UTKU ÖZMAKAS

Biyopolitika: İktidar ve Direniş

Foucault, Agamben, Hardt-Negri

UTKU ÖZMAKAS Biyopolitika: İktidar ve Direniş

iletişim

UTKU ÖZMAKAS

Biyopolitika: İktidar ve Direniş

UTKU ÖZMAKAS 1986, Bergama doğumlu. Lisans, yüksek lisans ve doktorasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Yazarları arasında Frantz Fanon, Terry Eagleton, Thomas Lemke, Jacques Rancière, Stuart Hall, John Holloway ve Simon Critchley gibi düşünürlerin de bulunduğu yirmiye yakın kitabı çevirdi. Halen Uşak Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışıyor. Kitapları: *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* (Pan, 2008), *Şiir İçin Paralaks* (160. Kilometre, 2013), *Biyopolitika: İktidar ve Direniş* (İletişim, 2018) ve *Prens: Machiavelli'nin Muazzam Muamması* (İletişim, 2019).

İletişim Yayınları 2645 • Politika Dizisi 177
ISBN-13: 978-975-05-2444-8
© 2018 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. BASKI 2018, İstanbul
2. BASKI 2019, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

UTKU ÖZMAKAS

Biyopolitika: İktidar ve Direniş

Foucault, Agamben, Hardt-Negri

iletişim

Geçmişin tüm sistemlerinin tersine, ne piyasaya ne de bir dine itaat ediyoruz. İfratlı, tefritli ideolojilere ihtiyacımız yok. Sistemimizi meşrulaştırmak için halkın egemenliğine bel bağlamış bağnaz inanca da ihtiyacımız yok. Doğrudan biyolojik yaşamın varoluşundan ortaya çıkan bir gerçeğe dayanarak salt akla boyun eğiyoruz. Zira her canlıda ortak *bir* özellik vardır. Her hayvanı, her bitkiyi, özellikle de insanı farklı kılar: mutlak, bireysel ve kolektif hayatta kalma arzusu. İşte bu arzuyu toplumumuzun dayandığı o büyük uzlaşmanın temeli olarak yüceltiyoruz.

— Juli Zeh, *Temize Havale*

İçindekiler

TEŞEKKÜR 9

Önsöz 11

Giriş 13

Kopuş ve başlangıçlar 14

Bölme işlemi 16

Harita 22

BİRİNCİ BÖLÜM

Michel Foucault: "Möbius Şeridi"nden "Biyopolitika"ya 27

Tarih, I: Dışlama ve norm 31

Tarih, II: Süreksizlik ve insanın yeniden icat edilmesi 49

Beden ve disiplin toplumu: "Politik anatomi" ve "iktidarın mikro-fiziği" 57

Hakikat: Keşif değil, icat 69

Yöntem-olmayan-yöntemler: Arkeoloji ve soykütük 74

İkili sarmal: Özne ve iktidar 91

"Hukuksal-söylemsel" iktidar 98

"Kralın kellesini uçurmak" 103

Savaş modeli 112

Biyopolitika, I: Giriş 118

Bir ara yüzey olarak "oyun" 127

Biyopolitika, II: Yönetimsellik, güvenlik ve nüfus 134

İstatistik ve risk: Nüfusu haritalandırmak 151

Biyopolitika, III: Aile modelinin terk edilmesi, pastoral iktidar, tutum 157
Yönetimsellik ve liberalizm: Politik ekonomi, rekabet, insan sermayesi 170

İKİNCİ BÖLÜM

Giorgio Agamben: Belirsizliğin Politik Topolojisi 183
Çıplak hayat ve kutsal insan 188
Potansiyellik 190
Kamp 198
Mülteci 202
Gelen toplum 210
Etik ve politikanın kesişiminde kamp: Tanık ve *Muselmann* 213
Olağanüstü hal: Belirsizlik eşiği ve boşluk 225
"Oikonomia"nın soykütüğü 234

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Michael Hardt ve Antonio Negri: Biyopolitik Üretim ve Çokluk 249
Postmodern eşik: Kriz olarak modern egemenlik, kriz olarak ulus-devlet 250
İmparatorluk: Vampir rejim 263
Polemik olarak temeller 271
Biyopolitik üretim: Maddi olmayan emek ve yeni öznellikler 277
Adlar Kataloğu: Çokluk, Yeni Proletarya, Yoksul 290

Sonsöz 313

KAYNAKÇA 335
DİZİN 345

TEŞEKKÜR

"En değerli vakitlerinizi bana ayırdınız / sağolunuz efendim." İşte böyle başlıyor Turgut Uyar'ın "Sonsuz ve Öbürü" şiiri. Hayatımın her aşamasında en değerli vakitlerini bana ayırıp destek olan ve *sonsuz sevgi*nin anlamını öğreten Hacer Özmakas ve Yavuz Özmakas'a; bu çalışmanın temelini oluşturan tez çalışmasında beni tamamen özgür bırakarak *sonsuz düşünce*nin ufkunda kaybolmanın keyfini yaşatan danışmanım Prof. Dr. Cemal Güzel'e; dostluğunun bilgeliğini daima bir el mesafesi uzağımda hissettiğim *sonsuz yakınlığ*ıyla Erkan Uzun'a; yokluklarının yarattığı *sonsuz boşluk*ta anılarının uğultusu kulağımı terk etmeyen Ulus Baker ve Taner Yelkenci'ye; *sonsuz dinginliğin* sesi Emir Ali Türkmen'e; *sonsuz neşe*nin yüzü Emiralp Emre'ye; dostluğun içerdiği her şeyi paylaşmanın *sonsuz tekrar*ını her seferinde yeni bir keyif alarak birlikte yaşadığımız Kazım Cihan Can ile Nadir Çakır'a; kaldığımız yerden başlamanın *sonsuz gücü*nü her daim hissettiren Nurçin İleri'ye ve "Anlayış insan olsaydı, kime benzerdi?" sorusunun *sonsuz yanıtı* olduğu için Ümit Özger'e teşekkür ederim.

Dünyanın neresinde olursa olsun sürdürdüğümüz keyifli Foucault sohbetlerimizden ötürü Thomas Lemke'ye ve kitabın temeli olan tezimi yazarken sadece kitapları hakkındaki sorula-

rımı yanıtlamakla kalmayıp henüz yayımlanmayan kitabından ilgili kısımları bana göndererek paylaşmanın güzelliğini anımsatan Mark G. E. Kelly'ye de teşekkür ederim. Yalnızca bu kitabın oluşma sürecinde değil, tanıştığımız ilk günden beri desteğini hep hissettiğim, bir üslup kadar bizatihi düşüncenin de aynı anda hem güçlü hem de zarif olabileceğinin kanlı canlı örneği olan Tanıl Bora'ya bilhassa müteşekkirim.

Ayrı bir paragraf açmak istediğim beş kişi daha var. Onlarla birlikte çalışmanın, düşünmenin ve yürümenin keyfini anlatabilecek sözcükler henüz hiçbir sözlükte yer almıyor. Sadece bu kitap bağlamında değil, hayata dair elinde avucunda ne varsa bunları her daim benimle paylaşma cömertliğini göstererek *sonsuz dostluğu* yaşatan Bora Erdağı, Savaş Ergül, Kansu Yıldırım ve Ferit Burak Aydar'a teşekkür ederim. Tabii, bir de *sonsuzun* yepyeni bir anlamını hediye eden Bilge Sancı'ya...

Sonsuz olmayanları bulmaksa bana kaldı Uyar ustanın dediği gibi, onlar için de "size teşekkür ederim."

Önsöz

"Bir insanın portresini yaparmış gibi bir düşüncenin portresi yapılabilir," demişti Gilles Deleuze, *Foucault* kitabına dair bir söyleşide. Bu sorunun hemen yakasına ilişmiş bir soru daha var: Peki, bir kavramın portresi yapılabilir mi?

Hiç şüphe yok ki, söz konusu bir kavram olduğunda işler biraz daha karmaşıklaşır: Kavram, tarih boyunca hareket halindedir; düşünürden düşünüre, dönemden döneme yeni anlamlar kazanır, bazen de eski anlamlarını yeniden keşfedilmek üzere arkasında bırakır. Eksiklikleri çoğu zaman bir kayıp değil, aksine insanlığın entelektüel bahçesindeki potansiyel bir yeniden doğuşun sessizliğidir. Kavramlar, kültürler ve mekânlar tarafından aşındırıldıklarında dahi, edindikleri keskinlik daha sonra cereyan edecek kültürel bir sahnenin çatılmasında, düşünsel bir portrenin kompozisyonunun tamamlanmasında ya da anlaşılmasında kullanılabilir.

Bir kavrama yönelik ilgi ve bağlanma kipleri, büyük oranda olup biteni açıklama ve anlamaya yaptığı katkı tarafından şekillendirilir. Düşüncenin ardındaki kuvvet bağlarını açığa vuran haritalar çizmeye olanak tanıyan kavramlar, aynı zamanda bu bağları değiştirmeye, yeni bir rotaya sokmaya, yaygın dolaşımın aksine bağlantılar kurmaya açık olan canlı devrelerdir

de. Kısacası, bir kavramın portresi daima hareket halindeki bir nesnenin portresidir. Haliyle de düşünsel akışın izlerini üzerinde taşır; içerisinde yeşerdiği çağın renkleri kadar, yeni bir bağlama oturtulduğu dönemin imkânlarına dair ipuçları da barındırır. Hareket halindeki bir nesneye yönelik bir araştırmaysa, dört başı mamur bir açıklama olmaktan ziyade bir pusula gereksinimini tatmin edebilir olsa olsa.

Bu nedenle elinizdeki çalışma da, son dönemlerde sıklıkla kullanılmaya başlayan "biyopolitika" kavramına dair tüketici bir açıklama iddiasında olmaktan daha çok, bazı temel yönsemeleri sergilemeye, düşünsel iletkenler oluşturmaya ve farklı yaklaşımlar arasındaki politik ve entelektüel gerilimleri gözler önüne sermeye çalışıyor. Elbette, bunu yaparken yalnızca aynı kavramı şah damarına yerleştirmiş farklı düşünsel tertibatlar arasındaki nüanslara değil, aynı zamanda her bir tertibatın kendi içerisindeki sekanslara da bir büyüteç tutmayı amaçlıyor. Bu bakımdan asıl amacım, kavramın çevresinde oluşan düşünsel enerjinin politik bir fazdayken nereye kadar ulaşabileceğine, nelere temas edip nerede etkisiz kaldığına dair bir *öngörü zemini* oluşturabilmek.

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladığım doktora tezime dayanan bu çalışmada akademik dilin kuruluğundan kaçınabilmek ve akademik jargona uzak okurun meseleyi daha iyi kavrayabilmesi adına kısmi bir dilsel tadilat yaptım. Elbette, bunu becerip beceremediğime okur karar verecek. Bu bakımdan elinizdeki pusula, okuru kavramların kendisine, bu kavramları kullanan filozofların metinlerine yönlendiriyorsa ve bunları tartışmaya davet ediyorsa görevini yerine getirmiş demektir.

Giriş

Juli Zeh, adının çağrışımları çeviride kısmen yiten *Temize Havale* (*Corpus Delicti*) adlı enfes romanında, uzak bir yakında yaşanan, temizliğin sistematikleşerek kendi amacına ve hatta bütün siyasetin yegâne karın ağrısına dönüştüğü bir dünyayı tasvir eder. Sistemin bekası için bireylerin sağlıklı olmalarının başlıca koşula dönüştüğü, toplumsal sözleşmenin biyolojik bir uzlaşı temelinde tesis edildiği, normallik beklentisinin serbest düşüşe geçip olanca kuvvetiyle bir mecburiyete evrildiği ve bireyin bedeni üzerindeki kararların temizlik toplumunun ihtiyaçlarınca ilga edildiği bir evrene ilişkin distopik bir anlatıdır bu. Siyaset felsefesinin kadim tartışmalarını edebiyatın imbiğinden geçiren roman, aslında organizmacı siyaset anlayışının sinir uçlarından yola çıkıp bunların sınır uçlarına kadar zorlanması halinde vuku bulan mükemmelin zorbalığını gözler önüne serer.

Birey ile toplum arasındaki ilişkiyi kavrayabilmek adına organizma metaforuna başvurmak, Platon'dan beri siyaset felsefesindeki en eski açıklama tarzlarından birisidir. Gelgelelim eski olması güncelliğini yitirdiği manasına gelmiyor. Ne de olsa bireyi organizmadaki işlevine indirgeyen bu anlayışa hiç de yabancı değiliz. Kısa süre önce tarihin çöp sepetine gönderilmiş

olsa da, Reşit Galip'in sözde şiir formundaki yurttaşlık yeminin, yani "Andımız"ın hangi ahval ve şerait altında seslendirildiğini anımsamak yetecektir. Liderin büstünün önünde, onun fikirleri ve ideallerini öğrenmek ve gerçekleştirmekle yükümlü olan çocukların sesleriyle gerçekleştirilen bu performans, öteki simgesel anlamları tamamen bir yana bırakılsa dahi siyasetçinin kafa, halkınsa bedenin diğer parçalarını oluşturduğu organizmacı tablonun, meşruiyetini asimetrisinden alan siyasetin bir örneğidir. Bir başka örnekse "Benim işçim, benim memurum, benim polisim"den başlayıp işi "benim mahkûmum"a kadar getiren, böylelikle bütün sınıfsal çatışmaların yanı sıra toplumsal antagonizmaları da liderin bedeninde eritmeye yönelen söylemdir. Kısacası organizmacı anlayış, bugün de dün olduğu kadar canlı; yalnızca şekil değiştiriyor, izlerini örtmekte gitgide uzmanlaşıyor.

Ne var ki, Zeh'in mahirane şekilde gözler önüne serdiği üzere, insanı salt biyolojik varoluşuna indirgeyen ve onu yalnızca bu boyutuyla tanıma arzusundan doğan organizmacı bir sistemde –Walter Benjamin'in deyimiyle– nesneler sıcaklığını hızla yitirir ve geriye kalan da formdan ibarettir. İnsani alazın asli kaynağı olmaktan fersah fersah uzak olan bu form, bir süredir siyaset sahnesinde kendisine gitgide daha çok yer bulmaya, repliklerdeki yerini sağlamlaştırmaya başladı. Siyasete dair üretilen sözleri bu formun tornasından geçirmek, yalnızca sözün ehlileşmesiyle, etkisizleşmesiyle kalmıyor; bunun da ötesinde bütün düşünsel sorumluluğun başka alanlara havale edebildiği bir konformizmin de kapılarını aralıyor. Bu nedenle bugün siyasetin ne olduğunu ve hayatın siyasetle ilişkisini organizmacı modele sıkışmadan yeniden düşünmek gerekiyor.

Kopuş ve başlangıçlar

Bu düşünme süreci önümüze ister istemez "biyopolitika" kavramını çıkarıyor. Bir yandan kavramın anlamına, sınırlarının muğlaklığına ilişkin iddia ve ihtilaflar almış başını giderken, öte yandan da kimi isimler –tıpkı dilsel ve kültürel dönemeç

gibi– artık bir "biyopolitik dönemeç"ten söz edilebileceğini iddia ediyor (Campbell ve Sitze, 2013: 4). Gelgelelim düşüncenin bahçesinde açan herhangi bir kavram, tarihsel süreç içerisinde *ayırıcı bir işaret* veyahut bir *kopuş* olarak konumlandırıldığında Jonathan Crary'nin uyarısını anımsamak gerekir: "Dönemleri nasıl ayırdığımız ve nereye kopuşlar koyup hangilerine karşı çıktığımız, şimdinin kuruluşunu belirleyen siyasal tercihlerdir hep" (2010: 19). Bu anlamda değerlerden, bakışlardan, ideolojik pozisyonlardan, kısacası *gözlemcinin konumu*ndan bağımsız bir "şimdi"den söz etmek olanaksızdır. Elbette, gözlemcinin pozisyonu da bizatihi bir inşa olduğundan, üzerinde hareket ettiğimiz zemin, bizi kat eden çatışma, gerilim ve tartışmalarla yüklüdür.

Bakış biçimimizi şekillendiren düşüncelerden biri, son dönemlerde gerekçesi ister sözünün parlaklığı ister fikri cazibesi ister el altında olmaklığı ister hepsi birden olsun, bilhassa güç kazandı. Felsefe de dahil olmak üzere eline geçen her nesneye yaptığı gibi, politikaya da bir "imkânsız" veyahut "son" etiketi vurarak onu görme ve düşünce alanının dışına iten bu tutum, kendisini epeydir vazgeçilmez bir fikir formunda sunuyor. Oysaki biyopolitika kavramı, bu "son" etiketinin aksine hayat ile siyasetin ilişkisini yeni baştan düşünmek için bir imkân açıyor.

Kopuşun kuvveti ve heybeti, bazen başlangıçların belirleyiciliğine galebe çalıyormuş gibi görünse de, bir imkânın ufkuna tevafuk edip etmediğini görmek için bizatihi kavramın ve düşüncenin başlangıçlarına dönmek; bulanık suda nesneye temas etmek için bir kerteriz noktası bulmak veyahut başka bir deyişle "siyaset kadar karmaşık alanları ele almak için entelektüel mihenk taşlarıyla donanmış" (Abélès, 2012: 7) olmak gerekir. Bu taşlar da bir hareket noktası oluşturabilir.

Siyaseti kurumsallaştıran aygıtların ortaya çıkmasından önce siyasetin alanını ve adıyla çağırdığı kavramlar kümesini belirtmek maksadıyla bir başlangıç noktası işaret edilebilir. Burada en başta siyasal antropoloji devreye girerek "kurban" sorununu ve "kan bağından toprak bağına" geçişi işaret eder. Aslında bu kopuşlar, hem toplumsalın hem de buna bağlı olarak za-

man içerisinde siyasalın tebarüz etmesinin ilk fitilidir. Kan bağından toprak bağına geçiş *kalabalık*tan *toplumsal*a geçiş ve bunun ardından da *siyasal bir ilişki*nin kurulması anlamına gelecektir. Şu noktaya dikkat etmek gerekir ki, kalabalıktan ya da başka bir deyişle yığından toplumsala geçmek basit bir faz değişiminden ibaret değildir; Platon'dan bu yana bildiğimiz üzere *ilksel çokluk* olarak kalabalık (veyahut "geniş omuzlu"nun verdiği adla *okhlos*) *Bir* karşısında belirsiz, sayılamayan, ulaşılamayan ve tekinsiz bir pozisyonu temsil eder. Kalabalık, Bir'in belirleyiciliği altına girmeden önce, nesnelerden ve şartlardan azade olan bir güruhun kendi sınırları karşısındaki bilgisizliğini taşıyan tehlikeli bir keyfiyetten ibarettir.

Bu tehlikeli keyfiyetin bir "bağ"a dönüştüğü ilk yerin adıdır politika. Bunun için de geleneksel görüş, politikanın öncelikle Bir'in çatısı altında yürütüldüğünü, bu bakımdan asıl meselenin saf kalabalığın Bir'in koşumlarına göre şekillendirilmesini sağlamak olduğunu ileri sürer. Ne var ki bu tutum, çokluk sorununa yönelik hakiki ve çözüm sunan bir yüzleşme olmaktan çok, politikanın kendi içindeki incelikli ayrımları göz ardı etmesiyle yerini almıştır düşünce sahnesinde. Politika, böyle anlaşıldığı için durum hızlı bir biçimde bir *kurum sorunu* haline gelecek ve *politeia*'yı Bir'in boyunduruğu altında şekillendirebilecek kurumların yapısı incelenecektir. Bu haliyle elimizde kalan, politikayı keyfiyetin egemenliğinin tehlikesizleştirilmesinden ibaret gören, bunu yapmak için de anayasal ya da geleneksel kurumlara başvuran bir bakıştır. Bu yol da, ya politikayı hukuktan ayrı düşünemeyen ya politikaya "son" damgası vuran ya da politikayı güvenliğin alanına terk eden örgütlü bir kötümserliğe çıkar. Oysaki yolu tersine kat eden bir bakış, başka başlangıçların da imkânlı olduğunu gösterir.

Bölme işlemi

Siyaset felsefesi tarihine yakından bakıldığında çoklukların idaresi sorunu genellikle Bir'in belirlenmesi marifetiyle aşılmaya çalışılmıştır. Jacques Rancière'in "politikanın bir birlikte yaşa-

ma sanatı ve bir ortak iyiyi arama işi olduğunu; bu arayışın ve bu sanatın ilkesinin, ortak ilişkiler alanı ile özel hayatın ve aile çıkarlarının çıkarcı ve egoist hükümranlığı arasında açık bir ayrım yapmak olduğunu" (2014: 29) anımsatan eski usul filozoflar arasında saydığı Platon'dan bu yana –tarzlar ve amaçlar değişiklikler gösterse de– *polis*'i idare etme işi olarak politikanın asli amacı, *çok* olanları *bir* araya getirmedir.

Burada *toplama* olarak anılacak söz konusu işlem, bir dizi girift felsefi protokolün devreye girmesiyle olanaklı olabilmiştir: Bu felsefi protokoller "toprak", "iyi yaşam", "korku", "akrabalık", "toplumsal bağ", "bireysel refah" vd. gibi kavramsal varyantlarla birlikte düşünülebilecek bir ağın ilmek ilmek örülmesi vasıtasıyla varılan bir *polis*'i icat eder. *Toplama* işlemine geçmeden önce kısaca –bu işlemin mekânı olan– *polis*'ten söz edebiliriz öyleyse.

Yunanların temel olarak iki tür toplum tasarımı vardı: Birincisi, *ethnos*; ikincisiyse *polis*. *Ethnos*, "Yunan toplumlarının 'barbarlar' gibi yaşadıkları bir dönem için kullanılan kavramdı." *Polis* ise "kabile devletinden, yani *ethnos*'tan farklı olarak kent toplumunu, daha doğrusu kentli bir çekirdek içeren bir yapıyı temsil etmekteydi" (Baker, 2012: 80). Kısacası, antik Yunan dünyasında toplumsalı işaret eden iki farklı modelden söz edilebilir. Bu iki modelden ilki, merkezine akrabalık ilişkilerini alırken, ikincisi bunun büyük oranda özel alana hapsedilmesine dayanır. *Ethnos*'un varlığı ve yıkılışı üzerindeki karanlık nedeniyle taban tabana bir zıtlıktan söz edilemeyecek olsa da, ayırıcı bir ilke olarak böylesi bir farktan söz edilebilir. *Ethnos*'ta belirleyici olan akrabalık, *polis*'te tümden yok olmamış; aksine özel olanın alanına çekilerek görünmez hale getirilmiş, daha doğrusu politikanın alanından evin alanına sürülmüştür. Kısacası *ethnos*'tan *polis*'e geçişte, yani politikanın doğuşunda asıl etkili olan, kan bağının veyahut diğer adıyla akrabalığın toplumsal süreci belirlemede sahip olduğu gücün törpülenmesidir. Toplumu şekillendirmekte olan kan/akrabalık bağlarına dayanan örgütlenme tarzlarının –Turgut Uyar'ın o müthiş dizesiyle– "bilene bilene tükenen bıçak" misali gücü azalmış;

coğrafi ve ekonomik belirleyenlerin etkisiyse gitgide artmıştır. Böylelikle *polis*'te "ortak iyi" bireylerin gözünde bir öncül olarak konumlandırılarak aynı anda hem mekânsal hem de bireysel bir örgütleme işlemi devreye sokulmuştur. Tüm bunların sonucunda da "yurttaş" figürü politikanın asli öznesi olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. *Polis*'in ortaya çıkmasında hiç şüphesiz etkili olan bir başka öğeyse ekonomidir. Kent-devletlerin nüfusu arttıkça idare sorunları ortaya çıkmış, zaruri kaynakların başka yerlerden getirilmesini ve bu süreçte gerçekleşen işlemlerin düzenlenmesini sağlayacak kimi figürler gün ışığına çıkmıştır. Burada uzun uzadıya tarihsel analizine girmeyecek olsak da, felsefenin ortaya çıkışı ve paranın doğuşu arasındaki eşzamanlılık dikkat çekici bir noktadır.

Ortaklığın mekânı olarak *polis*, "bileşenlerinin matematiksel toplamına indirgenemeyeceği gibi, ondan da soyutlanamaz bir varlıktır. (...) Tüm bileşenlerinin toplamı olarak kendini sunabildiği ölçüde de *polis* aslında, bileşenlerinden ayrı bir siyasal birim olarak *yoktu* ve özgüllüğünü de tam bu yokluğundan alıyordu" (Ağaoğulları vd., 2012: 29) *Polis*, bu anlamda *toplama*nın her türünü içermekle birlikte bu işlemin öğeleri olmaksızın da düşünülebilecek Bir mekânı anlamına gelir. Bu mekânın asli amacı "ortak iyi"ye ulaşmak ve bunun vasıtasıyla bireysel refah ve mutluluğunu garanti altına almaktır. Ne var ki, kısa bir süreliğine geriye çekilip bakıldığında tablonun ardında başka bir görüntüyle daha karşılaşılır. Hans Blumenberg'in dediği gibi "Kök, ağaca ve bitkiye asıl canlılığını verecek olan ışığa ulaşabilmek için, toprağın nüfuz edilebilir ve geçirgen olmasını talep eder[se]; insan elinden çıkma bina ise, tersine kaya gibi yoğun ve sert bir temele oturmak ister" (2012: 88). *Polis*'in altında yatan temelse insanın yeniden üretimini güvence altına almaktır.

Michel Foucault'nun işaret ettiği üzere "hükümranlığın amacına temel niteliğini veren şey, yani bu ortak fayda, bu genel fayda, nihai olarak yasaya itaatten başka bir şey değildir" (2013: 89). Bu anlamda insanın yeniden üretimi, hükümranlığın döngüsel amacının başlıca payandasıdır. Başka bir şekilde dile getirilirse, böylesi bir yönetimin amacı, kapalı bir çevrim

kurmak; döngüsellik vasıtasıyla iktidarın sürekliliğini hukukun ve kurumların vasıfları vasıtasıyla garanti altına almaktır. Böylece başlangıç sorunu, politik kurum yıkılsa da kendi planını ardında bırakan bir *mimari* sorunu haline gelecektir: Zemin, bir kez sağlam atıldıktan sonra binanın farklı yol ve yordamlarla kurulması sorun olmayacaktır. Siyasal alanın kurumsallaşması çerçevesinde bakıldığında Sparta ve Atina, Bir'in icra edilme tarzları bakımından *polis*'te nasıl farklı yollar izlenebildiğinin iyi birer örneğidir.

Farklı tarzlar izlenebilse de *polis*'in bugünkü çerçeveden bakıldığında politik anlamını kazanmasında etkili olan temel felsefi işlem yukarıda söz edildiği üzere *toplama*dır. Elbette bu durumda toplama işlemini mümkün kılan öğe(ler)den söz etmek gerekecektir. Şüphesiz ki, söz konusu işlemin temel öğesi *demos*, yani halktır. "*Polis*te siyaset *demos* üstünde, *demos* hakkında, *demos*la ve *demos*a karşı, *demos* içinde ve dışında bitmek bilmeyen bir mücadeleden başka bir şey değildir" (Ağaoğulları vd., 2012: 47). Tabii, burada *demos*'un kim ya da ne olduğunun belirlenmesinin içkin bir ölçütü olmadığının, aksine Jacques Derrida'nın dediği gibi, felsefe Yunan kaynağı temelinde düşünüldüğünde "her Yunan kökenin içerisinde Yunan-olmayan'a yaklaşan"a (1978: 81) bir öğe olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir. *Demos*'un sınırları çizen ama bunu –içi ve dışı ayırdığı kadar bu ayrımın silinmesi de olan– *sınır*ın *dış*ında kalmakla ödeyen "yabancı" figürü sayesinde adını kazanmıştır bu kavram.[1] *Demos*'un kurulabilmesi için tam da *demos-olmayan*'ın (bir anlamda *okhlos*'un) varlığına ihtiyaç duyulur. Felsefe ve politika tarihini baştan sona yarıp geçen bu ikilik, başka adlar altında çoğalarak alanların hem dağılımını hem de tarzlarını belirleyen bir ilke haline gelir.[2] Bu ilkeyse *polis*'te dışlama pratiğine azınsamayacak bir yer tanır.

1 Bu iddianın sağlamasını yapmak için Sokratik diyaloglardaki "Yabancı" figürünün kendine has pozisyonunun izi sürülebilir.

2 Bu ikiliğin bir ilke haline gelmesinden şunu kastediyorum: Yunan-olmayan'ın dışlanmasının, yalnızca politik değil, aynı zamanda epistemolojik bazı sonuçları da vardır. Özel/kamusal, erkek/kadın, kültür/doğa vb. ikilikler bu dışlama mantığının başka alanlardaki çıktılarıdır. Foucault'nun "Dışlama yoluyla felse-

Politika, *yalnızca* toplum içindeki ayrımların Bir potasında öğütülmesi ve toplumlar arasındaki ilişkinin yürütülmesini sağlama olarak anlaşıldığında, *ilişki* mefhumu büyük oranda göz ardı edilmiş olur. Böylesi bir anlayış politikanın bütün felsefi işlemlerini *toplama* olarak belirler ve diğer işlemleri de bunun üzerinden şekillendirmeye çalışır. Eğer "siyaset sanatı, modern terimlerle, '- ile' yaşama sanatı"ysa (Rancière, 2007: 28) bu durumda yalnızca *toplama* işlemine dayanan bir siyaset anlayışı toplumsalı tamamen politik kurumlara indirger. Bu türden sözde eleştirel girişimlerse düşünsel bir el çabukluğuyla politikayı "ya hep ya hiç" ilkesi ışığında görmeye çalışmakta; böylelikle de ona tayin edilmiş bir alana bakmayı önermektedirler. Oysaki *politikanın kendisine has bir yeri yoktur*.

Politika en geniş ve ideal anlamıyla *logos*'un belirleyiciliğinde ortak olana dair bir yönetme işlemini ifade ediyorsa bu durumda onu yalnızca bir toplamanın uygulaması olarak düşünmek yetersiz kalacaktır. Politikanın zemininin olanaklılığını sağlayan, bizatihi toplumsal alanda özneler arasındaki *ilişki*leri dönüştürebilme kudretidir. Bu bakımdan politikayı düşünmek demek, hemen her yerde türeyebilecek olan *politik ilişki*yi düşünmek demeye gelecektir. Politikayı yalnızca bir hükmetme, yani negatif bir belirleme merciinin kendi dışında kalanlara güç uygulaması olarak düşünme hatasına düşmemek için politik ilişkinin iki uçlu yapısını göz önünde bulundurmak gerekecektir. Bu bakımdan *toplama* işleminin düşünüldüğü her yerde bir *bölme işlem*inden de söz etmek gerekir. Ne var ki, bu bölme işlemi sonunda bir kararcılığa düşme riski barındıran bir dost-düşman ayrılığı değildir.

Bu bağlamda politika öncelikli olarak *bölme işlemi*dir; *toplama* ancak bu işlemden sonra gelebilir. Aslına bakılırsa, bu bölme işlemi doğrudan doğruya bir başlangıcı çağırır: *Demos*'un ilksel çokluk olarak kalabalıktan (*okhlos*'tan) ayrıldığı ve politikayı düşünmeyi imkânlı bir kılan bir başlangıcı. İlksel kalabalığın teh-

---

fi söylemin dışarısını tanımlamış ve felsefeyle hakikati belli bir tarzda birbirine bağlamış olan hareket, hiç şüphesiz ki bizim bilme istencimizi de şekillendirmek durumundadır" (2012: 39) ifadesi buradan yola çıkılarak düşünülebilir.

likeli keyfiyetini, tekinsizliğini ve de belirsizliğini *siyaset* adı altında yutan bu ayırma gücü olarak bölme, aynı zamanda bir tür eşitliği de temele alır. Rancière'in işaret ettiği üzere, "Bölmenin iki'si, kolektif kaynaşmanın Bir'inin değil, herhangi bir bir'in herhangi bir başka bir'e eşitliğinin Bir'e geçtiği yoldur" (2007: 46). Kısacası, bölme olmaksızın Bir'i oluşturan bir'ler arasında eşitlikten ve bu eşitlik olmaksızın da *demos*'tan söz edilemez.

Bölme işlemini öncelememiş her toplama işlemi *demos*'u kendisi olarak değil de, "bir-olarak-halk" (Lefort, 1986: 266) şeklinde kavrar ve bu da, siyasal ilişkiyi yalnızca bir tabiiyet ilişkisine dönüştüren totalitarizmden başka bir şey değildir. Kısacası, politikanın kendine has bir yeri olmadığı için, bölme işlemi, terimlerini sürekli olarak ve polemik bir biçimde yeniden dağıtarak politikayı yeniden yeniden başlatır.

Bu işlemin gölgesinde bir *başlangıç* sorunu ortaya çıkar. Tabii, başlangıç kavramını iki bakımından daima çoğul düşünmek gerekir: Birincisi, Louis Althusser'in işaret ettiği üzere, "politikanın alanında noktalar yoktur, politika alanı ancak mecazi anlamda bir alandır: olsa olsa insanların ilişkilere göre toplaştığı *yerler*den söz edilebilir. Yerin bir nokta olduğu varsayılsa bile, bu nokta sabit değil hareketli olacaktır, hattâ kendi varlığı gereği istikrarsız olacaktır" (2010: 37-8). İkinci olaraksa, siyasetin kendine has bir yeri olmamasından ve bölme işleminin gerçekleştiği toplumsalın yüzeyinde kendine tutunma mevzileri bulduğu sürece bir başlangıcın daima başka bir başlangıcı gerektirmesinden ötürü. Kısacası kendi başına *başlangıç* diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir; işte tam da bu nedenle bir çoğulluktan söz etmek gerekir. Bölme işleminin gerçekleştiği alan kendisine ait olmadığı için, daha en baştan itibaren Heideggerci onto-nostaljik bir belirlemeye izin vermeyen, kaynağın daima başka bir süreci parçası olduğu bir sarmalın uç noktasında konumlandırılabilir. Her bölme, şimdinin kuruluşu açısından siyasal bir değer taşıyan başka bir kopuş noktasıyla anlamlandırılabilir ve bu nedenle her kopuş, konumlandırıldığı yerin dışında başka bir kaynağa daha sahip olabilir.

Bu başlangıçlar arasında bariz farklar olsa da bazı müşterek

noktalar ve tarzlar olduğu da göz ardı edilemez. Söz konusu olan en temel ortaklık, farklı yöntemler izlemiş olsalar da sonuçta hepsinin Bir'in kuruluşunu sağlayan bir toplama işlemini gerçekleştirmesidir. Platon'dan başlayıp biyopolitik dönemece varana değin felsefe tarihinde farklı başlangıç noktaları ve toplama işlemleri görülmüştür. Hiç şüphe yok ki, bunlar biyopolitika sahasında serdedilen düşüncelerin temellerini oluşturur. Ne var ki, bunları burada tek tek ele almak, epeyi kaplamlı bir dolayım gerektirir. Bu nedenle temellere ilişkin bazı tartışmalar bölümlerin içerisinde yürütülecektir.

Harita

Georges Bataille, bir keresinde felsefeyi betimlerken şöyle demişti: "Bir düşünce başkasının düşüncesini temele alır. Düşünce bir duvarın çimentoyla tutturulmuş tuğlasıdır. (...) Bir felsefe asla ev değildir, bir şantiyedir (...) düşüncenin birleştirilmesi için gayret edilirken, tamamlanmamışlık sadece düşüncedeki boşluklarla sınırlı değildir, düşüncenin tüm noktalarını, her noktasını içerir, son halin olanaksızlığıdır" (aktaran Marin, 2013: 9). Bu sözler, Hegelci tarih anlayışıyla bir polemik olmanın ötesinde, konumuz açısından düşünüldüğünde epey genç bir kavram sayılabilecek olan biyopolitikanın –tıpkı diğer kavramlar gibi– hem kendi içinde inşa halinde hem de bizzat daha genel bir şantiyenin parçası olduğunu işaret eder. Ne anlama geldiği ve farklı düşünürler tarafından ne bağlamda kullanıldığı sıklıkla değişen bu kavram üzerinde(n) hayli kapsamlı olmanın yanı sıra epey çeşitli tartışmalar yürütülmektedir. Bu kavram vasıtasıyla –özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya konan– nüfus politikalarından genetik alanındaki gelişmelere, istatistiğin bir idare aygıtına çevrilmesinden bedenin bir sermayeye dönüştürülmesine, biyoteknolojik müdahalelerden ölüm orucu ve canlı kalkan olmaya kadar çok farklı meselelerin tartışılması, aslına bakılırsa kavramın ışık tuttuğu alanın genişliğini göstermektedir. Ne var ki, bu güncel politik ve teknolojik tartışmaların saçtığı ışığın kaynağını oluşturan felsefi dayanak-

lar pek detaylı şekilde ele alınmamıştır. Bu bakımdan öncelikle kavramın *başlangıçlarına* dönmek gerekmektedir.

Thomas Lemke'ye göre muhtemelen kavramı kullanan ilk kişi olan İsveçli düşünür Rudolf Kjellén, devleti bir organizma olarak ele alıyordu. Tabii, bunun kökleri Platon'a kadar dayanan bir yaklaşım olduğu düşünüldüğünde, Kjellén'in kavramın adını yüksek sesle söylemek dışında özgün bir katkısı olduğunu ileri sürmek güçtür. Lemke ise kavrama ışık tutmak için anlamına bakmayı önerir:

> Hayatla (Yunancası: *bíos*) uğraşan politika anlamına gelir. Ne var ki sorun tam da burada başlar. Bazılarının önemsiz bir olgu ("Politika zaten hayatla uğraşmıyor mu?") olarak gördüğü, başkaları için dışlamayı açık hale getiren ölçütü işaret eder. İkinci grup için politika biyolojik hayatın ötesinde konumlanır. Böyle bir bakış açısından "biyopolitika" bir tezat, çelişen iki terimin bir araya getirilmesi gibi görülür. Bu konumun savunucularıysa geleneksel anlamdaki politikanın ortak eylemler ve karar vermeyle ilgili olduğunu ve tam da bedensel deneyimin zorunluluklarıyla biyolojik olguların ötesine geçenlere ve özgürlükle insan müdahalesine alan açtığını iddia eder (Lemke, 2013: 26).

Kavramın anlamına ilişkin bu tartışmanın yanı sıra tarihine ilişkin de bir tartışmadan söz edilebilir. Ayrıca biyopolitikanın normatif evrimi ve ampirik nesnesiyle ilgili görüşler genellikle çeşitlilik gösterdiği ve birbiriyle çatıştığı için mülahazaların renkleri çeşitlenmekte, kuramsal katmanlar artmaktadır. Bir grup uzman, kavramı hayat ile politika arasındaki ilişkilerin şeklini değiştiren biyoteknolojik gelişmeleri açıklamakta kullanırken, başka bir grup ise ırkçılık tartışmaları çerçevesinde kavrama müracaat etmiştir. Tarihsel tanımlar ve sınırlar konusundaki belirsizlik bununla da kalmaz. Başka bir grup ise biyopolitikanın antik döneme kadar uzandığını dile getirir.[3] Kısacası, haritalama stratejileri çeşitlendikçe kavramın tarihi

3 Tüm bu farklı görüşlere karşın Timothy Campbell ve Adam Sitze'nin de (2013) tercih ettiği üzere, kavramın tarihini Foucault'dan başlatmak burada çizilen hat açısından daha doğru görünmektedir.

ve kapsamına ilişkin soruların yelpazesi de genişlemekte ve sonuç olarak müphem bir alanla karşı karşıya olunduğu izlenimini yaratmaktadır. Ne var ki, felsefe şantiyesinde sorular yanıtlara direnir ve onları çoğaltır.

Biyopolitika kavramını temele alan farklı bakışlar, beden, organ transferi, ölüm, cinsellik, nüfus, hukuk gibi pek çok alanı, kavramın yarattığı çeşitli imkânları kullanarak kuşatmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan söz konusu hat üzerinde saçılarak ilerleyen tartışmaların daha da genişleyeceğini tahmin etmek pek de zor değildir. O halde, Simmel'in ifade ettiği üzere "Her dinamik gelişme, kendisine eşit bir genişlemenin değil, daha büyük bir genişlemenin basamağı"ysa (2003: 97) bu yolu tersine kat ederek, dinamizmi yaratan merkeze bakmak, bu saçılmaların politik içeriklerini anlamanın asli anahtarına dönüşür. Bu nedenle elinizdeki çalışma, *başlangıçlara dönerek* kavramın fitillerini yakan ama bunu üç farklı alanda ve şekilde yapan şu isimlere odaklanacaktır: Michel Foucault, Giorgio Agamben, Antonio Negri ve Michael Hardt.

Foucault'nun düşüncelerinin ele alındığı Birinci Bölüm'de, yalnızca düşünürün kavramsal tertibatını betimlemeye yönelik bir çabayla sınırlı kalınmayıp aynı zamanda ikincil literatürdeki önemli bazı iddiaların da tartışılmasına çalışılacaktır. Bu kapsamda düşünürün "tarih", "beden", "hakikat", "arkeoloji", "soykütük", "iktidar", "özne" gibi kavramları üzerinde döngüsel bir tartışma yürütülecek, daha sonra da bunların –sanıldığının aksine– ikinci döneminden hiç de kopuk olmadığı ileri sürülecektir. Bu temel çerçeve içerisinde ikinci dönemde önem taşıyan "istatistik", "risk", "pastoral iktidar", "yönetimsellik", "tutum", "rekabet", "girişimcilik" ve "insan sermayesi" gibi kavramlara yakından bakılacaktır. Ne var ki, tüm bu kuramsal teşrihin arka planında ise Foucault'nun ve ardından da ikincil literatürünün siyaset için önerdiği modellere yönelik bir tartışma yürütülecektir. Böylelikle Foucault'yu hem biyopolitika kavramına götüren yoldaki taşlara işaret edilmeye hem de onu bir ray değişikliği yapmaya götüren tarihsel ve kuramsal gerekçeler izah edilmeye çalışılacaktır.

İkinci Bölüm'deyse Agamben'in görüşleri, halen yazmaya devam ettiği ve şimdilik dokuz kitaba ulaşmış olan *Homo Sacer* dizisi çerçevesinde ele alınacak ve burada bilhassa dört temel perspektife ışık tutulmaya çalışılacaktır. Bu minvalde "çıplak yaşam", "kutsal insan", "olağanüstü hal" ve "*Muselmann*" kavramlarına yakından bakılacaktır. Agamben'in bölme işlemini gerçekleştirdiği politik topolojiyi şekillendiren tüm bu kavramlar, biyopolitikaya yeni bir tarihsel köken tayin etmenin ötesinde, modern toplumda paradoksal bir biçimde vuku bulan bazı hadiseleri de izah etme iddiasındadır.

Üçüncü Bölüm'deyse Hardt ve Negri'nin süregitmekte olan çalışmalarına odaklanılarak, bir yandan bu kavramın düşünürlerin kitaplarında nasıl bir evrim geçirdiğine değinilecek, öte yandan da kavramın direnişe, karşı inşaya ve kurucu bir projeye dönüşme imkânları ele alınacaktır. Bunun için de "ulus-devlet" ve "egemenlik"e dair bir sorgulamayla başlayan tartışmanın, "maddi olmayan emek" ve "özelliğin yeni biçimleri"ne temas ederek kurucu bir çizgiye evrilip evrilmediği incelenecektir. Bu minvalde "Çokluk", "Yeni Proletarya" ve "Yoksul" figürlerine yakından bakılacak ve Hardt ile Negri'nin Foucaultcu öncülleri nasıl post-Marksist bir düşüncenin payandaları olarak kullanmaya çalıştıkları gösterilecektir.

Sonsöz'e gelindiğindeyse bu üç çizgiye ilişkin kısa bir toparlama ve karşılaştırmalı bir analiz yapılacak; ardından da kavramın genel olarak felsefe, özel olarak siyaset felsefesi tarihindeki yeri işaretlenecektir. Böylelikle bir yandan bu kavramla anılan "yeni" perspektiflerin ne ölçüde bu sıfatı hak ettiklerine yönelik bir değerlendirme yapma fırsatı doğmuş olacak; öte yandan da kavramın müdahale olanaklarının politikaya ne ölçüde başka bakış açıları sunabildiği tartışılabilecektir.

Unutmamak gerekir ki, felsefe ile siyasetin sahasındaki tüm bu düşünme girişimi, "mükemmelin zorbalığı"na karşı atılmış bir adımdan ibarettir.

Michel Foucault: "Möbius Şeridi"nden "Biyopolitika"ya

Belki de, eninde sonunda bir düşünce tarihçisiyim.
— MICHEL FOUCAULT

20. yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Michel Foucault, özgün olduğu kadar yoğun bir düşünsel çekirdek etrafında ördüğü düşünceleriyle felsefe tarihindeki pek çok temel taşı yerinden oynatmıştır. Özneden deliliğe, bilgiden iktidara, hapishaneden cezaevine kadar pek çok farklı nesneyi barındıran bu araştırma cehdi, o denli engin bir alanı kapsar ki filozofun mütemadiyen "hareket eden" düşüncesini haritalandırmak epey güçtür. Ne var ki, 20. yüzyıl düşüncesi zaten genel olarak tam da Edward Said'in dediği gibi "seyahat eden" bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle Foucault'nun düşüncesini sabitlemeden kuşatmak, belki de Blanchot'nun dile getirdiği gibi ancak "hareket halindeyken", "slalom yaparken" yakalamak mümkündür:

> [Foucault] Kendini ne sosyolog ne tarihçi ne yapısalcı ne düşünür ne de metafizikçi kabul ettiği için (geleneksel felsefe ile her tür ciddi zihniyetin terk edilmesi arasında aralıksız bir "slalom" halindedir) onun nerede bulunduğunu biliyor muyuz? Tıp bilimine, modern ceza usulüne, mikro-iktidarların son derece farklı uygulamalarına, bedenlerin disiplinsel yatırımına ya da son olarak suçluların ifadelerinden doğrudan ayrıl-

> mayanların itiraflarına veya psikanalizin bitimsiz monoloğuna kadar uzanan alana ilişkin ayrıntılı incelemesini yaptığında *paradigma* değerine sahip bazı olguları mı seçtiği, yoksa insan bilgisinin çeşitli biçimlerinin açığa çıkacağı tarihsel süreklilikleri mi tekrar çizdiği, yoksa son olarak (bazıları onu bununla suçlar) aslında her tür nesnel bilginin kuşkulu kaldığını ve öznelliğin iddialarının aldatıcı olduğunu bizlere hatırlatmak için bilinen ya da tercihine değeri bilinmemiş olaylar arasında büyük bir beceriyle seçerek rastgele mi gezindiğini kendimize sorabiliriz (Blanchot, 2005: 90-91).

Gelgelelim, insanın nefesini kesen bu slalom çoğu zaman yanlış anlaşılmış ve düşünürün konumunu sık sık değiştirdiği eleştirisine yol açmıştır. Bu eleştiriyse ister normatif ister politik bağlamdan hareketle dile getirilmiş olsun Foucault'nun yakasını hiç bırakmamıştır. 1982 tarihli bir söyleşisinde buna şöyle yanıt verir: "Ayrıca insanlar, 'Evet, birkaç yıl önce şöyle düşünüyordunuz, şimdi böyle söylüyorsunuz,' dediği zaman, cevabımın 'Yoksa benim yıllarca aynı şeyi söyleyip hiç değişmemek için mi böyle çalıştığımı sanıyorsunuz?' şeklinde olmasının nedeni de bu. İnsanın bilgisiyle kendi kendisini dönüştürmesi, bence estetik deneyime çok yakın bir şey. Bir ressam kendi resmiyle dönüşüme uğramıyorsa niçin çalışsın ki?" (2011d: 136). Kısacası, düşünürün kulağından bir türlü uzaklaşmayan bu eleştiri, onun geleneksel felsefeye karşı seferber etmek istediği estetik yaklaşımı ıskalamakla kalmaz; aynı zamanda bu harekete yol açan tarihsel dönüşümleri kavramaktan da acizdir. Bu hareketi en iyi anlayan isimlerden biri olan Deleuze, Foucault'nun düşüncesinin basit bir şekilde zaman içerisinde evrim geçirmediğini, tıpkı her büyük düşünce gibi "krizlerle hareket" (2006b: 118) ettiğini ileri sürer.

Foucault'nun düşüncesinin verimlerini tek bir çatı altında toplayacak en genel ad, belki de yıllarca yöneticiliğini üstlendiği kürsünün adında yatmaktadır: "Düşünce Sistemleri Tarihi" Tabii bu bakımdan yaptığının basit bir düşünce tarihçiliği olmadığını eklemek gerekir hemen. Kendi tabiriyle yaptığı şu-

dur: "Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli özellikleri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi özneden nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde– oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir" (2004e: 352). Burada da görüldüğü üzere Foucault, yalnızca ampirik olguları ele alıp tarihyazımının daha önce girilmemiş koridorlarında dolaşmamaktadır; tavrında aynı zamanda eleştirel bir müdahalenin belirleyiciliği söz konusudur.

Bu slalom düşünürünün entelektüel verimini baştan sona eksiksiz şekilde kat etmek hayli güç, ancak açtığı ufuklar nedeniyle de kaçınılmaz. Bu çekicilik, ister istemez zaman içerisinde bazıları kanonikleşen farklı yorumları doğurmuştur. Foucault üzerine biriktirilen muazzam ikincil literatür, (buna "Foucault endüstrisi" diyebiliriz) bu verimi her yönüyle kavrayabilmek için farklı ölçütlere dayanan dönemselleştirmelere başvurmuştur. Diğerlerine kıyasla iki yaklaşım epeyce öne çıkmıştır. İlk yaklaşım, düşünürün kullandığı yöntemleri temel alarak bir ayrıma gitmeye çalışırken, ikinci yaklaşımsa ele alınan nesneleri esas alarak dönemselleştirme çabasına girer. Birinci yaklaşım, genellikle Foucault'nun temel iki yönteminin "arkeoloji" ve "soykütük" olduğunu ileri sürer. Ne var ki, –ileride ele alacağımız üzere– bu analiz tarzları arasında çok derin bir farklılık olmadığı gibi, bunların birer "yöntem" olduğunu ileri sürmek de hayli sorunlu bir iddiadır. Bu nedenle söz konusu iki kavrama dayanan ayrımdan uzaklaşarak, Foucault'nun temel araştırma nesnesi olan "iktidar" kavramını ele alışı açısından dönemselleştirmek daha doğru görünmektedir.

Söz konusu yaklaşımla düşünürün iki temel dönemi olduğu söylenebilir: Birinci dönem, *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* gibi kitaplarda ileri sürüldüğü üzere, iktidarın "baskıcı" olduğu ve panoptik mimarinin söz konusu baskıyı görünmez kılmak üzere tercih edildiği tezinin odağa yerleştiği dönemdir. Bu çalışmada "Möbius Şeridi" olarak adlandırılacak olan dönemin kuramsal iddiasının çekirdeği *Hapishanenin Doğuşu* kitabındadır. Ne var ki, hemen bu noktada Stephen Collier'in bir uyarısı-

na dikkati çekmek gerekir. Collier'e göre Foucault üzerine kalem oynatan ikincil literatür, bu kitaba ayrıcalık atfederek "Foucault'nun yöntemi ve teşhis üslubundaki önemli bir değişimi gözlerden kaçırır" (2009: 79). Detaylarını ileride ele alacağız ama Mark Kelly'nin de dikkati çektiği bu husus, Thomas Lemke veyahut Mitchell Dean gibi Foucault'nun son dönem düşüncesi üzerine önemli eserler kaleme almış isimlerde de görülür.

Geleneksel yaklaşıma göre ikinci dönem *Cinselliğin Tarihi* ile başlar ve bu dönemin verimleri düşünürün Collège de France'taki –yayımlandığını göremediği– derslerine kadar uzanır. İkinci döneminde Foucault daha ziyade iktidar ve benlik *teknoloji*lerine eğilmiş, insanın ne pahasına *kendisini bilgisinin nesnesi* haline getirdiği sorusundan uzaklaşarak insanın ne pahasına *kendisi olduğunu* sorgulamaya başlamıştır. Bu esnada da "iktidar" kavramına yönelik düşüncelerinde birtakım değişiklikler gözlenir. Özellikle *Cinselliğin Tarihi*'yle yakın dönemli olarak verdiği derslerde "iktidar" kavramı yavaş yavaş kaybolmaya başlar ve yerini "yönetimsellik" ve onunla bağlantılı olarak "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramları alır. Bu değişiklik bir kopuşun alameti değildir; aksine bu bölümün sonunda göstermeye çalışacağımız üzere "biyopolitika dönemi Foucault'nun çalışmalarında bir 'sapma'yı değil, bir 'kırılma'yı temsil eder" (Özmakas, 2012: 79). Yani, genel olarak iddia edildiğinin aksine Foucault'nun çalışmasına atfedilen dönemler ve farklar *nesne*nin değil, en başta *analiz yordamı*nın ve kuramsal tertibatın değişmesinin bir sonucudur. Foucault aynı çizgi üzerinde yürümeye devam etmiş; ancak çalışmasının hattını başka bir yöne doğru kaydırarak önceki verimlerini şimdinin politik kuruluşunu anlamak bakımından genişletmiştir. Bu bakımdan düşünürün mirasını "Tek bir Foucaultcu kuramdansa, –her biri özgül bir araştırma sürecindeki belli bir fenomeni hedef almak üzere tasarlanmış– pek çok Foucaultcu kuramsallaştırma"dan söz eden David Garland'ın (2014: 366) uyarısını kulağımıza küpe ederek kavramaya çalışmak çok daha iyi olacaktır.

Bu dönemselleştirmeler düşünürü ilk etapta anlamak için işe yarayabilir; ancak en başta vurguladığımız üzere, hareket eden

bir düşünceyi böyle şematikliklere indirgeyerek kavramaya çalışmak, pek çok yanlış anlamaya davetiye çıkarmak anlamına gelir. Bu nedenle şematik yaklaşımlara paye vermeden temel tema ve tartışmaları farklı alanlardaki uzantılarını da hesaba katarak kavramaya çalışacağız.

Tarih, I: Dışlama ve norm

Foucault ilk yapıtlarından itibaren Batı aklının tarihsel köklerini sorgulamaya başlar. Bu kökleri sorgulamasının nedeniyse kendi tabiriyle "şimdinin tarihi"ni yazmak istemesidir. Foucault, bu ifadeyle ne demek istediğini hiçbir zaman doğrudan doğruya veya açıktan söylememiş gibi dursa da, bütün felsefi çabası bunun tecessümünden ibarettir. Foucault, tarih söz konusu olunca felsefenin en eski ve en temel jestini işe koşar: Şimdiye *mesafe alarak* şimdiyi *düşünmek*. Bunu yapmanın ilk adımıysa hem geleneksel tarihyazımının alanını ve metodolojisini hem de alışılageldik felsefi yaklaşımları terk etmek olacaktır.

Foucault, geçmişi salt bir meşruiyet ve mecburiyet alanı; şimdiyi ideolojik ve felsefi yüklerinden boşaltılmış, ezeli ve ebedi bir zaman dilimi; geleceğiyse bir kurtuluş ve selamet vadi olarak kurguladığı için geleneksel tarih anlayışını reddederek işe başlar. Oysaki tarih söz konusu olunca düşüncenin *kampfplatz*'ındayızdır. Ona göre "Tarih ancak bir tarih yokluğu arka planında, sessizliğin görev ve hakikat olarak yolunun gözlendiği o büyük mırıltılar mekânında mümkündür" (2005ç: 25). Bu mekânsa verili ve sabit değildir; aksine her inşada olduğu gibi zeminin yeniden keşfini gerektirir: "'Gerçek' [*effective*] tarihi tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile– diğer insanları tanımasını ve onlarda kendisini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir" (2004ç: 243). Okuru ilk etapta bir göreceliğin kollarına bırakıyormuş gibi görünen bu satırlar, aslında tarihsel kurgunun mitik cazibesine karşı bir uyarı olarak da okunabilir: Zemin bir ayna değildir.

Bütün zemin-temel anlatıları gibi, bu satırların da antropolojik bir uğrağı olduğuna dikkat etmek gerekir. Ne var ki, bu sefer uğrak bir değilleme suretine bürünmüştür. "Bedeni bile". Belki de Ece Ayhan'a dönmenin sırasıdır: "İlenç. İşte beni bu selenli harfiyle hiç bırakmıcek olan ilenç, gittiğim her yere götürdüğüm, gittiğim görünmeyen köpeğim ilenç" (2004: 67). Ayhan, bu dizelerde insanın tarihini pis ve kirli taraflarını kesip atamadığını, yanından ayıramadığını, insan olmanın biraz da bu laneti üzerinde taşımanın bilincine sahip olmakla ilişkili olduğunu dile getiriyor. Foucault'nun tarihe yönelik yaklaşımı da bu dizelerde kendisine bir hemdert buluyor olabilir. Tarihyazımı, bilhassa da resmi tarihin yazımı esnasında esas alınan hasletler, şimdideki eylemleri meşru kılan kahramansal birtakım öğeleri içerir; bu tarihin merkezine aldıkları bir anlamıyla çevre çeperde görmek istemediklerinin negatifinden ("Bir Fotoğrafın Arabı"ndan?) ibarettir. Oysaki tarih yazılırken "melun" hikâyeler bir bonzai ağacına şekil verilmesi misali budanır ve geriye "estetik" açıdan kabul edilebilir bir anlatı kalır. Foucault ise olayların vuku bulduğu merkeze dair hikâyata değil de, sessizliğin steplerinde olup bitenlere kulak kabartmayı önerir.

Ne var ki, bu Martin Heideggervari bir *dasein*'a kulak verme değildir.[1] Foucault için Heidegger'in çabası, saf bir köken arayışıdır. Oysaki gerçek tarihçi, "ilk filozof-gazeteci" Friedrich Nietzsche gibi olmalıdır:

---

1 Allan Megill, –Dreyfus ve Rabinow'u dışarıda bırakarak– Foucault yorumcularının bu düşünür ile Martin Heidegger arasındaki ilişkiye dair "sağır edici bir sessizlik" içerisinde olduğunu ifade eder (2008: 273). Ne var ki, ona göre bu sessizlik normaldir; çünkü iki düşünür arasındaki ilişki bir tür "karşıtlık"tır. Megill, her iki ismin de radikal bir kriz fikrinden hareket ettiğini; ancak ikisinin de Nietzsche'nin (birisi nostaljik, ötekisi icatçı olan) iki farklı yanına ağırlık verdiğini ifade eder. Fink-Eitel ise iki düşünürün aslında sanıldığından çok daha yakın bir ilişkiye sahip olduğunu ileri sürer. Ona göre Foucault, son dönemindeki özne kavrayışla Heidegger'e dönmüştür; ancak bu Nietzsche'nin nihai olan baskın çıkan etkisine engel değildir. Aksine, Foucault "Heidegger *üzerinden* Nietzsche'ye dönmüş"tür (Fink-Eitel, 1992: 73). Eklemeden geçmeyelim: Megill ve Fink-Eitel'in çalışmalarından çok sonra yayımlanan ve Foucault ile Heidegger arasındaki ilişkinin layıkıyla incelenmesinin bir örneği için Robert Nichols'ın *The World of Freedom* başlıklı kitabına bakılabilir.

> Nietzsche'de ideal derinliğin, bilinç derinliğinin eleştirisi vardır, Nietzsche buna filozofların uydurması der; bu derinlik, hakikatin katışıksız ve içeriden araştırılmasıydı. Nietzsche bunun boyun eğmeyi, ikiyüzlülüğü, maskeyi nasıl içerdiğini gösterir; öyle ki, yorumcu, göstergeleri gözler önüne sermek için aralarında dolaştığında, düşey çizgi boyunca inmek ve bu içerinin derinliğinin gerçekte söylediği şeyden farklı olduğunu göstermek zorundadır. Sonuç olarak, yorumcunun aşağı inmesi gerekir, Nietzsche'nin deyişiyle, "iyi bir çukur araştırıcısı" olmalıdır (2004d: 50).

Buraya hemen bir mim koymak gerekir. "İyi bir çukur araştırıcısı" olmak demek, illa ki Heideggervari bir şekilde köklere inmek, şeylerin arkasında yatan hakikatin anlık göz kırpışlarını sonsuza kadar kaybolup gitmeden son bir kez kaydetmek manasına gelmez. Bu yaklaşım, antik Yunan'a kadar iz sürme alışkanlığının bir tezahürüdür.

> Birkaç yıl önce "Heidegger tarzı" diyebileceğim bir alışkanlık vardı: Düşüncenin veya bir bilgi dalının tarihini yapan her filozof en azından antik Yunan'dan yola çıkmalıydı ve özellikle öteye gitmemeliydi. Platon, her şeyin kristalleşmeye başladığı dekadans olabilirdi ancak. Platon'la bir kere yerleşmiş ve burada, Fransa'da Derrida tarafından yeniden başlatılmış bu metafizik kristalleşme biçimindeki tarih türü bana üzücü geliyor. Üzücü, çünkü Yunan'dan sonra bir yığın eğlendirici ve ilginç şey meydana gelmiştir, öyle ki, polemik hedeflerimden biri yakın bir geçmişin arkeolojisini yapmaktır (2005h: 145).

Gelgelelim, tam da burada Foucault'ya bir eleştiri oku fırlatmak gerekir. Foucault, bilhassa birinci dönem metinlerinde bu "metafizik kristalleşme"den uzak durmuş ve antik Yunan'dan sonraki "bir yığın eğlendirici ve ilginç şey"e odaklanmışsa da, başta *Bilme İstenci* ve *Doğruyu Söylemek* gibi çalışmaları olmak üzere son dönem yapıtlarında antik Yunan'daki pratikleri temele alan çalışmalar yürütmüştür. Elbette bu satırları antik Yunan pratiğinin tamamen göz ardı edilmesi gerektiğini dile getir-

mez; ancak bilme istencinin tarihsel oluşumunu MÖ 6. yüzyıl civarında aradığı *Bilme İstenci* düşünüldüğünde Foucault'nun tam da kaçınmaya çalıştığı "Helenik arkaizm tuzağı"nın kıyısında durduğu söylenebilir.

Tekrar esas konuya dönebiliriz. Foucault'nun tarihe yönelik çabası hakikate ilişkin fikirlerinden ayrı düşünülemez: Maskesiz bir tarih yoktur. Tarihçinin öncelikli ödeviyse bu maskeleri indirmek değil, daha ziyade bu maskelerin aldığı şekillerin maskeyi takan yüz ve bu yüzün ait olduğu bedenle ilişkisini araştırmaktır. Böylelikle görünüş ile gerçeklik arasındaki farka yönelik o kadim araştırma, Foucault'da yeni bir anlama kavuşur. Görünüşün de kendi içinde bir tarihi olmalıdır ve bu tarih ancak "aşağı" inerek yazılabilir. Foucault'nun bütün araştırması bu nedenle "aşağıdan" kurulmuştur. Çukur araştırmacısı, kuleye çıkarken kuyuya indiğinin farkındadır.

Foucault'nun tarihe yönelik ikinci uyarısı tam olarak burada baş gösterir: "Her dönemlendirme tarihte belli bir olay düzeyini kesip ayırır ve tersi yönde, her olay tabakası kendi dönemlendirmesine çağrıda bulunur" (2004a: 66). Yani tersinden okursak, şimdinin hükümranlığı pek çok nesne ve etkiyi şimdinin dışa itip bu vesileyle üzerine düşünme imkânlarını ortadan kaldırıyormuş gibi görünse de, tarih sahnesinin arkasından gelen mırıltılarda onları dinlemenin yolları vardır. Geleneksel tarihyazımı, belli olayları "daha büyük" olayların gölgesi altına iterek, okurları tıpkı Sirenler gibi istediği yöne doğru, o "büyük" olayların kalbine doğru çağırmaktadır. Elbette bu kendiliğinden gerçekleşen bir süreç değildir. Egemen ideoloji, tarihçiliği eğitim, törenler, mitler, medya vb. araçlarla şekillendirmekte ve "büyük" olaylar sayesinde "küçük" olanları unutulmaya terk etmektedir. Oysaki şunu akıldan çıkarmamak gerekir: Kolektif bir unutkanlık, aslında bir yorumlama tekelinin alametidir.

"Büyük" olayları mihenk taşı kabul eden bu bilinç, şimdiyi kuran öteki olay ve etkilerin büyük oranda göz ardı edilmesine ve şimdinin "ne pahasına" kurulduğunu söyleme imkânının ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle dışla-

ma, bilme istencimizi ve sistemimizi belirler: "Dışlama yoluyla felsefi söylemin dışarısını tanımlamış ve felsefeyle hakikati belli bir tarzda birbirine bağlamış olan hareket, hiç şüphesiz bizim bilme istencimizi de şekillendirmek durumundadır" (2012: 39). Foucault'nun bu sözlerini 1972 yılında verdiği bir söyleşide söyledikleriyle lehimlemenin tam sırası: "Sorun model hapishane veya hapishanelerin ortadan kalkması değil. Günümüzde, bizim sistemimizde, marjinalleşme hapishane tarafından gerçekleştiriliyor. (...) Sorun şudur: Günümüz toplumunun nüfusun bir bölümünü dışarıya itiş sürecini açıklayan bir sistem eleştirisi sunmak" (2005f: 115). Foucault'nun hem bilme sistemimizi hem de toplumsal sistemimizi aşağı yukarı aynı dışlama mantığı üzerinden kavraması oldukça dikkat çekici. İster bilme düzeyinde ister pratikler/kurumlar düzeyinde olsun, Foucault için kurucu bir figürün belirdiği her yerde daima bir *dışlama*, yani başka bir deyişle *dışlanan* vardır.

Foucault'ya göre özellikle 19. yüzyıl sosyologları "Bir toplumu toplum yapan nedir?" sorusuna neredeyse istisnasız bir biçimde bir tür "pozitiflik"i temele alarak yanıt vermiştir. "Toplumsal pozitiflikler"in bilimi olarak sosyoloji, Janus'un öteki yüzüne hiç bakmamıştır. Düşünürün itirazı bu mahalde şekillenir. Ona göre toplumu oluşturanın ne olduğunu anlayabilmek için toplumda kurucu rol üstlendiği ve yine bu toplumu ayakta tuttuğu iddia edilen pozitiflikler yerine; şimdide, şimdinin geçerli değer ve bilgi rejimlerinde neyin ya da kimin dışlandığına bakmak gerekir. Dışlanan ne hakla, hangi söylemsel dayanaklar temele alınarak, neden ve nasıl dışlanmıştır? İşte bunların yanıtını bulmak için kolektif unutkanlığın temel sistemlerine yakından bakmak gerekir. Foucault'ya göre dört tür dışlama sisteminden söz edilebilir: 1) Çalışma karşısında, ekonomik üretimden; 2) aile sisteminden, 3) verili söylem ya da simge üretimden ve 4) oyundan dışlama sistemi (2007j: 216-7). Tüm bu dışlama şekilleri, iktidarın özneyi belli biçimlerde dışlamasına veyahut da bir adım ileri giderek kapatmasına olanak sağlar. Söylemsel olarak kadını çalışmadan dışlamak istediğinde performansı öne sürebilir ya da eşcinseli aile sisteminin dışına iter.

Tüm bu dışlama sistemlerinin kurulmasının asli yollarından biriyse akıl ve akıldışı karşıtlığıdır. Felsefe tarihinin en başından bu yana işbaşında olan karşıtlıklardan biri olan akıl ve akıldışı çatışması, hem bilgi rejiminde hem de toplumsal değerlerde ilk terimin merkeze oturtulduğu, ikincininse dışlandığı bir düşünme tarzının somutlaşmasının bir sonucudur. Söz konusu ikili karşıtlık, kendisini kurabilmek için bir dizi başka karşıtlığa ve son kertede bu karşıtlığın toplumsal temas yüzeyinde kendisini evrensel olarak sunmaya gereksinim duyar. Akıl/akıldışı, erkek/kadın, iyi/kötü vb. ikili karşıtlıklar üzerinden kurulan bütüncül tarih anlatılan, ikinci terim etrafında kümelenenleri büyük oranda "önemsiz" diye niteleyerek çöp sepetine atar. Ne var ki, Foucault'nun itirazı tam da bu noktada başlar. Foucault'ya göre tam da önemsiz olarak adlandırılıp tarihin dışına itilenlerin "mırıltılarını" dinlemek, "bir kültürün kendisi için Dışansı olacak bir şeyi reddetmek için kullandığı bu karanlık edimlerinin tarihi"ni (2005ç: 23) yazmak gerekir.

1961 yılında yayımlanan *Deliliğin Tarihi*, tarihin dışına "tükürülenlerin" izini sürdüğü ilk yapıtıdır. Foucault, yukarıda sözü edilen dört tür dışlama sisteminin bir anlamda ortak "kurbanı" olarak adlandırılabilecek "deli" ve onun kurumsallaştırılmış hali olarak "delilik" hakkındaki bu kitabında "sessizliğin arkeolojisi"ni yapmak istediğini ileri sürer. Ne var ki, Adorno ve Horkheimer'ın başka bir bağlamda dile getirdiği üzere "Akıldan yoksunluğun sözcükleri yoktur" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 327). Bu nedenle sessizliği tam da sesin kesildiği yerdeki izleri, yok oluşuyla bir boşluk doğmasına yol açan olguların ardında bıraktığı ekmek kırıntılarını izleyerek kavramak gerekir.

Foucault bu kitapta öncelikle Ortaçağ boyunca aman vermeksizin Avrupa'yı boydan boya ele geçiren cüzam hastalığı nedeniyle kurulmuş olan evlerin çağın sonunda bıçakla kesilmiş gibi ortadan kalkma sürecini ele alır. Bu bulaşıcı hastalığın tedavisi bulunamadığı için –Tann tarafından lanetlendiği düşünülen– cüzamlılar, söz konusu evlere kapatılarak ölüme terk edilmekteydi. Bu anlamda cüzamlı kişiler, "Ortaçağ dünyasının

Öteki'si ve saygıyla karışık bir korkuyla muamele edilmesi gereken temel bulaşıcı hastalık kaynağıdır" (Boyne, 1990: 6). Gelgelelim, cüzamlıların yavaş yavaş tarih sahnesinden silinmesiyle kapatıldıkları evler de kaderine terk edilir.

Foucault'nun tabiriyle "tuhaf bir yok oluş" (1988a: 6) yaşayan cüzam hastalığı, arkasında yanıtlanmamış bir soru bırakır: Cüzamlıların toplumdaki işlevine ne olacaktır? Yapısalcılığın izlerini taşıyan bu soru, düşünürü düzenin meydana getirilmesinde kullanılan dışlama pratiklerinin ve türevlerinin yapısını ele almaya götürecektir.

16. yüzyıl boyunca yaşanan birtakım gelişmeler "deliliğin siyasal iktisadı"nı gözler önüne serecek ve cüzamlıların yerini artık –üretime katılmayan ve bu bakımdan toplum düzeni için "yararsız" sayılan– evsizler, suçlular, yoksullar ve deliler alacaktır: "Hemen hemen aynı yerlerde, iki-üç yüzyıl sonra dışlama formülleri garip bir biçimde yeniden görülecektir. Yoksullar, serseriler ve 'akli sorunu olanlar', cüzamlının rolüne soyunacaktır" (1988a: 7). Ne var ki, bu akşamdan sabaha gerçekleşmemiştir. Yaklaşık iki yüzyıllık bir süreçten sonra cüzamlı korkusunun ve ona uygulanan dışlamanın yeni nesnesi "deli"ler olacaktır. Bu bağlamda Foucault, gözünü çeşitli simgelere ve dışlanmış figürlere çevirir.

Avrupa'da "deliyle baş etmenin" çeşitli yolları kol gezerken, başka bir yandan da delilerin tedavi edilmediği ama toplum yaşamından da dışlanmadığı –Nurenberg gibi– örnekler de söz konusudur. Foucault, sanat yapıtlarından tarihi kayıtlara kadar farklı kaynaklara başvurarak, Avrupa'da deliliğin bir yandan giderek bir tehlike unsuru, öte yandan da bir tür özel bilgiyi işaret eden bir simge olarak yorumlandığını gösterir. Sonuçta birbirini etkileyen, birbirine karışmış bu girift kültürel akış ve anlatılar, delinin "norm"un dışında olduğu hususunda uzlaşır.

17. yüzyıl başında artık delilerin suya salınıp "kaderine terk edildiği" teknelerin yerini kapatma kurumları alır. 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar uzanan bir aralığı kapsayan bu süreçte dikkati çeken ilk olgu, dışlama pratiğinin maliyetinin denetlenebilir hale getirilmesidir. Özellikle 17. yüzyılın ikinci yarı-

sından itibaren Avrupa'yı kasıp kavuran ekonomik durgunluk, toplumun sırtında bir yük olduğu düşünülen deliler için harcanan maliyette tasarrufa gidilmesinde etkili olmuştur. Öte yandan, bu iki yüzyıl arasında düşünsel açıdan kat edilen mesafenin de başlı başına bir etken olduğunu söylemek gerekir: Bir yandan *cogito* vasıtasıyla *bene* duyulan güven kendine yeni kanallar açıp yerini sağlamlaştırırken, öte yandan da *toplum*a ilişkin organizmacı yaklaşımlar güç kazanmaktadır.

Foucault, söz konusu sürecin içindeki bir noktayı özel olarak işaret eder: 1656 yılında yayınlanan bir fermanla Paris'te Genel Hastane'nin kurulması. Birçok kurumun bir araya gelmesiyle oluşturulan bu hastanenin özelliği, "iki cinsiyetten de, her yaştan ve her bölgeden, soyu ya da niteliği ne olursa olsun, hangi durumda olursa olsun, sağlam ya da sakat, hasta ya da nekahat halinde, tedavi edilebilir ya da edilemez" (1988a: 39) bütün Parisli yoksullara tahsis edilmiş olmasıdır. Foucault bu satırlara bir uyan levhası iliştirmekten geri durmaz: "Daha en başından itibaren bir şey açıktır: Genel Hastane tıbbi bir kurum değildir" (1988a: 40). Bunun nedeni, Genel Hastane'nin bünyesinde barındırdığı kurumların ve asli işlevinin hiç de tıbbi olmamasıdır: Hapsetme ve işkence aletleri Genel Hastane'de vaka-i adiyedendir. Burada dikkati çeken ikinci bir öğe ise Genel Hastane'nin kurulmasından bir yıl sonra her türlü dilenciliğin yasadışı ilan edilmesidir. Kolluk kuvvetleri bu fermana dayanarak sokaklardaki dilencileri, yoksulları, düşkünleri toplayıp Genel Hastane'ye kapatmıştır. Bu girişimin sonucu olarak yirmi yıl gibi kısa bir süre içerisinde, yani 16 Haziran 1676 yılında Kral her şehre bir Genel Hastane kurulmasını emretmişti. Sayısı pıtrak gibi artan bu kurumların kurulması için her şehirde bulunan ilk mekânsa bir zamanlar cüzamlıların kapatıldığı evlerdir.

Genel Hastane'nin kurulmasıyla başlayan bu süreç, "hasta" kavramının toplumsal anlamının dönüşmesine yol açmıştır. Sokakta yaşayanların ya da yoksulların toplumsalın bünyesini zayıflatan birer "hastalık" olarak görülmeye başlanması, yalnızca organizmacı siyaset anlayışının bütünlük takıntısıyla ilişkili değildi. Bu aynı zamanda ekonomik pratiklerle de ilişkiliy-

di: "Bu kurumların sakinleri, hem fiziksel hem idari olarak sivil ve siyasal toplumdan dışlanmış oluyorlardı. Deliler yeni evleri olarak bu mekânları bulmuşlardı; ancak bunun nedeni, hasta olmaları değil, üretici olmamalarıydı" (Boyne, 1990: 8-9). Tabii burada bir noktaya dikkati çekmek gerekir. Foucault'nun izah ettiği üzere, üretici olma yalnızca artı-değer üretmekle ilişkili değildir: "Çalışmanın üçlü işlevi her zaman mevcuttur: Üretici işlev, sembolik işlev ve terbiye işlevi ya da disipline edici işlev" (2007c: 101). Bu anlamda akıl hastaneleri bir taşla üç kuş vuruyor, çalışmanın bütün anlamlarını kapsayarak dışlama pratiğine farklı açılardan tahkim edilmiş bir toplumsal meşruiyet kazandırıyordu.

15. yüzyıldan 17. yüzyıla gelinirken kapatmanın yan işlevleri ortaya çıkar. Önceleri "tehlike" karşısında başvurulan bir önlem olarak tecrit etme, zaman içerisinde kendisine yeni bir yurt bulmuş, kurumsallaşmış ve böylelikle çok daha girift bir dizi müdahaleyi gerçekleştirecek olanaklara kavuşmuştur.

> Ne var ki, kriz dönemleri dışında, kapatma başka bir anlam edinir. Baskıcı işlevi, yeni bir kullanımla birleşmiştir. Artık mesele yalnızca çalışmayanları kapatma sorunu değildir; aksine kapatılmış olanları işe koşmak ve böylelikle onların herkesin refahına katkı yapmasını sağlamaktı. Dönüşüm açıktır: Tam istihdam ve yüksek ücretlerin ödendiği dönemlerde ucuz işgücü sağlamak; işsizlik dönemlerinde ise serserileri işe koşmak ve ayaklanma ve galeyanlara karşı toplumsal güvenliği sağlamak (Foucault, 1988a: 51).

Burada görüldüğü üzere kapatma kurumlarının "sakinleri", toplumun bünyesinde boşuna yer tuttuğu ve bu nedenle de aslında topluma zarar verdiği düşünülen "üretici olmayan" tüm bireylerdir. Bunların ıslah edilmesi ve topluma yeniden kazandırılması da elbette yine toplumun yararına olacaktır: "Merkantilist ekonomide, ne üretici ne de tüketici olan Yoksul'a yer yoktur: Yoksullar aylak, serseri ve işsiz oldukları için ancak kapatılmayı hak ederler; kapatma, onun toplumdan sürgün edilmesini ve soyutlanmasını sağlayan bir önlemdi" (1988a: 230-

1). Foucault'ya göre kendi "kusurlarını" onararak birey üzerinden yeni işlev ilişkileri tanımlamaya ve oluşturmaya çalışan ekonomik düzen, böylelikle itaatkâr işgücünü[2] bulamadığı yerde onu icat etmeye yönelir.

Nüfusun "artık" parçası olarak dışlanan görünüşte deliyken, bu ad altında dışlanan aslında bir tür "toplumsal işlev bozukluğu"ydu:

> Dönemin ruh doktorları akıl hastalıklarının organik ya da psişik kökeni üzerine sonsuza dek tartışabildiler, fiziksel ya da psikolojik terapiler önerebildiler: Aralarındaki fikir ayrılıklarına rağmen, ya deliliği sağlıksız yaşam koşullarına bağlı gördüklerinden (aşırı nüfus, sıkışıklık, şehir yaşamı, alkolizm, sefahat), ya da deliliği tehlikelerin kaynağı olarak gördüklerinden (delinin kendisi için, başkaları için, çevre için, kalıtım yoluyla da gelecek kuşaklar için tehlike olması), hepsi de toplumsal bir "tehlike"yi tedavi ettiklerinin bilincindeydi. 19. yüzyıl psikiyatrisi, en azından kişisel ruhun tıbbı olduğu kadar, kolektif bedenin de tıbbıydı (2007i: 12).

Bu bakımdan delinin saf bir biçimde kendisi için kapatıldığını düşünmek büsbütün yanlış olacaktır. Dışlama ve kapatılmayı belirleyen –daha sonra biyopolitika bağlamında da karşımıza çıkacak olan– "tehlike" mefhumudur: "'Tehlikeli' olan kapatılır" (2007h: 12). "Tehlikeli" bütün tekinsizliğiyle siyasi sistemlerin en büyük düşmanlarının başını çekmiştir ama bu husumet ondan faydalanmaması anlamına gelmez. Aksine iktidarın eylemlerini meşrulaştırmasının asli yollarından biri, başvurduğu tedbirlerin tehlikeliyi denetim almak için olduğudur. Başka bir deyişle "tehlikeli" mefhumu toplumu tamamen şeffaf ve okunaklı hale getirmenin asli araçlarından biridir.

Bu denetleme amacının ötesinde "toplumsal bir işlev bozukluğu"nun duvarların ardına kapatılmasından ekonomik güç de devşirilmiştir: "(...), bir duvarlar sisteminin gerçekleş-

2 Foucault, "itaatkâr işgücü"nü daha sonra *Hapishanenin Doğuşu* kitabında da ele alacaktır. Bunun için bkz. "Beden ve Disiplin Toplumu": "Politik Anatomi", "Iktidarın Mikro-Fiziği" ve "Biyopolitika I" altbaşlıkları.

tirdiği maddi dışlama, delinin kapatılması, 17. yüzyılda bu yeni ekonomik normların ortaya çıkmasıyla başladı. Fakat, dışlanan delinin, deli diye dışlanmadığını belirtmek ilginçtir: Dışlanmış olan şey, çalışma normuna tabi tutulamayan tüm bir kitledir" (Foucault 2007j: 229-230). Kısacası iki yüzyıllık süreçte, ihtiyati bir tedbir olarak başlayan kapatma, yalnızca işlev değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda yan etkileriyle de toplumda kurucu bir rol üstlenmeye başlamıştır.

Georg Simmel'in dile getirdiği üzere "Tahakküm arzusunun amacı tabi kılınan kişinin *iç* direncini kırmak"sa (2009: 109) kapatma kurumları tam da *verimsiz* görünenleri iç dirençlerini kırarak bir tür *normalliğe* davet etmeye, hatta zorla yöneltmeye yarıyordu. Şehirlerde "çirkin görüntülere" neden olan yoksul ve evsizlerin barındırılması ya da beslenmesi, yani *yararsız öteki*nin normalleştirilmesi olmaktan çıkmış; aksine *toplumsal peyzajı* bozan öğelerin kurumlara kapatılarak işgücünün bir parçası haline getirilmesi, bu sayede de peyzajın istenildiği gibi düzenlenmesi olmuştu.

Burada bir saniye için durup Suriye'deki savaştan kaçıp işgücüne "henüz" katılamayan ve parklarda, bahçelerde yaşamak zorunda kalan mültecileri anımsayabiliriz. Şehir merkezlerinde düzeni bozdukları, tatil beldelerindeyse "turist kaçırdıkları" ve "estetiği bozdukları" için istenmeyen mülteciler de benzer bir dışlama pratiğine maruz kalmaktadır. Bunun çözümüyse hiçbir entegrasyon politikası olmaksızın yaşam şartlarının çok kötü olduğu kamplara ya da işgücüne katılarak normale kapatılmalarıdır! Tam da bu noktada Paul Patton'ın uyarısını anımsamak gerekir. Patton'a göre kapatma kurumları doğrudan doğruya hiyerarşikleşmiş ve otokratikleşmiş birer kapitalist işletme değildir; ancak disiplinci üretim bir anlamıyla kapitalisttir (aktaran Mills, 2003: 44).

Foucault'nun ortaya koyduğu bu çerçeve, içerisinde birtakım felsefi sonuçları barındırıyordu: İnsanın delilik *deneyimini*[3] tarihin karanlıklarına, sır perdesinin arkasına itmesi, ön-

3 Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde sıklıkla "deneyim" kavramını kullanılır; ancak daha sonradan *The Archaeology of Knowledge*'da bu yaklaşımını eleştirecektir.

celikli olarak hakikate yönelik bir müdahale manasına gelir. Dahası, deli (ve sonraki çalışmalarında ortaya koyduğu üzere –yapısalcı bir çerçeveden bakıldığında deliyle bir tür eşdeğerlilik dizisi içerinde anlaşılabilecek olan– hasta) karşısında ayrıcalıklı bir konum inşa ederek, hiyerarşik yapılanmayı doğal bir durummuş gibi sunma fırsatı yaratıyordu. Foucault tam da bu meşrulaştırmaya karşı çıkar: "Deliliğin desisesi ve yeni zaferi: Psikoloji aracılığıyla deliliği ölçüp meşrulaştırdığını düşünen dünya, delilikten önce kendisini meşrulaştırmalıdır" (Foucault, 1988a: 289). Bu meşrulaştırma vasıtasıyla iktidarın dayanakları olarak ortaya çıkan normlar, temeli sorgulanamaz evrensel hakikatler olarak sunuluyor; tarihsel yüklerinin yanı sıra tarihsel pürüzleri de törpülenerek "kusursuzlaştırılıyor"; sonuç olaraksa "bilincin içindeki kaçak gölge" haline gelen delilik, yalnızca psikoloji bilimine meşruiyet sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda "normal"in hükümranlığını kurmasına da zemin hazırlıyordu.

Elbette Foucault'nun çalışmasının tarihsel ve felsefi çıktılarının yanı sıra bir de politik çıktısından söz etmek gerekir. Roy Boyne, Foucault'nun çizdiği tablonun felsefe ve politika açısından temel bir sonucu olduğunu dile getirir. Felsefe açısından bakıldığında "Makul davranış sistemimizin, insani ilişkilerde aklın ve akıl sağlığının kesin bir ifadesi olduğu iddiasının hiçbir temeli yoktur." Politika açısından bakıldığındaysa "Bizi yönetmekte olan 'akıl' sistemi –askeri çatışmalar, cinsiyet ve ırk ayrımcılığı, açlık ve sömürü, tecavüz, cinayet ve çocuk istismarı gibi– öylesine korkunç sonuçlar doğurmaktadır ki, aklımıza ve onun temsilcilerine duyduğumuz olağanüstü güven, belki de insan soyunun başına musallat olmuş bir bela ve laneten başka bir şey değildir" (Boyne, 1990: 32). Bu eleştiri, bir anlamda Aydınlanma'nın akıl tasarımının teorik sonuçlarına kadar izinin sürülmesinden doğmuştur.

Deliliğin Tarihi'ne özellikle tarihçilerin cephesinden pek çok itiraz gelir; ancak bunlar daha ziyade olgusal meselelere ya da

"Genel olarak konuşursam, *Deliliğin Tarihi*'nde 'deneyim' dediğim şeye gereğinden fazla ve çok gizemli bir yer ayırdım" (2002a: 18).

kronolojik tartışmalara ilişkin olduğu için bir kenara bırakmamız gerekiyor. Felsefenin sulanndan en güçlü itiraz ise Jacques Derrida'dan gelir. Düşünür, Foucault'nun Descartes üzerine yazdığı satırlardan yola çıkarak girişiminin sorunlu olduğunu ifade eder: Ona göre, Foucault'nun yapıtı dışlamanın ekonomik ve politik sonuçlannı göstermek bakımından başanlı bir çalışma olsa da delilik deneyimini aktarmak hususunda başarısızdır; çünkü Derrida'ya göre bu deneyim akıl vasıtasıyla asla aktarılamaz.

> Genel olarak, akıl tarafından fethedilemeyecek Truva atı yoktur. Aklın düzeninin onu yalnızca başka bir gerçek düzenden ya da yapıdan (belirlenmiş tarihsel bir yapıdan, olanaklı yapılar arasındaki bir yapıdan) ayıran; aşılamaz, biricik ve devasa azameti, kimsenin onun dışına çıkıp da ona karşı konuşamayacağı, onun yalnızca sınırları ve alanı içerisinde karşı çıkabileceği bir şeydir (Derrida, 1978: 36).

Derrida, Foucault'nun kitabın önsözünde dile getirdiği "suskunluğun arkeolojisi" ifadesine gönderme yaparak, deliliği sessizlik gibi başka deneyimlerle eşdeğer hale getirdiğini söyler. Bu anlamda arkeolojisi yapılan delilik değil, suskunluktur ve Foucault deliliği kendi adına ve kendi başına konuşan bir dil olarak görme hatasına düşmüştür.[4]

Spekülatif bir sorunun vakti olabilir: Foucault, 1961 yılında tez olarak tamamladığı *Deliliğin Tarihi*'nden on bir yıl sonra Collége de France'taki bir ders grubuyla birlikte Pierre Rivière vakasını keşfeder. 1836 yılında yayımlanan *Annales d'hygiène publique et de médicine légale*'de denk geldikleri bu vakada ilk bakışta delilik suça, cinnet cinayete karışmıştır. Ne var ki dönemin tıbbi rapor ve adli kayıtlannı inceledikten sonra durumun bundan çok daha girift olduğu ortaya çıkar. Arkasında da o klasik kitap: *XIX. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti; Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière.* Acaba bu

4 İki düşünür arasındaki Descartes ve delilik polemiğinde Foucault'nun yanıtları için bkz. (Foucault, 2005d) ve (2005e). Ayrıca bu tartışma üzerine detaylı bir değerlendirme için bkz. (Boyne, 1990).

kitap, Derrida'ya verilmiş dolaylı bir yanıt olarak düşünülebilir mi? "Delilik", belki de kendi adına konuşabiliyordur...

Foucault, 1963 yılında yayımlanan *Kliniğin Doğuşu* başlıklı kitabıyla *Deliliğin Tarihi*'yle başladığı işi yeni bir alana taşır. "Tıbbi Bakışın Arkeolojisi" altbaşlığını taşıyan bu kitap aslında –ondan iki yıl önce yayımlanan– *Deliliğin Tarihi*'nin bir eki olarak düşünülebilir.

Düşünür *Kliniğin Doğuşu*'na "Bu kitap zaman, dil ve ölüm hakkındadır; görme edimi, bakış hakkındadır" sözleriyle başlar. Foucault, Pomme adlı bir doktorun sıra dışı bir tedavi örneğini betimleyerek Klasik Çağ'da doktorların "bilginin iktidarını" nasıl kullandığını gözler önüne serer. Daha sonra da doğumunun 18. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleştiğini dile getirdiği modern tıbba yönelik bir arkeoloji çalışması yapar. Söz konusu çalışma iki koldan birden yürür: Düşünür, bir yandan tıp eğitimini, öte yandan da tıbbi pratikleri ele alır. Foucault, böylelikle daha bilginin üretilme ve aktarılma aşamasından başlayarak bir tür "tıbbi iktidar"ın varlığını sezdirir. Bir anlamda tıbbın modernleşme sürecini ele aldığı söylenebilecek bu yapıt, aynı zamanda bu süreçte kurulan yeni bir bakışı da işaret eder. Daha önce *Deliliğin Tarihi*'nde delilerin kapatılması vasıtasıyla gözetlenip üzerlerinde iktidar kurulması sürecini ele alan düşünür, bu sefer de hastaneler vasıtasıyla "hasta"nın kolayca denetlenebilir bir hale getirilme sürecini inceler.[5] Bu bağlamda "tıbbi bakış" kavramı da çok önemlidir. Zaten Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu*'ndaki temel iddiası, klinik deneyim içerisinde normun "tıbbi bakış" ya da "tıbbi düşünce" dediği kavram aracılığıyla üretildiğini göstermektir:

5 Aslına bakılırsa "tıbbi iktidar" kavramı Foucault'nun gündeminden hiç uzaklaşmaz. "Biyopolitika, II" başlığı altında ele alınacak olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus* kitabında kullandığı "tıbbi polis" kavramının da buraya eklemlendiğini düşünmek gerekir. Ayrıca, *Hapishane Haberleşme Grubu*'nu [*Groupe d'information sur les prisons* - GIP] model alarak kurulmuş olan *Sağlık Haberleşme Grubu* [*Groupe d'Information sur la Santé* - GIS] için Alain Landau ve Jean-Yves Petit ile birlikte kaleme alıp yayımladıkları, kürtaj hakkını savunan bir kitapçıktan sonra gelen mahkeme celbine verdiği kamusal yanıtta da bu kavrama müracaat eder (Foucault, 2015: 20).

> Tıbbi düşünceden kastım, norm etrafında örgütlenen şeyleri algılamanın bir biçimidir, yani normal olanı anormal olandan ayırmaya çalışan şeyi kastediyorum, ki bu, meşru olanla meşru olmayanı ayırmakla tam olarak aynı şey değil; hukuksal düşünce meşruyu ve gayrimeşruyu ayırt eder, tıbbi düşünce normali ve anormali ayırt eder; tam anlamıyla cezalandırma araçları değil kişiyi dönüştürme araçları olan hizaya getirme araçları ve buna bağlı olarak insan varlığının davranışıyla ilgili tüm bir teknolojiye sahip olur tıbbi düşünce, sahip olmaya çalışır... (2007b: 156)

Foucault, tıbbi bakış kavramı üzerine yürüttüğü arkeoloji çalışmasının sonucunda 18. yüzyıl itibariyle kliniğin hasta bedene bakışını değiştirdiğini ifade eder. Burada yaşanan değişimlerin kaynağı, büyük oranda anatomi alanındaki çalışmalardır. Foucault'ya göre aralarında otuz yıl gibi kısa bir süre olan Morgnani ve Bichat gibi isimler, tamamen farklı görme biçimleri içerisinde hareket etmektedir. Ne var ki, görme biçimleri değişirken, tıbbın iktidar pozisyonu çeşitli vasıtalarla tahkim edilmiştir.

Bu sürecin analizi, dışlamanın nasıl çalıştığını başka bir alanda gözler önüne serse de, bu kitap *Deliliğin Tarihi*'nin bir eki olmaktan çok da öteye gidemez. Hatta Alan Megill'e bakılırsa "Aslında, yapıt *regard médical* –'tıbbi bakış'– kavramı etrafında inşa edilmiştir. Ama Foucault bu metaforlara hiçbir biçimde saldırmaz: Onun derdi, bu metaforların oluşturduğu varsayılan bilgi alanının anahatlarını çıkarmak gibi pek de devrimci olmayan bir derttir" (2008: 349).

Bu kitaptaki dikkat çekici bir ifadeye değinmeden geçmeyelim: Foucault, bu metinde tıbbi bakışın dil düzeyinde nasıl bir iktidar inşa edebildiğini açıklarken "bilginin mecazları ile dilinkiler aynı derin yasaya boyun eğmek zorundadır" der (1973: 198). Gerçekliği tamamen dil düzeyinde kuran bu ifade, düşünürün üstündeki yapısalcılık etkisinin en açık dışavurumlarından biridir.

Tıbbi bilgi ile norm arasındaki ilişkiye geri dönelim.

> Somut biçimi altında tıbbi bilginin edimini tanımlayan, doktor ile hasta arasındaki bir karşılaşma olmadığı gibi, bilginin esas yapısı ile algı arasındaki bir çatışma da değildir; birbiriyle aynı cinsten ancak yabancı olan iki bilgi dizisinin sistematik kesişimidir. Bu iki dizi ayrı olanların sonsuz düzenlenişiyle su yüzüne vurur; ancak kesişimi gözler önüne seren, yalıtılabilir bağımlılığı içerisindeki *bireysel olgu*dur. Bilginin oksu [*saggital*] figürüdür.
>
> Bu harekette tıbbi bilinç ikiye katlanır: "Vahşi" gözlemlerin düzeninde, dolaysız düzeyde hayatını sürdürür; ancak –kurumları, çatışmaları tanıdığı ve kendiliğinden biçimlerine döndüğü, yargısını ve bilgisini dogmatik olarak dillendirdiği– daha yüksek bir düzeyde de çalışmaya devam eder. Tıbbi bilgi yapıda merkezileşmeye başlar (1973: 30).

"Tıbbi bilgi" yalnızca hasta ile doktor arasında, özel bir mekândaki karşılaşmadan doğan sınırlı bir bilgi olmaktan çıkmış; en basit gözlem düzeyinden karmaşık kurumların merkezi öğesi olduğu noktaya kadar yayılarak, toplumda itiraz kabul etmez bir otorite kazanmıştır. Foucault'nun tıbbi-hukuki iktidar dediği olgunun çok iyi bir örneğini, Fransa'daki göçmen politikalarının yirmi yıllık dönüşümünü ele alan Didier Fassin verir:

> Fassin'e göre 1990'lar boyunca bu politikalarda karşıt ancak birbirini tamamlayan iki eğilim gözlemlenebilir. Bir yandan sığınma hakkına dair yorumun giderek kısıtlayıcı bir şekilde ele alınmasından ötürü sığınma hakkı talep edenlerin sayısı 1990'ların rakamlarına bakıldığında altıda bir oranında düşmüştü; öte yandansa anavatanlarında yakalandıkları tedavi edilemez bir hastalıktan mustarip olan ve geçici ikamet hakkı kazanan göçmenlerin sayısı aynı dönemde tam yedi kat artmıştı (Lemke, 2013: 118).

Fassin'in "biyomeşruiyet" kavramı çerçevesinde dikkati çektiği bu zıtlık, aslında meşruiyet kavramının içeriğinin nasıl siyasal olandan tıbbi olanın belirleyiciliğine terk edildiğinin en iyi örneklerinden biridir. Siyasal olanın sınırları, bu örnekte

açık biçimde tıp tarafından belirlenmektedir. Böylelikle bireyin bedensel bütünlüğü başta olmak üzere yaşama hakkına yönelen her türlü tehdit, bir onay mekanizması olarak tıbbın karar tokmağını hangi karar için indireceğine bağlanmıştır.

Tıbbi bilginin böylesi bir iktidar kazanmasıyla birlikte tıbbın manası da değişecektir: "Tıp, hastalıkları iyileştirme teknikleriyle ve bunun için gereken bilgiye sınırlanamaz artık; aynı zamanda *sağlıklı insana* dair bilgi, yani *hasta-olmayan insana* dair bir çalışma ve *model insana* dair bir tanımı olarak benimsenecektir" (Foucault, 1973: 34). Tıbbi bakışın ürettiği bilgi, artık basit bir biçimde hasta ile sağlıklı insan arasındaki bir ayrımın ifadesi olmaktan çıkmış ve adım adım sağlıklı insanı kategorik olarak belirleyen bir *norm* üreticisi haline gelmeye başlamıştır: "Tıbbi tedavi bir baskı biçimidir. Günümüzde psikiyatr 'normalliği' ve 'deliliği' kategorik olarak belirleyen kimsedir" (2005ı: 130). Kısacası, tıbbi bilginin iktidarı norm yaratma kabiliyetinde yatmaktadır. O halde, kısaca "norm" kavramına bakmak gerekir.

Norm, ikili bir işleyişe sahiptir. İlk işleyiş düzeyinde iktidarın bireyleri belli şekillerde sabitlemesine yarar. Böylelikle toplumu istenilen amaçlara doğru yöneltecek bir kutup noktası olarak işlev görür. Bireyleri ayırır, tasnif eder ve onlara nüfuz etmeyi kolaylaştırır. Bu işleme düzeyinde norm, iktidarın yerini tahkim etmesini sağlar. Bu nedenle normların yarattığı en temel sorun, özgürlük pratiklerinin ve alanlarının daraltılmasıdır. İktidarın ürettiği normlar içkin olarak baskıcıdır: "Normalleştirici normlar potansiyel olarak baskıcıdır; çünkü aslına bakılırsa kişilerin kapasitelerini azaltırlar ve bu azaltma, öteki olası düşünme ve eyleme kipleri pahasına gerçekleşir" (Taylor, 2009: 58). Yani normlar, toplumsal alanı şekillendirmek için iktidar tarafından icat edilir ve bunu yaparken de eylem seçeneklerinin altını oyarlar. Elbette, norm koymaktaki temel amaç iktidarın elini güçlendirme çabasıdır.

> Foucault, modernliğin doğuşuyla birlikte, hükümran iktidarın gitgide daha çok giriftleşen toplumların dört bir yanını etkin biçimde denetleyemeyecek hale geldiğini ileri sürer ve bunun

sonucunda yalnızca dinsel bağlamda kullanılan belli iktidar tekniklerinin toplumun çok daha kaplamlı bir kesimine doğru genelleştirildiği çıkarımını yapar. Foucault, normun söz konusu modern iktidar biçimlerinin merkezinde yer aldığını düşünür (Taylor, 2009: 49).

Daha önce söz edildiği üzere tıbbi bakış, iktidarını böylesi bir norm icadı vasıtasıyla kurar. Hatta Foucault bu duruma "varlığın genel olarak tıbbileşmesi" adını verir. İkinci düzeydeyse norm, iktidarın özneleşme biçimlerinin işleyebileceği bir kap görevi görür. Burada "Norm, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü halini alır. Oluşmakta olan toplum bir norm toplumu olduğu anda, normalin ve patolojik olanın en üstün bilimi olan tıp, bilimlerin kraliçesi olacaktır" (2007f: 78). Foucault açısından normun bu kadar hayati olmasının temel nedeni, iktidarın norm üzerinden işlemesidir. Ona göre "hak", iktidarın basınçları vasıtasıyla yerini her geçen gün daha da artan şekilde "norm"a bırakmaktadır. Böylelikle yasal zemin kaybolmakta ve iktidar özneyi daha en başından itibaren meşruiyetin söz konusu olmadığı, sınırları zaten kendisinin çektiği alandaki bir iktidar oyununa dahil etmektedir: "Yasanın iktidarının gerilemekte değil, çok daha genel bir iktidara dahil olmakta olduğu bir toplum türüne girdik: Kabaca, norm toplumu. (...) Esas olarak norma dayalı bir toplum haline gelmekteyiz" (2007f: 77).

Hakkın yerine –iktidarın belirlediği– normun geçmesiyle birlikte iktidar mücadelesinin çehresi önemli ölçüde değişir; çünkü normlar öncelikle hemen her yüzeyde işleyebilecek bir niteliğe sahiptir. Dahası, normlar haktan daha geniş bir çerçeveye ulaşma imkânına sahiptir: Hak, hukuksal ilişki biçimlerini, hukuksal kimlikleri belirleme imkânına sahipken, norm bu ufku katbekat aşar. Ayrıca norm, belli durumlarda hukuku kuşatarak onu soğurma kapasitesine de sahiptir. "Yurttaş" kavramının belli tikel özelliklerinden soğurularak anlam çerçevesinin boşaltılması ve böylelikle tehlike arz ettiği kabul edilenlerin temel yurttaşlık haklarından faydalanamaması, bunun belki de en açık örneğidir.

Foucault için normların kurulduğu, üzerinde uygulandığı ve şekillendirmeye talip olduğu asli yüzey bedendir; çünkü beden iktidarın asli konağıdır. Bu nedenle de beden analizi, Foucault'nun çalışmalarında ciddi bir yer tutar.

Tarih, II: Süreksizlik ve insanın yeniden icat edilmesi

Foucault, bütüncül tarih anlatılarının veyahut başka bir tabirle büyük anlatıların değişimleri saptamak için bir dizi faydacı kavramdan yola çıktığını düşünür. Bu nedenle de bağlam etkilerini göz ardı eden söz konusu tarih anlatılarının yerine "süreksizliğin karmaşık yöntembilimi"ni önerir (2004a: 66).

Ne var ki, genellikle yanlış anlaşıldığı üzere,[6] Foucault süreksizliğin önemini göstermeye çalışmaz; aksine, ileri sürmek istediği "sürekli" diye nitelenen tarih anlatılarının iddialarının aksine gediklerle dolu olduğudur. Düşünüre göre klasik tarih anlayışı süreksizliği verimsiz, kısır ve kurak bir boşluk olarak düşünmüş; teleolojik bir anlatıyı teminat altına almak için onu istisnai bir uğrak gibi değerlendirmiştir.

Burada mesele, söz konusu anlatıların zamanla süreksizliğe doğru dümen kırma eğilimine sahip olması değildir. Yani tarih disiplinindeki ya da anlatı aktarma biçimlerindeki değişiklikler sürekliliğin statüsünde bir erozyona yol açmamış; aksine daha önce düşünülemez olanı düşünmenin yolları su yüzüne çıkmıştır.

> Görünüşe bakarak, bazı tarih disiplinlerinin sürekliden süreksize doğru gittiğini, diğer disiplinlerin ise –doğruyu söylemek gerekirse, kısaca tarihin– süreksizliklerin bolluğundan büyük kesintisiz birimlere doğru gittiğini hayal etmemeliyiz. Aslında statü değiştirmiş olan, süreksizlik nosyonunun ta kendisidir. Klasik biçimi altındaki tarih açısından, süreksiz olan hem verili olandı, hem de düşünülemez olandı: Olaylar, kurum-

6 Paul Rabinow'a göre Foucault'nun bir "süreksizlik filozofu" olarak anılması bir hatadır; ama bu "Hata kısmen kendisine aittir; *Bilginin Arkeolojisi* ile *Kelimeler ve Şeyler* gibi yapıtlarında insan bilimleri söyleminin yapılarındaki ani değişikliklere kesinlikle çok vurgu yapmıştır" (1984: 9).

> lar, fikirler ya da dağılmış pratikler türü altında kendini sunan şeydi; ve birbirine bağlanmaların sürekliliğinin ortaya çıkması için, tarihçinin söyleminin sınırlandırması, indirgemesi, silmesi gereken şeydi. Süreksizlik zamansal dağılmanın iziydi, tarihçinin görevi de bunu tarihten kaldırmaktı. Şimdi, süreksizlik tarihsel analizin temel öğelerinden biri haline geldi (2004c: 142).

Foucault'nun süreksizliği tarihsel bir olumsuzluk kategorisi olmaktan çıkartıp analizinin merkezine oturtur; bilhassa da *Bilginin Arkeolojisi*,[7] *Deliliğin Tarihi* ve *Kelimeler ve Şeyler*[8] kitaplarında. Özellikle *Kelimeler ve Şeyler* süreksizliğin nasıl tarihsel bir analiz kategorisi olarak işlediğinin pek çok örneğini sergiler. Düşünür bu kitapta Batı kültürünün içindeki iki büyük süreksizliği tespit eder: "Şimdi, bu arkeolojik araştırma, Batı kültürünün *epistemes*i içerisinde iki büyük süreksizliği gözler önüne sermektedir: Birincisi, (aşağı yukarı 17. yüzyılın ortasına doğru olup) Klasik çağı başlatandır ve ikincisi de 19. yüzyılın başlangıcında olup modern çağın başlangıcını işaret edendir" (2002b: xxiv). *Kelimeler ve Şeyler* iki dönemin *episteme*'lerini tespit etmenin ve bunlar arasındaki yapısal dönüşümlerin izlerini çeşitli alanlarda sürmeye yönelik bir çabanın ürünüdür. Foucault'ya göre her tarihsel dönemin ortaya koyduğu *epistemeler* belli düzenleme rejimlerinin etkisi altındadır ve bu

---

7 Bu kitabın adı konusunda bir uyarıda bulunmak gerekiyor: Kitabın özgün adı, *L'archéologie du savoir*. Fransızcada "bilgi" [*connaissance*] tikel bir bilgiyi, "bilme" [*savoir*] bu tikel bilgilerden oluşan bir bütünü işaret eder. Bu bakımdan kitabın adı "Bilginin" değil, *Bilmenin Arkeolojisi* olmalıdır.

8 Foucault'nun bu kitabının adı İngilizceye birebir çevrilirse *Words and Things* şeklinde çevrilmelidir; ancak İngilizcede bu isimle halihazırda iki kitap olduğu için yazarın izniyle *The Order of Things*, yani *Şeylerin Düzeni* adıyla çevrilmiştir. Bu kitaba ilişkin ilginç bir husus ise şudur: Kitabın İngilizce çevirmeninin adı kitabın hiçbir sayfasında yer almamaktadır. Reiner Schürmann'ın *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* başlıklı kitabının kaynakçasında *The Order of Things*'in çevirmeni olarak Don Ihde'nin adı geçer (1987: 388). 1934 yılında doğmuş ve teknoloji, bilim felsefesi, fenomenoloji ve yorumbilgisiyle ilgili pek çok kitabı olan Don Ihde, aynı zamanda Schürmann'ın kitabının yayımlandığı Indiana University Press'in "Studies in Phenomenology and Existential Philosophy" dizisinin danışman editörlerinden biri olduğu için muhtemelen bu bilgi doğru olabilir.

rejimlerin yordamını belirleyen de kendine has içerimleridir. Örneğin Klasik Çağ'da insan düşüncesi "temsil" temelli bir biçim almıştır.

Burada söz konusu dönemleştirmeler ve *epistemelerin* aldığı biçimleri uzun uzadıya ele alamayacağız; bunun yerine dönemlerdeki süreksizlikleri inceleyerek daha genel kavramsal ağı göstermeye çalışacağız.

