esas analiz nesnesinin antik olan değil günümüz olduğunu hatırlatmaya hizmet etmeli. Derslerini açtığı Kant okumasında vurguladığı gibi, amacı şimdiki zamanı kuramsallaştırmak, bizim ve dünyamızın ontolojisine varmak. Antik Yunan, bana öyle görünüyor ki, ona şimdimizi tanınmaz hale getirmeyi ve yeni bir açıdan - tehlikeli güncel problemleri güvenli bir mesafeden keşfetmemizi sağlayacak şekilde yeniden yaklaşmayı sağlıyor.

Bu noktada bir adım geriye çekilebilir ve antik Yunan düşüncesinin üç dönemini iki temel geçitle bağlamaya odaklanmış Foucault'nun soykütüğünün yörüngesinin tamamını görebiliriz. İlk olarak, Foucault, hakikati söylemek ve demokrasinin birbirlerinden ayrılmaz olduğu, [yani] Perikles'in siyasi söylemi ve demokratik Atina'sının beşinci yüzyılından, hakikati söylemek ve demokrasinin birbiriyle tamamen uyumsuz olduğu, hakikat pratiklerinin kendiliğin bilgisi ve dert edilmesinde arandığı, Sokrates'in etik söyleminin dördüncü yüzyılına hareket ediyor. Ama Sokratik olarak yaşama odaklanma ikinci bir geçit için zemin hazırlar: Kiniklerin, doğru yaşamı, kendilerini ve dünyayı dönüştürmeyi amaçladıkları militan bir biyoiktidar olarak biçimlendirmeleri, etikten politiğe bir geri dönüş anlamına gelir. Esasen, Foucault *parrhesia*'nın [vurgu orijinal – ç.n.] gelişiminde politikadan etiğe ve yeniden politikaya, ya da aslında biyoiktidarya, eğrilen bir yayı takip eder.

Ancak Foucault bu yörüngenin Kiniklerle bitmesini tasarlamamıştı. Bunu tartıştığı derslerdeki zamanı doldu ve son dersinden iki ay kadar bir süre sonra öldü. Derslerini tam anlamıyla bitirmeye ve de sorduğu soruları çözüme kavuşturmaya ya da farklı şekillerde yeniden sormaya fırsatı olmadı. Açık kalan sorulardan iki tanesi beni ilgilendiriyor: demokrasi ve eleştiri.

Foucault'nun antik Yunan'dan dolanan soykütüğünün yörüngesi, üçüncü aşamada, Kiniklerle birlikte demokrasi sorununun

çözülebileceğini ima ediyor. Foucault'nun beşinci yüzyıl Atina'sındaki *parrhesia* analizleri hakikati söylemek ve demokrasi arasındaki erdemli ilişkiye adanmıştır. Aynı zamanda Sokrates'i tartıştığı bir sonraki dönemde doğruyu söylemek açısından demokrasinin tehlikelerine de merkezî bir önem vermiştir. Ancak, Foucault'nun Kiniklerle ilgili derslerinde demokrasi konusu tamamen yok olur. Kiniklerin militan yaşamlarının yeni bir demokrasi biçimi olduğu, bunun doğru yaşam olarak *parrhesia* ile uyumlu olduğu varsayılabilir. Ancak Foucault onların düşünceleri ya da pratiklerinde demokrasi fikrini destekleyecek toplumsal yapıların herhangi bir oluşumunu bulmaz. Bence, Foucault'nun Kinikler ile ilgili siyasi şevkini, demokrasi problemine verdikleri yanıttan kaynaklanan bir şey olarak değil, [ondan farklı olarak] hemen ilk dersinde üzerinde durduğu, minöriteden çıkış [problemi] olarak görmek gerekir. Kant'ı okurken [Foucault'nun] özellikle ilgilendiği [ve dert edindiği] nokta, entellektüel, ruhani ve siyasi liderlerin otoritelerinin minöriteden çıkışa – yani, başkalarının özerk oluşlarına – engel oluşturmaları. Belki de Kinik'lerin militan yaşamının Foucault'ya bu kadar çekici gelmesinin nedenlerinden birisi Kinik'lerin otoriteyi buyurmuyor oluşlarıdır. Hatta, onlar [otorite ile ilişkilerinde] aşağılama ve alayı davet ediyorlar. Ve ancak, toplumsal kurumlara ve uylaşımlara saldırılarında bütün değerleri başka türlü değerler eşliğinde yeniden kuracak, yeni bir yaşamı yaratacak ve bunu yalnızca kendileri için değil, başkaları için de yapabilecek güçleri var gibi görünüyor. Kiniklerin militan yaşamı başkalarının yaşamlarının üzerinde kollayıcı bir organizasyon gibi durmaz. Aksine, parçası oldukları, başkalarına açık olan toplumsal yaşamı değiştirmeyi amaçlarlar. Ancak bu militan duruşu demokrasinin kurumlarının ve yapılarının içerisinde geliştirmek istediğimizde, Foucault'nun oldukça ötesine gitmemiz gerekir.

Kiniklerin militan yaşamı, Foucault için aynı zamanda teorik ve siyasi müdahalenin öncelikli formu olan eleştiriye de bir alternatif oluşturabilir. Bu militanlık kesinlikle eleştirinin reddi değildir. Foucault, defaten Kiniklerin hakim toplumsal normlara ve kurumlara provokasyonlarla ve skandal yaratacak davranışlarla nasıl kuvvetle saldırdıklarını anlatır. Köpekler gibi, Kinikler de havlarlar ve ısırırlar. Ama militanlık sadece eleştirel değildir. Militanlık aynı zamanda yeni bir yaşamı yaratmayı, [bunu yapamasa da] en azından bu yeni yaşamın eskizini çizmeyi amaçlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, militanlığın yönetimsellikle, eleştirinin [yönetimsellikle] olduğundan büsbütün farklı bir ilişkisi vardır. Foucault'nun dediği gibi, eleştiri öyle ya da böyle yönetilmemenin sanatıdır; militanlık ise yönetmeyi amaçlar, ama farklı bir şekilde, yeni bir yaşam ve yeni bir dünya yaratarak. [Foucault'nun] son iki yıldaki derslerine verdiği ismi, "Kendinin ve Başkalarının Yönetimi", bu şekilde anlamalıyız.

Tam bu noktada Foucault'nun biyopolitik militanlığının teori için en büyük meydan okumayı oluşturduğunu ve de en heyecan verici olanakları önümüze koyduğunu düşünüyorum. Ancak Foucault bu yeni alanı detaylandırmayı çok da fazla ileri götürmüyor. Eğer [bu alanı] keşfetmeye çalışacaksak, bunu Foucault'nun yardımı olmadan yapmamız gerekir. Yola çıkılacak yerlerden birisi akademinin hem içinde hem de dışında yapılmaya başlanan militan araştırma biçimleridir. Bunlar, teorinin ve bilgi üretiminin mahallini kolektif toplumsal mücadelelerde görürler.[17] Foucault'nun arzularını gerçekleştirmek için yapmamız gereken, bize verilmiş olan bu yaşamla mücadele etme, bu dünyaya karşı ve bir başkası lehine yeni bir yaşamı kurma gücüne sahip biyopolitik bir militanlık biçimi olarak teoriyi yeni bir şekilde düşünmek. Eleştirinin ne kadar ve ne şekilde

17 Militan araştırma ile ilgili bir öneri için bkz. MTD Solano ve Colectivo Situaciones, *Hipótesis 891: Más Allá de los Piquetes* (Buenos Aires: De mano en mano, 2002).

yönetildiğimizi belirleme kabiliyetinin ötesinde, bu militanlık önümüze yeni bir yönetişim açıyor.

Çeviren: Sanem Güvenç Salgırlı

İktidarların Mikrofiziği ve Arzuların Mikropolitikası[1]

Félix Guattari

Biraz da provokasyon amacıyla ortaya attığım bir önermenin Michel Foucault tarafından yeniden ele alındığını görme ayrıcalığına sahip oldum. Kendisi, kavramların son kertede ancak birer araç ve kuramlarınsa, kendilerini ihtiva eden kutulara denk olduklarını iddia etmişti –kudretleri, çerçevelenmiş alanlarda ve kaçınılmaz şekilde sınırlı tarihsel diziler boyunca sundukları hizmetle sınırlı araçlar. Bu koşullarda, beni, bugün, bize miras bıraktığı kavramsal araç kutusunu karıştırırken görmek sizi şaşırtmayacaktır – buradaki bazı araçları ödünç almak ve başarısız oldukları durumlarda kullanımlarını, uygun bulduğum şekilde saptırmak niyetindeyim.

Zaten, düşünceye katkısına her zaman böyle sahip çıkılmasını dilediğine de eminim!

Büyük bir insanın düşüncesini kaybından sonra yaşatmayı umuyorsak, bunu yorumlamacı ve açıklamacı bir pratikle yapamayız. Bunu ancak, sorularını tekrar sormak ve bizzat kendi tereddütlerinin hayatiyetini gündeme getirmek üzere, onu yeniden ele alıp eyleme geçirerek yapabiliriz - bu çabanın getireceği riskler ve tehlikeler ne olursa olsun.

Birinin ölümünün ardından yazılan anma yazıları gibi çok tekrar edilmiş bir tarz hakkındaki bu ilk önerimi sıradan bulmak konusun-

1 Metnin orijinal künyesi şöyledir: "1985-Microphysique des pouvoirs et micropolitique des désirs" (2009) *Les années d'hiver* [Kış Yılları] içinde, Paris: les Prairies ordinaires.

da özgürsünüz. İktidar ilişkileri ekonomisini ele aldığı son denemelerinden birinde Michel Foucault, okuyucusundan aktardığı olguların sıradanlığından yılmamasını rica eder: "Sıradan olmaları", diye yazar, "mevcut olmadıkları anlamına gelmez. Sıradan olgular söz konusu olduğunda yapılması gereken, hangi özgül ve belki de özgün sorunun onlarla ilişkilendiğini keşfetmek, en azından keşfetmeyi denemektir" (Dreyfus ve Rabinow, 1984, s. 299). Pekala, işte! Sanıyorum ki, Michel Foucault'nun ölümünden sonra, düşüncesinin hayatta kalma biçiminde, çok nadir ve keşfedilmeye değer bir şey var: Bugünün toplumlarına ait sorunsallara, her zamankinden daha çok uyuyor. Artık yürürlükten düşmüş tüm postmodern ve postpolitik modaların çoktan kafa yormuş bulunduğu bu sorunsallar hakkında, şimdiye kadar daha incelikli hiçbir şey ileri sürülmedi.

Foucault'nun teşebbüsünün temeli, bir çıkış ve bir varış noktasının ikili markajından kurtulmaktır. Söz konusu çıkış noktası, onu toplumsal söylemin hermenötik bir yorumuna götürecek; aynı söylemin yapısalcı bir okumasına denk düşen varış noktası ise, kendi üzerine kapanacaktı. Foucault, bu ikili tertibi *Bilginin Arkeolojisi*'nde ele alacaktı. Önceleri, *Deliliğin Tarihi*'nde kendi yaklaşımını da oluşturan bu perspektifle arasına apaçık mesafe koyduğu yer burasıdır. Burada "göndergenin [*réferent*] tarihini yapmak üzere söylemi yorumlamayı" artık mesele etmediğini ve bundan böyle "söylem-öncesi 'şeylerin' bilmecemsi hazinesini, kendilerini sadece söylemde çizebilen nesnelerin düzenli formasyonuyla ikame etmeyi" dilediğini ilan eder.

"Şeylerin derinliğine" atıf yapmanın bu şekilde reddi, anlamın dipsiz kuyusundan edilen feragat, "yükseklerdeki nesne" ve temsiliyetin tüm transandantal konumları aleyhindeki Deleuze'cü konum almayla paralel ve simetriktir. Böylece, yataylık, yeni bir bitişiklik-süreksizlik ilkesi ile uyumlu bir çeşit yatay-geçişlilik [*transversalité*] düşüncenin geleneksel dikeyliğinin karşısına çıkmak durumunda

kalır. Hemen hemen aynı döneme, iki başka gelişmenin de damga vurduğunu saptayalım: bir yandan, iktidarın baskıcı hiyerarşilerinin fırtınalı bir şekilde yeniden sorguya açılması, öte yandan, yaşanmış mekâna özgü yeni boyutların keşfi (astronotların taklaları veya özellikle Japon Buto dansının gelişimiyle, dansçıların yeni bir yer hareketleri tarzı geliştirmesi örneklerindeki gibi).

"Kökenler sorununu"[2] reddetmek, analiz için "beyaz, kayıtsız, derinliksiz, hiçbir şey vaat etmeyen bir mekân" açmak, fakat bu sırada, göstereni yassılaştıran bir okumanın tuzağına düşmemek: Michel Foucault'nun yeni projesi bu olur.

1970'te Collège de France'ta yaptığı açılış dersinde bu anlamda önemli bir bildirimde bulunur: "Söylem, gösterenin düzenine geçmek suretiyle, kendini geçersiz kılar" (Foucault, 1971, s. 51).

Gerçekten de, bir tereddüt döneminin ardından, "söylemleri göstergeler (birtakım içeriklere veya temsiliyetlere gönderen anlamlı öğeler) kümesi olarak ele almayı öneren" her tür yapısalcı yöntemi tehlikeli bulma noktasına gelmiştir: bu söylemleri "söz ettikleri nesneleri sistematik bir şekilde oluşturan *pratikler*" olarak kavramayı ister. Ve şöyle ekler: "Elbette söylemler göstergelerden müteşekkildir, ama icraatları, bu göstergeleri şeylere işaret etmek için kullanmaktan ibaret değildir. İşte onları dile ve söze indirgenemez kılan, bu *fazla*lıktır" (Foucault, 1969, s. 66-67). Gösteren gettosundan çıkış ve sözcelemenin üretken boyutunu hesaba katmak isteğinin kesin olarak bildirilmesi. Ama burada mesele edilen bu "*fazla*" neden müteşekkildir? Basitçe öznel bir yanılsama mı söz konusudur? "Zaten-orada" olana mı, yoksa henüz gelişme aşamasında olan bir sürece mi doğru gitmektedir? Şüphesiz bu sorulara verilebilecek genel cevaplar yoktur. Bölgesel veya küresel her kartografi, kendi ideolojik, estetik veya bilimsel iddiaları uyarınca pragmatik etkililik

2 Ayrıca bakınız, *Raymond Roussel*'deki "kökenin labirentleştirilmesi" teması, Foucault, 1963, s. 204.

alanını tanımlar. Ve Michel Foucault'nunki gibi, beşeri bilimlerce genel olarak tanınmış, indirgemeci mitlere yönelik bir reddin, ilişkili politik ve mikropolitik iddialar üzerinde etkisiz olamayacağı da açıktır (bakıcı-bakılan ilişkileri, uzman psikolog/psikiyatr/psikanalistlerin ilgili rolleri, bu alanlardakilerin üniversitelerde bulundukları konumlar, kitle iletişim araçlarında ele alınan meseleler, devlet organları arasındaki hiyerarşiler vb. örnekler üzerindeki etkiler gibi). Gerçeğin imgesel kısmını, münhasıran simgesel lehine değersizleştiren 1960'lı yılların Fransız yapısalcıları, böylece Simgesel, Gerçek ve İmgesel'den müteşekkil kutsal bir üçlü tesis ettiler. Gördük ki, bu dinin misyonerleri, bu dine dönenler her yere yayıldılar, yeni bir sözü yaymaya, hegemonik iradelerinden kaçmaya çalışan tüm yaklaşımları sertçe, veya kimi zaman çok incelikli bir şekilde geçersizleştirmeye çalıştılar. Ama yine biliyoruz ki, hiçbir üçlü, -ne Hegel'ci tamamlanışın [*accomplissement*] şaşırtıcı üçlüsü, ne Charles Sanders Pierce'in henüz zenginliği tümüyle keşfedilmemiş üçlüsü- tekil bir varlığı, arzudaki basit bir kıymığı hakkıyla karşılayamaz. Ve iyi düşünürsek şuna ulaşırız: Foucault'nun bize anlattığı nadir olgular, rastlantısal kopuşlar, varoluşsal olumlamanın temel ekseni oldukları için, bu üçlüler onları bertaraf etmek adına oluşturuldular. "Nadir olma ve olumlama. Nihayetinde, olumlamanın nadirliği ve anlamın mütemadi cimriliği [*non-générosité*]. Ve gösteren monarşisine son."[3] Özetle, tarihin ve arzunun gerçeği, ruhların, bedenlerin ve cinsiyetlerin üretimi, nihayetinde oldukça basit kalan bu tür bir üç-parçalılıktan geçemez.[4] Bunlar, simgesel diyagram-

3 Foucault, 1971, s. 72. Aynı dönemde biz de kendi adımıza "gösterenin emperyalizmi" dediğimiz şeye karşı ayaklanıyorduk. Bu yalnızca bir imge farkı mıydı? Belki de Foucault düşüncesinde, "Klasik Çağın", gösterenin iktidar üzerindeki iktidarını edinmesindeki rolüne ayrılan yer yüzünden. Zira biz, gösterenin bu iktidarının biraz daha ileri kapitalist boyutlarını vurguluyorduk.

4 Nesne alanlarının üretimi için bkz. Foucault, 1971, s. 71, olayların üretimi için age, s. 61, ruhun üretimi için Foucault, 1975, s. 34, cinsiyetin üretimi için Foucault, 1976, s. 151 vs.

lar sıfatıyla veya imgesel sahnelerle çalışan semiyotik bileşenlerin bambaşka kategoriler uyarınca çoğalmasını gerektirir. Bavul-kavram olarak "gösterenin" patlatılması ve yalnızca gösterenin, özneyi, bir başka gösteren için temsil etmesini öngören Lacancı düsturun rafa kaldırılması, "kurucu özneye" (Foucault, 1971, s. 49) dayalı felsefe geleneğinin radikal bir şekilde yeniden sorgulanmasıyla ele ele gider. Foucault, "doğrudan yönelimleriyle dilin boş formlarını canlandıracağı" varsayılan bir özne kavramını reddeder; kendini, toplumsal grupların ve kurumların söylemselliklerinin vücut bulduğu gerçek söyleyişlerin tasvirine vakfetmeyi ister. Bu da onu, o ana kadar neredeyse hiç bilinmeyen yeni bir kıtanın keşfine götürür öznelliğin düzenlemesine [*agencement*] yönelik teknik kiplerin ve kolektif üretim biçimlerinin keşfine. Yine de burada söz konusu olan nedensel bir belirlenimcilik değil, kesişimlerinde öznelliğin belirdiği göstergesel bileşenlerin seyrekleşmesi veya çoğalmasıdır. Foucault, baskın kültürdeki görünür "söz-seviciliğin" [*logophilie*] ardında, daha derinde yatan bir "söz-korkusunun/düşmanlığının" [*logophobie*] analizini yapar. Burada söz konusu olan, "söylemin büyük çoğalmasını" zapt etmeye yönelik yaman bir istek ve sözcelerin, olayların ortaya çıkmasından doğan sağır bir kaygıdır. Bu uğurda söylem "en tehlikeli kısmından arındırılarak zenginliği hafifletilir; ve düzensizliği, en keskin kontrol edilemezliklerini bertaraf eden biçimler uyarınca düzenlenir". "Sözcelerde ve olaylarda rastlanabilecek, şiddetli, süreksiz, savaşçı, düzensiz tabii, veya tehlikeli neler varsa, onlara karşı; söylemin mütemadi ve düzensiz o büyük uğultusuna karşı" durulur (Foucault, 1971, s. 52-53).

Michel Foucault'nun ele aldığı öznelliğin, az biraz her yerde önde giden indirgemeci yaklaşımlardan kaçmasını mümkün kılan iki farklı eksen ayırdedilebilir:

1. Bir yerli-yurtlulaştırma ekseni. Öznelliğe has göstergeselleştirmenin [*sémiotisation*] kurumsal bileşenlerini gün ışığına çıkaran,

böylece onu tarihle ve olaya bağlı bir olumsallıkla yüklü hale getiren bir yerli-yurtlulaştırma – işte yapısalcı bütün varyantlarından özneleşmeyi ayıran düzey budur.

2. Bir yersiz-yurtsuzlaşma ekseni. Bu düzeyde öznellik, *Hapishanenin Doğuşu*'nda ortaya atılan ve nükteli bir uyarının eşlik ettiği bir formül uyarınca, "gerçek ve cisimsiz [*incorporel*] bir ruhun" yaratıcısı olarak belirir: "Ruhun bir yanılsama, ideolojik bir etki olduğunu söylememek gerekir. Ama bir gerçekliği olduğunu, bedenin etrafında, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretildiğini..." (Foucault, 1975, s. 34). Burada "cisimsiz olanı merkeze alan bir materyalizmin" (Foucault, 1971, s. 60) alanına gireriz ki, hermenötik yorumlamaların katılaşmış formlarından olduğu kadar, dönemin modası olan bir çeşit "immateryalizmin" aldatmacalarına da mümkün mertebe uzaktır.

Demek ki mesele bundan böyle, analitik bir pratik –"pratik olarak söylem" diye adlandırdığı şey- aracılığıyla tabi kılıcı özneleşmelerden kaçınabilmektir – hangi düzeyde kurumsallaşmış olurlarsa olsunlar. Foucault, Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow ile yaptığı ve bir çeşit vasiyet niteliği taşıyan söyleşide, "Bize yüzyıllar boyunca dayatılmış olan bireysellik tarzını reddederek yeni öznellik biçimleri ortaya çıkarmamız gerekir", der (Dreyfus ve Rabinow, 1984, s. 301-302). Ve yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisine doğru yol almamızı mümkün kılacak koşulları sıralama işine özenle girişir. Öznelliğin dönüşümüne yönelik mücadeleler, der, basitçe otoriteye karşı geldiğimiz muhalefet biçimleri değildir. Şu olgularla nitelenirler:

1. "Yatay-geçişlidirler" (Michel Foucault için bu, söz konusu ülkenin özgül bağlamından çıktıkları anlamına gelir),
2. Her türlü iktidar etkileri kategorisine karşıdırlar, yalnızca "görünür" toplumsal mücadelelere mahsus olanlara değil de, örneğin, beden ve sağlık üzerinde etkili olanlara da,

3. Dolaysızdırlar, ama şu anlamda: en yakındaki iktidar oluşumlarını hedeflerler ve parti programlarında rastladıklarımıza benzer, ileri vadeli hipotetik çözümlere bel bağlamazlar,
4. Normalleştirilmiş bireyin statüsünü sorgulamaya açarlar ve farkı dikkate almaya yönelik temel bir hakkı olumlarlar (ki bu, topluluğu [*communauté*] içeren alternatiflerle hiç de uyuşmaz değildir),
5. Bilginin ayrıcalıklarını ve aldatıcı işlevlerini hedeflerler,
6. Devletin ekonomik ve ideolojik her çeşit şiddetinin ve bilimsel ve idari her çeşit soruşturmasının reddi anlamına gelirler.

Bu önerilere baktığımızda, şunu görüyoruz: Michel Foucault'nun önerdiği "bedenin siyasi teknolojilerine", "iktidarın mikrofiziğine" (Foucault, 1975, s. 31) ve "söylemsel polisliğe"[5] (Foucault, 1971, s. 37) yönelik çözümleme, yalnızca basit bir kuramsal saptama içermiyor, ama aynı zamanda, *mikropolitika* dediğim şey, yani, bizi iktidar oluşumlarından arzu yatırımlarına taşıyacak moleküler bir analiz anlamına da geliyor.

Foucault arzudan söz ettiği zaman -ki bunu birçok kere yaparbizim Gilles Deleuze'le bu kavramı kullandığımız anlamdan çok daha dar bir anlama atıf yapmıştır. Ama iktidara dair çok özgün bir kavramsallaştırması vardır ve bu kavramsallaştırmanın, -eğer böyle ifade edebilirsem- iktidarı arzuya doğru "çekmek" gibi bir sonucu olabilir. Böylece iktidarı, bir "ya hep ya hiç" kuralı üzerinden değil de, yatırım olarak anlaşılabilecek bir mesele şeklinde ele alır. Foucault hayatı boyunca iktidarı şeyleşmiş bir oluşum olarak görmeyi reddetmiştir. Ona göre, iktidar ilişkileri ve dolayısıyla mücadele stratejileri hiçbir zaman basit ve nesnel güç ilişkilerinden ibaret olmamıştır. En özsel ve indirgenemez şekilde tekil olan yönleriyle

5 Foucault söz konusu olduğunda, polisliğin yalnızca kolluk güçlerinin bir bölümü olarak anlaşılmaması gerektiğini, kamu düzenini sağlamayı amaçlayan tedbirler kümesi anlamına geldiğini hatırlatayım (ç.n.).

özneleştirme [*subjectivation*[6]] süreçlerini işe koşarlar ve onlarda her zaman "istencin inadını ve özgürlüğün geçişsizliğini [*intransitivité*]" buluruz (Dreyfus ve Rabinow, 1984, s. 312-315).

Demek ki iktidar "safça ve basitçe, bir zorunluluk veya bir yasak şeklinde ona sahip olmayanlara uygulanmaz. İktidar onlara yatırım yapar, onlar tarafından aktarılır, onların içinden geçer, onlara yaslanır – tıpkı onların da, kendisine karşı mücadelelerinde, üzerilerindeki kavrayıcı uygulamalardan destek aldıkları gibi" (Foucault, 1975, s. 31-32). Şunu da ekleyeyim: Bakış açılarımızın -alanı çerçeveleme biçimimiz diyelim- farklılığına rağmen, bana öyle geliyor ki, analitik tekilliği sorunsallaştırma biçimlerimiz birbiriyle kesişiyor.

Ama bu noktada durmadan önce, Lacancı veya Lacan'a yakın kuramlara karşı ortak itirazımıza dair daha genel bir gözlemde bulunmak isterim. Bizim itirazımız hiçbir zaman bilinçdışına yönelik neo-pozitivist veya Marxist olumsuzlama ile uyum halinde olmamıştır. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde altını çizdiği gibi Freudizm, geçen yüzyıl dönümünde cinsiyet teknolojilerinin çekirdeğini oluşturan "sapkınlık-kalıtım-bozulma kümesi" ile arasına kesin bir çizgi çizmiştir (Foucault, 1976, s. 157-197-198). Deleuze'le bana gelince, Lacancıların iddialarına kafa tutmamızın, hakiki bir analizin yeniden inşasına yönelik olduğunu hatırlamak gerekir. Çünkü bu iddialar, yalnızca öznellik ekonomisini ve duygu-etkileri [*affect*] değil, aynı zamanda sanatla, bilgiyle ve iktidarla ilişkili diğer tüm söylemsellik formlarını da açıklayan evrensel bir gösterge mantığına yönelikti.

Bizi Foucault'ya yakınlaştıran belki de en temel özelliğe geri dönelim: analiz nesnesinin ve onu aydınlatmaya yönelik prosedürlerin, tekillik boyutunu gözden çıkarma eğilimini reddediyor

6 İki kelime arasındaki farkı verebilmek adına "subjectivation" kelimesini özneleştirme, "asujetissement" kelimesini ise tabi kılma olarak çevirdim. Hem özne hem tebaa anlamına gelen "sujet" sözcüğünün ikili anlamının ele verdiği gibi, bu iki süreç Foucault'da birini dışlamaz, aksine çeşitli biçimlerde el ele gider (ç.n.).

olmamız. "Evrensel dolayım teması" diye yazar Foucault, "söylemin gerçekliğini atlamanın bir yoludur. Hem de görünüşün aksine. Çünkü ilk bakışta, tekillikleri kavrama yükselten ve nihayetinde dolaysız bilince dünyanın tüm rasyonalitesini ortaya serme imkânı tanıyan bir *logos*'un hareketini her yerde bulmaya çalışmak, tam da söylemin bilme arayışlarının merkezine konması anlamına gelir. Ama -doğruyu söylemek gerekirse- bu *logos*, aslında hâlihazırda dolaşımda olan diğer bir söylemden başka bir şey değildir. Veya daha ziyade olan şudur: Bizzat şeyler ve olaylar, kendi özlerine dair gizi ortaya sererek, kendilerini yavaş yavaş bir söyleme dönüştürürler" (Foucault, 1971, s. 50-51). Tekilliğin Foucault'da bu şekilde yeniden devreye girmesi, sözceye dair o çok özel kavramsallaştırmaya dayanır. Buna göre sözce artık bir cümleninkine, dilsel bir önermeninkine veya söz eylemininkine benzer bir bütünlüğü/birliği [*unité*] temsil etmez, dolayısıyla da, varoluşsal olumsallığı budayan evrensel bir *logos*'un bir parçası gibi işleyemez hale gelir. Artık ne yalnızca gösterenle gösterileni eklemleyen bir anlamlandırma ilişkisinin alanı içindedir, ne de bir göndereni belirtir; ama aynı zamanda bir *varoluşsal üretim* kapasitesine işaret eder (ben, kendi terminolojim içerisinde buna "diyagramatik işlev" dedim). Foucaultcu sözce, bu tekil olma hali içinde, ne yalnızca dilsel, ne de münhasıran maddidir. Yine de bu sırada, bir cümlenin, önermenin veya söz eyleminin olup olmadığını söyleyebilmemiz açısından vazgeçilmezdir. "Bir yapı değildir [...] göstergelere ait bir varoluş işlevidir [*fonction d'existence*] ve ancak ondan itibarendir ki, sezgi veya analiz yoluyla bu göstergelerin bir anlam ifade edip etmediklerine karar verebiliriz [...]" (Foucault, 1969, s. 114-115). Semptomatik endeksleri, nükteli sözleri, dil sürçmeleri, "rüyadaki göbek delikleri", başarısız eylemleri, herhangi bir anlam taşımayan veya en azından baskın anlamlandırma koordinatları uyarınca pragmatize edilebilir bir anlamdan yoksun kendi varoluşsal tekrarları içinde kasılmış fantazmatik ve

davranışsal oluşumları ile tüm psikanaliz deneyimi, tam da, anlamın göstergebilimsel işlevin, düzanlamsal [*dénonative*] işlevin ve "var etmeye" yönelik bu pragmatik işlevin kesiştiği bu kavşakta gelişmemiş midir? İster kolektif aygıtlara (örneğin hastane veya ceza aygıtı) özgü "söylem" yoluyla, ister cinselliğin ve bedenlerin işaretlenmesi yoluyla, ister aklı ve deliliği temsil eden figürlerin ortaya çıkmasının tarihi yoluyla, isterse de bir Raymond Roussel'in makinasal evreni (Foucault, 1963, s. 120) yoluyla olsun, Foucault'nun araştırması, ilk olarak, söylemdeki fay hatlarına, gündelik dilde veya bilimsel söylemsellikte anlamın uğradığı kesintilere odaklanmıştır. Amacı, her zaman, "boşluklu ve birbirine dolanmış dizilerin ve onların taşıyıcısı olduğu fark, eleme, ikame ve dönüştürme oyunlarının" (Foucault, 1969, s. 52) kartografyasını çıkarmaya çalışmak olmuştur. Büyük sözce ailelerinin oluşturduğu alanların "dolu, sıkı, sürekli ve coğrafi olarak iyi bölüştürülmüş" niteliğini hiçbir zaman verili gibi almaz. Foucault'yu bu yolda takip ettiğimizde, kimi zaman, Freud'daki birincil sürecin muhalif mantığından çok da uzakta değilmişiz gibi hissederiz.[7] Yine de, Foucault'nun, önemini daha önce vurguladığım tekillik kavramı dahil olmak üzere, buradaki perspektif iki açıdan farklıdır.

Şunu hiçbir zaman unutmamalıyız: Gerçekten de Foucault, öznelliğin bireyselleştirilmesinin yanıltıcı aleniliğini yıkmak için mümkün tüm yolları denemiştir. Toplumsal bireyselleştirmenin tabi kılıcı işlevinden daha önce söz etmiştim, yani Foucault'nun "bireyselleştirme yoluyla yönetim" dediği ve aynı zamanda hem yalıtıp hem tekillikten çıkaran [*désingularise*] işlemden (Dreyfus ve Rabinow, 1984, s. 302). Bu işlem, yüzü olmayan bir bakış aracılığıyla "bütün toplumsal bedeni bir algı alanına dönüştürür: her yere dikil-

7 Mücadelenin iktidar ilişkilerinin kalbinde olduğu beyanını ciddiye almak istiyorsak, o eski ve cesur "çelişki mantığının, gerçek süreçleri çözmeye yetmediğinin, bundan çok uzakta olduğunun" farkına varmamız gerekir". Bentham, 1977, s. 30.

miş binlerce göz, her zaman uyanık ve hareketli dikkatler, hiyerarşik, uzun bir ağ" (Foucault, 1975, s. 216). Ama bu işlev için, rasyonalitenin, sınırları belli, toplumsal bir işletimcisine -örneğin devleti yöneten bir kasta veya kurmay heyetine- gereksinim yoktur. "Kolektif yüzeyler ve kayıtlar" (Foucault, 1969, s. 56) aracılığıyla işleyen öznesiz bir *y*önelimsellik [*intentionalité*] işleme konabilir (Foucault, 1976, s. 124-125). Panoptik kontrol örneğin, bakılan kadar bakanın da tabi kılınmasıyla sonuçlanır. Kimsenin muaf olmadığı ve "iktidarın uygulandıkları kadar onu uygulayanları da, yani herkesi etkisi altına alan" bir mekanizmadır (Bentham, 1977). Daha genel bir yaklaşımla, özgür, nötr ve bağımsız bir sözcenin -Foucault'daki anlamıyla- bulunmadığını düşünmek gerekir. Sözceler her zaman bir çağrışım [*association*] oyununun ayrılmaz bir parçasıdırlar ve hep bir sözcelem alanı içinde ayrışırlar (Foucault, 1969, s. 130).

Bu perspektif Foucault'yu, yazar statüsünü, söylemin denetimine ve sınırlandırılmasına yönelik en basit prosedürler düzeyinde yeniden düşünmeye götürür. Yazar, bir metni söyleme veya yazma işlemini gerçekleştiren konuşan-bireyle özdeşleştirilemez. Ona -tutarlılığın mekânı olarak- bütünlüğünü/birliğini, işaretini, anlamını ihsan eden, "söylemin birleştirici ilkesi" (Foucault, 1971, s. 28), benim kendi adıma, kolektif bir sözcelem düzenlemesi [*agencement*] olarak adlandırdığım şeydir.

