Michel Foucault

Güvenlik, Toprak, Nüfus

Collège de France Dersleri 1977-1978

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1929-1984), 1950'lerde psikoloji ve psikiyatri tarihi üzerine yaptığı çalışmaları, 1961'de yayınlanan *Deliliğin Tarihi* başlıklı doktora tezinde toplamıştır. 1963'te yayınlanan *Kliniğin Doğuşu* tıp biliminin epistemolojisine, 1966'da yayınlanan *Kelimeler ve Şeyler* ise insan bilimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan bilme koşullarına ışık tutmaktadır. Bu kitaplarda kullandığı arkeolojik yöntemi 1969 senesinde yayınlanan *Bilginin Arkeolojisi* eserinde kuramlaştıran Foucault, 1970'de Collège de France'ta Jean Hyppollite'ten devraldığı kürsüyü "Düşünce Sistemleri Tarihi" olarak adlandırmış ve bu kurumda 1984'e kadar ders vermiştir. Fransa'da 2004'ten itibaren yayınlanmaya başlanan ve birçok dile çevrilen bu dersler, kimi zaman daha sonra kitap haline gelecek araştırmaların hammaddesini oluşturur (örneğin 1973'teki *Ceza Kuram ve Kurumları* dersi 1974'te yayınlanan *Gözetlemek ve Cezalandırmak* eserini hazırlar), kimi zaman ise yayınlanmış hiçbir kitapta bulunmayan analizleri ortaya koyar (1977-1979 arasında işlenen liberalizm ve güvenlik temaları gibi). 1974'te ilk cildi yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin 1980'den sonra yayınlanan ikinci ve üçüncü ciltlerinde neden 19. yüzyıl analizlerinden Antik Yunan'daki haz ve öznellik temalarına geçildiğinin ipuçları, yine Collège de France derslerinde bulunabilir. Foucault'nun kitapları ve dersleri dışındaki konferans, makale ve mülakatları ise, *Dits et Ecrits* başlığıyla yayınlanmıştır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Michel Foucault
GÜVENLİK, TOPRAK, NÜFUS
Collège de France Dersleri (1977-1978)
Çeviren Ferhat Taylan

SÉCURITÉ, TERRITOIRE, POPULATION
Cours au Collège de France (1977-1978)
© Seuil/Gallimard, Ekim 2004

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 451
Kavramlar ve Pratikler 5

ISBN 978-605-399-325-4
Kapak Resmi © Michèle Bancilhon, Centre Michel Foucault

Bu kitap, Fransa Ulusal Kitap Merkezi'nin çeviri desteğiyle yayınlanmıştır.

Avec le soutien du

1. Baskı İstanbul, Aralık 2013

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 297 63 14 • Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Kerem Eksen
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Remzi Abbas
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Foucault, Michel,1926-1984.
Güvenlik, toprak, nüfus: Collège de France dersleri (1977-1978) / Michel Foucault; çev. Ferhat Taylan.
392 p.; 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-325-4

1. Reason of state. 2. Power (Social sciences) 3. State, The. 4. Political science - Philosophy.
I. Taylan, Ferhat.
JC131.F6813 2013

Michel Foucault

GÜVENLİK, TOPRAK, NÜFUS

Collège de France dersleri

(1977-1978)

Çeviren

Ferhat Taylan

Michel Foucault'nun Collège de France dersleri:

- *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (1970-1971)
- *Ceza Kuram ve Kurumları* (1971-1972)
- *Cezai Toplum* (1972-1973)
- *Psikiyatrik İktidar* (1973-1974)
- *Anormaller* (1974-1975)
- *Toplumu Savunmak Gerekir* (1975-1976)
- *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1977-1978)
- *Biyopolitiğin Doğuşu* (1978-1979)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2014 yayın programında)
- *Canlıların Yönetimi* (1979-1980)
- *Öznellik ve Hakikat* (1980-1981)
- *Öznenin Yorumbilgisi* (1981-1982)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları yayın programında)
- *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi* (1982-1983)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları yayın programında)
- *Hakikat Cesareti*
  Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II (1983-1984)
  (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları yayın programında)

İçindekiler

xi **Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh**
FERHAT TAYLAN

xxix **Sunuş**
FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA

1 1977-78 Döneminin Dersi

3 11 Ocak 1978 Dersi
Dersin genel perspektifi: Biyo-iktidarın incelenmesi. – İktidar mekanizmalarının çözümlenmesi üzerine beş öneri. – Yasal sistem, disiplinci mekanizmalar ve güvenlik düzenekleri. İki örnek: a) Hırsızlığın cezalandırılması; b) Cüzam, veba ve çiçek hastalığının ele alınma biçimleri. – Güvenlik düzeneklerinin genel özellikleri (1): Güvenlik mekânları. – Şehir örneği. – 16. ve 17. yüzyıllarda şehir mekânın düzenlenişine üç örnek: a) Alexandre Le Maître'in *La Métropolitée*'si (1682); b) Richelieu'nün şehri; c) Nantes.

27 18 Ocak 1978 Dersi
Güvenlik düzeneklerinin genel özellikleri (II); olayla ilişki; yönetme sanatı ve tesadüfi olanın ele alınışı. – 17. ve 18. yüzyıllarda azlık sorunu. – Merkantilistlerden fizyokratlara. – Olaya yaklaşımda güvenlik düzenekleriyle disiplinci mekanizmalar arasındaki fark. – Yeni yönetimsel akılsallık ve "nüfus"un ortaya çıkışı. – Liberalizme dair sonuçlar: Bir yönetim tekniği ve ideoloji olarak özgürlük.

49 25 Ocak 1978 Dersi
Güvenlik düzeneklerinin genel özellikleri (III): Normalleştirme. – Normlama ve normalleştirme. – Çiçek hastalığı salgını örneği ve 18. yüzyıldaki aşı kampanyaları. – Yeni kavramların ortaya çıkışı: Vaka, risk, tehlike, kriz. – Disiplinde ve güvenlik mekanizmalarında normalleştirme biçimleri. – Yeni bir politik teknolojinin uygulamaya konması: nüfusların yönetimi. – Merkantilistlerde ve fizyokratlarda nüfus sorunu. – Bilmelerdeki dönüşümlerin işlemcisi olarak nüfus: Zenginliklerin çözümlemesinden ekonomi politiğe, doğa tarihinden biyolojiye, genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye.

77 1 Şubat 1978 Dersi
16. yüzyılda "yönetim" sorunu. – Yönetim pratiklerinin (kendinin yönetimi, ruhların yönetimi, çocukların yönetimi, vb.) çokluğu. – Devlet yönetimine dair özgül sorun. – Yönetime dair literatürdeki tiksinti noktası: Machiavelli'nin *Prens* kitabı. – Prens'in alımlanışının 19. yüzyıla kadarki kısa tarihi. – Prensin becerikliliğinden ayrı olarak yönetim sanatı. – Bu yeni yönetim sanatının örneği: Guillaume de la Perrière'in *Le Miroir politique* kitabı (1555). – Ereğini "şeylerin" idaresinde bulan bir yönetim. – Farklı taktiklere nazaran yasanın gerilemesi. – 18. yüzyıla kadar bu yönetim sanatının hayata geçirilişindeki tarihsel ve kurumsal engeller. – Yönetim sanatındaki engellerin kaldırılmasındaki temel etken olarak nüfus sorunu. – Yönetim-nüfus-ekonomi politik üçgeni. – Yöntem meseleleri: "yönetimselliğin" [*gouvernementalité*] tarihini yazma projesi. Devlet sorununa verilen aşırı önem.

101 8 Şubat 1978 Dersi
Yönetimselliği neden araştırmak gerek? – Devlet ve nüfus sorunu. – Genel projenin hatırlatılması: Analizin (a) kuruma, (b) işleve, (c) nesneye göre üçlü yer değiştirmesi. – Bu seneki dersin meselesi. – "Yönetim" mefhumunun bir tarihi için öğeler. Kavramın 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki semantik alanı. – İnsanların yönetimi fikri. Kaynakları: (A) Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyan Doğu'da pastoral bir iktidarın örgütlenmesi. (B) Vicdan idaresi. – Pastoralliğin ilk eskizi. Özgül yanları: (a) Hareket halindeki bir çokluk üzerinde uygulanır; (b) hedefi sürünün selameti olan, temelde iyi niyetli bir iktidardır; (c) bireyselleştiren bir iktidardır. *Omnes et singulatim.* Çoban paradoksu. – Hıristiyan Kilise tarafından pastoralliğin kurumsallaştırılması.

119 15 Şubat 1978 Dersi
Pastoralliğin analizi (devam). – Yunan düşüncesinde ve edebiyatında çoban-sürü ilişkileri sorunu: Homeros ve Pythagorasçı gelenek. Klasik politik literatürde çoban metaforunun nadir oluşu (İsokrates, Demosthenes). – Büyük bir istisna: Platon'un *Devlet Adamı* metni. Platon'un diğer metinlerinde bu metaforun kullanımı (*Kritias, Yasalar, Devlet*). *Devlet Adamı* metninde yönetici-çoban fikrinin eleştirisi. Doktor, çiftçi, jimnastikçi ve eğitimciye uygulanan pastorallik metaforu. – İnsanların yönetim modeli olarak pastoralliğin Batı'daki tarihi Hıristiyanlıktan ayrılamaz. 18. yüzyıla kadar pastoralliğin dönüşüm ve krizleri. Bir pastorallik tarihinin gerekliliği. – "Ruhların

yönetimi"nin özellikleri: Kilise'nin örgütlenişiyle aynı alanda işlerlik gösteren ve kapsayıcı niteliğe sahip olan, politik iktidardan ayrı bir iktidar. – Batı'da pastoral iktidar ile politik iktidar arasındaki ilişkiler sorunu. Rus geleneğiyle karşılaştırma.

143 22 Şubat 1978 Dersi
Pastoralliğin analizi (son). – Hıristiyan pastoralliğinin Doğu ve İbrani geleneklerine nazaran özgüllüğü. – Bir insanları yönetme sanatı. Bu sanatın yönetimselliğin tarihindeki rolü. – 3. ve 4. yüzyıllarda Hıristiyan pastoralliğinin temel özellikleri (Aziz Yannis Khrysostomos, Aziz Cyprianus, Aziz Ambrosius, I. Gregorius, Cassianus, ve Nursialı Benedictus): 1) Selametle kurulan ilişki. Bir hak etme ve etmeme ekonomisi: a) Analitik sorumluluk ilkesi; b) kapsayıcı ve anında devir ilkesi; c) kurbansal ters çevirme ilkesi; d) ters çevrilmiş karşılık ilkesi. 2) Yasayla kurulan ilişki: Koyun ve onu yönlendiren kişi arasında bir tam bağlılık ilişkisinin kurulması. Bireysel ve ereklendirilmemiş bir ilişki. Yunan ve Hıristiyan *apatheia*'ları arasındaki fark. 3) Hakikatle kurulan ilişki: Gizli hakikatlerin üretimi. Pastoral öğreti ve vicdan idaresi. – Sonuç: Özgül bireyselleştirme kiplerinin doğuşuna işaret eden, mutlak anlamda yeni bir iktidar biçimi. Bunun öznenin tarihi açısından taşıdığı büyük önem.

167 1 Mart 1978 Dersi
"Tutum" kavramı. – Pastoralliğin krizi. – Pastorallik içerisindeki tutum isyanları. – Modern dönemde direniş biçimlerinin politik kurumların sınırlarına doğru yer değiştirmesi: Ordu, gizli cemiyetler ve tıp örnekleri. – Söz dağarcığı sorunları: "Tutum isyanları", "boyun eğmezlik", "aykırılık", "karşı-tutumlar". Pastoral karşı-tutumlar. Tarihsel hatırlatma: a) Çilecilik, b) cemaatler, c) mistisizm, d) Kutsal Kitap, e) eskatolojik inanış. – Sonuç: genel olarak iktidarın işleyiş kiplerinin analizi açısından "pastoral iktidar" kavramına gönderme yapmanın getirileri.

199 8 Mart 1978 Dersi
Ruhların pastoral idaresinden insanların politik yönetimine. – Bu dönüşümün genel bağlamı: 16. yüzyılda pastoralliğin krizi ve tutum ayaklanmaları. Protestan Reformu ve Karşı Reform. Diğer etkenler. - İki önemli fenomen: Dini pastoralliğin yoğunlaşması ve tutum meselesinin hem özel, hem de kamusal planda öne çıkması. – Egemenliğin uygulanmasına özgü yönetimsel akıl. – Aziz Thomas'la karşılaştırma. – Kozmolojik ve teolojik sürekliliğin kopuşu. Yönetim

sanatı meselesi. – Tarihte kavranabilirlik sorunu hakkında bir not. – Devlet aklı (1): Yenilik ve skandal konusu. – Devlet aklı etrafındaki polemikte üç odak noktası: Machiavelli, "politika", "devlet".

221 15 Mart 1978 Dersi
Devlet aklı (II): 17. yüzyıldaki tanımı ve temel özellikleri. – Devlet aklının gerektirdiği yeni tarihsel zamansallık modeli. – Devlet aklının pastoral yönetimden farklı özellikleri: (1) Selamet sorunu: Darbe teorisi (Naudé). Zaruret, şiddet, teatrallik. – (2) İtaat sorunu. Bacon: Başkaldırı sorunları. Bacon ve Machiavelli arasındaki farklar. – (3) Hakikat sorunu: Prensin erdeminden devletin bilgisine. İstatistiğin doğuşu. Gizlilik sorunu. – Devlet sorununun doğduğu düşünümsel çerçeve. – Bu yeni sorunsalın içerisinde "nüfus" öğesinin varlığı/yokluğu.

247 22 Mart 1978 Dersi
Devlet aklı (III). – Kavranabilirlik ilkesi ve nesnel ilke olarak devlet. – Bu yönetimsel aklın işleyişi: (A) Kuramsal metinlerde. Devletin bekası kuramı. (B) Politik pratikte. Devletler arası rekabet ilişkisi. – Westphalia Antlaşması ve Roma İmparatorluğu'nun sonu. – Kuvvet, politik aklın yeni öğesi. – Kuvvetlerin politikası ve dinamiği. – Bu yeni yönetim sanatını niteleyen ilk teknolojik bütün: Diplomatik ve askerî sistem. Hedefi: Avrupa'da bir denge arayışı. Avrupa nedir? "Balans" nedir? – Araçları: (1) Savaş; (2) diplomasi; (3) sürekli bir askerî düzeneğin yerleşmesi.

269 29 Mart 1978 Dersi
Devlet aklına göre yönetmeye yönelik yeni sanata has ikinci teknolojik bütünlük: Polis. Kelimenin 16. yüzyıla kadarki geleneksel anlamları. 17. ve 18. yüzyıllardaki yeni anlamı: Devlet kuvvetlerinin iyi kullanımını sağlayan hesap ve teknik. – Avrupa dengesi sistemiyle polis arasındaki üçlü ilişki. – İtalyan, Alman, Fransız durumlarının çeşitliliği. – Turquet de Mayerne, *Aristo demokrat Monarşi*. – Devlet kuvvetinin kurucu öğesi olarak insanların etkinliğinin kontrolü. – Polisin ilgi nesneleri: (1) Yurttaşların sayısı; (2) yaşamın zaruretleri; (3) sağlık; (4) meslekler; (5) insanların birlikte var olması ve dolaşımı. – Nüfusların yaşamını ve iyi varoluşunu idare etme sanatı olarak polis.

289 5 Nisan 1978 dersi

Polis (devam). – Delamare. – Polisin geliştiği yer olarak şehir. Polis ve şehir tüzükleri. Toprağın şehirleştirilmesi. Polisin merkantilist sorunsalla bağlantısı. – Şehir-pazarın ortaya çıkışı. – Polisin yöntemleri. Polisle adalet arasındaki fark. Esas olarak tüzükle işleyen bir iktidar tipi. Tüzük ve disiplin. – Tahıllar meselesine geri dönüş. – Polis devletinin azlık sorunundan hareketle eleştirilmesi. – Ekonomistlerin tahıl fiyatına, nüfusa ve devletin rolüne dair tezleri. – Yeni bir yönetimselliğin doğuşu. Politikacıların yönetimselliği ve ekonomistlerin yönetimselliği. – Devlet aklının dönüşümleri: (1) Toplumun doğallığı; (2) iktidarla bilme arasındaki yeni ilişkiler; (3) nüfusun ele alınışı (kamu hijyeni, demografi, vb.); 4) yeni devlet müdahalesi biçimleri; 5) özgürlüğün konumu. – Yeni yönetimin öğeleri: Ekonomik pratik, nüfusun idaresi, hukuk ve özgürlüklerin korunması. – Bu yönetimsellikle ilişkili karşı-tutumların farklı biçimleri. – Genel sonuç.

313 Dersin Özeti

321 Derslerin Bağlamı
MICHEL SENNELART

350 İsim Dizini

357 Dizin

ÖNSÖZ

Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh

Foucault'nun 1970 ile 1984 arasında Collège de France'ta verdiği ve 1999'dan itibaren Fransa'da yayınlanan dersleri, bu düşünürün popüler kültür alanına kadar yayılan ününün ve sıkça indirgendiği "iktidar her yerdedir" formülünün yarattığı fakir algıyı aşmak için eşsiz birer kaynak sunuyor. Derslerin Fransızca baskılarında olduğu gibi Türkçe baskılarında da kronolojik bir sıra yerine yayma hazırlık sırası gözetildiği için, yani farklı konu ve dönemleri ele alan dersler karışık bir biçimde yayınlandığı için, bu uzun soluklu araştırmanın farklı parçalarını birbirine bağlamaya çalışmak kullanışlı olabilir. Dolayısıyla bu kısa önsözün ilk hedefi, Michel Sennelart'ın bu cildin sonunda yer alan ve 1978-79 derslerinin kuramsal bağlamını açık bir biçimde ortaya koyan sunumunu tamamlayacak biçimde, Foucault'nun 1970 ile 1978 arasında Collège de France'ta izlediği güzergâha dair birkaç ipucu vermek olacak: 1960'ların sonunda insan bilimlerinin doğuşundan ve bilmenin arkeolojisinden söz eden Foucault, neden bu derste şehircilik sorunlarından, liberalizmden, hatta pastoral bir iktidardan söz etmeye başladı? Bu karmaşık kuramsal güzergâhın haritasında "strateji", "norm" ve "yönetim" kavramları yol gösterici olacak, zira bunlar 1978 dersinde Foucault'nun ortaya koyduğu ortam yönetimi, pastoral iktidar ya da liberal yönetimsellik gibi yeni perspektifleri daha geniş bir bağlam içerisinde anlamamızı sağlayacak.

Foucault'nun Collège de France'ta verdiği dersler, bu dönemde yayımlanan kitapları ile yer yer kesişse de, düşünürün bu yıllardaki güzergahını belki de kitaplardan daha çarpıcı bir biçimde ortaya koyuyor. Bu güzergâh aslın

da önceden çizilmiş bir rotanın kesinliğine sahip değil, daha ziyade birtakım varsayımların tarihsel malzemeler üzerinde uygulanarak sınanması yoluyla ilerleyen bir araştırmalar bütünü; kimi varsayımlar yolda terk ediliyor, kimileri dönüşüyor, kimileri başka araştırmalara esin kaynağı oluyor. Nitekim derslerin başladığı 1970 yılında Foucault, *Bilmenin Arkeolojisi*'nde ortaya koyduğu kimi yöntemsel varsayımları sınamakla işe başlar. Bunların başında da kuşkusuz söylem ve pratiklerin birbirlerine eklemlenmesi meselesi gelir: "Söylemin söylemsel olmayan pratiklerden türemesinin formları nedir?" sorusuna *Arkeoloji*'nin tutarlı bir cevap getirememesi, 1970'ten itibaren Collège'deki derslerin tam da bu formlarla ilgilenmesini bir ölçüde açıklar.

Arkeoloji'nin nasıl başladığını hatırlayalım: Foucault, Bachelard ve Canguilhem'in yürüttüğü kavram odaklı bilim tarihine hem övgüler düzer, hem de aslında kavramın kendisinin tarihyazımının temel birimi olamayacağını, kavram-öncesi bir yerden, kavramdan daha temel bir öğe olan "sözce"den [*énoncé*] ve onun etrafındaki pratiklerden yola çıkmak gerektiğini söyler. *Arkeoloji*'nin en büyük vaadi belki de tarihsel epistemoloji ile sosyal tarihi bir araya getirmek, yani kavramlarla toplumsal yapıları doğrudan belirlenim ilişkilerinin dışında, her zaman zaten ilişki içinde olan öğeler olarak düşünmekti. Foucault'nun "genel tarih" adını verdiği ve *Deliliğin Tarihi*'nde de uyguladığı yöntem buydu, yani kapatma pratiği ile delilik söylemini karşılıklı etkileşimleri içerisinde düşünmek. "Bilme" (*savoir*) kavramı da, biçim kazanmamış bir tür çıplak deneyimle, çoktan biçim kazanmış bir bilim arasındaki işte bu geniş alana işaret eder: Söylemin düzeni tam da bu ara alanda, söylemsel olmayan pratiklerin söyleme eklemlenme biçimleri itibariyle belirir.

Bu anlamda, 1970'teki *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de,[1] adli söylemin kendisinin söylemsel olmayan birtakım ekonomik pratiklerden, şiddet içeren tahakküm ilişkilerinden doğduğu yönündeki araştırmalar, *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki önermelerle doğrudan bir süreklilik sergiler. Neticede *Arkeoloji*, söylemi politik bir mücadelenin nesnesi olan nadir bir varlık olarak görüyordu ve bu söylemin her zaman söylemsel olmayan pratiklerin içinde oluştuğunu ileri sürüyordu. Ancak *Arkeoloji*, söylemi "bağlı olsa da özerk bir alan"[2] olarak, son derece çelişkili bir biçimde tanımlıyordu. Söylemle pratik

1 *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France, *1970-1971*, Gallimard-Le Seuil, Paris, 2012; [*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, "Kavramlar ve Pratikler", 2013].

2 *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, s. 168.

arasındaki ilişkilerin belirlenmesindeki bu güçlük, aslında Foucault'nun ötesine geçilerek, 1960'lardaki düşünce ikliminin temel bir gerilimi olarak okunabilir; bu gerilimin izlerini, örneğin Althusser ve Althusser'cilerin "teorik pratik" olarak adlandırdıkları kavramda da bulmak mümkündür.[3] Çok kabaca söylenirse, bilginin üretimiyle genel anlamda üretim arasındaki ilişkilerin biçiminin spesifik olarak saptanması, en azından Marx'tan beri sorun yaratmıştır ve 1970'te Foucault'nun ortaya koyduğu söylem ile söylemsel olmayan pratiklerin birbirine eklemlenmesi sorunu da, bu genel ufka dahildir.

Böyle bakınca, Foucault'nun neden 1970'te bir yandan Nietzsche ile, bir yandan da beklenmedik bir biçimde analitik felsefeyle ittifak kurduğunu anlıyoruz. İlk başta tuhaf gözüken bu ittifakı, 1971'deki *Nietzsche Üzerine Ders*'te Foucault şu şekilde ifade ediyor: "gösterge sistemlerinin analizinin, şiddet ve tahakküm biçimlerinin analizine eklemlenmesi."[4] Bu temel tutumu daha sonra, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler" konferansında daha da açık biçimde ortaya koyacaktır: "Söylemi bir strateji olarak okumak [gerek], bir anlamda Anglo-Saksonların (Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle) yaptığı gibi. Ancak Oxford'un bir salonunda, bir fincan çay eşliğinde yapılan bu stratejik söylem analizlerinde bana yetersiz gelen şey, bunların ilginç olsalar da son derece sınırlı kalan stratejik oyunlarla ilgilenmeleridir. Acaba biz bu söylem stratejilerini daha gerçek tarihsel bağlamlarda, salon sohbetlerinden farklı pratiklerin içerisinde ele alabilir miyiz? İşte mesele budur."[5] Stratejik bir söylem analizi, söylemle toplumsal oluşumlar arasındaki ilişkileri altyapı/üstyapı biçimine indirgemek yerine, mesela Austin'in *Söylemek ve Yapmak*'da[6] ortaya koyduğuna benzer bir biçimde, hangi sözcelerin ve sözceleme biçimlerinin toplumsal alanda hangi etkileri yarattığıyla ilgilenecektir. Dil yalnızca betimleyici bir işleve sahip değildir ve sözceler, kendilerini kullanan kişilere kimi avantajlar sağlayan ya da tersine onlara bir şeyler kaybettiren stratejik hamleler olarak okunabilir. Nietzsche'ye yapılan gönderme de burada devreye girer, zira *Ahlakın Soykütüğü'n*de "iyi" ve "kötü" kavramlarının ortaya

---

3 *Kapital'i Okumak*'ta bilginin kendine özgü bir gerçekliği, üretim araçları ve kipleri olduğu ama *bir yandan da* diğer toplumsal yapılarla arasında Marx'ın *Verbindung* adını verdiği bir bağ bulunduğunu görürüz. Bkz. L. Althusser, "Du 'capital' à la philosophie de Marx", Althusser vd., *Lire le capital* içinde, PUF, Paris, § 12, s. 40-45.

4 *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 215.

5 "La vérité et les formes juridiques", *Dits et Ecrits*, cilt 1, Gallimard, Paris, 2001, s. 1499 ["Hakikat ve Hukuksal Biçimler", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Ayrıntı Yay., İstanbul].

6 J.L. Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, 1962 [*Söylemek ve Yapmak*, çev. Levent Aysever, Metis Yay., İstanbul, 2009].

çıkışının analizi, bunları kullananların sağladığı avantajlar üzerinden düşünülüyordu. Bu şekilde, "gösterge sistemlerinin analizi, şiddet ve tahakküm biçimlerinin analizine eklemlenmiş" olur ve bu eklemlenme, Althusser'i ve Marx'a özgü sorunları paranteze almak üzere, Foucault'nun Nietzsche ile dil felsefesi arasında kurduğu bir ittifak sayesinde gerçekleşir.

Adli ve cezai pratikler, 1971-73 arasındaki derslerin başlıklarından da anlaşılacağı gibi (*Ceza Kuram ve Kurumları, Cezai Toplum),* tahakküm ve söylem arasındaki bu ilişkileri gözlemlemek için son derece elverişli, hatta ayrıcalıklı bir alan oluşturuyordu. Bu dönemde Foucault, "hukuki-söylemsel" olarak adlandırdığı ve disipliner iktidar mekanizmalarını idare etmek bir yana, tasvir etmekte dahi yetersiz kalan analiz şeklini "soyut" ve "idealist" olmakla eleştirerek, onun yerine "pratik ve stratejik" bir analiz önerir. "Strateji" kavramı üzerindeki bu ısrar gözden kaçmayacaktır: Foucault, Clausewitz'in "savaşın politikanın bir devamı olduğu" yönündeki formülünü tersine çevirerek "politikanın savaşın bir devamı olduğunu"[7] ileri sürecektir. Siyaset kuramcıları yasaların meşruluğunu ve temellerindeki toplumsal sözleşmeyi tartışadursun, hapishane ya da fabrika gibi mekânları örgütleyen disipliner mekanizmalar, "askerî bir toplum hayalini" hayata geçirmektedir. Hukuki-söylemsel analiz yasa ve yasanın temeliyle ilgilenir, oysa yasaya değil toplumsal normlara ve insan bilimlerinden devşirdiği araçlara dayanan disipliner iktidarı incelemek için, pratik ve stratejik bir yaklaşım gereklidir.

Foucault, 1973'teki *Psikiyatrik İktidar* dersinde, bu pratik ve stratejik analiz yöntemini daha önceki araştırmalarından aşina olduğu psikiyatri alanına uygular. Bu yaklaşımın en büyük getirisi, psikiyatrinin tımarhane *(asile)* içindeki işleyişini, kuram ve kurumlara ilişkin soyutlamalar üzerinden değil, bu işleyişe ve pratiklerine içrek bir biçimde ele almasıdır. Bu sayede, tımarhaneyi "taktik bir yerleştirme" mantığına göre okumak mümkün hale gelir: Hastaların mekân içindeki dağılımı, deliliği düşmanca bir kuvvet olarak algılayıp yenmek için mücadele eden psikiyatr ile fiziksel olarak karşı karşıya kalışları, iyileştirme sürecinin bir parçası olarak işlemektedir. Tımarhane bu iki gücü karşı karşıya getiren bir tür "muharebe alanı" haline gelir; bu kurumun mekânsal düzenlenişi, psikiyatrın iradesinin hastaya üstün gelmesini sağlayan taktik bir örgütlenmeyi yansıtır: "Akıl hastanesinde iyileşmeyi sağlayan şey, bizzat hastanenin kendisidir. Yani mimari yerleştirmenin kendisi, mekânın düzenlenişi, bireylerin bu mekânda dağılımı, dolaşımı, burada hastaların et-

7 *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, 1974, s. 170.

rafa bakma biçimi ve hastalara nasıl bakıldığı, terapi rolü gören işte bütün bunlardır."[8] Fiziksel gerçekliğin bu şekilde düzenlenmesi psikiyatrı "gerçekliğin bir temsilcisi" haline getirir, zira tımarhanenin maddi gerçekliği içinde yaşayan hastanın yaşamsal ihtiyaçları veya gündelik yaşamı üzerinde müdahalelerde bulunarak, dış dünyada kabul etmediği bazı normları ona kabul ettirmek mümkün hale gelmiştir.[9] Bu anlamda, yerel ya da mikro düzeyde yapay olarak kurulan gerçeklikler, yani hapishane veya tımarhane gibi disipliner mekânlar, genel ya da makro düzeyde geçerli olan normların buralarda bulunan insanlara kabul ettirilmesini sağlayan birer düzenek oluştururlar.

1975'te yayınlanan *Hapishanenin Doğuşu*'nda ise bu kurumun işleyişi 18. yüzyılda ortaya çıkan "disipline edici ve normalleştirici" bir sistem dahilinde düşünülür; burada söz konusu olan, "hem tekil eylemlerin, verimliliklerin, davranışların karşılaştırıldığı ve farklılaştığı bir alan, hem de bunların uyulması gereken bir kuralın ilkesini oluşturan bir bütünle ilişkilendirilmesidir."[10] İkili bir işleyişe göre, disiplin hem tektipleştirir hem de bireyselleştirir: Önceden belirlenmiş bir norma göre (mesela sabah kalkış saati ya da bir nesnenin üretilme biçimi) davranışları tektipleştirmek amacındadır, ama bu amaca ulaşması için bireyler arasında hiyerarşiler kurması, ölçümler yapması, kimilerini "hizaya getirmek" için kişisel düzeyde devreye girmesi gerekir. Kitabın son cümlesine Foucault'nun düştüğü not, disipliner iktidarın aslında daha genel bir normalleştirme iktidarının parçası olduğunu ortaya koyar.[11]

Analizin bu noktasında Foucault'nun önünde iki büyük çalışma alanı açılır: "Normalleştirme iktidarı" adını verdiği mekanizmanın incelenmesinde ilerlemek; bir yandan da, mikro (yerel, disipliner düzey) ve makro (genel, "toplumsal" düzey ve devlet aygıtı) düzeyler arasındaki ilişkileri netleştirmek. Gerçekten de, disipliner iktidarı içkin bir biçimde ele alabilmek uğruna paranteze aldığı devlet sorunundan ilelebet söz etmemesi mümkün değildir, zira son tahlilde hapishane, hastane, okul gibi kurumların bağlı olduğu mer-

---

8 *Le Pouvoir Psychiatrique*, Cours au Collège de France, 1973-1974, Gallimard-Le Seuil, Paris, 2003, s. 103.

9 Bu tür bir "ihtiyaçlar idaresi"nin en somut örneği belki de Foucault'nun incelediği Dupré vakasıdır: Doktor Leuret, hastası Dupré'nin paranın değerine inanmadığı için çalışmayı reddettiğini saptadığı zaman, hastasının yemeğini keser ve elinde çok az para bulunmasını sağlar. Dupré acıkıp yemek talep ettiğinde ondan para istenecek ve böylece paranın değerini kabul etmek zorunda kalacaktır; Dupré'nin yemek için para gerektiğine, para kazanmak için de çalışmak gerektiğine ikna edilmesi için tımarhanenin sağladığı taktik imkânlar kullanılmıştır. *A.g.e.*, s. 155.

10 *Surveiller et Punir*, *a.g.e.*, s. 209 ve sonrası.

11 "Modern toplumda normalleştirme iktidarına ve bilmenin oluşumuna dair çeşitli çalışmalar için tarihsel bir arka plan oluşturacak bu kitabı burada noktalıyorum", *A.g.e.*, s. 360.

ci odur. O halde bu analiz yerel ve mikro bir düzeyde yürütülse bile, iktidar analizinde varılacak son nokta devlet değil midir?[12]

Norm kavramına dayanan bir analizin avantajları tam da bu sorunun çözümünde devreye girer. Foucault bu norm ve normalleştirme sorununu büyük ölçüde *Deliliğin Tarihi*'ndeki tez danışmanı Georges Canguilhem'den miras alır. Özellikle biyoloji tarihi üzerinde çalışan Canguilhem, bir yandan her canlının içinde yaşadığı ortama kendi normlarını dayatma çabası olarak anlaşılan biyolojik bir *norm koyuculuk* yetisinden söz ederken, bir yandan da "bir varoluşa bir talep dayatmak" biçiminde tanımladığı toplumsal bir *normalleştirme*den bahsediyordu. 1943'te yayınlanan *Normal ve Patolojik* isimli eserine 1963'te eklediği "toplumsal olandan yaşamsal olana" başlıklı metinde Canguilhem, 18. yüzyılda sanayileşmiş üretimin rasyonelleşmesiyle birlikte ortaya çıkan, eğitim, sağlık veya ulaşım gibi farklı alanları etkileyen bir normalleştirme düzeneğini ortaya koyuyordu.[13] Buna göre, toplumsal bir normun inşası her zaman için giderilmek istenen bir eksikliğe ya da değiştirilmek istenen bir duruma işaret eder; "normalleştirmek gereken" dağınık ve çeşitli bir veri bütünü öngörür. Anormal olan bu yüzden normal olana göre "varoluşsal olarak birincil, mantıksal olarak ikincildir": Norm belirlenmeden ve normal olan var edilmeden evvel anormal olanın bu şekilde belirtilmesi elbette mümkün değildir, ancak söz konusu normun oluşturulmasının somut nedeni yine de anormal olanın –bu biçimde adlandırılmayan– varlığıdır ("norm koyucu eğilimi tetikleyen, gelecekte anormal olduğu söylenecek kişinin tarihsel önceliğidir.")

Bu analizlerin Foucault için ne denli önemli olduğu, 1975 senesinin *Anormaller* başlıklı dersinde açıkça ortaya çıkar. Bu kez bir yandan adli pratiklerle psikiyatrik ekspertizin kesişme noktalarını, diğer yandan ise 17. yüzyıldan itibaren cinselliği normalleştirmeye yönelik teknikleri inceleyen Foucault, "tehlikeli birey" kategorisinin ortaya çıkışını tam da bir "normalleştirme iktidarı" açısından ele alarak, Canguilhem'in yukarıda alıntıladığımız metnini politik alanı düşünmek için kullanmayı önerir: "Norm burada doğal bir yasa olarak değil, uygulandığı alanlarla ilgili taleplerde ve zorlamada bulunan bir şey olarak tanımlanıyor. Dolayısıyla norm iktidar iddiasındadır. [...] Norm, pozitif bir müdahale ve dönüştürme tekniği ile, norm koyucu bir projeyle bağlantılıdır."[14] Ancak burada biraz önce andığımız devlet sorunu açı-

12 Bkz. aşağıda 8 Şubat 1978 dersi.

13 G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, PUF, Paris, 1943-1963, s. 175-177.

14 *Les Anormaux*, Cours au Collège de France, 1974-1975, Gallimard-Le Seuil, Paris, 1999, s. 45-46.

sından önemli olan nokta, bu norm iktidarının yasal düzeni neredeyse "kolonize edecek biçimde" aşması ve ele geçirmesidir. Foucault'nun yaptığı tarihsel analize göre, psikiyatrik ekspertizin suç alanında kullanılması, yasa koyucunun değil psikiyatristin belirlediği birtakım kategorilerin yaptırım sahibi olmasını sağlar ve kimin tehlikeli, toplum düşmanı ya da ehlileştirilebilir olduğunu bu kategorilerin belirlemesi sonucunu doğurur. Örneğin çocuk cinselliği konusunda psikiyatriye de yansıyan bir "endişe"nin belirmesi, birtakım davranışların bu bağlamda kontrol altına alınması, devlet kurumlarını etkilese de tek başına devletin sebep olamayacağı, daha derin bir normatif dönüşümün işaretidir.

Yine aynı derste Foucault, normalleştirme iktidarının somut bir örneği olarak, 18. yüzyılda veba hastalığına karşı verilen ve Ortaçağ boyunca cüzamlıların dışlanması fenomeni ile tezat oluşturan mücadeleyi gösterir. Cüzamlılar şehir dışına atılmak suretiyle dışlanırlar (*exclusion*), oysa vebalılar "içeride tutulurlar" (*inclusion*): Veba olduğu anlaşılan bir şehir karantina altına alınarak dışarıya kapatılır, "ince ve detaylı bir analize tabi tutulur."[15] Cüzamın dışlayıcı modelinden vebanın kontrole ve içermeye yönelik modeline geçiş, Foucault'nun "pozitif iktidar teknolojileri" adını verdiği ve yasaklamaktan, dışlamaktan ve bastırmaktan ziyade kimi verilere dayanarak üreten, gözlemleyen, kendini çoğaltan bir iktidar modelinin habercisidir. 18. yüzyıl bu anlamda bir dönüm noktasıdır, zira iktidar, hakkında herhangi bir bilgi üretmediği tebaasının canını ya da malını almaya, onu dışlayıp bastırmaya yönelik hükümran biçimden, hakkında bilgi üretilen davranış ve varoluş alanlarının ("cinsellik", "aile" vb.) normalleştirildiği bir yönetim biçimine dönüşür. Elbette buradaki "pozitif" ifadesi Foucault'ya ait bir değer yargısı içermez ve bu iktidarın işleyişinin içeriden betimlenmesi haricinde bir anlam taşımaz.

Cinselliğin Tarihi'nin ertesi yıl yayınlanacak birinci cildi ve 1976 senesinin dersi *Toplumu Savunmak Gerekir*, bu üretici iktidar temasını derinlemesine ele alarak mikro düzeyden makro düzeye nasıl geçileceği konusunda ipuçları verir. Foucault bu derste ve kitapta, politikayı savaşın bir devamı olarak okuma tercihini doğuran stratejik analizi kullanarak, iktidarın devredilebilir bir sözleşme nesnesi, mübadele edilen bir tür mal olarak ele alınmasına karşı çıkıyordu. Yani iktidarın birincil olarak ekonomik ilişkilerle belirlenen, bunların değişmesiyle doğası da dönüşen bir tür mal olarak değil, ekonomiyi de kapsayan daha geniş bir güç ilişkileri ağı içinde okunması gerektiği yolun

15 *A.g.e.*, s. 41

daki fikrini, iktidar/ekonomi bileşeninin yerine iktidar/savaş bileşenini koyarak geliştirmek niyetindeydi.[16] 1976'nın ilk derslerinde bu yoldan giderek "bundan sonraki beş senenin savaş, mücadele, ordu meselelerine ayrılacağını" haber verse de, bu duyurudan hemen sonra açtığı yöntem tartışması –sıkça başına geldiği gibi– onu başka mecralara sürükler. Siyaset felsefesinin klasik meselesini, "hakikat söylemi olarak felsefenin ve hukukun iktidarın sınırlarını nasıl belirleyebileceği" olarak tanımladıktan sonra, kendi meselesinin ise "iktidar ilişkilerinin hakikat söylemlerini nasıl ürettikleri" olduğunu söyler.[17] Foucault, sözleşme ve yasanın temellendirilmesine dair sorunlarla değil, tek parçalı hükümranlık yapısının altında işleyen çoğul tahakküm mekanizmalarının, yasal yapı içindeki tüzük, yönetmelik vb. gibi ikincil metinlerden yola çıkarak ortaya konmasıyla ilgilenir. Kısacası, "Hobbes'un yaptığının tam tersini yapmaya", yani "tabi oluşun maddi merciini özne/tebaanın kuruluşu olarak kavramaya"[18] çalışmaktadır.

Bu noktada önemli bir karşıtlık ortaya çıkar. Normalleştirmeye yönelik disipliner iktidar biçimleri, hükümranın iradesinin tekil yansıması olarak düşünülen yasa gibi işlemez. Bu biçimler, 18. yüzyılda yeşermeye başlayan insan bilimlerine, tıbbın yaygınlaşmasına, klinik bilgiye dayanarak, bu yekpare hükümran iktidara nazaran kısmen özerk bir yapı sergilerler, hatta onunla çatışmaya başlarlar.[19] Normalleştirme/disiplin iktidarı, siyaset alanını haklara sahip özneler arasındaki alışveriş olarak okuyan hükümranlık/yasa düzeninin altında, beden ve davranış çokluklarına kimi normlar dayatarak onlar üzerinde hâkimiyet kurmak üzere işler. Peki, bu tür bir hâkimiyeti arayan iktidar biçimleri, politikayı tam da savaşın bir devamı haline getirmezler mi? Giderek daha düzenli, disiplinli hale gelen orduların nizamını sivil toplum hayatına uygulamak, okullara, hastanelere, toplumsal yaşama bu tür bir nizam getirmek kimin aklına gelmiştir, ne zamandan beri uygulanmaktadır? Toplumu "savunmak" gerekmesi, anormaller ve farklı ırklar gibi düşmanlar yaratılması, barış halinin altında işleyen bu savaş mantığının bir göstergesidir. Foucault, bu sürekli savaş ya da ırklar savaşı kuramının nasıl olup da biyolojik bir temele dayandığını, Darwin'den önce, Fransız Devrimi döneminde yeşerdiğini gösterme amacındadır.[20] Yani ırkçılık meselesinin

16 *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1975-1976, Gallimard-Le Seuil, Paris, 1997, s. 15.

17 *A.g.e.*, s. 22.

18 *A.g.e.*, s. 26. *Sujet* kavramının "özne" ve "tebaa" anlamları hakkında bkz. aşağıda s. 64, not (*).

19 *A.g.e.*, s. 35.

20 *A.g.e.*, s. 52.

gelişimi,[21] bir devletin kendi ırkı için uyguladığı sürekli arındırma politikaları, iktidarın biyolojinin "verilerine" dayanmaya başlamasının bir alametidir.

Irklar arası savaş teması, 17 Mart 1976 dersinde "canlı varlık olarak insan" üzerinde 18. yüzyıldan itibaren kurulan bir devlet iktidarı tezine, başka bir deyişle "biyolojinin devletleşmesi" olarak ifade edilen "biyo-iktidar" tezine bağlanır.[22] Normalleştirme iktidarı ile hükümran iktidar arasındaki fark, bu tez açısından okunduğunda da geçerliğini korumaktadır, zira hükümran tebaasının canını alır ya da bağışlarken, yani tebaanın yaşamı ya da ölümü hükümranın iki dudağı arasındayken, 18. yüzyıl ile birlikte devletlerin nüfuslarını *yaşatmaya* yönelik politikalar geliştirdiklerini söyler Foucault. Disiplin neredeyse teker teker bedenlerle ilgileniyordu –ve bu yüzden anatomik bir politika oluşturuyordu– oysa biyo-iktidar insanı bir tür varlığı olarak ele alarak doğum, üretim, hastalık vb. gibi kitlesel fenomenlerle ilgilenir. Doğum kontrolü pratiği 18. yüzyıldan önce devletler tarafından uygulanmıyordu. Bu dönemden önce hiçbir devlet yerleşik hastalıklarla mücadele ederek, "kamu hijyeni" politikalarıyla üretim gücünün sağlığını iyileştirmek için böylesine düzenli bir çaba göstermiyordu; İnsan topluluklarını, doğa tarihi ve tıbbın verilerinden hareketle tüm canlılar gibi belirli bir ortamın içinde yaşayan, bu ortama uyum sağlayan varlıklar gibi görmüyordu. En önemlisi, bugün anladığımız anlamda "nüfus" diye bir şey yoktu – istatistik verilere dayanarak davranışları ölçülebilecek, üzerinde eylemde bulunulabilecek böyle bir kitle olmadığı gibi, kavramın kendisi de yoktu. Bu veriler bir araya getirildiğinde anlaşılacağı gibi, 18. yüzyıldan itibaren, tıp ile kol kola yürüyen ve nüfusu hedef alan yeni bir devlet aklı, politik alana dair yeni bir rasyonalite ortaya çıkmıştır.[23] Devletin artık kendi vatandaşlarını öldürmeyi değil, sürekli bir ölçümün,

21 Irk paradigmasının doğuşunun dejenerasyon temasıyla birlikte ele alındığı yeni ve son derece kapsamlı bir çalışma için bkz. Claude-Olivier Doron, *Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université Paris VII Denis Diderot, 2011.

22 *Il faut défendre la société*, s. 212.

23 Bu açıdan bakıldığında "biyo-iktidar" tezi, özellikle kimi sosyolojik okumaların onu tarihsel bağlamından ayırıp genelleştirmek suretiyle öne sürdükleri gibi "yaşam üzerinde" kurulan bir iktidar tezinden çok daha belirli ve dardır, zira 18. yüzyıl Avrupa'sında beliren, kamu hijyeni veya nüfus politikaları gibi emareleri olan, tür varlığı olarak anlaşılan insanları yaşadıkları biyolojik kültürel ortam içinde yönetme amacındaki teknikler bütününe işaret eder. Biyo-iktidar tezinin bu "dar kullanımı" genellikle başka tarihçilerin çalışmaları tarafından da doğrulanır; örneğin bu dönemdeki tıp ve devlet ilişkileri konusunda bkz. G. Vigarello, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Seuil, "Points Histoire", Paris, 1993; P. Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, "L'Univers historique", Seuil, Paris, 1990. Ayrıca Foucault ve tarih yazımı konusunda bkz. Jan Goldstein (ed), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Cambridge, 1994.

regülasyonun parçası haline getirerek "yaşatmayı" tercih ettiği, bedenler üzerindeki disipliner iktidarın ve nüfus üzerindeki biyo-iktidarın normalleştirici tekniklerinin birbirini tamamladığı bir döneme girdiğimizi söyler Foucault. Norm tam da hem bedenler üzerinde, hem de nüfuslar üzerinde uygulanabilen bir şeydir: Hem davranışları ıslah etmek için, hem de nüfus hareketlerini "regüle etmek" için norm modeli kullanılabilir.[24]

Bu güzergâhın sonunda 1978'e gelindiğinde, *Güvenlik, Toprak, Nüfus* dersinin arka planındaki meselelerin genel görümü budur. Ancak bizzat dersin başlığı yeni bir dağılımın ve yeni soruların habercisidir: Devletlerin 18. yüzyıldan itibaren nüfusları yönetme biçimi bir "güvenlik" teknolojileri bütünü olarak anlaşılabilir mi? Bu güvenlik mekanizmaları, toprak üzerinde hâkimiyet kuran hükümran iktidardan farklı bir bütün ortaya koymaz mı? Ama belki de 1978 dersinin hesaplaşması gereken en önemli soru şudur: Hükümran iktidar gibi kullarının canını alan ya da bağışlayan, vergi kesip askere alan, yani sürekli "almak" üzerine kurulu bir bütünden, nüfus hareketlerini düzenlemek, kamu sağlığını koruyup geliştirmek, vatandaşlarına yaşam hakları ve somut toplumsal güvenceler sağlamak üzerine kurulu bir bütüne geçildiği tezi işlenirken, özgürlük ve liberalizm sorununu da aynı anda ele almak gerekmez mi? Foucault şimdiye dek 18. yüzyılı kapatmanın, gözetlemenin ve disiplinin altın çağı olarak okumuştu; oysa bu dönem tam da malların ve kişilerin dolaşımının arttığı, devletlerin ticari dolaşımın önündeki engelleri azalttığı, sonunda ise Fransız Devrimi ile yurttaşlarına bu dolaşım hak ve özgürlüklerini tanıdığı bir dönem, yani hem ekonomik hem de siyasal liberalizmin altın çağı değil midir?

* * *

Şimdi bu kuramsal ufku takip ederek 1978 dersinde Foucault'nun ortaya koyduğu kimi perspektiflere kısaca değinebiliriz; onu buraya getiren güzergâhın ardından, bu derste takip ettiği güzergâh için de bir harita önerebiliriz. *Bilme Üzerine Dersler*'den itibaren Foucault'nun yetersiz bulduğu yasa modeline karşı stratejik bir modeli tercih ettiğini – yani somut politik ilişkileri anlamak için sözleşmeye dayalı kurguları değil, savaş mantığının hâkim olduğu güç ilişkilerini merkeze almayı istediğini söylemiştik. Ancak bu stratejik model, askerî nizamın toplumun geneline yayılmış bir devamı gibi duran disiplinler için elverişli olsa da, Foucault'nun giderek daha yakından ilgilendiği

24 *Il faut défendre la société*, s. 225.

şiddetsiz idare tekniklerini açıklamakta zorlanıyordu. Kaldı ki, 1975 dersinde ortaya çıktığı gibi, disipliner iktidarın tarihi de modern ordu deneyiminden çok daha eskiye, Hıristiyanlığın ilk dönemlerine ve manastır kültürüne kadar uzanıyordu.[25] Diğer yandan da, biraz önce gördüğümüz gibi, Foucault 1976'nın son dersinde biyo-iktidar hipotezini öne sürerken, bedenlerin disipline edilmesine yönelik tekniklerle nüfusun idare edilmesine yönelik –"güvenlik" başlığı altında topladığı– teknikleri birbirine bağlayan şeyin norm olduğunu belirtiyordu. Kısacası, normalleştirici, doğrudan şiddet kullanmayan, disiplinden de farklı olan bir iktidar türünü araştırmaya başlamış ve bu araştırmada kullanmak üzere, karşı karşıya iki rakip öngören savaş veya strateji modelinden başka bir modelin peşine düşmüş gibiydi. İşte Ocak 1978'den itibaren "yönetim" kavramı bu boşluğu doldurmaya başlar – öyle ki, "biyo-iktidarı" konu alması gereken ders, giderek bu yönetim kavramının tarihinin ve Foucault'nun "yönetimsellik" adını vereceği tekniğin incelenmesine ayrılır. Bu denli merkezî bir yerde duran bu "yönetim" kavramının işlevi ve özgünlüğü ne olabilir?

Yönetimin özgünlüğünü anlamak için önce güvenlik düzeneklerinin işleyişini vurgulamak gerekir. Güvenlik düzenekleri, davranışlara yasak koyan yasa düzeninden ve bedenleri terbiye eden disiplinden farklı olarak, olası toplumsal fenomenleri önceden tahmin etmek, olasılıklarını hesaplamak, onları şu ya da bu yöne doğru sevk etmek gibi işlemlerde bulunur. Bu üç tip iktidarın işleyişleri arasındaki farkları Foucault mekânı ele alma biçimleri üzerinden açıklayacaktır. Hükümranlık ve yasakları elbette bir *toprak* üzerinde uygulanır – peki disipliner iktidar ve güvenlik mekanizmaları bu toprakta ne yaparlar? Şematik bir cevaba göre hükümranlık bir başkent kurmaya ve güçlendirmeye, disiplin bir mekânı öğelerin hiyerarşik ve işlevsel dağılımını örgütlemek üzere inşa etmeye, güvenlik ise verili bir şehirde olay ve fenomenleri "regüle etmeye" çabalar. Daha ayrıntılı bakıldığında ise, 18. yüzyıldaki şehirleşme fenomeninin, iktidar yapısını derinden etkileyen sonuçları olduğu ortaya çıkar. Zira bu dönemde Avrupa şehirleri, bir yandan nüfus artışının, bir yandan da ticari talebin ve dolaşımın çoğalmasının etkisiyle artık kabuklarını kırıp genişlemek, kişi ve malların bu artan dolaşımına ayak uydurmak zorunda kalmışlardı. Var olan bir şehrin yeni dolaşımlara açılması gibi bir sorun, disipliner iktidarın bir hapishane inşa ederek orada kendi normlarını dayatma ya çalışmasından çok farklı bir analiz gerektiriyordu. Bir şehrin idaresi artık

25 *Les Anormaux*, 19 ve 26 Şubat 1975 dersleri.

veri olarak kabul edilen bazı fenomenleri –suç, nüfus, vb.– öngörüp hesaplamasını, insan ve mal dolaşımının güvenli bir çerçeve içinde olup bitmesini sağlamak demekti. Bu anlamda güvenlik düzenekleri, esasen dolaşım serbestisinin getirdiği sorunları ortadan kaldırmak için düşünülmüş tekniklerdir.

Ancak Foucault biraz daha ileri giderek, güvenlik düzeneklerinin nüfusun içinde yaşayacağı bir *ortam* yarattığını söyler.[26] Bu saptamanın önemi, ortam ("milieu") kavramının bilim tarihinde kayda değer bir yer tutmasından gelir – Foucault bu konuda yine Canguilhem'in bu kavramın tarihiyle ilgili çalışmalarına referans verir. Ortam kavramı, Newton fiziğinde "bir cismin arasında mesafe bulunan diğer bir cisim üzerindeki edimini", yani doğrudan olmayan, mesafeli bir eylemi açıklamaya yarar. Özellikle Lamarck ile birlikte yerleştiği biyolojide ise, bir canlının yaşamsal anlamda bağlı olduğu çevre, varoluş koşullarını ona sağlayan yaşam alanı anlamlarına gelir. İşte Foucault'ya göre 18. yüzyılda şehir planlamacıları, bu kavram henüz olgunlaşmamış olsa da, şehri içinde yaşayan nüfusun ortamı olarak düşünüyorlardı. Burada nüfus "içinde yaşadıkları maddi çerçeveye biyolojik olarak bağlı olan bireylerin toplamı" anlamına geliyordu; biyo-iktidar ise, yapay bir ortam içinde yaşayan türün doğallığı sayesinde işliyordu. Yani, biyolojik bir ortam içinde yaşayan herhangi bir canlının vereceği tepkiler nasıl doğa yasalarıyla belirleniyorsa, kendisi için düzenlenen ortam –şehir– içinde yaşayan nüfusun tepkileri de aynı mekanizmaya göre öngörülebilirdi.

İşte güvenlik mekanizmalarının, dolaylı etkide bulunmak suretiyle nüfus üzerinde uyguladıkları işlemin ismi Foucault'ya göre tam olarak "yönetim"dir. İnsanların eylemlerini yasaklamak ya da bedenlerini bir norma göre hizaya sokmak değil, tersine onların edimlerini olabildiğince serbest bırakarak, içinde yaşadıkları ortamı düzenlemek yoluyla davranışlarını yönlendirmek, onları yönetmenin bir biçimidir. 18 Ocak dersinde Foucault'nun "şeylerin idaresi yoluyla insanların yönetilmesi" adını verdiği bu pratik, ona göre özgür bırakarak yönetmeye yönelik bir politik teknoloji olarak liberalizmin temelidir. Burada hayranlık uyandırıcı bir okuma stratejisi vardır, zira Foucault liberalizmi bir kuramlar bütünü ya da bir ideoloji olarak değil, bir yönetim pratikleri –örneğin Fizyokratlarda görüldüğü gibi, ekonomik ya da toplumsal gerçeklikleri veri olarak kabul eden ve bunlar üzerinde müdahalelerde bulunan yönetim pratikleri– bütünü olarak ele alır. Böyle bakıldığı zaman, "bırakınız yapsınlar" ilkesi, insanların istediklerini yapmalarından çok, onla-

26 Bkz. aşağıda 11 Ocak 1978 dersi, s. 22-24.

rın ne yapmayı isteyeceklerini önceden tahmin eden bir yönetimin onlara tam da bunun için müsaade etmesine dayalıdır – kıtlık döneminde fizyokratların savunduğu buğday fiyatları politikası tam olarak bunu gösterir. Hükümranlık toprak üzerine hâkimiyet kurar, oysa yönetim insanların, özellikle de şeylerin akışına dair bir *planlama* içerir.

Bu tür bir analiz, norm ve normalleştirme meselesi hakkında da kimi sonuçlar doğurur. 25 Ocak dersinin başında Foucault, yıllardır benimsediği bu kavramın genelliğinden rahatsız olduğunu ortaya koyan bir biçimde, "kim normalleştirmiyor ki?" demeye kadar işi vardırır;[27] ardından da güvenlik düzenekleri ile disiplinin norm koyma biçimleri arasındaki farkları vurgulamak üzere, bu kez 18. yüzyılda çiçek hastalığının tedavi biçimlerini ele alır. Disiplinlerde önce bir norm belirleniyor ve insanlar bu norma göre hizaya getiriliyor, normal ve anormal ayrımı da buna bu göre yapılıyordu. Güvenlik mekanizmalarında ise normal olan önce gelir: Normal, istatistiklerde diğer öğelere baskın çıkandır ve norm ona göre belirlenir; örneğin Foucault'nun incelediği dönemde çiçek hastalığından normal ölüm oranı 7,782'ye 1 olarak belirlenmiştir. Yani burada dışarıdan bir norm dayatılmamış, var olan gerçeklik –istatistik olarak normal– veri olarak kabul edilip norm ondan türetilmiştir. Foucault normun önce geldiği disipliner modeli bir "normlama", normalin önce geldiği güvenlik modelini ise kelimenin gerçek anlamında bir "normalleştirme" olarak adlandırmayı önerir.

Bu iki öğe, yani ortam yönetimi ve istatistik anlamda normal olanın veri olarak kabul edilmesi, yeni bir dizi çıkarır ortaya: "Güvenlik mekanizmaları - nüfus - yönetim dizisi". Nihayet 1 Şubat dersinde bu dizinin son öğesi, sürekli telaffuz edilen "yönetim" kavramı kendi başına incelenmeye başlar. Foucault, 16. yüzyıldan itibaren büyüyen "yönetim sanatları" ile, yani kişinin kendini yönetmesine, çocukların yönetilmesine, malların ve zenginliklerin yönetilmesine yönelik tekniklerle ilgilenmeye başlar. Bu yönetim sanatlarının devlet yönetimine dahil edilmesindeki amaç, devletin de aile gibi titizlikle yönetilmesini sağlamaktır. Bu analizin sonunda, Foucault aslında yapmak istediği şeyin bir "yönetimsellik tarihi" olduğunu söyler – burada hem nüfus üzerinde iktisada dayanarak ve güvenlik mekanizmaları aracılığıyla uygulanan iktidarı, hem de yönetim sanatlarının kademeli bir biçimde devleti ele geçirmesini kast etmektedir. Yani modern devletin incelenmesini, ondan daha geniş ve daha köklü bir teknolojiler bütününe ("yönetimselliğe") bağlamak istemektedir.

27 Bkz. aşağıda s. 50.

Elbette, Batı dillerinde ve Fransızcada "gouverner" fiili, Türkçe karşılığı olan "yönetmek" fiiline göre daha zengin bir anlam alanını kuşatır – bu farklı anlamların 8 Şubat dersinde yapılan dökümü bu konuda bir fikir verecektir. Ancak esas olarak altı çizilmesi gereken nokta, modern çağda "hükümet" anlamına gelen "gouvernement" kavramına ulaşılmadan önce, insanlara hükmedilmesinden farklı olarak onların yönetilmesinin uzun bir tarihi olduğudur. Foucault aynı derste insanların yönetilmesinin tarihini Roma ya da Yunan'a değil, Doğu Hristiyanlığının kökenleri olarak gördüğü eski Mısır'a, Mezopotamya'ya kadar götürecek, *pastoral iktidar* adını verdiği ilişkiyi burada bulacaktır: Kralın, insanların çobanı olarak görülmesi geleneği. Bir toprak üzerinde değil de bir sürü üzerinde icra edilen bir iktidar; çobanın sürünün tamamına olduğu kadar her bir üyesine de ilgi gösterdiği, gerektiğinde bir koyun için bile bütün sürüyü riske atmaya razı olduğu bir yönetme biçimidir söz konusu olan. Foucault'ya göre Katolik kilise giderek bu yönetim formunu Roma İmparatorluğu içinde kurumlaştırmış, Doğu'dan gelen bir yönetim biçimi böylece Batı'ya egemen olmuştur. İnsanların gündelik hayatlarını düzenleyen ve bunu da onların selameti adına yapan bir kurum olan Kilise, Foucault'ya göre tam bir yönetim aracıdır. Foucault böylece, klasik siyaset felsefesi ve tarihçiliğinin yolunu izleyerek devlete ve politik iktidara odaklanmak yerine, ona rakip olarak gördüğü Kilise'nin dinî iktidarını analizin merkezine yerleştirir. 1 Mart dersinde Ortaçağ'daki pastoralliği esasen bir "tutumları yönlendirme" (*conduite des conduites*) tekniği olarak tanımlayacak ve Luther'inki de dahil olmak üzere "tutum isyanlarını", insanların gündelik hayatlarının pastoral iktidar tarafından yönlendirilmesine, tutumlarının belirlenmesine karşı çıkışlar olarak okuyacaktır. Ancak bu isyanların yanında bir de "karşı-tutumlar" (*contre-conduites*) söz konusudur: Çileciliğin kimi formları, cemaatler, mistik pratikler, Yazı ve eskatoloji, farklı biçimlerde Hristiyanlık içerisinde karşı-tutumlar oluşturmuşlardır. Foucault'ya göre 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da gelişen yönetimselliğin temelinde işte bu tutumları yönlendirme ve karşı-tutumlar geleneğinin izleri vardır.

Aslında 16. yüzyıl, ruhların pastoral yönetiminden insanların politik yönetimine geçişin dönemidir: İlginç bir biçimde, hem dinî pastoralliğin alanının genişlediği, daha müdahaleci hale geldiği, hem de "kendimi nasıl yönlendirmeliyim?", "kendimi ve etrafımdakileri nasıl idare etmeliyim?", "kendime ve başkalarına karşı nasıl bir tutum takınmalıyım?" sorularının Kilise dışında da canlandığı bir dönemdir bu. Foucault'nun 8 Mart dersinde ifade ettiği teze göre, tutum, yönlendirme ve yönetim sorunlarının, tekniklerinin

yoğunlaştığı bir döneme girilir. Aynı dönemdeki politik literatürde ise, hükümrandan beklenenin artık hükmetmekle sınırlı kalmadığı görülür: Bundan böyle ondan beklenen, insanları özerk bir ereksellikle, *devlet aklına* göre yönetmesidir. Machiavelli düşüncesinin tartışmaların kalbinde bulunduğu bu dönemde, Foucault devlet sorununun daha önce görülmemiş biçimde öne çıktığını söyler. Devlet aklını yönetimsellik tarihinin içine yerleştirerek, devletin kendisini bir yönetim pratikleri bütünü olarak ele alır ve böylece halkın artık "nüfus" olarak ele alındığı ve bir "polis" tarafından yönetildiği döneme kadar gelir. Avrupa devletleri arasındaki güç dengesi teorisinin, ticaretin gelişmesi ve devletler arası rekabetle birlikte ortaya çıktığı bir dönemde, bir yandan askerî-diplomatik bir aygıt, diğer yandan ise 17. yüzyıla özgü anlamıyla bir polis aygıtı –yani bir devletin düzenini bozmadan güçlerini arttırmaya yarayan araçların tümü– gelişmiştir.[28] Yılın son derslerinin açığa çıkardığı üzere, devlet aklı bundan böyle kendi nüfusunun hareketleri konusunda büyük bir bilgi toplama ve üretme mantığını benimser.

Senenin ilk dersinde dolaşım özgürlüğü ve güvenlik mekanizmalarının ayrıcalıklı mekânı olarak şehirden ve şehirleşmeden söz eden Foucault, son derste polisin esasen şehrin içinde ticaretin aksamamasına yönelik bir aygıt olduğunu ortaya koyarak, kendisini eski Mısır ve Ortaçağ'daki pastoral iktidara kadar götüren bu "yönetimsellik" analizinin sonunda, başladığı noktaya geri dönmüş olur. Çıktığı noktayla vardığı nokta arasındaki fark, artık bu konuya "tutumların yönlendirilmesi" tekniklerinin bütünü anlamındaki yönetimsellik kavramıyla bakabiliyor olmasıdır. Liberal yönetimsellik ticaretin gelişmesini istediği oranda özgürlüğe –özgür dolaşıma– izin vermeli, hatta bunu teşvik etmelidir; doğal bir süreç olarak ekonominin mekanizmalarına rıza göstermeli, ama bir yandan da nüfus üzerinde bir dizi müdahalede bulunarak elindeki manevra alanını kullanmalıdır. 1979 senesinin dersi *Biyopolitikanın Doğuşu*'na gelindiğinde ise Foucault, liberalizme göre daha etkin bir müdahaleciliği savunan neoliberalizmin Alman ve Amerikan versiyonlarını, bireyleri çevresel müdahalelerle yöneten teknikler olarak tanımlayarak, "tutumları yönlendirme" pratiklerini son derece çağdaş bir perspektife oturtacaktır.[29]

28 Bkz. aşağıda 29 Mart dersi. Modern polisin ortaya çıkışıyla ilgili Foucault'dan da yer yer esinlenen bir çalışma için bkz. Paolo Napoli, *Naissance de la police moderne*, La Découverte, Paris, 2003.

29 "Kavramlar ve Pratikler" dizisinden yayına hazırlanan bu ders, neoliberalizmin okunmasına dair bu dizi yeni perspektife ilham vermiştir. Bunların arasında özellikle bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı. Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul

* * *

Son olarak, Foucault'nun birer hipotez olarak ortaya koyduğu iktidar biçimlerinin kendi aralarındaki ilişkilere, bunların bugünkü yansımalarına kısaca değinmekte yarar var. Kimi okumalar en yakın zamanda ortaya çıkan formların diğerlerinin yerini aldığını savundular; oysa hapishane rejimlerinin artarak sürdüğü, polisiye tedbirlerin giderek perçinlendiği bir dünyada, disiplinin yerini bir kontrol toplumunun aldığını söylemek doğru olabilir mi?[30] Devletin bekası ilkesinin olanca şiddetiyle ortaya çıktığı ve bu ilke uyarınca bireylerin canına kast edebildiği hallerde, düpedüz hükümran bir otorite söz konusu değil midir? Tarihin, giderek şiddetten arman iktidar biçimlerinin ağırlık kazanması yönünde bir ereği olduğunu düşünmek, özellikle de neoliberal devletlerin ekonomik krizlerin de etkisiyle kendi vatandaşlarına karşı şiddete başvurmaktan pek kaçınmadıkları bir bağlamda, herhalde imkânsızdır. Zaten bu okumaların tersine, Foucault'nun önerdiği yasa, disiplin, güvenlik üçgeni, öğelerin birbirlerini ortadan kaldırarak geliştikleri ardışık bir ilişkiyi değil, aralarından birinin etkinleşip diğerlerini gölgede bıraktığı ama hiçbir öğenin tamamen ortadan kalkmadığı bir durumu belirtiyordu. Bunun anlamı, devlet aklını bir toprak üzerinde hâkim kılmaya yönelik hükümran iktidarın, bedenlerden azami bir verim almak için onları çalıştıran disipliner iktidarın ve nüfus hareketlerini düzenleyen güvenlik mekanizmalarının dönüşümlü olarak birbirlerine baskın oldukları iktidar kompozisyonlarının söz konusu olduğudur.

İçinde yaşadığımız neoliberal düzenlerde, bu geçişli iktidar kompozisyonlarına sık rastlanır. Mesela, belli bir nüfusu yaşam alanlarını düzenleyerek yönetmeye çalışan, yani insanların bedenleri üzerinde değil ortamları üzerinde tasarrufta bulunan bir iktidar teknolojisi, bu tür bir ortam yönetimine direnen insanlarla karşılaştığında, devlet aklı elindeki şiddet monopolünü kullanmak suretiyle ortaya çıkabilir, eski hükümranlık iktidarını hatırlatan biçimler alabilir. Ortam yönetimine direnen şehir sakinleri üzerinde, bir imparatorluğun toprağı üzerinde kurduğuna benzer bir hâkimiyet kurmaya çalışılabilir. Yani bir yandan insanların ve malların serbest dolaşımını yasayla garanti altına alır-

---

Bilgi Üniversitesi Yayınları, "Kavramlar ve Pratikler", 2012. Foucault'nun neoliberalizmi "çevresel müdahalecilik" olarak tanımlamasıyla ilgili olarak bkz. Ferhat Taylan, "L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale", *Raisons Politiques* içinde, n° 51, Foucault et le néolibéralisme, dir. Frédéric Gros, Presses de Sciences-Po, Paris, 2013.

30 Örneğin Deleuze, kontrol toplumlarının disiplin toplumlarının yerini aldığını düşünüyordu: Gilles Deleuze, *Post Scriptum sur les sociétés de contrôle*, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 240-247.

ken, bir yandan da bu dolaşımın nasıl yönlendirileceğini özellikle şehir ve iskân politikalarıyla belirleyen neoliberal yönetim, bu politikalara karşı çıkanların bedenleri üzerinde hükümran ve/veya disipliner iktidarlar kurmayı seçebilir. Devlet iradesi, hâkim olduğu toprak üzerinde vatandaşların hareket ve ifade özgürlüklerini serbest bırakmak biçiminde tecelli edebileceği gibi, bu serbestinin içinde yer alacağı sınırların belirlenme biçimlerine dair protesto hareketlerini olağanüstü durumlar olarak tanımlamak suretiyle, dolaşım özgürlüğünü askıya alan bir hükümranlık mantığına da yönelebilir.[31] Elbette, bu tür durumlar birer "yönetimsellik krizi" oluştururlar, zira dolaylı yönetim projesi direnen bedenlerle karşılaşmış ve dolaysız bir şiddete dönüşmüştür. Şehircilik üzerinden kendisini gerçekleştirmeye çalışan bir ortam yönetimi, bir nüfus olarak yönetilmek istenen, toplumsal alana dahil olma biçimleri yönlendirilmek istenen bireylerin direnişi karşısında bir anlamda gerilemiş, hükümran ya da disipliner bir iktidar formuna bürünmüştür. Görüldüğü gibi Foucault, 1978'de özgürlük sorununu sözleşme kuramları üzerinden değil, somut dolaşım pratikleri ve güvenlik düzenekleri üzerinden okuyarak, otuz beş yıl sonrasının dünyasını anlamak için son derece önemli ipuçları veriyordu. "İktidar her yerdedir" mottosunu sonsuzca tekrar etmektense, bu ipuçlarından hareketle çalışmak, söylem ile tahakkümün birbirine eklemlenme biçimlerini bu perspektiflerden yola çıkarak sorgulamak da mümkündür.

FERHAT TAYLAN

31 Devlet iradesinin dönüşümlü olarak "liberal" ve hükümran biçimlerde tecelli edebileceğine dair güncel bir örnek için bkz. İstanbul Valisi Hüseyin Avni Mutlu'nun 11 Haziran 2013 tarihli basın toplantısında sarf ettiği cümle: "On beş gündür Taksim alanımızı halkımıza açmış olan *devlet iradesinin bugünkü tecellisi itibariyle*, Taksim meydanında güvenliğin tam olarak sağlanacağı sürece kadar marjinal gruplar dışında halkımızın bulunmaması konusunda ricalarımı bu kez daha ile tiyorum." (a.b.ç).

Sunuş

Michel Foucault Collège de France'ta Aralık 1970'ten Haziran 1984'teki ölümüne dek ders vermiştir - tek istisna bir yıllık öğretim üyesi izni kullandığı 1977 yılı olmuştur. Sahibi olduğu kürsü *Düşünce Sistemleri Tarihi* şeklinde adlandırılmıştır.

Bu kürsü 30 Kasım 1969'da Jules Vuillemin'in önerisi üzerine Collège de France profesörleri genel meclisi tarafından kurulmuş, Jean Hyppolite'in ölene kadar sahibi olduğu Felsefi Düşünce Tarihi kürsüsünün yerini almıştır. Aynı meclis 12 Nisan 1970 tarihinde Michel Foucault'yu bu yeni kürsünün sahibi olarak seçmiştir.[1] Kendisi o sırada 43 yaşındadır.

Michel Foucault kürsünün açılış dersini 2 Aralık 1970'te yapmıştır.[2]

Collège de France'taki eğitim kendine has birtakım kurallar uyarınca yapılır. Hocaların senede 26 saat ders verme mecburiyeti vardır (bu derslerin en fazla yarısı seminer biçimini alabilir[3]). Her sene özgün bir araştırma sunma mecburiyeti olduğu için, verilen derslerin içeriği her seferinde yenilenmek durumundadır. Derslere ve seminerlere katılım tamamen serbesttir; ne kayıt ne de diploma gerekir. Hoca da herhangi bir diploma vermez.[4] Collège de

1 Michel Foucault, adaylığı için kaleme almış olduğu kitapçığı şu ifadeyle noktalıyordu: "Düşünce sistemleri tarihini ele almak gerekiyordu" ("Titres et travaux", *Dits et Ecrits, 1954 1988*, ed. D. Defert & F. Ewald, J. Lagrange'ın işbirliğiyle, Paris, Gallimard, 1994, 4 cilt: bkz. cilt I, s. 846)

2 Konuşma Gallimard Yayınevi tarafından Mayıs 1971'de *L'Ordre du discours* adıyla yayımlanacaktır. [Bkz. "Söylemin Düzeni", çev. Turhan Ilgaz, *Ders Özetleri* içinde, YKY, 1995]

3 Michel Foucault 1980'lerin başına kadar böyle yapmıştır.

4 Collège de France bünyesinde.

France'ın terminolojisinde, hocaların öğrencilerinden değil dinleyicilerinden söz edilir.

Michel Foucault'nun dersleri ocak başıyla mart sonu arasında her çarşamba yapılıyordu. Öğrencilerden, hocalardan, araştırmacılardan ve meraklılardan oluşan, aralarında çok sayıda yabancının da bulunduğu geniş katılımcı kitlesi için Collège de France'ın iki amfitiyatrosu kullanılmaktaydı. Michel Foucault sık sık kendisiyle "kitlesi" arasında mesafe oluşması ihtimalinden ve ders formunun karşılıklı alışverişe fazla imkân sağlamamasından şikâyet ediyordu.[5] Onun hayalinde olan, gerçek anlamda kolektif bir çalışmanın yürütüleceği bir seminerdi. Buna yönelik çeşitli denemelerde bulundu. Son senelerde ders çıkışında dinleyicilerin sorularını yanıtlamak üzere uzunca bir vakit ayırıyordu.