Gelgelelim, tarihte, bilhassa da düşünce tarihinde süreksizliklerin izini sürmek epey güçtür; çünkü 16. yüzyıla gelene değin düşünmenin asli yordamını benzerlik ilkesi belirlemiştir ve bu da doğal olarak "aynı"ya odaklanan bir düşünme rejimine yol açmaktadır. Bu rejim ise bir yandan süreksizlik olarak gördüğü her şeyi tarihin görme alanı dışına iter; öte yandan da kapalı bir bilme sistemi kurarak bilginin yeni nesnelerini görmezden gelir. Oysaki bu bütüncül tarih anlatılarının benzerlikleri aşıldığında daha önce "bilgi-olmayan" olarak görülen öğelerin yeni bir bilme rejiminin ortaya çıkışını zorladığı görülür. Asıl soru şudur: "Düşünce, nasıl olup da eskiden ikamet ettiği alanlardan –genel gramer, doğal tarih, refah– kopmakta ve yirmi yıldan kısa bir süre önce koyutlanmış ve olumlanmış kavrayışın aydınlık uzamından hataya, fantezinin alanına, bilgi olmayana doğru sürüklenmesine izin vermektedir?" (2002b: 235) Düşünür, bu soruya –daha sonra ele alacağımız– "arkeoloji" kavramı çerçevesinde yanıt vermiştir.

Foucault'yla birlikte süreksizlik, "İki pozitif figürü tek ve aynı boşlukla ayıran katışıksız ve tekbiçimli boşluk değildir artık; ona atfedilen alan ve düzeye göre farklı biçim ve işlevler edinir" (2004c: 142). Yeni işlevlerin zuhur etmiş olması, tarihsel anlatıya alternatif bir açı sunmanın ötesine geçmez. Yani süreksizliği kurucu bir öğe olarak önermez. Hatta çoğu zaman süreksizliklere yol açan kopuşların nedenini bile merak etmez; çünkü "Kopuş (...) temel bir nosyon değildir, bir gözlem olgusudur" (2007ı: 180).

Daha önce değindiğimiz üzere Foucault'dan bir süreksizlik filozofu çıkarmaya çalışmak, düşünsel bir miskinlikten ibarettir; çünkü düşünür bunu defalarca yanlışlamıştır: "Benim soru-

num kesinlikle 'İşte, yaşasın süreksizlik, süreksizlik içinde yaşıyoruz ve aman buradan çıkmayalım!' demek değil, 'Nasıl oluyor da belli anlarda ve belli bilgi düzenlerinde, ani kopuşlar, evrimde hızlanmalar, normalde sahip olduğumuz sakin, süreklilikçi imgeye denk düşmeyen dönüşümlerle karşılaşıyoruz?' sorusunu ortaya atmaktır" (2005c: 63). Düşünür bu bağlamda başka bir söyleşisinde de şöyle der: "Aslına bakılırsa *Kelimeler ve Şeyler*'le bağlantılı olarak 'süreksizlik' düşüncesi bir dogmaya dönüştü. Bunun sorumlusu, bir nebze olsun, ben miyim? Buna karşın kitabın tam da bunun aksini söylediği gerçeği yerini koruyor." (1988b: 99-100). Kısacası, amacı süreksizlikleri tarih anlatısının odağına yerleştirmek değildir; zaten "Foucault burada bir 'episteme'den öbürüne geçmeyi sağlayan 'mutasyon'un açıklanamayacak ölçüde radikal olduğunda ısrar eder" (Megill, 2008: 285). Bu bakımdan süreksizlikleri saptamak, mutlak suretle kopuşun gerekçelerini ortaya koymak demek değildir. Başka bir deyişle, düşünür tarihyazımı çerçevesinde teknik ya da yöntemsel bir yenilik önermekten ziyade felsefi bir sorunun peşine düşmüştür. Bu anlamda süreksizlik, tıpkı süreklilik gibi bir analiz aracıdır. Önemiyse süreklilik perspektifinin payanda kabul ettiği bazı varsayım ya da olguların aslında sabit olmadığını göstermesinden ileri gelir.

> İnsan bilimlerinde, süreksizlik bakış açısının (doğa ile kültür arasındaki eşik, her toplum ya da her bireyin bulduğu dengelerin ya da çözümlerin birbirine indirgenemezliği, aracı biçimlerin yokluğu, zaman ya da mekân içerisinde var olan bir sürekliliğin yokluğu) süreklilik bakış açısıyla karşıtlık içerisinde olduğunu biliriz. Bu karşıtlığın varlığı, modellerin çift kutuplu karakteriyle açıklanabilir: Süreklilik kipindeki bir açıklama, (hayatın en derinlerinden itibaren birbirini izleyen uyarlamalara köken sağlayan ve izin veren bir özdeşlik içerisinde bulunan) işlevlerin daimiliğine; çatışmaların birbirine bağlanmasına (çeşitli biçimler alabilirler; ancak daima geri planda varlıklarını sürdürürler); (birbirlerine bağlı olan ve sanki bir söylemin daimi örtüsünü inşa eden) anlamlandırmaların dokusuna

dayanır. Aksine süreksizliklere ilişkin bir analizse, anlamlandırma sistemlerinin içsel tutarlılığını, kurallar bütününün özgüllüğünü ve düzenlenmesi gerekenle bağlantılı olarak aldıkları kati karakteri ve işlevsel akıntılar düzeyinin üstünde yükselen normun gün yüzüne çıkışını ortaya koyar (2002b: 391-2).

Açıkça görüldüğü üzere, Foucault süreksizliği süreklilikten daha değerli görmemektedir. Bunları aksiyolojik değil, işlevsel açıdan birbirinden ayırmaktadır. Sürekliliği odağına almış bir açıklama biçimi öncelikle bir köken anlatısı gerektirir. İkinci olarak da kökenden yola çıkıp zaman içerisinde değişen güzergâhın düzenli olarak izinin sürülebileceği bazı özdeşliklere ihtiyaç duyar. Süreksizlik ise kökenden bağımsız bir biçimde dönüşüm uğraklarının kendi içerisindeki tutarlılıkları denetler ve illiyet bağı olmaksızın son kertede alınan biçime odaklanır. Süreksizliğin bu kadar önemli olmasının nedeniyse işlevlerin nasıl bir norma dönüştüğünü analiz etmeye cevaz vermesidir. Bu anlamda, yeni bir görme biçimi olarak süreksizliğin insan bilimleri alanına sunduğu yöntemsel bir hata tespiti değil, aksine dehlizlerde, karanlıkta kalmış öğelerin yeniden düşünülebilme imkânıdır.

Peki bu analizin sonucu nedir? Foucault'ya göre şimdinin tarihini süreksizlik perspektifinden okumak şu gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamıştır: "İnsan", 16. yüzyıldan sonraki gelişmelerin bir sonucundan, tarihsel bir inşasından ibarettir. Geleneksel tarihyazım araçları bunu görebilecek düşünsel bir donanıma sahip değildir. *Kelimeler ve Şeyler*'in meşhur sonuç pasajı tam da bunu işaret eder:

> Bir tek şey, her halükârda kesindir: İnsan, insani bilgi tarafından konumlanmış olan ne eski ne de en değişmez sorundur. Nispeten kısa bir kronolojik örnek ve sınırlı bir coğrafi alan –16. yüzyıldan sonra Avrupa kültürü– ele alınınca, insan bu alan içerisindeki yakın bir icattır. (...) Düşüncemizin arkeolojisinin kolaylık gösterdiği üzere, insan yakın tarihin bir icadıdır. Ve belki de sonuna yaklaşılmaktadır (2002b: 421-422).

Kısacası, Foucault'nun Batı'nın çağdaş bilimlerde olguları nasıl ele aldığı ve bunların tarihini nasıl yazdığına ilişkin arkeolojik kazısı çok ilginç ve tartışmalı bir meyve vermiştir: İnsanın ölümü.

Bu, ilk ortaya atıldığı zaman büyük bir tepki ve yanlış anlaşılma silsilesiyle karşılaşmış bir iddiadır. Aslına bakılırsa Foucault'nun tek yaptığı, tarihten dönüşümlerden azadeymiş gibi düşünülen kurucu bir figürün, aslında tam da tarihsel sürtünmeler, politik müdahaleler ve bilgi rejimlerinin değişmesi sonucunda kuruculuk niteliğini kaybettiğini söylemekten ibarettir. Kısacası, ortadan kaldırılan fiziksel veya reel varlığıyla "insan" değildir; "(...) 18. yüzyıldan bu yana bazı insani özleri tanımlamakta kullanılan nitelemeler, özellikler ve çökeltiler bütünüdür" (2007e: 75). Söz konusu iddia, dönemin hümanizm adına yapılıp edilenlerine karşı açılmış olan savaşta –Nietzsche, Freud ve Marx'ın mirasını sahiplenen– Foucault tarafından vurulan son kılıç darbesiydi. Tabii bu noktada, "hümanizm"le ne kastedildiğini doğru anlamak gerekir. Foucault, bu kışkırtıcı tümcenin bağlamını yıllar sonra şöyle açıklar:

> Bu cümleyi yazdığım bağlamı hatırlamak gerekir. Savaş sonrası dönemde hümanist vaizlerin ahlâkçılık batağına nasıl batmış olduğunu siz hayal edemezsiniz. Herkes hümanistti. Camus, Sartre, Garaudy hümanisttirler. Stalin de hümanistti. Hitler'in tilmizlerinin de kendilerine hümanist dediklerini hatırlatma bayağılığını göstermeyeceğim. Bu, hümanizmanın itibarını lekelemez, ama yalnızca, benim, o dönemde, bu kategorinin terimleriyle düşünemeyeceğimi anlamayı sağlar (2007l: 275).

Burada görüldüğü üzere Foucault'nun hümanizme yönelik birinci itirazı doğrudan doğruya dönemin entelektüel iklimi ve tarihsel gerekçelerle ilişkilidir. İkinci itirazı ise daha kuramsaldır: "Hümanizmada beni ürküten şey, bize ait etiğin bir biçimini her tür özgürlük için evrensel bir model olarak sunmasıdır" (2011c: 104). Tarihsellik vurgusu, Foucault'nun "evrensel" kavramından duyduğu şüphenin bir işaretidir.

Bu yanlış anlaşılmadan bir başkasına doğru bir kapı aralayalım kısaca:

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* kitabındaki insana dair görüşleri, pek çok kesim tarafından "yapısalcı" olarak adlandırılmasına neden olur. Foucault'nun en ünlü yorumcuları arasında yer alan Dreyfus ve Rabinow'un yanı sıra Allan Megill de Foucault'nun ilk çalışmalarında gözlenen tutumu 60'lar Fransa'sındaki yapısalcılık eğilimiyle açıklarlar. Foucault daha sonra farklı bağlamlarda defalarca yapısalcılıkla hiçbir ilişkisi olmadığını ifade eder.[9] Hatta bir söyleşisinde şöyle der: "Yalnızca şunu ekleyeyim ki, benim yapısalcı kitabım olarak görülen *Kelimeler ve Şeyler*'de 'yapı' sözcüğünün bir kez bile geçmediğini saptayacak tek bir yorumcu bile çıkmamıştır. Alıntı olarak belirtmemin dışında, 'yapı' sözcüğü de yapısalcıların tanımlamak için kullandıkları kavramlar da benim tarafımdan asla tek bir kez bile kullanılmadı" (2007ı: 168). Ne var ki, bu iddia epey su götürür: *Kelimeler ve Şeyler*'de "yapı" ifadesi *sözcük* düzeyinde –on (10) tanesi alıntı olmak üzere– yaklaşık yüz yetmiş (170) kez geçer. Ayrıca kitapta "Yapı" adını taşıyan bir alt bölüm vardır. Peki, bu kadar çok geçmesine karşın Foucault'nun bu kavramı "bir kez bile" kullanmadığını söylemesinin nedeni nedir? Belli ki, Foucault çalışmasıyla dönemin yapısalcı eğilimleri arasına bir çizgi çekmeye çalışmaktadır.

Elbette, bahsi geçen alt başlığın varlığı Foucault'nun yapısalcı olduğunu göstermez; bu bölüm botanik alanındaki yapısalcı bakışın tasvirinden ibarettir. Ne var ki, "yapı" sözcüğüne duyulan bu öfke, aslında bir semptomdan ibarettir. Allan Megill "Foucault'nun hiçbir zaman kelimenin dar anlamıyla yapısalcı olmadığı doğrudur. Ama daha geniş anlamıyla, kesinlikle yapısalcıydı; hem de düşüncesi her zaman yapısalcılığa temelden karşı unsurlar da içermesine rağmen" der (2008: 280). Megill'in iddiası özellikle erken dönemi hesaba katıldığında epey makul görünüyor. Foucault, klasik anlamıyla analizini ikili karşıtlıklara dayandıran bir yapısalcı değildi; ancak yapısalcı

9 Bkz. (Foucault, 2004f: 124); (Foucault, 2005c: 64-5); (Foucault, 2005f: 103); (Foucault, 2007ı: 173) (Foucault, 2007j: 227).

söz dağarcığından zaman zaman faydalanmıştı. Bu da bir çelişkiden ziyade, düşüncesinin kolonlarını inşa ederken dönemin iklimiyle olan etkileşimin bir göstergesi sayılmalıdır. Hatta çalışmasına bir bütün olarak bakıldığında bu karşıtlığın başka şekillerde zuhur ettiği de söylenebilir: Örneğin, *Kelimeler ve Şeyler* en genel manada "aynı"nın, *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* ise "başka"nın araştırılmasıydı. Dahası, insan yerine dili temele alan yapısalcılığın düşünme şematiği, eleştiri oklarını hümanizmin insan tasarımına yönelten Foucault'nun düşünsel güzergâhını da "andırıyordu." Bu nedenle erken döneminde geniş anlamıyla yapısalcı olduğu söylenebilir.

Yapısalcılık parantezini kapatıp devam edebiliriz: Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun ilk dönem eserlerinin "özerk söylem yanılsaması" içerisinde olduğunu söyler: "İnsan bilimleri ifadesiyle aşağı yukarı kastedilen alanın söylemin özerk sistemleri olduğunu ileri sürer; ancak toplumsal kurumların söylemsel pratikleri etkilediğine dair önceki konumundan da asla vazgeçmez. Bununla birlikte, *Bilginin Arkeolojisi*'nde insan bilimlerinin içsel bir biçimde kendi kendini düzenleyen ve özerkliği olan bir alan olarak analiz edilebileceğini göstermeye çalışır (1986: xx). Kısacası, düşünür bu dönemde ele aldığı nesneleri dil düzeyinde neredeyse kendi başlarına bir varlıkları varmış gibi incelemektedir.

Kelimeler ve Şeyler daha sonradan bizzat Foucault tarafından bu bağlamda eleştirilecektir. Bu kitabın asıl amacı, üç temel söylemsel kutup noktasını oluşturan alanın, bu alanların özgün modellerinin, söz konusu modellerin ürettiği biçimlerinin nasıl ortaya çıktığını gözler önüne sermektir. Bunları özerk alanlar olarak düşünmek, dile epeyce bir alan tanımak manasına gelir. Kitabın çetin mimarisi, okuru "gösterge", "temsil", "anlamlandırma" gibi kavramlar çerçevesinde baş döndürücü bir slalom yapmaya sevk ederken, öte yandan da bu alanlarda etkili ve temel bir terimin eksikliğinin de üzerini örter: "*Kelimeler ve Şeyler*'de bu farklı rejimleri saptayıp betimlemeye çalıştım ve o an için onların nasıl işlediğini açıklamaya çalışmadığımı, bu işi daha ilerideki bir çalışmada yapmak gerekeceğini

net biçimde ifade ettim. Ama o çalışmamın eksik yanı söylem rejimi, sözceler arasındaki oyuna özgü iktidar etkileri sorunuydu" (Foucault, 2005c: 63).

Düşünür için temel bir kavram olan "iktidar"ın eksikliğine ve sonradan nasıl tamamlandığına daha yakından bakabilmek için başka bir kavramın dolayımından geçmemiz gerekiyor: Beden.

Beden ve disiplin toplumu: "Politik anatomi" ve "iktidarın mikro-fiziği"

Foucault için beden –en genel anlamıyla– "olayların kaydolma yeri"dir (2004ç: 238). İktidarın asli konağı olarak beden, olayların "nesnel" bir biçimde kayda geçildiği tarafsız bir vakayinâme değil, aksine politik güçler arasındaki mücadelenin çeşitli düzeylerde yaşandığı bir mücadele alanıdır. Bu nedenle bedeni düşünmek demek, aynı zamanda iktidarı düşünmek demektir.[10]

Foucault'ya göre "Klasik dönem, iktidarının nesnesi ve hedefi olarak bedeni keşfetmiştir. Dikkati bedene –manipüle edilmiş, biçimlendirilmiş, eğitilmiş; itaat eden, yanıt veren, becerikli hale gelen ve güçleri gelişen bedene– çeken işaretler bulmak oldukça kolaydır" (1979: 136). Yani beden, iktidar etkilerinin izinin sürülebildiği bir uzamdır. Bu noktada düşünür, çalışmasını ruhun araştırılmasına vakfetmiş klasik siyaset felsefecileriyle yolunu büyük oranda ayırmış olur. Siyaset sahasında "erdem", "mutluluk", "ruh" gibi kavramların izini süren Platon ve Aristoteles gibi isimler, bedeni "güvenilmezliği" nedeniyle büyük oranda görme alanının dışında bırakmış olsalar da,

10 Pek çok ikincil yorumcu, Foucault için bedenin tamamen söylemsel bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürer. Örneğin Chris Shilling, "Foucault için beden anlamını yalnızca söylemden almakla kalmaz; hatta tamamen söylem tarafından kurulur. Aslında, [burada] beden, biyolojik bir varlık olarak ortadan kalkar ve bunun yerine toplumsal olarak kurulmuş –son derece uysal ve hayli değişken– bir ürün haline gelir" der (2003: 65). Shilling'in vurgu yapmak isterken ifrata kaçtığını söyleyebiliriz. Foucault için beden daima "biyolojik bir varlık"tır; ancak bu olgu biyolojik varlığın bir tür kültürel/söylemsel inşadan bağımsız olduğu manasına gelmez.

Foucault bunun tam aksi bir rota izler. Düşünüre göre iktidar öncelikle ruhu değil, bedeni hedef alır; çünkü bedensel dönüşümler sanıldığının aksine ruhsal dönüşümlerden hiç de ayrıksı değildir ve müdahalenin izlenmesine ve böylelikle normun tahkim edilmesine daha açıktır. Bilince sızmanın anahtarı bedende yatar. Burada yapılması gereken, kuramcının gözlemevini "beden"i izleyecek şekilde inşa etmesidir.

> Sonunda, biraz basit bir Marksizm'de söylendiği gibi, siyasi iktidarın sadece ideoloji düzeyinde işlemediğini fark ettim. Siyasi iktidar, ideoloji üzerinde, kişilerin bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce çok daha fiziksel olarak bedenleri üzerinde işler. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel ve uzamsal dağılımı, bence, siyasi bir beden teknolojisine aittir (2005h: 146).

Elbette Foucault'nun amacı, basit bir biçimde Kartezyen yarığın temel terimlerini tersine çevirmek değildir; aksine bu terimlerin daima bir kutbuna odaklanan geleneksel yaklaşımı sorgulayarak başka bir siyaset felsefesinin perdesini aralamaktır. Kendisinin de belirttiği üzere, bedenin ciddi anlamda bir üretim gücü olması iktidar ve tahakküm ilişkileriyle donanmasına neden olmaktadır ve bu da iktidar stratejilerini çözümlerken bedene odaklanmayı kaçınılmazlaştırır. Uzun ama can alıcı bir alıntının tam sırası:

> Tarihçiler bedenin tarihini yazmaya başlayalı çok uzun zaman oldu. Tarihçiler bedeni tarihsel demografi ya da patoloji alanı içerisinde incelemişlerdir; bedeni ihtiyaçların ve iştahların makamı, psikolojik süreçlerin ve metabolizmaların yeri, mikropların ya da virüslerin saldırılarının hedefi olarak görmüşlerdir; tarihsel süreçlerin, tamamen varoluşun biyolojik temeli olarak görülebilecek olan şeyle ne ölçüde ilişkili olduğunu; ve bakterilerin dolaşımı ya da hayat süresinin uzaması (krş. Le Roy-Ladurie) gibi biyolojik "olaylar"la toplumun tarihi içerisinde nasıl bir yer verilmesi gerektiğini göstermişlerdir. Ne var ki, be-

den doğrudan doğruya politik bir alanla da ilgilidir; iktidar ilişkileri doğrudan bedene bel bağlamakta; yatırım yapmakta; işaretlemekte; eğitmekte; işkence etmekte, işe koşmakta, törenler düzenletmekte, göstergeler çıkarmaktadır. Karşılıklı girift ilişkilerle uyumlu olan, bedene dair bu politik yatırım, bedenin ekonomik kullanımıyla bağlantılıdır; bedenin büyük ölçüde bir üretim gücü olması iktidar ve tahakküm ilişkileriyle donanmasına neden olmaktadır; ancak, öte yandan, bedenin emek gücü olarak kurulabilmesi yalnızca (gereksinimin titiz bir biçimde hazırlanan, hesaplanan ve kullanılan politik bir araç olduğu bu) özneleşme sistemi içerisinde yakalanmasıyla mümkündür; beden, hem üretici bir beden hem de boyun eğen bir beden olduğu sürece yararlı bir güç haline gelir (1979: 25-26).

Açıkça görüldüğü üzere, Foucault açısından beden, biyolojik niteliğinin yanı sıra ekonomik verimi açısından da politik bir niteliği haizdir. Bedenin ekonomik kullanımıysa doğrudan doğruya itaatkâr bir işgücü kapasitesi olmasıyla ilişkilidir. Bu anlamda *disiplin toplumu*nun esas hedefi, kurumlar ve düzenlemeler vasıtasıyla *itaatkâr bedenler* yaratmaktır.

> Disiplinlerin tarihsel ânı, ne yalnızca insan bedeninin vasıflarının artmasını ne de bu bedenin boyunduruk altına alınmasının pekiştirilmesini hedef alan andır; aksine onu mekanizma içerisinde yararlı olduğu kadar itaatkâr, itaatkâr olduğu kadar da yararlı hale getiren bir ilişkiyi oluşturan insan bedeni sanatının doğduğu andır. (...) Aynı zamanda bir "iktidar mekaniği" de olan bir "politik anatomi" doğmuştur; bu anatomi, yalnızca onlardan istenenleri yapmaları için değil, aynı zamanda canlarının istedikleri gibi davranabilecekleri, onların belirlediği hız ve etkinliğe göre belirlenen tekniklerle iş görebilmeleri için başkalarının bedenlerinin nasıl gasp edileceğini betimler. Böylelikle disiplin, tabi kılınmış ve üzerinde çalışılmış bedenler, "itaatkâr bedenler" üretir (1979: 137-8).

Bedenleri gasp etmeyi hedefleyen bu mekaniğin görünürde fiziksel bir sınırı yoktur. Foucault, "Hapishanelerin fabrikala-

ra, okullara, kışlalara, hastanelere –bunların hepsinin de hapishanelere– benzemesinde şaşılacak bir şey var mı?" (1979: 228) derken, tam da iktidarın bedeni farklı mekânlarda ama aynı ortak amaca hizmet edecek şekilde işe koştuğunu işaret eder. Sonuç olarak, kurumların veyahut disiplin mekanizmaların fiziksel ortamının adı değişse de, geriye kalan iktidarın bireyin bedeni üzerinde incelikle çalıştığı gerçeğidir daima. Çeşitli kapatma kurumları vasıtasıyla işleyen disiplin teknikleri, bireylerin zamanla –ve genellikle de kısmen– içselleştirdiği bir denetim ağı kurulmasına da yardımcı olur. Böylelikle bireyin yalnızca arzu, duygu ve istekleri değil, aynı zamanda zaman ve mekân kullanımı da disiplin tekniklerince yönlendirilmeye başlar.

Disiplin tekniklerinin itaatkâr bedenleri yaratırken zaman ve mekân düzenlemelerini esas almasının nedeni "hareketlerin ekonomisi"ni belirleyebilmektir. Bu nedenle disiplin teknikleri yalnızca bireyin duygularını, arzularını, eylemlerini koşullamakla yetinmez; aksine bir anlamda bunların olanaklı olmasını sağlayan temel faktörler olarak zaman ve mekânı da düzenleyebilmesi gerekir. Örneğin, hapishane ya da okul, en basit anlamıyla bireyi dış dünyadan yalıtır; ancak bununla yetinmeyerek zamansal düzenlemeler de yapılır. Yemek ya da ders saatlerinin belirlenip sınırlandırılması, bireye dışsal bir disiplini içselleştirmeyi öğretir. Bu sayede, tıpkı normun inşa edilmesinde olduğu gibi, bireyin denetim altına alınmış kapasiteleri ve tercihleri, zamanla ona "doğal" görünecek, bunların olduğundan başka türlü de olabileceğine dair bir emare aklının ucundan bile geçmeyecektir.

Ne ki, bedenin denetim altına alınması hiç de yeni bir mesele değildir; izi, belki de, antik Yunan'daki ölçülülük erdemine ilişkin tartışmalara değin sürülebilir. O halde, Foucault'ya göre bedeni disiplin tekniklerinin temel hedefi ve nesnesi haline getiren nedir?

> 18. yüzyılın bu kadar çok ilgi gösterdiği itaatkârlık projelerinde böylesine yeni olan neydi? Bedenin bu kadar zorlayıcı ve baskıcı yatırımların nesnesi haline gelmesi kesinlikle ilk kez

olan bir şey değildi; her toplumda beden, ona kısıtlamalar, yasaklar ve zorunluluklar dayatan bazı katı güçlerin pençesindeydi. Bununla birlikte söz konusu tekniklerde pek çok şey yeniydi. Başlangıç olarak, denetim ölçeğindeki yenilikler: Artık mesele, bedene *kitlesel düzeyde*, "toptan", sanki çözülmez bir bütünlükmüş gibi muamele etmek değil, aksine üstünde "tek tek", bireysel olarak çalışmaktır, üzerinde ince bir uygulama tatbik etmek, bizatihi mekanizma –hareketler, jestler, tutumlar, serilik– düzeyindeki zapt etmeleri hesaba katmaktır: etkin beden üzerinde sonsuz küçüklükteki bir iktidar [kurmak] (1979: 136-7).

Daha önce nesnesini bölünmez bir bütünmüş gibi kabul eden iktidar anlayışı düşünüre göre artık geçersizdir. Aksine, işleyişi içerisinde nesnesiyle farklı katman ya da düzeylerde temas kurabilen ve böylelikle onu çeşitli uygulamalarının özgül gereksinimlerine göre düzenleyip denetleyebilen, şekillendirip dönüştürebilen bir iktidar mekaniğinden söz etmek gerekir. Bu mekaniğin özelliği, en temelde denetim düzeyinin değiştirilmiş olmasıdır: Denetimin nesnesi "Artık bedenin dilini ya da davranışlarını imleyen öğeler değil; hareketlerin ekonomisi, verimliliği, bunların içsel düzenlenişi"dir (1979: 137). Hareketlerin ekonomisini hedefleyen bir denetim teknolojisi, tek tek bireylerin hamle kuvveti ya da yönelimiyle ilgilenmek yerine bir bütün olarak belli bir topluluğun kabiliyetini değerlendirmekle ilgilenir. Böylelikle topluluk içi denetim mekanizmaları kendiliğinden harekete geçebilecek; grup içinde "akıntıya karşı yüzenleri" uyarabilecek bir sistematik kurulduğu takdirde iktidarın denetimi ve müdahalesi hem daha dolaylı hem de daha ekonomik olacaktır. Denetim düzeyinin değişmesinin yarattığı bir başka sonuçsa *kıplık* düzeyinde yaşanan değişimdir: "Bu, sonuçtan ve olanaklı zaman, mekân, hareket gibi bölümlemeleri düzenleyen uygulamalardan ziyade bölünmemiş, sürekli baskı, etkinlik süreçlerinin gözetim altında tutulması manasına gelir" (1979: 137). Foucault, 18. yüzyılla birlikte bedeni merkeze alan bu denetim teknolojisindeki değişim genel adını

tam da bu noktada koyar: "Bedenin işlemlerine dair titiz bir denetimi olanaklı kılan; itaatkârlık-yararlılık ilişkisini bedenlere dayatan ve bedenin güçlerinin sürekli boyunduruk altında tutulmasını garanti altına alan bu yöntemlere 'disiplinler' denebilir" (1979: 137).

Foucault'ya göre "disiplin, 17. ve 18. yüzyıl boyunca tahakkümün genel formülü haline gelmiştir" (1979: 137). Bu genel formül, farklı mekânlarda farklı teknikler kullanarak bedeni "gasp eder" Bu gaspın temel amacıysa yalnızca özneye boyun eğdirilerek onu iktidar mekaniğine tabi kılmak değil, aynı zamanda bu mekaniği idame ve tahkim etmeyi sağlayacak bir değer üretmesidir. Başka bir deyişle bu "politik anatomi" içerisinde konumlanmış bir beden, sadece dışsal denetim ağına yakalanmamış; aynı zamanda konumunu sürdürüp geliştirmesi için bir tür *toplumsal artı-değer* üretmekle yükümlü kılınmıştır. İnsan birikimi ile sermaye birikiminin birbirinden ayrılamayacağını vurgulamasının rastlantısal olmadığı ortadadır.

Foucault'ya göre farklı tekniklerle işleyen farklı disiplin kurumlarının tarihini tek tek yapmaya gerek yoktur. Son kertede bunların toplamından ortaya çıkan "disiplin toplumu"dur.[11] Yapılması gereken, bu disiplin kurumlarının içerisinde yerleşik hale gelmiş olan tekniklerin genel yapısına bakmaktır. İşte, genel yapıysa "iktidarın mikro-fiziği" adı altında incelenir.

17. yüzyıldan bu yana bütün toplumsal bedeni idare etmeye çalışan yönetim teknikleri çoğunlukla bir biçimde başarısızlığa uğramış ve kullandığı mekanizmalar çeşitli direnişler ya da süreçler tarafından kullanışsız hale getirilmiştir. Gelgelelim bu, iktidarın her seferinde daha geniş alanlara ulaşmaya çalışmasına engel olmamıştır. Bunun için daha kapsayıcı ve genel teknikler yerine daha *inceltilmiş* ve odaklanmış tekniklere başvurmaya başlamıştır. "İktidarın mikro-fiziği", söz konusu inceltilmiş teknikleriyle bireylerin bedenleri üzerinde çalışarak

11 Burada bir anımsatmada bulunmak faydalı olacaktır. Foucault "disiplin toplumları"ndan söz etse de, Deleuze "denetim toplumu" adlandırmasının daha uygun düşeceğini vurgular; çünkü ona göre disiplin toplumları terk edilmiştir. Denetleme ve disiplin artık belli kurumlarla sınırlı tutulamaz. Bkz. (Deleuze, 2006a: 198-204).

önemli bir avantaj ele geçirir: İktidar, –bir an için böylesine kırılgan ve sorunlu bir ikili karşıtlığa güvenebilirsek– kamusal alandakine kıyasla özel alanda çok daha sınırlı bir güce sahipti. Bu mikro-fizik, söz konusu ayrımın altını oyarak iktidarın daha önce çok fazla müdahale şansına sahip olmadığı özel alana da temas etme fırsatı yakalar. Bunun gerçekleşmesi için gereken de esas olarak *norm*dur. İnsanın normlar üzerinden tasnif ve tahmin edilebilir hale gelmesi, özne üzerinde çalışmayı kolaylaştırmıştır.

Kısacası, Foucault "politik anatomi"nin özneyi beden temelinde toplumsal, ekonomik ve politik açıdan dönüştürerek şekillendirdiğinden; bunu yaparken yeri geldiğinde birtakım kurumları yeri geldiğindeyse bazı normları kullandığından ve bunu da belli öznelleşme kiplerini öne sürerek gerçekleştirdiğinden söz eder. İtaatkâr bedenlere sahip özneler bir yandan kendi *göreli serbestlik*lerini bir tür *özgürlük* olarak deneyimlerler,[12] öte yandan da tek bir noktadan yayılan merkezi bir iktidara ihtiyaç kalmaz. Bu noktada bir uyarıda bulunmak gerekir: Foucault'nun bu tezi, çoğunlukla Hobbesçu iktidar anlayışının tam zıddı olarak görülür. Oysaki Foucault'nun yaptığı bu anlayışın bir eleştirisini yapmaktan ibarettir. Foucault, Hobbes'un egemenlik görüşünü yalnızca özneye uygulanan şiddeti tek bir kaynağa indirgediği için eleştirir; devleti basitçe ortadan kaldıran ideolojik hokkabazlığın bir parçası olmaz.

Merkezi iktidarın birden çok kaynağa ve alana dağılmasıyla bireyin üstündeki baskı kalkmış gibi görünürken, müdahale imkânı da artmış olur. Bu bakımdan artık "önemli olan, beden ve bedensel işlevlerin gerçekleştirilme biçimleri hakkında edinilen bilgi ışığında insan öznesinin yeni iktidar düzenlemelerine nasıl uyumlu kılınacağıydı: işçi, öğrenci, asker, tüketici, hasta, suçlu olarak beden" (Crary, 2010: 160). Beden formasyonlarını belirlemeye talip olan "iktidarın mikro-fiziği", bir yandan beden ile bilgi arasındaki ilişkiyi tahkim eder, öte yandan da bu bilgi sayesinde bedeni özgül amaç ve isteklerine göre dönüştürmeyi planlar. Bu anlamda artık beden üzerinde yal-

12 Marx'ın "özgür emek yanılması" tam da bunu işaret etmiyor mu?

nızca baskı kuran değil, aksine onu üreten bir iktidar mekaniğine gereksinim vardır. Bu mekanikse "hem özneleşmeyi hem de nesneleşmeyi birbiriyle örtüştüren bir tekniğe çağrı yapar; yeni bireyleştirme prosedürlerini ortaya çıkarır" (Foucault, 1979: 305). Kısacası, bu iktidar pratiği, bedeni yalnızca nesnesi olarak belirlemekle kalmamış; aynı zamanda özneleşme ve nesneleşme sürecini birbiriyle çakıştıran bir yordamı izleyerek üretici bir nitelik de kazanmıştır.

Bu noktada söz konusu iktidarın mimarisini gözler önüne sermek için "panoptikon" kavramına yakından bakmak gerekir. "Bütün" anlamına gelen "pan" ile "bakış" anlamına gelen "optik" sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu terim, aslında Foucault'ya değil, Jeremy Bentham'a aittir:

> Bentham'ın Panoptikon'u bu kompozisyonun mimari figürüdür. Burada işbaşında olan ilke şuna dayanmaktadır: Çevrede halka şeklinde bir bina; merkezde, bir kule; bu kulenin içeri taraftan halkaya bakan geniş pencereleri vardır; çevredeki bina ise hücrelere ayrılmıştır, bunlardan her biri binada enlemesine uzanmaktadır. Pantoptikon'da iki pencere bulunur, biri kulenin pencerelerine denk düşen ve içeri bakan; diğeri ise ışığın hücreden hücreye geçmesine müsaade eden ve dışarı bakan. Bu durumda bütün gereken, merkezdeki kuleye bir gözetmen ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi ya da bir okul çocuğunu yerleştirmektir (1979: 200).

Panoptik mimarinin temel özelliği, bir tür fayda-maliyet hesabı uyarınca gözetleyici sayısını azaltarak, gözetlenen sayısını arttırabilmektedir. Böylelikle yarar ilkesi bir kez daha göz önünde bulundurulmuş olur. Foucault'ya göre "Bentham'ın düşü olan ve bir kişinin herkesi gözleyebildiği *Panopticon*, özünde, burjuvazinin düşü veya düşlerinden biridir. (...) Bu, elbette, mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir; zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir" (2005g: 135). Görme ile görülme arasında tam bir ayrılık yaratan bu mimari, aynı zamanda denetimin alışılageldik zamanlamasını da müphem hale getirir. Denetimin geleneksel öngörü-

lebilir zamanlamasını sürekliliğe yayarak şeditleştiren bu mimari, gözetleneni kurallara ya da normlara uygun ritüel bir hayat yaşamaya mecbur bırakır. Bu anlamda panoptikonu yalnızca mimari bir model olarak düşünmemek gerekir; panoptikon, zamansal ve mekânsal düzenleme girişimi de düşünüldüğünde tepeden tırnağa bir *zihniyet*tir: "Panoptizmin soyut formülü artık 'görünmeksizin görmek' olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır*" (Deleuze, 2013: 53). En basitinden MOBESE kameralarının görevi düşünüldüğünde bu dayatmanın nasıl gerçekleştiği kolaylıkla görünür. Hobbesçu toplum tasarımının bel kemiği olan "özgürlük-güvenlik dengesi" burada iş başındadır. Aslına bakılırsa bu sahte denge, çubuğu daima güvenlik yönünde bükmek üzere tasarlanmıştır.

> Bentham'ın mimari düşü Napoléon devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline geldi, bu da 19. yüzyıldaki bütün devletlere model olarak hizmet etti. Asıl değişimin, panoptizmin keşfi olduğunu söyleyebilirim. Panoptik bir toplumda yaşıyoruz. Mutlak anlamda genelleşmiş gözetim yapıları var; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçasıdır ve hapishane de parçalarından biridir, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji sonuçlarıdır. Hapishanenin doğuşunu toplumun bu genel panoptizmi içine yerleştirmek gerekir (Foucault, 2005g: 135).

Kapatılma artık ölçek değiştirerek *büyük kapatılma* biçimine bürünmüş; böylece sadece kapatma kurumları içerisinde değil, aynı zamanda bütün toplum düzeyinde de itaatkâr ve yararlı bedenler üretmeye yarayan gözetim teknikleri geliştirilmiştir. Asıl istenense *şeffaf bir toplum*dur: "Her bir parçasında hem görünür hem de okunur olan şeffaf bir toplum düşü" (Foucault, 2007ç: 91).

Bu şeffaf toplum düşünün zihinsel mimarisi olan panoptikon sayesinde gözetlenen ve gözetleyen arasında tam bir asimetri kurulabilmektedir. Kişi, hangi an ve mekânda gözetlendiğini tam anlamıyla bilmese dahi, gözetlendiğini tahmin edebildiği için söz konusu asimetride kendisine düşen rolü oynama-

ya mecbur olmaktadır. Böylelikle "Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözetleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir" (2007ç: 95). Zamanla içe dönen bu gözetleme biçimi, kendisini farklı şekillerde dışavurur ama sanırım bunların en ironik örneği şudur: "Herkesin polisi kendi vicdanıdır."

Foucault, Napoléon devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline gelen bu çabayı, "Toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumudur. (...) Ne bir amfiteatr ne de bir sahnenin üzerindeyiz, bizler panoptik bir makine içindeyiz" diyerek özetler (1979: 217). Tabii, düşünürün antik dönem ile modern iktidar düzenlerini karşılaştırırken dile getirdiği bu sözün doğrudan doğruya dönemin entelektüel polemikleriyle de bir ilgisi olduğunu göz ardı etmemek gerekir. "Gösteri toplumu" kavramı, Guy Debord'un aynı adlı kitabından gelmektedir. Debord'a göre "gösteri, sosyo-ekonomik bir oluşumun bütüncül pratiğinin *anlam*'ından, onun *zaman kullanımı*'ndan başka bir şey değildir. Bu, bizi içine alan tarihsel andır" (1996: 16). Foucault, gösteri toplumunda yaşadığımız tespitinin bazı bakımlardan zayıf bir iktidar kavrayışı olduğunu düşünür. Bu sosyo-ekonomik oluşumu "gözetim toplumu" kavramıyla anlamak gerektiğini ileri sürer; ancak bu noktada Crary'nin tespiti epey dikkate değerdir: "Ne var ki Foucault'nun gözetim ve gösteri karşıtlığı bu iki iktidar rejiminin uyguladığı etkilerin nasıl çakışabileceğini göz ardı ediyormuş gibi görünür" (2010: 31).

Bu noktada düşünürün beden kavrayışına yönelik bir eleştiriyi de dile getirmeyi unutmayalım: Foucault için beden iktidarın maddiliğinin görülebileceği asli kayıt mecrasıdır; ancak bu, bedenin karşı-güçlere yer vermediği manasına gelmez. Aksine daha önce vurguladığımız üzere bedenin farklı politik güçler arasındaki bir mücadele alanı olarak görülmesi gerekir. Ne var ki, tam da burada bedene ilişkin kavrayışın *kısa devre* yaptığı bir yer vardır.

Foucault, beden meselesini ele aldığı en önemli metinlerinden biri olan *Cinselliğin Tarihi*'nde şöyle der:

> Eğer cinselliğin çeşitli mekanizmalarını taktik olarak devirmekle iktidarın etkilerine karşı, bedenlere, hazlara, bilgilere çoğullukları ve direnme olanakları çerçevesinde değer kazandırmak istiyorsak, cinsiyet düzleminden kurtulmamız gerekir. Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır (2007m: 116).

Söz konusu, Foucault gibi doğrudan politik bir program, direniş yordamı ya da hedef belirlememiş bir düşünür olduğundan bu satırlar oldukça dikkat çekici. Deleuze tam da bu satırlara itiraz eder:

> Bana öyle geliyor ki, Michel'in yüzleştiği sorun, benimkiyle aynı statüde değil. Zira, eğer iktidarın *düzenekleri* (*dispositif*) bir şekilde kurucuysa, onlara karşı yalnızca "direniş" fenomeni olabilir ve sorun da bu fenomenin statüsünü taşır. Aslına bakılırsa, bunlar ne ideolojik ne de baskı karşıtıdır. Bu nedenle Michel'in C.T.'sindeki iki sayfasının önemi buradan gelir, her ne kadar bana bu fenomenlerin bir mücadele olduğunu söyletmeseler de... (...) (3) Üçüncü yönelim hazlar, bedenler ve hazları olacak. Burada bir kez daha aynı beklenti içerisindeyim. Hazlar karşı güçleri nasıl harekete geçirecek ve Michel bu haz kavramından ne anlıyor? (Deleuze, 1997: 188)[13]

Deleuze'ün haklı sorusu, Foucault'nun burada "beden" ve "haz" kavramına ne anlam yüklediğinin belirsiz olmasından ileri gelir. Margaret A. McLaren'a bakılırsa Foucault'nun düşüncesinde haz temel olarak üç anlama gelir: "arzuya dayanan cinsellik söylemine bir alternatif", "Yunan *aphrodisiac* kavrayı-

13 Burada çok da önemli olmayan bir noktayı işaret etmeden geçmeyelim: Metnin Türkçe çevirisinde bir sorun var. Mahir Ender Keskin ikinci tümceyi şöyle çevirmiş: "Zira, eğer iktidar aygıtları bir şekilde kurucu iseler, bunlara karşı hiçbir 'direniş' fenomeni mevcut olamaz, ve benim sorum da bu fenomenler üzerine odaklanıyor" (2003: 135). Burada bir mantık hatası var. Eğer Deleuze için hiçbir direniş fenomeni mevcut değilse bunların soru konusu olması da mümkün değildir. Olumsuz olarak dile getirilen ikinci kısım ("bunlara karşı hiçbir 'direniş' fenomeni mevcut olamaz") yanlış çevrilmiştir; doğrusu "onlara karşı yalnızca 'direniş' fenomeni olabilir" şeklinde olmalıdır.

şının bir niteliği" ve "bir benlik pratiği" (2014: 359). *Cinselliğin Tarihi* bağlamında düşünüldüğünde daha ziyade birinci anlama odaklanmak gerektiği görülür. Yine de bu alternatifin söz konusu karşı güçleri nasıl harekete geçirdiği açık değildir. Hele de aynı kitaptaki "Haz ve iktidar birbirini götürmez; biri öbürüne karşı çıkmaz; birbirlerini izler, birbirlerine karışır ve birbirlerini kışkırtırlar; karmaşık ve olgusal uyarma ve kışkırtma mekanizmalarıyla birbirlerine bağlanırlar" (2007m: 43-44) satırları düşünüldüğünde.

Bu duruma beden açısından yaklaşılırsa ortaya şöyle bir soru çıkar: Normların uygulandığı yüzey olarak beden nasıl bir direniş noktası oluşturabilir? Hinrich Fink-Eitel, *Cinselliğin Tarihi* içerisinde bu soruya tutarlı bir yanıt verilemeyeceğini öne sürer. Hatta bedeni bu şekilde kavramanın, doğrudan doğruya –Foucault'nun daha birkaç sayfa önce geride bırakmak gerektiğini ileri sürdüğü– baskıcı iktidar kuramını tekrardan öne sürmek demektir:

> "Beden ve haz"zın söylemsel-öncesi, anarşizan dünyası, "söylemsel" iktidarın apaçık monizminin sessiz bir önkoşuludur. Eğer arzu ya da cinsiyet değilse, "beden ve haz"zın ne anlama geldiği bize kitabın hiçbir yerinde izah edilmez. (...) Bu, *Bilme Istenci*'nin, bile isteye seçtiği hedefinin aksine, temelde baskıcı [iktidar] kuramı[nı] basit bir biçimde sürdürmeye devam ettiği anlamına gelir (Fink-Eitel, 1992: 64).

Fink-Eitel burada önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Kitabın hiçbir yerinde bu kavramların ne anlama geldiği tam anlamıyla izah edilmez. Elbette genel çerçeve içerisinde kavramı kavrayabileceğimiz bazı tutamaklar vardır; ancak tam da "cinsellik tertibatı ve söylemi" vasıtasıyla iktidar tarafından kuşatıldığını ileri sürdüğü "bedenler ve hazlar"ın nasıl bir dayanak noktası olabileceği hususu pek açık değildir. Özellikle de düşünürün tarih hususunda konuşurken bedeni örnek verdiği şu satırlar anımsanırsa: "Gerçek" [*effective*] tarihi tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile– diğer insanları tanıma-

sını ve onlarda kendisini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir" (Foucault, 2004ç: 243). Bu ifade, Foucault'nun düşüncesindeki bir kısa devrenin alametidir. Yine de düşünürün şu sözleri bir anlamda bu eleştiriye –eksik de olsa bir– yanıt olarak görülebilir: "Panoptiğe karşı direnişlerin tümünü taktik ve strateji terimleriyle analiz etmek gerekir; bir yandan yapılan her saldırının diğer yandan bir karşı-saldırıya dayanak noktası olarak hizmet ettiğini kendimize söylememiz gerekir (2007ç: 104). Foucault, bedenin hem bir saldırı alanı hem de bir karşı-saldırıya dayanak noktası olduğunu göz ardı etmemiştir şüphesiz. Ne var ki, "bedenler ve hazlar"ı, hiçbir çalışmasında "taktik" ve "strateji" terimleriyle analiz de etmemiştir.

Hakikat: Keşif değil, icat

> Bilginin iktidarla ilişkisi sadece uşaklıkla değil, hakikatle de ilgilidir.
>
> – Theodor Adorno

> Bilgi öznesinin kendi tarihi vardır, öznenin nesneyle ilişkisinin veya daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihi vardır.
>
> – Michel Foucault

Düşünce, bir manzaranın ağzına vardığında iki tehlike beliriverir yanı başında. Ya akademik bir otomatizmle manzaradan keyif almanın önemini unutmuş ve yürümeye duyduğu inatçı inancın kölesi olmuştur ya da aştığı sarp kayalıkların ve çiğnediği çetin yolların verdiği güvenle bulduğu ilk kesinlikte kalıcı olarak ikamet başlamıştır. Oysaki, bazen "İşte geldik!" demek, varma duygusunun geçiciliğinin farkında olarak manzaranın gözüne bakmak gerekir. Düşünsel teyakkuzu, formel bir entelektüel taarruza çevirmemenin yegâne yolu, belki de keyif ile düşüncenin bir araya geldiği bu nefes alma duraklarıdır.

Hakikat söz konusu olduğunda böyle duraklara ihtiyaç duyarız. Böylelikle biçimini hıza, içeriğini kanaate kaptırma riskini kısmen de olsa bertaraf edebiliriz. Bu minvalde Foucault için hakikat, görünüş denen örtüyü kaldırdığımızda yüzünü gösterecek ve böylelikle sırrına vakıf olacağımız, ezeli ebedi bir ha-

zine değildir. Aksine hakikatin kendine ait bir tarihi vardır ve bu tarihin özgüllüğü nesnesinin kıymetinden değil, öznenin onunla kurduğu ilişkiye bağlıdır. Burada bir kez daha bir uyarıda bulunmakta fayda var: Hakikatin tarihinin özneden bağımsız olmaması, hakikatin göreli olduğu gibi indirgeyici ve klişe bir manaya gelmez. Foucault için hakikatten söz etmek, aslında özneden, daha doğrusu öznelerden bahsetmek demektir. Özne de iktidardan bağımsız olarak düşünülemez.

Foucault'nun özne bağlamındaki asıl derdi, insanın kendisini nasıl olup da bir bilgi nesnesi haline getirdiği sorusuna yanıt vermektir. İnsanlığın sırtındaki bu epistemolojik örste ne dövülmüş, neye nasıl şekil verilmiş ve bu örsü taşımak insan için neye mal olmuştur?

Hatırlanacağı üzere, Renè Descartes'ın yukarıdaki soruya verdiği yanıt, *saydam bir bilinç* anlayışına dayanıyordu: "Sağduyunun yeryüzünde en iyi paylaştırılmış şey" olduğunu söyleyerek kurduğu zihinsel eşitlikle düşünsel bir devrimin kapısını aralayan Descartes, her şeyden kuşku duymakla başlayan düşüncesinin sonunda bilginin en temel ve sağlam dayanağı olarak "ben"in bilincine varmıştı. Böylelikle içsel kesinliği, dışsal bir bilginin sağlamlığına payanda yapmış ve manivelasıyla felsefe tarihini yerinden oynatmıştı. Descartes, antik şüphecilerin ucu bucağı olmayan şüphesinden uzaklaşıp yöntemsel şüphe dağına çıkarken sonunda o eşsiz manzarayla karşılaştı: "Düşünüyorum, öyleyse varım"

Felsefe tarihinde çığır açan bu düstur, temelde iki vasfa sahiptir: Birincisi, dünyadaki her türden bilginin temeline değişmez bir kesinlikle ben bilincini koyması; ikincisi, özne ile nesne arasında devasa bir yarık açması. Benlik deneyimini bilginin temeli haline getiren bu yaklaşım, insanın kendisini *nesnel şekilde* bir bilgi nesnesi haline getirmesinin mümkün olduğu varsayımına yaslanıyordu. Oysa Foucault için böylesi bir özerk özne tasarımı birçok soruna yol açar. Yine de özne bahsinde Deleuze'ün şu uyarısını kulağımıza küpe edelim: "Büyük filozofların özne üzerine yazdıklarında tarihin çöp sepetine giden hiçbir şey yoktur; ancak tam da bu nedenle ve onlar sayesinde bizi

–onları izlemekteki beceriksizliğimizi gözler önüne seren– bir 'geri dönüş'ten alıkoyan ve keşfetme mecburiyetinde olduğumuz başka sorunlarımız olur" (2014).

Foucault, özerk özne tasarımına itiraz eder; ama bu, –"insanın sonu"na ilişkin tartışmalarda göreceğimiz üzere– onu tamamen çöpe attığı manasına gelmez. Aksine, ömrünün son yıllarını bu mesele üzerine kafa yorarak geçirecektir. Kısacası, bir geri dönüşten ziyade yeni bir keşfe doğru ilerler; bilhassa Freud ve Nietzsche'nin düşüncelerinden aldığı destekle geleneğin akıntısına karşı yüzer. Ona göre bir bilgiden bağımsız bir iktidar rejiminden veyahut hakikatten söz etmek olanaksızdır.

> Kanımca burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: Tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar (Foucault, 2005a: 50).

Kısacası hakikat, içerisinde bilgi, özne, iktidar, tarih gibi pek çok öğenin hemhal olduğu bir molotof kokteyldir ve ancak bir zorlamayla, yani bir dış uyaranın etkisiyle patlayıp ortalığa saçılabilir. Hakikat, kendini belli bir bilgisel aşamaya ulaşıldıktan sonra özneye sunan bir hazine ya da ödül değildir. Ortaya çıkması için de öznenin zorlamalara, müdahalelere başvurması gerekir. Bu nedenle Foucault için insanın kendisini *nasıl* bir bilgi nesnesi haline getirdiği sorusu, insanın kendisini *ne pahasına* bir bilgi nesnesi haline getirdiği sorusuna dönüşür.

Bu anlamda bilgi de –tıpkı tarih gibi– bir mücadele alanıdır ve bu mücadelenin en görkemli çarpışmaları da felsefenin sularında yaşanır. Foucault'ya göre "bir felsefenin formel nedenini oluşturan şey, hakikatle kurulan belli bir ilişkidir" (2012: 33). Ne var ki, bu ilişki dünya denen sahnede özne ile nesne arasında kurulmuş değişmez ve yinelenebilir bir edimin adından ibaret değildir; çünkü bilgi nesnesi iktidarın uygulanışıyla ortaya

çıkar ve bilgi olmadan iktidarın tatbik edilmesi olanaksızdır. Başka bir deyişle Foucault için bilgi, Platoncu bir *keşif* veyahut *anımsama* değil, bir *icat*tır.

> Bilgi insan doğasına işlenmiş halde değildir ve insanın en eski itkisini teşkil etmez. Daha önemlisi, bilginin olanaklılığı bizzat sahip olduğu biçimle tanımlanmaz.
>
> Bilginin olanaklılığı biçimsel bir yasa değildir; bilgi, olanaklılığını bir oyun alanı içerisinde bulur ve bu alanda kendisinden bambaşka bir şey söz konusudur, yani: Akıl, bilme [*savoir*] ya da deneyim değil, itkiler; olumlama, kesinlik, istila ya da dinginlik değil şüphe, olumsuzlama, çözülme, erteleme (Foucault, 2012: 204).

Burada bir parantez açalım: Bu pasaj Foucault'nun son dönem eserlerinden birinden, 1971'de verdiği bir dersten alınmış olmasına karşın ilginç bir biçimde ilk dönemine ışık tutan bir niteliğe sahiptir. Mark G. E. Kelly, pasajın felsefi tonundan ötürü "*Discipline and Punish*'in bir parçası olabileceğini" ifade eder (2013: 19). Ayrıca, bu pasajın Nietzscheci dip akıntıları da dikkat çekicidir. Foucault aynı yıl "Nietzsche, Soybilim, Tarih" başlıklı bir makale yayımlar. Klasik üslubundan uzaklaştığı bu makalede çok daha metaforik bir yazım tarzını benimsemiştir. Örneğin, "sağlık" ve "hastalık" metaforlarından olabildiğince uzak duran ve "tıbbi bakış"ın sorunlarını işaret eden Foucault'nun bu yazıda gerçek tarih duyusunun "felsefeden çok tıbba yakın" (2004ç: 245) olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Parantezi kapatıp devam edelim: Foucault için bilgi nesnesi vücuda getiren bizatihi iktidar ilişkileridir. Milattan önce 7. ve 6. yüzyıllarda bilginin statüsü değişmeye başlamıştır. Oidipusçu gelenek arzu düzleminde değilse de doğruluk düzleminde tarihin dizginlerini eline almıştır; ancak asıl belirleyici olan bu değildir. Foucault için bilginin bugünkü statüsünün belirlenmesinde asıl etken, söz konusu geçiş esnasında siyasi iktidarın kapsamlı şekilde yeniden şekillendirilip dağıtılması sonucunda iktidar için boş bir saf yerin kurgulanmasıdır. Böyle-

likle, "söz konusu yerde iktidar sadece arılığın güvencesi altında erişebilen bir hakikat tarafından temellendirilmiştir" (2012: 194). Foucault, felsefe tarihinin kadim görünüş-gerçeklik ayrımını bir yana bırakarak, saflık teminatı altındaki bir hakikatin ardındaki iktidar ilişkilerini görünmez kılmaya yaradığını ifade eder. Bu anlamda hakikat, genel geçer ve evrensel değil, ancak birtakım iktidar ilişkilerinin içerisinde ifadelere, söylemlere ve olgulara doğruluk veyahut yanlışlık değeri biçmeye yarayan bir menşedir: "Bir kere daha belirteyim, buradaki 'hakikat', keşfedilebilecek ve kabul edilebilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür" (2005a: 52). Görüldüğü üzere iktidarın etkilerinden azade bir hakikatten söz etmek mümkün değildir. Foucault için hakikat, bu saf boş yere konumlanmış ve bütün dünyanın ona göre konumlandırılabileceği deneyaşırı bir gösterilen değildir; aksine hakikati iktidardan bağımsız olarak düşünmenin yol açtığı sonuçlar, hakikati politikadan ayırarak saf bir mücadele alanı kurgulamaya gider. Ne ki, böylesi bir alan olmadığı gibi iktidar talebinden bağımsız bir mücadele de yoktur.

Foucault, iktidar ile hakikat arasındaki kesintisiz ilişkinin döngüsel bir vasfa sahip olduğunu, bunların karşılıklı olarak birbirlerini örmeye çalıştıklarını dile getirir:

- "Hakikat", sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmadır.
- "Hakikat"; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi (2005a: 52).

Düşünüre göre nesnel, değişmez bir alanda kurgulanmış bir "hakikat"ten söz edemeyeceğimiz gibi, verili "hakikatler"in konumlandığı düşünce bölgelerini de "iktidar"dan ayırarak düşünemeyiz. Ona göre "Hakikat üretilir. Bu hakikat terimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir; çünkü hem

bu iktidar mekanizmaları bu hakikat üretimlerini mümkün kılar, bunlara yol açar, hem de bu hakikat üretimlerini kendinde bize bağlayan, birleştiren iktidar etkileri vardır" (2007ı: 173). O halde iktidar, bilgi ve hakikat farklı ancak birbirinden etkilenmeye açık olan üç noktadır. Bu üçgenin taradığı alandaysa "özneleşme" ve "nesneleşme" vardır. Burada oynanan "'Hakikat oyunu', doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır" (2004e: 352). Kısacası, Foucault doğru bilginin var olup olmadığıyla değil, öznenin bu bilgiyi dile getirmesini olanaklı kılan koşullarla ilgilenir. Yani, peşine düştüğü klasik anlamıyla bir epistemoloji sorunu değil, özneleşme kipleridir. Başka bir deyişle, Foucaultcu terminolojide hakikat, görünüş ardında yatan gerçeğin ortaya çıkmasını sağlayan bilgi değildir. Asıl mesele, bilgi nesnelerinin ortaya çıkmasını sağlayan iktidar rejiminin bağlantı, kaynaşma ve kopma noktalarının tarihsel bir perspektifle ortaya konabilmesidir.

Yöntem-olmayan-yöntemler: Arkeoloji ve soykütük

Şehre yeni bir arşivci atandı.
– Gilles Deleuze

Daha önce değindiğimiz üzere, Foucault'nun düşünsel serüveninin dönemsel farklılıklarını ortaya koymak isteyen pek çok yorumcu, "arkeoloji" ve "soykütük" yöntemlerini temel uğraklar olarak gösterir. Hatta "arkeoloji" o kadar baskın bir kavramdır ki, düşünürün üç kitabının adında da kendine yer bulur.[14] "Arkeoloji Dönemi" ve "Soykütük Dönemi"nden söz eden pek

14 Kavram, *L'archéologie du savoir*'nın [*The Archeology of Knowledge*'ın] başlığında yer alırken, *Les mots et les choses*'ın [*The Order of Things*'in] alt başlığı "*une archéologie des sciences humaines*" ["An Archaeology of the Human Sciences"] ve *Naissance de la clinique*'in [*The Birth of Clinic*'in] altbaşlığı da "*une archéologie du regard médical*" ["An Archaeology of Medical Perception"]dır. Foucault'nun kitap isimlerinde "arkeoloji"den sonra en çok yinelenen terimler "doğuş" ve "tarih"tir: *Kliniğin Doğuşu*, *Biyopolitikanın Doğuşu*, *Deliliğin Tarihi*, *Cinselliğin Tarihi*.

çok yorumcu vardır. Dahası, bunlar yorumcularca genellikle araştırma yöntemleri olarak görülmüştür. Örneğin, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'nin "Foucault" maddesinde iki yaklaşım da "yöntem" adıyla anılmış ve Foucault kitaplarında zımnen ya da alenen kullanıldığı ileri sürülmüştür. Benzer bir hataya "(...) *Bilginin Arkeoloji*'sinde Foucault metodolojisine dair genel bir açıklama sunmaya ve bu anlamda, kavramlarını sistematikleştirip 'sabitlemeye' çalışmıştır. Ne ki, bu girişim başarısız olarak görülebilir" diyen David Garland (2014: 366) da aynı hataya düşer. Foucault, bu kitabında klasik anlamıyla bir metodoloji ortaya koymadığı gibi, kavramları "sabitlemek" gibi çabası da yoktur; çünkü Foucault kavramları verili bir alanı açıklayan kutup noktaları olarak düşünmez. Foucault için kuram bir "alet edevat kutusu"dur (2005l: 33). Yani, kavramlar onlar aracılığıyla bir şeyler inşa ettiğimiz aletlerden fazlası değildir. Dahası, Foucault iddia edildiği gibi bir metodoloji kitabı yazdıysa bunun bir de ikinci, yani soykütüğü ele alan bir cildinin olması beklenmez miydi?

Burada iki yaklaşıma da itiraz edeceğim: İlk olarak, Foucault'nun düşüncesinin bu kavramlara dayanarak dönemselleştirilemeyeceğini; ikinci olarak da bunların standart araştırma yöntemleri olmadığını göstermeye çalışacağım.

Foucault, 1966 yılında yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler*'den üç yıl sonra *Bilginin Arkeolojisi*'ni yayımlar. Megill'e göre ikincisi ilkinin gözden geçirilmesi olarak düşünülebilir: "(...) *Bilginin Arkeolojisi*, *Kelimeler ve Şeyler*'le sıkı sıkıya bağlantılı olmasına rağmen, aynı zamanda orada savunulan konumu önemli oranda revizyondan da geçirir" (2008: 321). Ne var ki bu esnada bir kavramın büyük oranda gözden kaybolup yerine başka bir kavramın geçtiğini görürüz. *Kelimeler ve Şeyler*'e neredeyse damga vuran "dil" kavramı, *Bilginin Arkeolojisi*'nde yerini "söylem"e bırakır. Düşünür bu kaymanın iki temel nedenini şöyle açıklar: "Kısacası, yapmayı umduğumuz şey, 'şeyler'den vazgeçmektir. Onları 'temsilsizleştirmek'tir. [*depresentify*]" (2002a: 52). Böylelikle "'şeylerin' gizemli hazinesinin yerini, yalnızca söylem içerisinde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumu alacaktır"

(2002a: 52-3). Foucault, "dil"den "söylem"e kayarak, *Kelimeler ve Şeyler*'de boylu boyunca eleştirdiği ve başarısızlığından söz ettiği "temsil" kavramının tuzaklarından kaçınmaya çalışır.

Dahası, bu kayma düşünürün aynı zamanda yorum sorununa yönelik yeni bir yaklaşım geliştirdiğinin işaretidir. Deleuze de dikkati bu noktaya çeker: "Arkeoloji bugüne kadar 'arşivciler' tarafından kullanılan iki temel tekniğe karşı çıkar: biçimselleştirme ve yorumlama" (2013: 36). Foucault, yorumu nesnenin gizli derinliklerinde yatan gerçekliklerin ortaya çıkarılması olarak düşünmemiştir. Freud ve Nietzsche'nin yorumlama tekniklerini ele aldığı bir yazısında, *Kelimeler ve Şeyler*'de ortaya koyduğu temsil eleştirisini de devreye sokarak Nietzscheci bir noktaya varır: "Yorumlamanın tam anlamıyla başlangıcı olabilecek hiçbir şey yoktur, çünkü, aslında zaten her şey yorumdur" (2004d: 53-4). O zaman "yorumcu" ne iş yapar ve "arşiv"inde ne vardır?

> (...) benim yaptığım şey ne bir biçimselleştirmedir ne bir *metin yorumlama*. Bir *arkeolojidir*: Yani, adından açıkça anlaşılacağı gibi, *arşiv*'in betimlenmesidir. Arşiv sözcüğünden anladığım şey, verili bir dönemde derlenmiş ya da yok oluşun büyük serüvenleri arasında bu dönemden kalmış metinler yığını değildir. Benim kastettiğim şey, verili bir dönemde ve belirli bir toplum için şunları tanımlayan kurallar bütünüdür: *Söylenebilirliğin* sınırları ve biçimleri (...), *koruma*nın sınırları ve biçimleri (...), Farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle *belleğin* sınırları ve biçimleri (...), Yeniden etkin hale getirmenin sınırları ve biçimleri (...), Sahiplenmenin sınırları ve biçimleri (2004f: 122-123).

Arşiv, bir amaç ya da niyet incelemesi, nesnelerin hiyerarşik bir düzen altında toplanması ya da kategorileştirilmesi değildir. Arşivci, bir söylemin oluşum koşulları içinde nasıl doğduğunu, onu şekillendiren ve söylenebilir hale getirenlerin sınırlarını incelemekle başlar. Daha sonra bunların insanın ve kültürün belleğinde nasıl korunduğunu; korunmayanların yeri geldiğinde nasıl yeniden etkin hale getirildiğini ve söylemin hangi grup

ya da bireyler tarafından dile getirildiğini inceler. Bunun içinse söylemleri temele alır.

Peki, gündelik sohbetlerden siyaset bilimine kadar pek çok alanda karşımıza çıkan "söylem" nedir? Foucault, 1969'da yayımlanan *Bilginin Arkeolojisi* kitabında "söylem" kavramını şöyle tanımlar:

> Son olarak, "söylem" sözcüğünün dalgalanan anlamını azar azar indirgemektense, aslına bakılırsa, anlamlarına bir şeyler eklediğime inanıyorum: Bu kavramı kimi zaman bütün ifadelerin genel alanı, kimi zaman tek tek ele alınabilir bir ifadeler grubu olarak ve kimi zaman da –bir dizi ifadeyi açıklayan– düzenlenmiş bir pratik alanı olarak görüyorum (2002a: 90).

Bu tanıma bakılırsa belli bir alandaki bütün ifadeler ve bu ifadelerin düzenlenme biçimini belirleyen bütün kurallar bir bakımdan "söylem" olarak adlandırılabilir. 1973'teki bir konferanstaysa aynı kavramı şöyle tanımlar: "Söylem, belli bir düzeyde, dilbilimsel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların bu düzenli toplamıdır" (2005o: 165). Aralarında dört yıl olan bu iki tanım arasında dikkati çeken bir değişim olmuştur. İlk tanımda söylem kavramı, daha çok Madan Sarup'un "(...) üstüne konuşulan nesneleri dizgeli bir biçimde biçimlendiren uygulamalar" (2004: 97) şeklindeki tanımıyla örtüşürken, ikinci tanımda Foucault buna bir katman daha ekleyerek "polemik ve stratejik" olguları da göz önünde bulundurmak gerektiğini dile getirmiştir. Kısacası, ilk tanım daha ziyade dil içi bir alanı işaret ederken, ikinci tanım buna dil dışı pratikleri de katar. Daha çok ilk tanıma bağlı kaldığı görülen Alan Megill'e göreyse düşünür, söylem teriminin anlamını genişleterek neredeyse bütün "(...) dünyaya sanki söylemmiş gibi bakmaktadır. Bu önemli bir hamledir, çünkü eğer dünya söylemsel bir şeyse, o zaman mevcut düzenin tamamı da söylemselsdir; ve eğer mevcut düzenin tamamı söylemselse o zaman söylemsel bir saldırıya açık demektir" (Megill, 2008: 344). Peki, söylem kavramı neden bu kadar merkezi ve önemli bir role sahiptir?

> Daha önce ele aldığımız üzere –muhtemelen yinelemeye gerek yok–, bir oluşum sisteminden söz edildiğinde, heterojen öğelerin (kurumların, tekniklerin, toplumsal grupların, algı düzenlemelerinin, çeşitli söylemler arasındaki ilişkilerin) yalnızca bir araya gelmesi, birlikte varolması ya da etkileşimi değil; aynı zamanda bu öğeler arasındaki, söylemsel pratikler tarafından kurulan, –ve iyi belirlenmiş bir biçim altındaki– ilişki de anlaşılır (2002a: 80-81).

Bu anlamda söylemsel pratikler "kurucu" bir role sahiptir. Dreyfus ve Rabinow'un bu bağlamda açtığı parantez önemli bir noktaya temas eder: "Söylemsel pratiklerin, ilişkileri 'kurdukları' için öteki ilişki türleri arasında belli bir önceliğe sahip olduğu iddiası, *Bilginin Arkeolojisi*'nin en önemli ancak en az tartışılmış iddiasıdır" (1986: 63). Foucault'nun kitabının belkemiği olan bu öğenin hakkıyla tartışılmamış olmasının temel nedenlerinden biri, muhtemelen düşünürün bu noktayı epey üstü kapalı bir biçimde geçmiş olmasıdır. Söylemlerin nasıl bir öncelik-sonralık veyahut nasıl bir ilişki formasyonu içerisinde konumlandığı ve bu konumlandırmanın hangi ölçüte göre yapıldığı açık değildir. Üstüne üstlük düşünürün üslubu, söylemlerin öznesiz süreçler olduğu imasını da taşır. Özneyi öldürdüğüne dair tüm rivayet de buradan türemiştir zaten.

> Kendi başına, konuşmacı ve dinleyiciden bağımsız olarak konuşan bir dilden dem vuran bu satırlar daha o zamandan yapısalcı bir konumun benimsendiğini ima ediyor. Ama yapısalcı kaygı ön plana ancak, Foucault'nun ünlü *episteme*'lerinin tam da bu tür öznesiz, nesnesiz, her şeyi kapsayan birer dil işlevi gördüğü *Kelimeler ve Şeyler*'de çıkar. Burada, en sonunda, hem özne hem de nesne ortadan kalkar; burada, en sonunda, dünya dilden ibaretmiş gibi tasarlanır (Megill, 2008: 299).

Söylem ve dil ilişkisine geri dönülürse, Foucault'nun her şeyin söylemden ibaret olduğunu söylemek gibi bir amacı yoktur. Laclau ve Mouffe bunu çok iyi açıklar:

> Her nesnenin bir söylem nesnesi olarak oluşmuş olmasının, düşüncenin dışında bir dünyanın var olup olmadığıyla ya da realizm/idealizm karşıtlığıyla *hiçbir ilgisi yoktur*. Bir deprem ya da bir tuğlanın düşmesi, irademden bağımsız olarak burada ve şimdi vuku bulması anlamında, kesinlikle var olan bir olaydır. Ama nesneler olarak özgüllüklerinin "doğal fenomenler" terimleriyle mi yoksa "Tanrının gazabı ifadeleri" terimleriyle mi kurulacağı, söylemsel bir alanın yapılanışına bağlıdır (Laclau ve Mouffe, 2008: 173).

Temsil krizi üzerine bu denli yazıp çizmiş bir düşünürün bir nesne ile onun söylemsel ifadesi arasındaki farkı gözden kaçırdığını ve bütün dünyayı dilden veyahut söylemden ibaretmiş gibi gördüğünü söylemek, Foucault'yu epey kaba bir yapısalcılık rafına kaldırmanın kolaycı bir yoluymuş gibi görünüyor. Kısacası, Megill ve başka pek çok yorumcunun Foucault düşüncesinde öznenin ölümünü ilan eden sözleri epey su kaldırır iddialardan ibarettir.

Söylem, temsil rejiminin sorunlarını aşmak üzere önerilmiş bir kavramdır. Bir bakıma gerçekliğin üzerine dil yoluyla atılmış bir *a*ğdır; ancak burada dil kavramını çok geniş bir şekilde anlamak gerekir. Örneğin, mimari biçimler, sanatsal tercihler veyahut protesto tarzları da bu bağlamda dil biçimleridir. Foucault, bu ağın neden ve nasıl gerçekliğin üzerine atıldığını; neyi yakalamaya çalıştığını; neyi hapsedip neyi serbest bıraktığını; nelerden yapıldığını analiz etmeye çalışır. Foucault için söylem, gerçekliğin bir temsili ya da betimleyicisi değildir; "gerçekliği algılama biçimimizi yapılandıran bir sistem"dir (Mills, 2003: 55). Böyle bakılınca Foucault'nun söylemleri analiz etme çabası, sıklıkla yanlış anlaşıldığı üzere tarihsel belgenin ya da bilgilerin hakikiliğine ilişkin bir denetlemeyle değil, aksine bunların ortaya çıktığı hakikat rejimi içerisindeki konumlarını tespit etmekle ilişkili olarak düşünülmelidir.

> Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bü-

tünü kabul etmek gerekir. Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar (Foucault, 2007m: 77-78).

Bu anlamda söylem, "taktik bir çokdeğerlilik"e sahiptir ve güç ilişkileri içerisinde konumlanma biçimlerine bağlı olarak değerlendirilmeleri gerekir.

> Söylemler, güç ilişkilerinin alanında birer taktik öğe ya da bloktur; aynı strateji içinde farklı, hatta karşıt söylemler olabilir; ya da tersine söylemler karşıt stratejiler içinde hiç biçim değiştirmeksizin gidip gelebilirler. (...) Asıl gereken onları iki düzlemde sorgulamaktır: taktik üretkenlikler (hangi karşılıklı iktidar ve bilgi etkilerini sağlıyorlar) ve stratejik bütünleşmeleri (ortaya çıkan çeşitli çatışmaların şu ya da bu evresinde onların kullanımı hangi konjonktür ve hangi güç ilişkisi gerekli kılar) düzleminde (2007m: 78).

Böyle bakıldığında bir söylemin ortaya çıkış koşullarını tespit etmek pek kolay değildir. Zaten Foucault'nun asıl derdi de bu değildir. Söylemin ortaya çıkış koşullarından ziyade ortaya çıkmasıyla hangi ifade imkânlarını harekete geçirip dolaşıma soktuğu, ne türden bir bilgi rejiminin sağlamlaşmasına katkı sunduğu ve nasıl bir iktidar etkisi yarattığı daha önemlidir.

Söylem, bu bakımdan arşivcinin asli nesnesidir. Elindeki nesnelerin değil, ilişkilerin haritasıdır. Bu bakımdan da her olayın haritada kaydedildiği yer, kendisine has bir mevki değil, verili ilişkiler içerisindeki potansiyel dayanak noktalarından ibarettir. O halde bu kaygan zeminde arkeolojik bir kazı yapmak nasıl mümkün olabilir? Dünya ve düşünce sürekli ayaklarımızın altında kayıyorsa hapsolduğumuz bu hareketin etkileşimlerine dair kati bir söz nasıl söylenebilir?

> Ne var ki arkeoloji, olayı kendi aşikâr düzenlemeleri bakımından incelemek mecburiyetindedir; her bir pozitifliğe uygun olan yerleşimlerin [*configurations*] nasıl değiştiklerini açıklayacaktır (gramer örneğinde, isme ayrılan asli rolün yavaş yavaş kaybolduğunu ve yeni çekim sistemlerine verilen önemi çözümleyecek-

> tir; ya da başka bir örnek verirsek, canlı varlıklardaki işlevin karakterin tabiyeti altına girmesini inceleyecektir); pozitifliklerde ikamet eden ampirik varlıkların değişimini açıklayacaktır (dillerin söylemle, refahın üretimle ikame edilmesi); pozitifliklerin birbirleriyle ilişkileri içerisinde yer değiştirmelerini ele alacaktır (örneğin, biyoloji, dil bilimleri ve iktisat arasındaki yeni ilişkiler); son olarak ve özellikle, bilginin genel alanının artık özdeşliklerin ve ayrımların, nitel olmayan düzenlerin, evrensel bir nitelendirilmesinin, genel bir *taksonomi*nin, ölçülemez bir *mathesis*'in alanı değil; aksine bütünlüğü bir işlevi yerine getiren öğeler arasındaki içsel ilişkilerden oluşan, yani organik yapılardan oluşan bir alandır; bu organik yapıların süresiz olduğunu, bu nedenle kesintisiz bir süreklilikler tablosu şeklini almadıklarını; ancak aynı düzeyde olmalarına karşın ötekilerin doğrusal silsileler ya da diziler şeklini aldığını gösterir (2002b: 236).

Arkeoloji, en genel anlamıyla açıklamaya çalıştığı olayın ortaya çıkmasına neden olan düzenlemelerin nasıl değiştiklerini açıklamaya çalışır.[15] Ne var ki, arkeolojinin evrensel bir bilgi ya da hakikat dile getirme çabası yoktur; zaten yukarıda ele aldığımız üzere hakikat bir icat olduğu için arkeolojik araştırmanın bulguları ya da temele aldığı verileri üzerinde bir tür doğruluk değeri testi olmadığı da söylenmelidir. Aksine, bu icadın yapılmasını gerektiren tarihsel yerleşimlerin/düzenlemelerin nasıl şekillendiğini ve niçin nesnenin başka bir şey değil de, *bu nesne* olduğunu açıklamaya yönelik bir çabadır arkeoloji.

> "Arkeoloji" kelimesini iki veya üç temel nedenden kullanıyorum. Birincisi, üstünde oynanabilecek bir kelime. Yunancada *Arche*, "başlangıç" anlamına gelir. Fransızcada söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzını ifade eden "arşiv" kelimesi de var. Dolayısıyla, "arkeoloji" terimi söylemsel olayları bir arşivde kayıtlılarmış gibi ayrıştırmaya çalışan araş-

15 Foucault, "olay" terimini şöyle açıklar: "*Olay* derken, herhangi bir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde zamansal ve mekânsal koordinatlar üzerinde konumlandırılabilecek bir birimi kastetmiyorum. Bir olay daima bir yayılma ve bir çoğulluktur. Burada ve orada meydana gelen şeydir; çok başlıdır" (2012: 195).

tırma türüne gönderme yapar. Bu kelimeyi kullanmamın bir başka nedeni bağlı olduğum hedefle ilgilidir. Tarihsel bir alanı bütünlüğü içinde, bütün siyasi, ekonomik, cinsel boyutları içinde yeniden kurmaya çalışıyorum. Benim sorunum analize uygun nesneyi, söylem olgusunu oluşturan şeyi bulmaktır (2005k: 186).

Foucault, arkeoloji terimini söylem üzerinde biriken katmanları kaldırmak için kullanır; ancak burada önemli olan yalnızca "başlangıç"a dönmek değildir. Başlangıcı başlangıç olarak konumlandırmamıza neden olan katmansal etkileri de gösterebilmektir. Burada "yeniden kurma" ifadesine dikkat etmek gerekir. Foucault, bu ifadeyi kullanırken belli bir hedeften ya da amaçtan söz etmez; aksine konumlandığı yerde "görece" özerkliğe sahip, sapmalar ve çalkantılarla şekillenen bir oyun alanındadır artık.

Arkeoloji tepeden tırnağa yeni bir çabaya işaret etmez. Bu, malzemenin geçmişin çekmecesinden çekip çıkarılmasından değil, nesnenin "artık değil" ile "henüz değil" arasındaki bir uzamda ikamet etmesinden ileri gelir. Foucault için bu uzamın adı "şimdinin tarihi"dir.

Foucault'nun arkeolojik yaklaşımı, şimdinin meşruiyetini ilan etmek üzere geçmişin tahrif edilmesi ya da yeniden düzenlenmesi değildir; aksine şimdinin zorunlu bir uğrak olarak şekillenmesinde etkisi olan söylemsel, kurumsal ve pratik aygıtların gözler önüne serilmesidir. Bunun için de yalnızca malzemenin sayım dökümüne dayanan arşivci bir tarzı benimsemek yerine felsefeden edebiyata, tarihten sanata kadar geniş bir alandaki geçişlilikleri, bağlantı ve ayrılma noktalarını göz önünde bulunduran arşivci bir yaklaşımı tercih eder.

Arkeolojik yaklaşımın geleneksel düşünce tarihiyle paylaştığı hususlar olsa da, ayrıldığı dört temel nokta vardır: "Yeniliğin mal edildiği yer, çelişkilerin analizi, karşılaştırmalı betimlemeler ve dönüşümlerin haritalanması" (2002a: 155). Peki, o halde arkeolojinin ayırt edici vasıfları nelerdir? Düşünür bu soruya şöyle yanıt verir:

1) Arkeoloji, söylemlerin içerisinde gizlenen ya da açığa çıkan düşünceleri, temsilleri, imgeleri, zihinsel meşguliyetleri değil; söylemlerin kendisini, belli kurallara riayet eden pratikler olarak söylemleri betimlemeye çalışır. (...) Arkeoloji, yorumlayıcı bir disiplin değildir: Başka, daha iyi gizlenmiş bir söylemi aramaz. "Alegorik" olmayı reddeder.
2) Arkeoloji, nazik bir eğilimle söylemleri önceleyen, onları çepeçevre saran ve izleyen –söylemlerle bağlantı olan– sürekli, bilinçsiz dönüşümleri yeniden keşfetmeye çalışmaz. (...) Aksine, arkeolojinin sorunu söylemleri özgüllükleri içerisinde tanımlamaktır; işleme kondukları kurallar dizisinin biçimi içerisinde bir başka söyleme indirgenemeyeceklerini göstermektir; daha iyi vurgulayabilmek için onları bütün dışsal yükseltileri boyunca izlemektir.
3) Arkeoloji, *oeuvres*'nin [yapıtların] egemen figürüne uygun olarak düzenlenmez; *oeuvres*'nin anonim ufukta gün yüzüne çıktığı ânı yakalamaya çalışmaz. (...) Arkeoloji, bireysel *oeuvres*'lerde baştan sona işleyen, bazen onları tamamen, bazen de kısmen yöneten ve hiçbir şeyin yakasını kurtaramayacağı ölçüde onları tahakküm altına alan söylemsel pratiklerin kural türlerini belirler.
4) Son olarak, arkeoloji söylem içinde tam da insanın istediğinin ifade edileceği bir ânı düşünen, arzulayan, amaçlayan, deneyimleyen şeyi yeniden kurmaya çabalamaz; arkeoloji yazarın ve *oeuvre*'ın kimliklerini takas ettikleri –düşüncenin halen kendisine en yakın olduğu, aynının değişmemiş biçimi içinde olduğu ve dilin (*langage*) uzamsal, söylemin başarılı dağılımının içerisinde henüz konumlanamadığı– ele geçmez çekirdeği yeniden zapt etmeye çalışmaz. Başka bir şekilde söylersek, kendi özdeşliği/kimliği içerisinde söz konusu kimliğe/özdeşliğe ulaşması için söylenmesi gerekeni yinelemez (2002a: 155-156).

Burada görüldüğü üzere arkeolojinin geleneksel anlamıyla yöntemle hiçbir ilişkisi yoktur. Arkeoloji, söylemsel alana dair bir soruşturmadır ve kendi tekil nesnesinin olanak koşulla-

rını ortaya koymak dışında bir işlevi yoktur. Kısacası nesnesini nedensel bir açıklamaya dayanarak ortaya koyan, şimdiyi son telakki ederek başlangıcı saptamaya çalışan ve uygulandığı her nesnede sonuç veren bir araştırma yöntemi değildir; aksine söylemsel dönüşümler arasındaki bağımlılıkların toplumsal alanda ve bu alanın felsefi ufkunda nasıl şekillendiğini göstermeye çalışır. Bu nedenle de amacı, "tüm bu bağımlılık oyununu nedensellik saptamalarının tekbiçimli basitliğini yerine koymak"tır (2004f: 121). Böylelikle nedenselliğe dayanan açıklamaların yeri geldiğinde sonuçtan yola çıkarak nedeni, yeri geldiğindeyse nedenden yola çıkarak da sonucu belirleyen tekyönlü çabasının yerine "karşılıklı bağıntıların çokbiçimli demeti"ni (2004f: 121) koyar. Bu anlamda arkeolojinin bir ilişkileri haritalama girişimi olduğu söylenebilir. Zaten Deleuze'e bakılırsa Foucault'nun tanımladığı anlamıyla "Bilgi, bir bilim ya da belirli bir bilgi [*connaissance*] değildir, nesnesi de (...) çokluklardır veya daha ziyade, tekil noktalarıyla, yerleriyle ve fonksiyonlarıyla bizzat tanımladığı o özel çokluktur" (2013: 40). Bu bakımdan söylem de, bu tekil noktaların bağlantısı olarak bilginin kendi formu içerisinde ortaya çıkmasını sağlayan söylemsel ağlar da, ancak kendilerini kuran öğelerin karşılıklı bağları içerisinde anlaşılabilir. Düşünüre göre nedensel açıklamalar andığımız bağları *teke* indirmeye, belli bir nedeni *biricik* olarak dayatmaya çalışır; oysaki burada bir bilgi ve söylem ağından, söylem içi ve söylem dışı bir dizi bağlantısallıktan söz etmek gereklidir. Kısacası arkeoloji, her nesneye uygulanabilecek, genel geçer, evrensel, tarafsız ve arkeoloğun bakış açısından bağımsız bir "yöntem" değildir. Arkeoloji, nesnesini seçip onun üstüne "tatbik edilmez"; aksine nesnesi, arkeolojinin her bir katmansal *aralama*yı olanaklı kılacak araçlarını seçer. Foucault, tam da bu nedenle "*Bilginin Arkeolojisi* bir yöntembilim kitabı değil" (2007ı: 173) der.[16]

16 Allan Megill, *Bilginin Arkeolojisi*'nin bir "yöntem parodisi" (2008: 330) kitabı olduğunu söyler: "Foucault'nun saldırdığı geleneğin en önemli metinlerini bilmeyen okurlar, hattâ bu metinleri bilseler bile gereksiz yere her söyleneni bire bir yorumlamaya meyleden okurlar *Bilginin Arkeolojisi*'ni tamamen yanlış anlamaya mahkûmdur" (2008: 301). Ona göre Foucault'nun bu kitaptaki amacı,

O halde artık "soykütük"e geçebiliriz. Bilindiği üzere Nietzsche'nin soluğunu taşıyan bir kavramdır soykütük. Kendisini "Nietzscheci" olarak tanımlayan Foucault da, bu kavramı *Bilginin Arkeolojisi*'nden sonra kullanmaya başlamıştır. Pek çok yorumcu, Foucault'nun bu kavramı arkeolojinin eksikliklerini ya da yanlışlarını gidermek üzere ortaya koyduğunu dile getirir; ancak bu sağlam dayanakları olan bir iddia değildir. Bunu gösterebilmek için gözlük camlarımızı biraz temizleyelim.

Foucault'ya göre "Soybilim, felsefenin kibirli ve derin görüşünün bilginin köstebek bakışına karşıt olması gibi, tarihe karşı değildir; tersine, o, ideal anlamlara ve tanımsız ereksellikler in tarih ötesi açılımına karşıttır. 'Köken' arayışına karşıttır" (2004ç: 231). Köken arayışına ve tarih ötesi evrensellere karşı olmak bakımından arkeoloji ile aynı projenin parçası olan soykütük, bir anlamda arkeolojinin açtığı alanın genişletildiği bir patikadır. Düşünür, burada yine –Nietzsche'nin öfkesinden payını almış bir kavram olan– "tarihsel" olana vurgu yaparak, soykütüksel bir araştırmanın asli amacının "köken" bulmak olmadığını dile getirir; çünkü "köken aramak" şimdiyi meşrulaştıran bir kaynak aramaktan başka bir şey değildir: "(...) bir köken aramak, 'önceden olmuş olanı', kendine tamamen uygun bir imgenin 'aynı'sını bulmaya çalışmaktır" (2004ç: 233). Bu nedenle soykütük araştırması kökenin, aynının ya da başlangıcın değil, oluşumun tarihini yapar. Dahası, oluşum tarihi ancak

tıpkı Heidegger gibi, Kartezyenciliğe saldırmaktır. "Bu bağlamda, Kartezyencilik mümkün olan en geniş anlamda; modern bilim ve teknolojinin temelinde yattığı varsayılan bütün öznelci vurgu olarak anlaşılmalıdır" (2008: 331). Kitabın bu anlamda alınırsa Kartezyenciliğin bir eleştirisini içerdiği açıktır; ancak Megill "parodi" ile ne kastettiğini izah etmemesi bir yana, bu terimi olumlu bir anlamda kullanıyor gibi görünmektedir. Eğer Linda Huncheon'ın dediği gibi, "Parodi, başka bir formülasyon içinde, benzerlikten ziyade farkı işaret eden eleştirel bir mesafeyle yinelemek"se (1985: 6) *Bilginin Arkeolojisi*'nde üslup ya da yöntem olarak yinelenen bir şey yoktur. O halde bir parodiden söz etmek pek de mümkün değildir. Aslına bakılırsa "parodi" terimi, soykütük yöntemi söz konusu olduğunda çok daha yerinde olacaktır: "Fakat, 1874'te, Nietzsche, yüceltmeye adanmış bu tarihi, yaşamın ve yaratılarının fiili yoğunluklarına götüren yolu tıkamakla suçluyordu. Tersine, son metinlerinde söz konusu olan şey, bu tarihin parodisini yapmaktır, böylece bu tarihin kendisini de bir parodiden başka bir şey değilmiş gibi parçalamaktır. Soybilim, tasarlanmış karnaval olarak tarihtir" (Foucault, 2004ç: 250).

bir kesit olarak anlatılabilir; yani mecburi olarak bir başlangıç nişangâhı veyahut mahalli olarak belirlediği alanın da özgül bir kesitin ortasında olduğunu bilir. Bundan ötürü de "başlangıçlarda kılı kırk yarmalı ve rastlantılara takılıp kalmalıdır soybilim" (2004ç: 235).

Söz konusu olan ister arkeoloji ister soykütük olsun, tarihe dayanan bir soruşturma, Foucault için daima "ortadan başlanarak" yapılabilecek bir soruşturmadır. Bu hareket, yukarıdan aşağıya iniş değil, ortadan saçılmadır. Ne var ki, şunu işaret etmek gerekir: Orta burada bir merkezi –ya da *arkhe*'yi– işaret etmez. (Bu, politika ile tarihi birlikte düşünen bir başka önemli isim olan Hobbes'un yaklaşımına dolaylı bir eleştiri olarak da görülebilir.) Foucault, başlangıç noktasından ziyade dalgalanmalarla; bir dalganın gövdesini aşıp ondan kopan köpüklerle, başkalaşan köpüklerin havaya karışmasıyla, sahile vurup geri çekilmiş gibi göründüğünde bile çektiği kumlarla birlikte ardından gelen dalgaya karışmasıyla ve ardından yeryüzünü yeniden yeniden aşındırmasıyla ilgilenir.

Soykütük çalışması, her şeyden önce teleolojik bir açıklamanın reddidir ve iktidarın analizinden de ayrılamaz. Bu da nesneyi ve düzeni oluşturan, bir araya getiren ve canlı tutan kuvvetlerin analiz edilmesi anlamına gelir. Nesneyi kuran söylemlerin zuhur ettiği mahallin yanı sıra bu uzamın oluşması için diğer alanlara gösterilen şiddetin ve uygulanan tahakkümün gözler önüne serilmesini sağlar.

Nietzscheci tınısı kulaklardan silinmeyen soykütük kavramıyla birlikte "iktidar" terimi Foucault metinlerinde daha çok boy göstermeye başlar. Doğal olarak da bir dizi başka kavram peşi sıra sökün eder: "muharebe", "güç ilişkisi", "iktidar" ve "tahakküm" Tabii, bunların yanı sıra "duygu", "arzu" ve "içgüdü" de... Bu esnada *Bilginin Arkeolojisi*'nde sıkça geçen "pozitiflik", "mathesis", "dağılım" gibi kavramlar da kaybolmaya başlar.

> Olayların tekilliğini, her türlü tekdüze erekliliğin dışında saptamak; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi

> olan şeyin içinde –duygular, aşk, bilinç, içgüdülerde– bu olayların yolunu gözlemek; olayların döngüsünü, evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramak; hatta boşluk noktalarını, gerçekleşmedikleri anı tanımlamak (2004ç: 230-231).

Foucault, "soykütük"ün tarihi meydana getiren olası olaylar dizisinin aşamalı bir biçimde açımlanması olmadığını, aksine buradaki geleneksel teleolojik bakışın devre dışı bırakarak, sahneyi işgal eden unsurların yeni roller altında yeniden sahneye çıkarılması olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak burada iki noktaya dikkati çekmek gerekir. Birincisi, Foucault'nun soykütük analizi, tıpkı arkeolojide olduğu gibi yalnızca tarihsel bir izahatın yöntem cephanesi olarak görülemez; aksine bunların her ikisi de ancak "yöntem-olmayan-yöntemler" oldukları için, yani hakikat üstünde tarih dışı veyahut tarih ötesi bir iddia sahibi olmadıkları, nesnelerine yöntemin zorunlu şiddetini dayatmadıkları, nesnesini kendi tekilliği içerisinde kavradıkları, hakikatin bir icattan fazlası olmadığını düşündükleri için işlerler. Foucault, kullandığı analiz biçimlerinin herhangi bir yöntemsel dayatma içermediğini açıkça dile getirmiştir:

> İşine geleni alıp kullanma tekniğini kullanmayı tercih ederim. Düşünceler, söylemler, sistemler halinde iyi örgütlenirler. Ama bu sistemleri iktidarın iç etkileri olarak kabul etmek gerekir. Bir söylemin hakikatini elinde tutan şey, onun sistematikliği değildir, tersine, o söylemi ayrıştırma, yeniden kullanma, başka yere yeniden yerleştirme olanağıdır (2007f: 80-81).

İkinci nokta ise, arkeolojiden soykütüğe geçen Foucault'nun analiz aracının adını değiştirmesinin içeriğini çok ciddi ölçüde değiştirmediğini fark etmektir. İkisi arasındaki en temel fark, ikincisinin "iktidar", "güç" ve "beden" kavramlarını *daha çok* hesaba katmasıdır. Arkeoloji, iktidarı ancak bilginin dolayımında ele alabilecekken, soykütük doğrudan iktidarı hedef alır.

Foucault literatürünün en önemli eserleri arasında sayılan *Beyond Structuralism and Hermenutics*'te Dreyfus ve Rabinow'un temel iddiası ise biraz daha farklıdır. İkiliye göre Foucault'nun özerk söylem yanılsaması arkeoloji çabasının duvara çarpmasına neden olmuş ve bu başarısızlık da soykütüğün kapısını aralamıştır.

> *Bilginin Arkeolojisi*'nden sonra bir söylem kuramı oluşturmaya çalışmaktan hızla uzaklaşmış ve Nietzsche'nin soykütüğünü hakikat, kuram ve değerler ile bunların su yüzüne vurduğu toplumsal kuramlarla pratikler arasındaki ilişkileri tematikleştirmesine müsaade eden bir yöntemi geliştirmek için bir başlangıç noktası olarak almıştır. Bu durum ilgisini, insan bilimleriyle ilişkisi içerisinde iktidar ve bedene yöneltmesine yol açmıştır (Dreyfus ve Rabinow, 1986: xxi).

Bu meşhur iddia, açıkça birtakım sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle Foucault'nun erken döneminde iktidar kavramıyla bilgi dolayımıyla hesaplaştığı gerçeğini göz ardı eder. Dahası, bu yaklaşım iki kavram arasına kapanmaz bir uçurum açar; soykütüğü arkeolojinin hastalığına bir deva olarak sunar. Oysaki bunlar birbirini tamamlamaktadır. Burada metin dışı bir başka öğeyi daha hesaba katmak gerekir. *Bilginin Arkeolojisi*, 1968 olaylarından önce kaleme alınmıştır. Bu bakımdan iktidarı daha çok merkezine alan soykütüğe doğru yaşanan kaymanın nedeni, metodolojik bir kriz değil, gerçeğin sert çekirdeğinin yarattığı etkidir. Burada başka bir yaklaşımı daha işaret etmek faydalı olacaktır: Béatrice Han (2002), Dreyfus ve Rabinow'un kalkış noktasından hareket ederek çok farklı bir yorumun kapısını aralar. Han'a göre, tıpkı Dreyfus ve Rabinow ikilisi için olduğu gibi, arkeolojik proje söylemsel düzenlilikleri kendi başına birer kural olarak kabul etmiş ve bu nedenle kendi altını oymuştur. Ne var ki, Nietzsche'ye dönüşün bu krizden kaynaklanmadığını, aksine Nietzscheci etkilerin en başından beri Foucault düşüncesinde esaslı bir yere sahip olduğunu öne sürer. Han, bu noktada Collége de France derslerinin açılışını simgeleyen *Söylemin Düzeni*'ne hususi bir önem atfeder. Ona

göre "arkeoloji"nin terk edilip "soykütük"e geçişin açık kanıtı olan bu metin, hem söylemsel olandan pratik olana bir geçiş imkânı sağlıyor hem de bilgi ile iktidar arasında yeni bir soruşturmaya olanak sağlıyordu.

İki yöntem-olmayan-yöntemin ayrılmasında farklı bir yaklaşım izleyen David Garland ise "Bütün öteki farklılıklarına karşın, arkeoloji ve soykütüğün, şimdiyle bağlantısı içerisinde aynı eleştirel niyeti paylaştığını" ve "iki yöntemin de farklı tarihsel-eleştirel amaçları izlediğini" (2014: 371) dile getirir: "*Arkeoloji*, geçmiş ile şimdi arasındaki sınırı çizen süreksizlikleri, yapısal farklılıkları ve yapısal düzeni göstermeyi ister. *Soykütük* ise daha ziyade 'soy'u ve 'meydana geliş'i, ayrıca söz konusu süreçlerin olumsallıklarının şimdiyi şekillendirmeye nasıl devam ettiğini göstermeye çalışır" (2014: 371). Garland'ın bu iddiası yerinde ancak eksiktir. Soykütük analiziyle birlikte "iktidar", "bilgi" ve bir icat olarak "hakikat" arasındaki bağlantılar daha sıkı bir şekilde vurgulanmaya başlanmıştır. Foucault, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman tamamen göz ardı etmemiştir:

> Yeterince incelenmemiş bir diğer şey de iktidar ile bilgi arasındaki ilişki, birinin diğeri üzerindeki etkileridir. Hümanizmanın bir geleneği uyarınca, iktidara erişildiğinde bilmenin sona erdiği kabul edilir. (...) Oysa, iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesneleri yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. (...) İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar (2007c: 35).

Soykütük, "şimdi" içerisindeki iktidar etkilerinin göz önünde bulundurulmasını sağlar. Bu, yalnızca bilgiyle kendini kuran değil, aynı zamanda bilgi rejimini kurarak, nesneyi de üreten bir iktidardır. Bu da bilginin ve ona bağlı olarak hakikatin statüsüne ilişkin başka bir sonucu doğurur. "Foucault bütün bilgi id-

dialarının onmaz biçimde iktidarla bağlantılı olduğunu düşünür. 'Nesnel' bilgi diye bir şey yoktur, Kartezyen *poêle*'e geri çekilmek mümkün değildir. Bütün nesnel bilgi, geçerli teori olma iddiaları, şu ya da bu türden bir iktidar uygulama girişiminden ibarettir. Bundan çıkan sonuç, teorinin teori olarak hiçbir statüye sahip olmadığı; aksine pratikten başka bir şey olmadığıdır" (Megill, 2008: 282). Bu anlamda iki analiz kavramına dayanarak, Foucault düşüncesi içerisinde bir dönemleştirmeye gitmek doğru değildir. Daniel Defert'in dile getirdiği üzere "Bir yöntem olarak arkeolojinin ve özellikle de *Kelimeler ve Şeyler*'in soybilime yönelik bir hazırlık olduğu açıktır. Dolayısıyla Foucault'nun bize takdim ettiği şekliyle soybilim, arkeolojinin girdiği krize ne bir çözüm ne de bir alternatif üretme girişimidir; ikisi birbiri için dayanak oluşturur (Defert, 2012: 282). Benzer bir biçimde Dreyfus ve Rabinow da "Foucault'da arkeoloji öncesi ve sonrası ya da soykütük [dönemi] yoktur" (1986: 104) der.

Foucault, 1976'da iki yöntem-olmayan-yöntem arasındaki farkı şöyle izah edecektir: "Kısaca söylersek: Arkeoloji yerel söylemselliklerin analizine özgü bir yöntemdir ve soykütük, söz konusu yerel söylemselliklerin betimlendiği, bu söylemselliklerden yayılan boyunduruk altına alınmaktan kurtulmuş bilmelerin oyuna girdiği bir taktiktir" (2003: 10-11). Bu bağlamda soykütük, düşüncenin sınırlarına dar gelen arkeolojinin çeperini genişletmeye yönelik bir hamledir.

Bir de düşünürün son dönemindeki eserleri hesaba katıldığında bu sahte ve yanıltıcı ayrımın tabutuna son çiviyi çakabiliriz. Collegé de France dersleri boyunca Foucault, arkeoloji veya soykütük kavramlarından neredeyse hiç yararlanmaz. Bir iki istisna dışında adı bile anılmaz; uygulamaya sokulmaz. Örneğin, liberalizmi, itiraf pratiklerini veya öznenin kendiyle kurduğu ilişkinin mahiyetini araştırırken ne süreksizliklerin peşine düşer ne de yeni bir arşiv oluşturmaya çalışır. Muhtemelen Deleuze'ün de etkisiyle "olay" kavramını daha öne çıkarır ve bu bağlamda olayları kendi tekilliği içerisinde anlamaya çalışır. *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda yer alan "evrenselleri unutma" çağrısı belki de bu bağlamda düşünülmelidir.

> Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir.
>
> – Michel Foucault

> Böylece adını koyuyordu saf benlik denen o aldatıcı mit'in: Boşluk, hiçlik. Bir soyutlamadır bu. Kendini kökensel bir kendilik olarak, bir monad olarak sunan şey, toplumsal süreçteki yine toplumsal bir bölünmenin ürünüdür sadece.
>
> – Theodor Adorno

Özne ve iktidar, eğer bu benzerliğe bir anlığına güvenebilirsek, Foucault düşüncesinin DNA'sını oluşturur. Bu öğeler, birebir eşlenik olmasalar da, belirli bir ilişki içerisindedir. Tabii, şunu hemen eklemek gerekir: İktidar, Foucault'nun düşüncesine 1968 sonrasında hakiki anlamıyla girebilmiştir. Bugün, onu bir "iktidar düşünürü" olarak tanımlamamızı sağlayan temel çaba, erken dönem eserlerinden ziyade 1970 sonrasında kaleme aldığı eserlerde somutlaşır.

Foucault'yu kendinden önceki düşünürlerden ayıran temel özellik, özne ile iktidar arasındaki ilişkiyi basit bir şekilde ikincisinin lehine bir hiyerarşi ya da tabiiyet çerçevesinde kavramamasıdır. Evet, iktidar özneyi kendisine tabi kılmaya çalışır; itaatkâr bedenler yaratmaya çalışmanın amacı budur, ancak aynı zamanda özneyi üretir de. Ne var ki, onun felsefesinde her iki kavramı da ele almanın önündeki güçlüklerinden biri, düşünürün hem ortaya bütünlüklü bir iktidar teorisi koymayı reddetmesi hem de özne konusundaki görüşünün tedricen değişmesidir. Örneğin, ilk eserlerinde özneyi söylemin öznesi olarak kavrayan düşünür, Collége de France derslerinde özerk özne fikrine daha çok yaklaşır. Kısacası, temel öneme sahip bu iki kavramın izini sürebilmek için slaloma devam etmek gerekir.

Foucault, 1975 yılında verdiği bir söyleşide "Benim sorunum, toplum içindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmektir" (2007e: 70) der. Ne var ki, 1982'de yayımlanan ve Dreyfus ile Rabinow'un kitabına sonsöz ola-

rak yazdığı meşhur "Özne ve İktidar" yazısının ilk yarısında ise şöyle der: "Yani benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir" (2011l: 58).[17] Kısacası, hem öznenin hem de iktidarın iki farklı açıdan araştırmasının odağında olduğunu söyler. Bu bir çelişki değildir. En başından beri vurgulandığı üzere, Foucault'nun düşüncesinde bu iki kavram birbirinden ayrı düşünülemez. Hatta belki de bu iki kavram arasındaki ilişkiyi "birleşik kaplar yasası" içerisinde anlamak mümkün olabilir: "Kendimizi durumun *dışına* yerleştiremeyiz, hiçbir yerde tüm iktidar ilişkilerinden bağımsız olamayız" (2007n: 283). İktidar ilişkilerinden azade bir konum ya da yer olmadığını vurgulayan Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'ni kaleme aldığı dönemde özneyi büyük oranda söylemin bir işlevine indirgemiş gibi görünse de, daha sonradan bu yaklaşımında bir değişiklik gözlenecektir.

Foucault'nun çalışması iktidar ile özne kavramlarının kesişim kümesini kapsayan bir *etki alanı analizi* olarak adlandırılabilir. Yani Foucault'nun analizi, bilhassa ilk döneminde tek tek öznelerin oluşum koşullarından ziyade *özneleşme* biçimlerine odaklanmıştır. "Özneleşme, varoluş tarzlarının ya da yaşam stillerinin üretilmesidir" (Deleuze, 2006b: 130).

Düşünür, geleneksel anlamı içerisinde bir özneden veyahut insan doğasından söz etmez. Descartes ile başlayan bu tasarım, en genel manası içerisinde özneyi hem bir deneyim alanı hem bir analiz nesnesi hem de hakikatin temeli olarak kavrar. Ay-

17 En önemli Foucault yorumcularından ikisi olan Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow'un kaleme aldığı *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* kitabında yer alan bu sonsözün ilginç bir özelliği vardır; Foucault, makalenin "İktidarı İncelemenin Nedeni: Özne Sorunu" üst başlıklı ilk kısmını İngilizce; "İktidar Nasıl Uygulanır" başlıklı ikinci kısmını ise Fransızca olarak kaleme almıştır. Fransızca kısım Leslie Sawyer tarafından İngilizceye çevrilmiştir (Dreyfus ve Rabinow, 1982: 208-226). Gelgelelim, buradaki asıl mesele bir çeviri ya da dil sorunundan çok daha fazlasıdır. Kimi yorumculara göre düşünür bu makale içerisinde kuramsal açıdan kimi zikzaklar çizmiş, hatta hat değiştirmiştir. Muammalı bir metindir karşımızdaki. Colin Koopman, *Genealogy as Critique* başlıklı kitabında bu makalenin "bazı parçalarının muhtemelen 1978 yılında yazıldığını; ancak 1982'ye değin yayımlanmadığını" (2013: 152) dile getirir. Benzer şekilde Arnold Davidson da "In Praise of Counter-Conduct" başlıklı makalesinde: "Bu yazı 1982'de yayımlanmasına karşın, bazı kısımlarının yedi yıl önce yazıldığına dair göz ardı edilemez bir iç kanıt vardır" (2011: 39) der.

rıca duyuların yanıltıcılığına yapılan vurgudan destek alan bir "ruh" anlayışı ileri sürülür. Kartezyen *cogito* ile birlikte özne, yalnızca "bilinç" süreçleri içerisinde anlaşılmış ve buna bağlı olarak yalnızca bilginin temeli değil, aynı zamanda olanaklı deneyimlerin bir taşıyıcısı olarak da konumlandırılmıştır. Foucault ise tam da Descartes'ın açtığı ve Kant'ın zirve noktasına taşıdığı bu insan tasarımına itiraz eder. Ne var ki düşünür, çoğunlukla sanıldığının aksine hiçbir surette "insanın (ya da öznenin) ölümü"nden söz etmez. Foucault için özne "kaybedilmiş bir dava", yası tutulacak bir mesele değildir. Aksine, özne varlığını sürdürmektedir; ancak sorunlu bir kavram olduğu da gerçektir. Bu konuya daha sonra değineceğiz; ancak önce geleneksel "özne" tasarımlarında merkezi bir yer işgal eden "ruh" kavramına Foucault'nun nasıl yaklaştığını ele alalım. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda "ruh" kavramını iktidar ile bağıntılı olarak şöyle ele alır:

> Ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Aksine, ruh vardır, bir gerçekliği vardır; ruh, cezalandırılanlar –ve daha genel olarak, gözlem altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, okuldaki ve evdeki çocuklar, sömürgeleştirilenler, makine başında çakılı kalanlar ve hayatları boyunca denetim altında tutulanlar– üzerinde uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenin içerisinde, üzerinde, çevresinde sürekli olarak üretilir (Foucault, 1979: 29).

Burada görüldüğü üzere Foucault için "ruh" iktidarın etkilerine açık bir alandır ve bu nedenle de değişmez, dönüşmez bir merkez değildir: "Bu gerçek, cisimsiz ruh bir töz değildir; belli türden bir iktidarın etkilerinin eklemlendiği ve belli bir tür bilgiye gönderme yapan bir öğedir; iktidar ilişkilerinin olası bir bilginin esasının doğmasına, genişlemesine ve bu iktidarın etkilerini tahkim etmesine yol açan iktidar ilişkilerindeki bir düzenektir" (1979: 29). Bu düzenek, düşünce tarihi içerisinde çeşitli kavramlar, bilme biçimleri ve alanlarca kuşatılmaya çalışılmıştır. Aslında ona göre ruhu merkeze almaya ve sabitleme-

ye yönelik tüm bu çaba, doğrudan doğruya hakikatin ontolojik taahhüdü olacak bir "meskûn mahal" aranmasının bir sonucudur. Böylelikle ruhun etrafında bir dizi *epistemolojik inşaat* mümkün olacaktır; ne ki, Foucault ruh üzerinden "özne"nin yerinin sabitlenmesi çabasına itiraz eder.