Foucault'nun varoluşsal tekillikler meselesini ortaya koyma biçimi, aynı zamanda, bilinçdışına -Maurice Blanchot'dan mülhem terminolojiyle "düşünülmemişe [*impensée*]"- özgü oluşumları Freud'un ele alma biçimiyle arasına, potansiyel fakat kesin bir sınır çizer. Gördüğümüz üzere parçalanmış bulunan bireysellik, artık tekillikle eşanlamlı olmak zorunda değildir. Artık bireyselliğin ilişki ve temsil sistemlerinden kaçan, indirgenemez bir nokta olarak düşünülmesi imkânsızdır. Cogito bile, zorunlu aleniliğini kaybeder ve bir anlamda süreçsel hale gelir, artık "sürekli yeniden girişilmesi

gereken bir görevdir" (Foucault, 1966, s. 335). Bireysel ve/ya kolektif söylemsellik öznellik düzeyinde bir istikrara kavuştuğu ölçüde tekillik yapılır veya bozulur. Meseleyi bize özgü kategoriler çerçevesinde ele alırsak şöyle diyebiliriz: kolektif bir sözcelem düzenlemesi şeklinde kendini var ettiği ölçüde tekillik, bir *tekilleşme prosedürü*ne bağlı hale gelir. Bu amaçla, kolektif bir söylem üzerinden hayat bulabileceği gibi, bir dizi haline gelmiş [*sérialisé*] bir bireysellik içinde silinebilir de. Ve bireyselleşmiş bir oluşum söz konusu olduğunda bile, süreçsel bir çokluk/çeşitlilikle [*multiplicité*] ilişkili olmaya devam eder. Yine de, parçalı ve eğreti hale geldiğinde, kimlik bağından kurtulduğunda tekilliğin zorunlu olarak yoksullaşıp zayıflayacağı düşünülmemeli: tam tersine, kendisini olumlar. En azından Michel Foucault'nun bize önerdiği "*sonluluk analitiğinin*" mikropolitik yönelimi bu doğrultudadır ve bu, Kantçı geleneğin temsiliyetler üzerine kurulu analitiğinden tam bir kopuş anlamına gelir. Dolayısıyla, onun yaklaşımını, toplumsal kümelerin tabi kılınma süreçlerini küresel ölçekte tersine çevirecek tek bir müdahale tipiyle sınırlamak, büyük bir yanlış okuma olacaktır. Burada aynı zamanda ve öncelikle söz konusu olan, bir varoluş ve arzu mikropolitikasıdır. Sonluluk, bir eksik, bir yetersizlik, mütilasyon veya kastrasyonun bir biçimi gibi tevekkülle kabullenilecek bir şey değil, varoluşsal bir taahhüt ve olumlamadır.[8] Foucaultcu varoluşçuluk olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımla ilişkili bütün temalar şu noktada düğümlenir: göstergebilimsel temsiliyet ve "varoluşsallaşma" [*existentialisation*] pragmatikleri arasındaki denge noktasında. Bu pragmatikler, arzu mikropolitikalarını, özgül pratikler uyarınca iktidarın mikrofiziği ile yakınlaşmaya götürür. Tıpkı sanatsal yaratıda olduğu gibi, her biri, vaka vaka ve tekrar tekrar icat edilmeyi talep eder. Michel Foucault'nun devasa katkısı, en temel düzeyde

8 Foucault, 1966, s. 325-329. Bu noktada ancak Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'un mükemmel analizine atıf yapabilirim, 1984, s. 47-53.

politik olan özneleştirme alanlarını ve Freudculuğun veya bilinçaltına özgü Lacancı formüllerin [*mathèmes*[9]] *pseudo*-evrenselliğinden kaçış yollarını işaret eden mikropolitikaları keşfe çıkmasıdır. Ortaya attığı yöntemler, entelektüel ve kişisel hayatından edinebileceğimiz dersler ve tabii, eserinin estetik niteliği düşünüldüğünde, bize analitik bir kartografya için eşi bulunmaz araçlar bıraktığı görülecektir.

Çeviri: Sibel Yardımcı

Kaynakça

Bentham, Jeremy (1977) *Le Panoptique*, Michel Foucault ile yapılmış "L'œil du pouvoir" ["İktidarın Gözü"] başlıklı söyleşiyle, Paris: Belfond.

Dreyfus, Hubert ve Paul Rabinow (1984) *Michel Foucault. Un parcours philosophique*.

Foucault, Michel (1963) *Raymond Roussel*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1966) *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1971) *L'Ordre du discours*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1975) *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1976) *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Paris: Gallimard.

9 Lacan'ın psikanalizin anahtar kavramlarını matematiksel bir biçimde yazıya geçirmek için icat ettiği formülasyon biçimi (ç.n.).

Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault'nun Tuhaf "mê phunaï"si[1]

Pierre Zaoui

Deleuze ve Foucault'yu birbirine bağlayan -en azından ayrı düştükleri ana kadar- dostluk meselesini biyografi yazarlarına bırakalım. Harika, mesafeli ve trajik görünen bu dostluk hakkında, son kertede, öyle az şey biliyoruz ki! Üstelik, bu iki düşünür de, yazıları ardında silinmekten ve kendini ayırdedilemez hale getirmekten başka bir şey düşlememiş; aralarındaki dostluğu da kendi gizemine bırakmak çok daha bilgece olacak. Aynı şekilde, her birinin diğerinin düşüncesi üzerindeki etkisini veya diğerinde nasıl yankılandığını bulmak gibi çetin bir işi de felsefe tarihçilerine bırakalım. Verimli olduğu kadar belirsizliğe sürükleyen bu döngüsellikten çıkmak zor çünkü.

Tek bir örnek vermek gerekirse, Foucault'nun ilk Nietzsche'sini alalım. *Kelimeler ve Şeyler*'deki bu Nietzsche, satır aralarında Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'sine borcunu dile getirmişti. Ama yalnızca üçüncü bir Nietzsche yaratmak için: Olumlayıcı olmaktan çok eleştiren; metafizik ve tarihsiz olmaktan çok soykütüksel ve aktüel bir Nietzsche. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta, despotik borcun soykütüğü üzerine kurulu bir para kuramı geliştirmek için başvurdukları da, büyük oranda, 'Foucault'laştırılmış' bu Nietzsche olacaktır. Başka bir deyişle, onu tekrar Foucault'nun

1 "Les joies de la disparition ou l'étrange *mê phunaï* de Deleuze et Foucault", Deleuze ve Çağdaşları başlıklı konferans dizisi kapsamında 28 Mayıs 2012 tarihinde Aksanat'ta gerçekleştirilen konuşma.

lanetlediği evrensel bir tarihin kucağına atar Deleuze ve Guattari. Ne var ki Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda onların son dönem çalışmalarına borcunu yineleyecek, fakat bu yeni Nietzsche'ci perspektifi, sınırları daha belirli, daha dar bir tarihsel döneme yönelttiğini de belli edecektir: Modern gözetleme ve cezalandırma tekniklerinin eski cezaların yerini almaya başladıkları döneme. Öyle ki, bu Nietzsche çok daha sonraları Deleuze tarafından "denetim toplumlarına bir ek [*post-scriptum*]", yani *Bilme İstenci*'ne bir ek yazmak için kullanılır. Ancak onu iktidarın bir kipi olarak gören Foucault'nun aksine Deleuze, "denetim toplumu" kavramını, disiplin toplumlarının yerine geçen bir iktidar modeli olarak biraz da haksızca tarihselleştirir.

Kısacası, Foucault'nun Nietzsche'si ile Deleuze'ünki aynı değildir. Dahası, birinin Nietzsche'si hemen her zaman diğerininkidir, fakat tam da bu ikincisi değişmeye başladığı sırada. Burada insan kaybolmaya başlar, en azından ben kayboluyorum. Foucault ve Deleuze'ün yüklendikleri karşılıklı borçlar, düşünsel bir cemaatin değil, kesin bir ayrışmanın hizmetindedir - aşikâr bir soy zincirinin değil, daha derin bir düzeyde yeniden temellük veya deforme etmenin hizmetinde. Tam da bu yüzden, Deleuze ve Foucault arasındaki ilişkiyi felsefe tarihinin bildik kategorileriyle düşünmek kolay olmaz. Onları felsefi açıdan, felsefe kavramını oluşturan, benzerliği ve benzer olana duyulan aşkı varsayan eski Yunan *philos*'u anlamında, "dost" sayamayacağımız kadar tekil ve benzemezdirler. Nietzscheciliklerini ortak bir payda olarak alamayacağımız kadar da hareket halinde.

Yine de, Nietzsche'den söz ettikleri zamanki kadar birbirlerinden uzak olamayabileceklerini de düşünelim. Birbirleri hakkında konuştukları zamanlara bakalım. Deleuze "Theatrum Philosophicum"da veya "Faşist Olmayan Bir Yaşama Giriş"te (*Anti-Oedipus*'un Amerika baskısına Foucault'nun yazdığı önsöz) kimbilir nasıl bir Deleuzeyen bulmuştu? Ve hocası, Deleuze'ün *Foucault*'sunda nasıl bir Foucaultcu'ya rastlamıştı?

Birbirine bu kadar benzemeyen bu iki filozofu birleştiren şu ortak çizgiye bakmak, belki de daha ilginç – en azından daha kolay ve mütevazı: Asla beklendikleri yerde olmamaya yönelik, paylaşılmış ve paylaşılmaz olan o arzuya. Ortak bir tarih ve alan içinde, kimliklerini tespite, kendilerini tanımaya yönelik yollar, kayıtlar veya nirengi noktaları şeklinde, hiçbir ortak atfı veya soy zincirini (karşılıklı saygı ifadeleri de dahil olmak üzere) ortaya koymama arzusu. Bir yandan kişi olarak tekilliğinin sürekliliğini olumlarken, asla şu veya bu olmamaya, azimle (kendinden dahi) gizlenmeye, sürekli dönüşmeye yönelik bu tuhaf tutku nasıl anlaşılmalı? Bir slogandan çok bir çığlık olan şu Yunanca formül, belki de bu tutkuyu özetleyebilir: *mê phunaï*, yani "doğmamış olsaydım" Olmaktansa yok olmak. Bu, Antigone'nin canlı canlı gömülürken veya *Oedipus Kolonos'ta*'da merhametli koronun attığı çığlıktır. Daha genel olarak, eski Yunanlar'da bir *topos*'tur. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda hatırlattığı gibi Silenus'un antik bilgeliğidir – Tanrı'nın ölümüne dair modern hipotezin yeniden harekete geçirdiği bu bilgelik, yaşamı, anlamdan yoksun ve gereksiz, korkunç acılar toplamı olarak görür. Ve yine, Mallarmé ve Lautréamont'dan Artaud, Beckett ve Blanchot'ya giden edebi modernliğe has *topos*'tur: gelmekte olan kitabın ardında yok olmak, başkalarının anonim sözcükleri içinde çözülmek, "'Ben' deme iktidarından vazgeçmek", yaratılmamış [*inengendré*] ve yaratmayan [*inengendrant*] olmak; ne ebeveyne ne evlada, ne üstada ne de müride sahip olmak.

Deleuze ve Foucault belki tam da bu çığlıkta bu kadar tekil bir biçimde yakın ve aynı zamanda bu kadar tekil bir biçimde uzak görünürler. Aslında stratejileri karşıt gibidir: Deleuze coğrafyada, belirsiz ve yersiz-yurtsuzlaşmış kocaman yeryüzünde kaybolmayı dener; Foucault ise anonim ve sefil bir tarihte, gerçek anlamıyla şöhretsiz olana kulak vererek. Deleuze bir öznenin ancak bir larva formunda tutunabileceği kadar yüksek, kozmik olumlamaları he-

defler; Foucault ise bir öznenin kendisini bütünlüklü olarak kuramayacağı kadar alçakta, pozitif pratikleri ve sözceleri - öyle ki, bu özne kendini ancak töz itibariyle tümüyle içi boşaltılmış ve temsil ettiği objektif sorunsallaştırma düğümüne indirgenmiş bir 'kendiliğe' yönelen kaygı üzerinden kurabilecektir. Ama bu kadar ıraksayan stratejiler aynı hedefe götürür gibidir. Deleuze ve Foucault ile felsefe yapmak, ölmeyi öğretmek haline gelir, Platon'da olduğu gibi bedene değil ama insana, onun insanca pek insanca olan doğumuna ve ölümüne, yüzüne, kimliğine, normalliğine. "Kişileşmemek", "özneleşmemek", "bireyleşmemek", "anonimleşmek" gibi radikal süreçlere girmeyi öğrenmek demektir bu. Ama Deleuze ve Foucault bunu yaptıklarında, bu çığlığı felsefe alanına taşıdıklarında, aynı zamanda yeni bir gizem ve - belki de Yunan'ın veya Uzak Doğu'nun antik bilgeliğinden çok daha derin- yeni bir bilgelik icat ederler. Çünkü o zaman değerlerdeki şu çok tuhaf ve kökten dönüşüm [*transvalution*] ortaya çıkar: *mê phunaï* onların ağzında basit bir acı veya esef çığlığından ibaret olmaz, aynı zamanda benzersiz ve karanlık bir neşe kaynağıdır. Bu kadar farklı stratejilerin ulaştırdığı bu ortak hedefi nasıl anlamalıyız? Deleuze ve Foucault onda ne tür yabancı neşeler bulmuştu, hangi yabancı gülüşleri keşfetmişti?

Yokoluş Stratejileri

Foucault'nun Collège de France'taki açılış dersi bir düş ve bir yanıtla başlar: söz almak zorunda kalmamayı dileyen, "söylemin geldiği yer" olmaktansa, "onun akışına bırakılmış olmak, ince bir boşluk, onun mümkün yokoluş noktası olmak" isteyen konuşmacının düşü. Kurum-sallık [*institution*] yokoluşa dair bu düşe ironiyle yanıt verir, "başlangıçları ağırbaşlı kılarak" – kendini ve -hemen unutmak üzere- bir anlığına görünür kıldığı şeyi, ortaya ve bizzat kurum-sallığın kendi huzuruna çıkartarak. Deleuze ise bir olumlamadan yola çıkar. Kahinin, oluşta olanın, sanatçının veya sanatçı

filozofun larva formunda bir özneden (Deleuze, 1968, s. 86), "algılanamaz [*imperceptible*] bir oluş"tan (Deleuze ve Guattari, 1980, s. 214), bir gölgeden öte olmadığını söyler – "Yalnızca bir gölge olduğuna göre, başına gelenleri veya tahayyül ettiklerini nasıl anlatabilecektir?" (Deleuze ve Guattari, 1991, s. 161). Ama hemen ardından, ancak böyle olağanüstü [*fabuleux*] bir yokoluşun devler, görünebilir tekillikler yaratabileceğini tespit eder: "her öyküleme [*fabulation*] devler üretir". Başka bir deyişle, açıkça farklı iki strateji vardır: Foucault'nunki, kurulmuş olanı [*institué*], yani gerçek kurumların ışığı tarafından geçici olarak kapılan herhangi'yi kazıp çıkarmayı içerir; Deleuze'ünki ise kurucu [*instituant*] olanı, daha baştan hiçbir kurum-sallık tarafından kapılamaz olan tekilliği. Ama bu stratejiler aynı yöne yönelir: yok olandan farklı bir şeyi ortaya çıkarmak için yok olmak. Tuhaf bir birleşmeyen sentez. Bunu açmayı deneyelim.

Öncelikle en basitten yola çıkalım. Her iki örnekte de yokoluş, paradoksal olarak, bir özlem ve bir ödev şeklinde ortaya çıkar; kendini buyruklar düzenine bırakmış birini [bizzat] bu düzenden çıkarmaya yarayan bir buyruk, her türlü kimlik atfını askıya alan bir varoluş biçimi. Burada yokoluş derken, belli belirsiz şunu anlıyorum: başkaları önünde belirmeyi (görünür olmayı, onlar tarafından görülmeyi) bırakmak ve kendi [*soi*] önünde, kendisi olarak belirmeyi bırakmak (bir kendilik olmaktan, "kendinden vazgeçmek"). Bu girişime, Foucault'da bir dizi *ismin* [*nom*], Deleuze'de bir dizi *duruşun* [*posture*] eşlik ettiği düşünülebilir.

Birkaç örnek vermek gerekirse, Foucault için Sade'ın Justine'i ve Juliette'ini ortaklaştıran bu yokoluştur ("Justine'i vurmak için doğanın kendi kendine çaktığı bu anlık şimşek, -yine kendi kendine, ne iz ne ceset, ne de doğanın üzerinde yeniden hak talep edebileceği herhangi bir şey bırakmadan yok olacak olan- Juliette'in uzun varoluşu ile bir ve aynı şeydir", Foucault, 1976, s. 554). Yazı dispozitifine Roussel'in intiharını eklemleyen yine bu yokoluştur ("*Kitaplarımın*

Bazılarını Nasıl Yazdım?'da konuşan 'ben'in, cümlelerinin kalbinde yatan ölçüsüz bir mesafelenme nedeniyle bir 'o' kadar uzağa itildiği doğrudur" – aslında burada *Raymond Roussel*'in tüm son bölümünü nakletmem icap ederdi). Ormandaki başıboş yolculuğu titizce yeniden kurulmuş bulunan Pierre Rivière'i işlediği suçun ardından cezbeden odur. "Gerçek cinsiyetini" söyletmek üzere gözlerden uzak manastırından çekip çıkarıldığında, hermafrodit Herculine Barbin'den koparılan da odur (Bu gözlerden uzaklığı, Foucault şöyle tarif eder: "manastırların, yatılı okulların, dişil ve Hıristiyan monoseksüalitenin aydınlık karanlığı").

Deleuze'de de bu motif aynı derecede belirgindir. *Bin Yayla*'dan önce bile, algılanamaz-oluş'un ufkunda öne çıkanlar, sahiplendikleri duruşlarla, artık -ne kimse ne kendileri için- orada olmayan figürlerdir: Scott Fitzgerald'ın tahribi, Bartleby formülü, Beckett'in tükenişi, Kafkaesk vampir, son kertede balinadan ayırdedilemez hale gelecek olan Ahab'ın ileri doğru kaçışı. Benzer şekilde, *Anlamın Mantığı*'nın da ikili bir hareket, ikili bir arayış tarafından kat edildiğini söyleyebiliriz: bir yandan başkalarının bakışının yöneldiği ufuktan düşülmüş (bu Tournier üzerine metindir), diğer yandan kendine dönük bir bakışa da gerek duymayan bir yaşam – Alice gibi örneğin, aynanın ardına geçmek, kendini aynada görememek ve tanıyamamak demek. Burada Deleuze'ün ölümünden sonra yeniden yayınlanmasını kabul ettiği ilk metnin ıssız adalara dair yazısı olduğunu hatırlayabiliriz: yalnızca dünyanın değil, kendimizin de bakışından silindiğimiz, dolayısıyla oradaki ıssızlıktan kendimizi ayırdetmeye artık çalışmadığımız adalara dair ("batan bir gemiden kurtulan kazazede, yalnızsa, başkalarından müteşekkil yapıyı kaybettiyse, hiçbir şekilde adanın ıssızlığını bölmez, daha ziyade onu takdis eder", Deleuze, 1969).

İkinci olarak, demek ki yokoluş ufku, metinlerin içinde en azından ısrarlı bir kontrpuan görevi görür. Ama bu perspektif yalnızca

yazılanların içeriğine veya sözcelerin sırasına hükmetmez, bizzat yazma etkinliğini yönetir. Başka bir deyişle, Deleuze ve Foucault yalnızca yok olmak hakkında yazmazlar, fakat bir açıdan, yok olmak için yazarlar ve yazıyı, bir kaybolma, veya özne açısından bir dağılma talimi olarak tatbik ederler. Burada Foucault'nun şu ifadesini zikredebiliriz:

> Ne yani, kendimi maceralara atacağım bir labirenti, -biraz da titrek bir elle- kazıyor olmasaydım, yazı yazmak bana bu kadar zahmet ve zevk verir miydi, sanıyorsunuz? Sözlerimi yerlerinden ettiğim, kendilerinden uzaklaştırdığım, onlara yeni yeraltı yolları açtığım, güzergâhlarını kesintiye uğratıp değiştiren taşmalarla karşılaştıkları bir labirent hazırlıyor olmasaydım, yazıya bu kadar boyun eğer, ona ısrarla bağlanır mıydım? Kendimi kaybettiğim ve nihayetinde, bir daha asla karşılaşmak zorunda kalmayacağım gözler önünde belirdiğim bir labirenti. Tıpkı benim gibi, birçok kişi, artık bir yüzleri olmasın diye yazıyor (Foucault, 1969, s. 28).

Diğer taraftan Deleuze'ün de, *Bin Yayla*'nın girişinde, iki kişi yazma ilkesini, büsbütün bir kişiselleşmeme vektörü olarak nasıl sahneye koyduğu da bilinir:

> *Anti-Oedipus*'u iki kişi yazdık. Her birimiz zaten birden çok olduğumuz için, daha baştan bu bir sürü insan yapıyordu. Burada bize yakınlaşan her şeyi, en yakın ve en uzakolanı kullandık. Kendimizi tanınmaz kılabilmek için, kurnazca takma adlar serpiştirdik. Peki isimlerimizi niye koruduk? Alışkanlıktan, tümüyle alışkanlıktan. Bu kez kendimiz için tanınmaz olmak adına. Bizzat kendimizi değil ama bizi harekete geçiren, düşündüren veya bize duyumsatan şeyi algılanamaz kılmak için (Deleuze ve Guattari, 1980, s. 9).

Ve iki yüz sayfa sonra, "yüzü sökme [*défaire*]" zorunluluğunu izlemeye devam eder (buna tekrar geleceğim):

Yüz, ne korkunçluk! Gözenekleri, düz yüzeyleri, matlıkları, parlaklıkları, beyazlıkları ve delikleriyle doğal olarak bir ay manzarası:

onu insanlıktan çıkarmak için yakınlaştırıp büyütmek gerekmez, bu ucube başlık, doğal olarak yakın planda ve doğal olarak insanlık-dışıdır (Deleuze ve Guattari, 1980, p. 233).

Demek ki dikkatli olmalıyız: Foucault'da da, Deleuze'de de bir yokoluş stratejisi varsa, bu stratejiyi ilkinde onu mümkün kılan ve koşullandıran bazı sözceler arasındaki ilişkide aramak gerekir; ikincisinde ise, onu gerçekleştirme eğilimindeki, sözceleme duruşları [*postures énonciatives*] arasındaki ilişkide. Söylemek ve söylenmiş olan arasındaki, ne mimetik ne temsili olması gereken ilişkide: böylece sözcelemenin öznesi olarak yazar, tam da sözce içinde insan figürünü ortaya çıkardığı titizlikle ortadan kaybolabilir -bana *Kelimeler ve Şeyler*'in dispozitifi böyle tarif edilebilir gibi geliyor- ve Deleuze'de de, benzer şekilde, yazar pırıl pırıl parlayabilir, Nietzsche'ci anlamda (yani tüm derece farklarına ve süreklilik taşıyan hiyerarşilere aşkın bir büyüklük anlamında) sonsuzca "büyük" olabilir ve tam da bu sırada, Rimbaud'nun sözleriyle, "bir hayvan, bir zenci, ebediyen aşağı ırktan" biri olarak ortaya çıkabilir – en azından Deleuze'ün, Nietzscheci büyüklük tematiğini Beckettçı "insanlığın asgari koşullarına" sadık kalmak zorunluluğu ile nasıl eklemlediğini böyle anlayabiliriz.

Üçüncü olarak, mesele bunlardan da ibaret değil. Çünkü bir çeşit çapraz kesişim var: Yalnızca Deleuze ve Foucault yokoluşu paylaşmışlar gibi değil, fakat onun tarafından paylaşılmışlar gibi de duruyor. Felsefe düzleminde aynı ilgileri geliştirirken, birbirlerinin hayatından silinmişler; gönderdikleri karşılıklı işaretler günden güne mesafelenmiş ve günün birinde birbirlerine yazmaktan tümüyle vazgeçmişler. Daha önce söylediğim gibi, bu dargınlığa yol açtığı iddia edilen nedenleri yeniden tartışmak niyetinde değilim. Yine de, yokoluş üzerine düşünen ve yaşam ve düşünce arasında bir düzlem özdeşliğinden söz eden bu iki yazar arasındaki karşılıklı yokoluşa dair bir şeyin bizi durdurması icap eder. Didier Eribon,

Deleuze'ü aramak önerisi karşısında Foucault'nun "artık birbirimizi görmüyoruz" dediğini aktarır. Bu ifade belki de özgün değildir, ama bunun bir önemi yok: antik dönem filozofları ile ilgili anlatılan hikâyelerin pek çoğu da özgün değildir, eserlerini kat eden hakikatin itici gücüyle uydurulmuş gibidirler. "Birbirimizi artık görmüyoruz" formülü için de bunun geçerli olduğunu düşünüyorum; çok güzel bir formül bu, çünkü mesafelenmeye, bulanıklaşmış bir algı anlamı dışında bir şey atfetmiyor. Bir karşılıklı görünmezlik: Birbirimizi artık "görmüyoruz" çünkü artık birbirimizi *görmüyoruz*. Bir anlamda tamamlanmış, bir anlamda feshedilmiş bir yokoluş – ikisi de kusursuz. Çünkü bir dostluğun sonu, her şeyden önce belirli bir yok olma biçiminin de kaybı demektir - iki kişi, dünyanın gözü önünden silinmek, veya birlikte, anlaşılamaz hale gelmek [ihtimalinin kaybı].

Demek ki, Deleuze ve Foucault *arasında* bir "yokoluş meselesi" geçerliliğini koruyorsa, bu meselenin "ara"nın mümkün tüm anlamları arasında dağıtılmış olduğunu da teslim etmek gerekir (yazılmış olan ile yazmak arasında, yazmak ile yaşamak arasında, birinin yazdıkları ile diğerinin yazdıkları arasında, birinin yaşamı ile diğerinin yaşamı arasında...). Bu düzeyler çoğulluğunu zorla indirgeme eğilimine direnmeliyiz. En azından, yokoluş ve ölüm arasında bir özdeşlik kurmaktan imtina etmek adına. Çünkü bu, yorumların en yanlışı olacaktır, aslında tam tersi geçerlidir: Ölüm daha çok, tüm yokoluş imkânlarının sonuna tekabül eder; başka bir deyişle, dönüşme ihtimallerinin, kendini yargılanabilirlikten [*jugement*] çıkarma ihtimallerinin sonuna. Burada Aristoteles'in Solon'dan naklettiği ve "Bir insanın mutluluğuna ancak ölümünden sonra hükmedilebilir [*juger*], çünkü en nihayetinde şeyler alt üst olmayı bırakmıştır" anlamına gelen ifadeyi hatırlamak gerekir. Demek ki, ölen yok olmaz aslında, tam aksine: nihayet "olduğu gibi" *belirir* ve Tanrı, Solon'un mahkemesi veya tarih huzurunda yargılanır [*jugement*]. Deleuze'ün Artaud'nun radyo konuşmasından da, Bacon resminden de çıkar-

dığı ve "Tanrı'nın yargısını" geride bırakmaya yönelik büyük hayat dersi budur: yargı ölüme bağlıdır, tıpkı resimdeki kemik mezarları gibi; oysa ki bedeni transa geçerek veya etin ardında yok etmek, tam aksine, ölüm karşısında bile yaşamaya, duyumsamaya devam eden, ölüm açısından sorunlu bir şeyi korumak anlamına gelir. Foucault da Herculine Barbin'in intiharından söz ettiğinde benzer bir yorum yapar. Bu hareketin ona yok olma ve "gerçek bir cinsiyet" atanmaktan kurtulma olanağını asla sağlamadığını vurgular – tam aksine, yeniden "Abel Barbin" olarak, "meraklı doktorların aşağı [*mesquin*] bir cinsiyeti gerçeklik olarak atfettikleri bir cesetten" başka bir şey değildir artık (Foucault, 2001, IV, s.123). Demek ki, şunun altını çizmek gerekir: Ölümde değil, yaşamda yok olunabilir – Deleuze'ün yaptığı gibi, tırnaklarını uzatmak ve parmak izi olmadığını iddia etmek; veya Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonunda söylediği gibi, kimlik belgelerine sahip olmayı reddetmek. Bunlar, yaşamdaki yokoluşlar, [kişiyi] kendi yerinde olmaya zorlayan buyruktan kaçınma biçimleri. Ölüm, bu yokoluşların tamamlanmasından ziyade kesilmesi gibi duruyor. Felsefi bir çığlık olarak *mê phunaï*, bir ölüm çığlığı değil, bir yaşam çığlığı.

Yine de kastımızı aşmayalım: Yokoluş etrafında örülmüş Foucault düşüncesinde -tıpkı Deleuze'ünkinde olduğu gibi- ölüm sorusunun tümüyle namevcut olduğunu iddia etmek anlamlı değildir. Fakat bu soru söz konusu düşüncelere kazınmışsa eğer, apaçık bir şeyin kanıtı olarak değil, bir sorun olarak kazınmıştır: buradaki tüm zorluk, ölümdeki siliniş statüsünün korunması; belirmek ve huzura çıkmak zorunluluğundan koparılmamıza destek verecek şekilde -ki bu hiç de kesin değildir-, ölüm düşüncesinin çarpıtılmasıdır. İşte 1983'te Foucault, toplumun artık ölümü düşünmeyi bilmediğinden şikayet eden (aynı eski nakarat!) muhatabına şöyle söyler: "Bütünleyici ve dramatik kocaman bir ritüele tahvil edilen ölümün, steril hale getirildiğine dair söylenenlere çok da katılmıyorum [...]

Bu törenselliktense, yokoluşun yumuşak, tatlı kederini tercih ederim [...] daha ziyade siliniş-ölüm'e anlam ve güzellik katmayı *deneyelim*" (Foucault, 2001, IV, s. 382 – deneyelim'deki vurgu bana ait). Ve tabii Deleuze'ün son yazdığı metinde, Dickens tarafından anlatılan *near death experience* üzerine yaptığı okumayı da hatırlayabiliriz. Bu hikâyede, ölmeyi beceremeyen kötü bir özne, çevresinde bir çeşit anonim merhamet dalgası oluşmasına neden olur ve yaşama yönelen atılım [élan] bir anlamda özgürleşir, çünkü bir anlığına kimse *kimin* öldüğünü sormamaktadır artık: "yaşamı ve ölümü arasında öyle bir an vardır ki, bu ancak, ölümle-oyuna-girmiş-yaşama has bir andır" Ama bu alçak hayata döndükçe "kurtarıcıları ondan soğurlar ve tüm kabalığını yeniden kazanır". Birbirini belirgin şekilde yankılayan bu iki metinde de, yokoluş, ölümün hakikatinden ziyade, zayıf bir ihtimal olarak belirir – bizzat ölüm tarafından tesadüfen yaratılan ve yazgı anının sınırında, henüz bilinmeyen bir olasılığa açılan bir ihtimal olarak: ölmek yerine yok olmayı öğrenme ihtimali.

Böylece birden problemi yeniden formüle edebilir hale geliriz. Mesele artık Deleuze'ün ve Foucault'nun önceden kuramsallaştırdıkları gibi ölüm içinde yok olup olmadıkları değil, daha yaşarken yok olmayı nasıl denedikleridir. Başka bir deyişle, hangi *yaşama sanatı* aracılığıyla, hangi arzu ve neşe sanatları (Deleuze), hangi hazlar ve talimlerle (Foucault) yokoluş meselesi anlam kazanmıştır? Öyle bir yaşama sanatı ki, ölüm bile nihayetinde üzerine düşen rolü oynayabilsin! (Foucault'nun *Öznenin Hermenötiği*'nde (2001c) uzun sayfalar ayırdığı Senecca'cı, ölümün önceden tasarlanması meselesinde olduğu gibi).

İlk bakışta, Deleuze'ün analizleri, belirtip geçmekle yetinen Foucault'nun aldığı konumu açar ve açıklar gibidir. Öncelikle mesele, sözü geçen yüzün sökülmesi zorunluluğudur. Açıkça görünmese de, Foucault'nun birçok metnini kat eden bir zorunluluktur bu: *Deliliğin Tarihi*'ndeki Goya analizinde olduğu gibi ("Mevcut olan, yalnızca güçlerin en içeride ve aynı zamanda, en vahşice özgür ola-

nıdır: *Büyük Akılsız Yaratık*'ta [*Le Grand Disparate*] bedenleri parçalayan, *Hiddetli Delilik*'te [*Folie Furieuse*] zincirlerinden kopmuş, gün gibi ortada olan o güç. O andan itibaren yüzler parçalarına ayrılmaya başlar,"[2] Foucault, 1976, s. 551) ve pek tabii, *Kelimeler ve Şeyler*'in son sayfasının silinişini bildirdiği o "kumdan yüz" örneğindeki gibi. Foucault'nun methiye düzdüğü bu silinişte meselenin ne olduğunu kavramak istiyorsak, yüzümüzü dönmemiz gereken yer *Bin Yayla*'dır. Nitekim, yüze duyulan bu düşmanlık itici gücünü ve nedenlerini Deleuze'de bulur.

Yüz öncelikle Deleuze'ün "anlamlılık çizgisi" [*ligne de signifiance*[3]] ve "özneleşme çizgisi" [*ligne de subjectivation*] adını verdiği iki sürecin birbirlerini doğrulayıp güçlendirdiği nokta olarak tarif edilir. Bu süreçlerin ilki, işaretlerin [*sign*] salt yatay olan farkı pahasına, anlamın derinliğine gönderme yapmaya eğilimlidir. İkincisi ise duygu-etkiler [*affect*] farkını bir öznenin birliğine/bütünlüğüne [*unité*] atfeder. Yüz, ve ona has olan anlatımsallık [*expressivité*], bu iki tür birliğin/bütünlüğün birleşmesine vesile olan şeydir: yüzün yüzeyinde anlam kendini ifade [*expression*] olarak sunar ve aynı anda görünür bir kimlik olarak tanımlanmış bir öznelliğe kendini bağlanmış bulur: "Bir çocuk, bir kadın, bir aile reisi genel bir dili değil, fakat anlamlı hatları [*traits signifiants*] özgül yüz-sellik hatlarına [*traits de visagéité*] endekslenmiş bir dili konuşurlar" (Deleuze ve Guattari, 1980, s. 206). Ama özne, tam tersine, o yüze baktığında, kendisini bir iç yaşam ta-

2 Goya'da yüzün parçalarına ayrıştırılmasına yönelik bu dikkat, psikiyatride, delilik ve akıl arasında düğümlenen ilişkilere dair diğer bir gözlem ile ilişkilendirilecektir: "Burada söz konusu olan, insanın deliyle ilişkisi, ve şimdi bir ayna özelliği kazanan -bunca zamandır yabancı [étranger] kalmış- bu tuhaf [étrange] yüzdür" (Foucault, 1976, s.538).