Nouvel Observateur dergisinde yazan bir gazetecinin, Gérard Petitjean'ın derslerdeki ortamı nasıl aktardığına bir bakalım: "Foucault büyük bir hızla ve gözüpeklikle, adeta suya atlayan biri gibi arenaya girdiğinde önce yolunun üzerindeki bedenlerin üzerinden atlayıp sandalyesine ulaşıyor, sonra kâğıtlarını koyabilmek için kasetçalarları kenara itiyor, ceketini çıkarıyor, bir lamba yakıyor ve saatte 100 kilometre hızla yola çıkıyor. Bu güçlü ve etkili sesi salona hoparlörler yayıyor - bunlar oyuklardan yükselen loş bir ışığın aydınlattığı salonda, modernliğe verilen tek taviz. Salonda 300 oturma yeri ve dip dibe oturmuş, en küçük boşluğu bile doldurmuş 500 kişi var [...]. Hiçbir belagat etkisi yok. Duru ve son derece etkili. Doğaçlamaya kesinlikle taviz verilmiyor. Foucault'nun, geride kalan yıl boyunca sürdürmüş olduğu araştırmanın gidişatını halka açık dersler yoluyla açıklamak için yılda on iki saati var. Bu nedenle, tıpkı mektubunun sonuna geldiğinde söyleyecek çok fazla sözü kalmış bir mektup yazarı gibi, sözlerini azami ölçüde sıkıştırıp kenar boşluklarını tıka basa dolduruyor. Saat 19:15. Foucault duruyor. Öğrenciler masasına hücum ediyorlar. Onunla konuşmak için değil, kayıt cihazlarını durdurmak için. Soru yok. Foucault kalabalığın içinde yalnız." Ve şimdi Foucault'nun yorumuna kulak verelim: "Önermiş olduğum şey üzerinde tartışabiliyor olmamız gerekirdi. Bazen, ders kötü geçtiğinde, her şeyi tekrar yoluna

5 Michel Foucault 1976'da katılımı azaltmayı -boşuna- umarak akşamüstü 17:45 olan başlangıç saatini sabah 9:00'a almıştır. Bkz. "Toplumu Savunmak Gerekir" başlıklı dersin ilk oturumunun (7 Ocak 1976) başı. ("Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1976, yayın sorumluları: F. Ewald & A. Fontana, yayına hazırlayanlar: M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard - Seuil (coll. "Hautes Etudes"), 1997 [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2002].

koymak için pek az şey, örneğin bir soru yeterlidir. Ancak bu soru hiçbir zaman gelmiyor. Fransa'da grup etkisi her türlü gerçek tartışmayı olanaksız kılıyor. Ve herhangi bir geri dönüş kanalı olmadığı için ders teatral bir hal alıyor. Benim buradaki insanlarla ilişkim bir oyuncunun ya da akrobatınkine benziyor. Ve konuşmam bittiğinde mutlak bir yalnızlık hissi.[6].."

Michel Foucault öğretimi bir araştırmacı gibi ele alıyordu: Amacı gelecekteki bir kitaba yönelik incelemelerde bulunmak, aynı zamanda da daha ziyade olası araştırmacılara yönelik birer davet şeklini alan sorunsallaştırma alanları ortaya çıkarmaktı. Bu nedenle Collège de France'taki dersler yayımlanmış kitapların tekrarı değildir. Her ne kadar aralarında tema ortaklıkları olsa da, dersler kitapların taslağı olmaktan uzaktır. Onların kendilerine has bir statüsü vardır. Dersler, Michel Foucault'nun gerçekleştirdiği "felsefi edimler" bütünü içerisindeki özel bir söylem rejimine dahildir. Foucault bu derslerde özellikle 1970'lerin başından itibaren çalışmalarının nirengi noktasını oluşturan bilme / iktidar ilişkileri soybilimine yönelik bir programı -ki bu program o döneme dek hâkimiyet gösterdiği söylemsel oluşumlar arkeolojisinin karşısında yer alır- hayata geçirir.[7]

Dersler aynı zamanda güncel bir işlev üstleniyordu. Dersleri takip eden izleyici sadece kendini haftadan haftaya inşa edilen anlatıya kaptırmıyordu; sadece yapılan sunumun kesinliğinin cazibesine kapılmıyordu; derslerde aynı zamanda güncel durumun aydınlatıldığına şahit oluyordu. Michel Foucault, güncelliği tarihle kesiştirme sanatında ustaydı. Foucault ister Nietzsche veya Aristoteles'ten, ister 19. Yüzyıl psikiyatri uzmanlığından veya Hıristiyan pastoralliğinden söz etsin, izleyici daima bugüne ve yaşadığı dönemde meydana gelen olaylara ışık tutulduğunu görüyordu. Michel Foucault'nun derslerdeki kendine has gücü, âlimane bir bilgi birikimi, kişisel bir angajman ve olay üzerine yürütülen çalışma arasındaki o hassas kesişmeden ileri geliyordu.

* * *

Yetmişli yıllarda kasetli kayıt cihazlarının gelişip mükemmelliğe erişmesiyle birlikte, Michel Foucault'nun masası büyük bir hızla bu cihazların işgaline uğradı. Dersler (ve bazı seminerler) böylelikle saklanabilmiş oldu.

Bu edisyonda, elimizdeki kayıtlar izin verdiği ölçüde, Michel Foucault'nun izleyici önünde söylediği sözler referans alınmaktadır. Metinler, Fou

6 Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 Nisan 1975.

7 Özellikle bkz. "Nietzsche, la genealogie, l'histoire", *Dits et Ecrits*, cilt II, s. 137.

cault'nun sözlerinin mümkün olduğunca aslına sadık şekilde yazıya aktarılmasıyla oluşturulmuştur.[8] Biz bu sözleri oldukları gibi aktarmayı arzu ederdik. Ancak sözden yazıya geçiş editörün müdahalesini zorunlu kılıyor: En azından noktalama işaretlerinin konması ve metnin paragraflara bölünmesi gerekiyor. Buradaki temel ilke hep gerçekte Foucault'nun ağzından çıkmış olan derse mümkün mertebe yaklaşmak olmuştur.

Kaçınılmaz olduğu düşünülen bazı durumlarda, konuların yeniden ele alındığı ve tekrar edildiği yerler atılmıştır; yarım kalmış cümleler yeniden kurulmuş ve hatalı cümle yapıları düzeltilmiştir.

Üç nokta konulan yerler, kayıttaki sesin duyulamadığı yerlerdir. Cümlenin belirsiz kaldığı durumlarda, köşeli parantezler arasında tahmini bir tamamlama ya da ilave konmuştur.

Sayfa altlarında küçük harfle belirtilen notlar, Michel Foucault'nun elindeki notlarla söyledikleri arasında bulunan kayda değer farklılıklara işaret eder.

Alıntılar kontrol edilmiş, kullanılan metinlerin referans bilgileri belirtilmiştir. Eleştirel çalışma, karanlıkta kalan noktaları aydınlatmaktan, bazı göndermeleri açıklamaktan ve kritik noktaları belirtmekten ibarettir.

Okumanın kolaylaştırılması amacıyla, her dersten önce o dersin belli başlı eklem noktalarını gösteren kısa bir özet konmuştur.

Ders metninin hemen arkasında *Annuaire de Collège de France*'ta *[Collège de France Yıllığı]* yayımlanmış olan özet yer almaktadır. Michel Foucault bu özetleri genellikle haziran ayında, yani dersler bittikten bir süre sonra kaleme alıyordu. Bu onun için derslerdeki niyetini ve amaçlarını geriye dönük olarak saptama yönünde bir fırsattı. Bu özet, bu niyet ve amaçların en iyi anlatıldığı yerdir.

Dizinin her bir kitabının sonunda bir "bağlam" bölümü vardır ve bu bölümün sorumluluğu dersin editörüne aittir: Buradaki amaç okura bağlama dair birtakım biyografik, ideolojik ve politik unsurları tanıtmaktır. Bu unsurlar yoluyla, ders Foucault'nun yayımlanmış eserleri içerisinde konumlandırılacak ve dersin Foucault tarafından kullanılan eserler bütünü içerisindeki yerine dair bilgi verilecek, böylelikle metnin anlaşılması kolaylaştırılıp derslerin hazırlandığı ve verildiği koşulların unutulmasının yol açabileceği yanlış anlamalar engellenecektir.

8 Özellikle Gilbert Burlet ile Jacques Lagrange tarafından gerçekleştirilmiş ve Collège de France ile IMEC'e verilmiş olan kayıtlar kullanılmıştır.

1978'de işlenen *Güvenlik, Toprak, Nüfus* dersi Michel Sennelart tarafından yayına hazırlanmıştır.

* * *

Collège de France'taki derslerin bu yeni edisyonuyla birlikte, Michel Foucault'nun "eser"inin yeni bir parçası yayımlanmış oluyor.

Burada gerçek anlamda yayımlanmamış metinlerin ortaya çıkarılmasından söz etmek mümkün değildir, zira bu edisyonda Michel Foucault'nun izleyici kitlesi önünde söylediği sözler aktarılmaktadır. Dizinin bu kitabında görüldüğü üzere, Foucault'nun kullandığı yazılı malzeme son derece kapsamlı olabilmektedir.

Collège de France'taki derslerin bu edisyonu, gerek Fransa'dan, gerek yurt dışından gelen son derece güçlü talebi karşılamayı arzu eden Michel Foucault'nun mirasçılarının izniyle hazırlanmıştır. Ve bu izin, metnin tartışmaya yer bırakmayacak bir ciddiyetle hazırlanması koşuluyla verilmiştir. Yayına hazırlayanlar, mirasçıların kendilerine duydukları güvenin hakkını vermek için ellerinden geleni yapmışlardır.

FRANÇOIS EWALD - ALESSANDRO FONTANA

1977-78 Döneminin Dersi

11 Ocak 1978 Dersi

Dersin genel perspektifi: Biyo-iktidarın incelenmesi. – İktidar mekanizmalarının çözümlenmesi üzerine beş öneri. – Yasal sistem, disiplinci mekanizmalar ve güvenlik düzenekleri. İki örnek: a) Hırsızlığın cezalandırılması; b) Cüzam, veba ve çiçek hastalığının ele alınma biçimleri. – Güvenlik düzeneklerinin genel özellikleri (1): Güvenlik mekânları. – Şehir örneği. – 16. ve 17. yüzyıllarda şehirsel mekânın düzenlenişine üç örnek: a) Alexandre Le Maître'in *La Métropolitée*'si (1682); b) Richelieu'nün şehri; c) Nantes.

Bu sene, daha önce biraz gelişigüzel biçimde biyo-iktidar olarak adlandırdığım[1] şeyi, çok önemli bulduğum bir dizi fenomeni, yani insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dahil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütününü incelemeye başlamak istiyorum. Başka türlü söylersek, modern Batılı toplumların 18. yüzyıldan itibaren, insanın bir insan türü teşkil ettiği yönündeki temel biyolojik olguyu nasıl hesaba katmaya başladıklarını incelemek istiyorum. Biraz gelişigüzel biçimde adına "biyo-iktidar" dediğim şey, kabaca bu. O zaman şimdi bir dizi öneride bulunacağım; bunlar aslında bazı tercihleri belirtiyor ve birer ilke, kural ya da teoreme karşılık gelmiyor.

İlk olarak, birkaç sene önce başladığımız ve bugün sürdürdüğümüz iktidar mekanizmaları çözümlemesi, hiçbir biçimde iktidarın ne olduğuna dair genel bir teori değildir. Böyle bir teorinin bir parçası veya başlangıcı bile değildir. Bu çözümlemede söz konusu olan, iktidarın hangi yollardan geçtiği, nasıl işlediği, kiminle kimin arasında, hangi noktayla hangi diğer nokta arasında, hangi yöntemleri kullanarak ve hangi etkilerde bulunarak işlediğidir. O halde bu, iktidarın ne olduğuna dair bir teori değil, bir iktidar teorisinin

1 Bkz. "Il faut défendre la société", *Cours au Collège de France, 1975-1976*, yayına hazırlayanlar M. Bertani ve A. Fontana, Gallimard - Le Seuil ("Hautes Etudes"), Paris, 1997, s. 216 [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, YKY, 2001]; ("Yerleşmekte olan bu yeni iktidar teknolojisinde, bu yeni biyo-politikada, bu yeni biyo-iktidarda söz konusu olan nedir?"); *La Volonté de savoir*, Gallimard ("Bibliothèque des histoires"), Paris, 1976, s. 184 ["Bilme İstenci", *Cinselliğin Tarihi* içinde, çev. Hülya Uğur Tanrıover, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010]

başlangıcı olabilir ancak. Fakat bunun koşulu, iktidarın bir töz, bir yerlerden akan bir sıvı olmadığını kabul ederek, onu sadece –başaramasalar bile– iktidarı sağlama rolü ve işlevini üstlenen, bunu konu edinen bir dizi mekanizma ve usul olarak anlamaktır. İktidar bir usuller bütünüdür ve iktidar mekanizmalarının çözümlenmesinin yalnızca ve yalnızca bu açıdan bir tür iktidar teorisine yol açtığı düşünülebilir.

İkinci tercih göstergesi: İktidar mekanizmalarını kurmaya, sürdürmeye ve dönüştürmeye yarayan bu ilişkiler ya da daha ziyade usuller bütünü, kendi kendisini doğurmaz, kendi kendine yetmez, kendi üzerine kurulu değildir. İktidar kendisini kendi üzerinde kurmaz ve kendini kendinden hareketle ortaya koymaz. Daha basitçe söylersek, önce üretim ilişkilerinin var olduğu, sonra da bunların yanında, bunların üstünde, bunlardan sonra gelerek bunları dönüştürecek, rahatsız edecek, daha güçlü, daha tutarlı ya da daha istikrarlı hale getirecek iktidar mekanizmalarının söz konusu olduğu söylenemez. Örneğin aile ilişkilerinin üzerine eklenen iktidar mekanizmaları, cinsel ilişkilerin yanında, üzerinde bir de iktidar mekanizmaları yoktur. İktidar mekanizmaları bu ilişkilerin tümünün ayrılmaz parçasıdır, döngüsel biçimde sebep ve sonucudur. Ama elbette üretimsel, ailevi ya da cinsel ilişkilerde karşımıza çıkabilecek farklı iktidar mekanizmaları arasında, bu mekanizmaları mantıksal, tutarlı ve geçerli biçimde kat etmeye ve bunların belirli bir andaki, belirli bir dönemdeki, belirli bir alandaki özelliklerini kavramaya olanak veren kimi yatay eşgüdümler, hiyerarşik boyun eğmeler, eşbiçimlilikler, teknik özdeşlik ve benzerlikler ya da etkileşimler bulunabilir.

Üçüncü olarak elbette bu iktidar ilişkilerinin çözümlenmesi, bir toplumun genel çözümlenmesi gibi bir şeyi başlatabilir, buna yol açabilir. Bu iktidar mekanizmalarının çözümlenmesi, örneğin ekonomik dönüşümlerin tarihine eklemlenebilir. Ama benim yaptığım şey –ne yapabilecek olduğumu söylemiyorum çünkü bunu bilmiyorum–, benim yaptığım şey, ne tarih, ne sosyoloji, ne de ekonomi. Fakat benim yaptığım, bir şekilde –ve tamamen olgusal nedenlerle– felsefeyle, yani hakikatin politikasıyla –zira "felsefe" kelimesinin bundan başka bir tanımını göremiyorum– ilgisi olan bir şey. Söz konusu olan hakikatin politikasıdır. İşte bu anlamda, yani sosyoloji, tarih ya da ekonomi değil de felsefe söz konusu olduğunda, benim için iktidar mekanizmalarının çözümlenmesi, toplumumuzdaki mücadele, çatışma ve kavgaların ürettiği, bu mücadelelerin öğesi olan iktidar taktiklerinin ürettiği bilme* [*savoir*] etkileri-

(*) Foucault, ***Bilginin Arkeolojisi*** eserinde, Türkçeye sırasıyla bilme ve bilgi olarak çevirdiğimiz "savoir" ve "connaissance" kavramları arasında şöyle bir ayrım yapar: "Düşünce tarihi, çözümleme-

nin neler olduğunu göstermektir.

Dördüncü gösterge: Buyruk biçimindeki bir söylemin en azından kat etmediği ya da temel oluşturmadığı bir teorik söylem ya da bir çözümleme olamaz diye düşünüyorum. Ama teori düzleminde, "bunu sevin, şunu sevmeyin, bu iyidir, şu kötüdür, şöyle olun, bundan sakının" biçiminde kurulan buyruk kipindeki bir söylem, en azından günümüzde bana ancak estetik bir söylem olabilirmiş, temelini yalnız estetik tercihlere dayandırabilirmiş gibi geliyor. "Şuna karşı ve şu biçimde mücadele edin" demeye varan buyruk söylemine gelince, bu da bir öğretim kurumunda vaaz edildiği ya da bir kâğıt parçasının üzerinde ifade edildiği zaman, bana bayağı hafif bir söylem gibi geliyor. Zaten yapılması gereken şey boyutu, ancak gerçek bir kuvvetler alanında, yani konuşan bir öznenin asla yalnız başına ve kendi sözünden hareketle yaratamayacağı bir kuvvetler alanında ortaya çıkabilir ve bu alanı bu tür bir söylemin içinde kontrol etmek ya da geçerli hale getirmek hiçbir şekilde mümkün değildir. O yüzden, burada yapmaya çalıştığımız teorik çözümlemeyi kat eden buyruğun –madem ki ortada bir buyruk olması gerekiyor– ancak koşullu bir buyruk olmasını isterim: Eğer mücadele etmek istiyorsanız, işte size birkaç anahtar nokta, birkaç kuvvet çizgisi, birkaç kilit ve engel. Yani bu buyrukların ancak taktik anlamda yol gösterici olmasını isterim. Elbette, taktik anlamda verimli bir çözümleme gerçekleştirmek için yönümüzü hangi gerçek kuvvet alanlarında bulmamız gerektiğini bilmek de, bana ve benimle aynı doğrultuda çalışanlara, bizlere kalıyor. Sonuç olarak mücadeleyle hakikat arasında, yani tam da felsefi pratikte oluşan döngü budur.

Son olarak da beşinci nokta: Hakikatle mücadele arasındaki bu ciddi ve temel ilişki, yüzyıllardır felsefenin içinde var olduğu boyutu oluşturuyor. Bana öyle geliyor ki bu ciddi ve temel ilişki, teorik söylemin içindeki polemiklerde anlamını ve sağlamlığını kaybederek teatralleşiyor, içi boşalıyor. O yüzden bu konuda tek bir buyruk önereceğim, kategorik ve koşulsuz bir buyruk: Hiçbir zaman politika yapmamak.[2]

---

sinin denge noktasını bilgi (*connaissance*) öğesinde bulurken (ve böylece, kendisine rağmen de olsa, aşkınsal sorgulamayla karşılaşırken), arkeoloji, çözümlemesinin denge noktasını bilme (*savoir*) öğesinde bulur – yani öznenin, ne aşkınsal etkinlik, ne de ampirik bilinç olarak asla hak sahibi olamayacağı, zorunlu olarak konumlanmış ve bağlı halde olduğu bir alan." Bkz. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, s. 247. Buna göre, bilgi (*connaissance*) bilincin ve öznelliğin tarafından bilme (*savoir*) öznenin kurucusu değil parçası olduğu söylemsel pratiklerin tarafından bu nedenle bilme, bilginin olanaklılık koşullarının tarihsel olarak belirlendiği yerdu

2 Bu son cümleler, Foucault'nun aynı sene D. Trombadori ile yaptığı uzun söyleşide, Mayıs 1968'den sonra sol grupların teorik polemiklerine dair Tunus'tan dönüşünde yaşadığı hayal kırıklığı konusunda söylediklerine yakın: "Fransa'da hiper Marksizmden, teorilerin ortalığı kaplama

Peki, o halde bu derse başlamak istiyorum. Başlığı "güvenlik, toprak, nüfus".[3]

İlk soru tabii ki şu olacak: "Güvenlik"ten ne anlamak gerek? Bu ilk saati ve söyleyeceklerimin hızına bağlı olarak belki bir sonrakini de, bu soruya ayırmak istiyorum. Bir örnekle başlayalım, daha doğrusu bir dizi örnekle, ya da bir örneğin üç ayrı biçimiyle. Bu çok basit, çocuksu bir örnek, ama buradan başlayacağız ve sanırım bu bir dizi şeyi söylememe izin verecek. Yasak formundaki basit bir ceza yasasını ele alalım, örneğin "öldürmeyeceksin, çalmayacaksın" gibi bir yasa olsun, cezası da mesela idam, sürgün, ya da tazminat olsun. Şimdi örneğin ikinci biçimine geçelim: Yine "çalmayacaksın" şeklindeki aynı ceza yasası var, gene bu yasa çiğnendiği takdirde uygulanacak bir dizi ceza var, ama bu kez bunların tümü bir dizi gözetim, kontrol, bakış ve mekânı bölgelere ayırma tekniği ile çerçeveleniyor. Bunlar, hırsızın bir şey çalmasından önce, çalıp çalmayacağını belirlemeye yarıyor. Diğer taraftan da, diğer uçta, ceza yalnızca idam, tazminat ya da sürgünün nihai ve gösterişli anından ibaret değil artık, daha ziyade kapatılma gibi bir pratiğe dönüşüyor, yani suçlunun üzerinde uygulanan, cezaevi tekniklerine dahil edilebilecek zorunlu çalışma, ahlâkileştirme, ıslah etme gibi bir dizi çalışmaya, suçluyu dönüştürme çalışmasına dönüşüyor. Aynı modelden hareketle düşünebileceğimiz üçüncü biçim ise şöyle olabilir: Aynı ceza yasasını varsayalım, yine aynı cezalar, bir taraftan gözetim, bir taraftan ıslah etmeye dayalı aynı çerçeveleme tipi olsun. Ama bu kez, bu ceza yasasının uygulanması, suçu önlemenin nasıl yapılacağı, ıslah edici cezanın düzenlenmesi, bütün bunlar şu tip sorular etrafında şekilleniyor olsun: Bu tip bir suçun ortalama işlenme sıklığı nedir? Belli bir anda, belli bir toplumda, belli bir şehirde, belli bir köyde, şu ya da bu toplumsal sınıfta ne kadar hırsızlık olacağı istatistiksel olarak nasıl öngörülebilir? İkincisi, bu oranları arttıracak ya da azaltacak anlar, bölgeler, ceza sistemleri var mı? Aca-

---

sından, kurban edilişlerden, küçük grupların ortaya çıkışından söz edildi. Tunus'ta [1968 öğrenci olayları sırasında] beni heyecanlandıran bunların tam tersi, taban tabana zıddıydı. Bu belki de o andan sonra olayları ele alış biçimimi, bu bitmez tartışmalara ve hiper-Marksizme mesafeli davranmamı açıklıyor [...]. Kişisel, fiziksel ve gerçek bir angajman gerektiren ve belirli bir durum bağlamında somut, belirli ve tanımlanmış sorunları ortaya koyan şeyler yapmaya çalıştım" ("Entretien avec Michel Foucault" (1978 sonu), *Dits et Ecrits* içinde, 1954-1988, yay. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris, 1994, 4 cilt [bundan sonra *DE* kısaltmasıyla belirtilecek], IV, n° 281, s. 80 [*Marx'tan sonra*, çev. Gökhan Aksay, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2004]. Bu angajman anlayışı ile Foucault'nun Ekim ve Kasım 1978'de İran'da olup bitenlere bakışı arasındaki ilişki için bu cildin sonunda bulunan "Dersin Bağlamı" yazımıza bakılabilir.

3 Bkz. Foucault'nun bu dersi "yönetimselliğin tarihi" olarak adlandırmanın daha doğru olduğunu söylediği 1 Şubat tarihli ders (*DE*, III, s. 655).

ba krizler, açlıklar, savaşlar, sert ya da tersine hafif cezalar, bu oranlarda bir şey değiştiriyor mu? Başka sorular da olabilir: Bu suçun, mesala hırsızlığın ya da belli bir hırsızlık tipinin topluma maliyeti, yarattığı zararlar, kaçırttığı fırsatlar nelerdir? Veya başka tip sorular: Bu hırsızlıkların bastırılmasının maliyeti nedir? Sert ve acımasız bir bastırma mı, daha gevşek bir bastırma mı, düzensiz ama ibret verecek bir bastırma mı, yoksa tersine sürekli bir bastırma mı daha masraflı? Yani hırsızlığın ve bastırılmasının karşılaştırmalı maliyeti nedir ve – hırsızlığa biraz izin vermek mi, yoksa baskıyı azaltmak mı daha iyidir? Daha başka sorular: Suçlu yakalandıktan sonra, acaba onu cezalandırmaya değer mi? Cezalandırmanın maliyeti nedir? Onu cezalandırmak için, cezalandırırken de ıslah etmek için ne yapmak gerekir? Acaba gerçekten ıslah edilebilir mi? Gerçekleştirdiği eylemden bağımsız olarak, ıslah olsa da olmasa da, yeniden suça dönebilecek olması itibariyle sürekli bir tehlike oluşturur mu? Genel olarak sorulan soru, bir tür suçun, mesela hırsızlığın, toplumsal ve ekonomik olarak kabul edilebilir sınırlar içerisinde ve verili bir toplumsal işleyiş açısından en verimli olduğu düşünülen bir ortalamada nasıl korunacağı sorusudur. İşte bu üç biçim, işlediğimiz farklı konuların ve şimdi işlemek istediğim konuların ortak özellikleri gibi geliyor bana.

İlk biçim –bunu biliyorsunuz– bir yasa koymak ve bunu çiğneyenleri cezalandırmaktır; bu da izin verilenle yasaklanan arasında ikili bir paylaşımı sağlayan yasa sistemidir, bir tip yasak edimle bir tip cezayı birleştiren yasadır, yasa tam da bu birleşmedir zaten. Yani ilk biçim yasal ya da hukuki mekanizmadır. İkinci mekanizmaya, gözetim ve ıslah mekanizmalarıyla çerçevelenmiş yasaya geri dönmüyorum; bu tabii ki disiplinci mekanizmadır.[4] Bu disiplinci mekanizmanın özelliği, yasanın ikili sistemi içerisinde üçüncü bir kişilik olarak suçlunun ortaya çıkması ve yasayı oluşturan yasama edimiyle suçluyu cezalandıran adli edimin dışında, bunlarla komşuluk içerisinde, bireylerin gözetilmesini, teşhis edilmesini ve hatta dönüştürülmesini amaçlayan bir dizi polisiye, tıbbi ve psikolojik tekniğin belirmesidir. Bütün bunları işledik. Üçüncü biçim, yasal kodu ve disiplinci mekanizmayı değil, güvenlik düzeneklerini[5] belirtir, yani bu sene incelemek istediğim bu fenomenler bütününü.

---

4 Bkz. *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, 1975 [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, 4 baskı, İmge Yayınları, Ankara, 2013].

5 Foucault güvenlik mekanizmalarıyla disiplinci mekanizmalar arasındaki ayrımı ilk olarak 1975-1976 senesinin 17 Mart 1976 tarihli dersinde ortaya koyar (*Il faut défendre la société*, s. 219). Öte yandan "güvenlik" kavramı *Bilme İstenci*'nde (*La Volonte de savoir*) geçmez; burada Foucault bu reylerin bedenleri üzerinde uygulanan disipline karşı, nüfusların sağlık ve yaşamlarını gözeten "regule edici kontroller"den söz eder (s. 184).

Güvenlik düzeneği, genel olarak söylersek, hırsızlık gibi bir fenomeni, olası bir dizi olayın parçası olarak ele alır. İkinci olarak, bu tip bir fenomene karşı iktidarın tepkilerini bir hesaba, bir masraf hesabına dahil eder. Son olarak da, yasaklananla izin verilen arasında bir paylaşım yapmaktan ziyade, önce optimal kabul edilen bir ortalama saptar ve sonra da "kabul edilebilir" olanın, artık ötesine geçilmemesi gerekenin sınırlarını çizer. O halde burada şeylerin ve mekanizmaların bambaşka bir dağılımı söz konusudur.

Neden bu çocuksu örneği verdim? Hem sizin hem de tabii ilk önce benim için bazı şeylerin daha en baştan çok açık olmasını istediğim için. İlk bakışta, size çok zayıf bir tür tarihsel şema öneriyor gibiyim. Yasal sistem, Ortaçağ'dan 17-18. yüzyıllara kadar süren arkaik ceza işleyişine karşılık gelir. 18. yüzyıldan itibaren yerleşen ikinci sistem "modern" olarak adlandırılabilir. Üçüncüsüne de günümüze ait sistem diyebiliriz: Bir sorunsal olarak epey erken ortaya çıkmış olsa da, bugün cezanın ve ceza masraf hesaplarının yeni biçimleri etrafında şekillenmekte olan sistemdir bu; esas olarak Amerika'daki,[6] fakat aynı zamanda da Avrupa'daki tekniklerde bunun güncel örnekleri görülebilir. Aslında, şeyleri arkaik, eski, modern ve çağdaş diye sınıflandırarak işin özünü gözden kaçırıyoruz gibi görünüyor. İşin özünü gözden kaçırıyoruz, çünkü öncelikle size sözünü ettiğim bu eski biçimler elbette ki daha yeni gibi görünenleri de kapsıyor. 18. yüzyıla kadar işleyen, o ana kadar egemen olan hukuki-yasal sistemde disiplinci bir yan olduğu mutlaktır, çünkü neticede bir edim için, özellikle de sonuçları açısından önemsiz bir edim için ibret verici olduğu söylenen bir ceza veriliyorsa, bu tam da suçlu üzerinde (tabii eğer asılmıyorsa) ya da en azından nüfusun geri kalanı üzerinde ıslah edici bir etki yaratılmak istendiği içindir. Ve bu açıdan, ibret verici işkencenin ıslah edici ve disiplinci olduğu söylenebilir. Aynı şekilde bu sistemde, hane içi hırsızlık olağanüstü sert bir biçimde cezalandırıldığında, örneğin hiç önemi olmayan bir hırsızlık evin bir çalışanı ya da bir davetli tarafından evde gerçekleştirildiği için ölüm cezası ile cezalandırıldığında, burada sadece olabilirliği açısından önemli sayılabilecek bir suçun hedeflendiği, dolayısıyla bir güvenlik mekanizmasının söz konusu olduğu söylenebilir. Aynı şey, hepsi güvenlik alanına dahil edilebilecek bir dizi boyutu olan disiplinci sistem için de söylenebilir. Temelde, bir tutuklu, bir mahkûm ıslah edilmek istendiğinde, yeniden suç işleme, tekrarlama riskleri göz önünde tutularak, yani erken bir

6 Neoliberal Amerikan söylemdeki bu yeni ceza teknikleri için bkz. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, yay. haz. Michel Sennelart, Gallimard-Le Seuil, Paris, 2004, 21 Mart 1979 dersi, s. 245 ve sonrası.

tarihten itibaren "tehlikeli" olarak adlandırılmasına sebep olan riskler göz önünde tutularak ıslah edilmek istenir – yani burada da güvenlik mekanizmaları vardır. Yani disiplinci mekanizmalar yalnızca 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmamıştır ve hukuki-yasal sistem içinde zaten mevcuttur. Güvenlik mekanizmaları da son derece eski mekanizmalar. Hatta tersten bakarsak, yani çağdaş zamanlarda geliştirilen güvenlik mekanizmalarını inceleyecek olursak, bunların hiçbir şekilde hukuki-yasal yapıların ya da disiplinci mekanizmaların paranteze alınmasına veya ortadan kaldırılmasına dayanmadığı da mutlak derecede açıktır. Aksine... Örneğin ceza düzeninde, bu güvenlik düzeninde bugün olup bitenlere bakın. Kanuni önlemlerin, kararnamelerin, tüzüklerin ve yazışmaların tümü, güvenlik mekanizmalarını, bu giderek büyüyen bütünü sağlamlaştırmaya yarıyorlar. Aslında Ortaçağ'da ve klasik dönem geleneğinde hırsızlığa dair yasal kod bugünküne oranla epey sadeydi. Şimdi yalnızca hırsızlığı değil, çocuk hırsızlıklarını, çocukların cezai konumunu, akli sebeplere bağlı sorumluluğu, tam da "güvenlik önlemleri" olarak adlandırılan kanunlar bütününü, bireylerin tahliye sonrası gözetimini ele alın: Burada yasa konusunda bir artış, bu güvenlik sistemini işletmek amacıyla hukuki-yasal aygıtta gerçek bir artış göreceksiniz. Aynı şekilde, disiplinci külliyat da, güvenlik mekanizmalarının ortaya çıkışıyla birlikte etkinleşti ve canlandı. Çünkü bu güvenlik etkisini sağlamlaştırmak için –bunu bir örnek olarak, yalnızca bir örnek olarak söylüyorum– gözetim tekniklerine başvurmak, bireylerin gözetilmesi, ne oldukları hakkında bir teşhis konulması, onların akli yapılarının, kendi patolojilerinin sınıflandırılması gibi tekniklere başvurmak zorunlu hale geldi. Böylelikle güvenlik mekanizmalarını işletmek üzere onların altında kaynayan disiplinci bir bütün ortaya çıktı.

Yani, öğelerin birbirini takip ettiği, ortaya çıkanların öncekileri ortadan kaldırdığı bir dizi yoktur karşınızda. Yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur. Güvenlik mekanizmaları disiplinci mekanizmaların, onlar da hukuki-yasal mekanizmaların yerine geçmez. Aslında karşınızda, içinde elbette tekniklerin değiştiği, mükemmelleştiği, en azından daha çetrefil hale geldiği karmaşık bir yapılar dizisi var; ama esas değişen, hukuki yasal mekanizmalar, disiplinci mekanizmalar ve güvenlik mekanizmaları arasından hangisinin ağır bastığıdır, daha doğrusu bunlar arasındaki bağlılık sistemidir. Başka türlü söylersek, buradaki tarih, esas olarak tekniklerin tarihidir. Örnek: Hücre tekniği, insanların hücreye konması, disiplinci bir tekniktir. Bunun tarihçesini kolaylıkla çıkarabilirsiniz ve bu tarih çok eskilere dayanır. Bu tekniğin hukuki-yasal çağda bile yoğun olarak kullanıldığını

görürsünüz. Borcu olan insanlar için kullanıldığını, ayrıca dinî düzen içerisinde özellikle kullanıldığını görürsünüz. O halde bu hücre tekniğinin tarihini (yani nasıl yer değiştirdiğini, nasıl kullanıldığını) incelediğinizde, hücre tekniğinin, hücre disiplininin hangi tarihten itibaren kamusal ceza sisteminde kullanıldığını, hangi mücadelelere yol açtığını ve nasıl gerilediğini görürsünüz. Aynı şekilde bir güvenlik tekniğini, mesela suç istatistiklerini de inceleyebilirsiniz. Suç istatistikleri bugün ortaya çıkmadılar, ama o kadar eski de değiller. Fransa'da suç istatistiklerini doğuran, 1826 tarihli meşhur *Adalet Bakanlığı Kayıtları*'dır.[7] Yani bu tekniklerin tarihini yazabilirsiniz. Ama başka bir tarih daha var ki, o da teknolojilerin tarihidir. Çok daha kapsayıcı olan bu tarih, bir sistemde ağır basan mekanizmanın ve farklı mekanizmalar arasındaki örtüşmelerin elbette daha bulanık olan tarihidir: Örneğin, belli bir toplumun belli bir sektöründe –çünkü belli bir ülkede, belli bir toplumda, belli bir anda her şey bütün sektörlerde aynı hızda gelişmez– yasal ve disiplinci öğeleri yeniden hesaba katan, kendi taktiği içerisinde kullanan, hatta kimi zaman bunları çoğaltan bir güvenlik teknolojisi ortaya çıkar. Bugün bu konuda çok net bir örnek var, yine ceza alanından bir örnek. Yalnızca cezayı sorunsallaştırma, yani onu düşünme biçimimizdeki değil, aynı zamanda cezayı uygulama biçimimizdeki evrim doğrultusunda, yaklaşık on yıldır bu sorunun kendisini güvenlik çerçevesinde ortaya koyduğu açıktır. Aslında temel sorun ekonomidir, yani suçun maliyeti ile suçun bastırılmasının maliyeti arasındaki ekonomik ilişkidir. Bu sorun uzun zamandır zaten mevcut olan disiplinci tekniklerde o kadar büyük bir artış meydana getirdi ki, bu bir kırılma noktası, hatta skandal yarattı. Bunun açtığı yara, gerçek ve şiddetli tepkiler yaratacak kadar hassastı. Başka türlü ifade edersek, güvenlik mekanizmalarının ortaya çıktığı dönemde, patlamaları değilse de –zira patlama olmadı–, en açık ve en görünür çatışmaları tetikleyen şey, disiplinci olanın kendisidir. Yani benim size bu sene göstermek istediğim şey, bu teknolojinin, bu güvenlik teknolojilerinin bazılarının ne olduğudur; tabii bunların her birinin, büyük ölçüde size geçen senelerde bahsettiğim hukuki-yasal tekniklerin ve disiplinci tekniklerin dönüşümünden ve yeniden canlandırılmasından ibaret olduğunu unutmamak kaydıyla.

Başka bir sorunlar alanını ele almak için veya bu sorunu genelleştirmek ve vurgulamak için, burada yalnızca taslağını sunacağım başka bir örnek daha var (bütün bu örneklerden daha önce çokça söz ettik): Cüzamlıların Or-

7 Adalet Bakanlığı'nın 1825'ten itibaren her sene yayımladığı adli istatistikler. Bkz. A. M. Guery, *Des sur la statistique morale de la France*, Paris, Crochard, 1833, s. 5.

taçağ boyunca, Ortaçağ'ın sonuna kadar yaşadıkları dışlanma örneği.[8] İkili bir ayrım getiren, cüzamlı olanlarla olmayanları birbirinden ayıran bu dışlama, başka özellikleri olsa da, temel olarak yasalardan, nizamnamelerden oluşan hukuki bir bütüne, aynı zamanda da ritüellerden oluşan dinî bir bütüne dayanır. İkinci örnek, veba (bundan da söz etmiştim,[9] o yüzden hızlı geçiyorum). Ortaçağ'ın sonlarına doğru, 16. ve 17. yüzyıllardaki biçimiyle vebaya dair nizamnameler, bize tamamen başka bir izlenim veriyorlar, başka türlü işliyorlar, başka bir amaca ve özellikle de başka araçlara sahipler. Bu veba nizamnamelerinde söz konusu olan, vebanın olduğu bölgeleri, şehirleri tam anlamıyla çerçeveleyip sınırlamaktır: İnsanlara ne zaman, nasıl, hangi saatte buralardan çıkabileceklerini, evlerinde ne yapmaları gerektiğini, nasıl beslenmeleri gerektiğini belirten, kimi görüşmeleri onlara yasaklayan, müfettiş karşısına çıkmalarını zorunlu kılan, evlerini müfettişlere açmaya zorlayan nizamnameler bunlar. Buradaki sistemin disiplinci olduğu söylenebilir. Üçüncü örnek: Şu anda seminerde işlediğimiz çiçek hastalığı ve 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan aşılama pratikleri.[10] Burada sorun, disiplin yardıma çağrılsa bile, bir disiplini dayatmak değil, kaç kişinin, kaç yaşında, hangi sonuçlar ve hangi ölüm oranlarıyla çiçek hastalığına yakalandığını, nasıl izler taşıdığını, aşının taşıdığı riskleri, bir bireyin aşıya rağmen ölme ya da hastalığa yakalanma risklerini, nüfus üzerindeki genel etkileri bilmektir. Yani asıl sorun, cüzamdaki gibi bir dışlama sorunu, vebadaki gibi bir karantina sorunu olmaktan çıkıp, salgın ya da yerleşik fenomenleri önlemeye uğraşan tıbbi mücadeleler sorunu, salgın hastalıklar sorunu haline gelecektir.

Burada da, yasa, disiplin ve güvenlik arasında bir ardışıklık ilişkisi olmadığını görmek için, modern güvenlik mekanizmalarının içerdiği yasal bütünü ve disiplinci zorunlulukları görmek yeterlidir. Güvenlik, kendisine ait olan mekanizmalara bir de eski yasa ve disiplin kalıplarını ekleyerek bunları işletmenin bir biçimidir. Yani hukuk ve tıp alanında –ki örnekler çoğaltılabilir, o yüzden deminki örneği verdim– bizimkiler gibi Batılı toplumlarda, oldukça benzer dönüşümler, benzer bir gelişim olduğunu görüyoruz. Burada söz konusu olan, ya ceza örneğindeki gibi toplumsal kontrol mekanizmalarının ya da türün biyolojik yazgısında bir şeyleri değiştirmeye yarayan meka-

8 Bkz. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, s. 13-15; *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975 senesi*, yay. haz. V. Marchetti ve A. Salomoni, Gallimard / Le Seuil, Paris, 1999, 15 Ocak 1975 dersi, s. 40-41; *Surveiller et Punir*, s. 200.

9 *Les Anormaux*, s. 41-45; *Surveiller et Punir*, s. 197-200.

10 M. Foucault bu konuya 25 Ocak tarihli derste geri dönecek (s. 51 ve sonrası). A. M. Moulin'in sunumunda yaptığı sunuşla ilgili bkz. aşağıda, s. 51, not 2.

nizmaların içinde güvenlik teknolojilerinin ortaya çıkmasıdır. O halde –ki burada incelemek istediğim şeyin temeli budur– bizim toplumlarımızda iktidarın genel ekonomisinin artık güvenlik düzeyinde cereyan ettiğini söylemek mümkün müdür? O yüzden ben burada güvenlik teknolojilerinin bir tür tarihini çıkarmak ve bir güvenlik toplumundan gerçek anlamda söz edip edemeyeceğimizi saptamak istiyorum. Her durumda, "güvenlik toplumu" adı altında, güvenlik teknolojisi biçimini taşıyan ya da bu teknolojiye tabi olan bir genel iktidar ekonomisi olup olmadığını anlamak istiyorum.

O halde, bu güvenlik düzeneklerinin birkaç genel özelliğine bakalım. Dört özellik üzerinde, aslında tam sayısını kestiremiyorum ama birkaç tanesi üzerinde duracağım. İlk olarak, kuşbakışı bir biçimde de olsa, güvenlik mekânları üzerinde durmak istiyorum. İkinci olarak, rastlantısal olanın nasıl ele alındığını incelemek niyetindeyim. Üçüncü olarak, disiplinci normalleştirmeden farklı olduğunu düşündüğüm güvenliğe özgü normalleştirmeyi inceleyeceğim. Son olarak da, bu seneki dersin temel konusuna geleceğiz, yani güvenlik tekniğiyle nüfus arasındaki, bu güvenlik mekanizmalarının hem nesnesi hem de öznesi olarak nüfus arasındaki karşılıklı ilişkiyi, yalnızca kavram olarak değil bir gerçeklik olarak nüfusun ortaya çıkışını ele alacağız. Aslında nüfus, 18. yüzyıl öncesine ait politik işleyiş açısından olduğu kadar, bu dönemdeki politik bilgi ve teoriler açısından da son derece modern bir fikir ve modern bir gerçekliktir.

İlk olarak, ana hatlarıyla mekân sorunları dediğimiz şeye bakalım. İlk bakışta ve biraz şematik bir biçimde şöyle denebilirdi: Hükümranlık bir toprağın sınırları içinde uygulanır, disiplin bireylerin bedenleri üzerinde uygulanır, güvenlik ise bir nüfusun bütünü üzerinde uygulanır. Toprağın sınırları, bireylerin bedenleri, nüfusun bütünü... ama durum bu değil ve bence bu şekilde hiçbir şey yerine oturmuyor. Yerine oturmuyor, çünkü öncelikle çokluklar [*multiplicités*] sorunu, daha önce hükümranlığa ve disipline dair de karşılaştığımız bir sorundur. Her ne kadar hükümranlığın temel olarak bir toprak üzerinde işlediği ve onun içinde yer aldığı doğru olsa da, nüfusu olmayan bir toprak üzerinde hükümranlığın söz konusu olabileceği fikrinin, hukuki ve politik olarak yalnızca kabul edilebilir olmakla kalmayıp aynı zamanda birincil ve kabul edilmiş bir fikir olduğu doğru olsa da, aslında hükümranlığın fiili, gerçek, gündelik uygulanışı, tabii ki her zaman bir tür çokluğa işaret eder – ama bu tam da tebaanın [*sujets*] ya da bir milletin çokluğu olarak ele alınır.

Disiplin de elbette aynı şekilde bireylerin bedeni üzerinde uygulanır; ancak disiplinin üzerinde uygulandığı ilk verinin aslında birey olmadığını size göstermeye çalışmıştım. Disiplin ancak bir çokluk olduğu ölçüde ve bu

çokluktan hareketle ulaşılacak bir amaç, bir hedef, bir sonuç olduğu ölçüde vardır. Okul disiplini, askerî disiplin, cezai disiplin, atölyelerdeki disiplin, işçiler üzerinde uygulanan disiplin, bunların hepsi çokluğu idare etme, düzenleme biçimleridir; çokluğun tutunma noktalarını, eşgüdümlerini, yatay ya da yan güzergâhlarını, dikey ya da piramit biçimindeki güzergâhlarını, hiyerarşisini vb. sabitleme biçimleridir. Ve disiplin açısından birey, kendisinden hareketle çokluğun inşa edildiği bir hammadde değil, çokluğu parçalara ayırmanın biçimlerinden biridir. Disiplin, çoklukların bireyselleştirilmesinin bir kipidir. Öncelikle bireysel olarak üzerinde çalışılan bireylerden hareketle çoklu öğeleri olan bir yapı inşa eden bir şey değildir. Kısacası gerek hükümranlık, gerekse disiplin ve tabii güvenlik, ancak çokluklarla ilişkili olabilir.

Öte yandan, mekân sorunları da aynı şekilde bunların üçünde de mevcuttur. Hükümranlık için bu çok açıktır, çünkü hükümranlık öncelikle bir toprağın içerisinde işleyen bir şey olarak ortaya çıkar. Ama disiplin ve bence güvenlik de mekânsal bir dağılım getirir. Ben de şimdi tam da bunu, yani mekânın hükümranlık, disiplin ve güvenlik tarafından nasıl farklı şekillerde ele alındığını incelemek istiyorum.

Yine bir dizi örnek üzerinden gideceğiz. Elbette şehir örneklerinden söz edeceğim. Şehrin, 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın başında, onu toprağın başka alan ve mekânlarından yalıtan ve bu alanlara göre çok tekil bir biçimde damgalayan hukuki ve idari bir özelliği vardı. İkinci olarak şehrin özelliği, duvarlarla örülü ve sıkışık bir mekânın içine hapsedilmiş olmasıydı ve bunun yalnızca askerî bir amacı yoktu. Son olarak şehir, ekonomik ve toplumsal olarak köye oranla çok daha heterojendi.

Fakat bütün bunlar 17. ve 18. yüzyıllarda idari devletlerin gelişimine bağlı bir yığın soruna yol açtı, çünkü şehrin kendine özgü hukuki konumu bu devletler için çözülmesi zor bir sorun oluşturuyordu. İkinci olarak, ticaretin gelişimi ve 18. yüzyılda şehir nüfusunun artışı ile, şehrin duvarların içine hapsedilmiş ve sıkışmış olması sorun yaratmaya başladı. Askerî tekniklerin gelişimi de aynı soruna yol açıyordu. Ve nihayet, şehirle yakın çevresi arasında beslenme için sürekli ekonomik ilişkiler kurma zorunluluğu, şehrin daha uzak çevresiyle de ticari ilişkiler kurma zorunluluğu, bütün bunlar aynı şekilde şehrin içine kapanmasını ve sınırlanmasını bir sorun haline getiriyordu. 18. yüzyılda söz konusu olan, şehrin mekânsal, hukuki, idari ve ekonomik olarak kapılarını açması ve bir dolaşım alanına dahil olmasıydı. Bu konuda, bir tarihçi tarafından yazıldığı için olağanüstü derecede bütünlüklü ve mükemmel olan bir kitaba bakabilirsiniz: Jean-Claude Perrot'nun 18. yüzyılda

Caen şehri üzerine yaptığı çalışma,[11] şehrin sorununun özünde ve temel olarak bir dolaşım sorunu olduğunu gösteriyor.

17. yüzyıla ait bir metne, Alexandre Le Maître'in *La Métropolitée*[12] isimli metnine bakalım. Alexandre Le Maître, Nantes Fermanı'nın yürürlükten kaldırılmasından da önce Fransa'yı terk etmiş bir Protestandı ve Brandenburg hükümranının –bu terime dikkat– baş mühendisiydi. *La Métropolitée*'yi İsveç kralına ithaf etmişti ve kitap Amsterdam'da yazılmıştı. Bütün bunların hiçbiri, yani Protestanlık, Prusya, İsveç, Amsterdam, kesinlikle anlamsız değil. Ve *La Métropolitée*'nin ortaya koyduğu sorun şu: Bir ülkede bir başkent olmalı mı ve bu başkent nasıl olmalı? Le Maître'in çözümlemesi şu: Devlet, diyor, aslında üç öğeden, üç düzeyden, hatta üç tabakadan oluşur: Köylüler, zanaatkârlar ve onun "üçüncü düzey" ya da "üçüncü tabaka"* olarak adlandırdığı şey, ki bu da tuhaf biçimde hükümrandan ve onun hizmetindeki görevlilerden oluşuyor.[13] Bu üç öğeye nazaran, Devlet bir tür büyük bina olmalı. Bu binanın toprakta ve toprağın altındaki temelleri, görünmeseler de bütünün sağlamlığını sağlayan temelleri elbette köylüler. Binanın hizmet kısımları, ortak kısımları da elbette zanaatkârlar. Binanın asil kısımlarına, oturma ve ağırlama kısımlarına bakılacak olursa, bunlar da hükümranın görevlileri ve hükümranın kendisi.[14] Bu mimari metafordan hareketle, toprağın kendisi de temellerini, ortak kısımlarını ve asil kısımlarını içermelidir. Temeller elbette köyler olacak – köylerde tüm köylülerin ve yalnızca köylülerin oturması gerektiğini söylememe gerek yok. İkinci kısımda, yani küçük şehirlerde, bütün zanaatkârlar ve yalnızca onlar oturmalı. Son olarak devlet binasının asil kısmı olan başkentte de hükümran, görevlileri ve hükümranın çevresi ile sarayın işlemesi için mutlaka gerekli olan zanaatkârlar oturacak.[15] Le Maître, baş-

11 Jean-Claude Perrot, *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIIIème siècle* (doktora tezi, Lille Universitesi, 1974, iki cilt), Mouton, Paris-La Haye, 1975, iki cilt. Michèle Perrot J. Bentham'ın *Le Panoptique* (Belfond, Paris, 1977) eserine yazdığı sonsözde bu kitaba gönderme yapar: "Müfettiş Bentham", s. 189 ve 208. Foucault da bu esere katkıda bulunmuştur (J.-P. Barrou ve M. Perrot ile söyleşi, "L'oeil du pouvoir" ["İktidarın gözü"], *a.g.e.*, s. 9-31).

12 Alexandre Le Maître (cy-devant Quartiermaître ve Ingénieur General pour S.A.E. de Brandenbourg), *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes Capitales, de leur Utilité passive & active, de l'Union de leurs parties & de leur anatomie, de leur commerce, etc.*, B. Bockholt, Amsterdam, 1682; yeniden basım: Editions d'histoire sociale, 1973.

(*) *Tiers état.*

13 *La Métropolitée, op. cit*, 10. Bölüm, s. 22-24: "Bir vilayette birbirinden ayrılması gereken üç tabaka, onların işlevleri ve nitelikleri üzerine".

14 *A.g.e.*

15 *A.g.e.*, 11. Bölüm, s. 25-27: "Kır yaşamında veya köylerde yalnızca köylülerin olması gibi, küçük şehirlerde zanaatkarların olduğunu, büyük şehirlerde ve başkentlerde ise yalnızca akıllı kimselerin ve mutlak surette gerekli olan zanaatkarların olduğunu görüyoruz".

kentle toprağın kalanı arasındaki ilişkiyi farklı biçimlerde algılıyor. Bu ilişki şu anlamda geometrik bir ilişki: İyi bir ülke daire biçiminde olan ülkedir ve başkent dairenin merkezinde yer almalıdır.[16] Acayip ve uzun bir toprağın ucundaki bir başkent, yerine getirmesi gereken tüm işlevleri yerine getiremez. İkinci ilişki de burada devreye giriyor: Başkentin toprakla ilişkisi estetik ve sembolik bir ilişki olmalıdır. Başkent toprağın süsü olmalıdır.[17] Ama bu ilişki, buyruk ve yasaların toprağa bir şekilde yerleşmesi gerektiği ölçüde aynı zamanda politik olmalıdır, öyle ki krallığın hiçbir noktası bu yasa ve buyruklar ağının dışına düşmesin.[18] Başkent aynı zamanda ahlâki bir role sahip olmalı ve insanların davranışlarına ve yapıp etme biçimlerine dayatılması gereken şeylerin tümünü toprağın sonuna dek yaymalıdır.[19] Başkent iyi hal ve tavra örnek teşkil etmelidir.[20] Başkent, kutsal hatiplerin en iyi oldukları ve kendilerini en iyi duyurdukları yer olmalıdır;[21] bilimler ve hakikatin de burada doğması ve ülkenin kalanına yayılması gerektiğine göre, akademilerin merkezleri de başkentte olmalıdır.[22] Ve nihayet ekonomik bir rol: başkent yurtdışından gelen mallar için bir cazibe merkezi olabilmek için lüks bir yer olmalıdır[23] ve aynı zamanda üretilmiş, işlenmiş, vb. birtakım ürünlerin ticari dağıtım yeri olmalıdır.[24]

Bu projenin son derece ütopik tarafını bir yana bırakalım. Bence proje buna rağmen ilginç, çünkü burada şehrin temel olarak hükümranlık açısından tanımlandığını ve düşünüldüğünü görüyoruz. Yani burada birincil olan şey, hükümranlığın toprakla ilişkisidir ve bir başkentin ne olduğunu, nasıl iş-

16 *A.g.e.*, 18. Bölüm, s. 51-54: "Bir ülkenin, vilayetin, başkent olması istenen şehrin sahip olması gereken büyüklük; ya da bir başkent verilmesi istenen bölge".

17 *A.g.e.*, 4. Bölüm, s. 11-12: "Başkent yalnızca faydalı olanı değil, aynı zamanda iyi olanı, yalnızca zenginlikleri değil, aynı zamanda büyük ve şanlı olanı da bulundurmalıdır."

18 *A.g.e.*, 18. Bölüm, s. 52: "Başkent, vilayetin bedenini hareket ettirecek ve yaşatacak politik kalp olmalıdır. Dayandığı temel bilim ilkesi sayesinde, birçok parçayı onları yıkmadan bir araya getirerek bir bütün oluşturur."

19 *A.g.e.*, 23. Bölüm, s. 69: "Prensin Gözü'nün halkının hareketlerini takip etmesi, onun davranışlarını incelemesi, onlara yakından bakması gerekir; onun salt mevcudiyetinin kusurları, düzensizlik ve adaletsizlikleri engellemesi gerekir. Bütün bunlar ancak parçaların başkentte birleştiği durum da başarıya ulaşabilir."

20 *A.g.e.*, s. 67-72: "En çok ticaret yapılan devletlerde Hükümran'ın mevcudiyeti, tebaasının uğraş ve ticaretine tanıklık etmek, onları hakkaniyet ve korku içinde tutmak, halka kendini göstermek ve onları mevcudiyetiyle aydınlatan bir güneş olmak için zaruridir."

21 *A.g.e.*, 28. Bölüm, s. 79-87: "Başkentteki alim ve konuşmacıların ünlü hatipler olması gerekir."

22 *A.g.e.*, 27. Bölüm, s. 76-79: "Akademilerin başkentlerde kurulması için çok güçlü sebepler vardır."

23 *A.g.e.*, 25. Bölüm, s. 72-73: "Başkent en çok tükettiği için, ticaretin de merkezi olmalıdır."

24 *A.g.e.*, 5. Bölüm, s. 12-13: "Başkentin ereksel nedeni ancak kamu yararı olabilir, ve bu yüzden de o zenginlik içinde olmalıdır."

lediğini ve işlemesi gerektiğini anlamak için şema görevi gören de bu ilişkidir. Ayrıca, hükümranlığı temel sorun olarak gören bu çözümlemede şehre özgü işlevlerin, ekonomik, ahlâki ve idari işlevlerin nasıl ortaya çıktığını görmek de ilginç. İlginç olan son nokta ise, Le Maître'in rüyasının, hükümranlığın politik sağlamlığını mekânsal bir dağılıma bağlamak olması. İyi bir hükümran (kolektif ya da bireysel olabilir) bir toprağın içinde iyi bir yerde bulunan kişidir ve hükümrana itaati açısından iyi çerçevelenmiş bir toprak da mekânsal olarak iyi ayarlanmış bir topraktır. Ve işte bütün bunlar, hükümranlığın politik sağlamlığı fikri, aslında dolaşımların yoğunluğu fikrine bağlıdır: Fikirlerin dolaşımı, istençlerin ve emirlerin dolaşımı, aynı zamanda da ticari dolaşım. Le Maître'in yapmaya çalıştığı, hükümranlık devletini, toprağa dayalı [*territorial*] devleti ve ticari devleti üst üste koymaktır – ve bu da, hükümranlık söz konusu olduğu için eski, dolaşım söz konusu olduğu için de modern bir fikirdir. Bunları birbirine bağlamak ve birbirleri karşısındaki güçlerini arttırmak söz konusudur burada. Avrupa'nın bu bölgesinde ve o tarihlerde merkantilizmin, daha doğrusu kameralizmin kalbinde olduğumuzu zaten biliyorsunuz.[25] Yani sorun şu: Sıkı bir hükümranlık sisteminin içerisinde ticaret yoluyla nasıl azami bir ekonomik gelişim sağlanacak? Sonuçta Le Maître'in sorunu şu: İyi kapitalleşmiş,* yani hükümranlığın merkezi olan, politik ve ticari dolaşımın merkez noktası olan bir başkentin etrafında iyi örgütlenmiş bir devlet nasıl sağlanacak? Le Maître Brandenburg hükümranının baş mühendisi olduğuna göre, bu iyi "kapitalleşmiş"** devlet ya da eyalet fikriyle, Fich-

25 Kameralistik ya da kameralbilim (*Kameralwissenschaft*), 17. yüzyıldan itibaren prenslerin "kamaralarında", giderek geleneksel konseylerin yerini alan bu planlama ve bürokratik kontrol organlarında gelişen finans ve idare bilimlerine işaret eder. Bu bilim Halle ve Frankfurt (Oder) Üniversitelerine girme hakkını 1727'de kazanır ve geleceğin devlet memurları için ders konusu olur (bkz. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, 1600-1800*, Münih, C.H. Beck, 1. Cilt, 1998 / Fransızca çeviri: *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, çev. Michel Sennelart, PUF, Paris, 1998, s. 556-558). Bu *Oeconomie-Policey und Kammersachen* kürsülerinin ortaya çıkışı, krallığının idaresini modernleştirmeye girişen ve devlet memurlarının eğitimine hukukun yanı sıra ekonomiyi de dahil eden Prusya kralı I. Friedrich Wilhelm'in arzusuydu. A. W. Small, kameralistlerin düşüncesini şöyle özetler: "Kameralistler için bilimin temel sorunu devlet sorunuydu. Onlara göre her türlü toplumsal teorinin konusu, devletin refahının (*welfare*) nasıl sağlanabileceğini göstermekti. Devletin refahında, diğer bütün refahların kaynağını görüyorlardı. Bu refahın kaynağı da devletin kendi ihtiyaçlarını karşılamasını sağlayan gelirleriydi. Bütün toplumsal teorileri işte bu esas amaç etrafında dönüyordu: Devlete nakit para sağlamak" (A. W. Small, *The Cameralists: The pioneers of German social polity*, Burt Franklin, Londra, 1909, s. VIII). Merkantilizm üzerine bkz. bu kitaptaki 5 Nisan Dersi, s. 293.

(*) *Capitalisé* sözcüğü burada hem bir başkent (*capitale*) etrafında örgütlenmiş bir devlete, hem de sermayeleşmiş bir devlete işaret ediyor – ç.n.

(**) Dersin el yazmalarında tırnak kullanılmış.

te'nin meşhur kapalı ticaret devleti fikri,[26] yani 19. yüzyıl sonunda kameralist merkantilizmden milli Alman ekonomisine geçiş arasındaki bağlantıyı görmek mümkün. Her durumda, başkent burada bir toprak üzerinde uygulanan hükümranlık ilişkileri açısından düşünülmektedir.

Şimdi başka bir örnek vereceğim. Bu örneği dünyanın aynı bölgelerinden, yani 17. yüzyıl politik düşünce ve teorisi için çok önemli olan Kuzey Avrupa'dan, bir başka deyişle Hollanda'dan İsveç'e kadar uzanan, Kuzey Denizi ve Baltık Denizi etrafındaki bölgeden de verebilirdim. İsveç'teki Kristiana[27] ve Göteborg[28] güzel örnekler olabilirdi. Ama ben Fransa'dan bir örnek vereceğim. Kimileri Kuzey Avrupa'da, kimileri XIII. Louis ve XIV. Louis döneminde Fransa'da inşa edilen yapay şehirler dizisinden söz ediyorum. Touraine ve Poitou bölgelerinin sınırında neredeyse sıfırdan inşa edilen çok küçük bir şehri, Richelieu'yü alalım.[29] Hiçbir şeyin olmadığı bir yerde bir şehir inşa ediliyor. Peki nasıl inşa ediliyor? Burada, o sıralar disiplinin temel aygıtı olarak askerî kurumlarda yeniden kullanılmaya başlanan o meşhur Roma kampı formu kullanılıyor. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başlarında, tam da Protestan ülkelerde –o yüzden bunların Kuzey Avrupa'daki önemi çok büyük– ordunun disipline edilmesi yönündeki büyük proje kapsamında kolektif ve bireysel kontroller yapılır, birlikler alt bölümlere ayrılır ve alıştırmalar yapılırken Roma kampı modeli devreye giriyor.[30] Kristiana, Göteborg veya Richelieu örnekle-

---

26 Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), *Der geschlossene Handelsstaat*, Cotta / Fransızca çeviri: *L'Etat commercial fermé*, çev. J. Gibelin, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Tübingen, 1940. Finans bakanı olan ekonomist Struensee'ye atfedilmiş bu kitapta, Fichte liberalizme karşı çıktığı kadar merkantilizme de karşı çıkar, bu sistemleri nüfusun çoğunluğunu fakirleştirmekle suçlar. Bunlara karşı, üretimi kontrol eden ve kaynakların dağıtımını planlayan sözleşmeci bir "Akıl devleti" modelini savunur.

27 Kristiania: 1624'te şehri yok eden yangından sonra kral IV. Kristian tarafından yeniden inşa edilen Norveç'in başkentinin (1925'ten beri Oslo) eski adı. M. Foucault her seferinde "Kristiana" diyor.

28 Gustav II. Adolf tarafından 1619'da kurulan şehir, bataklıklı arazisi yüzünden Hollanda şehirleri modeline göre inşa edilmiştir.

29 Indre-et-Loire eyaletindeki Chinon şehrinin güneydoğusunda, Mable nehrinin kıyısında bulunan şehir, Kardinal Richelieu tarafından ailevi arazinin yerindeki yıkıntıları ortadan kaldırmak suretiyle, 1631'den itibaren Jacques Lemercier'nin (1585-1654) çizdiği plandan hareketle inşa edildi. Çalışmalar, şato ile şehrin planlarını yapan, mimarın kardeşi Pierre Lemercier tarafından yürütüldü.

30 Romen kampı (*castra*), çeşitli kare ve dikdörtgenlere bölünmüş bir kare ve bir dikdörtgenden oluşuyordu. Romalıların kamplarda ordu kurma sanatı üzerine bkz. *Nouveau Larousse illustré* için deki detaylı madde (cilt 2, 1899, s. 431). Bu modelin 17. yüzyıl başında askeri disiplinin koşulu ve "insan çokluğunun 'gözlemevlerinin'" ideal formu olarak yeniden canlanması üzerine –"kamp, genel bir görünürlük etkisiyle hareket eden bir iktidarın diyagramıdır"– bkz. *Surveiller et Punir*, s. 173-174 ve 7. Tablo. M. Foucault'nun bu eserde kullandığı bibliyografi esas olarak Fransızcadır (s. 174, 1. Not), yalnızca şu eser hariç: J.J. von Wallhausen, *Kriegskunst zu Fuss*, Ulrick Balck, Francker, 1615 (s. 172, 1.notta geçiyor). Wallhausen Hollanda'da, Siegen'de Jean de Nassau'ta

rinde hep aynı kamp formu kullanılıyor. Kamp formu ilginç. Aslında, deminki örnekte, Le Maître'in *La Métropolitée*'sinde, şehrin düzenlenmesi esas olarak daha geniş, daha genel bir kategori üzerinden, toprak üzerinden düşünülüyordu. Şehir bir makrokozmos üzerinden düşünülüyordu ve bunun karşısında da bir anlamda ona cevap veren bir şey vardı, çünkü devletin kendisi de bir bina gibi düşünülüyordu. Sonuçta, şehir, hükümranlık ve toprak arasındaki sorunsalı kat eden, mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki bu oyundu. Kamp figürü üzerine inşa edilmiş bu şehirlerin ise, kendilerinden daha büyük olan toprak üzerinden değil, daha küçük mimari bir modül olan geometrik bir figür üzerinden, yani başka kare ve dikdörtgenlerden oluşan alt bölümlere ayrılmış kare ve dikdörtgen figürleri üzerinden düşünüldüğü söylenebilir.

Burada hemen, en azından Richelieu örneğinde, tıpkı iyi mimari yapılarda ve iyi düzenlenmiş kamplarda olduğu gibi, kullanılan bu figürün ya da modülün yalnızca simetri ilkesini gerçekleştirmekle kalmadığını söylemek gerekir. Elbette bir simetri aksı vardır, fakat bu iyi hesaplanmış simetrisizlikler tarafından çerçevelenir ve onlar sayesinde işlevsel hale gelir. Örneğin Richelieu gibi bir şehirde, dikdörtgen biçimindeki şehrin kendisini iki dikdörtgene bölen bir orta sokak var, sonra bu orta sokağa paralel ya da dik başka sokaklar var ve bunların bazıları yakın, bazıları daha uzak, öyle ki şehir kimi büyük kimi küçük olan ve büyükten küçüğe doğru sıralanan dikdörtgenlere bölünmüş. En büyük dikdörtgenler, yani sokakların en geniş mekânda yayıldığı yerler, şehrin bir ucunda bulunuyor; en küçük dikdörtgenler, yani mekânın en küçük bölgelere ayrıldığı yerler ise şehrin diğer ucunda. İnsanların büyük dikdörtgenlerin olduğu yerlerde, kesişmelerin geniş, sokakların geniş olduğu yerlerde oturmaları gerekiyor. Tersine, kesişmenin daha sıkışık olduğu yerlerde ise esnaf, zanaatkârlar, dükkânlar olmalı, yine burada pazar kurulabilecek bir meydan olmalı. Ve bu ticari bölge –dolaşım sorununun nasıl olup da [...*], ne kadar çok dükkân varsa o kadar da dolaşım olmalı, ne kadar çok dükkân varsa o sokakta da o kadar alan ve sokağı kat etme imkânı olmalı, vb.–, bu ticari bölge bir yandan kilise ile, diğer yandan ise hal ile çevrili. Evlerin olduğu bölgede, dikdörtgenlerin geniş olduğu bölgede ise iki tür ev var; büyük sokağa ya da büyük sokağa paralel sokaklara bakan, birden fazla, sanırım iki katlı, çatı katlı evler ve tersine, dik sokaklarda tek katlı küçük evler

rafından kurulan *Schola militaris*'in ilk müdürüydü. Hollanda'daki "askeri devrimin" özellikleri ve bunun Almanya ve İsveç'e yayılmasına dair bkz. G. Parker'm çok geniş bibliyografyası: *The Thirty Years' War*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1984; Fransızca çeviri: *La Guerre de Trente Ans*, çev. A. Charpentier, Auhier ("Collection historique"), Paris, 1987, s. 383 ve 407.

(*) Cümle tamamlanmamış.

var: Toplumsal statü ve zenginlik farkları, vb. Bana öyle geliyor ki bu basit şemada, disiplinin çoklukları mekânda işleme biçimiye yeniden karşılaşıyoruz. Bu gördüğümüz şey, içinde hiyerarşinin, iktidar ilişkilerinin kesin bir iletişiminin ve bu dağıtıma özgü işlevsel sonuçların (örneğin ticaretin ya da iskânın sağlanması gibi) üçlü ilkesine göre düzenlenmiş yapay çoklukların inşa edildiği boş ve kapalı bir alanın oluşturulmasıdır. Le Maître ve *Métropolitée*'sinde bir toprağı başkente çevirmek/"kapitalleştirmek"* söz konusuydu. Burada ise mekânı mimarileştirmek söz konusu olacak. Disiplin geniş anlamda bina etme, inşa etme üzerine kuruludur.

Üçüncü örnek ise 18. yüzyılda gerçekten var olmuş şehirlerin gerçek düzenlemeleri üzerine. Burada da bütün bir dizi çıkıyor karşımıza. 1932'de Pierre Lelièvre isimli birisinin üzerine çalışarak bize imar ve düzenleme planlarını sunduğu Nantes örneğini alacağım.[31] Önemli bir şehir, çünkü bir yandan çok yoğun ticari bir gelişme içinde, bir yandan da İngiltere'yle ilişkileri nedeniyle İngiliz modeline göre inşa edilmiş. Nantes'ın sorunu, genel sorunun ta kendisi: Üst üste yığılmalara son vermek, yeni ekonomik ve idari işlevlere yer açmak, yakın çevredeki köylerle ilişkileri düzenlemek ve nihayet büyümeyi öngörmek. Rousseau[32] isimli bir mimarın, Nantes şehrini kalp biçimindeki bir tür büyük bulvar-gezi alanı etrafında yeniden inşa etmeye yönelik projesini geçiyorum, her ne kadar hoş olsa da. Elbette hayal kuruyor, ama yine de önemli bu. Burada sorunun bir dolaşım sorunu olduğunu görüyoruz, yani şehrin iyi bir dolaşım aracı olabilmesi için kan dolaşımını sağlayan bir kalp biçiminde olması gerekiyor. Bu gülünç gelebilir bize, ama aslında 18. yüzyıl sonu mimarisinde, Boulée,[33] Ledoux[34] gibi mimarlarda tam da bunun gibi il-

(*) Tırnak işaretleri M. Foucault'nun.

31 P. Lelièvre, *L'Urbanisme et l'Architecture à Nantes au XVIIIème siècle*, doktora tezi, Librairie Durance, Nantes, 1942.

32 *Plan de la ville de Nantes et des projets d'embellissement présentés par M. Rousseau, architecte*, 1760, şu ithafı içerir: "Illustrissimo atque ornatissimo D. D. Armando Duplessis de Richelieu, duci Aiguillon, pari Franciæ". Bkz. Lelièvre, *a.g.e.*, s. 89-90: "Bu denli keyfi bir hayal gücünün bize kazandırdığı şey yalnızca şaşırtıcı fantezi dünyasıdır" (Nantes şehrinin kalp biçimindeki planı s. 87'nin arkasında verilir). Aynı şekilde bkz. s. 205: "'Dolaşım' fikrinin içinden arterler [Fransızca da 'damar' – ç.n.] geçen bu anatomik figüre ilham verdiğini düşünmek saçma mı? Dolaşım organının şematik ve aşırı üsluplu çerçevesiyle sınırlı kalan bu analojiyi, yazarın ciddiye aldığından da ha fazla ciddiye almayalım."

33 Étienne-Louis Boullée (1728-1799), Fransız mimar ve çizimci. Doğadan ilham alan geometrik şekillerin kullanılmasını savunuyordu (Müze, Ulusal Kütüphane, büyük bir imparatorluğun başkent sarayı veya Newton'un şerefine yapmak istediği mezar projeleri için bkz. J. Starobinski, *1789. Les Emblèmes de la raison*, Flammarion, Paris, 1973, s. 62-67).

34 Claude Nicolas Ledoux (1736-1806), Fransız mimar ve çizimci, *L'Architecture considerée sous le rapport de l'art, des moeurs et de la législation*, kitabın yazarı, Paris, 1804.

keler söz konusu, yani iyi form, işlevin tam işleyişinin desteği olmalı. Fakat Nantes'da gerçekleştirilen projeler kalp şeklinde olmadı sonunda. Vigné de Vigny[35] isimli birinin projesi kazandı ve burada mesele her şeyi yeniden inşa etmek ya da işlevi sağlama alacak bir sembolik form dayatmak değil, belirli ve somut birtakım şeyleri hayata geçirmekti.