> Bu gerçeklik-referans [ruh], çeşitli kavramlarla inşa edilmiş ve inceleme alanları oluşturulmuştur: psike, öznellik, kişilik, bilinçlilik, vb.; öte yandan ruh üzerine bilimsel teknikler, söylemler ve hümanizmin ahlâki iddiaları inşa edilmiştir. Ne var ki, yanlış anlamaya mahal verilmemelidir: Teologların yanılsaması olan ruha ikame olacak felsefi düşüncenin ya da teknik müdahalenin bilgi nesnesi, gerçek bir insan değildir (1979: 29-30).

Teolojik yanılsamanın asli dayanağının işaret ettiği "gerçek bir insan" değilse nedir? Düşünürün bu soruya yanıtı yine iktidar dolayımından geçecektir: "Ruh, politik anatominin bir aracı ve etkisidir; ruh, bedenin hapishanesidir" (1979: 30). Geleneksel kavrayışı tersine çevirmek isteyen Foucault'nun *felsefi provokasyon*unu bir yana bırakırsak *Hapishanenin Doğuşu*'na kadarki dönemi kapsayan çalışmalarında Foucault için özne, neredeyse söylemin bir etkisine indirgenir. Oysaki bu kitapla birlikte –tam da Collier'in işaret ettiği üzere– teşhis üslubunda bir değişiklik baş gösterir: "Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir" (2011a: 63).

Özneleşme süreçleri ameliyat masasına yatırıldığında "öznenin nesneleştirilmesi"nin (Rabinow, 1984: 7) üç hali ile karşılaşılır. Bunlardan ilki, "bölücü pratikler" olarak adlandırılabilir. "Bölücü pratikler"e örnek olarak düşünürün *Deliliğin Tarihi* gibi kurum sorunu üzerine olan çalışmalarında ele aldığı kurumların "kapattığı" özneler gösterilebilir. Bunlar daha çok tahakküm tekniklerine gönderme yapar. İkinci biçimse "bilimsel sınıflandırma"dır. Buna örnek olaraksa *Kelime-*

ler ve Şeyler'de insanın yaşam, emek ve dil gibi alanlarda nasıl "inşa" edildiği örnek verilebilir. Sonuncusu ve en önemlisi ise "özneleşme"dir; çünkü "özneleşme" "bireyleri özne yapma"yı sağlar. Paul Rabinow'a göre "Bu süreç, öteki ikisinden önemli açılardan ayrılır ve Foucault'nun çalışmasında önemli bir yeni yönü temsil eder" (1984: 11). Düşünürün son dönemine damgasını vuran "benlik teknolojileri"ne giden yolu da, söz konusu "özneleşme" teknikleri döşemiştir.

Deleuze'ün dediği gibi, Foucault'nun söyleşileri külliyatının önemli bir parçası kabul edilecekse, verdiği bir başka söyleşideki özneyi kavrayışı, yorumcunun görüş açısını bulandırır.

> Hiçbir Yunan düşünür özneye dair bir tanım bulamamıştır, hiçbiri de bulmaya çalışmamıştır, basit bir biçimde özne diye bir şey yoktu diyebilirdim. Bu, Yunanların deneyimin koşullarını tanımlamaya çalışmadığı manasına gelmez; aksine, öznenin deneyimi yoktu, daha ziyade kendisinin efendisi olarak kendisini inşa edebildiği ölçüde bireyin deneyimi vardı (Aktaran Kelly, 2009: 85).

Foucault'nun son söyleşisinden alınan bu satırlar, özne konusunda daha önceki tavrının neredeyse tamamen dışındadır. Ne var ki, Mark Kelly, her söyleşisini yazılı olarak düzeltme alışkanlığı olan düşünürün bu söyleşiye müdahale edememiş olmasından ötürü bu ifadelerin veri olarak alınmaması gerektiğini işaret eder (2009: 82-85). Ne var ki, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Collége de France dersleri kapsamında (bilhassa 1980 sonrasında) özneye verilen rol, neredeyse ilk dönemdeki çalışmalarıyla taban tabana zıddır. Özne, söylemin bir inşası olmaktan giderek uzaklaşır. Kapan, bizzat av tarafından kırılacak, "konuşan özne" kendisine giderek daha çok alan açacaktır. Bu bakımdan *Hapishanenin Doğuşu*'nda ruhu bedenin hapishanesi olarak tanımlamasının bir "provokasyon" olarak düşünülmesi çok daha yerinde olacaktır; çünkü özellikle "itiraf" ve "pastorallik" temalarının düşünsel gündemine girmesiyle birlikte bu kavram giderek daha merkezi bir yer edinmeye başlayacaktır.

En başa dönelim: Foucault'nun özneyi öldürdüğüne dair bütün bu literatürün başlangıç noktası, *Kelimeler ve Şeyler*'dir. Baştan aşağı polemik bir eser olan bu kitap, en başta Sartre olmak üzere dönemin baskın düşünsel eğilimlerine karşı açılmış bir savaşın en güçlü el bombalarından biriydi. Bir yandan fenomenolojik, öte yandan varoluşçu geleneğe güçlü şekilde saldıran bu kitabın görünürdeki amacı şuydu: "*Kelimeler ve Şeyler*'de yapmak istediğim şey, Batı bilgisinin derinlerine inip genel bir arkeolojisini yapmak değildi. Esas olarak yaşamla, dille, emekle ve iktisatla ilgili bazı ampirik bilgi alanlarının doğuşunu görmek istiyordum" (Foucault, 2007e: 64). Ne var ki, bu amacın derinlerde başka bir amaç daha yatıyordu: Foucault, aslında dönemin baskın felsefi görüşlerine "özerk özne" üzerinden bir savaş açmıştı. Özerk özne, fikrine saldırırken ve onu adeta söylemin bir etkisine indirgerken, Megill'in ve başka yorumcuların iddia ettiği gibi özneyi ortadan kaldırmıyordu. Başka bir deyişle *Kelimeler ve Şeyler*'in son pasajının yanlış yorumlanmasına dayanan bir "vefat ilanı"yla Foucault'nun hiçbir ilişkisi yoktu. Evet, özerk ya da kurucu özne fikrini reddediyordu; ama bu, çoğunlukla varsayıldığı gibi, öznenin toptan yok edilmesi demek değildi. Düşünürün, Hümanizmin öznesine karşı savaş baltasını çıkarmış olması, öznenin özgül ağırlığını göz ardı ettiği anlamına gelmez.

Amy Allen, Foucault literatüründe adını "öznellik karşıtı hipotez" koyduğu bu tavrın oldukça yaygın olduğunu dile getirir:

> Öznellik karşıtı hipotez, Foucault'nun söyleme ilişkin arkeolojik analizlerinin ve iktidar/bilgiye ilişkin soykütüksel analizlerinin insan özne kavramına saldırdığı, altını oyduğu ve eninde sonunda kökünü kazıdığı kanısını içerir. Kısacası, öznellik karşıtı hipoteze katkıda bulunanlar, Foucault'nun sözde "öznenin ölümü"ne dahil olduğuna, hatta bunu benimsediğine inanırlar (Allen, 2000: 113).

Dahası, bu hipotez yalnızca Foucault'nun eleştirmenlerince dile getirilmemiş, aksine onu benimseyen isimlerce de savunulmuştur Allen'a göre. "Öznellik karşıtı hipotezin Foucault'nun

en sert eleştirmenlerinden en coşkulu destekçilerine kadar geniş bir çerçevede benimsenmiş olması ilginçtir. Onu eleştirenler öznenin ölümünden şikâyet ederlerken, destekçileri [öznenin ölümünü ilan ettiği için] alkışlar" (2000: 113). O halde, bu yaygın yanlış her iki kesimce nasıl bu kadar kolay benimsenmiştir? Bunun için izlenen yol, basit bir el çabukluğu marifetiyle savın "insanın ölümü" olarak anılmasıydı. Ne var ki, bu türden "son" tespitlerinin veyahut "imkânsız" etiketlerinin felsefeyle bir alıp vereceği yoktur. Aynı şekilde, Foucault'nun düşüncesinde "insanın ölümü" tezinin yeri olmadığına Chauncey Colwell de dikkat çeker: "Foucault'nun öznenin 'ölümü'nü ilan etmediğini hatırlamak önemlidir. Özne, Tanrı'nın, insanın ya da yazarın gittiği gibi gitmemiştir. 'Ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğunu söylemek yanlış olur. Aksine bir gerçekliği vardır' (DP 29). Özne, Foucault için gerçek bir varlıktır [*entity*]; ancak sorunludur da" (1994: 56). Allen'ın ve Colwell'in tespitleri, dikkati başka bir noktaya çekmektedir.

Bu nedenle Foucault'nun düşünsel çerçevesi içerisinde "insanın ölümü"nden söz etmek yerine "bir icat olarak insan"ın "yeniden icat edilmesi"nden söz etmek daha doğru olacaktır.[18] Dalgaların sahile vurmasıyla silinen suret, kumlara yeniden çizilecektir. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'i nihayete erdiren bu savıyla bilginin öznesi olarak "insan"ı kaydedildiği bağlamın dışında yeniden yazmak gerektiğini işaret eder. İnsanı merkeze koymaksızın yazılacak bir tarih girişimidir sözünü ettiği. Yani, herhangi türden bir deneyimin merkezine oturtulabilecek; böylelikle bütün bilme ve eyleme biçimlerinin kendisine göre koşullanacağı aşkın bir *kurucu* özneden söz edilemez. Bu çerçevede "insan" ölmemiş; yalnızca dönemin felsefi ve politik gereklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan hümanizm söyleminin onu kaydettiği merkezi mevki kaybolmuştur. Bu bakımdan Foucault'nun "arkeolojik ve soykütüksel çalışmaları, öznenin

18 Michael Hardt ve Antoni Negri, Foucault'nun son dönem çalışmalarında özne kavramını yeniden ele almasını değerlendirirken, düşünürün hiç de kendisiyle çelişmediğini ileri sürerler; çünkü Foucault için "insanın ölümü" gibi bir şey söz konusu değildir. Onun yaklaşımını "anti-hümanist bir hümanizm" olarak nitelerler (Hardt ve Negri, 2002: 112).

bizatihi bir bütün olarak ortadan kaldırılmasından ziyade, öznelliğe ilişkin olanaklı geçmiş deneyim [*background*] koşullarının incelenmesi olarak" görülmelidir (Allen, 2000: 127).

Foucault'nun iktidar kavramına ilişkin düşünceleri incelendiğinde, temel olarak iki dönemden söz edildiğini dile getirmiştik: Birincisi, 1970'lerin ortalarına[19] kadarki kısmı kapsarken, ikincisiyse 1970'lerden sonraki dilimi içerir. Her iki dönemde de iktidarın mantıklarını anlamak üzere farklı modellerden ve analojilerden söz edilir. Düşünürün "biyopolitika" kavramına nasıl vardığını anlayabilmek içinse bunları tek tek ele almak gerekir.

"Hukuksal-söylemsel" iktidar

Foucault'nun iktidar kavramını kuşatmak için yaptığı entelektüel ataklar baş döndürücü bir çeşitliliğe sahiptir. Doğal olarak da üzerine üretilen her söz –bu da dahil olmak üzere– gitgide beş kör bir fil hikâyesini andırmaya başlamıştır. Durum öyle bir hale gelmiştir ki, Jon Simmons "Foucault'nun iktidar kavramını eleştirmek ve bu kavram üstüne yorum yapmak, kendi başına entelektüel bir endüstri haline geldi," der (Aktaran Kel-

19 Dönüşümün tarihlendirilmesi konusunda ilginç bir muğlaklık söz konusudur. Elbette böylesi düşünsel bir dönüşümün net bir tarihini vermek kolay değildir; ancak yorumcuların kerteriz aldıkları söyleşi ya da kitaplara göre görülen farklılıklar dikkati çekmektedir. Ünlü Foucault yorumcuları genellikle "1970'ler"i (Kelly, 2009: 31), "1970'lerin ortaları"nı (Lemke, 2011: 11) ya da "1970'lerin sonları"nı (Collier, 2009: 79) kırılma noktası olarak gösterirler; ancak düşünürün kendisi "Öyle ki, bu olguyu [iktidar] analiz ederken, tamamen negatif bir iktidar kavrayışını pek güçlük çekmeden kullanabildim. *Belli bir an*dan itibaren bu kavrayışın *yetersiz* olduğunu düşündüm; *1971-1972* yıllarından itibaren, hapishaneler konusunda yaşayabildiğim somut bir deneyim sayesinde böyle düşünmeye başladım" (2007g: 107; vurgular bana ait) demektedir. Söz konusu deneyim, muhtemelen düşünürün 1970 yılında "Proleter Sol" isimli Maocu hareketin dağılmasının ardından hapishaneye atılan bazı üyelerinin siyasal mahkûm statüsünde sayılmak için açlık grevi yapmalarıyla başlayan ve sonunda Foucault'nun yanı sıra pek çok Fransız entelektüelin dahil olduğu Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun (G.I.P.) kurulması oldu. Bu grubun entelektüel desteği, yaklaşık otuz beş (35) hapishanede isyan çıkmasında etkili oldu. Foucault, "mahkûmlar militan eyleminin spekülatif bir amacı olduğunu düşünmesin diye 'cezalar üzerine kitap'ını yazmayı iki yıl geciktirdi; ve kitabının temelleri bu militan eylem üzerinde yeniden şekillendi" (2005i: 101).

ly, 2009: 33). Böylesi bir endüstrinin oluşmasının belki de temel nedeni, düşünürün entelektüel cehdini farklı açılardan ele alma çabasının bir süre sonra yepyeni imkânlara yol açmasıdır. Bu nedenle de Foucault endüstrisinin tamamen olumsuz bir özelliğe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Hardt ve Negri, Agamben, Butler gibi entelektüel sahneye çok önemli fikirlerle katkı sunmuş pek çok ismin bu endüstrinin bir parçası olduğunu unutmamak gerekir.

Foucault'nun endüstrisinin en temel meselesi, düşünürün iktidar kavramına getirdiği yenilikçi yaklaşımı ele almak olsa gerek. Geleneksel bakış açısından iktidar, bir kişiyi etkileme, rızasını alma, değiştirme ve bunun için gerekirse zorlama kapasitesine sahip olan bir kişi ya da bir kurumun üstlenebileceği verili bir pozisyondur. Sahiplik kipinde düşünülmesi gerekir. Hobbes'tan ve sözleşme geleneğinden itibaren ise kendisi hukuksal bir teminat altındayken, bir yandan da hukuksal bir teminat sunar. Bu bağlamda söz konusu geleneksel yaklaşım, iktidarı "egemenliği tek tek çatışmaların dışında ya da üzerinde, her şeyi kuşatma kapasitesine sahip, bölünmez şekilde duran ve politik sorunları meşruiyet ve hukukilik bakımından ele alan bir mevcudiyet olarak" kavrar (Lemke, 2011: 10; 2015: 14). Foucault, bu yaklaşıma "hukuksal-söylemsel" (2007m: 65) iktidar anlayışı der.

Foucault, bununla bilhassa Hobbes ile başlayıp Marksizmin varyantlarına ve oradan da 1980'ler Fransa'sına kadar ulaşmış bir anlayışı kasteder. Bu anlayış, iktidarı bir meşruiyet sorunu temelinde ele alır. Dolayısıyla bu iktidarın mantığı hukuk denen sarmaşık tarafından kuşatılmıştır ya da en azından dışarıdan bakınca böyle görünür.

Önümüzdeki iki alt başlıkta farklı açılardan kuşatmaya çalışacağımız hukuksal-söylemsel iktidarın temel özellikleri ise şunlardır: "Olumsuz bağlantı", "kural düzlemi", "yasak döngüsü", "sansürün mantığı" ve "tertibatın birliği" (2007m: 65-6). "Olumsuz bağlantı" iktidarın sınırlama ve eksiklik etkilerini şekillendirirken, "kural düzlemi" iktidarın yasa koyma vasfına gönderme yapar. "Yasak döngüsü"yse salt bir yasaklama

işlevini adlandırır. "Sansürün mantığı" yasaklamanın farklı üç katmandaki üç uygulanma biçimine gönderme yapar. "Tertibatın birliği" ise iktidarın üzerinde işlediği bütün kurum ve ilişkilerde aynı boyut ve tarzda yasaklamaları devreye soktuğunu ifade eder.

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'na (1975) kadarki düşüncelerinde etkili olan bu anlayışın çeşitli açılardan sorunlu olduğunu dile getirir. Bu nedenle "(...) gelecekte, bugünün disiplinci toplumundan ayrılmamız gerektiği açıktır" (2007k: 247). Hukuksal-söylemsel iktidar anlayışında üç temel sorunla karşılaşmıştır:

Birincisi, bu yaklaşım iktidar kavramını negatif bir öğe olarak kavrar. Foucault'ya göre iktidarın yalnızca baskı olduğunu düşünmek, üretici niteliğini göz ardı etmek manasına gelir: "Baskı kavramına abartılı bir rol biçen Marcuse gibi Marksizm yanlılarından da uzak durmak gerekir. Çünkü, iktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst-ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu" (2007d: 42). Bu bakımdan Foucault'nun geleneksel anlayışa karşı geliştirdiği iktidar analizinin ilk (ve en bilinen) sonucu, iktidarın yalnızca bastırmadığı, aynı zamanda üretici de olduğudur. Şöyle devam eder: "Cezalandırma konusu, [iktidar anlayışının] hukuk terimleriyle değil, teknoloji terimleriyle, taktik ve strateji terimleriyle olması gerektiğine ikna etti beni ve *Gözetleme ve Cezalandırma*'da [*Hapishanenin Doğuşu*'nda] ortaya koymayı, sonra, *Cinselliğin Tarihi*'nde kullanmayı denediğim şey, hukuksal ve negatif bir şifrenin yerine teknik ve stratejik bir şifrenin ikame edilmesi oldu" (2007g: 107). Bu anlamda baskıcı yaklaşımın kaynağı olan hukuksal-söylemsel iktidar modeli, tek yönlü ve tahakkümcü bir anlayışa neden olur. Oysaki iktidar bundan çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir: "Iktidar mekanizmalarının basit hukuksal, yasal aygıttan çok daha geniş olduğu ve iktidarın çok daha fazla sayıdaki tahakküm prosedürleriyle uygulandığı kanısındayım" (2007b: 161). Baskı söyleminden vazgeçilmesiyle birlikte sözleşme, rıza, meş-

ruiyet gibi iktidar araçlarına dayanan bir analizden de vazgeçilmesi gerekir. Foucault bu terimlerin yerine strateji, teknoloji gibi terimleri geçirecektir.

Foucault'nun hukuksal-söylemsel anlayışa yönelik ikinci eleştirisiyse iktidarın tözselleştirilmesidir.

> "İktidar" diye bir şey yok. Demek istediğim şu: "İktidar" diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu –ya da bir noktadan yayıldığı– fikri bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir (2005b: 124).

> İktidar, doğumundan itibaren iktidara sahip olan ya da onu işleten bir kişiyle artık maddi olarak özdeş değildir; yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir (2007ç: 96).

> Belli bir iktidar biçimi toplumsal beden içinde uygulandığı andan itibaren hükümran mitolojisi artık mümkün değildi. Hükümran, hem canavarca hem arkaik, fantastik bir şahsiyet halini alıyordu (2007c: 23).

İktidar tözselleştirildiğinde belli bir merkezden, yani hükümran veyahut egemenin sözünden/elinden yayılarak belli bir alanı, toprağı, teritoryayı istekleri doğrultusunda tedhiş ve tahkim edebilir. Oysaki Foucault'nun iktidar analizi, bu dar kapsamın ötesine geçer ve arkaik öğeleri bir yana bırakarak iktidarın işletildiği yepyeni düzeyleri anlama olanağı sunacak bir yaklaşımı benimser.

> Toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasından, bir kadınla bir erkek arasından, aile içinden, öğretmenle öğrenci arasında, bilenle bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümran olan büyük iktidarın düpedüz bir yansıması değildir; bu iktidar ilişkileri, daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldığı hareketli ve somut topraktır (2007g: 110).

Foucault'nun bu analizinin temel katkısı, toplumdaki rol, statü ve kimlikleri yeni bir matris içerisinde düşünebilmeye olanak sağlamış olmasıdır. Örneğin, kadın bir gardiyan hapishane içerisinde iktidarı temsil ederken, evinde tam aksi pozisyonu temsil ediyor olabilir. *Potestas* alanından *patria potestas* alana geçişte pozisyon değişikliği gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu anlamda iktidar analizi, tekil ilişkinin içerisinde her seferinde yeniden yapılmalıdır. İktidarın sabit bir yeri ya da taşıyıcısı yoktur. Bu nedenle Foucault'ya göre iktidar tözsel değildir, aksine bir tür ilişkiselliktir ve ancak onu vücuda getiren, eğip büken ve aşındıran kuvvetlerin hesaba katılmasıyla anlaşılabilir. Foucault bu tutumu *nominalizm* (*adcılık*) olarak adlandırır: "Şüphesiz adcı olmak gerekir: İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır" (2007m: 72). Tözselleştirmeye karşı geliştirilen bu nominalizm, geleneksel iktidar anlayışını alt üst etmekle kalmıyor; aynı zamanda iktidar penceresinin sonuna kadar aralanmasına da neden oluyordu.

Üçüncü eleştirisiyse iktidarı negatif, hukuki ve tözsel bir şey olarak düşünmenin iktidar sorununu devlet (veyahut kurum) sorununa indirgemeye yol açtığıdır: "İktidarın işleyişinden söz ettiğimde yalnızca devlet aygıtı sorununa, yönetici sınıf, hegemonik kastlar sorununa gönderme yapıyor değilim, bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, giderek daha da incelen, tüm mikroskobik iktidarlar dizisine gönderme yapıyorum" (2007a: 48). Bu anlamda iktidar sorunu devlet sorunundan bağımsız değildir ancak daha kapsamlıdır; çünkü kurumlar iktidarın ortaya çıktığı köken ya da kaynak değildir, yalnızca aracılarıdır. Foucault, geleneksel iktidar ve siyaset anlayışlarının devleti asıl mesele haline getirerek, iktidarın işleyiş alanlarının genişliğini görmezden geldiğini iddia eder.

> Devlet, her zaman hazır ve nazır bir nesne olmadığı gibi, hegemonik pratiklerin yanıltıcı ya da ideolojik etkisine de indir-

genemez. Devlet, daha ziyade "etkileşimsel bir gerçeklik" [*réalité de transaction*] (Foucault 2008: 297) olarak, yani –devletin kurumsal yapısının yanı sıra devlete ilişkin bilgiyi de üreten– dinamik bir ilişkiler ve sentezler bütünü olarak kavramsallaştırılır (Lemke, 2011: 27; 2015: 47-48).

Düşünüre göre devlet hususunda da nominalist bir tavır almak gerekir:

> Adli, askeri ve diğer kurumlarıyla birlikte devlet, bu temel yollardan farklı, başka kanallardan geçen tüm iktidar ağının garantisini, temel çatısını temsil eder yalnızca. Benim sorunum, toplum içindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmektir (2007e: 69-70).

Ne var ki, burada bir uyarıda bulunmak gerekir: Lemke'nin *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*, Pierre Dardot ve Christian Laval'ın *Dünyanın Yeni Aklı* kitaplarında dikkati çektiği üzere, Foucault devleti ortadan kaldıran "ideolojik hokkabazlığın" bir parçası değildir. Aksine, devletin her geçen gün bir şirkete dönüştüğü neoliberal gündemde çeşitli yönetimsel tekniklerin hem melezleşen kamusallığı hem de girişim öznesiyle özdeşleşmesi beklenen bireyleri nasıl şekillendirdiğini açıklamaya çalışır.[20]

Sonuç olarak, Foucault iktidarı hukuksal-söylemsel bir çerçevede düşünmenin "hukukun iktidarın gerçek biçimi olduğu ve iktidarın hep hukuk biçimine bürünerek kullanılması gerektiği ilkesinin" (2007m: 69) sorgulanmadığını dile getirir. Bu nedenle yapılması gereken "(...) yavaş yavaş başka bir iktidar anlayışına doğru ilerlemektir. Yani hem cinselliği yasa olmaksızın, hem de iktidarı kral olmaksızın düşünmek..." (2007m: 71)

"Kralın kellesini uçurmak"

Foucault "hukuksal-söylemsel" iktidar anlayışına alternatif olarak baskıcı değil üretici; tözsel değil ilişkisel bir iktidar ana-

20 Girişimcilik temasını daha sonra "Yönetimsellik ve Liberalizm" altbaşlığında ele alacağız.

lizi koyar. Ne var ki bu basit bir şekilde *eski*sinin yerine *yeni* bir iktidar anlayışını geçirmek değildir; çünkü düşünürün amacı şudur: "Ayrıca, bu iktidar ilişkilerini, dönemlere ve yüzeylere bağlı olarak, birbirlerinden çok çok farklı yöntemler ve teknikler kullandıklarını ortaya çıkarmak istiyorum" (2007ı: 176). Bu çerçevede yaptığı iş, ortaya yeni bir iktidar kuramı koymak değildir. Aksine, Foucault'nun genel bir iktidar kuramı yoktur. "Şimdinin tarihi" içerisindeki sekanslardan alınan her kesit, farklı bir tabloyu gözler önüne serecektir. Bu anlamda Foucault, genel bir iktidar kuramının çerçevesini çatmak yerine "iktidar ilişkileri analitiği"nden söz eder:

> Ne zaman bir iktidar teorisi kurulmaya çalışılsa, daima iktidarın belirli bir yerde ve zamanda belirdiği değerlendirmesini yapma zorunluluğuyla yüz yüze gelinecek, dolayısıyla onun ortaya çıkışından söz etmek, çıkarsamak gerekecektir. Oysaki iktidar gerçeklikte açık, az çok koordine edilmiş (kuşkusuz daha çok kötü biçimde koordine edilmiş) bir ilişkiler yumağıysa, o zaman geriye kalan tek sorun iktidar ilişkileri analitiğini mümkün kılacak bir analiz aracı edinmek olur (Foucault, 2005b: 124).

Foucault'nun *iktidar analitiği*, her yerde hazır ve hazır, her durumda geçerli olacak, evrensel bir açıklama sunmaktan ziyade özel bir yönetim teknolojisine özgü bir şematizasyon biçimi oluşturmayı dener. Bu anlamda "hukuksal-söylemsel" ve evrensel bir modelden vazgeçen "Foucault'nun amacı, hukuk ve siyaset filozofları tarafından koyutlanmış olan kuramsal eşitliğin altında yatan ve altını oyan politik teknolojiler tarafından kurulmuş olan eşitsiz ilişkiler ağını yalıtmak, tanımlamak ve analiz etmektir" (Dreyfus ve Rabinow, 1986: 185). Kısacası, önemli olan, bir iktidar kuramı oluşturmak değil, iktidarın analizini yapmaktır. O halde bu analizin kavradığı şekliyle iktidar nedir?

> Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu an-

lamak gerekir; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin, bir zincir ya da sistem, ya da tersine onları birbirlerinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak; ve nihayet, genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri –söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar– anlamak (Foucault, 2007m: 71-2).

Bu durumda iktidarın kaynağı nedir? Foucault'ya göre bu bir anlamda yanıltıcı bir sorudur. İktidarın çoklu bir ilişkiler ağı olarak anlaşıldığı bu analiz, nesnesini biricikleştirme tuzağına da düşmek istemez. Kısacası tek başına bir kaynaktan değil, çok sayıdaki iktidar etkisinden söz etmek gerekir. Bu şemsiyenin altına girebilecek her türden ilişkinin, dayanağın, aygıtın hesaba katılması gerekir. Bu da iktidarın yegâne bir ideoloji ya da hegemonya olarak anlaşılmasını reddetmektir. Başka bir deyişle, Heideggervari bir biçimde asli kaynağa gitmeye çalışmak, nostalji tuzağına düşmekten başka bir şey değildir. Foucault, bir sıfır noktası belirlemenin önemli olmadığını, aksine böylesi menşein her tarihsel analizde bugünü meşrulaştırmaya çalışan güçler tarafından yeniden icat edilebileceğini ileri sürer. Ona göre önemli olan ancak etkilerinden tanıyabileceğimiz iktidarın işleyiş stratejilerini, tahakküm çabasını ve şekil verme tekniklerini çözümleyebilmektir.

Ne var ki daha önce de vurguladığımız üzere Foucault bir slalom düşünürüdür ve disiplinler, alanlar, yöntemler vd. arasındaki bu slalomda analizini zenginleştirecek farklı kuvvetler ve araçlar bulur. Kitapları bu bakımdan birbirinin içine açılan onlarca kapıyla doludur; okur, her kapıyı açtığında karşısında yeni kapılar bulmakta, farklar anaforunda savrulmaktadır. Oysaki mekanik olmayan, basmakalıp yaklaşımları dışlayan her düşünce, nüansların inşa ettiği bir binadır. Foucault için bu farkların izini sürmekse sanıldığından çok daha kolaydır.

Mark G. E. Kelly, Foucault'nun iktidar analizine ilişkin temel düşüncelerin *Cinselliğin Tarihi*'nde olduğunu; ancak bu düşüncelerin çekirdeğinin bu kitaptan bir yıl önce Şubat ayında yayımladığı *Hapishanenin Doğuşu*'nda bulunabileceğini söyler. Yine de iki kitap arasında bariz bir fark vardır: İlki cinsellikten yola çıkan ancak çok daha genelleşmiş bir iktidar analiziyken, ikincisi disiplinci iktidarın bedenleri nasıl etkilediğiyle ilişkili olarak iktidarı ele alır. Kelly, iki kitabı iktidar kavramı bakımdan karşılaştırarak aralarındaki beş ortak noktayı sıralar:

1) İktidarın kişilerüstülüğü ya da öznesizliği, bireysel öznelerin iradesi tarafından idare edilmediği manasına gelmez (DP 26; SD 29; WK 94).
2) İktidarın ilişkiselliği, iktidarın insanlar tarafından temellük edilen bir cisim [*quantum*] olduğu düşüncesinin aksine insanlar arasındaki güç *ilişkileri* olduğu anlamına gelir (DP 27; WK 94).
3) İktidarın merkezsizliği, tek bir bireye ya da sınıfa yoğunlaşmadığı anlamına gelir (DP 27; PK 142; SD 27; WK 94).
4) İktidarın çokyönlülüğü, yalnızca az ya da çok her yerden geldiği değil, aynı zamanda "eşitlikçi olmasa" dahi "aşağıdan geldiği" anlamına gelir (DP 27; PK 142; WK 94).
5) İktidarın *stratejik* doğası, iktidarın kendine has dinamikleri olduğu, yani "yönelimsel" olduğu manasına gelir (DP 26; PK 142; WK 94) (Kelly, 2009: 37-8).

Kelly, *Hapishanenin Doğuşu*'nda yer almayan ancak sonradan *Cinselliğin Tarihi*'nde karşımıza çıkan noktaları da haritasına ekler:

1) Direnişle birlikte varolma (WK 95; PK 142).
2) Üretici olma, pozitif etkiler üretme (WK 94).
3) Her yerde hazır ve nazır, her türden ilişkide varolma, her türden ilişkinin olanaklı koşulu olarak olma (WK 94; PK 142) (Kelly, 2009: 38).

Tabloya bir bütün olarak baktığımızda *Cinselliğin Tarihi*'ne damgasını vurmuş olan iktidar analizinin birtakım temel özel-

liklerinden söz edebiliriz. Birincisi, iktidar artık hukuksal vasıflarla donatılmış bir egemen tarafından temsil edilmemektedir. Foucault bunu –daha sonradan Foucault yorumcuları arasında bir parolaya dönüşecek olan– "kralın kellesini uçurmak" metaforuyla izah eder: "Bizim ihtiyacımızsa, hükümranlık sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kellesini uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor" (2005c: 72).

Özetle söylersek hükümranlık tarihte temel olarak dört rol oynar ve bu roller arasındaki geçiş izlerinin sürülmemesini sağlayan temel düzenek ise hukuktur: Birincisi, feodal monarşinin gerçek iktidar mekanizmasına gönderme yapmıştır; ikincisi, büyük idari monarşilerin kurulup meşrulaştırılmasında bir araç olmuştur; üçüncüsü, 17. yüzyıldan itibaren kraliyet iktidarını hem sınırlamak hem de güçlendirmek için kullanılabilen bir silah olmuştur; dördüncü olaraksa otoriter ya da mutlakiyetçi monarşik idare modeline bir alternatif üretmektir: Parlamenter demokrasi modeli (2003: 34-5). İşte tüm bu tarihsel momentlerde dönüşüp değişerek hukuk maskesi altında ayakta kalan hükümranlık anlayışı, disiplinci iktidar teknikleriyle bir sınıra dayanmıştır. Kendi kuyruğunu yiyen bir canavar misali, dayandığı sınırda yönetme kabiliyeti yetersiz gelmeye başlamıştır.

Disiplin mekaniğiyse hükümranlık mantığının hukuksal işleyiş biçimi içerisinde bir parantez ya da ara bölge değildir. Yani disiplinci iktidar hükümranlık içerisinde yabancı bir gövde gibi dolanmaz; aksine bunların alanları arasında bir ortaklık vardır ama işleyiş mekanizmaları kesinlikle farklıdır. Buradaki fark en iyi şöyle özetlenebilir: "Disiplin söylemi, hukukun söylemine yabancıdır; kuralları egemenin iradesinin bir ürünü olarak üreten söyleme yabancıdır. Disiplinlerin söylemi kural hakkındadır: Hükümranlıktan devşirilen hukuki bir kural değil, doğal kural ya da başka bir deyişle norm hakkındaki kuralın söylemidir" (2003: 38). Hukuk, yasaklamayı temele alırken, disiplinci iktidar temel olarak norma yaslanır.

Foucault her ne kadar bu iki tekniğin giderek daha çok birbiriyle karşı karşıya gelmeye başladığını, iki farklı mekaniğin uyuşmazlığının ayyuka çıktığını söylese de sonuçta bunların birbirlerine eklemlenerek iktidar ağları arasındaki boşlukların, potansiyel direniş noktalarının daraltılmaya çalışıldığını işaret eder. Bu iki mekaniğe birden direnmek içinse disiplinci olmayan ancak aynı zamanda hukuksal anlayışa sığınmayan bir kavrayış gerekir. Bu kavrayışın mahiyetini anlamak için bir ayrıma daha göz atmak gerekir. Foucault, yalnızca hükümranlıkla disiplinci iktidar arasına ayrım çizmekle kalmaz; aynı zamanda hükümranlıkla tahakküm arasına da bir ayrım çizer.

> Hükümranlıktan devşirilen iktidarlardan ziyade, hem tarihsel hem de ampirik olarak iktidar ilişkilerinden çıkan tahakküm operatörlerinden üretilen güçlere bakmalıyız. Bir egemenlik kuramından ziyade bir tahakküm, tahakkümler kuramı: Bu, özneyle (ya da hatta öznelerle) başlayan ve ilişkiden de önce var olan ve yerelleştirilebilir olandan başlamaktansa iktidar ilişkisinin kendisinden, gerçek ya da fiili tahakküm ilişkisinin kendisinden başlamak ve uygulandığı öğeleri belirleyenin nasıl bu ilişkisinin kendisi olduğunu kavramak anlamına gelir (2003: 45).

Foucault böylelikle tahakküm ilişkilerinin hükümranlık anlayışını baştan sona kat etmediğini, bu ikisini birbirine dayanarak açıklamanın sorunlu olduğunu gösterir. Elbette tahakküm ilişkileri hükümranlık çözümlemesinin bir parçasıdır ama tamamen ona indirgenemez. Bu nokta aslında düşünürün ileride "bastırma"ya dayanan bir anlayışı sorgulayacağının belki de ilk işaretlerinden biridir.

Kralın kellesini uçurma çabası, iktidar sorununu ele almanın yepyeni bir yolunu işaret eder. Geleneksel yaklaşımlar iktidarı meşruiyet ve egemen figürleri odağında incelemeye çabalarken, genellikle iktidarı yalnızca bir "yaptırabilme becerisi" olarak tanımlar. Oysaki Foucault, egemen olmaksızın da iktidarın düşünebildiği yeni bir patikayı yürümeyi öneriyordu. Ne var ki, şuna dikkat etmek gerekir: İktidarı merkezi bir egemen

olmaksızın düşünme çabası, en başta iktidar sorununu devlet denen kurumdan daha geniş bir çerçevede tartışmanın kapısını aralarken, herkesi aynı potada eritmek manasına da gelmez: "İktidar ilişkileri eşitsiz ve görece istikrarlı bir kuvvetler ilişkisi olduğu sürece, bunun bir yukarısı bir de aşağısının olduğu ve potansiyel bir farklılık içerdiği açıktır" (2005b: 126). Bu potansiyel fark, gözümüzü daima kuvvetler arasındaki ilişkisel ağa çeker. Foucault, iktidarın menzilini çatışmanın ötesine götürmenin kapısını tam da burada aralar.

İktidar analizinin ikinci özelliği, iktidarın artık bir ilişkisellik içerisinde düşünülmesidir: Yani belli kurumlar içerisinde yalnızca bedenlere müdahale eden bir yapıya sahip değildir, aksine bu kurumların dışına taşarak kişilerin hal ve tavırlarına kadar sirayet edebilir. Üçüncü özelliğiyse yalnızca baskıcı olmaktan çıkıp üretici de olmasıdır. Yani, iktidar artık bir rıza sorunu olarak düşünülemeyeceği gibi, iktidarın uygulanması da yalnızca şiddet veyahut zor pratikleri silsilesine indirgenemez. İktidar analizinin dördüncü özelliğiyse iktidarın yalnızca yurttaş ve yönetici ya da yöneten ve yönetilen arasındaki bölünmede değil, her türden ilişkide türeyebilmesidir:

> İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir (2007m: 72).

Buradaki en önemli nokta, iktidarın artık sadece negatif olarak, yani bir baskı aygıtı olarak düşünülmeye başlamasının terk edilmesiyle birlikte "direniş" kavramından söz edilebilmesidir. Bu anlamda hiçbir iktidar ilişkisi kesintisiz bir zor kullanımı olarak düşünülemez. Bu anlayış gerçekçi olmadığı gibi, hayatın canlı akışını da kavramaktan acizdir. Tam bir tabiiyet ilişkisi, sonunda karşıdakinin varlığını ortadan kaldıran bir sürece dönüşür. Zor kullanımının mekanik güvencesi, direniş stratejile-

rinin çeşitliliği sayesinde kolaylıkla ortadan kaldırılır. Üstelik, bunun illa ki fiziksel bir hamle olmasına gerek yoktur.

Pek çok kapatma ve disiplin kurumunu inceleyen, majör iktidar yerine iktidarın mikro-fiziğini gözler önüne sermeye çalışan Foucault, düşüncesinde ilk kez "direniş" perspektifine esaslı bir yer açar. Bu nedenle Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nden önceki çalışmaları "Möbius Şeridi Modeli" olarak adlandırabiliriz. Bilindiği üzere –fiziksel bir imkânsızlık sayesinde mümkün olabilen– Möbius Şeridi, aslında tek yüzlü bir şerit olduğundan içinden çıkmak imkânsızdır; bir noktadan başka bir noktaya doğru hareket ettiğinizde tek yaptığınız bütün bir yüzeyi yeniden taramaktan ibarettir. İşte Foucault'nun 1976 yılına kadarki iktidar fikri de bu şekilde tekyönlüdür ve içinden çıkılması, iktidar karşıtı güçlerin birikmesi ve bu birikimin bir karşı iktidar perspektifi yaratması mümkün değildir. *Cinselliğin Tarihi*'yle birlikte devlet sorununa hapsedilmiş iktidar sorununu yeni bir açıyla ele almakla kalmaz; aynı zamanda sadece "Hayır" diyen bir iktidarın ayakta kalamayacağını da ortaya koyar.

> İktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar, her an direniş çağrısı yapar, direnişe imkân tanır ve direniş imkânı olduğu için, gerçek direniş olduğu için, tahakküm uygulayanın iktidarı çok daha fazla güçle, direniş ne kadar büyükse o kadar büyük daha fazla kurnazlıkla tutunmaya çalışır (2007ı: 176).

Bu durumda iktidar ilişkileri tersine çevrilebilir ilişkilerse ve "her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerde"yse bu durumda direniş de her yerdedir:

> İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. (...) Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur (2007m: 73-4).

Foucault, böylelikle iktidar karşıtı hareketlerin bir sınıf siyasetine veyahut devlet karşıtlığına dönüştürülmesinin altını oyar. Direnişin her alana yayılması, iktidara tek bir cepheden (ve özellikle hukuk sorunu çerçevesinde) direnen bir muhalefet anlayışının, bir "meta iktidar"a karşı "meta direniş" olarak konumlanmış bir yaklaşımın yanlışlığının altını çizer. Bu veda şarkısı, direnişi yeni bir kavramlar setiyle icat etmeyi gerektirecektir. Foucault'nun bu anlamda nefesi "tutum" ve "karşı tutum" kavramını dillendirmeye yetmiş olsa da, nakaratı yeni bir yorumlamayla icra eden James Scott dikkat çekici bir yaklaşım sunar: Foucaultcu anlamda mikro direniş diyebileceğimiz bu direniş olanakları, James Scott'ın terminolojisinde alt-politika [*infrapolitics*] adını alır. Scott'a göre protesto, gösteri ve isyan gibi kamusal açıdan görünür protestoların yanı sıra özellikle güç dengesizliğinin çok açık ve potansiyel sonuçlarının çok sert olabileceği durumlara yönelik –kaçak avlanma, ayak sürüme, aşırma, kaçma gibi– doğrudan görünmez direniş imkânları vardır (1995: 248-271). Scott'a göre bu tür eylemler, dikkatimizi daha kolay çeken büyük çaplı politik eylemlerin "kültürel ve yapısal temelini" (1995: 249) sağlamaktadır.[21] Scott, dikkati bu tür eylemlerin rolünü büyütmemek gerektiğine çeker; ona göre "direnişin bu biçimi yalnızca bir seçenektir" (1985: 33) ve "altpolitikanın ilksel biçimleri güçsüzlerin derinlemesine bir savunması olarak kalır" (1995: 271). Bu anlamda tabi olanın güç dengesizliği karşısında hayatta kalmasından fazlasını amaçlamaz; bir gelecek öngörüsü yoktur.

21 James C. Scott özellikle köylü direnişleri üzerine yürüttüğü zihin açıcı çalışmalarında Foucault'ya neredeyse hemen hiçbir referans vermeksizin bu düşünsel verimin birikimini temele alarak hareket eder; direniş kavramının iktidarla nasıl karşılıklı işlediğini pratik örnekler üzerinden gözler önüne serer. Ona göre sınıf bilincine dayanmayan, gündelik ilişkilerin doğurduğu birtakım direniş biçimleri vardır. Scott, bunlara "gündelik direniş biçimleri" der: "Gündelik direnişin direnişin öteki biçimlerinden ayrıldığı en çarpıcı nokta, kamusal ve simgesel amaçlarını üstü örtülü bir biçimde inkâr etmesidir. Kurumsallaşmış politikanın biçimsel, aleni olduğu, sistematik olma endişesi duyduğu, *de jure* [*yasal olarak*] değiştiği yerde; gündelik direniş enformal, genellikle aleni olduğunu, büyük oranda dolaylı olma endişesi duyduğu ve *de facto* [*fiili olarak*] kazandığını" (Scott, 1985: 33) dile getirir.

Mikro direnişler zorunlu olarak daha büyük çaplı direnişleri veyahut devrimi örgütlemediği gibi, aksine böyle bir direnişin ya da devrimin zemini de olabilir. Foucault'ya göre mikro direnişlerin birikmesiyle, çeşitli alanlarda yürütülen mücadelelerin bir araya gelmesiyle zorunlu olarak bir makro direniş ortaya çıkmaz. İki direniş biçimi arasındaki ilişki tamamen olumsaldır. Ne var ki buradaki kuramsal boşluk, pek çok yorumcunun odaklandığı üzere mikro direnişlerin nasıl makro direnişlere ya da devrimlere dönüştürüleceği sorunu değildir. Asıl sorun, Foucault'nun "mikro ve makro direnişler arasındaki söz konusu ayrımı açık bir biçimde ortaya koymamış" (Kelly, 2009: 110) olmasıdır.

Bu meseleyle ilgili ikinci önemli noktaysa şudur: İktidarın bir kurum sorunu olmaktan çıkarılışı, direnişin de bir *yok-yer*de gerçekleşmesi anlamına gelir. Eğer iktidar bu şekilde analiz edilirse "böylece uzun süre siyasal düşüncenin gözünü kamaştırmış olan Hükümdar-Yasa sisteminden kurtulunabilir" (Foucault, 2007m: 74-5). Peki, iktidarı bu modelin dışında durarak düşünme cehdine giren Foucault'nun önerdiği iktidar modeli nedir? Bu soruya yanıt verebilmek için Foucault'nun düşünce evrenini baştan sona kat edip –yeri geldikçe– kullandığı bütün iktidar modellerini, bir modelden diğerine geçmesine neden olan zorlayıcı faktörleri ve bu değişimlerin ne türden kapıları açıp ne türden kapıları kapadığını ele alacağız.

Savaş modeli

Peter Brooks'un işaret ettiği üzere "modeller yalnızca açıklamaya yönelik birer araç ya da örnekleme şekli değildirler, keşif yöntemi olarak da işgörürler" (2014: 54). Bu anlamda Foucault da bu modelleri bir tür keşif yöntemi olarak kullanmış; nesnesini farklı açılardan kuşatmak için başka başka modellere başvurmuştur. Yasa-yasaklama sorunun ötesine geçen iktidar analizleri tarihsel bir sıralama içerisinde incelenirse karşımıza ilk önce "Savaş Modeli" çıkar:

> "Yani, tabiri caizse bu yıl birazcık bakmak istediğim geçici sorun şu: Savaş gerçekten iktidar ilişkilerinin geçerli bir analizini yapmayı sağlayabilir mi ve tahakküm teknikleri için bir anayapı [*matrix*] gibi davranabilir mi?" (Foucault, 2003: 46).

1971 yılında kaleme aldığı "Nietzsche, Soybilim, Tarih" yazısında ilk sinyalleri veren düşünür, *Toplumu Savunmak Gerekir*'de rıza ve meşruiyet sorununu bir yana koyarak savaş modelini öne sürer:

> İkincisi –isterseniz öylesine ikinci yanıt diyelim–, eğer iktidar aslında bir güç ilişkisinin icraya dökülmesi ya da konuşlandırılmasıysa, o halde onu feragat, sözleşme ve devretme ya da üretim ilişkilerinin yeniden üretimi gibi işlevsel terimlerle çözümlemek yerine, her şeyden önce çatışma, muharebe ve savaş terimleriyle analiz etmemiz gerekmez mi? Böylelikle –iktidar mekanizmasının temelde ya da aslında baskı olduğunu ileri süren– ilk varsayımın yerine alternatif olarak ikinci bir varsayım sunabiliriz: İktidar savaştır, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir (2003: 15).

1976'da, yani *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlandığı yılda verilen bir derste dile getirilen bu "savaş modeli", Carl von Clausewitz'in meşhur "savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir" (1989: 87) formülünü tersine çevirir. Bu da iktidarın öncelikle bir güç ilişkisi olarak anlaşılması demektir. Bu sürekli savaş hali, ilk bakışta Hobbes'un meşhur doğa durumu betimlemesini andırsa da, ortada bir sözleşmenin bulunmaması ayrım noktasıdır.

Yine aynı yıl verdiği bir mülakatta şöyle der: "Benim inancım odur ki buradaki referans noktası büyük dil (*langue*) ve göstergeler modeli değil, savaş ve mücadele modeli olmalıdır. Bizi ele geçiren ve belirleyen tarih, bir dil şeklinden ziyade bir savaş şeklinde gerçeklik kazanır: Etkili olan anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileridir" (Foucault, 2005c: 65). Burada açıkça görüldüğü üzere Foucault için iktidar açık bir biçimde "çatışma"dır. Bu durumda iktidarın icra edilmesi, yeri geldiğinde açık bir zo-

run, yeri geldiğindeyse "sessiz bir savaş"ın sürdürülmesidir. Bu anlamda savaşın tarihi, barışın tarihiyle bir ve aynı şeydir. Foucault, "savaşın toplumsal ilişkilerin daimi bir özelliği" (2003: 110) olduğunu söyleyerek, *bölme* ilişkisini yeni bir düzlemde tanımlamış olur. Artık, savaş ile siyaset arasında bir ayrım yoktur; aksine bunlar arasında bir süreklilik vardır ve sonuç ancak siyasetin tam da bir savaş halini alması olacaktır.

> Bu durumda acaba bilinen formülü ters çevirip siyasetin başka yöntemlerle sürdürülen bir savaş olduğunu mu söylemek gerekir? Eğer savaşla siyaset arasında bir düzlem farkının korunması isteniyorsa, belki, bu güç ilişkileri çokluğunun ya "savaş" biçimi ya da "siyaset" biçimi çerçevesinde kodlanabileceğini –hiçbir zaman tam değil kısmen olmak üzere– ileri sürmek gerekecektir; böylece bu dengesiz, türdeş olmayan, istikrarsız, gergin güç ilişkilerini bütünleştirmek için iki farklı (ama hep birbirinin yerine geçmeye yatkın) strateji olacaktır (2007m: 72).

Ne var ki, bu yaklaşım pek çok bakımdan oldukça sorunludur. Öncelikle iktidarın bir mücadele veyahut savaş olduğunu söylemek, düşünürü tam da uzaklaşmaya çalıştığı Hobbesçu ve Marksist modellere bir adım daha yaklaştırır. İktidarı ekonomi terimleriyle kavramaktan, yani bir anlamda Marksizmin önerdiği şemadan kaçınmaya çalışan Foucault, "iktidar-ilişkisinin temelini güçler arasındaki savaş benzeri bir çatışma" (2003: 16) olarak anladığı bu kavrayışa "Nietzsche hipotezi" adını koyar.

> Öyleyse görüyorsunuz iktidarı analiz etme çabamızda ekonomiye dayanan [*economistic*] şemadan kurtulmaya çalıştığımızda doğrudan doğruya kendimizi iki büyük hipotezle karşı karşıya buluruz; bunlardan birine göre iktidar mekanizması baskıdır –kolay olması adına buna Reich hipotezi diyeceğim– ve ikincisine göre iktidar ilişkisinin temelinde savaş benzeri güçler çatışması yatar –kolay olması adına buna da Nietzsche hipotezi diyeceğim– (2003: 16).

"Model" ile "metafor" arasında yalnızca pratiğe dökülme ve detaylandırılma bakımından fark olduğunu kabul edersek, Foucault'nun politikaya bir model olarak savaşı/mücadeleyi önermesi şu bakımdan dikkat çekicidir: Foucault'nun önerisi bir *icat* değil, bir *keşif*tir. Politikayı bir savaş olarak görmek, bir anlamda 17. yüzyıl düşüncesine aittir. Her ne kadar Foucault'nun Machiavelli ve Hobbes hakkındaki satırları, bu düşünürleri klasik savaş modelinin dışında konumlandırmaya çalışsa da, bu yaklaşımda ciddi bir sorun vardır. Tabii, tarihsiz bir kafayla düşünmenin riski iki yönlüdür: Bir yandan, şimdideki her şeyin kökenini geçmişe atfederek olup biten her şeyi salt *keşfe* indirgemek; öte yandan da iki uğrak arasındaki farkları göz ardı ederek tutumları birbirine eşdeğer kılmak. Bu iki hataya da düşmemek için benzerlik kadar farktan da söz etmek gerekir: 17. yüzyılda söz konusu modelin tamamlayıcısı organik bir devlet anlayışıyken, düşünür bu anlayışa kuramında yer tanımayacaktır.

Savaş modeli söz konusu olunca akla gelen ilk iki isim Machiavelli ve Hobbes'tur; ancak Foucault, bu iki ismin hiç de savaş modeli içerisinde düşünülemeyeceğini ileri sürecektir (2003: 59). Bunun için de Hobbes'un "çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimler" ifadesinin altında nelerin saklı olduğunu göstermeye çalışır: "Hobbes'un ilk savaş durumunda karşılaşan, karşıtlaşan, çatışan silahlar, yumruklar ya da zincirinden boşanmış vahşi güçler değildir. Hobbes'un ilk savaşında mücadele yoktur, kan yoktur ve de ceset yoktur. Sunumlar, sergilemeler, imler, empatik ifadeler, kurnaz ve yanıltıcı ifadeler vardır; tuzaklar, muarızı kılığında gizlenen niyetler ve kesinlikler kılığında gizlenen endişeler vardır" (2003: 92). Bu anlamda Foucault'ya göre Hobbes, doğrudan "savaş"ı değil, "savaş potansiyeli"ni temele alır. Hobbes'un kendi ifadesiyle söylersek, "Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında *zaman* kavramı havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağın-

dan ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine, bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimlerden oluşur" (2004: 94). Bu bağlamda Hobbes, devleti savaştan değil, "çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilim"lerden türetir; aslına bakılırsa bu eğilimlerin kökeninde de yatan psikolojik bir gerekçeden: "Hükümranlık daima aşağıdan ve korkanlar sayesinde kurulur" (Foucault, 2003: 96). İşte bu nedenle Foucault'ya göre Hobbes savaş modelinin dışında, hatta Hobbes hükümranlığın kurulmasında savaşı saf dışı bırakmaya çalışan bir isim olarak düşünülmelidir; çünkü savaşı kazananlar ve kaybedenler için de, devletin içinde ve dışında olanlar için de aynı mekanizma işleyecektir. Hepsinin kökünde yurttaşların özel ilişkilerini de barındıracak şekilde kurumsallaşmış bir "korku" vardır. Sözleşme, bu korkuyu istenç ve rızayla mühürlemenin adından başka bir şey değildir.

Bedenler üzerinde işleyen iktidarın mikro-fiziği anlayışı da, savaş modeliyle ilişkili olarak düşünülmelidir; zaten "hukuksal-söylemsel" iktidar anlayışının terk edilmesiyle birlikte iktidarın kavranabileceği temel terimler etki, strateji ve teknoloji olmuştur ve bu terimler de bir savaşı temele alır.

> Artık, bu mikro-fiziğin incelenmesi, beden üzerindeki iktidarın bir mal değil de, bir strateji olarak anlaşılmasını; iktidarın tahakküm etkilerinin bir "temellük etmeye" değil de, aksine düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işlevlere mal edilmesini; bir kişinin elinde tuttuğu bir ayrıcalık olmaktan daha ziyade sürekli olarak gergin, etkinlik halinde, bir ilişkiler ağı içerisinde şifrelerinin çözülmesi gerektiğini; ona model olarak bir toprağın fetihle ele geçişinden veyahut bir mübadeleyi düzenleyen bir sözleşmeden ziyade sürekli savaşı almak gerektiğini varsayar (1979: 26).

Foucault'nun 1971-72 yılları arasında hapishaneler üzerine yaşadıklarının ardından Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun (G.I.P.) kurulmasıyla başlayan, 1975 yılında *Hapishanenin Doğuşu* ve de son olarak 1978 yılında *Toplumu Sa-*

vunmak Gerekir'in yayımlanmasıyla sona eren döneminde iktidar "savaş modeli" çerçevesinde anlaşılmıştır. Tabii, "Bir çalışma, aynı zamanda insanın düşündüklerini, hatta kendisini değiştirmeye yönelik bir girişim olmazsa, fazla eğlendirici bir yanı kalmıyor" (2011b: 83) diyen düşünür için burası da son durak olmayacaktır.

1977 yılında yayımlanan çok önemli bir söyleşisinde J.-P. Barrou'nun "Muharebe, etki ve tepki, saldırı ve karşı-saldırı: Bir strateji uzmanı gibi konuşuyorsun. İktidara direnişlerin temelde fiziksel özellikleri mi vardır? Mücadelelerin içeriği ve bu mücadelelerde ortaya çıkan özlemler ne olur?" sorusuna şöyle yanıt verecektir:

> Burada önemli olan, aslında bir teori ve yöntem sorunudur. Bir şey bana çarpıcı geliyor: Bazı siyasi söylemlerde güç ilişkilerinin sözcük dağarcığı çok kullanılır; "mücadele" sözcüğü en sık karşılaşılanlardan biri. Oysa, kimi zaman, bundan sonuç çıkarmakta ya da bu sözcük dağarcığının ima ettiği sorunu ortaya koymakta bile tereddüt ettiğimiz kanısındayım: Yani bu "mücadeleleri" bir savaşın beklenmedik olayları gibi analiz etmek gerekir mi gerekmez mi? Bunları strateji ve taktiğin şifresiyle mi çözmeliyiz? Siyasi düzlemdeki güç ilişkileri savaş ilişkileri midir? Bu sorulara, kişisel olarak, evet ya da hayır diye kesin biçimde cevap vermeye şimdilik kendimi hazır hissetmiyorum (Foucault, 2007ç: 104).

Burada açık bir biçimde görüldüğü üzere Foucault, zaman içerisinde politika ve savaş arasındaki süreklilikten uzaklaşma eğilimi göstermektedir. Bunun temel nedeni, düşünür için tarihteki olayların kendi tekliğini içerisinde anlaşılması gerekliliğidir. Foucault'nun başka bir bağlamdaki sözlerini tam da onu açıklamak için kullanmanın sırası. Düşünür, 1971-1972 derslerinde tam da şöyle demişti: "Ve her yeni felsefe, her bir tekil eser karşısında bir başka felsefenin düşünülmeyenini düşünmek zorunda olacaktır. (...) Her bir felsefenin yapması gereken, başkalarındaki düşünülemeyeni düşünmektir. Ve bu düşünülmeyenden hareketle her bir felsefenin hakikatle olan te-

kil ilişkisi tanımlanacaktır (2012: 38). İşte bu *tekil ilişki*yi anlama isteği, uzunca bir süre Foucault'nun düşüncesinde merkezi bir önemi olan "savaş modeli"ni terk etmesine neden olacaktır. Bu hamleyle birlikte Foucault'nun düşüncesinde yeni bir dönem açılır.

Biyopolitika, I: Giriş

Pek çok yorumcuya göre Foucault düşüncesinin ikinci dönemi *Cinselliğin Tarihi* başlıklı kitabıyla başlatılabilir. Bu kitabın önemi, düşünürün yayımlandığını gördüğü son kitabı olmasıdır. 1976 yılında yayımlanan kitap, yazarı tarafından başta altı cilt olarak planlamıştır; ancak ilk üç cildin ardından düşünürün vefat etmesiyle proje yarın kalmıştır. 1976 sonrasında yayımlanan ve bu kısımda ele alınacak metinler ise düşünürün Collége de France'ta verdiği derslerin notları ve ses kayıtlarından yola çıkarak hazırlanan kitaplarıdır. [22] Foucault, "biyopolitika" kavramını bu derslerde detaylandırmıştır; ancak kavramın ilk geçtiği yer bu dersler değildir.

Foucault, Rio de Janerio Devlet Üniversitesi'nde Ekim 1974'te "halk sağlığı" üzerine üç konuşma yapar. Bunlardan ilki "Tıbbın Krizi ya da Karşı-tıbbın Krizi" (2004g), ikincisi

22 Bu dersler 1970'ten düşünürün vefat ettiği 1984 yılına kadar devam etmiştir; yalnızca 1976-1977 döneminde –Foucault, öğretim üyelerine yedi yılda bir verilen izni kullandığı için– ders yapılmamıştır. Bu dersler François Ewald ve Alessandro Fontana'nın genel editörlüğü altında (başta Ewald olmak üzere derste bulunan farklı kişilerin tuttuğu notların, düşünürün dersler için hazırladığı elyazmalarının ve derste alınan ses kayıtlarının karşılaştırılmasıyla) hazırlanmaktadır. Dersler 1999 yılından bu yana belli bir sıradüzen gözetilmeksizin yayımlanmaktadır. Örneğin, 2001 yılında yayımlanan *Öznenin Hermenuetiği* 1981-1982 döneminin dersiyken, 1971-1972 yılının dersi olan *Ceza Kuramları ve Kurumları* henüz yayımlanmamıştır. Bu dersin yayımlanmasıyla dersler nihayete erecektir. (Aynı şekilde bu derslerin İngilizce yayımında da belli bir sıradüzen gözetilmemektedir.) Ne var ki, Foucault'nun yayımına onay vermediği bu metinlerin statüsüne ilişkin yanıt yine kendisinden gelecektir. 1975-1976 döneminde verdiği derslerde bu konuya ışık tutan şu sözleri dile getirir: "Her durumda, burada daima küçük mikrofonlar, kayıt makineleri olacak ve söz sonradan da dolaşımda olacak –bazen kasetlerde, bazen yazılı olarak ve bazen de kitapçılarda dolaşıyor–; öyleyse kendime söylediğim gibi, söz daima kendi başına buyruktur" (2003: 3).

"Toplumsal Tıbbın Doğuşu" (2000), üçüncüsüyse "Hastanenin Modern Teknolojiyle Birleşmesi" (2007o) başlığını taşır. "Biyopolitika" kavramının ilk kez kullanıldığı yer, ikinci konuşmadır. "Toplumsal Tıbbın Doğuşu" başlıklı bu konuşmanın temel amacı, "halk sağlığı" hususundaki yaygın kanıları sorgulayarak asıl sorunun "tıbba karşı anti-tıp" (Foucault, 2000: 134) denkleminde yatmadığını göstermektir. Bu bağlamda 18. yüzyıldaki tıp pratiklerinin bireyselleştirici bir boyutunun olmasına rağmen –sanıldığının aksine– aslen toplumsal boyutunun çok daha ağır bastığını göstermeye çalışır. Kavram, toplumsal tıbbın dönüşümünü açıklamak üzere kullanılmıştır.

Foucault'ya göre bu alandaki dönüşümleri anlamak için devlet ile toplum kavşağında gerçekleşen denetleyici ve düzenleyici pratiklere bakmak gerekir. Bu bağlamda üç temel öğeden söz etmek gerekir: "Biyotarih", "tıbbileştirme" ve "sağlığın ekonomisi" "Biyotarih", biyolojik düzeydeki tıbbi müdahaleler vasıtasıyla insanın ekosistem üzerinde bıraktığı izleri içerir. Düşünüre göre "(...) doktor ve biyolog, artık birey ve onun nesebinden gelen düzeyinde işgöremezler; aksine hayat ve hayatın temel olayları düzeyinde çalışmaya başla"dığı (2004g: 11) için biyotarih de bu toplumsal çerçeveyi anlamaya yarayacak bir kavramdır. "Biyotarih"le birlikte iki temel soru ortaya çıkar: "Yaşayan bir canlı olmak ne demektir?" ve "yaşam ne demektir?" Şurası açıktır ki, Foucault 1974 sonrasında bu soruya disiplinci teknikleri temele alan bireysel bir perspektiften yani *insan bedeninin anatomo-politikası* perspektifinden bir yanıt vermemektedir. O halde biyotarihi bireyin değil, toplumun sapmalardan, beklenmedik sonuçlardan ve tıbbın toplumsal bir denetleme mekanizması olarak ortaya çıktığında yarattığı etkilerden müteşekkil olan biyolojik tarihi olarak görmek gerekir.

> "Biyotarih" teriminin yeniliği, ancak Foucault'nun biyolojik bilimler ve "yaşama" [*living*] hakkında sürdürdüğü ve dur durak bilmez düşünüşü arka planında anlaşılabilir. Foucault'nun kuramsal projesi "düşüncenin eleştirel tarihi" olarak düşünüldüğü sürece, "biyotarih"i insan varlığını biyolojik yapısına

müdahale eden politik teknolojilerin eleştirel tarihindeki eleştirel bir kavram olarak anlamak mecburiyetindeyizdir (Mendieta, 2014a: 32).

Görüldüğü üzere, biyotarih ancak toplumsal düzeyde yapılabilir ve temel olarak biyolojik bir varlık olarak yaşayan canlının tarihi manasına gelir. Örneğin, belli bir hastalığın tedavisi için geliştirilen bir ilacın daha sonradan insanın biyolojik özelliklerine yönelik nasıl etkilere yol açtığının tarihinin yazılması, bu kavramın kapsamına girer. Tıbbın toplumsallaşmasındaki iki düzey ise "tıbbileştirme"dir. Foucault, bu kavramla tıbbın yaşamın her alanına sirayet etmesini anlar. Bu durum öyle bir boyuta gelir ki, tıp artık "tıbbi olmayan" alanlara kadar uzanır ve burada da bir hâkimiyet elde etmeye başlar. Üçüncü öğeyse "tıbbın ekonomisi"dir; yani "ayrıcalıklı toplumların ekonomik gelişimindeki sağlığın, sağlık hizmetlerinin gelişimi ile entegrasyonu ve sağlık tüketimidir" (Foucault, 2000: 135). Düşünür, bu üç öğe temelinde toplumsal tıbbın gelişiminden temel mahiyetteki üç uğraktan söz eder: Almanya bağlamında "Devlet Tıbbı", Fransa bağlamında "Kent Tıbbı" ve İngiltere örneğinde "Tıbbın Emek Gücü" Üç uğrağın da farklı Avrupa ülkelerinden seçilme nedeni, 18. yüzyılın topyekûn tıbbın toplumsallaşmasının yaşandığı bir dönem olduğunu gösterebilmektir. Düşünür biyopolitika kavramını işte ilk kez bu bağlamda kullanır:

> Toplumun bireyler üzerindeki denetimi, yalnızca bilinç veyahut ideoloji vasıtasıyla değil, aynı zamanda beden içerisinde ve bedenle birlikte gerçekleşir. Kapitalist toplum için her şeyden daha çok önemli olan biyopolitikaydı, biyolojik olandı, bedensel olandı, maddi olandı. Beden, biyopolitik bir gerçekliktir; tıp ise biyopolitik bir strateji (2000: 137).

Biyopolitika burada kapitalizmin[23] beden üzerinde yürüttüğü bir kullanım, denetim ve tahakküm stratejisi olarak anla-

23 Collége de France derslerine gelene kadar filozofun söz dağarcığında "kapitalizm" kavramının esaslı bir yeri bulunmadığını anımsatmak gerekir.

şılmaktadır. Ne var ki, düşünür bu noktadan sonra söz konusu yazıda kavramı bir daha kullanmaz. Biyopolitikaya ilişkin esaslı ilk analize 1976'da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nde yer verecektir. Bu kitabın ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nin son kısmı "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" başlığını taşır. Foucault, burada egemen iktidarın ayırıcı niteliklerinden birisinin "yaşam ve ölüm üzerinde hak" (2007m: 99) olduğunu ileri sürer. Bu hak, *patria potestas*'tan, yani aile reislerinin kölelerinin ve çocuklarının yaşamını kullanabilmesinden gelir. Paternalistik kaynak, babanın verdiği "yaşam"ı gerektiğinde geri de alabileceğini gösterir. Bu anlamda yaşam, bir armağan değil, bir *mülk*tür. Önemli olan, bu tasarrufun "gerektiğinde" devreye sokulmasıdır. Başka bir deyişle, egemenin yaşamı dış düşmanların tehdidi altındaysa veyahut belli bir savaş durumu varsa uyruklarından canını isteyebilir. Gelgelelim, bu hakkın *dolaylı* kullanımı daha önemlidir.

> Hükümdar, yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak kullanır: yaşam üzerindeki iktidarını ancak isteme hakkına sahip olduğu ölümle belirtir. "Yaşam ve ölüm" üzerinde hak diye söze geçirilen, gerçekte *öldürme* ya da *yaşamasına izin verme* hakkıydı. Sonuçta bu hakkın simgesi kılıçtı. (...) İktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu (2007m: 100).

Foucault'ya göre "tasarruf" kavramıyla anlayabileceğimiz bu hak, zamanla dönüşüme uğramıştır. İktidar mekanizmalarındaki dönüşümler artık iktidarı "disiplin toplumu" kavrayışıyla çözümlememize yeterli olmaz: "Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üremeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür" (2007m: 100). Burada artık *ölüm üzerindeki tasarruf*un yerini *yaşam üzerindeki tasarruf* alır. Foucault'ya göre

"Denebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır" (Foucault, 2007m: 102). Burada önemli bir kuramsal dönüşüm vardır. Kralın ya da monarkın birisini ölüme göndermesiyle, yaşam üzerinde tasarrufta bulunması Janus'u iki yüzü gibidir. Birbirinden tam olarak ayrılamaz; ancak tamamen başka iktidar tekniklerini kullanıma sokar. Birisi, ölüm-politikası [*thanatopolitics*] olarak şekillenirken, diğeri yaşatmaya dayanan bir iktidar kurar. Bu çerçevede öncelikle "ölüm" ve "yaşam" terimlerinin anlamlarında bir kayma yaşanır. İktidar öldürebildiği için değil, aksine *öldürme hakkı*nı elinde tutarken yaşattığı için yeni bir düzey olarak "yaşam"a odaklanır.

> Somutta, yaşam üzerindeki bu iktidar, 17. yüzyıldan itibaren belli başlı iki biçimde gelişti; bu biçimler birer karşı sav değildirler; daha çok bir ara bağıntı kümesinin birbirine bağladığı iki gelişim kutbu oluştururlar. Kutuplardan biri ve anlaşıldığına göre ilk oluşanı, bir makine olarak ele alınan bedeni merkeze almıştır: Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığın koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası* (2007m: 102).

Foucault'nun "insan bedeninin anatomo-politikası" derken aklında daha bir yıl önce yayımlanmış olan *Hapishanenin Doğuşu* başlıklı kitabında anlattığı "disiplin" ve "kurum" incelemesini merkeze alan kitabı olduğu söylenebilir. "Politik anatomi" ile "insan bedeninin anatomo-politikası" arasındaki ortaklıklar şunlardır: Birinci olarak, ikisi de bedene dayanır; beden burada yalnızca üzerinde tahakküm kurulacak ve tam bir egemenlik kurulacak bir yüzey değil, aksine iktidarın gereksinimleri çerçevesinde yetenek ve vasıflarının geliştirilmesi, genişletilmesi gereken bir araçtır. İkinci olarak, beden *itaatkâr* olduğu kadar *yararlı* da olmalıdır. Yani, iktidarın taleplerine yanıt vermekle kalmamalı, aynı zamanda iktidarın kudretini ve müdahale ola-

naklarını arttıracak bir ve işlev ilişkisi verimlilik içerisinde olmalıdır. İkinci dönemse farklı özelliklere sahiptir.

> Biraz daha geç, yani 18. yüzyıl ortasında oluşan iki kutup, türbedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır* (2007m: 103).

"Biyopolitika" daha ziyade nüfusu temele alarak, "yaşam" içerisinde belirleyici niteliğe sahip olan bir dizi sürece ilişkin bilginin denetlenmesine ve ağırlıklı olarak düzenleyici önlemler alınmasına dayanan müdahale tekniklerinin genel adıdır. Bu müdahalelerin gerçekleşebilmesi içinse iktidarın belli türden bir bilgiye sahip olması gerekir.

> Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır. Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bitmesine tanık olunur. Böylece bir "biyo-iktidar" çağı başlar. Bu biyo-iktidarın geliştiği iki yön, 18. yüzyılda açık bir biçimde ayrışmış olarak göze çarpar. Disiplin konusunda, ordu ya da okul gibi kurumlar; taktik üzerine, öğrenme, eğitim, toplumların düzeni üzerine (...) düşünceler belirir. Nüfus düzenlemeleri yönünde ise, demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi, yani Quesnay, Moheau ve Süsmilch ortaya çıkmıştır (2007m: 103).

Burada görüldüğü gibi, biyoiktidar nüfus üzerindeki bütün düzenlemeleri –daha sonra ele alınacağı üzere– epistemik bir güç olarak istatistiğe borçludur. İstatistik bir bilme biçimi olarak, nüfus üzerinde gerçekleştirilecek düzenleyici denetimlerin ve müdahalelerin kaynağı haline gelir. Burada bir bir hususa değinmek gerekir: İktidarın hareketleri "öngörme" çabası hiç de yeni değildir. Foucault'nun "insan bedenin anatomo-politikası" dönemi içerisinde saydığı Machiavelli *Prens*'te şöyle der:

> Belalar önceden görüldüğünde kolaylıkla tedavi edilir; ama kapına dayanmalarını beklersen, hastalık artık iyileştirilemez hale geldiği için ilaç geç kalmış olur. Ayrıca, hekimlerin tüketici hastalık için söyledikleri burada da uygulanabilir: Başlangıçta, böylesi bir hastalığı teşhis etmek zor ancak tedavi etmek kolaydır; çünkü zaman geçtikçe daha en başında teşhis ve tedavi edilemediği için hastalığı teşhis etmek kolaylaşır ama tedavi çok güçtür artık. Aynı durum devlet ilişkilerinde de yaşanır: Gelecekte ortaya çıkacak belalar önceden görüldüğünde (bu ancak öngörülü bir yöneticiye bahşedilmiş bir yetenektir) çarçabuk tedavi edilebilirler; ancak bu hastalıkların görülmesinin, herkesin görebileceği kadar geriye bırakılması durumunda artık elde hiçbir deva kalmaz (Machiavelli, 2008: 12).

Kısacası, iktidarın ya da bir iktidar kurumu olarak devletin sorunları önceden görmesi gerektiği tespiti modern devlet düşüncesinden çok daha öncelere dayanır; burada iki düzeyde ciddi bir farklılık vardır. Birincisi, Machiavelli'nin hastalık metaforu organizmacı bir devlet anlayışına vurgu yaparken, daha önce değindiğimiz üzere Foucault bu yaklaşımdan uzak durur. İkincisi, Machiavelli devletin varlığına yönelik tehditleri öngörmeyi önerirken, biyopolitikayla birlikte çeper epeyce genişlemiş ve bütün bir toplum üzerinde denetim kurulması önerilmiştir. Bunun için de bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin somutlaştığı alanlardan biri olan "sayılar", yani istatistik etkin biçimde kullanılmalıdır. Machiavelli parantezini kapattığımıza göre kaldığımız yerden devam edebiliriz.

"İnsan bedeninin anatomo-politikası" tekil olarak bireyin bedeni üzerinde dönüşüm sağlamayı amaçlayan disiplinci *iktidar mekaniğ*inin en genel adıyken, "biyopolitika" bir bütün olarak toplumsal beden üzerinde işleyen *iktidar teknolojiler*inin genel adıdır. Buradaki temel ayrım, "mekanik" ile "teknoloji" kavramlarında yatmaktadır: "Mekanik", bir anlamda bireyin *hareket*lerini belirlemeye yönelen bir *denge* bilimine gönderme yaparken; "teknoloji" ise bireyin hareketlerini doğrudan belirlemekten ziyade, olanaklarını kullanmasına yönelik bir bilginin ve bu olanaklar alanının göz önünde bulundurulduğu bir dizi işleyişi işaret eder. Kısacası, "mekanik" bedeni veri alarak, onun üzerinde birtakım sonuçlara varmayı amaçlar; "teknoloji" ise toplumsal bedeni temele alarak, bütün bireylerin kendi bedenlerini iktidarın ereklerine uygun olarak şekillendirmesini ve istenen davranışa kendiliğinden yönelmesini sağlayan bir dizi rıza üretme ve/veya müdahale sürecini içerir. Kısacası, iki teknik arasında hem yüzey hem de işleme tarzı bakımdan farklar vardır.

Bu noktada şunu belirtmek önemlidir. Foucault, biyopolitika kavramını birkaç anlamda kullanır; bu anlamlar arasında bağlantılar vardır ancak birtakım farklardan da söz edilebilir. Thomas Lemke'ye göre düşünürün "çalışmalarında söz konusu kavramı kullanışının üç farklı biçimini ayırt etmek olanaklıdır. İlk olarak, biyopolitika, egemen gücün yeni bir ifadesiyle nitelenmiş olan politik düşünüş ve pratikteki tarihsel bir kopuş anlamına gelir. İkinci olarak, Foucault biyopolitika mekanizmalarına modern ırkçılığın yükselişinde merkezi bir rol verir. Kavramın üçüncü anlamı, tarihsel olarak bireyin kendisini yönetmesinin ve toplumsal düzenlemenin liberal biçimleriyle birlikte ortaya çıkan ayrıksı bir yönetim sanatına gönderme yapar" (2013: 54). Kavramın temel olarak üç farklı anlama gelmesi bir yana, Foucault "biyopolitika" ile "biyoiktidar" kavramları arasında da net bir ayrım çizmemiştir. Burada Lemke'nin yanı sıra Maurizo Lazzarato ve Eduardo Mendieta'nın iki farklı yorumuna da yer açabiliriz: Lazzarato, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının ayrıştırılmasının "Foucault'nun dü-

şüncesinin hareketini izleme"nin (2010: 21) bir şartı olduğunu ifade eder; ancak detaylı bir inceleme bunun aksini göstermektedir. Foucault söz konusu iki kavram arasına hiçbir ayrım yapmazken, zaman zaman da eşanlamlı bir biçimde kullanır.[24] Mendieta ise biyopolitika söz konusu olduğunda tablonun temel olarak üç parçadan oluştuğunu ifade eder: "O halde biyopolitika kavramsal bir üçlemenin bir parçasıdır: Biyopolitika, biyotarihle sonuçlanan olaylar ve süreçler yaratmak için biyoiktidarı harekete geçirir" (Mendieta, 2014b: 42). Başka bir deyişle, bu üç kavram bir arada düşünülmelidir. Her iki yorum da Foucault'nun kavramsal şematiğine yönelik eksik birer yorumlamayı içerir. Mendieta, düşünürün çok az değindiği biyotarihi öne çıkarırken, Lazzarato daha ziyade İtalyan otonomistlerinin yaklaşımını savunur. Bunlar, açıklayıcı olmaktan çok, bu çerçeveyi temele alıp alanı genişletmeye çalışan açıcı yorumlara benzemektedir.

Biyopolitika, geleneksel düşüncenin bildik ikiliklerinden olan ölüm ve yaşam arasındaki dansın yeni bir mecraya taşınmasına sahne olur: "Yaşam üzerinde kurulan göreli bir denetim, ölümün aşırı yakınlığının bazı nedenlerini safdışı bırakıyordu. Böylece elde edilen oyun alanında, bu alanı düzenleyen ve genişleten iktidar ve bilgi yöntemleri, yaşam süreçlerini dikkate alıp onları denetlemeye ve dönüştürmeye girişirler" (Foucault, 2007m: 105). İktidarın yaşam üzerinde kurulan denetim ağları bir tür "oyun alanı"dır. İktidarın "oyun alanı"nda işleyen, "bu alanı düzenleyen ve genişleten" bir ilişkisellik olarak anlaşılması, savaş modelinin eksik kaldığı alanları tamamlamakla kalmaz; aynı zamanda yaşam ile ölüm arasındaki dengeyi ölümden yana bozan hukuksal-söylemsel iktidar anlayışının da terk edilmesine olanak sağlar.

> Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değil-

24 Bu ayrım çok daha sonra –ileride ele alınacak olan– Michael Hardt ve Antonio Negri tarafından yapılacaktır.

> dir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar. İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu hukuksal öznelerle değil canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi bizatihi yaşam düzeyine kaymak zorunda kalacaktır; iktidarın onların yanına kadar sokulma hakkını veren, öldürme tehdidinden daha çok yaşam sorumluluğunu yüklenmesidir (2007m: 105).

İktidarın, ölüme atmanın yanı sıra yaşamı denetleme ve böylelikle kontrol etme yetenekleriyle donanması kendiliğinden gerçekleşmemiştir elbette. İktidarın menzilini genişleten bu adım, aslında 17. yüzyılda yaşanan bir dizi döngüsel süreç sayesinde gerçekleşmiştir: "tarım üretiminin artışı, buna bağlı olarak parasal bolluk, yine buna bağlı olarak nüfus artışı" (2013: 93). Bu bir dönüm noktasıdır: Düşünürün, iktidara ve özneye ilişkin kavrayışı ciddi bir biçimde değişmekle kalmaz; aynı zamanda yöntem konusunda da adeta bir paradigma değişikliği gözlenir. Daha önce söylem düzeyinde arkeolojiyi ve bu söylemi iktidarla birlikte kavradığında soykütük yöntemini işe koşan düşünür, biyopolitikanın devreye girmesiyle birlikte bu yöntemleri terk eder sessizce. Süreksizliklerin peşindeki sürek avı sona ermiştir.

Bir ara yüzey olarak "oyun"

Foucault'nun biyopolitika öncesinde iktidar modeli olarak başvurduğu bastırma-savaş modelini daha önce ele almıştık. Foucault, siyaset teorisinde kralın kellesini alarak yasa-yasaklama sorununun ötesine geçmeye çalışmış; böylelikle de "sözleşme", "hak", "feragat" gibi kavramlara dayanmayan bir düşünceye varmıştı. Yine de, Mitchell Dean'in şu sorusu bakidir: "Bu başsız bedenin sık sık *sanki* başı varmışçasına hareket etmesi nasıl mümkün olmaktadır?" (1994: 156). Foucault, kralın kellesini almasına rağmen, Clausewitz'in kavrayışını tersine çevirip muharebe ve mücadeleyi temele alan bir "savaş modeli"ne varmıştı. Benzer bir soruyu Ansgar Allen ve Roy Goddard da sormuş-

tur. İkili, Foucault'nun 1975-1976 dönemi derslerini kapsayan *Toplumu Savunmak Gerekir*'in "disiplin-olarak-iktidar'dan yönetim-olarak-iktidar'a geçiş noktasından başka bir şey olmadığını" (2014: 34) düşünmenin hata olduğunu dile getirir. Onlara göre Foucault'nun bu derslerde öne sürdüğü savaş modeli yetersizdir: "Foucault göreli olarak kısa analizinde savaş analitiğinin savaş-baskı şeması içerisindeki iktidara dair baskıcı kavramsallaştırmadan bağının nasıl koptuğunu açıklayamaz" (Allen ve Godard, 2014: 35). Tek sorun ikilinin değindiği bu mesele değildir; Foucault'nun Clausewitz'in önermesini tersine çevirerek meşruiyet ve rıza sorunlarını temele almayan bir iktidar analizi ortaya koyma çabası başka birtakım sorunlara da gebedir: İlk olarak, politika yalnızca savaş terimleriyle kavranırsa "rıza" ve "katılım" gibi politik kavramların yeri belirsizleşir. Katı savaş modeli, iktidarın rıza üretme tekniklerini göz ardı etme ve özneyi yalnızca iktidarın bir etkisine indirgeme riskini taşır. Ayrıca, Thomas Lemke'nin de işaret ettiği üzere söz konusu "savaş modeli", Foucault'nun daha önce ele aldığı akıl hastanesi, okul, hapishane gibi kurumlarda üretilen tikel iktidar ilişkilerinin "yönetmenin özgül biçimlerini ayakta tutan çok daha genel mekanizmalara nasıl uyum sağlayıp eklemlendiği sorusunu" (2011: 11; 2015: 18) göz ardı eder.

1977 yılında J.-P. Barrou'nun bir sorusunu "Siyasi düzlemdeki güç ilişkileri savaş ilişkileri midir? Bu sorulara, kişisel olarak, evet ya da hayır diye kesin biçimde cevap vermeye şimdilik kendimi hazır hissetmiyorum" (2007ç: 104) diye yanıtlaması bu modeli de sorguladığının ilk işaretlerinden biriydi. Aynı yıl başka bir söyleşisinde bu modelin kendisini tam da mesafe koymak istediği Marksist şemaya yaklaştırdığını düşündüğü için şu soruyu sorar:[25] "Benim çoğunlukla, Marx'ın metinlerinin değilse bile Marksistlerin metinlerinin çoğunda (belki Troçki'yi dışarıda tutabiliriz) çarpıcı bulduğum nokta, sınıf

25 Burada bir hususa dikkat etmek gerekiyor: İleride ele alınacağı üzere Foucault, iktidar çözümlemesinin ekonomiden bağımsız olduğunu söylemez; aksine iktidarı *sadece* ekonomi terimleriyle anlamaya çalışmanın ekonomik indirgemeciliğe yol açtığından dem vurur.

mücadelesinin sözü açıldığında *mücadele* sözcüğünden ne anlaşıldığı konusunda suskun kalınmasıdır. Burada 'mücadele' ne anlama gelmektedir?" (2005b: 134)

Bu soru ve yukarıda ifade edilen diğer sorunlar Foucault'nun "Nietzsche hipotezi"ni gözden geçirmesine yol açar. Foucault, Clausewitz'in önermesini tersine çevirmenin, çözmeye çalıştığı sorunu yeniden üretme potansiyeli olduğunu kavrayınca bu anlayışı terk etmek gerektiğini ifade edecektir:

> Size geçtiğimiz yıllarda söylediğim her şeyin bu mücadele-bastırma şemasına kayıtlı olduğu açıktır. Kullanmaya çalıştığım şema gerçekten de buydu. Artık, kullanmaya çalıştıkça eninde sonunda bu şemayı gözden geçirmek mecburiyetinde kaldım; çünkü birçok bakımdan hem yeterince incelenmemiştir –hatta hiç incelenmediğini söyleyecek kadar ileri gidebilirim– hem de söz konusu ikiz "baskı" ve "savaş" kavramları büyük ölçüde değiştirilmeli ve son kertede, belki de, terk edilmelidir (2003: 17).

Bunun nedeni, söz konusu yaklaşımın düşünürü en başından beri uzak durmaya çalıştığı genel bir iktidar kuramına yöneltmesidir:

> Bana öyle geliyor ki, bir "mücadele"nin basitçe olumlanması, iktidar ilişkilerinin analizine ne ilk ne de son açıklama olarak hizmet edebilir. Kimin mücadele içinde olduğunu, ne için mücadele ettiğini, mücadelenin nerede, hangi araçlarla ve hangi rasyonaliteye göre cereyan ettiğini tek tek her bir durum için somut olarak saptarsak bu mücadele teması işlemsel olabilir (2007ç: 104).

Oysaki genel bir iktidar kuramından ziyade bir iktidar analitiği geliştirmek isteyen düşünür, açıklayıcı modelin onu ister istemez baskı-sözleşme şemasındaki gibi sorunlarla karşı karşıya bıraktığını görmüştür.

Thomas Lemke ve Colin Gordon gibi önde gelen Foucault yorumcuları "savaş modeli"nin terk edilmesiyle "yönetimsellik"e (veyahut Lemke'nin ifadesiyle "Foucault hipotezi"ne ya da Al-

len ve Godard'ın ifadesiyle "yönetim-olarak-iktidar"a) geçildiğini iddia eder; ancak ne var ki burada ikincil literatürün genel eğiliminden ayrılarak başka bir patikayı izlemek mümkündür.

> *Strateji* sözcüğü bugün üç şekilde kullanılmaktadır. Birincisi, belirli bir ereğe varmaya çalışırken başvurulan araçları göstermek için; burada söz konusu olan, bir *amaca* ulaşmak için kullanılan rasyonalitedir. İkincisi, belirli bir oyundaki taraflardan birinin, başkalarının eylemlerinin nasıl olması gerektiği konusundaki düşüncelerine ve gene kendince başkalarının onun davranışlarını nasıl düşüneceğine ilişkin kanılara göre hareket etme biçimini anlatmak için; bu anlamıyla strateji, başkalarının karşısında avantajlı duruma geçmek için uğraş verme biçimidir. Son olarak, bir çatışma durumunda, rakibi mücadele araçlarından yoksun bırakmak ve onu mücadeleden vazgeçmeye zorlamak için kullanılan yöntemleri anlatmak için; bu anlamıyla da strateji, zafer kazanmaya göre tasarlanmış araçlarla ilgili bir sorundur (2011a: 80).

1982'de yayımlanan bu önemli yazıyla birlikte "oyun" terimi Foucault'nun söz dağarına *ciddi* bir biçimde girer.[26] Örneğin, kendisi hakkında takma isimle yazdığı bir ansiklopedi maddesinde "hakikat oyunu"ndan söz eder (2004e: 352). Aslında "oyun" metaforu çok uzun zamandır felsefe sahnesinde ve Foucault'nun zihninde vardır; ancak bir model halini almaya başlar. "Özne ve İktidar" bu modelin kristalleştiği ilk örnektir:

> Dolayısıyla, özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ayırmak mümkün değildir. İktidarın merkezi sorunu gönüllü kölelik (yani, köle olmayı nasıl arzulayabi-

26 Örneğin, 1978 yılında Tokyo Üniversitesi'nde delilik, toplum ve dışlama temaları üzerine verdiği derste delilik ile toplum arasındaki ilişkiyi "bir dışlama sistemi ve bir unutma oyunu" (2007j: 211) olarak betimler. Foucault'nun 1970-1971 derslerinin adı olan *Bilme İstenci Üzerine Dersler* de bu "oyun" metaforu ile açılır: "Derse gelince, oynamak istediğim *oyunun* ne olduğunu geçen sefer kısaca belirtmiştim" (2012: 4; vurgu özgün metne ait) Daniel Defert bu kitaptaki oyunun "Platoncu oyuna tarihle cevap vermek" olabileceğini ileri sürüyor (2012: 279). Farklı bağlamlardaki oyun göndermeleri, düşünürün son yıllarına kadar bu ifadeyi bir terim olarak düşünmediğini gösteriyor.

liriz sorunu) değildir. İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. Öznel bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir "çekişme"den (*agonisme*) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadele etmeyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur (2011a: 76).

Mark Kelly'nin dikkati çektiği üzere Foucault'nun doğrudan "savaş" kavramını çağıran uzlaşmazlık (*antagonizma*) yerine etimolojik açıdan iki sözcüğü birleştiren bir mücadeleden (*agonizm*), yani "aynı zamanda oyun olan bir kavga"dan (2009: 59) söz etmesi oldukça önemlidir. "Foucault bu dönemlerde çok ciddi bir biçimde antik Yunan metinlerini okuduğu için sözcüğün etimolojisi onun için apaçıktır" (2009: 169). Bu noktada öncelikle *antagonizma* ile *agonizm* arasında bir ayrım yapmak gerekir: "Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisiyken, agonizm çatışan tarafların, çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra, karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir dizi biz/onlar ilişkisidir. Agonizmde, çatışan taraflar düşman değil, 'hasım'dır" (Mouffe, 2010: 28). Kısacası *agonizm*de taraflar arasında bir anlamda "tanıma" ilişkisi söz konusudur. "Savaş" ve "oyun" arasında başka farklar da vardır: İlki korku, mücadele, şiddet ve cebri içerirken; ikincisi çekişmeyi ve eğlenmeyi de içerir. Kelly, bu ikisi arasında "düzey" açısından temel bir fark olduğunu işaret eder: "Savaş, büyük, toplumsal [*societal*] bir düzeyde meydana gelirken; oyun kişilerarası bir düzeyde gerçekleşir" (2009: 59). Bu önemli fark, Foucault'nun düşüncesindeki bir değişimi işaret eder. İktidarın makro bir düzeyden ziyade daha mikro bir düzeyde anlaşılabilmesine olanak sağlayan değişim, aslında iktidarın sadece baskıcı değil aynı zamanda üretici de olduğu şeklindeki tezi de kuvvetlendirecek bir zemin sunar.

"Savaş modeli, Foucault'nun yapmaya çalıştığını asla gerçek-

ten kapsayamamıştır," diyen Kelly, bu değişimi '68 sonrası hareketlerin zayıflaması, Fransa'daki dönemin entelektüel havası ve Foucault'nun ilgi alanının hapishane gibi bir kurumdan cinselliğin inşası gibi bir meseleye doğru kaymasına bağlar (2009: 59); ancak modellerin değişimi hususundaki bu başarılı tespiti yapan yazardan bir noktada ayrılıyoruz. Kelly'ye kısmen katılmakla birlikte "Bu model kaymasının gerekçeleri nedir?" sorusuna Foucault'nun düşüncesi içinden başka bir yanıt vermek mümkündür. Kelly'nin öne sürdüğü ilk iki neden, makul gibi görünse de yetersizdir. Öncelikle,'68 olayları esnasında Tunus'ta çalışan Foucault, bu atmosfere belli bir ölçüde gecikmeli olarak girmişti. Dahası, düşünürün *Kelimeler ve Şeyler* döneminde yapısalcılıkla kurduğu ilişki dışarıda bırakıldığı takdirde, düşünsel gündeminin ve yöntemlerinin zaten hiçbir zaman entelektüel iklimin belirleyiciliğine tabi olmadığı görülür. Açıkçası üçüncü neden çok daha akla yatkın ve dikkat çekicidir. En başta ifade ettiğimiz üzere, Foucault tam bir "slalom düşünürü"dür. Onun için felsefe, hiçbir ışığa ebediyen pervane olamaz; felsefe arar, dolaşır, başıbozuktur. Foucault için hiçbir felsefi konum nihai yuva değildir. Bu bakımdan son döneminde özellikle "benlik teknolojileri", "itiraf" ve "doğruyu söylemek" gibi meselelere yoğunlaşması, bu model değişikliğinin en temel nedenlerinden birisi olarak görünmektedir.

Burada bir noktanın altını kalınca çizmemiz gerek: Oyun kavramı, Foucault'da bir iktidar modelini işaret etmez. Hem kralın kellesini uçurmak hem de savaş modelini terk etmek isteyen filozofun yönetimselliğe geçişini kolaylaştıran bir arayüzeydir.[27] Zaten *agonizm*, *mücadele*yi de içeren bir *oyun*u işaret eder.

27 Thomas Lemke özel bir yazışmamızda "oyun modeli" diye bir şeyden söz edilemeyeceğini, arada "olsa olsa bir bağlantı" olabileceğini dile getirdi. Benzer bir tartışmayı yaptığımız Mark G. E. Kelly ise bu konuyla ilgili ilk kitabındaki görüşünün değiştiğini belirterek, henüz yayımlanmamış kitabından ilgili kısmı gönderdi. Her ikisine de müteşekkirim. Kelly, yayımlanmamış kitabında "oyun" kavramının bir dizi kurala bağlı olduğunu, bu nedenle hukuksal bir çerçeveyi andırdığını söyler; ancak burada bir ekleme yapar: Foucault'nun "oyun"la [Ing. *game*] "oyun"u [Fr. *jeu*] kastetmediğini söyler. Fransızcada oyun daha çok "çocuk oyunu"na gönderme yapar. Bu nedenle de daha serbest bir etkinliği işaret eder.

Ne var ki bu, hâkim Marksist kavrayışta bahsi geçen türden bir mücadele değildir: "Bu sadece bir varsayım, ama ben herkesin herkese karşı olduğunu söyleyeceğim. Mücadelenin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşır? Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz. Ve her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle savaşan bir şeyler vardır" (Foucault, 2005b: 134). Bu sözcükler her ne kadar Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaşı"nı andırsa da, Foucault'nun nominalist tavrı burada da işbaşındadır. Bu savaş, temelinde korku, şan-şeref ya da güvenliğin bulunduğu bir çatışma değil, farklı düzeyler arasında gerçekleşen stratejik saldırı ve karşı saldırıları içeren bir oyundur. Dahası, bu oyunda pozisyonlar ve kurallar baştan verili değildir; bu bağlamda *mücadele*nin içine sıkıştırıldığı belirlenimci anlayışın yerine olumsallığın söz konusu olduğu uğraklardan söz edilebilir. Öyle ki, kişinin kendi kendisiyle oyun oynaması da mümkündür. Bir an için Wittgenstein'ın şu sözlerini anımsamak yeterlidir:

> Oyun kavramı nasıl sınırlandırılır? Ne, oyun sayılırken, ne oyun sayılmaz? Sınırların nerede olduğunu söyleyebilir misiniz? Hayır. Bir sınır *çizebilirsiniz*, çünkü şimdiye değin hiç çizilmemiştir. (...) "O zaman sözcüğün kullanımı düzensizleşir. Oynadığımız oyun düzensizleşir" – Oyun her yerde kurallarla sınırlandırılamaz; ancak teniste birisinin topu ne kadar yükseğe atacağına dair hiçbir kural yoktur, yine de tenis her şeye karşın bir oyundur ve kuralları da vardır (Wittgenstein, 2009: 37).

Görüldüğü üzere oyun mantığı ile anlaşıldığında savaşın/mücadelenin sınırları belirsizleşir ve onu bir mücadele yapan temel ilişkisel nitelik değişmediği sürece kuralın olmadığı alanlarda dahi bir mücadele olarak kalmaya devam eder. Oyun mantığının bir başka sonucuysa hakikatin her türlü aşkınsallıktan kurtulmasıdır. İktidar, böyle anlaşıldığında "hakikati pratiğin akışkan, değişken alanına yerleştirir" (Hardt ve Negri, 2011: 132).

Bu noktada Foucault'nun iktidar analizi yeni bir boyut daha kazanır. "Savaş" ile "oyun" kavramının "agonizm" içerisinde kaynaşması, iktidar ilişkileri arasındaki yapısal farklılıkları izah etmeyi olanaklı hale getirir. Wittgenstein'ın kavramını ödünç alırsak, farklı iktidar biçimlerinin yalnızca "aile benzerlikleri" (2009: 36) taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan Foucault'nun düşüncesine iktidar kavramının girdiği günden beri ona musallat olan bir eleştiri hakiki bir yanıta kavuşmuş olur. Özellikle Marksistler tarafından yöneltilen "bütün iktidar ilişkilerini eşitleme" eleştirisi, bu model kaymasının getirdiği kuramsal imkânlar içerisinde bir anlamda yanıtlanmış olur.

İkinci önemli noktaysa şudur: "Oyun" kavramı hukuksal bir çerçeveye gönderme yapmaz; aksine oyunun kuralları ancak oyunun içindekiler tarafından belirlenebilir, yeni bir oyun yaratılabilir, hatta verili bir oyunun kuralları değiştirilerek yeniden oynanabilir. Bu anlamda daha önceki "kralın kellesini uçurma" çabasının aslında önceki hükümranlık modelinin tersine çevrilmesinden ibaret olduğu veyahut kralın kellesi uçtuktan sonra da kellesi varmış gibi davranmaya devam ettiği şeklindeki eleştiriler bu kavram sayesinde kısmen yanıtlanmış olur.

Kısacası "oyun", Foucault'nun *Toplumu Savunmak Gerekir*'e kadar izlediği "Nietzsche hipotezi"nden, yani "savaş modeli"nden "yönetimsellik"e geçişinde bir *ara yüzey*dir ve –sıklıkla göz ardı edilen bu kavram– söz konusu geçişi imkânlı kılan bir anahtardır.

Biyopolitika, II: Yönetimsellik, güvenlik ve nüfus

"Yönetimsellik" kavramı ilk kez 1978 derslerinde ortaya çıkar. Foucault, daha önceki derslerde bu adı doğrudan kullanmasa da "yönetim" diyerek hemen hemen benzer bir çerçeveye gönderme yapar. Çatı bir kavramı andıran biyopolitika bile bazen kullanımı bakımından bu kavrama yakınlaşır. Daha sonra tekrar değineceğimiz üzere, genel olarak bakıldığında zaten biyopolitika kavramının kullanımında da bir muğlaklık vardır. Kavram, birden fazla süreci ve pratiği işaret eder. Eduar-

do Mendieta, Thomas Lemke'yle benzer bir tespitte bulunur ve düşünürün kavramı en azından beş farklı anlamda kullandığına işaret eder: "(1) kapitalizmin yükselişiyle birlikte tıpta yaşanan dönüşümlerin bir sonucu olarak, (2) kapitalizm tarihinin bir parçası ve parseli olarak, (3) egemenliğin yeni bir biçimi olarak, (4) neoliberal yönetimselliğin özgül bir iktidar biçimi olarak, (5) biyotarih içerisindeki bir bölümün başlığı olarak" biyopolitika kavramından söz edilebilir (Mendieta, 2014b: 37).

1975-76 dersleri olan *Toplumu Savunmak Gerekir*'den sonra Foucault, çalışmasını büyük oranda "yönetimsellik" kavramının bir tarihsel iskeletini çıkarmaya odaklamıştır. Bu kapsamda 1977-78 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ve 1978-79 dersleri olan *Biyopolitikanın Doğuşu* özel bir önem taşır. Ne var ki, bu dersleri kronolojik bir sırayla takip etmek ya da isminin cazibesine yönelerek 1978-79 derslerinden başlamak doğru olmayacaktır; çünkü örneğin *Biyopolitikanın Doğuşu* adını taşıyan derslerde "yönetimsellik" kavramı çok sınırlı bir biçimde geçer ve ders daha ziyade "Biyopolitikanın ne olduğunu ancak liberalizm dediğimiz bu yönetimsel rejimin ne olduğunu anladığımız zaman kavramaya başlayabiliriz" (Foucault, 2008: 22) ifadesine uygun bir biçimde liberalizmin iki temel damarının (Chicago Okulu ve Alman Ordoliberallerinin) analizine ayrılır. Bu nedenle "yönetimsellik" kavramını ele alırken kronolojik değil, tematik bir hattı takip etmek gerekir.

Foucault, biyopolitika çözümlemesinin genel bir iktidar çözümlemesi olmadığını dile getirerek işe başlar: "İlk olarak, birkaç sene önce başladığımız ve bugün sürdürdüğümüz iktidar mekanizmaları çözümlemesi, hiçbir biçimde iktidarın ne olduğuna dair genel bir teori değildir" (2013: 3). Bu anlamda düşünür, yaptığı işi "hakikat politikası" (2013: 4) olarak niteler: "Fakat benim yaptığım, bir şekilde –ve tamamen olgusal nedenlerle– felsefeyle, yani hakikatin politikasıyla –zira "felsefe" kelimesinin bundan başka bir tanımını göremiyorum– ilgili olan bir şey"dir (2013: 4). Ne var ki, buradaki "politika", geleneksel anlamından sıyrılarak, büyük oranda bir taktik yol levhasını andırır. Burada işaret edilmesi gereken ikinci nokta ise

düşünürün analizinde "işlevin içsel bakış açısının yerine, strateji ve taktiklerin dışsal bakış açısını" (2013: 104) temele aldığıdır. Başka bir deyişle daha önceki analizlere kıyasla önemli bir fark söz konusudur: Lemke'nin dikkati çektiği üzere, düşünür sözdağarını ciddi ölçüde değiştirmektedir: "Nesne yerine pratikler, işlev yerine stratejiler ve kurum yerine teknolojiler" (2011: 40; 2015: 71) geçmektedir.

Foucault, 1 Şubat 1978 tarihli dersinde bu yılki ders dizisine "daha kesin bir başlık vermek isteseydim, seçeceğim başlık kesinlikle 'güvenlik, toprak, nüfus' olmazdı" (2013: 97) uyarısıyla başlar. Yapmak istediği asıl iş, yönetimselliğin tarihidir.

> Bu "yönetimsellik" kelimesiyle üç şey kastediyorum. "Yönetimsellik" derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümleme ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kastediyorum. (...) İkinci olarak, "yönetimsellik" derken, Batı'nın tamamında, "yönetim" olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini diğerleri (hükümranlık ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kastediyorum. Bu iktidar tipi beraberinde bir yandan yönetime özgü bir dizi aygıtın gelişimini, diğer yandan ise bir dizi bilmeyi getirmiştir (2013: 98).

Foucault, ders boyunca güvenlik ya da norm bağlamında yönetimsellik ile hükümranlık ve disiplin gibi kavramlar arasındaki ayrımları ortaya koyar. Yönetimselliğin kendine özgü aygıt, taktik ve stratejilerinin yanı sıra –istatistik başta olmak üzere– getirdiği yeni bilme biçimleri de vardır: "Nihayet, 'yönetimsellik' derken, Ortaçağ'daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş 'yönetimselleştiği' süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir" (2013: 98) der.

Bu bağlamda Foucault ilk kez devlet sorununa eğilir. Devleti, iktidar problemi çerçevesinde gereğinden fazla önem veril-

miş bir fenomen olarak gören düşünür, "mitleştirilmiş bir soyutlama" (2013: 98) olarak nitelediği devletin bir çatı kavram olarak anlaşılmasına ve etrafında bir büyük anlatı inşa edilmesine karşı çıkar. Devlet, yalnızca "düzenleyici [bir] fikir"dir (2013: 248); oysaki neyin devlete ilişkin ya da kamusal olduğuna "karar veren" söz konusu yönetimsel tekniklerdir. Bu anlamda "(...) sınırları ve tarihi içerisinde devlet, ancak genel yönetimsellik tekniklerinden hareketle anlaşılmalıdır" (2013: 99). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta devlet, "devlet aklı" kavramı dolayımında daha sonra ele alınacaktır. Bu bağlamda şu hususu anımsatıp devam edelim: "Devlet, yönetimsel akla komuta edendir, yani akılsal olarak ve zaruretleri takip ederek yönetebilmeyi sağlayan şeydir; devletin gerçeği kavrayabilme işlevi, onun akılsal olmasını sağlar ve yönetmeyi gerekli kılar" (2013: 249).

Yani devlet, bir dizi ussal politik teknolojiyi devreye sokarak yönetmeye çalışan bir mekanizmadır ve bu yönetimin nihai hedefi de kendi varlığını yeniden üretmekten ibarettir. Foucault, ertesi yılki derslerinde devlet meselesini çok keskin bir biçimde ele alır. Ona göre "Devletin bir özü yoktur. Devlet, ne evrensel ne kendi içinde ne de iktidarın özerk bir kaynağıdır. Devlet bir etkiden (...) başka bir şey değildir. (...) Kısacası, devletin kalbi yoktur; iyi bildiğimiz üzere, yalnızca bu anlamda duygusu, iyisi kötüsü olmamasından ötürü değil, ancak iç uzamı [*interior*] olmadığı için kalbi yoktur. Devlet çoklu yönetimsellikler rejiminin hareketli bir etkisinden başka bir şey değildir" (2008: 77). Bu bağlamda devlet bir dizi yönetimsellik etkisinin içeriksiz bir biçimi veyahut "düzenleyici [bir] fikir" olmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla düşünür bu dersler bağlamında ortaya bir devlet kuramı koymaktan ısrarla kaçınır; çünkü bunu yapmak demek, düşünür açısından nedeni sonuçla açıklamak anlamına gelecektir. Lemke'nin de işaret ettiği üzere "Devlet stratejilerin bir *etki*sidir; çünkü –politik eyleme öncel olan– homojen, sabit bir aktöre indirgenemez. Aksine, *devlet* çatışan ve karşıt yönetimsel pratiklerin boy göstermesi ve karmaşık bir sonucu olarak anlaşılmalıdır" (2011: 31; 2015: 55). Foucault, devleti bu

şekilde kavrayarak, daha önce değindiğimiz hukuksal düşünme tarzının dışına çıkmış olur. Bu bakımdan da analizi ziyadesiyle kıymetlidir; çünkü sözleşme kuramlarının ya da mutluluğa veya ortak iyiye dayanan etik temelli politik tasarımların kör kaldığı bazı alanlara yeni bir ışık tutma imkânı sunar.

Devlet sorununu kısaca ele aldığımıza göre yönetimselliğin teknik aracına geçebiliriz: Yani güvenliğe.

Mark Neocleous'a bakılırsa "Eğer herhangi bir fikir zamanımızın en belli başlı fikri olduğunu iddia edebilseydi, bu fikir 'güvenlik' olurdu" (2012: 15). "Barış" veyahut "düzen" adına hükümetlerin kullandığı en temel söylemlerden biri olarak güvenlik, bilhassa Hobbes'tan bu yana politikanın çok önemli bir parçasıdır. Foucault'ya göre güvenlik, temel olarak üç biçim altında incelenebilir: "İlk biçim –bunu biliyorsunuz– bir yasa koymak ve bunu çiğneyenleri cezalandırmaktır; bu da izin verilenle yasaklanan arasında ikili bir paylaşım sağlayan yasa sistemidir." İkincisi "disiplinci mekanizma"dır. Üçüncüsü ise "yasal kodu ve disiplinci mekanizmayı değil, güvenlik düzeneklerini belirtir" (Foucault, 2013: 7). Foucault, son dönem derslerinde betimlediği bu üç ayrı güvenlik mekanizmasının daha ziyade üçüncüsüyle ilgilenir.