3 Kelimenin tam karşılığı "anlam taşımak olgusu". "Signifier" fiilinden türüyor. Bu fiil, "anlamına gelmek, işaret etmek" demek ve "işaret/gösterge" anlamına gelen "sign" sözcüğünden (Latince *signum*) türüyor. Dolayısıyla etimolojik olarak bir ucu göstergeler sisteminde, bir ucu anlam düzleminde olan bir ifadeden söz ediyoruz. Türkçe'de işaret/gösterge ve anlam düzlemlerinden söz ettiğimiz zaman bu iki düzlem arasındaki ilişki 'duyulmaz' hale geliyor (ç.n.).

rafından canlandırılmış olarak yakalar (ki bakış bu iç yaşamın belirtisidir). Yüz aracılığıyla, kendinden daha derin bir anlamın onda ikamet ettiğini keşfe davet edilir ve bizzat kendi yüzünün "ardında" ne olduğunu sorgulamaksızın aynada kendini tanıyamaz.[4]

Ne var ki, yüzün öznellik ve anlamlama [*signification*] arasında oynadığı bu takas rolü ne evrensel, ne kökenseldir. Tam aksine Deleuze onda belirlenmiş, öncelikle anonim ve anlam içermeyen politik dispozitiflerin etkisini ve payını [*enjeu*] görür: "somut yüzler [*visage*] soyut bir yüz-sellik [*visagéité*] makinasından doğarlar" – bu makina, Hıristiyanlık dispozitifinin paradigmasını oluşturduğu bazı iktidar düzenlemeleriyle [*agencements*] bütünleşir. Foucault'nun 1976'da karikatür hakkında yazdığı ilginç bir metinle buradaki yakınlık çarpıcıdır. Burada da söz konusu olan, politik dispozitifleri hesaba katarak, yüzün onlara dayandığını ortaya koymaktır (Foucault bu sırada Hıristiyanlığın iktidara gelişine değil de, hükümranlıktan yönetimselliğe geçişe atıf yapsa da): "Hükümranlık işaretle işlerdi, madene, taşa, balmumuna kazınmış damgayla; kralın bedeni [madene, taşa] oyulurdu. Siyaset [*la politique*] ise, ifadeyle işler: yumuşak veya sert bir ağız, kibirli, bayağı, edepsiz bir burun, saçsız veya dikkafalı bir alın – siyasetin dolaşıma soktuğu yüzler gösterir, ifşa eder, ele verir veya saklar. Siyaset çirkinliğe ve teşhire yaslanır. Temmuz Monarşisinden beri, siyasetçi figürleri gelişti. Danton, Daumier ve sonra Léandre[5] o leş kargaları bulutunu kanatlandırdılar" (Foucault, 2001, III, p.10).

Yüzün bu siyasi imalatında, Deleuze üç temel etkiye işaret edecektir. İlki bireyseldir ve "iğnelenme" adını verdiği şeye denk gelir: "duvara iğnelenecek, karanlık bir deliğe tıkılacaksınız", başka bir deyişle,

4 Foucault'nun Hıristiyanlığın tensellik deneyimine eğildiği sırada çok benzer bir analiz ortaya koyduğuna dikkat çekmek isterim. Çünkü bu deneyim Foucault tarafından "eylemlerin belirli bir kodlanma biçimi" ile "gelişmekte olan bir arzu hermenötiğinin" birbirini teyit etmesi üzerinden tanımlanır (Foucault, 1984, p.106).

5 Georges Jacques Danton (1759-1794) siyaset adamı, Honoré Daumier (1808 - 1879) ve Charles Lucien Léandre (1862-1934) ise karikatürist ve ressam (ç.n.).

kendinizle bitmeyen bir özdeşleşme sürecine kendinizi adayacaksınız. Bir özne olarak tanınmanıza göz yumarken, sürekli bir şekilde, kökeninize en yakın yerde, *bir anlam olarak* kendinizi aramakla görevlendirileceksiniz. Demek ki, sürekli olarak sima-olarak-yüzden bilmece-olarak-yüze gönderileceksiniz. Bu açıdan cinsiyet [*sexe*] bile bir "yüz" olarak, hem özdeşleşmeye hem de kendini onda tanımaya yönelik ikili bir buyruğun ilkesi olarak iş görebilir. Bu bağlamda, apaydınlıkta hakikat olarak beliren, fakat aynı zamanda, ardında yatan gizli hakikati tanımamız gereken bir merci gibi işler. Bu noktada Foucault'nun "konuşan cinsel organ [*sexe*]" imgesini Diderot'dan ödünç almış olabileceğini düşünebiliriz.

İkinci etki, kolektiftir ve yüzün nasıl bir normun tesisiyle denk düştüğü ile ilişkilidir: "Irkçılık, sapma derecelerinin Beyaz-Adam'ın yüzüne oranla belirlenmesi üzerinden işler. Bu yüz, uyumsuz [görünen] hatları en uzak, aykırı ve geri kalmış dalgalara dahil etme iddiasındadır" (Deleuze ve Guattari, 1980, 218). Burada Levinasçı temanın titizlikle tersine çevrildiğini görürüz - yüz artık ötekinin kapımızı zorlamasını temsil etmez, kendiliğe yönelmiş, dereceli ve sonu olmayan bir ilerleyiştir.

Son olarak ve belki de bilhassa, üçüncü etkiyi şeylerde ve şeylerle ilişkilerde aramak gerekir: yüzün kurulumu, bir manzaranın - yani artık yalnızca özne karşısında, onun aynası ve dengi olarak ortaya çıkmayan; onu, kendimizi onda tanımadan tanıyamayacağımız bir dünyanın - kurulumu olmadan mümkün değildir. Böylece Deleuze, İsa'nın "tüm bedenin yüzselleştirilmesine" ve "tüm ortamların manzarasallaştırılmasına" hükmettiğini, ilkinde de ikincisinde de aynı düzenin kurulmasını sağladığını yazar: Biliyoruz ki Hıristiyan ikonografisinde Haç yine yüzdür, burun kemiğidir, kaş çizgisidir. Gökyüzü, hiçbir zaman yalnızca bir alnın kavisi değildir.

Bu son nokta, -artık yüzün tahrifi [*défiguration*] olarak yeniden tanımlayabileceğimiz- yokoluşun, Foucault ve Deleuze'de neden bir

zorunluluk olarak ortaya çıktığını anlamamıza olanak tanır. Bana öyle geliyor ki yokoluş, yüz ve manzara arasındaki bu ayna-vari ilişkiden kaçan bir dünyaya erişim imkânını, artık tanıma [*reconnaissance*] biçiminde -kelimenin birinci anlamıyla *yüz yüze* - ortaya çıkmayan bir algı ihtimalini koşullandırmaktadır. Foucault, karikatürize olmayı reddeden Lamartine'in bir cümlesini nakleder: "Yüzüm tüm dünyaya aittir, dereye olduğu gibi güneşe de, ama her ne şekildeyse ancak öyle. Ona bile bile saygısızlık etmek istemem" Ve ekler: "Lamartine'in de hissettiği tuzak, ne güneşin ne derenin hiçbir zaman onun siyaset adamı yüzünden çekip çıkarılamayacak olmasıydı" (Foucault, 2001, III, pp.12-13). Burada yine, Foucault'da pek bilmecemsi kalan bir motif Deleuze'ün analiziyle açıklanmaya muhtaçtır. "Siyasi bir yüzden" "ne güneşin ne derenin" çekip alınamayacak olmasını Deleuze başka bir şekilde belirtir. Ona göre, ne kadar uzağa gidersek gidelim, yüzden kopmadığımız sürece hakiki bir algıya köstek olan tüm özdeşleşme ve yorumlama oyunlarından kaçamayız – "ah benim -Closerie des Lilas'yı yeniden bulduğum- küçük ıssız adam, ah Boulogne korusunu yansıtan, derin okyanusum, Vinteuil'ün tatlı bir anı anımsatan o minik cümlesi" (Deleuze ve Guattari, 1980, p. 231). Bu noktadan hareketle Deleuze "yüzü sökme"nin "bir amatörün veya estetin serüveni" değil, "bir siyaset" olduğunu söylediğinde meseleyi basitleştirir. Çünkü siyaset ve estetik bu meselede artık ayrılabilir değildir ve yüze duyulan bu husumet siyasetinin amacı bir *aisthesis*, bir duyumsama imkânını yeniden tesis etmektir – ki zaten bu duyumsama doğrudan siyasi de olabilir: Deleuze'ün Foucault'da izini sürdüğü "tahammül edilemez olanın algısı" imgesinde veya *Kritik ve Klinik*'te söz ettiği "insan olmanın utancı" imgesinde olduğu gibi – utanmak için, son kertede, yüzünü kaybetmiş/küçük düşmüş olmak[6] gerekir.

6 Burada bir söz oyunu var: küçük düşmek, itibarını kaybetmek anlamına gelen ifadenin ("perdre la face", İngilizce "lose face") düz anlamı "yüzünü kaybetmek" (ç.n.).

Başka bir ifadeyle, algılanamaz olmak için çabalamak gerekiyorsa, bu, hareketin algılanamazlığının hakiki bir algının koşulu olmasındandır. Kierkegaard'un "yalnızca hareketlere bakıyorum" ifadesini yorumlayan Deleuze şunu kaydeder: "Hareket, kaçmakta olan bir genç kız gibi, algılanamaz. Yine de derhal bir düzeltme yapmamız gerekir: aynı zamanda hareketin algılanması gerekir, yalnızca algılanabilir olabilir [...] algılama artık bir özne ile bir nesne arasındaki ilişkide olmayacaktır [... fakat] şeyler arasında, kendi yakın çevresi içinde meydana gelecektir" (Deleuze ve Guattari, 1980, p.345). Burada kaçma motifiyle yeni bir algılama arayışının nasıl düğümlendiğini görürüz: Yalnızca, kendini (iyi bir) yüz olarak sunmak zorunluluğundan kurtulmuş bir yaşam, tanı(n)ma oyununu (kendini şeylerde tanımak veya başkalarına tanıttırmak) bertaraf edebilir. Bu oyun şeyler arasında— Foucault için güneş ve dere, Deleuze için küçük kuş, toprak ve ışık arasında — olma ihtimalini tümüyle askıya alır. Veya, geç Foucault'nun çok basit ve doğrudan bir şekilde ifade ettiği gibi, sekiz yıl editoryal manzaradan çekilmesinin nedeni şudur: "hayatta öyle anlar var ki, düşündüğümüzden farklı şekilde düşünüp düşünemeyeceğimiz, gördüğümüzden farklı şekilde algılamayıp algılayamayacağımız sorusu bakmaya ve düşünmeye devam edebilmek açısından elzemdir" (Foucault, 1984, p.14).

Yine de, bu işe nasıl girişeceğimizi bilmek gerekir. Deleuze'ün meseleyi ortaya koyduğu şekilde, bir cevap hemen kendini dayatır: madem ki yüz "anlamlılığı" ve "özneleşmeyi" eklemler, yüzü sökmek, (söylenebilirler düzeninde) anlamı *sır*la,[7] (görülebilirler düzeninde) öznelliği *anonim* olanla ikame etmeyi gerektirecektir. Yüzden sırra, yüzden anonim olana: bu iki zorunluluğun kesişim noktasında, neden Foucault kadar Deleuze'ün de maske kullanımına yönelik ortak bir ilgi geliştirdiğini anlarız. Deleuze'de bu, elbette Nietzsche'ci maskeli filozof figürünün dolayımından geçer: "Nietzsche'nin, felsefesi-

7 Orijinal metinde "secret". Cümlenin akışına göre Türkçe'ye sır veya giz olarak çevirdim (ç.n.).

nin en yüksek noktalarında, kendini maskelemek zorunluluğundan, maskelerin erdeminden ve olumluluğundan, nihai bir merci olarak işlevlerinden söz ettiği sayfalar vardır. Eller, kulaklar ve gözler Nietzsche'nin güzellikleriydi (Dionysos'a götüren bir gizli labirent gibi gördüğü küçük kulaklarından hoşnuttu). Ama bu ilk maskenin üzerinde, o kocaman bıyıklarından müteşekkil bir ikincisi mevcuttu" (Deleuze, 1971, pp.10-11). Bıyık, kulaklar: algılanamaz olanın algıyla ilişkisi daha kesin olamazdı. Bu fikir, Foucault'nun Nietzscheci soykütüğünü bir "tasarlanmış karnaval" olarak okumasında yankılanır: "soykütükçü [...] maskelerin sürekli dönüp gelecekleri bir zaman karnavalı sahneye koymak ister. Burada söz konusu olan, soluk bireyselliğimizi geçmişin kuvvetle gerçek kimlikleri ile özdeşleştirmektense, yeniden beliren tüm bu kimlikler içinde kendimizi gerçeklikten çıkarmaktır [*irréaliser*]" (Foucault, 2001, II, s.153). Bu noktada, Foucault'nun yüzünü maskeden fazlasına dönüştürme biçimini düşünmeden edemeyiz – yani yüzlerin en üstününe, eğer yüz, Deleuze'ün meşhur formülünde olduğu gibi, bir "beyaz duvar, karadelik sistemi" ise. "Beyaz yanaklı geniş yüz, kara delikler gibi iki gözün deldiği tebeşir yüz" (Deleuze ve Guattari, 1980, s. 205). Foucault'nun yüzü, Deleuze'ün Yüzü'dür. Sanki Nietzsche'nin "ver bana, lütfen, ver bana... –peki neyi? – bir maske daha, ikinci bir maske" diye haykırdığı yerde, [Nietzsche'nin] tersine, tasfiye yöntemiyle ilerleyen Foucault, kendini kafatasına yüz biçimli bir maskeymişcesine yapıştırır.

Bununla birlikte bu yolun oranla hızla tükendiği de doğrudur - sanki maskeler döngüsünde bir sınır ve bir yorgunluk anı varmış gibi. Şüphesiz Foucault zaman zaman takma ad kullanır, gerçek bir anonimliğe sığınır (*Le Monde*'daki bir söyleşisini "maskeli filozof" diye imzalamıştır). Ama bu strateji istisnaidir ve Foucault'nun maskelere yönelik hayal kırıklığı sık sık gündeme gelir. Deleuze'ün vurguladığı gibi, maske aynı zamanda "yüzün yeniden kurulma-

sını, başın ve bedenin yüzselleştirilmesini" temin edebilir: "maske kendinde yüzdür, yüzün soyutlanması veya işlemesidir". (Deleuze ve Guattari, 1980, p. 222). Artık söküp çıkarmayı başaramadığımız maskenin tuzağına, uzun vadede yalnızca maske taktığı fikriyle teselli bulan kişinin vasatlığı eşlik eder. Başka bir ifadeyle, Foucault ve Deleuze'ün koşullarını belirlemeye çalıştığı yokoluş, ödünç bir kimliğin getirdiği gizin [*secret*] veya anonimliğin övgüsüne indirgenemez. Bunun, Epikurosçu "hayatını gizle" şiarını uygunsuz kılan basit bir nedeni vardır: yok olmak için gizlenmek yetmez, çünkü beliren tam da gizli veya maskelenmiş olandır. Şunu söylemeye çalışıyorum: sır [*secret*], anlamın ötekisi değil, anlam arayışının sonsuzca beslendiği rezervdir. *Bilme İstenci*'ni ve Foucault'nun buradaki itiraf analizini düşünelim: itiraf bireylerin özne olarak kurulma kiplerinden biridir ve tam da açığa çıkarılması hem kıymetli hem de zor bir sırrın bulunduğu varsayımına dayanır. İktidarın hileleri "bizi cinsiyetin sıkı monarşisine tabi kılmayı başardı – öyle ki, ona özgü sırrı zorlamayı ve bir gölgeden en gerçek itirafları zorla elde etmeyi içeren o sonu gelmeyen ödeve kendimizi adadık". Bu analiz, *Bin Yayla*'daki farklı sır rejimlerinin uzun ve harika incelemesinde yankılanır. Deleuze şöyle yazar: "Kıssanın [*anecdote*] gözünden, sırra dair algı kendi [kıssanın] tersidir, ama kavramın bakış açısından, [bu algı] onun bir parçasını oluşturur" (Deleuze ve Guattari, 1980, s. 351). Ve aynı şekilde, anonimlik öznelliğin ötekisi değil; birisi olma arzusuna kaynaklık eden ama bu arzunun ebedi olarak başarısızlığa uğradığı ortak paydadır. Deleuze'ün Kierkegaard hakkında yazdığı gibi "Herkes gibi[8] olmanın bu kadar zor olması, bir oluş meselesinin mevcudiyetindendir. Herkes (her şey) herkese (her şeye) doğru oluşa giremez ve herkesten (her şeyden) bir oluş

8 Metnin orijinalinde "tout le monde" – bu ifadenin ilk anlamı "bütün dünya" (bir anlamda, her şey). Bu nedenle alıntının geri kalanında "herkes" sözcüklerinin aynı zamanda "her şey" anlamına gelebileceğini parantez içinde belirttim (ç.n.).

meydana getiremez" (Deleuze ve Guattari, 1980, p. 342). Demek ki, öznellik ile anonimlik arasındaki karşıtlık, diğer karşıtlık kadar geçici ve kırılgandır: yalnızca, anonimlik büyüklüğe dair sağır rüyaları kafasında evirip çevirmek anlamına gelebileceği için değil, aynı zamanda tekilliği dilemekten daha sıradan hiçbir şey olmadığı için. Demek ki mesele veya görev, kimlik karşısında anonimliği tercih etmek değil, ama bu alternatiften çıkmaktır; görünür karşısında gizli olanı seçmek değil ama sırrı, gizli ve görünür olan arasındaki karşıtlıktan çıkarmak ve onu (*Bilginin Arkeolojisi*'ndeki bir formüle geri dönersek) "hem görünmez, hem saklanmamış" (Foucault, 1969, s. 143) hale getirmektir. Bu, Foucault'nun Nietzscheci yorumlama ufkunda olanağını bulduğu "mutlak olarak yüzeysel bir sırra" (Foucault, 2001, I, s. 568) giden yoldur. Veya son itirafıyla bile, ancak daha da tedirgin eden sırrın sırrına giden yol (Bazı kitaplarını nasıl yazdığını açıklayan Roussel örneğinde olduğu gibi: "Eğer Roussel bütün kalbiyle bir sırrı olduğunu söylediyse, Roussel'in bizzat bir sırrı olduğunu ve bu sırrın ne olduğunu söyleyerek onu kökten bir şekilde yok ettiğini varsayabiliriz. Ama sırra ve sırrın bastırılmasına yön veren ilkeyi sır olarak bırakarak, onun yerini değiştirdiğini, onu kovaladığını ve çoğalttığını da bir o kadar varsayabiliriz", (Foucault, 1963, s. 10). Bu arayışa, benzer bir şekilde, Deleuze'de de rastlarız. Onda "herkesle oluşa girmek" olanağı (olmak değil, ama oluşa girmek – tıpkı Foucault'nun gay oluşa girmek için çabalamak gerektiğini söylediğinde olduğu gibi) dişil formuna değin sır oluşa girmekten geçer: "Erkekler ciddi bir tavır takınır, hepsi giz şövalyeleridir, 'Ağırbaşlılık, ağız sıkılığı...Bakın ne kadar ağır bir yük altında eziliyorum' [derler], ama sonuçta her şeyi söylerler ve bu pek matah bir şey de değildir. Buna karşılık her şeyi söyleyen kadınlar vardır, hatta korkutucu bir tekniklik içinde konuşurlar, ama konuşmalarının sonunda başında bildiğimizden fazlasını bilmeyiz, ivedilik ve berraklıkla her şeyi saklamışlardır" (Deleuze ve Guattari,

1980, s. 354). Ve metnin biraz daha ilerisinde: "Kimileri konuşabilir, hiçbir şeyi saklayamaz, yalan söyleyemezler: saydamlıklarından ötürü gizlidirler [*secret*], su gibi nüfuz edilemez, harikatleri itibariyle anlaşılmazdırlar"

Az önce "benzer bir şekilde" dedim. Bir sırrın sırrına açılan ufuk, Deleuze'de de Foucault'da da yokoluş meselesine ait nihai dönemeci temsil eder. Fakat burada da iki düşünür arasında bir çatallanma vardır. Bu, öncelikle basit bir derece farkı gibi görünür: Deleuze'ün öznelliğin *mutlak* bir silinişini, eksiksiz bir saydamlık olan eksiksiz bir gizi düşlediği o yerde, Foucault duraklar, gittiği yolu geri gelir gibidir; kolayca birinci tekil şahsa döner ve son çalışmalarını özneleşmeye, "kendilik kaygısına" ayırır. Deleuze'ü sıkan da bu noktadır, özneleşmeye ayırdığı son metinde bu kırılmayı bir çeşit terk olarak ele almaya meyleder; oldukça geç bir zamanda, artık birbirlerini görmedikledikleri bir anda, ansızın Foucault'ya gelen bir kederin neden olduğu bir terk olarak: "Hapishane hareketinin 1970'ten sonraki nihai başarısızlığı Foucault'yu zaten kederlendirmişti, sonra başka olaylar geldi, keder dünya ölçeğinde büyüyordu" (Deleuze, 1986, s. 101). Şurası açıktır: Bir düşüncede öznelliğe en ufak bir yer ayrılması, Deleuze için ancak bir keder işareti olabilir. Aslında 'geç Foucault'nun' daha kederli olduğuna dair hiçbir belirti yoktur, dahası, özneye ve yüze verdiği bu tavizin geç gelmiş bir öğe olduğuna dair bir belirti de yoktur. Henüz Raymond Roussel'in -son metninde- kendi varoluşsal ve edebi silinişini düzenleme biçimini ele aldığı dönemde Foucault, bu silinişin, kendiliğin dildeki mırıltı içinde yıkımının, çelişkili biçimde, ancak kendini *tümüyle* gerçekleştirmekten el çekmekle mümkün olabildiğinin altını çizmişti: Roussel'in eseri karşısında "kendini sildiği" metin, aynı zamanda psikiyatr Pierre Janet'nin hakkındaki tanılarını da üstlendiği metindir; böylece psikiyatrın onu hastalığına atayan, yüzünü "zavallı küçük bir hastanınki" (Foucault, 1963, s. 195) haline getiren bakı-

şını karşılar. Başka bir ifadeyle, Foucault'da özneye nihai bir dönüş ve yok olma arzusunun gecikmiş bir yokoluşu söz konusu değildir. Deleuze ve Foucault daha başta farklılaşırlar. Daha bir birinin, bir diğerinin *mê phunaï* diye yazdığı dönemde bile. O dönemde bile, her birinin algılanamaz oluş arayışı farklı bir neşeye yönelmiştir. Öyleyse söz konusu olan ne tür bir neşedir?

Ne Tür Bir Yokoluş Neşesi?

Deleuze de Foucault da analojik düşünceyi pek sevmese bile, madem mesele neşe, Spinoza'lı, biraz barok bir analojiyle bitirmeyi deneyelim. Spinoza'da arzu temel duygu-etkidir [*affect*] ama yalnızca kendinde var olmaz. Çünkü en birincil düzeyde, ya neşeye (kudret artışı) ya da kedere (kudret azalışı) bağlı bir değişikliğe uğramış bulur kendini. Bir anlamda, yok olma arzusunun Deleuze ve Foucault'nun esas itibariyle müşterek arzusu olduğu, benzer şekilde söylenebilir. Yine de bu arzu, söz edilen iki ilksel ve uzlaşmaz değişme biçiminde mevcuttur: Deleuze'de artış, Foucault'da azalış olarak. Hiç doğmamış olsaydım'a yönelik temenni, Deleuze'de kişiselleşmemiş, inorganik ve kozmik o büyük yaşamın, ölçüsüz ve gayrı-insani kudretine mümkün olduğunca katılabilmek adınadır. Foucault içinse, söylemin, yeniden üretimin ve toplum savunusunun geniş düzenine katılmamak adına. Böylece aynı duygu-etkiden doğsalar da, tereddütsüz bir şekilde ayrışan farklı neşeler doğar: Deleuze'de esasen olumlayıcı ve Spinozacı neşeler, yani büyüklüğün, bir çeşit zaferin, ölçüsüzlüğün, kendilikten daha yüksekte olanın neşesi; Foucault'da "kaçamak hazların", küçük iddiaların neşesi, her tür derinlikten azade, yalnızca sahip olduğu farklı toplumsal konumların aynadaki aksinden ibaret bir kendilikle ilgilenmekten doğan neşe. Yokoluştan doğan Foucaultcu neşelerin Deleuze'e nihayetinde ancak kederler gibi görünmesi bundandır. Ve karşıt uçta, Deleuzeyen yokoluş arzusunun son kertede Foucault tarafından

bir buyruk ve görev olarak görülmesinin nedeni budur. Son olarak, Deleuze ve Foucault'nun birbirlerine bu kadar hayranlık duymuş, birbirlerini bu kadar etkilemiş oldukları halde, geçinememeleri ve hatta görüşmez hale gelmeleri de buna bağlanabilir. Ötekinde ancak kendi [sahip] olmadığımıza hayranlık duyarız ve ondan [alabileceklerimizden], yalnızca hazmetmeye muktedir olduğumuz şeyi tutarız. Meğer ki tersi olsun: Deleuze ilksel olarak melankolik ve ağlamaklı, yalnızca hiçbir şey olmamayı düşleyen, Foucault ise fetihçi ve zafere tutkun bir ruh olsun; tüm felsefelerini kendilerine karşı geliştirmiş olsunlar. Ama bunu bilmemiz olanaksız. Yalnızca ayrışan felsefeleri ve ortak çığlıkları hakkında bilgi sahibiyiz, tekil ruhları hakkında değil.

Çeviri: Sibel Yardımcı

Kaynakça

Deleuze, Gilles (1968) *Différence et répétition*, Paris: PUF.
Deleuze, Gilles (1969) *Logique du sens*, Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles (1971) *Nietzsche*, Paris: PUF.
Deleuze, Gilles (1986) *Foucault*, Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1980) *Capitalisme et Schizophrénie II. Mille Plateaux*, Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris: Minuit.
Foucault, Michel (1963) *Raymond Roussel*, Paris: Gallimard.
Foucault, Michel (1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
Foucault, Michel (1976) *Histoire de la folie à l'Âge classique*, Paris: Gallimard.
Foucault, Michel (1984) *L'Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard.
Foucault, Michel (2001) *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard.

Foucault ve Endişeden Çıkış: Stultitia

Ali Akay

Michel Foucault'nun üç ekseninin çözümlemesini, *İktidar ve Direnme Odakları* (1995) adlı kitabımda ele almıştım. Foucault'da direnme odağının, iktidarı kendi içinde katlamak üzere, ancak iktidarın olduğu yerde bulunmak zorunda olduğunu ve dışarıdan diyalektik bir bakışla karşı çıkarak direnmenin mümkün olamadığını, iktidarı bükmenin imkânlarını araştırırken, endişe kavramına *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinden itibaren yer verdiğini de burada belirtmiştim. Ancak burada gözden kaçan bir başka ilginç saptama, *Collège de France*'ta verdiği seminerlerin yayınlanmasından itibaren fark edilmeye başlanabilir. Bu seminerlerin Felsefe Tarihi'nin eleştirisi açısından çok ehemmiyetli olduğunu düşünüyorum; çünkü bu sırada, birçok felsefi okula karşı bir direnme çabasını geliştirmek üzere -bu aynı zamanda pratik siyaseti değiştirmek üzere teorik bir siyasi çalışmadır- *endişe* [*souci*] kavramı üzerinden düşünmeye başlamış vaziyette. Kitaplarında fark edilmeyen bir nokta, burada ortaya konulmakta. Bu nokta, Foucault üzerine çalışanlar tarafından da pek fark edilmiş değil sanıyorum -bildiğim ve takip edebildiğim kadarıyla-. Çok kısa bir şekilde değindiği bu kavram üzerine çalışmasının, kendisini felsefeci saymayanlara bile büyük bir düşünme imkânı sunabileceğini de söylemekten alıkoyamıyorum kendimi.

Hermeneutique du Sujet [Öznenin Hermenötiği] adı altında yayınlanan ders notlarına baktığımızda, yeni bir bakış çıkmakta karşı-

mıza: Ölümle veya yaşlılıkla ilişkisi olmayan *endişesiz ve kaygısız* bir kişilik. Aslında, zaten bir eskiz olarak duran ve üzerinde daha derin bir şekilde çalışılmasını düşündüğüm bu çalışmanın ilk hali, Sibel Yardımcı'nın Foucault'dan hareketle yazdığı "Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk" başlıklı metnini okurken şekillenmeye başladı.[1] Bu metin, ilişkilenmenin yeni yollarını icat etmek üzerine düşünürken, Foucault'nun iki eşcinsel erkek arasındaki ilişkide yeni olanı bulmak arayışına değiniyordu. Ben de, bu konu ile ilgili düşünürken, birdenbire bana çok önemli gibi gelen bir kavram ile karşılaştım ve fark ettiğim Foucault'nun, aslında bu şekilde, felsefe okullarının eski Yunan'daki gelişimine *olağan*üstü bir eleştiri yapmakta olduğuydu. Foucault'nun felsefe tarihini ve ahlak okullarını yerle bir ettiği kavram buradan geçiyordu: *stultitia* -yani dış dünyaya mutlak açıklık- ve *stultus* -kelimenin sıfat hali-.

Stultia sahibi kişi, hayatında hiçbir hiyerarşiye ve hiçbir endişeye ve kaygıya yer vermeyen, selameti düşünmeyen kişidir. Bütün felsefi okulların (Kinikler, Epikürcüler, Stoacılar vb.) dışında biri. Ve de her birinin, "ehemmiyet verdiği hayata dair şeyleri yerle bir eden kişi" Yaşamı da sanki ölecekmiş gibi düşünerek yaşayan değil, sadece yaşayan (ve de ölen) biri. Felsefenin bilgelikle [*sagesse*] tüm alakasını patolojik olarak kesen kişi. Bu, doğruyu söyleyen kişi (*parrhesiastes*) olmaktan çok, lafıyla eylemde olan kimse.[2] Laflarının hepsi de eylem zaten, dilci Austin'in dediği gibi (*söylemek yapmaktır*).

1 http://www.e-skop.com/skopbulten/bir-yasam-bicimi-olarak-dostluk/842 (e.n.)

2 Burada küçük bir hatırlatma yapmak istiyorum: Erasmus'un *Deliliğe Övgü* metnindeki bilge [*sage*] ile deli arasındaki büyük farka göre, mutlu olan kişi bilge değil çünkü her an düşünmekte ve her yaptığını düşünerek yapmak zorunda kalmakta; halbuki deli olan kişi düşünmek yerine sadece hoşuna gideni söylemekte ve yapmakta; dolayısıyla her zaman bilincinin dışında ve endişe duymaksızın hareket etmekte; istediğini gerçekleştirmekte. Tamamen özgür bir kişilik, Foucault'nun hep ilgisini çekmiş olan bu deli figürü.

Stultitia sahibi, sabit olmayan, *metastabl* ve de sıhhatli biri; ama bunları pek de önemsemiyor. Her rüzgâra açık, dış dünyaya açık, maceraya açık olan, kendisini dış dünyaya armağan eden, tüm ruhların içine girebilen, her temsili hiç analiz etmeden, düşünmeden, ciddiye almadan, dalga geçerek kabul eden, herkesle bir şey paylaşabilen biri (bir anlamda Clastres'ın "Kızılderili şefi"). *Stultitia'sı olan bir kişi.* Umursamayan kişi demek değil bu; tersine karşısındakileri çok önemseyen, onlara değer veren; ama yaşam hızında yanındakilere ait olamayan bir kişilik. Düşünceli, ama eyleminde düşünmeden, endişe duymadan hareket eden, rahatlıkla davranan biri.

Stultitia kavramının Deleuze'ün *Différence et répétition* (1968) kitabında da karşımıza çıktığını görüyoruz; Foucault'nun kullanımından evvel: Stoacı *stultitia* kavramının hem çılgınlık (delilik) hem de budalalık anlamına gelmekte olduğunu vurguluyor Deleuze (s. 195). Bu ilişki ilginçtir. Platon'da *stultitia* kavramının anlamı, cehalet ve unutma kavramlarına, doğuştan gelen hatırlamaya ve hata anlamına kadar çeşitlenmektedir. Ve daha sonra, Kant'ın, akla içkin olan veya aklın içinde yer alan iç yanılsama fikri ile dışarıdan gelmekte olan [*extrincèque*] hatanın mekanizması arasında yer verdiği *stultitia* kavramı vurdumduymazlığı mı, cehaleti mi, yanılsamayı mı, deliliği mi belirtmektedir?

Bana kalırsa budala ile *stultitia* birlikte ele alınabilecek kavramlar; çünkü, Deleuze'ün metinlerinde, nasıl bir kavramsal kişilik olarak budala, kendi iç aydınlanmasıyla, daha evvel mevcut olan hiçbir bilgiyi kale almadan düşünebiliyorsa, *stultitia içeren kişiliğin* de bilgeliğe bağlı olmadan, kendini ileri doğru fırlatarak, tıpkı bir sübjektil gibi davrandığında, vurdumduymaz gibi hareket ettiğinde bir bakıma budala rolünü oynadığı düşünülebilir (her ne kadar karşısındakilere değer vermiş, onları kale almış olsa, onların bilgilerinden çok arkadaşlıklarına güvenmektedir).