İlk olarak, şehri kat eden akslar açmak ve şu dört işlevi yerine getirebilecek kadar geniş sokaklar oluşturmak gerekiyordu: Öncelikle hijyen ve havalandırma, yani çok sıkışık mahallelerde, evlerin üst üste olduğu yerlerdeki kötü havayı, marazi havayı def etmek. Yani hijyen işlevi. İkinci olarak, şehrin iç ticaretini sağlama almak gerekiyordu. Üçüncü olarak, dışarıdan gelen malların gelip gidebilmesini sağlayacak ama gümrük kontrollerini de aksatmayacak şekilde, bu sokak ağını dış yollara bağlamak. Son olarak da –ve bu 18. yüzyılda şehirlerin en önemli sorunlarından biriydi–, ekonomik gelişim nedeniyle duvarların mecburen kaldırılması neticesinde şehirlerin gece kapatılamadığı, gündüz de geliş ve gidişlerin tam olarak gözetlenemediği, dolayısıyla şehrin herkesin bildiği gibi köyden gelen bütün o dilenci, gezgin, suçlu, hırsız, katil vb. gibi oynak unsurlardan oluşan nüfusların akmasıyla güvensizleştiği andan itibaren, şehrin gözetlenmesine olanak sağlamak gerekiyordu. Başka türlü söylersek, dolaşımı düzenlemek, onda tehlikeli olan unsurları dışarı atmak, iyi ve kötü dolaşım arasında bir paylaşım yapmak ve iyi dolaşımı arttırıp kötü olanı aşağı çekmek söz konusuydu. Yani aynı şekilde, şehrin tüketimini ve dış dünyayla ticaretini ilgilendiren dolaşımlar açısından, şehre erişimi düzene sokmak söz konusuydu. Paris'le bir dolaşım ağı kuruldu, Brötonya'dan gelen odunların ulaşımı için Erdre nehri düzenlendi. Ve son olarak, Vigny'nin bu şehir düzenlemesi planında çok temel ve paradoksal biçimde yeni bir soruya cevap vermek gerekti: Şehrin yeni gelişme imkânları, halihazırda mevcut olan bir plana nasıl dahil edilecek? Ve bu da, rıhtımlardaki, o zaman henüz *docks* olarak adlandırılmayan rıhtımlardaki ticaret sorunu olarak ortaya çıktı. Şehir, kendi kendisinin gelişmekte olduğunu fark ediyor. Birtakım olaylar meydana gelecek ya da birtakım öğeler ortaya çıkacak. Peki daha önceden tam olarak kestirilemeyen olaylarla başa çıkmak için ne yapmalı? Çözüm, Loire kıyılarını kullanmak ve buralara mümkün olduğunca uzun ve büyük rıhtımlar inşa etmekti. Ama şehir nehir boyunca uzadıkça, daha ön-

35 *Plan de la ville de Nantes, avec les changements et les accroissements par le sieur de Vigny, architecte du Roy et de la Société de Londres, intendant des bâtiments de Mgr le duc d'Orléans – Fait par nous, architecte du Roy, à Paris, le 8 Avril 1755.* Bkz. Lelièvre, *L'Urbanisme et l'Architecture...*, s. 84-89; yine bkz. L. Delattre'ın bu konu üzerine çalışması, *Bulletin de la Société archéologique et historique de Nantes*, cilt 52, 1911, s. 75-108.

ceki net ve tutarlı çerçevenin getirileri kayboluyordu. Peki bu kadar geniş alana yayılan bir şehir iyi biçimde yönetilebilecek mi, nehir boyunca uzunlamasına ve belirsizce genişleyen bir şehirde iyi bir dolaşım sağlanabilecek mi? Vigny'nin projesi, Loire nehri boyunca rıhtımlar inşa etmek, bir mahalleyi geliştirmek, sonra da Loire üzerindeki köprü ve adalardan destek alarak, bu mahallenin karşısındaki başka bir mahalleyi geliştirmekti – öyle ki Loire'ın iki kıyısı arasındaki bu denge, bir kıyının belirsizce uzamasını engellesin.

Bu şehir düzenlemesinin detayları çok önemli değil elbette. Ancak bu düzenlemenin birkaç sebep yüzünden önemli ya da en azından anlamlı olduğunu düşünüyorum. İlk olarak, Richelieu ve Kristina gibi disiplinci şehirlerde olduğu gibi, boş ya da boşaltılmış bir mekânın içine bir şey inşa etmek söz konusu değildi burada. Disiplin, boş ve yapay bir mekân üzerinde çalışır ve bu mekân baştan sona inşa edilir. Güvenlik ise bir dizi maddi veriye dayanır. Elbette yerleşim, suların konumu, adalar veya hava gibi verilerden hareketle çalışır. Kısacası bir veri üzerine çalışır. Fakat ikinci olarak, güvenlik, disiplinci şehirde olduğu gibi bu veriyi bir mükemmellik yakalamak için sıfırdan inşa etmez. Burada söz konusu olan, olumlu öğeleri olabildiğince arttırmak ve hırsızlık ya da hastalık gibi hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağı bilinen risk ve sakıncaları en aza indirmektir. O halde yalnızca doğal veriler üzerine değil, görece azaltılabilir olsa da hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak nicelikler üzerine de çalışılmaktadır. Bunlar tamamen ortadan kaldırılamadıkları için de, olasılıklar üzerinde çalışmak gerekir. Üçüncü olarak, şehir düzenlemelerinde üzerinde çalışılacak şey, çok işlevli öğelerdir. İyi bir sokak nasıl olabilir? İyi bir sokak elbette içinde miyasmaların, dolayısıyla hastalıkların dolaştığı yerdir ve sokağı bu pek istenmeyen fakat zorunlu olan rol itibariyle idare etmek gerekir. Sokak aynı zamanda içinde malların dolaştığı, üzerinde dükkânlar olan sokaktır. Sokak aynı zamanda hırsızların ya da belki isyancıların geçeceği yerdir. İşte şehir düzenlemesi, şehrin bu olumlu ve olumsuz işlevlerini ele almalıdır. Son olarak, dördüncü önemli nokta, gelecek üzerine yapılacak çalışmadır. Yani şehir, yalnızca işlevin mükemmelliğini o anda sağlayacak sabit bir algı üzerinden düşünülüp düzenlenmeyecek, tam anlamıyla kontrol edilmeyen ve edilemeyecek, tam anlamıyla ölçülemeyen ve ölçülemeyecek bir geleceğe doğru açılacaktır. Şehrin iyi bir düzenlenişi de tam olarak budur: Olabilecek şeyleri hesaba katmak. Kısacası, burada güvenliğin ortaya koyduğu soruna, yani dizi sorununa ilişkin bir teknik olduğunu düşünüyorum. Hareket eden öğelerin belirsiz dizisi: Dolaşım, x sayıda araba, x sayıda yaya, x sayıda hırsız, x sayıda miyasma, vb. Meydana gelen olayların belirsiz

dizisi: Şu sayıda gemi yanaşacak, şu sayıda araba gelecek, vb. Biriken birimlerin, yine belirsiz dizisi: Kaç sayıda ev, kaç sayıda ev sahibi, vb. Güvenlik mekanizmasını özünde belirleyen şey de, bence işte bu ucu açık ve ancak bir olasılık tahmini üzerinden kontrol edilebilecek dizilerin idaresidir.

Bütün bunları özetlemek için şöyle diyebiliriz: 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 düzenlenmeleri gereken olası öğeler ve olaylar dizisinden hareketle bir ortamı [*milieu*] oluşturmaya çalışır. Güvenliğe özgü mekân o halde olası bir olaylar dizisine bağlıdır, zamansal ve rastlantısal olana, verili bir mekâna yerleştirilmeleri gereken bir zamansallığa ve rastlantısallığa bağlıdır. Rastlantısal öğe dizilerinin içinde olup bittiği mekânın, aşağı yukarı ortam denilen şey olduğunu düşünüyorum. Ortam, çok iyi bildiğiniz gibi biyolojide Lamarck'la birlikte ortaya çıkan bir kavram.[36] Ancak bu kavram fizikte daha önce Newton ve Newtoncular tarafından kullanılıyordu.[37] Peki nedir ortam? Bir cismin diğeri üzerindeki mesafeli eylemini izah etmek için gerekli olan şeydir. Yani bir eylemin dayanağı ve dolaşım öğesidir.[38] O halde bu ortam kavramında söz konusu olan şey, dolaşım ve nedensellik sorunudur. Öyle sanıyorum ki mimarlar, şehir planlamacıları, 18. yüzyılın ilk şehir planlamacıları, ortam kavramını kullanmadılar, çünkü görebildiğim kadarıyla bu kavram şehirleri ya da düzenlenen

36 Jean-Baptiste Monet de Lamarck (1744-1829), *Philosophie zoologique* (1809) kitabının yazarı; bkz. G. Canguilhem, "Le vivant et son milieu", *La Connaissance de la vie* içinde, Vrin, Paris, 1965, s. 131: "Lamarck sürekli çoğul olarak ortamlardan [*milieux*] söz eder ve bununla su, hava ve ışık gibi akışkanları kasteder. Lamarck bir canlı üzerinde dışarıdan etkide bulunan etkilerin tümünü kast etmek istediğinde, yani bizim bugün 'ortam' dediğimiz şeyi kast ettiğinde, 'ortam' yerine 'etkileyici koşullar' der. Dolayısıyla Lamarck için koşullar bir cinstir; iklim, yer ve ortam da onun türleridir."

37 Bkz. G. Canguilhem, *a.g.e.*, s. 129-130: "Tarihsel olarak bakıldığında, ortam terimi ve mefhumu 18. yüzyılın ikinci yarısında mekanikten biyolojiye geçer. Mekanikte terim olmasa da mefhum Newton ile birlikte ortaya çıkar ve ortam terimi, mekanik anlamıyla birlikte, D'Alambert ve Diderot'nun *Encylopédie*'sinde yer alan 'Milieu' maddesinde mevcuttur. [...] Fransız mekanikçiler Newton'un akışkan dediği ve Newton fiziğinde tipi –hatta tek arketipi– eter olan şeye ortam demişlerdir." Canguilhem, Lamarck'ın organik bir tepkiyi bir ortamın etkisiyle açıklayan modeli Buffon aracılığıyla Newton'dan aldığını açıklar. Ortam fikrinin 18. yüzyılın ikinci yarısında Buffon'daki "nüfuz eden kuvvetler" [*forces pénétrantes*] kavramı üzerinden ortaya çıkışı üzerine bkz. Michel Foucault, *Histoire de la folie..., op. cit.*, III, 1, birinci baskı, 1972, s. 385 ve sonrası. ("Uyum ve ortaklıklardan ziyade değişim ve hastalıkları açıklamak üzere 18. yüzyılda ortaya çıkan olumsuz kavram. Sanki bu 'nüfuz eden kuvvetler' daha sonra olumlu bir mefhum olarak ortaya çıkan ortam mefhumunun tersini, olumsuz yüzünü oluştururlar", s. 385).

38 G. Canguilhem, *a.g.e.*, s. 130: "Newton'un çağında mekanik konusunda çözülmesi gereken sorun, ayrık fiziksel bireylerin birbirleri üzerindeki uzaktan uzağa etkisidir."

mekânları işaret etmek için kullanılmıyor. Buna karşılık, bu kavram o zaman var olmasa bile, ortam kavramının teknik şeması, –nasıl desek?– onu önceden haber veren pragmatik yapı, şehir planlamacılarının şehirsel alanı düşünme ve dönüştürme biçimlerinde mevcut. Güvenlik düzenekleri, ortam kavramı daha oluşmadan ve yalıtılmadan evvel, bir ortam üzerinde çalışır, onu üretir ve düzenlerler. O halde ortam, dolaşımın gerçekleşmesine olanak sağlayan şeydir. Ortam, nehirler, bataklıklar ve tepeler gibi bir doğal veriler bütünü olduğu kadar, bireylerin bir aradalığı, evlerin bir aradalığı gibi bir yapay veriler bütünüdür de. Ortam, orada yaşayan herkesin üzerinde uygulanan bir dizi kitlesel etkidir. Nedenlerle sonuçlar arasında döngüsel bir ilişkinin kurulduğu öğedir, çünkü bir taraftaki sonuç, diğer taraftaki nedene dönüşür. Örneğin, üst üste yığılma ne kadar çoksa, o kadar çok miyasma, o kadar çok hastalık ortaya çıkar. Elbette, ne kadar çok hasta olunursa, o kadar çok ölünecek. Ne kadar çok ölünürse o kadar ceset olacak ve bu yüzden de miyasma artacak, vb. O halde ortam ile hedeflenen, tam da neden ve sonuçların bu dolaşım fenomenidir. Son olarak 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. Nüfustan kastım, içlerinde var oldukları maddiyata ancak özsel olarak, temel olarak, biyolojik olarak bağlı oldukları ölçüde var olabilen bireyler çokluğudur. Ortam ile ulaşılmak istenen şey, tam da bu birey, nüfus ve grupların ürettiği olaylar dizisiyle, onların etrafında olup biten neredeyse doğal olaylar dizisi arasındaki kesişme noktalarıdır.

Bana öyle geliyor ki, şehrin oluşturduğu bu teknik sorunla birlikte –ama bu yalnızca bir örnek, çok başka örnekler de bulunabilir ve bunlara zaten bakacağız–, yapay bir ortamın içindeki insan türünün "doğallığı"* sorununun doğduğunu görüyoruz. Türün doğallığı sorununun bir iktidar ilişkisinin politik yapaylığı içinde ortaya çıkışı bence çok temel bir şey; ve bu konuda, biyopolitika ya da biyo-iktidar olarak adlandırabileceğimiz şeyin şüphesiz ilk büyük teorisyeni olan birinin metnine dikkatinizi çekerek dersi bitirmek istiyorum. Aslında yazar burada o sıralarda çok temel bir sorun olan do

(*) El yazmasında tırnak içinde. 16. sayfada M. Foucault şöyle yazıyor:

"Bunun iktidar teknikleri alanında insan türünün 'doğallığının' doğuşu olduğunu söylemek abartılı olur. Ancak şimdiye dek bu doğallık kendisini ancak ihtiyaç, yetersizlik, zayıflık ya da kötülük biçiminde gösterirken, şimdi bireylerin üzerlerinde etkide bulundukları ve onların üzerinde etkide bulunan maddi öğelerle, bunların içinde birbirleriyle birlikte varolan, çalışan ve yaşayan bir bireyler çokluğu arasındaki kesişim olarak ortaya çıkıyor."

ğum oranları meselesi üzerine konuşuyor, ama burada yine de tarihsel ve doğal bir ortam kavramının, iktidarın müdahalesinin bir hedefi olarak ortaya çıktığını görüyoruz. İktidarın bu tür bir müdahalesi, hukuki hükümranlık ve toprak kavramlarından da, disiplinci mekândan da çok farklı bence. Moheau'nun *Recherches sur la population* [*Nüfus Üzerine Araştırmalar*][39] kitabında, işte bu yapay ve doğal ortam fikrine dair, yani toplumsal ve politik ilişkilerle kat edildiği halde aynı zamanda tür olarak da işleyen bir nüfus söz konusu olduğunda yapaylığın doğa rolü oynamasına dair şöyle bir metin buluyoruz: "İklimi iyileştirmek ve hava sıcaklığını değiştirmek hükümetin elindedir; kokuşmuş suların akışını değiştirmek, yanmış ya da dikilmiş ağaçlar, üzerlerinde sürekli tarım yapıldığı için ya da zamandan ötürü yok olan dağlar, yeni bir iklim ve arazi oluştururlar. İşte zamanın, arazinin üzerinde oturulmasının ve fiziksel değişimlerin etkisiyle, en sağlıklı yerleşimler bile hastalıklı hale gelirler."[40] Ve burada, Vergilius'un fıçılarda donan şarapla ilgili bir dizesine gönderme yaparak şunu sorar: Acaba bir gün İtalya'da şarabın fıçılarda donduğunu görecek miyiz?[41] Bu kadar değişiklik olduysa, bunun sebebi iklimin değişmesi değil, hükümetin politik ve ekonomik müdahalelerinin şeylerin akışını, doğa insan için başka bir ortam haline gelecek şekilde değiştirmiş olmasıdır – tabii burada kullandığım "ortam" kavramı Moheau'da yer almıyor. Sonuç bölümünde de şöyle diyor: "Eğer karakter ve zihinleri oluşturan bilinmez ilke, iklim, rejim, âdetler ve kimi edimlere dair alışkanlıklardan geliyorsa, hükümranların da iyi yasalar, yararlı kurumlar, vergilerin yol açtı-

39 Moheau, *Recherches et Considérations sur la population de la France*, Moutard, Paris, 1778; yeniden basım: R. Gonnard'ın önsözü ile, P. Geuthner ("Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France"), Paris, 1912; E. Vilquin'in notlarıyla yeniden basım: INED/PUF, Paris, 1994. J.-Cl. Perrot'ya göre (*Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVIIe-XVIIIème siècle*, EHESS Yayınları, "Civilisations et Sociétés" dizisi, Paris, 1992, s.175-176), bu kitap "18. yüzyıl demografisi için gerçek bir 'kanunların ruhu' gibiydi". Yazarın kim olduğu ("Moheau", hiçbir ön isim olmaksızın), kitap yayınlandığından beri uzun bir tartışmanın konusu. Kimi yorumcular, bunun sırasıyla Riom, Aix ve La Rochelle'de idare amiri olan Baron Auget de Monyton'un arkasına gizlendiği bir takma isim olduğunu düşündüler. Bugün kitabın Baron'un 1775'e kadar sekreterliğini yapan ve 1794'te giyotinlenerek ölen Jean-Baptiste Moheau tarafından yazıldığı kesinleşmiş gibidir. Bkz. R. Le Mée, "Jean-Baptiste Moheau (1745-1794) et les *Recherches*... Un auteur énigmatique ou mythique?", Moheau, *Recherches et Considérations*... içinde, 1994 baskısı, s. 313-365.

40 *Recherches et Considérations*..., 2. Kitap, 2. Kısım, 17. Bölüm: "Nüfusun artış ya da azalmasını belirleyebilecek nedenler üzerinde hükümetin etkisi", 1778 baskısı, s. 154-155; 1912 baskısı, s. 291-292; 1994 baskısı, s. 307. Cümle şöyle biter: "Ve farklı dönemlerde aynı vilayetlerdeki soğukluk ve sıcaklık dereceleri arasında hiç bir ilişki görmedi".

41 *A.g.e.*: "Vergilius, İtalya'da fıçılarda donan şaraptan söz ederek bizi şaşırtmıştır; herhalde Romalıların işgal ettikleri yerlerdeki tüm yerleşimleri ıslah ettikleri zamanlarda, Roma'nın koyleri bu gün oldukları gibi değildiler." (1778 baskısı, s. 155; 1912 baskısı, s. 292; 1994 baskısı, s. 307).

ğı rahatsızlıklar, vergilerin ortadan kalkmasının getirdiği yetkinlik ve nihayet bizzat oluşturdukları emsaller yoluyla uyruklarının fiziksel ve ahlâki varoluşlarını yönettikleri söylenebilir. Belki de bir gün ulusun âdetleri ve ruhu üzerinde istendiği kadar fark yaratacak şekilde bütün bu araçlardan faydalanılabilir."[42] Gördüğünüz gibi burada yine hükümran sorunuyla karşılaşıyoruz, ancak bu kez hükümran politik hükümranlığının coğrafi anlamda yerleştirilmesinden hareketle iktidarını bir toprak üzerinde uygulayan kişi değildir artık. Hükümran, doğayla ilgilenen, daha doğrusu coğrafi, iklimsel, fiziksel bir ortamın, bir bedeni ve bir ruhu olan, fiziksel ve ahlâki bir varoluşu olan insan türüyle sürekli iç içe geçmesiyle, kesişmesiyle ilgilenen biridir; hükümran, iktidarını, fiziksel öğeler anlamındaki doğanın gelip insan türünün doğası anlamındaki doğayla ilişkiye geçtiği yerde uygulamak zorunda olandır – bu ikisi arasındaki ilişkide, ortam doğayı belirleyen şey haline gelir. Hükümran burada müdahalede bulunur ve eğer insan türünü değiştirmek istiyorsa, diyor Moheau, bunu ortam üzerinde etkide bulunarak yapabilir. Bana öyle geliyor ki, burada güvenlik mekanizmalarının hayata geçişinin ana eksenlerinden, en temel öğelerinden biri var. Bu, henüz ortam kavramının değil ama, ortama hitap eden bir politik tekniğin, bir projenin ortaya çıkışıdır.

42 *A.g.e.*, s. 157, 293, 307-308.

18 Ocak 1978 Dersi

Güvenlik düzeneklerinin genel özellikleri (II); olayla ilişki; yönetme sanatı ve tesadüfi olanın ele alınışı. – 17. ve 18. yüzyıllarda azlık sorunu. – Merkantilistlerden fizyokratlara. – Olaya yaklaşımda güvenlik düzenekleriyle disiplinci mekanizmalar arasındaki fark. – Yeni yönetimsel akılsallık ve "nüfus"un ortaya çıkışı. – Liberalizme dair sonuçlar: Bir yönetim tekniği ve ideoloji olarak özgürlük.

Geçen derste, birkaç önemli güvenlik düzeneğinin biçimi diyebileceğimiz –yalnızca biçimi diyebileceğimiz– şeyi incelemeye biraz başlamıştık. Geçen sefer, toprakla ortam arasındaki ilişkiler üzerine birkaç şey söylemiştim. Birkaç metin üzerinden, bir yandan 18. yüzyıldaki kimi gerçek şehir düzenlemelerini ve projelerini göstermeye, toprak hükümranının nasıl disipline edilen mekânın mimarına dönüştüğünü ortaya koymaya, bir yandan da, neredeyse eşzamanlı olarak hükümranın bir ortamın düzenleyicisi olduğunu göstermeye çalışmıştım. Bu ortamın düzenlenmesinde söz konusu olan, sınırların, hudutların çizilmesi ve yerleşmelerin belirlenmesi değil, daha ziyade dolaşımların mümkün kılınması, sağlanması ve güvence altına alınmasıdır: İnsanların dolaşımı, malların dolaşımı, havanın dolaşımı, vb. Aslında, mekânın ve toprağın bu yapılandırıcı işlevi 18. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir şey değil. Sonuçta, İstanbul Boğazı'nın iki yakasını bir köprüyle birleştirmeyi ya da dağları yerinden oynatmayı düşünmemiş hükümdar var mıdır?* Ama tam da, alanın ve toprağın bu yapılandırılışının ve bunlara dair projenin hangi genel iktidar ekonomisi içinde yer aldığını bilebilmek gerekir. Acaba bir toprağa damga vurmak mı, yoksa onu fethetmek mi söz konusu? Acaba özneleri disipline etmek ve onları üretken kılmak mı söz konusu, yoksa bir nüfus için bir yaşam, varoluş ve çalışma ortamına benzer bir şey yaratmak mı?

(*) Elyazmasında bu cümle yerine şu üç isim geçiyor: "Nemrut, Serhas [Xerxes], Yu Kong"

Şimdi bu aynı güvenlik düzenekleri çözümlemesini başka bir örnek üzerinden ele almak ve bunu yaparken başka bir şeyi kavramaya çalışmak istiyorum: Mekânla ve ortamla ilişki değil, yönetimle olayın ilişkisi.* Olay sorunu. Hemen bir örnek vereceğim, azlık örneği. Azlık, tam olarak kıtlık değildir; 18. yüzyılın ikinci yarısındaki bir ekonomistin –ona daha sonra yine değineceğiz– tammına göre azlık, "bir ulusu hayatta tutmak için gerekli olan tahıl miktarındaki *güncel* yetersizliktir."[1] O halde azlık, kendi kendisini yeniden üretme özelliğine sahip bir ender bulunma durumudur ve eğer onu durduran başka bir mekanizma yoksa, bu durumu uzatmaya ve arttırmaya meyillidir. Aslında azlık, fiyatları yukarı çeken bir ender bulunma durumudur. Fiyatlar arttıkça, elbette, ender bulunan nesnelere sahip olanlar fiyatların daha da yükselmesi için onları biriktirmeye ve onlara sahip çıkmaya başlarlar, ta ki nüfusun en temel ihtiyaçları artık karşılanamamaya başlayana kadar. Hükümetler açısından, en azından 17. ve 18. yüzyıllardaki Fransız hükümetleri açısından azlık, bazı açık sebepler yüzünden tam da kaçınılması gereken bir olaydır. Bu sebeplerin arasından yalnızca hükümet için en açık ve en dramatik olanını hatırlatacağım. Azlık fenomeninin dolaysız ve en hassas sonuçları elbette öncelikle şehir ortamında görülür, çünkü köy ortamında azlıkla baş etmek görece daha az zordur. Sonuç olarak azlık şehir ortamında ortaya çıkar ve neredeyse aynı anda çok büyük bir olasılıkla ayaklanmayı beraberinde getirir. 17. yüzyılın deneyimlerinden sonra, şehir ayaklanması her hükümet için öncelikle sakınılması gereken bir şey haline gelmiştir. Ayaklanmanın nüfus için bir musibet, hükümet içinse bir felaket ya da kriz olduğu söylenebilir.

Genel olarak, azlığın içinde belirdiği politik ve felsefi ufku yeniden canlandırmayı denersek, onun, bütün musibetler gibi, politik düşüncenin kaçınılmaz bir mutsuzluğu düşünmeye çalıştığında kullandığı iki kategori etrafında ele alındığını söyleyebiliriz. [İlk olarak], Antik Yunan ve Latin menşeli talih kavramı, kör talih kavramı [*mauvaise fortune*]. Ne de olsa azlık saf haldeki şanssızlıktır, çünkü onun en görünür, en dolaysız faktörleri kötü hava, kuraklık, don, aşırı rutubet gibi şeyler, yani her durumda üzerinde etkide bulunulamayacak şeylerdir. Ve bildiğiniz gibi bu kör talih yalnızca bir güçsüzlük tespiti değildir. Talih Antik çağdan Machiavelli'ye ve hatta Napolyon'a kadar gelen politik, ahlâki ve aynı şekilde kozmolojik bir kavramdır ve yal-

(*) M. Foucault burada konuşmayı bırakarak, ses kayıt cihazlarıyla ilgili şöyle der: "Genellikle cihazlara karşı değilim, ama bilmiyorum –size bunları söylediğim için kusura bakmayın–, biraz alerjim var bunlara..."

1 Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, 1763, s. 4; yeniden basım 1911, s. 91 (altını çizen yazar). Bu kitap hakkında bkz. aşağıdaki 17. dipnot.

nızca politik bahtsızlığı [*malheur*] felsefi olarak düşünmenin bir biçimi değil, politik alandaki bir davranış şemasıdır. Yunan ve Roma Antik çağında, Ortaçağ'da, Napolyon dahil olmak üzere ona kadarki ve hatta belki ondan sonraki dönemde politik sorumlu kör talihle oynar ve Machiavelli'nin gösterdiği gibi kör talihle ilgili bir dizi oyun kuralı mevcuttur.[2] Kısacası azlık, bir halk ve bir hükümran için kör talihin en temel biçimlerinden birisidir.

İkinci olarak, azlığı düşünmenin felsefi ve ahlâki diğer ana kalıbı, insanın kötü doğasıdır. Azlık fenomeni, bir ceza olarak belirdiği ölçüde, kötü doğa ile ilişkilenir.[3] Ama daha belirli ve somut olarak, insanların açgözlülüğü –kazanma, daha da çok kazanma ihtiyaçları, bencillikleri– azlık fenomenini tetikleyen bu mal biriktirme, malı sahiplenme ve alıkoyma fenomenlerini kışkırttığı ölçüde, insanın kötü doğası da azlığı etkiler, onun ilkelerinden biri gibi görünür.[4] Hukuki-ahlâksal nitelikli kötü insan doğası ve düşmüş doğa kavramları ile kozmolojik ve politik nitelikli kör talih kavramı, azlığın içinde düşünüldüğü iki genel çerçeveyi oluşturur.

Çok daha belirli ve kurumsal bir biçimde, 17. ve 18. yüzyıllardaki Fransız toplumu gibi bir toplumun yönetim [*gouvernement*] teknikleri ile politik ve ekonomik idare [*gestion*] teknikleri kapsamında azlığa karşı ne yapılacaktır? Uzun zamandan beri ona karşı hem hukuki hem de disiplinci bir sis-

---

2 Özellikle bkz. *Le prince*, 25. Bölüm: "Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum (Talih insani işlerde neye kadirdir ve ona nasıl kafa tutulabilir?)" (Fransızca çevirisi: J.-L. Fournel ve J.-Cl. Zancarini, PUF, Paris, 2000, s. 197).

3 Bkz. örneğin N. Delamare, *Traité de la police*, 2. baskı, 2. cilt, M. Brunet, Paris, 1722, s. 294-295: "Tanrı'nın bizi cezalandırmak ve bizi doğru yola sokmak için faydalandığı kurtarıcı musibetlerden biridir bu çoğu zaman. [...] Tanrı genellikle dünyada Adalet'ini tecelli ettirmek için ikincil sebepleri kullanır [...]. [Azlık ya da açlık] ister gökyüzünden bizi cezalandırmak ya da ıslah etmek için bize gönderilmiş olsun, ister doğanın kendi akışı sayesinde meydana gelmiş olsun, isterse insanların hasediyle olmuş olsun, görünüşte hep aynıdırlar, ama her zaman Takdir-i İlahi'nin düzeyindedirler." Bu yazar hakkında bkz. aşağıdaki 26. dipnot.

4 Eski Rejim'de polisin ve halkın sıkça başvurduğu bir açıklamaya göre, fiyatların yükselmesinin ve kıtlığın esas sebebi olan ve monopolcü tacirlere atfedilen bu "açgözlülük" hakkında bkz. örneğin N. Delamare, *a.g.e.*, s. 390, 1692-93'teki yiyecek kriziyle ilgili bölüm: "Bu sırada [1692 ilkbaharında pas hastalığı hasadın ancak yarısını yok etmişken], kötü niyetli ve her zaman açgözlü tacirlere yalnızca bir bahane gerektiği için, azlıktan faydalanarak şeylerin değerini arttırmayı ihmal etmediler; tahıl fiyatlarını arttırmak için hemen tüm kötü pratiklerini yeniden hayata geçirip sıradan tutumlarına geri döndüklerini gördük: Tüm illerde dedikodular ve toplaşmalar, yayılan yanlış söylentiler, bütün tahılların satın alınması yoluyla monopol kurma, pazarlarda açık arttırmalar, tahıllar daha olmamışken ya da tavanaralarındayken onları kiralamak ya da satmak, onları dükkanlarda alıkoymak; böylece bütün ticaret, bunlar arasında bu işin efendilerine dönüşen birkaç kişinin elinde kaldı" (alıntılayan S.L. Kaplan, *Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, s. 56 / Fransızca çeviri: *Le Pain, Le Peuple et le Roi*, çev. M. A. Revellat, Perrin, "Pour l'histoire", Paris, 1986, s. 52-53).

tem kurulmuştur; esasen azlığı engellemeye yönelik bir yasallık sistemi ve bir yönetmelikler sistemi kurulmuştur: Yani yalnızca meydana geldiği yerde onu durdurmaya, yalnızca onu yok etmeye yönelik değil, tam olarak onu önlemeye, onun hiçbir şekilde medyana gelmemesini sağlayamaya yönelik sistemler. Bu hukuki ve disiplinci sistem, somut olarak sizin de bildiğiniz biçimleri alır: Klasik biçimler – fiyatların sınırlandırılması, özellikle biriktirme hakkının sınırlanması: Biriktirmenin yasaklanması, dolayısıyla malı hemen satma zorunluluğu; ihracatın* sınırlandırılması: Yurtdışına tahıl gönderilmesinin yasaklanması, ki burada da şöyle bir sınırlama söz konusudur: Eğer tahıl tarlaları çok geniş ve çok verimliyse, verim fazlası fiyatların çok düşmesine ve köylülerin zor durumda kalmasına sebep olur. Yani bir dizi fiyat, biriktirme, ihraç ve ekim sınırlandırması. İnsanlar en azından asgari bir miktarı ekmeye zorlandıkları ya da bazı şeylerin ekimi yasaklandığı ölçüde burada bir zorlamalar sistemi de var. Mesela insanlar bağları koparıp onun yerine tahıl ekmeye zorlanıyor. Tacirler fiyatların artmasını beklemeden ellerindekini satmaya zorlanıyor ve ilk hasatlardan itibaren, stokları kontrol etmeyi sağlayacak, ülkeden ülkeye, vilayetten vilayete dolaşımı yasaklayacak bir gözetim sistemi kuruluyor. Tahılların denizden taşınması engelleniyor. Peki bu sınırlamalar, zorlamalar, sürekli gözetimler içeren hukuksal ve disiplinci sistemin düzenlenme aracı nedir? Burada amaç, tahılların mümkün olan en düşük fiyattan satılması, bu sayede köylülerin mümkün olan en az kârı sağlaması ve şehirdeki insanların mümkün olan en ucuz biçimde beslenebilmesi, böylelikle de onlara verilecek maaşın mümkün olan en düşük maaş olmasıdır. Tahıl fiyatlarının, köylülerin kârının, insanların alım gücünün ve maaşlarının bu şekilde düşük tutularak düzenlenmesi, bildiğiniz gibi merkantilist olarak adlandırılabilecek dönemde geliştirilen, düzenlenen ve sistemli hale getirilen bir politik ilkeydi – tabii eğer merkantilizmden 17. yüzyıl başından 18. yüzyıl başına kadar Avrupa'yı neredeyse tamamen etkisi altına almış olan yönetim ve ekonomi idaresi tekniklerini anlıyorsak. Bu esas olarak azlığa karşı bir sistemdir. Zira bu sınırlama ve yasaklamaların sonunda olup biten nedir? Bir yandan bütün tahıllar mümkün olan en hızlı biçimde piyasaya sürülecektir. Tahıllar en hızlı biçimde piyasaya sürülünce ender bulunma fenomeni görece olarak sınırlanmış olacak, buna ilaveten de ihraç yasağı ile biriktirme ve fiyat yükseltme yasakları en çok korkulan şeyin, yani şehirlerde fiyatların artmasının ve insanların ayaklanmasının önüne geçecektir.

(*) Michel Foucault: İthalat.

Bu azlık-karşıtı sistemin odak noktası, olası bir olaydır: Meydana gelebilecek bir olay, daha meydana gelmeden ve gerçekliğe dahil olmadan önce önlenmeye çalışılır. Bu sistemin iyi bilinen ve bin kez saptanmış başarısızlıkları üzerinde uzun uzadıya durmaya gerek yok. Bu başarısızlıklar şunlardır: İlk olarak tahıl fiyatlarının mümkün olduğu kadar aşağıda tutulması, özellikle tahıl bolluğu olduğu durumlarda köylülerin yoksullaşmasına yol açıyor, çünkü tahıl bolluğu fiyatları aşağı çekiyor ve buğdayın fiyatı köylülerin onu elde etmek için yaptığı yatırımlardan daha az oluyor; kısacası, kâr sıfıra yaklaşıyor ve hatta üretim bedelinin altına inebiliyor. İkinci olarak, ikinci sonuç şudur: Buğdayın bol olduğu senelerde bile hasatlarından yeterince kâr sağlayamayan köylüler, az tohum ekmek zorunda kalıyorlar. Ne kadar az kâr ederlerse elbette o kadar az tohum ekebilecekler. Bu az tohum ekiminin sonucu olarak da, en ufak bir iklim değişikliğinde, yani biraz fazla sıcak, biraz fazla soğuk olduğunda, biraz fazla kuraklık ya da nem olduğunda, nüfusu beslemeye ancak yetecek bu buğday miktarı gereken normların altına düşecek ve ertesi sene azlık baş gösterecektir. Öyle ki, bu en düşük fiyat politikası, tam da önüne geçilmeye çalışılan musibete yol açar, yani azlığa sürekli maruz kalınması sonucunu doğurur.

Bütün bunların hem şematik hem de biraz sıkıcı havası için kusura bakmayın. Peki bu sistem 18. yüzyılda çözülmeye başladığı zaman işler nasıl gelişecek? Herkesin bildiği gibi, ve bu doğrudur da, ekonomiye dair yeni bir anlayışın içinden, ve hatta ekonomik düşüncenin ve ekonomik çözümlemenin kurucu edimi olan fizyokratik doktrinin içinden, ekonomik yönetimin[5] ilkesi olarak tahılların dolaşımı ve ticaret serbestisi fikri ortaya çıkmıştır. Fizyokratların, bir ulusta elde edilebilecek biricik, neredeyse biricik ürünün köylü ürünü olduğu yönündeki ilkesinin teorik sonucu, ya da daha ziyade temel bir teorik ilkenin pratik sonucudur bu.[6] Aslında, tahıl dolaşımındaki serbestinin, fizyokratik sistemin teorik ve mantıksal bir sonucu olduğu yadsınamaz. Temeli ister fizyokratik düşüncenin kendisi, ister fizyokratların 1754-1764 seneleri arasında Fransız hükümetine bu düşünceyi dayatmaları olsun, bu saptamada doğruluk payı vardır, ama bu yeterli değildir. Sonuç olarak bana öyle geliyor ki, bu politik tercihin, ekonomik regülasyonun bu şekilde prog

5 Bu kavram, "*Grains*" maddesinin sonuç bölümünü oluşturan "*Maximes de gouvernement économique*"ten (1757; *F. Quesnay et la physiocratie*, INED, 1958, 2. Cilt, s. 496-510 içinde) "*Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*"a kadar (1767; *a.g.e.*, s. 949-976) Quesnay'nin düşüncesinin temel direğini oluşturur.

6 Bkz. örneğin F. Quesnay, "*Impôts*" maddesi, *a.g.e.*, 2. Cilt, s. 582: "Ulusun gelirlerini sağlayan yıllık zenginlikler, bütün giderler çıktıktan sonra, taşınmaz mallardan sağlanan kardır."

ramlanışının yalnızca bir ekonomik teorinin pratik bir sonucu olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Bana öyle geliyor ki, 1754-1764 senelerindeki büyük ferman ve "beyanname"lerin ortaya çıkmasını sağlayan şey, burada olup biten şey, aslında fizyokratların ve onların teorisinin desteğiyle meydana gelen büyük bir değişimdir, daha doğrusu yönetim tekniklerindeki büyük bir değişimin bir evresidir ve benim "güvenlik düzenekleri" adını verdiğim şeylerin yerleşmesinin öğelerinden biridir. Başka türlü söylersek, tahılların serbest dolaşımının ilkesini, teorik bir alanın sonucu olarak okuyabileceğiniz gibi, iktidar teknolojilerinin dönüşümünün bir parçası, bana modern toplumların özelliklerinden biri gibi görünen güvenlik düzenekleri tekniğinin yerleşmesinin bir parçası olarak da okuyabilirsiniz.

Her halükârda, fizyokratlardan çok daha evvel bazı hükümetlerin tahılların serbest dolaşımının yalnızca daha iyi bir gelir kaynağı değil, azlık musibetine karşı daha iyi bir güvenlik mekanizması olduğunu düşündükleri doğrudur. İngiliz politikacılar bu fikre çok erkenden, 17. yüzyılın sonundan itibaren vakıf olmuşlardır, çünkü 1689'da tahılların serbest dolaşımını kabul eden ve dayatan bir yasalar bütününü Parlamento'dan geçirmişlerdir – ancak bu serbest dolaşıma bir destekte bulunmuş ve bir düzenleme getirmişlerdir. İlk olarak, bolluk ve iyi hasat dönemlerinde, tam da bu bolluk yüzünden düşme tehlikesi altında bulunan buğday fiyatını, genel olarak tahılların fiyatını desteklemeye yarayacak ithalat özgürlüğü söz konusudur. Fiyatları desteklemek için yalnızca ithalat serbestisi getirilmekle kalınmıyor, aynı zamanda da bu serbestiye bir düzeltme, bir katkı getiren bir prim sistemi kullanılıyordu.[7] Ve ikinci olarak, verimli hasat döneminde İngiltere'ye çok fazla ithalat yapılmasını engellemek için, ithalat vergileri ithal ürünlerin bolluk yaratarak fiyatları aşağı çekmesini engelleyecek şekilde düzenleniyordu.[8] Yani doğru fiyat, bu iki tür önlem sayesinde elde ediliyordu.

1689'daki bu İngiliz modeli yalnızca ekonomi kuramcıları için değil, 18. yüzyıl Fransa'sında bir şekilde idari, politik ve ekonomik bir sorumluluk üstlenmiş olan herkes için de büyük bir tartışma konusuydu.[9] Tahıl dolaşı-

7 Bu, yasanın sabitlediği fiyatlar geçilmediği sürece, İngiliz gemilerinden tahılların çıkışı sırasında ücret dağıtma sistemidir (bkz. E. Depitre, Cl.-J. Herbert'in *Essai sur la police générale des grains* (1755) kitabına giriş, L. Geutner, "Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France", Paris, 1910, s. XXXIII. Bu metin, Foucault'nun belge kaynaklarından birini oluşturur).

8 "Olağan fiyatları kanunların belirlediğinden daha az kaldığı sürece" yabancı tahılların ithalatının yasaklanması (bkz. E. Depitre, *a.g.e.*).

9 Bkz. mesela Claude-Jacques Herbert (1700-1758), *Essai sur la police générale des grains*, *op.cit.*, Londra, 1753, s. 44-45: "Hollanda'yla aynı ilkeler üzerine kurulmuş olan İngiltere, [tahıllarını] tüketmesinden değil, yalnızca bolluk fazlasından sakınır gibi görünüyor. Altmış yıldır, ilk bakışta

mındaki serbestinin 18. yüzyıl Fransa'sının temel politik ve teorik sorunlarından birini oluşturduğu otuz yıllık bir dönemdi bu. Burada üç evre söz konusudur: Bir yandan, 1754'ten evvelki aşama, yani eski yasal-disiplinci sistemin hâlâ olumsuz sonuçlarıyla birlikte revaçta olduğu dönem ve buradaki bir dizi polemik; 1754'te Fransa'da aşağı yukarı İngiliz modelini örnek alan bir rejimin kabul edilmesi, yani bir anlamda desteklenen ve düzeltilen göreli bir özgürlük;[10] sonra da 1754'ten 1764'e kadar –ve yalnız o esnada– fizyokratların ortaya çıkışı[11] ve tahıl özgürlüğü lehine politik ve teorik alanda gelişen bir dizi polemik; son olarak, Mayıs 1763[12] ve Ağustos 1764[13] fermanlarıyla, birkaç sınırlama dışında tahılların neredeyse tam serbestisinin getirilmesi. Dolayısıyla fizyokratların zaferi,[14] ayrıca doğrudan fizyokrat olmasalar da bu

---

tuhaf görünen, ama buna rağmen onu azlığın kötü sonuçlarından koruyabilmiş olan bir yöntem benimsedi bu ülke. Yalnızca girişte vergi var, çıkışta hiç yok; tam tersine bunu heveslendirip ödüllendiriyorlar." 1755'teki ikinci baskıda (daha önce alıntılandı) bulunan daha ayrıntılı çözümleme için bkz. s. 43-44. Gournay'in takipçisi olan Herbert, Boisguilbert (*Détail de la France* ve *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains*, 1707), Dupin (*Mémoire sur les Bleds*, 1748) ve Plumart de Dangeul (*Remarque sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne par rapport au commerce et aux autres sources de la Puissance des Etats*, 1754) ile birlikte İngiliz modelini takip ederek tahıl dolaşımında serbestiyi ilk savunanlardan biri olmuştu. Neticede en büyük etkiyi yaratan onun kitabı olmuştur. 18. yüzyılın ortasından itibaren tahıllar konusunda genel kanıyı etkileyen "çok sayıda bildiri, deneme, inceleme, mektup, gözlem, cevap veya diyalog" hakkında bkz. J. Letaconnoux, "La question des subsistances et du commerce des grains en France au XVIIIème siècle: travaux, sources et questions à traiter", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Mart 1907, bu makaleyi alıntılayan Depitre, *a.g.e.*, s. VI.

10 Krallık sınırları dahilinde tahıl ve unların dolaşım serbestisini kuran ve bolluk yıllarında ihracata izin veren, genel denetçi Moreau de Séchelles tarafından imzalanan fakat selefi Machault d'Arnouville tarafından tasarlanan 17 Eylül 1754 fermanı. Bu metin aslında Vincent de Gournay tarafından hazırlanmıştı (bkz. aşağıdaki 15. not).

11 Bkz. G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, Félix Alcan, Paris, 1910, 2 cilt; 1754-1764 seneleri için bkz. 1. Cilt, s. 44-90: "Les débuts de l'Ecole".

12 Bkz. G.-F. Letrosne, *Discours sur l'état actuel de la magistrature et sur les causes de sa décadence*, [basım yeri belli değil], 1764, s. 68: "25 Mayıs 1763 bildirgesi, utangaçlıktan dolayı tesis edilmiş, âdetlerin bu kadar uzun süre devam ettirdiği, monopole bu denli elverişli ve keyfi iradenin çok hoşuna giden bu iç sınırları yıktı, fakat esas adım [yani iç serbestiyi tamamlayacak olan ihracat serbestisi] bundan sonra atılmayı bekliyor", S.L. Kaplan, *Le Pain...*, alıntılanan çeviri, s. 107. Letrosne (ya da Trosne) aynı zamanda tahıl ticaretindeki serbesti üzerine küçük bir kitabın yazarıdır (bkz. aşağıdaki 14. not).

13 Gerçekte Temmuz 1764. "Mayıs bildirgesi tahıl ticaretini ulusal bir mesele olarak görür. Temmuz 1764 fermanı, tahıl ve unların ihracatına müsaade ederek ona uluslararası bir boyut ekler. [...]" (S. L. Kaplan, alıntılanan çeviri, s. 78; daha fazla ayrıntı için bkz. s. 79).

14 Bkz. G. Weulersse, *Les Physiocrates*, G. Doin, Paris, 1931, s. 18: "1764'teki özgürleştirici fermanın esas yazarı [genel denetçi Laverdy'nin danışmanı Trudaine de Montigny idi] ve bunu yazmak için başvurduğu kişi kimdi? Turgot ve sonunda metni neredeyse tamamen üstün gelen Dupont. Le Trosne'un *La liberté [du commerce] des grains toujours utile et jamais nuisible* [Paris, 1765] kitabı onun sayesinde illerde yayıldı ve genel denetçi, politikasını savunmak için gereken aygıtları burada buldu."

meseleyi destekleyenlerin, mesela Gournay'nin[15] yandaşlarının zaferi. Yani 1764, tahıllardaki serbestinin senesi. Ne yazık ki ferman Ağustos 1764'te kabul ediliyor. Eylül 1764'te, yani aynı sene, birkaç hafta sonra, Guyana'daki kötü hasat fiyatları astronomik ölçülerde yükseltiyor ve tahıllardaki bu serbestinin iyi bir fikir olup olmadığı tartışılmaya başlanıyor. Ve böylece, bu kez daha savunmaya yönelik üçüncü bir tartışma dönemi doğuyor: Burada da fizyokratlar ve fizyokrat olmaksızın aynı ilkeleri savunanlar, 1764'te neredeyse tam olarak kabul ettirdikleri özgürlüğü savunmak zorunda kalıyorlar.[16]

Yani burada metinlerden, projelerden, programlardan, açıklamalardan oluşan bir bütün var. Ben bunların arasında bir yandan büyük bir önemi olan, hem de en şematik ve en açık olan metinle ilgileneceğim. Bu 1763 tarihli bir metindir ve ismi şudur: *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* [*Tahıl Ticaretinin Doğası Üzerine Bir Tacirin Mektubu*]. Bu metnin yazarı Louis-Paul Abeillle,[17] hem metninin yarattığı etki sayesinde

15 Vincent de Gournay (1712-1759): On beş yıl boyunca Cadix'te tüccar, sonra 1751'den 1758'e kadar ticaret idarecisi. Avrupa'daki çeşitli yolculuklardan sonra, öğrencisi Cliquot-Blervache ile birlikte *Considérations sur le commerce* (1758) kitabını yazdı, Ticaret Dairesi için çeşitli raporlar kaleme aldı ve Josiah Child'in *Traités sur le commerce* kitabının bir çevirisini yaptı (1754; orjinali 1694) (tefsiri hayattayken basılamadı; ilk basım Takumi Tsuda, Tokyo, 1983). "Fransız ticaret idaresindeki rolü, Amiens Akademisi'ndeki ekonomik incelemeler yönetimi çalışması ve özellikle de ekonomik çalışmaların yayınlanmasındaki gayriresmi rolü sayesinde, Fransa'nın ekonomik düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisi çok büyük olmuştur." (A. Murphy, "Le développement des idées économiques en France (1750-1756)", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, cilt XXXIII, Ekim-Aralık 1986, s. 523). Cantillon'un fikirlerinin yayılmasına katkıda bulundu ve Dupont de Nemours'dan beri sıklıkla kendisine atfedilen "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" ifadesinin başarılı olmasını sağladı (bu ifadenin kaynağı hakkında bkz. *Naissance de la biopolitique* içinde, d'Argenson hakkındaki not, 10 Ocak 1979 dersi, s. 27, 13. not. Bkz. Turgot, "Éloge de Vincent de Gournay", *Mercure de France*, Ağustos 1759; G. Schelle, *Vincent de Gournay*, Guillaumin, Paris, 1897; G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, *op.cit.*, cilt 1, s. 58-60; G. Weulersse, *Les Physiocrates*, *op.cit.*, s. XV ve S. Meysonnier'nin artık bir başvuru kaynağı oluşturan kitabı, *La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIème siècle*, Les Éditions de la passion, Montreuil, 1989, s. 168-236: "Vincent de Gournay ou la mise en oeuvre d'une nouvelle politique économique" (ayrıntılı bibliyografi, s. 168-187). Gournay'nin esas takipçisi, Turgot'dan sonra Morellet idi (bkz. G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, *op.cit.*, cilt 1, s. 107-108; Id., *Les Physiocrates*, s. 15).

16 Bkz. E. Depitre, Herbert, *Essais...*, *op.cit*, içindeki girişi, s. VIII: "[...] bu dönem, yoğun yayınlar ve ateşli polemikler dönemidir. Ama Ekonomistlerin konumu daha az iyidir, saldırı konumundan savunma durumuna geçmeleri gerekir; başrahip Galiani'nin *Diyalog*'larına yoğun biçimde cevap verirler [*Dialogues sur le commerce des blés*, Londra, 1770]."

17 Louis-Paul Abeille (1719-1807), *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* (Marsilya, 8 Ekim 1763), [basım yeri ve zamanı belli değil]; yeniden basım L.-P. Abeille, *Premiers Opuscules sur le commerce des grains: 1763-1764* içinde, giriş ve içindekiler bölümü Edgar Depitre'e ait, P. Geuthner ("Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France"), Paris, 1911, s. 89-103. Abeille bu metni yayınladığı sırada 1756'da Gournay'in de katılımıyla kurulan Brotonya Tarım Birliği'nin sekreteriydi. Fizyokratik tezleri kabul eden Abeille, 1768'de Ticaret

önem kazanmıştır, hem de Gournay'in yandaşı olduğu için neredeyse bütün fizyokratik konumlara yakındır. Dolayısıyla bu dönemin ekonomik düşüncesinde bir tür dönüm noktasını temsil eder. Eğer bu metni referans olarak alırsak –aslında başka bir dizi metnin de örneğini teşkil eder ve bence Abeille'in bu *Lettre d'un négociant* metninde bulunan ilkeler başka metinlerde bulacağımız ilkelerin aynısıdır–, burada yapılan nedir? Tabii Abeille'in metnini teorik bir alan çözümlemesi içinde ele alabilir, içerdiği yön verici ilkelerin, kavramların ve teorik öğelerin vb. oluşum kurallarının neler olduğunu düşünebiliriz, ki tabii o zaman net ürün teorisini de yeniden ele almamız gerekecektir.[18] Ancak ben bu metni bu biçimde ele almak istemiyorum. Yani bir bilgi arkeolojisinin içinde değil, iktidar teknolojilerinin bir soybilimi dahilinde ele almak istiyorum. Ve bana öyle geliyor ki, metnin işleyişini bu kavramların oluşumunun kuralları uyarınca değil, önerdiği politik eylem programları ile boyun eğdiği amaç ve stratejiler etrafında yeniden ortaya çıkarabiliriz.

Bana öyle geliyor ki, burada ilk ortaya çıkacak şey şu olurdu: Hukuki-disiplinci sistemde ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken şey, daha ortaya çıkmadan engellenmesi gereken şey, yani azlık ve pahalılık, kısacası önüne geçilmesi gereken musibet, Abeille için, fizyokratlar için ve onlar gibi düşünenler için bir musibet değildir. Ve bunu bir musibet olarak görmemek gerekir, yani onu ilk olarak doğal bir fenomen olarak görmek ve dolayısıyla, ikinci olarak, ne iyi ne de kötü olarak görmek gerekir. O, olduğu gibidir. Kaçınılacak ya da kaçınılmayacak şeylerin ahlâki terimlerle, ya da sadece iyi ve kötü terimleriyle bu şekilde saf dışı bırakılması, analizin temel hedefinin piyasa olmamasını, yani ürünün arz ve talep üzerinden belirlenen fiyatı olmamasını gerektirir. Analiz burada birkaç adım gerileyecek ve araştırma nesnesi

---

Dairesi'ne sekreter olarak atandı, ama daha sonraları fizyokratlara mesafe aldı. Yaşamı ve eserleri hakkında bkz. J.-M. Quérard, *La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France*, F. Didot, 1. Cilt, Paris, 1827, s. 3-4; Abeille'in 1769'da fizyokratlardan kopması hakkında ("Daha sonraları Abeille, Dupont'a karşı Necker'i savunacak tır"), bkz. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, *op.cit.*, cilt 1, s. 187-188. Abeille aynı zamanda *Réflexions sur la police des grains* (1764, yeniden yayınlayan Depitre, *in Premiers Opuscules...*, s. 104-126) ve *Principes sur la liberté du commerce des grains* (Amsterdam-Paris, Desaint, 1768'de isimsiz yayınlandı) kitaplarının yazarıdır. F. Veron de Forbonnais bu broşüre derhal cevap vermiştir "Examen des *Principes sur la liberté du commerce des grains*", *Journal de l'agriculture*, (Ağustos 1768). Aynı yılın Aralık ayında buna verilen cevap da şudur: *Éphémérides du citoyen* – le journal physiocrate (bkz. G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, *op.cit.*, cilt 1, bibliyografik indeks, s. XXIV).

18 Bu kavram hakkında bkz. G. Weulersse, *a.g.e.*, cilt 1, s. 261-268 ("Fizyokratlar için gerçek gelir, tam anlamıyla gelir, ancak net gelir ya da net üründür; ve net gelirden anladıkları da toplam ürünün tüketilmeyen kısmıdır, ya da üretim giderlerinin dışındaki brüt üründür").

olarak piyasada belirlenen ender bulunma-pahalılık fenomenini değil (çünkü ender bulunma ve pahalılık fenomenini piyasanın kendisi, piyasanın alanı belirler), benim "tahılın tarihi" adını verdiğim şeyi inceleyecektir: Tahılın ekildiği andan itibaren ihtiyaç duyulan çalışma, zaman ve ekili alan – dolayısıyla da fiyat. Tahıl ekildiği andan, üretebileceği tüm kârı ürettiği ana kadar nasıl bir yoldan geçiyor? O halde çözümlemenin birliğini sağlayan şey, ender bulunma-pahalılık etkileriyle birlikte piyasa değil, toprağın kalitesi, yetiştirmedeki özen, kuraklık, sıcaklık, nem gibi iklim koşulları, bolluk ya da ender bulunma, piyasaya sürülme vb. mekanizma ve yasalar uyarınca başına gelebilecek ve bir anlamda doğal olarak gelebilecek her şeyle birlikte tahılın kendisidir. Üzerinde etkide bulunulmaya çalışılacak olay, azlık takıntısından çok tahılın gerçekliğidir. Tahılın tarihini, ideal bir çizgiye oranla değiştirecek ya da oynatacak bütün dalgalanma ve olaylar, tahılın tarihinin tamamı: İşte bolluk ve ucuzluk, azlık ve pahalılık dalgalanmaları gibi bir düzenek, bu tür bir gerçekliğe bağlanacaktır. Bu dalgalanmalar, onları engellemek için bir şeylere engel olup bir şeyleri yapmaya zorlayan hukuki ve disiplinci bir sistem tarafından yasaklanmazlar ya da önceden engellenmezler. Abeille'in, fizyokratların ve 18. yüzyıldaki ekonomi teorisyenlerinin elde etmeye uğraştıkları şey, bu fenomenin kendi gerçekliğinden bir şey kaybetmeden ve engellenmeden yavaş yavaş telafi edilmesini, frenlenmesini, nihayet sınırlanmasını ve sonunda da iptal edilmesini, bu dalgalanmaların gerçekliğine bağlanarak ve başka gerçeklik öğeleriyle bağlantılar kurarak sağlayan bir düzenektir. Başka türlü söylersek, artık hukuki-disiplinci bir sistem değil bir güvenlik düzeneği olan bu düzenek, önceden engellemeye çalışarak değil, bolluk/azlık, pahalılık/ucuzluk dalgalanmasından oluşan bu gerçeklikte yapılan bir çalışma ile, bu gerçekliği esas alarak kurulur.

Peki tanınıp kabul edilen, üzerine bir değer yargısında bulunulmadan yalnızca doğa olarak tanınan gerçekliğe dayanan bu düzenek nelerden oluşur? Bu değişim gerçekliğine dayanarak onu düzenlemeyi sağlayan bu düzenek nedir? Bu bilinen bir şey olduğu için özetlemekle yetineceğim. İlk olarak, mümkün olan en düşük fiyatı hedeflemek değil, tersine tahıl fiyatındaki bir artışa izin vermek, hatta bu artışı teşvik etmek söz konusudur. Tahıl fiyatındaki bu artış, ithalatı primlerle desteklerken ihracatı vergilendirerek baskı altına alan İngiliz yönteminde olduğu gibi biraz yapay araçlarla elde edilebilir. Tahıl fiyatı bu biçimde arttırılabildiği gibi, bütün depolama yasakları kaldırılabilir ve böylece insanlar istedikleri gibi, istedikleri anda, istedikleri miktarda tahılı depolayabilir ve saklayabilirler, bolluk olduğu anda piyasayı hafifle-

tebilirler – fizyokratların paylaştıkları liberal (bu "liberal" kelimesine daha sonra değineceğim) çözüm işte budur. Aynı şekilde, insanların istedikleri an da, dış fiyatlar kendileri için avantajlı hale geldiği anda tahıllarını yabancı ül kelere yollayabilmelerini sağlamak üzere bütün ihracat yasakları da kaldırılır. Burada da piyasa rahatlar, genişler ve dolayısıyla bir yandan stoklama imkâ nı, bir yandan da ihracat izni, bolluk olduğu zaman fiyatları sabit tutmaya yarar. Daha önceki sistemde imkânsız olan ve istenmeyen şey, önceki sisteme oranla burada paradoksal olan şey, bollukla aynı zamanda fiyatların görece yüksek olmasıdır. Bu arada örneğin Abeille gibi biri ve o dönemde yazan her kes, 1762 ve 1764 seneleri arasındaki bir dizi iyi hasada denk gelmiş oldukları için, bunları elverişli koşullarda yazıyorlardı.

O halde bolluk döneminde bile fiyatlar artıyor. Peki fiyatlardaki bu ar tışla birlikte ne olacak? İlk olarak, ekim alanları genişleyecek. Önceki hasattan iyi para kazanan köylülerin ekmek için çok tahılları olacak ve tohumlarla iyi bir ekim için gereken harcamaları yapabilecekler. Böyle olunca da, iyi para kazandıran bu ilk hasattan sonra gelecek hasadın da iyi olması ihtimali artacak. Ve iklim şartları çok iyi olmasa da, ekilen alanların genişliği ile eki min kalitesi bu kötü şartları telafi edecek ve yokluğun önüne geçilmesi ihti mali artacak. Zaten her durumda, ekim alanı genişlediği zaman ne olacak? Fiyatların bu ilk yükselişi ertesi sene aynı ayarda ve aynı oranda olmayacak, çünkü son kertede ne kadar çok bolluk olursa fiyatlar o kadar yavaşlama eği limi gösterecek, öyle ki fiyatların ilk yükselişi azlık riskinin zorunlu bir azalı şıyla ve bu fiyat artışının yavaşlamasıyla sonuçlanacak. Öyleyse azlık ihtima li ve fiyat yükselişi aynı anda azalmış olacak.

Şimdi, birinci sene iyi hasat ve fiyat yükselmesi, ikinci sene de yeterin ce iyi hasat –ve dolayısıyla fiyat yükselişinin yavaşlaması– olduğu durumdan, yani art arda iki sene iyi hasat alınan bu şemadan yola çıkalım, fakat bu kez tersine ikinci senenin katıksız ve tam bir azlık içinde geçtiğini varsayalım. Abeille'in akıl yürütmesi şöyledir: Azlık denen şey temelde nedir? Azlık, hiç bir zaman nüfusun hayatta kalması için gereken besinlerin tam bir yokluğu, bunların hepten yok olduğu bir durum değildir. Çünkü böyle olsaydı nüfus yok olurdu. Nüfus birkaç günde ya da birkaç haftada ölürdü; fakat Abeille'e göre bir nüfusun yemek bulamadığı için yok olduğu hiç görülmemiştir. Azlık bir "hülyadır"[19] der Abeille. Yani, hasat ne kadar az olursa olsun, nüfusu on

19 L.-P. Abeille, *Lettre d'un négociant...*, 1763 baskısı, s. 4; yeniden basım 1911, s. 91: "Azlık, ya ni bir Ulus'u yaşatmaya yetecek tahıl miktarındaki güncel yetersizlik, elbette yapay bir şeydir. Bu nun için hasadın kelimenin tam anlamıyla sıfır olması gerekir. Biz, 1709'da bile, açlığın yeryü

ay, sekiz ya da altı ay boyunca besleyecek bir şeyler her zaman vardır, yani en azından bir süre için nüfus yaşayabilecektir. Tabii ki azlık çok erkenden kendini belli eder. Düzenlenecek fenomenler altıncı ayın sonunda insanlar aç kaldıkları zaman ortaya çıkmazlar. En baştan itibaren, yani hasadın kötü olduğu anlaşıldığı andan itibaren bazı fenomenler ve dalgalanmalar ortaya çıkacaktır. Hemen fiyatlar yükselir ve satıcılar bunu derhal şu şekilde hesaplarlar: Geçen sene şu kadar buğday varken, bir torba ya da bir okka buğday için şu kadar para aldım; bu sene iki kat daha az buğdayım var, dolayısıyla okkasını iki kat daha pahalıya satacağım. Ve piyasada fiyatlar artar. Fakat, der Abeille, bırakalım fiyatlar artsın. Önemli olan bu değildir. İnsanlar ticaretin serbest –bir ülkenin sınırları içinde ve bir ülkeden diğerine serbest– olduğunu bildikleri sürece, altıncı ayın sonunda ithalatın ülkede eksikliği çekilen buğdayı telafi edeceğini çok iyi bilirler. Fakat buğdayı olan ve onu satabilecek durumda bulunan, ancak ellerindekini fiyatların çok artacağı o malum altıncı aya kadar saklama niyetinde olanlar, başka ülkelerden ne kadar buğday geleceğini bilmezler. Altıncı ayda belki de çok fazla buğday geleceği için fiyatların düşüp düşmeyeceğini bilmezler. Yani insanlar, fiyatların düşüp düşmeyeceğini bilmedikleri bu altıncı ayı beklemektense, daha ilk andan, kötü hasadın ilanından itibaren, fiyatlardaki küçük artıştan faydalanırlar. Tahıllarını piyasaya sürerler ve böylece, düzenleme dönemlerinde görülen, insanların kötü hasat haberi yayıldığı andan itibaren buğdayı saklamaları gibi durumlar ortaya çıkmaz. Yani, fiyatlar yükselecek, fakat hızlıca sakinleşip tavan yapacaktır, çünkü herkes altıncı aydan sonra gelmesi beklenen o büyük ithalatları düşünerek buğdayını satacaktır.[20]

Aynı fenomen, yabancı ülkelerden gelen ithalatçılar için de söz konusu

zünden sildiği hiçbir Halk görmedik." Bu kavrayış yalnızca Abeille'e ait değildir. Bkz. S.L. Kaplan, *Le Pain...*, s. 74-75: "[...] hayatta kalma sorunlarını ele alan insanlar kıtlığın 'gerçek' olduğuna ikna olmuş değiller. Kimi sözde azlıkların gerçek kıtlıklara benzediğini kabul ederler, ancak bunların gerçek bir tahıl yokluğuyla ortaya çıkmadığını söyleyerek itiraz ederler. En eleştirel olanlar, aynı zamanda hükümete en çok karşı olan fizyokratlardır. Lemercier, 1725 azlığının yapay olduğunu yazar. Roubaud, 1740'taki azlığı, suni azlıklar listesine ekler. Quesnay ve Dupont, azlıkların büyük çoğunluğunun toplumsal kanılar tarafından ortaya çıktığına inanırlar. Fizyokratlardan nefret eden Galiani'nin kendisi dahi, azlıkların dörtte üçünün "hayalgücünün bir hastalığı" olduğunu söyler. Kasım 1764'de Caen'da, Cherbourg'da ve Dauphiné'de ayaklanmalar çıktığında, liberal politikanın yeni çağını sıcak bir şekilde karşılayan *Journal économique*, "yapay azlık endişesi"nden alayla söz ediyordu" (S. L. Kaplan, *a.g.e.*, s. 138).

20 L.-P. Abeille, *Lettre d'un négociant...*, 1763 baskısı, s. 9-10; 1911 baskısı, s. 94: "Özgürlüğün pazar fiyatlarının sabit kalmasını engellemeyeceği doğrudur; ama onları yükseltmek şöyle dursun, belki de düşmelerini sağlar, çünkü yabancıların rekabetini sürekli engeller ve rekabetten endişelenenlerin satmak için acele etmeleri gerekir, bu yüzden daha da düşük kârlarla yetinmek zorunda kalmamak için, kârlarını sınırlamaları gerekir."

olacaktır, çünkü eğer Fransa'da bir azlık olduğu ortaya çıkarsa, İngiliz, Alman, vb. ithalatçılar fiyatların artışından faydalanmak isteyeceklerdir. Fakat onlar da bu şekilde Fransa'ya ne kadar buğday geleceğini bilmezler. Rakiplerinin elinde ne kadar buğday olduğunu bilmezler, ne zaman, hangi anda, ne miktarda buğday getireceklerini bilmezler; dolayısıyla fazla beklemekle kötü bir iş yapıp yapmayacaklarını da bilmezler. Anlık yükselmeden faydalanarak onlar için dış pazar olan Fransa'ya buğdaylarını satma eğilimleri buradan gelir; sonuçta buğday tam da ender olduğu ölçüde çoğalır.[21] Yani kötü bir hasadın yol açtığı enderlik-pahalılık fenomeninin kendisi, bir noktada, kendisini yavaş yavaş düzeltecek, telafi edecek, durduracak ve nihayetinde iptal edecek olan şeyi, hem kolektif hem de bireysel mekanizmalar sayesinde (birazdan bunlardan söz edeceğiz) yaratır. Yani fiyatlardaki artış, azalmayı yaratır. Azlık, tam da azlığa doğru götüren bu hareketin gerçekliği sayesinde iptal edilmiş olacaktır. Öyle ki, tahılların dolaşımının tam anlamıyla serbest bırakıldığı böyle bir teknik kullanıldığında azlık olamaz. Abeille'in dediği gibi, azlık bir hülyadır.

Piyasanın mekanizmalarının bu şekilde kavranışı, yalnızca olup bitenin bir çözümlemesi değildir. Bu, olup bitenin bir analizi olduğu kadar, olması gerekene dair de bir programdır. Fakat bu çözümleme-programlamayı gerçekleştirebilmek için bir dizi koşul gerekir. Belki de bunları ben süreci anlatırken fark etmişsinizdir. İlk olarak, analizin* epeyce genişlemesi ve bunun ilk olarak üretim meselesine yönelik olması gerekir. Tekrar edecek olursak, artık yalnızca piyasayı değil, ilk üretici edimlerden en son kâra kadarki bütün döngüyü ele almak gerekir. Tarımcının kârı, ele alınması, işlenmesi ya da kendi haline bırakılması gereken bütüne dahildir. Analiz, ikinci olarak, piyasayı ele alacak şekilde genişlemelidir, çünkü yalnızca bir piyasayı, Fransa'nın iç piyasasını değil, dünya çapındaki tahıl piyasasını ele almak ve bu piyasayı tahılın satılabileceği her bir iç piyasayla ilişki içinde düşünmek gereklidir. Dolayısıyla Fransa'da belli bir piyasada alıp satan insanları düşünmek yetmez. Dünyanın her ülkesinde ve tüm piyasalarda satılabilecek tahıl miktarlarını düşünmek gerekir. Yani analiz hem üretim alanında, hem de piyasa alanında geniş liyor. Analiz, üçüncü olarak, sistemdeki oyuncuları ele alacak şekilde genişlemelidir, çünkü artık kişilere zorunlu kurallar dayatmak yerine, onların neden

21 *A.g.e.*, 1763 baskısı, s. 7-8; 1911 baskısı, s. 93: "Bu yabancı tacirlerin tek muharriklerinin çıkarı olduğunu çok iyi görüyorum. Buğdayın bir ülkede az olduğunu, dolayısıyla kolay ve pahalı satıldığını öğreniyorlar ve o andan itibaren spekülasyon yapılmaya başlanıyor: Satışların iyi olduğu zamandan faydalanmak üzere tahıllar bu ülkeye –üstelik de bolca– gönderiliyor."

(*) M. Foucault ekler: "Olayın ele alınışının".

ve nasıl davrandıklarını, fiyatların yükselmesi karşısında tahıl ellerinde tuttuklarında yaptıkları hesabın ne olduğunu, ya da tersine [tahılların dolaşım] serbestisi olduğunu bildiklerinde yaptıkları hesabın ne olduğunu, hangi miktarda tahıl geleceğini bilmediklerinde ya da tahıl fiyatının artıp artmayacağını bilmediklerinde yaptıkları hesabın ne olduğunu belirlemek, anlamak ve bilmek söz konusudur. Bunların hepsi, yani *homo oeconomicus*'un son derece somut davranışı da aynı şekilde hesaba katılmalıdır. Başka türlü söylersek bu, üretim sürecini, küresel pazarı ve nüfusun, yani üretici ve tüketicilerin ekonomik davranışlarını kendi içine dahil eden bir ekonomik ya da bir politik-ekonomik analizdir.

Hepsi bu değil. Olayları bu şekilde kavramak ve programlamak, azlık olayıyla, enderlik-pahalılık şeklindeki bu musibet-olayla ilgili ve onun olası sonucu olan isyan meselesiyle ilgili çok önemli bir unsur içerir. O zamana kadar bu musibet, yani azlık, hem bireysel hem de kolektif bir fenomen olarak görülüyordu, çünkü sadece birtakım insanlar değil bütün bir nüfus, bütün bir ulus aç kalıyordu ve azlığın musibet özelliğini oluşturan tam da bu tür bir dolaysız ilişkinin söz konusu olması ve olayın kitleselliğiydi. Peki size sunduğum analizde ve onun dolaysız sonucu olan ekonomik-politik programda olup biten nedir? Aslında temelde olay iki düzeye ayrılır. Bu önlemler sayesinde, daha doğrusu tahıl ticaretini sınırlayan hukuki-disiplinci kafesin ortadan kalkması sayesinde, Abeille'in dediği gibi, azlık bir hülyaya dönüşür. Bir yandan, azlığın var olamayacağı ortaya çıkar ve var olduğu zaman da, doğal bir gerçeklik olmaktan uzak, kendileri de sapkın olan birtakım yapay önlemlerin sapkın sonucu olarak var olmuş olduğu ortaya çıkar. Yani bundan böyle azlık yoktur. Musibet olarak azlık artık ortadan kalkacak, bireylerde ve nüfusun genelinde sürekli bir şekilde ve el ele giden bu azlık fenomeni, bu yekpare, bireysel ve kolektif açlık artık ortadan kalkacaktır. Burada, artık, nüfus düzeyinde azlık yoktur. Peki bu ne anlama gelir? Azlığın önüne geçilmesinin bir tür "bırakınız yapsınlar", bir tür "bırakınız geçsinler",[22] yani "şeyleri oluruna bırakma" anlamında bir tür "bırakma" sayesinde elde edildiği anlamına gelir. Fiyatlar yükselme eğilimi gösterdikleri zaman yükselmeye bırakılacaklardır. Bu pahalılık-enderlik fenomeni şu ya da bu piyasada, bir dizi piyasada ortaya çıkmaya ve gelişmeye bırakılacak ve tam da gelişmesi için özgürlük tanınan bu gerçekliğin kendisi, bu fenomenin kendisi, kendi yavaşlamasını ve kendi regülasyonunu getirecek. Öyle ki, genel olarak azlık ortadan

22 Bu "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" ifadesinin kaynağı hakkında bkz. yukarıda, Vincent de Gournay hakkındaki 15. not ve *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s. 27, 11. not.

kalkacak, ancak bunun koşulu, bir dizi insan için, bir dizi piyasa için bir tür enderliğin, bir tür pahalılığın, buğday alımında bir tür zorluğun, dolayısıyla bir tür açlığın ve hatta belki de insanların açlıktan ölebileceği bir durumun ortaya çıkması olacaktır. Fakat bu insanları ölmeye bırakmak, yokluğu bir hülya haline getirmenin ve önceki sistemlerde onu tanımlayan haliyle yekpare bir musibet olmasını engellemenin yoludur. Böylelikle azlık-olayı [ikiye] ayrılmış olur. Musibet-azlık ortadan kalkar, ama bireyleri öldüren azlık ortadan kalkmaz, hatta ortadan kalkmamak durumundadır.

O halde burada iki fenomen düzeyi vardır. Kolektif bir düzey ve bireysel bir düzey değil, çünkü ne de olsa bu ender bulunma durumundan ötürü ölen ya da acı çeken yalnızca bir birey değil, bir dizi bireydir. Fakat, hükümetin ekonomik-politik eylemi için elverişli olan düzeyle –ki bu nüfus düzeyidir– başka bir düzey, yani dizinin ya da bireylerin çokluğunun düzeyi arasında çok temel bir ayrım vardır. Bu ikinci düzey devletin eylemi için elverişli değil dir, ya da ancak gerektiği gibi işletildiğinde, sabit tutulduğunda ya da desteklendiğinde ve sonuçta elverişli olan diğer düzeyde elde edilmek istenen şeyi sağladığında elverişli hale gelir. Elverişli olan artık bireylerin çokluğu değil, nüfustur. Bir krallığın uyruklarının ya da sakinlerinin tamamını oluşturan şeyin içindeki bu ayrım, gerçek bir ayrım değildir. Bir yanda birileri, diğer yan da da ötekiler yoktur. Nüfusun elverişli düzeyi ile elverişli olmayan –ya da basitçe araçsal olan– düzey arasındaki kırılma, teknoloji ve ekonomik işletmenin içinde, bu bilme-iktidarın [*savoir-pouvoir*] kendisinin içinde meydana gelir. Nihai hedef nüfus olacaktır. Nüfus hedef olarak elverişlidir, fakat bireyler, birey dizileri, birey grupları, bireylerin çokluğu hedef olarak elverişli olmayacaktır. Bunlar ancak nüfus düzeyinde bir şey elde etmek için araç, aracı ya da koşul olarak elverişlidir.