Ona göre güvenlik artık bir sınır sorunu olmaktan çıkmıştır:

> Devletin halka anlaşma olarak önerdiği şey: "Güvence altında olacaksınız." Belirsizlik, kaza, zarar, risk olabilecek her şeye karşı güvence. Hasta mısınız? Sosyal güvenliğiniz var! İşiniz mi yok? İşsizlik ödeneğiniz var! Su baskını mı var? Bir dayanışma fonu kurulur! Suça eğilimliler mi var? Size onların ıslah edileceği ve sağlam bir polisiye gözetim güvencesi verilir! (2005m: 167)

İktidar, artık güvenliği yalnızca bir toprak sorunu olmaktan çıkarmıştır. Güvenlik, artık her türden sapmayı "terbiye etmeyi" ve "etkisizleştirmeyi" sağlayan bir dizi stratejik müdahaleyi işaret eder. Bu da geleneksel yasa çerçevesinin ötesine geçen bir anlayışı gerektirir; çünkü yasa, bireyleri yalnızca hukuki özneler olarak tahdit edebilir. Oysaki Foucault'nun çizdiği biyo-

politik güvenlik mekanizmaları perspektifi çok daha geniş bir dayanak ve uygulama yüzeyini işaret eder. Bu nedenle iki yaklaşım arasındaki farkları kısaca ele almak gerekir. Üçüncü anlamıyla "güvenlik" kavramı ilk kez *Toplumu Savunmak Gerekir*'de esaslı bir şekilde ele alınmıştır:

> Öngörüleri, istatistiki tahminleri ve etraflı önlemleri içeren biyopolitika tarafından şekillendirilen mekanizmalar vardır. Dahası, bunların amacı verili bir fenomeni dönüştürmek ya da bir birey olduğu sürece verili bir bireyi dönüştürmek değildir; aksine, temel olarak, söz konusu genel fenomenlerin belirlendiği düzeyde, genellikleri düzeyinde müdahale etmektir. Ölüm oranını değiştirmek ya da düşürmek gerekir; hayat uzunluğunu arttırmak gerekir; doğum oranını arttırmak gerekir. Hepsinden de önemlisi, düzenleyici mekanizmalar, bir denge kurmalı, bir ortalama tutturmalı, bir tür homeostaz kurmalı ve raslantısal alanının yanı sıra söz konusu genel nüfus içerisindeki varyasyonları idare etmelidir. Kısacası, güvenlik mekanizmaları, hayat durumunu en uygun hale getirmek için canlı varlıkların nüfusuna içkin olan rastgele öğenin etrafında kurulmalıdır. Tıpkı disiplinci mekanizmalar gibi, söz konusu mekanizmalar güçleri arttırmak ve ortaya çıkarmak için tasarlanmışlardır; ancak farklı biçimlerde çalışırlar. Disiplinlerin aksine bedenin kendisi düzeyinde gerçekleşecek bir çalışmayla bireyleri eğitmek artık söz konusu değildir (2003: 246).

Hemen şunu işaret edelim: Disiplinci mekanizmalar ile güvenlik mekanizmaları arasındaki ayrım tarihsel ya da kronolojik değildir; yani, "yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur" (2013: 9). Zaten asıl sorun, denetimi en ekonomik şekilde yapabilmedir; bir anlamda "itaatkâr beden"lerin itaat ve denetim maliyetini düşürmektir. Kısacası, tarihsel açıdan üç temel biçim olan "yasa", "disiplin" ve "güvenlik" arasında bir sıradüzen yoktur: "Güvenlik, kendisine ait olan mekanizmalara bir de eski yasa ve disiplin kalıplarını ekleyerek bunları işletmenin bir biçimidir" (2013: 11). Adeta kendinden önceki biçimleri "kapsayarak aşan" güvenlik, es-

ki tekniklerin boşluklarını doldurmakla kalmaz, işlevsiz olduğu alanlarda da müdahalede bulunacak bir esnekliği içerir.

Güvenlik, disiplin mekanizmalarının aksine boş bir mekânda ve katı bir biçimde işlemez; aksine, verili bir dizi durumun "özerk" gerekçelerini de hesaba katar. Foucault, disiplin mekanizmalarının nasıl işlediğini ve kurumsallaştığını göstermek için şehir ölçeğini/örneğini temele alır. Çeşitli imar planlarına yakından bakarak "kendisi de bir bina gibi" (2013: 18) düşünülen devletin toprak üzerinde hareket ve müdahale kanallarını nasıl kurduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda simgesel birtakım yapıların ötesinde bazı somut işlevlerin de gerçekleşmesini sağlayacak bir yapılanma oluşturulması gerekir. Bunun için de "hijyen işlevi", "iç ticareti sağlama alma", "şehrin gözetlenmesine olanak sağlama" gibi unsurların göz önüne alınması gerekir. Sonuçta, unutmamak gerekir ki, toplumsal bir yapı kurmak demek, yalnızca simgesel değil, aynı zamanda fiziksel bir dolaşım ve dışlama sistemi kurmak demektir.[28]

Burada, bir noktayı işaret etmek gerekir. Disiplinci mekanizmalar ile güvenlik teknolojileri arasında ciddi bir fark vardır. Disiplinci mekanizmalar mekânı ihtiyaçları doğrultusunda inşa ederken, güvenlik teknolojileri verili ortamı ihtiyaçları çerçevesinde tanıyarak dönüştürür:

> Hükümranlık, hükümetin merkezine dair temel soruyu sorarak bir toprağı kapitalleştirir; disiplin bir mekânı inşa eder ve kendisine öğelerin hiyerarşik ve işlevsel dağılımı sorusunu sorar; güvenlik ise, dönüşebilir ve çok işlevli bir çerçevede düzenlemeleri gereken olası öğeler ve olaylar dizisinden hareketle bir ortamı [*milieu*] oluşturmaya çalışır. Güvenliğe özgü mekân o halde olası bir olaylar dizisine bağlıdır, zamansal ve

28 James Scott, –Foucault'nun araştırmasıyla "kan bağı" olan– *Devlet Gibi Görmek* başlıklı yapıtında bu süreci sarih bir biçimde özetleyip örnekler. Scott şehir planlamacılığının devletin elinde nasıl bir tasnifleme ve yönetme aracına dönüştüğünü –Foucault'dan farklı bir kavramsal hazineye dayanarak– detaylı bir şekilde gösterir. (Scott, 2008: 167-228). Ayrıca 19. yüzyılda "dolaşım", "hijyen" gibi kavramlar üzerinden tıbbın (ve dolayısıyla tıbbi iktidarın) biyopolitik güvenlik mekanizmalarıyla nasıl bir bağlantısı olduğunu ele alan bir metin için bkz. (Osborne, 1996).

> rastlantısal olana, verili bir mekâna yerleştirilmeleri gereken bir zamansallığa ve rastlantısallığa bağlıdır (2013: 22).

Foucault burada "ortam" kavramına bilhassa vurgu yapar. Ortam, "Bir cismin diğeri üzerindeki mesafeli eylemini izah etmek için gerekli olan şeydir. Yani bir eylemin dayanağı ve dolaşım öğesidir" (2013: 22). Bu anlamda dolaşımı olanaklı kılan bir müdahale alanıdır: Ortam "bireyleri, hükümranlıkta olduğu gibi özgür edimde bulunabilecek hukuksal özneler bütünü olarak görmek yerine, ya da disiplinde olduğu gibi performans beklenen beden ve organizmalar çokluğu olarak görmek yerine, tam da bir nüfus olarak gören bir müdahale alanı teşkil eder" (2013: 23). Foucault, Freud'un fiziğin kavram ve metaforlarını psikanalizin deresine taşıması gibi, biyolojinin sularından getirir "ortam" kavramını. Kavram, daha önce Newton tarafından kullanılmış olsa da, biyoloji alanında çalışan Lamarck'tan gelir. Buradaki anlamıyla ortam, canlı bir varlığın içerisinde yaşadığı biyolojik, fiziksel ve çevresel şartları ifade eder. Bu bağlamda Foucault için ortam, nüfustan bağımsız olarak düşünülemez. Nüfusun dolaşımının ve nüfus üzerindeki "uzaktan" müdahalelerin olanaklı koşuludur. Ortam söz konusu olduğunda anahtar kavram "dolaşım"dır düşünür için; çünkü ortamın düzenlenmesinde temel nitelik, ister insan ister hava ister bitki olsun, söz konusu nesnenin dolaşımını olanaklı kılmaktır. Peki o halde dolaşım nedir? Foucault için "Dolaşım burada elbette çok geniş anlamda, hareket, değişim, temas, yayılma ve dağılım biçimi olarak anlaşılır" (2013: 58). Dolaşımın bu kadar önemli olması, elbette iktidarın yalnızca bastırıcı vasıflarıyla tanımlanamamasıyla ilişkili olarak düşünülebilir; yani ortam, iktidar için olası bir eylemler alanı olduğu kadar, özne için de bir ihtimaller alanıdır. Bu anlamıyla ortam, oyunun mekânıdır.

Foucault, ortam üzerinde yapılan düzenlemeleri güvenlik düzenekleri kapsamında çözümler ve 17. ile 18. yüzyıllarda Fransız toplumundaki yönetim tekniklerinin yanı sıra politik ve ekonomik idare tekniklerinin yaşanan *azlığa* karşı na-

sıl harekete geçtiğini ele alır. Bu yüzyıllarda yönetim ve idare teknikleri temel olarak azlığa karşı harekete geçen bir dizi önlem ve usulden mülhemdir. Ne var ki, söz konusu tekniklerin en önemli özelliği, Machiavelli'nin tabiriyle hastalığı daha ortaya çıkmadan teşhis etmeye çalışmalarıdır: "Bu azlık-karşıtı sistemin odak noktası, olası bir olaydır: Meydana gelebilecek bir olay, daha meydana gelmeden ve gerçekliğe dahil olmadan önce önlenmeye çalışılır" (2013: 31). İşte bu "risk"i anlamak, biyopolitik güvenlik teknolojilerinin önemli bir parçasını oluşturacaktır.

18. yüzyılda baskın olan "ekonomik yönetim" anlayışıyla birlikte, "önceden görme" kısmen ortadan kaldırılarak, yerine "verili olanda düzenlemeye gitme" olarak şematikleştirilebilecek bir yordam devreye girecektir. Bu anlamda bir karşılaştırma daha yapılırsa disiplinci yöntem ile güvenlik teknolojileri arasındaki farklar açık hale gelir:

> Disiplin esas olarak merkezcildir [*centripète*]. Yani disiplin ancak bir mekânı yalıtabildiği, bir parçayı belirleyebildiği ölçüde işleyebilir. Disiplin sıkıştırır [*concentre*], merkezleştirir [*centre*], kapatır. Disiplinin ilk hareketi, iktidarının ve onun mekanizmalarının tam olarak ve sınırsızca işleyebildiği bir mekânın sınırlarını çizmektir (2013: 43-44).

Disiplin, merkezi bir yaklaşımla çalışır ve farklı disiplin kurumları farklı türden kapatmaları devreye sokar; ancak bunlar arasında bağlantı kurabilecek bir düzenek yoktur. Okul kurumunun özne düzeyinde gerçekleştirdiği işlemlerle, hapishane kurumunun aynı düzeyde ortaya çıkardığı etkiler arasında bir *açı yakınlığından* söz edilebilse de bunların iktidarın en genel mekanizması (bu mekanizma, elbette Foucault için devlet değildir) düzeyinde birbirine nasıl eklemlendiği muğlaktır. İki yaklaşım arasındaki ikinci farksa şudur: "Disiplin, tanımı gereği, her şeyi kurala bağlar [*réglemente*]. Disiplin, hiçbir şeyin kendinden kaçmasına izin vermez. Yalnızca bir şeylerin yapılmasını engellemekle yetinmez; disiplinin ilkesi, tam da en küçük şeylerin bile kendi hallerine bırakılmaması gerektiğidir.

Disiplinin en ufak bir ihlali, ne kadar ufaksa o kadar büyük bir titizlikle de ele alınmalıdır" (2013: 44). Başka bir deyişle, ikinci farklılık düzeyi iktidarın müdahale mesafesi ve nesnesini kavrama biçimi üzerinedir. Disiplinci iktidar *boşluksuz* bir şekilde işlerken, yönetimsellik böyle çalışmaz. Disiplin bir anlamda yalnızca engelleyici, ket vurucudur; yani iktidarın yalnızca negatif tekniklerini işe koşar. Oysaki böyle bir sınır koyma işlevi, Foucault'ya göre belli körlük noktalarına sahiptir: Birincisi, özne düzeyinde; ikincisi iktidar karşıtı hareketler düzeyinde. Bunlar daha sonra ele alınacağı için disiplinci iktidar ile yönetimsellik arasındaki üçüncü farka geçilebilir: "Disiplin ve yasallık sistemleri temelde nasıl işler? Her şeyi, yasaklanana ve izin verilene dair bir kod uyarınca bölüşürler. Sonra da, yasaklananın ve izin verilenin bu iki alanı içerisinde, yasaklanan ve izin verilen şeyleri, daha doğrusu zorunlu olan şeyleri tam olarak belirler ve belirtirler. (...) Düzen, yasak olan her şey fiili olarak engellendiğinde geriye kalandır" (2013: 45).

Bu anlamda disiplinci iktidar kırmızı çizgiler koyarak işler; alan bırakmaksızın, fiilleri tek bir ilke ve kurum çatısı altında şekillendirmeye çalışır. Bu nedenle de ana hattı dışından gelen karşı tepkilere karşı zayıftır. Örneğin, hapishane gibi bir disiplin kurumunda kişinin kendi bedeni üzerindeki bir tasarrufu ve politik bir eylem olarak açlık grevi yapması, disiplinci mekanizmanın yanıt verme kabiliyetine sahip olduğu bir saldırı değildir. Başka bir deyişle, "yasaklama"nın imkânsız olduğu hallerde disiplinci iktidar da olanaksızdır:

> Başka türlü söylersek, yasa yasaklar, disiplin buyurur, güvenlik ise yasaklamaksızın ve buyurmaksızın, ancak yine de tali olarak yasa ve buyrukların kimi araçlarını kullanarak, gerçekliğe onu iptal edecek –iptal edecek, sınırlayacak, frenleyecek ya da kurala bağlayacak– bir biçimde cevap verme işlevine sahiptir (2013: 46).

Güvenlik, disiplinin aksine *verili olan*ın içerisinde hareket eder ve her ikisinin de bunu yaparken başvurduğu önemli araçlardan biri "normlama"dır. Foucault, "normlama" [*normation*]

ile daha önce dile getirdiği "normalleştirme" [*normalizing*] arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma geçmeden önce kısaca norm, normalleştirme, normatiflik kavramlarına değinmek gerekir.

Disiplinci iktidarın önemli payandalarından biri olan "norm", eleştirel aklın sürekli göz önünde bulundurması gereken bir kavramdır. Ne var ki, kullanım şekli her yana eğilip bükülmeye fazlaca meyyal olan bu kavramı, doymak bilmez kuşkucu bir iştaha kurban vermemek için çok dikkatli olmak gerekir: "Bu 'normalleştirme' lafının kötü talihini benden daha iyi biliyorsunuzdur. Normalleştirme olmayan bir şey mi var? Ben normalleştiriyorum, sen normalleştiriyorsun, vb." (2013: 49). O halde normalleştirmeyi indirgemeciliğin gayya kuyusuna düşürmemek için dikkatli olmak gerekir.

> (...) yasanın normla ilişkisinin, her yasa emrine içkin bulunan ve norm koyuculuk [*normativité*] olarak adlandırılabilecek bir şeye işaret ettiğini, ama yasaya içkin, hatta belki de onun kurucusu olan bu norm koyuculuğun, burada normalleştirme usulleri, yordamları ve teknikleri adı altında ortaya koymaya çalıştığımız şeyle asla birbirine karışamayacağını göstermek gerektiğini düşünüyorum (2013: 49-50).

Kısacası, normatiflik, normalleştirme veyahut normlama ile aynı şey değildir. Daha sonraki rotayı işaret eden ilk yol levhası bu uyarıdır. Normalleştirme [*normalizing*] ile normlama [*normation*] arasında şöyle bir ayrım vardır:

> Disiplinci normalleştirme önce bir model, bir sonuç uyarınca inşa edilmiş örnek bir model koyar ve disiplinci normalleştirme işlemi, insanları, hareketler, edimleri bu modele uygun hale getirmeye çalışmaktan ibarettir; burada normal tam da bu norma uymaya yetkin olandır, anormal ise buna yetkin olmayandır. Başka türlü söylenirse, disiplinci normalleştirmede temel ve birinci olan şey normal ve anormal değil, normun kendisidir (2013: 51).

Normlama, normun aksine önceden belirlenmiş kalıpları temele almaz. Bu bakımdan norm, normal ve anormal diye sı-

nıflandırdıklarını öncelemek mecburiyetindeyken, normalleştirme bunun tam aksine verili ortam içerisinde bir düzenleme pratiğini içerir: "Disiplinlerde bir normdan yola çıkılır ve daha sonra normal ile anormal olan, norm tarafından uygulanan bu terbiye sayesinde ayrıştırılır. Burada ise tersine, normal olan ile anormal olan saptanır, farklı normallik eğrileri saptanır ve normalleştirme işlemi, normalliğin bu farklı dağılımlarının birbirine göre hareketlendirilmesinden, en elverişsiz olanların en elverişli olanlara doğru çekilmesinden ibarettir. (...) Norm, diferansiyel normallikler içerisindeki bir oyundur" (2013: 57). Normalleştirme, belli bir esneklik ve hareket kabiliyetini gerektirir. Mekanik işleyişin başarısız olduğu yerde devreye girer. Bu bağlamda normalleştirme, üzerinde işlediği alanı ikiye bölen bir sınır çizgisi görevini üstlenmek yerine, verimliden verimsize bin bir türü barındıran bir tayfın yönetilebilir ideal noktasını bulmayı hedefler.

> Kısacası: Foucault, normu modern iktidarın ortaya çıkması, meşrulaştırılması, yaygınlaşması ve dolaşımında oynadığı temel görev içerisinde konumlandırır. Norm, normal olanı kurar. Normlama ve normalleştirme teknikleri, hangisinin yeri gelirse gelsin, "normali elde etme" işlevini görür. Bir yandan, bireysel bedenin ve nüfusun belli toplumsal normlarla uyum sağlaması için hem bireysel beden hem de nüfus içerisinde müdahalede bulunurlar. Öte yandan, müdahalelerde bulunarak, normu kuran ve –sosyopolitik alan içerisinde onları tamam doğal ve zorunlu olarak görülecek hale getirinceye kadar yeniden üreterek– meşrulaştıran iktidar ilişkilerini çoğaltırlar (Taylor, 2009: 52).

"Normali elde etme" süreci birtakım iktidar etkilerini üretmekle kalmaz; aynı zamanda "risk" taşıyanların işaretlenmesini sağlayan bir elek görevi de görür. Ne var ki bu elek, siyasal amaçlar çerçevesinde çok tehlikeli bir araca dönüşebilir.

Foucault'ya göre "Toplumu Savunmak Gerekir" mottosunda cisimleşen sürekli savaş anlayışı, toplumsal normlarının dışına çıkanların, sapmaların ve düşmanların varlığına karşı bir sü-

rekli *teyakkuz mantığını* örgütler. Bu mantıkta topluma yönelen her türden tehdidin bertaraf edilmesi, "hijyen" önlemlerine başvurulması ve önleyici denetim mekanizmaları kurulması "savunma"nın anahatlarını oluşturur.[29] Bu mantıkta "düşmanlar, politik hasımlar değil, biyolojik tehditler" (Genel, 2006: 49) olarak görülür. Bu çerçeveden bakınca savaş modelinin biyolojik bir temeli vardır ve devletin "savunma" refleksiyle kuvveden fiile geçirdiği bütün arındırma veyahut soyarıtımı tasarıları aslında iktidarın biyolojiyle kurduğu ilksel bağ üzerinden şekillenir. Savaş modeli, 18. yüzyıl boyunca ırk söylemi üzerinden genişleyip kendisine alan bulmuş ve kendisini "ırklar savaşı" anlayışında açığa vurmuştur.

> Foucault'ya göre söz konusu tarihsel-eleştirel söylem 19. yüzyılda "iki transkripsiyon"ı [*transcription*] deneyimlemişti (*a.g.e.*, s. 60). "Irk savaşı" söylemi, Darwin'den bile önce maddeci anatomi ve fizyolojinin öğelerinden devşirilmiş "açıkça biyolojik bir transkripsiyon"du (*a.g.e.*). Bu tarihsel-biyolojik ırk kuramı toplumsal çatışmaları "varolmak için savaş" olarak kavrıyor ve evrimci bir şemanın ışığında yorumluyordu. İkinci bir dönüşümde ise "ırk savaşı" sınıf mücadelesi olarak yorumlanıyor ve diyalektik ilkesine göre araştırılıyordu. Politik açıdan belirlenmiş "ırk" sorununun su yüzeyine çıktığı devrimci söylem, 19. yüzyılın başında yerini toplumsal sınıf temasına bırakıyordu (Lemke, 2013: 61-2).

Böylelikle ırk savaşının yeniden formüle edilmesiyle "toplumun savunulacağı" yüzey ve araçlar da değişmişti: "Katliam, zafer ve bozgunlarla dolu tarihsel-politik savaş temasının yerine hayat için mücadelenin evrimci-biyolojik modeli geçmiştir" (2013: 62). Kısacası, Foucault ırklar savaşının 19. yüzyılda yeni bir çehreye büründüğünü ve kendisine yeni bir hedef seçti-

29 Bu söylem bugün dahi geniş bir kullanım alanına sahiptir. Örneğin, Stephane Baele günümüzde yaşanan mülteci krizini bu bağlamda yorumlamaktadır. Bkz. Stephane Baele, "Yaşatmak ve Ölüme Terk Etmek: Michel Foucault Avrupa'nın Mülteci Krizini Öngörmüş müydü?", çev. Utku Özmakas, *Birikim Güncel*, http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7606/yasatmak-ve-olume-terk-etmek-michel-foucault-avrupa-nin-multeci-krizini-ongormus-muydu.

ğini dile getirir: "Bana öyle geliyor ki, 19. yüzyılın en temel fenomenlerinden birisi, yaşam üzerinde kurulan iktidar diyebileceğimiz şeydir. Bununla yaşayan bir canlı olarak insan üzerinde iktidar kurulmasını, biyolojik olanın Devlet denetimi altına girmesini, en azından biyolojik olanın devlet denetimine girmesine yol açan belli bir eğilimi kastediyorum" (2003: 239-240). Bu eğilimin veyahut durumun adı "biyoiktidar"dır. Foucault'ya göre geleneksel hükümranlık kuramında egemen öldürme ya da hayatta bırakma tasarrufuna sahiptir. Ne var ki, 19. yüzyılla birlikte ortaya çıkan biyoiktidar bu geleneksel hükümranlık ilkesini başka bir açıdan daha kuşatarak bireyin bedenini ve yaşamını iktidarın kullanımına açmıştır.

> Dahası, 19. yüzyılda maruz kalınan en önemli politik hak dönüşümlerinden birisi, kesinlikle, eski hükümranlık hakkının –öldürme ya da hayatta bırakma hakkının– yerini alacak yeni bir hakla (ona nüfuz eden, içine sinen yeni bir hakla) değil, eski hakkı tamamlayan bir yeni haktır. Hak budur veyahut tam tersi hak olacaktır. Bu "yaşatma" ve ölüme "bırakma" gücüdür. Hükümranın hakkı, hayatını alma ya da hayatta tutma hakkıdır. O halde şu yeni hak ortaya çıkar: yaşatma ya da ölüme bırakma hakkı (2003: 241).

Biyoiktidar, kendisinden önce yönetim tekniklerini devre dışı bırakmaz, aksine onlara eklenerek çapını büyütür. Böylelikle, daha önce yurttaşı hukuksal bir özne olarak kavradığı için belli alanlarda ona temas etme kapasitesi olmayan iktidarın elini güçlendirir. Başka bir deyişle, biyoiktidarın ortaya çıkması, hükümranın/egemenin elindeki eski yetkileri kullanmayacağı anlamına gelmez; daha ziyade iktidarın işleyecek yeni bir dayanak yüzeyi bulduğu anlamına gelir. İki yaklaşım da belli noktalarda birbirine eklemlenir ve birbirini destekler, sürdürür; ancak bazı farklar da söz konusudur: Birincisi, iktidar 18. yüzyılın ikinci yarısına değin bireylerin bedenleri düzeyinde işlerken, buradan sonra yönetimin nesnesi *nüfus* olmuştur. İkincisi, iktidar bu döneme değin hukuksal varlıklar olarak (örneğin, "yurttaş" nitelemesi altında) bireylerle ilgilenirken, artık yaşa-

yan bir bünye olarak nüfusun temele alındığı söylenebilir. Başka şekilde dile getirirsek disiplinci iktidar, son kertede bedeni temele alır; bedeni gözler, izler, şekillendirmeye çalışır; ancak biyoiktidar kullandığı tekniklerle tek tek bireylerin bedeni üzerinde çalışmaktansa çok daha geniş bir çerçeveyi radarına sokmuştur: Nüfus.

Foucault'nun biyopolitika çerçevesinde nüfusu nasıl konumlandırdığına geçmeden küçük bir hatırlatmada bulunmakta fayda var: Foucault yorumcuları "nüfus" kavramını genellikle Collège de France dersleri kapsamında ele alırlar ve düşünürün yapıtlarında bu öğenin daha önce hiçbir özgül ağırlığı yokmuş gibi düşünürler. Ne var ki, Foucault'nun düşüncesinde "nüfus" kavramının edilgin değil, etkin bir öğe olarak ortaya çıkması –pek çok yorumcunun göz ardı ettiği üzere– Collège de France derslerinde olmamıştır. Daha en başından beri bu düşünce içerisinde bir "gölge fenomen" olarak var olmuştur. Örneğin, *Deliliğin Tarihi*'nde nüfus kavramının izi sürülebilir.

Yeniden asıl meselemize dönersek, biyopolitikanın ortaya çıkışıyla birlikte, bireyleri önce denetim ve sonra tahakküm altına almak isteyen iktidarın mekanizmalarını yeni bir ölçekte, yani nüfus düzenlemesi gerekecektir. Bu en başta rızanın imal edilmesini ve hatta şiddet tekniklerinin dahi inceltilmesini gerektirir. Peki, nüfus nedir ve neden bu denli önemlidir? Foucault bu kavramı iki farklı metninde şöyle tanımlar:

> Peki nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir (2011b: 152).

> Nüfustan kastım, içlerinde var oldukları maddiyata ancak özsel olarak, temel olarak, biyolojik olarak bağlı oldukları ölçüde var olabilen bireyler çokluğudur (2013: 23).

Bu anlamda nüfus, artık politik bir *özne*dir ve tıpkı bireyin bedeninin şekillendirilmesi gibi, nüfusun da şekillendirilmesi mümkündür. Yalnızca bu işe koşulacak aygıtlar ve düzenekler farklılaşmıştır. "O halde nüfus, hükümranın gücünden ziyade yönetimin aracı ve amacı olarak belirir: İhtiyaç ve özlemlerin öznesi, ama aynı zamanda da yönetimin ellerindeki bir nesne" (2013: 95). Nüfusun politik bir öznesi haline gelmesi, yönetimsellikle birlikte mümkün olmuştur. "Artıkları" çeşitli kurumlara kapatmaya çalışan hükümranlığın yerinde, çok daha geniş bir çerçevede işleyen, "nüfusu" artıkları ve sapmaları denetim altında tutarak şekillendirmeye çalışan bir biyoiktidar vardır.

Burada yeniden küçük bir parantez açmak gerekiyor. Foucault "nüfus" ile "halk" arasına bir ayrım çizer:

> Politik özne olarak nüfus, önceki yılların hukuki ve politik düşüncesinin mutlak anlamda yabancısı olduğu yeni bir kolektif özne olarak nüfus, burada bütün karmaşıklığı ve kırılmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Burada hem bir nesne olarak, yani mekanizmaların, belli bir etkide bulunmak üzere kendisine doğru yöneldiği şey olarak ortaya çıktığı gibi, kendisinden şu ya da bu şekilde davranması beklenilen bir özne olarak da ortaya çıkar. Nüfus, eski halk kavramını kaplar, ancak bunu fenomenlerin kendisine göre sıralanacağı ve bazı düzeyler korunurken bazılarının eleneceği veya başka bir biçimde korunacağı şekilde yapar (2013: 41).

Halk, hükümranın üzerinde iktidar sahibi olduğu yurttaşlar topluluğunu işaret ederken, nüfus doğrudan doğruya politik ekonomik bir yaklaşımın sonucudur. Foucault'ya göre nüfusun yönetimi "hükümranlığın bireysel davranışların en ince dokusuna kadar uygulanışından çok farklıdır. Burada, çok farklı olduğunu düşündüğüm iki iktidar ekonomisi söz konusudur" (2013: 60). Nüfus, 18. yüzyılda ortaya çıkan bir fenomendir.[30] Foucault'ya göre bu yüzyılda nüfustan kasıt, "salgın

30 *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'un editörlerinin düştüğü not dikkat çekicidir: "M. Foucault burada belki de 'nüfus' kelimesini ortaya attığı söylenen Bacon'a gönderme yapmaktadır. (...) Aslında bu kelime Bacon'da bulunmaz ve ancak son-

hastalık, savaş ya da azlık gibi insanların şaşırtıcı bir hız ve yoğunlukla öldükleri bu büyük dramatik anlardan sonra, ıssızlaşmış bir toprağın yeniden iskân edilmesi [*peupler*] hareketiydi" (2013: 61). Bu anlamda nüfus, topraktan bağımsız düşünülemeyecek bir dizi istatistiki olayın gerçekleştiği temel alanı ifade eder.

> Foucault için biyoiktidar özellikle nüfusların denetimini olanaklı kılan bir teknolojidir. Bu teknoloji, yönetimselliği çepeçevre saran nüfus sayımları, oylamalar, hidrografi ve sigorta politikaları gibi çeşitli teknikleri içerir. "Nüfus" bizzat biyopolitika tarafından inşa edilmiştir: Biyopolitikadan önce modern anlamıyla "nüfus" diye bir şey yoktur. Nüfus ancak 18. yüzyılda görülür; bundan önce "nüfus" yalnızca belli bir alanda olan insanlara gönderme yapıyordu; "politik bir karakter"e değil (Kelly, 2010: 4).

Foucault için nüfusun politik önemi şurada yatar: "Nüfus temel bir öğedir, yani tüm diğer öğeleri koşullayan öğedir" (Foucault, 2013: 63). Bu anlamda, istatistiki veriye konu olan bütün hareketlerin temelinde yatar ve bunları olanaklı kılar. Her şeyi koşullayan temel öğe olarak nüfus, canlı bir varlık olarak yaşamına "doğallığı" içerisinde ediyormuş gibi görünse de aslında durum bu değildir. Aksine, nüfus üzerinde "ayarlamalar" yapılabilecek ve "düzenlenebilecek" bir süreçler bütünüdür; müdahaleleri olanaklı kılan bir "ortam"dır. Gelgelelim, şunu unutmamak gerekir: Bu müdahalelerin gerçekleştirilebilmesi ve etkili olabilmesi için birtakım bilgilere sahip olunması gerekecektir. Müdahale ancak uygun bilme biçimlerinin nüfus üzerinde doğru şekilde örgütlenmesiyle mümkündür. İstatistik kavramı işte tam da burada devreye girer.

---

raki çevirilerde ortaya çıkar. İngilizce kelime ilk kez Hume'un 1751'de yayınlanan *Political Discourses*'unda ortaya çıkıyor gibidir. Fransızca terim ise ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında dolaşıma girer. Montesquieu 1748'de hâlâ bu terimden haberdar değildir, 'insanların sayısından' (...) veya bir yerin sakinlerinden, 'türün yayılmasından' söz eder" (2013: 61).

Telefonlar şarzda, her şey yolunda
Doğal felaketler ajandalarda özenle işaretli
İstatistik tabloları mükemmel görünmekte
Çaresizlik eğrisi yükselerek sürmekte
Sayfalardan taşan çılgın bir eğri
Hızlı bir eğri, renkli, manyak, sapık bir eğri
Hiçbir noktada doğru olmayacak bir eğri
Adı şehvetle tekrarlanan bir eğri
Yükselen eğri

– Osman Konuk

Osman Konuk, "muhatap" şiirinde modernin kalbine yine modern bir gereçle saldırır. Bilme, denetleme ve yönetme duygumuzun hayatımızda kapladığı esaslı yere gönderme yaparak, bu isteğin bizi nasıl ele geçirdiğini ve sonunda da amacından saparak boşa düşürdüğünü işaret eder. Pozitivist "önceden görme" çabası, bir süre sonra kendi kuyruğunu yiyen bir yılan misali "hayatın doğal akışı"nı tehdit eder hale gelir. Normal ve sapma arasındaki bölünme, yalnızca gündelik hayatta ya da sosyal bilimlerde değil, aynı zamanda politika alanında da bazı yarıklara yol açar.

"Normal" olanı belirleyebilmek için yüzyıllardır verilen uğraş, 17. yüzyılın düşünsel ve matematiksel mirasıyla yeni bir boyuta ulaşmıştır. "İnsanları saymak", sayarak "normal"i ve onun negatifinden "sapma"yı belirlemek, çok daha kolay hale gelir. Elbette, burası yalnızca ilk duraktır. Normali belirleme kudretini elinde tutmak, anormal diye yaftalananı siyaseten marjlara itmenin ve hatta bazen en temel haklarını bile elinden almanın kapısını aralıyordu. Çoğunlukla rakamların verdiği meşruiyet, düşünceyi büyüleyip ele geçiriyor; bir bakıma vasatı iktidara taşımanın imkânını yaratıyordu.

Dahası, "insanları sayma" birtakım yineleyen fenomenlerin sıklığını veyahut seyrekliğini ölçmekle kalmayıp bunların denetlenebileceğine ilişkin bir perspektifi kendiliğinden ima eder. Kamusal kararların verilmesinde devreye giren risk ana-

lizi ve olasılık hesabı, olayların denetimini iktidarın hizmetine sunduğu iddiasındaydı; ancak aslında yapılan "Kanaati bir nesnellik örtüsüyle örterek, yargının yerine hesaplamayı" (Hacking, 2005: 17) koymaktan ibarettir. "İnsanları sayma"ya dayanan ve kanaati bir nesnellik maskesi altında iktidarın hizmetine sunan bilme biçiminin en genel adı ise "istatistik"tir. Bu sözcüğün etimolojik kökenine inildiğinde sıradan bir manzarayla karşılaşılır: İstatistik, Almanca "Statistik" sözcüğünden gelir. Alman siyasetbilimci Gottfried Achenwall "istatistik"i "bir devletin ya da toplumun durumu hakkındaki veriyle uğraşan bilim" olarak kullanmıştır. Sözcüğün kökeninde İtalyancanın tınıları da duyulur: İtalyancada "statista", "devlet işlerinde vasıflı" olan kişi için kullanılır (Hacking, 2005: 42). Foucault'ya göreyse "İstatistik, devletin devlet hakkındaki bilmesidir [*savoir*]" (2013: 274). Kısacası, "istatistik" bir anlamda "devletin sayma bilimi"dir. Ne var ki, bu basit bir sayma değildir; istatistik, devlete bir görme biçimi verir ve bu görme biçimi daha önce hiçbir görme tarzının kapsamadığı kadar çok alanı sürekli bir denetime açar.

İstatistiğin iktidarın tatbikine nasıl etki ettiğini görmek için pek çok örnek gösterilebilir. Ian Hacking (2005), mahkemelerden hastanelere kadar envai çeşit kurumun istatistik verilerine dayanarak nasıl tutum alma ve karar mekanizmaları icat ettiğini detaylı bir biçimde anlatır. Bu örnekleri tek tek ele almak yerine, uygulamaya ilişkin iki çarpıcı örneğe değinmek kâfi gelecektir:

19. yüzyılda istatistik alanının en önde gelen isimlerinden birisi Adolphe Quetelet'ydi. Quetelet, Paris'in adli istatistiklerini inceleyerek, "suçların nasıl bir kesinlikle yinelediğini" (2005: 143) fark etmişti. İstatistikçi suçun önceden öngörülebileceğini, en azından suç türlerinin alanlara dağılımındaki düzenliliğe ilişkin bilginin, suça karşı mücadelede etkin olarak kullanılabileceğini düşünüyordu. Quetelet geliştirdiği "hata yasası"nı pozitif bilimler yerine biyolojik ve toplumsal fenomenlere uyarlamayı denedi. Böylelikle karşımızdaki resim, renkler yerine sayılar, çerçeve yerine toplum bilimleri, tuval yerine nüfusu kul-

lanan bir ressamın başyapıtıydı: "Ortalama insan"ın (2005: 145) resmi. Bu "masum" keşif, *zaten* sayıların söylediğini derleyip toplayarak yüksek sesle söylemekten ibaret gibi görünse de aslında "Quetelet işin içine yeni bir nesnel ve ölçülebilir halk anlayışını sokmuştu" (2005: 146). "Kısacası ortalama insan, hem topluluklar üzerine yeni bir bilgiye, hem de onları denetleme yolunda yeni bir anlayışa yol açmıştı" (2005: 146). Sonuç olarak, Quetelet'nin çalışmasının iki sonucu vardır: Birincisi, insanları kategorileştirerek, norm etrafında örgütlemek için gereken toplumsal zeminin bilgisine sahip olmanın olanaklı olduğunu; ikincisi, bu bilgi sayesinde yeni denetim ağları kurulabileceğini göstermesi.

Benzer bir eleştirel perspektifle hareket eden James Scott'a göre, devlete bir görme biçimi sunan istatistik, aslında "nüfusun okunurluğu"nu arttırıyordu. Scott'a göre "bir toplumun okunaklılığı büyük ölçekli toplum mühendisliğinin hayata geçirilmesi olanağını temin eder" (2008: 20). Scott, devletin soyadı kanunu, arazi kanunu, orman düzenlemesi gibi örnekleri kullanarak düzenleme ve denetleme çabasının arka yüzünü göstermeye çalışır. Bu anlamda devletin yaptığı ilk iş ölçmektir. "Ölçümler kesinlikle *belli bir amaca hizmet eder*; *yerel, bağlamsal ve tarihsel* olarak *spesifiktir*" (2008: 53). Doğum-ölüm oranları, ortalama yaşam süresi, suç türlerinin alanlara dağılımı, nüfus sayımı gibi ölçümlerinin kaydının tutulması, iktidarın üzerinde işlediği nüfusu haritalandırma çalışmasıdır. Quetelet'nin toplum bilimlerine ihraç ettiği istatistik, devletin nüfusu ve toprağı okunaklı kılmasını sağlayacak birtakım ölçüm işlemleriyle birleşerek "normal" olanı tespit eder. Yani, devlet sayma araçlarını optimal yönetme şartlarını yaratmak ve düzenlemek üzere kullanır. "Modern devlet, memurları vasıtasıyla tam olarak en kolay şekilde izlenecek, hesaplanacak, değerlendirilecek ve yönetilecek standart özelliklere sahip bir coğrafya ve bir nüfus yaratmaya çabalar ve bu çabası değişen başarılarla sonuçlanır" (2008: 138). Ne var ki devletin amacı bununla sınırlı kalmaz: "Modern ulus-devletin kurucuları bir halkı ve coğrafyayı yalnızca tanımlamak, gözlemlemek ve onların haritasını çıkar-

makla kalmaz; kendi gözlem tekniklerine uyacak şekilde onları şekillendirmeye de çalışır" (2008: 139). Bunun yapılabilmesi için de olası etmenlerin ve bir olanaklar alanının göz önünde bulundurulması gerekir. Yani "toplumu savunmak" için olasılıklar üzerinde çalışmak ve "risk" faktörü olarak görülenler tümden ortadan kaldırılamasa bile en aza indirmek gerekir. Bu risk faktörleri arasında özellikle "tehlikeli kişi" figürü başı çeker; istatistiğin ilk hakiki uygulaması hukuk ve buna bağlı olarak kriminoloji alanlarında gerçekleşecektir.

> 20. yüzyıl başında Prins'in sergilediği biçimiyle genel olarak *Toplumsal Savunma* fikri, yeni medeni hukuka özgü fikri hazırlıkların kriminal hukuka aktarılmasıyla oluşmuştur. İki yüzyılın kavşağında kriminal antropoloji kongreleri ile ceza hukuku kongrelerinin tarihi, pozitivist bilginlerle geleneksel hukukçular arasındaki çatışmanın kroniği ve Liszt, Saleilles, Prins döneminde meydana gelen ani yumuşama, bu andan itibaren İtalyan okulunun hızla silinmesi, ama aynı zamanda, hukukçular arasında kriminal psikolojiye direnişin azalması, hukukun rahatlıkla kullanabildiği bir kriminoloji ve kriminolojik bilgiyi dikkate alan bir ceza usulü etrafında görece bir uzlaşmanın oluşması; tüm bunlar ihtiyaç duyulan "takas maddesi"nin o anda bulunmuş olduğuna işaret eder. Bu takas maddesi, temel önemdeki *risk* nosyonudur; hukuk hatanın olmadığı bir sorumluluk fikriyle buna yer açmıştır, antropoloji, psikoloji ya da psikiyatri de özgürlüksüz bir isnat edilebilirlik fikriyle bu nosyona yer açmıştır (Foucault, 2007i: 206-207).

Foucault'ya göre hukuk ve kriminoloji kavşağında icat edilen "risk" faktörü, Hacking'e göre "yasa"nın geçerli olduğu sağlık ve hukuk gibi birkaç alanda birden yakın zamanlı olarak tarihe girmiştir. Burada Hacking ile Foucault, hukuk ve kriminolojinin önemi konusunda uzlaşmış gibi görünmektedirler. Hacking, özellikle İngiliz ceza sistemindeki jürinin karar verme sistemindeki hata hesaplarına bakarak, "olasılık"ın ortaya çıkışıyla birlikte insanın düşünme ve karar verme biçimlerinin değiştiğini ileri sürer.

İstatistik sayesinde artık elimizde "ortalama insan"ın robot resmi vardır ve onun negatifine bakıldığındaysa karşımıza "tehlikeli kişi" figürü çıkar. Bu figür bir "risk" öğesi barındırır. Burada Foucault'nun "Bir tehlike kültürü olmadan liberalizm olmaz" (2008: 67) tespitini de akılda tutarak düşünmek gerekir. Elbette kriminoloji ve hukukun lehimlendiği rabıtada ortaya çıkan bu figürlerin amacı ortadadır: Denetlemeyi ve böylece yönetmeyi kolaylaştırmak. Ne var ki, istatistiğe duyulan bu güvenin belli bir haklılık payı olmakla birlikte, Tacitus'un meşhur "Ders olsun diye verilen her *cezada* kamunun yararına ve bireyin zararına bir adaletsizlik vardır" sözünün işaret ettiği bir adaletsizlik payı da vardır. Hacking'in tabiriyle bu "istatistiksel kadercilik"in sorunu da "metafiziksel değil siyasal"dır (2005: 163).

Üstüne politikanın gölgesi düşen sayılar, zamanla kamusal alanda kanaatleri şekillendirmenin bir aracına dönüşmüştür. Thomas Osborne'un dikkati çektiği üzere "19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren istatistikler kamuya açıldı; böylelikle, *basılı* sayılar çığı olarak adlandırılabilecek durum üzerindeki vurgu arttı. Kamu istatistikleri aynı zamanda iktidarın alanını tahdit etme projesinin bir parçasıydı" (1996: 103-104). İstatistik, iktidarın görme ve bilme alanının nerelere kadar uzandığının açık bir göstergesidir. İstatistiğe dayanan bilme biçimi, nüfusu ölüm-doğum, hastalık gibi çeşitli "sabit"lerin etrafında örgütler. Müdahaleyi en doğru biçimde nereden ve nasıl yapacağını hesaplamak için bu bilme biçiminin geliştirilmesi gereklidir. İstatistiğin yönetime ikinci katkısına bakarsak burada bir *maske*yle karşılaşırız. İstatistiki verilere dayanılarak toplumsal dokunun yapısı "nesnelleştirilebilecek" ve bunun sonucu olarak da nesnel olduğu iddia edilen bir politik ussallık, hakiki bir yönetim yordamı kılıfına girebilecektir. Oysaki istatistikler daima belli bir daraltma işleminin sonucudur ve ortaya koyanın perspektifini barındırır. Bu nedenle istatistiki veriye dayanan bir politik ussallığın nüfusun "doğallığı" adına uygulamaya koyduğu bir yasa veyahut normlama işlemi, daha en başından itibaren iktidarın hanesine kaydedilmeye yazgılıdır. İs-

tatistik, bu anlamda bir bilme biçimi olduğu kadar politik bir imtiyazdır da.

Osborne, antik Yunan kent devletleri ile günümüz demokrasisini karşılaştırırken şöyle bir noktaya dikkati çeker: "Polis, özneleri eşitleme eğilimindeyken, modern istatistik farklılaştırmaya başlar; bir bireyselleştirme teknolojisi haline gelir ve aslında istatistikler, basit bir biçimde toprağı denetim altında tutmanın [*policing*] değil, ayrıca bireysel farkın belirlenmesinin ve yurttaşlığın düzenlenmesinin bir aracı haline gelir" (1996: 104). Yani istatistik, her ne kadar özneleri farklılaştırıyormuş ve herkesi hesaba katıyormuş gibi görünse de, düşünürün de işaret ettiği üzere bireysel farkların hem kayıt hem de denetim altına alınması yoluyla "makbul yurttaş"ın inşasında kullanılır. Bu sayede "risk" ya da "tehlike" olarak görülenler, ortalamaya veyahut "normal"e davet edilebilir.

Peki, tehlike ya da risk nedir? David Campbell, "'tehlike' denen şey verili, nesnel bir durum olmaktan çok, kime ve neye karşı bir tehdit oluşturduğuna bağlı olarak değişen bir yorumdur" der (Aktaran Çalkıvik, 2011: 25). Başka bir deyişle, bir öğe ya da kişi konjonktüre bağlı olarak iktidar tarafından "risk", "tehlike" ve hatta "terörist" olarak adlandırılabilir. Bu söylemsel bir inşadır. Bu bakımdan risk ya da tehlike sisteme içkin olduğu için değil, iktidar tarafından belli koşullar altında söylemsel olarak yeniden üretilebilecekleri için tüketilemezdir.

Risk/tehlike figürlerinin önemi, bunların "suç" kavramı için doğal birer *düşünsel iletken* olmalarından ileri gelir. Riskin olduğu yerde tehlike, tehlikenin olduğu yerde suçtan söz etmek, modern toplumun düşünsel yapısına nakşedilmiş bir klişedir. Ne ki, tüm bu öğeleri tespih taneleri gibi arka arkaya düşünme eğilimi, bununla da sınırlı kalmaz. Foucault'ya göre "suçun sadece ve esas olarak yasanın ihlal edilmesi değil, norma oranlar bir sapma anlamına geldiği bir toplumda" yaşamaktayız (2011b: 159).

Burada bir saniyeliğine –elbette bireyi hedef alan psikanalizle nüfusu hedef alan güvenlik mekanizmaları arasındaki bir analojinin daima sorunlu bir yanı olduğunu göz ardı etmeksizin–

psikanalizin yardımına başvurmak faydalı olabilir. Geleneksel psikanaliz, kaygı ile korku arasında nesnesi bakımından bir ayrım yapar. "Korkunun nesnesi, kaygının ise ele geçirilemez bir mekânı vardır" (Phillips, 1998: 75). Bu ayrımda tartışmanın kökenini gözler önüne seren önemli bir öğe vardır: Tekrarlar, klişeler, sabitler bir güvenlik repertuvarı oluştururlar. Risk faktörleri ya da sapma öğeleri bu bakımdan toplumsal korkuların kaygıya dönüştürülmesinin semptomları olarak okunabilirler. Kısacası, buradaki anlamıyla "Güvenlik, hükümranın ve tebaasının korunmasıyla ilgili değil, nüfusun düzenli öğelerinin optimalleştirilmesidir" (Dean, 2013: 36). Sonuç olarak, risk/tehlike/sapma figürleri, istatistiki bir bilme biçiminin desteğini almış iktidar tarafından güvenlik mekanizmalarının en temel hedeflerinden birine dönüşmüştür. Bu bakımdan Neocleous'un şu tespiti oldukça önemlidir: "Güvenlik, kendisi adına olduğu sürece devlet tarafından yapılan her türlü eylemi meşru kılan bir kavramdır" (2012: 45).

Biyopolitika, III: Aile modelinin terk edilmesi, pastoral iktidar, tutum

Foucault'ya göre 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar temel sorun "yönetim"dir. Ne var ki, bu kavramdan çok geniş bir çerçeveyi anlamak gerekir. Mesela buradaki anlamıyla "Yönetim, yalnızca yönetim pratikleriyle değil, aynı zamanda benlik pratikleriyle de ilgilidir" (Dean, 2010: 20). Yani kişinin kendisini nasıl yönettiği, yönlendirdiği sorunuyla da bağlantılıdır. İki anlamı da göz önünde tutulduğunda "yönetim" tematiğinin bu kadar merkezileşmesinin temel nedeni iki sürecin kesişmesidir: Feodal yapıları yıkarak sömürgeci devletleri kuran ve kişinin ruhani yönlendirilme isteğinin aldığı biçimi sorgulayan süreç. İlk süreç devlet, ikincisiyse din üzerinde cisimleşmiştir. Foucault, bu iki sürecin kavşağında yönetim kavramının nasıl olgunlaştığını ele alır.

16. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar uzanan yönetim literatürünün karşı kutup noktası olarak belirlediği bir metin,

Foucault için başlangıç noktası görevi görecektir: Machiavelli'nin *Prens*'i. Bu metnin karşıt kutup olarak belirlenmesinin nedeni, bu düşüncenin üzerinden dolaylanılacak geniş bir alan sağlamasıdır. Bunu anlayabilmek için Machiavelli karşıtı literatüre şöyle üstünkörü bakmak bile yeter. Papalık tarafından yasaklanan, yazarının başına bin türlü bela açan *Prens*, daima bir rakip, bir muarız, inşa edilmiş bir düşman olarak hazırda bekletilmiştir. Bu literatürde Prens bir ilkeyle tanımlanır:

> Machiavelli için Prens, prensliğiyle bir tekillik ve dışsallık, bir aşkınlık ilişkisi içindedir. (...) Prensi prensliğine bağlayan şey, gelenek ya da şiddet ilişkisidir; ya da belki anlaşmaların düzenlenmesi ve diğer prenslerin oluru veya işbirliğiyle oluşmuş bir bağdır. Her durumda, bu tamamen yapay [*synthétique*] bir bağdır: Prens ile prensliği arasında temel, öze dair, doğal ve hukuki bir aidiyet yoktur. İlke, dışsallık ve prensin aşkınlığıdır (Foucault, 2013: 82).

İşte, bu dışsallık ve aşkınlığın ilk sonucu *teyakkuz* mantığıdır. Prens, sürekli bir tehdit altında olduğu düşüncesini terk edemez; çünkü kendi prensliği ile ilişkisi yapaydır. İç ve dış düşmanların tehdidine karşı Prens mütemadiyen dikkatli olmak zorundadır. Bunun sonucu olarak, Prens prensliği üzerindeki güçlerini fasılasız korumalıdır. Bu noktada Foucault iki temel sonuç çıkarır: "Bir yandan tehlikeleri saptamak söz konusudur. (...) İkinci olarak, Prens'in, tebaası ve toprağıyla bağı anlamında prensliğini korumasını sağlayacak güç ilişkilerini yönlendirme sanatı" söz konusudur (2013: 82). Bu iki sonuç, Foucault'ya gücü elinde tutmakla yönetim sanatının büsbütün ayrı şeyler olduğunu gösterir. Yani yönetim, hükümranlığın tam karşıtıdır.

Bu noktaya geçmeden önce Foucault'nun Machiavelli'ye yönelik analizindeki bazı sorunlara kısaca değinmek faydalı olacaktır. Bunlardan ilkini Mitchell Dean işaret eder: "Machiavelli ve çağdaşları, toprak kavramını bu kadar bariz bir biçimde kullanmamışlardır; çünkü o zamanlar toprak üzerindeki hükümranlık temel bir kavram değildi" (2013: 75). Dean'ın işaret et-

tiği üzere, *Prens*'te toprak/prensliğin uzamsal sınırlarının, Foucault'nun ona yüklediği anlamı ne kadar taşıdığı tartışmalıdır. Buradan bir başka sorun daha doğar: "Yönetici ile devlet arasındaki ilişki, toprak üzerindeki vurguyla birlikte ele alındığında, iktidarın 'modern' biçimleri olarak gördüğümüz şeylere aittir, Foucault'nun Machiavelli'nin sorununa atfettiği hükümranlığın arkaik biçimine değil" (2013: 76). Bu bağlamda üçüncü ama daha genel bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Foucault'ya göre hükümranlık içerisinde değerlendirilebilecek Machiavelli düşüncesi, amacı kendi içerisinde ve kendisi olan iktidarın elde edilmesine yönelik bir çabadan ibarettir. Düşünürün hükümran figürü ve hükümranlık üzerine söylediği "hukuk kuramının etrafında şekillendiği temel ya da merkezi sorun, hükümranlık sorunudur" (2003: 26) sözünü anımsamak, hükümran ile yasa arasındaki ilişkinin mahiyetine dair yerinde bir hatırlatma olacaktır. Burada görüldüğü üzere hükümranlık sorunu, ancak bir hukuk kuramı etrafında inşa edilebilir; ne var ki, Machiavelli'nin düşüncesinde hiçbir biçimde hukukun veyahut hukuki bir "meşruiyet" tartışmasının yeri yoktur. Evet, bir anlamda Machiavelli'nin Prensi de "araçlarını, yani yasaları, kendisinden" (2013: 89) alır; ancak iktidar sorununu hiçbir zaman hukuk terimleri içerisinde ele almaz. Zaten Foucault, daha sonradan başka bir açıdan Machiavelli'ye yaklaşımında bir sorun olduğunu itiraf etmiştir (2013: 215).

Yönetim ve –daha önce ele alınan– hükümranlık arasındaki karşıtlığa dönebiliriz. Foucault'ya göre "Hükümranlığın amacı kendisindeydi ve araçlarını, yani yasaları, kendisinden alıyordu; oysa yönetimin amacı yönlendirdiği şeylerdedir ve bu amaç, yönetimin yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesinde, yoğunlaştırılmasında ya da azamileştirilmesinde [*maximisation*] aranmalıdır. Yönetimin araçları da yasalar değil, çeşitli taktiklerdir" (2013: 89). Bu anlamda en temel fark, işleme biçimindedir: Hükümranlık, yasadan yola çıkarken, yönetimsellik veyahut yönetim taktikler ve stratejiler düzeyinde işler. Foucault için burada yönetimin sahneye çıkmasını sağlayan –daha önce ele aldığımız üzere– nüfusun politik bir özne

olarak ortaya çıkışı, istatistiğin bir bilme biçimi olarak doğuşu ve "ekonomik idare"nin 18. yüzyıl itibariyle kazandığı anlamdır: "Nüfus perspektifi ya da nüfusa özgü fenomenlerin gerçekliği, nihai olarak aile modelinin terk edilmesini ve bu ekonomi kavramının başka bir şey üzerine yoğunlaştırılmasını sağlamıştır" (2013: 94). Aile modelinin terk edilmesinde bir başka önemli etken de istatistik bilme biçimidir:

> İstatistik yine nüfusun, kendi hareketleri, yapıp etme biçimleri ve etkinliği üzerinden belirli ekonomik etkilere sahip olduğunu gösterir. İstatistik, nüfusa özgü fenomenlerin nicelendirilmesini sağlayarak, nüfusun ailenin küçük çerçevesine indirgenemeyecek olan özgüllüğünü ortaya koyar (2013: 94).

İstatistiki bilme için aile, küçük bir modül olsa dahi esas alınacak bir yüzey değildir; bu bakımdan aile artık bir model değil, ancak model için bir araçtır. Ayrıca devreye bir öğe daha, yani "politik ekonomi" girer. "Ekonomi" ve "politik ekonomik" idare kavrayışları için de aile modeli yetersizdir. Bu "yeni anlayışla formülasyonda aile, nüfus için bir modelden ziyade nüfusun içsel bir öğesi haline gelir" (Nadesan, 2008: 19).

Foucault, 13. yüzyıldan 15. yüzyıla değin yönetim kavramının izini sürer. Burada karşısına çıkan manzarayı "pastoral iktidar" kavramında somutlaştırır: Bu kavram, yönetici ile yurttaşlar arasındaki ilişkiyi açıklamakta çoban ile sürüsü arasındaki bağlantıya dayanır:[31] "Çobanın iktidarı, bir toprak üzerinde değil, tanımı gereği bir sürü üzerinde uygulanan bir iktidardır, daha doğrusu hareket halindeki bir sürü üzerinde, onu bir noktadan diğerine taşıyan harekette uygulanan bir iktidardır. Çobanın iktidarı, özü itibariyle, hareket halindeki bir çokluk üzerinde uygulanır" (2013: 112).

Çobanın işi hareket halindeki bu çokluğun "selamet"ini gözetmektir. Yani geçimini ve bakımını tesis etmektir. Bu bakımdan "Pastoral iktidar bir bakım ve ihtimam [*soin*] iktidarıdır" (2013: 114).

31 Bu noktada şuna dikkat etmek gerekir. Yunanca "yasa" sözcüğü ("nomos"), "çoban"dan ("nomeus") gelir. Bu konu için bkz. Foucault, 2013: 121.

> [Çoban] Sürüsünün tamamı için her şeyi yapar, ama sürüdeki koyunların her biri için de her şeyi yapar. Burada, iki biçim alan bu meşhur çoban paradoksu ile karşılaşıyoruz. Bir yandan, çobanın gözü bütünün ve her bir bireyin, *omnes et singulatim* [hem bireylerin her birine, hem de onlardan oluşan bütüne önem verilmesi] üzerinde olmalıdır; bu tam da, hem Hıristiyan pastoralliğindeki iktidar tekniklerinin, hem de size sözünü ettiğim nüfus teknolojileri dahilinde düzenledikleri haliyle "modern" diyebileceğimiz iktidar tekniklerinin büyük sorunudur (2013: 115).

Yönetimin asıl sorunu, hükümranlığın aksine, bireylere hem nüfus düzeyinde hem de tek tek, yani benlik teknolojileri düzeyinde müdahale edebilecek bir ağ kurabilmektir. Bu bakımdan hem nesnesi hem de hedefi hükümranlıktan tümden ayrıdır. Hükümranlık, belli bir toprak üzerindeki hukuki bir ilişkiyi (yönetici ve yurttaş) sürdürmeyi amaçlar; oysaki pastoral iktidarda hedef hukuki ilişkinin sürdürülmesinden çok, iktidar etkilerinin farklı kanallardan da olsa tahkim edilmesini sağlamaktır.

İbrani metinlerinin yanı sıra –çok daha nadir olsa da– Yunan metinlerinde de "çoban" figürüne ve "pastoral iktidar" temasına rastlanır. Ne var ki, bunun en bilinen istisnası Platon'un bazı metinleridir. Bunlar arasında özellikle *Devlet Adamı* dikkati çeker; çünkü söz konusu diyalog diğer metinlerdeki gibi birer metafor olmaktan öteye giderek, bu ilişkiyi açıklayıcı bir model olarak kullanmayı dener; sonunda Platon'un yanıtı olumsuz olsa da Foucault'nun analizi açısından dikkate değer bir öğedir. Bu modelde "Politikacı insanların çobanıdır, bir sitedeki nüfusu meydana getiren canlı varlıklar sürüsünün pastörüdür" (2013: 126). Ne var ki, bu model Platon açısından başarısız olacak ve yerini "dokuma modeli" alacaktır. Sonuç olarak Foucault, tüm bu soykütük çalışmasından "İnsanlar üzerindeki iktidarın belirli bir tipinin odak noktası olarak pastoralliğin gerçek tarihi"nin "ancak Hıristiyanlıkla birlikte" (2013: 131) başlatılabileceği sonucunu çıkarır. Tabii, bu başlangıç başka bir başlangıcı da heybesinde getirecektir.

> Kısacası, pastorallik, politikayla, pedagojiyle ya da retorikle örtüşmez, onlardan tamamen farklı bir şeydir. Bu bir "insanları yönetme sanatı"dır ve 16. yüzyıl sonundan itibaren, 17. ve 18. yüzyıllarda politik sahneye giriş yaparak modern devletin doğuşuna damgasını vuran yönetimselliğin kökenini, oluşum, kristalleşme ve doğum anını burada aramak gerekir. Modern devlet, yönetimsellik hesaplanmış ve düşünülmüş bir politik pratiğe dönüştüğü anda ortaya çıkar (2013: 144-5).

Yönetimselliğe giden yolu açan pastoral iktidar, temel olarak aslında siyasal ilahiyat açısından incelenebilir; ancak Foucault bu yolu pek tercih etmez. Burada bir anlığına spekülasyon yaparsak, bunun Walter Benjamin ve Carl Schmitt'i geç okumasıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Arnold Davidson'a göre "eğer 'insanların yönetimi'nden bireylerin tutum almasını sağlayan bir etkinlik anlaşılıyorsa, 'pastoral iktidar' bu etkinliği dinsel kurumlar içerisinde yoğunlaştırırken, yönetimsellik politik kurumlar doğrultusunda konumlanmıştır" (2011: 26). Bu durumda pastoral iktidar, aslında din içerisinde örgütlenmiş ve "selamet" sorununu kendisine çatı kılmıştır. Zamanla dinsel sorumluluk fikri, politik olanla kurduğu bağlantı üzerinden pastoral iktidarı politika sahnesine çağırmıştır. Bu sahnenin arkasında ise düşünüre göre üç temel öğe vardır: Selamet, yasa ve hakikat; yani selameti sağlama, yasaya riayeti denetleme ve son kertede bunları tamamlayıcı bir öğe olarak hakikatin serdedilmesi. Hıristiyan pastoralliğinin temel öğesi ise bunlar değildir: "Tersine Hıristiyan pastoralliği, selamet sorununu genel teması içinde ele alıp bu genel ilişkinin içerisine meziyetlerin dolaşım, nakil ve ters çevrilme tekniklerini, bunların tüm bir ekonomisini yerleştirir" (2013: 163). İşte, pastoral iktidarın bireyselleştirici vasıfları burada ortaya çıkar. Hıristiyanlıkta itaat ve hakikatin üretimi, meziyet ve kabahatin üretimiyle at başı gider. Düşünür, tüm bu soykütükten şu sonuca varır:

> Pastoralliğin, benim "yönetimsellik" adını verdiğim ve 16. yüzyıldan sonra oluşacak olan şeyin bir öncülü olduğunu düşünüyorum. Pastorallik, yönetimselliği iki biçimde önceler.

> Bir kere selamet, yasa ve hakikat ilkelerini ancak yasanın, selametin ve hakikatin altında başka ilişki tipleri inşa etmek için kullanan, pastoralliğe özgü usuller yoluyla önceler. Ayrıca pastorallik, meziyetlerinin analiz yoluyla saptandığı bir öznenin, itaatin sürekli ağlarında tâbi kılınan [*assujeti*] bir öznenin [*sujet*], kendisine dayatılan hakikatin damıtılması yoluyla özneleştirilen [*subjectivé*] bir öznenin bu son derece özgül inşasıyla da yönetimselliği önceler (2013: 165).

Burada görüldüğü üzere, pastoralliğin olanak tanıdığı özneleştirme deneyimi, son derece modern bir iktidar fikrine payanda sağlar; çünkü bu deneyim oldukça bireyselleştiricidir ve yasa fikriyle belli bir ünsiyete sahiptir. Başka bir deyişle, yönetebilmek için insanları hem içeriden hem dışarıdan kuşatmaya cevaz veren bir dağılım hareketini işleyişe sokar.

Foucault, bu noktada yeniden Yunan dünyasına dönerek, pastoral iktidarın köklerine iner. Ona göre Yunan Azizler, özellikle de Nenizili Gregorius'un bu tekniğe verdiği isim bir başlangıç noktasını işaret eder: *Oikonomia psuchôn.* Foucault, bu ifadenin basit bir biçimde "ruhların ekonomisi" diye çevrilemeyeceğini, "ekonomi" terimi yerine "tutum" [*conduite - conduct*] terimini koymamız gerektiğini ileri sürer. Burada "tutum" ikili bir anlama sahiptir: "*Conduite*, elbette yönlendirme [*conduire*], yani sürme etkinliğine verilen addır, ama aynı zamanda kişinin kendisine nasıl yön verdiğine [*se conduire*], nasıl yönlendirilmesine izin verdiğine, nasıl yönlendirildiğine de verilen addır" (2013: 169).

"Tutum", en genel ifadesiyle davranışlar ve eylemlerde izlenen tasarruf anlamına gelir. Kavramdaki ekonomi vurgusunu kaybetmemek adına kullandığımız tasarruf ifadesini aynı zamanda kişinin kendisini sınırlayan bir yönlendirme olarak da düşünmek gerekir. Kişinin kendi eylemleri üzerindeki tasarrufunun yanı sıra başkalarının davranışlarını da yönlendirme bağlamı gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan pastoral mantığın ifadesini bulduğu motto "tutumların yönlendirilmesi"dir [*conduct of conduct*]. Elbette bu yönlendirme belli bir *ussallık*

dairesi içerisinde gerçekleştirilecektir. Bu daire, gündelik çıkarların, anlık taleplerin, geçici duygu durumlarının dışındaki bir konuma yerleşir: Hesaplamanın evine. Aranan kan, istatistiki bilme biçimlerinden gelecektir. Foucault'ya göre neoliberal ussallık, tutumları yönlendirilmek söz konusu olduğunda sırtını temel olarak hesaplamaya yaslar. Bu hesaplama ise "nasıl yönetileceğini" göz önünde bulunduran bir bakışın ürünüdür. Biyopolitikanın diline çevirerek söylersek, yönetimsellik istatistiğe dayanan bilme biçimi içerisinde ölüm-doğum, yaşlanma gibi alanlara ilişkin risk ve tehlike öğelerini hesaplayarak bunları en aza indirecek bir boyuta ve sapmaları denetleyebilecek bir hale getirmeye çalışır.

Gelgelelim, daha önce *Cinselliğin Tarihi*'ni ele alırken vurguladığımız üzere, düşünür artık Möbius Şeridi üstünde yürümemektedir ve iktidarın karşı kutbunda ama ona dışsal olmayan bir direnişten söz etmek gerekir. Bu bakımdan pastoralliğin doğası içerisinde bir tökez, karşı işleme ya da karşı çıkış noktası, hatta karşı saldırı noktasından söz etmesi kaçınılmazdır. Foucault bunlara "karşı-tutumlar" ya da "tutum isyanları" adını verir. "Karşı-tutum" kavramı, daha sonradan düşünürün ömrünün son yıllarında sürdürdüğü özneleşme tartışması açısından bir köprü işlevi görecektir.

Tutumların yönlendirilmesi pastoralliğin temel amacıysa, aynı şekilde karşı şeritte de tutumların (başka şekilde) yönlendirilmesi vardır; ancak bu iki akış biçimi arasında normatif bir fark yoktur. Bu anlamda pek çok yorumcuya göre "O halde iktidara neden direnmemiz gerekiyor?" sorusu yanıtsız kalmaktadır:

> Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Michael Walzer ve Charles Taylor gibi yazarlar Foucault'nun iktidar üzerine yürüttüğü çalışmasının "yekpare bir görecilik" (Taylor, 1984: 179) tarafından şekillendirildiğini ileri sürerek itiraz ederler. İktidarın soykütüğünde "belirli bir normatif tekboyutluluk" (Fraser, 1981: 286) olduğu yönünde teşhis koyarlar. Bu isimlerin yorumlarına göre Foucault, tahakküme neden direnmek gerek-

tiğini, itaat etmenin nesinin yanlış olduğunu, neden belli pratiklere direnmemiz gerekirken diğerlerini benimsememiz gerektiğini açıkça belirtmeyi olanaksız hale getiren geniş çaplı bir iktidar kavramını benimsemektedir (Lemke, 2011: 22; 2015: 37-38).

Foucault'ya çok uzun zamandan beri farklı biçimlerde yöneltilen bu eleştiri aslına bakılırsa ciddi anlamda sorunludur. İktidarı bir töz olarak kavramayan ve dolayısıyla normatif değerleri değil, stratejik eylemleri temele alan bir düşünüre bu soruyu sormak, onu kendi düşünsel çerçevesinin dışına çıkararak ona biçilen rolü oynamaya davet etmek demektir. Oysaki Foucault, zaten ona "bakılan yerde değildir."

Başka bir deyişle, hiçbir tutum zaten tözsel bir iktidar pozisyonunu işgal etmediğine göre onu ihlal eden hiçbir karşı-tutum da böyle ezeli ve ebedi bir pozisyonda konumlandırılamaz. Bir tutumu yönlendirmek maksadıyla devreye sokulan teknikler ve mekanizmalar, şimdinin kuruluşu açısından söylemsel açıdan bir hakikat üretir; ancak aynı durum karşı şeritte de geçerlidir. Burada bir miktar Machiavelli kokusu alınabilir. İçeriksiz bir biçim olarak *virtu*, sanki Foucault'da "tutum" adını almış gibidir.

Burada yine bir parantez açmak gerekiyor: Düşünürün *Cinselliğin Tarihi*'nde söz ettiği "direniş" ile *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ele aldığı "karşı-tutum" kavramları arasındaki fark(lar) ne(ler)dir? Bu noktada Arnold Davidson, çok dikkat çekici bir tespitte bulunur: "Foucault iki durumda da hemen hemen aynı teknik ifadeyi kullanır: Direniş, iktidarın *'la marque en creux*'ü değildir, karşı-tutumlar, pastoralliğin *'les phénomenes en creux*'ü değildir" (2011: 27). Benzerlik yalnızca ifadeler düzeyinde değildir; aynı zamanda direniş iktidara, karşı tutumlar tutumlara içkindir. Hemen ekleyelim: İki kavram arasında önemli bir benzerlik vardır; ancak fark da: Birincisi, "karşı tutum kavramı, açık bir biçimde direniş kavramına etik bir öğe ekler"; ikincisi, "bu kavram etik ve politik olanın kolayca birbirine taşınmasına olanak sağlar" (2011: 28). Görüldüğü gibi, pastoral ik-

tidardan yönetimselliğe geçen Foucault, yönetimsellik tekniklerinin çerçevesini politik olandan etik olana doğru genişletir. Böylelikle "tutum" kavramı, "benlik teknolojileri" kavramı için bir *geçit* görevi görecektir (Davidson, 2011).

Bu kavram bir *geçit* ya da –tercih ettiğim ifadeyle– bir köprü olarak nitelenmesine rağmen, bu bağlantı birbirini izleyen iki ders yılından ziyade daha sonraki tartışmalara açılan bir kapı olarak düşünülmelidir. Örneğin, hemen ertesi yılın dersi olan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda kavram oldukça sınırlı bir anlamda kullanılır. Davidson'a göre bunun temel nedeni, iki kitabın nesneleri arasındaki farktan ileri gelir: "*Biyopolitikanın Doğuşu*'nda ele alınan ekonomik neoliberalizm döneci [*armature*], karşı tutum kavramına alan bırakamaz; karşı tutum kavranamaz hale gelir; çünkü bu türden bir tutum, tamamen bilimsel-epistemolojik alanla birleşmiş bir kavramdır" (2011: 37). Oysaki, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ele alındığı biçimiyle kavram, etik-politik bir düzleme aittir. *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda irdelenen *homo oeconomicus* için "karşı tutum" epey uzak bir ihtimaldir.

Hayli isabetli yorumuna karşın Davidson'ın göz ardı ettiği nokta şudur: Foucault, söz konusu kitabında *homo oeconomicus*'un esaslı bir eleştirisini yapar; ancak hiçbir surette bir karşı figür önermez. Böylesi bir karşı figür, ancak *homo oeconomicus*'un spekülatif bir tarzda olumsuzlanmasından, düşünürün son dönem çalışmalarında öne çıkan "eleştiri" ile "parrhesia" kavramları üzerine yapılacak özel bir incelemeden, *The Government Self and Others* ve *On the Government of the Living* kitabında yürütülen tartışmalardan çıkabilir; ancak bu da bir "robot resim"den öteye geçmeyecektir.[32] Kısacası, bu köprü bizi basitçe *Biyopolitikanın Doğuşu*'na değil, sonraki yıllarda etik bağlamında açtığı tartışmalara götürecektir.

Foucault, "karşı tutum" ya da "tutum isyanları" tartışmasını eski temalarına geri dönerek sürdürür. Daha önceki toplumsal "artıklar", yerini benzer bir tondaki "aykırılıklar"a bırakmıştır. Bunlar yönlendirme biçimlerine direnen *çıkma*lardır; bu bakımdan "aykırılık adı altında toplanan politik müca-

32 Buna ilişkin kısa bir tartışma için bkz. (Özmakas, 2012: 71-74).

delelerin en önemli boyutu, yönlendirilmenin reddidir" (2013: 179). Hemen eklemek gerekir ki, Foucault "aykırılık" ifadesinin harcıâlem hale gelmesinden rahatsız olacak, bunun yerine çok daha geniş bir kapsama sahip olan "karşı-tutum" kavramında karar kılacaktır. Bununla kastedilen saf bir olumsuzluk, cepheden bir ret pozisyonu değildir; aksine, pastoralliğe karşı mücadeleyi örgütleyen başka bir yönlendirme biçimidir. Kısacası, "karşı-tutum, yani başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek"tir (2013: 180). "Kayayı delen incir" misali, iktidarı içeriden aşındırır, belli bir katılaşma biçimine itiraz eder.

Düşünür, Ortaçağ'daki tutum isyanlarını ele aldıktan sonra yeniden yönetim(sellik) ile hükümranlık arasındaki ayrımı ele alır. Bu kapsamda "devlet aklı" kavramını inceler. "Devlet aklı"nın anlamı, devletin işleyişi biçimi ve bu biçimin altında yatan mekanizmalarıdır. 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başında ortaya çıkan bu kavram, radikal bir yeniliği işaret eder. Bu yenilik dinle öylesine hemhal olmuştur ki, bir süre sonra dinsel kararlar üzerinde de bir pozisyon elde etmiştir. Foucault, dönemin vaizlerinin metinlere referanslar yaparak, devlet aklının zaman içerisinde din katında nasıl bir eleştiriye maruz kaldığını işaret eder ve dikkati bu eleştiri kümelerinin ortak alanında kalan üç öğeye çeker: "Machiavelli", "politikacı" ve "devlet"

"Devlet aklı" kavramının soykütüğünü yapma çabası, düşünürün yüzünü yeniden Machiavelli'ye dönmesine sebep olur; ancak Floransalı burada daha ziyade bir "ortam" olarak çıkar karşımıza: Machiavelli'nin "Merkezde olmasının sebebi bütün bunları onun söylemesi değil, bunların onun üzerinden söylenmesidir. Bunlar onun tarafından söylenmez ve yönetim sanatının bulunacağı yer onun yazıları değildir. (...) Bizim Machiavelli'miz de bu açıdan Marx'tır: 'Onda' olup bitmez olaylar, ama onun üzerinden söylenir" (2013: 215). Machiavelli, yönetimselliğin yokluğuyla devlet aklı karşıtlarının tebarüz etmesine olanak sağlayan bir saha açar. Foucault da ısrarlı bir biçimde Machiavelli'nin temel meselesinin devletin bekası olmadığı-

nı ileri sürer ve onun açısından kurtarılması gerekenin devlet değil, "Prens'in üzerinde tahakküm uyguladığı şeyle arasındaki ilişki", yani "Prens'in toprağı ya da nüfusu ile arasındaki iktidar ilişkisi anlamında prenslik" (2013: 215) olduğunu söyler. Sonuç olarak, Floransalı tarihin ona layık gördüğü "düşman" rolünü bir kez daha oynamak zorunda kalır; çünkü Foucault'ya göre tarihsel olarak bakıldığında devlet aklı savunucuları da kendileriyle Machiavelli arasında bir mesafe koymaya çalışır.

Foucault, devlet aklı analizinin ilk yarısını devletin yönetimsellik biçimlerinden yalnızca *birisi* olduğunu söyleyerek tamamlar ve bundan sonra "akıl", "devlet", "cumhuriyet" gibi kavramların ilişkiselliklerini ortaya koymaya çalışır ve sonuç olarak "devlet aklı" kavramının üç temel özelliği olduğunu dile getirir: Birincisi "(...) bu devlet aklı tanımının içerisinde hiçbir şey devletten başka bir şeye gönderme yapmaz" Yani devlet aklı, doğal ya da ilahi düzen fikrinin terk edildiği, "devlet"in tarihte özerkliğini kazandığı bir eşiği işaret eder. İkincisi, devlet aklı "esas olarak öz ile bilme arasındaki ilişki içerisinde eklem"lenir (2013: 224). Yani devlet zaten bu akla uygun bir bilme biçimidir; bu bilme biçimi olmaksızın pratiğe geçemez. Üçüncüsü de devlet aklının temel olarak "muhafaza eden" bir şey olduğudur. Yani devlet aklı dönüşüm ve değişim önerdiği anlarda dahi, kadim ve otantik zihniyet yapısını koruma işlevini devreden çıkarmaz.

Tüm bu analizle varılmak istenen yer, "devlet aklı" ile pastorallik çizgisinde selamet, itaat ve hakikat temaları arasındaki bağlantıyı gösterebilmektir. Bundan çıkan sonuç ise "(...) devlet aklı pastoralliğinin bir seçim pastoralliği, bir dışlama pastoralliği" (2013: 230) olduğudur. Açıkça görüldüğü üzere "dışlama" terimi bir kez daha devreye girmiştir.

Burada asıl muhafaza edilmek istenen şey devletin kendisinden ziyade, "belli bir kuvvet ilişkisinin [*rapport de forces*], bir kuvvet dinamiği"nin korunmasıdır (2013: 258). Bu kapsamda düşünür, "Avrupa" fikrinin oluşumunu ele alır. Burada üç temel moment vardır: İlki, savaş; ikincisi, diplomasi ve üçüncüsü de sürekli bir askeri düzeneğin oluşumudur. İşte, bu nokta-

da polisin icadı devreye girer. 17. yüzyıldan itibaren devlet düzenini koruyan aklın temel güvenlik mekanizması olarak polis, gün ışığına çıkacaktır. Foucault'ya göre polisin amacı, devletin kuvvetlerini korumak, kollamak ve –yeri geldiğinde– kullanmaktır. Bunun için de hukuk içerisindeki birtakım tüzükler etkili olacak ve sonunda *Polizeiwissenschaft* [polis bilimi] ortaya çıkacaktır. Ne var ki, bu bilim dört başı mamur bir bilme işlemine dayanmaz; aksine dönemin güvenlik mekanizmalarına ilişkin tüzüklerdeki görev tanımlarının aşırılaştırılması, muğlaklaştırılması ve merkezileştirilmeye çalışılmasının, pratik sorunlara hızla yanıt verilmesi gereksiniminin bir sonucudur. "Polis bir anlamda idari pratiğin içerisinden tasarlanmış, ancak teorisiz, sistemsiz, kavramsız bir biçimde tasarlanmıştır, dolayısıyla birtakım tedbirlerle, kararnamelerle, fermanlarla pratik edilmiş ve kurumsallaşmıştır" (2013: 276). Polisin kurumsallaşması yönetimsellik sanatının yerleşmesi bakımından hayati bir uğrağı işaret eder; çünkü bu kurumsallaşma, ürettiği etki alanları ve kümeleri vasıtasıyla en başta gündelik hayat olmak üzere hayatın çeşitli alanlarının denetim altına alınmasının normalleştirilmesini sağlar. Polisin hayat üzerindeki belirleyici rolü, yani ona tahsis edilen ayrıcalıklı konum, ona bütün toplumsal dolaşımı denetimi altına alma fırsatı sunar. Bu anlamda polis, "(...) bir arada yaşamanın, iletişim kurmanın, bütün bunların devletin kuvvetine dönüştürülmesini sağlayan tekniklerin bütünü" (2013: 286) olarak iş görür.

Polis, bu haliyle epey ilkel bir düzeyde, idari pratiğin temel araçlarını sağlayan bir kurum olarak işlev görmeye başlar. Devletin fiziki kuvveti olarak polisin tarihsel evrimi, onun son kertede "insanların sayısı"yla ilgilenmesine yol açacak, buna "yaşamsal zaruretler" ve "sağlık sorunu" da eklenecektir. Ardından da politik ekonominin doğuşu... Sonuç olarak, "toplum" bir bütün olarak polisin nesnesi haline gelecektir. Bu yaklaşım, devleti polisten, yani belli bir kolluk gücünden ve zor kapasitesinden bağımsız olarak düşünememeye yol açacaktır. Oysaki, hem 1977-78 hem de 1978-79 dersleri, bize devleti bambaşka bir bağlamda ele almak için ipuçları sunmaktadır.

> O halde elimizde şunlar var: Ekonomi, nüfusun idaresi, adli aygıtıyla birlikte hukuk, özgürlüklerin korunması, bir polis aygıtı, bir diplomasi aygıtı, bir askerî aygıt. Gördüğünüz gibi, modern devletin ve aygıtlarının soybilimi, kimilerinin adına döngüsel ontoloji dedikleri şeyin dışında da, yani devleti sürekli kendisini olumlayan ve büyük bir canavar veya otomatik makine gibi büyüyen bir şey gibi görmeden de yapılabilir (2013: 309).

Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığını taşıyan ve 1978-79 tarihli derslerinde başta bunu yapmaya çalışacaktır. "Devlet"in yeni bir analizi; ancak yine çok daha ötelere gidecek ve biyopolitikaya dair tartışması hızla bir liberalizm analizine dönüşecektir.

Yönetimsellik ve liberalizm: Politik ekonomi, rekabet, insan sermayesi

Biyopolitikanın Doğuşu, Foucault külliyatında ilginç bir dönüm noktasını işaret eder. Bunun en temel nedeni, düşünürün yalnızca kitabın adının ima ettiğinin aksine biyopolitikanın tarihini bir yana bırakıp liberalizm analizi yapması değildir; bunun da ötesinde, söz konusu araştırma kapsamında ilk kez baskıcı ve tahakkümcü değil, aksine tırnak içinde "serbestliğe" ehemmiyet veren bir iktidarı ele almasıdır. Bu dönemde Foucault, modern özneyi bir söylemin ya da disiplinin öğesi olarak tanımlamaktan adım adım uzaklaşmıştı. Bireyler, modern iktidarların *imalatı* olmaktan çıkmış; itiraf mekanizması başta olmak üzere araştırmasına yeni bir yön veren soruşturmalar sayesinde yeni bir sayfa açılmıştı.

Bu başlangıç, aynı zamanda bir sondu da. Foucault, iktidar hususunda yeni bir yaklaşımın kapısını aralarken, öte yandan da araştırmasının alışılageldik tarihsel sahasını yavaş yavaş terk ediyordu. Modern pratiklerle son randevusu liberalizmi ele almak üzerineydi.[33]

33 Daha önce de vurguladığımız üzere, "Heidegger tarzı" diyerek Antik Yunan dünyasıyla arasına koyduğu mesafeyi *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de kıran Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta pastorallik bağlamında modern öncesi

Güvenlik, Toprak, Nüfus'ta "devlet aklı" kavramına dair başlattığı soruşturmanın devamı olma hedefiyle yola çıkan, ancak düşünürün başka bir dünyaya girmesine yol açan *Biyopolitikanın Doğuşu*, temelde liberal politik teorinin incelenmesinden ibarettir. Ne var ki, dersin sonlarına doğru bu politik teorinin ürettiği özne tipolojisine dair önemli ipuçları da yer alır. Foucault'nun liberalizmi incelemesinin nedeni ise politik ekonomi kavramının devlet aklını nasıl avcunun içine aldığını ve bunu nasıl bu kadar başarılı bir şekilde yapabildiğini gözler önüne sermektir.

Foucault'ya göre liberalizm bürokratik ve idari ussallığın bir eleştirisi olarak doğmuştu. Bu anlamda liberal politik kuramın analizinin düşünürüne niçin bu kadar çekici geldiğini anlamak pek de güç olmayacaktır: Liberalizm, son kertede egemen ya da hükümrana dayanan iktidar modelinin bir eleştirisiydi. Yurttaşı salt hukuksal bir özne olarak muhatap almıyordu. Öznenin iktisadi bir niteliği olduğunun farkındaydı. Bu anlamda hukuksal özne ile çıkar öznesi karşı karşıya geliyordu. Sonuç olarak, hukuksal-söylemsel iktidar modelinin "Özneyi her yönden kuşatmak için nasıl yönetmeliyiz?" sorusu, liberal düşünce tarafından "Özneyi doğrudan değil ama dolaylı olarak her yönden kuşatmak için nasıl daha az yönetmeliyiz?" sorusuna dönüşmüştü. Bu bakış açıları arasındaki fark, Foucault açısından hayatiydi. Yönetim aklının kısıtlanmasını sağlayan araç ise "politik ekonomi"ydi.

Bu nedenle ilk adımı "politik ekonomi" kavramını incelemek olacaktır. Daha en başta açık kapıyı tekmelemek pahasına söyleyelim ki, bu hamle bir anlamda Marksist politik ekonomi anlayışından uzaklaşma eğilimini içerir: "Marksizm, ekonomik üretim kipleri olarak devleti ve özel alanı temele almaktayken, Foucault ev içi hayatın özel alanının, devletin ve sermayenin işlemlerinin yönetimin müşterek ussallıkları tarafından içsel olarak yapılandırıldığını düşünür" (Nadesan, 2008: 45). Bu

---

döneme bir değinip geçer. *Biyopolitikanın Doğuşu* kısa bir kesintiyi temsil eder. Ertesi yılın, yani 1979-1980 döneminin dersi olan *Canlıların Yönetimi*'yle birlikteyse yeniden pre-modern döneme yelken açar.

nedenle kitabın daha en başında evrenselleri unutmayı teklif eder. "Devlet", "toplum", "yurttaş" gibi evrensel ve büyük kategoriler olmadan tarih nasıl yazılabilir? Foucault, dersin ilerleyen kısımlarında kategorik olarak böyle bir tarihyazımının imkânlarına dair hiçbir tartışma yürütmez; ancak politik ekonomi incelemesi bu evrenselleri ıskartaya çıkarır.

> "Politik ekonomi" teriminin taşıdığı muğlaklıklar ve şimdi sahip olduğu anlamlar, tüm bu meselede temel olarak tartışılanın ne olduğunu gösterir; çünkü 1750 ile 1810-1820 arasında "politik ekonomi" ifadesi iki anlamsal kutup arasında salınıp durmuştur. Bazen bu ifade, refahın üretimi ve dolaşımına ilişkin katı ve sınırlı bir analizi hedefine alır. Ne ki, daha geniş ve daha pratik anlamıyla, "politik ekonomi" ulusun refahını sağlayabilen her türden yönetime gönderme yapar. Ve son olarak da, –Rousseau'nun *Ansiklopedi*'deki meşhur makalesinde kullandığı terim olan– politik ekonomi, toplumdaki güçlerin sınırlandırılması, düzenlenmesi ve dağıtımı üzerine bir tür genel düşünmedir. Yönetimsel aklın kendi kendini sınırlandırılabilmesini teminat altına almasını olanaklı kılan politik ekonominin temel olarak bu olduğunu düşünüyorum (Foucault, 2008: 13).

Foucault, iki anlamsal kutuptan çok daha geniş olan ikincisinin hukuki sistem içerisinde gelişerek yönetimsel pratiklerin gerçekleşmesinde pay sahibi olmaya başladığını ileri sürer. Bu pay zamanla artar ve bir tür iç sınır olarak yönetimsel aklın önüne çıkar. Yani, yönetimsellik sanatı aslında bürokratik ve idari akla verilmiş bir yanıttır. Bu anlamda söz konusu iç sınır, yönetmenin önünde bir engel değil, aksine daha az müdahale ederek daha çok sonuç almanın sağlanacağı bir *verimlilik* ve *rekabet* ilkesi oluşturmaya başlar. Hem devletin zenginleşmesini hem de toplumun refahının artmasını gözeten bu ilke, "*Ontolojik* hükümranlık anlayışından yönetimselliğin *işlevsel* anlayışına geçişi" (Dardot ve Laval, 2012: 33) sağlar. Bu geçiş, yalnızca iktidarın eylemlerinin zeminini ya da tarzını değil, aynı zamanda onlara ilişkin bakışı da değiştirir. İşlevsellik arayışı, hukuksal meşruiyet fikrini ortadan kaldırır. "Bir başka deyişle, ortada

ya başarı ya da başarısızlık vardır; başarı ya da başarısızlık, yönetimsel eylemin ölçütü artık meşruiyet ya da gayrimeşruiyet değil, başarı veya başarısızlıktır. Yani, başarı meşruiyetin yerini almıştır" (Foucault, 2008: 16). Dolayısıyla, işlevlerin evreninde toplumsal bağları ayakta tutan gereksinimlerin karşılanmasında meşruluğun hiçbir anlamı kalmaz.

Gelgelelim, bu sınırlamanın ortadan kalkması topyekûn bir engelleme manasına gelmeyecektir. Burada liberal yönetimsellik ikili bir işleyişi içerir. Bir yandan kendini kısıtlayacaktır; ama bunu tam da nesnesini tamamen ele geçirmek için yapacaktır. Ortada Hegelci tarzda bir "aklın hilesi" olmadığına göre yeni bir hakikat rejimi vardır. Bu rejim, epistemolojik açıdan üçüncü kuşağı temsil eder. İlk kuşakta, iktidarın sahibi verdiği kararların doğal-tanrısal kurallara "uyumlu" olup olmadığını sorarken; ikinci kuşakta, yani devlet aklıyla birlikte artık hükümran "devleti olması gerektiği gibi yönetip yönetmediğini" sorar. Burada da artık siyasal alan ve eylem özerkliğine kavuşmuş gibi görünse de, üçüncü kuşakta artık soru "şeylerin kendi doğasına uygun yönetilip yönetilmediği" üzerine kuruludur. Sonuç olarak, bu bağlamda üçüncü kuşakta yönetsel eylemi kısıtlayan bir hakikat rejimi kurulmak zorunda kalınmıştı. İşte bunu sağlayan liberalizmdir. Bu nedenle de "Biyopolitikanın ne olduğunu ancak liberalizm dediğimiz bu yönetimsel rejimin ne olduğunu anladığımız zaman kavramaya başlayabiliriz" (2008: 22). Bunun için de 18. yüzyılın ortasında su yüzüne çıkan liberal yönetim mantığını çözümlemek gerekir.

Foucault, piyasanın kendi kendine bir doğrulama sahasına dönüşmesi, "çıkar" kavramı çerçevesinde bürokratik ile idari aklın sınırlanması ve dünya piyasasıyla ilişkisi bağlamında Avrupa'nın sınırsız bir ekonomik kalkınma bölgesi olarak konumlanmasını liberal yönetimin üç sacayağı olarak belirler. Bu sacayaklarını uzun uzadıya anlatır. Ne var ki, buradaki geliştirmeye çalıştığımız tartışma açısından şimdilik ikincisine odaklanacağız.

Hukuk öznesinin karşısına konumlanan çıkar öznesi için belli bir hareket sahasına ihtiyaç vardır. Ne var ki, düşünüre

göre bu tahayyül dilenden çok farklı bir özgürlüktür. Foucault, liberalizmin "daha fazla özgürlük" demek olmadığı konusunda uyarıda bulunur:

> Daha genel olarak söylersek, liberal rejimde, liberal yönetim sanatında davranış özgürlüğü lüzumludur, buna çağrıda bulunulur, gereklidir ve bir düzenleyici olarak hizmet eder; ancak aynı zamanda üretilmesi ve düzenlenmesi de gerekir. Yani, özgürlük liberalizm rejiminde verili değildir; saygı duyulması gereken hazır bulunan bir bölge değildir veyahut öyleyse bile bu yalnızca kısmen veya bölgesel olarak öyledir vs. Özgürlük, mütemadiyen üretilen bir şeydir. Liberalizm, özgürlüğün benimsenmesi değildir; onu sürekli olarak üretmeye, canlandırmaya ve imal etmeye çalışmasının yanı sıra –elbette– bu üretim pek çok sorun ve kısıtlama [sistemi] da getirir yanında (2008: 65).

Bu özgürlüğün üretilmesinin neye mal olacağıysa tam da bir önceki yılın dersinde ele alınmıştır: Güvenlik. Foucault, liberal aklın ikili işleyişi, yani hem bir hareket serbestisinin tanınması hem de bunun denetim altında tutulması için özgürlüğün icat edilmesi kadar, ona güvenlik yoluyla bir sınır çekilmesi gerektiğini de işaret eder. Burada anahtar kavram "tehlike" olacaktır: "Tehlike kültürü olmadan liberalizm de olmaz" (2008: 67). Bu yüzden liberalizmin sloganı "tehlikeli bir şekilde yaşamak"tır (2008: 66). Foucault, burada bir anlamda eski temalarına geri dönmüştür. "Risk" ve "tehlike" kavramlarını düşünsel gündemine yeniden sokmakla kalmaz, liberalizm ve disiplini ilişkilendirerek Panoptikon metaforunu anar. Bu da kuramsal bir topaklanmadan ziyade, düşüncesinin seyrinde farklı kavramları ilişkilendirerek devlet sorununu yeniden açmak için bir imkân sağlar.

Foucault, 31 Ocak 1979 tarihli dersinde çok şaşırtıcı bir adım atarak "devlet"e dair bir tartışma yürütür. Kendisi de bunun farkında olduğu için şimdiye değin "hazmı güç bir yemekten kaçınır gibi" kaçındığı devlet teorisine niçin eğildiğini izah eder. Düşünür, ortaya zaten geleneksel anlamıyla bir devlet teorisi koymaz; ama bu analizden niye kaçındığını açıklarken bazı önemli ipuçları bırakır:

İkincisi ve çok daha önemli ve ciddi neden ise şu: Devletin bir özü yoktur. Devlet bir evrensel olmadığı gibi, kendi başına iktidarın kaynağı da değildir. Devlet, bir etkiden başka bir şey değildir; finans kaynaklarının, yatırım biçimlerinin, karar verme merkezlerinin, denetim biçim ve türlerinin, yerel güçler arasındaki ilişkilerin, merkezi iktidarın vb. değişken sayısız işleminin sürekli olarak devletleştirilmesinin ya da devletleştirilmelerinin hareketli bir formundan, profilinden ibarettir. Kısacası, devletin iyi bildiğimiz üzere kalbi yoktur; yalnızca duyguları (iyi ya da kötü duygusu) olmaması anlamında değil, bir içe sahip olmaması anlamında bir kalbi yoktur. Devlet, çoklu bir yönetimsellikler rejiminin hareketli bir etkisinden başka bir şey değildir (2008: 77).

Kısacası, devlet evrensel bir olgu değil, aksine ancak yönetimsellikler vasıtasıyla analizi yapılabilecek tarihsel bir inşadır. Ne var ki, Foucault dümeni Alman ve Amerikan liberalizminin analizine kırar ve yönetimsellikler üzerinden yapılacak bu analiz daha başlamadan sona erer. Bu, düşünür üzerine çalışanların ödevidir artık.

Foucault'nun Alman liberalizminin ilk temsilcileri olarak *Ordo* dergisi etrafında toplanan ordoliberallerin temel metinlerine büyüteç tutar. Bu isimlerin devlet aklına karşı serbest piyasayı savunma biçimlerine göz atar. Ordoliberalleri, 18. ve 19. yüzyılın liberallerinden ayıran temel ilke, "rekabet"tir. Piyasanın bir anlamda düzenleyici ilkesi olarak iş gören rekabet nedir peki?

Rekabet özdür. Rekabet *eidos*tur. Rekabet, şekillenme ilkesidir. Rekabetin kendi içsel mantığı vardır; kendi yapısı vardır. (...) Bu, saf mücadelenin ilksel olarak verili olmadığı manasına gelir. Rekabet, yalnızca uzun çabaların bir sonucudur ve doğrusu, saf rekabete asla ulaşılamaz. Saf rekabet, yalnızca bir amaç olabilir ve olmuştur; süresiz olarak etkin bir politikanın varsayıldığı bir amaçtır bu. Bu anlamda rekabet, yönetimsel sanatın tarihsel bir amacıdır ve saygı duyulması gereken doğal, verili bir şey değildir (2008: 120).

Başka bir deyişle rekabet, serbest piyasanın üstündeki gizli eli örten bir araçtır. Rekabet, bireylere cesareti, girişimcilik kabiliyeti ve yeteneği ölçüsünde kendisine bir yaşam alanı bulacağını söylerken aslında yapısal sorunların ve sorumlulukların üstünü örter. Bunu açıklamak için tek bir örnek vermek yeterli gelecektir: Aklımıza bir an için David Fincher'ın etkileyici filmi *Dövüş Kulübü*'nü (1999) getirelim. Tyler Durden, Yıkım Projesi kapsamında herkese bir başkasının hayatını değiştirme ödevi verirken, kendisi de gece yarısı açık bir dükkâna gider. Buradaki çalışanı arka kapıdan dışarı çıkarır, dizlerinin üstüne çöktükten sonra kafasına silah dayar ve cüzdanını vermesini söyler. Dizlerinin üstündeki Raymond K. Hessel'ın öğrenci kimliğini bulur ve ne okuduğunu sorar. Biyoloji okuyan Raymond'a ne olmak istediğini sorar ve o da "Veteriner" der. Tyler, muhtemelen okula gidecek parası olmadığı için gece yarısı burada çalışan Raymond'ın kimliğini alır ve altı hafta içinde veteriner olmak için bir şey yapmazsa onu bulup öldüreceğini söyler. Bu sahte "özgürleştirme jesti" toplumsal koşulları basit bir biçimde bireysel tercihlere indirger. Yani kişinin piyasada istediği mesleği yapamaması ya da iş bulamamasının nedeni, onun yeterince eğitim alamaması veya kendini geliştirmek için koşullarının uygun olmamasıyla ilgili değildir, bireyin cesaret ve kararlılığının eksikliğidir. Toplumsal ekonomik yükler, devletten alınıp bireyin sırtına yüklenir. Rekabet mitolojisine yapılan bu "mütevazı" katkı, tam da eleştirdiğini sandığı söyleme eklenir. İşte, liberalizmin rekabet söylemi de aynı sorundan mustariptir.

O halde saf rekabet diye bir şey yoktur ve bu durumda yönetimsellik rekabeti icat ettiği, rekabete müdahale ettiği ölçüde rekabet diye bir şeyden söz edilebilir. Bu süreç bir anlamda devletin de şirketleşmesine açılan kapının ilk anahtarıdır.[34] Ne var ki, bu müdahale doğrudan yapılamaz.

> Yönetim, toplum ile ekonomik süreçler arasındaki bir karşı ağırlık noktası ya da duvar gibi bir biçim almamalıdır. Böylesi

34 Foucault'nun kavramsal çerçevesinden yola çıkarak bu süreci çok başarılı bir şekilde açıklayan bir çalışma için bkz. (Dardot ve Laval, 2012).

> bir topluma dokusunda ve derinliğinde müdahale etmek mecburiyetindedir. Temel olarak, rekabetçi mekanizmaların toplumda her an ve her noktada düzenleyici bir rol oynayabilmesi için topluma müdahale etmelidir ve bu şekilde müdahale ederek yönetimin amacı, yani piyasa vasıtasıyla topluma dair genel bir düzenleme olanaklı hale gelecektir (2008: 145).

Görüldüğü gibi, rekabet piyasanın saf ekonomik işlemler alanına açılmaz. Aksine düzenleyici mekanizmalar olmadan rekabet diye bir şeyden söz edilemez. Sonuçta neoliberallerin amacı toplumu yönetmek olduğuna göre bu mekanizmanın ilke olarak dayatılmasındaki sosyolojik amaç nedir?

> Neoliberallerin tahayyül ettiği piyasa referansla düzenlenecek toplumda düzenleyici ilke, hiç de metaların mübadelesi değildir, aksine rekabet mekanizmalarıdır. Söz konusu mekanizmaların olası en büyük alana ve derinliğe kavuşması ve aynı zamanda toplum içinde en büyük hacmi işgal etmesi gerekir. Yani peşine düşülen meta etkisine tabi olan bir toplum değil, daha ziyade rekabet dinamiğine tabi bir toplumdur. Süpermarket toplumu değil, bir girişim toplumu. Peşine düşülen *homo economicus* mübadele insanı ya da tüketici değil, bir girişim ve üretim insanıdır (2008: 147).

Foucault, burada çok önemli bir adım atar. Öncelikle hukuk öznesinin karşısına konan çıkar öznesinin nasıl bir inşanın ürünü olduğuna dair önemli veriler sunmakla kalmaz; aynı zamanda önerilen "ideal neoliberal girişimci özne"ye karşı bir tutum geliştirmek için bir dayanak noktası sunar. Hobbes'un *Leviathan*'ındaki "herkesin herkese karşı savaşı" başka bir düzeyde yeniden canlanmış gibidir; çünkü bu düzende her "birey artık kendini bir şirket olarak tahayyül etmek durumundadır" (Dardot ve Laval, 2012: 1). Ne var ki, neoliberal akla karşı çıkmanın belki de ilk adımlarından biri, bu tutuma/yönlendirmeye yönelik bir reddiyeden geçiyordur.

Rekabet ve girişimcilik, neoliberalizmin belki de en önemli taşıyıcı eksenlerinden ikisidir. Bunlar, özneler arası ilişkileri

yeniden tanımladığı ve şekillendirdiği gibi, piyasada bir özerklik yanılsaması da yaratır. Bu kapsamda rekabet, girişimciliğin bir "yaşam tarzı", bir kişilik özelliği ve toplumsal bir değer olarak yerleşmesinde önemli bir rol oynar; çünkü doğrudan doğruya bireyin kapasitesine çağrıda bulunur. Kısacası, *homo economicus*'un iki temel özelliği, ekonomik alanda değer taşıyan ya da değer taşıyabileceği düşünülen hemen her konuda rekabete girmeye hazır ve girişimciliği bir değer olarak benimsemiş olmasıdır. Bu anlamda bu iki eksen, kişinin benliğini yönetmesiyle bağlantılı olarak düşünülmelidir.

> Girişimciliğin, yani ticari fırsat yakalamak için uyanıklığın saf boyutu, müdahale eleştirisinin dayandığı ilke olan *kendi kendiyle ilişkidir*. Biz hepimiz girişimciyiz, daha doğrusu hepimiz girişimci olmayı öğreniyoruz; yalnızca piyasa oyunu sayesinde, kendimizi girişimci gibi yönetmeyi öğreniyoruz. Bu demektir ki, eğer piyasaya girişimciler için serbest bir alan olarak bakılırsa, bütün insani ilişkiler, insanı oluşturan bu girişimcilik boyutundan etkilenebilir (Dardot ve Laval, 2012: 209).[35]

Girişimciliğin bir piyasa ilkesi olmaktan çıkıp bir "kişilik özelliği"ne dönüştüğü bu uğrak, toplumsal alanda birtakım ciddi etkilere sahiptir. Dengeyi kendi lehine bozmayı bir hayatta kalma stratejisi olarak geliştiren neoliberal özne, bu tutumunu diğer alanlara da taşıyacaktır. Bunun gerçekleşmesiyle artık topyekûn bir "girişim kültürü"nden söz edilebilir. Bu noktada Žižek dikkat çekici bir tespitte bulunur. Söz konusu "girişim kültürü"nün dayattığı narsistik "kendini gerçekleştirme" kültü aslında devletin biyolojik denetimiyle gizli bir işbirliği içindedir (2008: 297).

Bu kültür, yukarıda kısaca değinildiği üzere yapısal sorunları, bireylerin kendi sorunları haline getirmekle kalmaz; aynı zamanda Nikolas Rose'un dediği gibi "*toplumsal* davranışın bütün boyutlarını ekonomik sınırlar içerisinde yeniden kavramsallaştırır" (Aktaran Nadesan, 2008: 33). Böylelikle her birey-

35 Bugün üniversiteleri neredeyse ele geçirmiş gibi görünen "Kariyer Günleri"ne bir de bu gözle baksak keşke...

sel tercih, ekonomik değeri bakımından ölçülür ve meşruiyetinden ziyade başarısı ya da başarısızlığından söz edilir. Birey, benliğini doğru şekilde yöneterek, doğru seçimler yaparak kendisine en çok "kârı" getirecek olan "yatırımı" yapmalıdır. Söz konusu kültür çevrimi burada çifte menfaat elde eder. Bir yandan, "Tüketici olarak yurttaşa ilişkin toplumsal ideal, aşırı üretimin ekonomik risklerini sağaltırken, özerk seçim için de yarı-özelleşmiş bir alan sunar" (2008: 67). Böylelikle de kendisi de rekabet döngüsüne eklemlenerek parçası olduğu aşırı üretimin sermaye açısından yarattığı riskleri azaltır. Öte yandan da tüketimi koşullayan kültürün doğallaştırılmasıyla daha en başında belirlenmiş bir dizi seçeneğin içinden bir seçim yaparak bir tür özerklik yanılsaması üretilmiş olur.

Foucault, 7 Mart 1979 tarihli derste, konusu biyopolitika olduğu halde Alman neoliberalizmi üzerinde fazlasıyla durduğunu fark eder ve yeniden "tutumların yönlendirilmesi" olarak yönetimselliği ele almaya karar verir; ancak yine konudan uzaklaşarak Amerikan neoliberalizminin analizine girişir. Burada bizim açımızdan çok önemli bir kavramı zikredecektir: İnsani sermaye.

> Bu insan sermayesi kuramına yönelik ilginin, birisine ekonomik analizin daha önce keşfedilmemiş bir alana doğru genişletilmesi denebilecek, diğerineyse bu temel üzerinde daha önce ekonomik olmadığı düşünülen bütün bir alanın katı bir ekonomik yorumla ele alınması olanağı olmak üzere iki süreci temsil ettiğini düşünüyorum (2008: 219).

Başka bir deyişle bu kavram ekonomik yorumun alanına yeterince girmemiş bir öğenin yeniden ele alınmasına dayanır. Ne var ki, Foucault bunu doğrudan açıklamak ya da örneklemek yerine Amerikan neoliberalizminin toprak, emek, sermaye üçlüsüne dair yorumunu kullanarak bir dolayım alır. Bu isimlere göre klasik politik ekonomi, söz konusu olan öğelerden üçüncüsünü, yani emeğin kendisini asla tam anlamıyla analiz etmemiştir. Bu nedenle klasik ekonomideki emek analizinin eleştirisine yoğunlaşarak kendilerine bir alan açmaya çalışırlar. Bu-

nu ilk deneyen isimlerden biri, 1971 yılında *İnsan Sermayesine Yatırım Yapmak* başlıklı bir kitap kaleme alan Theodor Schulz'dur. Çok yakın bir dönemde Gary Becker'in de aynı ismi taşıyan bir kitap yazması Foucault'ya göre dikkat çekicidir. Adeta Marx diye biri yokmuş gibi davranan bu isimler, emeğin bu şekilde ele alınmasını, kapitalizmin ezici gerçekliğine değil, ona ilişkin üretilen teoriye atfeder. Sonuçta Schulz ve Becker'in analizi şu noktaya varır: "O halde [sermaye], herhangi bir kişinin şu ya da bu ücreti kazanabilmesini sağlayan bütün fiziksel ve psikolojik etmenler kümesidir" (2008: 224). Sermaye, böyle tanımlandığı vakit, işçinin bizzat kendisi bir sermayeye dönüşür. Başka bir deyişle, sermayenin çıkış noktası bizzat kendisi bir metaya dönüşen işçi olur.

İnsan sermayesi temelde iki öğeden oluşur: İlki doğuştan gelenler, ikincisiyse sonradan edinilenlerdir. Foucault, doğuştan gelen ya da kalıtımsal öğelerin ekonomik alana nasıl sokulduğuna dair bir çalışma olmadığını dile getirdikten sonra çok gerçekçi bir gelecek tablosu çizer. Biyoteknolojinin her geçen gün ilerlemesi sayesinde bireysel seçimlere dayanan bir genetik insan sermayesi elde etmenin pahalı ama mümkün olabileceğinin altını çizer. İkinci öğeyi ise şöyle betimleyebiliriz: Eğitim, sağlık, kültürel gelişim, kamusal hijyen, göçmenlik gibi farklı alanlarda yapılan yatırımlar sayesinde edinilen yeteneklerin tamamı.