Yine Deleuze'ün örneklerini takip edersek, Shopenhauer'in bayağılık ve ahmaklık nosyonlarının *istenç-anlık* ilişkisini tamamen ters yüz ettiğini hatırlayabiliriz. Foucault'nun dikkatimizi bir anlık bile olsa çektiği gibi, anlık, akıl ve bilgi dışı olarak öne sürülen bu kavram daha çok vurdumduymazlığın cesaretini mi göstermektedir? Burada aptallığın hayvani bir şey olmadığını vurgulayan Deleuze'ün izinden giderek, aptallığın da, bundan ayrı bir kavram olan budalalığın da, insani olduğunu ve hatta belki de sadece insana ait olduğunu iddia edebiliriz. Hayvan kendisinin "aptal" (Fransızca hayvan ve aptal anlamına gelen eş sesli bir kelime vardır: "bête") olmasını engelleyen özgül formlar tarafından garanti altına alınmıştır. Çoğu zaman insanın yüz çizgileriyle hayvanınkiler arasında, insanın bireyselliğini göstermek üzere kıyaslamalar yapılmıştır. Ve bu yapılırken aptallığın hayvandan çok daha fazla insana ait olduğu hatırlanmamıştır. Satirik bir şairin, kötülük yapmak, birilerine zarar vermek istediğinde, onun hayvani formlarla sınırlı kalmadığını, etoburlar veya otoburlardan çok daha regressif ve aşağılık bir vaziyete düştüğünü hatırlatmak gerekir (Rimbaud gibi).

Stultitia birine dikkat etmemek, onunla ilişkisinde vurdumduymaz olmak anlamına gelmiyor (Deleuze, 1990a, s. 140). Tam tersine, ihtimamlı bir ilişki biçimiyle, dikkat gösterilerek yapılan, olumlanabilecek bir olaya verilebilen bir isim. Herhalde bu nedenden dolayı, *stultitia*'ya sahip olmayan tiranlar, genelde, sadece başlarının üstünde "öküz kafası" taşımakla kalmaz, aynı zamanda "lahana veya patates kafalı olanları" da vardır. Tiranlar aptallığı, Deleuze'e göre, kurumsallaştırmakla kalmaz, aynı zamanda kendi kurdukları aptallık sisteminin köleleri haline de gelirler. Tiranlar bu nedenden dolayı, hep daha evvelki kölelerdir ve köleler sadece köleleri yönetebilecektir. Deleuze'e göre, "korkaklık, korkunçluk, aşağılılık, aptallık basitçe bedensel güçler, kişiliğe özgü veya, toplumsal olgular değildir ama bu şekildeki düşünce yapılarıdır" (s. 196). Bu tip

insanlar kendi kurdukları sistemin ilk kölesi olur, genelde kurumsallaştırdıkları mekanizmanın içinde kendileri boğulur; kendi cezalarını kendi kurdukları sistemin içinde bulurlar; Kafka'nın *Ceza Kolonisi* kitabında olduğu gibi. Veya daha popüler olarak, James Bond filmlerinde dünyaya hakim olmak isteyenler hep kendi mekanizmalarının kurbanıdır. *Stultitia* sahibi ise tiranın karşıtı olandır, eleştirmeyendir; bildiğini yapandır, *doğru* olarak gördüğünü; doğruyu söyleyen ve yapandır (bu anlamda *de facto* bir *parrhesiastes* olduğu düşünülebilir). Bir tür "Kızılderili şefidir"

Deleuze, *Diyaloglar*'da Foucault için, "tam kahkahasını attığı, yumuşak durduğu sırada, birden gelen şiddetinin tehlikesinden" söz etmekteydi (1990b). İhtiras ve tehlike arasındaki bir Foucault'dan söz etmekte Gilles Deleuze burada. Bir bakıma bu stultitia'nın verdiği bir tehlike gibi okunabilir. "Hakim olabildiği ve kontrol altına alınmış bir şiddet, sonunda cesarete dönüşmekte" diye vurgulamıştı, Claire Parnet'yle yaptığı *söyleşide* (Deleuze, 1990a, s. 140). Bazı gösterilerde, Foucault'nun sinirden ve şiddetten titrediğini hatırlatıyor; çünkü Foucault kaldırılamayacak olanı görmekte ve bedeninde algılamakta, hissetmektedir. Bir tutku adamı olarak Michel Foucault'yu, Deleuze, Jean Genet ile kıyaslıyor bu konuşmada. Hatta, Foucault'nun ölümünün bile şiddet dolu olduğunu düşünüyor Gilles Deleuze: "eserini kesen bir ölüm"

Bu anlatıyı şu nedenden dolayı burada zikrediyorum: Foucault endişe kavramı ve bilgelikten söz ettiği zaman bile aslında sanki bilgelik karşıtı ve hatta budalaca bir şekilde *stultitia* insanıydı. Hareket ve şiddetin verdiği cesaretle, hayatı ciddiye almadan, bir Yunan kahramanı, savaşçısı gibi hareket etmekteydi. Onu ilgilendiren acaba bu kahramanlıklar mıydı ki dışlanmışlar üzerine bu kadar düşündü, arşivlerlerde aşağılık adamların izlerini sürdü (Foucault, 1977). En tuhaf olanların peşinde koşan bir araştırmacı, hakikat oyunlarının bir takipçisi olmadı mı? Şiddet doluydu, tıpkı

savaşçı Ajax'ın şiddeti gibi haksızlığa karşı, kaldırılamayacak olan olaylara karşı. Deleuze, Parnet ile olan konuşmasında bunu vurgulamakta değil mi? Foucault'nun haksızlığa karşı gelişen şiddeti ve kahkahası yan yanaydı, her zaman ve her durumda biri diğerinin yerine ikame etmek üzere mevcuttu sanki. Aynı şekilde Paul Veyne de Foucault'dan şiddet dolu bir savaşçı olarak bahsetmiyor muydu? "Düşüncesi bile bir savaş makinası gibiydi": hedefine kitlenmişti, savaşmak ve güç ilişkilerinde yer almak üzere vardı.

Bir Süreç Olarak *Stultitia*

Deleuze'ün kavramsallaştırmasında *stultitia* daha çok bir süreç [*processus*[3]] olarak, kaçış çizgileri [lignes de fuites] gibi görünüyor. Arzu da bir süreç olduğundan dolayı, psikanalitik bir arzuya, arzunun nesnesi veya arzunun nesneye yönelmesi gibi kavramlara karşı çıkılıyor. Çünkü psikanalizde arzu, eksik olana yönelmek olarak anlaşılmakta. Halbuki Deleuze, Félix Guatari ile birlikte, personnologique **veya** yapısal Lacan'cı bir terapinin dışına çıkıp, üçüncü bir yolu izliyor. Bu da arzuyu bir süreç olarak görmekten geçiyor. Demek ki, düzenlemelerden [*agencement*] söz etmek mümkün ve özne ve nesne ayrımından çıkılarak eksik kavramı es geçiliyor. Arzu eksik üzerine kurulu bir süreç değil. Bu, bir kenara bırakılıyor (yöntem farkı).

Foucault'daki döngüde ise zevk [*plaisir*] yine bir özneye özgü, yani arzu, istek ve zevk ve sonra tekrar arzu, istek ve zevk vb. devam ediyor.[4] Evet, *fragmantaire*, parçalı tıpkı Deleuze ve Guattari'de olduğu gibi, ama zevk bir nesneden veya bir kişiden alınan zevk

3 Althusser'in yabancılaşmayı ne doğanın ne insanın ama sürecin yabancılaşması olarak ele alması çok ilginç bir yaklaşım. Burada "öznesiz bir süreç" öneriyor ve bu şekilde diyalektik olanı Marx'tan uzaklaştırmaya çalışıyor.

4 Türkçe'de haz olarak da geçiyor. Ben zevk kelimesini daha doğru buluyor ve tercih ediyorum, çünkü haz *jouissance* karşılığı olarak kulağıma daha doğru geliyor. En azından 1970'li yıllarda bu kelime kullanılmaktaydı, hâlâ da kullanılıyordur diye düşünüyorum.

olarak durmakta. Halbuki Deleuze ve Guattari'de, düzenlemenin bileşkeleri süreçsel bir şekilde oluşuyor ve bu da kaçış çizgisinin kendisi, yaşam çizgisi.

Endişe ve Endişesizlik

Foucault'da iktidar söz konusu olduğunda, evet, direnmeden bahsetmek tabii ki çok önemli. Ama *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildine doğru ve özellikle *Hermeneutique du Sujet*'de Foucault'nun daha çok "endişe" kelimesine yer verdiğini fark etmekteyiz. Özellikle yaşlılık söz konusu olmaya başladığında Sophokles'in veya diğer Yunan tarikatlarının izini takip eden Foucault'nun, iktidarı bükmek ve direnmeyi bedene ve ruha yönelik endişenin bireyselliğinde görmek eğilimi öne çıkmakta. Bedeni, endişe ile ele almak, beden ve ruha ait bir iyileştirme politikasını ortaya koymak. Ama burada, hayatın tümü içinde yer alan pratiklere bakmak, ve gençlik-yetişkinlik-yaşlılık hiyerarşinin ötesine geçmek gerekecek.[5]

Buraya kadar söz edilen önermeler, *Le souci de soi* [*Kendilik Kaygısı*] veya *Hermeneutique du Sujet* kitapları içinde ele alınan bir iç konuşma gibi durmakta: Bu metinlerde Foucault, "olmuş olduğu şeyi reddetmekten" çok daha fazla, dikkatli okunduğunda, bireyin kendi ölümü karşısındaki endişesinin nasıl geliştirildiğine bakar gibi durmakta. Tam da bu anlamda, her gün ölecekmiş gibi yaşamak Stoacı bir felsefenin şiarları arasında. Kendilik endişesi her bakımdan çok daha teknolojik ve teknik bir sorun, Foucault'ya göre: 20 Ocak 1982 ders notlarında bunun üzerinde duruyor (Foucault, 2001). Dersin ikinci yarısında Foucault yaşlanma ve dostluk üzerine eski Yunan ve Romalıların nasıl düşündüklerini sorunsallaştırıyor. Yaşamı boyunca taşıdığı ihtiraslardan kurtulan bedende, artık endi-

5 Bu anlamda Scherer'in *queer*'e bakışında, pedagojide nesiller arası, hiyerarşi dışı bir birlikteliğin öneminden söz etmek ve bunu hatırlamak ilginç olacaktır; çünkü pedofilinin ötesine geçen bir bakışa bu sayede yerleşmek imkânlı hale gelmeye başlayacak felsefi olarak.

şe pratiklerinin yaşanmakta olduğunu anlatmaya çalışıyor. Burada yaşlanma, ölüme yaklaşma pratiğinden çok, kişinin kendisiyle, beden ve ruhuyla uğraşma zamanı gibi durmasına rağmen, Foucault, yaşlar arasındaki hiyerarşiyi hiçe saymanın daha doğru olacağını ileri sürüyor. Yaşlılık bir yanda bilgelik gibi durmasına rağmen, diğer yanda ise, bağımlılık ilişkisine tabi gibi duruyor. Tek başına yaşayamadan, birisine muhtaç olarak yaşlanmak, bu anlamda bilgelikten çok daha fazla zayıflık olarak algılanmakta. Her gün aktif olamamanın verdiği bir zayıflık [*faiblesse*]. Başkalarına akıl vermek iyi, tamam, ama aynı zamanda başkalarına bağlı olarak, özerk ve özgür olmadan yaşamak da ayrı bir sorun olarak durmakta. Askeri veya politik bir şekilde şehri müdafaa edeceklerin gençler olması, bu anlamda, yaşlıların zayıflığına tekabül etmekte. Bu durumda, yaşlılık onurlu olmasına rağmen pek istenen ve arzulanan bir durum değil. Sophokles cinsel arzuların iştahından kurtulan bir bedenin önemini vurgulamış, yaşlılığın erdemlerini saymış bile olsa, bu, Foucault'nun analizinde istenilecek bir durum gibi gözükmemekte. Her tür politik ve cinsel duygudan arınmış, her tür mümkün pratik deneyi yaşamış bir şekilde, yaşlı kişi, kendisi üzerinde bir egemenlik kurması gereken kişi olarak gözükmekte. Foucault bu durum karşısında iki kutba yaslanmakta: ilki popüler ve daha dinî bir kutup; diğeri ise ruhun iyileştirilmesine yönelik, daha bireysel bir endişenin pratik edildiği bir kutup.

Hayatı kapsayan ve tam zamanlı olarak düşünebileceğimiz bir şey, hiyerarşi dışı bir dostluk ilişkisi. Ama aynı zamanda genç ve yaşlı arasındaki dostluğun oluşumunda, üç tür eğitim [*maitrise*], kendini kontrol mekanizması da birbirine eklemlenerek oluşmakta: 1) Gelenekle elde edilen ve büyüklerden alınan modeller (kahramanlar vb.); 2) Yeterlilik [*compétence*] tekniği ki, burada da hiyerarşinin varlığına rastlamaktayız; 3) Alkibiades ve Sokrates arasındaki karmaşık ilişkide ise bir geleneksellikten veya yeterlilikten çok

daha fazla bir tutku ilişkisi ve kendilik endişesine rastlamaktayız. Aşıklar ve dostlar arasındaki bu ilişkide keşfetme var. Söz konusu iki erkek arasındaki ilişki ama, zaten Eski Yunan toplumunda normal olarak kabul edilen bir ilişki türünden söz etmekteyiz. Ve bu toplumdaki normlar içindeyiz. İlişkinin eşcinsel olup olmaması değil, ama ikili ilişkinin kendisinin *keşif* üzerinden oluşması aslında ilginç gibi duran (baştaki tartışmaya dönmekteyiz). Var olan geleneksel veya büyükten model alınan bir ilişki türü değil, ama *iki aşık kişinin bulup keşfedebileceği bir ilişki biçimi burada söz konusu olan;* yani bilinmeyen bir ilişki türünün ortaya çıkmaya başlaması burada ilgi çekici olarak duran şey (zaten eşcinsellik kavramı da bu sıralarda mevcut değil, 19. yüzyıl onu icat edecek ve heteroseksüel lafı da daha sonra ortaya çıkacak). Diyalog içinde geçen ve gelişen bir keşif ilişkisinden söz etmekte Foucault (1984a, s. 124). Bellek ve öğrenme arasında gidip gelen bir keşif. Bellek, burada, bilgisizlikten bilgiye doğru giden yolda her üç teknikte bir role sahip. Keşif ise bu yolda, iki kişi arasında ikili bir bilgiye doğru ilerlemeyi sağlayan ilişki olarak durmakta. Foucault işte bu ilerleme biçiminde özneyi görüyor. Özne, bu keşif ilişkisini yaşamakta olan kişinin, *hiçbir zaman olmadığı bir yere doğru gitmeye başlamasında* yatmakta: o bakımdan anne karnından çıkan, hâlihazırda olunan bir özneden değil; süreçsel, olmakta olan bir özneden söz etmek mümkün olabilecek. Ö*zne olma* sürecindeki bir biçiminden. Buna öznellik biçimi denebilir. Foucault'ya göre, kendisiyle ve başkasıyla girdiği bu keşif ilişkisi içinde özneleşme mümkün olacak.

Anlaşılacağı gibi endişe bir tür endişesizlik olarak durmakta aslında. Yaşlılığında bağımlı olmayan, her an atılıma hazır olan, *stultitia'sı* olan kişi, bilge karşıtı olan kişidir sanki Foucault için. Bu küçük düşünme anının oluşturduğu parçada, Foucault bilgeliği değil cesur bir hakikat ilişkisini vurgulamakta. Bu anlamda Eski Yunan paradigması üzerine kurulu olan bir bilgelik yerine özgür

bir deneyimi öne sürer gibi duruyor. Kızılderili *şefinin* "iktidarsız gibi duran" kahramanlığı ve gücü, iktidardan çok daha kuvvetli bu anlamda. Kuvvet iktidarsız vaziyetten gelen bir şey. Özgürlük ve cesaret sahibi endişesiz kişi, Foucault için Felsefe Tarihi'nin bilgelerinden çok daha önde durmakta. Model olarak değil bir tür metamodel olarak. Foucault'nun adında "*fou*" [deli] kelimesinin varlığı belki de tesadüf değil.[6]

Kaynakça

Akay, Ali (1995) İktidar ve Direnme Odakları, İstanbul: Bağlam.

Deleuze, Gilles (1968) *Différence et répétition*, Paris: PUF.

Deleuze, Gilles (1990a) *Pourparlers*. Paris: Minuit.

Deleuze, Gilles (1990b) *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam.

Foucault, Michel (1977) "La vie des hommes infâmes", *Les Cahiers du chemin*, sayı: 29.

Foucault, Michel (1984a) *L'Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984b) *L'Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001) *Hermeneutique du Sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris: Hautes-Études/Seuil/Gallimard.

6 Deleuze, Parnet ile söyleşisinde, Foucault'nun şiddeti ile delilik arasındaki ilişkiyi vurgulamak için Mellville'in Moby Dick kitabından bir cümle alıntılıyordu. Melville şöyle demişti: "Bilge olmaktan çok deli olmayı tercih ederim" (Deleuze, 1990, s.141).

İktidar Topolojileri

Foucault'nun 'Yönetimsellikten' öte Siyasi Yönetim Çözümlemesi[1]

Stephen J. Collier

Michel Foucault'nun Collège de France'ta verdiği derslerin basımı, son çalışmalarındaki temel gelişmelerden birine yeni bir bakışı ortaya çıkardı: çokça tartışılan devlete geri dönüş. Foucault, disiplin üzerine olan araştırmalarında egemen iktidar sorusunu başarılı bir şekilde ayrı tutmuştur. Ancak, Colin Gordon'un (1991) belirttiği gibi, Foucault, 'bütün toplum üzerindeki politik egemenlik' sorununu 1976'dan itibaren çok boyutlu bir şekilde sorgulamaya başladı. Bu gelişme, önemli bir biçimde, *Cinselliğin Tarihi*'nin[2] giriş bölümünde ve *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı ders notlarında (her ikisi de 1976'da yayımlandı) çözümlemenin esas kategorilerinden biri olarak biyoiktidarın analize dahil olmasıyla birleşti. Bugün artık bu dönem boyunca yaptığı olağanüstü çalışmaların daha bütünlüklü bir tasviri ortaya konuluyor ve araştırmacılar, 1976, 1978 ve 1979 derslerinde geliştirilmiş temel kavramlara (çok tartışılmış olan 'yönetimsellik' gibi) yeniden bakmaya ve *Hapishanenin Doğuşu*'ndan sonra Foucault'nun siyasi yönetim konusundaki analizlerinin, ikti-

1 Metnin orijinal künyesi şöyledir: "Topologies of Power – Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'", *Theory, Culture and Society* vol. 26, no. 6, 78-108, 2009

2 Foucault, Michel (2003), *Cinselliğin Tarihi* (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı: İstanbul. (ç.n).

dara yaklaşımının karmaşık değişimlere nasıl evrildiği üzerine yeniden düşünmeye davet ediliyorlar.

Hâkim bir yorumlamaya göre, 1976'da biyoiktidarın girişiyle, Foucault iktidar ilişkilerini çalışmak üzere kullandığı var olan araçları basitçe yeni bir nesneye uyarlamıştır: devlete. Bu görüşe göre, 1978 (*Security, Territory, Population [Güvenlik, Toprak, Nüfus]*)[3] ve 1979 (*Birth of Biopolitics [Biyoiktidarın Doğuşu]*) dersleri, önceki 'bilgi-iktidar' çalışmasında kullanılan araçlardan yararlanmak suretiyle biyoiktidarın bir soykütüğünü ve siyasi yönetimin bir çözümlemesini temin ederek, bu projeyi genişletmeye hizmet etmişti. Fakat, iddia ediyorum ki, Foucault üzerine ikincil kaynaklarda *Hapishanenin Doğuşu*'na verilen üstün ayrıcalıkla bezenmiş bu okuma Foucault'nun yöntemi ve teşhis edici üslubundaki önemli bir değişimin üstünü örter. Bu değişim, 1976'da biyoiktidarın dahil olmasıyla değil, bu temanın 1978 ve 1979 derslerinde ayrıntılı biçimde ele alınışıyla meydana gelmiştir. Foucault'nun ilk biyoiktidar çözümlemesi, şaşırtıcı biçimde modernitedeki iktidarın karakteristik biçimlerine, [yani] dönemsel ve totalleştirici iddialar içerisine gömülüydü.[4] Sonraki dersler, bunun aksine, benim 'topolojik' iktidar çözümlemesi demeyi önereceğim ve var olan iktidar teknik ve teknolojilerinin biyopolitik yönetimin çeşitli tertibatlarıyla nasıl yeniden konuşlandığı ve yeniden bir araya getirildiğini incelemeyi önerir.

Bu makale, Foucault'nun 1970'lerin sonlarında iktidara yaklaşımındaki söz konusu değişimleri inceliyor ve onları son çalışmalarındaki diğer önemli gelişmelerle ilişkisine göre konumlandırıyor. Makalenin ilk yarısı *Toplumu Savunmak Gerekir*'den 1978-9 yıllarındaki derslere belirli temaları takip ediyor ve ince fakat temel

3 Türkçesi için bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014

4 Rabinow (2003: 46–7) da Foucault'nun erken çalışmalarının bazen dönemsel terimlerden müteşekkil olduğunu iddia eder.

modülasyonlarını gösteren detaylı bir metinsel çözümleme sunuyor. Foucault'nun, 1976'da yaptığı ilk devlet ve siyasi yönetim değerlendirmesinin, iktidar biçimlerinin sistematikliğini, fonksiyonel tutarlılığını ve totalleştiriciğini vurgulayan teşhis edici üslubundan izler taşıdığını göstereceğim. Bu analiz, *Hapishanenin Doğuşu*'nda geliştirilen yaklaşım ile pek çok yakınlığa sahiptir. [*Hapishane'nin Doğuşu*'nun] iddiaları da hem zamansal biçimi (egemenlik ve disiplin veya normalleşme arasındaki fark da dönemsellik belirten bir işarettir), hem de teşhis edici sahası ('disipline eden toplum' veya 'normalleşen toplum'u tanımlayan tek bir iktidar biçimiydi) bakımından belli şekilde dönemsel bir çalışmadır.

[*Hapishane'nin Doğuşu*'nun] aksine, 1978 ve 1979 dersleri 'topolojik' bir yaklaşım kullanır ve iktidar biçimlerinin şekil aldığı ve işlerlik kazandığı yapılandırmaların çok daha esnek bir çözümlemesini ortaya koyar. Burada aklımda olan, matematiğin bir dalı olarak topolojiyle kabaca bir analoji kurmak: nesnelerin yalnızca geometrik özellikleriyle değil, aynı zamanda mekânları nasıl düzenlendikleriyle (*organized*), öğelerin belli bir biçimde bir araya gelişinden doğan bağlantısal özellikleriyle ve bunların dönüşümleriyle ilgili olan [topoloji ile].[5] Benzer biçimde, Foucault'nun 1970 sonlarındaki çalışmaları, içerisinde heterojen öğelerin yapılandığı –teknikler, maddi biçimler, kurumsal yapılar ve iktidar teknolojileri– 'bağıntı motiflerini', hem de bu motiflerin dönüşümleriyle meydana gelen 'yeniden konuşlandırmaları' [*redeployment*] ve 'yeniden bir araya getirmeleri' incelemek için zengin bir kelime dağarcığı da sağlar.[6] Bu suretle, belirli bir çağda tek bir mantıktan (egemenlik, disiplin veya normalleş-

5 Topolojinin alanı Annemarie Mol ve John Law (1994)'un araştırmalarında ve Michel Serres'in çalışmalarında açıkça incelenmiştir. Konuya dair Serres'in çalışmasını anlamamda Paul A.Harris (1997) ve Steven Conner (2004)'ın makaleleri faydalı oldu.

6 Böylelikle Foucault, Paul Harris'in (1997: 44) topoloji alanına dair yazmış olduğu gibi, 'ilişkilerin ve dönüşümün bükülgen ve oldukça soyut dağarcığını' sunar.

meden) türeyen iktidar ilişkilerini küresel ölçekte teşhis etmek gibi sabık bir eğilimden uzaklaşır. Sonuç, olumsal biçimlerin sonsuz bir çoğaltımı değildir. Bunun yerine, topolojik bir çözümleme, kaynağının dâhili bir gereklilik veya tutarlılık olduğunu ima etmeksizin, yönetimin yeni biçimlerini bir araya getiren [*assembled*] geniş biçimlenimsel ilkelere odaklanır.

Makalenin ikinci yarısı, Foucault'nun analizinin topolojik boyutuna dikkat etmenin, onun son dönem çalışmalarındaki kilit temaları anlayışımızı nasıl değiştirebileceğini gösteriyor. Ben özel olarak birbiriyle ilişkili üç soruna odaklanıyorum. Birincisi, Foucault'nun biyoiktidar çözümlemesinin 1976'dan 1978–79 yıllarına kadar revize edilmiş biçimine işaret ediyorum. Foucault'nun Fizyokratlar üzerine gözlemlerine odaklanarak, konunun nihai detaylı açıklaması kabul edilen ve biyolojik yaşam üzerindeki denetimin bir uzantısı olarak biyopolitik yönetimin totalleştirici mantığını ima eden biyoiktidara dair 1976 beyanlarının, son çalışmaları ışığında bakıldığında başlangıç niteliğinde ve karışık olduğunu göstereceğim. Bu karışıklığın, biyoiktidarı sadece bir yönetim mantığı değil, çeşitli iktidar topolojilerinin de gözlemlenebileceği bir sorunsal alanı olarak ele alan 1978–9 dersleriyle açıklığa kavuşacağını iddia ediyorum. İkinci olarak, Foucault'nun iktidar incelemesine gitgide evrimleşen yaklaşımının, (onun) gitgide değişen düşünüş kavramıyla nasıl ilişkili olduğunu inceliyorum. Eğer, Paul Rabinow'un (2003) belirttiği gibi, Foucault'nun erken çalışmaları düşünüşü 'anonim, söylemsel bir şey' olarak görüyorsa da, onu sonradan, hâlihazırdaki eyleme ve anlama biçimlerine mesafe almış ve ayrıca bu biçimleri iyileştirmeye ve yeniden bir araya getirmeye çalışan, konumlanmış bir eleştirel tefekkür pratiği olarak analiz edecektir.[7] Bu değiştirilmiş düşünüş kavramının Foucault'nun topolojik çözümlemesiyle yakından ilişkili olduğunu, bu haliyle de *Hapishanenin*

7 'İyileştirme [*remediation*]' deyimi Paul Rabinow ve Gaymon Bennett'ten (2007) ödünç alınmıştır.

Doğuşu'na eleştirel bir mesafe aldığını göstereceğim. Üçüncü ve son olarak, Foucault'nun 1978–9 derslerinin en çok tartışılan [kavramını], 'yönetimsellik' kavramını ele alıyorum. Bu makalede geliştirilen argümanın ışığında, bu kavramın esasen *Hapishanenin Doğuşu* dönemine ait olduğunu göstereceğim. 1978 ve 1979 derslerinde önemli bir rol oynasa da, bu kavram katiyen bir ana kategori veya tema olarak alınmamalıdır. Bunun da ötesinde, yönetimsellik kavramının çerçevesi, güncel iktidar ilişkileri çalışmalarında, topolojik bir çözümlemenin araçlarını kullanarak giderileceğini düşündüğüm, belirli metodolojik zorluklar da ortaya çıkarmaktadır.

Disiplinden Yönetimselliğe: Bilindik Hikâye

Foucault'nun iktidar mevzusunda en bilinen pozisyonu *Hapishanenin Doğuşu*'nda (bundan böyle *HD* diyeceğim) ve [onun] etrafında yer alan çalışmalarda görülür. Orada, Foucault, iktidar ilişkilerine, devlet ve egemenlik meselesinden başlayan hâkim bakışla bakmış ve iktidarın hukuki aygıt sayesinde nasıl dışarı ve içeri sızdığını sorgulamıştır. Bu hâkim yaklaşıma karşı, Foucault, 'egemenlik sorunsalına ve buna binaen hukuk ve yasaklama sorunsallarına takılıp kalmayan politik bir felsefe'(1980b) öngörmüştür.[8] Bu meydan okumaya meşhur cevabı, *HD*'deki gibi, modernliğin karakteristik iktidar biçimi olarak düşündüğü disiplin üzerine çalışmalarında geliştirdiği, iktidar ilişkilerinin bir 'mikro-fiziği'ydi. Egemen iktidarın aksine, disiplin merkezdeki bir noktadan yayılmaz, kolektif yaşamın kılcallarında dolaşır. Baskılayıcı değil üretici ve pekiştiricidir. Bilgi üzerinde ve

8 Mariana Valverde (2008), yakınlarda egemen iktidar ve disiplin arasındaki bu katıksız zıtlığın *Hapishanenin Doğuşu*'na has olduğunu iddia etmiştir. Bense, esasen bu eğilimin daha kapsamlı, Foucault'nun 1970'lerin ortasında yaptığı çalışmaların çoğunluğunu içeren ve temelde dönemsel bir hikâyeyi yansıtan bir eğilim olduğunu iddia etmeye meyilliyim. Lakin Valverde'nin temel argümanı olan, 1970'lerin sonlarında Foucault'nun, disiplinle olan birleşimlerini de içeren, genel olarak egemen iktidarın çeşitli oluşumlarına ilgisinin olduğu fikri benimkiyle uyumludur.

ona karşı bir tahakkümde bulunmaz; bilgi yoluyla belirli düşünme ve eyleme biçimlerinin uygun koşullarını yaratır.

Foucault'nun yönetimsellik konusunda yazdıklarını özetleyen önemli makalesinde Colin Gordon, Foucault'nun *HD* sonrası çalışmasındaki değişikliklerin, [onun] iktidarın metafiziği eleştirilerine bir cevap olarak okunması gerektiğini belirtmiştir. 'Marksist soldan gelen itirazlardan bir tanesi', der Gordon, Foucault'nun 'iktidar ilişkilerinin özgüllüklerine, özel teknik ve pratiklerinin ayrıntılı niteliğine, hasrettiği yeni ilginin, küresel politik meselelere, yani toplum ve devlet arasındaki ilişkilere işaret etmek ve ışık tutmak konusunda başarısız olmasıdır' (Gordon, 1991: 4). Gordon'a göre, ilk olarak 1976 Ekim'inde yayımlanmış olan *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde tartışılan yeni biyoiktidar temasında, Marksist solu tatmin etmese de, [onlara] cevap mahiyetinde bir şey bulunabilir (Fontana and Bertani, 2003). Orada, Foucault, (disiplinler üzerinden çözümlenen) bir 'bedenin mikrofiziği' ile 'nüfusun biyoiktidarı' dediği şey arasında bir fark önermişti.

Gordon ve pek çok başka yorumcuya göre, bu ayrım, disiplin üzerine yaptığı çalışmada önerilen 'mikro-fizik' kavramına iktidar ilişkilerinin bir de 'makro' fiziğini ekledi.[9] Gordon, Foucault'nun 1978 ve 1979 dersleri *Security, Territory, Population* ve *Birth of Biopolitics*'te peşine düştüğü şeyin tam da bu 'makro' dizge olduğunu iddia eder.

9 Örneğin, Pasquale Pasquino şöyle yazar:

> Disiplinlerin detaylı bir çözümlemesi, iktidar mekanizmalarını anlamak için Marksist ekonomik sömürü tezine ilke olarak karşı çıkmışsa, bu çözümleme kendi içinde yetersizdir ve toplumun düzenlenmesi ve sıralanması küresel problemlerin irdelenmesine aynı zamanda bu problemi kavramsallaştıran usullerin araştırılmasına ihtiyaç duyar. (1993: 79)

Trombadori şöyle yazar:

> Sadece bu mesele üzerine ... iktidarın 'mikrofiziğinden' 'fiziğine' doğru bir hareketin yokluğu ortaya çıkarılabilir; Foucaultcu arkeolojik gözü, yerel düzlemden daha genel bir hükümranlık ilişkileri düzlemine doğru genişletebilecek bir hareket. 'Yönetimsellik' kategorisine dair kafa yorarak ve modern devletlerin kuruluşuna ön ayak olan iktidar sistemleri ve aygıtlarını yeniden ele alarak Foucault, bu türlü eleştirilere yanıt verme teşebbüsünde bulunmuştur. (1991: 21)

Foucault'nun çalışmasındaki bu harekete dair Gordon'un çıkardığı özet, eksiksiz bir biçimde alıntılanmayı hak ediyor:

> Foucault, hâlihazırda *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin (1976) son bölümünde, iktidarın mikro ve makro fiziği arasındaki ilişkiye dair fikirlerini geliştirmeye başlamıştı. Burada Foucault, kişilere, canlı varlıklar olarak düşünüldükleri sürece uygulanan iktidar biçimlerini adlandırmak üzere 'biyoiktidar' kavramını takdim etti: bireysel cinsel ve üremeye dair davranış meselelerinin, milli politika ve iktidar meseleleriyle birbirine bağlandığı bir nüfusun üyeleri olarak öznelerle haşır neşir olan bir politika. Foucault, 1978 derslerinde bu biyoiktidar ve biyoiktidar konularını, kendi yönetim temasına yaklaşımıyla sıkı sıkıya bağlayarak tekrardan dile getirdi (1991: 4).

Gordon, biyoiktidar ve yönetimsellik sorunsalları arasında görülen önemli bağlantılara ve bunların Foucault'nun politik yaklaşımının sonuçlarına dair eleştirilerle ilişkisine parmak basar. Peki, bu değişimi tam manasıyla nasıl okumalıyız? Gordon ve Michel Sellenart (2007) ve Alessandro Fontana ve Mauro Bertani (2003) gibi diğer yorumcuların verdiği yanıtlardan biri, biyoiktidarın meseleye dâhil oluşuyla birlikte Foucault'nun, disipliner iktidarı –özel olarak bilgi-iktidar kategorisini– çalışmak üzere kullanmış olduğu araçları devlete uyguladığıdır. Gordon'a göre, Foucault'nun yönetimsellik ve liberalizm üzerine çalışması şunu gösterdi:

> Tikel, yerel kurumlar içerisindeki bireysel insan öznelerine atıfta bulunan teknikleri ve pratikleri çalışmak üzere kullanılmakta olan... benzer tarzda bir çözümleme, toplumun bütünü üzerinde politik egemenlik düzleminde özne nüfuslarının yönetilmesinin teknikleri ve pratiklerine de atıfta bulunabilir. (Gordon, 1991: 4)[10]

10 Benzer şekilde Sellenart şunu iddia eder:

> '[i]ktidar'dan 'yönetim'e doğru 1978 derslerinde ortaya çıkan bu değişim, sorgulanmakta olan metodolojik çerçeveden değil, disiplinlerin çözümlemesinde hiç yeri olmayan yeni bir nesneye, devlete, doğru genişlemesinden kaynaklıyor. (2007: 382)

Bu okumaya göre, nesnede bir değişim meydana gelmişse de, yöntemde de temel bir süreklilik vardır: disiplin üzerine olan çalışmadaki çözümleme araçları, Foucault'nun 1970'lerin ortasında yaptığı çalışmalarda Marksistlerin noksan bulduğu, bir 'makro politik' ilişkiler çözümlemesini sağlamaya uygun hale getirilir.