Gelecek sefer bu temel kırılmaya değinmeye çalışacağım, çünkü bence bu nüfus kavramında söz konusu olan her şey burada çok açıkça belirmektedir. Politik özne olarak nüfus, önceki yüzyılların 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. Çok temel nitelikte olduğu için gelecek sefer si

ze sözünü etmek isteyeceğim şeye şimdiden işaret etmek için, tam da Abeille'in metninde bulduğumuz ve son derece merak uyandırıcı olan bir ayrımdan bahsedeceğiz – ve böylece bu metinle işimizi bitireceğiz. Abeille çözümlemesini bitirdiği zaman içinde yine de bir tedirginlik vardır. Bunların hepsi güzel, der. Musibet olarak azlık bir hülyadır, peki. İnsanlar davranmaları gerektiği gibi davrandıklarında bu bir hülyadır, yani kimileri enderlik-pahalılığa katlanmayı kabul ettiğinde, diğerleri de gerektiği zaman, yani erkenden, fiyatlar yükselip ihracatçılar ürünlerini gönderdiği zaman buğdaylarını sattığında, azlık bir hülyadır. Bütün bunlar çok güzel ve burada –nüfusun iyi öğeleri demeyeceğim ama– bireylerden her birinin, en iyi biçimde yönetilmek istenen bu şeyin, yani nüfusun bir üyesi, bir unsuru gibi işlemesini sağlayan davranışlar söz konusu. İnsanlar bir nüfusun üyeleri gibi davranıyorlar gerçekten de. Ama tam da bir pazarda, belli bir şehirde, insanların, tahılın ender bulunmasını beklemek ve ona katlanmak yerine, tahılın pahalanmasını ve bunun sonucunda az tahıl satın almayı kabul etmek yerine, açlığı kabul etmek yerine, fiyatların azalması ya da fiyat yükselişinin biraz durulması için yeterli miktarda buğdayın gelmesini beklemeyi kabul etmek yerine, bütün bunlar yerine insanların bir yandan azıklara saldırdıklarını, onlara para bile ödemeden el koyduklarını, bir yandan da bazı insanların akıldışı ve yanlış hesaplanmış ölçülerde tahıl sakladıklarını varsayın. Böyle bir durumda her şey çökecektir. Sonuçta bir yandan ayaklanma, bir yandan da el koyma ortaya çıkacaktır, ya da ikisi birden olacaktır. Abeille, bütün bunlar yoluyla, bu insanların gerçekte nüfusa dahil olmadıklarının kanıtlandığını söyler. Peki nedir o zaman bu insanlar? Bunlar, halktır. Halk tam da, bizzat nüfus düzleminde, nüfusun bu şekilde yönetilmesine karşı, sanki kendisi nüfus denen bu kolektif özne-nesnenin içinde değilmiş gibi, sanki kendisini nüfusun dışında tutuyormuş gibi bir tavır alandır. Dolayısıyla, nüfus olmayı reddeden halk olarak, sistemin işleyişini bozanlar onlardır.[23]

23 L.-P. Abeille, *Lettre d'un négociant...*, 1763 baskısı, s. 16-17; 1911 baskısı, s. 98-99: "İhtiyaç doğduğu zaman, yani buğdayların fiyatı çok yükseldiği zaman, Halk endişelenir. Neden ihracat yasağı yoluyla hükümetin endişesi ortaya konsun ve halkın endişesi arttırılsın ki? [...] Eğer bu gereksiz savunmaya bir de bildirge yayınlama emirleri vb. eklenirse, bu musibet kısa zamanda doruk noktasına ulaşır. Yönetilenleri yönetenlere karşı kötü hisler beslemeye sevk ederek, halkı ona her gün geçim imkânlarını sunanlara karşı gözü pek davranmaya iterek kazanılacak bir şey var mıdır? Bu, mülk sahipleri ile Halk arasında bir iç savaşı tetiklemektir." Yine bkz. 1763 baskısı, s. 23; 1911 baskısı, s. 203: "[Uluslara] en fazla zarar verecek şey, özel mülkiyet haklarını alaşağı etmek ve bir devletin gücünü oluşturan şeyi, yalnızca açgözlülüğüne elveren şeyleri gözeten ve mal sahiplerinin yapması gerekenleri yapabilecekleriyle ölçmeyi bilmeyen endişeli bir halka mal sağlamaya mıdırgınlık olur."

Bu çözümleme Abeille'de ancak taslak halinde bulunur, fakat yine de çok önemlidir, çünkü belirli bir hukuki düşünceyle bir ölçüde yakınlık içindedir, onu çağrıştırır, onunla arasında bir tür simetri vardır. Bu hukuki düşünceye göre, kendi ülkesinin yasalarını kabul eden her birey toplumsal sözleşmeye dahildir, kendi davranışında onu her an kabul eder ve devam ettirir, buna karşılık yasaları ihlal ederek toplumsal sözleşmeyi bozan birey kendi ülkesinde bir yabancı haline gelir, dolayısıyla onu cezalandıracak, sınır dışı edecek ve bir anlamda öldürecek cezai kanunlara tabi olur.[24] Toplumsal sözleşme ile ortaya çıkmış olan bu kolektif özneye kıyasla mücrim [*délinquant*] durumunda bulunan kişi, tam da bu sözleşmeyi bozar ve bu kolektif öznenin dışına düşer. Yine burada, nüfus kavramının bu taslağında, halkın genel olarak nüfusun regülasyonuna direnen bir şey, nüfusun var olduğu, ayakta durduğu, geçindiği ve optimal olarak geçindiği bu düzenekten kendini geri çekmeye çalışan bir şey olarak göründüğü bir paylaşımın yapıldığını görüyoruz. Bu nüfus/halk karşıtlığı çok önemlidir. Gelecek sefer size, toplumsal sözleşmenin kolektif öznesiyle arasındaki görünüşteki simetriye rağmen, burada söz konusu olanın bambaşka bir şey olduğunu, nüfus/halk ilişkisinin, itaat eden özne/cürüm işleyen kişi karşıtlığına benzemediğini, kolektif özne olarak nüfusun kendisinin, toplumsal sözleşme ile oluşturulan ve yaratılan kolektif özneden çok farklı olduğunu göstermeye çalışacağım.[25]

Son olarak, fizyokratların ve genel olarak 18. yüzyıl ekonomistlerinin azlığa karşı düşündükleri gibi bir güvenlik düzeneğinin ne olduğunu anlamak istiyorsak, böyle bir düzeneğin özelliklerini ortaya koymak istiyorsak, onu yalnızca önceki dönemlerde değil, bu güvenlik düzeneklerinin ortaya çıktığı dönemde de bulunan disiplinci mekanizmalarla karşılaştırmak gerektiğine inanıyorum. Sanırım temel olarak şunu söyleyebiliriz: Disiplin esas olarak merkezcildir [*centripète*]. Yani disiplin ancak bir mekânı yalıtabildiği, bir parçayı belirleyebildiği ölçüde işleyebilir. Disiplin sıkıştırır [*concentre*], mer

---

24 Bkz. mesela J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, 1972, II, 5, *Oeuvres complètes*, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 3. cilt, Paris, 1964, s. 376-377: "[...] toplumsal hukuka saldıran her kişi, kendi isteğiyle asi ve vatan haini haline gelir, yasalarını ihlal ederek artık vatanın üyesi olmaktan çıkar ve hatta onunla savaşa girer. Bu durumda devletin bekası onunkiyle çatışkılı hale gelir, ikisinden birinin ölmesi gerekir ve suçlu öldürüldüğü zaman vatandaştan ziyade düşman olarak olur. Usuller ve yargı, toplumsal sözleşmeyi bozduğunun, dolayısıyla artık devletin üyesi olmadığının kanıtları ve bildirgesidir. Ancak kendisini, orada bulunması dolayısıyla devletin üyesi olarak tanıdığı için, sürgün yoluyla sözleşmeyi bozan kişi olarak devletten ayrılması ya da ölüm yoluyla kamu düşmanı ilan edilmesi gerekir; çünkü böyle bir düşman, ahlâkî bir kişi [*personne morale*] değil, bir insandır, bu durumda da savaş hukuku kaybedenin öldürülmesini gerektirir."

25 Bkz. aşağıda, 25 Ocak dersi, s. 59 (Şehir, azlık ve salgın örnekleri konusundaki üçüncü gözlem)

kezleştirir [*centre*], kapatır. Disiplinin ilk hareketi, iktidarının ve onun mekanizmalarının tam olarak ve sınırsızca işleyebildiği bir mekânın sınırlarını çizmektir. Ve tam da, 18. yüzyılın ortasına kadarki haliyle, Delamare'ın *Traité de police* [*Polis Üzerine Risale*][26] kitabının yüzlerce sayfasında ortaya konduğu şekliyle disiplinci tahıl polisi örneğini alırsak, burada tahıl polisinin fiili olarak merkezcil olduğunu görürüz. Bu polis yalıtır, sıkıştırır, kapatır; bu polis koruyucudur; eyleminde özellikle piyasayı, piyasanın mekânını ve onun çevresini merkeze alır. Tersine, benim göstermeye çalıştığım haliyle güvenlik düzeneklerinin sürekli genişleme eğiliminde olduklarını, merkezden kaçtıklarını [*centrifuge*] görüyorsunuz. Bu düzeneklere sürekli yeni öğeler dahil edilir, üretim, psikoloji, davranışlar dahil edilir, üreticilerin, alıcıların, tüketicilerin, ithalatçıların, ihracatçıların yapıp etme biçimleri dahil edilir, dünya piyasası dahil edilir. Burada söz konusu olan örgütlemektir, ya da en azından giderek daha geniş döngülerin gelişmesine izin vermektir.

İkinci olarak, ikinci büyük fark: 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 ele alınmalıdır. Biraz önce gördüğümüz gibi, güvenlik düzeneği ise tersine "yapmaya bırakır"* [*"laisse faire"*].** Her şeyi kendi haline bırakmaz, ama "bırakınız yapsınlar"ın kaçınılmaz olduğu bir düzey vardır: Fiyatları yükselme-

---

26 Nicolas Delamar (de La Mare) (1639-1723), *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les règlements qui la concernent*, cilt I-III, Paris, 1705-1719, A.-L. Lecler du Brillet'nin IV. cildi, 1738 (daha çok ayrıntı için bkz. aşağısı, 5 Nisan dersi, s. 289, 1. not). Delamare 1673'ten 1710'a dek Châtelet'de, önce La Reynie (Mart 1667 fermanıyla kuruluşundan beri polis idaresindeki ilk sulh yargıcı), sonra da d'Argenson idaresindeki komiserdi. Bkz. P.-M. Bondois, "Le Commissaire N. Delamare et le *Traité de la police*", *Revue d'histoire moderne*, 19, 1935, s. 313-351. Tahıl polisi üzerine, bkz. L.S. Kaplan'a göre "geçim idaresi meselelerinde en zengin kaynağı oluşturan", 2. Cilt (*Le Pain...*, s. 394, birinci bölümün birinci notu) (*Traité de la police*, 2. Cilt, 5. Kitap: "Des vivres"; özellikle bkz. 5. başlık: "De la Police de France, touchant le commerce des grains", s. 55-89 ve 14. başlık: "De la Police des Grains, & de celle du Pain, dans le temps de la disette ou de famine", s. 294-447)

(*) Elyazmasının 7. sayfasında tırnak içerisinde: "Güvenlik, ifadenin olumlu anlamında 'yapmaya bırakır'"..

(**) Foucault burada liberalizmin meşhur "bırakınız yapsınlar" ("laissez faire") formülü ile, güvenlik mekanizmalarının olayları kendi akışlarına bırakma eğilimi arasındaki yakınlığın altını çiziyor. İfadenin olumlu anlamı, aktörlerin eylemlerine müdahale edilmemesine, bu eylemin kendi haline bırakılmasına işaret ediyor. Biz de Türkçe metnin akıcılığını göz önüne alarak, bu ifadeyi kimi zaman "yapmaya bırakmak" yerine "kendi haline bırakmak" olarak karşıladık - ç.n.

ye bırakmak, tahılların ender bulunmasını yerleşik hale gelmeye bırakmak, genel azlık musibeti yerleşmesin diye insanları aç kalmaya bırakmak. Başka türlü söylersek, disiplinin ayrıntıyı ele alma biçimi, güvenlik düzeneklerinin ayrıntıyı ele alma biçiminden çok farklıdır. Disiplinin esas işlevi her şeyi engellemektir, hatta –ve özellikle de– ayrıntıyı... Güvenlik ise, kendilerinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilmeyen, zorunlu ve kaçınılmaz süreçler olarak, geniş anlamda doğal süreçler olarak ele alınan ayrıntılara dayanma işlevine sahiptir. Güvenlik, nüfus düzeyinde yer aldığı için kendinde elverişli olarak nitelenecek bir şeye ulaşmak için, oldukları gibi olan ama elverişli kabul edilmeyen bu ayrıntılara dayanacaktır.

Üçüncü bir fark. Disiplin ve yasallık sitemleri temelde nasıl işler? Her şeyi, yasaklanana ve izin verilene dair bir kod uyarınca bölüştürürler. 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. Bu genel şema içerisinde, yasallık sistemi, yasa sistemi esas olarak şeyleri tam da yasaklandıkları ölçüde belirleme işlevi taşır. Aslında yasanın dediği, esas olarak, bunu yapmamak, şunu yapmamak, bir diğerini de yapmamak, vb. şeklindedir. Öyle ki, bir yasallık sisteminde belirleme ve belirtme hareketi, engellenecek ve yasaklanacak olan söz konusu olduğunda daha da büyük bir kesinliğe kavuşur. Başka türlü söylersek, ince bir biçimde çözümlemek, ancak düzensizliğin bakış açısından bakarak gerçekleşir ve düzen, yani geriye kalan, ancak böyle sağlanır. Düzen, yasak olan her şey fiili olarak engellendiğinde geriye kalandır. Bu tür bir olumsuz düşünce, yasal bir kodun özelliğidir gibi geliyor bana. Olumsuz bir düşünce ve olumsuz bir teknik.

Disiplinci mekanizma da aynı şekilde, yasaklananı ve izin verileni, daha doğrusu zorunlu olanı ve yasaklananı sürekli olarak kodlar; yani disiplinci bir mekanizmanın ilgilendiği şey, yapılmaması gereken şeylerden ziyade yapılması gereken şeylerdir. İyi bir disiplin, size her an ne yapmanız gerektiğini söyleyendir. Ve eğer disiplinin doygunluğa ulaştığı model olarak, disiplinin gerçekten de çıkış noktası ve ana kalıbı olan manastır hayatını alırsak, mükemmel bir manastır hayatında rahibin yaptıklarının, sabahtan akşama ve akşamdan sabaha, tamamen kurallandırılmış olduğunu görürüz. Burada belirsiz olan tek şey, söylenmeyen ve yasak olan şeydir. Yasa sisteminde belirsiz olan şey, izin verilen şeydir; disiplinci kural sistemi içerisinde, belirli olan şey yapılması gereken şeydir, dolayısıyla geriye kalan her şey, belirsiz olduğu için, yasak halini alır.

Size demin sunduğum haliyle güvenlik düzeneğinde ise söz konusu olan, engellenen şeyin ya da zorunlu olan şeyin bakış açısından bakmak değil, istenen ya da istenmeyen şeylerin meydana geldiği noktayı yakalamaya yetecek kadar uzaktan bakabilmektir. Yani şeyleri doğaları düzeyinde –ama tabii bu kelime 18. yüzyılda bugün kullandığımız anlamda kullanılmıyordu–[27] veya fiili gerçeklikleri düzeyinde yeniden ele almak söz konusudur. Güvenlik mekanizması, bu gerçeklikten hareketle, ona dayanmaya ve onu harekete geçirmeye, onun öğelerini kendi aralarında oynatmaya çalışarak işler. 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. Gerçeklik öğesindeki bu regülasyon, güvenlik düzeneklerinde bence temeldir.

Şunu da ekleyebiliriz: Yasa hayali olanda çalışır, çünkü hayal kurar ve ancak yapılabilecek ve yapılmaması gereken şeylerin hayalini kurarak kendisini ifade edebilir. Yasa olumsuzun hayalini kurar. Disiplin, bir anlamda, gerçekliğin tamamlayıcısı olarak çalışır. İnsan kötüdür, insan fenadır, kötü düşüncelere, kötü eğilimlere vb. sahiptir. Disiplinci mekânın içerisinde bu gerçekliğin tamamlayıcısı olarak buyruklar ve zorunluluklar oluşturulacaktır – bunlar da gerçeklik her ne ise o olduğu ölçüde, ısrarlı ve baş edilmesi zor olduğu ölçüde yapay ve zorlayıcıdırlar. Nihayet güvenlik, hayali olanda çalışan yasadan ve gerçekliğin tamamlayıcısı gibi çalışan disiplinden farklı olarak, gerçekliğin içinde çalışmayı deneyecektir, belirli bir analiz ve düzenek dizisi sayesinde ve bunların içinde, gerçekliğin öğelerinin kendi aralarında oynamalarını sağlayacaktır. Öyle ki burada, modern politik toplumların tüm düşünce ve örgütlenmesinin bağlı olduğu temel bir fikre, yani politikanın, insana Tanrı tarafından dayatılan veya insanın kötü doğası yüzünden zorunlu hale gelmiş bulunan kurallar bütününü insanların davranışlarına uygulamak zorunda olmadığı fikrine varıyoruz. Politika, fizyokratların tam da "fizik" adını verdikleri gerçeklik öğesinde eylemde bulunmalıdır ve bu yazarlar tam da bu nedenle politikanın bir fizik olduğunu, ekonominin bir fizik olduğunu söylerler.[28] Bunu söylerken, "madde" kavramının Hegel sonrası anlamıyla

27 18. yüzyılda "doğa" kelimesinin farklı kullanımları için bkz. Foucault'nun da bildiği, J. Ehrard'ın klasik yapıtı, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du 18ème siècle*, SEVPEN, Paris, 1963; yeniden basım, Albin Michel ("Bibliothèque de l'évolution de l'humanité"), Paris, 1994.

28 Bkz. Dupont de Nemours, *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, Eylül 1765, ön sözün sonu: "[Ekonomi politik], benzerlikler ve olumluluklar arasında gidip gelen bir kan bilimi

maddeselliği değil, politikanın üzerinde eylemde bulunması gereken ve onunla birlikte eylemesi gereken tek veri konumundaki bu gerçekliği kast ederler. Yalnızca gerçekliğin kendisiyle olan oyununun içine yerleşmek – sanırım 18. yüzyılda politik düşüncenin, fizyokratların ve ekonomistlerin, politik düzende eylemde bulunmanın doğa düzeninde eylemde bulunmak olduğunu ve her durumda fizik düzeninde kaldığımızı söylerken kast ettikleri budur.

Gördüğünüz gibi, politik tekniğin hiçbir zaman gerçekliğin kendisiyle arasındaki oyundan kopmaması gerektiği yolundaki temel ilke, liberalizm olarak adlandırılan şeyin genel ilkesine derinden bağlıdır. Liberalizm, oyun: İnsanları yapmaya bırakmak, şeyleri kendi hallerine bırakmak, kendi yollarına bırakmak, bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler, bunun anlamı esas ve temel olarak gerçekliğin gelişmesini ve kendi yolunda gitmesini, gerçekliğin kendi yasaları, mekanizmaları ve ilkeleri uyarınca kendi yatağında akmasını sağlamaktır. Öyle ki, gelecek sefer tekrar değinmeyi umduğum bu özgürlük sorununun,[29] farklı biçimlerde yeniden ele alınıp kavranabileceğini görüyoruz. Tabii ki, bu özgürlük ideolojisinin, bu özgürlük talebinin, ekonominin modern ya da kapitalist biçimlerinin gelişmesinin koşullarından biri olduğu söylenebilir – bunu söylemek herhalde yanlış olmaz, yanlış olamaz. Bu, inkâr edilemez. Sorun, bu liberal önlemlerin yerleştirilmesinde, tahıl ticaretinde gördüğümüz gibi, ilk kertede hedeflenenin ve arananın gerçekten bu olup olmadığını bilebilmektir. Her durumda, bu bir meseledir. İkinci olarak, 18. yüzyılda liberal politika ve ideolojilerin nasıl yerleştiğinin anlaşılması için, özgürlükleri bu denli yüksek sesle savunan bu aynı 18. yüzyılın özgürlükleri disiplinci bir teknikle yaraladığını, çocukları, askerleri, işçileri bulundukları yerlerde ele alarak özgürlüğü ciddi oranda sınırladığını ve bu özgürlüğün işleyişine birtakım garantiler getirdiğini akılda tutmamız gerektiğini bir yerlerde yazmıştım.[30] İşte bunu yazarken galiba yanılmışım. Hiçbir zaman tam olarak yanılmam tabii ben, ama işte, tam olarak böyle değil durum. Bana öyle geliyor ki buradaki mesele bambaşka bir şey. Hem ideoloji, hem de yönetim tekniği olarak bu özgürlük, aslında iktidar teknolojilerinin dönüşümü ve

değildir. Hesaba dayanan fizik yasaların incelenmesi, ekonominin bütün sonuçlarını oluşturur" (G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, *op.cit.*, 2. Cilt, s. 122); La Trosne, *a.g.e.*, Haziran 1766, s. 14-15: "Ekonomi bilimi doğal düzenin toplumların yönetimine uygulanması olduğu için, en kesin fizik bilimleri kadar kanıtlanmaya uygun ve ilkelerinde de onlar kadar süreklidir" (alıntılayan G. Weulersse, *a.g.e.*, 3. not). Bu ekonomik yönetim kavrayışını özetleyen "Fizyokrasi" ismi 1768'de Dupont de Nemours'un yayınladığı *Physiocratie ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain* ile birlikte ortaya çıkar.

29 M. Foucault sonraki derste bu konuya değinmez.

30 Bkz. *Surveiller et Punir*, *op.cit.*, s. 221-225.

biçim değiştirmesi kapsamında anlaşılmalıdır. Daha belirli ve özel biçimde söylersek, özgürlük, güvenlik düzeneklerinin yerleştirilmesine bağlı olan bir şeydir. Bir güvenlik düzeneği, en azından benim burada sözünü ettiğim gibi bir düzenek, ancak özgürlük gibi bir şeyin sağlanması koşuluyla iyi işleyebilir. Tabii burada özgürlük kelimesinin 18. yüzyıldaki modern anlamını kastediyorum: Bir kişiye bağlı olan ayrıcalıklar ve muafiyetler değil, insanlarla şeylerin hareketlerinin, yer değiştirmelerin ve dolaşım süreçlerinin imkânı anlamındaki özgürlük. Özgürlük kelimesinden anlaşılması gereken, geniş anlamıyla bu dolaşım özgürlüğü, bu dolaşım yetisidir, bunu da güvenlik düzeneklerinin yerleşmesinin yüzlerinden, çehrelerinden, boyutlarından biri olarak kavramak gerekir.

İlk ve temel olarak insanların kötü doğasını değil, şeylerin doğasını düşünecek bir insan yönetimi fikri; ilk olarak insanların özgürlüğünü, ne yapmak istediklerini, ne yaparak çıkar sağladıklarını, ne yapmayı düşündüklerini düşünecek bir "şeylerin idaresi" fikri, bütün bunlar birbirine bağlı öğelerdir. Bir iktidar fiziği ya da kendisini doğa öğesinde hayata geçen fiziksel bir edim olarak düşünen bir iktidar, kendisini ancak her bir bireyin özgürlüğüne dayanarak ve bunun sayesinde gerçekleşen bir regülasyon olarak düşünen bir iktidar, bütün bunların son derece temel olduğunu düşünüyorum. Bu bir ideoloji değildir, bu tam anlamıyla, temel olarak, öncelikli olarak bir ideoloji değildir. Bu her şeyden önce ve ilk olarak bir iktidar teknolojisidir, en azından bunu böyle okuyabiliriz. Gelecek sefer, normalleştirme usullerinden söz ederek, güvenlik mekanizmalarının genel biçimi hakkında söylediklerimi tamamlamaya çalışacağım.

25 Ocak 1978 Dersi

Güvenlik düzeneklerinin genel özellikleri (III): Normalleştirme. Normlama ve normalleştirme. – Çiçek hastalığı salgını örneği ve 18. yüzyıldaki aşı kampanyaları. – Yeni kavramların ortaya çıkışı: Vaka, risk, tehlike, kriz. – Disiplinde ve güvenlik mekanizmalarında normalleştirme biçimleri. – Yeni bir politik teknolojinin uygulamaya konması: nüfusların yönetimi. – Merkantilistlerde ve fizyokratlarda nüfus sorunu. – Bilmelerdeki dönüşümlerin işlemcisi olarak nüfus: Zenginliklerin çözümlemesinden ekonomi politiğe, doğa tarihinden biyolojiye, genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye.

Geçtiğimiz senelerde,* disipliner mekanizmaların kabaca yasa sistemi olarak adlandırabileceğimiz şeye nazaran hangi kendine has özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmıştım. Bu sene ise projem, daha önce saptamaya çalışmış olduğum disipliner mekanizmalarla karşılaştırıldıkların da, güvenlik düzeneklerinde hangi kendine has, özel ve farklı yanların ortaya çıktığına bakmak olacak. Yani üzerinde durmak istediğim şey, güvenlik ve disiplin arasındaki karşıtlık ya da en azından fark. Ve bunun da dolaysız konusu, dolaysız biçimde duyulur ve görülür konusu, tekrar tekrar gündeme gelen efendi meselesini ve sürekli iktidar olumlamasını reddetmektir. Ne iktidar ne efendi, Tanrı olarak ne biri ne de diğeri. İlk derste, disiplin ve güvenlik arasındaki bu farkın, her birinin mekânsal dağılımları düzenleme biçimleri üzerinden kavranabileceğini göstermeye çalışmıştım. Geçen sefer, disiplinin ve güvenliğin "olay" olarak adlandırılabilecek şeyi nasıl farklı biçimlerde ele aldığını göstermeye çalıştım. Bugün ise –tabii hızlı bir şekilde, çünkü sorunun kalbine, bir anlamda sorunun sonuna ulaşmak istiyorum– normalleştirme olarak adlandırılabilecek şeyi disiplin ve güvenliğin nasıl ele aldığını size göstermeye çalışacağım.

Bu "normalleştirme" lafının kötü talihini benden daha iyi biliyorsunuzdur. Normalleştirme olmayan bir şey var mı? Ben normalleştiriyorum, sen normalleştiriyorsun, vb. Gene de burada önemli birkaç noktayı belirlemeye

(*) M. Foucault ekler: Geçen seneler derken, son bir iki sene.

çalışalım. İlk olarak, bu aralar Kelsen'i[1] yeniden okuma basiretini gösteren bazı kişiler, Kelsen'in yasayla norm arasında temel bir ilişkinin olduğunu ve bu ilişkinin olmazsa olmaz olduğunu, her yasa sisteminin bir normlar sistemine bağlandığını söylediğini, gösterdiğini, göstermek istediğini fark ettiler. Fakat ben, 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. Hatta tersine, yasanın bir norma gönderme yaptığı, yasanın bir normu kodladığı –yasanın işleminin kendisi budur–, normla ilişkili olarak bir kodlamada bulunduğu doğru olsa bile, benim ortaya koymaya çalıştığım sorun, normalleştirme tekniklerinin nasıl olup da bir yasa sisteminden hareketle, onun altında, kenarlarında ve hatta belki de onun karşı istikametinde geliştiklerini gösterebilmektir.

Şimdi de disipline bakalım. Disiplin normalleştirir ve bu herhalde tartışılamaz. Yine de disiplinci normalleştirmenin kendine özgü hali içinde ne olduğunu belirlemek gerekir. Bin kere söylenmiş şeyleri son derece şematik ve kaba bir biçimde özetlediğim için beni bağışlayın. Elbette disiplin, bireyleri, yerleri, zamanları, hareketleri, edimleri, işlemleri çözümler ve ayrıştırır. Onları bir yandan algılamaya, bir yandan da dönüştürmeye yeterli öğelere ayrıştırır. Asgari algı ve yeterli dönüştürme öğeleri oluşturmaya uğraşan ünlü di-

---

1 Hans Kelsen (1881-1973). Prag'da doğan Kelsen, 1919'dan 1929'a kadar Viyana'da, 1930'dan 1933'e kadar da Köln'de kamu hukuku ve felsefe dersleri verdi. Naziler tarafından görevden alındıktan sonra kariyerini Cenevre'de (1933-1938) ve Berkeley'de (1942-1952) sürdürdü. 1914'te kurulan *Zeitschrift für öffentliches Recht* dergisi etrafında oluşan ve hukuksal pozitivizm öğretisini radikalleştiren Viyana Okulu'nun kurucusudur. *Reine Rechtslehre* (İkinci basım, Viyana, 1960) eserinde hukukun norm koyucu bir kavrayışını, yani hukukun hiyerarşik ve dinamik bir normlar sistemi olduğunu savunur. Bu normlar arasındaki ilişkinin, bilimsel akıl yürütmenin dayandığı nedensellik ilişkisinden farklı bir yükleme [*imputation*] ilişkisi olduğunu, yani "koşul olarak belli bir davranışla, sonuç olarak bir yaptırım arasındaki ilişki" olduğunu söyler (*Théorie générale des normes*, Fransızca çeviri: O. Beaud ve F. Malkani, PUF, "Léviathan", Paris, 1996, 7. Bölüm, § 2, s. 31). Sonsuz bir geri götürmeye (yani her hukuki gücün ancak daha üst hukuki yetkilerden gelebilmesi durumuna) karşı, bu sistem geçerliliğini temel bir normdan (*Grundnorm*) alır; bu temel norm, öteki normlar gibi konulmak yerine önceden varsayılmıştır ve dolayısıyla positif-üstüdür, "hukuki düzeni oluşturan tüm hukuki normların geçerliliğinin nihai temelini temsil eder" (*a.g.e.*, başlık 59, s. 343). Bu temel norma göre "hukukçu olarak, tarihsel anlamda birincil olan anayasanın emrettiği gibi davranmamız gerektiğini önvarsaymamız gerekir" (*a.g.e.*). Ayrıca bkz. ölümünden sonra yayınlanan eseri: *Allgemeine Theorie der Normen* (Viyana, Manz Verlag, 1979). Kelsen'le ilgili olarak bkz. Canguilhem'in gözlemleri: *Le Normal et le Pathologique*, PUF, 3 Baskı, Paris, 1975, s. 184-185.

siplinci çerçeveleme budur. İkinci olarak disiplin, bu şekilde saptanmış öğeleri belirli amaçlar doğrultusunda sınıflandırır. Şu veya bu sonuca varmak için yapılacak en iyi hareketler nelerdir: Silahını doldurmak için yapılacak en iyi hareket, alınacak en iyi pozisyon nedir? Şu amaca ulaşmaya en yetkin işçiler hangileridir, şu sonuca ulaşmaya en yetkin çocuklar hangileridir? Üçüncü olarak, disiplin optimal sekansları ve eşgüdümleri kurar: Hareketler birbirlerine nasıl eklemlenecek, bir manevra için askerler nasıl dağıtılacak, okuldaki çocuklar hiyerarşiler ve sıralamalar içinde nasıl dağıtılacak? Dördüncü olarak, disiplin yavaş yavaş terbiye etme ve sürekli kontrol etme usullerini belirler; ve son olarak da, buradan hareketle, beceriksiz ve yeteneksiz olarak görülenlerle diğerleri arasındaki paylaşımı kurar. Yani normal olanla anormal olan arasındaki paylaşımı buradan hareketle yapar. Disiplinci normalleştirme önce bir model, bir sonuç uyarınca inşa edilmiş örnek bir model koyar ve disiplinci normalleştirme işlemi, insanları, hareketleri, 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 birincil olan şey normal ve anormal değil, normun kendisidir. Yani normun ilksel bir buyuruculuk özelliği vardır ve normal ile anormal olanın belirlenip saptanmasını mümkün kılan budur. Norm, normal olana göre birincil olma özelliğine sahip olduğu ve disipliner normalleştirme normal ve anormal olan arasındaki nihai paylaşıma normdan hareketle vardığı için, disipliner tekniklerde olup bitenin bir normalleştirme değil bir normlama [*normation*] olduğunu söylemeyi tercih ediyorum. Bu barbarca kelime için beni bağışlayın, ama bunu normun birincil ve temel olma özelliğine işaret etmek için kullanıyorum.

Şimdi, eğer benim –kesinlikle tatminkâr olmayan ve yeniden düşünülmesi gereken bir sözcük kullanarak– güvenlik düzenekleri adını verdiğim düzenekler bütününü ele alırsak, burada normalleştirme açısından neler olup bitiyor? Nasıl normalleştiriliyor? Şehir ve azlık örneklerinden sonra, bu dizide neredeyse zorunlu olan başka bir örneği, salgın hastalığı ve özellikle de 18. yüzyılda yerleşik-salgın hastalığın bir örneği olan çiçek hastalığını ele almak istiyorum.[2] Önemli bir sorun bu tabii, çünkü öncelikle çiçek hastalığı, do-

2 Bkz. Anne Marie Moulin'in tıp doktorası, *La Vaccination anti-variolique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie*, Paris 6 Universitesi Tıp Fakültesi, 1979. Bu tezin yazarı 1978 senesinde M. Foucault'nun seminerinde "18. yüzyıldaki aşılama kampanyaları" üzerine bir sunum yapmıştır (bkz. *infra* "Dersin özeti", s. 377). Ayrıca bkz. J. Hecht, "Un débat médical au XVIIIème siècle, l'inoculation de la petite verole", *Le concours médical*, 18, 1 Mayıs 1959, s. 2147-2152 ve bu dersi önceleyen senede yayımlanan iki kitap: P. I

ğan her üç çocuktan ikisi bu hastalığa yakalanma riski taşıdığı için, bu dönemde bilinen hastalıklar arasında kesinlikle en yerleşik olanı. Genel olarak ve nüfusun bütünü açısından, çiçek hastalığına bağlı ölüm oranı 7,782'de 1, yani neredeyse 8'de 1. Yani büyük ölçüde yerleşik bir fenomen ve ölüm oranı çok yüksek. İkinci olarak, çok güçlü ve çok yoğun salgın patlamalarına yol açma özelliği olan bir fenomen. Özellikle Londra'da, 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başında, beş ya da altı seneyi pek geçmeyen aralıklarla, çok yoğun salgın patlamaları oldu. Üçüncü ve son olarak, çiçek hastalığı tabii ki ayrıcalıklı bir örnek, çünkü 1720'den itibaren çiçek aşısı [*inoculation*] veya çiçekleme [*variolisation*][3] adı verilen şeyle, 1800'den itibaren de aşılamayla [*vaccination*][4] birlikte, bu dönemin tıp pratiklerinde hiç alışılmamış tekniklerle karşılaşıyoruz. Bu tekniklerin dört özelliği şunlar: Mutlak anlamda önleyiciler; neredeyse tamamen başarılı olma, kesin olma özelliğine sahipler; büyük bir maddi ve ekonomik güçlük ortaya koymadan nüfusun tamamına uygulanabilirler; son olarak, özellikle çiçekleme ve hâlâ 19. yüzyılın başında aşılama, tüm tıbbi teorilere tamamen yabancı olma özelliğine sahip – ki bu da bizim için ciddi bir avantaj. Çiçekleme ve aşılama pratiği, bunların başarısı, söz konusu çağın tıbbi akılsallığı içerisinde düşünülmesi mümkün olmayan olgulardır.[5] 19. yüzyılın ortasında, yani kabaca Pasteur ile birlikte tıp bu fenomenin akılsal bir kavrayışını verene dek, en sade deneyciliğin hâkim olduğu saf olarak olgusal bir veriydi bu.[6]

Razzell, *The Conquest of Smallpox: The impact of inoculation on smallpox mortality in the 18th century*, Caliban Books, Firle, 1977 ve G. Miller, *The Adoption of Inoculation for Smallpox in England and France*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1977 – Foucault bu kitapları incelemişti.

3 İlk kelime 18. yüzyılda bitkisel aşı için kullanılıyordu. İkinci kelime yalnızca 19. yüzyılda kullanılmıştır.

4 Jennerci aşının [*vaccination*], geleneksel aşının [*inoculation*] yerini alması ancak 1800'den itibaren olmuştur (bkz. E. Jenner, *An Inquiry into the Causes and Effects of the Variolae Vaccinae*, Londra, 1798; R. Le Droumaguet, *A propos du centenaire de Jenner. Notes sur l'histoire des premières vaccinations contre la variole*, Tıp doktorası, Belfort-Mulhouse, 1923; A.-M. Moulin, *a.g.e.*, s. 33-36).

5 A.-M. Moulin, *a.g.e.*, s. 33-36: "18. yüzyılın sonunda tıp hala aşılamanın derin anlamını aydınlatamamıştır"; ve s. 42'de, aşının organizmada yarattığı dönüşümle ilgili Berthollet'nin şu alıntısı: "Bu farkın ve bu değişimin doğası nedir? Bunu kimse bilmez; bunun gerçekliğini ancak deney kanıtlar" (*Exposition des faits recueillis jusqu'à présent concernant les effets de la vaccination*, 1812).

6 Aşılama 17. yüzyıldan beri Çin'de ve Türkiye'de uygulanıyordu (bkz. A.-M. Moulin, *a.g.e.*, s. 11-22). Çin'deki pratikler için bkz. *Père La Coste*'un 1724'te *Mémoires de Trévoux*'da yayınlanan mektupları. Türkiye için bkz. İngiltere'de Royal Society'de, Compagnie du Levant'daki tacirlerin raporları üzerine yapılan tartışma. 1 Nisan 1717'de, Istanbul'daki İngiliz Büyükelçisi'nin eşi ve ülkesinde aşılamanın en ateşli savunucularından biri olan Lady Montaigu, bir mektubunda şöyle yazar: "Bizim ülkemizde bu deniz yaygın ve ölümcül olan çiçek hastalığı, burada aşılama sayesinde

Sonuç olarak karşımızdaki teknikler, tıbbi teori terimleriyle asla düşünülemeyecek, genelleştirilebilir, güvenli, önleyici tekniklerdi. Peki bu tekniklerin tıbbi polis[7] adını verebileceğimiz şey düzeyindeki etkileri ne olmuştur, neler olup bitmiştir? Önce çiçeklemenin, sonra da aşılamanın, Batı Avrupa'nın gerçek yönetim ve nüfus tekniklerine dahil olmasını sağlayan iki öğeden destek aldıklarını düşünüyorum. İlk olarak, elbette, aşılama ve çiçeklemenin bu kesinlik ve genelleştirilebilirlik özellikleri, söz konusu fenomeni eldeki istatistik aygıtları sayesinde olasılık hesabı terimleriyle düşünmeyi mümkün kılıyordu.[8] Bu anlamda, çiçekleme ve aşılamanın, bu dönemdeki kabul edilebilir ve kabul edilmiş akılsallık alanlarının içine dahil edilmelerini sağlayan matematiksel bir destekten faydalandıkları söylenebilir. İkinci olarak, bu pratiklerin –teori açısından yabancı ve heterojen olmalarına rağmen– kabul edilmiş tıbbi pratikler alanına ithal edilmelerinin, bu alana göçmelerinin ardındaki ikinci etkenin, aşılama ve çiçeklemenin, en azından analojik biçimde ve bir dizi önemli benzerlik sayesinde, size sözünü ettiğim diğer güvenlik mekanizmalarına dahil olmaları olduğunu düşünüyorum. Gerçekten de azlık konusunda güvenlik mekanizmalarına özgü olan ve bana önemli gözüken şey şuydu: 18. yüzyıla dek hâkim olan yasal-disiplinci nizamnameler azlık fenomenini engellemeye çalışırlarken, 18. yüzyılın ortasından itibaren fizyokratlar ve başka ekonomistlerle birlikte yapılmaya çalışılan şey, tam da azlık sürecinden, kimi zaman bolluğu, kimi zaman azlığı üreten niceliksel bir tür dalgalanmadan destek almaktı. Çözüm bu fenomenin

zararsız hale getirilmiş. Burada bir grup yaşlı kadın bu işlemde uzmanlaşmışlar" (alıntılayan A.-M. Moulin, *a.g.e.*, s. 19-20).

7 Bu kavram hakkında bkz. Michel Foucault'nun makalesi, "La politique de la santé au XVIIIème siècle", *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossier et documents*, Institut de l'envrionnement, Paris, 1976, s. 11-21; *DE*, III, n° 168, s.15-27 (bkz. s. 17-18).

8 Bkz. A.-M. Moulin, *La Vaccination anti-variolique...*, s. 26: "1760'ta matematikçi Bernoulli, aşılamanın tek teorik sağlaması olan istatistiği, J. Jurin'in Royal Society'nin *Philosophical Transactions* dergisinde yayınlanan tablolarına oranla daha titiz bir biçimde kurar. [...] Aşılama kabul edilirse, sivil toplum için binlerce kişilik bir kazanç elde edilecek; beşikteki bebekleri öldürdüğünde olduğu gibi ölümcül olsa bile, topluma yararlı hale gelmiş yetişkinleri öldüren çiçek hastalığından yeğdir; aşının yaygınlaşmasının salgın hastalıkları bir tür yerleşik hastalık durumuna taşıma riski barındırdığı doğru olsa bile, buradaki tehlike daha azdır, çünkü çiçek hastalığı genelleşmiş bir iltihapken, aşı derinin yalnızca bir kısmını etkiler." Bernoulli bu ispattan şu sonucu çıkarır: Bireyin bakış açısı göz ardı edilse bile, "Prenslerin çıkarının aşıyı desteklemekte olduğu geometrik olarak her zaman doğru olacaktır" (D. Bernoulli, "Essai d'une nouvelle analyse de la mortalité causée par la petite vérole et des avantages de l'inoculation pour la prévenir", *Histoires et Mémoires de l'Académie des sciences*, 2, 1766). 1760'ta yayınlanan bu deneme, 12 Kasım 1760'ta Bilimler Akademisi'nde D'Alembert'in kötü bir tepkisiyle karşılaşır. Bernoulli'nin hesap yöntemi ve D'Alembert ile olan tartışma için bkz. H. Le Bras, *Naissance de la mortalité*, Gallumard Le Seuil ("Hautes Etudes"), Paris, 2000, s. 335-342.

gerçekliğine dayanmak, onu engellemektense gerçeğin diğer öğelerini ona göre harekete geçirmek, böylece bu fenomenin kendi kendisini yok etmesini sağlamaktı. Çiçeklemede dikkate değer olan şey, aşılamaya göre çiçeklemede daha açık ve daha iyi görünen şey, çiçeklemenin çiçek hastalığını engellemekten ziyade aşılanan bireylerde çiçek hastalığının kendisini tetiklemeye çalışmasıydı – ama bu, hastalığın ortadan kalkmasının, bütün ve tam bir hastalığa yol açmayan bu aşılamayla aynı anda olacağı koşullarda yapılıyordu ve çiçek hastalığının diğer olası saldırılarının önlenmesi, yapay olarak yaratılmış bu ilk küçük hastalıktan destek alınarak sağlanıyordu. Yani burada, tipik olarak, azlık fenomeninde gözlemlenen mekanizmanınkiyle aynı morfolojiye sahip bir güvenlik mekanizması vardır. Yani, farklı güvenlik teknolojilerinin içerisinde, rastlantının ve olanaklılıkların akılsallaşmasında ikili bir kaynaşma vardır. İşte bu yeni teknikleri tıbbi düşünce için, hiç değilse doktorlar, idareciler, tıbbi polisten sorumlu olanlar ve nihayet insanların kendileri için kabul edilebilir kılan budur.

Ancak, tipik bir güvenlik pratiği olan bu pratik üzerinden, genel olarak güvenlik düzeneklerinin sonraki açılımı için son derece önemli olan bir dizi öğenin ortaya çıktığını düşünüyorum. İlk olarak, aşılama pratiğinde olup biten her şeyle birlikte, aşılanmış insanların maruz kaldığı gözetimde, insanları aşılayıp aşılamamaya değip değmeyeceğinin, aşılanmayla mı yoksa çiçek hastalığının kendisiyle mi ölüm riski alındığının anlaşılmaya çalışıldığı hesapların tümünde, bütün bunlarda ne görüyoruz? Öncelikle hastalığın, bu dönemdeki tıbbi düşünce ve pratikler içerisinde çok sağlam, çok dayanıklı bir kavram olan "hâkim hastalık"[9] kategorisi içerisinde ele alınmaktan çıktığını görüyoruz. 17. yüzyıl ve hatta 18. yüzyıl tıbbının tanımladığı ya da betimlediği anlamda hâkim hastalık, fiziksel bir yeri olan hastalıktır, yani bir ülkeyle, bir şehirle, bir iklimle, bir insan grubuyla, bir bölge ve bir yaşama biçimiyle maddi anlamda bütünleşmiştir. Hâkim hastalığın özelliğini oluşturan şey, bir musibetle bir yer arasındaki, bir musibetle insanlar arasındaki bu yekpare ve genel ilişkidir. Oysa çiçek hastalığının başarısı ve başarısızlığı üzerine niceliksel çözümlemeler yapıldığı andan itibaren, yani farklı salgın ve ölüm olasılıkları hesaplandığı zaman, hastalık artık yeri ve ortamıyla arasındaki bu yekpare ilişki içerisinde değil, zamanda ve mekânda sınırları belli olan bir nüfu-

9 Bu kavram hakkında bkz. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963, s. 24 (L.S.D. Brun'un *Traité théorique sur les maladies épidémiques*, Didot le jeune, Paris, 1776, s. 2-3'ün alıntısı) ve s. 28 (F. Richard de Hautesierck'in *Recueil d'observations. Médecine des hôpitaux militaires*, Imprimerie royale, Paris, 1766, t. 1, s. XXIV-XXVII) [*Kliniğin Doğuşu*, çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002].

sun içindeki vakaların bir dağılımı olarak ortaya çıkacaktır. Bunun sonucunda da vaka kavramı ortaya çıkacaktır; ancak burada kastedilen bireysel bir vaka değil, kolektif hastalık fenomeninin bireyselleştirilmesinin, fenomenlerin niceliksel, akılsal ve saptanabilir olanın kipinde kolektifleştirilmesinin, ya da bireysel fenomenlerin kolektif bir alana dahil edilmesinin bir biçimidir. Kısacası ilk olarak elimizde vaka kavramı var.

İkinci olarak gördüğümüz şey, şu olgudur: Eğer hastalık grup düzeyinde ve her bir birey düzeyinde bu şekilde erişilebilir hale geliyorsa, bu kavram dahilinde ve vaka dağılımına dair bu çözümlemede, her birey ve bireyselleşmiş her grup hakkında, bunların her birinin çiçek hastalığına yakalanma, ölme ya da iyileşme riskinin ne olduğunu saptamak mümkün hale gelecektir. O halde yaşı ve oturduğu yer belli olan her birey için, her yaş dilimi, her şehir ve her meslek için, hastalık ve ölüm riskinin ne olduğu belirlenebilecektir. Böylece her yaş grubuna özgü risk bilinebilecektir (burada örneğin bütün bu niceliksel araştırmaların bir tür bilançosunu oluşturan bir metne, Duvillard'ın 19. yüzyıl başında yayınladığı *Analyse de l'influence de la petite vérole*[10] [*Çiçek Hastalığının Etkisi Üzerine Çözümleme*] metnine gönderme yapıyorum: Bu metin, 18. yüzyılda birikmiş tüm bu niceliksel verileri toplar ve doğan her çocuk için çiçek hastalığına yakalanma riskinin 2/3 olduğunu gösterir). Çiçek hastalığına yakalanılması durumunda, yaşlı ya da genç olunmasına, belli bir muhite ya da mesleğe ait olunmasına göre ölüm riskinin ne olduğu belirlenebilir. Yine aynı şekilde, çiçekleme yapılması durumunda, bu aşının ya da çiçeklemenin hastalığı tetikleme riskinin ne olduğu ve bu çiçeklemeye rağmen hastalığa daha sonra yakalanma riskinin ne olduğu anlaşılabilir. Böylelikle son derece temel bir kavram olan risk kavramı ortaya çıkar.

Üçüncü olarak, bu risk hesabı, risklerin bütün bireyler, bütün yaş grupları, bütün koşullar, yerler ve ortamlar için aynı olmadığını gösterir. O halde, yoğun risk bölgelerini ve tersine daha düşük risk bölgelerini ortaya koyan diferansiyel riskler vardır. Bu da, tehlikeli olanın saptanabileceği anlamına gelir. Çiçek hastalığı açısından, üç yaşından küçük olmak tehlikelidir. Çiçek hastalığı riski açısından, bir şehirde oturmak köyde oturmaktan daha

10 Emmanuel Etienne Duvillard (1755-1832), *Analyse et Tableaux de l'influence de la petite vérole sur la mortalité à chaque âge, et de celle qu'un préservatif tel que la vaccine peut avoir sur la population et la longévité, Paris, Imprimerie impériale*, 1806. ("Nüfus istatistikleri, sigorta ve rant hesapları teorisyeni", Duvillard üzerine bkz. G. Thuillier, "Duvillard et la statistique en 1806", *Etudes et Documents*, Imprimerie nationale, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, Paris, 1989, cilt 1, s. 425-435; A. Desrosières, *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, La Découverte, Paris, 1993; yeniden basım 2000, s. 48-54).

tehlikelidir. Böylelikle, vaka ve risk kavramlarından sonra, bir başka önemli kavram olan tehlike kavramı ortaya çıkar.

Son olarak, genel salgın kategorisi altında bulunmayan ivme kazanma, hızlanma ve çoğalma fenomenleri saptanabilir. Bu fenomenler sonucunda, belli bir yerde ve belli bir anda hastalık –elbette bulaşma yoluyla– vakaların artmasına yol açar, bu vakalar yeni vakaları tetikleyerek sayının çoğalmasına neden olur ve bu çoğalma eğilimi, hastalığın yapay bir mekanizma ya da doğal ama gizemli bir mekanizma sayesinde yok edilebildiği ve fiili olarak yok edildiği durumlar hariç, durmaz. Düzenli olarak ortaya çıkan ve düzenli olarak kendilerini iptal eden bu ivme kazanma fenomenleri kabaca kriz olarak adlandırılır (ancak bu sözcük tam anlamıyla tıbbi dile ait değildir, zira bu dilde başka bir karşılığa sahiptir). Kriz, ancak onu frenleyecek doğal ve üstün bir mekanizma ya da yapay bir müdahale sayesinde duraklayan bu döngüsel ivme kazanma fenomenidir.

Vaka, risk, tehlike, kriz: Bana öyle geliyor ki bunlar en azından uygulama alanları ve davetiye çıkardıkları teknikler açısından yeni kavramlardır, çünkü burada, eskiden olduğu gibi hastalığı ortaya çıktığı tüm öznelerde basitçe ortadan kaldırmayı veya hasta öznelerin hasta olmayanlarla temasını engellemeyi amaçlamayan bir dizi müdahale biçimi vardır. Disiplinci sistem, yani salgın hastalık nizamnamelerinde veya cüzam gibi yerleşik [*endémique*] hastalıklar için uygulanan nizamnamelerde ortaya çıkan disiplinci mekanizmalar, temelde neyi hedeflerler? İlk olarak hastada, ortaya çıkan her hastada bulunan hastalığı mümkün mertebe tedavi etmeyi amaçlar. İkinci olarak, hasta olmayan bireylerin hasta olanlardan yalıtılması yoluyla hastalığın yayılmasını engellemeyi amaçlar. Peki bunun tersine, çiçekleme-aşılama pratikleriyle ortaya çıkan düzenek ne yapar? Hasta olanlar ve hasta olmayanlar arasında hiç de böyle bir paylaşım yapmaz. Onun yaptığı, hasta olan ve olmayanların kesintisiz, sürekli bütünlüğünü, yani kabaca nüfusu ele almak, bu nüfusun içinde de olası hastalık ve ölüm katsayılarının ne olduğunu, yani nüfustaki hastalık ve hastalığa bağlı ölüm olgularından normal olarak ne beklendiğini saptamaktır. Çiçek hastalığına bağlı normal ölüm oranının 7,782'de 1 olduğu böyle saptanmıştır – bu konuda 18. yüzyılda yapılmış tüm istatistikler birbirini tutar. Yani burada "normal" bir hastalık ve ölüm oranı fikri vardır. İlk nokta budur.

İkinci nokta ise şudur: Normal adı verilen, normal olarak değerlendirilen bu hastalık ve ölüm oranlarına bağlı olarak, farklı normallikleri kendi aralarında ayrıştırmayı sağlayacak daha ince bir çözümlemeye varılmaya ça

lışılacaktır. Çiçek hastalığına yakalanma ya da bu hastalıktan dolayı ölme vakalarının her yaş grubunda, her bölgede, her şehirde, şehrin farklı mahallelerinde ve farklı meslek gruplarında nasıl bir "normal" dağılım gösterdiği saptanacaktır. Yani elimizde normal ve genel bir eğri ile, normal olarak değerlendirilen eğriler olacaktır. Peki bundan hareketle nasıl bir teknik uygulanacaktır? Normal, genel eğriye göre en elverişsiz ve en sapkın normallikler, bu normal ve genel eğriye indirilmeye çalışılacaktır. Mesela, üç yaşın altındaki çocuklarda çiçek hastalığının çok daha hızlı, çok daha kolayca, çok daha güçlü yayıldığı ve hastalanma oranlarının çok yüksek olduğu keşfedildiğinde (tabii çok erken keşfedildi bu), sorun, çocuklardaki bu hastalanma ve ölüm oranlarını ortalama oranlarla aynı düzeye çekmekten ibaretti – bu ortalama oranlar da, bu genel nüfusun içindeki bir grup bireyin hastalık ve ölüm oranları daha düşük hale geleceği için düşmüş olacaktı. Önleyici tıbbın müdahale ettiği düzey, (ki bu henüz bir "salgınbilim", yani bir salgın hastalıklar tıbbı değildir) tam da bu diferansiyel normalliklerin oyununun, ayrıştırılmasının ve aynı seviyeye getirilmesinin söz konusu olduğu düzeydir.

Dolayısıyla burada, disiplinlerde gözlemleyebildiğimizin tam tersi bir sistem olduğunu sanıyorum. 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 birbirlerine göre hareketlendirilmesinden, en elverişsiz olanların en elverişli olanlara doğru çekilmesinden ibarettir. Yani burada normal olandan yola çıkan ve diğerlerinden daha normal ya da daha elverişli olduğu düşünülen kimi dağılımlara dayanan bir şey vardır. Bu dağılımların kendileri norm görevi görür. Norm, diferansiyel normallikler içerisindeki bir oyundur.* Birincil olan normaldir ve norm buradan çıkarsanır, veya normun sabitlenip fiili rolünü oynaması, bu normallik incelemesi sayesinde olur. O halde, burada söz konusu olanın artık bir normlama değil, daha ziyade dar anlamında bir normalleştirme olduğunu düşünüyorum.

On beş gün önce, sekiz gün önce ve bugün, üç örneği ele aldım: Şehir, azlık ve salgın; başka türlü söylersek, sokak, tahıl ve bulaşma. Bu üç fenomen arasında çok net, çok belirgin bir bağlantı olduğunu görüyoruz hemen: Hepsi de şehir fenomeninin kendisine bağlılar. Hepsi de taslağını vermeye çalıştığım sorunların ilkine gelip bağlanırlar, çünkü en nihayetinde azlık ve tahıl sorunu,

(*) M. Foucault burada tekrar eder: Ve normalleştirme işlemi bu farklı normallik dağılımlarını kendi aralarında hareketlendirip bunlarla oynamaktan ibarettir.

pazar olarak şehir sorunudur; salgın hastalıklar ve bulaşma sorunu, hastalıklara yataklık eden şehir sorunudur. Pazar olarak şehir, aynı zamanda ayaklanma mekânı olarak şehirdir; hastalıklara yataklık eden şehir, miyasma ve ölüm mekanı olarak şehirdir. Ne olursa olsun, bu farklı güvenlik mekanizması örneklerinin kalbindeki sorun, şehir sorunudur. Ve eğer güvenliğin son derece karmaşık teknolojilerinin taslağı 18. yüzyılın ortasında ortaya çıkıyorsa, bu bence şehrin hem yeni hem de kendine özgü yönetim tekniği sorunları, ekonomik ve politik sorunlar yaratmasındandır. Kaba bir biçimde –daha sonra ayrıntılandırmak koşuluyla– şu da söylenebilir: Esas olarak toprak üzerine kurulu bir iktidar sistemi içerisinde, feodalitenin tanımladığı bir toprak egemenliği üzerinde kurulup gelişmiş bir sistem içerisinde, şehir her zaman bir istisna oluşturmuştur. Şehir, hatta gerçek anlamda şehir, serbest şehirdir. Belli bir noktaya kadar, belli bir ölçüde ve sınırları iyi çizilmiş bir biçimde kendi kendini yönetme imkânı ve hakkı olan, kendisine böyle bir hak tanınan şehirdir. Feodaliteden hareketle gelişmiş bir iktidara temel niteliğini veren toprak üzerine kurulu büyük iktidar mekanizmaları ve düzenlemelerine nazaran, şehir her zaman bir özerklik alanı teşkil etmiştir. Şehrin merkezî iktidar mekanizmalarına dahil olması ya da daha doğru bir ifadeyle şehrin toprak sorunundan da önce gelen birincil sorun olmasına yol açan ters yüz oluş, bence 17. yüzyılla 19. yüzyılın başı arasında olup biten şeyleri ayırt etmeyi sağlayan bir fenomen ve bir ters yüz oluştur. Bu soruna yeni iktidar mekanizmalarıyla cevap vermek gerekmiştir ve bunların biçimi şüphesiz, benim adına "güvenlik mekanizmaları" dediğim şeylerde bulunabilir. Temelde, şehir olgusunu hükümranlığın meşruluğu ile uzlaştırmak gerekmiştir. Hükümranlık şehirde nasıl uygulanacaktır? Bu, göründüğü kadar basit değildir ve bunun için benim burada ancak çok küçük bir taslağını çizdiğim bir dizi dönüşüm gerekmiştir.

İkinci olarak, saptamaya uğraştığım bu üç fenomenin –sokak, tahıl, bulaşma ya da şehir, azlık, salgın–, bu üç fenomenin veya daha ziyade bu üç sorunun ortak noktası, bunlardan hepsinin az çok dolaşım sorununun etrafında dönmeleridir. Dolaşım burada elbette çok geniş anlamda, hareket, değişim, temas, yayılma ve dağılım biçimi olarak anlaşılır ve sorun şudur: Bir şeyin nasıl dolaşması ya da dolaşmaması gerekir? Eğer o zamana dek hükümranlığın ve dolayısıyla hükümranlık formuna bağlı politik iktidarın geleneksel sorunu yeni toprakların fethedilmesi ya da tersine fethedilmiş toprakların korunması olduysa, hükümranlığın meselesinin bir anlamda şu olduğu söylenebilir: Bir şeylerin kımıldamaması ya da benim bir şeyler kımıldamadan ilerlemem nasıl mümkün olabilir? Toprağı nasıl damgalayabilirim, nasıl sabitle

yebilirim, nasıl korur veya genişletirim? Başka türlü söylersek, burada tam olarak toprağın emniyeti ya da toprak üzerinde hâkimiyet kuran hükümranın emniyeti olarak adlandırabileceğimiz bir şey söz konusuydu. Nihayetinde, Machiavelli'nin de meselesi budur. Machiavelli'nin ortaya koyduğu sorun, fethedilmiş ya da miras alınmış belli bir toprakta[11] –iktidarın meşru olup olmaması fark etmez– hükümranın iktidarının nasıl olup da tehdit altında kalmayacağı ya da en azından maruz kaldığı tehditleri kesin bir biçimde nasıl savuşturabileceğidir. Prens'in emniyeti: Toprağa dayalı iktidarının gerçekliği içerisinde Prens'in sorunu buydu – ve bence hükümranlığın politik sorunu da buydu. Ancak Machiavelli'nin politik düşüncenin modernlik alanını açtığını düşünmek şöyle dursun, tersine, onun bir çağın sonunun habercisi olduğunu ya da sorunun Prens'in ve toprağının emniyeti olduğu bir anın doruğunu oluşturduğunu söyleyebilirim. Fakat bana öyle geliyor ki, saptamaya çalıştığım son derece kısmi fenomenler üzerinden ortaya çıkan şey, tamamen başka bir sorundur: Bir toprağı sabitlemek ve damgalamak değil, dolaşımları serbest bırakmak, dolaşımları kontrol etmek, iyi ve kötü olanlarını birbirlerinden ayırmak, her şeyin durmadan kımıldamasını, hareket etmesini, bir noktadan diğerine gitmesini sağlamak, ama bunu, bu dolaşıma içkin tehlikelerin ortadan kalkacağı biçimde yapmak. Prens'in ve toprağının emniyeti değil, nüfusun ve dolayısıyla onu yönetenlerin güvenliği. Çok önemli olduğunu düşündüğüm bir başka değişim de budur.

Bu mekanizmaların üçüncü bir ortak özelliği daha vardır. İster şehircilik alanındaki yeni araştırmalar olsun, ister azlıkları engelleme ya da en azından kontrol etme biçimleri olsun, ister salgın hastalıkları önleme biçimleri olsun, bu mekanizmaların ortak özellikleri şudur: Bunların harekete geçirmeye çalıştığı şey hiçbir şekilde, ya da en azından birincil ve temel olarak, hükümranın üstün istenci ile ona tabi olan istençler arasındaki bir itaat ilişkisi değildi. Tersine, burada söz konusu olan gerçekliğin öğelerini birbirleriyle ilişki içerisinde harekete geçirmekti. Başka türlü söylersek, güvenlik mekanizmasının gelip bağlandığı yer, bireylerin hükümranlarına bir anlamda edilgin ve bütünsel itaatini sağlayan hükümran-tebaa ilişkileri ekseni değildi. Bu mekanizmanın bağlandığı yer, fizyokratların fiziksel dediği, doğal denebilecek süreçlerdi, ki bunlara gerçeklik öğeleri de denebilir. Bu mekanizmalar fenomen-

11 Machiavelli'deki "yeni prens" sorunsalını oluşturan bu ayrım için bkz. *Le Prince*, 1. Bölüm: "Prenslikler, eğer prensleri kendi efendilerinin kanından geliyorlarsa kalıtsaldırlar, yoksa yenidir" (Fransızca çeviri, s. 45) ve 2. Bölüm: "Aynı kandan olan prenslere alışmış kalıtsal devletlerde, yeni devletlere nazaran yerinde tutunmanın daha kolay olduğunu söylüyorum | |".

leri iptal etmeye de yönelirler, fakat bunu "şunu yapmayacaksın" ve hatta "bu gerçekleşmeyecektir" gibi bir yasak biçiminde değil, fenomenlerin kendi kendileri tarafından yavaş yavaş iptal edilmeleri biçiminde yaparlar. Bir anlamda burada söz konusu olan, fenomenlere "hayır" diyen bir yasak dayatmaktan ziyade, onlardaki kabul edilebilir sınırları saptamaktır. Yani güvenlik mekanizmalarının harekete geçtiği nokta, hükümran-tebaa ekseni olmadığı gibi, yasaklama formu da değildir.

Nihayet, bütün bu mekanizmalar –ve sanırım burada temel olan noktaya geliyoruz– disiplin ve yasa mekanizmalarının yaptıkları gibi birinin istencini olabilecek en homojen, en sürekli ve en kapsamlı biçimde ötekiler üzerinde uygulamaya yönelmezler. Burada söz konusu olan, yönetenlerin eyleminin gerekli ve yeterli olduğu belli bir düzeyi ortaya çıkarmaktır. Bir yönetimin eylemindeki bu uygunluk düzeyi, tebaanın fiilî ve yöntemli bütünlüğü değil, kendi fenomenleri ve süreçleriyle nüfustur. Panoptikon fikri[12] bir anlamda modern olsa da, panoptik mekanizma bu iktidar aygıtının içinde bulunan tüm uyruklar üzerinde bir tür hükümranlık uygulayabilecek birini, bir gözü, bir bakışı, bir gözetim ilkesini merkeze aldığı için, bu fikrin son derece arkaik olduğu da söylenebilir. Bu anlamda, panoptiğin en eski hükümranın en eski rüyası olduğu söylenebilir: Uyruklarımın hiçbiri gözden kaçmasın ve uyruklarımın hiçbirinin hiçbir hareketi benim bilgim dışında olmasın. Panoptiğin merkez noktası da bir anlamda mükemmel bir hükümrandır. Buna karşılık, şimdi ortaya çıkan şey, bireylerden her birinin hiçbir anda, yaptığı hiçbir şeyde hükümranın gözlerinden kaçmaması için bireylerin eksiksiz gözetlenmesi biçimini alan bir iktidar fikri değildir. Burada ortaya çıkan şey, her ne kadar bireyler bir şekilde burada belirseler ve buradaki bireyselleştirme süreçleri çok belirli olsa da, tam anlamıyla bireysel olmayan –bu üzerinde duracağımız önemli bir noktadır– belirli fenomenleri, yönetim ve yönetenler için uygun hale getiren mekanizmalardır. Bu, kolektif olanla bireysel olan arasındaki ilişkileri, toplumsal alanın bütünüyle temel parçalar arasındaki ilişkileri kurmanın tamamen başka bir yoludur, nüfus denilen şeyde kurulan başka bir biçimdir. Ve nüfusların yönetimi de bence, hükümranlığın bireysel davranışların en ince dokusuna kadar uygulanışından çok farklıdır. Burada, çok farklı olduğunu düşündüğüm iki iktidar ekonomisi söz konusudur.

İşte şimdi bunu çözümlemeye başlamak istiyorum. Şehir, azlık ve salgın hastalık örnekleri üzerinden, bu çağda yeni olduklarını düşündüğüm mekaniz-

12 Bkz. aşağıdaki 8 Şubat dersi, s. 103.

maları kavramayı denedim sadece. Ve bunlar üzerinden ortaya konulan sorunun, bir yandan başka bir iktidar ekonomisi, bir yandan da –ve şimdi bunun hakkında birkaç söz söylemek istiyorum– bu döneme kadar var olmamış, algılanmamış, bir anlamda tanınmamış ve sınırları çizilmemiş yeni, mutlak olarak yeni bir karakterin 18. yüzyılda sahneye çıktığını görüyoruz: Nüfus.

Elbette bu, nüfusa dair endişelerin ve sorunların, politik düşünce içerisinde olduğu kadar yönetim teknikleri ve usulleri dahilinde de ilk ortaya çıkışı değildir. Daha gerilere gidilirse, daha eski metinlerde "nüfus" kelimesinin kullanımına bakılacak olursa,[13] nüfus sorununun uzun zamandan beri, neredeyse sürekli biçimde ortaya konulduğu, fakat temelde olumsuz bir biçimde ortaya konulduğu görülür. Nüfus adı verilen şey, temel olarak nüfus azalmasının karşıtıydı. Yani "nüfus"tan kasıt, salgın 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. Nüfus sorunu, büyük insani felaketlere bağlı ıssızlık ve ıssızlaşma açısından ortaya konuyordu. Şu meşhur ölüm oranı cetvellerinin –18. yüzyılda demografinin, bazı ülkelerde ve özellikle de İngiltere'de, bir dizi niceliksel araştırmayı ve insanların neden öldüğünü anlamayı mümkün kılan bu ölüm oranı cetvelleri sayesinde ortaya çıkabildiğini biliyorsunuz–,[14] her zaman var olmadıklarını ve özellikle de sürekli bir biçimde hazırlanmadıklarını görmek son derece önemlidir. Ve bu ölüm oranı cetvellerini ilk kez kullanan İngiltere'de, 16. yüzyılda ve hatta sanırım 17. yüzyılın başında (değişimin yaşandığı tarihi tam olarak bilmiyorum), en azından tüm 16. yüzyıl boyunca, bu cetvel ler yalnızca büyük salgınlar çağında ve kimi felaketler ölüm oranlarını dra

13 M. Foucault burada belki de birçok sözlükte "nüfus" kelimesini ortaya attığı söylenen Bacon a gönderme yapmaktadır (örneğin bkz. *Dictionnaire historique de la langue française. Le Robert)* Aslında bu kelime Bacon'da bulunmaz ve ancak sonraki 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 terim den haberdar değildir, "insanların sayısından" (*De l'esprit des lois*, XVIII, 10, *Oeuvres complètes*, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", cilt 2, Paris, 1958, s. 536) veya bir yerin sakinlerinden, "türün yayılmasından" söz eder (*a.g.e.*, XXIII, 26, s. 710; 27, s. 711; bkz. *Lettres persanes* (1721), CXXII, cilt 1, s. 313). Buna karşılık, *Lettres persanes*'da bu sözcüğün olumsuz formu "*dépopulation*" sıkça kullanılır (*Lettres persanes*, s. 305; *De l'esprit des lois*, XXIII, 19, s. 695; 28, s. 711). "Se dépeupler" fiilinin kullanımı 15. yüzyıla kadar uzanır (bkz. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, J.-J. Pauvert, Paris, 1956, cilt 2, s. 1646). "Population" kavramı, Herbert'in *Essai sur la police générale des grains* kitabının 1753'teki ilk baskısında değil, 1755'teki ikinci baskısında bulunur. Bu konudaki yakın tarihli bir çalışma için bkz. H. Le Bras, *L'Invention des populations*, Odile Jacob, Paris, 2000 ve I. Tamba, "Histoires de démographe et de linguiste: le couple population/dépopulation", *Lmx*, 47, 2002, s. 1-6.

14 John Graunt hakkında bkz. aşağıdaki 28. not.

matik olarak arttırdığı için tam olarak kaç insanın öldüğünün ve neden öldüğünün bilinmesi istendiği anlarda kullanılıyordu.[15] Başka türlü söylersek, nüfus sorunu kesinlikle olumluluğu ve genelliği içerisinde ele alınmıyordu. Nüfusun ne olduğu ve bir toprağın nasıl yeniden iskân edileceği sorusu, dramatik ölüm oranlarıyla ilişki içinde soruluyordu.

Nüfus kavramının olumlu değeri de, benim şimdiye dek gönderme yapmış olduğum 18. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmamıştır. Nüfusun bir hükümranın kuvvetinin bir öğesi olarak geçtiğini görmek için, vakanüvislerin, tarihçilerin, gezginlerin metinlerine, buralardaki betimlemelere bakmak yeterlidir. Bir hükümranın güçlü olması için, elbette geniş bir toprağa hâkim olması gerekir. Aynı zamanda hazinesinin de önemi ölçülür, tahmin edilir, kestirilirdi. Toprağın genişliği ile hazinelerin ve nüfusun önemi de ayrıca üç açıdan ele alınırdı: Kalabalık olduğu için hükümranın kuvvetinin göstergesi olan bir nüfus vardır ve bu nüfus kendisini, hükümranın büyük ordulara sahip olmasıyla, şehirlerin kalabalık ve pazar yerlerinin canlı olmasıyla gösterir. Bu kalabalık nüfus, hükümranın gücünü ancak iki ek koşul sayesinde gösterebilir. Bir yandan uysal olmalıdır, diğer yandan da çalışmayı ve etkinliği sevmeli, şevkli olmalıdır; öyle ki hükümran fiilî olarak kuvvetli, yani bir yandan itaat edilen kişi, bir yandan da zengin olabilsin. Bütün bunlar, nüfusun kavranma biçimindeki en geleneksel yanları oluşturur.

Her şey 17. yüzyılla birlikte, yani ekonomik doktrinler olmaktan çok yönetim sorunlarını ortaya koymanın yeni biçimleri olan kameralizm[16] ve merkantilizm[17] ile anılan çağda değişir. Belki bunlara geri döneriz. Her durumda, 17. yüzyıldaki merkantilistler için, nüfus yalnızca hükümranın kuvvetinin simgeleri arasında yer alan olumlu bir özellik değil, devletin ve hüküm-

---

15 Bkz. E. Vilquin, J. Graunt'un *Observations naturelles ou politiques répertoriées dans l'Index ci-après et faites sur les bulletins de mortalité de John Graunt citoyen de Londres, en rapport avec le gouvernement, la religion, le commerce, l'accroissement, l'atmosphère, les maladies et les divers changements de ladite cité* eserine giriş, Paris, INED, 1977, s. 18-19: "Londra'nın ölüm oranları bültenleri yayınlanan ilk demografik ölçümler arasında yer alır, ancak bunların kaynakları bilinmemektedir. Bulunan en eski bülten, Kraliyet Konseyi'nin Londra belediye başkanından 21 Ekim 1532'de vebadan ölenlerin sayısı hakkındaki talebidir. 1532 ile 1535 arasında, her mahalle için vebadan ölenlerin ve toplam ölü sayısının belirtildiği haftalık bültenler vardır. Herhalde bu bültenler yalnızca Londra yöneticilerine vebanın boyutları hakkında bilgi verme işlevini taşıyorlardı, veba ile ortaya çıkıp onunla birlikte kayboluyorlardı. 1563 veba salgını, 12 Haziran 1563'ten 26 Temmuz 1566'ya kadar süren uzun bir bülten dizisine yol açmıştır. 1574'te bir dizi, 1578'den 1583'e kadar bir dizi, sonra da 1592'den 1595'e ve 1597'den 1600'e birer dizi mevcuttur. Haftalık bültenlerin 1563'ten başlaması imkânsız değildir, her durumda 1603'ten itibaren kesindirler."