> İnsan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, insan gruplarının büyümesinin, üretim güçlerinin yayılmasıyla kârın diferansiyel bölüşümüne eklenmesi, büyük ölçüde biyo-iktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde oldu. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi o andan sonra zorunlu duruma geldi (2007m: 104).

Ne yazık ki, Foucault burada da konuyu yeterince açamamış, ardından gelenleri ekmek kırıntılarıyla yetinmek zorunda bırakmıştır. Yine de "insan sermayesi" kavramı, özellikle sosyal paylaşım ağları ve iletişim uygulamaları gibi, doğrudan çalıştır-

madığı ama ister gönüllü şekilde içerik üretmeleriyle ister sadece reklamlara bakmalarıyla sayelerinde kâr ettiği kullanıcıları dolaylı birer işçiye dönüştüren yeni teknolojiler hesaba katıldığında çok önemli bir tartışmanın zemini olacak gibi görünüyor.[36] Belki de "Emek 2.0"ı bu açıdan tartışmamızın vakti geldi de geçiyor bile.

İnsan sermayesinin geliştirilmesi, sömürülecek yeni alanların inşa edilmesine dayanır. Yani bu çerçevede "biyopolitika, çıktısının enfazlalaştırılması uğruna bireysel ve kolektif bedenlerin tıbbileştirilmesi manasına gelir" (Mendieta, 2014b: 39). Daha önce kâra dönüştürülemeyen eylemler, kapasiteler, hareketler ve alışkanlıklar yeni bir ekonomik yoruma dayanılarak yeniden şekillendirilir. Örneğin "göçmenlik" ya da "sağlık" bağlamında insan sermayesi üretmenin yeni yolları bulunur. Foucault'ya göre Üçüncü Dünya'nın bazı sorunları, insan sermayesi bağlamında düşünülebilir.

Sonuç olarak, düşünsel slalomunu ömrünün sonuna kadar farklı maskelerle ve olduğu şeyi hep reddederek sürdüren Foucault'nun "biyopolitika"ya ilişkin analizi, bazı açılardan son şeklini almamış olsa da, felsefe ve politikaya yepyeni düşünsel araçlar ve imkânlar sunar. Hatta bunları kerteriz alan çok kapsamlı bir literatürün oluşmaya başladığı söylenebilir bile. Her geçen gün daha çok dallanıp budaklanan bu literatürün vaat ettiği bir dizi düşünsel *başlangıç* arasında özellikle Giorgio Agamben ve Michael Hardt ile Antonio Negri'ninki özel bir yer tutar. Şimdi sırasıyla bu isimlerin biyopolitika kavrayışlarına doğru yelken açalım.

36 Bu meseleye dair giriş mahiyetinde bir çalışma için bkz. (Özmakas, 2015: 20-24).

Giorgio Agamben: Belirsizliğin Politik Topolojisi

Son dönemlerin en verimli ve önemli düşünürlerinden biri olan Giorgio Agamben'in çalışma çerçevesi, dilden metafiziğe, Ortaçağ kültürü ve düşüncesinden modern hukuk sistemine kadar çok geniş bir yelpazeyi içerir. Düşünür, çok farklı gibi görünen entelektüel alanları birbirine incelikle lehimler ve bunu yaparken de felsefi açıdan yeni bir bakma biçimi icat eder. Bu bakma biçimi, basit bir şekilde disiplinlerarası olarak nitelendirilemez; çünkü Agamben, bir alandaki entelektüel bir içgörüyü kavramın rehberliğinde sadece başka bir alana taşımakla kalmaz. Bunun da ötesine geçerek, disiplinler arasındaki ayrımların sağlamlığı ve katılığını sorgulayan, geçişlilikleri genişleten ve açmazları merkezine alan felsefi bir tarzı icra eder.

Agamben'in entelektüel kaynakları arasında en temelde Aristoteles, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Walter Benjamin ve Michel Foucault isimlerini saymak gerekir.[1] Bu çok farklı düşünsel çerçeveler, Agamben'in kaleminde buluşup bütünleşir. Bu isimlerin yanı sıra, Jacques Derrida ve Antonio Negri gibi

1 Benjamin Morgan, Agamben'in entelektüel kaynakları arasında Immanuel Kant'ı da sayar. Ona göre Agamben'in düşünceleri Kant'ın yargı kuramını temele alır. "Saf araç" kavramı üzerinden karşılaştırmaya giden Morgan, ayrıca bu benzerliğin izlerinin Agamben'in sanatı politikaya model olarak gösterdiği eserlerinde de sürülebileceğini ileri sürer (Morgan, 2007).

çağdaşlarıyla da düşünsel bir ilişki içerisindedir. Konu ister hukuk ister dil olsun, Agamben'in felsefi çabası, bu farklı isimlerin düşünsel verimini yeni bir katmanda harmanlamak ve böylelikle nesnesini yeni bir bakışla kuşatmaktır. Bunun için de açmazların, çatışkıların, paradoksların peşine düşer.

Agamben'i günümüzün en önemli düşünürlerinden birisi haline getiren, *Kutsal İnsan* [*Homo Sacer*] (1995) başlığını taşıyan çalışmasıdır. Ne var ki, bu çalışma aslında çok daha geniş bir dizinin yalnızca ilk kitabıdır. Serinin diğer kitapları arasında *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'ten Artakalanlar* (1998), *Olağanüstü Hal* (2003), *Hükümranlık ve Şan* (2007), *Opus Dei* (2012), *Bedenlerin Kullanımı* (2014), *Stasis* (2015) gibi kitaplar vardır. Agamben, bu diziyi genişletmeye bugün de devam etmektedir. Bu bakımdan –Giriş'te vurguladığımız üzere– hareket halindeki bir düşünceyi tasvir etmeye çalışıyoruz.

Agamben'in "biyopolitika" kavramına ilişkin analizinin nihai çıktısı bir bütün olarak "Kutsal İnsan" dizisidir. Ne var ki, buradaki bağlamımız açısından temel bir çerçeve oluşturmakla yetineceğiz. Düşünürün biyopolitika anlayışı, pek çok açıdan Foucault'yu temele alsa da, son kertede farklı yolları izler ve yeni çizgiler üretir.

Agamben'in entelektüel veriminin doruk noktası kabul edilen *Homo Sacer*, bir açmazı (*aporia*) temele alarak modern politik yaşamın kalbinde yatan egemenlik mantığını gözler önüne sermeye çalışır. Agamben'in felsefesinin temel amacı, açmazların nasıl işleme konduğunu göstermektir.

Bunun için attığı ilk adım: Heideggervari tarzda bir soruşturma yürütmektir. Agamben "hayat" kavramının köklerine iner ve kavramın üstünde yatan örtüyü kaldırmaya çabalar. Ona göre eski Yunanlarda "hayat" sözcüğünü karşılayan iki farklı sözcük vardır; ancak bunlar basit bir biçimde aynı nesneyi çağıran iki ayrı addan ibaret değildi. Yani aralarında kolayca açıklanabilecek bir eşanlamlılık ilişkisi yoktur. Aksine bu ikisi birbirini bir eşdeğerlilik dizisi içerisinde anlaşılamayacak şekilde hem dışlar hem de içerir. Bu ikili işlem, düşüncenin söz konusu olduğu hemen her yerde söz konusu olacak-

tır. Agamben'e göre "hayat"ı karşılayan iki ifade şunlardır: *zoē* ve *bios*. Bunlardan "Birincisi bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu" (2001: 9).

İki kavram arasındaki ayrımın ilk dikkat çekici özelliği, *zoē*'nin "çoğulunun" olmamasıdır. Yani, *bios* bütün insanların paylaşabileceği, içerisinde olabileceği toplumsal yaşam tarzlarından birini işaret ederken, *zoē* tekil bir yaşam biçimidir. Bu bakımdan da *zoē*, aslında insanın salt biyolojik hasletlerine indirgenmiş bir yaşamı işaret eder. *Bios* ise çok daha geniş bir yaşam olanakları dizisini imler. Örneğin, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* kitabında yaşam türlerini sayarken "teori yaşamı" (*bios theoretikos*), "haz yaşamı" (*bios apolaustikos*) ve "siyaset yaşamı"ndan (*bios apolaustikos*) söz eder (2011a). Ne var ki, *Politika* kitabındaki meşhur tanımdaysa insanın "politik bir hayvan" (*politikon zoon*) olduğunu söyler. Burada görüldüğü üzere terimler arasında açık bir fark vardır. İşte bu fark, Agamben'e göre politikanın özüne ilişkin bir durumu işaret eder.

Agamben'e göre Foucault "biyolojik olan[ın] siyasal olanda yansıma" (2007m: 105) bulduğunu fark etmiş; ancak çıplak hayatın söz konusu modernliğin merkezinde yer aldığını görememiştir. Dahası, Foucault her ne kadar hukuksal-söylemsel modeli terk ederek iktidarı hayat ve hayatı da öznelleşme süreçleri temelinde düşünmeye giden yeni bir yolun kapısını açtıysa da, çalışmasında kör bir nokta kalmıştır. Agamben'e göre bu nokta, köklerinden itibaren birbirine tutunarak geliştiği ve şekillendiği için birbirinden ayrılamayacak olan söz konusu iki araştırma temelinin birbiriyle ilişkisidir. Bu ilişkinin analizi ise şunu gözler önüne serer:

> Bu iki analizi birbirinden ayırmak imkânsızdır ve egemen iktidarın –saklı olsa da– orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak hayatın siyaset alanına sokulmasıdır. *Hatta şunu bile ekle-*

> *yebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.* Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna (*sovereign exception*) kadar eski bir olgudur. Modern Devletin, biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekle yaptığı şey, iktidar ile çıplak hayatı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmak ve dolayısıyla da modern iktidar ile en ezeli *arcana imperii* [gizemli güç/iktidar] arasındaki bağlantıyı (ki bu bağlantının kaynağı, hiç beklenmedik yerlerde karşımıza çıkan, modern ile eski arasındaki kuvvetli ve yapışkan örtüşümdür) teyit etmekten başka bir şey değildi (Agamben, 2001: 15-16).

Agamben, bu anlamda Aristoteles'in politikanın temelini bulduğu "hayat" ile "iyi hayat" kavramları arasındaki karşıtlığı yeniden ele almak gerektiğini ileri sürer. Ne ki, bunu siyasetin amacı bakımından değil, bu temel karşıtlıktaki ilişkinin içyüzünün ortaya konabilmesi açısından gerçekleştirmek gerekir; çünkü söz konusu iki kavram arasında taban tabana bir zıtlıktan söz edilemez, aksine bunlar birbirini dışlayarak içerir. Daha doğrusu "iyi hayat" ile "hayat" arasındaki *bölme* aslında stratejik bir hareketin işleme konmasıdır. Bu stratejik bölme işlemi, iki tarafı da verili konumlarının bağımsızlığı içerisinde değil, birbirleriyle girdikleri "gerektirme" işlevi içerisinde tanımlar. Bu nedenle birbirlerinden ayrı olmaları ancak kopuk olmamaları gerekir.

Agamben, politikayı, "hayat"ı "iyi hayat"a dönüştürme çabası olarak gören kuramsal yaklaşımların, daima indirgenemez bir boşluk içerdiğini söyler; çünkü "çıplak hayat" en başından beri bir boşluk olarak içerilmektedir. "Çıplak hayat"ın kendisine has yeri, politik topolojide işgal ettiği pozisyonun aynı zamanda bir ayrıcalık mevkii olmasından ileri gelir. Bu ayrıcalık, ilk bakışta "dışlanmak"tan doğmuş gibidir; ne var ki, bu çok daha karmaşık bir işlemin devreye sokulmasıyla ortaya çıkan "tuhaf" bir konumdur.

Çıplak hayat üzerinden asıl gerçekleştirilen, "yaşayan insanın insanlığına karar vermektir" (2001: 17). Yani iktidar, ki-

min insani muameleyi hak ettiğini, kiminse bundan muaf olacağını belirleyebilir. Böylelikle yaşatılabilir ile öldürülebilir, başka bir deyişle yaşatma ile ölüme atma arasındaki sınır yeniden şekillendirilmiş olur. Bu bağlamda Agamben'e göre modern egemenlik düzeneğinin temelinde Schmittçi bir dost-düşman ayrımı değil, çıplak hayat ile siyasal hayat, *zoē* ile *bios* arasındaki türden bir dizi girift ikilik vardır.

Agamben'e göre bu çerçevede Foucault'nun temel tezinin "tamamlanması" ya da "düzeltilmesi" gerekir; çünkü mesele *zoē*'nin *polis*'e girmesi veyahut çıplak hayatın biyopolitika düzenine girerek kendi biyotarihsel izini oluşturması değildir. Asıl sorun, istisnanın kural olduğu bu düzende çıplak hayatın siyasal alanın merkezine yerleşmesi sonucunda "dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, *bios* ile *zoē* ve hak ile olgu arasında indirgenemez bir belirsizlik mıntıkası" (2001: 18) oluşmuş olmasıdır. Bu anlamda çıplak hayatın hem dışlanması hem de içlenmesi üzerine kurulan Batı'nın modern politik paradigması, sınırların bulanıklaşması sayesinde karşıt olması gereken süreçleri bir tür simbiyotik ilişkinin tarafları olarak konumlanmaktadır. Tam bu noktada modern demokrasiye ilişkin bir paradoksla karşı karşıya kalınır; çünkü politik düzenin temel vaadi *zoē*'nin kurtulmasıdır, ancak söz konusu süreç *zoē*'nin politik topolojideki yerini tahkim eder.

Ne var ki, bu noktada esaslı bir itirazı anımsatmak gerek. Ernesto Laclau, Agamben'in *bios* ve *zoē* arasındaki ilişkiyi yanlış kavradığını ileri sürer: "Bu, canlı varlıkların iki kategori arasında –yalnızca *bios*'u olanlar ve yalnızca *zoē*'si olanlar– biçiminde bölünmediği anlamına gelir: *bios*'u olanların açıkça *zoē*'si de vardır. Dolayısıyla, *zoē* aslında bir soyutlamadır" (Laclau, 2007: 17; 2013: 115). Laclau'ya göre Agamben, bir soyutlama olarak düşünülmesi gereken bir kavramı, "hayat" kavramının bir kipi olarak anlar. Yani, Agamben'in iddiasının dayandığı ayrımın aslında hakiki bir ayrım olmadığını ileri sürer. Bu eleştiriyi not ettiğimize göre artık asıl konumuza gelebiliriz: "Modern egemenliğin paradoksu"na.

> Egemenlik mekanizması, yol açtığı acıların görülmesini de önler: Mutluluk vaazlarıyla başlayıp sırf yurttaşlarımız acı çığlıklarını işitmediklerine kendilerini inandırabilsin diye Polonya'nın en uzak köşelerinde kurulan insan mezbahalarına varan gelişim çizgisi hiç dolambaçlı değildir.
>
> – Theodor Adorno

Agamben'in biyopolitikaya ilişkin analizi, Foucault'nun tarihsel olarak 18. yüzyılın ikinci yarısından önceye konumlandırdığı hukuksal-söylemsel iktidar modelini ele almasıyla başlar. Düşünüre göre "egemenlik" fikri ancak bünyesinde işleyen bir paradoksa sayesinde varlığını sürdürebilmektedir. Egemen, hukuk sisteminin *aynı anda* hem içinde hem dışındadır. Ne var ki, her iki konum da basit bir biçimde hukuka dahil olmayı ya da hukuktan azade olmayı getirmez; çünkü bunlar aynı anda gerçekleşmektedir. Egemen, istisnayı belirleyebilen paradoksal bir konumu işgal eder. Schmitt'in "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" (2002: 13) şeklindeki meşhur tezini temele alan düşünür, egemenliğin tesis edilebilmesi ve işlevli olabilmesi için hukukun kalbinde böylesi bir boşluğa ihtiyaç duyulduğunu işaret eder.

Agamben'e göre istisna bir tür dışlamadır; ancak istisna, dışlanması nedeniyle kuralın alanını terk etmiş ya da boşaltmış değildir; aksine tam da kuralın içindeki bir boşluktur. Bu nedenle "askıya alma" ifadesine başvurur. İstisna, düzenin askıya alınmasını sağlarken, burada öncelik kuralda değildir. Aksine, "İstisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmıyor; bunun yerine, kural, kendi kendisini askıya alarak, istisnaya yol açıyor ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de, öncelikle kendisini kural olarak tesis ediyor" (Agamben, 2001: 29). Bu anlamda hakların korunmasını sağlayan çerçeve olarak hukuk, ancak kendi dışına uzanabileceği bir uzam kurduğunda işlerlik kazanabilir. Başka bir deyişle, "Hukuk istisnalardan besleniyor; istisnasız hukuk battaldır" (2001: 41). Agamben, *Kutsal İnsan* boyunca istisnanın farklı boyutlarına ve uygulamalarına

yakından bakar ve her seferinde en başa dönerek belirsizlik eşiğini tahkim eder.

Dışlayarak içleyen bu özel ilişki biçimi, hukukun kör noktasıdır. Bu bilinçli körlük, aynı zamanda egemenin hukuk üzerinden varlığını tesis edebilmesinin yegâne koşuludur. İstisnayla yaratılan durum, hukukun gözlükleriyle anlayabileceği veya kavrayabileceği bir durum değildir. Burada "paradoksal bir belirlenemezlik eşiği" oluşur. Bu eşik, "egemen istisna"nın mevkiidir: "Bu anlamda egemen istisna, kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerine, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirmedir (*Ortung*)" (2001: 30). Agamben, Schmitt'e göre bu yerleştirme (*ortung*) ile düzenleme (*Ordnung*) arasında bir bağlantı olduğunu dile getirir. Ne var ki Schmitt bu bağlantının ve ortaya çıkan belirsizlik mıntıkasının yapısını sarih bir biçimde kavrayamamıştır. Eksik parça Benjamin sayesinde tamamlanacaktır: İçinde yaşadığımız zamanda istisna, kural haline gelmiştir. Bu da, yerleştirmenin yeryüzü sathına yayılması demektir.

Bu noktada Agamben "toplama kampları"nı anımsatır. Dışlayarak içlemenin en açık örneklerinden biri olan kamplar, istinai yerleştirmenin olağan mekânlarıdır. Yani, yasa tam da yasadışılığın olağanlaştığı bu mekânlarla mümkün olabilmektedir. Agamben, bu iddia çerçevesinde Foucault'ya da bir eleştiri getirir. *Hapishanenin Doğuşu*'nu anımsatarak, cezaevlerinin "normal"in düzeni içerisinde olduğunu ve bu nedenle istisna ile normalin buluştuğu belirlenemezlik eşiğini kavramakta yetersiz kaldığını dile getirir. Ona göre "*Nomos*'un bu orijinal yapısına tekabül eden mekân –cezaevleri değil– kamplardır" (2001: 31). Bu eleştiri ve belirleme, Agamben'in siyasal model önerisi için attığı ilk adımdır.

Düşünür, egemenliğin yapısını "istisna" kavramı ve hukuku askıya alma hakkı üzerinden açıklarken, burada geliştirilen temel hukuki ilişkinin "yasaklama" olduğunu iddia eder. "Yasaklama" kavramının temelinde yer alan "ban" ifadesi, "hem toplumdan dışlanmaya hem de egemenin emir ve yüceliğine işaret eden eski Cermen teriminden türeyen bir kelimedir."

Bu anlamda en temelde "istisna ilişkisi bir yasaklama ilişkisidir" (2001: 43). Yasaklama üzerinden asıl şeklini alan istisna, bir yandan da şiddet ile hukuk arasındaki belirsizliğin alanına yerleşir. Hukuk ile şiddet arasındaki bu geçişkenlik, egemenliğin kalbinde yatan temel karşıtlıklardan birisine olanak sağlayan bir köprü görevi görür. En basit haliyle dahi ele alındığında, tablonun çarpıcılığı kolayca ortaya çıkar: Hukuk bir bireyin başka bir bireye şiddet uygulamasını yasaklayarak, bu fiile ilişkin hakları kendi tekeline alır. Böyle bakıldığında egemenin şiddet uygulayabilme yetkesiyle donanmış olması, yine hukukun içinde olup da dışında durma olanağına sahip olduğunu gösterir. Bu eşik konum, gücünün asıl kaynağıdır.

Agamben'e göre egemenlik paradoksunun en açık şekilde görüldüğü alan, anayasama gücü ve anayasal güç arasındaki ilişkidir. Bunlardan ilkinin kaynağı devletin dışındayken, ikincisininki içindedir. Düşünür, bu ikisi arasındaki ilişkiyi Benjamin'in yasa koyan şiddet ve yasayı koruyan şiddet olarak yorumlamak gerektiğine dikkati çeker ve egemen iktidarın ikisini birden aynı anda sahiplenmeye olanak veren bir belirsizlik eşiğinde kurulduğunu söyler. Ona göre bu sorun aslında "potansiyelin tesisi" sorunu haline gelir. Bu noktada Agamben açısından çok önemli olan "potansiyellik" kavramına eğilmek gerekir.

Potansiyellik

Agamben, "potansiyellik" kavramının kökleri Aristoteles'e uzanan uzun bir tarihi olduğunu dile getirir. Gelgelelim, amacı bu kavramın tarihini yapmak ya da soykütüğünü çıkarmak değildir; aksine kavramın kendisine yönelik bir sorgulama yürütür. Yani, Agamben'in amacı "potansiyellik" kavramının tarihsel rotasındaki belli başlı limanları işaret etmek değil, aksine ona hareket kabiliyetini verenin ne olduğunu çözmektedir. Leland de la Durantaye'nin vurguladığı üzere, "Heidegger ve Agamben için bütün varlıklara ortak olan varlığı düşünmek demek, yalnızca gündelik bakışımızın her günkü görünümle-

rini –edimsellik ve zorunluluk– düşünmek değil, aynı zamanda potansiyellik ve olumsallığın kolay ele geçmeyen yönlerini de düşünmek demektir" (2009: 25). Bu nedenle Aristoteles'ten ödünç aldığı "potansiyellik" kavramı, en başta hukuk ve politika olmak üzere, üzerinde kalem oynattığı hemen her alanda oldukça merkezi bir role sahiptir. Bu nedenle çalışmasının amacını, "'ebilme' [*can/potere*] fiilinin anlamını kavramak" (Agamben, 1999a: 177) olarak konumlandırır. Bu çerçevede de, felsefi geleneğin aksine, potansiyel(liğ)i bir eksiklik üzerinden kavramayı reddeder:

> Temel olarak, potansiyellik basitçe bir var olmayış [*non-Being*], mahrumiyet [*privation*] değil, daha ziyade *var olmayanın varoluşu*, bir yokluğun varlığıdır; "yeti" ya da "güç" dediğimiz budur. "Bir yeti sahibi olmak", bir mahrumiyet *sahibi olmak* anlamına gelir. Ayrıca, potansiyellik mantıksal bir hipostaz değil, bu mahrumiyetin varlık kipidir (1999a: 179).

Agamben, potansiyelliği yokluğun varlığı üzerinden anlamak gerektiğini ileri sürer. Bu nedenle de insanın yetileri aslında bir kudret ve tamlık olarak düşünülmemelidir; bilakis, yeti sahibi olmak bir eksikliğin varlığını gösterir. Agamben bu çerçevede Aristoteles'in düşüncelerine dönerek bir değil, iki farklı potansiyelliğin söz konusu olduğunu ve düşünürün bunlardan ikincisiyle ilgilendiğini iddia eder.

> (...) Aristoteles iki tür potansiyelliği birbirinden ayırt ederek işe başlar. Ortada bir kalıtsal potansiyellik [*genetic potentiality*] vardır ve bu potansiyellik, örneğin bir çocuğun bir şeyi bilme potansiyeli ya da birisinin potansiyel olarak devlet başkanı olabilme potansiyeli olduğunu söylediğimizde kastettiğimizdir. Aristoteles, bu kalıtsal potansiyellikle ilgilenmez.
>
> Onu ilgilendiren, örneğin bir bilgi ya da kabiliyete sahip olan kişinin potansiyelliğidir. Bu anlamda, bir mimarın inşa etme *potansiyel*inden ya da bir şairin şiirler kaleme alabilme *potansiyel*inden söz ederiz. Bu *mevcut* potansiyelliğin, bir çocuğun *kalıtsal* potansiyelinden farklı olduğu açıktır. Aristoteles, bir ço-

cuğun öğrenme boyunca bir değişim yaşaması (bir başkasına dönüşmesi) mecburiyetinin bu anlamda bir potansiyel olduğunu söyler. Bu durumun aksine, zaten bilgi sahibi olan birisi, bir değişim yaşamak mecburiyetinde değildir; bunun yerine bilgi sahibi olan kişi, bir *hexis*, bir "sahip olma" sayesinde, örneğin bir işi yap*ma*yarak kendi bilgisini edimsel hale getir*meme* (*mē energein*) potansiyeline de sahiptir (1999a: 179).

Burada görüldüğü üzere düşünür, potansiyelliğin "iki yüzü olan bir para" olduğunu dile getirir. Potansiyellik daima "yapma" veyahut "sahip olma" üzerinden düşünülmüşken, Agamben bu kavramı başka bir şekilde düşünme imkânına vurgu yapar. Potansiyellik aynı zamanda yapabilecekken yapmama, sahipken kullanmama, kısacası gerçekleştirmeme imkânını da barındırır. Bu anlamda potansiyellik, bir mahrumiyetin varlığını işaret eder. Yani "İnsanın potansiyelliğinin görkemi –ve ayrıca derinliği/uçurumu– tam da eylememe potansiyeli, *karanlığın potansiyelliği* olmasıdır" (1999a: 181). Böyle bakıldığında potansiyelin asıl gücü, kuvveden fiile geçme ânında değil, kuvveden fiile geçme kudretinin farkında olup da edimselleşmemesindedir. Örneğin, insanın kendi varlığını sürdürme çabası, çoğu zaman süreğen bir çaba olarak anlaşılsa da, madalyonun öteki yüzünde insanın kendine zarar verme potansiyeline de sahip olduğu ve bu potansiyeli kullanmamayı seçtiği gerçeği vardır. Olası bir hamle ya da işlev kadar, olası bir işlevsizlik/işlememe de potansiyelliğin bir göstergesidir.

Agamben'e göre "Potansiyel olmak demek şu anlama gelir: Kişinin kendi eksikliğine sahip olması, *kişinin kendi yetersizliğiyle ilişkili olması* demektir. Potansiyellik kipinde var olan varlıklar, *kendi potansiyelsizliklerine sahip olma kapasitesine* sahiptirler ve yalnızca bu şekilde potansiyel olabilirler" (1999b: 182). Kısacası, potansiyellik aynı zamanda "potansiyelsizliği" [*imporentiality*] de devreye sokar. Agamben'e göre bu ayrım bizatihi Aristoteles'in düşüncesinde bulunabilir: "Aristoteles, potansiyelin hem olma [*being*] hem de olmama [*not being*] kapasitesi (*endekhetai*) olduğunu söyler" (1999b: 182). Agamben,

bu durumun insana has olduğunu dile getirir. Ona göre hayvanın potansiyeli, insanın aksine, bir potansiyelsizlik olarak düşünülemez. Burada "potansiyellik" kavramı ayırıcı bir çizgi olarak ortaya çıkar.

> Her insan gücü, *adynamia*, potansiyelsizliktir; her insan potansiyeli kendi mahrumiyetiyle ilişki halindedir. Öteki canlılara kıyasla ziyadesiyle şiddetli ve sınırsız olan insan gücünün kaynağı (ve derinliği) buradadır. *Yaşayan öteki canlılar yalnızca kendi özgül potansiyellerine sahiptirler; yalnızca şunu ya da bunu yapabilirler. Ne var ki, insan varlığı kendi potansiyelsizlik kapasitesine sahip olan hayvandır. İnsan potansiyelliğinin görkemi, potansiyelsizliğinin derinliğiyle/uçurumuyla ölçülür* (1999a: 182).

Potansiyellik ile potansiyelsizlik arasındaki ilişki basit bir karşıtlık değildir. Potansiyelliğin eksiklik üzerinden düşünülmesine karşı çıkan Agamben, potansiyelsizliğin de bir mahrumiyetin varlığı olarak düşünülebileceğini dile getirir. Bu anlamda "Özgür olmak, bizim ele aldığımız anlamda, *kendi potansiyelsizlik kapasitesine sahip olmak*, kendi mahrumiyetiyle ilişkili olmaktır" (1999b: 183). Bu ifadelerde Herman Melville'in ölümsüz eseri *Kâtip Bartleby*'nin sesini duymamak sanırım olanaksız.

Bu bağlamda Agamben'in kuramsal müdahalesi, nesnesi ele geçirildiğinde arzunun kendini yok etmesinde olduğu gibi, eyleme geçildiğinde ortadan kalkan bir potansiyellik fikrinin reddedilmesini sağlar. Potansiyellik, potansiyelsizliğinin derinliğiyle ölçüldüğünde edimselleşmeyi, hem kendisini hem de kuvveden fiille geçmeyi yeni ve özerk bir anlama taşımış olur.

Kutsal İnsan'da "potansiyelin özerk varlığı"na dikkat çeken düşünür, bu kavramın egemenlik mantığında nasıl bir yer tuttuğunu gösterir. Egemenin potansiyel güçleri, belirsizlik mıntıkasının bulanık suyunun ardındaki hakiki hareket kabiliyetini gösterir. Bu nedenle de potansiyele yönelik bir tartışma, potansiyel ile gerçekleşme/edimsel arasındaki bir "çekişme"ye, "tereddüt" ya da "çelişki"ye terk edilemeyecek kadar hayati-

dir. Potansiyel ve edimsel, egemenin çifte varoluşunu içinde barındırır.

> Egemenlik daima çifttir; çünkü Varlık, bir potansiyel olarak, kendisini mutlak ve edimsel olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya alıyor ve kendi kendisiyle bir yasaklama (ya da terk etme) ilişkisi yürütüyor. Sınırsal mekânda, saf potansiyel ile saf edimsel birbirinden ayırt edilemez ve işte egemenlik tam da bu belirsizlik mıntıkasının ta kendisidir (2001: 67).

Belirsizlik mıntıkasının politik topolojisini haritalamaya çalışan düşünür, aslında "potansiyel(lik)" kavramı üzerinden bu topolojinin ontolojisini izah etmeye yönelmiştir. Burada sıklıkla yaptığı gibi edebiyattan bir örneğe başvuran Agamben, Herman Melville'in "yapmamayı tercih ederim" diyen kâtip Bartleby'sine gönderme yapar. Bunun nedeniyse, Bartleby'nin ifadesinin "iktidarın işleyişini kesintiye uğratma yeteneğidir" (Murray, 2013: 78).

Düşünürün çeşitli alanlarda yürüttüğü arkeolojik kazının sonucu, egemenliğin bugünkü mantığının söz konusu paradoksta düğümlendiğidir. Bu paradoksu çeşitli biçimler ve görünümleri içerisinde kayıt altına almaya çalıştıktan sonra somutlaştığı bir figür olarak Kutsal İnsan'ı [*Homo Sacer*] ele alır. Bunun için de Pompeius Festus'un *Sözcüklerin Anlamı Üzerine* isimli kitabından başlar. Bu çalışmaya göre eski Roma hukukunda çok ilginç bir figür vardır. "Bu şahsiyet, insan hayatına ilk defa olarak kutsallık özelliğinin atfedildiği kişiliktir" (Agamben, 2001: 97). Kutsal İnsan'ın özelliği, bir suç nedeniyle yargılanmış ve halk katında suçlu bulunmuş olmasına karşın kurban edilmesine izin verilmeyen; ancak onu öldürenin de cinayetle suçlanmayacağı birisi olmasıdır. Bu figür bir kez daha ikili bir bölünme üretir: Bir yandan insan kutsallığını somutlaştırırken öte yandan da bu kişinin öldürülmesine cevaz veriliyor. Bu anlamda hem insani hem ilahi hukukun dışında kalan Kutsal İnsan, tarihsel olarak bakıldığında dinsel olan ile hukuksal olanın henüz birbirinden tam anlamıyla ayrılmadığı bir bölgeyi işgal etmesine karşın, Agamben'e göre günümüzü anlamakta da kul-

lanılabilecek bir figürdür. Zaten Agamben "Foucault'nun biyopolitika üzerine metinlerini okuduktan sonra *homo sacer* figürünü ilk kez anlamaya başladım" (Aktaran de la Durantaye, 2009: 208) der. Bu bakımdan Foucault, modernliğin biyolojik eşiğinden söz ederken, Agamben biyopolitikanın tarihinin çok daha gerilere uzandığını gösterir.

Agamben, Kutsal İnsan'ın niteliğini anlamak için doğasının müphem olduğu daima vurgulanan "kutsal(lık)" kavramına yakından bakar. Tarihsel kaynaklara bakarak arkeolojisini yaptığı "sacer" teriminin hem "kutsal" hem de "lanetli" olanı işaret ettiğini dile getirir. Ne var ki, "sacer" teriminin eski anlamının gönderme yaptığı hukuksal-siyasal çerçevenin dindeki kutsal kategorisinin genel müphemliğiyle bir ilişkisi olmadığını tespit eder. Bu da kavramın yeni bir bakış açısı altında ele alınması gerektiğini gösterir. "Kutsal"a ilişkin araştırmasından çıkan tablo, çifte bir istisnayı gösterir: Hem insani hem de ilahi hukuktaki bir istisnayı. Bu nedenle Agamben kutsal hayatı "kurban edilemeyen fakat; öldürülebilen hayat" (2001: 112) olarak betimler. Düşünürün burada vurgu yaptığı noktaysa, Kutsal İnsan'ın bu eşik pozisyonuna kutsal kavramının kendisindeki bir müphemlikten ötürü kavuşmadığı, aksine onun kendisine has olan bir çifte dışlanma yaşadığıdır. Bu da ilk yasaklamayı ortaya çıkarır. Bu anlamda kutsal hayatın üretilmesi, egemenin ilk işidir.

> Orijinalinde kutsal olan –yani öldürülebilen; ama kurban edilemeyen– hayat, egemen yasağın pençesindeki hayattır ve bu anlamda, egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik çıplak hayat üretme işidir. Gerçekten de bugün egemen iktidarın karşısındaki mutlak bir temel hak olarak sunulan hayatın kutsallığının orijinal haliyle işaret ettiği şey, tam da, hayatın hem ölümüne bir iktidara tabi kılınması ve hem de mutlak bir terk-edilme ilişkisine maruz bırakılmasıydı (2001: 113).

Bu noktada Agamben, egemen iktidar ile kutsal(lık) arasında yapısal bir benzerlik olduğunu ileri sürer, ancak bu benzerliğin yalnızca siluet düzeyinde olduğunu not etmek gerekir.

> Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile *homo sacer*, aynı yapıda ve bağlantılı olan simetrik iki figürdü: Egemen, karşısında bütün insanların *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir (2001: 114).

Bu simetrik ilişki, güç bakımından tam bir dengesizliği işaret eder. Egemen bütün gücün somutlaştığı kişiyken, kutsal insan, üstünde güç kullanılmasının sonsuzcasına açık olduğu bir kişidir. Egemen, toplumsal bedeninin simgesiyken, kutsal insan toplumsalın lanetlendiği bir bedendir. Yapısal benzerlik, hukuk söz konusu olduğunda daha da açık hale gelir: Egemen, hukukun içinde ama dışında olan bir istisnadır; kutsal insan da aynı şekilde hukukun dışında ama içindedir. Sadece aralarındaki fark, birisi şiddetin tekeline sahipken, diğeri şiddet uygulanmaya açıktır. Bu bakımdan kutsal insanın varlığı, teolojik bir sorunun çok ötesinde politik bir sorundur. Agamben'e göre ilk hukuki eylem yasaklamaysa, ilk politik eylem de *homo sacer*'in yaratılmasıdır: "Bunun yerine kutsallık (...) çıplak hayatın hukuk düzenine dahil edilişinin ilk(el) biçimidir; *homo sacer* tabiri, ilk 'siyasal' ilişkiye benzer bir şeyin, yani, egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır" (2001: 115). Bu çıplak hayatın yaratılması süreci eşzamanlı olarak egemenliğin de yaratılması anlamına gelir. Sadece bir anlamda eylemlerin sıralamasında bir fark olduğundan söz edilebilir: Kutsal insan *dışlayıcı bir içlemeyi*, egemense *içleyici bir dışlamayı* yaşar. Son kertede bu eylemler, konturları bakımından benzer olsa da stratejik ve politik değerleri arasında ciddi farklar vardır. Birisi ölüme karar verilen, diğeriyse ölüme atılandır.

Bu karşıtlık üzerinden egemenlik mantığını çözümlemeye devam eden Agamben, "Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilen, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır," (2001: 120) der. Bu anlamda egemen kudretini hukuk içinde ama dışında durması kadar, hukukun dışında ama içinde olanın hayatını elinden alabilme kabiliyetinden alır.

Ne var ki, burada bazı soru işaretleri havada asılı durmaktadır. Temel politik ilişkiyi şiddete maruz kılma ve öldürülebilir olma üzerinden kuran Agamben, bir anlamda Hobbesçu pozisyona geri döner. Katia Genel'ın işaret ettiği üzere "Doğa durumu, her insanın bir başkası için kutsal insan olduğu bir durumdur" (2006: 52). Evet, Agamben'in arkeolojik kazısı, tarihsel açıdan bakıldığında egemenlik ile biyopolitika arasında tarihsel bir kopuş gerçekleşmediğini, aksine bu iki sistemin birbiri için dayanak yüzeyi olduğunu söyler; ancak bu durum tersinden okunursa "sözleşme" kavramının neredeyse silindiğini görürüz. Agamben'in Hobbes analizine bakılırsa ona göre "Bu, herkesin herkese karşı olduğu bir savaştan çok, herkesin herkes için bir *homo sacer* ve çıplak hayat olduğu (...) bir durumdur" (2001: 143). Ne var ki, bu noktada Agamben, Hobbes'un doğa durumu ve sivil durumu birbirinden ayıran sıfır noktasını bütünüyle ortadan kaldırıyormuş gibi görünür. Agamben bir anlamda sözleşme kavramının pozitif hukuka dair bütün referanslarını siler. Düşünürün çizdiği tablo, Hobbesçu terimlerle anlatılırsa sözleşmeden sonra da doğa durumu devam etmektedir. Ernesto Laclau tam da bu noktada itiraz eder: Ona göre böylesi bir yaklaşım, "toplumsal bağı çıplak hayata dönüştüren bir iktidar" (2007: 16; 2013: 113) önererek egemenlik kavramının anlamını boşaltır; çünkü egemenin temel fiili olan yasaklamanın karşısında eli kolu tamamen bağlı ve savunmasız bir yurttaş tahayyülüne dayanır. "Toplumsal" yalnızca bundan mı ibarettir? Burada dillendirilebilecek bir başka eleştiri de şudur: Agamben biyopolitikayı tamamen ölüm politikasına indirgemektedir.[2] Foucault'nun ya da Hardt ve Negri'nin dikkati çektiği "üretici" veyahut "yaşatmaya dayanan" biyopolitik teknikler, büyük oranda Agamben'in tartışmasının dışında kalır. Agamben cephesinden bu eleştiriye gelebilecek muhtemel cevapsa, bu sınırın aslında hiç de sağlam olmadığı yönünde olacaktır.

Agamben'in özgün tartışmasına geri dönebiliriz artık. Ona göre "*Zoē* ile *bios*'un, birbirlerini içlemek ve dışlamak suretiyle birbirilerini oluşturdukları bu belirsizlik mıntıkası, ne siya-

2 Bu kavrama ilişkin detaylı bir tartışma için bkz. (Lemke, 2013: 124-127).

sal *bios* ne de doğal *zoē* değil; kutsal hayattır" (2001: 122). Kutsal hayat üretilmeden egemen üretilemez. Bu nedenle de biyopolitika analizinin asli işlerinden biri, kutsal hayatın imal edilmesi üzerinden egemenin öldürülebilir ile yaşatılabilir arasında çektiği sınırın faş edilmesidir.

> Biyosiyasetin doğuşuyla birlikte, istisnai durumda egemenliğin dayandığı çıplak hayata hükmetmenin yerinden olduğunu ve tedricen sınırların ötesine yayıldığını gözlemleyebiliyoruz. Eğer modern devletlerin hepsinde, hayata hükmetmenin ölüme hükmetmeye dönüştüğü ve biyosiyasetin ölüm-siyasetine (*thanato-politics*) dönüşebildiği bir hat var ise, bu hat, artık bugün, birbirinden kesin olarak ayrı iki mıntıkayı bölen sabit bir sınır değildir (2001: 161).

Agamben istisna durumunda söz konusu olan çıplak hayatın, Batı politik düşüncesi ve pratiğinde gündelikleştiğini ileri sürer. Bunun nedeni, istisna halinin artık kural haline gelmiş olmasıdır. Dahası, hayata hükmetme çabası ile ölüme atma arasında hiçbir net ayrım kalmamıştır. Bunun sonucu olarak, öldürülebilir ile yaşatılabilir arasındaki sınır da egemenin *kararına* bağlanmıştır. "İnsan" ifadesini kimin hak ettiği veyahut etmediğine ilişkin karar, hukuki ile politik olan arasındaki müphem alanda doğrudan doğruya egemenin iki dudağı arasındadır.

Kamp

> Toplama kamplarının tekniği, mahpusları gardiyanlarına benzetmek, maktulleri katil gibi yapmaktır.
>
> – THEODOR ADORNO

Agamben'e göre bu durumun en berrak şekilde ortaya çıktığı yerlerden birisi, İkinci Dünya Savaşı esnasında kurulan toplama kamplarıdır. Agamben, biyopolitik bir mekân olarak kampın "modernliğin siyasal mekânının gizli paradigması" (2001: 162) olduğunu ileri sürer.

> *Kamp nedir? Kampın politik-hukuki yapısı nedir? Orada ne tür olaylar olup bitmektedir?* Bu, kampın tarihsel bir olgu ve bir anomali olmadığını görmemizi sağlar. Bununla birlikte hiç kuşkusuz ki bizimle birlikte geçmişe aittir; ancak belli anlamlarda –içinde yaşadığımız– politik uzamın *nomos*'u ve gizli yapısıdır [*matrix*] (2000: 37).

Burada görüldüğü üzere kamp, sadece geçmişe ait tarihsel bir olgu ya da tarihteki bir sapma değildir. Aksine, çağdaş politik uzamın temel yapısıdır. Modern demokratik düzenekler, kutsal hayat üretiminin sonlandırılmasını amaçlıyormuş gibi görünse de, tam da aksine kutsal hayatı tek bir kişinin üstüne yüklemekten çıkartarak, modern toplum yapısı içerisinde dağıtmaktadır. Bu dışlamanın bütün topluma dağıtılması demektir.

Agamben'e göre bu anlamda kamp, tarihin derinliklerinde kötülüğün somutlaştığı ve bir irin gibi patladığı bir semptomu temsil etmez. Aksine, "hastalık" bugün modern toplumun bütün uzamlarına yayılmıştır; doğrudan kamp mimarisi ve örgütlenmesi söz konusu olmadan da kutsal hayatın üretilebileceği alternatif mekanizmalar kullanılmaktadır.

Agamben'e göre Foucault yalnızca insanların kendilerini ne pahasına bilgilerinin nesnesi yapabildiğini sorgulamış; ancak modern devletin biyoiktidar tekniklerinin asli uygulama mekânı olarak kampları ele almamıştır. Agamben'in eleştirisi bir bakımdan yerinde görünse de, başka açılardan sorunludur. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir*'de zaten "devlet ırkçılığı" olarak adlandırdığı pratiğin soykütüğünü yapar ve bunu biyoiktidar kavramıyla ilişkilendirir. Bu kavram da Agamben'in araştırma alanıyla hayli yakındır. Doğrudan "kamp" figürünü ele almadıysa bile buna giden yolu açmıştır. İkincisiyse Foucault'nun "devlet"i asla temel iktidar olgusu olarak görmemesidir. Düşünür, yalnızca devlete odaklanan bir biyopolitika analizinin daima eksik kalacağını ileri sürer; ona göre böylesi bir analiz, stratejilerin yerine işlevlerin, teknolojilerin yerine kurumların ele alınmasıyla

dar bir çerçeveye hapsolacaktır. Öte yandan, Agamben'in, Foucault'nun "kralın kellesini almak" uğruna hukuksal-söylemsel modeli terk ederken, hukuk ile politikanın kesiştiği muğlak alanları görmezden geldiği eleştirisiyse epey yerindedir.

Agamben'in kampın biyopolitik mekanizmanın bir örneği olduğu iddiası, insan hakları söyleminin temel kavramlarından birisi *habeas corpus* [*bedeni göster*] terimine yönelik bir soykütük çalışmasıyla başlar. Modern hukukun önemli kavramlarından biri olan *habeas corpus*, temelde *corpus*'a, yani "beden"e işaret eder. Bireyin beden bütünlüğünü korumayı işaret eden bu ilke, en temeline inildiğinde "yurttaşlık", "akrabalık" ya da "aile" gibi modellerin etrafında bir örgütlenme göstermez; aksine siyasal bir varlık olarak sadece bedeni temele alır. *Corpus* burada hem bireysel özgürlüğün ve yaşamın hem de egemen iktidara itaatin göstergesidir. Düşünür, bu ikiliğin içerisinde, insan haklarının temelinde yer alan *habeas corpus* teriminin aslında modern politik oluşumların mekaniğine ilişkin bir durumu gözler önüne serdiğini iddia eder. Ona göre hukuk varlığını ancak bir bedenin varlığı üzerinden sağlayabilir ve ilk hukuki ilişki yasaklama olduğu için de egemenin ilk hamlesi de bu bedenin yasaklama üzerinden denetlenmesidir.

Hobbes'tan bu yana bedeni [*corpus*] politik düşünüşün merkezine oturtan pek çok yaklaşım söz konusudur. Agamben de bedenin daima çıplak hayatla ilişkili olarak düşünülmesi gerektiğini dile getirir; çünkü her beden, egemen tarafından ölüme atılabilme "vasfıyla" *damgalanmıştır*. Bu bağlamda modern Batı akıl, politikadan her söz ettiğinde aslında şiddete açık, öldürülebilir bir bedenden söz etmektedir. Beden ile devlet arasındaki ilişki ancak ölüm üzerinden anlaşılabilir ve modern ulus-devlet bu olgunun üzerinin örtülmesine dayanan bir tarihe sahiptir. "Bu [devlet]in temelinde yatan şey, özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insan değil, bunun yerine, ve her şeyden önce, insanların çıplak hayatı, yani tebaadan vatandaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum [olgusu]dur" (2001: 169). Modern devlet, bu anlamda yurttaşa değil, bu sıfatı taşıyan ya da taşımayan bedeni "yok edebilme" kapasitesine dayanır. Bu

bağlamda Agamben'in temel örneği de –ileride ele alacağımız– "mülteci" figürüdür.

Agamben, toplama kamplarını modernliğin "nomos"u olarak görür. Kamplar elbette mutat bir hukuk uygulamasından doğmamıştır. İlk örnekleri İspanyollar tarafından 1896'da veyahut aşağı yukarı aynı dönemde İngilizler tarafından verilen kamplar bir olağanüstü halden türemiştir. İkinci Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan kamplarsa "koruyucu gözetim" şiarından doğmuştur. Yani kısacası kamp, "normal hukuksal düzenin dışına yerleştirilen bir toprak parçasıdır; fakat öyle dışarıda bir yer de değildir" (2001: 221). Kamp, olağanüstü halde olduğu gibi dışarı ile içerinin buluştuğu, birbirine karıştığı politik bir uzamdır. Başka bir deyişle istisna mekânları olarak kamplar, yasal ile yasal-olmayanın, hukuk ile olgunun, kural ile istisnanın belirsizlik mıntıkasında birbirine eklemlendikleri yerdir.

> Öte yandan kamp, tarihte tesis edilmiş en mutlak biyosiyasal mekândı. Çünkü kamptaki insanlar her türlü siyasal statülerinden sıyrılıyor ve tamamen çıplak hayata indirgeniyorlardı; burada iktidarın karşısında sadece saf hayat vardı ve bu ikisinin arasında hiçbir aracı yoktu. Bundan dolayı kamp, siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*'in de vatandaş rolü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır (2001: 222).

Agamben'in kampı bir paradigma olarak işaret etmesinin temel nedeni, geçmişte kalmış olması değildir. Aksine kamp bugün havalimanlarının *zones d'attente*'si veyahut modern şehirlerin gettoları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani "Bugün artık şehrin göbeğine iyice yerleşen kamp, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomos*'udur" (2001: 229). Düşünür, burada bir kez daha Foucault'dan ayrılır. Foucault, kapatma kurumları olarak cezaevlerini işaret ederken, Agamben kampı temele alır. Ne var ki, burada bir uyarıda bulunmak gerekir. Eğer Agamben'in sözleri satırı satırına alınırsa bu yanıltıcı bir kıyaslamadır. Foucault, disipliner iktidarın uygulandığı bir mekân olarak hapishaneyi işaret eder; ancak buradan yola çıkarak biyopolitik bir iktidar tasarısı sunmaz.

Mika Ojakangas bu noktada Agamben'e itiraz eder. Ona göre "Batı'nın biyopolitik paradigması toplama kampı değil, aksine günümüzün refah toplumudur ve biyopolitik toplumun paradigmatik figürü olarak *homo sacer* yerine örneğin orta sınıftaki İsveç sosyal demokratları görülebilir" (Ojakangas, 2005: 27). Bunun nedeni biyopolitik makinenin ölümle tehdit etmenin ötesinde, çıplak hayata indirgenemeyecek ve varlığını sürdürecek kadar egemenlik makinesinin amaçlarını gerçekleştirdiği sistemle bütünleşmiş öznelerin varlığından söz etme gereksinimidir. Eğer egemenin gücü siyasal veya toplumsal bir ölüm tehdidi potansiyelinden geliyorsa (insanın aklına Hobbes'un *Leviathan*'daki "şiddetli ölüm korkusu" vurgusu düşmüyor mu?) Ojakangas'ın itirazının ne kadar haklı olduğu düşünülebilir.

Agamben'in toplama kamplarına ilişkin sözü henüz bitmemiştir. Meseleyi ileride bir de tanıklık açısından ele alacaktır.

Mülteci

Hukuk ile politika arasındaki bir belirsizlik mıntıkasını tarayan Agamben, mülteciyi bu durumun paradoksunu gözler önüne seren bir figür olarak görür. Burada bir kez daha Foucault'nun aksine "hak" kavramına geri dönen Agamben, Hannah Arendt'in çizdiği yoldan giderek mültecinin "tuhaf" statüsüne işaret eder: Haklar, insanlara ulus-devletler tarafından yalnızca "yurttaş" sıfatını taşıdıklarında verilir; ancak bu haklara asıl ihtiyacı olanlar tam da söz konusu sıfata sahip olmayanlardır. Dahası, özellikle Avrupa çerçevesi içerisinde düşünüldüğünde mülteciler artık kitlesel bir olgu haline gelmiştir. Bu olgunun reel politik sorunları gün geçtikçe daha yakıcı hale gelmektedir. İşte bu noktada Agamben, sorunun bürokratik bir çerçeveden kaynaklanmadığını, aksine "doğumlu olanın [*nativity*] (yani hayatın) ulus-devletin hukuki düzenine işlenmesini düzenleyen temel kavramlardaki muğlaklığın bizzat kendisinden kaynaklan"dığını (2009: 48) ileri sürer. Bunun nedeniyse insan ile yurttaş arasındaki bağlantının koparılamaz olduğu

kurgusunu öne süren ulus-devletin, bizatihi bu iki kavram arasındaki ayrımda kök salan bir istisna yaratarak, yani mülteci figürünü dışlayarak kendisini inşa edebilmesidir.

Agamben, mültecinin ulus-devleti krize sokan bir kavram olduğunu dile getirir ve bunun tersine çevrilmesi suretiyle yeni bir öznellik biçimi elde edilebileceğini düşünür. Ona göre göçmen, içeri ile dışarı arasında bir kısa devre yaratarak, doğum ile ulus-devlet arasındaki bağlantıyı ortadan kaldırır. Hatta bu bağlamda "mülteci" kavramının "İnsan Hakları" kavramından keskin bir şekilde ayrılması gerektiğini ileri sürer. Bu anlamda düşünür, mültecinin olumlu bir figür olarak görülmesi gerektiğini dile getirir; çünkü "bugün insanın siyasal anlamda kurtuluşu, ancak ve ancak, ülke sahalarının böyle delinip topolojik olarak deforme edildiği ve her vatandaşın kendi mülteciliğini teslim etmeyi öğrendiği bir dünya dâhilinde tasavvur edilebilir" (2009: 51).

Agamben'in politik tavrı, Rancière tarafından ciddi bir biçimde eleştirilir. Rancière, Agamben'in biyoiktidarla egemen gücü eşitlediğini dile getirerek, Heideggerci eğilimlerini topa tutar. Devlet iktidarı ile bireysel hayat arasındaki ayrımların ortadan kalkması sonucunda "Siyaset böylece iktidar ile, giderek bizi içinden ancak bir Tanrı'nın kurtarabileceği karşı konulamaz tarihsel-ontolojik bir yazgı olarak tasavvur edilen bir iktidar ile aynı kefeye konmuş olur" (2009: 57). Bu anlamda Rancière, Agamben'i Heideggerci tarzdaki bir "kadercilik"le eleştirir. Belirlenemezlik eşiğini ele alan bu yaklaşım, son kertede politik olanın özünü ortaya çıkarmakla ilgilenmek yerine, uzlaşmacı bir yazgısallık sergiler. Rancière ayrıca, hem Arendt hem de Agamben'in yaklaşımının kuramsal bir kısır döngü ürettiğini ifade eder.

> Ne var ki İnsan Hakları öznesinin bütün haklardan mahrum bırakılmış özne ile özdeşleştirilmesi sadece teorinin kısır döngüsü olmaktan ibaret değil, aynı zamanda siyasal alanın etkin bir şekilde yeniden düzenlenmesinin, bilfiil bir depolitizasyon sürecinin sonucudur. Bu süreç *uzlaşma* diye bilinen şeydi. (...)

> *Uzlaşma*, artık özneleri ekarte edip yerlerine gerçek taraflar, toplumsal gruplar, kimlik gruplarını vb. koyarak siyaseti ortadan kaldırmak anlamına gelir (Rancière, 2009: 61).

Görüldüğü üzere, Rancière'in asıl eleştirisi, Agamben'in göçmen figürüne verdiği anlam üzerinden politikayı kavrayışına yöneliktir. Rancière'e göre bir "uyuşmazlık" olarak düşünülmediği için politika ortadan kaldırılmaktadır. Yani, demokrasiyi bir uzlaşıya, böylelikle de toplumsal bir *ethos* tartışmasına indirgeyen yaklaşımlar, göçmen ya da mülteci gibi figürleri hümanist bir pozisyondan "folklorik bir öteki" haline getirmektedir. Bu indirgeme, yurttaş ile öteki sayılan arasında uzlaşma perspektifleri açarak kendisini radikal bir siyaset kılığında sunsa da, aslında özneleşme süreçlerini göz ardı eder. Rancière, bu nedenle "insan haklarının öznesi" olarak belirecek bir adın (Agamben için "mülteci" adının) Heideggerci "yazgısallığın" boyunduruğundan kurtulması gerektiğini düşünür (2009: 64).

Agamben'e benzer bir eleştiri de Žižek'ten gelir. Žižek, insan hakları söyleminin Birinci Dünya ülkeleri için bir "müdahale hakkı"na dönüştüğünü dile getirdikten sonra Agambenci biyopolitika anlayışının "toplama kamplarının bir çeşit 'ontolojik yazgı' olarak belirdiği bir tür 'ontolojik tuzağa' düşmekle" (2009: 72) sonuçlandığını dile getirir. Dahası, ona göre Agamben biyoiktidarı egemen iktidarla özdeşleştirerek yeni bir siyasal öznelliğin gün yüzüne çıkma olanağını da daha en baştan ortadan kaldırır.

Bir benzeşim dizisi kuran Agamben, mültecilerin yanı sıra toplama kampında üzerinde deneyler yapılan insan kobayları da çıplak hayatın bir örneği olarak gösterir. Böylelikle modern egemenliğin "yaşamayı hak eden" ile "etmeyen" arasında nasıl bir ayrım yaptığını göstermeye çalışır. Bunun yanına bir de ötanaziye ilişkin bir tartışmayı ekleyerek, modern toplumlarda egemenin aslında yaşatılabilir ile öldürülebilir arasındaki sınırı çektiğini ve bu sınırın eskisi kadar keskin olmadığını göstermeye çalışır. Bu bağlamda vardığı sonuç şudur:

> Bu sınır/eşik her toplumda vardır: her toplum –hatta en modern toplum bile– kendi "kutsal insanları"nın kimler olacağını belirliyor. Hatta, herhalde, doğal hayatın siyasallaştırılmasının ve devletin hukuk düzeninin de *exceptio*'sunun [içlenerek dışlanmasının] bağlı olduğu bu sınır Batı'nın tarihi boyunca hep daha fazla açıldı ve artık şimdi –ulusal egemenliği elinde tutan devletlerin bu yeni biyosiyasal ufkunda– bütün insanların hayatının ve her vatandaşın içine girme noktasına geldi. Artık çıplak hayat belli bir yerle ya da kesin bir kategoriyle sınırlı değildir. Artık çıplak hayat her canlının biyolojik bedeninde kol geziyor (Agamben, 2001: 182).

Bu, biyopolitik yönetim paradigması olarak kampların bugün modern hayatın başlıca metaforu ve her insanın "potansiyel" bir *homo sacer* olduğu manasına gelir. Bunun bir sonucu olarak da "biyosiyasetin kaçınılmaz olarak ölüm-siyasetine dönüştüğü" (2001: 185) bir eşiğe geliriz. Yani artık egemen, hayatın değerine ya da değersizliğine karar veren kişidir. Ne var ki, Thomas Lemke'nin bu noktada haklı bir itirazı vardır: Agamben, herkesin potansiyel bir *homines sacri* olduğunu söylerken, insanları *zoē*'ye indirgeyen mekanizmaları açıklamaz. Eğer burada birden fazla mekanizma varsa bunlar arasındaki farkların ne olduğu sorusu da yanıtlanmadan kalır. Dahası, herkes nasıl aynı ölçüde bu potansiyeli taşımaktadır? Hastanelerdeki koma hastaları ile toplama kamplarındaki mahkûmlar arasında biçimsel bir benzerliğin dışında nasıl bir ortaklık söz konusudur? Ayrıca, modern demokrasilerde mülteci kamplarında yaşamak zorunda kalan insanlarla İkinci Dünya Savaşı esnasında ölüme atılmış Yahudiler arasında kurulan benzerlik abartılıdır (Lemke, 2005: 7-8).

Rancière'in eleştirisi benzer bir tonda yankılanır. Ona göre modern şehir yaşamını kampla özdeşleştirmek büyük bir hatadır; çünkü ortada durumu belirleyen bir olağanüstü hal ilanı ya da istisna rejimi yoktur: "Hepimizin biyopolitik yönetimin istisna yasasına tabi olduğumuzu söyleyen bazı yazarların iddia ettiği gibi kamplarda da yaşamıyoruz" (2014: 81). Rancière'e

göre tam aksine, iktidarını tam da hukukun işletilmesi yoluyla kuran bir oligarşik hukuk düzeninde yaşamaktayız.

Benzer bir eleştiride bulunan Laclau'ya göre, düşünür "doğaları bütünüyle farklı olan insanlık durumlarını eşitlemek"tedir (2007: 18; 2013: 116). Örneğin komada olan birisiyle bir eşkıya arasında bir bağlantı kurulur. Laclau, bunlar arasında doğrudan bir benzeşim kurulamayacağını, Agamben'in kuramının özgünlüğünü ve çeşitli örneklerde doğrulanabilecek bir genişliğe ve çeşitliliğe sahip olduğunu gösterme çabasıyla ortaya koyduğu bu marjinal örneklerin aynı eşdeğerlilik dizisi içerisinde düşünülemeyeceğini ileri sürer. Bu analojiler nesnenin yitmesine cevaz vermektedir.

Agamben'in *Kutsal İnsan*'ı pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirmenlerinin en çok değindikleri husus ise antik bir figür olan "Kutsal İnsan"ın bugünü anlamakta kullanılıp kullanılamayacağıdır. Düşünür, geçmişteki bir figürü neredeyse hiçbir dönüşüme tabi tutmadan kolayca günümüze taşımaktadır. Örneğin, de la Durantaye'nin bu noktadaki itirazı dikkat çekicidir. Ona göre Agamben'in *Homo Sacer*'de ele aldığı iki temel figür –toplama kampı ve *homo sacer*– belli açılardan birbirine benzese de temel bir açıdan farklıdır. Toplama kampları, yakın tarihe ait bir figürken, *homo sacer* antik döneme aittir. Bu bakımdan söz konusu iki figürü üst üste bindirerek yapılacak bir yorum, "hızlı" bir sonuç çıkarmaya kapı açar (de la Durantaye, 2009: 243). Ne var ki Agamben bir söyleşisinde buna şöyle yanıt verir:

> Foucault bir seferinde bununla ilgili çok güzel bir şey söylemişti. Tarihsel araştırmayı, şimdinin gölgesinin geçmişin üstüne düşmesine benzetmişti. Foucault için bu gölge 17. ve 18. yüzyıllara uzanır. Benim içinse çok daha uzun boyludur (Aktaran de la Durantaye, 2009: 246).

Agamben, bu gölgeyi antik Roman hukukuna kadar götürse ve bunun yalnızca geçmişteki bir öğenin gölgesi sayesinde bugünü anlamanın bir yolu olduğunu dile getirse de, Thomas Lemke de düşünürü "sözde ontolojik" (2013: 88) bir temel icat

etmekle eleştirir. Ona göre düşünürün "hayat kavramı ilginç bir biçimde değişmez ve tarihdışı kalmaktadır. Aslına bakılırsa Agamben 'çıplak hayat'ın doğal ya da toplum öncesi bir duruma gönderme yapmadığını dile getirmektedir; ancak 'böylesi bir çıplak hayat' (1998, 4) dediğinde tarihsel açıdan örnek teşkil eden ve biçimlendirilmiş bir tür hayat 'töz'ü ortaya çıkıyormuş gibi görünür" (2013: 88). Lemke'nin bu eleştirisinin oldukça yerinde olduğunu kabul etmek gerekir. Agamben'in öne sürdüğü *zoē* ve *bios* karşıtlığı, "çıplak hayat" ve "kutsal insan" kavramları belli bir anlamda tözselleşmekte, tam da düşünürün entelektüel kaynakları arasında adı sayılan Foucault'nun kaçındığı bir tutuma yaklaşmaktadır.

Lemke'nin eleştirileri bununla sınırlı değildir. İki temel eleştirisini daha ele almak gerekir. Bunlardan birincisi, Agamben'in hukuk ile politika arasındaki gri bölgelere yönelik araştırmasının, politikanın işlerlik kazandırdığı ancak hukuk dışı olanları görmezden geldiğidir: "Bir başka deyişle Agamben biyopolitikanın temelde hayatın politik ekonomisi olduğunu anlamakta başarısız olur. Agamben'in çözümlemesi, egemen iktidarın büyüsü altında kalıp hukukun dışında işleyen bütün mekanizmalara karşı üç maymunu oynar" (2013: 86). Bunun bir sonucu olarak da "mülteci" gibi "ara" konumdaki figürlere fazlasıyla odaklanırken, "yurttaş" sıfatını almış olan ancak biyoiktidar açısından "sapma" ya da "fazlalık" olarak görülen kişilerin durumunun ciddiyetinin farkına varamaz. Lemke'nin ikinci eleştirisiyse –daha önce devlet bağlamında değinildiği üzere– Agamben'in "devlet aygıtlarına ve düzenlemenin merkezi biçimlerine yoğunlaşması"na (2013: 86) ilişkindir. Lemke'ye göre düşünürün analizi "fazlasıyla devlet merkezli"dir (2005: 9). Bu nedenle yaklaşımı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan liberal devletlerin yönetimsellik tekniklerini görmezden gelir. Sonuç olarak Lemke, Agamben'in "çıplak hayat" ve "kutsal insan" figürleri üzerinden kurduğu çerçevenin sahte bir ontolojik temel icat ettiğini vurgularken, Rancière ve Žižek ise insana bir çıkış ya da direniş imkânı tanımayan bu ontolojinin "yazgısallığına" itiraz eder.

Agamben'in toplama kamplarının modern toplumun paradigması olduğuna dair iddiasına bir itiraz da Laclau'dan gelir. Laclau, bir dizi öncül olmaksızın bu iddianın kabul edilemeyeceğini, dahası bu öncüllerin de kendi içerisinde tartışmalı olduğunu dile getirir. Dahası, kampı modern toplumun paradigması olarak görmek, modern siyasetin inşa sürecini basitleştirip çarpıtır. Bundan da önemlisi, "Modern mirasımızın açtığı özgürleştirici olanakların herhangi bir muhtemel keşfini engeller" (2007: 22). Yani Laclau, bu yaklaşımın tarihte özgürlük adına kazanılmış mevzileri iktidara teslim ettiğini ileri sürer. Bu bağlamda, Laclau'nun –Alex Murray'nin "Agamben'in siyasal konumuna ilişkin olarak son on yıl boyunca dolaşıma girmiş bulunan çoğu 'eleştiri'nin semptomatiği" (2013: 205) olarak nitelediği– asıl eleştirisi, Agamben'in şu satırlarına yönelir:

> Egemenliğin paradoksundan kurtularak bütün yasaklamalardan arınmış bir siyasete doğru yol alabilmemiz için öncelikle terk edilmenin Varlığını her türlü hukuk düşüncesinin ötesinde (hatta anlamı olmadan yürürlükte olan boş hukuk biçiminin bile ötesinde) düşünebilmemiz gerekiyor. Saf bir hukuk biçimi sadece boş ilişki biçimidir. Boş ilişki biçimi ise artık bir hukuk değil; hayat ile hukuk arasındaki bir ayrılmazlık alanıdır, yani bir istisna durumudur (Agamben, 2001: 83).

Agamben'in egemenlik karşısında sunduğu bu kurtuluş reçetesi, Laclau açısından hiçbir gerçekçiliğe sahip değildir; çünkü "bütün yasaklamalardan arınmış bir siyaset"le ne kastedildiğinin açık olmamasının ötesinde asıl sorun yasaklamalar aşıldığında aslında politikanın da aşılmış olduğudur. "Tamamen uzlaşmış bir toplum miti, Agamben'in politik(-olmayan) söylemine hükmetmektedir" (Laclau, 2007: 22). Bu bağlamda Agamben, "mücadele ve direniş alanlarının olanaklı olduğu bölgeleri göstererek, politik kurumların mantığını yapısöküme uğratmak yerine bunları daha en baştan özcü bir birleştirmeyle kapatmaktadır. Agamben'in nihai mesajı, politik nihilizmdir" (2007: 22).

Agamben'in biyoiktidar ile egemen iktidarın tarihsel olarak birbirinden ayrılamayacağına yönelik iddiası, Foucault'nun

düşüncesinden ayrıldığı noktayı işaret eder; ancak iki düşünür arasındaki ilişki, Leland de la Durantaye tarafından şöyle özetlenmiştir: "Kısacası, *Homo Sacer*'in gücü güçsüzlüğünden ayrılamaz: Foucault'nun paradigmatik modelinin radikalleştirilmesi" (2009: 226). De la Durantaye'ye göre Agamben, aslında Foucault'nun modelini sınırlarına kadar genişletmiştir; ancak böylesi bir genişlemenin sonuçlarını hesaba katmamıştır. Gelgelelim, bu pek epey tartışmalı bir yorum gibi görünmektedir. Foucault'nun ortaya koyduğu temel kavramsal ayrımları bir yana bırakıp tamamen yeni bir kavramsal ağ kuran Agamben'in yalnızca Foucault'nun düşüncelerini "radikalleştirdiğini" söylemek, "iki benzemez"i aynı rafa koymak demektir. Örneğin, Foucault için her zaman bir direniş veyahut karşı-tutum olanağı açıktır; ancak Agamben böyle bir olanağı pek tartışmasına dahil etmemiştir. Bu duruma yalnızca *Kutsal İnsan*'ın sonunda kısaca değinir.

> Batı'nın bu biyosiyasal bedeni, nasıl ki *oikos*'taki [evdeki] doğal hayatına dönüştürülemiyorsa, aynı şekilde yeni bir bedene de, yani, hazlar ve hayati fonksiyonlar bağlamında ortaya çıkacak olan farklı bir ekonominin, Batı'nın siyasal kaderini tanımlayan bu *zoē-bios* düğümlenmesini kökünden çözümleyeceği yeni bir bedene –teknik bir bedene ya da tamamen siyasal ya da mükemmel bir bedene– de dönüştürülemeyecektir. Bunun yerine, çıplak hayat olan bu biyosiyasal bedenin, tamamen çıplak hayat biçimini almış bir hayat tarzının ve sadece kendi *zoē*'si olan bir *bios*'un yaratılacağı bir zemine dönüştürülmesi gerekiyor. (...) Fakat acaba bir *bios* nasıl olur da sadece kendi *zoē*'si[nden ibaret] olabilir; bir hayat tarzı, nasıl olur da Batı metafiziğinin hem görevi hem de muamması olan *haplōs*'un ta kendisini kavrayabilir? Eğer biz sadece kendi çıplak varoluşundan ibaret olan bu varlığa ve bunun kendi biçimi olan ve bundan asla ayrılamayan bu hayata hayat-tarzı [hayatın-biçimi] adını vereceksek o zaman siyaset ile felsefenin ve tıbbi-biyolojik bilimler ile hukuk-bilimin kesişme alanının ötesinde yeni bir araştırma alanı yaratmış olacağız (Agamben, 2001: 243-244).

Agamben, burada "hayatın-biçimi" [*form-of-life*] kavramıyla ilk kez *zoē* ve *bios* ikiliğinin ötesine geçmeye çalışır. Ne var ki, bu satırlarda "hayatın-biçimi" ile neyi kastettiği epey muğlaktır. Bu kavramı daha sonra başka bir yazısında şöyle açıklayacaktır: "*Hayatın-biçimi* terimiyle, asla biçiminden ayrılamayacak bir hayatı, çıplak hayat gibi bir şeyi içinde yalıtmanın olanaksız olduğu bir hayatı kastediyorum" (2000: 3-4). Bu tanım oldukça dikkat çekicidir; çünkü Agamben burada ilk kez salt biyolojik bir "hayat" anlayışının ötesine geçmeye çalışır. Ona göre biçiminden ayrılamayacak bir hayat, "yaşamanın tekil yollarının, edimlerinin ve süreçlerinin asla yalnızca *olgu* değil, aynı zamanda her şeyin ötesinde ve her zaman hayat *olanakları*, her şeyin ötesinde ve her zaman güç [*power*] olduğu bir hayatı –insan hayatını– tanımlar" (2000: 4). Böylelikle hayat, biyolojik vasıflarının ve seciyelerin ötesine geçerek, aynı zamanda bir güç de olan bir olanak olarak tanımlanmış olur. Böylesi bir hayat Agamben'e göre daima politiktir; ancak yukarıda ele alındığı üzere iktidar kendisini daima "çıplak hayatın alanının hayat biçimleri [*forms of life*] bağlamından ayrılması" (2000: 4) vasıtasıyla kurar.

Gelen toplum

Egemen, hayatı ancak ölümle tehdit edebildiği ölçüde ve karşısında konumlandırabildiği sürece anlamlandırabilir. Aksi takdirde hayat, egemen için anlamlandıramadığı bir dizi biyolojik işlevden ibaret olarak kalır. Egemenlik mantığının herkesi sürekli olarak *homines sacri* şeklinde kavramasının nedeni budur. Bu kavrayıştan kurtulmak içinse "egemenlikten geri döndürülemez bir çıkışa" (2000: 8) gereksinim vardır. Bu çıkışın gerçekleşmesi içinse devlete dayanmayan bir düşünme biçimi temelinde şekillenen bir politikanın ortaya konması gerekir.

Agamben bu politikanın Marksist "genel zekâ" nosyonunda yattığını düşünür. Çokluk ile genel zekânın bir araya geldiği bir politika, devlete dayanan düşünme biçimini aştığı gibi, *bios theorotikos*'u [teori yaşamını] da kişinin tek başına sürdür-

düğü bir çaba olmaktan çıkarır. Bu anlamda "Entelektüellik ve düşünce, hayatın ve toplumsal üretimin birbirine eklemlendiği, diğer hayat biçimleri arasında bir hayat biçimi değildir; aksine *pek çok hayat biçimini hayatın-biçimi olarak kuran bölünemez güçtür* (2000: 11). Böylesi bir güç, egemenliğin hayatı çıplak hayat biçiminde kurmasını engelleyebileceği gibi, hayatın biçiminden yalıtılmasını da olanaksızlaştırır. Bu nedenle egemenlikten tek çıkış yolu, "'İnsan'ın ve 'Yurttaş'ın çıplak hayata indirgenmesini engelleyen, 'Yurttaş'ın geçici olarak üstünü örten ve onu 'haklarıyla' temsil eden bu hayatın-biçiminin gelen politikanın [*coming politics*] bölünmez merkezi ve yol gösterici kavramı olması gereken bu düşüncedir" (2000: 12).

Hayatın-biçimi, Agamben'in düşüncesinde bir "damlama etkisi" yaratmıştır. Kısacık makalesinde çok fazla açmadığı bu kavramın yarattığı etkiyle bir adım öteye geçip "gelen politika" kavramından söz etmiş ve daha sonra bunu *Gelen Toplum* kitabında detaylandırmıştır. Agamben'in Mesiyanik tınılar yayılan "gelen politika" veyahut "gelen toplum" kavramının aynı zamanda --daha önce ele alınan– "potansiyellik" kavramı ışığında düşünülmesi gerekir.[3]

Agamben, "gelen toplum" kavramıyla basit bir biçimde ucu açık bir politika sürecini ya da kolektif örgütlenmeyi kastetmez. Daha ziyade toplum kavramını oluşturan tekilliklerin perspektifinden homojen olmayan bir bütünlüğü düşünmenin bir yolunu araştırmayı işaret eder; çünkü amaçlarından birisi, toplum [*community*] kavramının kökeninde yatan ortaklığa [*common*] vurgu yapmaktır. Bu bağlamda "gelen toplum", aynı zamanda "gelen ortaklık"tır. Yani bölme ilişkisini bütünleyici Bir'in boyunduruğundan çıkararak kolektif ikinin hizmetine sunmaktır. Bu nedenle Murray'e göre "gelen toplum", "varlıkların kolektif potansiyelliğine gönderimde bulunmanın ya da bu potansiyelliği adlandırmanın bir yoludur" (2013: 81). Bu potansiyelliklerin Bir'in gövdesinde soğurulmadan bir araya ge-

3 Ayrıca bu kavramın Derrida'nın "gelecek olan demokrasi" [*democracy to come*] kavramıyla ilişkisi de dikkat çekicidir. Krş. (Derrida, 2005), özellikle üçüncü ve sekizinci bölüm.

tirilmesini ifade eden "gelen toplum"da "her nasılsa öyle olan [*whatever*] tekilliklere bağlı olan ortak doğanın farksızlığıyla değil, ortak ile özel, tür ile cins, tözsel ile ilineksel arasındaki bir farksızlık tarafından kurulacaktır" (Agamben, 2007: 19). Yani, "gelen toplum" tekilliklerin farklarını koruyarak ortaklaştığı bir bütünlüğü işaret eder. Gelgelelim, Agamben bunun nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bir yöntem önermez. Dahası, Catherine Mills bu kavramın "tarihin sonu"na ilişkin tezler bakımından hem Hegelcilikle hem de Hegel sonrası düşünceyle derin bir ilişkisi olduğunu işaret eder (2008: 78).

Ayrıca bir toplum fikrinin gerektirdiği aidiyet, "gelen toplum"un bünyesinde söz konusu dahi olmayacaktır; çünkü aidiyet daima bir tümel fikrini gerektirir. Oysaki "gelen toplum" tümellerin değil, tekillerin uzamı olarak belirmektedir. Bu nedenle de temel olan daima "principum indivuationis"tir (Agamben, 2007: 17). Bireylerin tekilliklerinin temele alındığı bu toplumda "yayılım niteliği içerisindeki tekilliklerin iletişimi, tekillikleri öz açısından birleştirmez, aksine onları varoluşun içine dağıtır" (2007: 19). Bu nedenle "gelen toplum"un dil düzeyindeki ortaklığı, kurulması için gereken ilk özelliktir. "Gelen toplum"un bir başka önemli özelliğiyse "artık devletin denetimi ya da ele geçirilmesiyle ilgili bir mücadele olmadığı için; yalnızca devlet ile devlet-olmayan (insanlık) arasında bir mücadele; her nasılsa öyle olan tekillikler ile devlet organizasyonu arasında üstesinden gelinemez bir ayrım" (2007: 85) olmasıdır. Yani "gelen toplum" devlete dayanan bir düşünme biçimi aşan ve hayatın-biçimi kuran bir politikanın adıdır. "Agamben, gelen politikanın yalnızca tarihin değil, aynı zamanda devletin de sonu olduğunu iddia ederek, tarihin sonuna ilişkin önceki formülasyonların hepsinin ötesine geçmek ister" (Mills, 2008: 78). Ne var ki, Agamben bu politikanın nasıl hayata geçirileceğine ilişkin bir öneride bulunmaz. Yine de böylesi bir politikanın "bizim kuşağımızın politik ödevi" (2007: 65) olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak, Agamben'in *Kutsal İnsan* çalışması, bir yandan müphemliğin politik topolojisindeki ilk uğrağı işaret ederken,

öte yandan da öldürülebilmesi vasıtasıyla siyasallaştırılan insanı ele alır. Burada bir dizi paradoksal ikili işlemin nasıl uygulamaya sokulabildiğini göstermeye çalışır. de la Durantaye'ye göre "*Homo Sacer*'in birinci kısmı bu egemen paradoksunun tarihsel, hukuksal, mantıksal, ve ontolojik koordinatlarını belirler ve bir figürün (egemenin) nasıl olup da hukuksal ve mantıksal tutarlığının dayandığı bir sistemin aynı anda hem içinde olduğunu hem de dışına çıktığını sorgular" (2009: 212). Bu bağlamda "kamp" modern politikanın paradigması olarak belirir. Ne var ki, düşünürün kampa ilişkin tartışması bu kitapla sınırlı kalmaz; "Kutsal İnsan" serisinin bir başka kitabı olan *Tanık ve Arşiv*'de de devam eder. Gelgelelim, bu sefer dümenini etiğe doğru kırmıştır. Toplama kamplarında olup bitenler ve bunlara ilişkin imkânsız bir deneyim olarak "tanıklık" bu kitabın asli meselesi olacaktır.

Etik ve politikanın kesişiminde kamp: Tanık ve *Muselmann*

> Yaşamın bekçileri aslında ölümün muhafızlarıdırlar.
>
> — SIGMUND FREUD

> Bu savaştan sonra yaşamın "normal seyrini" sürdüreceğini, hatta kültürün "yeniden kurulabileceğini" –sanki kültürün yeniden kurulması daha en baştan onun yadsınması değilmiş gibi– öne süren bütün düşünceler ahmakçadır. Milyonlarca Yahudi katledildi; ve bu da felaketin kendisi değil, sadece bir perdesi.
>
> — THEODOR ADORNO

Agamben, *Tanık ve Arşiv*'de "tanık(lık)" kavramına ilişkin etik bir tartışma yürütür. Bu tartışmanın başlangıç noktasıysa toplama kampında esir düşmüş kişilerin daha sonradan kaleme aldıkları anılarıdır. Primo Levi bu isimler arasında en çok başvurulanlar arasında yer alır; çünkü onun amacı, yazmaktan çok tanık olmaktır.

Düşünüre göre günümüzde etiğe ilişkin bir tartışmaya toplama kamplarından başlamak kaçınılmazdır; çünkü bu, "Auschwitz'den beri etik adına geliştirilmiş öğretilerin neredeyse

hepsinin bir kenara bırakılmasını zorunlu" (Agamben, 2010: 13) kılan bir deneyimdir. Bu deneyim gücünü, acılığından ya da yakıcılığından almaz. Bilakis, iyi ile kötünün ötesine geçilen celladın kurbana, kurbanın cellada dönüştüğü bir belirlenemezlik eşiği olduğu için belirleyicidir. Yine düşünüre göre "çağımızın geçerli olduğuna inandığı etik ilkelerin neredeyse hiçbiri, belirleyici sınavından, *Ethica more Auschwitz demonstrata* sınavından geçememiştir" (2010: 13). Bu sınavdan geçebilmek için "söylenmemiş olanı dinlemenin" yollarını keşfetmek gerekir. Hemen burada yüzeysel bir karşılaştırmaya karşı bir uyarıda bulunalım: Burada söz konusu olan Foucault'nun "suskunluğun arkeolojisi"ni yapma çabası değildir. Etik bağlamında insanlık tarihinin en acı deneyimlerinden birini tartışma, "söylenmemiş olanı dinleme" girişimidir.

"Söylenmemiş olanı dinlemek" en başta hukukun konuşmadığı bir alana eğilmekle mümkündür; çünkü "Hukuk, gerçekten ve adaletten bağımsız olarak, sırf yargı peşindedir" (2010: 18). Bu yargınınsa hakikatin bir ikamesi olmaktan öteye geçmesi olanaksızdır; hukuk bu noktada ancak bir telafi olarak işleyebilir. "Telafi[yse], imkânsız bir ikamedir. Aslında olan olmuş, biten bitmiştir; ancak yasın/acının/yokluğun hafiflemesi için bir muadil olarak icat edilir, edilmelidir" (Özmakas, 2013: 153). Bu bağlamda hukuk, aslında telafi edilen gerçekliğin düzen tarafından kabul edildiğinin bir ifadesidir. Agamben bu hususu Kafka'nın *Dava*'sı bağlamında ele alır. Eğer, hukuk sadece bir yargılama/hüküm verme işleminden ibaretse bu durumda "icra ve ihlal, masumiyet ve suçluluk, itaat ve itaatsizlik, bunların hepsi belirsizleşir ve önemlerini yitirir" (Agamben, 2010: 19). Bu anlamda hukuk, "sorumluluk" kavramının gerçekliğini hafifleten bir örtüdür.

Agamben, kavramın etimolojik kökenlerinden başlayan bir arkeoloji çalışması yapar ve "sorumluluk" kavramının Latince *spondeo* sözcüğünden türediğini dile getirir. Bu fiil, "birisi (ya da kişinin kendisi) için birisi nezdinde bir şeyin kefili olmak" anlamına gelir (2010: 22). İlk anlamıyla sorumluluk, Agamben'e göre etik değil, hukuki bir davranıştır ve de bu kavram

üzerine kurulmuş etik düşüncelerin temeli hiç de sanıldığı gibi sağlam değildir. Başka bir deyişle, hukuki olanı etiğe yüklemek sorunlu bir girişimi temsil eder.

Düşünür, tanıklığı imkânsız bir deneyim olarak kavrayan Shoshana Felman ve Dori Laub'un "tanığı olmayan olay" kavramına değinir. Olayın iki nedenle tanığı yoktur; çünkü bu olaya ne içeriden ne de dışarıdan tanıklık edilebilir. Agamben ise burada ileri sürülen "tanıklık paradoksu"nun aksine, dilin sınır uçlarına kadar götürülmesiyle tanıklık etmenin imkânsız olduğu o eşiğe varabileceğini dile getirir. Bu minvalde de Primo Levi'nin anılarında yer verdiği bir çocuğun hikâyesine başvurur: Kampta Hurbinek adı verilen, üç dört yaşlarındaki bir çocuğun dudaklarından sürekli olarak "mass-klo" veyahut "matisklo" sözcükleri dökülmektedir. Kamptaki hiç kimse bu sözcüğün ne anlama geldiğini çözemez. Agamben, bu hikâyeden anlatılamaz, dile getirilemez olanın tanıklığı çağırdığını çıkarır. Bu anlamda çocuğun ağzından çıkan anlaşılmaz sözcükte somutlaşan, dilin doğduğu dil dışı alanın farkındalığıdır. Sözcükler, tam da anlatılamaz olana tanıklık yapmak üzere doğmuştur. Hurbinek'in tanıklık edememesi, dilden azade olması sorumluluğun içerdiği boşlukla örtüşür. Bu anlamda "tanıklık, tanıklık etmenin iki olanaksızlığı arasındaki ayrışma noktasıdır; yani, dil tanıklık edebilmek için tanıklık etmenin olanaksızlığını göstermeli ve yerini dil-olmayana bırakmalıdır" (2010: 39). Agamben böylelikle bir kez daha bir açmazı felsefe sahasına sürer.

> Dolayısıyla, tanıklık etmenin olanaksızlığının, insanın dilini oluşturan "boşluk"un, tanıklık etmenin –dili olmayan– farklı bir olanaksızlığa boyun eğerek yıkılması gerekmektedir.
>
> Hiç kimsenin tanıklık etmediği, yalnızca dilin kendisinin aktarabileceğine inandığı şeyin izi, dilin konuşması değildir. Dilin konuşması dilin artık başlangıçta olmadığı yerde, dilin sırf tanıklık etmek için oradan uzaklaştığı yerde doğar: "Işık değildi, ama ışığa tanıklık etsin diye gönderilmişti." (2010: 39)

Agamben'in bu satırları tanıklık paradoksunu gözler önüne sermeye çalışır. Tanıklık bir yandan imkânsızken, öte yan-

dan da kaçınılmazdır. Bu anlamda dilin basitçe konuşması değil, dile-getirilemeyenin sınırına kadar gelmesi gerekir. Bu, dile-getirilemeyendeki sonsuz eksikliğin kısmi de olsa bir telafisini sağlayacaktır.

Düşünür, dile-getirilemeyenin etrafını kuşatmak için toplama kampındaki bir figüre odaklanır: *Muselmann*, yani Müslüman. Kamplardan kurtulanların anılarında sıkça değinilen *Muselmann*'lar, açlık nedeniyle bilincini büyük oranda yitirmiş olan, temel biyolojik işlevleri yerine getirmek dışında düşünemeyen bir "canlı ceset"tir. Bu bağlamda *Muselmann*, temel biyolojik niteliklere indirgenmiş bir yaşam biçimini simgeler. *Muselmann*'lar farklı kamplarda farklı adlara ("cüce", "yüzgeç", "yorgun şeyh" vb.) sahip olsalar da Agamben'e göre bu terimin doğuşuna neden olan asıl şey, Arapça Müslüman sözcüğünün anlamında yatmaktadır: "Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişi" (2010: 44). Agamben, Müslüman'ın tevekkülü ile Auschwitz'teki *Muselmann*'ın iradesini tümden yitirmesi arasında bir benzerliği işaret eder.

Ne var ki, bu analoji yapısal açıdan bir sorun içerir: Müslüman'ın tevekkülü tam bir bilinç gerektirirken, *Muselmann*'da bilinçten eser yoktur. Žižek'in bu adlandırmaya ilişkin uyarısı oldukça dikkat çekicidir: "(...) bu ad altında Arap-karşıtı ırkçılığın izleri gün gibi ortadadır: 'Müslüman' adlandırması, elbette ki, mahkûmların 'yaşayan ölü' davranışını standart Batılı 'müslüman' imgesine çok yakın olarak görmelerinden kaynaklanıyor, öyle bir kişi ki, bütünüyle kaderine razı olmuş, başına gelen tüm felâketleri Tanrı'nın emriyle yere indirildiğinden pasif olarak sırtlanıyor" (2013: 74).

Kampta esirlerle birlikte yaşayan *Muselmann*'lar bir yandan her türden şiddete açık bir beden olarak konumlanırlar; öte yandan da ölümün normalleştirilmesine hizmet ederler. Sürekli olarak ölüm eşiğinde ikamet eden bu figür, aynı zamanda kampın içinde de bir dışarı kurmaktadır. Bu bakımdan *Muselmann* "insan-olan" ile "insan-olmayan" arasındaki ayrımın belirsizlik eşiğine girdiği, muğlak bir noktada varolur. *Muselmann*, *Kutsal İnsan*'da sözü edilen yaşayanın insanlığına, kimin

öldürülebilir ya da öldürülemez olduğuna karar verme meselesinin canlı bir örneğidir.

> İster tıbbi bir vaka veya etik bir kategori, ister politik bir sınır veya antropolojik bir kavram olsun, *Muselmann* belirsiz bir varlıktır; onda yalnızca insanlık ve insanlığa-ait-olmayan değil, bitkisel hayat ve ilişki, fizyoloji ve etik, tıp ve politika, hayat ve ölüm de sürekli iç içe geçer (Agamben, 2010: 47-48).

Bir müphemlik varlığı olarak *Muselmann* sınırlarının muğlaklığıyla damgalanmış, şiddete açık, ölüme atılabilir ve atılması halinde onu ölüme gönderenin cezadan muaf olduğu bir canlıyı işaret eder. Kamplarda kurulan "uç-durum"un hızla normalleşmesiyle *Muselmann* gibi bir *eşik varlığının* ortaya çıkışı eşzamanlıdır.

Agamben'in *Tanık ve Arşiv*'den beş yıl sonra yayımlayacağı *Olağanüstü Hal*'de açıkça ortaya konduğu üzere toplama kamplarının hukuki statüsü gücünü muğlaklığından alır. Kamplar, 1933 Şubat'ında bir olağanüstü hal yasasıyla konmuş ve bu yasa bir kural haline gelmiştir.

> Olağanüstü halin, kural ile kusursuz bir şekilde örtüştüğü ve uç-durumun bizatihi gündelik hayatın ideal durumu haline geldiği yerdir Auschwitz tam da. Ne var ki, sınır-durumu ilginç kılan da, kendisini karşıtına çevirmeye yönelik bu paradoksal eğilimidir. Olağanüstü hal ve normal (olağan) durum, genelde olduğu gibi uzamda ve zamanda birbirinden ayrı tutulduğu sürece, gizliden gizliye birbirlerini geçerli kılsalar bile, birbirlerine nüfuz etmeden kalırlar (2010: 49).[4]

Bu anlamda, genel çerçeveden bakıldığında, olağanüstü hal ile kural arasında daima bir açıklık kalır. *Olağanüstü Hal*'de ikisi arasında bir belirsizlik eşiği olduğunu ileri sürecektir. Bu bağlama odaklanıldığındaysa Auschwitz'in uç-durumun normalleşmesinin en açık örneği olduğu görülür. Buradan çıkan ders ise Agamben'in felsefi yaklaşımını özetler: "Bu anlamda

4 Son cümlede çeviriye müdahale edilmiştir. Esas alınan metin için bkz. (Agamben, 1999b: 49).

felsefe, dünyanın kural haline gelmiş bir uç-durumdan görülmesi olarak tanımlanabilir" (2010: 49). Felsefeye, normal haline gelen istisnayı saptama görevini biçen Agamben, bu bağlamda *kuralı olanaklı kılan istisna*ların peşine düşer.

Muselmann, bu istisnalar arasında özel bir yer tutar; çünkü insan olan ile olmayan arasındaki eşik bölgesinde ikamet eder. Kamptan kurtulup da *Muselmann*'dan söz edenler, onu hep "yürüyen ceset", "mumya-adam", "yaşayan ölü", "insan posası" gibi paradoksal ifadelerle tanımlamışlardır. Bunun nedeni, *Muselmann* figürünün fiziksel görünüm açısından insan olmayı sürdürmesi; ancak bu adın gösterdiği "niteliklere" sahip olmamasıdır. Bu figür, iradesini yitirmiş; duygularını, davranışlarını askıya almış; tereddüt etmeyen ya da öfkelenmeyen ve ne emredilirse onu yapan bir kişiyi işaret eder. Bu anlamda *Muselmann*, "tüm ahlâki değerlerden değil, duyarlık ve faal bir sinir sisteminden bile yoksun, tahayyül edilemez, akla hayale sığmaz bir biyolojik makinedir" (Agamben, 2010: 57). Bu biyolojik makine, yalnızca söylenen emirleri yerine getiren, iradesini karşısındaki teslim ederek tamamen boyun eğmiş bir sınır figürdür. "*Muselmann* özgül bir sınır figürüdür; onda yalnızca haysiyet, onur ve saygı gibi kategoriler değil, bizatihi etik sınır fikri bile anlamını yitirir" (2010: 63). Žižek de benzer bir yaklaşım içerisindedir: "Müslüman'ı basitçe göz ardı edemezsiniz. Müslüman'ın karşılaştığı dehşet verici paradoksla yüzleşmeyen tüm ahlâkî duruşlar tanım gereği gayri ahlâkîdir, ahlâkın müstehcen bir şekilde gülünçleştirilmesidir – ve Müslüman'la bir kez gerçekten yüzleştiğimizde 'onur' gibi nosyonlar bir şekilde tözlerini kaybedeceklerdir" (2013: 78). Bu anlamda *Muselmann*, haysiyet, duyarlılık, bilinç gibi kavramları gövdesinde hiçleştiren biyolojik bir gereçtir. Egemenliği perçinlemeye yarayan bir gereç...

Agamben açısından bu noktadan itibaren etik adına yeni bir paradigma, yeni bir anlayış kurmak kaçınılmaz hale gelir; çünkü etiğin geleneksel kavramları bu "insan posası"nın varlığını kavramaktan acizdir. *Muselmann*, insan olan ile olmayanın ayrılmasını olanaksızlaştıran bir krizdir, bir gri bölgedir. Bu biyolojik makine, "yeni bir etiğin; haysiyetin son bul-

duğu yerde başlayan bir hayat biçiminin etiğinin eşik bekçisidir" (2010: 70). Dahası, sürekli olarak *ölümün kıyılarında* dolaştığı için ölümün de anlamını yapısal bir krize sokar. "Ölümün ölüm olarak adlandırılamayacağı bir yerde cesetlere de ceset deneme"yeceği (2010: 71) için artık ölme, ölüm, ölüm biçimleri ve ceset imalatı da birbirinden ayrılamaz.

O halde *Muselmann*, Batı kültüründe ölümün muğlaklaşmasının bir işareti olarak değerlendirilebilir. Agamben bu çerçevede, Foucault'ya başvurarak, "ölümün değersizleştirilmesinin" aslında iktidarın politik anlamına ilişkin tartışmanın bir parçası olduğunu ileri sürer. Bilindiği üzere Foucault'ya göre toprak üstündeki hâkimiyet veyahut egemenlik, doğrudan doğruya yurttaşın hayatı ve ölümü üzerindeki hak sayesinde kurulmaktadır. Ne var ki, bu hak daha çok ölüm yönünde kullanılmıştır. Foucault, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu asimetrinin hayata doğru büküldüğünü dile getirir. Kamusal infaz sahneleri silinmeye yüz tutmuş ve ölüm örtbas edilerek utanca tahvil edilmiştir. Yani, bir anlamda ölüm geleneksel değerini ve anlamını yitirmiştir. Gelgelelim, Agamben *Homo Sacer*'de olduğu gibi, *Tanık ve Arşiv*'de de Foucault'nun yaptığı gibi egemenlik ile biyoiktidar arasında bir sınır çekmez; aksine bunların birlikte işlediğini ileri sürer. Bunun için de örnek olarak Franco'nun ölümünü verir.

> Franco'nun ölümü, iki iktidar modelinin çarpışma noktasıdır. Burada, hayatın ve ölümün eski egemen iktidarını yüzyılımızda en uzun süre kendisinde cisimleştirmiş olan kişi, yeni tıbbi, biyo-politik iktidarın eline düşer; bu iktidar ki insanları öldüklerinde bile yaşatacak denli "yaşatma"da son derece başarılı olmuştur. (...) Hitler Almanya'sında *yaşatmaya* yönelik biyo-iktidarın eşi görülmemiş mutlaklaştırılışı, egemen öldürme iktidarının aynı ölçüde mutlak genellenmesiyle öyle bir kesişir ki, biyo-politika doğrudan doğruya bir ölüm-politikasına dönüşür (Agamben, 2010: 84).

Agamben, bu noktada biyopolitikayı ölüm-politikası ile eşdeğer hale getirir. Ona göre yaşanan biyopolitik bir paradoks-

tur. Bir yandan asıl amacı sistematik olarak öldürmek, ceset imal etmek olan kamplar, öte yandan da "canlı ölüler" yaratacak bir yaşatma programını devreye sokar; ancak buradaki asimetrinin ölüme yakın olmasının nedeni ırkçılıktır. Agamben, Foucault'nun *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki devlet ırkçılığı analizine yeni bir katman eklemeye çalışır.

Bu noktada –daha sonra Hardt ve Negri'de de görüleceği üzere– "halk" ile "nüfus" arasındaki ayrıma dikkati çeker. Bunlardan ilki, ikincisini kapsar ve biyoiktidarın ortaya çıkışıyla birlikte politik bir topluluk olarak halk, biyolojik bir topluluk olarak nüfus tarafından yutulmaya çalışılmaktadır. Örneğin, 1933'te "Alman halkının kalıtsal sağlığının korunması" adıyla çıkarılan yasa, tam da bu ayrım üzerinden devlet ırkçılığının üzerini örtmeye çalışmaktadır. Burada bölme işlemi, ari ırktan olan ile olmayan üzerinden gerçekleştirilir ve böylelikle kimin yaşamaya hakkı olduğu veyahut kimin ölüme atılabilir olduğu ırkına bağlı olarak belirlenmiş olur.

Burada bir parantez açalım: Elbette, hiçbir düşünür düşünmedikleriyle yargılanamaz ama burada bir tartışmayı potansiyel okurları için işaret etmiş olalım. Agamben, kamplara dair etik tartışmasında "tanıklık" kavramına odaklanır, ancak ilginç bir biçimde "yas"ın kapısını hiç aralamaz. Belki de, tanıklığı yasa, yası tanıklığa ilikleyen bir bakış açısı, bize yeni bir görme biçimi sunabilir.

Kaldığımız yerden devam edebiliriz. Bu yasa örneğinden bakılırsa, kamplar, basit bir biçimde ceset imal etme yeri olmaktan çıkar ve iktidar tarafından biyolojik sürekliliği sağlayan "sağaltım" merkezleri olarak görülür. Kampın amacı, "biyopolitik töz" (2010: 86) olarak *Muselmann*'ın imal edilmesidir. Ölüm ile yaşam, insan ile insan-olmayan arasındaki eşikte var olan bu "biyolojik makine" sayesinde halklar sürekli olarak nüfusa dönüşmenin, nüfuslarsa *Muselmann*laşmanın kenarında tutulur. Kısacası kamp, kendinde bir ölüm makinesi olmanın ötesinde, içerisinde var olduğu sistemin istisna pozisyonunu işgal ederek, aslında kuralı belirler. "Yaşamın bekçisi" gibi görünen kamp muhafızlarının sınırda hazır tuttuğu ölümden başka bir şey değildir.

Bu tartışmaya başka bir kavramı da eklemenin tam sırası... Agamben, etiğin geleneksel kavramlarının kamplardaki yaşamı anlamakta nasıl "kısa devre yaptığını" gösterirken, bu yakıcı meseleyi ele almak için "utanç" kavramını devreye sokar. Kamptan kurtulanların anılarında sıkça geçen bu kavram, kamptan kurtulanların, bu kişilerin kurtulmalarına yardım edenlerin değişik şekillerde yaşadığı deneyimler için adeta bir çatı kavram gibi işgörür. Örneğin cellatların yaptıklarından ötürü, kamptan kurtulanlarınsa hayatta kaldıkları için ölüler karşısında utanç duyduklarını beyan etmeleri bu anı literatüründe yaygın bir durumdur. Agamben, bu tuhaf utanç asimetrisinin basit bir biçimde başkasının hayatını yaşamakla ya da başkasının hayatta kalan yerine ölmüş olmasıyla ilgili olmadığını ileri sürer. Aksine utancın çok daha temel, belirleyici özelliğe sahip olan ontolojik bir duygu olduğunu iddia eder.

> Utanmak, kabul edilemeyecek bir şeye sıkışıp kalmak anlamına gelir. Ama kabul edilemeyecek şey, dışsal bir şey değildir. Daha ziyade, kendi mahremiyetimizden doğar; kendimizde en mahrem olan şeydir. (...) Dolayısıyla utanç, insan ve Varlık arasındaki karşılaşmada kendine özgü bir yeri olan bir tür ontolojik duygudur (2010: 106).

Agamben, utancın psikolojik değil, ontolojik bir duygu olduğunu söyleyerek, aslında insan ile insan-olmayan ayrımının muğlaklaştığı bölgeyi aydınlatmaya çalışır. Ne var ki, bu kolay bir çaba değildir; çünkü ona göre utanç da paradoksal bir niteliğe sahiptir. Utanç, bir yandan özne olma duygusunu taşırken, öte yandan da öznelliğin-yok-edilişinin bir parçasıdır. İnsanı ikiye bölen bir duygu olarak utanç, benliğin yitmesi ile benlik sahibi olma arasındaki salınımı harekete geçiren güçtür.

"Utanç paradoksu", *Muselmann* ile tanık arasındaki ilişkiyi açıklamanın en iyi araçlarından birisidir. *Muselmann*'ın yok olan iradesi ve bilincinde her şey hiçliğin ve unutuşun sularına sürüklenirken, benliği de ortadan kalkar. Oysaki tanığın *Muselmann*'ın durumundan ve kendi çaresizliğinden duyduğu utanç, onu kendi edilgenliği içinde etkin hale getirerek benliğini kap-

sayan ve diri tutan bir şeye dönüştürür. Kamplardan kurtulanların anılarında sık sık "tanıklık edebilmek için hayatta kalabilme" arzusu duyulduğuna dair ifadelerin yer alması bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir.

> İlk başta, insan, yani kurtulan, insan-olmayana, yani *Muselmann*'a tanıklık ediyormuş gibi görünür. Fakat kurtulan, *Muselmann* için –yani, katı anlamda, "adına" veya "vekâleten" ("biz onların yerine vekâleten konuşuyoruz")– tanıklık ediyorsa, o zaman, vekil tayin edilenin eylemleri vekil tayin edeni bağlar biçimindeki hukuk ilkesine göre, tanıklık eden bir bakıma *Muselmann*'dır (2010: 121).

Agamben, burada bir kez daha kuramsal bir belirsizlik bölgesi inşa eder. Tanığın basit bir biçimde sesini insan-olmayana ödünç vermediğini söyleyerek, "tanıklık"ı imkânsız bir deneyim olarak kurar: "Bu nedenle, konuşmak, tanıklık etmek baş döndürücü bir harekete kalkışmaktır; bu harekette hem bütünüyle öznelliği-yok-edilmiş ve susturulmuş bir şey dibe vurmakta ve hem de öznelleştirilmiş bir şey kendi adına gerçekten söyleyecek hiçbir şeyi olmadan konuşmaktadır" (2010: 121). Yani, insan-olmayan başına geleni anlatacak durumda değildir; ancak bunu anlatabilecek durumda olanın başına da bir şey gelmemiştir. Bu durumu Žižek'in özneye ilişkin bir tespitiyle birlikte düşünmek çok daha aydınlatıcı olacaktır. Žižek'e göre "öznenin ortaya çıkabilmesi için, kendini gerçek olan, ama özneleştirilemeyen paradoksal bir nesne karşısına yerleştirmesi gerekir" (2002: 43). Eğer Lacancı imgesel, simgesel, gerçek üçlüsünün Agamben'in kuramı içerisinde işlediği bir aralık söz konusuysa, tanığın simgesel sistemde ortaya çıkmasının, daima gerçeğin sert çekirdeğinde simgeleştirilemeyecek paradoksal bir nesnenin (*Muselmann*) karşısına çıkmasıyla mümkün olduğu söylenebilir. Ne var ki, bu durum tanığın varlığına olanak yaratır ama onu doğrulamaz.

> Böylece tanıklık, arşivde korunan ifadenin olgusal doğruluğunu değil, tersine onun arşivlenemezliğini, arşiv karşısında-

> ki dışsallığını –yani, dilin varoluşu olarak, hem bellekten hem unutulmaktan kurtulma zorunluluğunu– garantiler. Yalnızca konuşmanın olanaksızlığının olduğu yerde tanıklık olduğu için; sadece öznelliğin-yok-edilişinin olduğu yerde tanıklık olduğu için, *Muselmann* tam tanıktır ve hayatta kalan ile *Muselmann* birbirinden ayrılamazdır (2010: 158).

Agamben, tanık ile *Muselmann*'ı, hayatta kalan ile "canlı cenaze"yi aynı kefeye koyarak, bir kez daha herkesin "homines sacri" potansiyeline sahip olduğunu vurgulamış olur. Bu anlamda tanık, "imkânsız bir imkâna" dönüşür Agamben'in terminolojisinde; çünkü olayı yaşayanın tanıklığı, olayın tortusunu barındırırken, tanığınki bu tortuyu içermez.

Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir: Agamben, tanığın hukuk karşısındaki epistemik statüsüne itiraz etmez. Tanık, orada-olmaklığı bakımından söz sahibidir; ancak hukukun sınırları içerisinde bakıldığında bu söz zaten *Muselmann*'ın sözü olarak kabul etmez. Bu bakımdan tartışmanın hukuktan ziyade etik ve politikanın kesişiminde gerçekleştiğini unutmamak gerekir. Aksi takdirde, Agamben'in tartışmasını hızla tanığın ifadesinin olgusal ya da doğruluk değerine ilişkin bir tartışmaya dönüşerek indirgenmiş olur.

Sonuç olarak, düşünürün Auschwitz'ten çıkardığı ders "İnsan varlık, insan varlığı hayatta tutabilen kişidir" (2010: 134) formülüyle özetlenebilir. Bu anlamda "yaşayan ölü" olarak *Muselmann*, yaşam ile ölüm arasındaki bir eşik noktasına konumlanmış bir paradoksa can verir; çünkü insan olan ile olmayan arasındaki ayrımı açık eden değil, aksine bu ikisi arasında düşünüldüğü gibi bir ayrım olmadığını gösteren bir figürdür.

> *İnsan varlık insan-olmayandır; insanlığı bütünüyle yok olmuş biri, sahiden insan olan biridir*. Buradaki paradoks şudur: eğer insana tanıklık eden tek kişi, insanlığı bütünüyle yok olmuş kişiyse bu, insan ile insan-olmayan arasındaki özdeşliğin asla tam olmadığı ve insanı tamamen yok etmenin mümkün olmadığı, daima bir şeyin geride *kaldığı* anlamına gelir. *Tanık da işte bu artakalandır* (2010: 134).

Düşünür, tanığa neredeyse Derridacı bir yaklaşımla özel bir statü tanır. Bu yaklaşım, tanığı, varlığı daima fazla gelen ancak yokluğu da eksiklik yaratan bir "ek" olarak kavrar. Böylelikle tanıklığın paradoksal yapısı, ampirik düzeyde reddedilmiş olur. Kısacası, ortaya çıkan şudur: Agamben, kitap boyunca "tanık"a ikili bir özel yapı atfeder. Bir yandan *simgesel* düzende imkânsız bir ikamenin aracıdır; öte yandan *ampirik* düzende –simgesel düzende her şeyin yok edilmesine engel olan– bir artık, bir artakalandır.

Agamben, bundan sonra "auctor" kavramına yönelik arkeolojik bir araştırma yürütür.[5] Latincedeki bağlamı içerisinde "auctor", "yasaya göre yaşından ötürü hareketlerinden tam olarak sorumlu tutulamayacak bir kişi (veya nedeni ne olursa olsun, hukuksal olarak geçerli bir işlemde bulunma yeterliliğine sahip olmayan bir kişi) söz konusu olduğunda, bu kişinin ihtiyaç duyduğu geçerli-muteber bir unvana sahip olabilmesi için ona vesayet eden birini ifade eder" (2010: 148). Başka bir bağlamda da mülkiyet devri söz konusu olduğunda "tavsiyede bulunan veya ikna eden kişi" olarak *auctor*'dan söz edilir. Bu bağlamlarda modern anlamıyla "yazar"ı imleyen bu terim, aslında hukuki bir ilişkinin temel bir terimidir. Agamben, "tanık" terimini ifade eden üç farklı sözcüğün nasıl bu anlamlara büründüğünün kolaylıkla anlaşılabileceğini iddia eder: "Bu sebeple, tanıklık her zaman bir 'yazar' davranışıdır: her zaman, bir yetersizliğin veya güçsüzlüğün bütünlendiği veya geçerli kılındığı özsel bir ikiliği ima eder" (2010: 150). Sonuç olarak, tanıklığın öznesi hiçbir zaman tam değildir; daima potansiyeldir, daima eksiktir. Bir başkasının edimini tamamlayana kadar da kendisine has bir anlamı yoktur.