Şüphesiz ki böyle bir şey var. Erken ve geç çalışmalar arasındaki süreklilik inkâr edilemez; bu sürekliliklerin belki de en dikkat çekici olanı 'yönetimsellik' kavramındadır. Tartışacağım üzere, bu kavramın, önceki güç ilişkilerinin 'mikro fiziği' kavramıyla pek çok ortak noktası var. Fakat bu hikâyede eksik olan bir şey var; [o da] değişimin esasen nesnede –disiplinler yerine devlet– değil, Foucault'nun iktidar teknolojilerinin yönetimin bileşenlerinde [*assemblies of government*] nasıl yapılandırıldığına dair analizinde olmasıdır. Bu değişim, 1976'da biyoiktidarın takdimiyle değil, bu takdim ve iki yıl sonra, 1978'de, Foucault'nun derslere kaldığı yerden devam ettiğinde yaptığı detaylandırma arasında meydana geliyor. Didier Eribon'u (1991) takiben, *Cinselliğin Tarihi* ve *Toplumu Savunmak Gerekir*'in önemli açılardan *HD*'nin sorunsalında konumlandırılmış olduğunu göstereceğim. Fakat daha sonraki derslerinde Foucault'nun kullandığı alet kutusu önemli ölçüde yeniden formüle edilmiştir. O halde, 1976'daki ilk biyoiktidar tartışmasını dikkate almaya değer; böylece bu tartışmanın sonraki çalışmalarıyla olan ilişkisi günyüzüne çıkarılabilir.

Normalleştiren Toplum: *Toplumu Savunmak Gerekir*

Burada, Foucault'nun biyoiktidar çözümlemesi için geniş çapta incelenen *Cinselliğin Tarihi*'ni değil, Collège de France'taki 1976 derslerini, *Toplumu Savunmak Gerekir*'i (bundan böyle *TSG*) kullanacağım. Ana tartışma, *Cinselliğin Tarihi*'yle ünlenen bir iddia ile başlayan son derstedir. 'Bana öyle geliyor ki' der Foucault 'on dokuzuncu yüzyılın temel fenomenlerinden birisi iktidarın hayat üzerindeki hakimiyeti denebilecek şeydi... biyolojik olanın Devlet tarafın-

dan denetimi denebilecek şeye yol açan en azından bir çeşit eğilim vardı' (2003: 240). Bu beyanın ardından, bu 'biyolojik olanın Devlet tarafından denetimini' önceki yaklaşımını takiben, 'politik teori düzleminde değil, daha çok iktidar mekanizmaları, teknikleri ve teknolojileri' düzleminde takip edecektir (2003:241). Foucault [böylece], Gordon'un 'iktidarın hayat üzerindeki hakimiyetinin' 'mikro' ve 'makro' düzlemleri olarak (bana öyle geliyor ki biraz kesin olmayan bir biçimde) cilaladığı şeyin bu iki kaydı arasındaki ayrımı takdim eder.[11] Bir yandan Foucault 'esasen bedene, bireysel bedene odaklanmış iktidar tekniklerinin başlangıcını gördüğümüzü' iddia eder. Burada, disiplinlere ve *Cinselliğin Tarihi*'nde 'bedenin mikro politikası' dediği şeye gönderme yapar. Diğer yandan, biyoiktidarın ikinci bir kutbu, 'doğum, ölüm, üretim, hastalık ve bunun gibi geniş kapsamlı süreçlerden etkilenen küresel bir kitle' oluşturduğu ölçüde insanoğluna, [ya da] 'tür-olarak-insana' bağlanır. *TSG*'de bu yeni iktidar teknolojisini 'insan ırkının "biyoiktidarı" (2003: 242–3) şeklinde isimlendirir. *Cinselliğin Tarihi*'nde nüfusun biyoiktidarı der buna.

Daha sonra Foucault, kent planlama ve hastalık yönetimi gibi alanlarda bulunan bu nüfusun biyoiktidarının bazı temel özellikle-

11 'Mikro fizik' terimi, çözümlemenin bir 'makro' kutbu ile karşıtını çağırır. Foucault, *HD*'de kurumların sınırlandırılmış mekânlarının dışına taşan disipliner iktidara atıfla 'meta' terimini kullanmasına rağmen, bu 'makro' terimini hiç kullandı mı bilmiyorum. *Birth of Biopolitics*'te Trombadori'nn iddiasının aksine, Marksistlerin 'eleştirilerine cevap vermeye' pek de gönüllü olmayabileceğini söyleyerek, 'mikro' ve 'makro' kutupları karşı karşıya getiren bir analizi açıkça eleştirir. Şöyle yazar Foucault:

> Yapmak istediğim şey –ki bu çözümlemede söz konusu olan şey buydu– mikro iktidarın veya yönetimsellik prosedürlerinin çözümlemesinin tanımı gereği ölçeğin bir kesitince belirlenen belirli bir alanla sınırlı olmadığını ve bunun basitçe bir bakış açısı, boyutu ne olursa olsun bütün ölçek için geçerli olabilecek bir çözümleme yöntemi olarak düşünülmesi gerektiğini ne dereceye kadar kabul edebileceğimizi görmekti. Bir başka deyişle, mikro iktidarların analizi bir ölçek sorusuna [bağlantılı] değildir ve bir kesit sorunu da değildir; bir bakış açısı sorunudur. (2008: 186)

Bu ölçek sorunsalı Foucault'nun çalışması ve aynı dönemde Michel Callon ve Bruno Latour'un (Callon and Latour, 1981) yazıları arasındaki ilgi çekici bağlantılara işaret ediyor.

rini, şematik biçimde ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara seyrek atıfların ötesinde belirli tarihsel referanslar olmadan tasarlar. Biyoiktidar'ın 'ilk bilgi nesneleri ve denetlemeyi amaçladığı hedefleri' der Foucault, hem 'türlerin yaşamına özgü' ('doğum oranı, ölüm oranı, yaşam süresi ve bunun gibi') fenomenler, hem de 'buna ilişkin bir dizi ekonomik ve politik meselelerdir' (2003: 243).[12] Disipliner iktidar tarafından kapatılan [*enclosure*] nesnelerin aksine, bu fenomenler 'tesadüfi' ve 'öngörülemez'dir. Bunlar, bireyler düzeyindeki gerçekliklerinden çok, hem belirsizliklerini, hem de bir nüfus üzerindeki örüntülerini göz önünde bulunduran 'tahminler, istatistiki hesaplamalar ve genel ölçümler' gibi teknikler yoluyla bilinebilirler (Foucault, 2003: 246). O halde, bu nüfusun biyoiktidarının amacı, bu fenomenlere, *disipliner* olmaktan çok *düzenleyici* [*regulatory*] olan bir mantıkla 'genelleme. . . düzeyinde müdahale etmektir.' Bu yüzden, 'ölüm oranları tadil edilmeli ya da azaltılmalı; ortalama yaşam süresi arttırılmalı; doğum oranı artırılmalıdır.' Bu müdahaleler, disipliner iktidarla 'güçlerin çoğaltılması ve aktarılması' amacını paylaşırlar. Fakat bu müdahaleler bedenin titizce kontrol edilmesi üzerinden çalışmazlar. Bunun yerine, 'bir yaşam biçimini optimum hale getirmek için', 'denge kurmayı, ortalamayı muhafaza etmeyi, bir nevi dengeleşim [*homeostasis*] oluşturmayı ve bu genel nüfus içindeki çeşitlilikleri telafi etmeyi' amaçlarlar (Foucault, 2003: 246).[13]

Bu pasajlar veya bunların *Cinselliğin Tarihi*'ndeki taslak haldeki muadilleri Foucault'nun çalışmasını okuyanlara ilham vermiştir. Aslında, belli başlı yorumlama eğilimlerinden birine göre, bunlar biyoiktidar üzerine yazılmış en önemli metinlerdendir. Fakat ben

12 Bu paragrafın işaret ettiği üzere, Foucault'nun 'biyoiktidar' kavramını kullanımı sadece 'biyolojik' yaşam için değil, 'toplumsal' yaşam sorunlarında da devletin müdahil rolüne gönderme yapıyor.

13 Foucault *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'taki *(GTN)* düzenleyici iktidar terimini ikame eden *güvenlik* kavramına *TGS*'deki tek atfı bu bölümde yapar. Burada, net bir şekilde, *GTN*'de tartışılan nüfusların güvenliğinden çok egemen gücün güvenliğine, yani ülke içi düzen ve huzura gönderme yapar.

bunların –iddiamı ilerleyen bölümlerde gerekçelendirebilecek olsam da– Foucault'nun sonradan büyük bir açıklıkla ve ince detaylarla üzerine eğildiği temalara dair dağınık bir başlangıç ifadesi olduğunu söylerdim. Bu ifade Foucault'nun disipliner ve düzenleyici mekanizmaların daha geniş yapılara veya iktidarın mimarisine nasıl eklemlendiği üzerine o anki görüşünü belirttiği için argüman hızlı sona taşınır.

Bunu müteakiben Foucault'nun tartışması biyoiktidarın hem bireysel hem de nüfus düzleminde ortaya çıkışının her iki kaydının şematik bir anlatımıyla devam eder. Erken çalışmalarının bir çoğuna örtük bir arkaplan sağlayan *Annales Okulu*'nun çözümlemelerine başvurarak Foucault, biyoiktidarın 'doğuşu'nun egemen gücü ciddi anlamda zora sokmuş olan uzun vadeli demografik ve ekonomik dönüşümlerle bağlantılı olarak anlaşılabileceğini iddia eder.[14] Gözlemi şöyledir:

> . . . egemenliği, kendi kipi [*modality*] veya tertip şeması olarak sahiplenegelmiş olan bu iktidar, sanki kendini hem demografik patlamaya, hem de endüstrileşmeye maruz kalmakta olan bir toplumun ekonomik ve politik teşekküllerini yönetemez halde bulmuştu. Hatta o kadar ki, hem yukarıda, hem de aşağıda, hem detay hem de kitle düzeyinde çok fazla şey egemen iktidarın eski mekanizmalarından kaçıvermekteydi. (Foucault, 2003: 249)

Biyoiktidarın doğuşu, böylelikle, çifte ayarlama şeklini almıştır. 'Birinci ayarlama,' mikro iktidarların devreye girişi, 'detayların gözetilmesi içindi.' Foucault'nun varsayımına göre bu ayara 'daha elverişli bir şey'di, zira disiplinler 'okul, hastane, koğuş, atölye gibi kurumların sınırlı çerçevesinde' ortaya çıkabilirdi. Bu 'çevrelenmiş mekânlar'da disiplinler, egemen iktidarın tertibini sekteye uğratmadı. İkinci ayarlama– daha zordu çünkü 'karmaşık koordinasyon ve merkezileştirme sistemleri anlamına geliyordu' – on sekizinci yüzyılın sonunda, 'nüfus fenomenine' yönelmiş düzenleyici iktidarın başlangıcıyla meydana geldi (Foucault, 2003: 250).

14 *Annales Okulu* ile ilgili bu tespiti Paul Rabinow (1984) yapmıştır.

Mevcut çözümleme için önemli olan şey, Foucault'nun disipliner ve düzenleyici mekanizmaların, iktidarın daha genel mimarisinde nasıl yapılandırıldığını incelerken, şaşırtıcı bir şekilde, dönemsel, işlevci ve hatta totalleştirici bir çözümleme sunmasıdır. Birey ve nüfus düzeyinde işleyen iktidar biçimleri birbirinden ayrı olmasına rağmen, Foucault bunların yakinen ilişkili olduğunu savunur. Biyoiktidarın düzenleyici gücünün 'disipliner teknolojiyi dışlamadığını amma velakin ona eklemlendiğini, onu içine aldığını ve bir ölçüde değiştirdiğini ve bilhassa bir anlamda içerisine sızarak onu kullandığını, kendisini va olan disipliner teknikler içerisine yerleştirdiğini [*embedding*]' söyler (Foucault, 2003: 242). Bu birleşim, içeriye sızma ve içine yerleşmenin karakteri pek de fazla bir açıklamaya tabi tutulmaz. Ancak disipliner ve düzenleyici iktidarlar arasındaki bir arayüzeyin gözlenebildiği yerlere referansla örneklendirilir; Foucault'nun işaret ettiği üzere bu yerler, biyopolitik, normalleştirici bir toplumun emsalidir. Örneklerden biri, (işçi sınıfı toplu konutlarının ızgara planında [*grid pattern*] bulunan) disipliner mekanizmalarla düzenleyici mekanizmaları (konut piyasası ve sigortası) buluşturan on dokuzuncu yüzyılın yapay kentleridir.[15] İkinci bir örnek, 1976'da Foucault'nun ilgi alanının merkezine doğru geldiği görülen, fakat özellikle 1978'de biyoiktidara dönmesiyle gözden kaybolan bir konu olan cinselliktir. Foucault, 'beden ile nüfusun karşılaştığı noktada durduğu' için cinselliğin on dokuzuncu yüzyılda imtiyazlı bir hedef olduğunu ileri sürer; 've bu yüzden bir disiplin, aynı zamanda da düzenleme meselesidir' (2003: 252).

Düzenleyici ve disipliner iktidarlar arasındaki bu ayrıcalıklı birleşme yerleri Foucault'nun *normalleştirici toplum* dediği şeyin mekanizmalarını örnekler. Normalleştirici toplum, der Foucault, '... kurumları kümelenmiş [*swarming*] ve nihayetinde her şeyi ele geçirmiş,

15 Foucault (2003: 251), 'kendiliğinden türeyen bir çeşit polislik veya denetim, kentin kendi mekânsal tasarımı sayesinde gerçekleşti' diye yazar.

genelleştirilmiş disipliner bir toplum' değildir. Hiç değilse bu anlamda Foucault, 'disipliner mekanizmaların kümelenmesini' tasvir ettiği *HD*'deki çözümlemesini değiştirir (1977: 211,215). Ancak *HD*'de iktidarın 'arada duran [*interstitial*]' ve 'yukarıdan [meta]' manevralar dediği şeyleri birbirine bağlayan dar bir işlevsel mantık sergilemeye devam eder ve [bunların] giderek küreselleşen erişimlerini sağlayan seküler bir gelişme varsayar. Böylelikle Foucault *TSG*'de şunu iddia eder: '[n]ormalleştirici toplum, disiplinin normu ve düzenlemenin normunun birbirini dikey kestiği bir toplumdur.' Ve ekler:

> On dokuzuncu yüzyılda iktidarın hayatı ele geçirdiğini söylemek, onun, bir taraftan disiplin teknolojilerinin, diğer taraftan düzenleme teknolojilerinin rolü sayesinde, organik ve biyolojik arasında, beden ile nüfus arasında duran tüm yüzeyi kaplamakta başarılı olduğunu söylemektir. (Foucault, 2003: 253)[16]

Özetle, disipliner ve düzenleyici iktidarın iki ucu farklı mantıklara göre işler ama bu iki uç esasen eşbiçimli ve işlevsel olarak birbirini tamamlayıcıdır. Bunlar, biyolojik yaşamı sökmek, seferber etmek, uygun hale getirmek, denetlemek ve ele geçirmek için çalışan, genel bir normalleştirme sürecinin iki boyutudur.

Burada vurgulamak istediğim nokta, Foucault'nun 1976'da 'bedenin mikro politikasından' 'nüfusun biyoiktidarına' geçişine ve önceden parantez içine alınan devlet ve egemenlik meselelerine alenen geri dönüşüne rağmen, bu çözümlemenin, kavramsal ve metodolojik olarak önemli açılardan *HD* dönemine ve esasen Foucault'nun erken çalışmalarının köklü meselelerine ait olduğudur. En temelin-

16 Fontana and Bertani'nin yazdığı üzere:

> Kimi kez dile getirildiği gibi, Foucault'nun düşüncesinde bu iki iktidar iki ayrı 'kuram' oluşturmaz. Biri diğerine engel olmaz; biri diğerinden bağımsız değildir. Birini diğerinden devşiremezsiniz, daha çok bilgi/iktidarın iki *birleşik* işleyiş kipidir [bunlar]; ancak, kendi özel odakları, uygulama noktaları, kesinlikleri ve *enjeux* vardır: bir yandan bedenlerin terbiyesi, diğer yandan nüfusun düzenlenmesi. (2003: 279)

de, *TSG*'de (*Cinselliğin Tarihi*'nde olduğu gibi) Foucault külliyatının o ana kadarki yapıtlarında olan dönemsel çerçeve korunmuştur. Önemli zamansal göstergeler değişmiş olabilir ve Foucault'nun anlatısı daha inceliklidir, fakat 1976'da tasvir edilen biçimiyle biyoiktidarın doğuşuyla birlikte, biz halen egemenliğin 'klasik çağı'ndan normalleşmenin 'modern çağı'na doğru bir değişimle uğraşıyor sayılmaz mıyız?

Deliliğin Tarihi'nden[17] (1961) *HD*'ye kadar tekrar tekrar ortaya çıkan kısmi bir işlevselcilik de [1976'da biyoiktidarı ele alışında] korunan öğeler arasındadır. Bu iddia inandırıcı gelmeyebilir, özellikle de, örneğin, Foucault'nun, hapishanenin Marksist tarihine eleştirisinde işlevselciliği alenen reddettiği düşünüldüğünde. Fakat, özellikle, Foucault, duruma uygun şekilde 'makro politik' bir arka plandan, [yani] iktidarın mikro fiziğindeki değişmelerin ilişkilendirilerek anlaşılabileceği, yapısal bağlam denebilecek şeyden bahsederken, araya bir Althusserci 'son tahlil' sızar. Mevcut iktidar biçimlerinden biri (klasik, egemenci), demografik değişim, pazarların genişlemesi, kentleşme, esasen bütün gelişmekte olan endüstriyel kapitalizm fenomeninin karşısında sınırlara dayanır veya çelişkiye düşer. Yeni iktidar biçimleri (yani disiplin, düzenleyici iktidar, normalleştirme) bu önceki gerilimlere işlevsel bir 'çözülme' [*resolution*]) sağlar [ve böylece] nüfusların organizasyonunu ekonomikleştirmek ve onları üretim süreçlerine katmak amacında olan gelişmekte olan kapitalist toplumun taleplerini karşılar.[18] Böylece Foucault, *HD*'de 'insanların birikmeleri sorununu, onları hem ayakta tutabilecek hem de kulla-

17 Foucault, Michel (1992), *Deliliğin Tarihi* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge: Ankara. (ç.n.).

18 Benim buradaki okumam, yine, Foucault'nun çalışmasındaki dönemsel ve kısmi işlevci ifadeleri nevi şahsına münhasır özellikler olarak gören Valverde'ninkinden ayrılıyor. Aksine, Foucault'nun mikro iktidarların eklemlendiği, iktidarın daha geniş yapılanmasının çözümlenmesine odaklanırsak, iddia ediyorum ki, dönemsel ve kısmi işlevci argüman, *Deliliğin Tarihi*'nden bu yana devamlı olarak izlenebilir.

nabilecek bir üretim aygıtı geliştirmeden çözmek' mümkün olamazdı diye yazar. Ve 'diğer taraftan [da], insan çokluklarını [*multiplicity*] kullanışlı hale getirmiş olan teknikler, kapital birikimini de hızlandırmıştır' (1977: 220).[19] 'Biri, diğerini *mümkün* ve *gerekli* kılmıştır; her biri diğeri için örnek teşkil etmiştir (italikler sonradan eklendi)' diye bitirir Foucault. Böylelikle, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde 'biyo-iktidar, şüphesiz ki, kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir öğeydi; bedenlerin üretim makinesine kontrollü bir biçimde eklenmesi ve nüfus fenomeninin ekonomik süreçlere göre ayarlanması olmasaydı bu mümkün olamazdı' (Foucault, 1980a: 141) dediğinde, tanıdık bir alana gireriz.

Güvenlik, Toprak, Nüfus: Analitik Çözülme

Şimdi, *TSG*'in son dersinden yirmi bir ay sonrasına, bu temaların tekrar ortaya çıktığı, Foucault'nun, [*Güvenlik, Toprak, Nüfus*] (bundan böyle *GTN*) içerisinde toplanan, 1978'de Collège de France'ta verdiği derslere çevirelim bakışımızı. Foucault'yu yorumlayanların neden bu iki nokta arasında bir süreklilik bulduğunu anlamak güç değil. 1976'da takdim edilen, düzenleyici iktidarın temel suretleri (tesadüfi olan, belirsiz olan, diziler) ve temel örnekleri (kent, hastalık), 1978'in ilk üç dersinde tekrardan ele alınır. Göze çarpan birkaç değişiklik vardır: Foucault yokluk, kıtlık ve tahılın çok önemli bir çözümlemesini ekler. Ve *TSG*'de biyoiktidarın doğuşunu, on sekizinci yüzyılın kapsamlı gelişmeleri içerisine belli belirsiz yerleştiriken, *GTN*'de hastalık, kıtlık ve kentin yeni tasvirlerini belirli metinlerle, dolayısıyla da tarihsel olarak konumlanmış bireyler ve sorunlar-

19 Valverde (2008) şöyle yazar: Disiplin, Foucault tarafından endüstriyel proleteryanın yükselişi ve burjuvazi toplumunun standart kapasitede işleyen bedenlere ihtiyaç duymasıyla net olarak ilişkilendirildi; fakat *Hapishanenin Doğuşu* hikâyesi kapitali tarihin motor gücü olarak görmekten itinayla kaçındı.' Yukarıda alıntılanan gibi paragraflar Foucault'nun bu hususta her zaman bütünüyle itinalı olmadığını iddia eder.

la ilişkilendirir: Vigne de Vigny'nin nüfus artışından kaynaklanan baskıyı ve genişleyen bir pazarı yönetmek üzere 1755'te hazırladığı Nantes kent planı; Emmanuel Etienne Duvillard'ın çiçek hastalığının yayılma riskini saptamak üzere kullandığı 1806 tarihli nüfus istatistikleri çalışması ve Louis-Paul Abeille'in tahıl ticaretini düzenlemek amaçlı, 1763'te yazılmış olan önergeleri.[20] Yine de, görünen o ki, 1976'da oluşturulan patikadan yola devam ediyoruz.

Aslına bakarsanız, ilkin incelikli ayrımlarda görünür olsa da, birtakım önemli değişimler meydana gelmiştir. En belirgin olarak, Foucault'nun *TSG*'de belirttiği, nüfusla ilgilenen iktidar biçimi isim değiştirmiştir. Önceden 'düzenleyici iktidar' denilen şey şimdi 'güvenlik' adını almıştır. Fakat terminolojideki değişimden daha önemli olan çözümlemesindeki değişikliktir. Düzenleyici iktidar, gördüğümüz üzere, yeni alanlar [*domain*] üzerinde *denetimin* genişlemesiyle ilişkilendirildi: nüfus, üretici süreçler, biyolojik yaşam. [Foucault'nun] detaylı bir biçimde asla çözümlemediği bu süreç, 1976'da devletin biyolojik olanı maksimizasyonu, optimizasyonu, sökmesi, *sahiplenmesi* üzerinden tasvir edilir. Fakat Foucault, şimdi 'güvenlik' adını almış olan, düzenleyici iktidarın temel öğelerine geri döndüğünde, denetim ve sahiplenme vurgusu kaybolmuştur. Burada kıtlık ve tahıl ticareti üzerine olan yeni örnekler önemlidir. Foucault'nun çözümlemesi, tahıl kıtlığının sıkı egemen veya disipliner kontroller yoluyla değil, üretici, alıcı, tüketici ve tacirler tarafından alınan özerk ve karşılıklı düzeltici kararlar alanına ayarlanmış müdahalelerle yönetilmesi gerektiğine inanan, fizyokrat Abeille etrafında döner. Bu bağlamda, 'nüfus' figürü, *TSG*'in sonundaki halinden hayli farklı bir biçimde ortaya çıkar. *Denetimi* kesinlikle *kabul etmeyen*, devlet tarafından 'sahiplenilemez' ve [kendi] mekanizmaları ve süreçleriyle kendi haline bırakılması gereken bir alandır bu. Bu bakımdan, evvelki çözümleme tersine dönmüştür: nüfus, devlet

20 Bu değişimler ayrıca Sellenart'ta da belirtilmiştir (2007).

denetiminin bir hedefi olarak değil, devletin etkinliği üzerinde yeni bir 'sınırlayıcı ilke' olarak 'keşfedilmiştir'.[21] *TSG*'de disiplin ve düzenleyici iktidar eşbiçimliyken ve işlevsel olarak ilişkiliyken, *GTN*'de heterojen ve pek çok bakımdan birbirine zıt ilkelerdir.

Foucault'nun düzenleyici iktidar *-cum-* güvenlik çözümlemesindeki bu mühim değişiklik daha genel bir *metodolojik* değişime işaret eder. Önceden Foucault düzenleyici iktidarı ve disiplini, farklı kayıtlarda işleyen tutarlı bir iktidar mantığının birbirini tamamlayan parçaları olarak görüyorken, daha sonraki bu çalışmasında ikisi arasında zorunlu bir bağ varsaymaz. Örneğin, 1976'da cinsellik ve yapay kent, disiplin ve düzenleyici iktidarın iki 'aksı' arasındaki temas noktaları olarak geçmekteydi. Lakin Foucault iki yıl sonra kent mevzusuna geri döndüğünde, birbirinden tamamen farklı üç tertibi inceler: egemenliğin kenti, disiplinin kenti ve güvenliğin kenti. Benzer şekilde Foucault 'normalleşme' tartışmasına geri döndüğünde, artık söz konusu olan düzenleyici iktidar ve disipliner iktidarın birlikte nasıl normalleştirici bir toplum yarattıkları değil, nasıl 'her birinin bizim normalleşme dediğimiz şeyle farklı farklı uğraştığıdır' (Foucault, 2007: 56). Aynı motif Foucault'nun hastalık, açlık ve suçluluk tartışmalarında da görülür. Özetle, eğer *TSG*, içerdiği öğelerin birbirlerinden ayrı olsalar da, bir nevi içsel mantıkta birleşiyormuş

21 Bazı yazarlar, liberalizm ve neoliberalizmin yalnızca bir diğeri üzerinde daha sinsi bir düzlemde bir denetim mantığı kurduğunu iddia etmek için Foucault'yu kullanır. Foucault'nun *Biyoiktidarın Doğuşu*'ndaki yorumları bu okumanın yanlış olduğunu gösterir. Foucault şunu öne sürer:

> Güncel neoliberalizmden bahsettiğiniz zaman ... genelde üç çeşit tepkiyle karşılaşırsınız. Birincisi, iktisadi bir bakış açısından, neoliberalizmin eski, ikinci el iktisat kuramlarından daha fazlası olmadığıdır. İkincisi, sosyolojik bir bakış açısından, bunun yalnızca toplumda katı pazar ilişkileri kurmanın bir yolu olduğudur. Üçüncü tepki ise, politik bir bakış açısından, neoliberalizmin sinsi görünüşleri ardında saklandığı ölçüde derinleşen bir devletin, genelleşmiş idari müdahalesini saklayan bir örtüden fazlası olmadığıdır. Bu üç tepkide de görebileceğiniz şey, neoliberalizmin, en nihayetinde, zerre kadar mühim bir şey olmadığı veyahut da aynı şekilde, her daim aynı ama daha kötü bir şey olduğunu ileri sürdükleridir... Bu noktada size göstermek istediğim şey, neoliberalizmin hakikaten bambaşka bir şey olduğudur. (2008: 130)

gibi gördükleri katı bir biyoiktidar arkitektoniği kurduysa, o halde burada, kentin, normalleşmenin, suçluluğun farklı betimlemelerinin öncelikle iktidarın daha geniş yapılanmasındaki herhangi belirli bir bağdan soyutlandığı, bir çeşit analitik çözülmeden söz edebiliriz.

Korelasyon Örüntüleri ve
Yeniden Bir Araya Getirmeler [*Recombinations*]

Bu farklılıklara rağmen, tanıdık bir zeminde olduğumuzu söyleyebiliriz. Foucault belki de sadece önceki tartışmasının uzantıları olarak anlaşılabilecek olan bazı ayarlamalar yapmıştır. 'Düzenleyici iktidar'ı 'güvenlik' ile değiştirmiş ve güvenlik ve disiplin arasında daha net bir ayrım çizmiştir; böylece de önceki şemasını değiştirmiştir. *HD*'de Foucault egemenlikten disipline doğru bir geçişin analizini yapmıştı; *TSG*'de [ise] egemenlikten normalleştirmeye geçişin. Burada normalleştirme = disiplin + düzenleyici iktidar. Şimdi yeni bir dizimiz var: egemenlik-disiplin-güvenlik.

Foucault *TSG*'nin ilk dersinde tam da bu olasılık üzerine düşünüp taşınır. 'Güvenliğin' disiplin ve egemenlik çözümlemesine katılmasıyla, 'bir nevi tarihsel bir şemanın ...[çıplak] temellerini' (Foucault, 2007: 6) atmış gibi göründüğünü belirtir. Fakat o dönemdeki çalışmalarını nitelediğini iddia ettiğim topolojik çözümlemeyi anlamak için temel teşkil eden bir paragrafta bu yorumu derhal bir kenara iter.

Foucault, egemenlik-disiplin-güvenlik dizisini tarihsel bir şema olarak betimlemenin 'en önemli şeyi gözden kaçırdığını' (Foucault, 2007: 6) öne sürer. Ama bu en önemli şeyin ne olduğunu da hemen söylemez. Bundan ziyade, bu öğeler arasındaki çeşitli ilişkileri resmeden örneklere yönelir. İlk olarak suçluluk sorununa odaklanan Foucault, disipliner mekanizmaların hiçbir suretle 'modern' değil, aksine 'kadim' biçimler olduklarını söyler: 'adli-yasal kanunun [*judicial-legal code*]' içinde hâlihazırda mevcut olduklarını [ifade ederek] egemen iktidarın temel mekanizmaları olarak işlemiş olduklarını

belirtir.[22] Buradan hareketle Avrupa mutlakiyetçiliği, heterojen iktidar teknolojilerinin bir araya geldiği, disipliner-egemen bir yapı üzerinden anlaşılır. Foucault benzer bir vurguyu, *TSG*'de 'düzenleyici' iktidarın yerine geçen güvenliğe dair de yapar. Güvenlik, egemenliği yerinden etmedi ama egemen iktidarın 'yeniden yürürlüğe koyma ve dönüştürme' öğelerini zorunlu olarak içerdi (Foucault, 2007:9). 'Nüfusların güvenliği', hukuki-yasal [*juridico-legal*] iktidarın tabirleri eşliğindeki toplumsal sözleşme veya insan hakları gibi yeni kavramlar üzerinden yeniden düşünülmüş ve biyoiktidarın yükselişiyle birlikte egemenliğin sorunları (sözgelimi egemen iktidarın meşruluğuna ilişkin) Foucault'nun deyimiyle 'her zamankinden daha can alıcı bir biçimde' ortaya çıkmıştır. Güvenlik on dokuzuncu yüzyılda iktidarın asli teknolojisi olarak beliriyorsa da, egemenlik [de] (ve böylelikle disiplin[23]) merkezî bir rol oynamaya devam etmektedir.

Bu örnekler, her şeyden önce, Foucault'nun evvelki çalışmasındaki dönemsel yapıyı bozmasından ötürü dikkate değerdir. Foucault'nun egemenlik toplumundan (*HD*'deki) disiplin veya (*TSG*'deki) normalleşme toplumuna geçişe ilişkin kimi zaman dönemsel olan savlarını yıkar ve güvenliğin yükselişinin benzer dönemsel terminoloji ile okunması hususundaki herhangi bir önerinin de [daha baştan] yolunu keserler. Foucault'nun savı (2007: 8) şudur:

22 Bu yeni bir fikir değil. Foucault, *TSG*'de ve *Cinselliğin Tarihi*'nde disiplinin ordu, okul ve hapishane gibi egemen iktidarın 'çevrelenmiş mekânlarında' ortaya çıktığını belirtmişti. Fakat önceki derslerde bu konfigürasyon, gördüğümüz üzere, bir nevi ara form, 'meta düzlemde bir tamamlayıcı devinimin takip ettiği biyoiktidarın 'detay düzleminde' ortaya çıkışının ilk adımı olarak anlaşılmıştı. *GTN*'de, bunun aksine, disiplin ve egemenliğin bu bir araya gelişi, artık geçici bir biçim değil, heterojen teknolojilerin bir araya geldiği Avrupa mutlakiyetçiliğinin durağan ve kalıcı yönetim düşüncesinin temel bir karakteristiği gibi muamele görmüştür. Rusya özelinde bu 'disipliner egemenlikçi' oluşumun bir örneğini inceledim (Collier, yakında çıkacak).

23 Foucault'nun gözlemine göre, güvenlik mekanizmalarının kurulmasıyla, 'disipliner gövdenin [*corpus*] dikkate değer bir etkinleşimini ve yayılımını' (2007: 7) görebiliriz.

> Ortada ardışık olarak birbirini izleyen öğelerin oluşturduğu bir seri yok; yeni gelenler kendilerinden öncekilerin ortadan yok olmalarına neden olmuyorlar. [Önce] hukuk çağı, [sonra] disiplin çağı ve sonra [da] güvenlik çağı gibi bir sıralama yok. Güvenlik mekanizmaları disipliner mekanizmaları ikame etmedi; nasıl ki, disipliner mekanizmalar hukuki-yasal mekanizmaları yerinden etmediyse.