16 Bkz. yukarıda sayfa 16, not 25.

17 *A.g.e.*

ranın kuvvetinin dinamiğinin içinde, daha doğrusu içinde değil de bu dinamiğin ilkesi olarak belirir. Nüfus temel bir öğedir, yani tüm diğer öğeleri koşullayan öğedir. Peki neden koşullar? Çünkü nüfus tarım için işgücü sağlar, yani hasatların bolluğunu garantiler: Ne kadar çok çiftçi olursa o kadar ekili alan, o kadar bol hasat olur ve böylece tahıl ve tarım ürünlerinin fiyatları düşük olur. Nüfus aynı zamanda sanayiye de işgücü sağlar, yani mümkün olduğu ölçüde ithalata gerek duyulmamasını ve dolayısıyla yabancı ülkelere altın ya da nakit para ödenmemesini sağlar. Nihayet, nüfus devletlerin kuvvet dinamiğinde temel bir öğedir çünkü aynı devlette işgücü içerisinde en yüksek rekabeti sağlar, bu da elbette düşük maaş demektir. Düşük maaş da üretilen ürünlerin fiyatlarının düşük olması ve ihracat imkânı anlamına gelir, bu da devletin kuvveti için yeni bir ilke, yeni bir garanti oluşturur.

Nüfusun bu şekilde devletin zenginliğinin ve kuvvetinin temeli oluşu, ancak dış göçü engelleyen, göçmenleri geri çağıran, doğum oranlarını destekleyen bir yönetmelikler aygıtı, yararlı ve ihraç edilebilir ürünlerin neler olduğunu belirleyen, üretilecek nesneleri, onların üretim aygıtlarını, maaşları saptayan, başı boş gezmeyi ve serseriliği yasaklayan bir nizamnameler aygıtı tarafından çevrelenmesi sayesinde mümkün olabilir. Kısacası, devletin zenginliği ve kuvvetinin bir anlamda kökünü ya da ilkesini oluşturduğu düşünülen bu nüfusun gerektiği gibi, gerektiği yerde ve gereken şeyi üretmek için çalışmasını sağlayan bir aygıt söz konusudur. Başka türlü söylersek, merkantilizmin meselesi dar anlamda üretim gücü olarak nüfustu ve bence nüfusun temelde ve özde üretici güç olarak algılanması merkantilistlerden sonra, 18. yüzyılda ve hele de 19. yüzyıldan sonra olmaz. Nüfusu böyle ele alanlar merkantilister ve kameralistlerdi, ama tabii bu nüfusun fiilî olarak disiplinci mekanizmalara göre terbiye edilmesi, ayrıştırılması, dağıtılması, sabitlenmesi koşuluyla mümkündü. Nüfus, zenginlik ilkesi, üretici güç, disiplinci çerçeleveme: Bütün bunlar, merkantalistlerin politik düşüncesi, projesi ve pratikleri içinde birleşir.

18. yüzyıldan itibaren, yani şimdiye dek kerteriz olarak aldığım senelerde, işler değişmeye başlar. Fizyokratların, önceki dönemin merkantilistlerinin aksine nüfus karşıtı oldukları söylenir.[18] Yani merkantilistler zenginlik

---

18 Bu konuda bkz. G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, 2. Cilt, beşinci kitap, birinci bölüm, s. 268-295: "Discussion des principes du populationnisme"; Id., *Les Physiocrates*, s. 251-254; J.J. Spengler, *Economie et Population. Les doctrines françaises avant 1800: de Budé a Condorcet*, çev. G. Lecarpentier ve A. Fage, Paris, PUF, 1954, s. 165-200; A. Landry, "Les idées de Quesnay sur la population", *Revue d'Histoire des doctrines économiques et sociales*, 1909, yeniden basımı, *F. Quesnay et la physiocratie*, 1. Cilt, s. 11-49; J.-Cl. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, s. 143-192.

ve kuvvet kaynağı olarak nüfusu arttırmak isterlerken, fizyokratların konumlarının daha nüanslı olduğu söylenir. Aslında bence farkın oluştuğu yer nüfus artışının değeri ya da değersizliği değildir. Bana öyle geliyor ki fizyokratlar, nüfusu ele alma biçimleri özünde başka olduğu için merkantilist ve kameralistlerden ayrılırlar.[19] Zira aslında, merkantalist ve kameralistler nüfustan bir yandan zenginliğin temeli, bir yandan da nizamnamelere bağlı bir sistemle çerçevelenmesi gereken bir şey olarak söz ettiklerinde, onu hâlâ bir hükümranın tebaasının toplamı olarak görürler: Bu tebaaya tam da yukarıdan ve istence bağlı biçimde, ne yapması gerektiğini, nerede ve nasıl yapması gerektiğini söyleyen bir dizi yasa ve nizamname dayatılabilir. Yani merkantilistler nüfus sorununu temelde hükümranın ve tebaasının ekseninde ele alırlar. Merkantilist, kameralist veya Colbertci projenin kendini konumlandırdığı yer, hükümranın istencinin insanların itaat eden istenciyle ilişkisidir; bu insanlar hukuki özneler [*sujets de droit*], yasaya tabi özneler, nizamnamelere bağlı bir çerçevelemeye dahil edilebilecek öznelerdi.* Ancak bana öyle geliyor ki, fizyokratlarla ve genel olarak 18. yüzyıldaki ekonomistlerle birlikte nüfus, hukuki kişiliklerin bir toplamı, hükümranın istencine nizamname, yasa, ferman vb. gibi şeyler aracılığıyla itaat etmesi gereken uysal istençler toplamı olmaktan çıkar. Nüfus artık doğal veçhesi içinde ve onda doğal olan şeyler üzerinden idare edilmesi gereken bir süreçler toplamı olarak ele alınacaktır.

Peki nüfusun bu doğallığının** anlamı nedir? Nasıl oluyor da nüfus, bu andan itibaren, hukuki-politik bir kavram olan tebaa [*sujet*] kavramıyla değil de, bir idarenin ve bir yönetimin teknik-politik nesnesi olarak algılanmaya başlıyor? Bu doğallık nedir? Kısaca söylemek gerekirse, buradaki do-

---

19 Fizyokratların bu konudaki temel konumu, zenginliklerin nüfusla geçim kaynakları arasındaki bir aracı olarak devreye sokulmasıdır. Bkz. F. Quesnay, "Hommes" maddesi, *F. Quesnay et la physiocratie*, 2. Cilt, s. 549: "Köylerdeki nüfus arttırılmak isteniyor ve nüfus artışının zenginliklerin daha önceki bir artışına bağlı olduğu gözardı ediliyor." Bkz. G. Weulersse, *Les Physiocrates*, s. 252-253: "Nüfus artışı onları kayıtsız bırakmaz: Çünkü insanlar devleti iki biçimde zenginleştirirler, üretici ve tüketici olarak. Ama onlar ancak tükettiklerinden fazla üretirlerse, yani çalışmaları gerekli sermaye yardımıyla yapılırsa faydalı üreticiler olurlar; tüketimleri de aynı şekilde, aldıkları mallara iyi bir fiyat ödediklerinde, yani yabancı alıcıların ödeyecekleri fiyatı ödediklerinde faydalı hale gelir: Bunun dışında, yüksek bir ulusal nüfus, bir kaynak olmaktan öte bir yük haline gelir. Oysa topraktan elde edilen gelirleri arttırır: Bol ücretin bir anlamda yaşama ısındırdığı insanlar kendiliklerinden çoğalmaya başlayacaklardır; işte gerçek nüfusçuluk budur, dolaylıdır ama iyi sonuç verir. "Çok iyi bir özet için bkz. J.J. Spengler, *a.g.e.*, s. 167-170. Fizyokrat ve ekonomistlerin nüfusun rolü hakkındaki çözümlemeleri için ayrıca bkz. M. Foucault, *Histoire de la folie...*, [*Deliliğin Tarihi*], s. 429-430.

(*) Fransızcadaki "sujet" terimi hem özne, hem de tabi olan, tebaa anlamlarına gelmektedir. Burada, hükümranın istencine tabi olan hukuki özneler anlamında kullanılıyor – ç.n.

(**) Doğallık: 1 İyazmasının 13. sayfasında tırnak içinde.

ğallığın üç biçimde ortaya çıktığım düşünüyorum. İlk olarak, 18. yüzyılın düşüncesi içinde olduğu kadar yönetimsel pratiklerinde de sorunsallaştırıldığı şekliyle nüfus, bir toprakta oturan bireylerin basit bir toplamı değildir. Bu bireylerin çoğalma isteklerinin basit bir sonucu da değildir. Kendisini destekleyebilecek ya da oluşturabilecek hükümran bir istencin muhatabı da değildir. Aslında nüfus birincil bir veri değildir ve bir dizi değişkene bağlıdır. Nüfus iklimle değişir, maddi çevreyle değişir, ticaretin yoğunluğu ve zenginliklerin dolaşım etkinliğiyle değişir. Tâbi olduğu yasalara, örneğin vergi ve evliliğe dair yasalara göre değişir. Aynı zamanda insanların alışkanlıklarıyla da değişir, örneğin kızlara çeyiz verme biçimleriyle, kardeşler arasındaki miras hukuku ve büyük olanın haklarının düzenlenmesiyle, çocukların yetiştirilme biçimiyle ve bakıcılara emanet edilip edilmemeleriyle değişir. Nüfus, şu ya da bu davranışa özgü ahlâki ve dinî değerlerle değişir: Örneğin papaz ya da rahiplerin evlenmemelerinin etik ve dinî olarak savunulması. Nüfus aynı zamanda ve esas olarak geçim kaynaklarının durumuna göre değişir; Mirabeau'nun nüfusun asla geçim kaynakları tarafından sabitlenen sınırların ötesine geçemeyeceğini ve bunun ötesinde değişemeyeceğini söylediği ünlü deyiş de buradan gelir.[20] Mirabeau'nun, başrahip Pierre Jaubert'in[21] ya da *Encylopédie*'deki "Hommes" ["İnsanlar"] maddesinde[22] Quesnay'nin sunduğu bütün bu çözümlemeler, bu düşüncede nüfusun ilksel bir veri, hükümranın ediminin üze-

---

20 Bkz. Victor Riquetti, Mirabeau markizi (1715-1789), *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, yazar ismi yok, Avignon, 1756, 3 cilt (bkz. L. Brocard, *Les Doctrines économiques et sociales du marquis de Mirabeau dans l' "Ami des hommes"*, Giard et Brière, Paris, 1902). Mirabeau'nun *L'Ami des hommes*'dan aldığı aforizma –"geçim kaynaklarının ölçüsü nüfusun ölçüsüdür" (1. Cilt, s. 37)–, A. Goudart'ın aynı sene yayınlanan eserinde karşılığını bulur: *Les Intérêts de la France mal entendus, dans les branches de l'agriculture, de la population, des finances...* (Amsterdam, Jacques Coeur, 3 cilt): "İnsanların sayısı her zaman geçim kaynaklarının genel derecesine bağlıdır". Bu fikir, daha imgeli bir ifadeyle ("sınırsız geçim kaynakları varsa, insanlar tavanarasındaki fareler gibi" ürerler), Richard Cantillon'un *Essai sur la nature du commerce en général* kitabında da tekrarlanır (Fletcher Gyles, Londra, 1755, yeniden basım, INED, Paris, 1952 ve 1997, bölüm 15, s. 47).

21 Abbé Pierre Jaubert, *Des causes de la dépopulation et des moyens d'y remédier*, yazar ismi olmadan yayınlanmış, Dessain Junior, Londra ve Paris, 1767.

22 Yayınlanmasının 1757'de yasaklandığı ve 1765'te bir daha basılan *Encyclopédie* için kaleme alınmış bu makale, 1908'e dek yayınlanmadan kaldı (*Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1); yeniden basım, *François Quesnay et la physiocratie*, 2. Cilt, *Oeuvres*, s. 511-578. Bu nunla birlikte makale Henry Pattullo tarafından kısmi olarak kopyalanmış ve yayılmıştır: *Essai sur l'amélioration des terres*, Durand, Paris, 1758. Quesnay'nin makalesinin yerini *Encyclopédie*'de 1765'ten sonra Diderot'nun "Hommes" makalesi ve Damilaville'in "Population" makalesi almıştır. Makalenin Ulusal Kütüphane'deki elyazması ancak 1889'da keşfedildi. O yüzden de metin E. Daire'in *Les Physiocrates* (Guillaumin, Paris, 1846) kitabında bulunmaz. Bkz. L. Salleron, *F. Quesnay et la physiocratie*, 2. Cilt, s. 511, 1. not.

rinde uygulandığı bir madde, hükümranın karşısındaki şey olmadığını açıkça gösterir. Nüfus, onun hükümranın edimleri karşısında geçirgen olmamasını sağlayan bir dizi değişkene bağlı olan bir veridir. Gene bu değişkenler nedeniyle, nüfusla hükümran arasındaki ilişki yalnızca itaat ya da itaati ret, itaat ya da ayaklanma düzeyinde olamaz. Aslında, nüfusun bağlı olduğu değişkenler, onun büyük ölçüde hükümranın yasa formundaki doğrudan ve istemli eyleminin dışına düşmesini sağlarlar. Eğer nüfusa "şunu yap" denirse, yalnızca onun bunu yapacağını değil, onun bunu yapabileceğini bile hiçbir şey ispatlayamaz. Yalnızca hükümran-uyruk ilişkisi düşünüldüğünde, yasanın sınırı uyruğun itaatsizliğidir, uyruğun hükümrana "hayır" diyerek karşı çıkmasıdır. Ama hükümetin/yönetimin nüfusla ilişkisi söz konusu olduğunda, hükümran ya da hükümet tarafından alınmış kararın sınırı, zorunlu olarak hitap edilen insanların bu kararı reddetmeleri değildir.

Nüfus burada, hükümranın "yasalcı volontarizmi" karşısında geçirgen olmayışı açısından, bir doğa fenomeni olarak ortaya çıkar. Kararnamelerle değiştirilemeyecek bir doğa fenomenidir, ama bu onun ulaşılamaz ve nüfuz edilemez bir doğa olduğu anlamına gelmez, hatta tersi doğrudur. Fizyokratların ve ekonomistlerin çözümlemelerinin ilginç hale geldiği nokta, tam da nüfus olgusunda saptanan bu doğallığın dönüşüm tekniklerine ve etkenlerine sürekli açık olmasıdır – bu dönüşüm teknik ve etkenlerinin aynı anda bilgili, düşünülmüş, analitik, hesaplı ve hesaplayıcı olmaları koşuluyla. Burada sadece nüfus için elverişsiz olan yasaları isteyerek değiştirmeyi dikkate almak yetmez. Özellikle, eğer nüfus arttırılmak isteniyorsa ya da nüfusun bir devletin kaynakları ve imkânlarıyla doğru bir ilişkide olması isteniyorsa, nüfusun kendisinden, dolaysız davranışlarından, doğurganlığından ya da yeniden üreme istencinden çok uzak gibi görünen bir sürü etken ve öğe üzerinde eylemde bulunmak gerekir. Örneğin, ülkeye girecek para akışları üzerinde eylemde bulunmak gerekir; bu akışların nereden geçtiği, bütün nüfusa yayılıp yayılmadıkları, bazı bölgeleri es geçip geçmedikleri bilinmelidir. İhracat üzerinde de eylemde bulunmak gerekir: Ne kadar ihraç talebi olursa, elbette o kadar iş imkânı, yani zenginlik ve nüfus artışı imkânı olacaktır. İthalat sorunu da ortaya çıkar: Acaba ithalat nüfusun yararına mı, zararına mı? İthalat yapılınca ülkedeki insanların işleri ellerinden alınmış olur, ama aynı zamanda ithalat onlara yiyecek sağlar. Bu nedenle 18. yüzyılda ithalatların düzenlenmesi temel bir sorundur. Her durumda, nüfus üzerinde fiilî olarak etkide bulunulması bu tür uzak etkenler sayesinde, onların oyunu sayesinde mümkün olur. Gördüğünüz gibi, burada ortaya çıkan bambaşka bir teknik vardır: Hüküm-

ranın istencine uyrukların itaatini sağlamak değil, nüfustan uzak görünen, fakat hesaplama, çözümleme ve düşünsel çaba yoluyla nüfus üzerinde etkin bir rol oynadığı anlaşılan şeylere hâkim olmak. Bana öyle geliyor ki, nüfusun bu nüfuz edilebilir doğası, iktidar yöntemlerinin düzenlenmesi ve akılsallaştırılması konusunda çok önemli bir dönüşümü beraberinde getiriyor.

Nüfusun doğallığının ikinci bir biçimiyle şu olguda ortaya çıktığı söylenebilir: Bu nüfus elbette bireylerden, birbirlerinden tamamen farklı olan ve davranışları belli bir noktaya kadar tam olarak öngörülemeyecek olan bireylerden meydana gelir. Yine de, 18. yüzyılın ilk nüfus teorisyenlerine göre, nüfusun eyleminin tek bir hareket ettiricisi olmasını sağlayan bir değişmez vardır. Bu hareket ettirici, arzudur. Arzu –ki vicdan yönetiminde ortaya çıkan ve kullanılan eski bir kavramdır (belki de buna daha sonra geri döneriz)–,[23] burada iktidar ve yönetim tekniklerine ikinci kez dahil olur. Arzu, tüm bireyleri harekete geçiren şeydir. Arzuya karşı hiçbir şey yapılamaz. Quesnay'nin dediği gibi: İnsanları, kendileri için en kazançlı olduğunu düşündükleri ve bu kazancı arzuladıkları için oturmayı arzuladıkları yerde oturmaktan vazgeçiremezsiniz. Onları değiştirmeye çalışmayın, değiştiremezsiniz.[24] Ama –ve arzunun bu doğallığının nüfusta iz bıraktığı ve yönetimsel tekniğin nüfuz edebileceği hale geldiği nokta budur–, bütün sistemin önemli teorik öğelerinden birini oluşturan ve üzerinde daha sonra durmamız gereken sebepler yüzünden, bu arzu, eğer kendi haline bırakılırsa –ve ancak kendi haline bırakılması koşuyla– belli sınırlar dahilinde ve kimi ilişkilendirme ve bağlantılar sayesinde, neticede nüfusun genel çıkarını üretir. Birey kendi çıkarı konusunda, kendi arzusunda yanılabilir; ama yanıltmayan bir şey vardır, o da arzunun kendiliğinden, ya da en azından hem kendiliğinden hem de kurallı [*réglé*] olan oyununun, nüfusun kendisi için çıkar oluşturan bir şeyi, bir çıkarı ürettiğidir. Arzunun oyunu sayesinde kolektif çıkarın üretilmesi: Hem nüfusun doğallığının, hem de onu idare etmek için gereken araçların olası yapaylığının belirdiği yer burasıdır.

Bu önemli bir şey, çünkü gördüğünüz gibi nüfusların, arzularının doğallığından ve kolektif çıkarın arzu tarafından üretiliyor olmasından hareketle yönetilmesi fikrinde, hükümranlığın işleyişinin ve yönetimin eski etik hukuki kavrayışına tam olarak zıt olan bir şey var. Hukukçular için, Ortaçağ hukukçuları için olduğu kadar Hobbes ve Rousseau gibi doğal hukuk teoris

23 Michel Foucault burada daha önce 1975 senesinin dersinde (*Les Anormaux*) ele alınmış bir soruna gönderme yapıyor. Bkz. aşağıdaki s. 162, 43. not.

24 Bkz. "Hommes" makalesi, *a.g.e.* s. 537: "İnsanlar, zenginlik kazanabilecekleri, rahatça yaşayabilecekleri, emeklerinin ve üretimlerinin onlara sağlayabilecekleri zenginliklere güvenli bir biçimde ve mülk olarak sahip olabilecekleri her yerde bir araya gelir ve çoğalırlar."

yenleri için de, hükümran nedir? Hükümran, her bireyin arzusuna "hayır" deme yetisi olandır, tüm sorun da bireylerin arzusuna karşı konulan bu "hayır"ın, bireylerin kendi istençlerinde nasıl temellendirilip meşrulaştırılabileceğidir. Bu tabii çok büyük bir sorundur. Oysa fizyokratların bu ekonomik-politik düşüncesi ile birlikte çok başka bir fikrin doğduğunu görüyoruz: Yönetenlerin sorunu kesinlikle nasıl, nereye kadar ve hangi meşruiyetle "hayır" diyebileceklerini bilmek olmamalıdır. Mesele nasıl "evet" deneceği, bu arzuya nasıl "evet" deneceğidir. Yani bedensel isteklerin sınırı ya da kendilik sevgisi anlamındaki kendine dönük sevginin sınırı değil, bu kendilik sevgisini ve bu arzuyu desteklemek, bu yolla da onun zorunlu olarak üreteceği faydalı etkileri üretmesini sağlamaktır. Burada, faydacı [*utilitariste*] adını verebileceğimiz tüm bir felsefenin ana kalıbını buluyoruz.[25] Ve nasıl Condillac'ın *Idéologie*'sinin,[26] yani duyumculuk [*sensualisme*] olarak adlandırılan şeyin, disiplin pratiğini destekleyen bir teorik araç olduğunu düşünüyorsam,[27] faydacı felsefenin de o dönemde bir yenilik olan nüfusların yönetimini destekleyen teorik bir araç olduğunu düşünüyorum.*

Nihayet, arzunun bu evrensel yararında ve nüfusun karmaşık, dönüştürülebilir değişkenlere bağlılığı olgusunda ortaya çıkan nüfusun doğallığı,

---

25 Bu kavram hakkında bkz. *Naissance de la biopolitique*, 17 Ocak 1979 dersi, s. 42 ("yönetim teknolojisi" olarak faydacılık).

26 Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, P. Mortier, Paris, 1746, *Traité des sensations*, De Bure, Paris, 1754 ve *Traité des animaux*, De Bure, Paris, 1755 kitaplarının yazarıdır. *Traité des sensations*'da ruhun her işleminin dönüşmüş bir duyum olduğunu – ki doktrinine verilen duyumculuk adı da buradan gelir – ve her duyumun bütün yetileri doğurabileceğini savunur. Bu tezi savunmak için de, ayrı ayrı ve sırayla beş duyuyu atfettiği bir heykel tahayyül eder. *Ideologie* ise Condillac'tan yola çıkan felsefi hareketi betimler: 1795'te *Institut*'nün kurulmasıyla başlamıştır, Condillac'çıların üyesi olduğu *Académie des sciences morales et politiques* de buna bağlıdır. Bu okulun en önemli temsilcisi, *Elements d'idéologie* kitabının yazarı Destutt de Tracy'dir (1754-1836). M. Foucault *Kelimler ve Şeyler*'de İdeologlardan sayfalar boyunca söz eder (*Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, 7. Bölüm, s. 253-255) ve 1973-74 dersinde Condillac'ın kalıtımcı kavrayışını, Bentham'ın –disiplinci iktidarın saf biçimi olarak sunulan– panoptikon düzeneği ile bağlantılandırır (*Le Pouvoir psychiatrique*, yay. J. Lagrange, Gallimard - Le Seuil, Paris, 2003, 28 Kasım 1973 dersi, s. 80). Condillac üzerine ayrıca bkz. *Les Mots et les Choses*, 3. Bölüm, s. 74-77.

27 Bkz. *Surveiller et Punir*, s. 105: "[İdeologların söylemi], çıkarlar, temsiller ve işaretler teorisiyle ve yeniden oluşturduğu diziler ve doğuşlar sayesinde, insanlar üzerindeki iktidarın uygulanması için bir tür reçete verir: iktidarın üzerine yazılabileceği bir yüzey olarak 'zihin'; fikirlerin kontrolü ile bedenin itaat ettirilmesi; işkencenin anatomi ritüelinden çok daha sağlam bir beden politikası ilkesi olarak temsillerin çözünlenmesi. İdeologların düşüncesi yalnızca bir birey ve toplum teorisi değildir; hükümranların iktidarının kallavi harcamalarına karşıt olarak ince, sağlam ve tasarruflu iktidarların bir teknolojisi olarak gelişmiştir."

(*) Elyazması, 17. Sayfa: "Önemli olan şudur: *Idéologie* disiplinler için neyse, faydacı felsefe de nüfusların yönetimi için odur."

kendisini üçüncü bir biçimde daha ortaya koyar. Nüfusun doğallığı, kazalardan, rastlantılardan, bireysel davranışlardan ve konjonktüre bağlı nedenlerden kaynaklandıkları için değişken oldukları düşünülebilecek fenomenlerin sabitliğinde ortaya çıkar. Düzensiz gibi görünen bu fenomenlerin aslında düzenli olduklarını anlamak için onları gözlemlemek, hesaplamak ve onlara bakmak yeterlidir. İngiliz Graunt,[28] 17. yüzyılın sonunda ölüm oranı tablolarıyla ilgili büyük bir keşif yapmıştı: Yalnızca her sene bir şehirde ölüm sayısının her durumda sabit olduğunu değil, bu ölümlere sebep olan farklı kazaların, çok çeşitli olsalar da, sabit bir oranları olduğunu göstermişti. Takatsizlikten, ateşten, böbrek taşından, guttan ya da sarılıktan ölen insan oranlarının her biri aynı kalıyordu.[29] Ve Graunt'u çok şaşırtan şey, Londra'daki ölüm oranı tablolarındaki intihar oranlarının bir yıldan diğerine tamamen aynı kalmasıydı.[30] Başka düzenli fenomenler de vardı: Doğan erkek sayısı kadından fazlaydı, ama erkeklerin geçirdiği kazalar kızlarınkinden fazlaydı, öyle ki bir süre sonra bu orantı eşitleniyordu.[31] Çocukların ölüm oranları her durumda yetişkinlerinkinden daha fazlaydı.[32] Ölüm oranları şehirde her

---

28 John Graunt (1620-1674), *Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index, and Made upon the Bills of Mortality. With reference to the Government, Religion, Trade, Growth, Ayre, Diseases, and the Several Changes of the Said City*, John Martin, Londra, 1662, beşinci basım 1676; yeniden basım, C.H.; Hull, *The Economic Writings of Sir William Petty*, cilt 2, Fransızca çeviri, Giard et Brière, Paris, 1905, s. 351-467. W. Petty'nin arkadaşı olan ve kendini yetiştiren Graunt, 17. yüzyılda Londra'da ortaya çıkan veba salgını vesilesiyle ölüm oranları bültenlerinden hareketle kronolojik tablolar çıkarmaya başlamıştır. Bu metin, birçokları tarafından modern demografinin çıkış noktası olarak algılanır (bkz. P. Lazarsfeld, *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard, 1970, s. 79-80: "Graunt'un 1662'de yayınladığı ilk ölüm oranı tabloları modern demografinin kurucusu olarak görülür". Fakat *Observations*'un Graunt'a atfedilmesi 18. yüzyılda eleştirilmiş ve bunların Petty'nin kaleminden çıktığı söylenmiştir. Bkz. H. Le Bras, *Naissance de la mortalité*, s. 9. Karşıt tez de şurada savunulur: Ph. Kreager, "New Light on Graunt", *Population Studies*, 42 (1), Mart 1988, s. 129-140.

29 J. Graunt, *Observations*, ikinci bölüm, § 19, çev. E. Vilquin, s. 65-66: "Değişik ölüm sebeplerinden bazıları, toplam gömülen insan sayısıyla sabit bir ilişki içindedir. Örneğin zayıf düşme, su bikrmesi, sarılık, gut, böbrek taşı, felç, iskorbüt, akciğer kalkması, raşitizm, yaşlılık, ateşli hastalıklar, ishal gibi kronik hastalıklar ve şehirde en çok görülen hastalıklar böyledir."

30 *A.g.e.*: "Ve bu, keder, boğulmalar, intiharlar ve çeşitli kazalardan gelen ölümler gibi kazalar vb için de böyledir". İntihar ihtimalleri hakkında bkz. üçüncü bölüm, § 13, s. 69-70.

31 *A.g.e.*, bölüm 8, § 4, s. 93: "Kadınlara nazaran daha çok erkek olduğunu daha önce söylemiştik, erkeklerin oranının kadınlarınkinden 1/3 daha fazla olduğunu da ekliyoruz. Şiddetli ölümle, yani savaşta, kazada, denizde boğularak ölen ya da adalet tarafından öldürülen daha fazla erkek vardır. Bu 1/3 farkı, çokeşliliğe rağbet edilmeksizin, her kadının bir kocası olmasını sağlayacak şekilde gelişir."

32 *A.g.e.*, bölüm 11, s. 105: "Her 100 bireyden 36'sının 6 yaşından önce olduğunu ve yalnızca birinin 76 yaşına kadar yaşadığını tespit ettik" (bunu takiben yorumcuların hatalı bir biçimde "Graunt'un ölüm tabloları" dediği bölüm gelir).

zaman köydekinden daha fazlaydı[33] vb... O halde burada da nüfusun doğallığına yaklaşan bir üçüncü düzey görüyoruz.

Kısacası bu, hükmeden bir istençle bireysel ya da kolektif bir biçimde ilişkiye geçen hukuki öznelerin bir toplamı değildir. Nüfus, kazalarda bile sürekliliklerin ve düzenliliklerin gözlenebileceği, herkes için düzenli olarak fayda üreten arzunun evrenselliğinin saptanabileceği ve son olarak da bağımlısı olduğu ve onu dönüştürmeye kadir olan kimi değişkenlerin gözlemlenebileceği bir öğeler bütünüdür. Nüfusa özgü etkilerin ele alınması ve bir anlamda kayda değer hale getirilmesiyle, çok önemli bir fenomenin ortaya çıktığını görüyoruz: Bu, hükümranın ona, onun üstünde ve ona karşı adil yasalar dayatması gerekmeyen bir doğanın* iktidar teknikleri alanına dahil olmasıdır. Bir yanda doğa, diğer yanda da doğanın üstünde ya da doğaya karşı konumlanan hükümran ve hükümranla kurulması gereken itaat ilişkisi yoktur. Bir nüfus vardır ve bu nüfusun doğası öyledir ki, hükümran düşünülmüş yönetim usullerini bu doğanın içerisinde, bu doğa sayesinde ve bu doğaya dair ortaya koymalıdır. Başka türlü söylersek, nüfusla birlikte, konumları, yerleri, malları, vergileri, görevleri açısından farklılaşmış hukuki öznelerin/tebaanın birlikteliğinden çok farklı bir şey ortaya çıkar; bir yandan canlı varlıkların genel rejimine dahil olan, bir yandan da otoriter fakat düşünülmüş ve hesaplanmış dönüşümler için bir müdahale yüzeyi sağlayan bir öğeler bütünü ortaya çıkar. Nüfusun diğer canlı varlıklar arasına katıldığı boyut, ilk kez insanların "insan cinsi" [*genre humain*] yerine "insan türü" [*espèce humaine*] olarak adlandırılmaya başlandıkları zaman ortaya çıkan ve onaylanan boyuttur.[34] İnsan cinsi tür olarak, tüm canlı türlerin belirlen-

33 *A.g.e.*, bölüm 12, s. 114: "Londra'da insanlar köylerde olduğundan daha az sıklıkta ve daha düzensiz biçimde ölseler de, sonuç olarak köylerde daha az ölüm vardır, öyle ki yukarıda sözü edilen dumanlar, buhar ve kokular Londra'nın iklimini daha istikrarlı hale getirse bile onu daha temiz kılmaz." Burada Foucault'nun Durkheim'a yaptığı gönderme açıktır. 19. yüzyılda sosyolojinin intihara karşı olan ilgisi, "bu kadar tuhaf olmasına rağmen tezahürlerinde bu denli sabit ve düzenli olduğu için kişisel kazalarla pek açıklanamayan bu tuhaf ölüm inadı" hakkında bkz. *La Volonté de savoir*, s. 182.

(*) Doğa: Elyazmasının 18. sayfasında tırnak içinde.

34 "Natüralistlerin uzun zaman boyunca tanımladıkları anlamda tür, sistematik birlik, ilk olarak John Ray tarafından [*Historia plantarum* (Londra, Faithorne) eserinde], 1686'da tanımlanmıştır ["üreme yoluyla kendilerine benzer başka bireyler yaratan bireylerin bütünü"]. Bundan evvel bu kelime çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Terim Aristoteles'te küçük grupları belirtiyordu. Daha sonra ise cins ile karıştırılmıştır" (E. Guyénot, *Les Sciences de la vie aux XVIIe et XVIIIe. L'idée d'évolution* (Albin Michel, "L'Évolution de l'humanité", Paris, 1941) s. 360. Linné, *Systema naturae*'nin 10. baskısında, 1758'de *İnsan* cinsini *Primatlar* arasına dahil eder ve burada iki türü ayırır: *Homo sapiens* ve *Homo troglodytes* (*Systema Naturae per Regna Tria Naturae*, 12. baskı, cilt 1, [Stockholm, Salvius, 1766] s. 28 ve devamı). Tür kavramının 17. yüzyıldaki doğuşu

me alanında ortaya çıktığı andan itibaren, insanın birincil olarak biyolojiye dahil olma özelliğiyle göründüğü de söylenebilir. O halde nüfus, bir yandan insan türü, bir yandan da kamu [*public*] olarak adlandırılan şeydir. Yine burada da, kelime yeni olmasa da kullanım yenidir.[35] 18. yüzyılda temel bir kavram olan kamu, nüfusun görüşleri, yapıp etme biçimleri, davranışları, alışkanlıkları, kaygıları, önyargıları, talepleri açısından ele alındığı halidir; ona eğitimle, kampanyalarla ve kanaatlerle müdahale edilir. Yani nüfus, "tür"ün sağladığı biyoloji alanına dahil oluştan, "kamu"nun sağladığı müdahale yüzeyine kadar yayılan şeylerin bütünüdür. Burada, tür ile kamu arasında bir yeni gerçeklikler bütünü ortaya çıkar; bunlar yenidir, çünkü iktidar mekanizmaları için elverişli öğeleri, içinde ve üzerinde iktidarın eylemde bulunması gereken elverişli alanı oluştururlar.

Hatta şunu da ekleyebiliriz: 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 kralın iktidarını sınırlandırmak için "kral hükmeder ama yönetmez"[36] 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. Güvenlik me-

---

üzerine ayrıca bkz. François Jacob, *La Logique du vivant* (Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", Paris, 1970) s. 61-63 [*Canlının Mantığı. Bir Kalıtım Tarihi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1993]. "İnsan türü" ifadesi 18. yüzyılda yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Voltaire'de, Rousseau'da, d'Holbach'ta sıkça görülür. Örneğin bkz. George Louis de Buffon (1707-1788), *Des époques de la nature* (Imprimerie royale, Paris, 1778) s. 187-188: "[...] İnsan gerçekten de yaratımın en büyük ve en son eseridir. Analoji yoluyla, insan türünün diğer türlerle aynı yolu izlediği ve aynı tarihten geldiği, hatta onlara kıyasla daha geniş bir alana yayıldığı söylenecektir hep; insanın yaratılışı hayvanlardan sonra gelse bile, insanın aynı doğa yasalarını, başkalaşım ve değişimleri geçirmediğini hiçbir şeyin kanıtlayamayacağı söylenecektir bize. İnsan türünün diğer türlerden bedensel özellikleri açısından özü itibariyle farklılaşmadığını teslim ediyoruz, bu anlamda onun da kaderi diğerlerine az çok benzer, ancak hükümran varlığın bize bahşettiği tanrısal parıltı sayesinde hayvanlardan ayrıldığımızdan şüphe edebilir miyiz? [...]"

35 "Kamu" kavramının bu yeni kullanımı hakkında bkz. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied-Berlin: H. Luchterhand, 1962) [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997]. Kitabın Fransızca çevirisi 1978'de Payot Yayınları tarafından yayımlanmıştı. Foucault bu kamu meselesine 15 Mart dersinde değinecektir (bkz. aşağıda s. 243).

36 Bu ifade, Thiers'nin *National*'deki 4 Şubat 1830 tarihli bir makalesinden alınmıştır

kanizmaları –nüfus– yönetim dizisi ve politika denen alanın bütün bunlara açılması: Burada çözümlenmesi gereken bir dizi olduğunu düşünüyorum.

Bana beş dakika daha verirseniz bir şey daha eklemek istiyorum, sanıyorum neden bunu yaptığımı anlayacaksınız. Bütün bunların biraz dışında bir şey.[37] Ortaya koyduğu tüm hukuki, politik, teknik sorunlarla birlikte mutlak anlamda yeni bir şeyin, nüfusun ortaya çıkışından söz ettik. Şimdi, bilmeler [*savoirs*] diye adlandırılacağımız başka bir dizi alanı ele alırsak, bütün bir bilmeler dizisinde –ve burada bir çözüm değil bir sorun öneriyorum– bu aynı nüfus sorununun ortaya çıktığını görüyoruz.

Daha ayrıntılı incelemek üzere ekonomi politiğin durumunu ele alalım. Temelde, hazineden sorumlu insanlar için –çünkü 17. yüzyılda mevcut olan hâlâ buydu– zenginlikleri hesaplamak, dolaşımlarını ölçmek, paranın rolünü belirlemek, dış ticaret akışlarını desteklemek ya da durdurmak amacıyla bir paranın değerini arttırmak mı yoksa düşürmek mi gerektiğine karar vermek söz konusu olduğunda, "ekonomik analizin"* tam da zenginliklerin analizi olarak adlandırılabilecek düzeyde kaldığı söylenebilir.[38] Buna karşılık, yalnızca ekonomik teorinin değil ekonomik pratiğin de alanına nüfus denen bu yeni özne, bu yeni nesne-özne dahil edildiğinde –ve bu yapılırken nüfusun farklı özellikleri, örneğin demografik özellikleri hesaba katıldığında ya da üretici ve tüketicilerin, mülk sahiplerinin ve mülk sahibi olmayanların, kâr yaratanların ve kârdan faydalananların belirgin rolleri ele alındığında– yani bir nesne-özne olarak nüfus zenginliklerin çözümlemesine dahil edildiğinde, ekonomik düşünce ve pratikler alanında bunun getirdiği tüm sarsıntılarla birlikte artık zenginliklerin analizi bitmiş ve ekonomi politik denen yeni bir bilgi alanı açılmıştır. Ne de olsa Quesnay'nin temel metinlerinden biri *Encylopédie*'deki "İnsanlar" maddesidir[39] ve Quesnay tüm eserlerinde gerçek ekonomik yönetimin nüfusla ilgilenen yönetim olduğunu söylemiştir.[40] Aslında, hâlâ 19. yüzyıla kadar bütün ekono-

37 Michel Foucault, nüfus fenomeninin ışığında, daha önce *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığı üç büyük epistemik alanı yeniden okur: Zenginliklerin analizinden ekonomi politiğe geçiş, doğa tarihinden biyolojiye geçiş, genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye geçiş birer "çözüm" değil, derinleştirilmesi gereken "sorun"lardır. Bu üç bilme alanının 18. yüzyılın sonunda tarihsel bilmenin taktik bir genelleşmesi yoluyla "soybilimsel" biçimde yeniden ele alınması hakkında bkz. "*Il faut défendre la société*", 3 Mart 1976 dersi, s. 170.

(*) M. Foucault ekler: Tırnak içinde.

38 Bkz. *Les Mots et les Choses*, bölüm VI: "Échanger", s. 177-185 (I. L'analyse des richesses, II. Monnaie et prix).

39 Bkz. yukarıda not 22.

40 Bkz. F. Quesnay'nin "Hommes" ["İnsanlar" maddesi], s. 512: "Devletlerin ekonomik yönetiminin esas konuları, nüfusun ve insanların etkinliklerinin durumudur; zira toprakların verimi, üretimlerin ticari değeri ve parasal zenginliklerin iyi kullanımı insanların çalışmasına ve sanayiine

mi politik düşüncesindeki temel sorunun nüfus sorunu olduğunun kanıtı, Malthus ile Marx arasındaki ünlü karşıtlıkta[41] bulunur. Bu düşünürlerin, ikisinde de mutlak biçimde ortak olan o Ricardocu[42] temelden hareket edip ayrıldıkları nokta nedir? Malthus için nüfus sorunu temelde biyo-ekonomik bir sorundur, oysa Marx nüfus sorununun etrafından dolaşmak ve nüfus kavramının kendisini saf dışı bırakmak istemiş, ancak yine de bu kavramla sınıf, sınıf mücadelesi ve sınıf çatışması biçiminde, bu kez biyo-ekonomik değil tarihsel ve politik bir bağlamda karşılaşmıştır. Tam da bu: Ya nüfus, ya sınıflar. İşte kırılma burada ortaya çıkmıştır. Bu kırılmanın zemini de, bir düşünce olarak ortaya çıkması ancak özne olarak nüfusun devreye girmesiyle mümkün olmuş olan bir ekonomi düşüncesi, bir ekonomi politik düşüncesi olmuştur.

Şimdi de doğa tarihi ve biyoloji örneğine bakalım. Aslında doğa tarihi, bildiğiniz gibi canlı varlıkları tablonun şu ya da bu hanesine yerleştirmeyi mümkün kılan tasnif etme ölçütlerinin neler olduğunu belirleme işlevine ve rolüne sahipti.[43] 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başında olup biten de, tasnif edici ölçütlerin saptanmasından organizmanın içsel çözümlemesine geçmeyi sağlayan, sonra da anatomik ve işlevsel tutarlılığı içindeki organizmadan, bu organizmanın yaşam ortamıyla [*milieu de vie*] arasındaki kurucu ve düzenleyici ilişkilere geçmeyi sağlayan bir dizi dönüşümdü.[44] Kabaca bu sorun La-

bağlıdır. Bolluğun dört kaynağı bunlardır ve karşılıklı olarak birbirlerinin artışına katkıda bulunurlar. Ancak bunlar insanların, malların, ürünlerin genel idaresinin sevk edilmesiyle birbirlerine destek olabilirler." Ekonomik yönetim hakkında bkz. örneğin *Despotisme de la Chine* (1767), bölüm 8, *F. Quesnay et la physiocratie*, cilt 2 içinde, s. 923: "Toprağın ekilmesinin ekonomik yönetimi, ulusun genel yönetiminin bir parçasıdır." C. Larrère'in yorumladığı gibi (*L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle* ("Léviathan", PUF, Paris, 1992), s. 194), bir doktrinin birliği yönetim üzerinden oluşur – "toplumun genel yönetiminin idaresini belirleyecek bu yasa ve kurallar" bura da bulunmalıdır (*Despotisme de la Chine*). Bkz. A. Landry, "Les idées de Quesnay", yukarıda not 18 ve aşağıda 1 Şubat dersi, not 23.

41 Bkz. K. Marx ve F. Engels, *Critique de Malthus*, ed. R. Dangeville (Maspero, Paris, 1978).

42 David Ricardo (1772-1823), İngiliz iktisatçı ve *On the Principles of Political Economyand Taxa tion* (J. Murray, Londra, 1817) metninin yazarı. 1809'tan itibaren Malthus'la kurdukları arkadaş lık, teorik anlaşmazlıkları yüzünden bozulmamıştır. Malthus ve Ricardo arasındaki bu ilişki hak kında bkz. *Les Mots et les Choses*, s. 269: "Ricardo için ekonomiyi mümkün ve gerekli kılan şey, sürekli ve temel bir enderlik halidir: Kendiliğinden hareketsiz olan bir doğanın karşısında, insan hayatını tehlikeye atmaktadır. Ekonomi ilkesini, temsilin oyunlarında değil, yaşamın ölümle kar şılaştığı bu tehlikeli alanda bulmaktadır. O yüzden ekonomi, bu oldukça karmaşık, 'antropolojik' denilebilecek tahliller alanına dahildir: Aslında ekonomi, Ricardo ile aynı dönemde Malthus'un eğer çare bulunmaz ve zorlanmaz ise sürekli artacağını gösterdiği insan türünün biyolojik özellik lerine gönderme yapmaktadır."

43 Bkz. *Les Mots et les Choses*, bölüm V: "Classer", s. 140-144 (II. L'histoire naturelle) ve s. 150-158 (IV. Le caractère).

44 Bkz. a.g.e., bölüm 7: "Les limites de la représentation", s. 238-245 (III. L'organisation des etres) – bu bolum esas olarak Lamarck'tan söz eder, "doğa tarihini kapatmış" ve "biyolojinin çağını aç

marck ile Cuvier'nin sorunudur,[45] çözümü ve akılsallık ilkeleri de Cuvier'dedir.[46] Nihayet, Cuvier'den de Darwin'e,[47] yani organizmayla arasındaki kurucu ilişki açısından ele alınan yaşam ortamından nüfusa geçilmiştir ve aslında Darwin de nüfusun, ortamın organizma üzerindeki etkilerini ürettiği öğe olduğunu göstermiştir. Lamarck, ortamla organizma arasındaki ilişkileri düşünmek için organizmanın ortam tarafından biçimlendirildiği doğrudan bir eylem tahayyül etmek zorundaydı. Cuvier, görünüşte daha mitolojik olan ama aslında akılsallık alanını daha iyi idare eden bir dizi şeyden, felaketlerden ve Yaratılış'tan, Tanrı'mn çeşitli yaratma edimlerinden söz etmek zorundaydı. Darwin ise ortamla organizma arasındaki aracının nüfus olduğunu keşfetti; dönüşüm, eleme vb. gibi nüfusa özgü etkileri buldu. Doğa tarihinden biyolojiye geçişi sağlayan da işte nüfusun, canlı varlıkların bu analizinin içinde sorunsallaştırılmasıdır. Doğa tarihiyle biyoloji arasındaki sınır, nüfus sorununda aranmalıdır.

Sanırım aynı şeyi genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye geçiş için de söyleyebiliriz.[48] Genel dilbilgisi, dilsel işaretlerle herhangi bir konuşan özne ya da genel olarak konuşan özne arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiydi. Filoloji ancak dünyanın farklı ülkelerinde, özellikle de politik sebeplerden ötürü Orta Avrupa ve Rusya'da yürütülen bir dizi çalışmada bir nüfusla bir dil arasındaki ilişkinin saptanabilmesiyle mümkün olmuştur. Burada sorun, ko-

---

mış olan" odur. Bunu da transformasyonist tezleriyle değil, organizasyon ve nomenklatur alanlarını ayırması sayesinde yapabilmiştir.

45 Bkz. *a.g.e.*, s. 287-288. Burada Foucault'nun sözünü ettiği sorun, biyoloji tarihinde Lamarck ve Cuvier'ye atfedilmesi gereken yerle ilgilidir. "Gelecekte evrimcilik adı verilecek olan şeyi 'haber veren'" dönüşümcü sezgileriyle Lamarck, "teolojik postulatlarla ve geleneksel önyargılarla dolu eski sabitçiliğe (fiksizm)" (s. 287) bağlı Cuvier'den daha mı moderndir? Foucault, iki düşünür arasında "ilericilik" ve "gericilik" biçiminde özetlenen, "metafor ve karıştırmalarla bezeli, hâkim olunmayan analojilerden oluşan" bu basit karşıtlığı reddederek, aslında "doğaya tarihselliği dahil eden kişinin" paradoksal bir biçimde Cuvier olduğunu söyleyecektir (s. 288) – Cuvier bunu, Lamarck'ın da kabul ettiği ontolojik süreklilik fikriyle tezat içeren canlı türlerin süreksizliği düşüncesi sayesinde yapar. Evrim düşüncesi bu biçimde mümkün olmuştur. Bu sorunun benzer bir analizi için bkz. F. Jacob, *La Logique du vivant*, s. 171-175 (Foucault bu yorumdan şurada söz eder: "Croître et multiplier", *Le Monde*, no. 8037, 15-16 Kasım 1970; *DE*, II, s. 99-104).

46 *Les Mots et les Choses*, bölüm VIII: "Travail, vie, langage", s. 275-292 (III. Cuvier); ayrıca bkz. "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie", *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, cilt XXIII (1), Ocak-Mart 1970, s. 63-92; *Dits et Écrits*, 2, s. 30-36 ve ardından gelen tartışma, s. 36-66.

47 *Les Mots et les Choses*'da ele alınmayan bu sorun için bkz. "La situation de Cuvier", s. 36.

48 *Les Mots et les Choses*, ch. IV: "Parler", s. 95-107 (II. La grammaire générale), bölüm VIII: "Travail, vie, langage", s. 292-307 (V. Bopp) ve Foucault'nun A. Arnauld ve C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée* için yazdığı önsöz (Republications Paulet, Paris, 1969), s. iii xxvi; *Dits et Écrits*, 1, s. 732-752.

lektif özne olarak nüfusun, nüfusa değil onun diline ait süreklilikler üzerinden, tarih boyunca konuştuğu dili nasıl dönüştürdüğüydü. Burada da yine, genel dilbilgisinden filolojiye geçişi sağlayan, özne olarak nüfusun ortaya çıkışıdır bence.

Bütün bunları özetlemek için bence şöyle diyebiliriz: Doğa tarihinden biyolojiye, zenginliklerin çözümlenmesinden ekonomi politiğe, genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye geçişi sağlayan işlemcinin ne olduğunu, tüm bu sistemleri deviren, bu bilgi bütünlüklerini yaşamın, çalışma ve üretimin, dilin bilimlerine dönüştüren işlemcinin ne olduğunu sorarsak, bunun cevabını nüfusta aramak gerekir. Tabii şu biçimde değil: Nüfusun önemini sonunda kavrayan yöneticiler doğa bilimcileri bu yöne doğru sevk ettiler ve onlar da dolayısıyla biyologlara dönüştüler, dilbilgiciler filolog, maliyeciler ise ekonomist oldular. Dönüşüm bu biçimde değil, şu biçimde oldu: İktidar teknikleriyle nesneleri arasındaki sonsuz oyun yavaş yavaş gerçekliğin içinde ve bir gerçeklik alanı olarak nüfusu ve ona özgü fenomenleri yalıttı. Ve iktidar tekniklerinin bağlışığı [*corrélatif*] olarak nüfusun oluşumundan hareketle, mümkün bilgiler için bir dizi nesne alanının açılabildiği görüldü. Buna karşılık, tam da bu bilgiler sürekli yeni nesneler yalıttıkları için nüfus oluşabildi, sürebildi ve iktidarın modern mekanizmalarının ayrıcalıklı bağlılaşığı haline gelebildi.

Bütün bunların sonucu şudur: Onu canlı varlık, çalışan birey ve konuşan özne olarak çözümleyen insan bilimleriyle ortaya çıkan insan izleğini, iktidarın bağlılaşığı ve bilgi nesnesi olarak nüfusun ortaya çıkışından hareketle anlamak gerekir. 19. yüzyılda insan bilimleri* denilen bilimler tarafından tanımlandığı ve aynı yüzyıldaki hümanizm tarafından düşünüldüğü şekliyle insan, bu insan, nihai olarak, nüfusun bir figüründen başka bir şey değildir. Başka türlü söylersek, iktidar sorunu hükümranlık teorisi içerisinde ifade edildiği müddetçe, hükümranlığın karşısında insan değil, ancak hukuki bir kavram olarak hukuk öznesi var olabilirdi. Tersine, hükümranlığın karşısında değil de yönetimin, yönetim sanatının karşısında nüfus ortaya çıktığı andan itibaren, burada insanla nüfus arasındaki ilişkinin, hukuki kişilikle hükümran arasındaki ilişkiye eşdeğer olduğu söylenebilir. Evet, işte böylece paketin iplerini bağladık ve düğümü [attık].**

(*) İnsan bilimleri: Elyazmasında tırnak içinde.
(**) Kelime tam işitilmiyor.

1 Şubat 1978 Dersi*

16. yüzyılda "yönetim" sorunu. – Yönetim pratiklerinin (kendinin yönetimi, ruhların yönetimi, çocukların yönetimi, vb.) çokluğu. – Devlet yönetimine dair özgül sorun. – Yönetime dair literatürdeki tiksinti noktası: Machiavelli'nin *Prens* kitabı. – Prens'in alımlanışının 19. yüzyıla kadarki kısa tarihi. – Prensin becerikliliğinden ayrı olarak yönetim sanatı. – Bu yeni yönetim sanatının örneği: Guillaume de la Perrière'in *Le Miroir politique* kitabı (1555). – Ereğini "şeylerin" idaresinde bulan bir yönetim. – Farklı taktiklere nazaran yasanın gerilemesi. – 18. yüzyıla kadar bu yönetim sanatının hayata geçirilişindeki tarihsel ve kurumsal engeller. – Yönetim sanatındaki engellerin kaldırılmasındaki temel etken olarak nüfus sorunu. – Yönetim-nüfus-ekonomi politik üçgeni. – Yöntem meseleleri: "Yönetimselliğin" [*gouvernementalité*] tarihini yazma projesi. Devlet sorununa verilen aşırı önem.

Bazı güvenlik mekanizmalarının çözümlenmesi üzerinden nüfusa özgü sorunların nasıl ortaya çıktıklarına bakmayı denemiştim; geçtiğimiz derste hatırlarsanız bu nüfus sorunlarına yakından baktığımızda hızlı bir biçimde yönetim sorununa varmıştık. Bu ilk derslerde söz konusu olan, kabaca güvenlik-nüfus-yönetim dizisinin ortaya konmasıydı. Şimdi ise, bu yönetim sorununun bir dökümünü yapmaya çalışmak istiyorum.

Elbette, hem Ortaçağ'da hem de Yunan ve Roma Antik çağında, prense nasıl davranması gerektiği, iktidarı nasıl uygulayacağı, tebaası tarafından nasıl kabul ve saygı görebileceği konusunda, Tanrı'yı sevmek, Tanrı'ya itaat etmek, insanların dünyasına Tanrı'nın yasasını taşımak vb. gibi konularda öğütler veren kitaplar hiç eksik olmadı.[1] Ancak çarpıcı olan, 16. yüzyıldan itibaren ve kabaca 16. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna kadar uzanan dönemde, kendilerini tam olarak prense öğütler olarak ya da politika bilimi olarak değil, prense öğütler ile politika bilimi risalesi arasında konumlanan birtakım yönetim sanatları olarak sunan, azımsanmayacak sayıdaki bir dizi risalenin gelişip yeşerdiğini görüyoruz. Genel olarak "yönetim" sorununun 16. yüzyılda, çok

(*) Bu ders ilk kez *Aut-Aut* isimli İtalyan dergisinin 167-168 numaralı Eylül-Aralık 1978 sayısında yayınlanmıştır; yazı daha sonra *Arc* dergisinin 54 numaralı ve "*Foucault hors les murs*" başlıklı Yaz 1986 sayısında tekrar yayınlandı ve bu haliyle, "La 'gouvernementalité'" başlığıyla *Dits et Écrits*, III, n° 239, s. 635-657 içinde bulunabilir. Biz, ses kayıtları ve elyazmasından hareketle dersin tamamen gözden geçirilmiş halini veriyoruz.

1 Bu "prens aynaları" geleneği hakkında bkz. P. Hadot, "Fürstenspiegel", *Reallexikon für Antike und Christentum*, cilt 8, yay. Th. Klauser, A. Heiserman, Stuttgart, 1972, s. 555-632.

farklı sorular hakkında ve çoğul çehreler altında, eşzamanlı biçimde ortaya çıktığını sanıyorum. Örneğin kendi kendinin yönetimi [*gouvernement de soi-même*] sorunu. 16. yüzyılda Stoacılığın geri dönüşü, kendi kendinin nasıl yönetileceği sorununun yeniden güncelleştirilmesi etrafında olmuştur. Yine ruhların ve davranışların yönetimi sorunu – ki bu da elbette Katolik ya da Protestan pastoralliğin sorunudur. Çocukların yönetimi sorunu – bu da 16. yüzyılda ortaya çıkıp geliştiği haliyle pedagojinin büyük sorunsalıdır. Ve nihayet, belki ancak bütün bunlardan sonra gelen, devletlerin prensler tarafından yönetilmesi sorunu. Kendi kendini nasıl yönetmeli, nasıl yönetilmeli, başkalarını nasıl yönetmeli, kim tarafından yönetilmek kabul edilmeli, en iyi yönetici olmak için nasıl davranmalı? Bana öyle geliyor ki tüm bu sorunlar, yoğunlukları ve çoklukları içinde, tamamen 16. yüzyıla özgüdür ve kabaca söylenirse iki hareketin, iki sürecin kesişiminde yer alır: Tabii ki bir yandan feodal yapıları yerinden ederek büyük toprak devletlerini, idari ve sömürgeci devletleri kuran süreç; diğer yandan da, birincisiyle ilişki içinde olsa da ondan çok farklı olan, Reform ve Karşı-reformla birlikte şekillenen, kişinin bu dünyada selametine doğru ruhani olarak yönlendirilme isteğinin aldığı biçimi sorgulayan karmaşık süreç – tabii bunun tamamını burada çözümlemek söz konusu değil. Bir yandan devletsel yoğunlaşma; diğer yandan ise dinî dağılma ve ayrılıklar: "Nasıl, kim tarafından, hangi sınıra kadar, hangi amaç ve yöntemlerle yönetilmeli?" sorununun, 16. yüzyıla özgü bu yoğunluğu içinde ortaya konulmasının, işte bu iki hareketin kesişiminde gerçekleştiğini düşünüyorum. 16. yüzyıldaki bu yönetim sorununun egemen özelliği, genel olarak yönetimin genel sorunsalıdır.

16. yüzyılın sonunda bir patlama yaşayan ve birazdan belirlemeye çalışacağım dönüşümle birlikte 18. yüzyılın sonuna dek uzanan bu yönetim literatürü içerisinde, yalnızca kimi önemli noktaları yalıtmaya çalışacağım – çünkü bu devasa literatür aynı zamanda tekdüze bir literatür meydana getiriyor. Burada yalnızca devletin yönetimi denen şeyin tanımını ilgilendiren noktalar üzerinde duracağım, yani yönetimin politik biçimi diyeceğimiz şeye değineceğim. Devletin yönetiminin tanımına dair bu birkaç önemli noktayı yalıtmak için en kolay yol, bence, bu devasa literatürün karşısına, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar bu yönetim literatürü için açık ya da kapalı bir tür tiksinme kaynağı teşkil etmiş olan bir metni koymaktır. Yönetim literatürünün karşısında yer aldığı, ona karşı ve onun reddi üzerinden konumlandığı bu tiksinti verici metin, elbette Machiavelli'nin *Prens*[2] metnidir. Bu metnin tarihi il-

2 N. Machiavelli, *Il Principe* (1513), Roma, B. Di Giunta (basımevi), 1532.

gınçtir – daha doğrusu bu metnin onu takip eden, eleştiren, reddeden metinlerle ilişkilerini ortaya koymak ilginç olurdu.

Öncelikle, Machiavelli'nin *Prens*'inin hemen kötülenmediğini, tersine çağdaşları ile ardılları tarafından onurlandırıldığını, ayrıca tam da yönetme sanatını konu alan literatür ortadan kalkarken, yani 18. yüzyılın sonunda ya da 19. yüzyılın tam başlarında bir kez daha onurlandırıldığını unutmamak gerekir. Machiavelli'nin *Prens*'i bu sırada, 19. yüzyılın sonunda, özellikle de Almanya'da Rehberg,[3] Leo,[4] Ranke,[5] Kellermann[6] gibi insanlar tarafından, İtalya'da da Ridolfi[7] tarafından çevrilir, tanıtılır ve yorumlanır. Buradaki bağlam, bir yandan elbette Napolyon bağlamıdır, ama aynı zamanda da Fransız Devrimi ve devrim sorunu etrafında şekillenen bir bağlamdır, yani[8] şu sorudur: Bir hükümranın bir devlet üzerindeki hükümranlığı nasıl ve hangi koşullarda korunabilir? Bu aynı zamanda Clausewitz'le birlikte politika ve strateji arasındaki ilişkiler sorununun belirdiği zamandır. 1815'teki Viyana

---

3 A. W. Rehberg, *Das Buch vom Fürsten von Niccolo Macchiavelli*, Gebrüdern Hahn, Hanovre, 1810 (2. basım Hanovre, Hahnschen Hofbuchhandlung, 1824). Bkz. S. Bertelli ve P. Innocenti, *Bibliografia machiavelliana*, Edizioni Valdonega, Verona, 1979, s. 206 ve 221-223.

4 Henrich Leo 1826'da Machiavelli'nin mektuplarının ilk Almanca çevirisini bir önsözle birlikte yayınladı (*Die Briefe des Florentinischen Kanzlers und Geschictsschrieber Niccolo di Bernardo dei Machiavelli an seine Freunde*, 2. basım, Ferdinand Dümmler, Berlin, 1828). Bkz. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'eta moderna*, Laterza, Bari, 1955, s. 385-386; S. Bertelli ve P. Innocenti, *a.g.e.*, s. 227-228.

5 Leopold von Ranke (1795-1886), *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber* (G. Reimer, Leipzig ve Berlin, 1824), s. 182-202. Ranke bu eserde Machiavelli'ye "az ve öz" bir ekleme yapmakla yetinir (Procacci). Bu yapıtın önemi hakkında: P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi* (U. Hoepli, Milan, 1895), cilt 2, s. 463; G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, s. 383-384 "Ranke, Alman yorumcular arasında, Machiavelli'nin eserinin bütünlüğü sorusunu Fichte'den sonra (*Hegel'in Über Verfassung Deutschlands* denemesindeki Hegelci sayfaların bu sırada henüz yayınlanmamış olduğunu unutmayalım) en iyi biçimde sormuş ve tamamen tarihsel bir temelde cevaplamaya çalışmış olan ilk yazardır". Bkz. ayrıca: Friedrich Meinecke (1862-1954), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (R. Oldenbourg, Münih-Berlin, 1924) / *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, çev. M. Chevallier, Droz, Geneve, 1973, s. 343: "[...] Machiavelli hakkında, düşünce anlamında en zengin ve en verimli yargılar bunlardır. Elli yıl sonra, yazar Makyavelizm karşısındaki tutumuna dair eklemeler yapmıştır, oysa ilk baskı ahlâki yargının belli belirsiz olduğu, tamamen tarihsel bir sunumla sınırlı kalıyordu." Bu ikinci baskı 1874'te yayınlanmış ve şurada yeniden basılmıştır: *Sämtliche Werke* (Leipzig, 1877), XXXIII-XXXIV, s. 151.

6 Bu yazar hiçbir bibliyografyada belirtilmemiştir. Şu makalede de ismi geçmez: A. Elkan, "Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts", Historische Zeitschrift, 119, 1919, s. 427-458.

7 Angelo Ridolfi, Pensieri intorno allo scopo di Niccolo Machiavelli nel libro Il Principe (Milano, 1810). Bkz. G. Procacci, Machiavelli nella cultura europea, s. 374-377.

8 Metnin *Aut Aut* versiyonunda kullanılan ve İngilizce basında yer alan "Amerika Birleşik Devletleri'nde" ifadesi yanlıştır (Dits et Ecrits, 3, s. 637).

Kongresi'nde,[9] güç ilişkilerinin ve güç ilişkileri hesaplarının, uluslararası ilişkilerin kavranma ve akılsallaştırılma ilkesi haline gelişinin politik öneminin belirtildiği bir dönemdir. Nihayet, İtalya ve Almanya'nın toprak bütünlüğü sorununun konuşulduğu bir dönemdir, çünkü bildiğiniz gibi Machiavelli, İtalya'nın toprak bütünlüğünün hangi koşullarda gerçekleşebileceğini tanımlamaya çalışmıştır.

İşte Machiavelli, 19. yüzyılın başında bu koşullarda ortaya çıkacaktır. Ama Machiavelli'nin 16. yüzyılın başında onurlandırılmasıyla 19. yüzyılın başındaki bu yeniden keşfi arasında, çok uzun süre devam etmiş bir Machiavelli karşıtı literatür olduğu kesindir. Bu literatür kendisini bazen açık bir biçimde ortaya koyar: Katolik, hatta Cizvit muhitlerden gelen bir dizi kitapta bu böyledir; örneğin Ambrogio Politi'nin *Disputationes de libris a Chistiano detestandis*,[10] yani bildiğim kadarıyla *Bir Hıristiyan'ın nefret etmesi gereken kitaplar* adlı yapıtı. Ayrıca, Innocent Gentillet ismini taşıma talihsizliğine uğrayan biri,* ilk Machiavelli karşıtı kitaplardan biri olan *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel*'i[11] [*Nicolas Machiavelli'ye Karşı, İyi Yönetmenin Yolları Üzerine Devlet Söylevi*] yazmıştır. Açıkça Machiavelli karşıtı olan bu literatür içinde, biraz daha geç bir tarihte,

---

9 Viyana'da, Kasım 1814'ten Haziran 1815'e dek süren kongrenin amacı, Napolyon savaşlarından sonra Avrupa'nın bir politik haritasını çıkarmaktı. 1648'deki Westphalia'dan beri Avrupa'da yapılan en önemli kongre bu olmuştur. Bkz. 29 Mart 1978 dersi, not 9.

10 Lancellotto Politi (1517'de Dominiken tarikatına Ambrogio Catarino ismiyle girmiştir), *Enarrationes R. P. F. Ambrossi Catharini Politi Senensis Archiepiscopi campani in quinque priora capital libri Geneses. Adduntur plerique alii tractatus et quaestiones rerum variarum* (Antonium Bladum Camerae apostolicae typographum, Roma, 1552). Luigi Firpo, "La prima condanna del Machiavelli", Annuario dell'anno accademico 1966-67 (Turin, 1967) s. 28'e bakılacak olursa, eser 1548'de basılmış olabilir. Bu kitaptaki "Quam execrandi Machiavelli discursus & institutio sui principis" (s. 340-344) paragrafı, yazarın "de libris a Christiano detestandis & a Christianismo penitus eliminandis" (s. 339) dediği eserleri ele aldığı bölümü takip eder – bu bölümde yalnızca Pagan kitaplar değil, Petrarca ve Boccaccio gibi Pagan taklitçileri de söz konusu edilir. Bkz. G. Procacci, Machiavelli nella cultura europea, s. 89-91.

(*) Fransızcada "Innocent" masum, "gentillet" ise alaycı bir tonlamayla "cici" demektir: Foucault da burada ilk Machiavelli karşıtı kitabın "Masum Cici" adını taşıyan biri tarafından yazılmış olmasına işaret ediyor – ç.n.

11 I. Gentillet, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois parties à savoir du Conseil, de la Religion et Police, que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin* (Cenevre, 1576), yeniden basım: *Anti-Machiavel*, C.E. Rathé'nin notları ve girişiyle, Cenevre, Droz ("Les Classiques de la pensée politique," 1968). Bkz. C.E. Rathé, "Innocent Gentillet and the first 'Antimachiavel'", Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, XXVII, 1965, s. 186-225. Gentillet (yaklaşık 1535–1588), Saint Bartholomeos katliamından sonra Cenevre'ye sığınan bir Huguenot idi. 1576 ile 1655 arasında kitabının 24 farklı edisyonu olmuştur (10 Fransızca, 8 Latince, 2 İngilizce, bir Hollandaca, üç Almanca). Foucault'nun verdiği başlık (Discours d'Estat...) 1609'daki Leyden edisyonuna tekabül eder.

II. Friedrich'in 1740 tarihli metni[12] vardır. Ama bunların yanı sıra bir de Machiavelli'ye karşı daha kapalı, sessiz bir muhalefet içinde bulunan, kendini ondan ayıran bir literatür vardır. Mesela İngiliz Thomas Elyot'un 1580 tarihli *The Governour*[13] [*Yönetici*] kitabı, Paruta'nın *La Perfection de la vie politique*[14] [*Politik Yaşamın Mükemmelleştirilmesi*] eseri ve bunların belki ilkleri arasında olan, benim de üzerinde duracağım, Guillaume de la Perrière'in 1555'te yayınlanan *Le Miroir politique*[15] [*Politik Ayna*] adlı eseri. Açık ya da kapalı, bu Machiavelli karşıtlığında önemi olan, onun yalnızca kabul edilemez olanı engellemek, sansürlemek, reddetmek gibi olumsuz işlevleri değildir. Çağdaşlarımızın bu tür analizlere karşı merakı ne olursa olsun –biliyorsunuz, o kadar güçlü ve sapkın, kendi çağının ötesindeki bir düşünce ki, bütün gündelik söylemler temel bir bastırma mekanizmasıyla onun önüne geçmek zorundadırlar– Machiavelli karşıtlığında önemli olan bence bu değildir.[16] Machiavelli karşıtı literatür başlı başına bir türdür; bir nesnesi, kavramları ve stratejisi olan pozitif bir türdür ve ben onu işte bu pozitifliği içerisinde ele almak istiyorum.

O halde, açık ya da kapalı biçimde Machiavelli-karşıtı olan bu literatüre bir bakalım. Burada ne buluyoruz? Elbette Machiavelli düşüncesinin olumsuz bir tür temsilini buluyoruz. Söylenecek şeyin söylenmesi için ihtiyaç duyulan, rakip bir tür Machiavelli yeniden yaratılıyor. Az çok yeniden inşa edilmiş olan bu Prens –elbette bunun ne ölçüde Machiavelli'nin kendisinin *Prens*'i olup olmadığı sorusunu sormuyorum– her durumda ona karşı mücadele edilen veya bir şey söylenmek istenen bu Prens, söz konusu literatürde nasıl tanımlanıyor?

---

12 II. Friedrich, *Anti-Machiavel*, La Haye, 1740 (Bu, genç prensin 1739'da yazdığı *Réfutation du Prince de Machiavel*'in Voltaire tarafından elden geçirilmiş halidir; metin ancak 1848'de yayınlanacaktır); yeniden basım, Paris, Fayard, "Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", 1985.

13 Thomas Elyot'un *The Boke Named the Governour* kitabı Londra'da basılmıştır ve 1531 tarihlidir; gözden geçirilmiş baskı D.W. Rude tarafından yapılmıştır (New York, Garland, 1992).

14 Paolo Paruta, *Della perfettione della vita politica* (Venedik, D. Nicolini, 1579).

15 Guillaume de La Perrière (yaklaşık 1499-1553), *Le Miroire politique, oeuvre non moins utile que necessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques* (Macé Bonhomme, Lyon, 1555; 2. baskı, V. Norment ve J. Bruneau, Paris, 1567; 3. baskı, Robert Le Magnier, Paris, 1567). Bkz. G. Dexter, "Guillaume de La Perrière", Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, XVII (1), 1955, s. 56-73; E. Sciacca, "Forme di governo e forma della società nel Miroire Politicque di Guillaume de La Perrière", Il Pensiero politico, XXII, 1989, s. 174-197. Yazarın ölümünden sonra yayınlanan bu metnin 1539'da, Toulouse'daki Capitolz kurumu yazardan "politik yönetim hakkındaki tüzük ve yerel nizamnameleri özetleyen, anlatan ve zenginleştiren bir eser yazmasını" istemesi nedeniyle yazılmış olması muhtemeldir.

16 Bu cümle, metnin *Aut-Aut* baskısında eksiktir.

İlk olarak, bir ilke ile tanımlanıyor: Machiavelli için Prens, prensliğiyle bir tekillik ve dışsallık, bir aşkınlık ilişkisi içindedir. Machiavelli'nin Prens'i prensliğini ya miras, ya satın alma, ya da fetihle ele geçirir; her durumda, ona dahil değildir, ona nazaran dışarıdadır. 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. Bu ilkenin sonucu da şudur: Prens'in bu ilişkisi dışsal olduğu ölçüde kırılgandır ve sürekli tehdit altında bulunur. Prens, prensliğini ele geçirmek ya da tekrar fethetmek isteyen dış düşmanların tehdidi altındadır; içeride de tehdit altındadır, çünkü tebaasının Prens'in prensliğini kabul etmesi için kendinde, dolaysız, *a priori* bir sebep yoktur. Üçüncü olarak, bu ilkeden ve onun sonucundan bir emir çıkarsanır: İktidarın işlemesinin amacı, elbette, bu prensliği sürdürmek, güçlendirmek ve korumak olacaktır. Daha doğrusu bu prenslik, tebaadan ve topraktan oluşan bütün, yani nesnel prenslik olarak anlaşılmaz – prensliği, Prens'in sahip olduğu şeyle ilişkisi bakımından, onun miras aldığı ya da ele geçirdiği toprakla, ona tabi olan tebaa ile ilişkisi bakımından korumak söz konusudur. Korunması gereken, doğrudan, dolaysız olarak, temel olarak ya da birincil olarak toprak ve toprak üzerinde oturanlar değil, Prens'in tebaasıyla ve toprağıyla ilişkisi anlamındaki prensliktir. Machiavelli'nin sunduğu Prens olma sanatının, yönetme sanatının amacı, Prens'in prensliğiyle arasındaki kırılgan bağ olmalıdır.

Bu durum, Machiavelli'nin kitabında çözümlemenin iki çehresi olması sonucunu getirir. Bir yandan tehlikeleri saptamak söz konusudur: Nereden gelirler, nelerden oluşurlar, karşılaştırmalı yoğunlukları nedir: En büyük tehlike ve en zayıf tehlike nedir? İkinci olarak, Prens'in, tebaası ve toprağıyla bağı anlamında prensliğini korumasını sağlayacak güç ilişkilerini yönlendirme sanatı. Kabaca, bu açık ya da kapalı Machiavelli karşıtı kitaplarda belirdiği şekliyle Machiavelli'nin *Prens*'inin, Prens'in prensliğini elinde tutma becerisi üzerine bir risale olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Öyle sanıyorum ki Machiavelli karşıtı literatür, Prens'in bu becerikliliğinin, bu yapıp-etme bilgisinin yerine yeni bir şeyi, bir yönetim sanatını geçirmeye uğraşır: Prensliğini elinde tutma becerisi hiçbir biçimde yönetim sanatını haiz olmak değildir. Yönetim sanatı başka bir şeydir. Nedir o halde?

Şeyleri henüz kaba hallerindeyken saptamak için, bu büyük Machiavelli karşıtı literatürün ilk metinlerinden birini, Guillaume de la Perrière'in

1555'te yayınlanan *Le Miroir politique*[17] adlı eserini ele alacağım. Hayal kırıklığı yaratan, hele de Machiavelli ile karşılaştırıldığı zaman hayal kırıklığı yaratan bu metinde yine de önemli bir dizi nokta olduğunu görüyoruz. İlk olarak, La Perrière'in "yönetmek"ten ve "yönetici"den anladığı şey nedir, o bunu nasıl tanımlar? Sayfa 23'te şöyle der: "Her hükümran, imparator, kral, prens, efendi, yüksek memur, yüksek papaz, hâkim ve benzeri kişi yönetici olarak adlandırılabilir."[18] Yönetim sanatından söz eden başkaları da, tıpkı La Perrière gibi, "bir evi yönetmek", "ruhları yönetmek", "çocukları yönetmek", "bir ili yönetmek", "bir dergahı, bir tarikatı yönetmek", "bir aileyi yönetmek" gibi kullanımların da bulunduğunu hatırlatırlar.