Agamben, bu noktada Foucault'nun analizine geri dönerek, onu bir de *Muselmann* açısından ele almaya çalışır. Ona göre 21. yüzyılın biyopolitik yaklaşımının temel özelliği, Foucault'nun çizdiği ikili tablonun (ölüme atma ya da yaşatma hakkının) ötesine geçer. Asıl formül "hayatta tutmak" ifade-

5 Bu kavram üzerine yaptığı araştırmayı daha sonra *Olağanüstü Hal* başlıklı kitabında da sürdürecektir.

sinde somutlaşmaktadır. Kampta *Muselmann*'ı üreten ve insanı sonsuzcasına bir eşikte, kapı aralığında, adeta bir Kafka romanı kahramanı gibi yasanın önünde tutan bu yaklaşım, modern politikanın asli şifresini sunar.

> Biyo-iktidar *Muselmann*'da nihai sırrını üretmeye çalışmıştır: tanıklığın her türlü olanaklılığından ayrılmış bir hayatta kalış; yalıtılmışlığında bile, demografik, etnik, ulusal ve politik kimliğin atfedilmesini olanaklı kılan bir tür mutlak biyo-politik töz (2010: 156).

Agamben'e göre biyoiktidarın temel amacı, Foucault'nun sözünü ettiği istatistiklerle hesaplanabilir, politik ekonominin güçlerince şekillendirilebilir "nüfus"u yaratmak için gereken "töz"ü üretmektir. Yani, herkesi bir tür *homines sacri* haline getirmek, modern toplumda *Muselmann*'ın biyopolitik bir töz olarak şekillenmesiyle mümkündür.

Olağanüstü hal: Belirsizlik eşiği ve boşluk

> Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır.
>
> – WALTER BENJAMIN

Agamben'in biyopolitika kavramına yönelik analizi, bir yandan arkeolojik bir kazıyı içerirken, öte yandan da egemenin "yeri"nin belirlenmesine ilişkin topolojik bir haritalama çalışmasını içerir. Bu girişimin kendine has yanıysa, ilk bakışta kolaylıkla görülebileceği üzere, Foucault'nun son dönem düşüncelerinin aksine hukuk alanını terk etmemesidir. Bir başka deyişle, hukuk ile politika arasındaki, karanlıkta kalmış o boşluğu ele alarak işe başlar. Yani "olağanüstü hal"i.

Bu kavram, Agamben'den çok önce Carl Schmitt'in düşünsel gündeminde yer almıştı. Schmitt, *Siyasi İlahiyat* isimli eserinde "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" (2002: 13) diyerek, genellikle belli bir pozitiflikten yola çıkılarak tanımlanan egemenliği yeni bir tarzda ele almıştı. Bir sınır kavram ola-

rak olağanüstü hal üzerine araştırması Schmitt'i "kararcılık" olarak adlandırılan bir politik tavra vardırmıştı; çünkü ona göre "her düzen, bir karara dayanır" (2002: 17). Her karar, başka politik olanakların reddedilmesi anlamına geldiği için kararın içeriği kadar kararın öznesi de önemlidir ve düşünüre göre bu durum "kararın içeriğinin olduğu kadar öznesinin bağımsız anlamını da içerir. Hukuki yaşamın gerçeği bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğidir" (2002: 39). Bu kararcı tutum, yakın zamanda siyasalın doğasını anlamak için Chantal Mouffe gibi isimlerin de düşünsel gündemine girdiyse de, Agamben Alman düşünürden, daha ziyade egemenin istisnayı belirleyen olduğuna dair fikri ödünç alır. Agamben de "olağanüstü hal" kavramını bir sınır sorunu olarak ele alır ve hukuk ile politika arasındaki bir paradoksun işleyişe geçişi olarak nitelendirir. Bu bakımdan çalışmasının amacı, hukuk ile politika, hukuk ile yaşam ve politika ile yaşam arasındaki karşılıklı bağlantıların türediği noktaları birer nirengi kabul ederek, ortaya çıkan üçgenin belirsizlik noktası ya da ara bölgesinde konumlanan "olağanüstü hal"in anlamını ve politik haritadaki yerini belirlemektir. Böylelikle "siyasi olarak hareket etmek ne demektir?" (Agamben 2008: 8) sorusuna yanıt verebilecektir. Agamben bunun için olağanüstü hale en yakın örnekleri ele alarak "direniş" ve "iç savaş" kavramlarına eğilir.

Agamben'e göre Batı'daki anayasa metinlerinde "olağanüstü hal" ile "direniş" arasında *biçimsel* bir benzerlik bulunmaktadır. Bunun nedeni, ikisinin de bir tür *ihlal* mantığı üzerinden şekillenmiş olmasıdır. Bir yandan olası bir durumun hukuk tarafından korunması söz konusudur; öte yandan da söz konusu durumun gerçekleşmesi anayasal çerçevenin ihlalini gerektirir.

> Direniş bir hak, hatta bir ödev haline gelirse (bu durumda ödevin yerine getirilmemesi cezalandırılabilecektir), yalnızca anayasa kesinlikle dokunulmaz olan ve her şeyi kapsayan bir değer durumuna gelmekle kalmayacak, yurttaşların siyasal seçimleri de hukuki normlara göre belirlenir hale gelecektir. Sonuçta gerek direniş hukukunda, gerek olağanüstü halde söz

konusu olan, kendi içinde hukuk dışı olan bir eylem alanının hukuki anlamı sorunudur (2008: 19).

Bu anlamda iki örnek de hukuk içindeki bir boşluğu; içerisi ile dışarısı arasındaki ilişkiyi tersyüz eden, içerideki dışarının yüzeyde yarattığı bir krizi işaret eder.

Olağanüstü halin direniş dışında biçimsel benzerlik taşıdığı bir başka durum da iç savaştır. Düşünür, günümüzü betimlemekte kullanılan "küresel iç savaş" ifadesine gönderme yaparak, artık olağanüstü halin tam da Benjamin'in betimlediği gibi egemen yönetim biçimine dönüştüğünün altını çizer. Bu anlamda "olağanüstü hal demokrasi ile mutlakıyet arasında bir belirsizlik eşiğine dönüşmektedir" (2008: 9). İşte, bu belirsizlik eşiği olarak olağanüstü halin biyopolitik bir genellik ve nitelik kazandığını ileri sürer. Bu genelliği ele almak için öncelikle olağanüstü hal kavramının temel içerimlerinin gözler önüne serilmesi gerekmektedir.

Olağanüstü hal kavramının kendine has niteliği, en genel ifadesiyle hukuk içerisinde hukuk dışına çıkma yetkisini barındırmasından ileri gelmektedir. Bir anlamda *hukuki bir kısa devre*dir. Bu kısa devre, Agamben'in terimleriyle içerisi ile dışarısı arasındaki bir paradoksal bir yer değiştirmenin söz konusu olduğu bir *politik topoloji* çerçevesinde gerçekleşir.

Olağanüstü hal kararı, hukukun askıya alınmasını gerektirir. Bu minvalde olağanüstü hal bir yandan hukuka yabancı, öte yandan da düzenleyici bir niteliğe sahipken, nasıl olup da hukuk içinde yer işgal edebilmektedir? Bu soru "içeri" ile "dışarı" arasındaki kadim karşıtlığı bir kez daha politikanın sahasında sorunsallaştırmayı gerektirir. Agamben, bu kısa devrenin bu iki kavram vasıtasıyla kavranamayacağını, aksine tam da bunların erişemediği bir sınırda işlerlik kazandığını ileri sürer: "Aslında olağanüstü hal hukuki düzenin ne dışında, ne de içindedir ve olağanüstü halin tanımı sorunu tam olarak, iç ile dışın birbirini dışlamadığı, tersine birbirini belirlediği bir eşik ya da bir 'ne o, ne bu' bölgesi ile ilgilidir" (2008: 36). Bu belirsizlik mıntıkası, hukuk düzeninin sona erdiğini göstermez; aksine onunla ilişki-

sini sürdürerek ilişkisini askıya alır. Böylelikle ortaya paradoksal ama fiili bir durum çıkar.

Topolojik düşünme cehdi, kavramları, özneleri ve fiilleri mıntıkalara ayırarak, yani yine bir *bölme* işlemine yaslanarak bunlar arasında bir tanınma ilişkisi kurar. Ne var ki bu topolojik düşünme biçiminden birbirinden tamamen kopuk ya da sınırları ayan beyan olan bir düzenler kümesi anlaşılamaz. Aksine bunlar arasındaki geçişlilikler ve ilişkisellikler, bir dizi sınır ihlalini daha en başından itibaren içerisinde barındırır. Alanlar arasındaki tanınma ilişkileri de bu sayede kurulur; ancak söz konusu ilişkiler diyalektik değildir. Bu topolojik yapılanmayı, "Giriş" bölümünde ele alındığı üzere, Althusser'in dile getirdiği üzere mecazi anlamda anlamak gerekir. Aralarındaki ilişkinin diyalektik bir tanınma olmayışı en başta buradan kaynaklanır; dahası, olağanüstü hal kendisine uygun yeri ancak soyut bir hukuk rejiminin içinde buluyormuş gibi görünse de aslında "somut" bir yerin keşfine dayanır. Bu nedenle olağanüstü hal, yalnızca hukuk düzeninin sınırına ilişkin bir kavram olarak düşünülmemelidir; aynı zamanda politik olanın somutluğu içinde de kavranmalıdır.

"Olağanüstü hal" kavramını hukuk ve egemenlik kuramlarının tarihi içerisinde ele alan Agamben, geçmişteki kavrayışla bugünkü fiili durum arasında bir fark tespit eder. Ona göre "modern olağanüstü hal, olağandışı olanı, istisnanın kendisini hukuk düzenine katmaya, olgu ile hukukun örtüştüğü bir belirsizlik bölgesi yaratmaya yönelik bir girişimdir" (2008: 39). Bu girişim, tümelin çatısı altına sokulamayan bir tekilin, çuvala sığmayan bir mızrağın, biyopolitik düzende tümeli nasıl söz konusu boşluğun içine çekerek soğurduğunun hikâyesidir. Böylelikle ikisi arasındaki topolojik alan paylaşımı, somut durum karşısında kurumsal ya da hukuksal bir biçim sorunu olmanın ötesine geçerek politik olanın kendisine ilişkin bir tartışmaya dönüşecektir. Agamben'e göre bu boşluk, yasaya içkin değildir; aksine yasanın uygulamadaki hiçbir zaman tamamen öngörülemeyecek olanaklarına ilişkindir. İşte, tam da bu nedenle politik bir niteliğe sahiptir.

Agamben söz konusu tartışmayı bir belirsizlik mıntıkası ya da bölgesi veya boşluk olarak tanımlar. Böylelikle fiili durum ile hukukun genel düzeni arasında eksiksiz bir örtüşme olduğuna ilişkin idealist görüşün geçersizliğini işaret eder. Dahası, olağanüstü hali bir tür zorunluluktan türetmeye çalışan düşüncelerin de eksikliğini gözler önüne serer. Bu durumda olağanüstü hali anlamanın en iyi yolu, onu hem hukuk hem de politika alanında işleyen bir paradoks olarak kavramaktan geçer.

> *Dışarıda olmak, gene de ait olmak*: Olağanüstü halin topolojik yapısı budur ve olağanüstü durum ya da istisna hakkında karar veren egemen de, aslında mantıksal olarak varlığı bu istisna tarafından belirlendiği için (sırf bu yüzden), *dışarıda olma-ait olma* gibi birbirine zıt iki ifadeyle tanımlanabilir (2008: 50-51).

Olağanüstü hal, hukukun sert ve biçimsel kalkanını delecek kadar güçlü bir politik karardır. Bu nedenle de dönüştürücü bir etkisi vardır ve bu etki doğrudan doğruya yasa kavramının alımlanma biçimine ilişkin bir sorgulamayı doğurur. Agamben bu noktada –Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" (2010) başlıklı yazısını ele alan– Derrida'nın "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli" (2010) başlıklı makalesine geri döner.[6]

Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı meşhur yazısında "şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koyma"ya çalışır (Benjamin, 2010: 19). Bu bağlamda düşünür, çatışmaların şiddetsiz bir çözümünün mümkün olduğunu dile getirse de bunun gerçekleşmesinde kullanılan ve "saf" olarak sunulan araçların daima bir dolayımı barındırdığını dile getirir. Bu anlamda "saf araçlar"ın kendisi de bizatihi maddi alanda bir çatışmanın ürünüdür. Bu bağlamda Georges Sorel'in çalışmalarına atıfla grevi "belli koşullar altında saf bir araç" (2010: 32) kabul eden Benjamin, sonuçta şiddetten muaf bir hukuk biçimi olmadığını ortaya koyar. Bu anlamda da en temelde "hukuk ku-

6 Agamben ve Derrida'nın ilişkisi en çok bu çalışma temele alınarak tartışılır. Ne var ki, söz konusu düşünsel alışveriş bununla sınırlı değildir ve dil üzerine çok daha derin bir tartışmada kökleşmiştir. Bu tartışmaya ilişkin iyi bir özet için bkz. (Murray, 2013: 50-54).

ran" ve "hukuku koruyan" iki ayrı şiddet biçimi olduğunu tespit eder. Söz konusu şiddet biçimleri kısaca ele aldıktan sonra bunlara bir de "mitik şiddet"i ekler. Mitik şiddet, arkaik biçimi içerisinde Tanrıların şiddetinin bir aracı değildir, varlıklarının işaretidir. Bu anlamda mitik şiddet belli bir anlamda iktidar kurmadır. Mitik şiddetin karşısına genellikle ilahi şiddet konur; ancak Benjamin'e göre "Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; (...) ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür" (2010: 38). Bu bağlamda kan, çıplak yaşamı temsil eder ve de Benjamin'e göre "Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir" (2010: 38-39). Derrida'ysa Benjamin'in metnini farklı açılardan kuşatarak onun yapısökümünü yapmaya çalışır. Araştırmasının her birisi ayrı ayrı tartışılmayı hak eden sonuçları vardır; ancak buradaki tartışma açısından asıl önemli olan Derrida'nın yasa üzerine yaptığı tartışmanın Agamben'e açtığı hattır. Agamben'e göre "Olağanüstü hal, bir yandan normun yürürlükte olduğu, ama uygulanmadığı ('güç'ünün olmadığı), öte yandan yasa değeri olmayan kararların yasanın 'güç'ünü edindikleri bir yasa halini tanımlar" (Agamben, 2008: 55). Yani, norm varlığını sürdürürken onu askıya alan ama norm dışında olanın kendisini bir tür yasaya dönüştürdüğü bir çatışkı söz konusudur. Her iki uç da kuvvetini karşısındaki öğeden alır; böylelikle kendi adını ötekisini çağırarak meydana çıkarır. Bu durum ancak yasaya ilişkin yeni bir kavrayışla formüle edilebilir.

> Olağanüstü hal, yasasız bir yasa gücünün söz konusu olduğu (bu yüzden de ~~yasa~~-nın-gücü şeklinde yazılması gereken) bir yasasızlık uzamıdır. Güç ile edimin radikal olarak ayrıldığı böyle bir ~~yasa~~-nın-gücü, elbette mistik bir öğe gibi bir şeydir ya da daha çok hukukun kendi yasasızlığını bünyesine katmaya çalıştığı bir *fictio*'dur [kurmaca] (2008: 55).

Agamben, burada Derrida'nın "söküme alma" [*sous rature*; *under erasure*] işlemini devralır. Söküme alma, Derrida'nın sözmerkezciliği eleştirmek maksadıyla kullandığı stratejik bir iş-

lemdir. Üstünü çizmeyle anlatılan, söküme alınan kavramın bir yandan Batı metafiziği içerisindeki konumu hasebiyle yetersiz olduğunu göstermektir; öte yandan da kâğıt üstünde tamamen silinmemiş olması kavramı kullanmaya devam etme mecburiyetini gösterir.

Agamben için "yasa" böyle bir konuma sahiptir. Bir yandan, tekil olgunun yasayı ortadan kaldıran işlevi nedeniyle yasanın üstü çizilmiştir; öte yandan yasa bu boşluğa mahal verdiği için tamamen ortadan kalkmamıştır. Belirsizlik bölgesini böyle simgeselleştiren düşünür, asıl meselenin bu "mistik öğe"nin olağanüstü halde nasıl hareket ettiğini çözmek olduğunu dile getirir. Bu soruya verilen yanıt, aynı zamanda "Siyasi olarak hareket etmek ne demektir?" sorusuna da verilmiş bir yanıt olacaktır. Agamben'in buna yanıtı bir dil analojisi üzerinden şekillenir. Émile Benveniste'nin kuramına başvuran düşünür, hukuki norm içerisinde somut tek bir olaya yapılan göndermenin mantıksal bir kapsama yaklaşımıyla çözülemeyeceğini, bu nedenle pratik alanında yakalanması gerektiğini ileri sürer. Böylelikle, hukuk kuramının salt soyutlamasından hukuk ile politikanın buluştuğu fiili olanın işletiliş biçimlerine tam da bu noktada geçilir. Başka bir deyişle "olağanüstü hal, mantık ile pratiğin belirsizleştiği ve *logos*'suz katışıksız bir şiddetin gerçek herhangi bir göndermesi olmayan bir sözceyi gerçekleştirme iddiasında bulunduğu bir eşiği gösterir" (2008: 57). Yani olağanüstü hal bir kez daha belirsizlik mıntıkasının kuramsal çerçevesi olarak konumlandırılmış olur.

Olağanüstü halin belirsizlik mıntıkasında konumlanmasının en önemli nedeni, olgu ile kuralın çakışmaması, başka bir deyişle kuralın olguyu içerememesidir. Ne var ki bu kuralın ortadan kalkması anlamına gelmez. Yani olağanüstü hal, hukukun sönümlenmesi değil, yalnızca *askıya alınmasıdır*. Yasa ortadan kalkmaz, yürütme aynen devam eder. "Yasa"nın üstünün çizilmesine rağmen varlığını sürdürmesinin nedeni budur.

Düşünür bu noktada olağanüstü hale bir model olarak Roma hukukundaki "iustitium" kavramına başvurur: Senato, Cumhuriyet'i tehlikeye sokan bir durum karşısında acil bir son du-

rum kararı çıkarır ve uç durumlarda hükümetin bekası için bu karara bütün yurttaşların katılımı beklenir. Söz konusu uç durumların örneği olarak bir dış ya da iç savaş verilebilir. İşte, bu durumlarda ilan edilen "iustitium", "yasanın durdurulması, askıya alınması" anlamına gelir. İlksel "olağanüstü hal" modeli olarak "iustitium" ilanında, ister yönetici ister yurttaş olsun, hiç kimse ne yasaya uymuş ne de yasayı ihlal etmiş olur. Bu tam bir *boşluk* durumudur. Bu boşluk, zaman içerisinde egemenin ya da egemenin bir yakınının vefatı sonucunda kamusal yas [*publicus*] ilanı edilmesi hali olarak kurumsallaşmıştır. Agamben, bu dönüşümün basit bir biçimde iktidarın hukuku temellük etmesinin bir yansıması olmadığını dile getirir; ona göre burada yasasızlık veyahut ~~yasa~~ hali ile hukuk arasında gizli bir dayanışma örgütlenmiştir. Bu dayanışma toplumsal hiyerarşinin askıya alındığı şenliklerde daha belirgin hale gelir. Düşünüre göre söz konusu şenlikler *nomos* olarak egemenin olağanüstü hale olan gereksinimini gözler önüne serer.

Roma'da "iustitium" ilan etme yetkisinin temelinde "*imperium* ya da *potestas* değil, *auctoritas*" (2008: 101) vardır. Daha önce kısaca değinildiği üzere "auctoritas" anlamını ele geçirmenin güç olduğu bir kavramdır; çünkü hem özel hukuk hem de kamu hukuku içerisinde kendine has bir yeri vardır.

> Özel hukuk alanında *auctoritas*, *auctor*'un, yani *sui iuris* [tam ehliyetli] kişinin (*pater familias* [aile reisi]) özelliğidir; bu kişi –*auctor fio* [auctor kılındım] şeklindeki teknik formülü söyleyerek– kendi başına geçerli bir hukuki edime varlık kazandıramayan bir öznenin edimine hukuki geçerlilik kazandırmak üzere araya girer (2008: 103).

Yani, *auctoritas* sayesinde bir vasi, ehliyeti olmayan birisinin eylemini –eylemde hiçbir değişiklik olmaksızın– hukuki sınırlar içerisinde çekebilir. "Terim, *augeo* [arttırmak] fiilinden gelir: *Auctor*, 'is qui auget' [arttıran kişi]'dir" (2008: 104). Yani, *auctoritas*'ı sağlayan *auctor* vasisi olduğu kişinin hukuki ehliyetini arttırabilen kişi anlamına gelir. Bu noktada "hukukileşme" bir ilişkiye dayanır; hukuktan önceden kurulmuş ancak hukuk

karşısında anlamlı hale gelen bir ilişkidir. Agamben bu anlamda *Auctoritas*'ın "hukuk bütünüyle askıya alınırsa, hukuktan geriye kalan" (2008: 109) olduğunu dile getirir.

Bu noktada tabloya bir de *potestas* kavramını dahil edebiliriz. *Potestas* halkın gücünü dile getiren kavramlardan birisidir; ancak *auctoritas*'la ilişkisi yoktur. Bunlar iki ayrı sistem içerisinde anlaşılmalıdır: "*Auctoritas*, en uç durumda (...), *yürürlükte olduğu yerde* potestas'ı *askıya alan ve yürürlükte olmadığı yerde onu yeniden etkin kılan bir güç* olarak hareket ediyor gibidir" (2008: 107). Yani *auctoritas* ile *potestas* arasındaki ilişki, bir anlamda "dışlayarak tamamlama"ya dayanan bir ilişkidir. Bu ikisi bir anlamda karşıt olsalar da, bu karşıtlığı ancak birbirlerini tamamlayarak sağlayabilirler. Tüm bu tarihsel süreç, son kertede olağanüstü halin ilksel örneklerinden modern bağlamına kadar daima bir belirlenemezlik mıntıkası oluşturduğunu, hukuk içerisindeki bir boşluğu işaret ettiğini gösterir.

> Olağanüstü hal, son tahlilde, yasasızlık ile *nomos* [yasa], yaşam ile hukuk, *auctoritas* ile *potestas* arasındaki bir belirsizlik eşiği oluşturarak, hukuki-siyasal makinenin iki yönünü eklemlemesi ve bir arada tutması gereken düzenektir. Olağanüstü hal, yasasızlığın –*auctoritas*, yaşayan yasa ya da ~~yasa~~-nın-gücü biçiminde– hâlâ hukuk düzeniyle ilişki içinde olduğu ve normu askıya alma erkinin yaşamı doğrudan etkilediği gibi bir temel kurmaca üzerine oturur (2008: 116).

Sonuç olarak, olağanüstü hal, hukuk ile siyaset arasında bir gri bölge olarak iki sistemin de varlıklarını sürdürmesini sağlayan bir teminat düzeneği gibi işler. Boşluk, iktidar düzeneğinin kalbinde yer alır ve böylelikle hukuk ilişkisinin söz konusu olduğu bütün düzenler bu kurmaca vasıtasıyla işlerler. Bu *kurmaca boşluk*, sağladığı hareket uzamı sayesinde normun varlığını teminat altına alırken, normun varlığını sürdürmesini sağlayan sapmaların içerilebileceği ve içerilmesiyle normu tehlikeye atmayacağı bir sistemi de imkânlı kılar.

Gelgelelim Agamben için asıl mesele, Benjamin'in işaret ettiği üzere, ilişkinin yapısının tersine dönmüş olmasıdır. Benja-

min, içinde yaşadığı durumda olağanüstü halin istisna olmaktan çıkıp kural haline geldiğini ve asıl sorunun tarihsel ilerleme adına bu türden olağanüstü hali normalleştiren tarih anlayışlarının terk edilmesi olduğunu dile getirir. Benzer bir biçimde Agamben için de yaşam ile hukuk arasındaki ilişkide, söz konusu iki terimin konumlarının ayrılması için girilen çabalar yetersizdir ve bu nedenle terk edilmelidir.

Nihayetlendırmeden önce yine bir eleştiriyi işaret edelim: Ernesto Laclau, Agamben'in politikada içeri ve dışarı ilişkisinin kurulmasını sağlayacak bir olumsuzluk ânını başarıyla tespit ettiğini dile getirir; ancak hukuk söz konusu olduğunda düşünürün içeri ile dışarı arasında varsaydığı ayrım ve birleşme noktalarında bir sorun vardır. Laclau'ya göre hukukun dışına itilenin "*herhangi* bir hukukun dışında olmasına ihtiyacı yoktur. Kategorinin aslı, sadece *şehrin* hukukunun dışında olma durumudur" (2007: 14; 2013: 110). Yani, bu anlamda "elimizdeki hukuka karşı bir hukuksuzluk değil, birbirini tanımayan iki hukuktur" (2007: 14).

Agamben'in Foucault'nun çalışmasının eksikliğini giderme veyahut bu çalışmayı düzelme yolunda bir başka önemli uğrağı "ekonomi" kavramına odaklanır. Bu çerçevede Agamben ekonomi ve yönetimin teolojik kökenlerine eğilir.

"Oikonomia"nın soykütüğü

Agamben, *Kutsal İnsan* serisinin bir parçası ve bir anlamda *Olağanüstü Hal* kitabının devamı olan *Hükümranlık ve Şan* [*The Kingdom and the Glory*][7] adlı kitabında "ekonomi" ve "yönetim" kavramlarının teolojik bir soykütüğünü çıkarmaya çalışır. Bu yapıt, yine Foucault'nun biyopolitika araştırmasının bir eksikliğini gidermeyi amaçlar. Agamben'e göre Foucault "pasto-

7 Mitchell Dean, kitabın özgün adının *Il Regno e la Gloria* olduğunu dile getirdikten sonra İtalyanca "regno" sözcüğünün İngilizceye "reign" ["hükümranlık"] yerine "kingdom" ["krallık"] şeklinde çevrilmesinin tam da kitabın göstermek istediğinin önünde doğrudan bir engel oluşturduğunu ileri sürer (Dean, 2011: 145-146) Bu nedenle kitabın adını *Hükümranlık ve Şan* olarak çevirmeyi tercih ediyorum.

rallik" kavramı vasıtasıyla yönetimin teolojik köklerine eğilmiş ancak *oikonomia* teriminin teolojik içerimlerini tamamen görmezden gelmiştir (Agamben, 2011: 110). Ne var ki, düşünürün eleştiri ve itirazları bununla sınırlı kalmaz. Metodolojik bir itirazı da vardır: Agamben'e göre Foucault'nun yönetimselliğin soyküğütünü ortaya döktüğü çalışması, aslında tam da kendi koyduğu sınır ve amaçlara riayet etmez (2011: 112). Bu nedenle yeni bir analiz yapılması gerekir.

Düşünür, *Olağanüstü Hal* kitabında ortaya koyduğu "auctoritas" ve "potestas" ayrımından yola çıkar. Bu bağlamda araştırmaya can veren temel soru, iktidarın neden "şan"a ihtiyaç duyduğudur: İktidar neden bir şeyler yapabilme kudretini seremonilerle veyahut törenlerle süsler? İşte bu soruya yanıt arayan düşünür, Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı çalışmasındakine yakın bir araştırmanın kapılarını aralar.

Agamben, modern politik felsefenin temel olarak birbiriyle çatışan ancak yine de bağlantılı olan iki farklı paradigma tarafından şekillendirildiğini öne sürer. Bunlardan ilki "tek bir Tanrı üzerinden egemen iktidarın aşkınlığını bulan" *politik teoloji*yken, ikincisi "hem ilahi hem de insani yaşama ilişkin –yerel ancak katı anlamda felsefi olmayan– içsel bir düzenleme olarak kavranan *oikonomia* düşüncesiyle birlikte bu aşkınlığın yerini alan" *ekonomik teoloji*dir (2011: 1). Düşünür, bunların ilkinden siyaset felsefesinin ve modern egemenlik kuramının; ikincisindense modern biyopolitikanın çıktığını düşünür. Bu bakımdan egemenlik ile biyopolitikanın birbirinden ayrılamayacağını öne süren düşünüre göre politik teoloji ile ekonomik teoloji de birlikte düşünülmek zorundadır.

Bu bağlamda Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'taki "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" (2002: 41) tezini temele alır. Buradan yola çıkarak, Max Weber'in tezinin karşısına Schmitt'in tezini koyar ve sekülerleşmeye ilişkin yeni bir perspektif öne sürmeye çalışır. Düşünüre göre "sekülerleşme bir kavram değil, bir işarettir [signature]" ve bu işaret, "yeni bir anlamın ya da yeni bir kavramın kurulması için semiyotiği terk etmeksizin, belli bir

yorum ya da alana gönderme yapan bir gösterge ya da kavramı işaret eden ve aşan bir gösterge ya da kavram içerisinde yer alır" (2011: 4). Yani bir işaret, bir kavram ya da göstergenin başka bir alana taşınmasında bir *sabit* rolü oynar. Ne var ki bu aktarım işlemi, kusursuz veyahut *mot a mot* bir biçimde gerçekleşmediği için anlam bağlamları yeniden tanımlanır. Agamben, böylesi bir işaret olduğunu düşündüğü sekülerleşmenin "teolojiye gönderme yapan bir işaret olarak modernliğin kavramsal sistemi içerisinde işlediğini" ileri sürer (2011: 4). Başka bir deyişle, sekülerleşme yalnızca politik alanda dinsel sistemin dışına çıkmak olarak anlaşılamaz; aynı zamanda modern yaşam alanı içerisindeki özel bir çerçeve olarak da anlaşılmalıdır.

Agamben bu meseleyi ele almak için Erik Peterson ve Carl Schmitt'in eserlerine başvurur. Ona göre her iki isim de farklı yollar izlemiş olsa da aynı hedefe doğru yürümüşlerdir. Hem Peterson hem de Schmitt, teolojiye dayanan bir politikanın kavramsal gelişimini ortaya koymaya çalışmış; ancak Schmitt'in politik teolojisi bu alanı seküler bir açıdan kavrarken, Peterson politikayı –Agamben'e göre etimolojisi "kamusal pratik" ifadesine dayanan– liturjiden türetmiştir (2011: 15). Ne var ki, her iki yaklaşım da ekonomik olanın önemini dikkat çekici bir biçimde göz ardı etmiştir. Bu nedenle Agamben, "ekonomi" kavramına geri döner.

Bilindiği üzere "oikonomia", "ev" anlamına gelen "oikos" ile "yasa" anlamına gelen "nomos" sözcüklerinden mülhemdir. Ne var ki, burada asıl dikkat edilmesi gereken husus şudur: Buradaki anlamıyla "ev"in (*oikos*) günümüzdeki modern bir "ev" ile ilgisi yoktur; aksine "heterojen ilişkilerden oluşmuş karmaşık bir organizma"yı (2011: 17) ifade eder. Aristoteles, "oikos"u üç gruba bölmüştür:

> Bir ailenin en küçük parçalarına bölünmesi, üç çift ortaya çıkartır – efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar. Öyleyse, bu üç ilişkiden her birinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini kendimize sormalıyız. Bunların ilkini anlatmak için "despotluk" sözü kullanılır; öteki ikisine daha kesin adları ol-

> madığı için "kocalık" ve "babalık" diyebiliriz. Bu üçünü kabul edelim; fakat dördüncü bir öğenin daha olduğunu görüyoruz – bu o kadar önemlidir ki, bazıları onun (ev yönetiminin) tümünü kapladığını öne sürerler. "Para işleri" denilen şeyden söz ediyorum. (Aristoteles, 2011b: 11).

Burada görüldüğü üzere "oikos" aslında bir dizi "yönetme" ilişkisine gönderme yapar ve bunlar ancak karşılıklı bir ilişki düzeni içerisinde anlaşılabilir. Ne var ki, bu ikili yapının ötesine geçen tek öğe "oikos"un asıl belirleyici unsuru olan "para işleri", yani ekonomidir. Aristoteles bu kavramı *yönetici bir mantık* çerçevesinde düşünmektedir. Agamben de düşünürün bu yaklaşımında yalnız olmadığını işaret eder. Ksenofon'dan evin bir ordu ve ardından da bir gemiyle karşılaştırıldığı bir pasaj alıntılayarak *oikonomia*'nın yönetici vasfını işaret eder. Sonuç olarak göstermek istediği şudur: "*Oikonomia* burada işlevsel bir organizasyon, yönetici bir etkinlik olarak sunulur; bu etkinlik, yalnızca evin (ya da söz konusu olan birlikteliğin) düzenlenmiş işleyişine ilişkin kurallara bağlıdır" (Agamben, 2011: 18). Yani, buradaki anlamıyla ekonomi, hareket halindeki bir yapının işlev ilişkilerini düzenleyen bir ilke olarak anlaşılmaktadır.

Agamben, antik Yunan'daki kimi düşünürlerin "oikonomia" terimini nasıl kullandığını inceledikten sonra rotasını yeniden Hıristiyan teolojisine çevirir ve "*modern teoloji tarihçilerinin, Teslis* [*Trinitarian*] *paradigmasının kurulmasında* oikonomia *teriminin retorik anlamının önemini gözden kaçırdığını*" (2011: 30) öne sürerek, farklı teologların metinlerinde bu kavramın izini sürer. Bu bağlamda düşünürün dikkati çektiği nokta, Hyppoltyus ve Tertullianus'la birlikte, yani milattan sonra 2. yüzyıl civarında *oikonomia* teriminin –ev alanından dinsel alana doğru taşınmış– salt analojik bir açıklama ilkesi olmaktan çıktığıdır. Artık terim, Teslis öğretisinin temel öğelerinden biri haline gelmeye başlamıştır. 4. ve 5. yüzyıllara doğru gelindiyse anlamsal dönüşüm sürmüş ve "*oikonomia* kavramı, (...) teslis ile kutsal birlik arasındaki geçici uzlaşıyı olanaklı kılan stratejik bir işlemci" (2011: 36) haline gelmiştir. Böylelikle kavram,

teoloji alanında iki farklı anlama sahip olmuştur. Bir yandan Tanrı'nın buyruğuna ve bu buyruğun tecessüm etmesine, öte yandan da kişilerin ilahi yolda yürüme sürecine gönderme yapmaya başlamıştır. Gelgelelim, Agamben'e göre "öne sürülen bu iki anlam, ilahi yaşamın 'ekonomik' yönetimine ilişkin tek bir etkinliğin iki yüzünden başka bir şey değildir" (2011: 37). Bu nedenle "oikonomia" veyahut Latincedeki karşılığıyla "dispositio", aslında tek bir düzenleme ilkesine gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda Agamben, "oikonomia"nın zaman içinde kazandığı anlamın "takdir-i ilahi" [*providence*] kavrayışından koparılamayacağını öne sürer.[8]

> Hıristiyan teolojisi, "tanrılara dair meseller" değildir; *doğrudan doğruya* ekonomi ve takdir-i ilahidir, yani kendi kendine tecessüm etme, yönetme ve dünyaya ilişkin kaygı etkinliğidir. İlahi varlık [*deity*] kendisini üçleme [*trinity*] içerisine eklemler; ancak bu bir "teogoni" ya da "mitoloji" değildir; daha ziyade bir *oikonomia*'dır, yani aynı zamanda ilahi yaşamın dillendirilmesinin yanı sıra idaresidir ve de yaratılanların yönetimi (2011: 47).

Bu anlamda ekonomik idare ile takdir-i ilahi anlayışları, tıpkı egemenlik ve biyopolitika makinesinde olduğu gibi, temelde birbirinden ayrılamaz. İkisi arasındaki bağlantı, kavramın 6. ve 7. yüzyıl civarında bilhassa Bizans kilisesinin kanonik hukuk metinlerinde "istisna" anlamını da kazanmasıyla daha da ilginç hale gelir. Agamben, Konstantinopolis Patriği olarak görev yapan Fotios'un bir metnini alıntılayarak, "aequitas" ile "epieikeia" arasındaki karşıtlığın nasıl devreye girdiğini gösterir. "Aequitas", "adalet", "eşitlik", "simetri" gibi anlamlara gelirken, "epieikeia" etik bir gerekçeyle, daha üstün bir iyinin gerçekleştirilmesi için bir yasanın ihlal edilmesini, yani bir istisna durumunu işaret eder. Fotios'un metninde "oikonomia"

8 Agamben'in de vurguladığı üzere "providence" kavramının çok geniş bir anlam havzası vardır. Bu nedenle tek bir kavramla karşılamak hayli güçtür; yine de bu çalışmadaki anlamın teolojik bir vurgusu olması gerektiğinden "takdir-i ilahi" ile karşılanacaktır.

kavramı, hem "aequitas" hem de "epieikeia" anlamında kullanılır. Buradan yola çıkan düşünür, *oikonomia* ile hukuk arasındaki ilişkinin giriftliğine dikkati çeker: "Yönetim paradigması ve olağanüstü hal paradigması, *oikonomia* düşüncesinde bir araya gelir" (2011: 50). Agamben, soykütüğünü çıkardığı tüm bu ilişkiselliklerin sonuçta tek bir noktayı işaret ettiğini dile getirir. Ona göre hem ilahi içsel organizasyon hem de selametin tarihiyle ilişkili olan *oikonomia* teriminin iki anlamı, birbiriyle çelişmez, bunun yerine birbirini tamamlar.

"Takdir-i ilahi" kavramının bir başka önemli özelliğiyse teoloji ve felsefe vasıtasıyla geleneksel ontolojiyi ikili terimlere bölmesidir: Varlık ile praksis, aşkın ile içkin iyi, teoloji ve *oikonomia* (2011: 140). Agamben, –Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* kitabındaki pastorallik analizinde kendisinden söz ettiği– Nenizili Gregorius'la birlikte *oikonomia* ve teoloji arasındaki ayrımın teknikleşmeye başladığını dile getirir. Söz konusu ayrıma göre bu iki alan, birisi varlığı ve *praksis*'i, diğeriyse selameti gösteren iki farklı alanı işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda kendilerine has nitelikleriyle ikisi farklı söylemi ve ussallığı da işaret eder (2011: 61). Bu anlamda ikisi arasında büyük bir ayrım olduğu gibi, zorunlu bir birliktelik de vardır; bu nedenle ikisinin söylemi arasındaki kesişme ve çatışmalar bir yandan teolojik tartışmaların, öte yandan da yönetime ilişkin tartışmaların içinde şekillenip günümüze ulaşmıştır. Bu bağlamda "İki paradigma birlikte yaşamış ve çift kutuplu [*bipolar*] bir sistemin kuruluş noktalarında birbiriyle kesişmiştir. Bu sistem, Batı'nın politik tarihine yönelik her yorumun ön hazırlık koşullarını kavrar" (2011: 66). Mitchell Dean'e göre Agamben'in bu vurgusu aslında "(...) bir dizi bağlantılı çift aracılığıyla modern, liberal politik iktidarın Hıristiyan-teolojisinden aldığı mirası gösterir: varlık ve *praksis*, aşkın ve içkin düzen, Baba ve Oğul, kurucu ve kurulmuş iktidar, *auctoritas* ve *potestas*, genel takdir-i ilahi ve özel takdir-i ilahi ve bilhassa hükümranlık ve yönetim" (Dean, 2011: 150). Modern politikanın miras aldığı tüm bu ikilikler, hukuktan politikaya –en geniş anlamıyla– *oikonomia* kavramının söz konusu olduğu bütün alanlarda işlemektedir.

Agamben, tarihin en önemli uğraklarından birisinin, aralarında ayrım olan ancak birbirine dayanan teoloji ile *oikonomia* ilişkisinin asıl rengini verdiği, "hükümranlık" ve "yönetim" ayrımı olduğunu işaret eder. Bunun için de yine edebiyattan bir örnek seçer. Kral Arthur'un hikâyelerini anlatan en meşhur eserlerden biri olan "Grail Legend"daki "roi mehaignié" figürünü ele alır. Bu figür, "yaralanmış" ya da "sakatlanmış" bir kralı (hükümranı) işaret eder. 12. yüzyılın en büyük yazarlarından biri olan Chrétien de Troyes'e göre kral bir savaşta uyluk kemiğinden (hikâyenin başka versiyonlarında bacaklarından) yaralanmıştır ve de ayakta duramamaktadır. Bu nedenle balık tutmak gibi işlerle kendisini eğlendirmeye zaman ayırmaktadır ("Balıkçı Kral" ifadesi de buradan gelmektedir). Başka bir versiyonda ise kral, kaybolan av köpeklerini deniz kenarında bulur ve oradaki bir teknede parıldayan bir kılıç görür. Kılıcı kınından çıkarmaya çalışırken büyü nedeniyle bacaklarından yaralanır (2011: 68). Agamben tüm bu hikâyelerin –nedeni ne olursa olsun– kralın yetersizliğine, eksikliğine vurgu yapmasını ilgi çekici bulur. Bu hikâyelerdeki "balıkçı kral" figürünün yetersiz bir hükümrana gönderme yaptığını öne sürer: "Meşruluğundan ve kutsallığından hiçbir şey kaybetmemiş dahi olsa, kral bazı nedenlerle güçlerinden ve etkinliklerinden uzak düşmüş ve acizliğe [*impotence*] indirgenmiştir" (2011: 69). Dean'in dikkati çektiği üzere Foucault'nun kellesini uçurmaktan söz ettiği hükümranla ilişkili olarak düşünülebilecek "roi mehaignié" figürü, "hükmeden ama yönetmeyen" ["reigns but does not govern"] modern hükümranın bir tür öncelidir. Agamben, bu figüre benzer bir biçimde, hükümranlık ile yönetim arasındaki farkı ele alan bazı metinleri inceler. Bunlardan Apamealı Numenius'unki oldukça dikkat çekicidir. Milattan sonra 2. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Numenius "iki tür Tanrı'yı birbirinden ayırıyordu. Kral olarak tanımlanan birincisi, dünyaya yabancı, aşkın ve tamamen etkisizken; ikincisi etkindir ve dünyanın yönetimiyle ilgilenmektedir" (2011: 77). Burada dikkati çeken, yönetme ile hükmetme arasındaki ayrımın dünyevi olan ile olmayan arasındaki ayrımla paralel bir biçimde şe-

killenmiş olmasıdır. Agamben'e göre söz konusu ayrım Gnostik geleneğin modern politikaya bıraktığı mirastır. Bu bağlamda filozofa göre "iktidar –hem insani hem kutsal, her türden iktidar– iki kutbu bir arada tutar; yani aynı anda hem hükümranlık hem de yönetim, hem aşkın norm hem de içkin düzendir" (2011: 82). Bu ikili işleyiş, hükümranlık ve yönetimselliğin iç içe geçişini kolaylaştırır. Ne var ki, bunlar tamamen bütünleşemez. Kartezyen akıldan çok daha gerilere uzanan bu ikilikler hem ayrı hem birlikte, hem farklı hem iç içedirler.

Agamben, bu ayrımların bütün Batı siyaset felsefesi geleneğinin gözeneklerine kadar işlediğini öne sürer. Varlık ve *praksis*, aşkınlık ile içkinlik, hükümranlık ile yönetim gibi ikili karşıtlıkların izi, Aristoteles'in *Metafizik*'inden başlayarak bütün Hıristiyan teolojisinin içinde sürülebilir. Bunu gösteren en önemli kavramlardan biri de "düzen"dir. Ne var ki "düzen", tıpkı sekülerleşme gibi bir "işaret"tir (2011: 87). Daha önce değinildiği üzere, bir işaret bütün yorum düzenini başka bir bağlama taşıma gücüne sahiptir; ancak bu nakil işlemi, anlamların dönüşmesine, bazı kavramların güç kazanıp bazılarınınsa güç kaybetmesine neden olur.

> *"Düzen" işareti* ontolojinin töz kategorisinden gelen önceliğinin yerini praksis ve ilişki kategorilerinin aldığı bir yer değiştirmeyi üretir; bu yer değiştirme, belki de, Ortaçağ düşüncesinin ontolojiye yaptığı en büyük katkıdır. Bu nedenle, Krings Ortaçağ'daki ontoloji üzerine çalışmasında bize şunu anımsatır: "varlık ordo'dur [*düzen*] ve ordo da varlıktır; *ordo* herhangi bir hükümranı varsaymaz, ama varlık, olanaklılık koşulu olarak bir ordo'ya sahiptir" (Krings, 1940: s. 233). Bu varlığın düzen yüklemi vasıtasıyla yeni bir anlam kazandığı manasına gelmez; aksine, "düzen" işareti sayesinde töz ve ilişki, ontoloji ve praksis –Ortaçağ teolojisinin modern felsefeye bıraktığı özgül bir mirası temsil eden– yeni bir kümelenme içerisine girer (2011: 88).

Burada görüldüğü üzere, düzen [*ordo*] Agamben için oldukça büyük bir öneme sahiptir; çünkü hükümran olmaksızın da

bir yönetimin mümkün olduğunu varsayar. Dahası, hem insani hem de ilahi düzen buna dahildir. Bunu göstermek için Augustinus'un bir metnini ele alan Agamben, teoloji geleneğinde Tanrı'nın da kendi "düzen"ine sahip olduğunu işaret eder. Tanrı'nın kendisi bir töz olarak değil, etkinliği anlamında düzenleyicidir. Ne var ki, bu düzenleyicilik *oikonomia*'dan ayrı olarak düşünülemez.

> Düzen olarak Tanrı'nın varlığı yapısal olarak *ordinatio*'dur; yani –ölçüye, sayıya ve ağırlığa göre planlayan/düzenleyen [*dispone*]– etkinlik ve yönetimin *praksis*'idir. Bu anlamda şeylerin düzen içerisindeki (*oikonomia*'nın Latince çevirisi olduğunu unutmamamız gereken) *dispositio*'su, Tanrı'nın kendisindeki şeylerin *dispositio*'sundan başka bir şey değildir. İçkin ve aşkın düzen, bir kez daha paradoksal bir çakışma içerisinde birbirine gönderme yapar. Yine de bu durum, yalnızca –varlık ile *praksis* arasındaki çatlağı hem ima hem de tedavi etmeye çalışan– dünyanın sürekli yönetim etkinliği, sonu gelmez bir *oikonomia* olarak anlaşılabilir (2011: 89).

Bu anlamda "düzen", bir dizi ikiliğin sırtında yükselen ve bu ikilikleri konumlarına sabitleyen *oikonomia*'yla ilişkili olarak düşünülmelidir. İster ilahi ister dünyevi düzen, buna paralel olarak ister hükümranlık ister yönetim söz konusu olsun, belirleyici olan odur.

Agamben'e göre "hükümran iktidar, yapısal olarak iki farklı düzeye, boyuta ya da kutba göre eklemlenir; aynı anda *dignitas* [şan] ile *administratio* [idare], Hükümranlık ile Yönetim" (2011: 99). Bu anlamda hükümranlık ile yönetim, sürekli olarak farkını koruyan ancak birbirinden ayrılamayacak olan ikili bir yönetsel makineyi işaret eder. Agamben, bu iki farklı yönetim paradigmasının *İncil*'de de yeri olduğunu ileri sürer. Luka 22:38'e gönderme yapan düşünür, burada sözü edilen "iki farklı kılıç" imgesine gönderme yaparak, "Neden iktidar aslen bölünmüştür? Neden kendisini daima iki kılıç şeklinde temsil eder?" (2011: 100) diye sorarak bölme ilişkisini yeni bir bağlamda tartışmaya açar. Düşünüre göre yorumcular, *İncil*'de sözü edilen

iki kılıca ilişkin tartışmada, hangi kılıcın hangisine üstün olduğu yolundaki bir tartışmaya odaklanarak meselenin özünü görmezden gelmişlerdir. Oysaki Batı siyasal makinesinin teolojik köklerinden miras aldığı bu ikili ilişki, daha en başta yönetimi iki ayrı düzeye ayırır. Bununla da kalmayarak, hem ilahi hem dünyevi düzenin aslında gücünü bu zoraki bölünmeden aldığını ileri sürer. Teoloji geleneği içerisindeki kimi isimler zaman zaman bu ayrımın tamamen adlandırma biçimine dayandığını öne sürmüştür. Örneğin Ockhamlı William, hükümranlığın yönetimle tamamen özdeş olduğunu dile getirir. Oysaki Agamben'e göre "insanların yönetimine ilişkin iki farklı kavrayış, birbiriyle karşı karşıya gelir: İlki [hükümranlık], halen toprağa dayanan egemenliğin eski modeline tabidir. (...) İkincisiyse yeni ekonomik-takdir-i ilahi paradigmasına yakındır" (2011: 108).

Agamben, iki ayrı idare paradigması olarak hükümranlık ile yönetimi ele aldığı soykütük çalışmasının bir noktasında Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'taki analizine geri döner. Burası, Foucault'nun nüfus ile yönetim arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını açıkladığı kısımlardan birisidir.

> Nüfustan söz ederken, sürekli geçen bir kelime vardı –benim bunu bilerek yaptığımı söyleyeceksiniz, belki tam da öyle değil,– bu da yönetim [*gouvernement*] kelimesiydi. Nüfustan söz ettikçe "hükümran" demeyi bıraktım. Burada görece yeni olan, kelime ya da gerçeklik düzeyi olarak yeni olmasa da teknik olarak yeni olan bir şeyi belirtmeye ve ona ulaşmaya doğru sürüklendim. Ya da daha ziyade, bir gün hükümranın iktidarını sınırlandırmak için "hükümran hükmeder ama yönetmez" dedirtecek ölçüde, yönetimin kurallara nazaran ayrıcalıklı hale gelişinin, yönetimin hükmetmenin yerini alışının ve yönetimin aslında hükmetmeye, hükümranlığa, *imperium*'a göre daha fazla bir şey oluşunun, kısacası buradaki modern politik sorunun mutlak olarak nüfusa bağlı olduğunu sanıyorum (Foucault, 2013: 71).

Foucault, pastorallik analizinde ruhların yönetiminin doğrudan doğruya *oikonomia* ile ilgili olduğunu ifade eder ve bu-

rada yönetimden çok geniş bir çerçevenin anlaşılması gerektiğini işaret eder. Bu bağlamda çobanın yönetimi/ihtimamı "omnes et singulatim", yani hem "tek tek" hem de "topluca" olmalıdır. Agamben, Foucault'nun analizine katılarak "pastoralliğin temel özelliklerinden birisi, hem tek tek bireylere hem de insanlığın tamamına gönderme yapmasıdır; insanların peşinden *omnes et singulatim* koşmasıdır; bu ikili eklemleme [*articulation*], hem bireyselleştirici hem de totalleştirici bir etkinliği olan modern devletin yönetme etkinliğine aktarılmıştır" der (Agamben, 2011: 110). Modern politikanın pastoral iktidardan devraldığı miras, bu eklemleme stratejisidir.

Gelgelelim bu noktada bir saniye durmak gerekiyor. İki düşünürün tarihsel analizi burada bir kez daha ayrılmaktadır. Alberto Toscano'ya göre,

> (...) Foucault politik ekonominin erken söylemi içerisinde "yönetimsel akıl"ın ve eşzamanlı olarak nüfusların üretkenliği ile sağlığının idare edilmesi pratiğinin ortaya çıkışını 18. yüzyılın ortasına konumlandırırken, Agamben takvimleri iki bin yıl geriye götürerek, Aristoteles'in ve Ksenofon'un *oikonomia* üzerine yazdıklarına ve böylelikle Paulus'la başlayarak bu kavramın Kilise Babaları'nın teolojisi içerisindeki kaderine döner (Toscano, 2011: 126).

Bir başka farklılıksa şu noktada ortaya çıkar: Agamben, Foucault'nun yönetimsellik analizinde Thomas Aquinas'ın *De regno* [*Hükmetmek Üzerine*] başlıklı risalesini ele almasına karşın *De gubernatione mundi* [*Dünyanın Yönetimi Üzerine*] risalesine değinmemesini önemli bulur. "Gubernatinone" terimi bir anlamda "takdir-i ilahi" [*providence*] ile eşanlamlıdır ve bu bağlantının gözden kaçırılması, aslında yönetim kavramının teolojik mirasında *oikonomia*'nın belirleyiciliğinin gözden kaçırılması demektir; çünkü "Takdir-i ilahi, –kendisini dünyanın yönetimi olarak sunduğu sürece– '*oikonomia*'nın adıdır" (2011: 111). Bu "unutuş" Agamben'e göre –tıpkı *Homo Sacer*'de de dile getirdiği gibi– öncelinin tezinde tamamlanması ya da düzeltilmesi gereken bir noktayı işaret eder.

Bu noktada İtalyan düşünürün dikkati çektiği bir başka husus da Foucault'nun "1977-1978 derslerinde takdir-i ilahi kavramına hiçbir gönderme yapmamış olmasıdır" (2011: 112). Agamben, bu iki yönetim paradigmasının birbirinden ayrılamayacağını, hatta bunlar arasında kronolojik bir ilişki dahi olmadığını dile getirir. Bunlar, birbirinden farklı olarak ama birbirinin içinde, birbirine nüfuz eden "çift kutuplu bir makine" [*a bipolar machine*] (2011: 114) olarak işlemektedir. "Başka bir deyişle yönetim, takdir-i ilahinin (ya da hükümranlığın) gölge fenomenidir" (2011: 118).

Sonuç olarak ortaya çıkan, "iktidarın tözünün, 'ekonomi'den, 'yönetim'den başka bir şey olmadığıdır" (2011: 139). Agamben'e göre modern devlet de bu durumdan azade değildir. "İşin gerçeği, modern devlet hem dünyanın yönetimine ilişkin teolojik makinenin görünümlerini miras olarak alır hem de kendisini takdir-i ilahi-devleti ve kader-devleti olarak sunar. Yasamacı ya da hükümran iktidar ve uygulayıcı ya da yönetimsel iktidar arasındaki ayrım vasıtasıyla modern devlet, yönetimsel makinenin ikili yapısını edinir" (2011: 142). Böylelikle devlet, yeri geldiğinde kendisini hükümran iktidarın işleyiş tarzı, örneğin ölüme atma, yeri geldiğindeyse biyoiktidarın işleyiş tarzı, yani yaşatma üzerinden ayakta tutar.

Agamben, *Hükümranlık ve Şan*'ın altıncı bölümünde Erik Peterson'ın *Politik Bir Sorun Olarak Tektanrıcılık* [*Monotheism as a Political Problem*] başlıklı kitabı odağında "bürokrasi" ve buna bağlı olarak "hiyerarşi" kavramları arasındaki ilişkileri araştırır ama asıl amacı, iktidar ile şan arasındaki ilişkiyi soruşturmaktır. Düşünür, yine başlangıç noktasına yani Peterson ile Schmitt arasındaki tartışmaya dönerek liturjik övgülerin kurucu işlevini tartışır. Liturji [*leitourgia*] teriminin kökeninde bir "yönetme" ve "kamu hizmeti" (2011: 174) anlamı olduğuna dikkat çeken düşünür, ilk kilise ayinlerinden Bizans dönemi kutlamalarına kadar övgü pratiklerinin bir tür kabullenmeyi ve meşruiyetin teslimini de içerdiğini gösterir. Bu bağlamda Ernst Kantorowicz'in bu türden seremonilere yönelik analizini ele alan Agamben'e göre söz konusu seremoniler yalnızca ikti-

darın estetik bir olumlanmasına hizmet etmezler; aynı zamanda kutsal ile dünyevi arasındaki çizginin de bulanıklaşmasını gözler önüne serer.

Düşünür, burada kitabın en başında andığı Schmitt'in tezi ve Jan Assmann'ın bu tezi tersine çevirme çabası bağlamında politika ile teolojinin birbirine karıştığı noktanın izini "şan" kavramı çerçevesinde sürer: "Tam da teoloji ile politika arasındaki ilişkinin bu ikili (ya da ikili-teksesli) karakterinin belirdiği yerde gün ışığına" çıkan "şan" kavramının bir soykütüğünü çıkarmak gerekir; çünkü "şanın teolojisi, bu anlamda, teoloji ile politikanın biteviye iletişim içinde olduğu ve birbiriyle kısımlarını değiştirip durduğu gizli bir temas noktasını oluşturur" (2011: 193-194). Bu nedenle Agamben'e göre şanın soykütüğünü çıkarmak, onun içerisinde işlevselleştiği ve anlam kazandığı bir dizi ilişkiselliği gözler önüne sermek demektir. Bu nedenle asıl amaca nail olabilmek için "şan"ın [*glory*] görünümlerinden çok, tam da bu ilişkisel ağı gözler önüne seren "yüceltim"in [*glorification*] incelenmesi gerekmektedir.

Agamben bunun için teoloji alanında şan üzerine çalışan ilk isimlerden birisi olan Hans Urs von Balthasar'ın *Herrlichkeit* başlıklı çalışmasından yola çıkar. Balthasar'a göre "şan" kavramı, *İncil*'de hükümranlıkla ilişkili olan "kabhod" sözcüğüyle ifade edilmektedir. Bu sözcüğün izini süren Agamben, Maimonides'in çalışmasında "kabhod"un üç farklı anlama sahip olduğunu işaret eder. Bu anlamları kısaca inceledikten sonra Tevrat ve Zebur'u kapsayan Tanah'ın milattan önce 3. ve 2. yüzyıllarda yapılmış en eski çevirisi olan Septuaginta'da bu sözcüğün karşılığı olan "kabhod"un "kanı" [*doxa*] şeklinde çevrildiğini işaret eder. Bu oldukça dikkat çekici bir noktadır; çünkü Agamben'e göre "bu durum, *oikonomia* ile *doxa* arasındaki ilişkinin kurucu bir bağ manasına geldiğini" (2011: 201) gösterir. "Doxa"nın aynı zamanda "kanaat" anlamı da taşıması, yöneticiyi "yüceltmek"le yurttaşın bu konudaki "kanaat"i arasındaki bağlantıyı da işaret etmektedir.

Yönetim ve şan arasındaki ilişkiyi Yuhanna'dan örneklerle açıklayan Agamben, daha sonra kavramın Yunancadaki karşılı-

ğına bakar. Homeros döneminde kullanılan Yunancada "şan"ın *doxa* yerine ***kleos*** ile karşılandığına dikkati çeker. *Kleos*'un özelliği ise bu sözcüğün özel bir kategorideki insanlara hasredilmiş olmasıdır: Şairlere. Agamben, bu noktada özellikle kilisede dillendirilen ilahilerin, yüceltim şarkılarının bu kavramla olan bağını işaret etmiştir. Tüm bu etimolojik araştırma, *oikonomia* ile "şan" arasındaki bağı görünür kılar. Bu iki kavram birbirinden ayrılamazdır. Nasıl "hükümranlık" ile "yönetim", "zoē" ile "bios" birbirine bağlıysa aynı şekilde ekonomi de şana, şan da ekonomiye bağlıdır: Eğer şan, teoloji için bu kadar önemliyse, bunun nedeni, "yönetimsel makinenin içsel teslisini ekonomik teslisle, Tanrı'nın varlığı ile *praksis*ini, Hükümranlık ile Yönetim'i birbiri içinde bir araya getirebilmesidir" (2011: 230).

Genel olarak ortaya çıkan tabloya ilişkin olarak Alberto Toscano'nun bir eleştirisini de ele almak gerekir. Toscano'ya göre Agamben'in analizindeki temel sorun, "Dönemler boyunca belli düşünce örüntülerinin işlevsel etkisini ve gizli sürekliliğini izlemek isteyen bir tarihçinin aksine, Agamben'in metinsel olanlar dışındaki aktarım biçimleriyle ilgilenmemesi"dir (Toscano, 2011: 127). Bunun sonucu olarak Agamben, politikanın içinde barındırdığı teolojik mirası tamamen metinsel bir hale getirmektedir. Oysaki tam da yönetme pratikleri içerisinde bu mirasın nasıl dönüştüğünü anlamak için yine söylemsel düzeyde anlaşılması mümkün olan ancak pratik alanda yansımaları görülebilecek öğeleri göz ardı etmektedir. Sonuç olarak, Agamben'in *Kutsal İnsan*'daki egemenlik kavrayışına paralel olarak ilerleyen *oikonomia* analizinin Foucault'nun düşüncesini belli açılardan genişlettiği ileri sürülebilir; ancak böylesi bir iddia iki düşünürün kavramsal çerçeveleri arasındaki temel farkların tamamen göz ardı edilmesi pahasına dile getirilebilir.

Yüzyılımızın en önemli düşünürlerinden biri olan Agamben'in "biyopolitika" kavramına ilişkin analizini de özetlediğimize göre artık Michael Hardt ve Antonio Negri'nin düşüncelerini ele alabiliriz.

Michael Hardt ve Antonio Negri: Biyopolitik Üretim ve Çokluk

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* adlı yapıtı 2000 yılında yayımlandığında sıra dışı bir ilgiye mazhar oldu. Akademik bir eser olmasına, dünyanın dört bir yanına ve çok farklı konulara ilişkin tartışmalar barındırmasına rağmen kolay okunur diliyle çok ciddi bir okur kitlesinin dikkatini çekti, baskı üstüne baskı yaptı, onlarca dile çevrildi ve pek çok tartışmaya kapı araladı. Kitap, akademide ve düşünce dünyasında da büyük ses getirdi.

Yıllarını hapishanede geçirmiş İtalyan bir düşünür ile Amerikalı bir akademisyenin bu buluşması bugün bile etkisini –ciddi ölçüde azalmış olsa da– sürdürüyor. İkili, halen kuramsal verimlerini genişletecek yeni kitaplara imza atıyor. Bu bölümde amacımız, Hardt ve Negri'nin temel kuramsal çerçevesini odak noktamız olan "biyopolitika" kavramı ışığında gözler önüne sermek.

İkilinin bu kavrama ilişkin analizi, temelde Michel Foucault'nun düşüncelerine dayansa da, belli bakımlardan bu isimden uzaklaşmıştır. Hardt ve Negri'nin temel olarak *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* adlarını taşıyan kitaplarında şekillendirdiği düşünsel hattı, hem felsefe hem de politika adına etkili ama ihtilaflı bir dizi analizi ve öngörüyü içerir.

Bu hattı en genel haliyle şöyle özetleyebiliriz: İkilinin ilk kitabı olan *İmparatorluk*, dünyanın betimlenmesine hasredilmişken, dizinin ikinci kitabı olan *Çokluk* ise İmparatorluk karşıtı bir gücün imkânlarını ve potansiyellerini tartışmaya ayrılmıştır. Son kitap olan *Ortak Zenginlik* ise Çokluğun birlikteliğini sağlayacak ortaklıkları ele alır ve kurucu bir iktidar fikrini tartışır. Sonuç olarak, ikilinin çalışmaları "şimdinin politik kuruluşu"nu anlamaya yönelik özgün bir çabadır. Bu yüzden de "egemenlik" ve "ulus-devlet" fikirlerinin krizini ele alarak işe başlarlar.

Postmodern eşik: Kriz olarak modern egemenlik, kriz olarak ulus-devlet

Geride bıraktığımız altmış yılın belki de en çok kullanılan ve bu nedenle de anlamı en çok muğlaklaşan kavramlarından birisi "postmodernizm" En genel anlamıyla modern düşüncenin bir eleştirisi olarak tanımlanabilecek bu kavram etrafındaki tartışma bugün büyük oranda azalmış olsa da, etkileri sürmektedir. Jean-François Lyotard, 1979'da yayımladığı *Postmodern Durum* başlıklı kitabında, kavramı daha ziyade bilginin statüsüne ilişkin bir değişikliği işaret etmek üzere kullanmıştır (Lyotard, 2013: 13-14). Ayrıca, ona göre bilgi yüzyılımızın en önemli ve temel metalarından biri haline gelmiştir.

"Postmodernizm", pek çok düşünür ve düşünce tarihçisi tarafından farklı anlamlarda ve bağlamlarda kullanılsa da genellikle yinelenen birkaç temadan söz edilebilir: Öznenin ve/veya yazarın ölümü, hakikatin çoğulluğu, temsilin ve metodolojinin reddi vb. Aslına bakılırsa tüm bu temalar ve tematikleştirme formülleri, tıpkı okyanusun yaşamsal açıdan zenginliğini kavrayamayıp onu sadece büyük bir "su kütlesi" olarak tanımlamaya kalkanların yaptığı gibi, bu düşüncenin derinliğine vakıf olamayanların biçimselleştirdiği bir dizi anlama protokolünden başka bir şey değildir.[1] Bu protokoller, birtakım şematik sonuçları dü-

1 Pauline Marie Rosenau'nun *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* başlıklı çalışması bunun bir örneğidir. "Toplum biliminin başında post-modernizm hayale-

şüncenin kendisi gibi sunarken, bunların nasıl ve neden dile getirildiğiyle ya da gerçekleştiğiyle zerre kadar ilgilenmez. Kısacası, bu "lanetli" sözcüğün –özellikle erken tartışmalarda– pejoratif bir şekilde kullanıldığını görürüz. Bariz olanı yinelemek pahasına söyleyelim: Postmodernizm öncelikli olarak –adı üstünde– modernizmle bir hesaplaşmadır; ancak buradan yola çıkarak modernizmin aşılıp aşılmadığına dair nihai bir yargı ortaya koyma çabası düşünce adına kısır bir girişimdir. Bu nedenle böylesi bir yargıya varmak yerine postmodernizmin neyi ve neden eleştiriye tabi tuttuğuna bakmak çok daha yerinde gibi görünmektedir. Ne var ki, burada asıl tartışmamız olmadığı için bu konuya fazlasıyla eğilemeyeceğiz. Bunun yerine Hardt ve Negri'nin bu kavramla ilişkisini ele alacağız.

Hardt ve Negri için postmodern yalnızca epistemolojik bir eleştiri kategorisini işaret etmez. Negri, "Postmodern edebi bir kategori olarak doğdu; ancak hızla insanların yaşama biçimleriyle derinden bağlantılı, bu biçimleri üreten ve yeniden üreten ontolojik bir nesne haline geldi" (2004: 51) der. Yani bu anlamda Hardt ve Negri, postmodernizmi bir "geçiş belirtisi" olarak görürler; onlara göre bu kavramın ifade ettiklerini topyekûn reddetmektense ürettiği etkilere bakmak çok daha yerindedir: "Postmodernist ve postkolonyalist teoriler belli bir oranda dünya piyasasının yayılmasını ve egemenlik biçimindeki geçiş aşamasını yansıtan ya da bu olguların izini süren önemli *sonuçlardır*" (Hardt ve Negri, 2002: 157-8). Bu bakımdan postmodern olan düşünsel izleri sürüldüğünde dünyanın sosyolojik ve politik açıdan ne yönde değiştiğini anlamayı sağlayabilecek bir ipucudur. Bu nedenle daha önce değindiğimiz üzere "temsilin reddi" ya da "yazarın ölümü" gibi birtakım indirgeyici kavrama protokolleriyle ilgilenmezler.

Onlar için postmodernizm bir *eşik işaretidir*; ancak bu işaret, aynı anda dünya sahnesinde harekete geçen ve dönüşen pek

---

ti var bugün" (Rosenau, 1998: 21) diyen yazar, çeşitli temaları ele alırken postmodernist düşünürleri "olumlayıcılar" ve "şüpheciler" gibi etiketlerle tasniflemeye çalışır. Ne var ki bu yaklaşımı, düşüncenin canlılığını şemalara hapsederek genelleyici ve indirgeyici yargılar vermesine neden olur.

çok kuvvetin varlığını dile getiren bir yaklaşımın anahtarını sunacaktır. Geçiş, tüm bu kuvvetlerin bileşkesinden ortaya çıkmaz; aksine, bunlar arasındaki bir mücadelenin ürünüdür. Yani kuvvetsel dönüşümler, bir dizi karşılıklı güç ve enerji yatırımını içeren bir sistemin çerçevesi dahilinde gerçekleşir. O halde, postmodernizmin ortaya çıkmasında yalnızca basit bir biçimde tarihsel bir eşiğin aşılması ya da yeni bir uğrağın şafağında şekillenen düşünsel güçler söz konusu değildir. "Bu nedenle, postmodern yalnızca modernlik tarafından yaratılan bir geçiş vasıtasıyla değil, aynı zamanda antagonistik bir sürecin yeni koşulları vasıtasıyla da verilidir" (Negri, 2008a: 26). Yani, şimdinin politik kuruluşunu belirleyen bu kuvvetler, aşılmış bir modernlik tasarımını ya da yarım kalmış bir Aydınlanma projesinin tamamlanma çabasını işaret etmez; aksine modernliğin kendisi zaten bir kriz halindedir. Bundan ötürü söz konusu kuvvetlerin *etki-temsili* şimdiyi politik bir uzam olarak kurarken, kendisi de bir eleştiriden muaf kalamaz.

Burada bir derkenar düşelim: Hardt ve Negri, bu eşiğin hem olumlu hem de olumsuz yanları olduğunu ifade eder. İkili, olumlu tarafa, görüşlerinden etkilendikleri Gilles Deleuze, Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi isimleri koyar. Bu bağlamda Paul Virilio, Gianni Vattimo ve Jean Baudrillard gibi kimi düşünürleri de karşı kutba yerleştirirler. İkiliye göre bu kutuptaki isimler, verili durumun değişmeyeceğine körü körüne bir inanç besleyen "zayıf düşünce"nin bir temsilcisidirler ve "'zayıf düşünce' *postmodern durağa dair nedamet getiren ve oportünist bir politik ifade*den başka bir şey değildir" (Negri, 2008a: 80). Reel sosyalizmin yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan karamsar havayı ve yenilgi duygusunu bütün Avrupa'ya ve oradan da dünyaya yayma eğilimindeki bu isimler, söz konusu kopuşla birlikte ne emeğin yapısında değişeni ne de direnişin gerçek karakterini kavrayabilmişlerdir.

Negri'ye göre söz konusu dönüşüm süreci, postmodern düşüncenin üç temel felsefi biçimi altında tasnif edilebilir. Birincisi, "modernliğin ontolojisine felsefi bir tepki olarak"; ikincisi, "*marjinal bir direniş* olarak"; üçüncüsü, "yalnızca tarihsel

dönemimizin kabullenilmesi değil, aynı zamanda ona tekabül eden antagonizma olarak" görülebilir (2008a: 27). Bu biçimler, düşünsel kuvvetlerin temel çatışma alanlarıdır. İkiliye göre modernliğin ontolojisine yönelik bir eleştiri, en ham ve kaba haliyle Aydınlanma'yı hedef tahtasına oturtmaktadır. Ne var ki, bu düşünürlere göre Aydınlanma ya da modernlik süreçleri yekpare olmadığı gibi, homojen bir bütünlükten söz edilemez. Burada birbirini kesen, çatışan ve mücadele halinde olan iki farklı gelenek, iki farklı modernlik söz konusudur. Duns Scotus'tan Spinoza'ya uzanan birinci tarz modernlik,

> (...) radikal bir devrimci süreci anlatır. Bu modernlik geçmişle bağlarını koparır, dünya ve hayata ilişkin yeni paradigmanın içkinliğini ilan eder. Bu modernlik bilgi ve eylemi bilimsel deney olarak geliştirir, insanlığı ve arzuyu tarihin merkezine yerleştirerek demokratik bir politikaya yönelimi tanımlar (Hardt ve Negri, 2002: 98).

Birinci tarz modernlik, iki ayak üzerine oturmuştur: Bir yandan "içkinliğin keşfi", öte yandan da "tekillikle farklılığın kutlanması" (2002: 159) söz konusu modernliğin temel belirleyenleridir. Düşünürler bu birinci yaklaşımı daha sonradan "modernlik içindeki 'alternatif' bir tarih" (Negri, 2008a: 48) veyahut "'başka' modernlik" (2008a: 51) olarak da anacaktır. Elbette, böylesi bir yaklaşımın tabiri caizse "düşünsel bir skandal"a yol açması fazla sürmeyecektir; çünkü politikanın en eski çabalarından birisi, "farklı"yı "aynı"da soğurmaktadır ve bu yaklaşımın karşı bir hareketi, bir tepkiyi doğurması hiç de şaşırtıcı değildir. Hardt ve Negri'ye göre, ikinci tarz modernlik tam da bu tepkiden doğmuştur.

> Ancak bu yeni oluşum bir savaş çıkardı. Böylesine radikal bir altüst oluş güçlü bir muhalefeti nasıl kışkırtmazdı? Bu devrim bir karşı devrimi nasıl belirlemezdi? Aslında kelimenin tam anlamıyla bir karşı-devrim vardı: Ne geçmişe dönebildiği ne de yeni güçleri ortadan kaldırabildiği için, ortaya çıkmakta olan hareket ve dinamiklerin kuvvetini tahakküm altına sokup et-

> kisiz kılmayı amaçlayan kültürel, felsefi, toplumsal ve politik bir girişim vardı. Bu, yeni güçlerle savaşmak ve onları tahakküm altına alacak kuşatıcı bir iktidar kurmak üzere tasarlanmış olan ikinci tarz modernlikti. (...) İkinci tarz modernlik, aşkın bir kurulu iktidarı içkin bir kurucu iktidarın karşısına, düzeni arzunun karşısına yerleştirir (Hardt ve Negri, 2002: 98).

Bir tepki olarak doğan ikinci tarz modernlik ise söz konusu –Rancière'in tabiriyle– "demokratik skandalı" ortadan kaldırmaya yönelik tahakkümcü bir girişimdir. Geleneksel *bölme* işlemini düzenin güçlerinin hizmetine vermeye yönelik bu yaklaşım, birinci tarz modernliğin Rönesans'a değin uzanan kazanımlarını ortadan kaldırmayı amaçlar. İki tarz arasındaki hegemonya mücadelesi, birinci tarz modernliğin hilafına sonuçlanmıştır. Başka bir deyişle ikinci tarz modernlik, sonunda kendisini "modern egemenlik" kavramı olarak kabullendirmiştir.

Hardt ve Negri, *İmparatorluk*'ta ele aldıkları bu iki modernlik arasındaki çatışmayı, *Ortak Zenginlik*'te yeni bir boyuta taşır. Daha önce kullandıkları kavram setini genişleterek, birinci ve ikinci tarz modernliğin yanı sıra "anti-modernlik" ve "alter-modernlik" terimlerini ileri sürerler. Ne var ki bu, basit bir biçimde eskilerinin alanına tekabül eden ya da öncekilerin yerini alan iki yeni kavram sunmaktan ibaret değildir. Buradaki kavramsal kayma, aslında daha önce tespit edilen alanın yeni araçlarla yeniden teşrih edilmesidir.

Birinci ve ikinci tarz modernlik arasındaki ilişki, *Ortak Zenginlik*'te modernite ve anti-modernite arasındaki bir çatışma olarak incelenir. Burada kendisini "modern egemenlik" olarak kabul ettiren ikinci tarzın karşısına bir direniş olarak anti-modernite, yani birinci tarz modernliğin güçlerini koyarlar. Bu çatışmada dikkati çeken, genellikle düşünüldüğünün aksine, yazarların "anti-modernite" olarak betimlediği güçlerin gerici bir nitelik taşımamasıdır. Bir başka önemli nokta da, daha önceki kavramsal sette iki modernlik tarzının çatışması açık bir biçimde ele alınmazken, ikinci kavramsallaştırma setinde bunlar arasındaki ilişkinin açık bir biçimde birbirine içkin bir hareke-

ti oluşturduğunun dile getirilmesidir. Yani, "Moderniteyi anlamak için tahakküm ve direniş birbirine dışsal olduğunu varsaymaya, anti-moderniteyi dışarıya göndermeye bir son vermeli ve direnişlerin içeride olan farklılıklara işaret ettiğini kabul etmeliyiz" (2011: 83). Bununla birlikte, modernite ile antimodernite arasındaki diyalektik bir ilişki değildir. Hardt ve Negri, içkin bir direniş biçimi olarak anti-moderniteyi üç anlamda kullanırlar:

> Anti-modernite, birincisi, modern öncesini ya da modern olmayanı gelişen modernite kuvvetlerinden koruma çabası değil, daha ziyade modernitenin iktidar ilişkileri içindeki bir özgürlük mücadelesidir. İkincisi, anti-modernite moderniteye coğrafi olarak dışsal değildir; onunla bir arada varolur. (...) Son olarak, anti-modernite, basitçe modern iktidarın işlevini yerine getirmesinin ardından, bir tepki olarak gelişmiyor oluşu anlamında, zamansal olarak moderniteye dışsal değildir (2011: 112).

Burada görüldüğü üzere anti-modernite, zamansal ve mekânsal olarak moderniteden ayrı değildir; onunla karşılıklı olarak var olabilir. Ne var ki, düşünürler temsile dayanan ve aşkın bir hükümran figürüne varan modernite karşısında konumlanan anti-modernitenin de moderniteye bağlı olması bakımından kısıtlılıkları olduğunu ileri sürerek, anti-moderniteye sıkışıp kalmamak gerektiğini dile getirirler. Bunun için gereken "terminolojik ipucu" küreselleşme karşıtı hareketlerden gelir ve çatışan iki kutbun yerine, "zıtların oyunu esaretinden firar eden ve vurguyu direnişte alternatife kaydıran çapraz bir çizgi" (2011: 113) olarak "alter-modernite" kavramını öne sürerler.

> *Alter-modernite*'nin moderniteyle çapraz bir ilişkisi vardır. Alter-modernite modernitenin hiyerarşileriyle mücadeleye anti-modernite kadar dikkat çeker; ancak direniş kuvvetlerini daha açık bir şekilde özerk bir alana doğru yönlendirir (2011: 113).

Bu bağlamda alter-modernite, bir yandan moderniteye karşı çatışan kuvvetleri bünyesinde barındırırken, öte yandan da

kendisine has bir iklime sahiptir. Bu anlamda "anti-modern mücadelelerin uzun tarihinde sadece bir kesintiyi değil, aynı zamanda modern egemenlik ve anti-modern direniş arasındaki her sabit diyalektikle bir kopuşu gerektirir" (2011: 117). Bu minvalde alter-modernitenin temelde üç hat üzerinde işlediği söylenebilir: Birincisi, Avrupa Aydınlanmasını sorgulayan; ikincisi, dünya çapındaki işçi hareketlerinde gerçekleşen somut hadiseleri içeren; üçüncüsü sömürgecilik, emperyalizm ve ırk temelli egemenliğe karşı çıkan anti-modernite kuvvetlerini bir araya getiren bir hat. Bu üçü içerisinde şekillenen farklı birikimleri bir araya toplayan alter-modernite, mülkiyet cumhuriyetine karşı işleyen bir çokluktur. Hardt ve Negri'ye göre alter-modernite içerisinde somutlaşan "direniş (...) daima dönüştürücü bir deneyimdir" (2011: 123). Ne var ki, yazarlar söz konusu dönüştürücü deneyimi nedense hep "olumlu" tahayyül ederler. Anti-modernite kuvvetlerinin "olumsuz" güçlerinin çokluğun "mutlak demokrasi" talebi içerisinde *zorunlu olarak* nasıl eridiği sorusuna bir yanıt vermezler.

Artık alter-modernite parantezini kapatıp ana hattımıza dönebiliriz. Louis Marin'in dediği gibi, "Bir güç ancak bir diğerini ortadan kaldırıyorsa güçtür" (2013: 17); o halde ikinci tarz modernlik de ilkini ortadan kaldırarak kendisini "modern egemenlik" olarak tanıtmayı başarmıştır.

> Egemenlik, demek ki, hem *aşkınlık* hem de *temsil* olarak tanımlanır; bu iki kavram hümanist geleneğin çelişkili bulduğu kavramlardır. Egemenin aşkınlığı, bir yandan, dış bir teolojik destek üzerine değil; insan ilişkilerinin içkin mantığı üzerine kurulmuştur. Öte yandan, bu egemen iktidarı meşrulaştırma işlevi gören temsil de onu uyrukla çokluğuna tamamen yabancılaştırır (2002: 106-7).

Görüldüğü üzere bu yazarlara göre modern egemenliği belirleyen iki temel nitelik vardır: Aşkınlık ve temsil.[2] Bu iki kavram

2 Wendy Brown ise egemenliği daha iyi betimleyen, daha kapsamlı bir nitelikler listesi sunar: "Thomas Hobbes, Jean Bodin ve Carl Schmitt'in içinde bulunduğu klasikleşmiş 'modern egemenlik' teorisyenlerinden hareketle oluşturulacak

birbirinden ayrı düşünülmemelidir: Egemen iktidarı meşrulaştırmakta kullanılan temsil, aynı zamanda ona aşkınlık zırhını da giydirir. "Genel irade"nin ya da "yeryüzündeki Tanrı"nın temsil üzerinden aşkınlık ürettiği yaklaşım, aslında ikinci tarz modernliğin "fark" kavramını soğurma çabasının ve girdiği krizin kamufle edilmesinin kuramsal bir ifadesidir.

Gelgelelim, Ernesto Laclau'nun *İmparatorluk*'ta yer alan iki tarz modernlik arasındaki tarihsel çatışma anlatısına bir itirazı vardır. Laclau, öncelikle radikal içkinlik iddiasının Dun Scotus'la başlatılamayacağını, bu yaklaşımın çok daha önceye, Scotus Erigena'nın *De Divisione Naturae* adlı eserine uzandığını ileri sürer (2004: 22). Dahası, ona göre felsefi açıdan bakıldığında da içkinliğe ilişkin tartışmalar politikadan değil, kötülük sorunundan doğmuştur. Modernlikle birlikte kavramın teolojik tartışmalarla bağları kopmuş, tamamen sekülerleşmiştir. Hardt ve Negri ise –ileride ele alınacağı üzere– toplumsal antagonizmaların bir parçası olan Çokluğu, içkinliğin gerçekleşmesi olarak tarif eder ve onu aşkın her şeyden uzak tutarlar; ancak Laclau'nun itiraz ettiği üzere çokluğu böyle kabul etmenin tek yolu, onun tarihsel bir fail olarak bütünlüğünü ve homojenliğini sorgulamamaktan geçer (2004: 24). Bunu da not ettiğimize göre ana hattımıza geri dönebiliriz.

Söz konusu iki tür modernlik arasındaki mücadelenin sonucu, tarihin tabelasına "zafer" ya da "yenilgi" terimleriyle değil, "kriz" terimiyle kaydedilebilmiştir.

> Modernliğin kendisi krizle tanımlanır; bu, içkin, kurucu ve yaratıcı kuvvetlerle, düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlayan aşkın iktidar arasındaki durmak bilmez bir çatışmadan doğmuş bir krizdir. Bu çatışma modernlik kavramının anahtarıdır (...) (Hardt ve Negri, 2002: 99).

---

karma egemenlik tasavvuru bize egemenliğin ayrılmaz özelliklerinin şunlar olduğunu gösterir: Üstünlük (daha üstün bir gücün bulunmayışı), daimilik (sınırsız mühlet), kararcılık (yasayla sınırlanmışlığın veya yasaya biatın olmaması), mutlaklık ve tamlık (egemenliğin muhtemel yahut kısmi olmaması), devrolunamazlık (egemenliğin kendi kendini ilga etmeden bir başkasına devredilememesi) ve özgül yargı yetkisi (ülkesellik)" (2011: 27).

Postmodern eşiğin öte yakasındaki modernlik, böylesi bir çatışmanın, hegemonik bir mücadelenin ürünüdür. Bu çatışma en açık şekilde Spinoza ile Hobbes arasındaki gerilimde görülebilir. Spinoza'nın içkinlik düzlemi, Hobbes'un aşkın kurucu aygıt olarak öne sürdüğü Leviathan'la karşı konumlarda yer alır. Bu mücadele, modern egemenlik paradigmasında ve reel politikada Hobbes'un "zafer"iyle sonuçlanmış gibi görünse de, Hardt ve Negri'ye göre ortadaki durum "Leviathan krizi"nden ibarettir. Betimlenen bu tarihsel, felsefi ve politik çatışmanın dış yüzeydeki etkisi Rönesans hümanizminin ortaya çıkardığı eşitlik, tekillik ve farklılık gibi değerlerin alaşağı edilmesi olmuştur. İkiliye göre karşı hegemonya, yani ikinci tarz modernlik, Avrupa'da kendisine politik olarak Avrupa-merkezcilik kılıfını bulmuş; Avrupa dışındaki topraklardaysa sömürgecilik olarak baş göstermiştir.

> İkinci tarz modernliğin, doğayı dönüştürmekte olan yeni kuvvetleri yönetmek ve onlardan kâr elde etmek için, her şeyden önce hem Avrupa'da hem de kolonilerdeki yeni toplumsal üretim figürleri üzerindeki denetimini garantiye alması gerekir (2002: 106).

Bu denetimi sağlayan, elbette en başta devlettir. Batılı anlamda bir devletin, yani aşkın kurucu bir mekanizmanın varlığına duyulan gereksinim, ikinci tarz modernliğin Batı-dışı amaçlarına hizmet edecek kuramsal bir çerçeveyi de inşa eder. Bu çerçevede hem tarihsel olanın belirlenmesi hem Batı'nın dışarıya dönük olarak uyguladığı şiddetin meşrulaştırılması hem de ekonomik bir kazanç garanti altına alınır. Böylesi Avrupa-merkezci bir tarih perspektifinden bakıldığında, Ranajit Guha'nın başarılı bir şekilde işaret ettiği üzere "uluslara dünya-tarihinde yer almaya hak kazandıran yegâne şey tam anlamıyla gelişmiş bir devletin varlığıdır" (Guha, 2006: 55). Bu nedenle Batı'nın gözünden devletsiz halklar, Cemal Süreya'nın "tarih öncesi köpekler havlıyordu" (2014: 85) dediği gibi, baskı ve zulüm karşısında kendi seslerini yitirmiş, tarihin dışına sürülmüşlerdir. Tarihe "dahil" olabilmeleri için aşkın-kurucu bir egemenlik

makinesinin kurulmasına ihtiyaç vardır. Onlara Batı'ya eş bir sesi, bir temsil zeminini verecek olan "modernliğe ve ilerleme yolunda onun en gelişmiş direği olan Avrupa'ya" (Guha, 2006: 75) hükmeden modern egemenlik mantığıydı. Sömürgecilik ve soykırım başta olmak üzere egemenlik makinesinin kurulması için işlenen bütün suçlar, Batı dışında kimsenin sesini ve doğal olarak acısını da duymayan bir tarihyazımının işbirliğiyle işlenecektir.[3] *Devletsizliğin bedeli* budur.

Dahası, yukarıda dile getirildiği üzere bu kuramsal çerçeve sadece söylemsel bir tek taraflılıkla sınırlı değildir; aynı zamanda Batı-dışı topraklara yönelik olarak uygulanan fiziksel ya da simgesel şiddeti de meşrulaştırır. Bunun en temel örneği de kendi deneyimini tek hakikat olarak kodlayan bu modernliğin, Batı-dışı modernleşme deneyimlerini ortadan kaldırmasıdır. Bu çerçevenin üçüncü boyutu olan ekonomik yaklaşımsa sözü edilen ikinci boyutu da eşzamanlı olarak etkiler. Arif Dirlik'in dikkati çektiği üzere Avrupa-merkezci deneyim sermaye güçlerinin desteğini aldığı için başka etnik-merkezciliklerin tarih sahnesinden usulca silinmesine yol açmıştır. Bu da, Dirlik'in yerinde ifadesiyle "Üçüncü Dünya'nın ehlileştirilmesi"ni sağlamıştır; elbette bu ehlileştirme "kaçınılmazsa işgal vasıtasıyla, tercihan da ekonomik yaptırımlar ya da Patriot füzeleriyle kuşatarak" gerçekleştirilmiştir: "Elbette bunlar en kötü ihtimalle son çareydi. Uzak ara en iyi seçenek, küresel sermayeyle ittifak yapan ya da kaynaşan yumuşak başlı sınıfların yaratılmasıyla [gerçekleşecek] içeriden denetimdir" (Dirlik, 1994: 353-4).

Denetim eğitimden kültüre, tarihten medyaya kadar çok farklı alanlarda kurulmuştur; ancak yine de buna karşı çıkan güçler olacaktır. Toplumsal olanı denetim altına almaya çalışan eski güçler, zaman içerisinde ona karşı gelişen ve içkin direniş hareketleri tarafından aşındırılırlar. Burada en temel pay da neoliberalizmle birlikte yeni bir boyuta geçen sermayenin yeni işleyiş tarzıdır. Hardt ve Negri için ikinci tarzdaki modernlik, yani "Avrupa modernliği kapitalizmden ayrılamaz" (2002: 108).

3 Bu meseleyi ele alan klasik bir metin için bkz. (Spivak, 1988).

Modern egemenlik makinesinin sonunda bir çıkış noktası vardır. Artık yeni bir düzenin şafağına varılmıştır; bu yeni düzende bir dışlama ve dolaşım sistemi aynı anda işleme konacaktır. "Biz bunu egemenlik nosyonu *içinde* bir geçiş; yeni bir aşkınlık biçimine geçiş olarak düşünmeyi tercih ediyoruz" (2002: 110) diyen ikiliye göre bu geçişin göstereni biyoiktidardır: "Modern egemenliğin gerçekleşmesi biyo-iktidarın doğuşudur" (2002: 111). Postmodern eşiğin belirleyici kavramı bu anlamda biyopolitika olacaktır.

> Biz, postmodernliği, sermayenin antagonistik ilişkisinin bütün toplumsal ilişkileri, yaşamın bütün rabıtalarını, kültürde, üretimde veyahut yaşam biçimlerinde tahakküm altına aldığı bir durum olarak betimliyoruz. Başka bir deyişle, bizi çepeçevre saran dünya artık biyopolitik terimlerle şekillenmektedir. (Foucault'nun inşa ettiği çeşitli soykütüksel şemalarla betimlediği üzere) Modern biyopolitik olandan postmodern biyopolitik olana geçiş, basit bir biçimde toplumun bütününün varoluşsal koşullarının iktidar tarafından işgal edilmesinin derinleşmesidir (Negri, 2008d: 164).

Bu biyopolitik dönüşümü ele almadan önce söz konusu modernlik krizini gösteren bir başka belirtiye yakından bakmak gerek: Ulus-devlet. Düşünürlere göre modern egemenlikle bağlantılı olarak düşünülmesi gereken "ulus-devlet" kavramı, patrimonyal monarşinin toplumsal güçlerin koşumlarını tek elde tutmak üzere icat ettiği bir çatıdır; çünkü feodal iktidar yapıları sermaye birikiminin edindiği güçler nedeniyle çözülmeye başlamıştır. "Artık kralın ilahi bedeni yerine ulusun tinsel kimliği toprak ve nüfusu ideal bir soyutlama olarak koyuyordu" (Hardt ve Negri, 2002: 116). Modern egemenlik kavramının kapısını yavaş yavaş ulus-devlet egemenliğine doğru açar ve kapıdan ilk önce kapitalizm girer. Bu anlamda ulus-devlet, aslında politik ekonominin yeni bir örgütlenme biçimini de ifade eder. Ne var ki, modern egemenlik krizinin çözümü olarak öne sürülen ulus kavramı, aslında ideolojik bir maskeden ibarettir ve Roland Barthes'ın dediği gibi "Maske, mutlak olarak saf ol-

duğu sürece anlamlıdır". Bu nedenle ulus-devletin anlamı kendi içerisinde değildir, yalnızca kendinden önceki krizi kamufle edebildiği sürece anlamlı olacaktır; ancak bu maske, sakladığı krizin derinleşmesine neden olmuştur.

> (...) modernliğin genetik krizi hiçbir zaman sona ermedi; ve sona ermesine de gerek yoktu; çünkü bizatihi kriz, hepsi hâlâ aşkın egemenin hükmüne tabi olan, tarihsel ve politik gelişme üzerinde durmaksızın uç veren yeni figürler üretiyordu. Sorunsalın ne dâhice tersyüz edilmesi! Ama aynı zamanda egemenliğin ne eksiksiz gizemlileştirilmesi! Krizin, sürekli ve çözümsüz bir krizin unsurları artık ilerlemenin etkin unsurları olarak değerlendiriliyordu (2002: 121).

Kısacası ulus-devlet, modern egemenlik paradigmasının krizini yalnızca maskelemekle kalmamış; aynı zamanda bu paradigmanın politik ve toplumsal güçlerini de tahkim etmiştir. Bunun nedeniyse iktidarın krizlere *rağmen* değil, aksine krizlerle *birlikte*, krizlerin doğurduğu *yaratıcı yıkım*larla işlemesidir. Böylelikle egemenlik kendisini bir önkoşul olarak dayatma fırsatını ele geçirmiştir. Yukarıda değinildiği üzere bu mantık, Birinci Dünya ülkelerinin sömürgeci fantezilerinin işleyişinde de başat bir rol oynamıştır. Ulus-devleti bütünleyen bir devlet mekanizmasının olmadığı her karış, bu mantık tarafından silahla ya da kültürle fethedilmeye açık bir alan olarak görülüyordu.

Ne var ki, burada istisnai bir durumu da kayıt altına almak gerekir: İkili, hâkim grupların yerine madun gruplar konduğunda ulus-devletin tam tersi bir niteliğe sahip olduğunu vurgular. Onlara göre "hâkim kesimin elinde ulus kavramı denge ve restorasyon sağlarken, madun kesimlerin elinde değişim ve devrim için bir silahtır" (2002: 126). Bu bağlamda yapılan basit bir tersine çevirme gibi görünür: Ezen ulusların milliyetçiliği tahakküm niteliği taşırken, ezilen uluslarınki direniş mahiyeti taşır. Madun grupların kendi kaderini tayin hakkını talep etme hakkı arkasında milliyetçi bir tını olsa bile ellerinden alınamaz. Hardt ve Negri, burada ulus-devleti sömürgeciliğin bölme işlemini tersine çevirecek bir güç olarak düşünür ve bu bağ-

lamda "(...) ulus güçlü dış kuvvetler karşısında sağlam bir savunma hattı olarak kelimenin gerçek anlamıyla ilericidir" derler (2002: 127). Bu "ilerici"-"gerici" retoriği tüm sorunlu yanlarına rağmen, ikili tarafından bu bağlamda benimsenmiştir. Parantezimizi kapatıp devam edelim:

İkiliye göre ulus-devletin en temel dayanaklarından birisi "halk" kavramıdır. Hardt ve Negri, –daha sonra değinileceği üzere– "halk"ın "çokluk"tan farklı olduğunu ifade eder. "Halk" kavramı, farklılıkları silen ya da saf dışı bırakan bir niteliğe sahiptir. Bir başka özelliğiyse, içerisinde bulunan farklı gruplar arasında süregiden savaşta "temsil" vasıtasıyla hegemon güçlerin kendilerine ayrıcalıklı bir pozisyon sağlamalarına hizmet etmesi ve böylelikle halk içindeki farklılıkların söz konusu temsilde eritilebilmesidir. Yani halk, *kolektif bölme* işlemine karşı, geleneksel Bir'de soğurulmanın aracıdır.

> (...) bize göre, ulus ve ulusun halkı hüküm sürdüğü müddetçe modernliğin krizi kesinlikle çözümsüz kalır. 19. ve 20. yüzyıl Avrupa'sında egemenlik kavramının soykütüğünü yeniden ele aldığımızda, açıkça görüyoruz ki, modernliğin devlet biçimi önce ulus-devlete denk düşer ve ardından ulus-devlet biçimi bir dizi barbarlığa kapıyı açar (2002: 130).

Kısacası, ulus-devlet, sorunu çözmek bir yana sorunu maskeleyememiştir bile. Dahası, postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte ulus-devlet de aşılacak, onun yerini modernlik ölçütleriyle kavranamayacak biyoiktidar rejimi alacaktır.

> Küreselleşmeyi biyopolitik bir olay olarak yorumlarsak, etkilerinin önemini ve etkinliğinin kuvvetini de *tahakküm aygıtı* [*apparatus of subordination*] olarak kabul etmek mecburidir. Modern politik düşüncenin kökeninin (ulus) devlet olduğu 17. yüzyıldakinin aksine artık küresel topluma göre düşünmek zorundayız. Modern politik düşüncenin temelinde bulduğumuz işlevsel ussallığı, küresel toplum içerisinde artık biyopolitik aklın ölçütüne ve biyoiktidarın normlarına göre düşünmek zorundayız (Negri, 2008a: 49).

Bu yaklaşım, Mark G. E. Kelly'nin (2010) de işaret ettiği üzere oldukça tartışmalıdır. Kelly'ye göre küresel bir biyopolitikadan söz edilip edilemeyeceğine ilişkin tartışmada iki taraf vardır. Bunlardan birincisi, Foucault'nun çalışmalarından yola çıkılarak küresel bir yönetimsellikten söz etme olanağının düşünürün çalışmasına içkin olduğunu iddia ederken (Kiersey, 2009); ikincisiyse böylesi bir yaklaşımın bir "tercüme ve ölçek büyütme" hatası olduğunu ileri sürer (Selby, 2007: 338). Sonuçta iki yaklaşım, Foucault'nun özgün çalışmasında yer almayan ancak onun kurduğu kavramsal ağdan yola çıkarak ortaya uluslararası bir politika anlayışı konup konamayacağı hususunda karşıt konumlara yerleşmiştir. Hardt ve Negri ise post-Fordist üretime geçilmesiyle birlikte ulus-ötesi bir biyoiktidar kavrayışından söz edilebileceğini dile getirir.

Crary'nin dediği gibi "Dönemleri nasıl ayırdığımız ve nereye kopuşlar koyup hangilerine karşı çıktığımız, şimdinin kuruluşunu belirleyen siyasal tercihler" (2010: 19) ise o halde Hardt ile Negri'ye göre İmparatorluk ile birlikte bir kopuşun eşiğine geldiğimiz söylenebilir. Bu yalnızca kronolojik bir durum değildir: "Bugün, modernlik ile ondan sonra gelen arasındaki kopuş, yalnızca zamansal değil, aynı zamanda özseldir de" (Negri, 2008a: 52). Bu özsel fark ise temelde geçişi belirleyen üretim biçiminde ve "emek" sahasında yaşanan dönüşümlerle ilgilidir.

İmparatorluk: Vampir rejim

> İnsanlık artık kılıçlara değil, sonuçta yine kılıçlar yapan dev aygıtlara boyun eğerek kendisini köleleştiriyor.
>
> – Theodor Adorno - Max Horkheimer

Postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte karşımıza artık küresel piyasanın gereksinimlerini karşılamayı amaçlayan ve ulus-devletin sınırlılıkları tarafından tehdit edilmeyen yeni bir egemenlik gücü çıkar. Hardt ve Negri, ulus-devletlerin gücünü tamamen kaybetmediğini, ancak içine girdikleri krizden de çıkamadıklarını iddia ederler; onlara göre toplumsal ve ekonomik

alanda bu krizi aşmak için başvurdukları çareler hızla sıfırı tüketmiş; bunun yerine çok daha etkili bir dizi denetim ve üretim mekanizması kurulması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hardt ve Negri, şimdinin politik tasvirini yapmak üzere ortaya yeni bir kavram koyar: "Egemenlik yeni bir biçim almış, tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organdan oluşmuştur. İşte bu yeni küresel egemenlik biçimi bizim İmparatorluk dediğimiz şeydir" (Hardt ve Negri, 2002: 18). Elbette bu geleneksel ulus-devletin işlevini tamamlayıp ortadan kalktığı manasına gelmez. İmparatorluğun ortaya çıkmasıyla birlikte ulus-devlet egemenliğinin güçleri son kertede imparatorluğa nakşedilir.

> Başka bir deyişle, İmparatorluk kavramımız ulus-devletin sonunu işaret etmez. Ulus-devletler halen oldukça önemlidir; ancak işlevleri İmparatorluk düzeni *içerisine* taşınmıştır. En yüksek derecesinde, yalnızca İmparatorluğun tam anlamıyla egemenlik vasfına sahip olduğu (ve başka hiçbir ulus-devletin sahip olmadığı) söylenebilir (2001: 238).

İmparatorluk, benzer bir egemenlik çerçevesini andıran emperyalizmden temel bir noktada ayrılır: Emperyalizm, son kertede toprağa dayanan bir iktidar mekanizmasının adıyken, İmparatorluk toprağı içeren ancak ona bağlı olmayan bir yönetme zihniyetinin kavramsal adıdır. Dahası İmparatorluk, sınırların önemini yitirip aşıldığı bir tarihsel sekansı ifade eder. Yani, İmparatorluğun birinci özelliği *dışarısının olmayışıdır*.

> İçerisi ve dışarı olarak anlaşılan alanlar ve ikisi arasındaki ilişki çeşitli modern söylemlerde farklı biçimlerde tarif edilmiştir. Bununla birlikte, uzamsal içerisi ve dışarısı ayrımı bize göre modern düşüncenin genel ve temel bir özelliğidir. Modernden postmoderne ve emperyalizmde İmparatorluğa geçişte, içerisiyle dışarısı arasındaki ayrım silinir (2002: 201).

Modern egemenlik mantığı, temelde toprağa ve içerisi ile dışarısı arasındaki ayrıma dayanır. Böylelikle politik olanla olmayan arasındaki sınırın fiziki bir karşılığı da icat edilmiş olur. Da-

hası, içeri ve dışarı arasındaki bu *bölünme*, odağına "devlet aklı" tarafından belirlenmiş yeniden üretme fonksiyonunu ve kurumlarını alarak, sistemik bir güvenlik unsuru olarak da çalışır.

Hardt ve Negri'nin içeri ile dışarının artık birbirine karıştığı ve birbirinin içinde çözündüğü için dışarısı olmadığına yönelik iddiası, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'ndeki iktidar kavramsallaştırmasını temele alır: "İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir" (2007m: 72). Bu anlamda Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasını sürdüren ikili için dışarısının olmayışı, direnişin eksikliğini değil, aksine iktidar mantığının her yerde olmasından ötürü direnişin de her yerde olması gerektiğini ifade eder: "Eğer artık dışarısı olarak görülecek hiçbir yer yoksa, her yerde karşı olmak zorundayız" (Hardt ve Negri, 2002: 225). Kısacası, iktidar artık okul, hastane, hapishane vb. bir dizi kurumla özdeşleştirilemeyeceği gibi, ulus-devletin sınırları ve uygulamalarıyla da özdeşleştirilemez. O halde kurumların ürettiği öznellik ve baskı biçimleri, modernliğin kriziyle birlikte eriyip gitmiştir. Artık karşımızda yeni bir egemenlik mantığı, buna bağlı olarak da yeni öznellik biçimleri vardır.

İmparatorluk, "fetihler sonucu ortaya çıkmış bir tarihsel rejimi değil, tarihi etkili bir biçimde askıya alan ve böylelikle mevcut durumu ebedi kılan bir düzeni anlatır" (2002: 20). Bu anlamda, *sonsuz bir şimdi* kisvesi altındaki yeni bir dünya düzeninin gerçekleşmesidir. Bir yandan tarihsel birtakım gerçekliklerin ve dönüşümlerin sonucudur ama kendisini –bir anlamda– *sub specia aeternitatis* gören bir gözlemci ve durum gibi sunar. Böylelikle İmparatorluk karşıtı hareketlerin direniş gücüne ve üretken eylemlerine daha en başından ket vurulmaya çalışılır. Bu durum, bir yandan İmparatorluk karşıtı hareketlerin daha neredeyse ortaya çıkmadan başarısızlığa mahkûm gibi görünmesine neden olur; öte yandan da sistem içi bir konformizmin üretilmesine vesile olur. Bu konformizm, iktidarın etki alanına zeval getirebilecek her türden enerjinin iktidarın çekirdeğine yeniden bağlanmasını sağlayacak bir güvenlik ağı olarak işgörür. Bu güvenlik ağının yıkıldığı ya da yırtıldığı anlar

olabilir; ancak aslına bakılırsa bunlar da sisteme ne kadar zarar verirse versin, son kertede iktidarın müdahale alanlarını yeniden şekillendirmesini sağlayan müdahale dayanaklarına dönüştürülürler. Örneğin, 11 Eylül saldırısı, egemenliğin yapısının ya da konumunun değiştiğini göstermez; aksine çok daha açık seçik bir biçimde görülmesine neden olur (2008: 49). İmparatorluğun *sonsuz şimdisi*ni kesintiye uğrattığı düşünülen terörist bir saldırı, "düşman" teriminin yeniden içeriklendirilerek savaşın taraflarının tahkim edilmesini sağlar. Adı geçmişken belirtelim: Hardt ve Negri, her ne kadar "ABD bir emperyalist projenin merkezini oluşturmuyor ve aslında günümüzde hiçbir ulus-devlet bunu yapamaz" (2002: 20) dese de, yeni bir emperyal egemenliğin ortaya çıkışında Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşuna özel bir rol verir. Bu bakımdan ABD, Avrupa'dan farklı bir modernleşme süreci izlemiş ve sonuç olarak da Avrupa-merkezci zihniyetle ve ona bağlı olarak ikinci tarz modernliğin ortaya çıkardığı egemenlik mantığıyla çıkar birlikteliğini hiçbir zaman terk etmemiştir. İkisi arasında önemli bağlantılar ve yakınlıklar varsa da İmparatorluk, Amerika'ya indirgenemez.

İmparatorluğun üçüncü özelliğiyse hiçbir sınır tanımaması ve dışarısı olmamasıyla bağlantılıdır. "İmparatorluk bir toprak parçasını ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, bizatihi içinde yaşadığı dünyayı yaratır" (2002: 21). Bu bakımdan hayli önemli bir vasfa sahiptir: İmparatorluk, ulus-devlet modelinde olduğu gibi belli bir toprak parçasını temele almaz. Zaten Negri, "'İmparatorluk'la çok kesin bir şeyi kastediyoruz: 'ulus-devletlerin egemenliğinin daha büyük bir varlığa aktarılması'" (2004: 59) der. Yani, İmparatorluk –daha önce de vurgulandığı üzere– ulus-devletin egemenlik mantığının bir üst basamağa çıkartılmasıdır. Tabii burada bir derkenar düşelim: İkili, modern egemenliğin daha büyük bir varlığa aktarılmasıyla "küreselleşme"yi kastetmez. Elbette küreselleşme, "tek bir ulus-üstü politik iktidar figürü tasarlama yönündeki tüzel tanımların bir kaynağıdır" (2002: 33); ancak bundan da tek bir küreselleşme olduğunu anlamamak gerekir. Düşünürler, küre-

selleşmeye yönelik yaklaşımları monolitik bir şekilde karşılarına alıp cepheden yanıtlamazlar. Aksine küreselleşme ve demokrasi ilişkisini açıklama iddiasında olan dört temel yaklaşım tespit ederler: "Klasik sosyal demokrat pozisyon", "Liberal kozmopolitik pozisyon", "kapitalist demokrasinin pozisyonu" ve "geleneksel muhafazakâr pozisyon" (Negri, 2008ç: 6-8). Bu pozisyonların hepsinin önemli kimi yanları olmasına karşın, müşterek sorunları küreselleşmeyi bir sonuç olarak görmeleridir. Oysaki İmparatorluğun bakış açısından küreselleşme ürettiği dinamikler hesaba katılarak, bir *sonuç* değil bir *süreç* olarak anlaşılmalıdır. Kısacası, İmparatorluk, ulus-devlet egemenliğinin basit bir biçimde küresel boyuta tercüme edilmesi değil; bunun da ötesinde yeni bir düzenin yaratılmasıdır.

İmparatorluğun son özelliğiyse kendisini savaş üzerinden kurmasıdır; üstelik de amacını barış olarak beyan etmesine karşın. "İmparatorluk pratiği sürekli olarak kanla yıkanmakla birlikte, İmparatorluk kavramı kendini hep barışa –tarih dışı, kalıcı ve evrensel bir barışa– adamıştır" (2002: 21). Elbette böylesi bir barış gerçekçi olmadığı gibi, doğrudan doğruya da savaşa zemin oluşturur. Bu sayede savaş düzenleyici bir mekanizma muamelesi görür ve savaş dışındaki kurucu güçler bertaraf edilir: "İmparatorluk, düzen, –ulus-devletin krizinden ve bilhassa çokluğun belirlediği antagonizmadan doğan– yeni bir düzen yaratmak için savaş üretir" (Negri, 2008c: 18). Bu noktada savaşların öncelikli olarak ulus-devletlere dayanan modern egemenlik modelini sürdürmenin bir yolu olduğu söylenebilir; ancak söz konusu savaşların temel amacı, küresel sermayelerin çıkarını korumaktır. Bu bakımdan da aslında "her savaş kapitalist politikaların sürdürülmesidir" (2008e: 21). Bu savaşların sona erdirilebilmesi için de aynı şekilde bütünlüklü bir güçle yanıt verilmesi gerekir: "Savaşa karşı savaş. Bizim komünist geleneğimizin bizlere öğrettiği budur" (2008e: 20). Yani, kapitalist politikalara karşı direniş de bir savaş formunda örgütlenmelidir; ancak bu savaş, geleneksel olarak bir yer mefhumuna dayanmayan İmparatorluğa karşı Çokluğun devreye girdiği her yerde, yani aslında bir *yok-yer*de başlatılmıştır. Bu neden-

le direniş, İmparatorluğun Çokluğun elinden alıp evcilleştirdiği toplumsal mücadelenin asıl anlamına iade edilmesiyle başlayacaktır.