Daha ziyade elimizde olan, – ki burada Foucault birkaç dakika önce bahsettiği o malum 'en önemli şey'e gelir– 'her şeyden önce değişen şeyin hakim karakteristik, ya da daha açık söylersek, hukuki-yasal mekanizmalar, disipliner mekanizmalar ve güvenlik mekanizmaları arasındaki *korelasyon sistemi* olduğu ... karmaşık bir yapılar dizgesi var' (2007: 8, italikler sonradan eklendi).

Bu önemli paragraftaki hamleyi vurgulamak için bu noktada biraz durmak istiyorum. Elimizde çifte bir iddia var. Birincisi olumsuz: Her biri bir öncekinin yerine yerleşen 'birbirini izleyen öğelerin oluşturduğu bir seri' ile uğraşmıyoruz. 1978 ve 1979 derslerinde de ara ara olduğu gibi, bu tartışmayı da ilerlettikçe, Foucault'nun önceki çalışmalarından belli bir mesafe aldığını hissetmek mümkündür. Öncesinde tek bir iktidar biçimini bir 'çağ' ile ilişkilendirme eğilimindeydi: egemenliği klasik çağ ile; disiplin ve sonrasında normalleştirmeyi [de] modern çağ ile. [Fakat] burada hem zamansal yapısı hem de varılan teşhis açısından bu tür bir dönemsel açıklamayı reddediyor. İkinci iddia olumludur: Uğraştığı*mız* şey –yani 'en önemli şey'in ne *olduğu* – farklı iktidar biçimleri arasındaki, veya *GTN*'de sık sık karşılaştığımız bir terimle söylersek, farklı 'iktidar teknolojileri' arasındaki korelasyon örüntüleridir. [24] Bir iktidar teknolojisi

24 'Bilgi-iktidar'dan 'iktidar teknolojisine' geçiş üzerine daha fazla düşünmek lazım. *HD*'de Foucault'nun egemen iktidarı bilgi-iktidarın karşı kutubuna yerleştirdiği hatırlanacaktır; bilgi-iktidar özellikle modern iktidar biçimlerine karşılık geliyor. 'İktidar teknolojisi' ise, aksine, daha genel bir analitik kategori. Bu yüzden *GTN*'de egemenlik de; disiplin, güvenlik ve benzerlerinin yanı sıra, iktidar teknolojisi olarak tanımlanmış görünür; ilişkili teknikler, rasyonellikler ve bilgi biçimleriyle bir bilgi-iktidar biçimi olarak.

yol gösteren normlar ve yönlendiren bir *telos* sağlayabilir. Lakin tüm iktidar ilişkilerini doygunluk noktasına [*saturate*] getirmez. Bilakis, heterojen öğelerin – teknikler, kurumsal düzenlemeler, maddi biçimler *ve* diğer iktidar teknolojileri – nasıl alınıp yeniden bir araya getirildiğini belirleyen yapılandırıcı bir ilke önerir. Öğelerin bu türlü yapılandırılması ve birbiriyle ilişkilenme prensibi, Foucault'nun 'korelasyon sistemi' dediği şeydir. Tercihen iktidar topolojisi de denilebilir.[25]

Bu paragrafların Foucault'nun yaklaşımında önemli bir değişime işaret ettiğinde ısrar ederken, onun önceki çalışmalarını karikatürleştirmeye çalışmıyorum. [Foucault], yeni çağların önceden belirlenemeyen veya biçimlendirilemeyen, bütünüyle yeni malzemelerden oluşan *sui generis* tasvirini hiçbir zaman yapmamıştır. O, her daim va olan öğelerin yeni durumlara ve sorunlara cevaben ele alınıp yeniden konuşlandırıldığı süreçlerle ilgiliydi. Fakat bu yeniden bir araya getirici [*recombinatorial*] süreçlerin çözümlendiği kayıt, Foucault'nun az önce üzerinden geçtiğimiz paragrafın hemen ardından gelen bir başka çarpıcı paragrafta anlamlı bir şekilde belirttiği gibi, değişiklik gösterir. Burada iki ayrı tarih tipi arasındaki farkı belirtir. Biri, tekniklerin – sözgelimi, kapatma tekniklerinin[26]– farklı iktidar teknolojilerinde nasıl ele alınıp yeniden konuşlandırıldığını soran 'tekniklerin tarihidir.' [Verdiği] örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Foucault, kısmen de olsa, önceki çalışmalarına atıfta bulunmaktadır. Diğeri Foucault'nun 'teknolojilerin tarihi' dediği ve şöyle tanımladığı tarih tipidir:

25 'Korelasyon örüntüleri', 'konfigürasyon' veya sadece 'topoloji' gibi terimleri kullanmak, 'sistem' terimine yeğlenebilir, zira heterojen öğeler arasındaki belirli bir ilişkisellik ilkesini, bu öğelerin küresel bir bütünü varsayan yekpare bir mantık ileri sürmeden vurgularlar.

26 Kapatılma tekniklerinin yeniden konuşlandırılması meselesi *Kliniğin Doğuşu*'ndan *Hapishanin Doğuşu*'na dek izlenebilir, *GTN*'de de tekrarlanmaktadır.

> ... belirli bir toplumda ve belirli bir toprakta – zira farklı topraklardaki şeyler, belirli bir anda, belirli bir toplumda, belirli bir ülkede zorunlu olarak aynı adımları takip ederek gelişmezler – örneğin bir güvenlik teknolojisinin, tekrardan ele alınarak ve bazen de hukuki ve disipliner öğeleri çoğaltarak ve kendi özel taktiği içerisinde yeniden konuşlandırılarak kurulacağını belirleyen hakim özelliğine özgü sistem ve korelasyonların ... çok daha genel ama ... çok daha uçuşkan tarihidir (2007: 8–9).[27]

Bu teknolojiler tarihinde, çözümlemenin topolojik boyutunun ilgiye mazhar olacağını ileri sürmekteyim. Foucault artık birincil olarak verili bir iktidar teknolojisine ve buna ilişkin tekniklere odaklanmıyordu; sadece ve sadece bunu takiben, [yani] ikincil olarak ve biraz da irticalen bunun daha genel olarak iktidarın mimarisine nasıl uyduğunu inceliyordu. Buna karşılık, 'teknolojilerin tarihinin' temel ilgisi heterojen tekniklerin, teknolojilerin, materyal öğelerin ve kurumsal biçimlerin nasıl ele alınıp tekrar biraraya getirildiğidir.

Gelecek iki bölümde uğraşacağım temaları öngörerek özetlersem; bu topolojik çözümleme, Foucault'nun önceki yaklaşımından en az iki önemli açıdan farklılaşır. Birincisi, az önce alıntılanan paragrafta net bir şekilde görüldüğü üzere, Foucault, kimi kez önceki çalışmasının da ayırt edici özelliği olan, dönemsel ve totalleştirici teşhislerden alenen uzak duracağının sinyallerini verir; artık birbirinden farklı öğeleri sanki gizli bir işlevsel tutarlılık söz konusuymuş gibi ilişkilendiren, tek bir biyoiktidar mantığıyla (normalleştirme) ilgilenmeyiz. Bunun yerine, farklı tekniklerin dizgeleri, iktidar teknolojileri ve korelasyon sistemleri arasında çok daha net sınırlar çizer ve 'farklı bölgelerde, belirli bir anda, verili bir toplumda, verili bir ülkede' bunların nasıl topolojik bir mekânla ilişkilendirileceğini tasvir eden bir sözcük dağarcığı oluşturur. Bunlar birbiriyle ilişki içi-

27 'Teknikler' ve 'teknolojiler' arasındaki ayrım üzerine bir tartışma için bkz. Collier ve Lakoff (2005).

ne sokulur ama hâlâ heterojendirler.[28] İkinci husus, tekrar bir araya getirilme süreçlerinin kendine has devinimi hakkındadır. Öncesinde Foucault iktidar ilişkilerindeki değişimi belirsiz bir şekilde tanımlanmış ve anonim işlevsel zorunluluklar ('kapitalist ekonomi ... disipliner iktidara yol açtı') veya söylemselliklerdeki genel değişimler üzerinden çözümlemişti. Fakat git gide va olan öğelerin nasıl ele alınıp ve yeniden bir araya getirildiğini inceleyecektir. Göreceğimiz üzere, va olan düşünme ve eyleme yollarını mesele haline getiren ve onları ıslah etme ve iyileştirme yolları arayan faillerin çalışmalarına–*düşünürlere*– özel bir vurgu yapar.

Biyoiktidar: Fizyokrasi Örneği

Bu makalenin geri kalan bölümleri Foucault'nun değişen iktidar çözümlemesi hakkındaki bazı iddialarını genişletiyor. [Bu iddialar Foucault'nun] daha geç çalışmalarında hem sıklıkla tartışılan hem de [bu yüzden] önem arz eden temaları kapsıyor: biyoiktidar, düşünmenin çözümlemesi ve yönetimsellik. Bu esnada, ayrıca, Foucault'nun 1978-79 yıllarındaki derslerde kafasını meşgul eden ordoliberalizm, Amerikan neoliberalizmi ve bu bölümün konusu olan, fizyokrasi gibi bazı ampirik konulara ilişkin nasıl bir topolojik yaklaşım konuşlandırdığını göreceğiz.

Bu bölüm, Foucault'nun 1970'lerin sonlarında iktidar çalışmasına dair değişen yaklaşımının tam kalbinde yatan temaya, biyoiktidara, işaret ediyor[29] ve bunu Foucault'nun 1976'dan 1978-9'a

28 Bu olumsal ilişkiselliğin mantığı, Foucault'nun *Biyoiktidarın Doğuşu*'nda 'stratejik' mantık dediği şeye bağlanır. Foucault stratejik mantığın bir 'insicam biçimi' olduğunu yazar ve şöyle der:

> Bir strateji mantığı, bir homojenliğin, bütünlük içerisinde çözüleceği temin edilen, çelişken öğelerine vurgu yapmaz. Stratejik mantığın işlevi, hep apayrı kalacak olan apayrı öğeler arasında olası bağlar kurmaktır. Stratejinin mantığı, heterojenler arasında kurulan bağlantıların mantığıdır, çelişenleri homojenleştirme mantığı değildir. (2008: 42)

29 Bu makalenin anonim eleştirmenlerden biri, 'topolojik' çözümlemenin takdiminin Foucault'nun dikkatinin 'kurumların geometrik mekânı'ndan başka

kadar evrilmiş olan Fizyokratlar çözümlemesini dikkate alarak yapıyor. Esasen, Foucault'nun biyoiktidarı ilkin takdim ettiği 1976'da, *TSG*'nin kilit bölümlerinde, Fizyokratlar açık bir biçimde anılmaz. Fakat retrospektif bir bakışla (daha sonraki derslerini göz önünde bulundurarak) baktığımızda, bunların Foucault'nun düzenleyici iktidar çözümlemesini yaparken (ki biyoiktidar teşhisini de oradan yola çıkarak koymuştur) zaten zihninde var olduğunu anlayabiliriz.[30] Ve bu erken teşhisin, 1978-9'da ortaya çıkandan önemli derecede farklı olduğunu ileri sürüyorum. 1976'da Fizyokratlar, biyolojik yaşam üzerindeki devlet denetiminin genişlemesiyle nitelendirilen, yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan biyoiktidar matrisini tanımlamak için incelendi. 1978 ve 1979'da [ise], aksine, fizyokrasi, biyoiktidarın altında yatan gerçekmiş gibi ele alınmadı. Bilakis, fizyokrasi biyopolitik yönetimin özel ve olumsal bir teşekkülü olarak anlaşılır; Foucault biyoiktidarın bir iktidar mantığı değil, bir problem alanı olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer.

Fizyokratların ve özellikle Louis-Paul Abeille ve onun tahıl analizinin 1978 derslerinin başında önemli bir yer tuttuğunu gördük. Abeille, hızlı kentleşme ve demografik değişimden geçen bir toplumda, egemen[liğin] denetimlerin(in), çözmeye niyetlendiği (yokluk ve kıtlık) sorunları(nı) daha da alevlendirdiğini öne sürdü.[31] Böylelikle fizyokrasi, ilk olarak, egemenlik çerçevesinde halledilemeyecek sorunlara yanıt vermiş oldu. Bu argüman, elbette, tanıdıktır. *TSG*'de

yöne kaymasının ardından geldiğine işaret etmiştir. Bu tespit bence tamamen yerindedir ve geliştirmeye çalıştığım bu argümanı net bir biçimde oluşturmama katkılarından dolayı kendisine müteşekkirim. Ekleyeceğim tek nokta ve bu bölümde irdelemeye çalışacağım husus, Foucault'nun 1976'da dikkatini biyoiktidara *ilk* kez yönelttiğinde, kendisinin önceki iktidar anlayışını büyük oranda muhafaza ettiği ve bu anlayışın müteakip düzenlemesinin epeyce gözden kaçırıldığıdır.

30 *TSG*'de Fizyokratlara ilişkin aleni tek bir referanstan haberdarım.

31 Fizyokrasiye uzun uzadıya değinmemin nedeni, tahıl ticareti kontrollerinin eleştirisinin Abeille ile sınırlı olmamasıdır. Stephen Holmes (1995) diğer figürlerin de aynı doğrultuda bir çözümlemesini yapmıştır.

Foucault, egemenliğin teknolojilerinin 'hem demografik patlamaya, hem de endüstrileşmeye maruz kalmakta olan bir toplumun ekonomik ve politik teşekküllerini yönetemez' halde olduğunu ileri sürdü. Sonraki derslerinde olduğu gibi, Foucault, bu sorunlara ilişkin yeni bir biyoiktidarın şekillendiğini savundu. İsimlendirilmemelerine rağmen, açık ki Foucault'nun zihninde bir biyoiktidar çağının eşiğinde duran kritik öneme sahip figürlerdi Fizyokratlar.

Lakin önceki ve sonraki anlatımlarda önemli farklılıklar mevcut. Öncesinde, biyoiktidarın doğuşunun, *uzun sürenin* [*longue durée*] anonim süreçlerine karşı ortaya konan belirsiz bir işlevsel kaçınılmazlığa yanıt olarak ortaya çıktığı düşünülüyordu. *GTN*'de [ise], bunun aksine, demografik değişim ve endüstrileşme iktidar teknolojilerinin değişiminin arka planını oluşturan 'bağlamlar' değillerdir. Bilakis bunlar, demografik ve ekonomik durumları göz önünde tutarak egemenlikçi yönetimin uyguladığı sıkı kontrolleri eleştiren Abeille gibi Fizyokratların açıkça ilgilendikleri şeydi. Bu suretle, fizyokrasi, ilkin, merkantilizmde kuramsallaştırıldığı haliyle egemenliğin hakim yönetim biçimlerinden ayrı tutan eleştirel düşüncenin patlama hareketidir. Foucault'nun topolojik çözümlemesinde *düşüncenin* mühim rolüyle bağlantılı olan bu noktaya geri döneceğim.

1976'dan 1978'e olan çözümlemede bir başka kritik değişiklik söz konusudur. *TSG*'de Foucault, on sekizinci yüzyıl içerisinde, tüm biyolojik alan üzerinde disipliner ve düzenleyici denetimlerin yayılmasıyla nitelenen genel bir biyopolitik yönetimin mantığının doğmakta olduğunu görüyordu. 1978 ve 1979 derslerinde [ise], bunun aksine, daha bükülgen analitik araçlarla donanmış olarak Foucault, fizyokraside rastladığımız iktidar *teknolojisi* ve bunun eklemlendiği iktidar *topolojisi* arasındaki ayrıma dayalı daha incelikli bir hikâye anlatır.

Foucault'nun belirttiği kadarıyla, fizyokratik program, tahıl pazarının, üretici, satıcı ve müşterinin özerk eylemleriyle, kendi fiyatını, kendi üretim, dağıtım ve tüketim modelini bulması gerektiği

temel önermesine dayanan bir *laissez-faire* prensibine yaslanır. Ve Foucault bu fizyokratik programda, nüfus figürünün yönetimsel düşüncenin ve girişimin hedefi haline geldiği iktidar teknolojisinin – güvenliğin– belki de en can alıcı eklemlenme biçimini bulur. İlk başta Foucault (tıpkı 1976 derslerindeki gibi) yeniden şekillenme sürecindeki biyoiktidarın açısından paradigmatik hale gelecek olan yeni iktidar teknolojisini Fiyzokratların avucuna bırakır gibi görünür, özellikle daha sonra liberal düşüncede bulunacağı haliyle — ki bu düşünce hızlıca 1978-1979 derslerinin merkezine yerleşecektir. Aslında, *iktidar teknolojisi* düzleminde, liberalizm ve fizyokrasinin birbirlerine yakın olduğu varsayılır. Foucault şöyle söyler:

> Müdahale etmeyen, serbest hareketlenmeye izin veren, şeylerin kendi akışına bırakıldığı *laisser faire, passer et aller* şeklindeki liberalizm oyunu, esasen ve temel olarak, gerçeğin gelişerek kendi yolunda ilerleyebileceği ve kendi kurallarına, ilkelerine ve mekanizmalarına göre kendi akışını takip edebileceği şekilde eylemek anlamına gelir. (2007: 48)

Fakat Foucault *Biyoiktidarın Doğuşu*'nda Fizyokratlara geri döndüğünde, fizyokratik düşüncenin, aslında, liberalizmin bir taslağı olmadığını ve biyoiktidarın küresel bir mantığının matrisini oluşturmadığını anlarız. Bundan ziyade, [fizyokrat düşüncenin] kendisi, Foucault'nun deyimiyle, 'çok ilginç ve çok paradoksal' tekilliğinde değerlendiriliyordu.[32] Fizyokratların, 'egemenin iktidarın ekonomi üzerinde uyguladığı tüm idari kuralların ve düzenlemelerin sert bir eleştirisini' yapmış olduğunu ileri sürüyordu. *Laissez faire* doktrini, egemenin 'akıl, bilgi ve hakikatle iktisadi faillerin özgürlük ilkesini kabul etmeye' zorlanması gerektiğini beyan etmişti (Foucault, 2008: 284–5). Ama aynı zamanda –ve bu önemli bir nokta– Fizyokratlar bu ilkeyi egemenlik *adına*, onu büyütmek ve korumak *adına* geliştir-

32 'Tekillik'ten bahsederken Foucault biyopolitik yönetim biçimlerinin bitimsiz bir detaylandırılışından ziyade öğelerin kendine özgü biraraya gelişlerini kast etti. Kavrama dair bir tartışma için bkz. (2003)

mişlerdir. Dolayısıyla, Fizyokratik programın 'ilginç ve paradoksal' vasfı, her zamankinden daha mutlak bir egemenlik adına harekete geçirilmiş, devlet müdahalesinin *sınırlanmasına* dair yeni bir ilke öneren bir güvenlik teknolojisinde bulunur. 'Görebileceğiniz üzere' der Foucault bitirirken:

> Fizyokratlardaki *laissez faire* ilkesi ... çünkü tek yasasının aşikârlık, yani iyi şekillenmiş, iyi inşa edilmiş bir bilgi olduğu, geleneklerin, törelerin, kuralların ve anayasaların frenleyemediği, her zamankinden daha despotik bir egemenin varlığıyla eş zamanlı varolabilir. (2008: 285)

Bunun ışığında, Foucault, Adam Smith'in görünmez eli *siyasi* totaliterleşme çerçevesinde *iktisadi* serbestlikle tanımlanan fizyokratik *laissez faire* fikrine *karşı* nasıl tanımladığını anlayabileceğimizi belirtir. Fizyokrasinin politik mantığı eleştirilmiş, iktidarın teknolojisi yeniden konuşlandırılmıştır.

Fizyokratik örnek, 1978 ve 1979'daki derslerde topolojik ve yeniden bir araya getirici yaklaşımı göstermek için başvurulabilecek pek çok örnekten biridir. Lakin Fizyokratların Foucault'nun biyoiktidar çözümlemesinde özel bir yeri vardır. Hal böyle olunca, bunlar, Foucault'nun *TSG*'deki ilk biyoiktidar açıklamasının başlangıç niteliğinde ve belki de karışık olduğu üzerine iddiamı meşrulaştırabilmemi sağlayacaklar. *TSG*'de gördüğümüz üzere, Foucault'nun dikkatini on sekizinci yüzyıldaki gelişmelerin çözümlemesinden nüfusun bir denetim, araçsal müdahale ve optimizasyon hedefi olarak tesis edildiği bir iktidar mantığı olarak biyoiktidarın küresel ölçekte bir tespitine doğru yöneltti. Fakat belki de, (bu daha detaylı bir şekilde çalışılması gereken bir fikir olsa da) biyoiktidarın bu ilk teşhisi, ancak retrospektif bir bakış açısıyla anlayabileceğimiz üzere, Foucault'nun çözümlemesinin temelini oluşturmuş olan, on sekizinci yüzyıl örneklerinin kendine has özelliklerinden kaynaklanıyordu. Belki de Foucault, o zaman pek de farkında olmayarak, genel bir bi-

yoiktidar çözümlemesinden ziyade doğmakta olan güvenlik teknolojisiyle, 'her zamankinden daha despotik ve geleneklerin, törelerin, kuralların ve anayasaların frenleyemediği' (Foucault, 2008: 285) bir egemen iktidar biçimini bir araya getiren tekil bir korelasyon modeli sunuyordu bize. Bu, belki de, Foucault'nun biyoiktidarı ilkin, bu 'çok ilginç ve çok paradoksal' örneklerin objektifinden okuması – ve bunların hepsini oldukça gelişigüzel bir biçimde yirminci yüzyıl totalitarizmleriyle bağlamasını da ekleyebiliriz– ve biyoiktidarı evvela biyolojik olanın denetimi ve *sahiplenilmesiyle* ilişkilendirmesinden kaynaklanıyordur. Ve son olarak, belki de, sonraki derslerini göz önünde bulundurarak, *TSG*'deki bu ilk tespitin *yanlış* bir tespit olduğunu ortaya koyabiliriz. Foucault, fizyokratik düşüncenin tek bir özelliğini biyoiktidarın genel bir karakteristiği olarak görmekle hata etmiştir.

Bu argüman –yine tereddütle belirtiyorum ki– *TSG*'yi ve *Cinselliğin Tarihi*'ni Foucault'nun biyoiktidara dair düşüncelerinin *loci classici* (klasik metni) olarak gören akademik çalışmalar için mühim çıkarımlara sahip olabilir. Fakat, burada, 1978 ve 1979 derslerindeki çok farklı bir mevzunun metodolojik yapısına vurgu yapmak istiyorum. 1976'da Foucault'nun hâlâ *HD*'nin metodolojik ve kavramsal araçlarıyla çalıştığını, hâlâ klasik çağ ve modern çağ arasındaki farklılık ekseninde ve iktidarın mimarisine dair kısmi-işlevselci tezleriyle uğraştığını iddia etmiştim. Bu bağlamda Foucault'nun yeni figürleri –nüfus, tesadüfi olan, diziler – normalleştirme ve denetim sistemine zorla yerleştirmiş görünüyor. Sonraki derslerde [ise] mesele çok daha farklı görünüyor. Gözlemlenen öğeler bu katı mimariden kurtarılmış ve [bunların] tarihsel olarak konumlanmış sorunlara ilişkin ortaya çıkan farklı yapılanmalar içerisinde biçimlendikleri anlaşılmıştır. 1978 ve 1979 derslerinin –İngiliz liberallerin, ordoliberallerin ve Amerikan 'neo'liberallerinin– en mühim çözümlemelerinde artık uğraştığımız gayrı-şahsi kaçınılmazlıkla teşekkül eden dönemsel

dönüşümler değildir. Zamansallık öğesi hız kazanır; değişimler kısa vadelidir ve küresel olmaktan çok bölgeseldir. Ve artık klasik çağın veya gizli *nomos*'unun şu ya da bu 'sınır' deneyiminde (kolonyalizmin, kampların) arandığı biyoiktidarın küresel mantığıyla ilgilenmiyoruz. Bu derslerde, esasen, biyopolitka yönetimsel bir mantık bile değil. Daha çok, tekniklerin ve teknolojilerin yeniden işletildiği ve yeniden konuşlandırıldığı yeniden bir araya getirici süreçleri izleyerek çözümlenecek bir problem alanı.[33]

Düşünmeye Dair Düşünmek: Sorunsallaştırma Dinamikleri

Fizyokratik örnek bizi Foucault'nun topolojik çözümlemesinin ikinci bir uzantısına götürüyor: Foucault'nun değişen iktidar çözümlemesinin [onun] son çalışmasında gözlenebilecek *düşünce* çözümlemesindeki önemli değişikliklerle olan ilişkisi. Foucault'nun iktidar çözümlemesinin her daim düşünce çözümlemesine sarılı olduğu iyi bilinir. Bilgi-iktidar kavramı bu ilişkiyi terminolojik olarak ortaya sermişti, fakat bu onun çalışması için hep elzem oldu. Bu bölümde 1978-9 derslerinde, düşüncenin, tarihsel olarak konumlanmış sorunlara [verilmiş] etkin bir cevap ve yeni iktidar topolojilerinin oluşmasında kilit bir etmen olarak görüldüğünü ve bu şekilde de [düşünceye] yeni bir vurgu yapıldığını göstereceğim.

İlk çalışmasından beri Foucault düşünceyi, onun olabilirlik koşullarına dayanarak çözümledi. Düşünce sistemi, *episteme* veya söylemsellik [*discursivity*] gibi kavramlar içkinliği ('dışarısı' yoktur) ve (tam da düşüncenin sistematikliği çözümlemenin nesnesi olduğundan) tutarlılığı vurguladı. Bir anlamda, düşüncenin bu erken kavramlaştırılması yapısalcılığın kalıntılarını muhafaza etti. Foucault, özne ve faile [*agency*] verilen önceliği bertaraf etmekle ilgilendi. Netice itibariyle, Rabinow'un (2003) işaret ettiği üzere, düşünceyi

33 Rabinow ve Rose (2003), yakın zamanda biyoiktidar konusunda buna benzer bir fikir beyan etmişlerdir.

'anonim, söylemsel bir şey' ve bazı yönleriyle de pasif bir şey olarak çözümledi. Bilgi-iktidar üzerine yaptığı çalışma, bu eskiden beri var olan düşünce kavramına başka bir boyut kazandırdı. Lakin içkinliğe, tutarlılığa ve söylemin olabilirliğine yapılan vurgular baki kaldı.

Düşünmeye dair düşünme yaklaşımının, Foucault'nun, incelemekte olduğum, 1976 yılı süresince iktidara yaklaşımındaki bazı eğilimleri anlamamıza ışık tutabileceğini iddia ediyorum. *Episteme* veya bilgi-iktidar gibi kavramlar bazen totalleştirici ve dönemsel çözümlemeler ortaya koyuyormuş gibi gözüküyordu; *çünkü* belirli anlama ve eyleme kiplerinin olabilirlik koşullarını tanımlıyorlardı. Bu kavramlar düşüncenin olabilirlik koşullarına atıf yapıyorsa bunların dışı nasıl düşünülebilir? Bir bilgi-iktidar biçiminin eklemlendiği daha geniş bir iktidar yapılandırmasının statüsü ne olacaktır? Bu tür sorular Foucault'nun erken çalışmalarında ikincil öneme sahipti ve gördüğümüz üzere, bunları ya bir bilgi-iktidar biçiminin (disipliner toplum, normalleşen toplum) çözümlemesini genelleyerek ya da ampirik çözümlemesini yapmadan işlevi müphem ilişkileri daha geniş güçlere dayatarak işaret etmiştir. Buradaki iddiam, Foucault'nun düşünmek üzerine düşünmek için eski araçlardan vazgeçtiği değil, [bunları] başka bir amaçla kullandığı, deyim yerindeyse, farklı bir yolla işler hale getirdiğidir. Buna, Foucault'nun önceki ve sonraki çalışmaları arasında son bir karşılaştırma yaparak değineceğim -ki bu karşılaştırma Foucault'nun düşünceye yaklaşımına dair gözlemlerini, bu makalede bahsi geçen yeniden bir araya getirmeci ve topolojik çözümlemeyle bağlantılandıracak.

Foucault'nun 1970'lerdeki ampirik çalışmaları, (onun) farklı söylemsel rejimler veya bilgi-iktidar biçimleri arasında çarpıcı tezatlar ortaya koyan *modelleri* [*exemplar*] çözümlemesiyle sıkı sıkıya özdeşleşmişti. Muhtemelen en bilindik olanı, *HD*'nin açılış bölümündeki mahkûmun bedeninden öç alan zorlayıcı ceza ve hapishane takvimi arasındaki karşılaştırmadadır. Bu modeller, anlamanın ve eyleme-

nin belirli yollarını mümkün kılan olabilirlik koşullarındaki – *HD*'de egemenin cezalandırıcı ve onarıcı mantığı ve disiplinin düzeltici [*corrective*] ve normalleştirici mantığı arasındaki – keskin bir farklılığa işaret eder. Ian Hacking'in (2002: 84) hoş tasviriyle, 'alıntıları veya tasvirleriyle okurun zihninde bir altüst oluşun gerçekleşmiş olduğu fikrini uyandıran' bir 'öncesi ve sonrası' resmi çizer, *episteme* veya bilgi-iktidar rejiminde önemli bir değişim işaret ederler. Fakat altüst oluş kendi başına bir analiz nesnesi değildir. Bunun yerine, bir kez daha, dikkatimiz daha çok modelin örneklediği varsayılan bir söylemselliğin tutarlılığı ve sistematikliğine odaklanır.

Foucault, bu çok etkili analitik aracı elinden bırakmaz. *GTN*'de, bu yüzden, vebalı kentin karşısında Vigne de Vigny'nin Nantes planını; karantinanın disipliner mantığının karşısında Duvillard'ın çiçek hastalığı riski çalışmasını görürüz; aslında, bütün güvenlik çözümlemesi, bir düzlemde, önceki çalışmaları hatırlatan örneklerle geliştirilir. Fakat, gördüğümüz üzere, bu örneklerin analitik işlevi değişir. Artık dönemleri imlemez, 'tarihsel diziler' tanımlamazlar; *pace* Hacking söyleyeceğim, bunlar kesinlikle 'öncesi ve sonrası' resimleri *değil*dir. Bilakis, Foucault'nun sorusu bu egemenlik, disiplin ve güvenlik figürlerinin, 'karmaşık yapılarda', 'korelasyon sistemlerinde' veya, böyle demeyi önerdiğim, iktidar topolojilerinde nasıl bir araya gelmiş olduğudur.

Başka bir mühim değişiklik söz konusu: bu 'başka amaçla kullanıma sunulan' örneklerin yanı sıra Foucault'nun önceki çalışmasında da bulunan, birbirinden çok farklı düşünürlere de rastlarız. 1978 ve 1979 derslerinin önemli figürleri –Fizyokratlar, İngiliz liberalleri, ordoliberaller, Amerikan neoliberalleri– büyük bir altüst oluşun öncesi ya da sonrasında türemezler; düşünceleri, durağan bir bilgi-iktidar rejiminde kendi 'olabilirlik koşullarını' bul*maz*. Tersine, altüst tam *ortası*nda, va olan biçimlerin tutarlılıklarını ve güncel sorunlara işaret etmekteki nüfuzlarını kaybettikleri ve yeni anlama ve eyleme

biçimlerinin icat edilmesi gerektiği sorunsallaştırma alanlarındadırlar.[34] Bu yüzden Foucault'nun fizyokrasiyi bir iktidar teknolojisi veya ortaya çıkmakta olan biyoiktidarı niteleyen yeni bir yönetimsellik örneği olarak ele almadığını gördük. Bunun yerine, Fizyokratlar ısrarcı bir egemenlik ve egemen hukuka tabi olamayacak bir nüfus figürüne dayanan bir iktidar teknolojisi arasında manevra yaparlar. Egemenliğin iktidar öğelerini ve güvenliği *birleştirmekle* bilfiil iştigal ederler ve bu öğeleri on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan nüfus artışıyla ilişkili sorunlara, ticaretin genişlemesine ve kentleşmeye uyarlarlar. Benzer biçimde, ordoliberaller, devletlerin 1930'lardan İkinci Dünya Savaşı'na dek semirerek büyümesini eleştirerek, Nazi sonrası Almanya'sındaki devletin meşruiyeti krizine işaret etmek için klasik liberalizmin ilkelerini toplumsal eşitlik normlarının etrafına sarmalamaya çalışırlar. Amerikan neoliberalleri, kısmen 'sosyal devletin' büyümesine tepki olarak 'yönetimsel eylemi sınamak, geçerliliğini ölçmek ve kamu makamlarının etkinliklerine suistimalleri, aşırılıkları, gereksizlikleri ve müsrif harcamaları temelinde karşı çıkmak' için 'pazar ekonomisinin tipik çözümlemelerini' yeniden konuşlandırdılar' (Foucault, 2008: 240).[35]

Buradan bakıldığında, topolojik ve yeniden bir araya getirici çözümlemeye dair 1978 ve 1979 derslerinde artan vurgunun, Foucault'nun, ilk adımlarını aynı dönemde attığı düşünceye yaklaşı-

34 Rabinow (2003: 19) şöyle yazar:

> Sorunsallaştırmanın alanı ekonominin koşulları, bilimsel bilgiler, politik aktörler ve diğer bağlantılı vektörler tarafından ve onların üzerinden oluşmuştur. Ayırıcı nitelikte olan, Foucault'nun problematik durumu, belirli bir tür problem oluşturma sürecinin durumunu, aynı zamanda nesne, alan ve nihayetinde düşüncenin esasının tanımlamasıdır.

'Sorunsallaştırma alanları'na odaklanan başka bir araştırma analizi için bkz. Collier ve Lakoff (2005).