Tamamen söz dağarcığına dairmiş gibi görünen ve sonuçta öyle olan bu saptamaların, aslında önemli politik içerimleri vardır. Çünkü Machiavelli'de veya onun hakkındaki temsillerde ortaya çıktığı haliyle Prens, tanımı gereği prensliğinde biriciktir –bu, kitabın o dönemde okunduğu haliyle temel bir ilkeydi–; prensliğine göre bir dışsallık ve aşkınlık konumundadır. Oysa burada, yöneticinin, yöneten insanların, yönetim pratiğinin bir yandan çoklu pratikler olduğunu görürüz, çünkü çok sayıda insan yönetir: Aile babası, bir dergâhtaki amir, pedagog, çocuğun ya da çırağın hocası. Yani devletini yöneten Prens'in yönetiminin sadece bir kipini oluşturduğu, birden çok yönetim vardır. Diğer yandan da, bütün bu yönetimler bizatihi toplumun ya da devletin içindedir. Aile babası ailesini, dergâhtaki amir dergâhını, vb. devletin içinde yönetir. O halde, aynı anda hem yönetim biçimlerinin çokluğu, hem de yönetim pratiklerinin devlete içkinliği, bu etkinliğin çokluğu ve içkinliği söz konusudur; bunlar da Machiavelli'nin Prens'inin aşkın tekilliğine radikal olarak karşıttırlar.

Elbette, devletin içerisinde kavranan, birbirleriyle kesişen ve iç içe geçen bu yönetim biçimleri arasında, tam da saptanması gereken özel bir yönetim biçimi vardır: Devletin tamamına uygulanacak olan da bu kendine has yönetim biçimidir. Şu anda benim gönderme yaptığım metinden biraz sonra –tam olarak bir sonraki yüzyılda– yazılmış olan ve veliahta yönelik pedagojik bilgiler içeren bir dizi metinde, faklı yönetim biçimlerinin bir sınıflandırmasını yapmaya çalışan François La Mothe Le Vayer şöyle der: Temelde, her biri bir bilim türüne ya da özel bir düşünceye bağlı olan üç yönetim vardır: Ahlâka bağlı olan kendi kendinin yönetimi; ekonomiye bağlı olan aile yöne-

17 1567'deki ilk Paris baskısının başlığı: *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner & policer les Republiques qui sont, & ont esté par cy-devant.* Michel Foucault'nun alıntıları bu kitaptandır. Bkz. yukarıdaki 15. dipnot.

18 G. de La Perriere, *op.cit.*, fol. 23r.

timi; ve nihayet, politikaya bağlı olan, devleti "iyi yönetmenin bilimi".[19] Politikanın, ekonomi ve ahlâka oranla kendine has olduğu açıktır ve La Mothe Le Vayer politikanın ne tam anlamıyla ekonomi, ne de tam anlamıyla ahlâk olduğunu söyler. Bence burada önemli olan, bu tipolojiye rağmen, bu yönetim sanatlarının gönderme yaptıkları şeyin, birinden diğerine bir süreklilik ve ikinciyle üçüncü arasındaki bir süreklilik oluşudur. Prens'in doktrini ve hükümranın hukuki teorisi Prens'in iktidarı ile her tür başka iktidar biçimi arasındaki süreksizliği durmadan vurgulamaya çalışır ve bu süreksizliği açıklamaya, savunmaya, kurmaya çalışırken, bu yönetim sanatlarında süreklilik – yukarı ve aşağı doğru süreklilik– saptanmaya uğraşılır.

Yukarı doğru süreklilik: Devleti yönetebilmek isteyen, önce kendi kendini yönetmeyi bilmelidir; sonra da, başka bir düzeyde, ailesini, malını, mülkünü yönetmeyi bilmelidir ve nihayetinde devleti yönetmeyi de başaracaktır. Bu çağda çok önemli olan ve La Mothe Le Vayer'in de örneğini teşkil ettiği bu pedagojilerin temel özelliği, işte bu yukarı doğru çıkan çizgidir. Veliaht için önce bir ahlâk kitabı, sonra bir ekonomi kitabı [...]* ve nihayet bir politik risale yazar.[20] O halde farklı yönetim biçimlerinin yukarı doğru sürekliliğini sağlayan şey, prensin eğitimidir. Bunun tersine, bir devlet iyi yönetildiği zaman aile babaları da ailelerini, mallarını, mülklerini iyi yönettikleri, bireyler de kendilerini olması gerektiği gibi yönettikleri için, aşağı doğru bir süreklilik de vardır. Devletin iyi yönetimini bireylerin tutumlarına ve ailelerin idaresine kadar götüren, yukarıdan aşağıya doğru inen bu çizgi, bu dönemde

19 François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), *L'Œconomique du Prince* (A. Courbé, Paris, 1653), yeniden basım *Œuvres*, cilt 1, bölüm II (Michel Groell, Dresden, 1756), s. 287-288: "Törelerin bilimi olan ahlâk, üç bölüme ayrılır. Tam olarak etik ya da ahlâk olan ilk bölümde –ki Majesteleri bu konuda zaten fikir alışverişinde bulundu– aklın kurallarıyla kendi kendimizi yönetmeyi öğreniriz. Bunu doğal olarak takip eden iki diğer bölümden biri ekonomi, diğeri politikadır. Bu düzen son derece doğaldır, zira başkalarına (ya aile babası olarak, yani ekonomi dahilinde, ya da hükümran, yüksek memur ya da bakan olarak, yani politika dahilinde) komuta etmeden evvel bir insanın kendi kendisini yönetmeyi bilmesi gerekir. "Bkz. ayrıca *La politique du Prince*'in (*Œuvres*, s. 299) giriş bölümü: "Ahlâk'ın ilk iki bölümünden, yani kendi kendini ayarlamayı öğreten birinci bölümle iyi bir 'ekonom' olmayı öğreten ikinci bölümden sonra, iyi yönetmenin bilimi ya da politika olan üçüncü bölüm gelir." 1651'den 1658'e dek oluşturulan bu yazılar, Le Vayer'in *Œuvres* baskısında şu isimle verilirler: *Sciences dont la connaissance peut devenir utile au Prince* [*Prensin işine yarayabilecek bilimler*]. Bunlar 1640 tarihli *Instruction de Monseigneur le Dauphin*'in devamı niteliğindedirler. Bkz. N. Choublier-Myskowski, *L'Éducation du prince au XVIIe siècle d'après Heroard et La Mothe Le Vayer* (Hachette, Paris, 1976).

(*) Bir kaç kelime duyulmuyor.

20 F. de La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la Morale du Prince* (A. Courbé, Paris, 1651 [*Œuvres*, cilt 1, bölüm II, birinci risale için bkz. s. 3-174; ikinci risale için bkz. s. 239-286]); *L'Œconomique du Prince. La Politique du Prince* (A. Courbé, Paris, 1653 [*Œuvres*, birinci risale için bkz. s. 287-298; ikincisi için s. 299-360]).

"polis" olarak adlandırılmaya başlanan şeydir. Prensin eğitimi aşağıdan yukarıya giden sürekliliği, polis ise yukarıdan aşağıya giden sürekliliği sağlar.

Her durumda bu süreklilikte, Prens'in eğitiminde olduğu kadar poliste de temel konumda olan öğenin ailenin yönetimi, yani adına tam da "ekonomi"* denen şey olduğunu görüyoruz. Ve bütün bu literatürde ortaya çıktığı haliyle yönetim sanatı, tam da şu soruya cevap vermelidir: Ekonomi –bireyleri, malları, zenginlikleri olması gerektiği gibi idare eden, yani karısını, çocuklarını, hizmetçilerini idare etmeyi bilen, ailesinin servetini arttıran, ailesi için gerekli akrabalıkları oluşturabilen bir aile babasının yaptığı gibi idare etme biçimi–, bu dikkat, bu titizlik, aile babasının ailesiyle kurduğu bu ilişki biçimi, bir devletin idaresine nasıl dahil edilecektir? İşte yönetimin temel meselesi bence ekonominin politik işleyişe dahil edilmesidir. Bu, 16. yüzyılda olduğu kadar, 18. yüzyılda da hâlâ böyledir. Rousseau'nun "Ekonomi politik" maddesinde sorunu nasıl aynı terimlerle ortaya koyduğunu görüyoruz. Kabaca şöyle der Rousseau: "Ekonomi" kelimesi, genellikle "bütün ailenin ortak çıkarı için evin bilgece idare edilmesi" demektir.[21] Rousseau'ya göre sorun şudur: ailenin bu bilgece yönetimi nasıl olup da *–mutatis mutandis*** ve fark edilecek süreksizliklerle birlikte– devletin genel idaresine dahil edilebilir?[22] O halde bir devleti yönetmek, ekonomiyi, tüm devlet düzeyinde bir ekonomiyi işler kılmak, yani bireyler ve zenginlikler üzerinde, herkesin ve her bir bireyin tutumu üzerinde, aile babasının evi ve mallarına karşı gösterdiğinden geri kalmayan bir dikkatle, bir gözetim ve kontrol biçimi uygulamaktır.

18. yüzyıldaki önemli bir ifade bunu daha da iyi gösterir. Quesnay, iyi yönetimden "ekonomik yönetim" olarak söz eder.[23] Aslında, yönetim sanatı

(*) Foucault burada "ekonomi" sözcüğünün Yunancadaki kökeni olan "*oikonomía*"ya, yani evin yönetimi/yasası anlamına gelen sözcüğe gönderme yapıyor –ç.n.

21 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (1755), *Œuvres complètes* içinde, cilt 3, (Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1964, s. 241): "Ekonomi ya da Œconomie, bu sözcük Yunanca *oikos*, ev ve *nomos*, yasa sözcüklerinden oluşur ve tüm ailenin ortak iyiliği için evin bilgece ve meşru yönetimi anlamına gelir."

(**) Bir analojinin kurulabilmesi için gerekli değişiklikler yapıldığında – ç.n.

22 *A.g.e.*: "Bu terimin anlamı daha sonra büyük ailenin, yani devletin yönetimini kapsayacak biçimde de genişletilmiştir." Biraz ileride Rousseau şöyle der: "Bu topluluklardan biri için uygun olan tutum ve davranış kuralları diğeri için uygun olmayacaktır: Bunların büyüklükleri, aynı şekilde idare edilemeyecek kadar birbirinden farklıdır ve babanın her şeyi kendisi için istediği ev yönetimiyle, şefin neredeyse her şeyi başkasının gözünden gördüğü sivil yönetim arasında daima farklılık fark olacaktır". Bkz. aşağıda not 36.

23 François Quesnay (1694-1774), *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, Du Pont de Nemours, ed., *Physiocratie ou Constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain* (Merlin, Paris, 1768) içinde, s. 99-122; yeniden basım *Quesnay et la physiocratie*, cilt 2, s. 949-976. Bkz. aşağıdaki 25 Ocak dersi, not 40.

tı tam da iktidarı ekonomi formunda ve modelinde uygulamak olduğundan, bir totoloji oluşturan bu "ekonomik yönetim" kavramının doğuş anını Quesnay'de görüyoruz. Ama Quesnay "ekonomik yönetim" diyorsa bu, tam da "ekonomi" kelimesi, birazdan açıklayacağım sebepler yüzünden, modern anlamını almakta olduğu içindir. O sırada bu yönetimin özünün, yani iktidarı ekonomi formunda uygulama sanatının temel nesnesinin, bizim bugün "ekonomi" diye adlandırdığımız şeye dönüştüğünü görüyoruz. "Ekonomi" kelimesi 16. yüzyılda bir yönetim biçimini belirtiyordu, 18. yüzyılda ise, tarihimiz açısından bence kesinlikle temel olan bir dizi karmaşık süreç üzerinden, yönetim için bir müdahale alanını, bir gerçeklik düzeyini belirtmeye başlar. İşte yönetmek ve yönetilmek budur.

İkinci olarak, yine Guillaume de La Perrière'in metninde şu cümleyle karşılaşırız: "Yönetim, uygun amaca doğru yöneltmek için sorumluluğu alınan şeylerin doğru düzenidir".[24] Bu cümle hakkında, yönetim ve yöneten hakkındakilerden farklı, yeni bir dizi gözlem yapmak istiyorum. "Yönetim şeylerin doğru düzenidir": Biraz bu "şey" kelimesi üzerinde durmak istiyorum, çünkü Machiavelli'nin *Prens*'inde iktidarın üzerinde uygulandığı nesnelerin bütününün özelliğine bakıldığında, iktidarın nesnesi, bir anlamda hedefi olan iki öğe olduğunu görüyoruz: Bir yandan toprak, diğer yandan ise bu toprağın sakinleri. Machiavelli'nin yaptığı, tam da hükümranlığın özelliği olan bir hukuki ilkeyi, belirli amaçlar ve şahsi kullanımı için kendi analizinde sürdürmekten başka bir şey değildir: Ortaçağ'dan 16. yüzyıla kadarki kamu hukukunda egemenlik, şeyler üzerinde değil, önce bir toprak üzerinde ve dolayısıyla orada oturan tebaa üzerinde kurulur. Bu anlamda toprağın, Machiavelli'nin prensliği için olduğu kadar, hukuk teorisyenlerinin veya filozoflarının tanımladıkları haliyle hükümranın hukuki hükümranlığı için de temel öğe olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bu topraklar kurak ya da verimli olabilirler, yoğun ya da seyrek nüfuslu olabilirler, insanlar zengin ya da yoksul, çalışkan ya da tembel olabilirler, ama bütün bu öğeler, prensliğin ya da hükümranlığın temeli olan toprağa nazaran ancak birer değişkendirler.

Oysa La Perrière'in metninde, yönetimin hiçbir şekilde toprağa gönderme yapmadığını görüyoruz: Yönetilen, şeylerdir. La Perrière, yönetimin "şeyleri" yönettiğini söylerken ne demek istiyor? Burada mesele şeylerin karşısına insanları koymak değil, daha ziyade yönetimin toprakla değil, insanlardan ve şeylerden oluşan bir tür bileşikle ilişki içinde olduğunu göstermektir.

24 G. de La Perrière, *Le Miroir politique*, folio 23r: "Yönetim şeylerin doğru düzenidir, bu şeyleri uygun ereklerine ulaştırmak için onların sorumluluğunu almaktır."

La Perrière için yönetimin sorumluluğunu alması gereken bu şeyler şunlardır: İnsanlar, fakat zenginlikler, kaynaklar, geçim kaynakları, elbette toprak (sınırları, nitelikleri, iklimi, kuruluğu, verimliliğiyle toprak) gibi şeylerle ilişkileri, bağları, kesişmeleri itibariyle insanlar. Söz konusu olan, âdetler, alışkanlıklar, yapma veya düşünme biçimleri gibi diğer şeylerle ilişkileri itibariyle insanlardır. Ve nihayet, kaza veya kötü talih, kıtlık, salgın hastalıklar ya da ölüm gibi şeylerle ilişkileri itibariyle insanlardır.

Yönetimin, şeylerin insanlarla iç içe geçmesi anlamında şeyler üzerinde uygulanmasının kanıtını, bu yönetim risalelerinin sürekli gönderme yaptıkları kaçınılmaz bir metaforda, gemi metaforunda bulabileceğimizi düşünüyorum.[25] Bir gemiyi yönetmek nedir? Elbette denizcilerin sorumluluğunu almaktır, ama aynı zamanda geminin ve yükün de sorumluluğunu almaktır; gemiyi yönetmek, rüzgârları, kayalıkları, fırtınaları hesaba katmaktır. Bir geminin yönetimini oluşturan şey, tam da denizcilerin kurtarılacak gemiyle, limana götürülmesi gereken yükle, rüzgâr, fırtına, kayalıklar gibi olaylarla ilişkisidir. Bir ev için de bu aynıdır: Bir aileyi yönetmek, aslında ailenin mülklerini kurtarmayı amaçlamak değil, aileyi oluşturan bireyleri, onların zenginlik ve refahını amaçlamaktır; ölüm ve doğum gibi meydana gelebilecek olayları hesaba katmaktır; başka ailelerle kız alıp vermek gibi yapılabilecek şeyleri hesaba katmaktır. Yönetimi oluşturan şey bu genel idaredir; aile için toprak sahibi olma ya da Prens için bir toprak üzerinde hükümranlık kurma sorunu, buna nazaran ikincil öğeler olarak kalır. Burada esas öğe, insanlarla şeylerin bileşimidir ve toprak ya da mülkiyet bir anlamda bunun değişkenlerinden sadece biridir.

La Perrière'de bulunan bu tema, yani yönetimin ilginç bir şekilde şeylerin yönetimi olarak tanımlanması teması, 17 ve 18. yüzyıllarda da karşımıza çıkar. H. Friedrich, *Anti-Machiavel* kitabında bununla ilgili son derece açıklayıcı sayfalar yazmıştır. Bir örnek şudur: Hollanda ile Rusya'yı karşılaştıralım. Rusya, Avrupa devletleri arasında en geniş sınırlara sahip ülke olabilir, peki ama Rusya'nın toprakları nelerden oluşur? Bataklıklardan, ormanlardan ve çöllerden oluşur; üzerinde de fakir, sefil, işsiz ve sanayisi olmayan az sayıda birkaç insan grubu vardır. Tersine, Hollanda'ya bakın: Ufacıktır,

25 Bu metaforun klasik kullanımı için bkz. Platon, *Euthyphron*, 14b, *Protagoras*, 325c, *Devlet*, 389d, 488a-489d, 551c, 573d, *Devlet Adamı*, 296e-297a, 297e, 301d, 302a, 304a, *Yasalar*, [illegible] 942b, 945c, 961c, vb. (bkz P. Louis, *Les Métaphores de Platon* [Les Belles Lettres, Paris, 1945] s.156); Aristoteles, Politika, III, 4, 1276b, 20-30; Cicero, *Ad Atticum*, 10, 8, 6, *De republica* I, 47; Thomas Aquinas, *De regno*, I, 2, II, 3. Foucault, sonraki derste (bkz. aşağıda s. 109) Sophokles'in *Kral Oidipus'u* üzerinden bu denizcilik metaforuna geri dönecek.

orada da bataklıklar vardır, ama Hollanda'yı Avrupa'da önemli bir ülke haline getiren bir nüfus vardır, bir zenginlik, ticari bir etkinlik, bir donanma vardır. Rusya ise bunlara henüz yeni başlayabilmiştir.[26] O halde yönetmek, şeyleri yönetmek demektir.

Az önce alıntıladığım metne geri dönüyorum. La Perrière şöyle diyordu: "Yönetim, uygun amaca doğru yöneltmek için sorumluluğu alman şeylerin doğru düzenidir." Yani yönetimin bir amacı vardır ve şeyleri az önce söylediğim anlamda bir amaca göre düzenler. Burada da, yönetimin hükümranlığın tam karşısında yer aldığını düşünüyorum. Elbette hükümranlık, felsefi metinlerde ya da hukuk metinlerinde asla basit ve saf bir hak olarak sunulmaz. Ne hukukçular, ne de teologlar, meşru hükümranın iktidarını uygulamak konusunda yetkili olduğunu ve her şeyin bundan ibaret olduğunu söylerler. Hükümran, iyi bir hükümran olmak için, kendisine her zaman bir amaç koymalıdır: Bu da, bütün metinlerin dediği gibi, ortak fayda ve herkesin selametidir. Mesela 17. yüzyılda Pufendorf'un şöyle dediği metne bakalım: "Bu hükümranlara hükmetme yetkisi ancak kamu yararını sağlamaları ve bunu sürdürmeleri için verilmiştir [...]. Bir hükümran, devletine yarar sağlamayan hiçbir şeyde yarar aramamalıdır".[27] Peki, hükümranlığın kendi amacı olarak ortaya konulan bu ortak fayda ya da adı hep geçen bu kolektif selamet, hukukçuların söz ettiği bu ortak fayda nedir? Hukukçuların ve teologların bu ortak faydaya atfettikleri gerçek içeriğe bakıldığında, söyledikleri nedir? Şunu söylerler: Tebaanın üyelerinin hepsi hiçbir eksik olmadan yasalara itaat ettiklerinde, kendilerine verilen görevleri yerine getirdiklerinde, ken-

---

26 II. Friedrich, *Anti-Machiavel* (Amsterdam, 1741), *Prens*'in beşinci bölümünün yorumu, s. 37-39. Michel Foucault büyük ihtimalle metnin Garnier baskısını kullanmaktadır. Bu versiyon, 1941'de R. Naves'in yayınladığı Machiavelli'nin *Prens*'inin hemen arkasında yer almaktadır, bkz. s. 117-118. Ayrıca bkz. bu eserin C. Fleischauer'ın hazırladığı çalışma versiyonu: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (E. Droz, Cenevre, 1958) cilt 5, s. 199-200. Öte yandan Foucault'nun yaptığı alıntı hatalıdır: II. Friedrich, Rusya topraklarının bataklıklarla değil "verimli buğday tarlalarıyla" kaplı olduğunu söylemiştir.

27 Samuel von Pufendorf (1632-1694), *De officio hominis et civis iuxta Legem naturalem* (ad Junghans, Londini Scanorum, 1673), Kitap II, bölüm 11, § 3; Fransızca çeviri: *Les Devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, çev. J. Barbeyrac (4. Basım: Pierre du Coup, Amsterdam, 1718) cilt 1, s. 361-362: "Halkın iyiliği hükümran konumundaki yasadır. Ayrıca bu, hükümranların daima göz önünde bulundurmaları gereken genel kuraldır, zira hükümranlık otoritesi onlara yalnızca kamu yararını sağlayıp gözetmeleri için teslim edilmiştir; sivil toplumların kurulmasının doğal hedefi kamu yararıdır. Dolayısıyla bir hükümran, devlet için yararlı olmayan hiçbir şeyi kendisi için de yararlı görmemelidir." Ayrıca bkz. *De jure naturae et gentium* (A. Junghaus, Lund, 1672), VII, IX, § 3; Fransızca çeviri: *Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence et de la Politique*, çev. J. Barbeyrac, H. Schelte ve J. Kuyper, Amsterdam, 1706).

dilerini adadıkları meslekleri iyi icra ettiklerinde, Tanrı'nın doğaya ve insanlara dayattığı yasalara uygun olan kurulu düzene saygı gösterdikleri sürece ortak fayda vardır. Bunun anlamı şudur: Kamu yararı esas olarak yasaya, hükümranın bu dünyadaki yasasına ya da mutlak hükümran Tanrı'nın yasasına itaattir. Sonuç olarak, hükümranlığın amacına temel niteliğini veren şey, yani bu ortak fayda, bu genel fayda, nihai olarak yasaya itaatten başka bir şey değildir. Bu da, hükümranlığın amacının döngüsel olduğu anlamına gelir: Bu amaç hükümranlığın işleyişine gönderme yapar; fayda, yasaya itaat etmektir, yani hükümranlığın kendine koyduğu fayda, insanların hükümranlığa itaat etmesidir. Teorik yapısı, ahlaki haklılaştırması veya pratik sonuçları ne olursa olsun, bu temel döngüsellik Machiavelli'nin "Prens'in temel hedefi prensliğini elinde tutmaktır" derken söylediği şeyden çok uzak değildir; her durumda hükümranlığı kendisine bağlayan, prensliği kendisine bağlayan bu döngünün içindeyiz.

Fakat La Perrière'in bu yeni tanımıyla, yönetimin tanımı konusundaki bu araştırmayla birlikte, yeni bir ereksellik tipinin ortaya çıkışına tanık olduğumuz kanısındayım. La Perrière yönetimi şöyle tanımlıyordu: Şeylerin, hukukçuların dediği gibi bir "ortak fayda" biçimine doğru değil, yönetilmesi gereken şeylerin hepsi için geçerli olarak bir "uygun amaca" doğru yönlendirilmeleriyle oluşan, doğru bir düzenlenme biçimi. Bu da öncelikle belirli amaçların çokluğunu gerektirir. Örneğin, yönetim mümkün olan en çok zenginliğin üretilmesini sağlamalıdır; insanlara yeterince, hatta mümkün olan en fazla geçim kaynağını sağlamalıdır; nihayet, nüfusun çoğalabilmesini sağlamalıdır. Yani, bir dizi belirli amaç, yönetimin hedefi haline gelir. Ve bu amaçlara ulaşmak için, şeyler düzenlenecektir [*disposer*]. Bu "düzenleme" kelimesi önemlidir, çünkü hükümranlıkta, hükümranlığın amacına ulaşmasını, yani yasaya itaati sağlayan şey, yasanın kendisiydi. Yani yasa ve hükümranlık birbirlerinden kesinlikle ayrılamıyordu. Tersine, burada söz konusu olan, insanlara bir yasayı dayatmak değil, şeyleri düzenlemektir, yani yasadan çok taktiklerden faydalanmak ya da yasaları mümkün olduğu kadar taktik olarak kullanmak tır; şu ya da bu amaca ulaşmak için belli sayıda araçtan yararlanmaktır.

Burada önemli bir kopuş olduğunu düşünüyorum: Hükümranlığın amacı kendisindeydi ve araçlarını, yani yasaları, kendisinden alıyordu; oysa yönetimin amacı yönlendirdiği şeylerdedir ve bu amaç, yönetimin yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesinde, yoğunlaştırılmasında ya da azami leştirilmesinde [*maximisation*] aranmalıdır. Yönetimin araçları da yasalar değil, çeşitli taktiklerdir. Dolayısıyla yasada bir gerileme söz konusudur, ya da

yönetimin nasıl olması gerektiği göz önüne alındığında, yasanın en etkin araç olmadığı açıktır. Burada da, tüm 17. yüzyılda hâkim olmuş ve 18. yüzyılda ekonomist ve fizyokratların bütün metinlerinde açıkça ortada olan bir izleği, yani yönetimin amaçlarını kesinlikle yasa yoluyla elde edemeyeceği yolundaki izleği buluyoruz.

Nihayet, Guillaume de La Perrière'in metniyle ilgili dördüncü gözlem, bu metinde çok hızlı geçilmiş, basit ve yalın bir nokta: La Perrière, iyi yönetmeyi bilen birinin, yani iyi bir yöneticinin "sabra, bilgeliğe ve titizliğe" sahip olması gerektiğini söylüyor.[28] Peki "sabır" derken neyi kastediyor? Sabır kelimesini açıklamak için "bal arılarının kralı" dediği şeyi, yani yaban arısını örnek veriyor ve şöyle diyor: Yaban arısı kovana hükmeder –doğru değil bu, ama olsun– ve hükmederken iğneye ihtiyacı yoktur.[29] Ona göre Tanrı burada, "mistik" bir biçimde, gerçek yöneticinin yönetirken bir iğneye, yani öldürmeye yarayan bir araca, bir kılıca ihtiyacı olmadığını göstermek istemiştir. Yönetici sinirden çok sabra sahip olmalıdır; yönetici kişiliğinde temel olan şey, öldürme hakkı ya da gücünü dayatma hakkı olmamalıdır. Peki bu kılıç yokluğu durumunun pozitif içeriği ne olabilir? Bu içerik bilgelik ve titizlik olacaktır. Bilgelik, geleneksel anlamında olduğu gibi insani ve ilahi yasaların bilgisi, adaletin ve hakkaniyetin bilgisi değildir. Yöneten kişiden beklenen bilgelik, yani hükümranın bilgeliğini oluşturacak olan şey, tam da şeylerin ve erişilecek amaçların bir bilgisi, onlara erişmek için kullanılacak "mizacın" [*disposition*] bilgisidir. Titizliğe gelince, bu da hükümranın ya da daha ziyade yöneten kişinin kendisini sanki yönetenlerin hizmetindeymiş gibi görerek ve böyle hareket ederek yönetmesidir. La Perrière burada yine aile babası örneğine gönderme yapar: Aile babası kendisini evin hizmetinde olan kişi olarak gördüğü için, evindeki herkesten daha erken kalkar ve onlardan daha geç yatar, her şeye dikkat eder.[30]

Yönetimin bu şekilde nitelendirilmesinin, Machiavelli'de bulunan ya da bulunduğu sanılan Prens nitelendirilmesinden ne kadar farklı olduğunu

---

28 G. de La Perrière, *Le Miroir politique*, f. 23r: "Bir krallığı ya da bir cumhuriyeti yöneten herkes, sabra, bilgeliğe ve titizliğe sahip olmalıdır."

29 *A.g.e.*, f. 23v: "Ayrıca her yönetici sabırlı olmalıdır, tıpkı bal arılarının iğnesi olmayan kralı gibi. Bu kral üzerinden doğa, mistik bir şekilde, cumhuriyetin yöneticilerinin ve kralların, tebaalarına sertlikten ziyade merhametle, katılıktan ziyade eşitlikle yaklaşmaları gerektiğini göstermiştir."

30 *A.g.e.*: "İyi bir cumhuriyet yöneticisi neye sahip olmalıdır? Şehrini yönetirken son derece titiz davranmalıdır. Peki eğer iyi bir aile babasının (iyi bir "*ekonom*", yani idareci olmak için) kendi evinde yatağa en son giren ve yataktan ilk kalkan kişi olması gerekiyorsa, içinde birçok evin bulunduğu şehrin yöneticisi ne yapmalıdır? Peki ya içinde birçok şehrin bulunduğu krallığın kralı ne yapmalıdır?"

hemen görüyorsunuz. Elbette, bu yönetim kavramı, bazı yeni özelliklerine rağmen henüz çok kabadır. Yönetim sanatı teorisinin ve kavramının bu küçücük taslağının, bu ilk küçük taslağın 16. yüzyılda hiç de havada kalmadığını düşünüyorum; bununla ilgilenenler yalnızca politik teorisyenler değildiler. Bu kavramın gerçeklikteki izdüşümleri saptanabilir. Bir yandan, yönetim sanatı teorisi, 16. yüzyıldan itibaren toprağa bağlı monarşilerin idari aygıtlarının gelişimine (yönetim aygıtlarının ve yönetim aracılarının vb. ortaya çıkışı) bağlı olmuştur; 16. yüzyılın sonlarından itibaren gelişen ve 17. yüzyılda tam olarak ortaya çıkan bir çözümleme ve bilgi bütününe, temelde farklı verileriyle, farklı boyutları ve kuvvetinin farklı etkenleriyle devletin bilgisine, devlet bilimi olarak tam da "istatistik" diye adlandırılan şeye bağlıdır.[31] Nihayet, üçüncü olarak, bu yönetim sanatı arayışı, hem tam da istatistiğin sağladığı bilgilerle iktidarın işleyişini akılsallaştırma yönünde bir çaba gibi görülebilecek olan, hem de devletin gücünü ve zenginliğini arttırmaya yönelik bir öğretisel ilkeler bütünü olan merkantilizm ve kameralizmden ayrı düşünülemez. Yani bu yönetim sanatı yalnızca filozofların ya da Prens'in danışmanlarının bir fikri değildir; bu sanat ancak büyük bir idari monarşi aygıtı ve bu aygıta bağlı bilme biçimleri fiilen yerleştiği ölçüde ifadesini bulur.

Ama, aslına bakılacak olursa bu yönetim sanatı 18. yüzyıldan önce gelişleyip doygunluğuna ulaşamamıştır. Bir anlamda idari monarşinin formları içinde kapalı kalmıştır. Bu yönetim sanatının, yapıların [...]* içinde ve kendi içinde biraz kapalı kalmasının birkaç nedeni olduğunu düşünüyorum. İlk olarak, yönetim sanatını engelleyen tarihsel nedenler vardır. Bu tarihsel nedenleri –"Tarihsel neden" [*raison historique*] ifadesinin dar anlamıyla– kolayca bulunabilir; çok kabaca konuşursak, burada 17. yüzyılın büyük krizler dizisi söz konusudur: Öncelikle sebep oldukları tüm yıkım ve hasarlarla Otuz Yıl Savaşları; ikinci olarak, yüzyılın ortasında ortaya çıkan büyük köy ve şehir isyanları; nihayet, 17. yüzyıl sonunda Batılı monarşileri iflasa sürükleyen mali kriz ve geçim araçları krizi. Aslında yönetim sanatı ancak yayılma döneminde, yani 17. yüzyılı baştan sona kat eden askerî, ekonomik ve politik acil durumların dışında gelişebilir, düşünülebilir ve tüm boyutlarıyla çoğalabilirdi.

---

31 İstatistik tarihi ile ilgili bkz. V. John, *Geschichte der Statistik* (F. Encke, Stuttgart, 1884). Michel Foucault'nun notlarında da bu esere gönderme yapılmaktadır. Foucault şu eseri de biliyor olabilir: *Pour une histoire de la statistique* (INSEE, Paris, 1977; yeniden basım: Éd. Economica/INSEE, Paris, 1987).

(*) Birkaç kelime işitilmiyor. Bundan önce gelen ve "hem tam da istatistiğin sağladığı " ile başlayan bölüm, *Dits et Ecrits* içinde (s. 648) yoktur ve onun yerine ne ses kaydında ne de elyazmasında izine rastlanan 19 satırlık bir paragraf konulmuştur.

Bu yönetim sanatını engelleyen kaba ve devasa tarihsel nedenler bunlardır. Bana öyle geliyor ki, 16. yüzyılda ifadesini bulan bu yönetim sanatı aynı zamanda başka nedenlerle, bu kelimeleri sevmesem de "kurumsal ve zihniyete dair yapılar" olarak adlandırabileceğimiz nedenlerle de engellenmişti. Hükümranlığın işleyişi sorununun, hem teorik mesele hem de politik örgütlenme ilkesi olarak ağırlığının, yönetim sanatının engellenmesindeki temel bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Hükümranlık büyük bir sorunken, hükümranlığın kurumları temel kurumlar halindeyken, iktidarın işleyişi hükümranlığın işleyişi olarak düşünülüyorken, yönetim sanatı belirli ve özerk bir biçimde gelişemiyordu. Bunun bir örneğinin merkantilizmde bulunduğunu düşünüyorum. Merkantilizmin hem politik pratikler hem de devlete dair bilgiler düzeyinde bu yönetim sanatına bağlı ilk çaba, hatta bir anlamda bu sanatın ilk onaylanışı olduğu doğrudur – bu anlamda merkantilizmin, de La Perriere'in metninin gerçekçi olmaktan çok ahlâkçı birkaç ilkesini vermekle yetindiği bu yönetim sanatındaki ilk akılsallık eşiği olduğu söylenebilir. Merkantilizm gerçekten de yönetim pratiği olarak iktidarın işleyişinin ilk akılsallaşmasıdır; ilk kez, yönetim teknikleri için kullanılabilecek bir devlet bilgisi oluşturulmaya başlanır. Bu kesinlikle doğrudur; peki ama merkantilizm tam da neyi hedeflediği için engellenip durdurulmuştur? Temelde hükümranın gücünü hedeflediği için: Ülkenin zenginleşmesinden ziyade, hükümranın zenginliklere, hazinelere sahip olmasını, politikasını onlar üzerinden oluşturabileceği ordulara sahip olmasını nasıl sağlamalı? Merkantilizmin hedefi hükümranın gücüydü, peki bunun için kullandığı araçlar nelerdi? Yasalar, fermanlar, nizamnameler, yani hükümranlığın tarihsel silahları. Hedef: Hükümran; aygıtlar: Hükümranlığın kendi araçları. Merkantilizm, düşünülmüş bir yönetim sanatının açtığı imkânları, hükümranlığın tam da bu sanatı engelleyen kurumsal ve zihinsel yapısının içine dahil etmeye uğraşıyordu. Öyle ki, tüm 17. yüzyıl boyunca ve 18. yüzyılda merkantilist izleklerin ortadan kaldırılışına kadar, yönetim sanatı iki şey arasında kalarak bir anlamda yerinde saydı. Bunlardan biri, sorun ve kurum olarak hükümranlığın çok geniş, çok soyut ve çok katı çerçevesiydi. Bu yönetim sanatı, hükümranlık teorisiyle anlaşmaya çalıştı; yönetim sanatının temel ilkeleri hükümranlığın yenilenmiş bir kuramından çıkarsanmaya çalışıldı. Sözleşme teorisini ifade eden ya da yeniden canlandıran 17. yüzyıl hukukçuları burada devreye girerler. Sözleşme teorisi –hükümranların ve tebaanın karşılıklı mukavelesinin, kurucu sözleşmenin teorisi–, kendisinden hareketle bir yönetim sanatının genel ilkelerine ulaşılmaya çalışılacak bir tür ana kalıp haline gelecektir. Ama her ne kadar sözleşme teorisi, hü-

kümranın tebaasıyla ilişkisi hakkındaki bu düşünce, kamu hukuku teorisinde çok önemli bir rol oynamış olsa da, gerçekte, bulunmak istenen şeyin bir yönetim sanatının temel ilkeleri olmasına rağmen, sonuçta her zaman kamu hukukunun genel ilkelerinin ifadesi düzeyinde kalınmıştır – Hobbes örneği bunu açıkça kanıtlar.

Yani bir yanda hükümranlığın fazla geniş, fazla soyut, fazla katı çerçevesi, diğer yanda ise ailenin fazla dar, fazla zayıf, fazla çelimsiz modeli. Yönetim sanatı ya hükümranlığın genel formuna dahil olmaya çalışıyordu, ya da, daha doğrusu aynı anda, ailenin yönetiminin bu bir tür bütünlüklü modeline indirgeniyordu ve buna indirgenmemesi mümkün değildi.[32*] Yöneten kişinin devleti bir aileyi yönetir gibi kesinlik ve titizlikle yönetmesi için ne yapmalıdır? Tam da bu soruyla birlikte, o dönemde yalnızca ailenin ve evin oluşturduğu bu küçük birliğin idaresine gönderme yapan ekonomi fikri bir engel teşkil etmiş oluyordu. Bir yandan ev ve aile babası, diğer yandan ise devlet ve hükümran: Yönetim sanatı kendine özgü boyutu bulamıyordu.

Peki yönetim sanatının önündeki engeller nasıl kalkmıştır? Bu olguyu, tıpkı engellerin kendileri gibi, bir dizi genel sürece dahil etmek gerekir: 17. yüzyılda, tarihçilerin iyi bildiği ve dolayısıyla benim bilmediğim döngüsel süreçler uyarınca tarım üretiminin artışı, buna bağlı olarak parasal bolluk, yine buna bağlı olarak nüfus artışı. Genel çerçeve bu olmakla birlikte, daha belirli olarak, bu yönetim sanatının sınırlarının genişlemesinin nüfus sorununun ortaya çıkışına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Ya da şöyle diyelim: Yönetim biliminin, ekonominin aile dışında bir şeye odaklanmasının ve nihayet nüfus sorununun birbirine bağlı olarak gözlemlenebildiği son derece hassas bir süreç söz konusudur ve bu sürecin ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir. Ekonominin şu anda bizim "ekonomik" olarak nitelendirdiğimiz bir gerçeklik düzeyine yoğunlaşması, yönetim biliminin gelişmesi sayesinde olmuştur; nüfusun belirli bir sorun olarak yalıtılması da yine yönetim biliminin gelişmesi sayesinde olmuştur. Fakat şu da aynı ölçüde söylenebilir: Yönetim sorununun nihayet hükümranlığın hukuki çerçevesi dışında düşünülebilmesini ve hesaplanabilmesini sağlayan şey, tam da nüfusa özgü sorunların algılanması ve ekonomi adı verilen bu düzeyin yalıtılmasıdır. Ve merkantilizm çerçevesinde ancak –kendisi

---

32 Örneğin bkz. Richelieu, *Testament politique* (H. Desbordes, Amsterdam, 1688); yay. L. André (R Laffont, Paris, 1947), s. 279: "Cumhuriyetin gerçek modeli tikel ailelerdir. "

(*) Elyazmasının 17. sayfası: "Çünkü aranan bu yönetim sanatına en iyi tekabül eden şey, ailenin yönetimiydi: Topluma içkin bir iktidar (baba ailenin parçasıdır), toprak üzerinde değil "şeyler" üzerinde bir iktidar, ailenin refahını, mutluluğunu, zenginliğini ilgilendiren çoklu ereksellikler üzerine kurulmuş bir iktidar, barışçı, dikkatli bir iktidar."

de hükümranlığın formunda işleyen– monarşik bir idarenin içerisinde ve bir anlamda onun lehine işleyebilen istatistik disiplini, yönetim sanatı önündeki engellerin kalkmasındaki temel teknik etkenlerden biri olacaktır.

Peki nasıl olmuştur da nüfus sorunu yönetim sanatı önündeki engellerin kalkmasına imkân vermiştir? Nüfus perspektifi ya da nüfusa özgü fenomenlerin gerçekliği, nihai olarak aile modelinin terk edilmesini ve bu ekonomi kavramının başka bir şeyin üzerine yoğunlaştırılmasını sağlamıştır. Gerçekten de, bu aşamaya kadar idari çerçevelerin içinde ve dolayısıyla hükümranlığın içinde işlemiş olan bu aynı istatistik, giderek nüfusun kendine özgü düzenliliklerinin olduğunu keşfeder ve gösterir: Nüfusa ait ölüm sayısı, hasta sayısı, kaza düzenlilikleri. İstatistik aynı zamanda nüfusun kendi toplu varoluşuna dair etkiler barındırdığını ve bu fenomenlerin aile fenomenlerine indirgenemeyeceğini gösterir: Örneğin büyük salgınlar, endemik yayılımlar, çalışma ve zenginlik döngüsü için durum böyledir. 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. Ahlâki ya da dinsel birkaç küçük izlek dışında, yönetim modeli olarak aile ortadan kalkar.

Buna karşılık, bu dönemde ortaya çıkan şey, nüfusun içerisinde yer alan bir unsur ve nüfusu yönetmek için temel bir araç olarak ailedir. Başka türlü söylersek, yönetim sanatı, nüfus sorunsalına dek kendisini ancak aile modeli üzerinden, ailenin idaresi olarak anlaşılan ekonomi üzerinden düşünebiliyordu. Tersine, aileye indirgenemeyecek bir şey olarak nüfus ortaya çıktığı andan itibaren, aile nüfusa nazaran bir alt düzeye iner, nüfusun içindeki bir öğe olarak belirir. Yani artık bir model değil bir parçadır; ancak ayrıcalıklı bir parçadır, zira nüfustan cinsel davranışa, demografiye, çocuk sayısına veya tüketime dair bir şey elde edilmek istendiğinde aileden geçilmesi gerekmektedir. İşte aile, modelken araca dönüşür; iyi yönetim için hayali bir model değil, nüfusların yönetimi için bir araç olur. Ailenin model düzeyinden araçsal düzeye geçmesi son derece temeldir. Ailenin nüfusla bir araçsallık ilişkisine girişi de 18. yüzyılın ortalarından itibaren olur: Ölüm oranlarına dair kampanyalar, evliliğe dair kampanyalar, aşılar vb. Yani nüfusun yönetim sanatının önündeki engelleri kaldırması, aile modelini devreden çıkarmasıyla mümkün olur.

İkinci olarak, nüfus tam anlamıyla yönetimin nihai amacı haline gelir. Zira, temelde yönetimin amacı ne olabilir? Amaç yönetmek değildir kesinlikle; amaç nüfusun kaderini iyileştirmek, onun zenginliğini ve ömrünü arttır-

mak, sağlığını düzeltmektir. Ve yönetimin bir anlamda nüfusa içkin olan bu amaçlara ulaşmak için kendine sağladığı araç, temel olarak nüfustur: Kampanyalar yoluyla onun üzerinde doğrudan etkide bulunur ya da dolaylı olarak, insanlara pek fark ettirmeden doğum oranlarını arttırmayı veya belli bir bölgede nüfus akışlarını belli bir etkinliğe yöneltmeyi sağlayacak teknikler kullanır. O halde nüfus, hükümranın gücünden ziyade yönetimin aracı ve amacı olarak belirir: İhtiyaç ve özlemlerin öznesi, ama aynı zamanda da yönetimin ellerindeki bir nesne. Yönetimin karşısında, istediği şey açısından bilinçli, ona yaptırılan şey açısından ise bilinçsizdir. Nüfusların yönetiminin hedefi ve temel aracı, nüfusu oluşturanların bireysel çıkar ve özlemleri ne olursa olsun, nüfusu oluşturan her bir bireyin bilinci olarak yarar ve nüfusun yararı olarak yarardır – bütün belirsizliğiyle böyledir bu. Burada yeni bir sanatın, ya da en azından mutlak olarak yeni taktik ve tekniklerin doğuşu söz konusudur.

Nihayet nüfus, 16. yüzyıl metinlerinde "hükümranın sabrı" olarak adlandırılan şeyin etrafında örgütlendiği noktadır. Yani nüfus, yönetimin akılsal ve düşünülmüş biçimde yönetmeyi fiilen başarması için gözlemlerinde ve bilgisinde hesaba katması gereken nesnedir. Bir yönetim bilgisinin oluşturulması, geniş anlamda nüfusun etrafında dönen tüm süreçlerin bir bilgisinin, tam da "ekonomi" olarak adlandırılan bilginin oluşturulmasından asla ayrı düşünülemez. Size geçen sefer ekonomi politiğin, zenginliğin farklı öğeleri arasında yeni bir özne olarak nüfusun ortaya çıkmasıyla kendisini oluşturduğunu söylemiştim. İşte hem "ekonomi politik" denen bilim, hem de yönetime özgü bir müdahale biçimi, yani nüfus ve ekonomi üzerindeki müdahale, tam da nüfus, toprak ve zenginlik arasındaki sürekli ağın ve çoklu ilişkilerin kavranmasıyla ortaya çıkar.* Kısacası, bir yönetim sanatından politik bilime geçiş,[33] hükümranlık yapılarının hâkim olduğu bir rejimden yönetim tekniklerinin hâkim olduğu bir rejime geçiş, 18. yüzyılda nüfusun ve dolayısıyla ekonomi politiğin doğuşu etrafında meydana gelir.

Size bunu söylerken, yönetim sanatının politik bilim olmaya başladığı andan itibaren hükümranlığın bir rol oynamayı bıraktığını söylemek istemi-

(*) Elyazmasının 20. sayfası: "Fizyokratlar: Yönetimin bir bilimi, zenginliklerle nüfus arasındaki ilişkilerin bir bilimidir."

33 Bkz. P. Schiera'nın kameralizmle ilgili kitabının alt başlığı: *Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco: Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato* (A. Giuffré, Milano, 1968). *Polizeiwissenschaft* tarihinde önemli bir yer tutan bu esere Foucault hiçbir zaman gönderme yapmaz. Ama büyük olasılıkla o zamanlar kendisine çok yakın olan P. Pasquino üzerinden dolaylı bir bilgiye sahiptir. Foucault o zamanlar eleştirdiği "bilim" kelimesine gelecek dersin başında geri döner.

yorum. Hatta tersine, hükümranlık sorununun hiçbir zaman bu dönemdeki kadar keskin bir biçimde ortaya çıkmadığını söyleyebilirim; çünkü artık söz konusu olan, 16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar olduğu gibi hükümranlık teorilerinden bir yönetim sanatı çıkarsamak değil, elimizde verili ve kendini geliştiren bir yönetim sanatı varken, bir devletin niteliği olan hükümranlığa nasıl bir hukuksal biçimin, nasıl bir kurumsal biçimin, nasıl bir hukuk temelinin sağlanacağını bulmaktı.

Rousseau'nun iki metnine bakın –kronolojik anlamda ilki, *Encyclopedie*'deki "Ekonomi politik" maddesidir–,[34] burada Rousseau'nun tam da yönetim ve yönetim sanatı sorununu nasıl tartıştığını göreceksiniz (metin bu açıdan son derece tipiktir). Şunu söyler Rousseau: "Ekonomi" kelimesi esas olarak, ailenin mallarının aile babası tarafından idare edilmesine işaret eder;[35] ama bu model, geçmişte ona gönderme yapılmış olsa bile, artık kabul edilmemelidir. Günümüzde, der, ekonomi politiğin artık ailevi ekonomi olmadığını biliyoruz. Ve Rousseau ne fizyokratlara, ne istatistiğe, ne de genel nüfus sorununa açıkça gönderme yaparak, söz konusu kopuşu fark eder; "ekonomi" ile "ekonomi politik" kelimelerinin artık eski aile modeline indirgenemeyecek olan son derece yeni anlamını kayda geçer.[36] Sonuç olarak Rousseau bu metinde kendisine yönetim sanatını tanımlama görevini verir. Daha sonra da *Toplumsal Sözleşme*'yi[37] yazacaktır: Burada da mesele tam da, "doğa", "sözleşme" ve "genel irade" gibi kavramlarla, hem hükümranlığın hukuksal ilkesinin, hem de bir yönetim sanatını tanımlayabilecek ve niteleyebilecek öğelerin yerini alabilecek bir genel yönetim ilkesinin nasıl oluşturulabileceğidir. Yani, yeni bir yönetim sanatının, politik bilim eşiğini artık aşmış bir yönetim sanatının ortaya çıkışı, hükümranlığı kesinlikle ortadan kaldırmaz. Hükümranlık sorunu ortadan kalkmadığı gibi, her zamankinden daha keskin bir biçime bürünür.

Disipline gelince, o da ortadan kalkmış değildir. Elbette, disiplinin örgütlenmesi, yerleştirilmesi, 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın başında dallanıp budaklanmasını sağlayan tüm kurumlar, okullar, atölyeler, ordular, bütün bun-

34 Bkz. yukarıda not 21.

35 Bkz. *a.g.e.*

36 *Discours sur l'économie politique*, a.g.e., s. 241 ve 244: "[...] Devlet yönetimi nasıl olur da temeli bambaşka olan ailenin yönetimine benzeyebilir? [...] Şu ana kadar söylediklerimden anlaşılıyor ki, kamusal ekonomiyle özel ekonomiyi birbirinden ayırmak çok doğrudur. Ayrıca, aile şefleriyle devletin tek ortak noktası herkesi memnun etme gerekliliği olduğundan, aynı tutum ve davranış kuralları ikisine birden uygulanamaz."

37 *Du Contract social, ou Principe du droit politique* (M. Rey, Amsterdam, 1762).

lar büyük idari monarşilerin gelişiminin ayrılmaz birer parçasıydı ve ancak böyle anlaşılabilirdi. Ama disiplin hiçbir zaman, nüfusun idare edilmeye çalışılmaya başlandığı anda olduğundan daha önemli olmadı, hiçbir zaman ona bu kadar değer atfedilmedi; nüfusu idare etmek yalnızca fenomenlerin kolektif kitlesini idare etmek ya da onları genel sonuçları düzeyinde idare etmek anlamına gelmiyordu; nüfusu idare etmek aynı zamanda onu derinlemesine, incelikle ve ayrıntılarıyla idare etmek demekti.

Dolayısıyla, nüfusun yönetimi gibi bir yönetim fikri, hükümranlığın temelleri sorununu keskinleştirdiği gibi –ki Rousseau burada devreye girer– disiplinleri geliştirme gerekliliğini de keskinleştirir – burada da benim başka bir yerde anlatmayı denediğim disiplinler tarihi devreye girer.[38] O halde olayları, sanki bir hükümranlık toplumunun yerine bir disiplin toplumu geçiyormuş, sonra da bir disiplin toplumunun yerine bir yönetim toplumu geçiyormuş gibi anlamamak gerekir kesinlikle. Aslında ortada bir üçgen söz konusudur: Hükümranlık, disiplin ve yönetimsel idare - temel hedefi nüfus, temel mekanizmaları da güvenlik düzenekleri olan bir yönetimsel idare. Her durumda, size göstermek istediğim şuydu: Hükümranlığın sürekliliklerini, iyi yönetim seçimlerine dair artık önemli hale gelmiş sorunun arkasında bırakan hareket, nüfusu bir veri, bir müdahale alanı, yönetim tekniklerinin amacı olarak ortaya koyan hareket ve nihayet ekonomiyi belirli bir gerçeklik alanı olarak, ekonomi politiği de hem bilim, hem de yönetimin bu gerçeklik alanındaki müdahale tekniği olarak yalıtan hareket* arasında derin bir tarihsel bağ vardır. 18. yüzyıldan itibaren, bugün hâlâ kesinlikle birbirlerinden ayrılmamış halde olan sağlam bir diziyi oluşturmuş olan, işte bu üç harekettir: Yönetim, nüfus, ekonomi politik.

Yalnızca birkaç kelime ilave edeceğim [...].** Aslında, bu sene yapmaya giriştiğim derse daha kesin bir başlık vermek isteseydim, seçeceğim başlık kesinlikle "güvenlik, toprak, nüfus" olmazdı. Şimdi yapmak istediğim şey – eğer gerçekten bunu yapmak istiyorsam– bir "yönetimsellik" tarihi olarak adlandıracağım şey olurdu. 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

38 Bkz. *Surveiller et Punir.*

(*) Elyazması 22. sayfası şunu ekler: "Nüfusların idaresini bir memurlar bütünüyle sağlayan hareket".

(**) Bunu işitilmeyen birkaç kelime takip eder.

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. 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.

Bugün devlet aşkının ya da devlet tiksintisinin yarattığı büyülenmeyi biliyoruz; devletin doğuşuna, tarihine, ilerlemelerine, iktidarına, suiistimallerine ne kadar önem verildiğini biliyoruz. Devlet sorununa verilen bu aşırı önemi bence iki biçimde görüyoruz. İlk olarak doğrudan, duygusal ve trajik bir biçimde: Karşımızdaki soğuk canavara[39] dair lirik biçim. Devlet sorununa aşırı önem vermenin ikinci biçimi –ki bu da paradoksal bir biçim, çünkü görünüşte indirgemeci–, devleti örneğin üretim güçlerinin gelişimi, üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi gibi bazı işlevlere indirgeyen çözümlemedir; ve devletin bu başka şeylere göre indirgenmiş rolü, buna rağmen devleti saldırılacak hedef ve –çok iyi bildiğiniz gibi– ele geçirilmesi gereken ayrıcalıklı konum olarak mutlak şekilde temel hale getirir. Oysa devlet, ne şimdi, ne de tarihi boyunca, böyle bir birliğe, böyle bir bireyselliğe, böyle sıkı bir işlevselliğe, hatta bu öneme sahip olmadı. Devlet belki de önemi sanıldığından çok daha az olan melez bir gerçeklikten ve mitleştirilmiş bir soyutlamadan başka bir şey değil. Belki. Bizim modernliğimiz, yani bugünümüz [*actualité*] için önemli olan, toplumun devletleştirilmesi değil, daha ziyade benim devletin "yönetimselleştirilmesi" olarak adlandırdığım şeydir.

Biz, 18. yüzyılda keşfedilmiş olan "yönetimselliğin" çağında yaşıyoruz. Devletin yönetimselleşmesi özellikle tuzaklı bir fenomendir, çünkü, yönetimselliğin sorunları ya da yönetim teknikleri tek politik mesele, politik mücadele ve çekişmelerin tek gerçek alanı olsa bile, devletin bu yönetimselleşmesi yine de devletin ayakta kalmasını sağlayan fenomen olmuştur. Ve eğer devlet şu anda var olduğu haliyle var oluyorsa bu, tam da devlete hem içsel hem de dışsal gibi duran bu yönetimsellik sayesindedir; çünkü neyin devlete bağlı olup olmayacağını, neyin kamusal neyin özel olacağını, neyin devlete

39 Nietzsche'nin bu ifadesi anarşist söylemler tarafından sıkça tekrarlanır: Bkz. *Ainsi Parlait Zarathoustra*, [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*], çev. G. Bianqui, Aubier, Paris, 1946, s. 121, Bölüm I, "Yeni idol": "Devlet tüm canavarlar içinde en soğuk canavardır [*das kälteste aller kalten Ungeheuer*]. Yalan söylerken bile soğuktur. Ve işte yalanını ağzından kaçırır: Ben, devlet, halkın kendisiyim."

dair olup neyin olmayacağını belirlemeyi sağlayan, yine bu yönetim taktikleridir. O halde, sınırları ve tarihi içerisinde devlet, ancak genel yönetimsellik tekniklerinden hareketle anlaşılmalıdır.

Ve belki de, tamamen genel, kaba ve dolayısıyla kesin olmayan bir biçimde, Batı'daki büyük iktidar biçimleri ya da ekonomileri şu şekilde yeniden okunabilir: Önce, bütün bir mukavele ve uyuşmazlıklar oyunuyla birlikte işleyen, feodal bir toprakta doğmuş ve kabaca bir yasa –yazılı ve sözlü yasalar– toplumuna denk gelen adalet devleti; ikinci olarak, 15. ve 16. yüzyıllarda feodal değil sınıra dayalı bir topraktan doğmuş olan, nizamname ve disiplin toplumuna denk gelen idari devlet; ve nihayet toprağıyla, işgal edilen yüzeyle değil, bir kitleyle tanımlanan yönetim devleti – ki burada kitleden kasıt, hacmi, yoğunluğu ve elbette üzerinde yayıldığı ama onun ancak bir bileşeni olan toprakla birlikte nüfus kitlesidir. Temel olarak nüfus üzerinde yoğunlaşan ve ekonomik bilgiye dayanıp bunu kullanan bu yönetim devleti, güvenlik düzenekleriyle kontrol edilen bir topluma denk gelir.

İşte, bana önemli gelen bu yönetimsellik fenomeninin işlerlik kazanmasıyla ilgili birkaç söz. Şimdi size, bu yönetimselliğin nasıl ilk olarak Hıristiyan pastoralinin arkaik modelinden hareketle doğduğunu, ikinci olarak bu doğum sürecinde diplomatik ve askerî bir modelden, daha doğrusu bir teknikten nasıl destek aldığını ve nihayet üçüncü olarak, bu yönetimselliğin tüm boyutlarına ancak, oluşumları itibarıyla tam da yönetim sanatlarına çağdaş olan ve kelimenin eski, 17. ve 18. yüzyıllardaki anlamıyla "polis" olarak adlandırılan bir dizi özgül araç sayesinde ulaştığını göstereceğim. Batı tarihindeki bu temel fenomenin, yani devletin yönetimselleşmesinin, bu üç destek noktasından, pastorallik, yeni diplomatik ve askerî teknikler ile polisten hareketle ortaya çıktığını düşünüyorum.

8 Şubat 1978 Dersi

Yönetimselliği neden araştırmak gerek? – Devlet ve nüfus sorunu. – Genel projenin hatırlatılması: Analizin (a) kuruma, (b) işleve, (c) nes neye göre üçlü yer değiştirmesi. – Bu seneki dersin meselesi. – "Yö netim" mefhumunun bir tarihi için öğeler. Kavramın 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki semantik alanı. – İnsanların yönetimi fikri. Kaynakla rı: (A) Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyan Doğu'da pastoral bir iktidarın örgütlenmesi. (B) Vicdan idaresi. – Pastoralliğin ilk eskizi. Özgül yan ları: (a) Hareket halindeki bir çokluk üzerinde uygulanır; (b) hedefi sürünün selameti olan, temelde iyi niyetli bir iktidardır; (c) bireysel leştiren bir iktidardır. *Omnes et singulatim.* Çoban paradoksu. – Hı ristiyan Kilise tarafından pastoralliğin kurumsallaştırılması.

Sizlerden beni affetmenizi rica edeceğim, çünkü bugün her zaman olduğumdan daha da bulanık olacağım. Grip oldum ve kendimi çok iyi hissetmiyorum. Ama yine de sizi buraya kadar getirip, son anda gitmenizi istemek hoşuma gitmezdi. Bu yüzden elimden geldiğince konuşacağım, ama lütfen niceliğin de, niteliğin de kusuruna bakmayın.

Şimdi, bu tuhaf "yönetimsellik"* kelimesiyle adlandırdığım şeyin bazı boyutlarını ortaya koymaya başlamak istiyorum. "Yönetme"nin, "hükmetmek"le, "emretmek"le, "yasa koymak"la aynı şey olmadığını; yönetmenin hü kümran olmakla, derebeyi olmakla, hâkim, general, mal sahibi, hoca, profesör olmakla aynı şey olmadığını; yani yönetmenin bir özgüllüğü olduğunu varsaydığımız için, şimdi bu mefhumun kapladığı iktidar tipinin ne olduğuna bakmamız gerekiyor. 16. yüzyılda, size daha önce sözünü ettiğim yönetim sanatların da hedeflenen, yine 17. yüzyıl merkantilist teori ve pratiklerinde hedeflenen ik tidar ilişkilerini çözümlemek gerekiyor. Nihayet, "Ekonomik yönetimin"[1] ka baca fizyokratik olarak adlandırılabilecek doktrininde hedeflenen iktidar ilişkilerini çözümlemek gerekiyor – ki bu ilişkiler bu aşamada, sanırım geçen sefer de dediğim üzere bilim[2] eşiğini aşıyorlar, her ne kadar bu "bilim" sözcüğü belli bir politik yetkinlik düzeyi açısından çok kötü, hatta felaket olsa da.

(*) Elyazmasında tırnak içinde.

1 Bu kavram hakkında bkz. yukarıdaki 18 Ocak dersi, s. 31.

2 Bkz. önceki ders (1 Şubat), "yönetim bilimi" olarak ekonomiye dair s. 93: "Politika bilimi eşiğini aşmış bir yönetim sanatı."

İlk soru: Neden "yönetimsellik" gibi sorunlu ve yapay bir mefhum tarafından kaplanan bu tutarsız ve bulanık alanı incelemek istiyorum? Cevabım, elbette ve dolaysız olarak şudur: Devlet ve nüfus sorununu ele alabilmek için. Hemen beliren ikinci soru: Bütün bunlar güzel de, devletin ve nüfusun ne olduğunu biliyoruz, en azından bildiğimizi düşünüyoruz. Devlet mefhumunun, nüfus mefhumunun tarihleri ve tanımları var. Bu mefhumların gönderme yaptıkları alan kabaca da olsa belli, en azından bir yüzü karanlık olsa da, diğeri göz önünde. O halde, devletin ve nüfusun bu en iyi ihtimalle (ya da en kötü ihtimalle) yarı-karanlık alanını incelemek için, neden tamamen ve bütünüyle karanlık olan bir mefhumu, "yönetimsellik" mefhumunu kullanmak istiyorsunuz? Güçlü ve yoğun olan bir şeye neden zayıf, dağınık ve eksik bir şeyle saldırıyorsunuz?

İşte bunun cevabını size iki kelimeyle ve biraz daha geniş bir projeyi hatırlatarak söyleyeceğim. Geçtiğimiz senelerde orduyla, hastanelerle, okullarla, hapishanelerle ilgili olarak disiplinlerden söz ettiğimiz zaman bu, üçlü bir yer değiştirme isteğiyle ya da üç biçimde dışarıdan bakma isteğiyle ilgiliydi. İlk olarak, kurumun dışından bakmak, kurum sorununu merkeze almamak, "kurum-merkezcilik" denebilecek bir şeyden kaçınmak söz konusuydu. Psikiyatri hastanesi örneğini ele alalım. Elbette, verileriyle, yapısıyla, kurumsal yoğunluğuyla psikiyatri hastanesinin ne olduğundan yola çıkılabilir, onun içsel yapıları bulunmaya çalışılabilir, onu oluşturan her parçanın mantıksal zorunluluğu saptanabilir, orada örgütlenen tıbbi iktidar tipi gösterilebilir, orada bir tür psikiyatrik bilmenin [*savoir*] nasıl geliştiği ortaya konabilir. Ama dışarıdan da bakılabilir –ve burada çok açık olarak Robert Castel'in mutlaka okunması gerek temel kitabı *L'Ordre psychiatrique*'e[3] [*Psikiyatrik Düzen*] referans veriyorum–, yani kurum olarak hastanenin ancak psikiyatrik düzen gibi daha genel ve dışsal bir şeyden hareketle anlaşılabileceği gösterilebilir, zira bu düzen, toplumun tamamını hedef alan ve mutlak anlamda bütünsel olan bir projeye, kabaca kamu hijyeni olarak adlandırabileceğimiz şeye eklemlenmiştir.[4] Castel'in yaptığı gibi, psikiyatri kurumunun, köklerini vesayet altına alınmış [*minorisés*] bireyler için sözleşme dışı bir rejimin tanımlanmasından alan psikiyatrik bir düzeni nasıl somutlaştırdığı, yoğunlaştırdı-

3 R. Castel, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Minuit, Paris, 1976.

4 Bkz. *a.g.e.*, üçüncü bölüm, s. 138-152 ("L'aliéniste, l'hygiéniste et la philanthrope"). Bkz. 1829'da Marc ve Esquirol tarafından kurulan *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* dergisinin tanıtım metninden yapılan alıntılar ("Toplum şeklinde bir araya gelmiş insanların sağlığını koruma sanatı olan kamu hijyeni, [...] gelişmeye ve kurumlarımızın mükemmelleşmesi için çok sayıda uygulamada bulunmaya yazgılıdır").

ğı, artırdığı gösterilebilir.[5] Ve nihayet, bu psikiyatrik düzenin, çocukların eğitimine, fakirlere yapılan yardıma, işçi patronlarının kurumsallaşmasına dair farklı tekniklerin bütününü nasıl çekip çevirdiği gösterilebilir.[6] Böyle bir yöntem, kurumun arkasından dolaşılarak onun ardında bulunan, ondan daha geniş bir alana sahip olan "iktidar teknolojisi" adını verebileceğimiz bir şeyi bulmaya çalışmak demektir. Bu şekilde, bu analiz, soy zincirine dayalı doğuş analizinin (*analyse génétique*) yerine, ittifaklardan, iletişimlerden, da yanak noktalarından oluşan bir ağı yeniden inşa eden soybilimsel (*généaologique)* bir analizi getirir – doğuşu ve soy zincirini soybilimle karıştırmamak gerekir. Yani birinci yöntem ilkesi şudur: Kurumun dışına geçerek, onun yerine iktidar teknolojisinin geniş bakış açısını koymak.[7]

İkinci olarak, işlev meselesine karşı mesafe almak, buna dışarıdan bakmak söz konusudur. Mesela hapishane örneğini ele alalım. Hapishanenin çözümlenmesi, elbette, umut edilen işlevlerden, hapishanenin ideal işlevleri olarak belirlenmiş işlevlerden, bu işlevleri en yüksek biçimde hayata geçirme biçiminden –yani Bentham'ın *Panopticon*[8] kitabında aşağı yukarı yaptığı şeyden– hareketle yapılabilir. Ve buradan hareketle, hapishanenin gerçekte yerine getirdiği işlevlerin neler olduğu saptanabilir, artı ve eksi anlamında işlevsel bir bilanço tarihsel olarak çıkarılabilir, hedeflenmiş olanla gerçekte elde edil

---

5 *A.g.e.*, birinci bölüm, s. 39-50 ("suçlu, çocuk, dilenci, proleter ve deli").

6 *A.g.e.*, beşinci bölüm, s. 208-215 ("Politik operatörler").

7 Michel Foucault, 1973-1974 senesinde verdiği *Le Pouvoir psychiatrique [Psikiyatrik İktidar]* başlıklı derste, *Deliliğin Tarihi*'nde ona tartışmalı gelen kimi noktalara değinerek, psikiyatrik iktidarın kurum üzerinden sürdürülen eleştirisini ilk kez sorgular ve bunun karşısına, iktidar ilişkilerinin çözümlemesine ya da iktidarın mikro-fiziğine dayalı bir eleştiriyi koyar. Bkz. 6 Kasım 1973 dersi, s. 16: "[...] kurum mefhumunun tatmin edici olduğunu sanmıyorum. Bana öyle geliyor ki bu mefhum, içinde bazı tehlikeler barındırıyor, çünkü kurumdan söz ettiğimiz andan itibaren aslında hem bireyden hem de topluluktan söz ediyoruz, bireyi, topluluğu ve onları yöneten kuralları veri olarak alıyoruz ve dolayısıyla, her tür psikolojik ya da sosyolojik söylem buna dahil edilebilir hale geliyor. [...] Önemli olan, kurumsal sürekliliklerden çok iktidar düzenlemeleri, bir iktidar biçimini niteleyen ağlar, akımlar, ara noktalar, dayanak noktaları, potansiyel farklardır ve hem bireyi hem de topluluğu oluşturan şeyler bence bunlardır". Ayrıca bkz. 14 Kasım 1973 dersi, s. 34: "Son derece kurum-karşıtı olalım". Bunun dışında, bkz. *Surveiller et Punir*, s. 217: "Disiplin ne bir kurumla, ne de bir aygıtla özdeşleştirilebilir."

8 Jeremy Bentham (1748-1832), *Panopticon, or the Inspection-House..., Works* içinde,yay. J. Bowring, Tait, cilt 4, Edinburg, 1838-1843, s. 37-66 / Fransızca çeviri: *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, çev. E. Dumont, Imprimerie nationale, Paris, 1791; yeniden basım: *Oeuvres de Jérémy Bentham*, haz. E. Dumont, Louis Hauman vd., cilt 1, Brüksel, 1829, s. 245-262 (yeniden kullanıldığı yer: J. Bentham, *Le Panoptique*, önsöz: Foucault, *L'oeil du pouvoir* [yukarıda s. 14, 11. notta alıntılanmıştır]. Bu metinde, Bentham'ın 1791'de yayınladığı haliyle *Panopticon*'un orjinal versiyonunun birinci kısmının M. Sissung tarafından yapılmış olan çevirisi vardır). Bkz. *Surveiller et Punir*, s. 201-206.

miş olanın bilançosu çıkartılabilir. Fakat hapishaneyi disiplinler aracılığıyla incelemek, bir kez daha, bu işlevsel bakış açısını kısa devreye uğratmak, onun dışına geçmek ve hapishaneyi genel bir iktidar ekonomisinin içine oturtmak demekti. Ve böylece, sonuç olarak, hapishanenin gerçek tarihinin, onun işlevselliğinin başarıları ve başarısızlıkları tarafından komuta edilmediği, aslında bizzat işlevsel eksikliklerin de dahil olduğu birçok unsura dayanan strateji ve taktiklere dahil olduğu görülür. O halde: İşlevin içsel bakış açısının yerine, strateji ve taktiklerin dışsal bakış açısını geçirmek.

Nihayet, üçüncü mesafe alış, üçüncü dışarıdan bakış, nesneyle ilgilidir. Disiplinlerin bakış açısından bakmak, ruhsal hastalık, suçluluk ya da cinsellik gibi önceden oluşturulmuş bir nesneyi ele almayı reddetmekti. Bu, kurumları, pratikleri ve bilgileri, böyle bir verili nesneden hareketle, onun normuyla ölçmeyi reddetmekti. Tersine, bilgi nesneleriyle birlikte bir hakikat alanının bu oynak teknolojileri kat ederek oluşmasına yol açan hareketi kavramak söz konusuydu. Elbette "deliliğin var olmadığı"[9] söylenebilir, ama bu onun bir hiç olduğu anlamına gelmez. Aslında, fenomenolojinin bize söylemeyi ve düşünmeyi öğrettiği şeyin tersini yapmak söz konusuydu. O bize kabaca şöyle diyordu: Delilik vardır, fakat bu onun bir şey olduğu anlamına gelmez.[10]

Yani, bu çalışmalarda kullandığım bakış açısı, iktidar ilişkilerini kurumdan kurtararak teknolojiler açısından ele almaktan; onları işlevden kurtararak stratejik bir analizde ele almaktan; onları nesnenin önceliğinden kurtararak bilme alan ve nesnelerinin oluşumu açısından ele almaktan ibaretti. Şimdi devlet konusunda yapmak istediğim şey, işte bu olanağı araştırmak, yani disiplinler konusunda yapmayı denediğim bu üçlü dışarı geçme hamlesini sürdürmek. Acaba, daha önce bu farklı kurumların dışına geçebildiğimiz gibi –ve aslında son derece kolaydı bu– devletin de dışına geçebilir miyiz? Acaba, disiplinlerin bakış açısının yerel ve belli kurumlara dair kapsayıcı bir bakış imkânı yaratması gibi, devlete dair de kapsayıcı bir bakış açısı olabilir mi? Öyle sanıyorum ki bu sorunun, bu tip bir sorunun, az önce söylediğim şeyle-

9 Bkz. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (Ocak 1984), *DE*, IV, n° 356, s. 726: "Deliliğin var olmadığını söylediğim söylendi, oysa mesele tam olarak tersiydi: mesele, ona atfedilen farklı tanımlar altında deliliğin nasıl olup da belli bir anda, onu başka hastalıkların yanında bir akıl hastalığı olarak kuran kurumsal bir alana dahil edildiğini anlamaktı." Paul Veyne'e göre, mesela Raymond Aron *Deliliğin Tarihi*'nı böyle anlıyordu.

10 Bkz. P. Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", (1978), *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, Paris, 1979, s. 229: "Foucault'ya bu sayfaları gösterdiğim zaman bana aşağı yukarı şöyle dedi: 'Ben hiç bir zaman *deliliğin var olmadığını* yazmadım, ama bu yazılabilir; çünkü fenomenoloji için delilik vardır ama bir şey değildir, halbuki bunun tersine, deliliğin var olmadığı ama buna rağmen bir hiç de olmadığı söylenmelidir'."

rin sonucu olarak, onların getirdiği gereklilik olarak sorulmaması mümkün değildir. Çünkü ne de olsa, kurumların dışına geçerek kavramak istediğimiz bu genel iktidar teknolojileri, tam da global ve bütünleştirici bir kurum olan devlete bağlı değiller mi? Acaba, hastaneler, hapishaneler, aileler gibi yerel, bölgesel, küçük kurumlardan çıkarken, tam da başka bir kuruma dahil olmuyor muyuz? Böyle yaparak, bir kurumsal çözümlemeden çıkarken, tam da devletin söz konusu olduğu başka bir kurumsal çözümlemeye, bu çözümlemenin başka bir alanına ya da düzeyine dahil olmuyor muyuz? Örneğin kapatılmayı, psikiyatri tarihini içine alan genel bir usul haline getirmek gayet iyi. Peki ama kapatılma eninde sonunda tipik olarak devletçi bir işlem, kabaca devlet eylemine bağlı bir şey değil mi? Disiplinci mekanizmalar, elbette hapishaneler, atölyeler ya da ordu gibi uygulama mekânlarından çıkarılıp soyutlanabilir. Peki ama nihai olarak, bu mekanizmaların genel ve yerel uygulamalarından sorumlu olan devlet değil midir? Size demin sözünü ettiğim analizlerin ulaştıkları kurum-dışı, işlevsel olmayan, nesnel olmayan genellik, işte bizi devlet denen bütünleştirici kurumun karşısına çıkarabilir.*

(*) Şüphesiz dersin başında sözü edilen yorgunluğu sebebiyle, M. Foucault burada elyazmasının 8. ve 12. sayfaları arasındaki bölümü okumaktan vazgeçiyor:

"Devlet meselesiyle ilgilenmenin ardındaki ikinci sebep de buradan geliyor: Acaba yerelleşmiş iktidarları usuller, teknikler, teknolojiler, taktikler, stratejiler olarak çözümlemeye dayanan yöntem, basitçe bir düzeyden diğerine, mikro olandan makro olana geçmenin bir biçimi değil mi? Dolayısıyla, değeri de yalnızca geçici bir değerden, yani bu geçişin zamanından mı ibaret? Hiçbir yöntemin kendinde bir mesele olmaması gerektiği doğru. Bir yöntem, ondan kurtulmak için oluşturulmalı. Ama burada söz konusu olan şey, bir yöntemden çok bir bakış açısı, bir bakış alışkanlığı, şeylerin [dayanağını (?)], bakan kişinin hareketine göre değiştirmenin bir biçimi. İşte bana öyle geliyor ki, bu tür bir yer değiştirmenin, ne pahasına olursa olsun korunması ya da en azından mümkün olduğunca korunması gereken kimi sonuçları var.