Hardt ve Negri'ye göre İmparatorluğun yalnızca olumsuz terimlerle düşünülmemesi gerekir; bu nedenle düşünürler, Niklas Luhmann'ın sistemler kuramıyla John Rawls'ın adalet kuramının bir tür sentezini yapar. İmparatorluğun salt olumsuz terimlerden oluşmayan faaliyet alanı, temel olarak barışı önceler. Yani yukarıda ele alındığı üzere savaşı barışın aracı olarak kullanan İmparatorluk, "kendi iradesiyle doğmuş değildir, aksine var olması *istenmiş* ve çatışmaları çözme kapasitesi temelinde kurulmuştur" (1002: 39). Bu bakımdan İmparatorluğun ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu yeni hak sisteminin ve düzenin neoliberal bir mutabakat anlayışına hizmet ettiği söylenebilir. Bunun nedeni ise İmparatorluğun sistemi ayakta tutan antagonizmaları yeniden üretmeden çözmemesidir. Başka bir deyişle antagonizmalara ilişkin hakiki çözümler üretmek yerine, yeni çatışma alanları türetecek geçici uzlaşılar icat edilir ve bu uzlaşılar da İmparatorluğa payanda olduğu sürece sürdürülür; işlevi tükendiğindeyse topyekün terk edilir.

Bu noktada ikili, şaşırtıcı bir biçimde egemenliğe meşruiyetini sağlayan hukuk pratiklerine dönüp bakarlar ve bir istisna tartışması açarlar. Burada uluslararası mutabakat politikalarının nasıl olup da sistemin lehine işlediğine yönelik hiçbir açıklama yapılmaz, örnek verilmez. Oysaki düşünürlerin defalarca örnek verdiği Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi kurumlar durumun örneği olmak bakımından biçilmiş kaftandır.

İkili, Carl Schmitt üzerinden kısa bir istisna tartışması yapar. İstisnayı belirleyen egemenin iki temel özelliği olmalıdır: "(1) her keresinde istisnai bir biçimde müdahale taleplerini belirleme kapasitesi ve (2) değişik ve çok sayıda kriz yönetimlerinde uygulanabilir kuvvetler ve araçları çeşitli biçimlerde harekete geçirme kapasitesi" (2002: 41). Bu özellikler hukuk kurmanın önemli iki sacayağıdır; ancak temel olarak müdahalenin istisnailiğine meşruiyet tanımak için çok daha geniş çaplı bir yapılanmaya ihtiyaç vardır. Bu yapılanmanın temeliyse "tüzel güç"

ve "polis kuvveti"dir. Hardt ve Negri, bu noktada bir kez daha Foucault'nun analizine yaklaşır; ancak yine analizi derinleştirmeden değinip geçerler.

Düşünürlere göre İmparatorluğun bir başka temsiliyse Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun çift başlı kartalında somutlaşır. Ne var ki, bu sefer kartalların başı farklı yönlere dönük değildir, aksine birbirlerine bakmaktadırlar; çünkü "Emperyal kartalın birinci başı, biyo-politik komuta makinesi tarafından kurulmuş, bir tüzel yapı ve kurucu bir iktidardır" (2002: 84). İkinci başsa Çokluktur. Bu bakımdan bir kez daha iktidar ve direnişin birbirinden ayrılamaması gibi, İmparatorluk ve Çokluğun birbirinden ayrılamayacağı vurgulanmış olur. Ne var ki, bu simgeleştirmenin –düşünürlerin de kabul ettiği üzere– pek de yerinde olduğu söylenemez. Daha önce ele alındığı üzere Hardt ve Negri'ye göre modernden postmoderne geçişte içeri ve dışarı arasındaki geleneksel bölme ilişkisi ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Bu nedenle İmparatorluğun dışarısından söz etmek mümkün değildir; ancak çift başlı kartal simgesi böylesi bir "dışarı" pozisyonunu ima etmekle kalmaz; üstüne üstlük İmparatorluk ve Çokluğu bir denklik ilişkisi içerisinde konumlandırır. Oysaki Çokluğun ekonomik veyahut politik olanaklara ve araçlara ulaşabilme kapasitesi büyük oranda İmparatorluk tarafından belirlenir ve hatta kısıtlanır. Kısacası, bu isabetsiz simgeleştirmenin hatalı konumlandırma tarzı bir yana bırakılırsa, şimdinin politik kuruluşu bakımından İmparatorluk ve Çokluk ikili bir karşıtlık dizisi içerisinde anlaşılabilir. Burada aslında çok daha uygun bir metafor vardır:

> Çokluk toplumsal dünyamızın gerçek üretici gücüyken, İmparatorluk yalnızca çokluğun hayat damarlarını kurutan bir kapandır; ya da Marx'ın söyleyebileceği gibi, ancak canlıların kanını emerek hayatını sürdürebilen, ölü emeğin biriktirilmesinden beslenen bir vampir rejimdir (2002: 85).

Buradaki vampir metaforu çok daha yerinde görünmektedir; çünkü vampir sadece olumsuz bir figür değildir. Örneğin, *Çokluk*'ta vampir figürü şöyle yer alır:

> Çokluğun bu canavarsı, aşırı ve dizginlenemez karakterini yansıtan figürlerden biri vampirdir. Bram Stocker'in Kont Drakula'sı Viktorya dönemi İngiltere'sinde ortaya çıkalı beri vampir toplumsal beden için, özellikle de aile kurumu için bir tehdit olmuştur. Vampir her şeyden önce cinsel aşırılığa bir tehdittir. Vampirin et arzusu doymak bilmezdir ve vampir hem erkekleri hem de kadınları erotik bir biçimde ısırarak heteroseksüel üreme düzeninin altını oyar. İkincisi, vampirin kendi alternatif üreme mekanizması ailenin üreme düzenini tehdit eder. Hem erkek hem de kadın vampirler insanları ısırarak yeni vampirler yaratıp, sonsuz bir ölümsüzler ırkı yaratırlar. Böylece toplumsal tahayyülde vampir, aile gibi geleneksel toplumsal bedenlerin parçalandığı bir toplumun canavarsılığını temsil eder (2004: 211-212).

Kısacası, İmparatorluk ve Çokluk arasındaki ilişki "çift başlı kartal"dan daha ziyade "vampir" metaforuyla çok daha iyi açıklanabilir. Bu vampir rejim, sadece yeni bir yönetim zihniyetini ifade etmez; aynı zamanda yeni bir ekonomik işleyişi de işaret eder. Bu işleyişin küreselleşmenin vaat ettiği gibi serbest piyasa mantığına eklemlendiği söylenemez; aksine artık basit bir biçimde liberal "görünmez el" miti kabul edilemez. İster daha çok ister daha az görünür olsun, ister daha etkili ister daha az etkili olsun, her şart altında piyasa üzerinde bir değil, birden çok el vardır ve bunlar en başta ulus-devletlerin değil, çokuluslu veya ulus-aşırı sermaye gruplarının elleridir. Piyasa üzerinde düzenleme ilkesi olarak işleyen öğeler varlığını sürdürür. Bu bağlamda Hardt ve Negri, "sermayenin egemenliğin siyasal biçiminin içeriği haline geldiğini" (Brown, 2011: 72) ileri sürer. Bu bakımdan ikiliye göre sermaye ve egemenlik arasında herhangi bir çelişki yoktur. Piyasa, egemenliğin sınırlanması olarak işlev görmez. Aksine ulus-devletten İmparatorluğa doğru yaşanan kaymayla sermayenin toprağa dayanan sınırları aşması at başı gider. Böylelikle sermaye ulus-aşırı bir kontrol mekanizması kurmaya çalışır.

Bu kısmı nihayetlendirmeden bir eleştiriye değinelim: Hardt ve Negri, ortaya koydukları bu analiz çerçevesinde güncel po-

litik hadiselere de sıkça değinirler. Salt kuramsal bir çabanın ötesine geçmeye çalışırlar. Zaten ikilinin çalışmasının akademi dışında da ciddi bir ilgiye mazhar olmasının nedeni tam da budur. Hatta bu öyle bir ilgidir ki, Slavoj Žižek *İmparatorluk*'un amacının "21. yüzyıl için *Komünist Manifesto*'yu yazmak" (2001: 192) olduğunu, ancak kitabın bu amacı yerine getiremediğini dile getirir; çünkü ikilinin çalışmasını belli açılardan "pre-Marksist" (2001: 193) bulur. Negri'yse buna şöyle yanıt verir: "(...) *İmparatorluk* politik bir manifesto değildir; ancak sınıf mücadelesi içerisinden postmodern bir devrimin ilk taslağını sunan ve zorunluluklarını dile getiren yeni bir sestir" (2008b: 6). Bu ses, büyük bir yankı bulacaktır; üstelik de hem benimseyenlerin hem de eleştirenlerin cephesinde.

Polemik olarak temeller

Hardt ve Negri, Foucault'nun biyopolitika analizini pek çok bakımdan zemin olarak kabul etmiştir; ancak yine de Foucault'ya bazı eleştirileri de vardır. Ayrıca bu eleştirilerden Agamben de payını almıştır. Bu nedenle öncelikle söz konusu eleştirileri kısaca ele alıp ondan sonra ikilinin biyopolitika anlayışına değinmek çok daha verimli olacaktır.

İkilinin Foucault'ya yönelik eleştirilerini üç başlık altında toplayabiliriz. İlk olarak, Foucault'nun Marksist iktidar çözümlemesinin ötesine geçmeye çalıştığının; bu nedenle de ekonomik terimleri içeren ama onlarla sınırlı kalmayan bir iktidar analizine soyunduğunun ziyadesiyle farkındadırlar; ancak yine de "düşüncelerini (...) başından beri araştırmalarına rehberlik eden yapısalcı epistemolojiden koparmayı başardığı söylenemez" (2002: 52) diyerek eleştirirler. Yani yapısalcılıkla ilgili meşhur eleştiriyi bir anlamda yeniden dillendirirler. İkili yapısalcı epistemolojiden "beşeri bilimler alanında işlevselci bir analizin yeniden keşfini, sistemin dinamiğini, hareketinin yaratıcı zamansallığını ve kültürel ve toplumsal yeniden üretimin ontolojik tözünü tamamen feda eden bir yöntemi" (2002: 52) kastettiklerini ifade eder. Burada bir saniye soluklanalım: Fou-

cault'nun *Kelimeler ve Şeyler* sonrasında da yapısalcı bir epistemolojiyi temele alıp almadığı başlı başına ayrı bir tartışma olmakla birlikte burada bambaşka bir sorunla karşılaşıyoruz. İmparatorluğu açıklamak için Niklas Luhmann'ın sistemler ve John Rawls'ın adalet kuramını temele aldıklarını söyleyen ikilinin Foucault'ya bu eleştiriyi getirmesi sorunlu görünmektedir. Bilindiği üzere Luhmann, sistemler kuramını tam da ikilinin tanımladıkları anlamda yapısalcı bir epistemolojinin üzerine inşa etmiştir. Bu nedenle, Mahmut Mutman'ın da dile getirdiği üzere, söz konusu eleştiri tam da Hardt ve Negri'ye yöneltilebilir (2001: 47-48).

Hans Blumenberg'in dediği gibi "Dünya düzeni bir denklemdir; hiçbir şey denklemin sadece bir tarafında değiştirilemez" (2014: 137). Bu bakımdan Hardt ve Negri'nin ikinci eleştirisi, Foucault'nun denklemin yalnızca bir yanını değiştirdiğidir.

> Biyopolitikayı biyoiktidarların toplanıp derlenmesi olarak mı düşünmek zorundayız? Madem ki, kendisi de bir güç [*power*] olan yaşam, iktidar [*power*] aracılığıyla yaşamın geliştirilmesi anlamına geliyor, o halde bir karşı-iktidarın, yaşamın kendi –emeğin ve dilin, hatta aynı zamanda bedenlerin, duygulanımların, arzuların ve cinselliğin– içindeki bir özgürleşme uğrağı olarak bir öznellik üretiminin ortaya çıktığı yeri saptayabilir miyiz? (...) Sonuç olarak Foucault iktidardan söz ettiği her seferde, asla temel ya da birincil bir ilkeyi betimlemez; daha ziyade pratiklerin, bilginin ve kurumların kesiştiği bir bağıntılar toplamını ifade eder (Negri, 2004a: 31).

Bu bağlamda Hardt ve Negri'ye göre Foucault, biyoiktidarın yalnızca bir boyutuna odaklanmış ve onun üretici kuvvetlerini görmezden gelmiştir. Yani bir anlamda toplumsal düzenin yaratıcı boyutları ve bilhassa öznellik üretme kapasitesi göz ardı edilmiştir. Ne var ki, bu eleştiri de tıpkı ilki gibi pek haklı bir eleştiri değildir. Foucault'nun "karşı tutum" kavramı doğrudan doğruya ikiliye bir yanıt olarak sunulabilir. Dahası, Foucault'nun benlik teknolojileri kapsamında başladığı ancak nihayetlendiremediği dersler de bu sürecin bir parçası olarak dü-

şünülebilir. Yine de Foucault'nun bu hususta düşüncelerini tam olarak geliştiremediği söylenebilir.

Üçüncü eleştiri ise sadece Hardt ve Negri değil, başka pek çok yorumcu tarafından da getirilmiştir. İkili, biyoiktidarın Foucault'nun yorumladığı biçimiyle işlediğini kabul eder; ancak bu düşünce çerçevesinde söz konusu iktidarı kimin işlettiğine yönelik bir yanıtın bulunmadığını ileri sürerler. Yani, iktidarın uzamını kimin kapladığı açık değildir. Foucault'nun düşünsel çerçevesini anlamaktan epey uzak olan bu eleştiriye ikilinin yanıtı açıktır: Sermaye. Bu anlamda sermaye artık yalnızca bireyleri hedef almaktan çıkarak, yaşamın her aşamasına ve alanına uzanmıştır.

Sonuç olarak Hardt ve Negri'nin Foucault eleştirileri birçok bakımdan yetersizdir; ancak yine de bu düşünsel çerçeveye yaptıkları önemli bir katkı da göz ardı edilemez. O katkı da toplumsal üretimle biyoiktidar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bir grup İtalyan yazarın düşünceleri üzerinden doğmuştur. Bu entelektüel çabanın merkezini "maddi olmayan emek" kavramı işgal eder. Buraya daha sonra değineceğiz. Kitaptaki güzergâhımız bakımından Agamben ile devam edelim.

İkilinin Agamben'e yönelik eleştirisiyse öncelikle "çıplak hayat" kavramı üzerinden gelir. Agamben bu kavramı "insanlığın olumsuz sınırını anlatmak ve modern totalitaryanizmin kurduğu politik uçurumların arkasında (az ya da çok kahramanca) insan edilgenliğinin koşullarını göstermek için kullanır" (2002: 371). İkiliyse asgari bir hayat olarak çıplak hayatı ortaya çıkartan canavarca mekanizmaların bireyleri değil, aksine bireyler arasında inşa edilen "ortak zenginliği" hedef aldığını dile getirir.

Bu bağlamda ikinci eleştirileri "istisna hali" kavramı üzerinedir. İkiliye göre "*istisna hakkı* artık devletin hukuki organizasyonunu ve yurttaşların toplumsal organizasyonunu temdit eden ve *dışarıdan* bir müdahaleymiş gibi iktidar ilişkilerinin basit vahşetine bağlı olan bir mekanizma olarak düşünülemez" (Negri, 2008a: 131). Yani, postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte artık hükümranlık *dışarıdan* bir müdahale biçimi ola-

rak istisna hakkına dayanmamaktadır. İmparatorluğun dışarısı olmadığı için "küreselleşmiş ilişkiler içerisinde, *artık istisna halinden değil; savaş halinden söz edebiliriz*" (Negri, 2008a: 132). Bu dikkati çeken bir noktadır; çünkü modern siyaset felsefesine asıl rengini veren en önemli ayrımlardan birisi, savaş ile siyaset arasına bir ayrım çizme çabasıdır. Clausewitz'in bu iki kavram arasındaki sürekliliği işaret eden formülü, aslına bakılırsa bunların temelden ve ilkece ayrık olduğunu kabul eder. Oysaki Hardt ve Negri, bir anlamda yeni dünya düzeninde istisna halinin olanaksız olduğunu dile getirir.

İkilinin Foucault ve Agamben'e yönelik eleştirileri, biyopolitika analizlerine dair bir ipucu sunar. Hardt ve Negri, biyopolitik açıdan Foucault ve Agamben'de eksik olduğunu düşündükleri politik ekonomiye dayanan bir perspektifi emeğe ilişkin yeni bir kavrayışla birlikte gün ışığına çıkarmaya çalışır. Ne var ki, daha önce değindiğimiz üzere bu eleştiri Agamben'e getirilebilecek olsa da, Foucault için söylenmesi pek de makul görünmemektedir. Dahası, savaş modelini terk etmezler; aksine savaşın biyopolitik bir hal aldığını ileri sürerler. Ayrıca en önemli nokta da şudur ki, Hardt ve Negri biyopolitikayı, toplumsal ve konjonktürel bir dönüşüm momentinin betimleyici kavramı olarak düşünür.

> *Biyopolitika ne bir muamma* ne de yaşamın bağışıklığının tek çözüm haline geldiği girift yolların çetrefilleştiği bir ilişkiler toplamıdır. Aksine, özneleşme süreçlerinin gücü (*puissance*) vasıtasıyla nüfuz edebildiği ölçüde *politik düşüncenin bütün alanının yeniden keşfedilmesidir*.
>
> Bu bakış açısından, biyopolitika düşüncesi modern olandan postmodern olana geçişe zorunlu olarak eşlik eder (Negri, 2004a: 34).

Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken temel noktalardan birisi de, Hardt ve Negri için –Foucault'nun aksine– "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramları arasında bir ayrım olmasıdır. Bunun temelindeyse iktidarı ikili bir tarzda kavrama çabası vardır.

> İki "yaşam gücü" arasındaki bu ayrımı belirginleştirmek için, biyo-iktidarla biyo-politik arasında –Foucault'nun yazılarının ima ettiği ancak kendisinin tutarlı bir biçimde kullanmadığı– terminolojik bir ayrıma gidiyoruz; buna göre, biyo-iktidar (oldukça kabaca) yaşam üzerindeki iktidar, biyo-politika ise direnmek ve alternatif bir öznellik üretimi belirlemek için yaşam gücü olarak tanımlanabilir (Hardt ve Negri, 2011: 70).

Bu anlamda Foucault ya da Agmaben'de görülmeyen bir ayrım Hardt ve Negri'nin analizinin temel taşlarından birine dönüşür. Biyoiktidar yaşama saldıran güçleri (İmparatorluğu) işaret ederken, biyopolitika bu güçlere karşı direnişi (Çokluğu) ifade eder. Lacan'ın, Freud'un "istek" kavramının yerine "arzu"yu koyarak düşünme çabasının psikanalitik kurama yepyeni patikalar açması gibi, Hardt ve Negri de Foucault'nun "biyopolitika" kavramına yeni bir ışık tutarak içindeki alternatif rotaları gözler önüne serer.

Bu yeni ışık altında biyopolitika bir "olay" olarak ortaya çıkar. Bu noktada Alain Badiou'nun "olay" kavramıyla, Hardt ve Negri'ninki arasında –asıl konudan sapmamak adına detaylara inmeden– bir ayrıma gitmek gerekir. Badiou için "olay", normalin alanında bir sapmayı işaret eder. Bu sapma, "olaysal bölge"nin [*evental sites*] imkânlarıyla gerçekleşir ve lineer bir akıştaki kırılmayı işaret etmez. Aksine bir "kopuş" veyahut "kesinti"yi ima eder; bu nedenle "olay" varlık alanında bir "yeni"nin de adıdır. "*Tekil* bir çokluk" olarak olayın asıl etkisi de içinde ortaya çıktığı şartların gücünden ve çarpıcılığından değil, geriye dönülüp bakıldığında bıraktığı *değişim etkisi*nden anlaşılır; çünkü daima bir eklenti biçimini alır. Ait olduğu durumun kendiliğinden içinde değildir; ona eklenir. Bu bakımdan ortaya çıkışı olumsaldır; olaysal bölgeden hiçbir olay çıkmayabilir de. Karar verilemezlik eşiği daima sonradan gelen bir "özne"yle ve onun "sadakat"iyle aşılabilecektir (Badiou, 2007: 173-183).

Hardt ve Negri ise, Badiou'nun "olay" anlayışını "sonradan" geldiği, "Mesihvari" olduğu için eleştirirler.[4] Onlara göre bu

4 Bu tartışmanın uzantısı olan güncel bir polemik için bkz. (Badiou, 2012: 15-

"olay" anlayışı olaylara geriden müdahale eden bir yaklaşımın eseridir. Oysaki "biyopolitik olay" sonradan gelmez; "olay, deyim yerindeyse, varoluşun ve varoluşu boydan boya kat eden stratejilerin içindedir" (Hardt ve Negri, 2011: 73). Bu anlamda biyopolitik olay, yaşamı olumlu bir perspektiften de anlamlandırarak, direniş ve özgürlük imkânlarının bir sahası olarak konumlandırır ve olaya *sonradan* sadakat duyan bir özne anlayışı yerine en başından beri olayın *içinde* olan bir politik özne olarak çokluk kavramını öne sürer. Biyopolitik olay, daima İmparatorluğa alternatif öznellik biçimlerini ortaya çıkaran altüst edici bir süreçtir. Badiou "olay" kavramını Fransız Devrimi ya da Çin Kültür Devrimi gibi örnekler vererek açıklarken, Negri ve Hardt "biyopolitik olay" için tarihsel bir örnek vermez; çünkü onlara göre biyopolitik olay, sonradan gelip anlamlandırılacak tekil bir vakaya indirgenemez. Bunun yerine kavramsal bir örneği ve açıklamayı tercih ederler: "sevgi, ortak varoluşta planlanan ve gerçekleştirilen bir eylem, biyo-politik bir olaydır" (2011: 186). Hardt ve Negri, "sevgi" kavramını genellikle duygusallıkla ilişkilendiren geleneğe karşı çıkarak, onu politika alanında yeniden ortaya çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda sevgi, ortak varoluşun, dayanışmanın ortaya çıkmasında etkili olan ontolojik bir olaydır. Ontolojik olduğu için de kurucu bir niteliği haizdir. "Sevgi sadece varolanda kopuş ve yeninin yaratımına işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda tekilliklerin üretimi ve bir ortak varoluş ilişkisinde tekilliklerin oluşturulmasını da ifade eder" (2011: 188). Bu anlamda sevgi, öznellik üretimini tektipleştiren özdeşlik karşısında stratejik bir değer kazanır; ancak bu yeni iletişimsel makinenin sunduğu içi boşal-

17) ve (Negri, 2012: 166-170). Bu tartışmada Negri, Badiou'ya "olay"ın bir iç mantığı olmadığı için inançtan ayrılamayacağı ve bu nedenle ontolojiden koptuğu eleştirisini getirir. Aslına bakılırsa bu eleştiri Daniel Bensaïd'in olayı bir "mucize"ye benzeten eleştirisinin bir uzantısıdır (2004: 101). Badiou ise kuramında metafizik, Mesihvari ya da teolojik hiçbir öğe olmadığı savunusunu yaptıktan sonra, Negri ve Hardt'ı geç kapitalizme ilişkin çözümlemelerinin tümden hatalı olduğunu söyleyerek eleştirir. Ona göre ikili, en başta –ileride değineceğimiz– "maddi olmayan emek"in "maddi emek" karşısındaki cüzi rolünü büyütmektedir. (Bu polemiğe ilişkin düşüncelerimi keskinleştiren tartışmalarımız için Savaş Ergül'e teşekkür ederim.)

tılmış, yozlaştırılmış ve kof bir sevgi değildir. Aksine bu sevgi, "biyo-politik ekonomiyi canlandıran öznellik üretiminin bir modelidir" (2011: 193). Gelgelelim, politik bir kategori olarak fazla *esnek* görünen bu kavramın nasıl işlediğine veya olayı nasıl örgütlediğine dair hiçbir açıklamaları yoktur. Kaldı ki, sevgiyi böyle kavramak politik bir dayanışmaya indirgeyici bir anlam da yükler.

Biyopolitik üretim: Maddi olmayan emek ve yeni öznellikler

> Her şeyin karmakarışık olduğu bir zamanda yaşıyoruz ve bence bu karmakarışıklık duygusu eski düşünce biçimlerinin yeni deneyimler için yetersiz olmasından kaynaklanıyor. Duyduğuma göre deniyor ki gerçek bilim engellere takılmakla başlar, bildiğiniz şeylerin dallarını büyütürken durmak zorunda kalırsınız, bir süre yana doğru kayar, sonunda sizi bildiğiniz şeylerin köküne yöneltecek bir şeyle karşılaşırsınız.
>
> – Robert Pirsig

Hardt ve Negri, modernden postmoderne geçişin aynı zamanda "disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişi" (2002: 47) de gösterdiğini ileri sürer. Daha önce değindiğimiz üzere, Foucault'nun "disiplin toplumu" kavramı yerine Deleuze "denetim/kontrol toplumu"ndan söz etmenin daha doğru olacağını ileri sürmüştü (2006a). Bunun nedeni, denetim söz konusu olduğunda iktidarın artık kurumların ve bedenlerin ötesine geçmiş olmasıydı. İkili, Deleuze'ün açtığı bu patikayı izleyerek, iktidarın sadece bedenleri değil, beyinleri de hedefe aldığını ifade eder: "İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb. içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb. içinde) yaşama duyusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır" (Hardt ve Negri, 2002: 47-48). Böylelikle disiplin kurumlarının dışına çıkan iktidar, yalnızca işleme yüzeylerini genişletmekle kalmamış; aynı zamanda doğrudan doğruya yaşamı hedef alarak bir müda-

hale zemini de kazanmıştır. Bu bağlamda *biyopolitik üretim* büyük bir önem taşır.

Biyopolitik üretimin iki temel ayağından söz edilebilir. Birincisi, geleneksel işçi figürünün ortadan kalkmasıyla bağlantılı olarak emeğin biçiminin değişmesi, yani "maddi olmayan emek"in ortaya çıkmasıdır. Söz konusu durumun doğal sonucu yeni bir değer kuramının ortaya konmasının gerekliliğidir. İkincisiyse maddi metaların ötesindeki fikir ve duygulanımların kendi içerisindeki işbirliği ve dayanışma ağları yaratma kapasitesine bağlı olarak ortaya çıkan yeni öznelleşme biçimleridir. Bu durumun nihai sonucuysa bilgi ve iletişim alanlarındaki gelişmelerin yol açtığı yenilikleri göz önünde bulunduran bir öznellik kuramının gerekliliğidir.

Hardt ve Negri'ye göre Ortaçağ'dan bu yana yeryüzünde temel olarak üç ekonomik paradigma gözlenmiştir. Birincisinde tarım ve hammadde çıkarılması; ikincisinde endüstri ve dayanaklı malların üretimi ve süregiden üçüncüsünde ise hizmet sağlama ve enformasyonun manipülasyonu, ekonominin en baskın unsurlarıdır. Bu üç uğraklı sürecin kapitone noktaları arasındaki geçişlerse sırasıyla önce *ekonomik modernleşme*yi, sonra da *ekonomik postmodernleşme*yi anlatır. Ekonomik postmodernleşme sürecinin önceki süreçlerden en önemli farkı, artık toplumun bir fabrika haline gelmesidir (2002: 297). Burada basit bir biçimde fabrikadaki işçinin meta üretmesi söz konusu değildir. Post-Fordist bir süreci işaret eden bütün toplumun bir fabrika haline gelmesiyle birlikte emeğin niteliği ve doğası değişir. Burada hizmet sağlama ve buna bağlı olarak enformasyon üretimi asli bir öğe haline dönüşür. Bunlar klasik anlamda meta üretiminin olmadığı alanlardır.

> Hizmet üretimi sonuçta ortaya maddi ve kalıcı bir mal çıkarmadığından, bu üretimle ilgili emeği *maddi-olmayan emek* olarak adlandırıyoruz; yani bir hizmet, bir kültürel ürün, bilgi ya da iletişim gibi maddi-olmayan mallar üreten emek (2002: 303).

Hardt ve Negri, her ne kadar "maddi olmayan emek" kavramını İtalyan düşünür Maurizio Lazzarato'ya gönderme yaparak

açıklasalar da kavramın çok daha uzun bir geçmişi vardır. 19. yüzyılın başında kavramı ortaya koyan kişi Henri Storch'tur. Hatta Marx da *Artı-Değer Teorileri*'nde Storch'un kullandığı anlamıyla kavramın eleştirisini yapmıştır (Haug, 2009). Ne ki, 20. yüzyılın sonuna doğru "yeni ekonomi" ve "ekonominin gayrimaddileşmesi" tartışmalarıyla birlikte kavram yeniden öne çıkar. Bu bağlamda *Operaismo* (*İşçicilik*) hareketinin ve bilhassa Lazzarato'nun düşünceleri oldukça belirleyici olmuştur. İkisinden de kısaca söz edebiliriz.

İşçicilik hareketinin önde gelen isimlerinden Mario Tronti, "İtalya'da gelişmiş kapitalizmin atağa kalktığı, zirai-endüstriyel toplumdan endüstriyel-zirai topluma bir geçişin gerçekleştiği, emek gücünün köylü Güney'den endüstriyel Kuzey'e doğru göç ederek yer değiştirdiği bir döneme şahit olunduğu"nu dile getirir (Tronti, 2010, s. 186). Bu bağlamda ortaya çıkan *Potere Operaio* (*İşçilerin Gücü*) ya da daha genel adıyla *Operaismo* (*İşçicilik*) hareketi, yaşanan sosyolojik dönüşümleri anlamakta geleneksel Marksist düşüncenin yetersiz kaldığını düşündüğü alanlarda yeni eleştirel ve kurucu imkânların peşine düşmüştü. Bu harekete göre asıl sorun, kapitalist sömürünün biçim değiştirip alanını genişleterek insan yaşamını tamamen işe indirgemesidir. Bu bağlamda sadece kapitalist değil, aynı zamanda sosyalist yönetim mantığının da ortaya koyduğu "iş" tanımını yeniden sorgulamayı öneren hareket, bir anlamda dönemin anarşist eğilimlerinin de etkisiyle Marksizme içkin bir eleştiri getirmeye çalışmıştır.

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

le resmi olarak 3 Haziran 1973 tarihinde feshedildi. Bu tarihten sonra kadınların ve öğrencilerin de dahil oldukları çok daha geniş bir hareket olan *Autonomia Operaia* (*Otonom İşçiler*) kuruldu. Bu ekibin önemli isimlerinden Lazzarato ise özellikle bilişsel kapitalizm ve maddi olmayan emek alanlarındaki çalışmalarıyla bilinir.

Lazzarato'ya göre maddi olmayan emeğin iki temel görünümü vardır: İlki, "metanın 'enformasyonel içeriği' bakımından (...) dolaysız emek için gerekli olan becerilerin artan şekilde sibernetik ve bilgisayar hâkimiyetine (ve yatay ve dikey iletişim) dair beceriler gerektirdiği endüstri sektörü ve üçüncü sektörlerdeki büyük şirketlerde çalışan işçilerin emek süreçlerinde gerçekleşen değişimler"dir (2005: 227). İkinci özelliğiyse "metanın 'kültürel içeriğini' üreten etkinlik bakımından, normalde 'iş' olarak kabul edilmeyen bir dizi etkinliği" (2005: 228) içermesidir. Maddi olmayan emeğe temelde ruhunu veren bu iki özellik, aslına bakılırsa bir noktada birleşirler: Geleneksel işçi figürünün ortadan kalkması. Artık bu yeni figüre göre bilişim teknolojilerine hâkimiyetiyle ve bunları işi sürdürüp canlandırma yönünde kullanma kabiliyetiyle ölçülen bu yeni figür, anlamını etkinliğinden alan bir *homo laborans*'tır.

Hardt ve Negri'ye göre "maddi olmayan emek, fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlar gibi ürünler üretir" (2004: 122). Ne var ki bu üretim, maddi bir boyutla iç içedir; ondan ayrı olarak düşünülemez. Emek maddi olmasa da, ürünü maddidir. Bu açıdan terimin kısmen muğlak olduğunu kabul eden düşünürler, bu emeğe "biyopolitik emek" (2004: 123) adını da koyarlar. Bu emeği biyopolitik olarak nitelemelerinin nedeni, toplumsal yaşama etki etme biçimleridir. Yani bireyden nüfusa doğru yönelme biçimleridir. Ne var ki, burada bir itiraz yükselebilir: Maddi ya da değil, her türden emeğin son kertede bireyden toplumsala uzanan bir boyutu vardır ve iletişim teknolojilerinin bunları değiştirme ve etki yüzeyini genişletme biçimi nedeniyle bu emeği biyopolitik olarak adlandırmak, emeğin niteliğine ilişkin hakiki bir belirleme değildir; çünkü maddi olmayan emeğin de maddi bir boyutu vardır. Bu boyut şöyle açıklanabi-

lir: Biyopolitik emek, maddi mallar üretmekle kalmayıp bunları hem ambalajlayacak hem de kendisi maddi emek biçimleri altında ambalajlanacak bir ürüne sahiptir. Örneğin, kişisel sağlık hizmetleri ya da insan kaynakları gibi işlerde işçinin maddi emeğin yanı sıra neredeyse kendi başına bir *performans*a dönüşen maddi olmayan bir çıktı da üretmesi beklenir.

Maddi olmayan emeğin özelliklerinden biri, bilgisayarlarda olduğu gibi kendisini olasılıklar dahilinde yeniden şekillendirebilmesi ve etkileşim ağlarını kullanarak risk öğelerini en aza indirebilmesidir. Bu noktada Lyotard'ın *Postmodern Durum*'una göz kırpan Hardt ve Negri, bugün bilgisayarla doğrudan bir ilişkisi olmasa bile pek çok ortam ve öğenin dolaşımının bu araç model alınarak şekillendirildiğinin farkındadır. Bu öyle bir süreçtir ki, "Etkileşimli ve sibernetik makineler bedenlerimize ve zihinlerimize takılan yeni bir protez, bedenlerimizi ve zihinlerimizi yeniden tanımlamamızı sağlayacak bir lens haline" (2002: 304) gelmektedir. Bu nedenle, söz konusu emek, yalnızca çalışma biçimlerini ya da emekçinin tanımını değiştirmekle kalmaz; aynı zamanda emekçinin zihin ve beden yapısında da dönüşümlere yol açarak öznellik biçimlerinin ve deneyimlerinin değişmesine neden olur.

Maddi olmayan emeğin başka bir özelliği ise kafa ve kol emeği arasındaki Fordist ayrımının altını oymasıdır (Haug, 2009: 177). Lazzarato'nun yanı sıra Hardt ve Negri de bu kavramı, post-Fordist süreçteki bütün emek türlerini altında toplayan bir çatı olarak düşünürler. Bunun temel nedeni, "iş" ve "işçi" kavramlarının klasik boyutlarını aşan birtakım özelliklere sahip olmasıdır. Klasik "işçi" figürünün büyük oranda ortadan kalktığı bu süreçte işin gerçekleştirildiği fiziki mekân olarak "fabrika" da ortadan kalkacaktır. Üretim gerçekleşeceği fiziksel bir mekânın olmayışı, aynı zamanda "merkez"in de olmayışı manasına gelir. Bu nedenle "Maddi olmayan emek kendini doğrudan doğruya ağlar ve akışlar şeklinde varolan kolektif biçimler içinde oluşturur" (Lazzarato, 2005: 243).

Hardt ve Negri, maddi olmayan emeğin yukarıda anılan ilk görünümünü bir model olarak sundukları bilgisayar benzet-

mesini kullanarak açıklarlar. Ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte emek süreçlerinde ciddi bir heterojenleşme baş göstermiş; işçi ile emeğinin nesnesi arasındaki mesafe artmıştır. Bilgisayar modeline göre gerçekleşen üretim, emeği her geçen gün daha fazla soyut emeğe dönüştürür. Negri'ye göre "Postmodern olan, –artık yaşamın her alanına yayılan bir üretim biçimi olan– gayrimaddi üretimin tahakkümü altındadır" (2004: 177). Örneğin, sermaye esnekleşen üretim biçimlerini her geçen gün daha fazla tercih etmeye başlamıştır. Yine de unutmamak gerekir ki, "Bilgisayar modeli yine de hizmetlerin üretilmesiyle ilgili iletişimsel ve maddi-olmayan emeğin sadece bir yönünü açıklayabilir. Maddi-olmayan emeğin öteki yüzü insani ilişki ve etkileşimde *duygulanımsal emektir*" (2002: 305).

Maddi olmayan emeğin bir parçası olarak duygulanımsal emeğin ürünleri başka metalar gibi elle tutulamaz; ancak maddi süreçlerden ayrılamayacağı için bir dizi manipülasyon içeren iletişim süreci içerisinde açık seçik görülebilir. "Kişiye özel hizmetler", sağlık hizmetlerindeki şefkat, özen gibi duyguların işin bir parçası haline gelmesi, "müşteri daima haklıdır"ın türevleri olan ritüel iletişim biçimleri, örneğin büyük firmaların çalışanlara tahsis edilmiş alanları müşteriyle karşı karşıya kalınan satış alanından ayıran kapıların üstüne "Gülümse, sahneye çıkıyorsun" tabelası asması, işçiden beklenen duygulanımsal emeğin basit birer göstergesidir. Bu emek biçimi, artık baskın hale gelmiştir.

> Bana öyle geliyor ki, bugün üretim –maddi olmayan metaların üretimi gibi– bizim maddi olmayan üretimler dediğimiz şey tarafından tahakküm altına alınmıştır: bilginin üretimi, düşüncelerin üretimi, imgelerin üretimi, hatta duygusal ilişkilerdeki duygulanımların üretimi. Hazır yemek restoranlarında çalışan insanların karşısındakine nasıl bir tür zoraki gülüşle baktığını bilirsiniz. *Duygulanım*ınızın bir parçasının işinizin bir parçası olduğunu bilirsiniz. Hatta duygusal yaşamınız dahi denetim altındadır (Hardt ve Davis, 2007: 170).

Hardt'ın da örneklediği üzere maddi olmayan emeğin bir boyutu, hatta ana boyutu olarak duygulanımsal emek, temel olarak emekçinin yaşamı ve duyguları ile işi arasında bir paralellik kurmasını ister. Böylelikle bilhassa sağlık hizmetleri gibi doğrudan yaşamın risk altında olduğu sektörlerde işin "soğukluğu" insani iletişimin "sıcaklığı" tarafından soğurulacak ve hizmetin satışı daha kolay hale gelecektir. Bu anlamda asıl mesele "canlı varlıkların sabit sermaye haline gelmesi"dir (Hardt ve Negri, 2011: 142). Ne var ki, burada bir noktaya dikkat etmek gerekir: İşçinin iş dışındaki yaşamı hep denetlenmişti. Antonio Gramsci, Amerika'da Fordist üretimin hâkim olduğu dönemde işin ussallaştırılması için kurulan teftiş kurullarının işçilerin içki tüketiminden cinsel yaşamına kadar pek çok alanda hayatlarını denetleyip belirlemeye çalıştığını işaret etmişti (2010: 359-362). Kısacası, verimi ve kârı arttırmak için işçinin hayatını denetleme çabası hep vardı; ancak işin kendi başına bir performansa dönüşmesi, hayatı "kaplaması" 70'lerden sonra baskın eğilim haline gelmiştir.

Lazzarato'nun ifadesiyle bu "yeni iletişimsel makine" artık basit bir biçimde imge üretip onu dolaşıma sokmakla ve onun alımlanmasını beklemekle yetinmez; çünkü bu geleneksel anlamıyla yaklaşıldığında alımlayıcı edilgin bir konuma yerleştirilmiştir. Oysaki bu "yeni iletişimsel makine, İtalya'daki küçük ve orta boylu post-Fordist girişimler için 'öznelleştirme' mekanizması olarak işlev görür. (...) Ülkedeki yeni endüstriyel doku için 'piyasanın inşa'sının çarkı olarak işler" (2007: 93-4). Yeni iletişimsel makine, büyük ölçüde politikanın tahakküm aracı, ikna odası olarak çalışmaktır.

Sonuç olarak, düşünürlere göre maddi olmayan emeğin üç temel görünümü vardır.

> Birincisi, enformatikleşmiş ve bizatihi üretim sürecini dönüştürecek bir şekilde iletişim teknolojilerini bünyesine katmış bir endüstriyel üretimle ilgilidir. İmalat bir hizmet sayılır; dayanıklı malların üretimindeki maddi emek, maddi-olmayan emekle karışır ve maddi-olmayan emek halini almaya baş-

lar. İkincisi, bir yandan yaratıcı ve zekâ ürünü manipülasyon ve öte yandan da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir. Son olarak, maddi-olmayan emeğin üçüncü türü duygulanımın üretimi ve manipülasyonuyla ilgilidir; (aktüel ya da virtüel) insani ilişki gerektirir, yani bedensel emek tarzıdır. Küresel ekonominin postmodernleşmesinde başı çeken bu üç tür emektir (Hardt ve Negri, 2002: 305-306).

Maddi olmayan emeğin bu üç görünümünün "ilk coğrafi sonucu üretimin çarpıcı bir biçimde merkezsizleşmesidir" (2002: 306). Bu merkezsizleşme ya da başka bir deyişle rizomlaşma bir dizi başka sonucu tetikler: Merkezin iletişim ve enformasyon araçları içerisine dağılarak yok olması, bir kurum olarak fabrikayı ortadan kaldırır. Fabrikanın fiziksel olarak silinmeye başlamasıyla birlikte üretim bandı ve geleneksel işçi figürü de silinmeye yüz tutar. Üretim bandının yerini "ağ modeli" almış; iletişim araçlarının yaygınlığı ve esnekliği sayesinde üretim, mekândan bağımsızlığını ilan etmiştir. Ne var ki, bu merkezsizleşme "üretim üzerindeki denetimin aynı oranda merkezileşmesini kışkırtır. Üretimin merkezkaç kuvveti denetimin merkezileşme eğilimi tarafından dengelenir" (2002: 309). Bu süreçte yalnızca denetim ve üretim tarzları arasında bir zıtlık yoktur; aynı zamanda coğrafyanın önemini yitirmesiyle enformasyon ağlarının önemi artar. Örneğin, bugün AVM'lerde çalışanların işe giriş çıkış saatleri, mola ya da yemek vakitleri WhatsAPP vb. haberleşme programları sayesinde kontrol edilebilmektedir. Yöneticilerin "motivasyon" ve "uyarı" mesajları gönderdiği "işyeri grupları", çalışanların korkulu rüyası haline geldi. Bugün işin gerektirdiği fiziksel çabaya, sürekli denetimin yanı sıra "sürekli gülümseme", "motive halde olma" baskısı eklenmiştir.

Denetimin sürdürülebilmesi için gereken teknolojikleşme, tercih değil, bir zorunluluktur. Ulus-aşırı bir iktidar biçiminin dayattığı en temel zorunluluklardan biri, çağa uygun bir iletişim altyapısına sahip olmaktır. Bu durumun bir yan ürünü de

teknolojik gelişmelerin eşzamanlı olarak izlenmesinin zorunlu hale gelmesidir. Böylelikle teknoloji salt bir araç olmaktan çıkar. Hardt ve Negri, söz konusu süreçte özellikle bu noktayı vurgularlar. Ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte enformasyon ve iletişim altyapısının zorunlu yenilenmesi, kendi başına bir amaç haline dönüşür. "Çağımızda üretimin zirvesinde duran enformasyon ve iletişim üretilmiş metanın ta kendisidir; ağ da hem üretimin hem de dağıtımın mekânıdır" (2002: 310). Kısacası, enformasyonun kendisi artık bir meta haline gelmiştir.

İletişim teknolojilerinin yaygınlaşması, ilk bakışta *enformasyonun demokratikleşmesi*ne yol açıyormuş gibi görünse de, fiili durum bu varsayımın kolaylıkla sorgulanmasına yol açar. Bu ağlar genellikle birkaç büyük şirketin elindedir ve doğal olarak onların amaçlarına göre şekillenir. Kısacası demokratikleşme araçlarının sınırları daha en başından sermaye tarafından belirlenmektedir. Bu anlamda merkezsizleşme ve iletişimin önem kazanma sürecinin, enformasyonun demokratikleşmesine katkısı varsa da bu genellikle çok sınırlı kalır.

Maddi olmayan emeğin üretilmesinin önemli sonuçlarından biri de *yabancılaşma*nın katmerlenmesidir. Söz konusu emek türünün bir zorunluluğu olarak işçinin sergilemesi gereken bir *performans* vardır. Artık işçinin bedeni bir *karşılaşma uzamı*dır ve bu uzamda daima olumlu bir tablo çizmek, "olumlu" duygulanımlar üretmek zorundadır. Sadece olumlu olmak da yeterli gelmez; bunun da ötesinde hizmetin kendisinden ziyade *hizmetin verilme biçiminin* bir "iş"e dönüşmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Lazzarato bu süreci "insan kaynaklarının şirketin dış kısmına doğru" (2005: 239) kayması olarak betimler. Kişinin benliği ile işte sergilemesi gereken performans arasındaki uçurum arttıkça çatışmanın fitili daha da kısalır. Bugün esnek çalışma tarzının adeta bir zorunluluk haline gelmesiyle başta hizmet sektörü olmak üzere pek çok alanda "mesai saati" kavramı ortadan kalkmıştır. Bu da performansın sabah dokuz-akşam altı aralığından çıkıp tüm güne yayılması anlamına gelir.

> Ne var ki, İmparatorluğun biyo-politik bağlamında, sermayenin üretimi her zamankinden daha fazla bizatihi toplumsal hayatın üretimi ve yeniden üretimiyle birleşir; dolayısıyla üretici, yeniden üretici ve üretici olmayan emek arasındaki ayrımları savunmak her zamankinden daha zorlaşır. Emek, ister maddi ya da maddi olmayan emek, ister kafa ya da kol emeği olsun, toplumsal hayatı üretir ve yeniden üretir ve bu süreçte sermaye tarafından sömürülür. (...) Biyo-politik bağlamda üretimle yeniden üretim arasında zaman içinde ayrımın ortadan kalkması da bir kez daha zaman ve değerin ortak ölçülemezliğine ışık tutar (Hardt ve Negri, 2002: 403).

Biyopolitik üretim, emeğe ilişkin geleneksel değer mantığını altüst eder. Bunun gerçekleşmesi ise üretim sürecinin merkezsizleşmesi başta olmak üzere bir dizi dönüşümün etkisine bağlıdır. Bu etkiler toplamı, geleneksel proletarya kategorisinin muğlaklaşmasına, sermayenin değeri ölçüye indirgeme mantığının işlevsizleştirilmesine dayanır. İş zamanının ve mekânın ortadan kalkması, "ölçülebilirliği" krize sokar ve işi bir *performans*a dönüştürür.

Burada anahtar husus, "mesai saatleri" ile "boş zaman"ın birbirine karışmasıdır. Bu anlamda "post-Fordist dönemde 'zihnin hayatı' üretimin zaman-mekânı içerisinde bütünüyle dâhil edilmiş olduğundan, esaslı bir homojenlik hâkim hale gelir" (Virno, 2013: 116). Böylelikle biyopolitik emek, çalışmayı aşarak yaşamın içine uzanır ve onu ele geçirir. Hardt ve Negri'nin ekonominin postmodernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan durumu "biyoiktidar" kavramıyla ele almalarının nedeni burada yatar; çünkü ekonomi hareket etme biçimleri artık politik kararlara bir model oluşturmakta ve bu modele göre yaşamın bütün kapasiteleri ekonomikleşmiştir.

> Her ekonomik sistemde çeşitli emek biçimleri vardır ama her zaman bir emek figürü diğerleri üzerinde hegemonyaya sahiptir. Bu hegemonik figür, diğerlerini adım adım kendi temel niteliklerini benimseyecek biçimde dönüştüren bir girdap gibidir. Hegemonik figür sayısal anlamda değil, diğerleri üzerinde

dönüştürücü bir etki yaratması anlamında hâkimdir (Hardt ve Negri, 2004: 121).

19. ve 20. yüzyılda endüstriyel emeğin baskınlığından söz edilebilir; ancak fabrikanın üretimin merkezi olmaktan çıkması ve emek biçiminin değişmesiyle birlikte yeni bir döneme girilmiştir. Bu yeni dönemde baskın emek tipi, "maddi olmayan emek"tir. İkili, maddi olmayan emeğin hegemonikleşmesiyle yeryüzündeki işçilerinin büyük bir çoğunluğunun maddi bir emek ürettiği gerçeğini göz ardı etmez; aksine post-Fordist dönemde maddi olmayan emeğin azınlıkta olduğunun farkındadırlar. Kaldı ki, maddi olmayan emeğin çıktıları da bir anlamda maddidir. Bununla birlikte asıl iddiaları, "maddi olmayan emeğin *nitel açıdan hegemonik* olduğu ve diğer emek biçimlerine ve bizzat topluma bir eğilim dayattığı"dır (2004: 123). Yani, nicelik bakımından maddi üretim biçimlerinin, "fabrika" emeğinin baskın olduğunu kabul etseler de, uygulamaya gelindiğinde maddi emek biçimleri etrafında örgütlenen yönetim zihniyetinin maddi olmayan emeği birinci sıraya koyduğunu ileri sürerler. Bunun en iyi örneklerinden birisi, son dönemde baskın bir şekilde ortaya çıkan "esnek çalışma" modelidir.

Esnek çalışma modelinde kişi, fabrika tarzı belli bir üretim mekânına hapsedilmeyerek özgürlük yanılsaması oluşturulur. Böylelikle bir yandan sömürü ilişkilerinin maskelenmesi sağlanırken, öte yandan sömürünün işyerinde geçirilen saatlerle ve işyeriyle sınırlı kalmasının da önüne geçilir. Esnek çalışma modelinde işçi, bir anlamda çalışma saatlerini kendisi seçiyormuş gibi görünse de her an "ulaşılabilir" olmalıdır. Bu "kesintisiz temas", öncelikli olarak "çalışma saati" ile "hayat"ın birbirine karışmasına neden olur. Böylelikle işgücü her an denetim altında tutulmuş olmakla kalmaz; aynı zamanda da çalışma saatinin hesaplanması olanaksız hale gelir. Bu nedenle Paolo Virno, post-Fordist çalışma koşullarında üretilen emeğe "gizli emek" der: "Gizli emek, her şeyden önce, karşılığı ödenmemiş yaşamdır, yani insan etkinliğinin, emek etkinliğiyle her ba-

kımdan benzeşen, ama yine de üretici güç olarak hesaplanmayan parçası"dır (Virno, 2013: 117).

Esnek çalışma modelinin başka iki özelliği de şunlardır: Birincisi, çalışma merkezi olarak örgütlenen bir mekânın olmayışı birtakım masrafları ortadan kaldırır; ikincisiyse böylesi bir çalışma, güvencesizliğin artması anlamına gelir. Her işin bir "proje" haline gelmesiyle uzun süreli istihdam ortadan kalkar ve güvencesizliğin pekiştiren yeni bir iş rejimi ortaya çıkar. Bu rejimde hayat işe, iş de hayata dönüşmüştür. Biyoiktidarın yaşama yönelik saldırısı, aynı zamanda yeni bir öznellik biçimine yol açar. Sermayenin yeni hedefi bütün yaşamı ele geçirmek olduğuna göre buna uygun bir öznellik biçimi de inşa etmek isteyecektir:

> Batı toplumlarının yeni sloganı hepimizin "özne olmasıdır" Katılımcı yönetim bir iktidar teknolojisi, "öznel süreçlerin" yaratılması ve denetim altına alınması için bir teknolojidir. Öznelliği yalnızca uygulamaya dönük görevlerle sınırlandırmak artık mümkün olmadığı için öznenin yönetim, iletişim ve yaratıcılık alanlarındaki yeteneklerinin "üretim için üretimin" şartlarıyla uyumlu hale getirilmesi gereklidir (Lazzarato, 2005: 230).

Bu yeni figür, artık kendisini basit bir biçimde meta üretiminin bir ayağı olarak göremez; aksine bu sürece etkin olarak dahil olmalı, kendini "eğip bükmeli", hatta "kendinden" bir şey katmalıdır. Böylelikle kişinin benliğine ilişkin yaratıcı süreçleri işin geliştirilmesiyle özdeşleştirmesi; "boş zaman"ın kişinin kendi yeteneklerini ve kültürel gündemini gerçekleştireceği bir zaman olmaktan çıkarak bir tür "ek mesai"ye dönüşmesi ve en önemlisi de tüm bu süreci "isteyerek" gerçekleştirmesi gerekmektedir. Burada bir tür görünmez şiddet uygulanmaktadır ve bunu kamufle etmek üzere de "iletişim becerileri", "motivasyon toplantıları", "sertifika eğitimi" gibi zırhlar kullanılmaktadır. Bu husus Foucault'nun "girişimci özne"siyle birlikte düşünülebilir. Bu değişim yeni öznellik biçimlerinin ortaya çıkması için bir zemin hazırlanması anlamına gelecektir. "Son tahlilde,

felsefi açıdan bakarsak buradaki üretim *öznelliğin üretimi*dir; yani toplumda yeni öznelliklerin yaratılması ve yeniden üretilmesi" (Hardt ve Negri, 2004: 84). Kısacası yeni öznelliklerin üretimi bir anlamda maddi olmayan emeğin bir "yan ürünü"dür.

Biyopolitik üretim bir yandan da –daha sonra ele alınacağı üzere– ortak olanın inşasına açılan yeni öznellikleri şekillendirir. Bu nedenle yaşamın bütün alanlarına sirayet edecek ve başladığı zemine dönerek yine ortak olanı kurmayı hedefleyecek olan bu yaklaşım, düşünürlere göre yeniden öznellik üretimi sorunun kapısını açar. Frankfurt Okulu'nun yabancılaşma ve kültür endüstrisi üzerinden getirdiği eleştirilerin izini süren postmodernist düşünürler, ağırlıklı olarak istikrarlı bir özne anlayışının altını oymuştur. İkiliye göre burada üçüncü bir yaklaşımın olanağı Foucault, Deleuze ve Guattari'nin düşüncelerinde saklıdır.

> Bu yazarlar, öznelliğin kurumsal mimariler, psikanalitik söylem, devlet aygıtları vb. içinde üretilmesinin toplumsal mekanizmalarına odaklanırlar; ancak öznelliğin iktidar aygıtları tarafından üretilmesini sevinç ya da umutsuzlukla karşılamazlar. Onlar öznellik üretimini daha ziyade, politik mücadelenin cereyan ettiği asli alan olarak değerlendirir. Buradan hareketle, öznellik üretimi devrelerine müdahale etmeye, kontrol aygıtlarından kaçmaya ve özerk bir üretim için temeller oluşturmaya ihtiyacımız var (Hardt ve Negri, 2011: 179).

Bu anlamda biyopolitik üretim, sermaye karşıtı bir çokluğun ortaya çıkmasını sağlayacak öznellik üretimiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu süreçte asli olan kolektifin kendi içerisinde, kendi imkânlarıyla ve kendi kendine dönüşebilmesidir. Bu iddia –ileride detaylıca ele alınacağı üzere– Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek'in eleştirilerine maruz kalacaktır. Laclau ve Žižek, imparatorluğa içkin olan bir direnişin "radikal devrimci" bir politika üretemeyeceğini ileri sürer. Başka bir eleştiri ise Jacques Rancière cephesinden gelecektir. Rancière, Hardt ve Negri'yi Marksist *bölme* ilişkisini yeniden bir görünüm altında yinelemekle eleştirir: "Gayri-maddi iş ve yeni zihinsel emek veren özne

söylemi de kapitalizmin kendi mezar kazıcılarını üreteceği eski Marksist şemaya bağlı kalmayı sürdürmeye çalışıyor. Bununla birlikte, bu söylem maddi, el işçiliğinin basitçe yok olacağına dair bir masal üretiyor" (Rancière, 2013: 53). Buna benzer bir eleştiri George Caffentzis'ten de gelmiştir. 1990'larda ortaya çıkan "işin sonu" söylemlerini analiz eden yazar, teknolojik araçların ve küreselleşmenin kapitalist rejimi yıkıma götüreceğine yönelik iddiaların altının boş olduğunu vurgular. Ona göre Stanley Aronowitz, Jeremy Rifkin ve Antonio Negri gibi isimlerin başını çektiği "işin sonu" söylemi, teknolojik dönüşümlerin maddi emeğin yapısını dönüştüreceği konusunda aşırı bir iyimserlik içerisindedir. Caffentzis (1999), üretim alanında halen maddi emeğin baskın ve belirleyici olduğunu; bu nedenle de "işin sonu"ndan değil aksine "köleliğin rönesansı"ndan söz etmek gerektiğini ileri sürer.

O halde söz konusu kontrol aygıtlarından kaçan ve özerk bir üretim için temeller oluşturan yeni öznellik biçimi nedir? İkili, biyopolitik üretim modelinin ortaklığa yaptığı vurguyla politik eylem için bir model oluşturduğunu ileri sürer: "Tıpkı geniş bir toplumsal çoğulluğun maddi olmayan ürünler ve ekonomik değerler üretmesi gibi, bir çokluk da politik kararlar üretebilir" (Hardt ve Negri, 2011: 180). Müşterek üretimin sermayenin mantıklarına karşı durma kapasitesi, onun bir öznellik formunda örgütlenip örgütlenemeyeceği sorununu doğurur. İkili, Marx'ın sermayenin özünde bir *toplumsal ilişki* olduğu formülünü anımsatarak, bunun tam karşı yönde de örgütlenebileceğini ileri sürerler. İşte, bu öznellik biçiminin adı Çokluktur.

Adlar Kataloğu: Çokluk, Yeni Proletarya, Yoksul

> Aslanı çağırdığınızda, önemli olan gelmesidir; eğer gelmiyorsa, onun ne olduğunu bilmek önem taşımaz.
>
> — Hans Blumenberg

Simon Critchley'nin işaret ettiği üzere "Siyaset her zaman adlandırmayla ilgilidir. Siyasal bir öznellik adlandırma ve bu ad

etrafında siyasal olarak örgütlenmeyle ilgilidir" (2010: 111). Bu bağlamda Hardt ve Negri de yalnızca İmparatorluğun örgütlediği egemenlik mantığına odaklanmaz; aynı zamanda etrafında politik olarak örgütlenilebilecek bir dizi yeni ad önerirler. Critchley'nin sözünü ettiği ad sorunu, aynı zamanda politikaya ilişkin kuramların bir öznellik kuramı ya da fikri de içermesine yönelik bir uyarı olarak düşünülebilir. Bu bakımdan toplumsal aktörlerin sosyolojik bir analizinin ötesine geçmek isteyen her politik düşünüş, çevresinde örgütlenilecek ada ilişkin bir öneri de barındırmalıdır.

> Demek ki gerçekleştirilmesi gereken siyasal görev, yaşadığımız çeşitli toplumsal mücadelelerden bir siyasal özne toparlamamızı sağlayacak bir ad icat etmektir. Bu siyasal özneyi toparlama edimi, hegemonya uğrağıdır. Daha doğrusu, belki de, günümüz dünyasında toplumsal aktörlerin çoğalması fikrinin izini sürerek, etrafında siyasetin kendini hegemonikleştirebileceği konumlanmış *adlar* icat etme ve sonra da bu adları bir tür birlik, ortak cephe ya da kolektif irade halinde toparlama meselesidir (Critchley, 2010: 112).

Bu çerçevede siyasetin bilinen en eski isimlerinden birisi, "proletarya"dır. Marx ve Engels'in ortaya koyduğu bu ad, hem Crithley hem de Hardt ve Negri için sosyolojik açıdan geçerliliğini yitirmiştir. Hardt ve Negri, bu bağlamda karşı-İmparatorluğun örgütlenmesi için hayli kapsamlı bir *ad* önerirler: Çokluk. Ne var ki, düşünürler Çokluk figürünü farklı kitaplarında çeşitli adlarla güncelleyip çapını genişletir. Bundaki temel amaç, Çokluğun bir dogmaya dönüşmesine engel olmaktır. Dahası, Çokluk figürünü doğrudan doğruya çok geniş bir perspektifte anlama çabalarıdır.

İkili, bu kavramı Spinoza'dan ödünç alır; ancak dönüştürüp yenilerler. Spinoza (2007) için çokluk, daha çok doğal bir birlikteliği ifade eder. İnsanların yardımlaşma ve dayanışma olmaksızın hayatta kalmalarının güç olduğu gerçeği, onları ortak bir gövde etrafında örgütlenmeye yöneltir. Hardt ve Negri'yse Çokluğun en başta bir sınıf kavramı olduğunu söylerler (2004:

117) ama bununla da sınırlı kalmazlar; çünkü "çokluk basit bir biçimde ekonomik bir kavram değildir; sınıf kavramını biyopolitik bir biçime dönüştürmüştür" (Negri, 2008g: 42). Bunun nedeniyse geleneksel kavrayışta proletaryanın emek gücünün değerini belirleyen zamansal ve mekânsal rejimin postmodern eşikten sonra işlevsiz olmasıdır (2008h: 46). Bu yeni egemenlik ve sermaye mantığına karşı yeni silahları olan yeni bir karşı güç gerekmektedir. Bu nedenle düşünürler "sınıf" kavramının çeperlerini bir hayli genişletirler. Üretim araçlarına sahip olmayanların, yani proletaryanın yanına "yeni proletarya", "yoksul" ve bunların tümünü kapsayıcı bir kavram olarak "Çokluk"un adını yazarlar. Aslında Hardt ve Negri, en başta "Çokluk" kavramını kullanır; ancak zaman içerisinde onu ikame edebilecek yeni kavramları da sahaya sürerler.

Adlar kataloğunun genişletilmesinin asli gerekçesi, üretim ve sömürü biçimlerinin değişmesi ve doğal olarak sömürülen kesimin değişmesidir. Kapitalizmin içkin krizlerinden sağ çıkması yüksek dönüşüm kabiliyetiyle ilişkilidir ve klasik Marksist çözümleme, yaşanan bu dönüşümler karşısında kısmen battal kalmıştır. Bu nedenle devrimci özne olarak proletaryayı temele alan çözümler, İmparatorluk karşısında yetersiz kalacaktır. İkili, yeni devrimci özne olarak Çokluğu düşünce sahasına sürer.

Çokluk, öncelikle birlik ve çokluk arasındaki temsili bölünmenin ve bizatihi temsil kavramının reddedilmesine dayanır. "Bir çokluk, indirgenemez bir çoğulluktur" (2004: 119). Yani, Çokluk kendisinden mülhem olduğu *farkların bileşkesi* değil, aksine farkların fark olarak kendilerini yitirmeden bir araya gelmesidir; Çok'un Bir'in çatısı altında soğurulması değil, Bir'in Çok karşısında geçersiz kılınmasıdır. Bu anlamda Çokluğun en genel tanımı, "ortak hareket eden tekillikler"dir (2004: 119).

> Çokluk, bir yandan mücadeledeki toplumsal tekilliklerin çok boyutluluğunu vurgulayan; öte yandan da onların ortak eylemlerini koordine etmeyi ve onların yatay örgütsel yapılardaki eşitliğini sürdürmeyi amaçlayan politik bir örgütlenme biçimidir (2011: 121).

Çokluk, tekillikleri temsil potasında eritmeden, hiyerarşik bir düzene ve sınıfın sınırlayıcı alanına hapsetmeden, yatay bir örgütlenme içerisinde bir araya getiren öznedir. Bu nedenle çokluk, halk ile aynı şey değildir. İkiliye göre geleneksel bölme işleminin bir parçası olarak halk, son kertede Bir'in örgütlenmesine dayanır ve "birlik oluşturan bir nüfusu temsil eder" (2002: 15). "Nüfus elbette birçok farklılık tarafından belirlenir, ancak halk, bu çeşitliliği bir tekilliğe indirger ve nüfusa bir özdeşlik dayatır (2004: 12). Çokluksa halkın aksine Bir'in etrafında örgütlenmez; daima indirgenemez farklılıklardan mülhemdir. Bunların toplanması değil, bir araya getirilmesidir. "Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur" (2004: 12). Bu anlamda çokluk ile halk birbirinden ciddi bir biçimde farklıdır.

Paolo Virno aradaki farkı izah etmek için kanonik iki düşünürü karşılaştırmalı olarak ele alır: Spinoza ve Hobbes. Virno'ya göre Spinoza, "çokluk" kavramının, Hobbes ise "halk" kavramının mucididir. "Spinoza'ya göre *multitudo* (çokluk) tam anlamıyla *kamu sahnesinde*, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezcil bir hareket etme biçimi içinde buharlaşmadan, Bir'le bir bütün oluşturmadan *varlığını sürdüren bir çoğulluğa* işaret eder" (2013: 26). Bir içerisinde nüanslarını koruyabilen, öğeleri temsil tarafından etkisizleştirilmeyen, aşkınsal olmayan toplumsal ve politik bir varlıktır Çokluk. Halk ise devletle birlikte ortaya çıkan bir "tek"in adıdır. Farkları çağırmaz, aksine onları bünyesinde soğurarak politik-öncesi ilan eder. Dahası, çokluk kavramı güruh ya da kalabalık da değildir. Bu bakımdan çokluğun düşünce tarihi boyunca indirgendiği tüm bu adlar ve bizatihi çokluğun kendisi bir dizi olumsuzlukla ilişkilendirilir. Oysaki güruh, kitle ya da kalabalık, edilgin oldukları için her yöne çekilebilme potansiyelini taşır.

Hardt ve Negri, bu kavramı farklı zamansallıklara dayanan iki temel anlamda kullanır. Bunlardan ilki Spinozacı anlamda *sub specie aeternitaatis*, yani "sonsuzluk açısından"dır. Bu anlamda Çokluk, tarih boyunca özgürlüğün kaynağı olan ontolojik bir sabitliktir. İkincisiyse tarihsel Çokluktur ve ancak poli-

tik bir proje kapsamında düşünülebilir. Ernst Bloch'u anımsatan bu anlamdaki –*beklenti ufku* olarak– çokluk, politiktir. "Ancak bu iki çokluk, her ne kadar kavramsal olarak ayrı olsa da aslında birbirinden koparılamaz" (Hardt ve Negri, 2004: 239). Bu anlamda çokluğun kendisine has bir zamansallığı vardır: Hep-mevcut ve henüz-değil arasında salınıp durur.

Düşünürlere göre "Çokluk, proletarya kavramına, sermayenin idaresi altında emek veren ve üreten herkes şeklindeki en geniş tanımını kazanır" (2004: 121). Söz konusu geniş tanım, emeğin ortaklaşması kapsamında üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmayanların yanı sıra ücretli emekten dışlanan kesimleri de kapsar; çünkü söz konusu "dışlanan kesimler" aslında –geleneksel Marksist literatürdeki adıyla– endüstriyel açıdan bir *yedek ordu*yu oluştururlar. Bu bakımdan kendinden önceki çevrime dahil olmaları çok hızlı bir biçimde gerçekleşebilir. Bu ordunun iki önemli özelliği vardır: Birincisi, üretimden "şimdilik" dışlanmış olanlar, üretim çevrimindekiler için potansiyel bir tehdittir; ikincisi bu ordunun potansiyel emek gücü, piyasada emek gücünün değerini düşürür.

Ne var ki, ikiliye göre artık böylesi bir endüstriyel yedek ordudan söz edilemez; işsiz ile işçi arasındaki potansiyel fark sürekli olarak erimekte ve muğlaklaşmaktadır. Bu anlamda artık hiçbir iş "güvenli" değildir. Biyoiktidarın tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte artık "bütün işçilerin istihdamla işsizlik arasında güvencesiz bir biçimde gidip geldiği geniş bir gri bölge"den (2004: 147) söz edilebilir. Güvenceli çalışmanın ortadan kalkmasıyla "asıl ordu" olarak işlev görecek istikrarlı bir emek gücünden söz etmek mümkün değildir: "Müphemliğin kontrol rejimleri altında tüm emek gücü bir yedek ordu haline gelir; işçiler patronlarının elinin altında daima hazırdır" (2011: 155). Asıl ordunun yerinde yeller esen bu tabloda, "yoksul" da yedek ordu olma rolünü terk etmiştir. Aksine "yoksul olmayan"ın da aslında yoksul olduğu; iş "sahibi" olmanın ancak geçici bir durum olarak düşünüldüğü bir emek rejimi söz konusudur.

Hardt ve Negri'ye göre "yoksul, hiçbir şeyi olmayanı değil; sosyal düzen ya da mülkiyet gözetmeksizin, toplumsal üretim

mekanizmalarına dahil edilenlerin oluşturduğu geniş çokluğu ifade eder" (2011: 54). Üretim mekanizmalarıyla kurduğu ilişkiler bakımından yoksul, saf negatif bir terim değildir; çünkü "bizzat hayatta kalma stratejileri, olağanüstü bir yaratıcılık ve beceri gerektirir" (2004: 147). Bu nedenle yoksul, bütün zayıflığına karşın mülkiyet karşısında potansiyel bir tehdit olmayı sürdürür.

İkiliye göre Çokluk, "*yeni bir proletaryadır, yeni bir endüstriyel işçi sınıfı* değil" (2002: 403). Bu nedenle yeni proletaryanın esas düşmanı, "köleliğin rönesansı"dır. Gelgelelim, buradaki asıl sorun şudur: Sınıf mücadelesinin öznesi olarak "Çokluğun bedeni kendisini nasıl bir telos olarak kurabilir?" (2002: 404). Bunun için öncelikle iletişim araçlarının kullanımı çok önemlidir. Anlam üzerindeki mücadele de Çokluğun kurucu bir figür olarak ortaya çıkmasında bir başka önemli hususdur. Sonraki önemli adım ise söz konusu *telos*un "çokluğun kuruluşunun bir mekanizmasıyla özneler arasında bir karşılaşma mekânı olarak" kurulabilmesidir (2002: 405). Dördüncü özellikse doğrudan doğruya biyopolitikaya ilişkindir. Çokluğun kolektif bir telos olarak kurulması demek, aynı zamanda yaşamın politik örgütlenmesinden söz etmek demektir. Beşinci özellikse Çokluğun *telos*unun aynı zaman kendi kurucu arzusu olmasıdır. Bu beş özellik, Hardt ve Negri'ye göre çokluğun bir *telos* olarak kendisini kurmasının temel gerekliliklerdir.

Hardt ve Negri'nin Çokluğun bedeninin nasıl kurulacağı sorusuna verdikleri yanıt daha ziyade bir "çatı tadilatı"nı andırır. Tekillikleri korumaya yaptıkları olağanüstü vurguya karşın yoksulları, endüstriyel işçileri, göçmenleri, üretim sürecinden dışlananları kapsayan Çokluğun hangi "temelde" kurulacağı açık değildir. Düşünürler, *İmparatorluk*'tan *Ortak Zenginlik*'e kadar bütün kitaplarında bu soruya bir yanıt aramışlar, her seferinde yanıtı yeni bir açıdan kuşatmaya çalışmışlardır: *İmparatorluk*'ta her ne kadar bu soruya "sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde" (2002: 74) diyerek yanıt verseler de bu "ihtiyaç ve istekleri" kimin belirlediği, ki-

min ihtiyaçlarıyla istekleri olduğu ve siyasi sınırlarının ne olacağı açık değildir.

Saverio Ansaldi'nin itiraz ettiği iki noktadan biri tam da budur. Ansaldi'nin ilk itirazı Avrupa'nın *İmparatorluk*'taki merkezi rolüne ilişkindir: "Sömürgeciliğin çöküşünden sonra Avrupa gerçekte kendisini dünya sahnesinden silmemiş midir?" (2001: 142) diye soran Ansaldi, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'un özellikle ikinci bölümünde modernleşme tartışması bağlamında "Avrupa" fikrine verdikleri merkezi rolü tartışmaya açar. Ayrıca ikilinin Avrupa dışı modernleşme pratiklerini kısmen görmezden geldiğini ileri sürer.

İkinci eleştirisiyse çok daha dikkat çekicidir. Ansaldi, Çokluğun gücünün neden bir *özne olarak* düşünülmesi gerektiğini sorar: Göçmenlere, göçebelere bu denli önem verilen bir yaklaşımda neden çoklu*klar* yine bir özne formunda, yani bir anlamda birleştirici ve totalleştirici bir formda düşünülmektedir? (2001: 143). Başka bir deyişle, Çokluk, neden salt çoklu*klar* şeklinde düşünülememektedir? Bu eleştiri, Hardt ve Negri'nin "farkı" koruma yönündeki bütün çabalarının sonunda yeniden bir öznenin bedeninde soğrulduğunu işaret eder. Ne var ki, ikili bu soruya şöyle yanıt verir: "Çokluk tek bir toplumsal beden değildir ve olmayacaktır. Aksine, her beden kuvvetlerin, öznelerin ve başka çoklukların çokluğudur" (Hardt ve Negri, 2001: 243). Bu yanıtı daha sonra *Çokluk* başlıklı kitaplarında çok daha açık hale getirirler:

> Çokluk (halk gibi) bir özdeşlik içermediği ya da (kitleler gibi) türdeş olmadığı için, çokluğun mensupları iç farklara rağmen iletişim kurmalarını ve birlikte hareket etmelerini mümkün kılan ortak paydayı bulmak zorundadır (2004: 13).

Hardt ve Negri, bu noktada "ortak olan" perspektifini koyarak yeni bir buluşma zemini ve yeni bir *bölme* ilişkisi tarifler. Onlara göre Çokluk, müşterek olanlara sahip çıkarak örgütlenecektir; ancak kendisi de zaten toplumsal bir müşterektir. Bu bakımdan eleştirilere yanıt verirken, Çokluğu örgütlenmekten uzak duran bir kitle olarak görenler ile kavramı Leninist

bir öncü parti kavrayışıyla birlikte düşünenleri aynı rafa kaldırırlar. Çokluk, farklılıkları ve çoğullukları buluşturan, bunları bir arada tutan politik bir *ad*dan ibarettir. Bu bakımdan zaten en başından itibaren çoğuldur, çokluk*lar*dır. Öte yandan da ortaklaşma perspektifi bakımından tekildir. Hardt ve Negri, "siyasal değerlendirmelere girdiğimizde, 'çokluklar'dan ziyade 'çokluk'ta ısrar ediyoruz, çünkü kurucu bir toplumsal role soyunmak ve toplumu biçimlendirmek için çokluğun karar alabilmesi ve ortak hareket edebilmesi gerektiğini düşünüyoruz. (...) 'Çokluk' şeklindeki tekil gramatik formül, bizim gözümüzde birliği değil, çokluğun ortak toplumsal ve siyasal kapasitesini ifade ediyor" der (2004: 240-241). Kısacası, zamansal ufukların kaynaşması olan çokluk, aynı zamanda gramatik açıdan tekilliklerin çoğulluklarla da kaynaşması anlamına gelir.

Çokluk temelde bir ortaklık perspektifine dayanır; çünkü "her karşı-tutum, direniş eylemi ya da alternatif öneri yalnızca iktidara itiraz etmez; aynı zamanda ortak olanı da ifade eder" (Negri, 2008a: 138). Bu anlamda çokluğun karar alma kapasitesi, doğrudan ortaklıklar sayesinde belirlenir. Tabii "Bu noktada *ortak*'ın evrensel olmadığını özellikle vurgulamak gerek. *Ortak*, *evrensel*'i kapsayabilir, ifade edebilir, ama *evrensel*'e indirgenemez" (Negri, 2012: 166); çünkü evrensel ancak bir toplama ile ulaşılabilecek totalleştirici bir kavramdır.

Çokluğun karar alma kapasitesi ortak olanlarla ilgilidir; ancak burada düşünürler, bir bireyin karar verme biçimiyle çokluğunki arasında ayrıma giderler. Onlara göre çokluğun karar alma biçimi bireysel bir irade beyanına benzemez. Aksine ortak adları ve mefhumları temele alan ve ortak özgürlüğü inşa etmeye yönelen bir *bölme* işlemidir. "Bu bakış açısından ortak, işbirliği ve direnişin temel koşulu haline gelir" (Negri, 2008a: 147). Bu bağlamda hem eylemin zemini bir ortaklığı gerektirir hem eylemin amacı bir ortaklığı esas alır. Bu bağlamda en temel ortaklık "mutlak demokrasi" zeminidir ve öteki ortaklıklar ancak bu zemin üzerinde yükselebilir.

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

Temsili reddedip yerine yurttaşları eylemci bir katılımcılığa, hatta militanlığa çağıran "mutlak demokrasi" tarifi, neredeyse bir tür *mahcup* "komünizm" çağrısı gibi görünür. İkili, demokrasiyi yalnızca muadilleri arasında nispeten daha iyi olan bir siyasal rejim gibi düşünmez. "Demokrasi, bir yönetim biçimi değil; bir katılım tarzı, ortakları yönetme işidir" (Negri, 2008g: 45). Bu anlamda "mutlak demokrasi" kavramı, Ranciére'in "demokrasi"ye ilişkin yaklaşımını andırır.

Çokluğun bir kurucu iktidar olarak ortaya çıkması için ortaklık zemininden yola çıkması ve "özel mülkiyet" ya da "kamusal"a dair yanılsamalarından sıyrılması gerekir. Bu anlamda Çokluğun ortak olanı inşa etme çabası, eşitlik ve özgürlüğü aynı anda odağına alan *kurucu* bir iktidar projesidir. Biyopolitik ortaklık fikri, yalnızca doğayı, bitkileri, hayvanları kapsayan geleneksel görüşün ötesine geçer ve dilleri, duygulanımları, kodları da ortak olanın havuzuna dahil eder. Böylelikle yaşamın bütün alanlarına yayılır. Özel mülkiyetin iğvasına karşı mücadelesinde ortak olanı üretme, ortak olanı üretecek öznelliklerin sahasını geliştirme ve ortak olanı dönüştürme temelinde hareket eder.

Kendisini bir *telos* olarak sunan, müşterek politik ve toplumsal kapasiteleri gramatik açıdan tekillik formunda toplayan ama farkları bünyesinde barındıran Çokluğun asıl gücü kurucu niteliğinde yatar: "Çokluk canavarcadır; çünkü daima kurucudur" (Negri, 2008h: 47). Düşünürler, burada Çokluğun yalnızca politik bir tepkiye indirgenmemesi gerektiğini işaret ederken, bir yandan da İmparatorluk ile Çokluk arasında basit bir dikotomi kurulmasını engellemeye çalışırlar. Yani Çokluk yal-

nızca militan bir direniş ya da karşı-İmparatorluktan ibaret değildir.

Çokluğun kurucu gücü temel olarak biyopolitik üretiminden gelir: Sevgiye dayanan, müşterek ağların kurulmasını hedefleyen, biyoiktidarın kuşatmasına ve emir komuta zincirine karşı yeni öznelliklerin kapısını aralayan bir üretimden.

> Kurucu iktidar, güçlerin kamusal yapısının kendi kendisini yenileyebilme kabiliyetidir; söz konusu güçlerin dağılımı içerisinde yeni kamusal boyutların öne sürülüp olumlanmasıdır; maddi bir yapının [*constitution*] yeniden şekillendirilmesine dayanan biçimsel bir yapının radikal yenilenmesidir (Negri, 2008a: 119).

Çokluk, mevcut bir yapıdan yola çıkarak, onu dönüştürme ve politik güçlerin dağılımını yeniden belirleyebilme niteliğini haizdir. Fakat bu nasıl olacaktır? İşte, tarih boyunca tekerrür eden o meşhur sorun, bu düşünceye de musallat olur. Mesele, ister Çokluğun kendisini bir *telos* olarak kurması ister ortak olanın inşası olarak dile getirilsin, son kertede kuvveden fiile nasıl geçileceği sorusu yanıtlanmayı beklemektedir. Başka bir deyişle, asıl sorun kurucu iktidarın zemininin ötesinde bu politik öznenin birlikteliğini imkânlı kılacak *pratik*lere ilişkindir.

Bu bakımdan İmparatorluğun krizine kurucu iktidarın vereceği yanıtın bünyesinde yer alan üç temel kavramdan söz etmek gerekir: Terk, göçmenlik ve çıkış [*exodus*].

Düşünürlere göre İmparatorluğun egemenliğine karşı yıkıcı potansiyele sahip olan bu üç kip, en başta merkezsiz, yani ağ şeklinde örgütlenen baskıya karşı harekete geçerler. Disiplinci iktidar mekanizmalarına karşı bir "barikat" vasfı gören eylemler ve alanlar, postmodern eşiğin geçilmesiyle birlikte kısmen işlevsizleşmiştir. Bu nedenle söz konusu üç temel kavram, en başta *yok-yer*de, yani *her yer*de işleyebilecek şekilde yapılanan bir mantığı ifade eder.

Önce kısaca bu üç kavramı ele alalım; ardından da bu bağlamda ikiliye yöneltilen eleştirileri.

Hardt ve Negri'ye göre "Disiplinci çağda *sabotaj* temel bir di-

reniş nosyonuyken, emperyal kontrol çağında bu nosyon *terk* olabilir" (2002: 225). Bunun temel nedeni, modern egemenlik söz konusu olduğunda egemenlik karşıtı güçlerin doğrudan çatışmaya girebileceği fiziksel mekânların yoğunluğu ve belirliliğidir; oysaki emperyal denetim çağında bu mekânlar erk bakımından önemini yitirmiştir. Bu nedenle de "bu terkin bir yeri yoktur; iktidar alanlarını boşaltmak anlamına gelir" (2002: 225). Terk, bu anlamda iktidarın en güçlü olduğu alanlardan çekilerek onu boşa düşürmeyi amaçlar.

İkinci kavramsa iktidarın denetim kurma çabalarını sekteye uğratma potansiyeline sahip olan *göç*tür. Göç hayaleti, bugün dünyanın dört bir yanına musallat olmuştur. Özellikle de yakın dönemde Suriye'de yaşananlar ve Suriyeli göçmenlere ilişkin hem Türkiye hem de Avrupa Birliği içerisindeki tartışmalar akla getirildiğinde göçün ne kadar yakıcı bir sorun olduğu kolaylıkla görülebilir. Bu özel bağlamdan çıkıp daha genel olarak bakıldığında hem legal hem de illegal, bilhassa da Üçüncü Dünya'dan Birinci Dünya'ya yapılan göçlerin bir yandan ulusal sınırların geçersizliğini işaret ettiği, öte yandan da verili dünya düzenini sekteye uğrattığı söylenebilir. İkili, bu kaçışın itici gücünün "emperyal üretimin feci ve maddi koşulları" olduğunun farkındadır; ancak bunun olumlu yanı, umudun diri tutulmasıdır. Bu bağlamda "terk ve çıkış, emperyal postmodernlik içinde ve ona karşı güçlü bir sınıf mücadelesi biçimidir" (2002: 227). Göç, ulusal egemenliğin sınırlarını delik deşik edebilme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla "yurttaşlık" kavramında da bir dönüşüm yaşandığı söylenebilir; çünkü terk ve göç gibi hareketler, içeri ile dışarı arasındaki geleneksel sınırların ortadan kalkmasını temin eder. Ayrıca egemenliğin işaretçisi olarak toprağa dayanan sınırların işgücü hareketliliğini gizlemeye yaradığını da faş eder (Negri 2008a: 116).

Üçüncü kavram olan "çıkış"sa ortak varoluşa zarar veren yapı, kurum ve pratiklerin terk edilmesi anlamına gelir. Örneğin, "aile, şirket ve ulus da dahil olmak üzere toplumsal kurumlarda birikmiş tüm yozlaşmış ortak varoluş türevlerinden" (2011: 183) topluca çıkılması [*exodus*] gerekir. Yani, Hardt ve Negri'ye

göre "terk", "göçmenlik" ve "çıkış" bir anlamda direniş veyahut –Foucault'nun tabiriyle– "karşı tutum" biçimleridir, başka bir anlamda da kurucu iktidarın harekete geçmesini sağlayacak işaret fişekleridir.

Bu bağlamda Hardt ve Negri, bir eşdeğerlilik dizisi içerisinde "yoksul" ve "çokluk" adlarının yanına "göçmen"i de yazarlar. İkiliye göre "günümüz ekonomisindeki emek ilişkilerinde post-Fordizmin yaygınlaşmasıyla, emek piyasasının tamamı hareketli hale geliyor ve bütün emek kategorileri göçmene özgü hareketlilik ve kültürel karışım durumuna meyletdiyor" (2004: 149). Göçmenlerle işçilerin konumunun giderek birbirine benzediğine ilişkin bu iddia birçok bakımdan sorunlu görünmektedir. Her ne kadar post-Fordist süreçler merkezi üretim biçimlerini zayıflatsa da, işçinin yine özel hayatında göçmenin aksine ulus-devletin sınırlarına bağlılığı devam eder ve ulus-devlet tarafından verilen temel haklardan yararlanabilir. Oysaki "Göçmenler aşırı yoksulluk içinde, cepleri bomboş yola düştüklerinde bile bilgiler, diller, beceriler ve yaratıcı kapasiteyle doludur" (2004: 149) demek, en iyi ifadeyle aşırı bir iyimserliği gösterir.

Hem Ernesto Laclau'nun hem de Jacques Rancière'in bu edimler bağlamında oldukça esaslı itirazları vardır: Laclau, ikilinin "göç", "terk" ve "çıkış" kavramlarına yüklediği anlamların Deleuzecü tınılarına dikkati çekerek, bunları tamamen olumlu figürler ya da pratikler olarak kavranmasını eleştirir. Dahası, bu kavramların ima ettiği "direniş" olanakları, Laclau'ya göre *verili* değildir. Başka bir deyişle, yurttaşlığın yapısının değişmesi, *kendiliğinden* bir direnişe dönüşemez; aksine mücadelelerin sonucunda ortaya çıkan bir dizi öznelliğin müdahalesi söz konusu olmalıdır. Bu anlamda "*İmparatorluk*'ta eksik olan, politik öznelliğe ilişkin tutarlı bir kuramdır" (Laclau, 2004: 28).

Laclau'nun bir başka eleştirisiyse, Hardt ve Negri'nin göçmenliğe verdiği rolle ilgilidir. Laclau, insanların göç etmesinin asıl nedeninin kötü koşullar olduğunu kabul eden ikiliye bir yandan hak verir; ancak öte yandan da göç etme isteğinin zorunlu olarak özgür bir özneyi ima ettiği iddiasını sorun-

lu bulur. Farklı insanların ya da grupların farklı motivasyonlarla göç ettiğini ve bunların İmparatorluk karşıtı bir pozisyonda homojenleştirilemeyeceğini dile getirir. Laclau, göçe yönelik böylesi bir yaklaşımın hiçbir biçimde gerçekliğe tesadüf etmediğini "göç"ün nasıl isabetsiz bir metafor olduğuna dair bir örnekle açıklar:

> Ne var ki, 19. yüzyılda aile yaşamına ya da proleterlerin niteliklerinin gelişimine karşı bir isyan olduğunu söylediğimizde, bunu aynı zamanda bir göç edimi olarak kavrayabiliriz; ancak [bu durumda] göç kavramı bütün özgüllüğünü yitirir: Her türden tarihsel değişim –ister iyiye ister kötüye doğru olsun– göç olarak düşünülebilir. İyi bir metafor, analoji vasıtasıyla gerçekliğin şimdiye değin görünmeyen yüzünü gözler önüne serer; ancak bu metafor [göç], elimizdeki örnekte bunu neredeyse hiç başaramıyor (2004: 28-29).

Bu metafora yönelik benzer bir itiraz da Rancière'den gelir: Düşünüre göre çokluğun gücü olarak sunulan göçebe hareketler, aslında ulus-devletlerin şiddet vasıtasıyla dayattığı ve insanları sürüklediği durumların birer sonucudur. Rancière, bu noktada Rwanda örneğinden söz ederek, bu tür terk hareketlerinin olumlu birer *direniş* figüründen ziyade, hayatını sürdürme çabasıyla gerçekleşen bir *zorunluluk* olduğuna dikkati çeker (2010: 89). Negri, hem Laclau'ya hem de Rancière'e "Bu göçmenlerin yalnızca yoksulluktan kaçmaya çalıştığına inanmıyorum; aynı zamanda özgürlüğün, bilginin ve refahın peşinde olduklarını düşünüyorum" (2008f: 30) diyerek yanıt verir; ancak bu yanıt söz konusu eleştirileri ortadan kaldırmaz; yalnızca göçün başka bir boyutu *daha* olabileceğini işaret eder.

Bu noktada ele alınması gereken ikinci bir nokta da yukarıda kısaca sözü edilen yurttaşlığın yapısının değişmesine ilişkindir. Bunun için önce kısaca "küresel yurttaşlık" kavramına değinmemiz gerekiyor.

> Çokluğun eylemleri nasıl politik olabilir? Çokluk İmparatorluğun baskısına ve durmak bilmez bölgesel ayrımcılığına kar-

şı enerjilerini nasıl örgütleyebilir ve yoğunlaştırabilir? Bu sorulara verebileceğimiz tek yanıt şudur: Çokluğun eylemi asıl olarak İmparatorluğun merkezi baskıcı faaliyetleri karşısına doğrudan ve yeterli bir bilinçle dikildiği zaman politik hale gelir. (...)

Hangi özgün ve somut pratikler bu politik projeye can verecek? Bu noktada bir şey söyleyemiyoruz. Ama yine de küresel çokluk için bir politik programın ilk unsurunu, ilk politik talebini görebiliyoruz: *küresel yurttaşlık* (Hardt ve Negri, 2002: 400-401).

Düşünürler, ulus-devletlerin yurttaşlarına tanıdığı haklar gibi, ulus-aşırı Çokluk hareketinin politik olarak bir dizi hak talep etmesi gerektiğini dile getirir. Bu küresel yurttaşlık talebi, çokluğa "uzam üzerindeki kontrolünü yeniden ele geçirme ve böylelikle yeni haritalar çizme gücü" verir (2002: 401). Çokluğun bünyesindeki her kişinin yasal açıdan sadece yurttaşı olduğu ülkede değil, bulunduğu her yerde temel haklara sahip olması gerekir. Sermaye, yeni ve daha ucuz işgücü yaratmak için bireyleri sınırların aşılması yönünde teşvik ederken, öte yandan da haklarını ellerinden almaya çalışır. Bu siyasal talep ise dünyanın her yerinde işçilerin bir yurttaş olarak haklarını korumayı amaçlar.

Çokluğun politik programının ikinci unsuru ise "toplumsal ücret hakkı"dır. Biyopolitik üretimin ortaya çıkardığı yeni zamansallık anlayışı geleneksel zaman kavrayışını kullanılamaz hale getirir. Bu nedenle postmodern eşik aşıldıktan sonra boş zaman, emek gücü ve ücret arasındaki ilişkilerin yeniden şekillenmesi gerekir. Bu anlamda "Çokluğun eylemliliği ölçü ötesi zamanı oluşturur" (2002: 402). Bu yeni zamansallık anlayışı, Çokluk için ontolojik açıdan kurucu bir alan açar. Tam da bu noktada, yani biyopolitik üretimin hayatın her aşamasına daha çok nüfuz ederek maddi emeğin yanı sıra maddi olmayan emeği de sömürdüğü bu tablo zaman ve değeri "ölçü dışı" bir hale getirir. Daha önce değindiğimiz üzere post-Fordist süreçle birlikte emeğin fiziksel bir mekân olarak fabrikayı terk et-

mesiyle birlikte *yeni proletarya* artık her yerde ve her an üretmek mecburiyetindedir. Bunun doğal sonucu da yeni proletaryanın emeğinin geleneksel formüller aracılığıyla ücretlendirilemeyecek olmasıdır. İşte, Hardt ve Negri politik programlarının ikinci talebini tam da bu noktada dile getirirler: "Herkes için bir toplumsal ücret ve garantili bir gelir" (2002: 403). İkili, toplumsal ücreti, öncelikle aile ücretinden ayırırlar ve bu bakımdan kendi taleplerini emeğin cinsiyetlendirilmesi şeklinde tezahür eden ve geleneksel cinsiyet rollerini olumlayan yaklaşımların karşısında, hatta bunların bir eleştirisi olarak konumlandırırlar. Onlara göre aile ücreti, erkek egemen sistemi tahkim etmektedir. Toplumsal ücretse yalnızca aileyi temel almaz; aksine çalışmayanlara da ulaşır.

Sistemin ele geçirdiği dil ve iletişim alanlarında söz sahibi olmak Çokluğun amaçlarından biridir. Egemenlerce manipüle edilen anlam dünyası, Çokluğun oluşmasını ve güçlenmesini engelleyecek bir sahte vaatler cenneti kurar. Bu nedenle Çokluk aynı anda hem emek gücü hem anlam hem de iletişim üzerindeki bir mücadeleye hazır olmalıdır; çünkü "Çürümenin ve sömürünün tüm unsurlarını bize dayatan dilsel ve iletişimsel üretim rejimleridir" (2002: 404).[5] Bu noktada Çokluğun üçüncü talebi "yeniden sahiplenme hakkı"dır. Bu hak öncelikle üretim araçlarını sahiplenme hakkı olarak şekillense de "maddi olmayan emek ve biyopolitik üretim bağlamında bu geleneksel talep yeni bir biçim alır. (...) Bu bağlamda, yeniden sahiplenme bilgi, enformasyon, iletişim ve duygulanımlara özgür erişim ve onlar üzerinde kontrol demektir" (2002: 406-7). Bu sayede Çokluk, hem anlamı hem özerk üretim alanlarını düzenin güçlerine bırakmamış olur.

5 Post-Fordist üretim sürecindeki bir sosyal tip olarak "politik girişimci"yi ele alan Lazzarato, anlam üzerindeki mücadeleyi –Benetton örneği üzerinden– çok iyi bir biçimde izah eder. Lazzarato'ya göre tanıtımlar [*publicity*], ürünü kendisi dışında anlamlarla ilişkilendirerek, doğrudan doğruya kamusal alanı ele geçirmekte ve anlamı kendisine uygun olarak yeniden üretmektedir (Lazzarato, 2007: 91). Bu anlam kayması, ürünün kendisinin dışında bir takım kavramlarla özdeşleştirmeyi hedefler. Bu esnada ilişkilendirilen kavramın da içi boşaltılır veyahut anlamı saptırılır. Tanıtılan ürünü "özgürlük" ile ilişkilendiren ya da özdeşleştiren reklamlar, sanıyorum bunun en açık örneğidir.

Sonuç olarak, Çokluğun üç temel politik talebi vardır: "küresel yurttaşlık", "toplumsal ücret", "yeniden sahiplenme" Ne var ki, tam da bu noktada yazarlar bir kez daha Laclau ve Rancière'in eleştirilerine maruz kalırlar. Laclau, "bu üç politik amacın *talepler ve haklar* dilinde formüle edilmesini" (2004: 29) sorunlu bulur. Bu bakımdan ikiliyi, çok eski bir politik dile ricat etmekle eleştirir. Rancière ise "*İmparatorluk*'un yazarlarının küresel yurttaşlığa ilişkin talebi hiç de gerçekçi değildir; çünkü bunlar, tam da kapitalist uluslararasılaşmanın bizatihi talep ettiği hukuki ve ekonomik haklarla aynı haklardır" (2010: 90) diyerek eleştirir.

Ulus-devletlerin bilhassa "güvenlik" adı altında yurttaşlarının haklarını kolaylıkla çiğneyebildiği, hukuku tereyağından kıl çeker misali askıya alabildiği bir konjonktürde, üstelik de yok-yerde, yani her yerde olan bir İmparatorluktan söz edilen bir dönemde küresel yurttaşın bu hakları ya da toplumsal ücreti nereden talep edeceği hiç de açık değildir. Bu anlamda ikilinin politik iddiaları, sisteme başkaldırmakla sistemin getirdiği temel hakları talep etmek arasında sıkışıp kalmış gibi görünmektedir. Bu pratik sorunun temel sebebi, Hardt ve Negri'nin "hak" kavramını yeterince sorunsallaştırmamış olmasıdır.

Bu isimler dışında, Richard Day de düşünürlere "dayanışma" kavramı üzerinden esaslı bir eleştiri getirir.

> Şu anda –bir anlamda daima bir çokluk, yani ara sıra ilişkilenen ancak genel olarak mücadele alanında hiçbir tutarlılık ya da birlikteliği olmayan bir çokluk olduğunu bir yana bırakırsak– basit biçimde bir *çokluk yoktur*. Eğer çokluklar herhangi bir zamanda herhangi bir biçimde gelecekse, bu dayanışmanın inşa edilip farklılıklarla baş edildiği ve –en az politik ana akım kadar radikal alternatiflerin de sıkıntı verdiği hareketlerden ibaret olan– baskıların şekillendirdiği uzun bir sürecin sonucu olacaktır. Irkçılığı, heteroseksizmi, ayrımcılığı ve öteki önyargı biçimlerini basit bir biçimde ortadan kaldıramayız ya da bitiremeyiz (Day, 2005: 155).

Bu anlamda Day'in işaret ettiği nokta önemlidir: Çokluğun örgütlenmesinde ortak olanların belirlenmesi ya da bunları çağıracak ve çağırdığında harekete geçirecek doğru adların da keşfedilmesi yeterli değildir. Sorun çok daha kapsamlıdır. Çokluğu oluşturan güçlerin kendi arasındaki potansiyel politik ya da toplumsal gerilimlerin bir anda çözülmesi olanaklı değildir. Bunlar arasındaki farkların asgari müştereklerde buluşabilmesi ve törpülenebilmesi için belli bir demokratik müzakere prosedürü ve bu prosedürün işletilebilmesi için de bazı yol işaretleri gereklidir. Yani, Çokluğun harekete geçmesi için gereken dayanışma pratiğinin bir anda kurulması mümkün olmadığı için bu da öncesinde belli birtakım politik yatırımlar gerektirmektedir. Aksi takdirde Çokluğu oluşturan güçler çok hızlı şekilde tikel farklara ilişkin tartışmalara odaklanıp esas programını izlemeyi bırakabilir veyahut daha da kötüsü böylesi bir programı hiç oluşturamayabilir. Günümüzün radikal demokrasi projelerini bir de bu açıdan gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Kısacası, Çokluğun asıl sorunu, gücünü aldığı farkların aynı zamanda Aşil Topuğu olmasıdır. Kendi içerisinde karşıt görüşleri ve sorunları temsil stratejilerine dayanmaksızın dillendirebilmek için yalnızca ilkesel tutumların yeterli olup olmayacağı epey ihtilaflıdır. Çokluğun taleplerinin gerçekleşmesi için farklılıkları benimseyen ve taşıyabilen bir zeminin kurulması, aslında uzun bir dayanışma ve birliktelik süreci gerekir.

Thomas Lemke de benzer bir açıdan yaklaşarak, çokluğun kendiliğinden "olumlu" bir güç olarak görülmesini eleştirir (2013: 102). Oysaki Hardt ve Negri, nasıl pek çok modern düşünürün çokluğu kendiliğinden olumsuz olarak kabul etmelerini eleştiriyorsa, aynı şekilde bu kavramı içkin olarak olumlu kabul etmek de yanlıştır. Elbette, ikili bu kavramı "kendiliğinden" kurucu bir pozisyonda konumlandırdıklarını kabul etmeyecektir; ancak bu konudaki tutumları genel olarak epey eleştiriye maruz kalmıştır.

Tüm bu taleplerin gerçekleşmesi ve dayanışmanın sağlanabilmesi durumunda, yani çokluğun kurucu iktidar olarak belirmesiyle birlikte ortaya çıkan "demokrasi" olacaktır. Yani "çok-

luk olmak, demokrasinin doğrudan üretimi manasına gelir" (Negri, 2008a: 161). Ne var ki, bu demokrasi, ulus-devlet hegemonyasındaki gibi monarşinin kabuğu ya da maskesi olarak iş görmeyecektir. İkili, ayrım yapmak maksadıyla buna "mutlak demokrasi" der. Spinozacı gelenekten, yani ikinci tür modernlikten yola çıkan "mutlak demokrasi", Bir'in çeperlerine göre örgütlenmeyen, egemenlik mefhumundan baskıcılığından azade olan ve çoklukların idare ettiği bir demokrasidir. Virno'ya göre "*çokluğun kolektifliği, temsili-olmayan bir demokrasinin* olurluğunu tesis eder" (2013: 89).

> Demokrasi bir devrimdir dediğimizde, bir yönetim biçimi olarak demokrasiden değil, medeni hayat ya da –temelden gelen– *talep*lerin, yeniden dağılımların ve kararların ortaya çıkması olarak demokrasiden söz ediyoruz (Negri, 2008a: 161).

Politikanın ilk hedefi olan Çoklukları Bir formunda örgütleme çabası, Hobbes'la birlikte politikada merkezi bir rol kazanmıştır ve burada "hükümdarın bedeni fiilen toplumsal bedenin bütünüdür" (Hardt ve Negri, 2004: 345). Ne var ki, bu anlamda Çokluk toplumsal bir beden değildir; çünkü "birliğe indirgenemez ve Bir'in iktidarına boyun eğmez. Çokluk egemenlik de edemez" (2004: 345). Çokluğun temsile dayanmayan demokratik niteliği, kriz halinde varlığını sürdürebilen egemenliğin ikili boyunduruğunu tanımaz. O halde Çokluk nasıl karar alacak ve politik manevralar yapacaktır? Düşünürler bu soruyu şöyle yanıtlar:

> Çokluğun ürettiği şey sırf mal ve hizmetler değildir: Çokluğun ürettiği asıl önemli şey, işbirliği, iletişim, yaşam biçimleri ve toplumsal ilişkilerdir. Başka bir deyişle çokluğun ekonomik üretimi, siyasal karar alma sürecine *model* teşkil etmenin ötesine geçer ve bizzat siyasal karar alma süreci haline *dönüşür* (2004: 353).

Çokluğun ortak olanı üretme ve sürdürme kapasitesi, kendisine model alabileceği bir örgütlenme tarzının ortaya çıkmasını sağlar. Başka bir deyişle biyopolitik üretim, Çokluğa toplumsal

hayatın her aşamasında işleyecek yeni bir demokrasi modeli de sunmuş olur. Ne var ki karar alma mekanizmalarına yönelik bu öneri, Žižek'in eleştirine maruz kalır:

> "Demokratik uzlaşıya sadakat", –bu liberal-demokratik düzenin resmen suçlu ilan ettiği olguyla nasıl suç ortağı olduğuna ilişkin ve elbette sosyopolitik düzenin daha farklı olduğu bir toplum tahayyül etmeye yönelik ciddi bir sorgulamayı engelleyen– varolan liberal-parlamenter uzlaşının kabulü manasına gelir (Žižek, 2001: 193).

Žižek, Hardt ve Negri'nin siyasal karar alma modeli olarak önerdiği formülün son kertede sistem içi liberal-demokratik bir tavra dönüştüğünü ileri sürer. Bu bakımdan, söz konusu tavır zaten dünya sahnesinde başrolü kapmıştır ve neoliberal müdahale tekniklerini demokrasi *ad*ının arkasına saklamaktadır. Yani mutlak demokrasinin kurulması için önerilen siyasal karar alma mekanizmaları, hızlı bir biçimde liberter-parlamenter çözüm araçlarına teslim olmakla sonuçlanır. Sloven düşünürün bu konudaki ikinci eleştirisiyse Çokluğun bir iktidar programı olmamasıyla ilgilidir.

> Yine de –eğer söz konusu hareketlerin gerçek isteği ve arzusu buysa– "yönetimi devraldığımızda" ne olacak? "İktidardaki çokluk" neye benzer? (...) Söz konusu çokluk, "onlar"a, Parti hegemonyasına karşı yekvücut olduğu sürece iyi işler; ancak *kendilerini* bir kez iktidarda bulunca oyun sona erer (2004: 265-266).

Laclau, Ranciére ve Day, Çokluğun direniş esnasındaki karar alma kapasitesini tartışmaya açarken, Žižek asıl iktidara geldiğinde ne yapacağını bilmediğini öne sürer. Başka bir deyişle, Çokluk sadece bir "karşı güç" olarak düşünülebilir. Bunun temel nedeni, Çokluğun bir iktidar programına sahip olmamasıdır.

Bu noktada Hardt ve Negri'nin yanıtıysa "politik karar" kavramının Avrupa düşüncesindeki yerine ilişkindir. İkili, Avrupa'da şekillenen politika kuramının yönetim hususunda sürek-

li Bir'i öne sürdüğünü ve Çokluğu pasif ve tutarsız bir konuma yerleştirdiği; ardından da bu yaklaşımın hükümranlığın temel aksiyomu olduğunu dile getirir. Ne var ki, onlara göre bu temel aksiyom tersine çevrilmelidir; Çokluk da etkin bir karar alma mekanizması geliştirebilir. Sonuç olarak "Hükümransız bir politik kuram geliştirmek mecburiyetindeyiz" (2001: 242) diyen Hardt ve Negri, bir anlamda Foucault'nun siyaset kuramında "kralın kellesini uçurma" mottosunu yineler; ancak yine de hukuksal-söylemsel iktidar modeli içerisinde kalır. Çünkü kendisini "haklar ve talepler" dilinden kurtaramaz.

Bu noktada Žižek'in –Day'inkini andıran– ikinci bir itirazı daha vardır. Žižek, ikilinin "günümüz kapitalizmini çoğalan çoklukların temel alanı olarak görseler de, çokluğa karşı Birin, egemen iktidarın retoriğine yaslanmayı" (2008: 263) sürdürdüğünü ileri sürer. Çokluk, sermaye içerisinden türediği için kendi kendine gerçekleştirilecek bir radikal dönüşümün olanaklı olmadığını dile getirir. Bu anlamda, Bir'e karşı kolektif bir karşı çıkışın ve ortaklığın inşası zemininde buluşan Çokluğun doğrudan kendini yönetme kapasitesini ortaya koyacak kurum, pratik ya da stratejiye nasıl geçebildiğine yönelik bir açıklama eksiktir. Bu ışıktan bakınca, Hardt ve Negri, "biz" ve "onlar" arasındaki Schmittçi bölme işlemini, Spinozacı içkinlik düzlemiyle buluşturan, radikal maskesi altındaki geleneksel bir politika kavrayışının temsilcisi gibi görünmeye başlar.

Genel itibariyle Çokluğun eylemleri bağlamında üç temel kavramdan söz edilebilir: "Direniş", "isyan" ve "kurucu iktidar" Tutarlı bir karşı-iktidar projesi için bu öğenin de olması gerekir ve eyleme geçmede "direnişin her mikropolitik ifadesinin devrimci sürecin aşamalarına doğru ilerleten bir yol keşfetmemiz gerekir" (2001: 242). Ne yazık ki, ikilinin elinde, tıpkı hiçbir düşünürün elinde olmadığı gibi, uygulamaya hazır bir formül yoktur. Zaten Çokluk, "İmparatorluğa ilişkin ekonomik, politik ve kültürel analizimizden çıkan mantıksal bir hipotez"dir (2001: 238). Bu anlamda gerçekliğe yanıt verme kapasitesi de her kuramınki gibi sınırlıdır.

> Çokluk-biçimi tüm kapıları açan sihirli bir anahtar değildir; ancak gerçek bir politik problemi hakkıyla ortaya koyar ve bu problemi ele almanın modeli olarak, eylemlerini yatay ağlardaki paralel yollarda eklemleyerek birlikte toplumu dönüştürmeye muktedir olan özerk ve eşit toplumsal tekilliklerin ucu açık bir dizgesini öne sürer (2011: 121).

Yine de Hardt ve Negri, Çokluğu ısrarla savunurlar; çünkü onlara göre çevresinde toplanılıp örgütlenilebilecek yeni bir politik *ad* olarak, diğer analizler ve önerilere kıyasla hiyerarşik olmayan, yolun sonunun "mutlak demokrasi"ye çıktığı ve eşitlik ile özgürlüğü birlikte düşünen tek öneridir. Özellikle Arap Baharı'yla birlikte bu mantıksal hipotezi savunmak için yeni bir cephe açıldığını ileri süren pek çok isim olmuştur. İşgal Et ve Gezi Parkı İsyanı gibi toplumsal hareketler de bu bağlamda tartışılabilir.