35 Amerikan neoliberal yaklaşımının ayırıcı özelliğinin kendi başına aşırı yönetimin eleştirisi değil (bu klasik liberalizm için geçerli olmuştu), yönetimin *kendisinin*, eleştiri ve programlama nesnesi olarak oluşturulması olduğunu belirtmek mühimdir (Collier, yakında çıkacak).

mında meydana gelen ve Rabinow'un (2003: 45) 'basit ama oldukça büyük bir değişim' dediği şeye bağlanabileceği aşikâr olur.[36] Foucault düşüncenin 'anonim, söylemsel bir şey' değil, eleştirel düşünce ve müdahalenin 'dinamik ve heterojen süreci' olduğunu giderek daha çok anladı. Bu bakış açısına göre, düşünce bilgi-iktidar rejimine bağlı değildir; Foucault'nun daha sonraki bir röportajında belirttiği üzere, 'sadece kendine referans veren biçimsel bir sistem olarak' çözümlenmemelidir (Foucault, 1984: 388).[37] Düşünce, bunun aksine, 'bir kısıtlılık derecesini olduğu kadar bir özgürlük derecesini de' barındıran, va olan anlama ve eyleme biçimlerinden belirli bir eleştirel mesafe almayı mümkün kılan bir eylemdir. Özetle, sorunsallaştırma alanı topolojik bir alandır ve düşünce yeniden bir araya getirici süreçlerin vasıtalarından biridir.[38]

36 Örneğin, 'Eleştiri Nedir' isimli 1978 dersinde (Foucault, 1997). Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarında yönetim ve daha sonra etik üzerine çalışmaları arasındaki önemli bağlantı noktasını sağlayan, muhtemel ki (yeni bir özneleşme biçimi olarak neoliberalizme değil) *düşünceye* olan bu yeni ilgidir.

37 Bu pasaj şöyle devam eder:
Aslında, bir eylem alanının, bir davranışın düşünce alanına girmesi için belirli sayıda faktörün onu belirsiz hale getirmiş, ona yönelik aşinalığı yok etmiş olması veya ona dair belirli sayıda zorluğa neden olması gereklidir (Foucault, 1984: 388)

38 Conner, Michel Serres'in topolojik çözümlemesinde düşüncenin rolüne dair tartışmasında benzer bir noktaya değinir. Serres'in topolojik bir mekâna şekil vermenin hamur yoğurmaya benzemesi analojisinden bahsederken, [Connor] şunu belirtir; Serres'e özgü

> ... tarih imgesi araştıran göze maruz kalan ve onun tarafından kontrol edilen, durağan veya bilindik biçimli bir imge değildir; daha ziyade kendi kendine şekillenen, hamuru hazırlayan bir dinamizmdir; Bachelard'da olduğu gibi, düşünme veya bilme etkinliğinin imgesi ve aynı zamanda bu etkinliğin nesnesinin doğasının imgesidir... Tarihin içinde biriken bir zaman imgesidir, ama aynı zamanda, zaman içerisinde, zaman üzerine düşünme biçiminin imgesidir. Tarih, kendini okuma veya dediğimiz gibi, refleksif olarak kendini biriktirme usulünden, yanı sıra zamanının eksilme usullerinden şeklini alıyor gibidir. Tarih, zamanın alabileceği şekildir, tarihsel tefekkürün (geri dönen, büklümlenen) üreteceği şekildir. (Conner, 2004: 105)

Yönetimsellik Üzerine

Makaleyi sonlandırırken, şimdiye dek anlattıklarımda tali kalan ama Foucault'nun 1978 ve 1979 derslerinde irdelediği meselelerin merkezinde duran bir kavrama değinmek istiyorum: yönetimsellik. Yönetimsellik, temel yönelimleri bu makalede geliştirmekte olduğum argümanla bazı noktalarda birleşen ve bazılarıyla keskin biçimde ayrışan, geniş ve bereketli bir literatürün konusu olmuştur.[39] Açıkladığım üzere bu literatür bir taraftan Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarındaki çalışmasını niteleyen topolojik yaklaşımla son derece uyumlu biyopolitik yönetimin farklı bir şekilde resmedilmesine katkıda bulunmuştur. Diğer taraftan, yönetimsellik konusunun önde gelen bazı araştırmacıları, 1978 ve 1979 derslerinin Foucault'nun önceki iktidar yaklaşımıyla temel bir *süreklilik* içinde olduğunu söylemişlerdir ve de bu yaygın olarak kabul görmüştür. Bu, tam da bu makalenin aksini ispat etmek istediği [argümandır] – şimdiye dek [burada] sunduğum argümanın tek bir temel iddiası varsa, o da *Hapishanenin Doğuşu*'nda geliştirilen bilgi-iktidar çözümlemesinin Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarındaki siyasi yönetim üzerine çalışmalarını anlama biçimimizi çarpıttığıdır. Bu bölümde, çelişkili görünen bu pozisyonların yönetimsellik literatüründeki temel gerilim noktalarından birine işaret ettiğini iddia edeceğim ve topolojik bir çözümlemenin nasıl bunun üstesinden gelebileceğini göstereceğim.

Yönetimsellik kavramı ne anlama geliyor? Yönetimsellik üzerine yapılan akademik çalışmalar bu terimi Foucault'nun bilgi/iktidar tartışmasını epeyce hatırlatır halde 'olabilirlik koşullarını' belirli bir biçimde düşünmek ve eylemek için şekillendirilen politik bir rasyo-

39 Literatürün örtüşen bu iki aksı ayrıştırılabilir. Biri, bu makalede yararlandığım birkaç tanesini de içeren, Thomas Lemke (2001), Marianna Valverde (2007, 2008), Colin Gordon (1991) ve Michel Sellenart (2007)'inkiler gibi ikincil açıklayıcı çözümlemelerden oluşan aks. Diğeri, bu çalışmayı ampirik analizler yoluyla genişletmeye adanmış, özetlemek için çok büyük olan ama Sellenart (2007), Wendy Larner (2000) ve Nikolas Rose et al. (2006) gibi yazarlar tarafından incelenenlerden oluşan aks.

nellik olarak tanımlamıştır. Bu yüzden Gordon, yönetimselliğin '*bazı eyleme biçimlerini, uygulayıcıları ve üzerlerine uygulananlar için düşünülebilir ve uygulanabilir* hale getiren. . . yönetimin uygulamalarının doğasına dair bir düşünme' biçimi olduğunu yazar. (1991: 3; italikler sonradan eklendi). Yönetimselliğin bir yönetim *mentalité*'sine karşılık geldiğini söyleyen Thomas Lemke (2001: 191), yönetimsellik veya politik rasyonelliğin 'politik teknolojilerin ele aldığı gerçekliğin *zihinsel işlemden [geçmiş halini]oluşturduğunu*' yazar (italikler sonradan eklendi). [Ve] Rose ve birlikte çalıştığı meslektaşlarının çalışmaları, yönetimselliğin ahlâki düzen veya ekonomi gibi meselelerin nasıl 'bilinebilir ve yönetilebilir alan(lar) gibi *düşünülebilir ve uygulanabilir hale getirildiklerini*' gösterdiğini belirttiler (2006: 86; italikler sonradan eklendi). Bu tanımlar göz önünde tutulduğunda, bu literatürün Foucault'nun siyasi yönetim üzerine yaptığı çalışmanın bilgi/iktidar çerçevesini yeni nesnelere uygulamayı içerdiği iddiasını anlamak güç değildir. Lâkin bu süreklilik tezi, yönetimselliğin 1978 ve 1979 derslerinin temel konusu olduğu varsayımına dayanır. Foucault'nun bu derslerinde kullandığı diğer kavramları, terimleri ve analitik stratejileri düşündüğümüzde ise bu varsayım çöker.

Nikolas Rose ve meslektaşlarının son 15 yılda geliştirdikleri önemli neoliberalizm tartışmasına değinerek bu noktayı açıklayacağım.[40] Rose'un bir dizi makale ve kitapta ifade ettiği analizi, tekrar tekrar belirttiği üzere, genelleşmiş bir neoliberal yönetimsellik ile ilgilenmez. Bunun yerine, belirli bir anda (1960larda ve 1970lerde İngiltere ve ABD), somut meselelere (ekonomik ve sosyal düzenlemenin göz önünde olan krizine) cevaben türeyen 'gelişmiş liberal' yönetim dediği şeyi inceler. Gelişmiş liberalizm, Rose'a göre, geçtiğimiz 200 yıl boyunca ortaya çıkmış olan liberal yönetimin 'oluşum'

40 Önemli yazıları, *Powers of Freedom* (Rose, 1999) kitabında ve yakın tarihli *Governing the Present* (Miller and Rose, 2008) derlemesinde bulunabilir. Bu alandaki diğer temel metinler *Foucault and Political Reason* (Barry et al., 1996) derleme kitabında bulunabilir.

zincirlerinden bir tanesidir.[41] Bu bütünsel ya da durağan bir yönetim sistemi değildir. Aksine, der Rose, gelişmiş liberal [*Advenced Liberal*] yönetimin öğeleri, politik anlamı önceden belirli olmayan çeşitli bağlamlarda yerinden sökülmüştür. Bütün bu noktalarda Rose'un çözümlemesinin topolojik boyutları mevcuttur.

Bununla birlikte, her şeyden önce, Rose'un ne yaptığını iyi bilerek ve gayet etkili bir biçimde ortaya koyduğu şey, iktidar 'diyagramı' dediği veya benim Foucault'nun 1978 ve 1979'da kullandığı terminolojiyi uyarlayarak bir 'iktidar teknolojisi' dediğim şeyin genel bir çözümlemesidir.[42] Bu diyagram, aslında, belirli sorunların nasıl 'bilinebilir ve yönetilebilir alanlar olarak düşünülebilir ve uygulanabilir hale getirildiklerini' anlamak için bir araçtır. Foucault'nun disiplin üzerine yazdığı gibi, 'ne bir kurumla ne de bir aygıtla', fakat 'araçlar, teknikler, prosedürler, uygulama düzlemleri, hedefleri bir bütün olarak kapsayan bir iktidar biçimiyle, [ve onun] bir uygulama kipiyle' bağlantılıdır (Foucault, 1977: 215). Birazdan öne süreceğim üzere, iktidarın 'gelişmiş liberal' diyagramının tespiti, güncel politik rasyonelite üzerine çalışmayı belirli bir çeşit problem üretimine ve hatta karakteristik birtakım muhakeme teknikleri ve tarzlarına yöneltmek açısından çok değerli bir adımdır. Fakat bu kavram her daim o kadar da analitik duyarlılıkla ele alınmadı. Kuramcılar gelişmiş liberal yönetimin temel mekanizmalarını – sözgelimi, hesaplanabilir seçenekler [*calculative choice*] veya 'uzaktan yönetim'– çok çeşitli bağlamlarda bulup, buradan da 'neoliberalizm' üzerine genel iddialarda bulunarak ilerlediler.[43] Pat O'Malley ve Mariana Valverde ile yakınlarda yazdığı bir makalesinde Rose, tam da, pek çok akademik çalışmada var olan bu 'neoliberal öğelere sahip herhangi bir

41 Foucault, *Biyoiktidarın Doğuşu*' nda (2008) liberal yönetimin 'oluşumlarına' tekrar tekrar atıf yapar.

42 Bu noktaya, *Powers of Freedom* (Rose, 1999) kitabında istisnai bir berraklıkla temas edilmiştir.

43 Sellenart (2007) yakın zamanda bu eğilime dikkat çekmiştir.

programı özünde neoliberal olarak tanımlama [ve] bu tikelin daha genel kategoriler altına gömülmesi, onun doğasının veya varlık nedeninin yeterli bir açıklamasıymış gibi yoluna devam etme' eğilimini eleştirdi. Bu haliyle neoliberalizm zımnen 'geniş çeşitlilikteki muhitlerde [va olan] tüm politik programları hem anlamak hem de açıklamak için kullanılabilen neredeyse sabit bir asli kategori' olarak görüldü (Rose et al., 2006: 97–8).

Rose ve birlikte çalıştığı meslektaşlarının teşhis ettiği yanlış yönlendirilmiş bu bir arada ele alış, Foucault'nun bilgi-iktidar üzerine çalışmasında rastladığımız, ampirik olarak 'tekniklerin tarihine' ve teknik pratiklere odaklanma fakat zaman zaman, neredeyse irticalen, iktidar ilişkilerinin küresel teşhisine doğru kayma eğilimini hatırlatıyor. Aynı şekilde, pek çok güncel çalışmada, gelişmiş liberal yönetim ilkin 'kısımlarıyla' yani hesaplanabilir seçenekler veya sorumlulaştırma teknikleriyle teşhis edildi. Bu kısımlar, bir kez gözlemlendikten sonra neoliberal bir 'bütün' – (belirli 'bölgesel' özellikler ve değişikliklerle de olsa) toplumdaki iktidar ilişkilerinin bütünsel bir mantığı –ile haşır neşir olduğumuzun göstergeleri olarak ele alındı. 'Gelişmiş liberalizm', bu uyarlamada, hemen analitik değerini kaybeder, zira ilk olarak belirli teknik öğelere indirgenmiştir ve ikincil olarak [da] ampirik gözlemi kaldıramayacak denli küresel bir şeye işaret eder.[44]

Burada açmak istediğim iddia, neoliberalizm üzerine olan Foucault'cu çalışmalarda bu direngen eğilimin kısmen yönetimsellik kavramının kendisine dayandırılabileceğidir. Belirli anlama ve eyleme kiplerinin olabilirlik koşullarına vurgusuyla yönetimsellik kavramı - bilgi-iktidar veya *episteme* gibi daha evvelki kavramlarda olduğu gibi - sanki bir döneme hakim olan tutarlı bir rejimmişçesi-

44 Bu argüman, Bruno Latour'un çok yakın tarihte *Reassembling the Social* (Latour, 2005) içerisinde yaptığı, 'sosyal kuram'ın temel pek çok kavramının eleştirisini hatırlatır. Neoliberalizm çalışmasına dair benzer eleştiriler Boas ve Gans-Morse (2009) ve Ganev (2005) tarafından da geliştirildi.

ne şeyleştirmeye yatkındır.[45] Olabilirliğin müşterek koşullarına atıf yapmak suretiyle anlaşılabilir *kılınamayan* heterojen teknikler, prosedürler ve kurumsal düzenlemelerden [*arrangement*] oluşan topolojik bir alanı çözümlemek için yardımcı bir araç değildir.

Niyetimin, kesinlikle, yönetimsellik üzerine yapılan akademik çalışmaların çekirdeğini oluşturan ampirik çalışmanın/ların siyasi aklı durağan bir sistemmişçesine algıladığını, yeniden bir araya getirici süreçleri görmezden geldiğini veya biyoiktidarın totalleştirici bir tasvirini yaptığını söylemek olmadığını açıkça belirtmek isterim. Esasen, bu alt alandaki önde gelen kuramcılar bu noktalarda dikkatli ve açık sözlü olmuşlardır.[46] Tekrar etmek gerekirse, söylediğim şey daha çok şudur: birincisi, yönetimsellik kavramının *kendisi*, 'kısımları' (teknikler ve benzerleri) gizemli bir neoliberal 'bütün' ile karıştırarak, ikisini [sanki aynı şeymiş gibi] bir arada ele alma hatasına düşerek bu çalışmanın (yanlış) uygulamalarını teşvik etmiştir; ikincisi, yanlış yorumlamadan kaynaklı sorunlar yönetimsellik kavramına gereğinden fazla kıymet verilmesiyle çoğalmıştır, zira Foucault'nun 1978-79 derslerinde yeni ve önemli olan pek çok şeyin, özellikle iktidar ilişkilerinin daha dinamik bir topolojik çözümlemeye geçişinin, üstünü örtmüştür.

Bu soruna Rose ve birlikte çalıştığı meslektaşları tarafından verilen cevap, 'yönetimselliğin' referans çerçevesini genişletmek; siyasi rasyonalizasyon projelerinin 'bazı düşünce tarzları ve teknolojik tercihleri sabit bırakırken, yeni tanımlanan sorunlar veya çözümler karşısında [nasıl] daimi değişikliklerden geçiyor olduğunu' vurgulamaktır (2006: 98). Bu bakımdan 'yönetimsellik' şunları kapsayan epey esnek bir kategori olarak anlaşılmalıdır: farklı düşünce tarzları, bunların oluşum koşulları, ödünç aldığı ve ürettiği ilkeler ve bilgiler,

45 Bu noktada Onur Özgöde ile yaptığımız tartışmalardan yararlandım.

46 Rose'un *Powers of Freedom* (1999) kitabı yanında Pat O'Malley'nin *Risk, Uncertainty and Government* (2004) kitabı da bu açıdan örnek verilebilir.

içerdiği pratikler, bunların nasıl icra edildiği, diğer yönetim zanaatları ile olan çatışmaları ve ittifakları' (Rose et al., 2006: 84).[47] Bu tür bir cevap konusunda çekincelerim var. Mesele, bu terimi kullanırken tutarsız olan Foucault'ya sadakat meselesi değildir. Bu daha çok, esneklik konusundaki ısrarın, katılaşmayı ancak ayırıcı değer [*diacritical value*] pahasına engelleyebileceği meselesidir. Tuzaklardan biri, yönetimsellik teriminin gözlemi kaldıramayacak denli küresel bir şeye işaret eden 'enflasyonel' kulanımıysa, o halde bir başkası da terimin alenen farklı fenomenler arasında ayrım yapma yetisini yitirmesine neden olacak kadar esnek hale gelmesidir.[48] Aslında, neoliberalizmin özgünlüğü çoğunlukla bu esneklik ve değiştirilebilirlik ısrarının altında gömülü kalır; bu durum her halükarda şu soruyu akla getirir: yönetimsel biçimlerin 'daimi' değişimlerinde muhafaza edilen ve tadil edilen tam olarak nedir? Muhakeme tarzları, teknikler, maddi unsurlar ve kurumlar *nasıl* bir araya geliyorlar ve yönetimin karmaşık birliğindeki hangi şey 'neoliberal' ismiyle ilişkilendirilebilir?

Benim bakış açıma göre daha umut vaadeden istikamet, Foucault'nun 1975–76 ve 1978–79 yılları arasında evrilen iktidar çözümlemesinde 'yönetimselliğin' konumunu yeniden düşünerek bulunabilir. Önceki terimlerle belirli bir akrabalığa olsa da, yönetimselliği sonraki derslerde takdim edilen daha geniş kavram dizileriyle ilişki içerisinde okumalıyız. Bu ikinci grubun en göze çarpanları, Foucault'nun topolojik çözümleme için kullandığı zengin kavramsal dağarcığı ihtiva eden terimlerdir: diğer terimlerin yanında, yeniden

47 Benzer şekilde bir şey öne sürerek, Valverde (2008) 'yönetimsellik' çerçevesinin, 'keşifsel olarak faydalı ama doğası gereği indirgeyici' olan 'genelleştirilmiş mefhumlara' dayanan çerçevelerin aksine 'yönetimin esas pratiklerinin' içyüzüne dair bilgilendirme amaçladığında ısrar etmiştir. 'Esas pratikler' üzerine bu vurgu bana (yönetimin somut tertibatlarını çalışmak için oluşturulan analitik dağarcığı olmayan bir çerçeve olarak) yönetimselliğin esnekliği vurgusundan daha açıklayıcı veya tatmin edici gibi gözükmüyor.

48 Foucault, *Birth of Biopolitics* 'te (2008: 186–90) önemli bir metodolojik düşünceyle 'enflasyonel' eleştirileri eleştirir.

konuşlandırma, yeniden bir araya getirme, sorunsallaştırma, korelasyon örüntüleri gibi terimlerdir bunlar. Dar anlamda, yönetimsellik gelişmiş liberalizm gibi özel siyasi rasyonelliklerin hangi cinsten olduğunu ayırt eden kriteri –siyasi rasyonellik diyagramları, 'yönetim-zihniyetleri' (*govern-mentalities*)– belirler. Bu kavramın en kıymetli kullanımı, belirli anlama ve eyleme biçimlerinin olabilirlik koşullarını idrak etmekte, iktidar diyagramları arasında kavrayışsal farklılıklar belirtmekte, apayrı bölgelerdeki çeşitli yönetim biçimlerinde genel olan öğelerin anlaşılmasında kullanılması olacaktır.[49] Topolojik bir çözümleme, bunun aksine, çoklu belirlenimler [*multiple determinations*] yoluyla meydana gelmiş ve verili bir bilgi-iktidar biçimine indirgenemeyen heterojen bir mekânı gün yüzüne çıkarır. Teknikler, analiz şemaları ve maddi biçimler gibi va olan öğelerin çıkarılıp yeniden konuşlandırıldığı ve öğelerin yeni kombinasyonlarının oluşturulduğu dinamik süreçleri çözümlemek için daha uygundur. Her iki yaklaşım da nominalistik olarak anlaşılmadır; birinin önceliği yoktur. Tersine, her birinin belirli kuvvetleri ve buna eşlik eden zayıflıkları ile araştırmanın belli bir noktasında rolü bulunur.[50]

Neoliberalizme dönersek, gelişmiş liberalizmin bir iktidar diyagramı veya bir yönetim-zihniyeti olarak tanımlanmasının, yeni bir yönetimsel formlar sınıfında, bir dizi örnek arasında genelleştirilebilecek olanın ne olduğunu görünür kılmak adına çok değerli

49 Bu anlamda, Weber'in (1949) ideal tipler dediği şey gibi iş gördüğünü iddia ederdim. Rose vd. (2006), pek de anlayamadığım sebeplerden, özellikle bu çağrışımı reddeder.

50 'Bilgi-iktidar' mevzusundaki bu zayıflıklar, bir iktidar diyagramını bir çağdaki iktidar ilişkilerini tümden teşhis etmek için kullanan 'enflasyonel' çözümlemelere eğilimi ve Rose ve arkadaşlarının (2006) 'katılaştırma' [*rigidification*] dedikleri şeye yönelik bir eğilimi içerebilir. Topolojik çözümlemeye has olası bir tuzak, daha geniş kavramsal araçlar geliştirmek yerine özgün düzenlemelerin rastgeleliğine aşırı vurgu yapma hatasına düşmek olabilir. Bu son noktayı aktör-ağ kuramı [*actor-network theory*] üzerine yazdığım bir eleştiride detaylandırdım (Collier, 2009). Buna mukabil benim önerim, topolojik çözümlemenin, öğeleri birbirine bağlayan düzenleyiş ilkelerine [*configurational principles*] odaklanmaya devam edeceğidir.

olduğunu söyleyebiliriz. Burada, 'gelişmiş liberal' yönetimle ilişkili çözümleme tarzları, muhakeme biçimleri veya tekniklerinin nasıl diğer biçimlerle bir araya geldiğini göstermek ve bu birleşmelerden doğan yönetimsel birlikleri teşhis etmek için bir topolojik çözümlemeye ihtiyaç vardır.[51] Sözgelimi, şu an elimizde gelişmiş liberalizmle ilişkili tekniklerin nasıl ilkin hükümeti geriletmek için muhafazakâr veya liberter çabalarla oluşturulduğunu ve bunların da otoriter bağlamlarda veya sol tandanslı demokratik yönetimlerce nasıl ele alındığını inceleyen önemli miktarda çalışma var. Foucault'nun Fizyokratlardan İngiliz liberallere kadar izlediği [dönüşümü] neredeyse tepetaklak eden bir topolojik dönüşüm var elimizde. İngiliz liberaller fizyokratik egemenlik prensibini reddetti ve 'güvenlik' öğelerini devleti küçültmeyi hedefleyen yeni bir liberal programlama ile birleştirdi. Bugünlerde, tersine, ölçüsüz ve verimsiz bir yönetimselliği tenzil etmek üzere icat edilmiş gelişmiş liberal yönetim tekniklerinin ya devleti güçlendirmek üzere (sözgelimi, Sovyetler sonrası Rusya'da sosyal refaha yönelik neoliberal reformları, esasen, Putin döneminde yoğunlaşmıştır[52]), ya da açıkça 'neoliberalizme' cevaben harekete geçirilen sosyal refah projelerinde (Lula da Silva'nın Brezilya'sında, *Bolsa Familia* gibi programlarda olduğunu savunuyorum) yeniden konuşlandırıldığı vakalar buluyoruz.[53] Bazı tekniklerin ve teknik mekanizmaların bir bağlamdan diğerine izini sürebiliriz. Aslında, bu iz sürme işi bu yeni iktidar topolojilerini anlaşılır kılmak için elzem

51 Yönetimsellik literatürünün yanı sıra, neoliberalizmin değişen biçimleriyle uğraşan bir diğer kıymetli çaba da, eleştirel coğrafyacılarda bulunabilir (Brenner, 2004; Peck and Tickell, 2002).

52 Bkz. Collier (yakında çıkacak) ve Ferguson (yakında çıkacak).

53 Brezilya reformları, bir dizi bağlam üzerinden incelenen monetizasyon ve kâr hedefini içeren programların yaygın dağılımının örneklerinden biridir. Başkalarının yanında, benim *Post-Soviet Social* (Collier, yakında çıkacak) adındaki çalışmama ve Antina Von Schnitzler'in Güney Afrika'daki kâr reformları üzerine çalışmasına bakınız. Çok farklı bir alanda (afet örneklemesi) bu tür 'bir araya getirici' bir çözümleme içeren başka bir örnek için benim çalışmam 'Enacting Catastrophe'a (Collier, 2008) bakınız.

bir katkıdır. Fakat neticede oluşan yönetimsel birliklerin neoliberalizmin [herhangi bir] içsel mantığını sergilediklerini varsaymak için bir sebep yok.[54] Ne de bu teknikleri bir bağlamdan başka bağlama taşıyıp yeniden konuşlandıranların herhangi bir anlamda 'liberal' olduklarını varsayabiliriz. Doğrusunu isterseniz, bu yeni iktidar topolojilerini ya da onları oluşturan öğeleri tanımlamak için 'gelişmiş liberalizm' veya 'neoliberalizm' gibi terimleri kullanmak öncelikle meseleleri birbirine karıştırmaya hizmet edebilir.

Yönetimsellikten topolojik bir çözümlemeye geçişin beklenmedik bir sonucu, ironik olarak yönetimselliğe odaklanma sebebiyle üzeri örtülmüş olan neoliberalizmin kendisine dair yenilenmiş bir ilgi oluşturmak için açık bir alan sağlayabilme ihtimalidir. Esasen, Foucault'nun anlatımında neoliberalizm nedir? Belirli bir şekilde düşünme ve eyleme için 'olabilirlik koşullarını' meydana getiren bir bilgi-iktidar biçimi veya bir çeşit yönetimsellik değildir. Bir iktidar diyagramı veya bir teknik öğeler kümesi değildir. Daha ziyade, va olan ve belirsiz veya sorunlu hale gelmiş bulunan zihniyetleri ve yönetim pratiklerini eleştirmeyi ve iyileştirmeyi amaçlayan bir düşünme biçimi, bir nevi derinlemesine düşünmedir. Bu nokta, Foucault'nun 1978–79 derslerinde, tarihsel olarak konumlanmış meselelere cevap veren belirli düşünürlere derinlemesine odaklanmış çözümlemesiyle epey berraklaşır. Bunun ışığında, bir taraftan neoliberalizm üzerine yapılan pek az 'Foucault'cu' akademik çalışmanın *düşünceyi* –geç dönem Foucault tarafından anlaşıldığı gibi– çözümleme nesnesi haline getirmesi ve diğer taraftan bu akademik çalışmalarda incelenen neoliberal düşünürlerin *kapsamının* absürt denebilecek kadar sınırlı olmuş olması çarpıcıdır.[55] Bu durum şaşır-

54 Buradaki pozisyonum, Rose'unkiyle uyumludur; lakin, örneğin, Mitchell Dean (2002)'inkinden ayrılır.

55 Örneğin, Gary Becker'a (Michel Feher (2009)'den yakın zamanlı bir makalesinde olduğu gibi) bir 'neoliberalizm' modeli olarak sonsuz önem verilmiştir. Umarım yazacağım başka bir makalede, Foucault'nun çözümlediği o 'neoli-

tıcı değil. Zira neoliberalizm üzerine 'Foucault'cu' çalışmaya hakim olmuş olan 'olabilirlik koşullarına' odaklanan bir yönetimsellik kavramı olduğundan düşünce pasif bir şey gibi tezahür eder ve belki de bu yüzden de ilginç bir şey olarak [algılanmamıştır]. Fakat –'gelişmiş liberalizmin' ötesinde– güncel yönetimin şekillenmesine vasıta olan yeniden bir araya getirme ve yeniden sorunsallaştırma süreçlerini anlamak için topolojik bir çözümleme çerçevesinde incelenmesi gerekebilecek olan tam da muayyen düşünce eyleminin kendisidir.

Teşekkürler

Bu makaleye dair yorumları için Carlo Caduff, Mansura Khanam, Andrew Lakoff, Onur Özgöde, Paul Rabinow, Tiziana Terranova, ve Couze Venn'e, aynı zamanda faydalı önerilerde bulunan üç anonim eleştirmene teşekkürlerimi sunuyorum.

berallere' olan bu ilginin Foucaultcu neoliberalizm çözümlemesini çarpıttığını gösterebileceğim.

Kaynakça

Barry, A., T. Osborne and N.S. Rose (eds) (1996) Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government. Chicago: University of Chicago Press.

Boas, T. and J. Gans-Morse (2009) 'Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan', Studies in Comparative Economic Development 44(2): 137–61.

Brenner, N. (2004) New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood. Oxford: Oxford University Press.

Callon, M. and B. Latour (1981) 'Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So', pp. 277–303 in K.D. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel (eds) Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies. Boston, MA: Routledge and Kegan Paul.

Collier, S.J. (2008) 'Enacting Catastrophe: Preparedness, Insurance, Budgetary Rationalization', Economy and Society37(2): 224–50.

Collier, S.J. (2009) 'Review of Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory', Contemporary Sociology38(1): 81–3.

Collier, S.J. (forthcoming) Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics.

Collier, S.J. and A. Lakoff (2005) 'On Regimes of Living', in A. Ong and S.J. Collier (eds) Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems. Malden, MA: Blackwell.

Conner, S. (2004) 'Topologies: Michel Serres and the Shapes of Thought', Anglistik 15: 105–17.

Dean, M. (2002) 'Liberal Government and Authoritarianism', Economy and Society 31(1): 37–61.

Eribon, D. (1991) Michel Foucault. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Feher, M. (2009) 'Self-appreciation, or the Aspirations of Human Capital', Public Culture12(1): 21–41.

Ferguson, J. (forthcoming) 'The Uses of Neoliberalism', Antipode.

Fontana, A. and M. Bertani (2003) 'Situating the Lectures', pp. 273–93 in Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76. New York: Picador.

Foucault, M. (1977) Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1980a) The History of Sexuality. New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1980b) 'Truth and Power', in C. Gordon (ed.) Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1984) The Foucault Reader. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1997) 'What is Critique?', in S. Lotringer and L. Hochroth (eds) The Politics of Truth. New York: Semiotext(e).

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

Foucault, M. (2007) Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2008) The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979. New York: Palgrave Macmillan.

Ganev, V.I. (2005) 'The "Triumph of Neoliberalism" Reconsidered: Critical Remarks on Ideas-centered Analyses of Political and Economic Change in PostCommunism', East European Politics and Societies19(3): 343–78.

Gordon, C. (1991) 'Governmental Rationality: An Introduction', in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds) The Foucault Effect: Studies in Governmentality. Chicago: University of Chicago Press.

Hacking, I. (2002) Historical Ontology. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Harris, P.A. (1997) 'The Itinerant Theorist: Nature and Knowledge/Ecology and Topology in Michel Serres', SubStance26(2): 37–58. Holmes, S. (1995) Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy. Chicago: University of Chicago Press.

Larner, W. (2000) 'Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality', Studies in Political Economy63: 5–25.

Latour, B. (2005) Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.

Lemke, T. (2001) '"The Birth of Bio-politics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality', Economy and Society30(2): 190–207.

Miller, P. and N.S. Rose (2008) Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life. Cambridge: Polity Press.

Mol, A. and J. Law (1994) 'Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology', Social Studies of Science24(4): 641–71.

O'Malley, P. (2004) Risk, Uncertainty and Government. London: GlassHouse. Pasquino, P. (1993) 'Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Thought', Economy and Society22(1): 76–88.

Peck, J. and A. Tickell (2002) 'Neoliberalizing Space', Antipode34(3): 380–404. Rabinow, P. (1984) 'Introduction', in P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader. New York: Pantheon Books.

Rabinow, P. (2003) Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rabinow, P. and G. Bennett (2007) A Diagnostic of Equipmental Platforms. Berkeley, CA: Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory.

Rabinow, P. and N.S. Rose (2003) 'Introduction', in The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954–1984. New York: New Press.

Rose, N.S. (1999) Powers of Freedom: Reframing Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, N.S., P. O'Malley and M. Valverde (2006) 'Governmentality', Annual Review of Law and Society2: 83–104.

Sellenart, M. (2007) 'Course Context', in M. Foucault, Security, Territory, Popula-

tion: Lectures at the Collège de France, 1977–78. New York: Palgrave Macmillan.
Trombadori, D. (1991) 'Preface to the English Edition', in Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori. New York: Semiotext(e).
Valverde, M. (2007) 'Genealogies of European States: Foucauldian Reflections', Economy and Society36(1): 159–78.
Valverde, M. (2008) 'Beyond Discipline and Punish: Foucault's Challenge to Criminology', Carceral Notebooks 4, URL (consulted September 2009): http://www.thecarceral.org/journal-vol4.html
Von Schnitzler, A. (2009) 'Citizenship Prepaid: Water, Calculability, and Technopolitics in South Africa', Journal of Southern African Studies34(4): 899–917.
Weber, M. (1949) The Methodology of the Social Sciences. Glencoe, IL: Free Press.