Bu sonuçlar nelerdir?

a. İktidar ilişkilerini kurum-dışı ve işlev-dışı bir çözümlemeye tabi tutarak, onların soybilimleri kavranabilir: Yani onların kendilerinden tamamen başka şeyler, iktidar ilişkilerinden tamamen başka şeyler sayesinde oluşma, eklemlenme, gelişme, çoğalma ve kendilerini dönüştürme biçimleri. Ordu örneğini alalım: Ordunun disipline edilmesinin, onun devletleştirilmesi ne bağlı olduğu söylenebilir. Böylelikle, bir kurumdaki iktidar yapısının değişimi, başka bir iktidar kurumunun devreye girmesiyle açıklanır. Dışsallık barındırmayan bir döngüdür bu. Oysa bu disipline edilme, devletçi tekelleşme ile değil, oynak nüfuslar sorunuyla, ticari ağlarla, teknik keşiflerle, toplulukları idare etme [*birçok kelime okunmuyor*] modelleriyle birlikte düşünüldüğünde, bütün bu ittifak, destek ve iletişim ağı, askeri disiplinin 'soybilimini' oluşturacaktır. Yani doğuş değil, soy zinciri. Eğer iktidar ilişkilerinin çözümlemesini bir kurumdan bir diğerine gönderen döngüsellikten çıkmak istiyorsak, bu ilişkileri çoklu süreçlerde işlem değerine sahip olan teknikler olarak kavrayabiliriz.

b. İktidar ilişkilerini kurum-dışı ve işlev-dışı bir analize tabi tutarak, bu ilişkilerin neden ve hangi açıdan değişken olduklarını görebiliriz.

– Bu ilişkiler bir dizi çeşitli sürece karşı geçirgendir. İktidar teknolojileri durağan değildir. Bunlar, bizzat kendi durağanlıklarıyla canlı süreçleri durağanlaştırmaya çalışan donuk yapı

İşte bu sene yapmak istediğim dersin meselesi kabaca budur. Nasıl ki modern Batı'da akıl ile delilik arasındaki ilişkileri incelemek için kapatma ve ayırma usullerini araştırmayı denediysek ve böylelikle tımarhanenin, hastanenin, terapilerin ve sınıflandırmaların arkasından dolaşmış olduysak;* nasıl ki hapishane konusunda, genel iktidar ekonomisine ulaşmak için dar anlamda ceza kurumlarının arkasından dolaşmayı denediysek; acaba devlet konusunda da aynı tersine dönüşü gerçekleştirmek mümkün müdür? Acaba devleti, onun dönüşümlerini, gelişimini, işleyişini sağlayan bir genel iktidar teknolojisinin içine dahil etmek mümkün müdür? Acaba, devletle arasındaki ilişki, ayırma teknikleriyle psikiyatri arasındaki, disiplin teknikleriyle ceza sistemi arasındaki, biyopolitikle tıp kurumları arasındaki ilişkiye benzeyen "yönetimsellik" diye bir şeyden söz edebilir miyiz? İşte bu dersin konusu aşağı yukarı budur.**

Şimdi bu yönetim kavramına gelelim. Önce, kelimenin bizzat tarihine dair, 16. ve 17. yüzyıllarda almaya başladığı devletçi anlamı, politik anlamı almadığı döneme dair birkaç kısa saptama yapalım. Yalnızca Fransız dilinin tarihsel sözlüklerine bakarsak,[11] ne görüyoruz? "Yönetmek" [*gouverner*] kelimesinin aslında 13-14-15. yüzyıllarda çok çeşitli anlamları kapsadığını görüyoruz. İlk olarak sadece yönlendirmek, ilerletmek ya da kendi kendine bir yolda ilerlemek gibi maddi, fiziksel, mekânsal bir anlamı var. "Yönet-

---

lar değildir. İktidar teknolojileri, çok sayıda etkenin etkisi altında sürekli kendilerini dönüştürürler. Ve bir kurum ortadan kalktığı zaman, bunun sebebi illa onu destekleyen iktidarın devre dışı kalmış olması değildir. Bunun sebebi, kurumun bu teknolojilerin temel dönüşümleriyle uyumsuz olması olabilir. Ceza reformu örneği (ne halk isyanı, ne de halk-ötesi bir itki).

– Ama bunun yanında, bu ilişkiler kurumda yaşanan mücadele ya da saldırılara da açıktırlar.

Bunun anlamı şudur: Yalnızca kararlaştırılmış mücadelelerle değil, bütünün genel ekonomisini ilgilendiren yerel, yan ya da geçişli saldırılarla da global sonuçlara ulaşmak pekâlâ mümkündür. Yani: hiçbir şekilde Katolik Kilisesi'ne saldırmayan marjinal ruhani hareketler ya da ayrılıkçı dinî gruplar, nihayetinde yalnızca Kilise kurumunun bütün bir kısmını devirmekle kalmadı, dinî iktidarın Batı'da uygulanma şeklini de değiştirdi.

İşte bu teorik ve pratik sonuçlardan ötürü, belki de başladığımız deneyimi sürdürmeye değer."

(*) Burada elyazması şöyle ekliyor (s. 13): "...nasıl ki modern dünyada tıbbi bilginin ayrıcalıklarını ve hastalığın konumunu incelemek için, bu kez de hastanenin ve tıbbi kurumların arkasından dolaşmak ve bu yolla Batı'da yaşamın ve hastalığın genel ele alınış usullerine, yani 'biyopolitika'ya ulaşmak gerektiyse..."

(**) Birkaç sözcük işitilmiyor. M. Foucault ekliyor: İşte iki öksürük nöbeti arasında size söylemeye çalıştığım şeylerin [*anlaşılmayan bir sözcük*] oluşunu affettirmek için, şimdi...

11 Elyazması (14. ve 15. sayfalar arasındaki numarasız sayfa) şuraya gönderme yapıyor: Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXème au XVeme siècle*, cilt IV, F. Vieweg, Paris, 1885.

mek", bir yol izlemek ya da bir yol izletmek demek. Örneğin Froissart'da şöyle bir metin bulabilirsiniz: "O kadar dar bir yol ki [...], iki insan kendilerini yönetemez",[12] yani yan yana yürüyemez. Sözcüğün yine maddi, ama daha geniş anlamı, bir geçim kaynağı sağlayarak geçindirmek. Mesela 1421 tarihli bir metinde şunu bulabilirsiniz: "Paris'i iki sene boyunca yönetmek için yeterli buğday",[13] ya da, tam olarak aynı tarihte: "Hasta olan karısını yönetmek ya da yaşamak için elinde hiçbir şeyi olmayan bir adam."[14] Yani "yönetmek", burada geçindirmek, beslemek, geçim kaynağı sağlamak anlamında. "Fazla yönetimli bir hanım",[15] çok fazla tüketen ve geçindirmesi zor olan bir kadın demek. "Yönetmenin", biraz farklı da olsa bir yan anlamı da, bir şeyden geçim sağlamak. Froissart, "kumaşçılığı sayesinde kendisini yöneten"[16] bir şehirden söz ettiği zaman, buradaki anlam, geçimini sağlamak. İşte bu "yönetmek" kelimesinin tam olarak maddi referansları ve buna dair saptamalar bunlar.

Bir de ahlâki düzeydeki anlamlar var. "Yönetmek" "birisini yönlendirmek" anlamına gelebilir, ya tamamen ruhani anlamda, yani ruhların yönetimi anlamında –ki bu klasik bir anlamdır ve çok, çok uzun süre boyunca baki kalır– ya da bu anlamdan hafifçe farklı olarak, bir "rejim dayatmak", bir hastaya bir rejim dayatmak anlamında: Doktor hastayı yönetir veya kimi tedavileri kendine dayatan hasta kendini yönetir. Mesela bir metin şöyle der: "Bir hasta, Hôtel-Dieu hastanesini terk ettikten sonra, kendisini kötü yönetmesinin sonucu olarak, yaşamdan ölüme geçti."[17] Yani kötü bir rejim uyguladı. "Yönetmek" ya da "yönetim", terimin ahlâki anlamında "tutum" demek olabilir: "Kötü yönetimli"[18] bir kız, hatalı bir tutumu olandır. "Yönetmek" yine bireyler arasındaki bir ilişkiye gönderme yapabilir, bu ilişkinin de farklı biçimleri olabilir, örneğin bir hâkimiyet ve buyurma ilişkisi söz konusu

---

12 "O kadar dar bir yol ki, atlı bir adam kolayca geçemez, iki kişi de kendilerini yönetemezler [*ne s'y pourroyent gouverner*]" (Froissart, *Chroniques*, 1559, birinci kitap, s. 72; alıntı: F. Godefroy, *Dictionnaire*, s. 326).

13 "Paris'te o sırada mevcut olan insandan çok buğday olduğu Paris'i iki sene boyunca geçindirmeye/yönetmeye yetecek buğday olduğu söyleniyordu" (*Journal de Paris sous Charles VI*, s. 77; alıntı: F. Godefroy, *Dictionnaire*, s. 325).

14 "Ne yaşamaya, ne de hasta olan karısını yönetmeye yetecek para vardı" (1425, Arch. JJ 173, 186. belge; alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*).

15 "O günlerde bir şövalye ve çok yönetimli bir hanım [*une dame de trop grand gouvernement*] varmış, adı da d'Aubrecicourt idi" (Froissart, *Chroniques*, cilt 2, s.4; alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*).

16 "Senarpont isimli, kapalı olmayan ve kendisini kumaşçılıkla yöneten bir şehir" (Froissart, *Chroniques*, cilt 5; alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*, s. 326).

17 1423, Arch. JJ 172, 186. belge, alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*, s. 325.

18 "Kötü yönetilmiş bir kız" (H. Estienne, *Apol. P. Hérod.*, c. 15; alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*).

olabilir: Birisini yönlendirmek, iyileştirmek. Ya da, birisiyle ilişkide olmak, sözlü bir ilişkide olmak: "Birisini yönetmek", "onunla konuşmak", bir konuşma bağlamında "görüşmek" anlamına gelir. Mesela bir 15. yüzyıl metni şöyle der: "Yemek sırasında kendisini yönetenlere karşı neşeli davrandı."[19] Birisini yemek yerken yönetmek, onunla konuşmak demektir. Ama bu cinsel bir münasebete de gönderme yapabilir: "Komşusunun karısını yöneten adamın biri, onu sık sık görmeye gidiyordu."[20]

Bütün bunlar, hem çok ampirik nitelikli, hem de bilimsel olmayan, sözlükler ve başka referanslar yardımıyla yapılmış saptamalar. Ama bence yine de sorunun boyutlarından birini konumlandırmayı sağlıyor. Bu "yönetme" kelimesinin, 16. yüzyıldan itibaren tam olarak politik anlamını almadan önce, mekândaki yer değiştirmelere ve harekete gönderme yapan, maddi geçim kaynaklarına ve beslenmeye gönderme yapan, bir bireye bakılmasına, ona sağlanabilecek selamete gönderme yapan, kesintisiz, gayretli, etkin ve her zaman iyi niyetli bir buyurucu etkinliğe, bir komut vermeye gönderme yapan çok geniş bir semantik alanı kapladığını görüyoruz. Bu alan, kişinin kendi ve başkaları üzerinde uygulanabilecek, kişinin bedeni üzerinde olduğu kadar ruhu ve hareket etme biçimi üzerinde de uygulanabilecek bir hâkimiyete gönderme yapıyor. Nihayet bir alışverişe, bir bireyden bir diğerine geçen döngüsel bir sürece ya da bir mübadele sürecine gönderme yapıyor. Ne olursa olsun, bütün bu anlamlarla birlikte açıkça ortaya çıkan şey şu: Yönetilen şey hiçbir zaman bir devlet değil, bir toprak değil, politik bir yapı değil. Yönetilenler her durumda insanlar, bireyler ya da topluluklar. Kendini yöneten bir şehirden, kendini kumaşçılıkla yöneten bir şehirden söz edildiğinde bu, insanların geçimlerini, beslenmelerini, kaynaklarını, zenginliklerini kumaşçılıkla sağladıkları anlamına geliyor. Burada politik yapı olarak şehir değil, birey ya da topluluk olarak insanlar söz konusu. Yönetilenler, insanlardır.*

Burada önemli bir izlek varmış gibi geliyor bana. Yönetilenler, ilk ve temel olarak –en azından bu ilk saptamalara göre– insanlardır. Fakat insanların yönetildiği fikri kesinlikle Yunanlılara ait bir fikir değildir ve kanaatim-

19 "Herkese hoş davrandı, hatta yemek sırasında onu yöneten Seize'lilere bile" (Pasq., *Lett.*, XVII, 2; alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*).

20 "Komşusunun karısını yöneten adamın biri, onu sık sık görmeye gidiyordu, o kadar ki sonunda kocası bunu fark etti." (G. Bouchet, *Serees*, 3. Kitap, s. 202, alıntılayan: F. Godefroy, *a.g.e.*; diğer alıntılayan kaynak: Littre, *Dictionnaire de la langue française*, J.J. Pauvert, Paris, 1957, cilt 4, s. 185).

(*) Elyazması şöyle ekliyor: "Yönetimselliğin tarihi. Devletin yönetimselleştirilmesinin üç unsuru: Hıristiyan pastorallik = eski model; diplomatik ve askeri ilişkilerin yeni rejimi - dayanak sağlayan yapı; devletin iç polisi sorunu = iç dayanak.". Bkz. bir önceki dersin (1 Şubat) son satırları

ce Romalılara ait bir fikir de değildir. Elbette Yunan literatüründe, şehrin başında bulunan ve ona dair kimi sorumluluk ve ödevleri olan insanın etkinliğini belirtmek için, dümenci, kaptan, pilot, geminin dümenini tutan kişi metaforları düzenli olarak kullanılır. Bu konuda yalnızca *Kral Oidipus*[21] metnine bakmanız yeterli. *Kral Oidipus* metninde sıkça, ya da birçok kez, şehrin yönetiminden sorumlu olan kralın gemisini iyi yönetmesi ve kayalıklardan uzak durarak onu limana götürmesi gereken bir kaptan gibi şehri yönetmesi gerektiği metaforuyla karşılaşıyoruz.[22] Ancak, kralın bir dümenciye ve şehrin bir gemiye benzetildiği bütün bu metaforlar serisinde dikkat edilmesi gereken nokta, burada yönetilen şeyin, yani bu metaforda yönetimin nesnesi olarak ortaya çıkan şeyin şehrin bizzat kendisi oluşudur: Kayalıklar arasında, fırtınalar arasında kalmış, korsanlardan ve düşmanlardan kaçmak için dolambaçlı yollar bulması gereken bir gemiye, doğru limana götürülmesi gereken bir gemiye benzeyen şehirdir burada söz konusu olan. Yönetimin nesnesi, yönetim ediminin gelip dayandığı nokta, bireyler değildir. Geminin kaptanı denizcileri değil, gemiyi yönetir. Kral da, aynen bu şekilde, şehrin içindeki insanları değil şehri yönetir. Yönetimin nesnesi, hedefi, yok olma ya da ayakta kalma ihtimalleriyle birlikte, maddi gerçekliği ve birliği içindeki şehirdir. İnsanlar ise ancak dolaylı olarak, kendileri de gemide oldukları için, yönetilirler. Insanlar, gemide bulunmaları dolayısıyla, bu vesileyle yönetilirler. Ama şehrin başında bulunan kişi tarafından doğrudan yönetilenler bizzat insanların kendileri değildir.*

Sonuç olarak, insanların bir yönetimi olabileceği ve insanların yönetildiği fikrinin Yunanlılara ait bir fikir olduğunu sanmıyorum. Bu meseleye, za

---

21 Sophokles, *Œdipe roi*, Fransızca çev. P. Masqueray, Les Belles Lettres, Paris, 1940. Foucault 1970-80 arasında bu metinle birçok kez ilgilenmiştir. Bkz. 1970-71 senesinin dersi, "La volonté de savoir"[*Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013], 12. Ders (Cornell'de ekim 1972'de konferans şeklinde sunulmuştur); "La vérité et les formes juridiques" (1974), *DE*, II, n° 139, s. 553-568; 1979-80 senesinin dersi "Du gouvernement des vivants" (16 Ocak, 23 Ocak ve 1 Şubat 1980); Louvain'deki seminer, Mayıs 1981, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice. Cours de Louvain*, Presses Universitaires de Louvain, 2012

22 Bu imge aslında *Kral Oidipus* metninde yalnızca bir kez geçer. Bkz. R. Pignarre'ın Fransızca çevirisi, Garnier, Paris, 1964; yeniden basım GF, 1995, s. 122 [*Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel, M.E.B. Yayınları, 1992, s. 70]: "(Koro): Efendimiz; kaç defa tekrarladım: Yurdumuzu belâlardan kurtaran senin gibi bir insana bağlı kalmamak çılgınlıktır. Elinden gelirse, bugün de bize yol göster". Fakat bu imge Sophokles'in tüm yapıtında sıkça karşımıza çıkar: *Aias*, 1082, *Antigone*, 163, 190 (bkz. P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, *a.g.e.*, s. 156 not 18).

(*) Elyazmasının 16. Sayfasında şöyle yazar: "Bu durum, şehir işlerini idare etmelerini sağlayacak bu konuma sahip olanlarla –yani zenginler ve güçlülerle– diğerleri (köle ya da yabancı değil, yurttaş olanlar) arasında çoklu ve sıkı eylem biçimleri olmasını dışlamaz: Örneğin kliyantelizm ve evergetizm".

manım yeterse ve halim kalırsa bu dersin sonunda, ya da belki gelecek derste, Platon ve *Politika* eseri üzerinden yeniden değineceğim. Ama genel olarak, insanların yönetimi fikrinin köklerinin daha ziyade Doğu'da, önce Hıristiyanlık öncesi Doğu'da, sonra ise Hıristiyan Doğu'da aranması gerektiğini düşünüyorum. Bunun da iki biçimi vardır: ilk olarak, pastoral tipteki bir iktidar örgütlenmesi ve fikri biçiminde; ikinci olarak, vicdan idaresi, ruhların idaresi biçiminde.

İlk olarak, pastoral bir iktidar fikrini ve örgütlenmesini ele alalım. Kralın, Tanrı'nın, şefin, onun sürüsü gibi olan insanlara nazaran bir çoban* konumunda olması teması, bütün Doğu Akdeniz'de çok sık karşılaşılan bir temadır. Bu tema Mısır'da,[23] Asur'da,[24] Mezopotamya'da[25] ve elbette en çok da İbranilerde karşımıza çıkar. Örneğin Mısır'da, ama aynı zamanda Asur ve Babil monarşilerinde, kral gerçekten de son derece ritüel bir biçimde insanların çobanı olarak gösterilir. Mesela firavun taç giyerken, taç giyme töreni esnasında, çobanlık nişanını alır. Ellerine bir çoban değneği iliştirilir ve onun gerçek anlamda insanların çobanı olduğu ilan edilir. Çoban [*pâtre*] sıfatı, insanların pastörü sıfatı, Babil kralları için kraliyet unvanlarından biridir. Bu yine tanrıların ya da Tanrı'nın insanlarla ilişkilerini belirten bir terimdir. Tanrı insanların pastörüdür. Bir Mısır ilahisinde şunu okuyabiliriz: "Bütün insanlar uyurken ayakta kalan Ulu Ra, sen ki sürün için iyi olanı ararsın..."[26] Tanrı insanların çobanıdır. Nihayet, bu çoban metaforu, pastoralliğe yapılan bu gönderme, hükümranla Tanrı arasındaki belli bir ilişki tipini belirtmeye yarar: Eğer Tanrı insanların çobanıysa, kral da onun gibi insanların çobanıy-

---

(*) Foucault ders boyunca Fransızcada her ikisi de "çoban" anlamına gelen "berger" ve "pasteur" terimlerini kullanıyor. Biz "berger" kullanılan yerlerde "çoban", "pasteur" kullanılan yerlerde ise "pastör" sözcüğünü kullandık. Böylelikle hem "pastör" sözcüğünün "pastoral" sıfatıyla olan ilişkisini korumamız mümkün oldu, hem de bu terimle daha sonra Protestan din adamlarına verilecek olan "pastör" unvanı arasındaki sürekliliği Türkçeye taşımış olduk – yay. haz.

23 Firavunların halklarının çobanları olarak gösterilmeleri 12. hanedandan itibaren, 2. binyılın başlarında olur. Bkz. D. Müller, "Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede", *Zeitschrift für Ägypt. Sprache*, 86, 1961, s. 126-144.

24 Kralın çoban (*re'ü*) olarak ortaya çıkışı Hammurabi'ye dek uzanır (yaklaşık olarak İ.Ö. 1728-1686). Asurbanipal'e (İ.Ö. 669-626) ve Yeni Babilli (Keldani) hükümranlara dek, Asur krallarının bir çoğu bu geleneği sürdürdüler. Bkz. L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilanderwartung. Ein Betrag zur Theologie des Altes Testaments*, C.A. Schwetschke & Sohn, Berlin, 1925, s. 116-120.

25 Bkz. I. Seibert, *Hirt – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumwissenschaft, 53), 1969.

26 "Hymne à Amon-Rê" (Kahire, yaklaşık olarak İ.Ö. 1430), A. Barucq & F. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, n° 69, Le Cerf, Paris, 1980, s. 198.

sa, kral bir anlamda Tanrı'nın insanlar sürüsünü emanet ettiği ast çobandır ve günün sonunda, hükümranlığının sonunda, kendisine emanet edilmiş olan sürüyü Tanrı'ya iade etmesi gerekir. Pastorlük Tanrı ile insanlar arasındaki temel bir ilişki tipidir ve kral da bir anlamda Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkinin pastoral yapısına dahildir. Bir Asur ilahisi, krala hitaben şöyle der: "Ey Tanrı'nın çobanlığına katılan gösterişli dost, sen ki ülkeyi geçindiren ve besleyensin, ey bolluğun çobanı."[27]

Elbette, pastorallik [*pastorat*] teması özellikle İbranilerde gelişip yoğunlaşmıştır.[28] Buradaki özgünlük, İbranilerdeki pastör-sürü ilişkisinin temelde, özü itibariyle ve neredeyse yalnızca dinî bir ilişki olmasıdır. Bir pastörün bir sürüyle kurduğu ilişki olarak tanımlanan şey, Tanrı'nın halkıyla kurduğu ilişkidir. Monarşiyi kuran Davut dışındaki hiçbir İbrani kralı, ismen ve açıkça çoban olarak gösterilmemiştir.[29] Bu terim Tanrı'ya mahsustur.[30] Yalnız, kimi peygamberlerin, insan sürüsünü gene ona iade etmek üzere Tanrı'nın ellerinden almış oldukları düşünülür.[31] Diğer yandan ise, kötü krallar, yani görevlerine ihanet etmekle suçlananlar, kötü çobanlar olarak gösterilirler – hiç bir zaman bireysel olarak değil, her zaman genel olarak, yani sürüyü

27 Belirsiz bir kaynak. Çoban imgesinin ifade ettiği, kraliyet iktidarının tanrısal kökeni hakkında bkz. I. Seibert, *Hirt – Herde – König*, s. 7-9.

28 Bu konudaki literatür son derece zengindir. Bkz. W. Jost, *Poimen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überliefung und seine christologische Bedeutung*, Otto Kindt, Giessen, 1939; G.E. Post, *Dictionnary of the Bible* içindeki "sheep" makalesi, cilt 4, Edinbourgh, 1902, s. 486-487; V. Hamp, "Das Hirtmotiv im Alten Testament", *Festschrift Kard. Faulhaber* içinde, J. Pfeiffer, Münih, 1949, s. 7-20; *Lexikon für Theologie und Kirche* içinde "Hirt" makalesi, Fribourg, 1960, s. 384-386. Yeni Ahit hakkında bkz. Th. H. Kempf, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, Officium Libri Catholici, Roma, 1942; J. Jeremias, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* içinde "Poimene" makalesi, cilt 6, 1959, s. 484-501. Daha yakın tarihli çalışmalar arasında şu sayılabilir: P. Grelot'nun *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* içinde "çoban" makalesi, cilt 12, Bauchesne, Paris, 1984, s. 361-372 ve D. Peil'in, zengin bir bibliyografya içeren güzel sentez çalışması: *Untersuchungen zur Staats - und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, W. Fink, Münih, 1983, s. 29-164 ("Hirt und Herde").

29 Bu unvan, tarih ve bilgelik kitaplarında ona doğrudan atfedilmez. Bkz. Samuel'in 2. Kitabı, 5, 2; Mezmurlar, 78, 70-72: Tanrı İsrail halkını "gütme" görevini ona verir ve Davut bu halkı "sürü" olarak adlandırır. Buna karşılık, peygamber kitaplarında buna daha sık rastlanır: Bkz. mesela Hezekiel, 34, 23; 37, 24 (Onları [İsrail oğullarını] o güdecek, hepsinin tek çobanı o olacak). Foucault'nun söylediği üzere, çoban imgesi kimi zaman pagan tanrıları belirtir: Bkz. Yeşaya 44, 28 (Kiros hakkında); Yeremya, 25, 34.

30 Bkz. Yaradılış, 48, 15; Mezmurlar, 23, 1-4; 80, 2; Yeşaya, 40, 11; Yeremya 31, 10; Hezekiel, 34, 11-16; Zekeriya 11, 4-14. Bkz. W. Jost, *Poimen*, s. 19 ve devamı. Çobanlığa dair söz dağarcığının ("rehberlik etmek", "gütmek", "yerleştirmek", "otlağa götürmek") Yahya'ya uygulanması çok daha yaygındır – bkz. J. Jeremias, "Poimene", 486.

31 Bkz. Yeremya, 17, 16 (ancak bu bölümün çevirisi tartışmalıdır); Amos, 1, 1; 7, 14-15 (W. Jost, *a.g.e.*, s. 16).

saçıp savuran, dağıtan kişiler, sürünün geçimini sağlayamayan ve onu topraklarına ulaştıramayanlar olarak gösterilirler.[32] Dolayısıyla pozitif ve tamamlanmış biçimdeki pastoral ilişki, temel olarak Tanrı'nın insanlarla ilişkisidir. İlkesini, temelini, mükemmelliğini Tanrı'nın halkı üzerinde uyguladığı iktidarda bulan, dinî tipteki bir iktidardır bu.

Sanıyorum ki burada, herhalde Doğu Akdeniz'e özgü olan ve Yunanlardakinden çok farklı olan temel bir şeyle karşı karşıyayız. Zira tanrıların insanları bir pastör gibi, bir çobanın sürüsünü güttüğü gibi güttükleri fikrini Yunanlarda asla bulamazsınız. Yunan tanrılarının şehirle aralarındaki yakınlık ne olursa olsun –ki zorunlu olarak çok büyük bir yakınlık değildir bu– ilişki hiçbir zaman bu değildir. Yunan tanrısı şehri kurar, şehrin nerede kurulacağını belirtir, duvarların inşasına yardımcı olur ve sağlamlığını garanti altına alır, kendi ismini şehre verir, kâhinler tayin eder ve bunlar aracılığıyla öğütler verir. Tanrı'ya danışılır, Tanrı korur, devreye girer, kızdığı ve barıştığı olur, ama bir Yunan tanrısı hiç bir zaman çobanın koyunlarını güttüğü gibi şehirdeki insanları gütmez.

Peki, Yunan düşüncesinde hiç yeri olmamasına karşılık, Akdenizli Doğu'da ve özellikle de İbranilerde bu denli mevcut ve yoğun olan bu çoban iktidarının özellikleri, kendine özgü yanları nelerdir? Bunları şu şekilde özetleyebileceğimizi düşünüyorum. 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. Yunan tanrısı ise toprakla ilgili bir tanrıdır, surların içindeki bir tanrıdır, ister şehri olsun, ister tapınağı olsun, ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İbrani tanrısı ise tersine, tabii ki yürüyen bir tanrıdır, hareket eden, gezinen bir tanrıdır. İbrani tanrısının en görünür ve en yoğun olduğu an, tam da halkının hareket ettiği andır: Tam da halkının gezindiği, hareket ettiği anda, şehri, çayırları ve otlakları ona terk ettiren harekette, halkının başını çeken ve izlenmesi gereken yönü işaret eden kişidir o. Yunan tanrısı, daha ziyade şehrini korumak için surların üzerinde görünür. İbrani tanrısı, tam da şehir terk edilirken, surların bittiği yerde, çalılıkları kat eden yol izlenmeye başlandığında ortaya çıkar. "Ey Tanrı, sen ki halkının başında yola düşer-

32 Bkz. Yeşaya 56, 11; Yeremya 2, 8; 10, 21; 12, 10; 23, 1-3; Hezekiel 34, 2-10 (Vay kendi kendini güden İsrail çobanlarına! Çobanların sürüyü gütmesi gerekmez mi? Yağı yiyor, yünü giyiyor, besili koyunları kesiyorsunuz, ama sürüyü gütmüyorsunuz. Zayıfları güçlendirmediniz, hastaları iyileştirmediniz, yaralıların yarasını sarmadınız. Yolunu şaşıranları geri getirmediniz, yitikleri aramadınız. Ancak sertlik ve şiddetle onlara egemen oldunuz.); Zekeriya, 10, 3; 11, 4 17; 13,7.

sin" denir Mezmurlar'da.[33] Yine aynı şekilde, daha doğrusu buna benzer bir şekilde, Mısırlı tanrı-çoban Amon da insanları her türlü yolda güden kişi olarak tanımlanır. Ve eğer Tanrı'nın hareket halindeki bir çokluğa sağladığı bu güdümde toprağa dair bir gönderme varsa, bunun sebebi tanrı-çobanın bereketli çalılıkların nerede olduğunu, bunlara nasıl varılacağını ve uygun dinlenme alanlarının nerede olduğunu bilmesidir. Yehova ile ilgili olarak, Çıkış kitabında şöyle denir: "Kurtardığın halka öncülük ettin, kutsal otlaklarına doğru ona gücünle yol gösterdin."[34] Yani, bir toprağın birliği üzerinde uygulanan iktidara karşıt olarak, pastoral iktidar hareket halindeki bir çokluk üzerinde uygulanır.

İkinci olarak, pastoral iktidar temelde hayırsever bir iktidardır. Diyeceksiniz ki bu özellik, iktidarın tüm dinî, ahlâki, politik tanımlarında vardır. Temelde kötü niyetli olan bir iktidar nasıl bir şey olurdu ki? İşlevi, amacı ve haklılaştırması iyilik yapmak olmayan bir iktidar nasıl bir şey olurdu? Hayırseverlik evrensel bir özelliktir, ancak yine de, bu iyilik yapma görevi, en azından Yunan düşüncesinde ve sanırım aynı zamanda da Roma düşüncesinde, iktidarı oluşturan özelliklerden yalnızca biridir. İktidar, hayırseverliğiyle olduğu kadar, kadir-i mutlaklığıyla, çevrelendiği sembollerin zenginliği ve ihtişamıyla da belirlenir. İktidar, düşmanlara galip gelme, onları yenme, köleliğe mahkûm etme özellikleriyle tanımlanır. İktidar ayrıca fethetme imkânıyla ve biriktirdiği toprak ve zenginlik gibi şeylerin bütünüyle tanımlanır. Hayırseverlik, iktidarı tanımlayan bu bütünlüğün parçalarından yalnızca biridir.

Oysa bana öyle geliyor ki pastoral iktidar baştan sona hayırseverliğiyle tanımlanır, onun varlık sebebi yalnızca iyilik yapmaktır; o iyilik yapmak için vardır. Zira pastoral iktidarın amacının özü, sürünün selametidir. Bu anlamda, tabii, geleneksel olarak hükümranın amacı olarak belirlenmiş olan şeyden, yani iktidarın işleyişinin *lex suprema*'sı olarak vatanın selametinden çok uzakta olmadığımız söylenebilir.[35] Ancak bu pastoral iktidar temasında, sürüye sağlanması gereken bu selametin çok belirli bir anlamı vardır. Selamet, öncelikle ve temel olarak geçimle ilgilidir. Geçim sağlanması, yemek sağlanması, bütün bunlar iyi otlama alanlarıyla elde edilir. Çoban, besleyen kişi

33 Mezmurlar, 68, 8.

34 Çıkış, 15, 13.

35 Foucault burada, "*salus populi suprema lex esto*" ["halkın selameti en yüksek yasa olsun"] deyişine gönderme yapıyor. Bunun ilk geçtiği yer –oldukça farklı bir anlamla– Cicero'nun *De legibus*'udur (hâkimlerin yasayı çaba göstererek uygulama ödevleriyle ilgili, 3,3,8). Bu ilke mutlakiyetçi teorisyenlerin büyük kısmı tarafından 16. yüzyıldan itibaren kabul edilmiştir. Bkz. yukarıda Pufendorf'un *De officio hominis et civis*'inin alıntısı (s. 88, 27. not).

dir, kendi eliyle besleyendir, ya da en azından önce sürüyü doğru çayırlara süren, sonra da hayvanların gerçekten gerektiği gibi yediklerinden, beslendiklerinden emin olan kişidir. Pastoral iktidar bir bakım ve ihtimam [*soin*] iktidarıdır. Sürüye, sürünün bireylerine bakar, koyunların acı çekmemesine özen gösterir, elbette yoldan çıkanları aramaya gider, yaralıları tedavi eder. Biraz geç dönemde yazılmış olsa da bu durumu çok iyi yansıtan bir haham metninde, Musa'nın neden ve nasıl Tanrı tarafından İsrailoğulları sürüsünü gütmek için seçildiği anlatılır. Şöyle ki, Musa Mısır'da çoban iken, koyunlarını otlatmayı çok iyi bilirdi ve mesela, bir otlağa vardığında, önce sadece en yumuşak otları yiyebilen en genç koyunları otlamaya gönderirdi, sonra biraz daha yaşlı olanları, son olarak da en sert otları yiyebilen en yaşlı ve en iri koyunları gönderirdi. Ve böylece, her koyun kategorisi kendisine gereken otu ve yeterli miktarda besini gerçekten alabiliyordu. Musa bu adil, planlanmış ve düşünülmüş besin dağıtımına başkanlık eden kişiydi ve Yahve bunu görünce, Musa'ya şöyle dedi: "Koyunlara acımayı bildiğine göre benim halkıma acımayı da bilirsin ve ben onu sana emanet edeceğim."[36]

O halde çobanın iktidarı, kendisini bir bakım ödevi, bir bakım görevi şeklinde gösterir. Ancak pastoral iktidarın biçimi –ve bence bu iktidarın önemli bir özelliğidir bu– öncelikle sahip olduğu üstünlüğün ve gücün ihtişamlı bir biçimde ortaya çıkışı değildir. Pastoral iktidar ilk olarak çabası, kendini adayışı ve sınırları belirsiz icraatıyla kendisini gösterir. Çoban nedir? Öncelikle kuvvetleri insanların gözünde ihtişamla beliren hükümranlar ya da Yunan tanrıları gibi, ihtişamıyla beliren biri midir? Hiç de değil. Çoban, göz kulak olandır. Burada "göz kulak olmak", elbette yapılabilecek fena bir şeyin gözetlenmesi anlamında, ama özellikle de gelebilecek her hangi bir uğursuzluğa karşı uyanıklık anlamında kullanılır. Çoban sürüye göz kulak olacak, sürüdeki hayvanlardan birini tehdit edebilecek her hangi bir uğursuzluğu bertaraf edecektir. Sürüdeki her bir hayvan için her şeyin en iyi biçimde olup bitmesini sağlayacak. Bu İbrani Tanrı için de böyledir, hakkında şöyle söylenen Mısırlı Tanrı için de böyledir: "Ey Ra, sen ki insanlar uyurken gözleri açık olan ve sürü için hayırlı olanı arayansın..."[37] Peki neden? Çünkü temelde,

---

36 Bkz. J. Engemann, *Reallexikon für Antike und Christentum* içindeki "Hirt" maddesi, cilt 15, 1991, s. 589: "Andererseits bleibt ihnen (= den Rabbinen) dennoch bewußt, daß Mose, gerade weil er ein guterHirt war, von Gott erwählt wurde, das Volk Israël zu führen (Midr. Ex. 2, 2); L. Ginzberg, The legends of the Jews, 7, çev. Henrietta Szold, Jewish Publ. Soc. Of America, Philadelphia, 1938) Reg. s.v. shepherd." Bkz. Philon, *De vita Mosis*, I, 60 (aktaran: D. Peil, *Untersuchungen...*, *op.cit.*, s. 43 n. 59); Justin, *Apol.* 62, 4 (aktaran: W. Jost, *Poimen*, s. 14 not 1)

37 Bu cümle daha önce yukarıdaki 110. sayfada alıntılanmıştır.

üstlendiği görev, onursal tarafıyla değil öncelikle külfet ve güçlük tarafıyla tanımlanmıştır. Çobanın tüm kaygısı başkalarına yöneliktir, hiçbir zaman kendisine yönelik değildir. Bu, tam olarak iyi ve kötü çoban arasındaki farktır. Kötü çoban, otlakları yalnızca kendi çıkarı için düşünendir, satabileceği ve dağıtabileceği sürüyü semirtmek için düşünür onları, oysa iyi çoban sadece sürüsünü düşünür, sürüsü dışında da hiçbir şeyi düşünmez. Sürüsünün refahında bile kendi çıkarını düşünmez. Sanıyorum burada, özelliği öncelikle kendini adayıcılık [*oblatif*] olan, bir anlamda geçişli bir iktidarın oluştuğunu, meydana geldiğini görüyoruz. Çoban sürünün hizmetindedir, sürüyle otlaklar, yiyecek ve selamet arasında aracı görevi görmelidir. Bu da pastoral iktidarın kendi içinde bir iyilik olmasını gerektirir. Terör ve güç ya da korkunç şiddet boyutları, insanları kralların ve tanrıların iktidarı karşısında titreten bütün bu endişe verici iktidarlar, işte bunların hepsi, çoban söz konusu olduğunda, kral-çoban ya da tanrı-çoban söz konusu olduğunda silinip gider.

Son olarak, buraya kadar ele aldığım kimi şeylerle kesişen bir diğer özellik de, pastoral iktidarın bireyselleştirici bir iktidar olmasıdır. Yani, çobanın bütün sürüyü güttüğü doğrudur, ama sürüyü iyi güdebilmesi için koyunlardan birinin bile onun elinden kaçamaması gerekir. Çoban koyunları sayar, otlamaya çıkarmadan önce sabah sayar, yerli yerinde olup olmadıklarına bakmak için akşam sayar ve her birine özen gösterir. 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** üzerinde olmalıdır; bu tam da, hem Hıristiyan pastoralliğindeki iktidar tekniklerinin, hem de size sözünü ettiğim nüfus teknolojileri dahilinde düzenlendikleri haliyle "modern" diyebileceğimiz iktidar tekniklerinin büyük sorunudur.[38] *Omnes et singulatim.* Dahası bu, daha da yoğun bir şekilde, çobanın sürüsü için kendini feda etmesi sorunu, kendisini sürüsünün tamamı için ve sürünün tamamını da koyunlardan her biri için feda etmesi sorunudur. Söylemek istediğim şu: Bu İbrani sürü temasında çoban her şeyini sürüye borçludur, o kadar ki kendisini sürünün selameti uğruna feda etmeyi kabul eder.[39] Ama diğer yandan, koyunlardan her birini kurtarması gerektiği için, acaba tek bir koyunu kurtarmak uğruna sürünün tamamını ihmal etmek zorunda kalacağı

(*) Hem bireylerin her birine, hem de onlardan oluşan bütüne önem verilmesi. Bkz. not 38 – ç.n.

38 Bkz. Foucault'nun Stanford Üniversitesi'nde Ekim 1979'da verdiği "Omnes et singulatim Towards a criticism of political reason" başlıklı konferans ("Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique, çev. P.-E. Dauzat, *Dits et Ecrits*, IV, n° 291, s. 134-161).

39 Bkz. Yuhanna, 11, 50; 18, 14: "Bir tek insanın bütün halk için ölmesinde fayda vardır."

durumlarda bulmaz mı kendisini? Bu da, Tekvin'den haham yorumlarına kadar İncil metninin farklı katmanlarının tümünde sonsuz kez tekrarlanan bir temadır ve bütün bunların merkezinde Musa vardır. Gerçekten de Musa, kaybolmuş bir koyunu kurtarmak için sürünün tamamını terk etmeyi kabul etmiş birisidir. Sonunda koyunu bulur, omuzlarının üzerinde geri getirir ve o anda, feda etmeyi kabul ettiği sürünün yine de kurtulmuş olduğunu görür: Tam da, sembolik olarak, onu feda etmeyi kabul ettiği için kurtulmuştur.[40] Burada çobanın iddiasının, ahlâki ve dinî paradoksunun, çobanın paradoksu olarak adlandırılabilecek şeyin merkezindeyiz: Birinin bütün uğruna feda edilmesi, bütünün biri için feda edilmesi, Hıristiyan pastorallik sorunsalının tam kalbinde olacaktır.

Neticede, şunu söyleyebiliriz: Pastoral iktidar fikri, bir topraktan ziyade bir çokluk üzerinde uygulanan iktidar fikridir. Bir amaca doğru rehberlik eden bir iktidardır ve bu amaç için aracı görevi görür. Ereksel bir iktidardır; şehir, toprak, devlet, hükümran [...]* gibi bir anlamda üst bir birlik tipine göre değil, üzerinde uygulandığı insanlara göre erekseldir. Nihayet, bütünün oluşturduğu üstün birliği değil, paradoksal eşitlikleri içinde hem herkesi hem de her bir bireyi hedefleyen bir iktidardır. İşte bu tür bir iktidarın, Yunan şehri ve Roma İmparatorluğu açısından son derece yabancı olduğunu düşünüyorum. Diyeceksiniz ki, yine de Yunanca literatürde politik iktidarla çobanın iktidarı arasında son derece açık bir karşılaştırma yapan kimi metinler var. Ve tabii Platon'un *Devlet Adamı* metni, bildiğiniz gibi, tam da bu araştırmaya, bu tip bir araştırmaya girişiyor. Hükmeden kimdir? Hükmetmek nedir? İktidarını bir sürü üzerinde uygulamak değil midir?

Ama kendimi hiç iyi hissetmediğim için şu anda buna girmeyeceğim, dersi burada kesmemiz daha iyi olacak. Gerçekten çok yorgunum. Gelecek hafta buna, Platon'daki *Devlet Adamı* sorununa geri dönerim. Yalnızca şunu belirtmek istiyorum – yani beceriksiz bir şekilde bu küçük şemayı çıkartmamın sebebi, burada yine de çok önemli bir fenomenle karşı karşıya olduğumuzu düşünmem: Yunan ve Roma düşüncelerine tamamen, ya da en azından büyük ölçüde yabancı olan bu pastoral iktidar fikri, Batılı dünyaya Hıristiyan Kilisesi tarafından dahil edilmiştir. Pastoral iktidarın bütün bu temalarını belirli mekanizmalar ve belli kurumlar aracılığıyla yerleştiren, hem kendine özgü, hem de özerk bir pastoral iktidarı gerçekten örgütleyen, Roma İmparatorluğu'nun içinde bunun düzeneklerini kuran ve bu imparatorluğun kalbinde

40 Bkz. sonraki ders (15 Şubat), s. 135.

(*) Bir kelime işitilmiyor.

başka hiçbir uygarlığın daha önce tanımadığı bir iktidar tipini örgütleyen, Hıristiyan Kilisesi'dir. Çünkü paradoks, gelecek derslerde üzerinde durmak istediğim paradoks tam da budur: Bütün uygarlıklar arasında hem en yaratıcı, hem en fetihçi, hem de en kendini beğenmiş olan, ayrıca şüphesiz en kanlılarından biri olan, Hıristiyan Batı'dır. Her durumda, Hıristiyan Batı, en büyük şiddeti göstermiş olan uygarlıklar arasındadır. Ama aynı zamanda –üzerinde ısrarla durmak istediğim paradoks da bu– Batılı insan binlerce yıl boyunca, hiçbir Yunanlının asla kabul etmeyeceği bir şeyi öğrenmiştir: Binlerce yıl boyunca kendisini koyunlar arasında bir koyun olarak görmeyi öğrenmiştir. Binlerce yıl boyunca, selametini, kendisini onun için feda eden bir çobandan beklemeyi öğrenmiştir. Batı'nın en tuhaf ve en kendine özgü iktidar biçimi, şöhreti en uzun süre sürmüş ve en geniş alana yayılmış olan iktidar biçimi, bence bozkırlarda ya da şehirlerde doğmamıştır. Doğal insanın mecrasında ya da ilk imparatorluklarda doğmamıştır. Batı'nın bu denli kendine özgü, uygarlıklar tarihinde bence bu denli biricik olan iktidar biçimi ağıllarda, bir ağıl meselesi olarak görülen politikada doğmuş, ya da en azından orada şekillenmiştir.

15 Şubat 1978 Dersi

Pastoralliğin analizi (devam). – Yunan düşüncesinde ve edebiyatın da çoban-sürü ilişkileri sorunu: Homeros ve Pythagorasçı gelenek. Klasik politik literatürde çoban metaforunun nadir oluşu (İsokrates, Demosthenes). – Büyük bir istisna: Platon'un *Devlet Adamı* metni. Platon'un diğer metinlerinde bu metaforun kullanımı (*Kritias, Yasalar, Devlet*). *Devlet Adamı* metninde yönetici-çoban fikrinin eleştirisi. Doktor, çiftçi, jimnastikçi ve eğitimciye uygulanan pastorallik metaforu. – İnsanların yönetim modeli olarak pastoralliğin Batı'daki tarihi Hıristiyanlıktan ayrılamaz. 18. yüzyıla kadar pastoralliğin dönüşüm ve krizleri. Bir pastorallik tarihinin gerekliliği. – "Ruhların yönetimi"nin özellikleri: Kilise'nin örgütlenişiyle aynı alanda işlerlik gösteren ve kapsayıcı niteliğe sahip olan, politik iktidardan ayrı bir iktidar. – Batı'da pastoral iktidar ile politik iktidar arasındaki ilişkiler sorunu. Rus geleneğiyle karşılaştırma.

Yönetimsellik temasına dair bu araştırmada, Batı'da bu denli önem kazanmış ve pastorallik olarak adlandırılabilecek olan –gerçekte de böyle adlandırılan– şeyin tüm tarihinin değilse de bir kaç kerteriz noktasının bir taslağını çıkarmaya başlamıştım. Bütün bunları, yönetimsellikle ilgili bu düşünceleri, pastoralliğe dair bu çok geniş taslağı kesin şeyler olarak kabul etmemelisiniz tabii. Bu bitmiş bir çalışma değil, hatta yapılmış bir çalışma bile değil, yapılmakta olan bir çalışma ve böyle bir çalışmanın içerebileceği her tür belirsizlik ve varsayımı kapsıyor – neticede, bunlar olası çalışma alanları, isterseniz sizin için, belki de benim için.

Geçen sefer bu pastorallik teması üzerinde biraz durmuştum ve size, çoban ile sürü arasındaki ilişkinin, ya Tanrı'nın insanlarla ilişkisi, tanrısallığın insanlarla ilişkisi, ya da hükümranın tebaasıyla kurduğu ilişki olarak Eski Ravun dönemindeki Mısır ve Asur literatürlerinde mevcut olduğunu ve sıkça geçtiğini göstermeye çalışmıştım. Bu ilişkinin İbranilerde de son derece canlı olduğunu ve buna karşılık Yunanlılarda bu denli önemli olmadığım göstermeye çalışmıştım. Hatta bana öyle geliyor ki, bu çoban-sürü ilişkisi Yunanlılar için iyi bir politik model değildir. Buna birtakım itirazlar yapılabilir, zaten geçen dersten sonra birisi gelip bu noktada benimle hemfikir olmadığını söylemişti. O halde isterseniz, bu dersin ilk bölümünde Yunan düşünce ve edebiyatındaki bu çoban-sürü ilişkileri sorununa bir göz atalım.

Öyle sanıyorum ki, çoban ile sürü arasındaki ilişki temasının, hükümran ya da politik sorumlunun tebaası veya yurttaşlarıyla ilişkisini betimlemek için Yunanlılarda kullanıldığı söylenebilir ve bu önerme üç temel referans grubuna dayandırılabilir. İlk olarak, elbette, Homerosçu söz dağarcığına bakılabilir. Herkes, *İlyada*'da –temel olarak Agamemnon hakkında– ve *Odysseia*'da, kralı halkların çobanı, *poimen laôn* olarak belirten bir dizi referans olduğunu bilir.[1*] Bu yadsınamaz ve sanıyorum ki, bütün Hint-Avrupa literatüründe hükümranın törensel adlarından birinin bu olduğu düşünülürse, durum kolayca açıklanabilir – Asur literatüründeki adlandırma tam da böyledir. Bu törensel adlandırmaya göre, hükümrana "halkların çobanı" olarak hitap edilir. Bu konu hakkında çok sayıda çalışma var. Örneğin Rüdiger Schmitt'in Hint-Avrupa dönemindeki şiirle, şiirsel ifadelerle ilgili kitabına bakabilirsiniz. 1967'de yayınlanmış Almanca bir kitap bu.[2] Kitabın 283. ve 284. sayfalarında bu *poimen laôn*, yani halkların çobanı ifadesiyle ilgili bir dizi referans göreceksiniz: Bu arkaik ve erken ortaya çıkmış bir ifade olduğu kadar –hükümranın halkların çobanı ya da ülkenin çobanı olarak belirtildiği eski İngilizce ile yazılmış *Beowulf*[3] şiirlerinde de karşımıza çıktığına göre– geç dönemlere de sirayet etmiş bir ifadedir.

İkinci metin dizisi, açıkça Pythagorasçı geleneğe atıfta bulunan metinlerdir. Burada da, neredeyse yeni-Pythagorasçılığın başlarına kadar, Stobaeus'un alıntıladığı pseudo-Arkhytas metinlerine[4] kadar, çoban modeline

---

1 K. Stegmann von Pritzwald'e göre, *poimen laôn* ifadesi *İlyada*'da 44 kez ve *Odysseia*'da 12 kez geçer: *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Platon*, Leipzig ("Forschungen zur Volker-Psychologie u. Soziologie"), 1930, s. 16-24 (aktaran J. Engemann, "Hirt", Realexikon für Antike und Christentum, s. 580). P. Louis ise *İlyada*'da 41 ve *Odysseia*'da 10 referans saymıştır (*Les Métaphores de Platon, a.g.e.*, s. 162). Bkz. H. Ebeling, ed., *Lexikon Homericum*, Leipzig, 1885; yeniden basım Olms, Hildesheim, 1963, cilt 2, s. 195. W. Jost, *Poimen, a.g.e.*, s. 8'de, bu ifadenin *Herakles'in Kalkanı* şiirinde (uzun süre baş kısmını Hesiodos'un yazdığı düşünülmüş olan şiir) kraliyet unvanı olarak kullanıldığını belirtir (s. 41).

(*) M. Foucault el yazmasında şu referansları veriyor: *İlyada*, II,253; *Odysseia*, III, 156; XIV, 497.

2 R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1967.

3 *A.g.e.*, s. 284: "Längst hat man auch auf die germanische Parallele hingewisen, die uns das altenglische Beowulf-Epos in den Verbindungen folces hyrde "Hirte des Volkes" (v. 610, 1832, 1849, 2644, 2981) und ähnlichem rīces hyrde "Hirte des Reiches" (v. 2027, 3080) bietet." R. Schmitt bu ifadenin Hint-Germen alanın dışında kalan halklarda da bulunduğunu belirtir ("So bezeichnet etwa Hammurabi sich selbst als (akkad.) re'ū nīšī "Hirte des Volkes." Bu konuda bkz. yukarıdaki 8 Şubat dersindeki 24.not). *Beowulf:* Hıristiyanlık öncesi döneme ait anonim bir Anglosakson şiiri – 8. ve 10. yüzyıllar arasında yeniden elden geçirilmiş ve elyazması ilk kez 1815'te yayınlanmıştır (ilk Fransızca çeviri: L. Botkine, Lepelletier, Le Havre, 1877).

4 Burada Antik dönemde Arkhytas'a atfedilen *Peri nomou kai dikaiosunēs* adlı bir metnin fragmanları söz konusudur, ancak metin herhalde bir apokriftir; Dorca yazılmış olup, Stobaeus tarafından

gönderme yapıldığını görebilirsiniz. Bu göndermeler, esasen iki ya da üç tema etrafında yapılır. İlk olarak, Pythagorasçıların geleneksel biçimde kabul ettiği etimolojiye göre, *nomos*, yani yasa, *nomeus*'tan, yani çobandan gelir. Çoban, yiyeceği dağıttığı, sürüyü güttüğü, doğru yolu gösterdiği, iyi bir soya sahip olmaları için koyunların nasıl çiftleşmeleri gerektiğini söylediği oranda, yasa koyandır. Bütün bunlar, sürüsüne yasalar koyan çobanın işlevleridir. Zeus'un *Nomios* olarak adlandırılması da buradan gelir. Zeus, yani tanrı-çoban, koyunlara ihtiyaçları olan yemeği sağlayan tanrıdır. Nihayet, yine bu Pythagorasçı tipteki literatürde, yöneticinin özelliğinin onun iktidarı, gücü, karar verme kapasitesi olmadığını görürsünüz. Pythagorasçılar için yönetici, öncelikle *philantropos*'tur, yani yönettiklerini sevendir, ona tâbi olan insanları seven, egoist olmayan kişidir. Yönetici, tanımı gereği, çoban gibi gayretli, onun gibi ihtimam göstermeye açıktır. "Yasa yönetici için yapılmamıştır", her şeyden önce "onun yönettiği insanlar için"[5] yapılmıştır. Pythagorasçılarda, şehirde karar alan kişinin, yani yöneticinin bir çoban olması temasının Antik Çağ boyunca yaygın olduğunu, tutarlı ve sürekli bir gelenek oluşturduğunu görüyoruz. Ama elbette bu Pythagorasçı gelenek marjinal, ya da en azından uçta yer alan bir gelenek oluşturuyor.

Peki –ve bu da sözünü ettiğim metin dizilerinin üçüncüsüdür– klasık politik söz dağarcığında durum nedir? Burada iki tezle karşılaşıyoruz. Birisi, Arkhytas'ın fragmanlarını[6] yayınlayan Alman Gruppe'nin tezi, şudur: Çoban metaforu aslında Yunanlılarda yok denecek kadar azdır ve sadece Doğu etkisi, daha belirli olarak da İbrani etkisi olduğu durumlarda görülür; çobanın iyi yönetici olarak gösterildiği bu metinler, politikanın tipik olarak Doğulu bir temsiline ya da ideolojisine gönderme yapan anlamlı ve yoğun metinlerdir; ancak bu tema kesinlikle yalnızca Pythagorasçılarla sınırlı kalır. Yani, çobana yapılan bir gönderme olduğunda, burada Pythagorasçı ve dolayısıyla Doğulu bir etki görmek gerekir.

---

muhafaza edilmiştir: *Florilegium*, 43, 129 (= *Anthologion*, IV, 132, ed. Wachsmuth & Hense), 44, 132 (135 W-H); 43, 133 a ve b (136 ve 137 W-H); 43, 134 (138 W-H) ve 46, 61 (IV, 5, 61 W-H). Bkz. A.E. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne*, Didier, Paris, 1874 (bkz. "Omnes et singulatim", *a.g.e.*, DE, IV, s. 140).

5 Bu geleneğin farklı öğeleri üzerine bkz. aşağıdaki 7. not.

6 O. F. Gruppe, *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, G. Eichler, Berlin, 1840, s. 92 (bkz. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne* [bir sonraki nota bakınız], s. 73: "Yönetici burada bir çoban olarak görülmüştür. [Gruppe'ye ait] bu yaklaşım, özgül olarak Yahudi tarzıdır" ve s. 121, not 1: "Gruppe'nin neden çobanla yönetici arasındaki bu basit karşılaştırmada bir özdeşleştirme gördüğünü ve neden bu özdeşleştirmede İbrani etkisi gördüğünü bulmiyorum").

Bu tezin karşıtı, *La Politique des pythagoriciens* [*Pythagorasçıların Politikası*][7] kitabının yazarı Delatte'ınkidir: Hayır, der Delatte, politik model ve kişilik olarak çoban teması son derece yaygındır. Bunun Pythagorasçılara özgü olduğu söylenemez. Bu fikir Doğulu bir etkiyi ifade ediyor değildir ve görece önemsiz bir temadır, klasik Antikçağ'daki bir politik retoriğin, düşüncenin, hatta bir tür söz dağarcığının genel geçer temasıdır.[8] Aslında, Delatte'ın bu tezi, bu iddiası öylece verilmiştir ve Delatte, klasik Antikçağ düşüncesinde ve söz dağarcığında çoban temasının genel geçer bir tema olduğu yönündeki bu iddiayı hiçbir belirli referansa dayandırmaz. Ayrıca, "çoban" [*pasteur*] ya da "baba" [*père*] gibi, *poimen* ya da *nomeus* gibi kelimelerin Yunan literatüründeki kullanımlarını ortaya koyabilecek olan farklı dizinlere bakınca ortaya çıkan durum, oldukça şaşırtıcıdır. Örneğin *Index isokraeteon* (İsokrates dizini), *poimen* ve *nomeus* sözcükleri için hiçbir referans vermiyor. Yani İsokrates'te "çoban" ifadesi hiçbir şekilde bulunmuyor gibi görünmektedir. İsokrates'in yöneticinin ödevlerini çok büyük bir kesinlikle tasvir ettiği bir metin olan *Areopagitikos*'ta,[9] şu olguyla karşılaşmak bizi şaşırtır: İsokrates, iyi yöneticiye ve özellikle gençliğin iyi eğitiminden sorumlu olan kişiye dair çok belirli, çok buyurucu, çok yoğun bir tasvir yapar. Bu yönetici bir dizi ödev ve görevle yükümlüdür. Genç insanlarla ilgilenmelidir, onları durmadan gözetlemeli, yalnızca eğitimlerine değil, yiyip içtiklerine, davranışlarına, kendilerini geliştirme biçimlerine, hatta evlenme biçimlerine dikkat etmelidir. Burada çoban metaforuna çok yakınızdır. Ama bu metafor devreye girmez. Demosthenes'te de bu tip bir metaforu göremezsiniz. Yani, Antik Yunan'daki klasik politik söz dağarcığında, çoban metaforu ender bir metafordur.[10]

---

7 A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Vaillant-Carmanne, Liège, 1922, yeniden basım Slatkine, Cenevre, 1979.

8 *A.g.e.*, s. 12 (şu bölümle ilgili olarak: "İyi hükmetmek konusunda, yönetici yalnızca bilgili ve güçlü değil, aynı zamanda insani olmalıdır (*philantropos*). Zira bir çobanın sürüsünden nefret etmesi veya onun hakkında kötü niyet beslemesi tuhaf olurdu"): "Yöneticinin çobanla karşılaştırılması, 4. yüzyıl politik literatüründe klasiktir. Ancak bu boş bir formül ya da bir nakarat değildir, *nomeus* sözcüğünün bir önceki pasajda sözü edilen etimolojisi tarafından doğrulanır [bkz. s. 118: "O halde Tanrı'nın yurttaşların alışkanlıklarına ve törelerine nüfuz etmesi gerekir: ancak bu şekilde onları bağımsız kılabilir ve hak ettiği şeyleri her birine verebilir. Zodyak'ın döngüsünde ilerleyen Güneş gibi, bütün dünyevi varlıklara onlara düşen doğum, besin ve yaşam payını dağıtır, bu şekilde iklimlerin güzel karışımını bir *eunomia* (düzen) olarak üretir. İşte bu yüzden Zeus'a *nomos ve nemeios* denir; keçilere yemek dağıtana ise *nomeus* denir. Kitharacıların şarkılarına *nomes* denmesinin sebebi de onların ruha bir düzen vermeleridir, zira belli bir armoni, ritim ve metrik düzen içinde söylenirler"]. Yazar bu kelimede, yasanın eylemini belirten *dianemen* ile aynı kök ve kavramın olduğunu düşünür."

9 Isokrates, *Aréopagitique, Discours*, cilt 3, çev. G. Mathieu, Les Belles Lettres, Paris, 1942, § 36, s. 72; § 55, s. 77; § 58, s. 78 (bkz. "Omnes et singulatim", *a.g.e.*, s. 141).

10 Ksenophon, *Cyropédie*, VIII, 2, 14 ve I, 1, 1-3. Burada kralın bir çobanla özdeşleştirilmesi açıkça

Elbette bunun bir istisnası var – çok dikkate değer bir istisna: Bu metafor Platon'da çok önemli bir rol oynar. Burada iyi yöneticinin, ideal yöneticinin çoban olarak ele alındığı bir dizi metin vardır. İyi bir pastör olmak yalnızca iyi yönetici olmak değil, hakiki, ideal yönetici olmak demektir. Bu, *Kritias*,[11] *Devlet*,[12] *Yasalar*[13] ve *Devlet Adamı*[14] metinlerinde böyledir. Sanırım *Devlet Adamı*'ndaki metni ayrıca ele almak gerekiyor. Şimdilik onu bir kenara bırakalım ve yönetici-çoban metaforunun kullanıldığı diğer Platon metinlerine bakalım. Ne görüyoruz? Diğer Platon metinlerinde –yani *Devlet Adamı* hariç diğerlerinin hepsinde– bu çoban metaforu üç şekilde kullanılmıştır.

Öncelikle, insanlığın ilk zamanlarında, henüz mutsuzluk ve zorluklar onun koşullarını değiştirmeden önce, tanrıların insanlık üzerindeki iktidarının özgül, tam ve mutlu halini belirtmek için kullanılır bu metafor. Tanrılar, kökensel olarak insanlığın çobanları, insanların pastörleridirler. İnsanları besleyen, yöneten, onlara yemek ve davranış ilkeleri sağlayan, onların mutluluklarına ve refahlarına dikkat edenler, tanrılardır. Bu *Kritias*'ta[15] bulunur, *Devlet Adamı*'nda tekrar karşımıza çıkar ve bunun bana göre ne anlama geldiğini birazdan göreceksiniz.

İkinci olarak, şimdiki zamandaki, yani zorluklar zamanındaki, insanlığın tanrılar nezaretindeki büyük mutluluğundan sonra gelen zamandaki yöneticinin de bir çoban olarak görüldüğü metinler söz konusudur. Ama bu yönetici-çobanın, asla şehrin kurucusu ya da ona temel yasalarını veren kişi değil, temel yönetici olduğunu iyi görmek gerekir. Bu yönetici-çoban aslında alt konumdaki bir yöneticidir – *Yasalar*'da bu son derece açıktır. Bekçi köpeğiyle, yani polisle, şehrin gerçek efendisi ya da yasa koyucusu arasında, ara bir yerdedir. *Yasalar*'ın onuncu kitabında, bu yönetici-çobanın bir yandan sürüsünden uzak tutması gereken yırtıcı hayvanların karşısında yer aldığını, diğer yandan ise devletin zirvesinde bulunan efendilerden farklı olduğunu görüyoruz.[16] Yani burada bir memur-çoban söz konusudur, yani bu kişi yalnızca

İran asıllı bir tema olarak belirtilir (referansları veren: A. Diès, Platon, *Le Politique*, *Œuvres complètes*, cilt 9, Parism Les Belles Lettres, 1935, s. 19).

11 Platon, *Kritias*, 109b-c.

12 Platon, *Devlet*, I, 343a – 345e; III, 416a-b; IV, 440d.

13 Platon, *Yasalar*, V, 735b-e.

14 Platon, *Devlet Adamı*, 267c – 277d. Foucault'nun kullandığı çeviri: Léon Robin, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), Paris, 1950.

15 *Kritias*, 109 b-c (bkz. Robin çevirisi, cilt 2, s. 529).

16 *Yasalar*, X, 906 b – c., *a.g.e.*, s. 1037: "Dünyada av hayvanı ruhuna ve kötü alışkanlıklara sahip olan insanların oturduğu aşikârdır. Bu ruhlar, şans eseri bekçi köpeği ya da çoban ruhlarının veya en tepedeki Efendilerin ruhlarının karşısına çıkarlarsa, gönül alıcı sözler ve dileklerle karışık hoş

bir memurdur. O halde, çobanın temsil ettiği şey politik mevkinin özü değildir, şehirdeki iktidarın özü değildir, yalnızca yan bir mevkidir, *Devlet Adamı*'nda tam da "yardımcı" olarak adlandırılan mevkidir.[17]

Nihayet, Platon'da bulabileceğimiz –*Devlet Adamı* hariç– üçüncü metin dizisi, *Devlet*'teki metinler ve özellikle de birinci kitaptır. Burada Thrasymakhus çok açık bir şeyden, genel geçer bir şeyden söz ediyormuş gibi şöyle der: Tabii, elbette iyi yöneticinin gerçek bir çoban olan kişi olduğunu söyleyeceğiz. Peki ama, burada çobanın ne yaptığına bakalım. Thrasymakhus şunu sorar: Gerçekten çobanın, temel olarak ve hatta yalnızca sürüsünün selametini isteyen kişi olduğundan emin misin? Çoban yalnızca bir işte kendi çıkarı varsa çaba sarf eder; hayvanları için gösterdiği çabanın sebebi de, bir gün onları kurban edecek, boğazlayacak ya da satacak olmasıdır. Çobanın bu şekilde davranmasının, kendini hayvanlarına adar gibi yapmasının sebebi egoizmdir. O halde, der Thrasymakhus, yöneticinin sahip olması gereken erdemin özellikleri konusunda, çobanla yapılan bu karşılaştırma hiç de uygun değildir.[18] Thrasymakhus'a verilen cevap ise şudur: Senin burada tanımladığın şey iyi çoban ya gerçek çoban değildir; çobanın kendisi değil bir karikatürüdür. Egoist bir çoban çelişkili bir şeydir. Gerçek çoban tam da kendisini tamamen sürüsüne adayan ve kendisini düşünmeyendir.[19] Burada, Yunan düşüncesinde o kadar da ortak olmayan bu genel geçer temaya, en azından bu tanıdık temaya, Sokrates'in, Platon'un, Platoncu çevrelerin iyi tanıdığı Pythagorasçı temaya dair çok açık bir referans olduğu kesindir... ya da en azından muhtemeldir. Bu Pythagorasçı yönetici-çoban teması, çobanlık olarak politika teması, bence *Devlet*'in birinci kitabında açıkça ortaya çıkmaktadır.

Devlet Adamı adlı büyük metin, işte bu temayla tartışma halindedir. Zira bu metnin işlevi, şu ya da bu yöneticinin değil tam anlamıyla yöneticinin, şehirde uygulanan politik iktidarın doğasının bu modelden, yani çobanın sürüsü üzerindeki eylem ve iktidarının teşkil ettiği bu modelden hareketle çözümlenip çözümlenemeyeceği, belirlenip belirlenemeyeceği sorusunu sormaktır. Acaba politika çoban-sürü ilişkisinin bu biçimine tekabül edebilir mi? *Devlet Adamı*'ndaki temel soru, ya da temel boyutlardan biri budur. Metnin tamamı bu soruya "hayır" cevabını verir. Bu "hayır" da, Delatte'ın bence

laflar eşliğinde, kendileri açısından hiçbir rahatsızlık yaratmaksızın benzerlerinin sırtından zenginleşmelerine izin verildiğine onları inandırmaya çalışırlar."

17 *Devlet Adamı*, 281 d-e (Yabancı tarafından "gerçek sebep" ile "yardımcı sebep" arasında yapılan ayrım).

18 *Devlet*, I, 343 b – 344 c.

19 *A.g.e.*, 345 c-e.

yanlış bir biçimde "genel geçer tema" diye tanımladığı şeyin usule uygun bir eleştirisi olmak için fazla detaylıdır. Bu temanın, Pythagorasçı felsefenin aşina olduğu bir tema olduğunun teslim edilmesi gerekir: Şehrin şefi, sürünün çobanı olmalıdır.

Kısacası bu temanın eleştirisi var bu metinde. Şimdi *Devlet Adamı*'nın ilerleyişini ana hatlarıyla takip edeceğim; bu çoban metaforunun eleştirisinin nasıl yapıldığını biliyorsunuz. Bir politikacı nedir? Elbette onu yalnızca, politikacılıkla ilgili eylemlerini gerektiği gibi yapmasını sağlayan kendine özgü bir bilgi ve özel bir sanatla tanımlayabiliriz. Politikacıyı belirleyen bu bilgi, bu sanat, buyurma ya da emretme sanatıdır. Peki emreden kimdir? Tabii ki bir kral emreder. Ancak ne de olsa, Tanrı'nın emirlerini nakleden bir kâhin de, bir meclisin kararlarını ileten bir ulak da, bir gemideki kürekçibaşı da emreder, emir verir. O halde, gerçekten de emir veren bu insanlar arasında kimin gerçekten politikacı olduğunu ve yöneticilik işlevine tekabül eden gerçek anlamda politik sanatın ne olduğunu ayırt edebilmek gerekir. Bu yüzden de buyurmanın ne olduğunun çözümlenmesi gerekir ve bu çözümleme ilk olarak şu şekilde yapılacaktır: Buyurmanın, der Platon, iki biçimi vardır. Kişi kendi verdiği emirleri buyurabileceği gibi, başka birisinin verdiği emirleri de buyurabilir, ulağın yaptığı, kürekçibaşının ve kâhinin yaptığı budur. Politikacının yaptığı ise, kendi verdiği emirleri buyurmaktır.[20] Peki, kişinin kendi verdiği ve kendi adına aktarılan bu emirler neye uygulanabilir? Bu emirler, cansız varlıklara yönelik olabilir. Örneğin, iradesini ve kararlarını ahşap ve taş gibi cansız şeylere dayatan bir mimarın durumu budur. Emirler, aynı şekilde canlı şeylere, esas olarak canlı varlıklara dayatılabilir. Elbette politikacı, mimarın aksine, bu tarafta yer alır. Yani canlı varlıklara buyurur.[21] Canlı varlıklara iki şekilde buyurulabilir. Ya tekil bireylere, sahip olunan ata ya da bir çift öküze buyruk verilir, ya da sürü halinde yaşayan, sürü şeklinde bir araya gelmiş hayvanlara, bir hayvanlar topluluğuna buyruk verilir. Politikacının daha ziyade bu ikinci tarafta yer aldığı açıktır. Yani sürü halinde yaşayan insanlara hükmedecektir.[22] Son olarak, hayvan denen bu canlı varlıklara, ayrım gözetmeksizin hayvanların tamamına emir verilebileceği gibi, insan denen bu belirli canlı varlık türüne de emir verilebilir. Elbette, politikacı bu tarafta yer alır. Peki, insan ya da hayvan, bir canlı varlıklar sürüsüne emir vermek nedir? Tabii ki onların çobanı olmaktır. O halde şöyle bir tanım vardır: Politikacı insanların çobanıdır,

20 *Devlet Adamı*, 260e.
21 *A.g.e.*, 261a-d.
22 *A.g.e.*, 261d.

bir sitedeki nüfusu meydana getiren canlı varlıklar sürüsünün pastörüdür.[23] Bariz bir beceriksizliği yansıtan bu sonucun sıradan bir düşünceye ya da en azından tanıdık bir kanıya işaret ettiği açıktır – diyaloğun sorunu, tam da bu tanıdık temadan nasıl kurtulabileceğimizdir.