Hardt ve Negri'nin kuramsal girişiminin en özgün yanlarından biri, bilhassa Agamben'in düşüncesinin aksine kurucu bir niteliği olmasıdır. Günceli anlamakta sıkça başvurulan bu düşünsel çerçeve, bir yandan pek çok felsefi ve politik imkânı işaret ederken, öte yandan da eleştiriden payına düşeni kuramsal kadar fiili olandan da almıştır. İkilinin sürekli olarak "potansiyeller" ve "olanaklardan" dem vurması, verili duruma yönelik bir memnuniyetsizlik ifadesi olmakla birlikte aynı zamanda kuvveden fiile geçmedeki bir boşluğu da işaret eder. Critchley'nin "Kitapların ampirik olarak çürütüldüğü nadiren görülür, ama bence 11 Eylül 2001'de *İmparatorluk*'un başına gelen tam da budur" (2010: 114) deyişi bu bakımdan doğru bir noktaya temas eder. Oysaki tam da yukarıda vurguladığımız üzere çeşitli toplumsal hareketler, gözlerin bir kez daha Hardt ve Negri'ye dönmesine yol açmıştır. Önsöz'de değindiğimiz üzere, kavramlar, kültürler ve mekânlar tarafından aşındırıldıklarında dahi, edindikleri keskinlik daha sonra cereyan edecek kültürel bir sahnenin çatılmasında, düşünsel bir portrenin kompozisyonunun tamamlanmasında ya da anlaşılmasında kullanılabilir. Althusser'e kulak vermenin tam sırası sa-

nırım: "Bir kavram sokağa atılan bir köpek gibi bırakılamaz!" (2015: 272)

Sonuç olarak, pek çok eleştiriye maruz kalmış olsa da, Hardt ve Negri'nin kavram seti günümüze dair sözünün potansiyeliyle halen tekrar tekrar okunmayı hak etmektedir. İkilinin mutlak demokrasinin kurulmasına ilişkin öngörü ve önerileri kadar, güncel politik duruma dair *İmparatorluk*'taki analizleri de farklı perspektiflerden tartışılmayı beklemektedir.

Sonsöz

> "Toplumumuz hedefine ulaştı," diyor Eskici su ısıtıcısını doldururken. "Geçmişin tüm sistemlerinin tersine, ne piyasaya ne de bir dine itaat ediyoruz. İfratlı, tefritli ideolojilere ihtiyacımız yok. Sistemimizi meşrulaştırmak için halkın egemenliğine bel bağlamış bağnaz inanca da ihtiyacımız yok. Doğrudan biyolojik yaşamın varoluşundan ortaya çıkan bir gerçeğe dayanarak salt akla boyun eğiyoruz. Zira her canlıda ortak *bir* özellik vardır. Her hayvanı, her bitkiyi, özellikle de insanı farklı kılar: mutlak, bireysel ve kolektif hayatta kalma arzusu. İşte bu arzuyu toplumumuzun dayandığı o büyük uzlaşmanın temeli olarak yüceltiyoruz. Bir YÖNTEM geliştirdik ve bu YÖNTEM her bireye mümkün olduğunca uzun, sorunsuz, başka bir deyişle sağlıklı ve mutlu bir yaşam garantilemeyi hedefliyor. Acı ve üzüntüden uzak bir yaşam. Bu amaçla da devletimizi çok karmaşık biçimde organize ettik, kendisinden önceki bütün sistemlerden çok daha karmaşık. Yasalarımız bir organizmanın sinir sistemi gibi hassas, ince bir ayarla çalışıyor. Sistemimiz mükemmel, mucizevi bir biçimde yaşamaya muktedir ve bir vücut denli güçlü – pek tabii bir o kadar da narin" (Zeh, 2011: 31).

Juli Zeh'in distopik bir hava taşıyan *Temize Havale*'sinde böyle diyor işte Heinrich Eskici. Foucault'nun "tıbbi polis" kavramının kusursuz bir edebi yansıması olan bu karakter, halk egemenliği gibi "bağnaz" bir fikri reddedip "ideal olanı", bireyleri mide asitlerinden kan değerlerine kadar envai çeşit tıbbi göstergeyi takip ederek denetim altında tutan ve insanları mutlu

etmenin değil, sadece hayatta tutmanın yegâne amaca dönüştüğü bir toplumda bulur. Peki, bu *hastalıklı sağlıklılık* takıntısıyla, hayatta kalmanın mutlu olmanın yerini aldığı bu evrenle aramızda gerçekten sandığımız kadar mesafe var mı acaba?

Sağlığa ilişkin *reality show*'lar, tütün tüketiminden obezliğe kadar pek çok sağlık sorununu "ele alan" kamu spotları, her geçen gün sayısı artıp çeşitlenen diyet listeleri, "sıfır beden" ya da "sixpack" sahibi olmanın bir norm gibi sunulduğu reklamlar, medyanın "toplumsal hijyen ve sulh" adıyla ambalajladığı etnik ayrımcılık... Tüm bunları düşününce akla bir tek soru geliyor: Acaba *biyopolitik sözleşme*ye çoktan imza attık mı?

Bir kavramın başına gelebilecek en kötü şey, muhtemelen her şeyi açıklamakta kullanılmasıdır. Kavramın içini boşaltmak için uygulanabilecek en kati yöntem tam da budur. Siyaset felsefesi alanında son dönemlerde en çok kullanılan, gönderme yapılan, anılan kavramlardan biri olan "biyopolitika", bu bakımdan hem en güçlü hem de en zayıf dönemini yaşıyor olabilir. Felsefe tarihindeki pek çok kavramın başına geldiği gibi, bir yandan kavrama ilişkin tartışmalar çeşitlenip derinleşirken, öte yandan da yüzeyselleşme riski taşıyor.

Bu yoğunlaşmış ilgi, ancak kavrama ilişkin muğlaklıkların giderilmesiyle kendisine hakiki bir felsefi ve politik yön bulabilir. Bunun içinse kavramın sınırlarını ve dağarcığını tespit etmek gerekir. Biyopolitika söz konusu olduğunda suyun epeyce bulanık olduğu söylenebilir. Öncelikle, ampirik açıdan araştırma alanının sınırlarına ilişkin farklı görüşler söz konusudur. Kimileri kavramın demokratik hayatın örgütlenmesine ilişkin yeni tekniklere gönderme yaptığını ileri sürerken, kimileriyse kavramı doğrudan doğruya ırk ve ırkçılık sorunuyla bağlantılı olarak ele almaktan yanadır. Buna son dönemde yaşanan biyoteknolojik gelişmeler eklendiğinde tablo iyice karmaşık bir hal almaktadır. Bilhassa, bir süredir teori alanında "biyo-" ön ekinin belirleyiciliğinde "biyoekonomi", "biyokapital", "biyotarih" gibi pek çok yeni soruşturma alanına kapı açılmıştır.

Tüm bunlar hesaba katıldığında, Timothy Campbell ve Adam Sitze'nin dile getirdiği üzere, "biyopolitik dönemeç"ten söz etmenin olanaklı olduğu görülmektedir (2013: 4). Ne var ki, tüm bu "biyo-araştırmaların" özgül konularına ve yöntemlerine yakından bakıldığında çoğu zaman kendinden önceki disiplinin ya da kavramın bir eleştirisini yapmaktan öteye geçemediği görülür. Yani başka bir deyişle, felsefe sahnesine yeni çıkan bu kavramlar, sınırları içerisinde hareket ettikleri disiplin ve alanların kendini gözden geçirme ya da içkin bir eleştiri ortaya koyma potansiyelinin yalnızca tek bir noktasında kuvveden fiile geçtiği bir ufka işaret eder. Yine de "biyopolitik dönemeç"in bir anlamda felsefenin en eski ve hakiki jesti olan "kendi üzerine kıvrılma"nın gerçekleştirilmesini sağladığı da söylenebilir.

Malzemesini kavram düzeyine çıkarabilen her düşünsel girişim gibi, biyopolitika çatısı altındaki bütün analiz çabaları da kendi keşif araçlarını inşa edene değin önüne çıkan her nesneyi kavramaya çalışarak hem kendisini hem de geçici nesnesini bir sınava tabi tutar. Bu sınav deneyimi düzeltme, eksiltme, ekleme, erteleme ve tashih etme gibi bir dizi karmaşık, meşakkatli ve yoğun zihinsel süreci içerir. Başka bir deyişle, bir kavramın nesnesini işaret etmesi, basit bir biçimde söylemsel olarak kurulmamış bir nesnenin kavramsal olanda kusursuz bir ifade bulması şeklinde gelişmez; bilakis, felsefe ancak *müdahaleler* vasıtasıyla işleyebilir. Bu nedenle de en başta sapma olarak görülen bazı girişimler, nihai tabloda nesnenin bir müdahale üzerinden kurulup şekillendirilmesinin yegâne imkânı olabilir.

Bu bağlamda elinizdeki çalışma, üç düşünür çerçevesinde kavramın sınırlılıklarını ve olanaklarını tespit etmeye; politik müdahale gücünü ortaya koymaya ve tarihsel ya da ontolojik bir taahhüt bulmaya çalışmak yerine farklı düşünsel tertibatlar arasındaki olası "söyleşi" imkânlarını göstermeye çabaladı. Bu imkânları işaret edebilmek için *başlangıçlara dönmek* gerekir. Bu bağlamda üç farklı başlangıcı ele aldık.

İlk işaret fişeğini atan Michel Foucault, bu kavrama varana değin oldukça dolambaçlı bir yolu kat etmiştir; ancak bu yolda

biriktirdikleri son dönemdeki düşüncelerine zemin hazırlamıştır. Deri değiştiren ama hareket etme şiarını hiç kaybetmeyen bir düşüncedir karşımızdaki. İlerlediği patikada bir iz takibi yaparsak, Foucault en başından beri bir "özne" ve "iktidar" düşünürü olmuştur. İki kavram arasındaki dans esnasında konumlar dönem dönem değişse, müziğin ritmi farklılaşsa da, sonuçta bu kavrama ilişkin araştırma cehdi fasılasız sürmüştür. Bu değişken süreklilik, ortadaki felsefi verimi dönemselleştirme girişimlerinin doğmasına yol açmıştır. Ne var ki, yanlış bir ölçütü temele alan çabalar açıklanamayan gri alanlar bırakır.

Foucault'nun iktidar anlayışının, genellikle yapıldığı üzere araştırma yöntemlerine değil, tam aksine kavramın nesnesini kurarken müdahale alanını nerelerde konumlandırdığına bakılarak bir dönemselleştirmesi yapılabilir. Bu çerçevede "arkeoloji" ve "soykütük" kavramlarına dayanan bir dönemselleştirme çabası beyhude olmakla birlikte, bu kavramların asıl mahiyetini anlamaktan da uzaktır. Aralarında belli bir süreklilik olan arkeoloji ve soykütük, ele aldıkları her nesneye uygulanabilecek genel geçer araç ve modüllere sahip olan evrensel birer araştırma yöntemi değildir. Bu nedenle elinizdeki kitabın savlarından biri, teleolojik açıklamaların ve hakikatin tekleştirilmesinin reddini içeren bu kavramların "yöntem-olmayan-yöntemler" olarak anlaşılması gerektiğidir.

Düşünce söz konusu olunca dönemselleştirme çabaları, belli bir kavrama kolaylığı sunsa da, nesnesinin katı sınırlarla ayrılamayacağı gerçeğini bazen göz ardı eder. Foucault'nun düşüncesine yönelik yukarıda anılan tuzağa düşmeyen dönemselleştirme girişimlerinin bazıları da iki dönem arasındaki bağlantıları görmezden gelerek başka bir soruna yol açmıştır. Oysaki düşünürün "biyopolitika" kavramına yönelik yaklaşımının kökleri ilk yapıtlarında bulunabilir; bunun açığa vurulabilmesi içinse bazı mihenk taşlarının işaret edilmesi gerekir.

Foucault, Birinci Bölüm'de "Möbius Şeridi" metaforuyla özetlenen ilk dönem eserlerinde, iktidarı salt baskıcı bir mekanizma olarak ele almıştır. Bu yaklaşımı, "şimdinin tarihi"ni, özellikle de tarihin dışına itilmişlerin tarihini yazma çabasın-

da hayli berraktır. Zaten düşünürün, "Toplumu bir arada tutan nedir?" sorusuna verdiği yanıt, 19. yüzyıl düşünürlerinden miras kalan pozitif bakiyenin reddedilmesiyle başlar. Foucault, toplumu şekillendiren tarih anlatılarının aslında bir tür *dışlama* sistemine dayandığını dile getirir. "Şimdinin tarihi"ni yazmaya "akıl" ve "akıldışı" gibi kavramları sorgulayarak başlayan düşünür, –"itaatkâr bedenler" yaratmanın bir yolu olan– kapatmanın aslında çalışmanın üretici, simgesel ve terbiye edici işlevlerinin gizlenmesi olduğunu ileri sürer. Bu sayede de her *dışlama* girişiminin bir *ayrıcalık* talebi olduğunu gösterir. Bu anlamda iktidar, bir imtiyazdır.

Tarihin çöplüğüne gönderilenlerin tarihini yazmaya çalışmak, düşünürünü doğrudan doğruya öznenin yanı sıra iktidarın da kim ya da ne olduğuna ilişkin bir soruşturmaya yöneltir. Bu soruşturmadaki önemli bir kısım, toplumu düzenlemek için kurulan dışlama sisteminin içyüzünü açığa vuran ve direnç gösterilmesi epey zor olan norm pratiklerinin incelenmesidir. Normun nasıl inşa edildiğini görebilmek, iktidarın yönelimlerine ilişkin bir öngörü sağladığı gibi, hareket tarzını çözümlemeye de yardımcı olur. Bu bağlamda norm, iktidarın bireyin üzerinde tahakküm kurma çabasının asli araçlarından biridir. Foucault, normun doğrudan bir dayatmayla değil, çoğu zaman *dolaylı* bir zorlama yoluyla ve ikna süreçlerini devreye sokarak kurulduğunu ileri sürer. Düşünürün biyopolitika çerçevesinde ele aldığı "normalleştirme" kavramı, aslında ilk dönemindeki "norm"un, yani düşüncesinin kendi üzerine kıvrılmasının bir sonucudur.

İktidarın işleyişini anlamak için bakılması gereken ilk yer, normların işleme yüzeyi olan *özne*dir. Düşünür ilk döneminde tamamen özerk bir özne tasarımını reddeder; ancak bu özne için bir ölüm ilanı değildir. Aksine, özne söylemin bir etkisine indirgense bile, maddi bir niteliği ve göreli bir özerkliği vardır. Zaten, bu konudaki düşüncelerini daha sonra gözden geçirmiş ve özerk özne tasarımına yaklaşmıştır. Bu bağlamda iktidarın yalnızca baskıcı değil, aynı zamanda üretici de olduğu tezi, "özne" kavramına yönelik değişen bakışının bir çıktısıdır. Fou-

cault'nun hem iktidar hem de özne hususundaki erken dönem tezlerini terk etme çabası dikkate değerdir. Düşüncenin içinden yeni bir düşünce çerçevesi çıkarmak, felsefe tarihinde Ludwig Wittgenstein gibi istisnai örnekler dışında nadiren rastlanan düşünsel bir huruçtur.

Cinselliğin Tarihi bir dönüm noktasını işaret eder. Foucault, bu kitapla birlikte artık iktidarın dışarısı olmadığını, ayrıca salt baskıcı bir şekilde kavranamayacağını ileri sürer. İktidara ilişkin "hukuksal-söylemsel modeli" bir yana bırakmak gerekmektedir. "Hukuksal-söylemsel model", iktidarı kişiden kişiye geçen, devredilen bir hak veyahut temellük edilen bir cisim gibi kavrar ve iktidar sorununun temeline "meşruiyet" kavramını yerleştirir. Oysaki düşünür, iktidar hususunda *stratejik bir nominalizmi* izlemek gerektiğini, onu "belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen ad" (2007m: 72) olarak kavramak gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda asıl görev şudur: "Bizim ihtiyacımızsa, hükümranlık sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kellesini uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor" (2005c: 72).

Siyaset teorisinde kralın kellesini uçurmak üzere yola çıkan Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde bir ayrıma gider ve iktidarı "yaşam" ile "ölüm" üzerindeki tutumları bakımından ele alır. İktidarın bireyin bedeni üzerindeki "tasarruf" hakkının temel olduğu *insan bedeninin anatomo-politikası* 17. yüzyılda gelişmiştir. Bu yaklaşım, hukuksal-söylemsel bir iktidar anlayışı üzerinde yükselmiştir. Bu anlayışla bağlantılı olarak siyaset, savaş modeli çerçevesinde anlaşılır. Foucault, her ne kadar Niccolò Machiavelli ve Thomas Hobbes'u savaş modeli dışında konumlandırmaya çalışmışsa da, burada çeşitli teorik sorunlar vardır.

Bu kitapta düşünüre yöneltilen ikinci itirazsa *Cinselliğin Tarihi* bağlamında "beden" ve "haz" kavramlarına tanınan ayrıcalıklı yere ilişkindir. Foucault, cinsellik tertibatının mekanizmalarına "karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası"nın "cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olma[sı]" (2007m: 116) gerektiğini ifade eder; ancak Gilles Deleuze'ün de ifade et-

tiği üzere düşünürün bu noktada "bedenler" ve "hazlar"dan ne anladığı hiç açık değildir (1997: 188). Aksine, iktidarı daima strateji ve taktik terimleriyle analiz etmek gerektiğini dile getiren Foucault'nun, "bedenler" ve "hazlar"ı böylesi bir analizde nerede ve nasıl konumlandırdığı belirsizdir.

"Biyopolitika" kavramı, iktidara ilişkin yeni bir kavrayış ortaya konduğu için ilk kez 1976'da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nde geçtiği sanılır. Oysaki bu kavram ilk kez 1974 yılında Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi'nde verdiği bir seminer olan "Toplumsal Tıbbın Doğuşu"nda (2000c) geçer; ancak kavramın asıl analiz edildiği ilk metin *Cinselliğin Tarihi*'dir. Kitabın *Bilme İstenci* başlıklı birinci cildinin son bölümü olan "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" adını taşıyan kısımda biyopolitika, 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir iktidar şematiği olarak analiz edilir.

Artık iktidar, sadece üretici ve her yerde hazır ve nazır değil, bunun yanı sıra merkezsizdir de. Dahası, iktidarın tahakküm altına aldığı bütün alanların yalnızca hukuk vasıtasıyla anlaşılamayacağı; çünkü böylesi bir yaklaşımın ikna ve rıza sorununu açıklamaktan uzak olduğu ileri sürülür. Meşruiyet sorununa odaklanmayan ve iktidarı salt baskıcı olarak görmeyen bir kavramsallaştırmaya gidilmesinin temel nedenlerinden biri budur. Düşünürün bu uğurdaki çabasını kavramanın ilk önemli uğrağı, Collège de France'ta 1975-1976 döneminde verdiği ders olan *Toplumu Savunmak Gerekir*'de ortaya koyduğu "savaş modeli"dir. "Nietzsche hipotezi" olarak da anılan bu yaklaşım, özünde Carl von Clausewitz'in "savaş, yalnızca politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir" (1989: 87) formülünün "politika, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir" şeklinde tersine çevrilmesidir. Gelgelelim, Giorgio Agamben'in dile getirdiği üzere, "bir tezin her tersine çevrilişi, bir anlamda zımni olarak özgün tezle uzlaşıyı sürdürür" (2011: 193). Foucault, Clausewitz'in formülünü tersine çevirerek esasen kurtulmak istediği yaklaşımı belli noktalarda yeniden üretmiştir. Bu hususa Mitchell Dean dikkati çeker. Ona göre "Foucault'nun iktidara ilişkin düşüncesindeki paradoks şudur: İktidarın hukuki-

olmayan yeni kavramsallaştırmasına ilişkin açıklaması (bazen radikal bir biçimde) değişmesine ve hatta iktidara ilişkin tözcü bir kuramı reddetmesine karşın, [düşüncesine] halen başsız bir egemen musallat olmayı sürdürmektedir" (2013: 24). Yani "kralın kellesinin uçurulduğu" bu modelde iktidar, halen bir başı varmış gibi davranmaya devam etmektedir.

Foucault bu kuramsal çıkmaz sokaktan "oyun" kavramı vasıtasıyla kurtulacaktır. Ne var ki, buraya ikincil literatür bakımından bir mim koymak gerekir: Thomas Lemke, Stephen J. Collier, Béatrice Han ve Mitchell Dean gibi önde gelen yorumcular, bu kavramın önemini genellikle göz ardı etmişlerdir. Andığımız ikincil literatürün genel kanısı, düşünürün "Nietzsche hipotezi"ni terk ederek doğrudan doğruya "yönetimsellik" kavramına vardığıdır. Oysaki, düşünürün Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow'un kitabına bir sonsöz olarak yazdığı ve temel kavramlarını tartıştığı meşhur "Özne ve İktidar" başlıklı makalesi odağa alınırsa farklı bir yoruma kapı açılabilmektedir. Öncelikle, bu makale 1982'de yayımlanmış olsa da, aslında –Arnold Davidson'ın da dile getirdiği üzere– Foucault'nun iktidar konusundaki görüşlerinin radikal bir biçimde değiştiği bir zaman aralığında yazılmıştır. Bu nedenle, söz konusu yazı, düşünürün külliyatını değerlendirmede hayli önemli bir konuma sahiptir.

Foucault, bu yazının ikinci yarısında iktidarı bir "antagonizma" değil, bir "agonizm" olarak anlamak gerektiğine dikkati çeker. İktidarın "antagonizma" yani "çatışma" değil de, "hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadele etmeyi içeren bir ilişki[yi]" (Foucault, 2011a: 76) işaret eden bir "agonizm" şeklinde anlaşılması, bir anlamda ilk terimin çağrıştırdığı "savaş modeli"nin kendi içinde aşılmasını sağlayan bir "oyun"dan söz edilebilmesini sağlar. Agonizm mücadeleyi de içeren bir oyun biçimidir ve savaş modelinin aksine burada baştan verili taraflar yoktur. Dahası "oyun" kavramı, Foucault'nun eleştirmenlerinin iktidarın çeşitli biçimleri birörnekleştirme eleştirisine verilmiş bir yanıtı da içerir. Tıpkı Wittgenstein için çeşitli oyunlar arasında "aile benzerlikleri" olması gibi, iktidar biçim-

leri arasında yalnızca böylesi bir benzerlikten söz edilebileceği söylenebilir. Ne var ki, söz konusu makalesinde kullanılan agonizm terimine göndermek yapmak maksadıyla bu kitapta kullanılan "oyun" kavramı kendi başına bir iktidar modeli oluşturmaz; yalnızca "Nietzsche hipotezi"nden "yönetimsellik"e geçişi sağlayan bir *arayüz*eydir. Ayrıca, oyun kavramı "direniş" gibi daha genel bir kavramdan "karşı-tutum" gibi daha bireysel bir kavrama geçişi de açıklamakta faydalı olabilir.

Toplumu Savunmak Gerekir'in 17 Mart 1976 tarihli son dersiyle birlikte "biyopolitika" ve "biyoiktidar" kavramları düşünürün kavram dağarcığına çok farklı bir frekansta yeniden dahil olur. Bu derste söz konusu kavramlara verilen anlam, *Cinselliğin Tarihi*'ndekiyle hemen hemen aynı olsa da, temelde ırkçılık, bilhassa da devlet ırkçılığı analizi yatar. Foucault, devletin kimi kişileri toplumun bağrından söküp atılması, temizlenmesi gereken birer *leke* olarak görmesi karşısında esaslı bir analiz ve eleştiri geliştirir. Bu söylemin, dolayısıyla ona karşı mücadelenin de halen sürdüğü aşikârdır.

"İktidar" kavramı düşünürün terminolojisinde gitgide sikleşirken, "yönetimsellik" kavramıysa belirginleşmeye ve belirleyici olmaya başlar. Kavram, 1977-1978 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ortaya çıkar. Foucault bu derslerde güvenlikten normalleştirmeye, devlet aklından pastoral iktidara, polisten tutuma kadar pek çok kavramı içeren tarihsel bir soykütüğünü çıkarır. Bu soykütüğün can alıcı noktası, "ruhların yönlendirilmesi" amacını taşıyan pastoral iktidarın, yönetimselliği bazı bakımlardan nasıl önceleğinin ortaya konmasıdır. Mısır'daki, Mezopotamya'daki ve eski İbrani metinlerindeki pastoral iktidar fikrinden yola çıkan Foucault, Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki "çoban" metaforunu da bu bağlamda ele alır. Böylelikle "hareket halindeki bir çokluk üzerinde" (2013: 113) uygulanan pastoral iktidar fikrinin şimdinin politik kuruluşuna nasıl bir etki ettiğini gösterir. Bu bakımdan dikkat çekici olan, pastoral iktidarı bu kadar detaylı bir biçimde ele alan düşünürün siyasal ilahiyat tartışmalarından uzak durmasıdır.

Bu kitaptaki en önemli kavramlardan biri de "tutum"dur. Foucault, yönetimselliğin soykütüğünü çıkarırken Nenizili Gregorius'un pastoralliği niteleyen bir yönetim tekniğine "ruhların yönetimi" [*oikonomia psuchôn*] adını verdiğini dile getirir. Buradaki "yönetim" [*oikonomia*] kavramı –daha sonra Agamben'in de değineceği üzere– doğrudan doğruya "ekonomi" olarak çevrilemez. Buradan yola çıkan düşünür, hem yönlendirme hem de yönlendirilmeye izin verme manasına gelen "tutum" [*conduite*] kavramına varır. Buna koşut olarak da "tutum isyanları"ndan söz ederek, düşüncesinin "direniş" kavramına açtığı havzayı biraz daha genişletir. Yönetimselliğin soykütüğünün bir başka önemli teması olan "devlet aklı", 16. yüzyılın sonlarına doğru su yüzüne çıkmaya başlar. "Devlet aklı" kavramını Machiavelli'nin *Prens*'inden farklı bir konuma yerleştiren Foucault, meşruiyet sorununu bir yana koyarak, devlet ve kuvvet bağının esastan düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Bu bağlamda devlet aklının bir sonucu olarak polisin ortaya çıkışını inceler ve buradan hareketle de nüfusun yönetimsel aklın asli nesnesi haline gelişini ele alır.

Foucault için nüfus, *Deliliğin Tarihi* başlıklı yapıtından itibaren büyük bir önem taşır, ancak biyopolitika bağlamında bu kavram daha özel bir yere konumlandırılır; çünkü ona göre "Nüfus temel bir öğedir, yani tüm diğer öğeleri koşullayan öğedir" (2013: 63). Hareketli bir çokluğu ifade eden nüfusun yönetimin temel hedefi haline gelmesi, aynı zamanda toprağa dayanan hükümranlık modelinin sonu anlamına gelir. Nüfus bağlamında devreye "istatistik" kavramı girer. Etimolojisi itibariyle "devlet bilimi" manasına gelen istatistik, iktidara bir *görme* ve *bilme biçimi* sunar. İktidar da bu bilme biçimini kullanarak, nüfusu refaha doğru "yönlendirmeye" çalışır.

Biyopolitikanın Doğuşu adını taşıyan 1978-79 derslerinde düşünür bu meseleyi derinleştirir. Bu derslerin en önemli temalarından biri, devletin dışarıdan sınırlanmasını sağlayan bir ilkeler manzumesi olarak hukukun yerini gitgide içsel bir düzenleme ilkesi olarak ekonominin almasıdır. Ekonomi, burada basit bir biçimde "evin idaresi" değildir; pastoral iktidarın geniş çerçeve-

li "yönetim" anlayışının da etkisini taşıyan bir "etkililik idaresi" olarak anlaşılmalıdır. Bunun için ise topluma dokusu ve derinliğinde müdahale eden; nüfus tarafından koşullanan ancak nüfusu da etkileyen öğelerin doğallığına en az derecede müdahale eden ve tüm bunları denetimi enfazlalaştırarak yapabilen bir yönetimsellik biçimi olarak liberalizmden söz etmek gerekir.

Söz konusu derslerin çok ciddi bir kısmı liberalizmin incelenmesine ayrılmıştır. Foucault, bunun için önce *Ordo* dergisi etrafında toplanan bir dizi Alman liberalinin öğretilerini ve daha sonra da Chicago Okulu üzerinden Amerikan liberalizmini inceler. Hâkim yaklaşımlardan farklı olarak liberalizmi bir ideoloji değil, bir yönetimsellik biçimi olarak ele alır. Bu yaklaşımının bir sonucu olarak da üç temel boyutuna vurgu yapar: Birincisi, "tehlike" ve "risk" kavramlarıyla bağlantılı olarak güvenliğin önem sıralamasında üst basamaklara tırmanması; ikincisi, denetim ve baskıyla olan ilişkisi; üçüncüsü de serbestlik ve piyasa ilişkileriyle olan bağlantısı.

İlk yapıtlarından itibaren "şimdinin tarihi"ni yazmaktan söz eden Foucault'nun şimdiye en çok yaklaştığı yer, 1978-1979 döneminin dersleridir. Ayrıca bu derslerde, uzun yıllar boyunca ekonomik indirgemecilik eleştirisi yönelttiği Marksist iktidar kuramına kısmen yaklaşarak "politik ekonomi" kavramını kullanır. Dersin bir başka önemli bağlamıysa "rekabet" ve "girişimcilik" kavramlarıyla bağlantılı olarak *homo oeconomicus* anlayışının analiz edilmesidir. Bu bağlamda düşünürün değindiği temalardan biri de, piyasanın daha önce değer üretemediği alanlara müdahale etme biçiminin bir örneği olarak "insan sermayesi" kavramıdır.

Bu genel tablodan görüldüğü ve Todd May'in de ifade ettiği üzere "Foucault yönetimselliğin su yüzüne çıkışında pek çok kaynağın söz konusu olduğunu vurgulamada ciddi bir çaba sarf eder. Yönetimsellik, tümleşik bir varlık [*a unified entity*] değil, aksine farklı pratiklerin kesişimi vasıtasıyla Batı'da ortaya çıkmış olan bir iktidarı tatbik etme yoludur" (2014: 176).

Foucault, 1976'da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nde biyoiktidarın ortaya çıkışını birtakım iktisadi hareketlerle ilişkilen-

dirir; 1975-1976 dersleri olan *Toplumu Savunmak Gerekir*'de ise doğrudan doğruya ırkçılığın yükselişine odaklanır ve 1977-1978 dersleri olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta ise tarım, üretimin artışı, parasal refah ve buna bağlı olarak nüfus artışı gibi bir dizi döngüsel süreçten söz eder. 1978-1979 dersleri olan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda ise liberalizm ve neoliberalizm analizi öne çıkar. Kısacası, dört kitapta da biyopolitikanın farklı boyutları ve oluşum süreçleri analiz edilmiştir. Tüm bu öğeler biyopolitikanın ve yönetimselliğin ortaya çıkıp gelişmesini sağlayan farklı boyutlar olarak düşünülmelidir; ancak bunlar arasında açık seçik bir bağlantı kurulmadığını da not etmek gerekir.

Kitabın İkinci Bölümü'nde, "biyopolitika" kavramına ilişkin düşünceleri ele alınan Giorgio Agamben ise Foucault'nun analizinden yola çıksa da bambaşka bir yere varır. Düşüncelerinin çekirdeği *Kutsal İnsan*'da olmasına karşın, daha sonra kaleme aldığı kitaplarla analizini farklı açılardan derinleştirmiştir.

Agamben, bu kitabında Yunanlarda "hayat" kavramını karşılayan iki farklı sözcük olduğunu ifade eder: *zoē* ve *bios*. Bunlardan ilki, doğrudan doğruya bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan "yalın yaşam" halinin ifadesiyken, ikincisiyse belli bir grubun "yaşama biçimi"ni işaret eder. Düşünüre göre bu ayrım, Batı politik düşünce tarihinin merkezinde yer alır. "Hayat"ı "iyi hayat"a dönüştürmeyi amaçlayan bütün politik yaklaşımlar, aslında –tam da iddiasının aksine– *bios*'u bir biçimde *zoē*'ye indirgemektedir. Yani, en başta modern demokrasi olmak üzere modern politik sistemler, ne *zoē*'yi *bios*'a dahil etmeye ne de *zoē*'yi ortadan kaldırmaya çalışırlar. Aksine politik sistemleri ayakta tutan, bu iki kavram arasındaki belirlenemezlik mıntıkasında çıplak hayatın bir hayat biçimine dönüştürülmeye çalışılmasıdır. Bu durumu egemen iktidarı ayakta tutan bir dizi ikiliği ele alarak açıklamaya çalışır. Agamben'e göre kural ile istisna, çıplak hayat ile siyasal varoluş, dışlama ile içleme gibi ikilikler arasındaki belirsizlik mıntıkaları, politikanın asli yapısını gözler önüne serecek bir topolojiyi oluşturur. Bu noktada Ernesto Laclau'dan bir itiraz yükselir: Agamben'in *zoē* ile *bios* arasındaki ilişkiyi yanlış anladığını iddia

eder. Ona göre canlı varlıklar "yalnızca *bios*'u olanlar" ve "yalnızca *zoē*'si olanlar" şeklinde ikiye bölünemez. "*Bios*'u olanların açıkça *zoē*'si de vardır. Dolayısıyla, *zoē* aslında bir soyutlamadır" (2007: 17; 2013: 115).

Agamben'e göre modern egemenlik sistemi, bir dizi paradoksal ilişki üzerinde temellenmiştir. Bunlardan biri egemenin konumuna ilişkindir; egemen, hukuk düzeninin aynı anda hem içinde hem de dışında yer alır. Bu anlamda, *dışlanarak içlenen* bir yapıya sahiptir: Bir yandan hukukun dışındadır; öte yandan da hukuk ilişkisi ancak onun dışlanarak içlendiği bir şekilde tesis edilebilir. O halde egemenlik, istisna konumundaki bir "yerleştirme" olduğuna göre ne siyasete özel bir kavram ne de hukuka özgü bir kuraldır. Düşünür, bu bağlamda "hem toplumdan dışlanmaya hem de egemenin emir ve yüceliğine işaret eden" *ban*, yani "yasaklama" sözcüğünden yola çıkarak, istisnanın bir yasaklama ilişkisi ve istisnasız bir hukukun da battal olduğu sonucuna varır. Bu anlamda istisna aslında hukukun hem en güçlü hem de en güçsüz olduğu hali işaret eder.

Bu kitapta Agamben, Pompeius Festus'un *Sözcüklerin Anlamı Üzerine* başlıklı kitabında yer alan bir figürü analiz eder: Kutsal İnsan [*Homo Sacer*]. Tarihte insan hayatına ilk kez kutsallık özelliğinin atfedildiği bu figür, işlediği bir suçtan ötürü halk tarafından yargılanarak cezaya çarptırılmıştır; ancak onu asıl ilginç kılan paradoks şurada yatar: Kutsal İnsan, kurban edilemez; ancak onu öldüren de herhangi bir ceza almaz. Agamben'e göre "kutsal insan", çifte dışlamaya maruz kalmıştır: Hem insani hukuktan hem de ilahi hukuktan dışlanmıştır. Bu anlamda onu, üzerinde düşünülmeye değer kılan, öldürülmesine cevaz verilmiş olmasına karşın kurban edilemediği için kazandığı özgün statüdür. Agamben'e göre bu durum, "kutsal hayat"ın nasıl "çıplak hayat"a indirgenebildiğinin bir örneğidir. Egemen ile "kutsal insan" arasında tam bir simetri söz konusudur: "Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir" (2001: 114). Öyleyse "kutsal insan"ın yaratılması aynı zamanda da egemenin yaratılma-

sı anlamına gelecektir; o halde bu siyasal ilişkinin de *içlenerek dışlanan* bir çıplak hayatın yaratılması olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde doğrudan doğruya "kutsal insan" olarak adlandırılabilecek bir figür olmamasının yegâne nedeni, aslında bütün insanların *homines sacri* olmasıdır. Bu nedenle egemen iktidar aslında kimin *hayatının yaşanmaya değer*, kimin hayatınınsa *ölüme atılmaya uygun* olduğunu belirleme ayrıcalığını elinde tutar.

Agamben, herkesin *homines sacri* olduğunu iddia ederek aslında Hobbesçu şemaya bir anlamda geri dönmüş olur. Bu, şemanın olduğu gibi kabullenildiği değil, aksine ters yüz edildiği bir geri dönüştür. Doğa durumu, herkesin herkes için "çıplak hayat" olduğu bir durumdur; ancak sözleşmeden sonra bu durum değişir. Agamben'in kavramsal tertibatında "sözleşme" kavramı olmasa da, aslında *sözleşmesiz bir sivil durum*dan söz ettiği görülür. Başka bir deyişle, sözleşmenin pozitif veçhesi görmezden gelinmektedir.

Agamben, Foucault'nun biyopolitika araştırmasının modern egemenlik ile biyoiktidar arasına çektiği ayrımın hatalı olduğunu dile getirir. Ona göre böylesi bir ayrımdan ne kronolojik ne de yapısal anlamda söz edilebilir. Bu iki iktidar modeli, birlikte ve birbirinin içinde işler. Bu anlamda "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır" (2011: 15). Yani biyopolitika, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonraya değil, tam da "kutsal insan" üretiminin söz konusu olduğu bütün politik sistemlerin kalbinde konumlandırılmalıdır. Modern demokrasi de dahil olmak üzere bütün politik rejimler, "kutsal hayat"ı ortadan kaldırmak yerine onu bütün bir topluma yayarlar. Bu durumun doğal bir sonucu, biyoiktidarın bir tür ölüm politikasına [*thanatopolitics*] dönüşmesidir.

Bu ölüm politikasının en berrak hale geldiği yer "toplama kampları"dır. Düşünüre göre, modern politikanın temel paradigmasını disiplin kurumları ya da *polis* değil, toplama kampları oluşturur. İstisnanın kurala dönüştüğü mekânlar olarak kamplar, *dışlanarak içlenen* bir yapıya sahiptir. Böylelikle kampın "sakinleri" de her türden politik statülerini kaybetmiş, ta-

mamen çıplak hayata indirgenmişlerdir. Agamben, kampların tarihsel bir sapma olmadığını iddia ederek, kampı politika için bir model olarak önerir.

Toplama kampına yönelik analizin etik alanına taşındığı *Tanık ve Arşiv* kitabında "tanık(lık)" kavramı ve *Muselmann* figürü ele alınır. Agamben, toplama kamplarından kurtulanların kaleme aldıkları anıları inceleyerek, tanık olmanın doğasına ilişkin bir araştırma yürütür; çünkü ona göre Auschwitz, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana etik adına ortaya konan bütün öğretilerin hesaplaşması gereken bir sınırı göstermektedir. Bu kitapta kamplarda yaşam ile ölüm arasında duran ve "yürüyen ceset", "yaşayan ölü", "mumya adam" gibi isimlerle de anılan *Muselmann* figürüne odaklanır. *Muselmann*, yalnızca söylenenleri yerine getiren, itiraz etmeyen, iradesini tamamen teslim etmiş bir varlık olduğu için "onur", "saygı", "haysiyet" gibi kavramlara sahip olmayan *biyolojik bir makine*dir.

Agamben'in araştırmasının bir başka önemli ayağını "olağanüstü hal" tartışması oluşturur. Carl Schmitt'in "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" (2002: 13) belirlemesinden yola çıkan düşünür, hukuk ile politika arasındaki belirsizlik mıntıkasını gözler önüne sermeye çalışır. Agamben'e göre olağanüstü hal, hukukun ne içinde ne de dışındadır. Hatta tam da hukukun bu boşluğunda işler; çünkü olağanüstü hal ilanı bir yandan hukuk sınırları içerisine alınabilirken, öte yandan da hukukun askıya alınması manasına gelir. Bu nedenle bir "eşik bölgesi" olarak tanımlanmalıdır. Düşünür, bu bölgeyi yasanın hem varlığını sürdürdüğü hem de geçersiz olduğunu anlatmak üzere "~~yasa~~-nın-gücü" şeklinde formüle eder.

İtalyan düşünürün biyopolitika araştırması kapsamında ele alınan son tartışması ise *oikonomia* kavramına ilişkindir. Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus* kitabında bu kavramı ele alırken, kavramın teolojik içerimlerini göz ardı ettiğini işaret eden Agamben, yine Schmitt'e müracaat eder ve düşünürün "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" (2002: 41) önermesini temel alır. Kavramın izini teologların metinlerinde sürerek, po-

litika alanında ikili bir yönetsel mekanizmanın söz konusu olduğunu göstermeye çalışır. Agamben'e göre "hükümranlık" ile yönetim arasında bir kopuş yoktur; aksine bunlar tam da *oikonomia* sayesinde bir arada işlerler. Bu anlamda düşünür, *Homo Sacer*'deki egemenlik ve biyoiktidarın birlikte işlediği tezine geri dönmüş olur.

Agamben, bütün metinlerinde hukuk, etik, teoloji ve politika arasında bir dizi "belirsizlik mıntıkası" olduğunu göstermeye çalışır. Sonuç olarak, ortaya koyduğu politik topoloji oldukça tartışmalıdır. Bütün eksik ve sorunlarına karşın modern demokrasileri, hukukun askıya alındığı toplama kamplarıyla açıklamaya çalışmak ciddi anlamda sorunludur. Bir anlığına Agamben'in kavramsal tertibatı kabul edilse dahi, toplama kampındaki bir tutsağın hukuki durumuyla komadaki bir hastanın durumu arasında kurulan analojinin fazlasıyla şematik kaldığı açıktır. Bu bakımdan açmazlar üzerinden hareket eden bu düşünsel çaba, aslında tam da Batı metafiziğinin geleneksel ikiliklerine ricat eder. Bu bağlamda düşünüre yönelik bir başka eleştiri ise biyopolitikanın anlamını daraltarak, onu bir ölüm politikasına indirgemiş olmasıdır. Catherine Mills'e göre Agamben "radikal politik teoriye gerçek bir katkı sunmaktan ziyade apaçık radikalizmiyle bir tür politika karşıtı dinginciliğin alanına girmektedir" (2008: 137).

Kitabın Üçüncü Bölümü'ndeyse Michael Hardt ve Antonio Negri'nin düşünceleri ele alınmıştı. İkilinin *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* kitaplarından oluşan üçlemesi, 20. yüzyıldaki politik durumun betimlenmesi ve direniş hareketlerine kuramsal bir zemin önermesi bakımından akademi dışı alanlarda da hayli etkili olmuştur.

Hardt ve Negri, *İmparatorluk*'a kriz tespiti yaparak başlar. Onlara göre modern egemenlik kuramı ve buna bağlı olarak da ulus-devlet bir kriz içerisindedir. Bu krizin doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için "egemenlik" kavramının köklerine inmek gerekir. Bu bağlamda ikiliye göre bir değil, iki farklı modern egemenlik paradigmasından söz etmek gerekir. Demokratik bir yönelimi işaret eden ve Dun Scotus'tan Spinoza'ya

uzanan "birinci tarz egemenlik", içkinlik ve farklılığın benimsenmesine dayanır. Bunun karşı kutbunda yer alan "ikinci tarz modernlik" ise aşkınlık ve temsile dayanır. Kendisini "modern egemenlik" olarak kabul ettiren ikinci tarz modernlik, farkın temsil, içkinliğin aşkınlık, arzununsa düzen potasında eritilmesi vasıtasıyla Bir'in kurulması çabasını ifade eder.

Bu iki egemenlik tarzı arasındaki mücadeleden, ikincisi galip çıkmıştır; ancak bu durum tarihe zafer değil, ancak *kriz* terimleriyle kaydedilebilmiştir. *İmparatorluk*'ta ortaya konan bu tablo, *Ortak Zenginlik*'te daha farklı bir kavramsallaştırmayla ele alınmıştır. Aynı süreci "modernite" ve "anti-modernite" bağlamına ele alan düşünürler, ilk kavram setinde iki tarz arasındaki çatışmayı açık bir biçimde gösteremezken, ikinci sette modernlik süreci içerisinde özgürlük mücadelesinin nasıl geliştiğine ilişkin bir betimlemeye yer verirler. Bunun nedeniyse devreye üçüncü bir kavramı, yani "alter-modernite"yi sokmalarıdır. Bu kavram, modernite ile anti-modernite arasındaki çatışmada direniş güçlerinin özerk bir mahiyet kazanmaya başladığı bir mücadeleye işaret eder.

Hardt ve Negri için biyoiktidarın ortaya çıkışında "küresel sermayenin işleyiş mantığı" (2002: 169) olarak adlandırdıkları postmodernizmin büyük bir payı vardır; çünkü postmodernlikle birlikte ekonomik sistemler de yeni bir aşamaya geçmiştir. Aynı zamanda küresel sermayelerin güçleri toplumsal varoluş koşullarını belirlemekte; ulus-devletin iktidar mekanizmalarının önemiyse yitmektedir. İşte, ikili bu duruma İmparatorluk adını verirler ve bununla ulus-devletin tamamen sönümlenmediği, ancak belirleyicilik niteliğini büyük oranda yitirdiği politik bir durumu anlarlar.

İmparatorluğun en temel özelliklerinden biri dışarısının olmayışıdır. Modernden postmoderne geçişte, içeri ve dışarı arasındaki karşıtlık da gücünü ve önemini yitirmiştir; çünkü toprağa bağlı iktidar mefhumu ortadan kalkmıştır. Bu anlamda Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* başlıklı kitabındaki iktidar kavramsallaştırmasına yaklaşan ikili, biyoiktidar her yerde olduğu için İmparatorluğa karşı direnişin de her yerde olması gerekti-

ğini ifade ederler. Onlara göre İmparatorluk tarihsel bir aşama değil, mevcut düzeni ebedileştirmeye çalışan bir yapıdır. Kendisini savaş mantığı üzerinden örgütler ve amacı yalnızca toprağı değil, aynı zamanda bilgi ve anlamı inşa eden mekanizmaları da fethetmektir.

Hardt ve Negri'yi daha önce ele aldığımız iki düşünürden ayıran önemli bir husus, biyopolitika ile biyoiktidar arasında bir ayrım yapmalarıdır. Biyoiktidar hayat üzerinde kurulan bir iktidarın ifadesiyken, biyopolitika ise direniş güçlerini harekete geçiren ve bu bağlamda verili dünya düzeninin dayattığı normlara karşı duran alternatif bir öznelliği üretmek için ortaya konan politik duruşun ifadesidir.

Bu bağlamda ikilinin analizinin en önemli ayaklarından birini "biyopolitik üretim" kavramı oluşturur. Modernden postmoderne geçiş esnasında üretim biçimleri de değişmiştir. İkili, post-Fordist üretim süreçlerinin baskın hale gelmesiyle birlikte canlı emeğe yönelik sömürü biçimlerinin dönüştüğünü ileri sürer. Bu süreçte yaşanan en önemli olguysa geleneksel işçi figürünün ortadan kalkmasıdır. Artık belli bir mekânda, üretim bandının başında duran ve devasa bir organizma olarak şekillenmiş bir "fabrika"da emeğini belli saat aralıkları içerisinde satan bir işçi figüründen söz edilemez. Hardt ve Negri, geleneksel işçi figürünün tamamen ortadan kalkmadığını; ancak *ekonomik postmodernleşme*yle birlikte bütün bir toplumun bir fabrika haline geldiğini ifade eder. Bu süreçte baskın emek biçimi de değişmiştir. İnsan hayatının işe indirgendiği veyahut tersinden söylersek işin insanın hayatını ele geçirdiği bu dönemde baskın emek biçimi "maddi olmayan emek"tir.

"Maddi olmayan emek" kavramı, hizmet üretimi, kültürel ürün, bilgi ve bilişim gibi maddi olmayan çıktıları ifade eder. Bu emek türünde temel olarak fikirler, simgeler, dilsel figürler ve imajlar üretilir. Emek süreci maddi değilse de, sonuçları maddidir. Bu bağlamda maddi olmayan emeğin en önemli parçası duygulanımsal emektir. Kişiye özel hizmetler, sağlık hizmetlerinde ortaya konan "şefkat" ve "ilgi", müşteri iletişiminde anahtar rol oynayan duygusal üretimler bunun birer örneğidir.

Maddi olmayan emeğin üç temel görünümü vardır: Birincisi, iletişim teknolojilerinin de dahil olduğu sınai üretimle ilgilidir; ikincisi, yaratıcı işlerdeki simgesel ifadelerle ilişkilidir; üçüncüsü de duygulanımsal emekle ilgilidir. Ne var ki, Hardt ve Negri bu bağlamda pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirmenleri, ikilinin "maddi olmayan emek" kavramının emek piyasasında rolünü büyüttüğünü ve fabrika emeğinin halen baskın üretim biçimi olduğunu ileri sürmüştür.

Bu bölümde ele alınan önemli bir başka kavram da Çokluktur. Çokluk, en genel anlamıyla İmparatorluk karşısındaki direniş güçlerinin bir araya gelmesini ifade eder. Geleneksel işçi figürü büyük oranda ortadan kalktığı için sınıf mücadelesini de içeren ancak onu aşan yeni bir politik *ada* ihtiyaç vardır. İşte bu ad olarak Çokluk, ortak hareket eden tekillikleri işaret eder. Bir yandan direniş ve mücadeledeki tekilliklerin farklarını koruduğu, öte yandan da bu tekillikler arasındaki ilişkilerin *yatay* ve eşitliği gözeten toplumsal yapılar içerisinde örgütlenmesini sağlayan politik bir çatıdır. Çokluk, ikilinin düşünsel yolculuğu esnasında başka adlar altında da su yüzüne çıkar. "Yeni proletarya" ve "yoksul" bunlardan sadece ikisidir. Asıl önemli olan, İmparatorluk karşısındaki bu direniş ve mücadele güçlerinin nasıl kurucu bir pozisyon alabileceğidir.

Tıpkı İmparatorluk gibi, Çokluk da çok ciddi eleştirilere maruz kalır. Bu bağlamda en temel eleştirilerden biri, yoksullar, sanayi işçileri, göçmenler gibi mücadelenin farklı öznelerinin hangi temelde ve nasıl bir araya geleceğinin sarih bir biçimde açıklanamadığıdır. Hardt ve Negri, bu soruya "sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde" (2002: 74) diye yanıt verseler de, bu "ihtiyaç ve istekleri" kimin ve nasıl belirlediği açık değildir. Farklı direniş güçleri arasında böylesi ortaklıkların kurulması belli bir dayanışma ve ilişki sürecini gerektirir. Bu husus Slavoj Žižek tarafından da eleştirilmiştir. Ona göre böylesi bir karar alma süreci, tam da karşısında durulması gereken "liberal-parlamenter uzlaşının kabulü manasına gelir" (2001: 193). Bu bağlamda Žižek'in ikinci eleştirisi ise Çokluğun iktidar programı olmamasıdır.

İkiliye göre Çokluğun nihai amacı "mutlak demokrasi"dir. Düşünürler demokrasiden bir yönetim biçimini değil, katılıma dayanan bir ortaklıkları yönetme işini anlar. Bu bağlamda Çokluk, özgürlük ve eşitlik gibi değerleri temele alan bir *kurucu iktidar*dır. Hardt ve Negri, İmparatorluğun krizine kurucu iktidarın vereceği yanıtın bünyesinde yer alan üç temel kavramdan söz eder: "Terk", "göçmenlik" ve "çıkış". Bu kavramlar, kurucu alanların ortaya çıkarılması için kullanılabilecek imkânlara işaret eder. Örneğin, ikili "terk" kavramıyla iktidar alanlarını boşaltmanın –yani, iktidarın tam da yönetmek için hamle yaptığı bireylerin orada bulunmayışıyla– İmparatorluğu zayıflatabileceğine işaret eder. "Göçmen" kavramıysa ulus-devletin girdiği krizlerin bir işaretidir. İkiliye göre göçmen yalnızca "aşırı yoksulluk içinde, cepleri bomboş yola düştüklerinde bile bilgiler, diller, beceriler ve yaratıcı kapasiteyle doludur" (2004: 119).

Hardt ve Negri, "terk", "göçmenlik" ve "çıkış" kavramları konusunda bir "iyimserlik" içerisinde görünmektedir. Örneğin, terk çerçevesinde sözü edilebilecek hamleler, iktidarı krize sokmak yerine onu tahkim edebilir. Benzer bir biçimde, –Jacques Rancière'in de ifade ettiği üzere– ulus-devletin şiddetinden veyahut savaştan kaçan göçmenlerin kurucu bir pozisyona sahip olması pek de mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak Hardt ve Negri, Çokluğun eylemlerinin İmparatorluğun baskısı ve gücü karşısında nasıl "politik" ve "kurucu" olabileceği sorusuna bir dizi *politik talep*le yanıt verirler. Onlara göre Çokluk, "küresel yurttaşlık", "herkes için toplumsal ücret", "iletişim ve dilsel rejimler bağlamında yeniden sahiplenme hakkı" gibi politik hak ve talepleri temele alarak mücadelesini yürütmelidir. Bu noktada, hem Laclau hem de Rancière tarafından eleştirilmişlerdir: Laclau, "bu üç politik amacın *talepler* ve *haklar* dilinde formüle edilmesi"ni (2004: 29) sorunlu bulurken, Rancière bu taleplerin zaten tam da kapitalist uluslararası düzenin talep ettiği hukuki ve ekonomik haklarla aynı olduğunu dile getirir (2010: 90).

Biyopolitika kavramını farklı açılardan kuşatan bu üç yaklaşım, düşünce memurlarının, kanaat teknisyenlerinin ve toplum mühendislerinin elinden kurtarıldığında çok yeni politik eleştiri olanaklarının kapılarını aralamaktadır. Ana akım medya tarafından bulandırılmış bir zihin, anlam üzerinde verilen mücadeleye kulaklarını tıkamış olsa bile, felsefe bu noktada çatlaklardan sızarak gerçekliğe bir çağrı görevi görebilir. Örneğin, "ölü ele geçirildi" ile "öldürüldü" arasındaki fark üzerine kafa yormak bile önemli bir kapıyı aralayabilir; yerleşik düşünme alışkanlıklarını yerle bir edebilir. İşte bu anlam mücadelesinde yeni cepheler açan biyopolitika, zihnimizin normatif cam tavanını tuzla buz etmek için gereken çekici sunuyor.

Ulusal sınırların her geçen gün seçici geçirgenleştiği günümüzde toplumsal sözleşmeler önemini yitirirken, "biyopolitik sözleşme" kavramı gündemimizde daha çok yer tutmaya başlayacak gibi görünüyor. Sonuçta biyoiktidarın yönetim teknikleri hukuki özneler olarak yurttaşlar arasındaki ilişkileri biyolojik bir düzeye ve düzene indirgemekte; hukuku dünyanın dört bir yanında askıya alırken, normu tahkim etmekte; politikanın amacını "iyi hayat"tan "mutlak, bireysel ve kolektif hayatta kalma arzusu"na dönüştürmektedir. Yurttaşlığın salt biyolojik vasıflar çerçevesinde kavranması, görünüşte nesnel ve eşitlikçi ancak özü bakımından tam da iktidarın görme biçimleri tarafından şekillendirilmiş bir politik karar alma mekanizmasının politikayı tasfiye etmesi manasına gelir. Meşhur formülü biraz tahrif ederek söyleyelim: Özgürlüksüz bir eşitlik boş, eşitlikten vareste bir özgürlükse kördür.

Biyopolitika, söz konusu sürecin kavranmasında ve buna direnmede çok büyük bir öneme sahiptir. Ne var ki bu önem, kavramın büsbütün yeni bir alanı işgal etmesinden kaynaklanmaz; aksine, insanlık tarihinin en eski tartışmasının yeni bir veçhesini işaret etmekten ibarettir görevi. Felsefe tarihine bakıldığında "varlık", "tanrı", "doğa" gibi pek çok kavramın belli çağların düşünsel odağını oluşturduğu görülür. Söz konusu çağlarda yaşanan tartışmaların doğrudan ya da dolaylı olarak bu odaklarla bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlam-

da felsefenin en eski odaklarından biri de "hayat" kavramıdır. Çağlar boyunca farklı soruşturmalar, yaklaşımlar ve müdahalelerle *biriken* "hayat" kavramı, özellikle 20. yüzyılın başından itibaren su yüzüne çıkan yeni teknolojik ve politik konjonktür nedeniyle eski kavrama biçimlerini tasfiye eden bir noktaya ulaştı. Başka bir deyişle, Zeh'in çizdiği o evrene çok da uzak değiliz. İşte, biyopolitika tam da bu noktada *eski ama yeni* bir bölme işlemini anlamakta kullanılmalı; ama ona her şeyi açıklayan bir maymuncuk muamelesi yapmadan.

Walter Benjamin'den Ulus Baker'e bir çizgi çekerek nihayetlendirelim: Minör düşüncenin ustası, kısa gölgeler "şeylerin ayaklarının dibindeki, sessizce, fark edilmeden yuvalarına, kendi gizli varoluşlarına geri çekilmeye hazırlanan kenarlardan ibarettir" demişti (Aktaran Boym, 2016: 41). Baker ise "Çağımızda her şey, özellikle 'siyasal eylem'in aldığı biçimler, bizi kurumların değil hareketlerin, kimliklerin değil sapmaların, makro olguların değil mikro olguların önem kazandığı bir düşünce çerçevesi oluşturmaya zorlamakta" der (2012: 32). O halde belki de bugün bizi tam da şeylerin ayaklarının dibine bakmaya yönelten, kendi gizli varoluşlarına çekilmeden önce kaynağının ilk bakışta görünmeyen yanlarını gözlerimizin önüne seren, sessizliklerinin izini sürmemiz gereken, kenarlarına tutunabildiğimiz mikro olguları düşünmemiz gerekiyordur. Elbette makro olguların gölgeler ve sapmalar üstündeki etkisini göz ardı etmeden ve indirgeyici ikiliklere meyletmeden... Biyopolitika, bize tam da bunun için gereken alet çantasını sunuyor.

Abélès, Marc (2012), *Devletin Antropolojisi*, çev. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot.

Adorno, Theodor (2012), *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis.

Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı.

Agamben, Giorgio (1999a), *Potentialities*, çev. Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University.

Agamben, Giorgio (1999b), *Remnants of Auschwitz, The Witness and The Archive*, çev. Daniel Heller-Roazen, New York: Zone.

Agamben, Giorgio (2000), *Means Without End*, çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota.

Agamben, Giorgio (2001), *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

Agamben, Giorgio (2007), *The Coming Community*, çev. Michael Hardt, California: Stanford University.

Agamben, Giorgio (2008), *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık.

Agamben, Giorgio (2009), "Biz Mülteciler", çev. Emre Koyuncu, *tesmeralsekdiz*, sayı 4, Ankara.

Agamben, Giorgio (2010), *Tanık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgül, Ankara: Dipnot.

Agamben, Giorgio (2011), *The Kingdom and the Glory*, çev. Lorenzo Chiesa ve Matteo Mandarini, California: Stanford University.

Ağaoğulları, vd. (2012), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim.

Allen, Amy (2000), "The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and The Death of The Subject", *The Philosophical Forum*, cilt 31, sayı 2, Malden: Wiley.

Allen, Ansgar ve Goddard, Roy (2014), "The Domestication of Foucault: Government, Critique, War", *History of Human Sciences*, cilt 27, sayı 5, Londra: Sage.

Althusser, Louis (2010), *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ithaki.

Althusser, Louis (2015), *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu.

Ansaldi, Saverio (2001), "The Multitude in *Empire*: Biopolitical Alternatives", çev. Jill Baron, *Rethinking Marxism*, cilt 13 sayı 3/4.

Aristoteles (2011a), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.

Aristoteles (2011b), *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Badiou, Alain (2007), *Being and Event*, çev. Oliver Feltham, Londra: Continuum.

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

Baker, Ulus (2012), *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim.

Benjamin, Walter (2008), "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, der. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis.

Benjamin, Walter (2010), "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece G. Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis.

Bensaïd, Daniel (2004), "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, ed. Peter Hallward, Londra: Continuum.

Blanchot, Maurice (2005), *Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı.

Blumenbeg, Hans (2014), *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis.

Boym, Svetlana (2016), *Başka Bir Özgürlük*, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis.

Boyne, Roy (1990), *Foucault and Derrida, The Other Side of Reason*, Londra: Unwin Hyman.

Brooks, Peter (2014), *Psikanaliz ve Hikâye Anlatıcılığı*, çev. Hivren Demir Atay ve hakan Atay, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Brown, Wendy (2011), *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis.

Caffentzis, George (1999), "The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri", *Common Sense*, 24: 20-38.

Campbell, Timothy ve Sitze, Adam (2013), "Biopolitics: An Encounter", *Biopolitics: A Reader* içinde, ed. Timothy Campbell ve Adam Sitze, Durham: Duke University.

Chritchley, Simon (2010), *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

Clausewitz, Carl von (1989), *On War*, ed. ve çev. Michael Howard ve Peter Paret, New Jersey: Princeton University.

Collier, Stephen J. (2009), "Topologies of Power: Foucault's Analysis of Political Government Beyond 'Governmentality'", *Theory Culture & Society*, cilt 26, sayı 78, Londra: Sage.

Colwell, Chauncey (1994), "The Retreat of the Subject in the Late Foucault", *Philosophy Today*, c. 38, sayı 1, Chicago: De Paul University.

Crary, Jonathan, (2010), *Gözlemcinin Teknikleri*, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis.

Çalkıvik, Aslı (2011), "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", *Toplum ve Bilim*, İstanbul: İletişim.

Dardot, Pierre ve Laval, Christian (2012), *Dünyanın Yeni Aklı, Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Davidson, Arnold (2011), "In Praise of Counter-Conduct", *History of Human Sciences*, cilt 24, sayı 4, Londra: Sage.

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

De la Durantaye, Leland (2009), *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, California: Stanford University.

Dean, Mitchell (1994), *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, Londra: Routledge.

Dean, Mitchell (2010), *Governmentality, Power and Rule in Modern Society*, Londra: Sage.

Dean, Mitchell (2011), "Governmentality Meets Theology: 'The King Reigns, but He Does Not Govern'", *Theory, Culture & Society*, cilt 29, sayı 3, Londra: Sage.

Dean, Mitchell (2013), *The Signature of Power, Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*, Londra: Sage.

Debord, Guy (1996), *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı.

Defert, Daniel (2012), "Dersin Bağlamı", *Bilme İstenci Üzerine Dersler* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Deleuze, Gilles (1997), "Desire and Pleasure", çev. Daniel W. Smith, *Foucault and His Interlocutors* içinde, Ed. Arnold I. Davidson, Chicago: Chicago University.

Deleuze, Gilles (2003), "Arzu ve Zevk", *İki Delilik Rejimi* içinde, Ed. David Lapoujade, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam.

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

Deleuze, Gilles (2006b), "Foucault'nun Bir Portresi", çev. İnci Uysal, *Müzakereler* içinde, İstanbul: Norgunk.

Deleuze, Gilles (2013), *Foucault*, çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk.

Deleuze, Gilles (2014), *"Felsefi Bir Kavram..."*, çev. Utku Özmakas, *ViraVerita*, http://www.viraverita.org/yazilar/felsefi-bir-kavram, Erişim Tarihi: 18.10.2014.

Derrida, Jacques (1978), *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Londra: Routledge.

Derrida, Jacques (2005), *Rogues, Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, California: Stanford University.

Derrida, Jacques (2010), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis.

Dirlik, Arif (1994), "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, cilt 20, sayı 2.

Dreyfus, H. ve Rabinow P. (1986), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Sussex: The Harvester.

Fink-Eitel, Hinrich (1992), *Foucault: An Introduction*, çev. Edward Dixon, Philadephia: Pennbridge.

Foucault, Michel (1973), *The Birth of Clinic, An Archaeology of Medical Perception*, çev. A. M. Sheridan, New York: Routledge.

Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan, New York: Vintage.

Foucault, Michel (1988a), *Madness and Civilization, A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard, New York: Vintage.

Foucault, Michel (1988b), "On Power", *Politics, Philosophty, Culture* içinde, ed. Lawrence D. Kritzman, çev. Alan Sheridan, New York: Routledge.

Foucault, Michel (2000), "The Birth of Social Medicine", *Power* içinde, Ed. James. D. Faubion, çev. Robert Hurley vd., New York: The New Press.

Foucault, Michel (2002a), *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Routledge.

Foucault, Michel (2002b), *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*, çev. belirtilmemiş (bkz. 67, dipnot 13), New York: Routledge.

Foucault, Michel (2003), *Society Must Be Defended*, çev. David Macey, New York: Picador.

Foucault, Michel (2004a), "Tarihi Yazma Biçimleri Üstüne", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004b), "Kimsiniz Siz, Profesör Foucault?", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004c), "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004ç), "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004d), "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004e), "Foucault", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004f), "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2004g), "The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedicine?", çev. Edgar C. Knowlton, Jr, William J. King, Clare O'Farrell, *Foucault Studies*, sayı: 1, http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/562/607, (Erişim Tarihi: 10.02.2015).

Foucault, Michel (2005a), "Entelektüelin Siyasi İşlevi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005b), "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005c), "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005ç), "Deliliğin Tarihi'ne Önsöz", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005d), "Derrida'ya Cevap", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005e), "Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005f), "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005g), "Cezaevine Kapatılma Hakkında", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005h), "İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005ı), "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005i), "G.I.P. Manifestosu", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005k), "İktidar Üzerine Diyalog", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005l), "Entelektüeller ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005m), "Michel Foucault: Güvenlik ve Devlet", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005n), "Klaus Croissant İade Edilecek mi?", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005o), "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007a), "Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007b), "Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007c), "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007ç), "İktidarın Gözü", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007d), "İktidar ve Beden", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007e), "Michel Foucault: Filozofun Cevapları", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007f), "Normun Toplumsal Yayılımı", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007g), "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007h), "Kapatılma, Psikiyatri, Hapishane", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007ı), "İktidar ve Bilgi", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007i), "XIX. Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde 'Tehlikeli Kişi' Nosyonunun Evrimi", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007j), "Delilik ve Toplum", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007k), "Disiplinci Toplum Krizde", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007l), "Michel Foucault ile Söyleşi", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

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

Foucault, Michel (2007n), "Michel Foucault ile Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti", *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007o), "The Incorporation of the Hospital into Modern Technology", çev. Edgar Knowlton Jr., William J. King ve Stuart Elden, *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography* içinde, Ed. Jeremy W. Crampton ve Stuart Elden, Hanıpshire: Ashgate.

Foucault, Michel (2008), *The Birth of Biopolitics*, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave.

Foucault, Michel (2010), *The Government of Self and Others*, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave.

Foucault, Michel (2011a), "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2011b), "İktidarın Halkaları", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2011c), "Hakikat, İktidar ve Kendilik", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2011d), "Stephen Riggins'le Söyleşi", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2012), *Bilme İstenci*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

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

Garland, David (2014), "What is a 'history of the present? On Foucault's genealogies and their critical preconditions", *Punishment & Society*, Londra: Sage.

Genel, Katia (2006), "The Question of Biopower: Foucault and Agamben", çev. Craig Carson, *Rethinking Marxism*, cilt 18, sayı 1, Londra: Routledge.

Gramsci, Antonio (2010), *Gramsci Kitabı*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot.

Guha, Ranajit (2006), *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.

Hacking, Ian (2005), *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis.

Han, Béatrice (2002), *Foucault's Critical Project, Between the Transcendental and the Historical*, Kaliforniya: Stanford University.

Hardt, Michael ve Davis, Creston (2007), "A Conversation with Michael Hardt", *Journal for Cultural and Religious Theory*, cilt 8, sayı 2.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2001), "Adventures of the Multitude: Response of the Authors", *Rethinking Marxism*, cilt 13, sayı 3/4.

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

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

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

Haug, Wolfgang Fritz (2009), "Immaterial Labour", çev. Joseph Fracchia, *Historical Materialism*, Leiden: Brill.

Hutcheon, Linda (1985), *A Theory of Parody*, New York: Cambridge.

Kelly, Mark G. E. (2009), *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge.

Kelly, Mark G. E. (2010), "International Biopolitics", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, cilt 57, sayı 123, Oxford: Berghahn.

Kiersey, Nicholas J. (2009), "Scale, Security, and Political Economy: Debating the Biopolitics of the Global War on Terror", *New Political Science*, cilt 31, sayı 1, Routledge.

Konuk, Osman (2006), *Tehlikeli Belki*, Ankara: Hece.

Koopman, Colin (2013), *Genealogy as Critique, Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington: Indiana University.

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

Laclau, Ernesto (2007), "Bare Life or Social Indeterminacy?", *On Agamben: Sovereignty and Life* içinde, Matthew Calarco ve Steven DeCaroli (Ed)., California: Stanford University.

Laclau, Ernesto (2013), "Çıplak Hayat ve Toplumsal Belirsizlik", çev. Hande Malgaç, *kampfplatz*, cilt 1, sayı 2, Ankara: Phoenix.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (2008), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim.

Lazzarato, Maurizio (2005), "Maddi Olmayan Emek", *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika* içinde, çev. Selen Göbelez ve Sinem Özer, İstanbul: Otonom.

Lazzarato, Maurizio (2007), "Strategies of the Political Entrepreneur", çev. Timothy S. Murphy, *SubStance*, cilt 112, sayı 36.

Lazzarato, Maurizio (2010), "Biyoiktidardan Biyosiyasete", çev. Çetin Türkyılmaz, *FelsefeYazın*, sayı 16, Ankara.

Lemke, Thomas (2005), "'A Zone of Indistinction' - A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics", *Outlines*, cilt 7, sayı 1, http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/outlines/article/view/2107/1871 (Erişim Tarihi: 20.04.2015).

Lemke, Thomas (2011), *Foucault, Governmentality, and Critique*, Londra: Paradigm.

Lemke, Thomas (2013), *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim.

Lemke, Thomas (2015), *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*, çev. Utku Özmakas, Ankara: Pharmakon.

Lyotard, Jean-François (2013), *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu.

Machiavelli, Niccolò (2008), *The Prince*, çev. Peter Bondanella, Oxford: Oxford University.

Marin, Louis (2013), *İmgenin İktidarları*, çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi.

McLaren, Margaret A. (2014), "Pleasure", *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.

Megill, Allan (2008), *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ayraç Kitabevi.

Mendieta, Eduardo (2014a), "Biohistory", *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.

Mendieta, Eduardo (2014b), "Biopolitics", *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. Leonard Lawlor ve John Nale, New York: Cambridge University.

Mills, Sara (2003), *Michel Foucault*, New York: Routledge.

Mills, Catherine (2008), *The Philosophy of Agamben*, Montreal: McGill.

Morgan, Benjamin (2007), "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means", *Journal of Law and Society*, cilt 34, sayı 1, Londra: Wiley.

Mouffe, Chantal (2010), *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim.

Murray, Alex (2013), *Giorgio Agamben*, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara: Phoenix.

Mutman, Mahmut (2001), "On Empire", *Rethinking Marxism*, cilt 13 sayı 3/4.

Nadesan, Majia Holmer (2008), *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, New York: Routledge.

Negri, Antonio (2004), *Negri on Negri*, ed. Anne Dufourmantelle, çev. M. B. Debevoise, New York: Routledge.

Negri, Antonio (2008a), *The Porcelain Workshop*, çev. Noura Wedell, Los Angeles: Semiotexte.

Negri, Antonio (2008b), "The Empire and Beyond: Aporias and Contradictions", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008c), "Crucial Transitions in Empire", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008ç), "Preface: A Few Concepts Explained", *Reflections on* Empire içinde, çev. ed Emery, Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008d), "Postmodernity and Liberty", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008e), "Empire and War", *Empire and Beyond* içinde, çev. e Emery, Cambridge: Polity.

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

Negri, Antonio (2008g), "Resistance and Multitude", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.

Negri, Antonio (2008h), "The Monstrous Multitude", *Empire and Beyond* içinde, çev. Ed Emery, Cambridge: Polity.

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

Neocleous, Mark (2012), *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, çev. G. Çorbacıoğlu ve E. Embel, Ankara: Dipnot.

Ojakangas, Mika (2005), "Impossible Dialogue on Biopower: Agamben and Foucault", *Foucault Studies*, sayı: 2, http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/856/874 (Erişim Tarihi: 10.02.2015).

Osborne, Thomas (1996), "Security and Vitality: Drains, Liberalism and Power in Nineteenth Century", *Foucault and Political Reason* içinde, ed. Andrew Barry vd., Chicago: Chicago University.

Özmakas, Utku (2012), "Foucault: *İktidar*dan *Biyoiktidar*a", *Cogito*, sayı 70-71, İstanbul: Yapı Kredi.

Özmakas, Utku (2013), "Çağrılan Yakublar İçin...", *kampfplatz*, cilt 2, sayı 4, Ankara: Phoenix.

Özmakas, Utku (2015), "İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek", *Toplum ve Bilim*, sayı 135, İstanbul: Birikim.

Phillips, Adam (1998), *Dehşetler ve Uzmanlar*, çev. Tuna Erdem: İstanbul: Metis.

Pirsig, Robert M. (2001), *Zen ve Motosiklet Bakım Sanatı*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı.

Rabinow, Paul (1984), "Introduction", *The Foucault Reader* içinde, New York: Pantheon.

Rancière, Jacques (2007), *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.

Rancière, Jacques (2009), "İnsan Hakları'nın Öznesi Kimdir?", çev. Emre Koyncu, *tesmeralsekdiz*, sayı: 4, Ankara.

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

Rancière, Jacques (2013), "Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Rancière ile Bir Söyleşi", Todd May, Benjamin Noys ve Saul Newman, *Cogito* içinde, sayı 74, çev. Ziya Kaya, İstanbul: Yapı Kredi.

Rancière, Jacques (2014), *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim.

Rosenau, Pauline Marie (1998), *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ark.

Sarup, Madan (2004), *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat.

Schmitt, Carl (2002), *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.

Schürmann, Reiner (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, çev. yazarla birlikte Christine-Marie Gros, Bloomington: Indiana University.

Scott, James (1985), *Weapons of the Week, Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University.

Scott, James (1995), *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı.

Scott, James (2008), *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus.

Selby, Jan (2007), "Engaging Foucault: Discourse, Liberal Governance and the Limits of Foucauldian IR", *International Relations*, cilt 21, sayı 3, Londra: Sage.

Shilling, Chris (2003), *The Body and Social Theory*, Second Edition, Londra: Sage.

Simmel, Georg (2003), "Metropol ve Tinsel Hayat", çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim.

Simmel, Georg (2009), "Tahakküm", *Bireysellik ve Kültür* içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

Spinoza, Baruch (2007), *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Urbana ve Chicago: University of Illionis.

Süreya, Cemal (2014), *Onüç Günün Mektupları*, İstanbul: Yapı Kredi.

Taylor, Dianna (2009), "Normativity and Normalization", *Foucault Studies*, sayı 7, http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2636/2653 (Erişim Tarihi: 10.02.2015).

Toscano, Alberto (2011), "Divine Management", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 16:3, Londra: Routledge.

Tronti, Mario (2010), "Workerism and Politics", *Historical Materialism*, 18(1): 186-189.

Virno, Paolo (2013), *Çokluğun Grameri*, çev. Volkan Kocagül ve Münevver Çelik, İstanbul: Otonom.

Wittgenstein, Ludwig (2009), *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, Sussex: Wiley-Blackwell.

Zeh, Juli (2011), *Temize Havale*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (2001), "Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the *Communist Manifesto* for the Twenty-First Century?", *Rethinking Marxism*, cilt 13, sayı 3/4.

Žižek, Slavoj (2002), *Kırılgan Temas*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (2004), "The Ideology of the Empire and Its Traps", *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* içinde, ed. Paul A. Passavant ve Jodi Dean, New York: Routledge.

Žižek, Slavoj (2008), *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore.

Žižek, Slavoj (2009), "İnsan Hakları'nın Bayağılığı: Bir Semptom Olarak Şiddet", çev. Emre Koyuncu, *tesmeralsekdiz*, sayı 4, Ankara.

Žižek, Slavoj (2013), *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos.

XIX. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti 43

11 Eylül 266, 310
1968 88, 91

ABD *bkz.* Amerika Birleşik Devletleri 266
Abélès, Marc 15
Achenwall, Gottfried 152
Adorno, Theodor 36, 69, 91, 188, 198, 213, 263
aequitas 238, 239
agonizm 131, 132, 134, 320
aile 17, 35, 43 101, 121, 134, 160, 200, 232, 236, 270, 300, 302, 304, 320
akıl hastanesi 39
Allen, Amy 96-98
Allen, Ansgar 127
Almanya 120, 219
alt-politika 111
alter-modernite 255, 256, 329
Althusser, Louis 21, 228, 310
Amerika Birleşik Devletleri 266
Amerika *bkz.* Amerika Birleşik Devletleri 266, 283
anımsama 14, 15, 72, 133, 159
Ansaldi, Saverio 296
antagonizma 14, 131, 253, 267, 268, 320
anti-modernite 254-256, 329
antik Yunan 33, 60, 131, 156, 170, 237
Aquinas, Thomas 244
Arap Baharı 310
Arendt, Hannah 202
Aristoteles 57, 185, 186, 190-192, 236, 237, 241, 244
arkeoloji 24, 29, 33, 36, 43-45, 49-51, 56, 74-78, 80-92, 97, 127, 194, 195, 197, 214, 225, 316
Aronowitz, Stanley 290
arşiv 74, 76, 8082, 90, 184, 213, 217, 219, 222, 327
Artı-Değer Teorileri 279
Assmann, Jan 246
Aşkınlık 158, 235, 241, 256, 257, 260, 329
auctor 224, 232, 233, 239
auctoritas 232, 233, 239
Auschwitz 184, 214, 216, 217, 223, 327
Autonomia Operaia (Otonom İşçiler) 280
Avrupa 36, 37, 38, 53, 168, 173, 202, 252, 256, 258, 259, 262, 266, 296, 308
Avrupa Birliği 268, 300
Avrupa-merkezcilik 258
Aydınlanma 42, 252, 253, 256
Ayhan, Ece 32
aykırılık 166, 167

Badiou, Alain 275, 276
Baele, Stephane 146
Barrou, J-P. 117
Barthes, Roland 260
bastırma 108, 127
Bataille, Georges 22
Baudrillard, Jean 252
Becker, Gary 180
beden 13, 14, 22-24, 27, 31, 32, 34, 40, 47, 49, 57-69, 87, 88, 91, 93-95, 101, 102, 106, 109, 115, 116, 119, 120, 122-125, 127, 139, 141, 143, 145, 147, 149, 180, 181, 184, 186, 196, 200, 205, 209, 216, 260, 270, 272, 277, 281, 284, 285, 295, 296, 307, 314, 317-319, 326
Bedenlerin Kullanımı 184
Benjamin, Walter 14, 162, 183, 189, 227, 229, 230, 233, 334
Bensaïd, Daniel 276
Bentham, Jeremy 64, 65
Benveniste, Émile 231
Beyond Structuralism and Hermenutics 88
bilgi 27-30, 33, 35-37, 44-47, 49-54, 56, 63, 67, 69-72, 74, 75, 77-81, 84-90, 92-94, 96, 97, 103, 123-127, 136, 150, 152-154, 191, 192, 199, 250, 253, 272, 278, 280-282, 301, 302, 304, 330, 332
Bilginin Arkeolojisi 49, 50, 56, 75, 77, 78, 84-86, 88, 92
bilim 27, 35, 42, 49, 50, 52-54, 56, 77, 81, 84, 85, 88, 119, 125, 151-153, 169, 209, 250, 271, 277, 322
bilinç 33, 34, 46, 70, 83, 87, 93, 120, 189, 200, 216, 218, 302
Bilme İstenci 33, 34, 121, 130, 170, 319
bios 23, 185, 187, 197, 198, 207, 209, 210, 324, 325
birey 13, 17, 18, 39, 40, 46-48, 52, 60-64, 77, 83, 94, 95, 101-103, 106, 119, 120, 125, 138, 139, 141, 145, 147-149, 155, 156, 161-163, 170, 176-181, 185, 190, 200, 203, 212, 244, 273, 280, 297, 303, 313, 318, 321, 322, 333
biyoloji 81, 141, 146, 176
biyopolitik üretim 278, 286, 289, 290, 299, 303, 304, 307, 330
biyopolitika 12, 14, 15, 22-25, 27, 30, 40, 44, 74, 98, 120, 121, 123-127, 134, 135, 148, 150, 157, 166, 170, 171, 173, 179, 181, 184, 188, 195, 197, 199, 204, 219, 225, 234, 235, 238, 247, 249, 260, 263, 271, 272, 274, 275, 295, 314-317, 319, 321, 322, 324, 326-328, 330, 333, 334
Biyopolitikanın Doğuşu 74, 135, 166, 170, 171, 322
biyoteknoloji 22, 23, 180
Blanchot, Maurice 27, 28
Bloch, Ernst 293
Blumenberg, Hans 18
Bodin, Jean 265
boş zaman 286, 288, 303
botanik 55
Boyne, Roy 37, 39, 42, 43
Brooks, Peter 112
Brown, Wendy 256, 270
Butler, Judith 99

Caffentzis, George 290
Campbell, David 156
Camus, Albert 54
Ceza Kuramları ve Kurumları 118
Chicago Okulu 135, 323
Cinselliğin Tarihi 30, 66, 74, 100, 105, 106, 110, 113, 118, 121, 164, 265, 318, 319, 323, 329
Classe Operaia (*İşçi Sınıfı*) 279
Clausewitz, Carl von 127-129, 274, 319
Collége de France 43, 88, 90, 91, 95, 118, 120, 148, 319
Collier, Stephen 29, 30, 94, 98, 320
Colwell, Chauncey 97
Crary, Jonathan 15, 63, 66, 263
Critchley, Simon 290, 291, 310

çatışma 14, 15, 36, 42, 46, 52, 80, 99, 109, 113, 114, 130, 131, 133, 146, 154, 229, 239, 253, 254, 257, 258, 268, 279, 285, 320, 329
çıplak hayat 186, 187, 195-198, 200-202, 204, 205, 207, 209-211, 324-327
Çokluk 16, 250
çokluk 20, 25, 84, 160, 210, 256, 262, 269, 270, 275, 276, 290-299, 301-305,7, 307-310, 321, 331, 332

Dardot, Pierre 103, 172
Dava 214
Davidson, Arnold 92, 162, 165, 166, 320
Day, Richard 305
de la Durantaye, Leland 190, 195, 206, 209, 213
Dean, Mitchell 30, 127, 157, 158, 234, 239, 240, 319, 320
Debord, Guy 66
Defert, Daniel 90, 130
Deleuze, Gilles 11, 62, 65, 67, 74, 76, 90, 92, 95, 252, 277, 289, 301, 318
Deliliğin Tarihi 29, 36, 41-45, 50, 56, 74, 148, 322
denetim 40, 60, 61, 64, 93, 120, 122, 124, 127, 139, 146-150, 152, 153, 156, 169, 174, 175, 178, 212, 258, 259, 264, 277, 284, 288, 300, 313, 323
denetim toplumu 62
deneyim 23, 28, 41-44, 63, 70, 72, 83, 92, 93, 95, 97, 98, 146, 163, 213-215, 221, 256, 259, 277, 315
Derrida, Jacques 19, 33, 43, 44, 183, 211, 224, 229, 230, 252
Descartes, René 43, 70, 92, 93
devlet 17, 18, 23, 63, 65, 66, 102, 103, 105, 109-111, 115, 116, 118, 120, 124, 136, 138, 140, 142, 146, 147, 152, 153, 157, 159, 161, 162, 168-170, 172, 174, 176, 178, 186, 190, 191, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 210, 212, 220, 235, 244, 245, 250, 258-267, 270, 273, 289, 293, 298, 301-303, 307, 313, 319, 327-329, 332
Devlet Adamı 161, 321
devlet aklı 137, 167, 168, 171, 173, 175, 321, 322
dışlama 19, 23, 35-37, 39-41, 43, 45, 100, 130, 140, 168, 187, 188, 196, 197, 199, 227, 260, 317, 324, 325
direniş 25, 62, 67, 69, 106, 108-112, 117, 154, 164, 165, 207, 208, 209, 226, 227, 252, 254-256, 259, 261, 265, 267-269, 275, 276, 289, 297-299, 301, 302, 308, 309, 321, 322, 328-331
Dirlik, Arif 259
disiplin 27, 39-41, 49, 57, 59, 60, 62, 83, 105-108, 110, 121-123, 125, 136, 138-145, 148, 170, 174, 183, 201, 277, 299, 315, 326
Doğruyu Söylemek 33
Dövüş Kulübü 176
Dreyfus, Hubert 32, 55, 56, 78, 88, 90-92, 104
duygulanımsal emek 282, 283, 330, 331
Dünyanın Yeni Aklı 103

egemen 34, 83, 101, 107, 108, 121, 123, 125, 147, 171, 185, 186, 188-190, 193-198, 200, 202-205, 207-210, 213, 219, 225-229, 232, 235, 257, 261, 268, 304, 309, 320, 324-327
egemenlik 25, 122, 184, 187, 188, 190, 193, 194, 196, 197, 202, 208, 210, 219, 228, 235, 238, 247, 250, 251, 254, 256-262, 264-267, 270, 291, 300, 307, 325, 326, 328, 329
emperyalizm 256, 264
epieikeia 238, 239
episteme 50-52, 78
esnek çalışma 287, 288
eşitlik 21, 70, 238, 258, 298, 310, 332, 333
etik 138, 165, 166, 185, 213-215, 217, 218, 220, 223, 238, 327, 328
evrensel 36, 54, 73, 81, 84, 85, 90, 104, 137, 172, 175, 267, 297, 316
Ewald, François 118

fabrika 59, 278, 281, 284, 287, 303, 330, 331
Fassin, Didier 46
Felman, Shoshana 215
felsefe 13, 15, 16, 18-20, 22, 24, 25, 27, 28, 31, 35, 36, 42, 43, 50, 57, 58, 70, 71, 73, 82, 85, 91, 107, 117, 130, 132, 135, 181, 184, 209, 215, 218, 235, 239, 241, 249, 314, 315, 318, 333, 334
Fincher, David 176
Fink-Eitel, Hinrich 32, 68
Fontana, Alessandro 118
Fotios 238
Foucault, Yönetimsellik ve Devlet 103
Fransa 33, 46, 99, 120, 132

Fraser, Nancy 164
Freud, Sigmund 54, 71, 76, 141, 213, 275

Garland, David 30, 75, 89
gelen toplum 211, 212
Gelen Toplum 211
Genel Hastane 38
genel zekâ 210
Genel, Katia 197
gizli emek 287
Goddard, Roy 127
Gordon, Colin 129
göç 123, 279, 300-302
göçmen 46, 180, 181, 204, 295, 296, 299-301, 331, 332
gözetim toplumu 66
Gramsci, Antonio 283
Guattari, Felix 289
Guha, Ranajit 258, 259
güruh 16, 293
güvenlik 65, 134-140, 142, 143, 156, 157, 165, 169, 174, 265, 305
Güvenlik, Toprak, Nüfus 44, 135, 137, 149, 170, 171, 235, 239, 243, 324, 327

habeas corpus 200
Habermas, Jürgen 164
Hacking, Ian 152, 154, 155
hak 25, 39, 48, 121, 122, 127, 147, 151, 187-190, 195, 198, 200, 202, 204, 211, 219, 220, 224, 229, 230, 258, 261, 268, 273, 274, 301, 303-305, 309-311, 318, 332
hakikat 20, 24, 31, 33-35, 42, 69-71, 73, 74, 79, 81, 87-89, 92, 94, 117, 130, 133, 135, 162, 163, 165, 168, 173, 214, 250, 259, 316
halk 14, 19, 21, 64, 118, 119, 138, 149, 153, 94, 220, 233, 258, 262, 293, 296, 313, 325
Han, Béatrice 88, 320
hapishane 27, 35, 59, 60, 65, 94, 95, 98, 116, 128, 132, 143, 201, 249, 265
Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu 98
Hapishanenin Doğuşu 29, 40, 56, 65, 93-95, 100, 106, 122, 189
hasta 38, 39, 42, 44-47, 63, 64, 138
hayatın-biçimi 210-212
haz 67-69, 185, 209, 318, 319
Hegel, G. W. F. 22, 173, 212
Heidegger, Martin 21, 32, 33, 85, 105, 170, 183, 184, 190, 203, 204
Hobbes, Thomas 63, 86, 99, 113, 115, 116, 133, 138, 177, 197, 200, 256, 258, 293, 307, 318, 326
homo economicus 177
homo laborans 280
Homo Sacer 25, 184, 194-197, 201, 202, 205, 206, 209, 213, 219, 244, 325
Horkheimer, Max 36
hukuk 16, 24, 45, 46, 48, 65, 66, 99-104, 107, 108, 111, 116, 126, 127, 132, 134, 138, 141, 147, 149, 154, 155, 158, 159, 161, 169-173, 183, 185, 188-191, 194-202, 205-209, 213-215, 217, 222-234, 239, 268, 273, 305, 318, 319, 322, 325, 327, 328, 332, 333
hukuksal-söylemsel iktidar 99, 100, 126, 171, 188
Hume, David 150
Huncheon, Linda 85
hükümran 17, 18, 34, 42, 47, 101, 107, 108, 116, 134, 136, 140, 141, 147, 149, 157-159, 161, 167, 171, 172, 184, 234, 239-243, 245-247, 255, 273, 309, 318, 322, 328
Hükümranlık ve Şan 184, 234, 245
hümanizm 54, 56, 89, 94, 96, 97, 258

Ihde, Don 50
ırk 23, 42, 125, 146, 199, 216, 220, 256, 270, 314, 321, 324

icat 17, 32, 40, 47, 49, 53, 69, 72, 81, 87, 89, 97, 105, 111, 115, 152, 154, 174, 176, 183, 206, 207, 214, 246, 260, 264, 268, 291
iç savaş 226, 227, 232
içkinlik 241, 257, 258, 309, 329
ideoloji 15, 31, 58, 63, 67, 93, 97, 102, 103, 105, 120, 260, 313
iktidarın mikro-fiziği 62, 63, 110, 116
ilişkisellik 102, 109, 126, 168, 228, 239
İmparatorluk 249, 250, 254, 257, 271, 295, 296, 301, 305, 310, 311, 328, 329

imparatorluk 263-270, 292, 298, 299, 302, 305, 329-331
imperium 243
İncil 242, 246
İngiltere 270
insan 9, 11, 14, 18, 21, 23-25, 28, 30-32, 42, 45, 47, 49, 51, 53-56, 58, 59, 63, 65, 68, 70-72, 76, 83, 88, 92-97, 106, 117, 119, 120, 122, 124, 141, 144, 147, 148, 150, 151, 153-155, 161-163, 169, 170, 177-181, 185-188, 191-197, 199-207, 210, 212, 215-225, 235, 241, 243, 244, 247, 251, 253, 256, 270, 273, 279, 281-285, 287, 301, 302, 313, 318, 323, 325, 326, 330, 333
insan bilimleri 49, 52, 56
insan doğası 72, 92
insan hakları 200, 203, 204
insan sermayesi 24, 179-181
İnsan Sermayesine Yatırım Yapmak 180
istatistik 24, 124, 136, 139, 150, 152, 153, 155-157, 160, 225, 322
istisna 35, 49, 60, 161, 186-190, 195, 198, 201, 203, 205, 208, 218, 220, 225, 226, 228, 229, 234, 238, 261, 268, 273, 274, 318, 324, 325
işin reddi 279
itiraf 28, 90, 132, 159, 170
iustitium 231, 232

Kafka, Franz 214, 225
kalabalık 16, 20, 148
kamp 41, 189, 198-202, 204-206, 208, 213, 215-218, 200-222, 225, 326-328
Kant, Immanuel 93, 183
kapatma 37, 39, 41, 65, 110, 142, 201
kapitalizm 120, 135, 180, 259, 260, 276, 279, 280, 290, 292, 309
karşı tutum 111, 165, 166, 272, 301
Kâtip Bartleby 193
Kelimeler ve Şeyler 50, 53, 55, 56, 75, 76, 78, 90, 96, 97, 132, 272
Kelly, Mark G. E. 10, 30, 72, 95, 98, 106, 131, 132, 150, 263
keşif 72, 112, 115, 153, 315
kitle 41, 249, 293, 296
Kjellén, Rudolf 22
Kliniğin Doğuşu 44, 74
Konuk, Osman 151
Koopman, Colin 92
kôken 19, 25, 32, 40, 52, 53, 85, 91, 102, 115, 116, 152, 157, 162, 211, 214, 234, 245, 262
kriz 28, 32, 39, 79, 88, 90, 118, 146, 203, 218, 219, 227, 250, 252, 257, 258, 260-265, 267, 268, 292, 299, 307, 328, 329, 332
kurum 16, 19, 20, 35, 37-39, 41, 46, 49, 56, 59, 60, 62, 65, 78, 94, 99, 100, 102, 103, 109, 110, 112, 122-124, 128, 136, 142, 143, 149, 152, 162, 169, 199, 201, 208, 265, 270, 272, 277, 284, 300, 309, 326, 334
kutsal insan 25, 184, 193-197, 205-207, 209, 212, 213, 216, 234, 247, 324-326
kültür 11, 19, 36, 50, 52, 53, 76, 155, 174, 178-180, 183, 213, 219, 259, 260, 261, 271, 276, 289, 310
küresel yurttaşlık 302, 303, 332
küreselleşme 255, 262, 266, 267, 270, 290

Lacan, Jacques 222, 275
Laclau, Ernesto 78, 79, 187, 197, 206, 208, 234, 257, 289, 301, 302, 305, 308, 324, 332
Laub, Dori 214
Laval, Christian 172, 176-178
Lazzarato, Maurizio 125, 126, 278-281, 283, 285, 304
Lemke, Thomas 9, 23, 46, 98, 99, 103, 125, 128, 129, 132, 135-137, 146, 165, 205-207, 306, 320
Levi, Primo 213
Leviathan 177, 202, 258
liberalizm 90, 103, 135, 155, 166, 170, 171, 173-175, 177, 179, 259, 323, 324
Luhmann, Niklas 268, 272
Lyotard, Jean-François 250, 281

Machiavelli, Niccolo 115, 124, 142, 158, 159, 165, 167, 168, 318, 322
maddi olmayan emek 25, 273, 276, 278, 280, 281, 286, 330, 331
Maimonides 246
Marcuse, Herbert 100

Marin, Louis 22, 256
Marksizm 58, 99, 171, 279
Marx, Karl 54, 63, 128, 167, 180, 269, 279, 290, 291
McLaren, Margaret A. 67
Megill, Allan 32, 45, 52, 55, 75, 77-79, 84, 85, 90, 96
mekanik 64, 105, 109, 125, 145
Melville, Herman 194
Mendieta, Eduardo 125, 126, 135, 181
Mills, Catherine 41, 79, 212, 328
modern 20, 25, 27, 44, 47, 48, 50, 66, 85, 119, 124, 125, 145, 151, 153, 156, 159, 161-163, 170, 171, 183-187, 195, 198-201, 204, 205, 208, 213, 224, 225, 228, 235-237, 239-241, 243-245, 250-267, 269, 271, 273, 274, 277, 278, 281, 282, 284-286, 289, 292, 296, 299, 300, 303, 306, 324-330
Montesquieu, La Brède et de 150
Morgan, Benjamin 183
Mouffe, Chantal 78, 79
Murray, Alex 194, 208, 211, 229
Muselmann 25, 216-225, 327
mutasyon 52
mutlak demokrasi 256, 297, 298, 307, 308, 310, 332
Mutman, Mahmut 272
mülteci 41, 146, 201-205, 207

Nenizili Gregorius 163, 239, 322
neoliberalizm 166, 177, 179, 324
Neocleous, Mark 138, 157
Nichols, Robert 32
Nietzsche, Friedrich 32, 33, 54, 71, 72, 76, 85, 86, 88, 113, 114, 129, 134, 319, 321
Nikomakhos'a Etik 185
nomos 160, 189, 199, 201, 232, 233, 236
norm 37, 41, 42, 44, 45, 47-49, 52, 58, 60, 63, 65, 68, 107, 136, 143-145, 153, 155, 156, 226, 230, 231, 233, 241, 262, 314, 317, 330, 333
normal 13, 32, 41, 42, 45, 47, 48, 53, 144, 145, 151, 153, 156, 169, 189, 201, 213, 216, 217, 218, 234, 275, 280, 317, 321
normalleştirme 144, 145, 317, 321
normatiflik 143
normlama 143-145, 155
Nurenberg 37
nüfus 18, 22, 24, 35, 40, 44, 123, 124, 127, 135-137, 139, 141, 145, 147-150, 152, 153, 155-157, 159-161, 166, 168, 170, 171, 220, 225, 235, 239, 243, 244, 260, 266, 293, 321-324, 327

oikonomia 163, 235-240, 242-244, 246, 247, 322, 327
oikos 209, 236, 237
Ojakangas, Mike 202
Olağanüstü Hal 217, 224, 235
olay 28, 32, 34, 49, 57, 58, 79, 80, 81, 86-88, 90, 117, 119, 126, 132, 140, 142, 150, 152, 167, 199, 215, 223, 231, 262, 275-277
olaysal bölge 275
Operaismo (*İşçicilik*) 279
Opus Dei 184
Ordo 175, 323
Ordoliberal 135, 175
Ortak Zenginlik 249, 250, 254, 328, 329
Ortam 60, 140, 141, 145, 150, 167, 281
Osborne, Thomas 140, 155, 156
oyun 35, 48, 57, 72, 74, 82, 84, 90, 126, 130-135, 141, 145, 178, 255, 308

özgürlük 23, 47, 54, 63, 65, 130, 154, 170, 174, 200, 208, 276, 287, 293, 297, 302, 304, 329, 332, 333
özne 18, 20, 24, 27, 29, 32, 35, 48, 59, 62-64, 69-71, 74, 78, 79, 85, 90-97, 103, 106, 108, 118, 127, 128, 130, 131, 133, 141-143, 147, 149, 156, 159, 163, 164, 170, 171, 173, 177, 178, 185, 200, 202-204, 221-224, 226, 228, 232, 250, 274, 276-278, 281, 283, 288-293, 295, 296, 298, 299, 301, 316-318, 320, 330, 331, 333
Öznenin Hermenuetiği 118

Panoptikon 64, 65, 174
Panzieri, Raniero 279
Paris 38, 152
parodi 84, 85

pastoral iktidar 24, 160, 161-163, 244, 321, 322
patria potestas 120
Patton, Paul 41
performans 14, 35, 281, 285
Peterson, Erik 236, 245
Platon 13, 16, 17, 22, 23, 33, 72, 130, 161
polis 14, 17-19, 44, 66, 138, 169, 187, 238, 169, 313, 321, 322, 326
politik anatomi 59, 62, 63, 94, 122
politik ekonomi 160, 169, 171, 172, 179, 207, 225, 244, 260, 274, 277, 323
post-Fordizm 301
Post-modernizm ve Toplum Bilimleri 250
Postmodern Durum 281
Postmodernizm 250-252, 329
Potansiyellik 190-193, 211
Potere Operaio (*İşçilerin Gücü*) 279
potestas 102, 121, 232, 233, 235, 239
proletarya 25, 133, 286, 291, 292, 294, 295, 304, 331

Quaderni Rossi (*Kızıl Defterler*) 279
Quetelet, Adolphe 152, 153

Rabinow, Paul 32, 49, 55, 56, 78, 88, 90-92, 94, 95, 104, 320
Rancière, Jacques 16, 20, 21, 203-205, 207, 254, 289, 290, 301, 302, 305, 308, 332
Rawls, John 268, 272
rekabet 24, 175-179, 323
ret stratejisi 279
rıza 99, 100, 109, 113, 116, 125, 128, 148, 319
Rifkin, Jeremy 290
risk 20, 24, 69, 115, 138, 142, 145, 151, 154-157, 164, 174, 179, 281, 283, 314, 323
Riviére, Pierre 43
Rose, Nikolas 178
Rosenau, Pauline Marie 250, 251
ruh 40, 57, 58, 71, 93-95, 97, 110, 163, 243, 280, 321, 322

sabotaj 299
Said, Edward 27
Sartre, Jean-Paul 54, 96
Sarup, Madan 77
savaş modeli 112, 113, 115-118, 126-129, 131, 132, 146, 274, 318, 320
Sawyer, Leslie 92
Schmitt, Carl 162, 183, 187-189, 225, 226, 235, 236, 245, 246, 256, 268, 309, 327
Schulz, Theodor 180
Schürmann, Reiner 50
Scott, James 111, 140, 153
sevgi 9, 276, 277, 299
Shilling, Chris 57
Simmel, Georg 24, 41
Simmons, Jon 98
Siyasi İlahiyat 225, 235
soybilim *bkz.* soykütük 72, 85, 90, 113, 170
soykütük 24, 29, 74, 85-87, 89, 90, 96, 97, 127, 161, 162, 243, 260, 316
söylem 14, 20, 23, 31, 33-35, 38, 49, 50, 54-57, 67-69, 72, 73, 75-84, 86-92, 94-101, 103, 104, 107, 114, 116, 117, 126-128, 138, 146, 153, 156, 167, 170, 171, 176, 185, 188, 200, 204, 208, 209, 239, 244, 247, 259, 264, 290, 309, 317, 318, 321
Söylemin Düzeni 88
sözce 57, 73, 231
Sözcüklerin Anlamı Üzerine 194
sözleşme 13, 99, 100, 113, 116, 127, 129, 138, 197, 314, 326, 333
Spinoza, Baruch Benedict 253, 258, 291, 293, 307, 309, 328
stasis 152
Stocker, Bram 270
Storch, Henri 279
strateji 23, 58, 69, 77, 79, 80, 100-102, 105, 106, 109, 114, 116, 117, 120, 130, 136-138, 159, 165, 178, 186, 196, 199, 230, 244, 276, 279, 295, 306, 309, 318, 319
Suriye 41, 300
süreksizlik 49-53, 89, 90, 127
Süreya, Cemal 258

şan 133, 235, 242, 245-247
şiddet 63, 86, 87, 109, 131, 148, 158, 190, 193, 196, 197, 200, 202, 216, 217, 229-231, 258, 259, 288, 302, 332

taktik 67, 69, 80, 90, 100, 116, 123, 135, 136, 159, 319
tanık 123, 202, 213, 215, 217, 219-225, 327
Tanık ve Arşiv 184, 213, 217, 219
tarih 11, 13, 16, 19, 22, 23-25, 27, 28, 31-34, 36, 37, 41, 49-54, 58, 62, 68-74, 82, 85-87, 93, 97, 98, 104, 107, 113-115, 119, 120, 126, 130, 135-137, 154, 161, 168, 170, 172, 174, 190, 195, 199-201, 205, 206, 208, 212, 214, 228, 234, 239, 240, 253, 256-259, 265, 267, 276, 280, 293, 294, 299, 314, 316-318, 321, 323-325, 329, 333
tarihyazımı 29, 31, 34, 52, 172, 259
tasarruf 38, 121, 122, 143, 147, 163, 318
Taylor, Charles 164
tehlike 16, 37, 39, 40, 48, 69, 145, 154-156, 158, 164, 174, 231, 233, 323
teknoloji 45, 50, 58, 61, 85, 95, 100, 101, 104, 116, 119, 120, 125, 132, 136, 137, 140, 142, 150, 156, 161, 166, 180, 181, 199, 272, 280, 283-285, 288, 290, 331
telos 295, 298, 299
temsil 16, 17, 20, 42, 51, 56, 75, 76, 79, 83, 95, 102, 103, 107, 171, 173, 175, 179, 199, 211, 215, 230, 241, 242, 250-252, 255-257, 259, 262, 269, 270, 292, 293, 298, 306, 307, 309, 329
tıbbi bakış 44, 45, 47, 48, 72
tıbbi bilgi 45-47
tıp 27, 44, 47, 48, 119, 120, 135, 217
toplama kampı *bkz.* kamp 201, 202, 204, 206, 208, 213, 327, 328
toplumsal ücret hakkı 304
Toplumu Savunmak Gerekir 128, 135, 139, 145, 154, 220, 319, 321, 324
Toscano, Alberto 244, 247
Tronti, Mario 279
tutum 15, 16, 24, 55, 102, 111, 115, 152, 162-167, 177-179, 207, 209, 226, 272, 297, 301, 306, 318, 321, 322

ulus-devlet 153, 200, 202, 203, 250, 260-267, 270, 301-303, 305, 307, 328, 329, 332
utanç 221
Uyar, Turgut 9, 10, 17

vampir 269, 270
Vattimo, Gianni 252
Virilio, Paul 252
Virno, Paolo 286-288, 293
von Balthasar, Hans Urs 246

Walzer, Michael 164
Weber, Max 235
WhatsAPP 284
Wittgenstein, Ludwig 133, 134, 318, 320

yapı 16, 17, 20, 37, 43, 46, 49, 55, 62, 65, 109, 119, 140, 155-157, 168, 175, 189, 196, 199, 224, 229, 233, 237, 245, 252, 260, 266, 269, 281, 290, 292, 299, 301, 302, 324, 325, 330, 331
yapısalcılık 37, 45, 55, 56, 132, 271
yas 93, 214, 220
yasa 18, 45, 48, 72, 92, 94, 99, 103, 105, 107, 110, 112, 127, 138, 139, 143, 144, 148, 152, 154-156, 159, 160, 162, 163, 189, 190, 217, 220, 224, 225, 228-233, 236, 238, 257, 313, 327
yeni proletarya 25, 292, 295, 304, 331
yoksul 25, 37-39, 292, 294, 295, 301, 302, 331
yönetimsellik 24, 30, 129, 134-137, 143, 162, 164, 166, 169, 172, 175, 207, 244, 263, 321, 323
yöntem 22, 29, 30, 49, 52, 53, 62, 70, 74, 75, 83-85, 87-90, 104, 105, 112, 114, 117, 122, 126, 127, 130, 132, 142, 180, 212, 271, 313, 314, 316
yurttaş 18, 48, 109, 147, 149, 156, 161, 172, 179, 188, 197, 200, 202, 204, 207, 211, 219, 226, 232, 246, 273, 298, 300-303, 305, 332, 333

Zeh, Juli 13, 14, 313, 334
Žižek, Slavoj 178, 204, 207, 216, 218, 222, 271, 289, 308, 309, 331
zoē 185, 187, 197, 198, 205, 207, 209, 210, 247, 324, 325
zor 24, 41, 109, 124, 169, 317

"Ana akım medya tarafından bulandırılmış bir zihin, anlam üzerinde verilen mücadeleye kulaklarını tıkamış olsa bile, felsefe bu noktada çatlaklardan sızarak gerçekliğe bir çağrı görevi görebilir. Örneğin, 'ölü ele geçirildi' ile 'öldürüldü' arasındaki fark üzerine kafa yormak bile önemli bir kapıyı aralayabilir; yerleşik düşünme alışkanlıklarını yerle bir edebilir. İşte bu anlam mücadelesinde yeni cepheler açan biyopolitika, zihnimizin normatif cam tavanını tuzla buz etmek için gereken çekici sunuyor."

Biyopolitika, yakın dönem sosyal teorinin ve siyaset biliminin anahtar kavramlarından birisi. Hayatla ilgili düzenlemelere analitik ve politik bir bakış için pencere açıyor çünkü. Buradan bakınca görecek çok şey var ve bu sayede birçok "alışıldık" şeyi başka bir gözle görmek mümkün. Öncelikle, iktidarın bedenlerle, genetikle, nüfusla istatistikle, cinsellikle ilişkisini... Özne ve öznelliğin kuruluşunu... Yaşam gibi ölümcül, ölüm gibi yaşamsal bir meseleyi...

Utku Özmakas, öncelikle, biyopolitikayı "moda kavram" kisvesinden sıyırmaya önem veriyor. Kavramın gelişme seyrini, farklı nesnelliklere açılan yüzlerini, değişik stratejik kullanımlarını ve bunlar arasındaki bağlantıları, gerilimleri inceliyor. Bunu, kavramın "başlatıcıları" sayılabilecek Michel Foucault, Giorgio Agamben ve Michael Hardt – Antonio Negri'nin düşünsel serüvenlerinde derinleşerek yapıyor. Kitabın alt başlığı, iktidar ve direniş, biyopolitikayı tek yönlü ve adeta otomatik işleyen bir iktidar tekniği olarak değil, aynı zamanda direniş imkânlarının kaynağı olarak görmenin işaretidir.

Konusuna vukufla eğilirken, bir dertle ve merakla düşünmenin zevkini, tutkusunu yansıtan bir kitap.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2444-8