Çeviren: Özge Karlık

Foucault'da iktidarın jeneolojisi: *Biyopolitiğin Doğuşu* ve Yönetimsellik

Engin Sustam[1]

Biyoiktidar, metnimiz kapsamında, kavramsal, söylemsel ve yöntemsel olarak, iktidar ilişkilerinin düzeyleri ve etkileşimleri dahilinde ele alınacaktır. Yazının amacı, 20. yüzyıl itibariyle sosyal bilimlerin ana konuları haline gelmiş bulunan siyasal ve sosyal durumları, toplumsal ve öznel tahayyülleri disiplinlerarası tartışmalarla güçlendirmek ve belirli teorik tartışmaları Michel Foucault'nun *Biyoiktidarın Doğuşu* kitabında ele aldığı yeni iktidar aygıtları üzerinden tartışmaktır. Aynı zamanda bu sosyo-politik durumları, yaşamı düzenleyen yeni bir politikanın yaşamı bütünleştiren teknikleri dolayımında, parçalanmış öznenin dahil olduğu koşullar üzerinden sorunsallaştıracağız. "Biyoiktidar", nüfus, güç, bilgi ve liberalizm üzerinden şekillenen küresel güç ilişkilerini kapsayan ve 20. yüzyıl sonları itibariyle daha çok denetim toplumu içerisinde, yönetimsellik [*gouvernementalité*] tekniklerini ifade eden siyasal bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu kavram, bir yandan on sekizinci yüzyıl Aydınlanma Dönemi itibariyle oluşmuş iktidar aygıtlarını (disiplin toplumunu) ve yönetim şekillerini sorunsallaştırmamıza yardımcı olurken, diğer yandan yirmi birinci yüzyılın neoliberal politikaları itibariyle önemli bir şeye işaret eder: Özellikle Soğuk

1 Yrd. Doç. Dr., İstanbul Arel Üniversitesi.

Savaş döneminin kapanmasıyla ortaya çıkan çağdaş yönetimsellik ilişkilerinin, birey ve özne üzerinden, gündelik hayat içinde ve kamusal uzamda kendilerini nasıl tarif ettiklerini analiz etmemize yarayan, içselleştirilmiş denetim ilişkilerini açımlayan bir kapasiteye sahiptir. Biyoiktidar üzerine çalışmak, bizi, aynı zamanda 21. yüzyıl neoliberalizminin özne politikalarını ve yönetimselliğin birey, özgürlük ve nüfus politikalarını yeniden düşünmeye teşvik edecektir. Biyoiktidar kavramı, 21. yüzyıl küresel kapitalizminin ekonomi-politik olgularını analiz ederken, bir yandan da geniş kapsamlı bir güç sistemi olarak ele alındığında, gündelik hayatımıza sirayet eden kontrol tekniklerinin içselleştirmeler üzerinden nasıl kurgulandığını gösteren önemli bir araç haline gelir.

Biyopolitik durum, disiplin toplumuna has itaatkâr bedenleri hedef alan iktidar öğretisinden çok, bireyin ve parçalanmış öznenin içine dahil olduğu yapısal oluşumu sağlayan hayat, bakım, arzular, nüfus, moda, sağlık ve güvenlik politikalarına has ilişkilere işaret ediyor. Dolayısıyla biyoiktidar, egemen olanın nasıl nüfusu, bedeni ve tabiatı kontrol ettiğini açımlarken aynı zamanda siyasal olanla hayatın nasıl birbirine bağlı olduğunu da gösteren bir kavramdır. Burada, Foucault'nun biyoiktidarı tanımlaması üzerinden şu şekilde bir ayrıma varabiliriz: 1- On sekizinci yüzyıl iktidar ilişkilerinden bahsedildiğinde, disiplin toplumuna ve oradaki yönetimselliğe atıf yapılmaktaydı (beden-organizma-disiplin-kurum; bkz. Foucault 1997, s. 223), 2- Oysa artık bedeni makine olarak değil de nüfus üzerinden algılayan ve "kendilik teknolojilerinin" ortaya çıktığı başka bir etaba geçiyoruz, 3- Bu son aşamada ise bir varlık ve yaşam politikası beliriyor, burada bedenin sadece biyolojik boyutu ve nüfus politikaları dahilinde oluştuğunu söylemiyoruz, bedenin bir nevi yaşam politikasının merkezine yerleştiğinden söz ediyoruz. Burada bugünün risk toplumu yönetim, güvenlik ve hayatın görünüşünü belirleyen formlar dahilinde biyoiktidarın göstergesi olarak beliriyor. Tekniğin

gelişimi ve ekolojik kriz de, bu aşamada, yeni bir sanal *bios* (yaşam) arzusuna adapte olan yeni tüketim ilişkileri (doğal yaşam, pazar ve organik beslenme) ve yeni öznellikler yaratmaktadır.

Eski Yunanca'da "*bios*" yani "yaşam" kavramından gelen ve biyolojik tanımlamayı da anlatan biyoiktidar kavramı, yalnızca yaşam üzerine kurgulanmış iktidar analizini içermekle kalmıyor, aynı zamanda kolektif ve bireysel yaşam alanlarının düzenlenmesini sağlayan siyasal bir hipoteze de dönüşüyor. Örneğin, Maurizio Lazzarato (1998) tarafından farklı bir analizde geliştirilen "biyoiktidar", "arzu politikası" ve "azınlıklar savaşı" dahilinde ele alınan eleştirel bir forma giriyor ve bu anlamıyla biyoiktidar kavramı bizim için enteresan bir kavram olarak öne çıkıyor. Çünkü Lazzarato bir yandan yeni kapitalist (çalışma ekonomisinden sağlık sektörüne çok çeşitli alanlarda hakim) bir modaliteden bahsederken, biyoiktidar, aynı zamanda da karşıt bir sorunsallaştırmanın içine dahil olmaktadır (yeni sınıflar savaşı, hayırseverlik değil de dayanışma biçimleri: sınır tanımayan doktorlar hareketi gibi). Giorgio Agamben *Kutsal İnsan* kitabında biyoiktidarın farklı bir kavramsallaştırmasını ele alır, ki bu da bize kapitalizmin bir yandan insan öznelliği üzerine bir politika oluştururken, diğer yandan ne tür iktidar aygıtlarına başvurduğunu gösterebilmektedir. Yani birey bu yaklaşıma göre toplumsal güç ilişkilerinin hedefi, öznellik de iktidarın eklemlenmesi olmaktadır.

Başta *Bilme İstenci* ve *Kliniğin Doğuşu* kitaplarıyla *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Biyoiktidarın Doğuşu* derslerinde farklı bir iktidar kavramsallaştırmasına yönelen Foucault, buralarda klasik siyaset teorisi kurmaktan çok, kitlesel ve öznel olayların esnek yönetim ilişkileri dahilinde ne tür söylemsel dengelere dayandığını analiz eder. Eşzamanlı olarak yeni düzenleme ve yönetimsellik ilişkileri üzerinden bir tarih okuması yapar. Biyoiktidar üzerine derslerinde (*Biyoiktidarın Doğuşu*) Foucault liberalizm, pazar ve sınırlandırılmış özgürlük meselelerine eğilirken Argenson, Smith, Bentham ve

Schmitt'e değinmeden geçmemektedir. Burada özellikle "bireyin" -örneğin sağlık ve sağlıklı yaşam üzerinden bağımlı bulunduğu- liberal ekonomi-politik üzerine çalışmaktadır. Diğer bir deyişle pazarın ihtiyaçlarıyla tüketicinin ihtiyaçlarının dengelendiği bu alanda (genel ve ihtiyaç dahilindeki besleyici ürünlerle) "liberalizm için çalışmak aynı şekilde biyoiktidarın genel biçimi için çalışmaktır", diyecektir Foucault (age, s. 24, dipnot ve s. 32). Giorgio Agamben'in (1997) *homo sacer* (kutsal insan) üzerinden anlattığı "**çıplak**(-laştırılmış) hayat" biçimiyle özdeş mekanizmalardan çok, burada söz konusu olan, bedenin yaşama arzularıyla, yaşamı ve özneyi akışkan hale getiren biyolojik hedeflerin belirlenmesini sağlayan ihtiyaçlardır. Biyoiktidar daha ayrıntılı olarak bizim arzularımız ve taleplerimiz dahilindeki giyinme, tüketme, sağlıklı yaşam, geleceğin tasarlanması ve üretme biçimlerimizin siyasal "kökenlerini" analiz etmemizi sağlar. Liberal hükümetlerin karakterize ettiği bireysel ve sosyal özgürlük bağlamını da böylece problematize etmektedir. Bu nedenle, yazımın teorik çerçevesini oluşturan bu kavram, modern siyasetin, artık ulus-devletin kimlikleri kapatan, hapishane modeli gibi "zorlayıcı" teknikler üzerinden işlemediğini gösterirken, hayatın ve yaşam biçimlerinin (uzun yaşam ve ölüme direnme) iktidar teknikleri tarafından nasıl dönüştürüldüğüne de işaret etmekte ve aynı zamanda da yaşama hırsının yarattığı belirli model ideolojilerin içselleştirme, gereksinimler ve zorunluluk üzerinden bir yaşama politikasına evrildiğini de göstermektedir.

"Yaşayan Beden" ve Yaşamın İktidar Tarafından Tasarlanması

Foucault 1978 ve 1979 yılları arasında Collège de France'ta verdiği derslerde (*Biyoiktidarın Doğuşu*), öncelikle nüfus kavramına dikkatimizi çekmektedir. Biyoiktidar, iktidarın yaşatma ve öldürme üzerine kurduğu yönetim sanatını açımlamaktadır. Foucault'da bu kavram ancak tarihle iç içe geçtiğinde işlerlik kazanır: On sekizinci

yüzyılda Aydınlanma dönemini ve on dokuzuncu yüzyılda liberal ekonominin doğuşunu, bir pazar doktrininin yerleşmesi üzerinden ele alırsak (yalnız felsefi açılımını biz daha öncesinde bulabiliriz: John Locke, *Tolerans Üzerine Mektup*, 1689), "biyo-iktidar" olarak tarif edilen dönemin analizine girebiliriz. On sekizinci yüzyıl sonu itibariyle ziraat ve ekonomi alanındaki değişimler, insanın yüzünü yaşam kalitesine dönmesini ve kendine zarar veren faktörlerden (intihar, ölüm: *thanatos*, *thanatogenes*) uzak durmasını, bunlara karşı çeşitli önlemler almasını sağladı. On dokuzuncu yüzyılda insanın doğa karşısındaki güçsüzlüğü, biyolojik keşiflerin, antropolojik yaşam süreçlerinin bilimsel bir öneme kavuşturulması geldi. Biyoloji, bilim olarak, bir iktidar enstrümanına dönüştü diyebiliriz. İşte biyoiktidar tam da burada hayatın içine bir bilme gücü ve değişim aracı olarak dahil oldu. Bu kavramı, bütün karmaşıklığı içinde bireyi düzenleyen ve yöneten iktidarın bir formasyonu olarak, Foucault'cu beden okumalarının temel taşlarından biri olarak görebiliriz. Burada özellikle yirminci yüzyıl itibariyle hastalık, hijyen, cinsellik ve doğum tanımlamaları üzerinden belirli lokal biyo-iktidar formasyonlarını tarif etmek, kavramın kendisini anlayabilmemiz açısından önemli durmaktadır. Burada insan bedeni ikili bir okumaya dahil edilmektedir: makina beden (ölüm, savaşlar, yaşama ekonomisi, disiplin, okul, endüstri, vs.) ve tür olarak beden (nüfus, demografi, biyoloji, insan ırkını iyileştirme politikası). Foucault, *Bilme İstenci* (1976, s. 178) kitabında yöneticinin yaşam ve ölüm üzerine iktidarını bir hak olarak nasıl kullandığından ve bunun onun yönetim şekli için bir emretme veya dayatma hakkı olarak tasarlandığından söz eder. *Kliniğin Doğuşu* kitabı bu analizi öncelemiştir: "yaşam, hastalık ve ölüm artık teknik ve kavramsal olarak teslisi meydana getirmektedir" (s. 146).[2]

2 Burada Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabında problematize ettiği gibi, bireyi tespit etmeye yönelik ritüelleşmiş bir iktidar temsili ve teşhisi ortaya çıkı-

Biyoiktidar kavramını kullanarak, bireyin gündelik hayatını planlayan, yaşamının "sınırlar" dahilinde oluşturulmasını (kendilik teknolojisi) hedefleyen bir iktidar mekanizmasından söz edebiliriz. Burada amaç, güç odağı tarafından belirlenmiş düzeneğin içinde tabi tutulan, otoriteye itaat etmekten çok bu düzeneğin doğrularını içselleştiren, buna bireyleşme süreciyle "boyun eğen" bilinçli bireyin toplumsallaştırılmasıdır. Biyoiktidarın en büyük yönelimi, bireyin değil de, yaşama bilincinin kuşatılmasını sağlayan hayatın organize edilmesidir. Bu istenci ve arzuları kontrol eden, iktidarın kalıcı-kaliteli hayatın önemini vurgulayan siyasal bir stratejisidir, ki bu stratejilerin de (taktik değil) kurumsal anlamda varlık bulabilmesi, toplumun, ahlakın, ya da yasaların öngördüğü klasik disiplin teknikleriyle değil, hayatın cisimleşmesini sağlayan yaşama istencinin biyolojik düzenlenmesi sayesinde olur. Bu durum Foucault'nun "biyo-iktidar" olarak 1970'lerde analiz ettiği iktidar mekanizmasından çok, ikili biçimde gelişen (hayat ve ölüm stratejisi), hayatı kapsayan yeni iktidar biçimidir. İçselleştirmeyi öngören bu yeni yönetim şekli dayatma veya emir üzerinden değil, daha öncesinde belirttiğimiz yaşama arzusu dahilinde örülen zorunluluklar etrafında bedenin tamamen düzenlenmesini içerir. İnsanı bir makine gibi gören, organizasyon ve ahlaki istemler üzerinden toplumsallığı tarif eden Weber'in Protestan ahlakı üzerine metninde belirttiği düzenlenmiş toplum-birey kavramsallaştırmasından çok (bkz. Weber

yor. Bir iktidar denemesi olarak cezai sınama ve soruşturma pratiği tam da hakikatin hangi mekanik tespit ve hukuksal biçimler üzerinden ilerlediğini göstermektedir. İktidar jeneolojisinde modern devletin modern hakikati güçlendirme kurumu hapishaneler, suçlu damgasını ve cezalandırma pratiğini uygularken cezanın nesnesi olan ve önceden yaşamın azap çektirme biçimine yedirilen insan bedenine yoğunlaşmaktaydı. Lakin insan bedeninin kontrolü, diyebiliriz ki, sadece eski disiplin yöntemleriyle sınırlı değil, yine bugün insan bedeni üzerinden yeni ödüllendirme ve cezai işlemler gerçekleştirilmekte. Örneğin diyet, hastalık ve sağlık (kolestrol ve yaşam) üzerinden devam eden politik çıkışlar insan bedeninin kabahatleri ve idealize edilmiş formları dâhilinde işlenerek, yeni bir politik özne tasavvuru yaratmaktadır.

1985), biyoiktidar söz konusu olduğunda bireyin birebir iktidarla karşı karşıya kaldığı, "yaşatılmaya ve ölüme bırakılmaya" yönelmiş yeni kontrol manivelası söz konusudur. O zaman biyopolitik iktidarın amacı hayatı kontrol etmektir. İnsanın gelişimi ve geliştirilmesi üzerine odaklanır. Yaşamın burada insan bedenine ve ihtiyaçlarına, arzularına doğal bir türevi olarak düşünüldüğünü ve aynı zamanda da nüfus ve gündelik hayat teknikleri üzerinden düzenleyici bir denetime maruz kaldığını söyleyebiliriz. Biyoiktidar, dünya kapitalizminin yerel ve küresel ağlarına dahil olan gelişmeyi, tıbbi yatırımı, sağlığı, iyi yaşama biçimlerini ve vücudun "temizlenme" arzularını karşılayan bütünlükçü bir bireyin oluşması için vazgeçilmez unsurdur.

On sekizinci yüzyılda bu gelişme, yani biyoiktidarın doğuşu, başta ulus-devlet, iktidar ve "sağlıklı" düşünen ergin birey üzerinden tahayyül ediliyorken, disiplin teknikleri ise kurumlar (hapishane, okul, hastane, ordu, aile, vs.) yoluyla beden ve yaşam arasındaki ilişkiyi sağlayan, insan bedenini toplumsal özneye eviren bir bütünlük üzerinden işlerlik kazanmaktaydı. Oysa yirmi birinci yüzyıla baktığımızda, hayatın dışsallaştırılmasından çok hayatın içselleştirilmesini bir görev bilinci dahilinde ele alan yeni bir yönetim şeklinden bahsedebiliriz. Bu yeni ödev bilinci birebir bireyin arzularının tahrik ve teşhir edilmesi dolayımıyla yaşamın kutsallaştırılmasını sağlayan biyolojik ağları tüketim ve üretim arzları dahilinde ortaya çıkarmaktadır. Hayata nüfuz eden bu yeni iktidar, bireyin iyiye sahip olma hakkını, yaşam mülkiyetini kutsallaştırmaktadır. İnatla üzerinde durduğumuz parçalanmış öznenin biçimlendirilmesi olan bu olay *bios* üzerinden yeni normalleştirme tekniklerini barındırır. Örneğin, şu anda dünyanın en önemli hastalıkları olarak kabul edilen kanser ve AIDS gibi bulaşıcı ve ilaca bağımlı hale getiren hastalıklar, toplumsal algı tarafından "vampirleştirilerek", "tehlikeli" faktörler sayılıp hastalık politikası üzerinden birey bir yandan iyi yaşama en-

tegre edilmekte (ilaç kullanma ve uzun yaşama), diğer yandan da hastalık üzerinden sağlığın gaspı, korunaklı toplum ve hayatta kalma teknikleri geliştirilmektedir. Bir yandan toplumsal mühendislik teknikleriyle bulaşıcı hastalıklara biçilen negatif anlam eşliğinde kişide hastalığı tanıma ve ondan korunma arzusu yaratılırken (çıplak bilgi), sağlığın hayatın egemen biçimi sayesinde eşitsiz koşullarda mübadele alanı haline gelmesi sağlanır (Bkz. Fassin 2006). Hastalık psikolojisi ve hastanın yaşama arzusu burada biyopolitik ekonomi için önemli bir strateji olarak görülür. Keza uluş-aşırı boyutta pazar oluşturan ilaç ve finans sektörleri iyi yaşama normlarını medya ve sosyal ağlar dahilinde görselleştirirken, diğer yandan ampirik bilgi üzerinden hastalığın nasıl, kimlerden ve nerelerden yayıldığı üzerine bir egemenlik politikası geliştirmektedir. Mesela bugün *marketing* söyleminde önemli bir yer edinen sözde organik ürünler, büyük marketlerin raflarından semt pazarlarına kadar yayılan bir alanda ve bireyin psikolojisi üzerinden geliştirilen bir politika dolayımı ile, pazarın ihtiyaçlarını bireyin ihtiyaçlarına dönüştürmektedir. Bu şekilde uysallaştırılan, yaratılmak istenen yaşama arzusuna dahil edilen "sağlıklı" birey (bilinçli birey'in yerine geçen yeni özne) normalleşmeyi bir hayat ödevi olarak ele alacak, hayatın yeni tüketim ve üretim süreçlerine kendi bilinciyle dahil olacaktır. Bu bağlamda biyo-iktidar, bireyi yaşama ihtiyaçları dahilinde içine almış olur. Bireyi, eski disiplin tekniklerinin aracılığından ziyade, bütün toplumsal ve kişisel gerginliklerin örgütlendiği ulus-aşırı kapitalist ekonomi ve sembolik şiddet üzerinden pazara dahil edecektir. Sağlık üzerinden ele alınan bu yeni beden okumasında birey, arzuları dolayımında ele alınmaktadır. Böylelikle sağlıklı özne, bütün ("bir") olabilmek için kendi yaşam iktidarından feragat etmek, "düzgün ve düzenli" yaşamın istemleri dahilinde yıkıcılıktan arınan yeni hayat pazarına (sağlıklı yaşam ve uzun ömür) eklemlenmek zorunda kalacaktır.

Deleuze *Müzakereler* adlı kitabında, bu tip kodlanmış beden anlayışına dayanan ve hayatın kaotik durumundan arınması olarak ele alacağımız bu yaşama şeklini "denetim toplumu" olarak adlandırmaktaydı. Yeniden Foucault'nun "yaşatmak" dediği ve üzerinde inatla durduğu tanımlama çerçevesinden gidersek, her anlamıyla biyopolitik tedaviye dahil edilen bir nüfusun davranışları ortaya çıkmaktadır (Foucault 1976, s. 225). Hayatın bu sosyal algılanışı bize, biyo-iktidarın insanı hem beden (anatomo-politik) hem de tür (biyo-politik) olarak tahayyül ettiğini gösterir. Bu sırada dünya kapitalizminin ekonomik süreçlerine uyan bir iktidarın, biyolojik üretim aygıtını normalleştirme süreçlerine dahil ettiğini görürüz (age, s. 185).

Kendiliğin Yönetimi

Aklın zaferi, ergin birey ve teknik gelişme gibi on sekizinci yüzyıl Aydınlanma dönemine has düşünsel formasyon, bunun barış ve mutluluk getireceği fikrine dayalı bir yaşam alanı tasarlamaktaydı. Ulus-devletin akıl çağı olan yirminci yüzyıl ise, milliyetçilik aygıtlarının kamusal ve politik uzamı işgal etmesi ile birlikte, biyo-iktidarın savaş ve ırk politikası dahilinde şekillenmesine neden olmuş, böylece ötekini yaratan milliyetçi tekniğin güncelleşmesi sağlanmıştır. Ancak Negri ve Hardt'ın İmparatorluk kitaplarında belirttikleri gibi insanlık, bugün, yaşam formu olarak tahayyül edilen öznenin parçalandığı, siyasal ve sosyo-ekonomik bir savaş halinde. Bu savaş, görülenlerin değil, esamesi okunamayanların dahil olduğu, bütün formlarıyla çatışmaları ve münakaşaları barındıran bir sosyo-siyasal gösteriyi oluşturmaktadır. Sosyal ve siyasal problemlerin çoğaldığı bu yeni iktidar alanında (işsizlik, kimlik krizleri, göçmenler sorunu, güvensizlik vs.) biyoiktidar gösteri toplumunun taleplerine cevap vermektedir. Bu, aynı zamanda Foucault'nun yapı olarak ele aldığı, bozmaktan ve kıvırmaktan ziyade organize eden ve "güçleri

üretmeye meyleden iktidar" (1976, s. 179-180) olarak analiz ettiği modele de uygundur. Burada artık doğum, verimlilik, üretkenlik, ölümlülük, gelişim, aktivite, boşanma, çocuk sayısı oranlarıyla beraber hastalık, sağlık, zenginlik oranlarını karşılaştıran, bunların siyasi-ekonomik girdi ve çıktılarını hesaplayan istatistik ölçümlerini dikkate alan bir teknik söz konusudur. Bunu günümüz mühendislik teknikleriyle karşılaştırmalı olarak okuduğumuzda, pazarın ihtiyaçlarına cevap veren, tüketim toplumunun talepleri doğrultusunda şekillenen yeni ürün tablosunun da, dayanıksız ürün modelleri gibi belirli zaruretlere tabi kaldığını görebiliriz (dayanaklı üründen dayanaksız ürüne geçiş: sürekli bozulabilen diz üstü bilgisayarlar, şarjları çabuk biten akıllı telefonlar, elektronik yapım kalitesi düşük televizyonlar vs.). Öte yandan Foucault açısından bütün olarak hayatı kapsayan iktidarın ve hakikat rejimleri dolayımında ele aldığı yönetimselliğin gündelik hayata tekabül eden tarzının ekonomi dahilinde "yönetmek sanatına" [*l'art de gouverner*] dönüştüğünü söyleyebiliriz (Foucault 2004b, s. 98).

Sonuç Yerine

Michel Foucault'da iktidar analizi ve biyoiktidar üzerinden şekillenen "yönetimsellik bilinci", yaşamın kontrol altına alındığı yeni güç ilişkilerinden bahseder. Bu güç ilişkileri, hayatımızın karmaşık üretim aşamalarına ve yönetim sanatına dönüşmesi anlamına gelir. Aynı zamanda, bireysel özgürlüklerin genişletilmesi anlamına gelen -insanın bir anlamda çıplaklaştırılmasını da sağlayan- liberal normlara dahil olması da bu güç ilişkilerinin sonucudur. Bu normlar, arzuların görsel etkisini gündelik hayat içinde dolaşıma sokarken, biyoiktidar burada bir yaşam ve yaşama sanatı olarak meşrulaşmaktadır. Oysa ki "toplumsal alan" ya da insan-beden hiçbir zaman birey'den meydana gelmedi. Hayatın ilişkisel yapısını oluşturan şey bir proje ya da bireysel güç stratejisi (ideoloji olarak

öznenin doğuşu) değil. Onun yerine sürekli bir şekilde tekil olanla çokluğun ağları dolayımında gelişen, genişleyen ontolojik, politik ilişkiler söz konusu (Spinoza, duygular, ilişkiler ve tekillerin çokluğu). Deleuze'ün söyleyeceği gibi güç ilişkileri başka güç bağlantılarıyla ilişki halindedir (Deleuze 2003, s. 233). Foucault da başka güç ilişkileriyle danışıklı olan iktidarın her yerde olduğunu söylerken Deleuze'ün dediğini kanıtlar gibidir. Biyopolitik mekanizmalar aracılığıyla iktidar her şeyi içine almaya yönelir. Piyasanın özgürlüğü de bu kapsamda düşünülmelidir. On sekizinci yüzyıl liberalizminden ayrılan neoliberal siyasal yönetimsellik serbest rekabet üzerine kuruludur (Foucault 2004b, s. 122-124). Foucault biyoiktidarın jeneolojisi içinde stratejinin mantığından bahsederken, küresel etkiler itibariyle görünür hale gelen elemanların ilişkilerini açıklar; ki buna ayrışık bağlantıların mantığı demektedir (Foucault 2004b, s.44). Küresel alanda neoliberal piyasa mantığı olarak ortaya çıkan özgürlükler, toplumsal özne için riskler barındırsa da, bu "bırakın yapsınlar" stratejisi ulus-aşırı piyasa ekonomisinin, rekabetin ve piyasa mantığının garantilenmesini içerir. Bununla birlikte biyoiktidar, örneğin, marjinalliğin ve toplumsal normların dışında kalanların (transların yasayla trans-normalleştirilmesi gibi) normalleşmesini sağlaması açısından, liberal yönetimselliğin çeşitli kontrol tekniklerine de dayanır. Onun için Foucault'nun da belirttiği gibi, biyoiktidar analizi ancak liberalizm denilen genel rejimin yönetim aklı kavrandığında ortaya çıkacaktır (Foucault 2004b, s. 24). Biz bu yorumu Agamben'ci teoriyle birlikte ele alırsak, bu, terk edilmiş ve savunmasız kişiye ait anlatının da (normalleştirmeyi hedefleyen) tahakküm teknikleri üzerinden ana akıma dahil edilmesi anlamına gelir. Burada bir temsilci tüzel kişilik olarak yasa ve yasa adamı (tamamıyla hukuk) - yasanın korunması açısından - kurumu temsil ederken, trans ilişkilerin özgürleşmesini sağlayan şey, (geleneksel) kurumsallığın terk edilmesi ve yetkilerin devletten alınıp serbest pi-

yasada bireylere devredilmesidir. Fakat bu, sermaye piyasasına ait bireysel statükonun da korunması anlamına gelir. Böylece, hayata yönelik yeni bir yönetimsel akıl ortaya çıkarken, mağdurları da tahakküm ve çıplak hayat arasında şiddetle yüz yüze bırakmaktadır. Polis tahakkümünden doktora, medyaya ve şirket yönetimine kayan yeni egemenlik biçimleri gibi. Doktorların sağlığımızı regüle etmeleri, zayıflamak için belirli bir diyetin uygulanmasını zorunlu koşmaları, estetik cerrahın beden formlarıyla oynama hakimiyetini elinde bulundurması ve bunların hepsinin arzulara yöneltilen seçme veya seçmeme serbestliği üzerinden pazara sürülerek siyasete dökülmesi, başlı başına biyopolitik bir alanı ifşa etmektedir. Aynı şekilde, sivil toplum kuruluşlarının savaş bölgelerinde ya da travma alanlarında ulus-aşırı şirketler yardımıyla oluşturduğu güç ağları, sivilleşme zihniyetinin dahil edildiği ve toplumsal ve bireysel zorunluluklar üzerinden örgütlenen mikro biyopolitik tahakkümü resmetmektedir. Zaten Foucault da sivil toplumun kurguladığı yeni tahakkümden bahsederken onu üç yasayla tanımlamaktadır: Hak konusu, forma girmiş beden ve nüfus (Bkz. Foucault: 2004a, s. 299). Örneğin Türkiye'de Kürt coğrafyasında savaşın bitmesi için sürekli bir şekilde medya üzerinden gündeme girmeye çalışan sivil toplum örgütlerine baktığımızda şunu görürüz: Travmanın bitmesine yardımcı olacak bir politikadan çok, travmanın içinden yaratılacak ekonomik girdinin ya da toplumsal mühendisliğin gelecek tahayyülüne odaklanmış kurumsal barışa yönelmiş bir dinamizm -biyopolitik örgütlenme üzerinden- ortaya çıkmaktadır. Burada sivil toplum, devletin ve toplumun önüne geçen yönetimsel yeni bir aklın güç ağlarını ("akil adamlar" komisyonu gibi) içeren ve ulus-aşırı pazarın gelişim ekonomisine odaklanmış karmaşık bir organizma olarak karşımıza çıkar. Burada 'devlet aklının prensipleri tarafından bastırılan sivil toplum' anlayışı, tamamıyla, yönetimsellikle iç içe geçmiş yeni bilgi tekniği üzerinden ilerlemektedir. Bu bir yandan,

hem barış ve hem de çatışmasızlık ortamı olarak yaratılan politik ortamda, egoist bir pazar ekonomisine dayalı (hizmet bilinci, petrol anlaşmaları ve doğa turizmine yatırım), gündelik bir politiğin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda, Foucault'nun özellikle on dokuzuncu yüzyıl heterojen yapısı dediği liberal pazarın kahraman kişisi olan *homo economicus*'u da Kürt coğrafyasında ortaya çıkarmaktadır (Foucault: 2004b, s. 270-290). [3]

Sonuç olarak, Foucault'da biyoiktidar kavramsallaştırması, iktidarın "Devlet ve Toplum" okumasından çıktığımızı, hayatın yeniden düzenlenmesini içeren yeni bir siyasete geçtiğimizi gösteren analizleri barındırmaktadır. Neticede kavram disipliner toplumdan daha çok hijyenin, sağlığın, doğumun, iyi yaşamanın bireyselleştirildiği, insan türünün özneleşmesine geçiş olarak adlandırabileceğimiz biyopolitik yeni bir güvenlik mekanizmasının –küresel ölçekte- etkinliğine işaret etmektedir. Biyoiktidar, disipliner etkiler altındaki bireyin bedeninden çok, parçalanmış öznenin tarihi içinde, insan yaşamına yönelen bir siyasetin normlarından bahsetmektedir.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I: Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer II, 1. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Deleuze, Gilles. Deux régimes de fous *et autres textes (1975-1995),* Editions de Minuit, Paris, 2003.

Fischbach, Franck. *La production des hommes: Marx avec Spinoza,* PUF, Paris, 2005.

3 Sanırım 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan, Kürt Ulusal Hareketlerini ve diğer ulusal azınlıkları ötekileştiren ve ırkçı bir özne okumasına yaslanan Kemalizm, Jön Türkler ve/ya yeni jakobenlik biyo-iktidarı ırk ve ırkçılık dahilinde sorunsallaştıran modern devlet aygıtlarını algılamamız açısından iyi örneklerdir. Bu konuda Bahtiyar Mermertaş'ın yüksek lisans tezinin bize belirli sorunsallar ve açılımlar sunması açısından dikkate değer olduğunu düşünüyorum: Bkz. "*Biyo-Politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri*", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

Gambetti, Zeynep. "Foucault'da Disiplin Toplumu-Güvenlik Toplumu Ayrımı", *Mesele*, sayı: 20, 2008, ss. 43-46.

Granjon, Marie-Christine. *Penser avec Michel Foucault*, Karthala, Paris, 2005.

Fassin, Didier, "La biopolitique n'est pas une politique de la vie", *Sociologie et sociétés*, sayı : 38/2, 2006, p. 35-48.

Foucault, Michel. *Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963.

Foucault, Michel. *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, Paris, 1976.

Foucault, Michel. "La politique de la santé au XVIIIe siècle", *Dits et Écrits III* içinde, Gallimard, Paris, 1994, ss. 13-27.

Foucault, Michel. *Il faut défendre la société, Cours au collège de France 1976*, Hautes-Études/Seuil/Gallimard, Paris, 1997.

Foucault, Michel. *Sécurité, territoire et population, Cours au Collége de France, 1977-1978*, Éditions du Seuil, Paris, 2004a.

Foucault, Michel. *Naissance de la Biopolitique, Cours au Collége de France, 1978-1979*, Hautes-Études/Seuil/Gallimard, Paris, 2004b.

Lazzarato, Maurizio. "Luttes de "minorités" et politique du désir", *Chimères*, sayı: 33 (Bahar), 1998.

Tiqqun Dergisi, "*Théorie du Bloom*", La Fabrique, Paris, 1999.

Weber, Max *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Hil Yayınları, İstanbul,1985.

Michel Foucault'nun ölümünden bugüne 30 yıl geçti. Foucault yaşadığı dönemin baskın birçok anlayışını yerle bir etmişti. Bugün eğer o dönemde Fransa'da çalışan bir grup düşünürün açtığı yeni bir paradigma öne çıkmaktaysa, bunun yaratıcılarından biri de şüphesiz Foucault'dur. Teorik olarak başlayan mücadele daha sonra siyasal alana yansıdı: 1960-70'li yıllardaki olaylar, düşünürleri yenilikçi ve yaratıcı düşünmeye itti. Eğitimden teoriye, siyasal pratiklerden hukuki alana sanatsal bir paradigma yaratıldı. Bu, hem sosyal bilimleri hem de sanatları değiştirmeye başladı. Alanlar arasında kesişimler ortaya çıktı. Edebiyat, şiir, plastik sanatlar, hukuk, siyaset teorisi, devlete bakış, iktidarın öznellik ve bilgi ile ilişkilendirilmesi dahil olmak üzere, her şeye başka türlü bakılmaya başlandı. Fenomenoloji, Hermenötik, Hegelci Marksizm, yani diyalektik düşünceyle hesaplaşmaya girildiğinde mücadelenin hedefi de belirdi: Platoncu ve Neo-Platoncu aşkınlık düşüncesi. Foucault, bu düşüncenin başlangıç noktalarından birindeydi.

Varoluş ve varlık hayata aitti ve bütün varolanlar heterojen çoğulluklardı artık. Hepimiz birer sürüydük, Guattari'nin sıklıkla vurguladığı gibi: özneleşme süreçleri ve özne birbirinden ayrılmışlardı.

Her şeye başka türlü bakma zamanı, kapısını Foucault ile araladı: İçinden geçmek bizlere kaldı.

Ali Akay

*SEL