Sürünün çobanı olarak politikacı temasından kurtulma hareketi bence dört aşamada gerçekleşir. Öncelikle, ilk aşamalarında son derece basit ve kaba olan bu bölme yöntemini biraz daha iyi anlamaya çalışalım. Burada karşımıza hemen bir itiraz çıkar. Bir yana hangisi olursa olsun tüm hayvanları, diğer yana ise insanları koymak ne demektir? Platon, yöntem sorununa gönderme yaparak, bunun "yanlış bir bölme" olduğunu söyler.[24] Bir yana hayvanların tümü, diğer yana ise insanların tümü konulamaz. İki yanda da gerçek anlamda tam olacak bölmeler, eşit yarılara sahip bölmeler yapılmalıdır. O halde, yöneticinin bir sürüye göz kulak olması teması söz konusu olduğunda, farklı hayvan tiplerini ayırt etmek, vahşi hayvanlarla uysal ve evcil hayvanları birbirinden ayırmak gerekecektir.[25] İnsanlar işte bu ikinci kategoriye dahildirler. Uysal ve evcil hayvanlar içinde ise, suda yaşayanlar ile karada yaşayanları ayırt etmek gerekir – insan bu ikincilere dahildir. Karada yaşayanlar, uçanlar ve uçmayanlar, boynuzlular ve boynuzsuzlar, çatal tırnaklı olanlar ve olmayanlar, melezlenebilenler ve melezlenemeyenler olarak ayrılmalıdır. Böylece bölümleme, kendi alt bölümlerinde kaybolur ve bu durum bize şunu gösterir: Bu şekilde, bu tanıdık temayı takip ederek, yani "yönetici bir çobandır, peki ama kimin çobanıdır?" diye sorarak hiçbir yere varamazsınız. Başka türlü söylersek, bu tanımın içinde "yönetici=çoban"ı değişmez olarak alırsak ve bu ilişkinin konu edindiği nesneyi, çobanın iktidarını çeşitlendirirsek, bu andan itibaren istenen her türlü hayvana, suda ve karada yaşayan, uçan ve uçmayan, çatal tırnaklı olan ve olmayan tüm hayvanlara dair kategoriler yaratabilir, hayvanların sınıflandırmasını çıkarabiliriz, ancak temel soru hakkında hiçbir şekilde ilerlemiş olmayız: "Bu buyurma sanatı nedir?" Değişmez olarak alındığında, çoban teması tamamen verimsizdir ve bizi ancak hayvan kategorilerinin olası çeşitlenmelerine götürebilir.[26]

O halde bu çabanın yeniden ele alınması gerekecektir ve böylelikle bu temanın eleştirisinin ikinci aşamasına geçilmiş olunur. İkinci aşamada söylenen şudur: Şimdi çoban olmanın nasıl bir şey olduğuna bakmak gerekir. Ya-

23 *A.g.e.*, 261e-262a.
24 Bkz. *A.g.e.*, 262a-263e.
25 *A.g.e.*, 264a.
26 *A.g.e.*, 264b-267c.

ni, şimdiye dek analizde değişmez olarak ele alınan şeyi değişken hale getirmek gerekir. Çoban olmak nasıl bir şeydir ve nelerden oluşur? Şöyle denebilir: Çoban olmak, ilk önce bir sürüde tek çoban olmaktır – bir sürüde asla birden fazla çoban olamaz, bir tek çoban olur. İkinci olarak, etkinlik biçimlerine baktığımızda, çobanın bir sürü şey yapması gerektiğini görürüz. Çoban sürünün yiyeceğini sağlamalıdır. Genç koyunlara dikkat etmeli, hasta ya da yaralı olanları tedavi etmelidir. Emirler vererek ve gerektiğinde ezgiler çalarak onları yönlendirmelidir. En sağlam ve en bereketli koyunların en iyi kuzuları verebilmeleri için çiftleşmeleri ayarlamalıdır. Yani: Bir tek çoban ve bütün bir dizi farklı işlev söz konusudur.[27] Şimdi bütün bunları yeniden ele alalım ve insan cinsine ya da siteye uygulayalım. Burada ne söylenebilir? İnsan çobanı tek olmalıdır, tamam, yani tek bir yönetici ya da kral olmalıdır. Ancak bütün bu yiyecek, bakım, terapi ve çiftleşmelerin düzenlenmesi işlerinden sitenin içinde kim sorumludur, kim sorumlu olabilir ve gerçekte bu sorumluluk kime düşer? Çobanın birliğinin ve bütünlüğünün derhal tartışma konusu edileceği nokta, Platon'un "kralın rakipleri" dediği kişilerin, kralın çobanlıktaki rakiplerinin ortaya çıktığı nokta burasıdır. Gerçekten de, eğer kral bir pastör olarak tanımlanıyorsa, insanları besleyen çiftçinin ya da insanlara ekmek sağlayan fırıncının da insanlığın çobanları olduğu neden söylenemesin? Onlar da tıpkı koyunları otlaklarda dolaştırıp besleyen çoban gibi değiller midir? Çiftçi ve fırıncı, kralın birer rakibi, insanlığın çobanıdırlar. Fakat hasta olanları iyileştiren doktor, çocukların eğitimine, sağlığına, bedenlerinin terbiyesine, yeteneklerine özen gösteren eğitimci, bunlar da insan sürüsüyle ilişkileri itibarıyla birer çobandırlar. Bunların hepsi pastör olduklarını iddia edebilirler, bu yüzden de politikacının rakiplerine dönüşürler.[28]

Elimizde daha en başta belirlenmiş bir değişmez vardı: Yönetici çoban dır. Çobanın iktidarının üzerlerinde uygulandığı varlıklar dizisini çeşitlendirdik ve böylece hayvanların bir sınıflandırmasına ulaştık, ancak bölümlenme bitmez tükenmez hale geldi. Şimdi çobanın kim olduğuna, çobanlığın ne olduğuna dair analizimizi baştan ele alalım. Bu durumda, politik olmayan bir takım işlevlerin ortaya çıkıp çoğaldığını görüyoruz. Dolayısıyla bir yanda hayvan türlerinde mümkün olan tüm bölünmelerden oluşan bir dizi, diğer yanda ise site içerisinde çobanın etkinliğiyle ilişkilendirilebilecek tüm olası etkinliklerin sınıflandırılmasını görüyoruz. Sorunu tekrar ele alma gerekliliği işte buradan kaynaklanıyor.

27 *A.g.e.*, 268a.
28 *A.g.e.*, 267e-268a.

Analizin üçüncü aşaması: Politikanın temeline nasıl ulaşılacak? Mit burada devreye giriyor. *Devlet Adamı*'ndaki mit, bildiğiniz gibi, şudur: Dünya kendi etrafında dönerken önce doğru yöne, yani doğanın ve mutluluğun yönüne doğru döner, fakat bu dönüş sonuna geldiği zaman hareket tersine döner, zor zamanların hareketi başlar.[29] Dünya kendi etrafında ilk yönde döndüğü zaman, insanlık da mutluluk içinde yaşar. Bu Kronos'un çağıdır. Bu öyle bir çağdır ki, der Platon, "dünyanın şimdiki durumuna değil, eski durumuna ait bir zamandır."[30] Peki bu zamanda her şey nasıl olup biter? Bir dizi hayvan türü vardır ve bu hayvan türlerinden her biri birer sürüdür. Ve bu sürünün başında bir çoban vardır. Bu çoban, bütün bu hayvan türlerine başkanlık eden tanrısal pastördür. Bu hayvan türlerinin arasında da özel bir sürü vardır, o da insan sürüsüdür. Bu insan sürüsünün de kendi tanrısal pastörü vardır. Peki bu pastör kimdir? Platon'a göre bu, "bizzat tanrının kendisidir."[31] İnsanlığın dünyanın şimdiki durumuna ait olmayan bu anında, tanrının kendisi sürünün pastörüdür. Peki bu pastör ne yapar? Aslına bakılacak olursa, bu hem sonsuz ve son derece kapsayıcı, hem de kolay bir görevdir. Kolaydır, çünkü doğanın tamamı insana ihtiyacı olan her şeyi sağlar: Yiyecekler ağaçlardan gelir, hava o kadar ılımandır ki insanların ev inşa etmelerine gerek kalmaz, herkes yıldızların altında uyur ve ölür ölmez yaşama geri döner. İşte tanrısallığın başkanlık ettiği şey bu mutlu sürüdür, yemek bolluğu içinde yaşayan, sürekli yeniden hayata dönen, zorluk ve tehlike görmemiş bu sürüdür. Tanrı onların pastörüdür ve bu yüzden, der Platon, "tanrı onların pastörü olduğu için politik bir oluşuma ihtiyaçları yoktur."[32] Politika, tam da bu birinci mutlu zaman, dünyanın doğru yönde döndüğü zaman bittiği anda başlayacaktır. Politika, dünya tersine dönmeye başladığı zaman başlayacaktır. Dünya tersine döndüğünde tanrı kendini geri çekecek, zor zamanlar başlayacaktır. Elbette tanrılar insanları bütünüyle terk etmezler, ancak onlara yalnızca dolaylı bir şekilde, ateşi, sanatları[33] vb. vermek suretiyle yardım ederler. Artık, insanlığın ilk anında oldukları gibi hâzır ve nâzır, her

29 *A.g.e.*, 268e-270d.

30 *A.g.e.*, 271c-d, çev. 362: "Bu zaman, dünyanın gidişatının şimdiki oluşumuna ait değildir; o da daha önceki oluşuma aittir".

31 *A.g.e.*, 271c, s. 363: "[...] Onların pastörü olan ve yaşamlarına başkanlık eden, tanrının kendisiydi [...]".

32 *A.g.e.*: "Madem tanrı onların pastörü idi, politik bir oluşuma ihtiyaçları yoktu."

33 *A.g.e.*, 274c-d: "İşte antik efsanelere göre, tanrıların bizi faydalandırdıkları bu nimetlerin kökeni budur ve tanrılar bu nimetlerle birlikte onların gerektirdiği bilgileri ve eğitimi de vermişlerdir. Prometheus'un sunusu, ateş; Hephaistos'un ve onun yardımcısı tanrının sunuları olan sanatlar; ve nihayet diğer tanrıların sunuları: Tohumlar ve bitkiler."

daim mevcut çobanlar değildirler. Tanrılar kendilerini geri çekmiştir ve in sanlar birbirlerini idare etmeye mecburdurlar, yani politika yapmaya ve poli tikacılara ihtiyaç duyarlar. Ancak –ve burada da Platon'un metni son derec açıktır– şimdi diğer insanlardan sorumlu olan bu insanlar, tanrıların insanlı ğın üzerinde olması gibi sürünün üzerinde değildirler. Onlar da insanlara da hildirler ve bu yüzden "çoban" olarak değerlendirilemezler.[34]

Böylece, analizin dördüncü aşamasına varıyoruz: Madem ki politika politikacı, politikayla ilgilenen insanlar ancak insanlığın eski durumu kaybol duğu zaman, yani tanrı-pastörün devri tamamlandığında devreye girmişlerdir o halde politikacının rolü nasıl tanımlanmalı, bu başkalarına emir verme sana tı nelerden oluşmalıdır? İşte burada, çoban modelinin yerini alması için, politik literatürde son derece ünlü olan başka bir model, yani dokuma modeli önerile cektir.[35] Politikacı bir dokumacıdır. Bu dokuma modelinin iyi olmasının sebe bi nedir? (Bunları hızlıca geçiyorum, çünkü bilinen şeyler.) İlk olarak, dokuma modelini kullanarak site içerisindeki politik etkinliğin farklı kiplerinin tutarl bir analizini yapmak mümkün olur. Bu model, bizi ancak insanlığın önceki du rumuna ya da insanlığın çobanı olma iddiası taşıyan insanların bolluğuna gö türen, değişmez ve genel çoban temasının karşısında yer alır. Dokumacı mode li, bunun tersine, sitenin içinde meydana gelen ve insanlara emretme edimiyle bağlantılı olan işlemlerin analitik bir şemasını sunar. Bir kere, politikaya yar dımcı sanatları, yani insanlara bazı şeyleri buyurmanın doğrudan politik olma yan biçimlerini dışarıda tutmak mümkün hale gelir. Politika sanatı, sürünün bütünüyle ilgilenmesi gereken çobanın durumunda olduğu gibi her şeyle genel olarak ilgilenmekten ziyade, dokumacının sanatına benzer. Politika, dokuma sanatı gibi, ancak kimi hazırlayıcı ve yardımcı nitelikteki sanatlardan hareket le, onların yardımıyla gelişebilir. Dokumacının iş yapabilmesi için yünün kırpıl mış olması, ipin örülmüş olması, hallaççının işini yapmış olması gerekir. Aynı şekilde, politikacıya yardım etmek için bir dizi yardımcı sanat vardır. Savaş mak, mahkemelerde iyi kararlar vermek, retorik sanatıyla meclisleri ikna et mek, bunların hiçbiri gerçek anlamda politika değildir, ancak politikanın uygu lanma koşullarını oluşturur.[36] O halde gerçek anlamda politik etkinlik, politi kanın veya politikacının eyleminin özü ya da daha ziyade politikacının eylem nedir? Bu eylem bağlamaktır, tıpkı dokumacının ipleri tarakla bağlaması gibi

34 *A.g.e.*, 275b-c: "[...] Bana öyle geliyor ki tanrısal pastör figürü bir krala göre fazla büyüktür; zir burada ve şimdi bulunan politikacılar, doğaları itibariyle, şefleri oldukları kişilere çok daha ben zerdirler – üstelik de aldıkları eğitim ve sahip oldukları kültür, astlarına onları iyice yaklaştırır."

35 *A.g.e.*, 279a-283b.

36 *A.g.e.*, 303d-305e.

Politikacı iki öğeyi birbirine bağlar, mesela eğitimle oluşmuş iyi öğeleri, erdemleri, birbirinden farklı ya da kimi zaman birbirine zıt erdemleri birbirine bağlar. Farklı mizaçları, örneğin atılgan insanlarla ölçülü insanları birbirine bağlayıp dokur, insanların aralarında paylaştıkları ortak görüşün gidip gelişiyle onları dokur. O halde kraliyet sanatı hiçbir şekilde çobanlık sanatı değil dokuma sanatıdır, yani varoluşları "anlaşmaya ve dostluğa dayanan bir topluluk"[37] içinde bir araya getirmektir. Böylece politik dokumacı ya da dokumacı politikacı, kendine özgü ve diğerlerinden epey farklı sanatı sayesinde bütün dokuların en harikasını oluşturur. Ve Platon şöyle der: "Devletin bütün nüfusu, köleler ve özgür insanlar, bu muhteşem dokunun kıvrımlarında sarmalanmışlardır".[38] Böylece bir devletin ulaşabileceği en yüksek saadete ulaşılır.

Sanıyorum ki burada, bu metinde, pastorallik temasının tam bir reddiyle karşı karşıyayız. Aslında Platon'un meselesi, pastorallik temasını tamamen ortadan kaldırmak ya da bir kenara atmak değildir. Daha ziyade şunu söylemektir: Çobanlık söz konusu olacaksa, bu ancak site için gerekli olan ama politik düzene tabi konumda bulunan etkinlikler için, örneğin doktorun, çiftçinin, jimnastikçinin, eğitimcinin etkinliği için söz konusu olabilir. Bütün bunlar bir çobanla kıyaslanabilirler; ama özel ve belirli etkinlikleriyle politikacı, bir çoban değildir. *Devlet Adamı*'nda, 295a paragrafında, bu konuda çok açık bir metin vardır ve Platon burada şunu söyler: Sizler acaba politikacının çoban gibi, doktor, eğitimci ya da jimnastikçi gibi gelip teker teker herkesin yanına oturup o kişiye tavsiyeler verecek, onu besleyip tedavi edecek zamanı olduğunu, buna tenezzül edeceğini mi sanıyorsunuz?[39] Bu çoban etkinlikleri mevcut ve gereklidir. Ama onları oldukları yerde, değerli ve etkili oldukları yerde, doktorun, jimnastikçinin, eğitimcinin tarafında bırakalım. Ve sakın politikacının bir çoban olduğunu söylemeyelim. Kraliyetin buyruk verme sanatı, çobanlıktan hareketle tanımlanamaz. Pastoralliğin gereklilikleri, bir kral için fazla sınırlıdır. Ayrıca pastörlük, görevin gerektirdiği tevazu açısından da krala az gelir – bu yüzden Pythagorasçılar, küçük dinî cemaatlerde, eğitim cemaatlerinde sahiden işleyebilen pastörlük biçimini bütün site ölçeğinde uygulamak istemekle hata ederler. Kral bir pastör değildir.

---

37 *A.g.e.*, 311b.

38 *A.g.e.*, 311c: "[...] bütün dokumaların en muhteşemi ve en mükemmeli olan bu eser ortak yaşam uğruna kraliyet sanatı tarafından tamamlandığında, devletin bütün nüfusu, köleler ve özgür insanlar, bu muhteşem dokunun kıvrımlarında sarmalandığında ve politik etkinlik söz konusu iki varlık biçimini bu dokuma faaliyeti yoluyla birleştirdiğinde [...]"

39 *A.g.e.*, 295a-b: "Gerçekten de, Sokrates, nasıl olur da bir kişi, tek tek herkesin yanına gelerek yaşamının tüm anlarında ona tam olarak gereken şeyi söyleyebilir?"

Burada, hem Yunan'ın klasik politik söz dağarcığında çoban temasının görünmeyişinin, hem de bu temanın Platon tarafından açık bir biçimde eleştirilmesinin bize sunduğu olumsuz işaretlerde, Yunanların politikaya dair düşüncesinde bu çoban temasının dışlandığının açık alametlerini gördüğümüz kanısındayım. Bu temayı Doğululardа ve İbranilerde görüyoruz. Ve hiç şüphesiz antik dünyada, belli bir andan itibaren, özellikle de "Hıristiyanlıkla" birlikte ("Hıristiyanlığı" tırnak içine koyuyorum), bu pastorallik temasının yaygınlaşmasına zemin oluşturan kimi destek noktaları olmuştur – ama bunların analizi çok daha eskilere gitmeyi ve daha belirli araştırmalar yapmayı gerektirirdi. Ama pastoralliğin sonraki yayılımına dair bu destek noktaları bence politik düşüncede ya da sitenin örgütlenmesinin temel biçimlerinde aranmamalıdır. Bunun için daha ziyade küçük cemaatlere, kendilerine bağlı belirli sosyallik biçimleri olan sınırlı gruplara, felsefi ve dinî cemaatlere, örneğin Pythagorasçılara, eğitim cemaatlerine ve jimnastik okullarına bakmak gerekir. Belki ayrıca –gelecek sefer bu konuya değineceğim– vicdan idaresinin belli biçimlerine bakmak gerekir. Bu mecralarda, çobanlık temasının açıkça ortaya konuşunu, ya da en azından Doğu kökenli pastorallik temasının daha sonra tüm Helen dünyasında yayılmasını sağlamış olan kimi oluşum, teknik ve düşünceleri görmek mümkündür. Her durumda, iktidarın pozitif analizinin çobanlık ve pastör-sürü ilişkisi biçiminden hareketle yapılmasının, büyük politik düşünce tarafında gelişmediğini düşünüyorum.

Buna rağmen, bence şunu söylemek mümkün: İnsanlar üzerindeki iktidarın belirli bir tipinin odak noktası olarak pastoralliğin gerçek tarihi, bir model olarak ve insanların yönetilme usullerinin ana kalıbı olarak pastoralliğin tarihi, ancak Hıristiyanlıkla birlikte başlamaktadır. Kuşkusuz –ve burada Paul Veyne'in sıkça ifade ettiği bir şeye gönderme yapıyorum–[40] "Hıristiyanlık" terimi çok yerinde değil ve aslında bir dizi farklı gerçekliği kapsıyor. Aslında biraz daha açıklıkla ya da en azından kesinlikle şunu söylemek gerekir: Pastorallik, tarihte kesin biçimde biricik olan ve başka hiçbir medeniyette örneğine rastlanmayan bir süreçle, yani bir dinin, dini bir cemaatin bir Kilise eliyle tarafında örgütlenmesi süreciyle birlikte başlamıştır. Kilise, insanları öteki dünyadaki ebedi yaşama ulaştırmak bahanesiyle günlük yaşamlarında yönetme iddiasında olan bir kurumdur – ve bu yalnızca belirli bir grup, bir devlet ya

40 Foucault burada şu makaleye gönderme yapıyor: "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales ESC*, 1, 1978, yeniden basım P.Veyne, *La Société Romaine*, Le Seuil, Paris, 1991, s. 88-130. Ayrıca, muhtemelen Paul Veyne'in 1977 senesinde, Georges Duby'nin Collège de France'taki (Foucault'nun da bulunduğu) seminerinde yaptığı, Roma'da aşk ile ilgili sunuma da gönderme yapıyor (bu bilgiler için P. Veyne'e teşekkür ediyorum).

da site ölçeğinde değil, insanlığın tamamı için geçerlidir. Kilise insanları gerçek yaşamlarında ve gündelik bir biçimde yönetme iddiasında olan, bunu da onların selametlerini bahane ederek ve tüm insanlık ölçeğinde işlerlik göstererek yapan bir dindir ve toplumların tarihinde bunun başka bir örneği yoktur. Bir dinin böyle Kilise biçiminde kurumsallaşmasıyla birlikte –hızlı bir biçimde ve kaba hatlarıyla söylüyorum– başka hiçbir yerde görülmeyen bir iktidar düzeneği oluşmuştur. Bu düzenek on beş yüzyıl boyunca, yani İ.S. 2. ve 3. yüzyıllardan 18. yüzyıla dek gelişmiş ve inceleşmiştir. Bir dinin bir Kilise olarak, Hıristiyanlık dininin Hıristiyan Kilisesi olarak örgütlenmesine kesin biçimde bağlı olan bu pastoral iktidar, hiç şüphesiz tarihin bu on beş yüzyılı boyunca büyük ölçüde dönüşmüştür. Kuşkusuz yer değiştirmiş, yerinden oynamış, dönüşmüş ve farklı biçimlere bürünmüştür, ama hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmamıştır. Kaldı ki pastoral çağın bitişi olarak 18. yüzyılı almakla da muhtemelen yanılıyorum, çünkü herhalde sınıflandırma biçimi, örgütlenmesi ve işleyişi açısından, iktidar olarak işleyen pastoral iktidar bizim hâlâ bugün tam olarak kurtulduğumuz bir şey değildir.

Bu elbette pastoral iktidarın, Hıristiyanlık tarihinin on beş, on sekiz ya da yirmi yüzyılı boyunca değişmez ve sabit bir yapı olarak kaldığı anlamına gelmiyor. Hatta denebilir ki bu pastoral iktidar ve onun önemi, kuvveti, yerleşikliğinin derinliği, ancak bu iktidar uğruna, onun etrafında ve ona karşı yaşanan mücadelelerin, çatışmaların, ayaklanmaların, hoşnutsuzlukların, kanlı savaşların yoğunluğu ve çokluğuyla ölçülebilir.[41] Gnostisizm etrafında yaşanan ve Hıristiyanlığı yüzyıllar boyunca ikiye bölen devasa kavga,[42] temel olarak pastoral iktidarın işleyiş kipiyle ilgili bir kavgadır. Kim pastör olacaktır? Nasıl, hangi biçimde, hangi haklarla, ne yapmak için? Anakoretlerin çileciliği ile manastır hayatının *senobitik*[43] biçimde düzenlenmesi* arasında yaşanan ve bu arada gene gnostisizmle bağlantılı olan büyük tartışma, yine İ.S. ilk yüzyıllarda yaşanan bir pastorallik meselesidir. Zaten aslında, yalnızca Hıristiyan Kilisesi'ni değil tüm Hıristiyan âlemini, yani 13. yüzyıldan 17-18. yüzyıllara dek Batı dünyasının tamamını kat eden bütün bu mücadeleler, ya da

41 Pastoralliğe daha Ortaçağ'dan itibaren gelişmiş olan bir direnişi ifade eden davranış esaslı isyanlar için bkz. aşağıda 1 Mart Dersi, s. 108.

42 Bkz: *a.g.e.*

43 Bkz: *a.g.e.*

(*) Bu cümlede ve sonrasında kullanılan "anakoret" ve "senobitik" terimleri, Hıristiyan keşiş geleneğindeki iki farklı pratiğe gönderme yapmaktadır. "Anakoret" tek başına inziva yaşamı sürdüren keşişi, "senobit" ise manastırda, cemaatle birlikte yaşayan keşişi tarif etmek üzere kullanılmıştır. yay. haz.

en azından bunların büyük bir kısmı, pastoral iktidar etrafında cereyan etmiştir. Wycliff'den[44] Wesley'e,[45] 13. yüzyıldan 18. yüzyıla dek süren ve Din Savaşları'nda doruk noktasına ulaşan tüm bu mücadeleler, aslen kimin insanları yönetme hakkına, onları gündelik hayatlarında, varoluşlarının maddiliği ve ayrıntısı içerisinde yönetme hakkına sahip olacağına karar vermeye yöneliktir. Kim bu iktidara sahiptir, bunu kimden almıştır, nasıl uygular, burada her bir insanın özerk sınırı nedir, iktidarı uygulayanlar nasıl niteliklere sahip olmalıdır, bu kişilerin yargılarının sınırı nedir, onlara karşı hangi temyiz yollarına başvurulabilir, kim kimi ne ölçüde denetleyebilir – işte bütün bunlar, pastorallik etrafındaki bu büyük mücadele 13. yüzyıldan 18. yüzyıla dek Batı'yı kat etmiştir ve bu esnada pastorallik asla gerçek anlamda tasfiye edilmemiştir. Aslında Reform hareketinin kendisi de büyük bir doktrin mücadelesinden ziyade büyük bir pastorallik mücadelesidir ve Reform ile birlikte söz konusu olan mesele pastoral iktidarın uygulanma biçimidir. Buna karşılık, Reform'un sonuçlarına bakacak olursanız, yani bir yanda Protestan âlemine ya da Protestan kiliselerine, diğer yanda da Karşı-Reform'a bakacak olursanız, bu iki âlemin, ya da bu âlemler dizisinin pastorallikten muaf olmadığını görürsünüz. Tersine, 13. yüzyılda başlayıp kabaca 17. ve 18. yüzyılda duran bu hareketlilik ve isyanlar dizisinin, pastoral iktidarın şaşılacak oranda güçlenmesiyle son bulduğunu görürsünüz. Pastoralliğin bu müthiş güçlenmesi iki farklı tarzda meydana gelmiştir: Protestan tarzda –veya değişik Protestan tarikatlarına ait tarzda– incelikli bir pastorallik söz konusudur ve bu pastorallik, hiyerarşisi daha gevşek olduğu ölçüde daha incelikli bir işleyişe sahip olmuştur; buna karşılık, Karşı-Reform ile ortaya çıkan pastorallik son derece merkezileşmiş bir Katolik Kilisesi içerisindeki hiyerarşik piramide bağlıdır ve tamamen kontrol altına alınmış durumdadır. Her durumda, bu büyük isyanlar –"anti-pastoral" diyecektim, ama değil–, pastoralliğin etrafında şekille

44 John Wyclif (yaklaşık 1324-1384), İngiliz teolog ve reformcu, *De domino divino* (1376), *De veritate Scripturae sanctae* (1378) ve *De ecclesia* (1378) kitaplarının yazarı. Doktrini, *Lollardy* denilen hareketin kökenini oluşturur ve kilise alışkanlıklarını eleştirerek fakirliğe dönüşü savunur. Devlet ve kilisenin ayrılığından yanadır, Kutsal Kitap'ın özerkliğini, onu Kilise'nin mutlak tinsel otoritesinden bağımsız kılacak şekilde savunur. Eşit düzeyde gördüğü rahipleri ve kutsal ayinleri, Kutsal Söz'ün önündeki engeller olarak eleştirir. Bkz. H.B. Workman, *John Wyclif*, Oxford, 1926, 2 cilt; L. Christiani, "Wyclif" maddesi, *Dictionnaire de théologie catholique* içinde, 1950, cilt 15/2, s. 3585-3614; K.B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, Londra, 1952.

45 John Wesley (1703-1791), 18. yüzyılda Protestanlığın içerisinde kökensel imanın yeniden yapılanmasını savunan *Revival of Religion* hareketinin temel akımlarından olan Metodistlerin kurucusu. Bkz. G.S. Wakefield, "Wesley" maddesi, *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique* içinde, cilt 16, 1994, s. 1374-1392.

nen, yönetilme hakkının yanı sıra nasıl ve kimin tarafından yönetildiğini bilme hakkı etrafında şekillenen bu büyük isyanlar, pastoral iktidarın derinlemesine bir biçimde yeniden düzenlenmesine bağlıdır. Neticede feodal tipteki iktidar devrimlerle karşılaşmış ve kendisini tasfiye edip Batı'nın tarihinden – birkaç kalıntı dışında– kapı dışarı etmiş olan bir dizi süreç yaşamıştır. Antifeodal devrimler olmuştur ama asla anti-pastoral bir devrim olmamıştır. Pastorallik, kendisini tarihten tamamen silecek derin bir devrim sürecini hâlâ yaşamamıştır.

Elbette burada bu pastoralliğin tarihini çıkarmak söz konusu değildir. Yalnızca belirtmek isterim ki, bu tarih henüz gerçek anlamda yazılmamıştır – tabii burada ihtiyatlı olmak gerek, bu konuda benden daha yetkin insanlara, yani bana değil tarihçilere başvurmak gerek. Kiliseye bağlı kurumların tarihi yazıldı. Doktrinlerin, inançların, dinî temsillerin tarihi yazıldı. Gerçek dinî pratiklerin, yani insanların nasıl ve ne zaman günah çıkardıklarının, ayin yaptıklarının vb. tarihi yazıldı, yazılmaya çalışıldı. Fakat pastoral tekniklerin, bu teknikler üzerine üretilen düşüncelerin, bunların gelişiminin, uygulanmasının, giderek incelmesinin tarihi, pastoralliğin uygulanmasına bağlı farklı analiz ve bilme tiplerinin tarihi, bana öyle geliyor ki henüz yazılmadı. Oysa, Hıristiyanlığın başlangıcından beri, pastorallik yalnızca gerekli bir kurum olarak görülmekle kalmadı; yalnızca kimilerine dayatılan bir buyruklar bütünü ve başkalarına tanınan bir ayrıcalıklar bütünü olarak görülmedi. Pastorallik üzerine, inanılmaz boyutlara varan, yalnızca yasalar ve kurumlar üzerinde yoğunlaşmakla yetinmeyen [...]* teorik bir düşünüm, felsefeye denk bir düşünüm ortaya kondu. Unutmamak gerekir ki Aziz Nenizili Gregorius, insanların pastorallikle bu şekilde yönetilme sanatını *tekhnè tekhnôn, epistemè epistemôn,* yani "sanatların sanatı" ya da "bilimlerin bilimi" olarak tanımlayan ilk kişidir.[46] Bu, daha sonra 18. yüzyıla kadar tanıdığınız geleneksel biçimde, yani *ars artium, regimen animarum*[47] olarak sürmüştür: *Ars artium,* "ruhların rejimi" ya da "ruhların yönetimi"dir. Fakat bu terimi yalnızca temel bir ilke olarak değil, polemik keskinliği içinde ele almak gerekir. Şundan

(*) Bir kelime duyulmuyor.

46 Grégoire de Nazianze, *Discours* 1, 3, çev. J. Laplace, Cerf, Paris, 1978, s. 110-111: "Gerçekte, varlıkların en farklısı ve en karmaşığı olan insanı yönlendirmek, sanatların sanatı (*tekhnè tekhnôn*) ve bilimlerin bilimidir (*epistemè epistemôn*)".

47 Bu ifade, I. Gregorius'un *Pastoral* eserinin ilk satırlarında bulunur (Gregorius, Nenizili Gregorius'un *Discours* eserini Rufin'in Latince çevirisinden biliyordu): *ars est artium regimen animarum* ("ruhların yönetimi, sanatların sanatıdır"), *Règle pastorale,* çev. Ch. Morel, Cerf, Paris, 1992, s. 128-129.

dolayı: Nenizili Gregorius'tan evvel *ars artium, regimen animarum, episteme epistemôn* neydi? Bütün bunlar felsefeden ibaretti. Yani 17. ve 18. yüzyıllardan uzun zaman önce ortaya çıkan bu yeni *ars artium*, yani Hıristiyan Batı'da felsefenin yerini alan şey, başka bir felsefe değildi, hatta teoloji bile değildi, pastorallikti. İnsanlara başkalarını yönetmeyi öğreten, kimi insanlara da başka insanlar tarafından yönetilmeye müsaade etmeyi öğreten bu sanattı. İşte, tam anlamıyla bilim olarak düşünülen şey, sanatların sanatı, bilgilerin bilgisi olarak on beş yüzyıl boyunca düşünülen şey, birilerinin başkaları tarafından yönetilmesinin, gündelik yönetimin, pastoral yönetimin bu oyunuydu.

Öyle sanıyorum ki tüm bilgilerin üzerindeki bu bilginin, bu insanları yönetme sanatının kimi özelliklerini ortaya koymak isteseydik, hemen şunu belirtmek gerekirdi:* Geçen sefer İbraniler hakkında söylediklerimizi hatırlayın. İbranilerde bu çoban temasının Mısırlılardan ve Asurlulardan çok daha önemli olduğunu, dinî yaşama ve İbrani halkının kendisine dair tarihsel kavrayışına bağlı olduğunu biliyoruz. Her şey pastoral biçimde meydana geliyordu, çünkü Tanrı çobandı ve Yahudi halkının sağda solda gezinmesi [*errance*], sürünün otlağını ararken sağda solda gezinmesiydi. Her şey bir anlamda pastoraldi. Yine de iki noktayı belirtmek gerekir. İlk olarak, çoban-sürü ilişkisi, Tanrı ile insanlar arasındaki çoklu, karmaşık ve sürekli ilişkilerin çehrelerinden yalnızca biriydi. Tanrı çobandı, ama aynı zamanda çobandan başka bir şeydi. Örneğin yasa koyucuydu; ya da bir kızgınlık anında sürüsüne yüz çevirir ve onu kendi haline bırakırdı. Tarihte ve İbrani halkının örgütlenişinde, çoban-sürü ilişkisi, Tanrı ile halkı arasındaki ilişkilerin kavranabileceği tek biçim, tek boyut değildi. İkinci olarak –bu nokta özellikle önemli–, İbraniler de tam anlamıyla pastoral bir kurum yoktu. İbrani toplumunun içinde kimse diğerlerinin pastörü değildi. Dahası (geçen sefer hatırlatmıştım size bunu), Davudi monarşinin kurucusu olan Davut dışındaki İbrani kralları özel olarak insanların pastörü olarak belirtilmemişti. Diğerleri ise, ancak görev ihmallerinin eleştirilmesi ya da ne kadar kötü çobanlar olduklarının gösterilmesi söz konusu olduğunda çoban olarak belirtilmiştir. İbranilerde kral hiçbir zaman olumlu, doğrudan ve dolaysız biçiminde çoban olarak belirtilmez. Tanrı dışında çoban yoktur.

Buna karşılık, Hıristiyan Kilisesi'nde çoban temasının diğer temalara göre bir anlamda özerkleştiğini, Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkinin yalnızca bir çehresi ya da boyutu olmakla kalmadığını görüyoruz. Çobanlık yalnız

(*) M. Foucault ekler: Hıristiyan Kilisede pastorallığın kurumsallaşmasını niteleyen şey şudur

ca diğerlerinin yanında sürdürülen bir ilişki değil, temel ve öze dair bir ilişki, tüm diğerlerini kapsayan bir ilişkidir. Ayrıca bu ilişki, yasaları, kuralları, teknikleri, usulleri olan bir pastoralliğin içinde kurumsallaşır. Yani pastorallik özerk, kapsayıcı ve belirli hale gelecektir. Kilise'nin her bir katındaki otorite ilişkileri, çobanın sürüsü üzerindeki ayrıcalıkları ve sürüsüne dair görevleri etrafında kurulur. Tabii ki İsa çobandır ve kaybolmuş sürüyü yeniden Tanrı'ya götürmek için kendisini feda eden çobandır – hatta kendini genel olarak sürü için değil, koyunların tek tek her biri için feda eder. Burada da bildiğiniz gibi o Musacı temayı, yani tehlikede olan tek bir koyunu kurtarmak için sürüsünün tamamını tehlikeye atan iyi çoban temasını buluruz.[48] Ancak Musacı literatürün yalnızca bir teması olan şey, şimdi Kilise'nin bütün örgütlenmesinin mihenk taşına dönüşecektir. İlk çoban elbette İsa'dır. Yeni Ahit'te yer alan *İbranilere Mektup*'ta şunu okuruz: "Tanrı, koyunların büyük pastörünü, Rabbimiz İsa'yı ölüler arasından diriltti".[49] İsa pastördür. Havariler de çobandır, kendilerine emanet edilen sürüleri teker teker ziyaret eden pastörlerdir – günlerinin sonunda, hayatlarının sonunda, o büyük gün geldiği zaman, sürüde olup bitmiş her şeyden sorumlu tutulacaklardır. Yuhanna İncili, 21, 15-27: İsa Petrus'a koyunlarını gütmesini, kuzularını gütmesini emreder.[50] Havariler pastördür. Piskoposlar da pastördür, ön saflara yerleştirilmişlerdir ki, (Aziz Cyprianus'un 8. mektubundan alıntılıyorum) "*custodire gregem*", yani "sürüyü koruyabilsinler",[51] ya da (bu kez 17. mektuptan alıntılıyorum) "*fovere oves*", "koyunlarla ilgilensinler".[52] Bütün Ortaçağ boyun-

48 Bkz. Luka, 15, 4: "Sizlerden birinin yüz koyunu olsa ve bunlardan bir tanesini kaybetse, doksan dokuzunu çölde bırakarak kaybolanı bulana dek onun ardına düşmez mi?" (bkz. Hezekiel 34, 4); Matta 18, 12'de de aynı metin vardır; Yuhanna 10, 11: "Ben iyi pastörüm; koyunları için hayatını veren iyi pastör". Ayrıca bkz. 10, 15.

49 Aziz Pavlus, *İbranilere Mektup*, 13: 20.

50 Yuhanna, 21, 15 [Fransızca baskıda: "15, 17" – ç.n.]: "Yemekten sonra İsa, Simun Petrus'a, 'Yuhanna oğlu Simun, beni bunlardan daha çok seviyor musun?' diye sordu. Petrus, 'Evet, ya Rab' dedi, 'Seni sevdiğimi bilirsin.' İsa ona, 'Kuzularımı otlat' dedi. İkinci kez yine ona, 'Yuhanna oğlu Simun, beni seviyor musun?' diye sordu. O da, 'Evet, ya Rab, seni sevdiğimi bilirsin' dedi. İsa ona, 'Koyunlarımı güt' dedi. Üçüncü kez ona, 'Yuhanna oğlu Simun, beni seviyor musun?' diye sordu. Petrus kendisine üçüncü kez, 'Beni seviyor musun?' diye sormasına üzüldü. 'Ya Rab, sen her şeyi bilirsin, seni sevdiğimi de bilirsin' dedi. İsa ona, 'Koyunlarımı otlat' dedi."

51 Aziz Cyprianus (İ.S. yaklaşık 200-259), *Correspondance*, Bayard, Paris, ikinci baskı Les Belles Lettres, Paris, 1961, cilt 1, 8. mektup, s. 19: "[...] incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem" ("göründüğü kadarıyla, sürüye göz kulak olma işi, onu yönlendirmek ve pastörlerin işlevini yerine getirmek üzere sürünün başında bulunan bizlere düşüyor").

52 *A.g.e.*, 17. mektup, s. 49: "Quod quidem nostros presbyteri et diaconi monere debuerant, ut commendatas sibi oves foverent [...]" ("İşte papaz ve diyakozlarımızın, onlara emanet edilen koyunların serpilmesi için muritlerimize hatırlatması gereken şey").

ca pastoralliğin temel metni olarak kalan, Hıristiyan pastoralliğin incili olan ve çok sık yeniden yayınlanan I. Gregorius'un *Regula pastoralis* (*Pastoral yaşamın Kuralı*) kitabında –ki aynı zamanda *Liber pastoralis*[53] *(Pastoral Kitap)* diye de adlandırılır– I. Gregorius piskoposu sıkça "pastör" olarak adlandırır. Bir cemaatin başındaki başrahipler [*abbé*] sıkça "pastör" olarak adlandırılırlar. Bu konuda Nursialı Benedictus'un *Kurallar* kitabına da bakabilirsiniz.[54]

Nihayet Hıristiyanlık, papazlık bölgelerini [*paroisses*] esas alan bir örgütlenmeye geçtiğinde ve Ortaçağ boyunca toprağı papazlık bölgelerine göre böldüğünde,[55] papazların [*curés*] pastör olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı sorunu kalır geriye – daha doğrusu bu sorun ortaya konmuş olur. Ve bildiğiniz gibi bu, bizzat Reform'un kendisine, ya da en azından sonu Reform ile biten bir dizi kriz, itiraz ve tartışma dizisine yol açan sorunlardan biridir. Papazlık bölgeleri oluştuğu anda, papazların pastör olup olmadıkları sorusu tartışılmaya başlanmıştır. Wyclif'e göre pastördürler.[56] Her biri kendine özgü cevaplar veren bir dizi Protestan kilisesine göre de öyledirler. 17. ve 18. yüzyılların Jansenistleri için de öyledirler.[57] Bütün bunlara karşı Kilise şöyle cevap verir: Hayır, papazlar pastör değildirler.[58] 1788 senesinde dahi, Marius

53 Ya da, daha sade bir biçimde, *Pastoral*. I. Gregorius, *Regula pastoralis*, Eylül 590 ile Şubat 591 arasında yazılmıştır; PL 77, s. 13-128.

54 Saint Benoît, *Regula sancti Benedicti / La Règle de Saint Benoit* (6. yüzyıl), çev. A. De Vogüé, Cerf, Paris, 1972. Bkz. 2, 7-9, cilt 2, s. 443: "Ve başrahip, aile babasının koyunlarında saptadığı her tür sayım hatasından pastörün sorumlu olacağını bilmelidir. Buna karşılık, eğer pastör, itaatsiz ve yaramaz bir sürünün hizmetine tüm çabasını sunmuşsa, onların zararlı eylemlerine pür dikkat kesilmişse, bu pastör Tanrı'nın yargısında aklanacaktır [...]".

55 Bu papazlık bölgelerinin [*paroisses*] Kilise yasalarına uygun tanımı ile bunların 5. yüzyıldan itibaren oluşumları ve doğuşlarındaki hukuki koşullar hakkında bkz. R. Naz, "Paroisse" maddesi, *Dictionnaire de droit canonique* içinde, Librairie Letourzey et Anné, cilt 6, Paris, 1957, s. 1234-1247. Foucault'nun bu konudaki doğrudan kaynağı B. Dolhagaray'ın makalesidir: "Curés", *Dictionnaire de théologie canonique* içinde, Paris, Letourzey et Anné, cilt 3, 2, 1908, s. 1234-1247

56 Bkz. B. Dolhagaray, *a.g.e.*, s. 2430, § 1: "Presbiteryen adı verilen sapkınlar, sonra ise Wyclif, Jan Hus, Luther, Calvin vb. sıradan rahiplerin piskoposlarla aynı mevkide olmalarını sağlamak istedi. Trente Konsili bu hatayı kınamıştır."

57 *A.g.e.*, s. 2430-31. "13. ve 14. yüzyılların Sorbonne'culari ile 17. yüzyılın Jansenistleri, rahiplerin gerçekten de tanrısal bir kökü olduğunu, müminler üzerindeki otoritelerini Tanrı'nın onlara bahşettiğini kabul ettirmek istiyorlardı. O kadar ki rahibin eşi Kilise, Piskoposunki katedral olacaktı; rahip pastör olması nedeniyle halkının yönetiminden sorumlu olacaktı – bir bölgede hiç kimse rahibin izni olmadan kutsal görevi yerine getiremeyecekti. Onlara göre bunlar yalnızca rahipliğe ait tanrısal haklardı."

58 *A.g.e.*, s. 2432, § 3 (soru: "Rahipler kelimenin tam anlamıyla pastör müdürler?"): "Aslına bakılacak olursa, bu pastör adlandırması yalnızca piskoposlara yakıştırılabilir. Kilise'nin prensleri bu ifadede içerilen özellikleri yerine getirirler. Piskoposlara, havarilerin şahsında, İsa'nın sürüsünü otlatma, müminleri eğitme ve yönetme yönündeki tanrısal iktidar bahşedilmiştir. İncil'deki metinler bunu gösterir; yorumcular bu noktada tereddüt etmezler; geleneksel eğitim bu konuda hemfikirdir. [...] Halk, rahiplerine pastör unvanını verdiğinde, bunun ancak piskoposlar sayesinde olmu

Lupus'un *De parochiis* isimli eserinde papazların pastör olduğu yönündeki – konsil öncesi ve sonrası bir bağlamda artık genel olarak kabul görmüş olan– tezi eleştirilir.[59]

Her durumda –bu papazlar meselesinin ucunu açık bırakalım –İsa'dan başrahip ve psikoposlara kadar Kilise'nin tüm örgütlenişi pastoral bir örgütlenmedir. Kilise'deki iktidarlar, çobanın sürüsü nezdindeki iktidarı olarak ortaya konmuştur– yani bu şekilde örgütlenmiş ve haklılaştırılmıştır. Ayin iktidarı, örneğin vaftizden kaynaklanan iktidar nasıl bir iktidardır? Vaftiz koyunları sürüye çağırmaktır. Peki ya kudas [*communion*] ayini? O da ruhani besini vermektir. Sürüyü terk eden koyunları kefaret yoluyla yeniden kazanmaktır. Yargılama iktidarı da bir pastör, bir çoban iktidarıdır. Bu yargılama iktidarı, pastör olarak psikoposa sürünün tamamını hastalığı ya da yarattığı skandallarla tehlikeye atan koyunu sürüden uzaklaştırma hakkı verir. O halde dinî iktidar, pastoral iktidardır.

Niyahet, kesinlikle temel ve öze dair bir özellik: Bu genel anlamda pastoral iktidar, Hıristiyanlık boyunca politik iktidardan ayrı kalmıştır. Bunun anlamı dinî iktidarın sadece bireylerin ruhuyla ilgilenme görevini üstlenmiş olması değildir. Tersine, pastoral iktidar, bireylerin ruhlarıyla ancak bu ruh yönlendirmesi bir müdahale gerektirdiği ölçüde ilgilenir: Müdahaleden kasıt da, gündelik davranışa, yaşamların idaresine, ama aynı zamanda varlıkların, zenginliklerin, şeylerin idaresine yönelik bir müdahaledir. Bu pastoral iktidarın temel özelliklerinden, aynı zamanda da temel paradokslarından biridir ve gelecek hafta bu meselenin üzerinde daha fazla duracağım.[60] Bu iktidar yalnızca bireyleri değil, topluluğu da ilgilendirir – Aziz Yannis Khrysostomos'un metinlerinden biri şöyle der: Psikopos her şeye göz kulak olmalıdır, dört bir tarafa bakmalıdır, çünkü yalnızca bireylerle değil, şehrin tamamıyla ve nihayet *orbis terrarum* ile, yani bütün dünya ile ilgilenmelidir (bütün bunlar *De*

kün olduğunu çok iyi bilir ve rahiplerin ancak onlarla birlik halinde olduğunda, onların yasasına itaat ettiği sürece bu unvanı taşıyabileceğini bilir."

59 Marius Lupus, *De Parochiis ante annum Christi millesum*, Bergomi, apud V. Antoine, 1788: "Certum est pastoris titulum parochis non quadrare; unde et ipsum hodie nunquam impartit Ecclesia romana. Per pastores palam intelliguntur soli episcopi. Parochiales presbyterii nequaquam a Christo Domino auctoritatem habent in plebem suam, sed ab episcopo (...) hic enim titulus solisepiscopisdebetur" (alıntılayan B. Dolhagaray, "Curés", col. 2432, 1789 Venedik baskısı, cilt. II, s.314). 2. Vatikan konsilinden sonra yayınlanan kilise hukuk kanununun 515, §1 ve 519. maddeleri, papazların pastoral işlevini açıkça belirtir: ("Papazın sorumluluğundaki bölge [*paroisse*], belli bir kilisenin içinde sürekli şekilde oluşturulmuş olan, müritlerden müteşekkil belli bir cemaattir. Bu bölgenin pastoral sorumluluğu papaza ve kendi pastörüne, ilgili piskoposun otoritesi altında verilmiştir"; "papaz, ona verilmiş olan bölgenin pastörüdür."

60 M. Foucault sonraki derste *regimen animarum*'un bu maddi özelliğine değinmiyor.

sacerdotio'da bulunur).[61] O halde bu iktidar, ereğini öteki tarafta bulsa bile, dünyevi bir iktidardır. Buna rağmen bu iktidar Batı Kilisesi'nde –Doğu Kilisesi'ni bir kenara bırakalım– politik iktidardan tam anlamıyla bağımsız bir iktidar olmuştur. Valentinianus'un Ambrosius'u Milano'yu yönetmesi için yolladığı sırada yaptığı o meşhur sert uyarıda bu ayrılığın yankılarını duymak gerekir. Onu Milano'ya "memur olarak değil, pastor olarak"[62] yollamıştır. Bu ifade sanırım bütün Hıristiyanlık tarihinde bir tür temel ilke ya da yasa olarak kalmıştır.

Burada iki noktanın altını çizmek istiyorum. İlk olarak, elbette Kilise'nin pastoral iktidarı ile politik iktidar arasında bir dizi etkileşim, dayanak noktası ve geçişlilik olduğu gibi, iyi bildiğiniz ve üzerinde durmayacağım bir dizi çatışma da mevcuttur. Öyle ki, pastoral iktidarla politik iktidar arasındaki kesişim, Batı'da tarihsel bir gerçekliktir. Ama bana öyle geliyor ki –bu temel bir noktadır– bütün bu etkileşimlere rağmen, bütün bu kesişimlere, desteklere ve dayanak noktalarına rağmen, pastoral iktidar, en azından 18. yüzyıla kadar, kendi biçimi, işleyiş tipi ve içsel teknolojisi içerisinde, kesinlikle özgül ve politik iktidardan bağımsız olarak varlığını sürdürecektir. Onunla aynı şekilde işlemez. Pastoral iktidar ile politik iktidarı uygulayanlar aynı kişiler olsalar bile –ki Hıristiyan Batı'da bu böyle olmuştur–, ayrıca Devlet ve Kilise tahayyül edebileceğimiz bütün ittifak biçimlerine girmiş olsa bile, öyle sanıyorum ki pastoral iktidarın bu özgüllüğü Hıristiyan Batı'nın çok temel bir niteliği olarak baki kalmıştır.

İkinci nokta: Bu ayrılığın sebebi tarih açısından büyük bir sorundur ve en azından benim için bir gizemdir. Her durumda, şu anda ya da gelecek sefer bu sorunu çözme, hatta onun karmaşık boyutlarını ortaya koyma iddiam hiçbir şekilde yok. Nasıl olmuş da bu iki iktidar tipi, politik iktidar ve pastoral iktidar, kendi özgüllüklerini ve fizyonomilerini korumuşlardır? Bu bir so

---

61 Jean Chrysostome (İ.S. yaklaşık 345-407), *De sacerdotio*, İ.S. yaklaşık 390 tarihinde yazılmış / Fransızca çeviri: *Sur le sacerdote*, çev. A. Malingrey, Paris, 1980, 6. Kısım, 4. Bölüm, s. 314 315; "Rahibe, bütün dünyanın yönetimi ve başka bazı zor görevler verilmiştir"; *Patrologia Graeca*, ed J-P. Migne, cilt 17, 1858, s. 677.

62 Özgün cümlede "pastor" kelimesi geçmez. Bu kelime, Ambrosius'un Paulinus tarafından yazılan yaşam öyküsünde geçer *(Vita sancti Ambrosii mediolanensis episcopi, a Paulino ejus notario ad beatum Augustinum conscripta)*, 8, PL 14, s. 29D: "Qui inventus, cum custodiretur a populo, missa relatio est ad clementissimum imperatorem tun Valentinianum, qui summo gaudio accepit quod judex a se directus ad sacerdotium peteretur. Laetabatur etiam Probus praefectus, quod verbum ejus impleretur in Ambrosio; dixerat enim proficiscenti, cum mandata ab eodem darentur, ut moris est: *Vade, age non ut judex, sed ut episcopus*". Bu mesele hakkında bkz. örneğin H. von Campenhausen, *Les Peres latins* (özgün eser: *Lateinische Kirchenväter*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960), çeviri C. A. Moreau, 1967; yeniden basım Le Seuil, Paris, 1969, s. 111-112.

run. İzlenimim şu ki, Doğu Hıristiyanlığını incelemiş olsaydık, orada daha farklı bir süreç, bir gelişim, daha güçlü bir iç içe geçme, belki birinin ya da diğerinin özgüllüğünü kaybettiğini görürdük, bilemiyorum. Ne olursa olsun, bir tek şey bana açık görünüyor: Bütün bu etkileşimlere rağmen, pastoral iktidarın özgüllüğü aynı kalmıştır. Kral –yani Platon'un tanımını, özgüllüğünü ve özünü aradığı o kral– kral olarak kalmıştır; her ne kadar bazı geçiş ya da telafi mekanizmaları, mesela Fransa ve İngiltere'de kralların dinî törenlerle taç giymeleri ya da kralın bir piskopos gibi görülmesi ve onunla aynı derecede kutsal olması gibi olgular olsa da, durum budur. Bütün bunlara rağmen, kral kral olarak, pastör de pastör olarak kalmıştır. Pastör iktidarını mistik bir kip içinde uygulamıştır, kral ise imparatorluk kipinde... Hıristiyan pastoralliği ile imparatorluk egemenliği arasındaki ayrım ya da bunlar arasındaki heterojenlik bana kalırsa Batı'nın ayırt edici özelliklerinden biridir. Bir kez daha söyleyeyim, Doğu'da bunun aynı şekilde olduğunu düşünmüyorum. Mesela Alain Besançon, on beş sene önce yazdığı *Tsarévitch immolé* kitabında monarşiye özgü bazı temaları ele alır ve eski Rus toplumunda, hatta modern toplumda örgütlendiği, yaşandığı, algılandığı şekliyle politik egemenlik içerisinde Hıristiyan temaların nasıl mevcut olduğunu gösterir.[63]

Son olarak size geçen gün tesadüf eseri okuduğum bir şeyden söz etmek istiyorum: Siniavski'nin Gogol üzerine yazdığı ve yeni yayınlanan kitabındaki bir Gogol alıntısı.[64] Gogol, Çar'ın ne olduğunu, ne olması gerektiğini tanımlamak için Joukovksi'ye yazdığı 1846 tarihli bir mektupta Rus İmparatorluğu'nun geleceğinden söz eder, İmparatorluğun hem mükemmel biçimini kazanacağı, hem de politik ilişkinin, yani hükümranla tebaası arasındaki hâkimiyet ilişkisinin gerektirdiği duygulanım yoğunluğuna ulaşacağı andan söz eder ve nihayet iç barışını sağlamış olacak bu İmparatorluk hakkında şöyle der: "İnsan, insanlığın bütününe dair daha önce hiç hissedilmemiş bir aşk-

63 A. Besançon, *Le Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe,* Plon, Paris, 1967, ikinci bölüm: "La relation au souverain", s. 80-87, yeniden basım Payot, Paris, 1991.

64 A. Siniavksi, *Dans l'ombre de Gogol,* çev. G. Nivat, Le Seuil, Paris, 1978. Gogol'un Joukovski'ye yazdığı bu kurgusal mektubun çevirisi için bkz. "Şairlerimizin lirizmine dair" ("Sur le lyrisme de nos poètes" çev. J. Johannet, *Passages choisis de ma correspondance avec mes amis,* 1846, Mektup X, Nicolas Gogol, *OEuvres complètes,* içinde, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1967) s. 1540-1541. Sovyet rejiminde muhalif olmuş, Abam Tertz takma ismiyle rejimi eleştirdiği (*Récits fantastiques,* Paris, 1964) için altı yıl çalışma kampına mahkûm edilmiş olan André Siniavski (1925-1997), 1973'ten beri Paris'te yaşıyordu. *Dans l'ombre de Gogol* eseri esas olarak mahkûmiyeti sırasında yazılmıştı. Foucault Siniavksi'yi Haziran 1977'de, Brejnev'in Fransa ziyaretini eleştirmek için Récamier tiyatrosunda düzenlenen toplantıda tanımıştı (bkz. Daniel Defert'in hazırladığı kronoloji, *DE,* I, s. 51). Sovyet muhalefeti hakkında bkz. s. 178, 27. not

la dolacak. Oysa tek tek bizleri hiçbir şey [bu] aşkla doldurmayacak. Bu aşk ideal, yapay ve tamamlanmamış olarak kalacak. Bu aşkı yalnızca bütün insanları bir insanı sever gibi sevme kuralına değişmez bir biçimde sarılanlar taşıyabilecek. Hükümran, [yani çar,] tebaasının en alt sınıftaki son üyesine kadar herkesi sevdiği için, bütün krallığını kendi bedenine dönüştürdüğü için, mutsuz halkı uğruna gece gündüz acı çektiği, ağladığı için, aşkın bu kadir i mutlak sesini taşıyabilecek – ancak aşkın bu sesi kendini insanlığa duyurabilir, ancak o canları yakmadan yaralara dokunabilir, ancak o farklı toplumsal sınıfları teskin edebilir ve devlete uyumu hâkim kılabilir. Halk, ancak [Sezar] nihai yazgısını sonuna erdirdiği zaman, yani Aşk olan o Varlık'ın yeryüzündeki imgesi olduğu zaman iyileşebilir."[65] Bence burada Hıristiyan bir hükümranın açık bir imgesi var ve bu imge Batı'nın özellikleri arasında değil. Batılı hükümran Sezar'dır, İsa değil. Batılı pastör de Sezar değildir, İsa'dır.

Gelecek sefer, pastoral iktidarla politik iktidar arasındaki bu karşılaştırmayı biraz derinleştirmeyi, pastoral iktidarı kendi biçimi içerisinde ele alma yı, politik iktidara nazaran nasıl özgül olduğunu göstermeyi deneyeceğim.

65 *A.g.e.*, çev. Nivat, s. 50. Foucault'nun okuduğu metin, özgün metne oranla kimi küçük farklılıklar içeriyor, bunları köşeli parantez ile belirttik: "İnsan, insanlığın tümüne karşı daha önce gösterilmemiş bir aşkla dolacaktır. Biz ise, bireyler olarak alındığımızda, hiçbir şey bizi bu aşkla doldurmayacak, bu aşk hep ideal, yapay, eksik kalacak. Yalnızca bütün insanları tek bir insan gibi sevme kuralını şiar edinenler bu aşkı tadacak. Krallığındaki tüm insanları en alt sınıftaki en son tebaa üyesine kadar sevdiği için, bütün krallığını kendi bedenine dönüştürdüğü için, mutsuz halkı için sabah akşam ağlayıp acı çektiği için, hükümran aşkın bu kadir-i mutlak sesine kavuşmuştur ki insanlığa kendisini anlatabilmenin, tahriş etmeden yaralara dokunabilmenin, farklı toplumsal sınıfları teskin etmenin ve devlete ahenk getirmenin tek yolu budur. Halk, ancak hükümran en büyük yazgısını gerçekleştirdiğinde, yani Aşk olan Kişi'nin yeryüzündeki imgesi olduğunda gerçekten iyileşecektir."

22 Şubat 1978 Dersi

Pastoralliğin analizi (son). – Hıristiyan pastoralliğinin Doğu ve İbrani geleneklerine nazaran özgüllüğü. – Bir insanları yönetme sanatı. Bu sanatın yönetimselliğin tarihindeki rolü. – 3. ve 4. yüzyıllarda Hıristiyan pastoralliğinin temel özellikleri (Aziz Yannis Khrysostomos, Aziz Cyprianus, Aziz Ambrosius, I. Gregorius, Cassianus ve Nursialı Benedictus): 1) Selametle kurulan ilişki. Bir hak etme ve etmeme ekonomisi: a) Analitik sorumluluk ilkesi; b) kapsayıcı ve anında devir ilkesi; c) kurbansal ters çevirme ilkesi; d) ters çevrilmiş karşılık ilkesi. 2) Yasayla kurulan ilişki: Koyun ve onu yönlendiren kişi arasında bir tam bağlılık ilişkisinin kurulması. Bireysel ve ereklendirilmemiş bir ilişki. Yunan ve Hıristiyan *apatheia*'ları arasındaki fark. 3) Hakikatle kurulan ilişki: Gizli hakikatlerin üretimi. Pastoral öğreti ve vicdan idaresi. – Sonuç: Özgül bireyselleştirme kiplerinin doğuşuna işaret eden, mutlak anlamda yeni bir iktidar biçimi. Bunun öznenin tarihi açısından taşıdığı büyük önem.

Bugün, herhalde sizlere biraz fazla uzun gelmiş olan bütün bu çoban, pastör ve pastorallik hikâyelerini noktalamak istiyorum. Gelecek sefer de yönetim sorununa, yönetme sanatına, 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren gelişen yönetimsellik sorununa geri döneceğim. O yüzden pastorallik meselesini bugün kapatalım.

Geçen sefer İncil'deki çobanla Platon'daki dokuyucuyu ve İbrani pastörüyle Yunan yöneticiyi karşı karşıya getirdiğimde göstermeye çalıştığım şey, bir yanda pastör temasını ve insanları yönetme şekli olarak pastoral biçimi hiç bilmeyen bir Yunan âleminin ya da Yunan-Roma âleminin olduğu, diğer yanda ise özellikle İbrani kültüründen, az çok yakın bir Doğu'dan gelen ve Hıristiyanlığın kendisine mal ederek Yahudi teokrasisinden hareketle Yunan-Roma alemine ikna ya da zorlama yoluyla kabul ettirdiği bir pastoral iktidar temasının, fikrinin ya da biçiminin olduğu değildi. Ben yalnızca şunu göstermeye çalıştım: Yunan düşüncesi politik iktidarı analiz etmek için çoban modeline başvurmaz; Doğu'da son derece sık kullanılan ve el üstünde tutulan bu çoban teması Yunan'da, ya arkaik metinlerde törensel bir tarif verme amacıyla, ya da klasik metinlerde belli bir iktidar uygulamasının yerel ve sınırlı biçimlerini belirtmek amacıyla kullanılır. Bu son kullanımda da tarif edilen iktidar, yöneticilerin sitenin bütününe uyguladığı bir iktidar değil, kimi

bireyler tarafından dinî cemaatlere yönelik olarak, eğitim ilişkilerinde, bedene gösterilen özende vb. uygulanan bir iktidardır.

Şimdi size göstermek istediğim şey, esas olarak İS. 3. yüzyıldan itibaren kurumsallaştığı, geliştiği, düşünüldüğü haliyle Hıristiyan pastoralliğin, aslında özellikle İbrani ve Doğulu tema olarak belirleyebildiğimiz şeyin basit bir yeniden ele alınışından, naklinden, devamından çok farklı olduğudur. Hıristiyan pastoralliğin, daha önce izini sürdüğümüz bu pastoral temadan kesin ve derin bir biçimde, hatta neredeyse özü itibariyle farklı olduğunu düşünüyorum.

Bu farklılığın ilk sebebi, elbette bu temanın Hıristiyan düşüncesi tarafından zenginleştirilmiş, dönüştürülmüş, karmaşıklaştırılmış olmasıdır. Ayrıca, büyük bir yenilik olarak Hıristiyan pastoralliği, Hıristiyanlık içerisindeki pastoral tema, başka yerlerde bulunmayan devasa bir kurumsal ağın oluşumuna sebebiyet vermiştir – bu, İbrani medeniyetinde kesinlikle söz konusu değildir. İbranilerin Tanrı'sı bir tanrı-pastördür, ama İbranilerin politik ve toplumsal rejiminin içerisinde pastör yoktur. Pastorallik, Hıristiyanlığın içerisinde yoğun, karmaşık, sıkı bir kurumsal ağ oluşturmuştur. Bu ağ Kilise'nin tamamını, yani Hıristiyanlığı, Hıristiyan cemaatin tamamını kapsama iddiasındadır ve gerçekten de kapsamıştır. Dolayısıyla pastoralliğin kurumsallaşması gibi çok daha karmaşık bir tema vardır karşımızda. Nihayet ve özellikle, üçüncü bir fark üzerinde ısrarla durmak istiyorum: Hıristiyanlık içerisindeki pastorallik, insanları yönlendirmenin, yürütmenin, onlara yol gösterip rehberlik etmenin, onları ellerinden tutmanın, manipüle etmenin ve adım adım izleyerek yönlendirmenin bir sanatını yaratmıştır. Bu sanat, insanlardan, tüm yaşamları boyunca ve varoluşlarının her anında, bireysel ve toplu halde mükellef olma işlevini taşır. Sanıyorum ki bu fenomen –sözünü etmek istediğim bu yönetimselliğin tarihsel arka planını oluşturması açısından– toplumların ve medeniyetlerin tarihinde son derece önemli, kesin ve herhalde kendine has bir fenomendir. Hiçbir medeniyet, hiçbir toplum, antik dünyanın sonundan modern dünyanın başlangıcına dek var olmuş Hıristiyan toplumlarından daha pastoral olmamıştır. Bana öyle geliyor ki bu pastorallik, bu pastoral iktidar, insanları bir yasaya veya bir hükümrana tâbi kılmak için kullanılan usullerle hiçbir biçimde karıştırılamaz, onlara dahil edilemez. Çocukları, ergenleri ve genç insanları yetiştirmek için kullanılan yöntemlerle de özdeşleştirilemez. Son olarak, insanları ikna etmek, inandırmak, bir ölçüde kendi istençlerine rağmen onları bir şeye sevk etmek için kullanılan yollarla da karıştırılamaz. 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. İşte Hıristiyan pastoralliğinin bu sürecin arka planını oluşturduğunu düşünüyorum – elbette burada, bir yandan İbrani çoban temasıyla Hıristiyan pastorallik arasında büyük bir fark, büyük bir mesafe var; diğer yandan ise bireylerin ve cemaatlerin pastoral yönetimi ile yönetim sanatlarının gelişimi ve 16.-17. yüzyıllarda bir politik müdahale alanının özgülleşmesi arasında, ilkinden daha az olmayan bir fark ve mesafe var.

Bugün yapmak istediğim şey, elbette bu Hıristiyan pastoralliğinin nasıl oluştuğunu, nasıl kurumsallaştığını ve gelişim sürecinde bir politik iktidarla –bir dizi etkileşim ve kesişime rağmen– nasıl karışmadığını incelemek değil. Yani yapmak istediğim, bizzat pastoralliğin tarihi, Hıristiyan pastoralliğinin tarihi değil (benim yetkinlik düzeyimle ve elimdeki zaman içerisinde bunu yapmak istemem zaten gülünç olurdu). Ben yalnızca, pastoral pratik ve bu pratiğe her zaman eşlik etmiş olan düşünce içerisinde en baştan beri ortaya çıkmış ve bana göre hiçbir zaman ortadan kalkmamış olan bir dizi özelliği vurgulamak istiyorum.

Bu son derece belirsiz, ilkel ve basit taslağı gerçekleştirmek için kimi eski metinleri, ya cemaatler içerisindeki ya da kiliselerdeki –ne de olsa yekpare haldeki Kilise görece geç ortaya çıkmıştır– pastoralliği tanımlayan, kabaca 3. ve 4. yüzyıllardan kalan metinleri ele alacağım. Bunlar esas olarak Batılı metinler veya Batı'da büyük önem kazanmış, büyük etki sahibi olmuş Doğulu metinlerdir (örneğin Aziz Yannis Khrysostomos'un *De sacerdotio* metni[1] gibi): Ele alacağım metinler, Aziz Cyprianus'un *Mektuplar* metni,[2] Aziz Ambrosius'un *De officiis ministrorum* (rahiplerin sorumluluk ve görevleri) başlıklı temel metni[3] ve I. Gregorius'un 17. yüzyıl sonuna dek Hıristiyan pastorallik için kaynak oluşturmuş olan *Liber pastoralis* metnidir.[4] Ayrıca, kiliselerde ve inananlardan oluşan cemaatlerin içinde değil de, manastır cemaatlerinin içinde ortaya konan, pastoralliğin daha yoğun, daha kesif bir bi-

1 Bkz. önceki ders (15 Şubat), s. 139, not 61.

2 Saint Cyprien, *Correspondance*.

3 Milanolu Ambrosius (374'ten 397'ye kadar Milano piskoposu), *De officiis ministrorum* eserini 389'da yazmıştır. Kitabın esas ismi: *De officiis* (bkz. Saint Ambroise, *Des devoirs*, çev. M. Testard, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1984, cilt 1, giriş, s. 49-52). M. Foucault'nun kullandığı Migne baskısı: *De officiis ministrorum: Epist. 63 ad Vercellensem Ecclesiam*, PL 16, s. 23-184.

4 Bkz. yukarıda s. 117, not 53.

çimine gönderme yapan bir dizi metni ele alacağım: Aziz Cassianus'un, Doğulu manastırlardaki topluluk yaşantısının ilk deneyimlerini Batı'ya nakleden *Collationes* metni[5] ile *De institutis coenobiorum*[6] metni ve Aziz Hieronymus'un *Mektupar*'ı,[7] nihayet, elbette batılı keşişliğin büyük kurucu metni olan Nursialı Benedictus'un *Kurallar* eseri.[8]

Bu metinlerden alınan kimi öğelerden hareket ettiğimizde, pastorallik nasıl görünür? Onu özgül kılan, yani hem İbrani pastör, çoban, iyi çoban figüründen, hem de Yunan'daki yöneticiden ayıran nedir? Eğer pastoralliği bir anlamda soyut, genel ve teorik tanımı içinde ele alırsak, onun üç şeyle ilgili olduğunu görürüz. Pastorallik selametle ilgilidir, zira kendisine koyduğu temel nitelikli ve en önemli hedef, bireylerin selamet yolunda yürüyüp ilerlemelerini sağlamak, onları selamete ulaştırmaktır. Bu bireyler için olduğu kadar, cemaatler için de böyledir. O halde pastorallik bireyleri ve cemaatleri selamete yönlendirir. İkinci olarak, pastorallik yasayla ilgilidir, zira tam da bireyler ve cemaatler selamete ulaşabilsinler diye, onların gerçekten Tanrı'nın düzenine, buyruğuna, istencine boyun eğip eğmediklerine dikkat etmelidir. Nihayet, üçüncü olarak, pastorallik hakikatle ilgilidir, zira bütün yazılı dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da, ancak belli bir hakikati kabul etmek, ona inanmak ve onu açıkça tanımak kaydıyla selamete ulaşılabilir ve yasaya biat edilebilir. Selametle ilişki, yasayla ilişki, hakikatle ilişki. Pastör selamete ulaştırır, yasayı buyurur ve hakikati öğretir.

Kesin olan şu ki, eğer pastorallik bundan ibaret olsaydı ve onu bu boyutlardan hareketle ve yalnızca bu düzeyde kalarak yeterli bir biçimde tanımlayabiliyor olsaydık, Hıristiyan pastoralliğinin hiç bir özgüllüğü ya da özgünlüğü olmazdı. Zira, her iktidar rehberlik eder, buyurur, öğretir, kurta-

5 Cassien, Jean (İ.S. yaklaşık 360-435), *Collationnes / Conférences*, çev. D. Pichery, Cerf, 3 cilt, Paris, 1966-1971. Uzun seneler Mısır'da rahiplerin arasında yaşayan, sonra da İ.S. 415'te Roma'da papaz olan Cassianus, Marsilya bölgesinde biri kadınlara, biri de erkeklere mahsus iki manastır kurmuştur. Cassianus ile ilgili olarak bkz. 1979-1980 dersinin özeti, "Canlıların Yönetimi", *DE*, IV, n° 289, s. 127-128; itaat hakkında (Hıristiyanlıkta pastör ile koyunları arasındaki ilişkinin bireysel ve tümel bir bağlılık ilişkisi olması hakkında) bkz. "Omnes et singulatim", *a.g.e.*, s. 144-145; yalnızlığın çileciliği ve zina ile ilgili olarak bkz. "Cinsellik ve Yalnızlık" (1981), *a.g.e.*, n° 295, s. 177; "Sofuluk mücadelesi" (1982), *a.g.e.*, n° 312, s. 295-308; 1981-1982 dersinin özeti, "Öznenin Yorumbilgisi", *a.g.e.*, n° 323, s. 364; "Kendilik Yazımı" (1983), *a.g.e.*, n° 329, s. 416; "Kendilik Teknolojileri" (1988), *a.g.e.*, n° 363, s. 802-803 (düşüncelerin incelenmesi bahsinde kullanılan döviz satıcısı metaforu ile ilgili bkz. DE, IV, s. 177 ve s. 364).

6 *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* (M.S. yaklaşık 420-424 senelerinde kaleme alınmıştır) / *Institutions cénobitiques*, çev. J-Cl. Guy, Cerf, Paris, 1965.

7 Saint Jérôme (Hieronymus Stridonensis), *Epistolae*, PL 22, col. 325-1224 / *Lettres*, çev. J. Labourt, cilt 1-7, Les Belles Lettres, Paris, 1949-1961.

8 *Regula sancti Benedicti* / *La Règle de Saint Benoit*.

rır, emreder, eğitir, ortak hedefler belirler, genel yasayı ifade eder, doğru ve haklı görüşleri önerir, dayatır ve zihinlere kazır. Pastorallik bu şekilde tanımlansaydı, Platon'un sitenin yargıçlarının işlevlerine dair tanımından hiç de uzak olmaz, hatta onunla aynı sınıfa dahil olur ve tam olarak örtüşürdü. O yüzden, selametle ilişkinin, yasayla ilişkinin, hakikatle ilişkinin, bu genel biçimleriyle alındığında, Hıristiyan pastoralliğinin özgüllüğünü belirlediğini sanmıyorum. Bu pastorallik başka bir düzeyde tanımlanır, ya da en azından başka bir düzeyde özgüllük kazanır – ben de şimdi size bunu göstermeye çalışacağım.

Öncelikle selameti ele alalım. Hıristiyan pastoralliği insanları selamete doğru taşıdığını nasıl iddia eder? Bu meseleyi en temel, en banal biçimiyle ele alalım. Yunan sitesinin ve İbrani sürü temasının ortak özelliklerinden biri, belli bir kader ortaklığının halk ile onun şefi veya rehberi olan kişiyi birleştirmesidir. Eğer şef sürüsünü kaybederse veya yönetici siteyi iyi yönetmezse, siteyi ya da sürüyü kaybeder, ama kendisi de onunla birlikte kaybolur. Onunla birlikte kurtulup, onunla birlikte kaybolur. Bu kader ortaklığı –bu tema hem Yunan'da hem de İbranilerde mevcuttur– bir tür ahlâki karşılıklılıkla haklılaştırılır: Siteye uğursuzluklar hücum ettiğinde, ya da açlık sürüyü darmadağın ettiğinde, bunun sorumlusu kimdir? Bunun sebebini, bu uğursuzluğun hücum etmeye başladığı noktayı nerede aramak gerekir? Elbette çobanda, şefte ya da hükümranda aramak gerekir. Thebai şehrindeki vebanın kökenine bakın, Oidipus'u göreceksiniz: Sitenin felaketinin kaynağında kral, şef ya da çoban vardır. Ve tersine, sürünün ya da sitenin başında kötü bir kral, beceriksiz bir çoban olmasının sebebi nedir? Bunun sebebi, talihin ya da kaderin, ya da bir tanrının ya da Yehova'nın halkı ya da siteyi nankörlüğü ve adaletsizliği yüzünden cezalandırmasıdır. Yani kötü kral ya da kötü çobanın tarihsel olaylar olarak var olma sebepleri, sitenin ya da cemaatin günahları ve kabahatleridir. Yani burada, toplulukla ondan sorumlu olan kişi arasında bir kader ortaklığı ve karşılıklı sorumluluk vardır.

Bana göre Hıristiyan pastorallikte de, pastörle koyunlar, pastörle sürü arasında bir dizi karşılıklılık ilişkisi vardır, ancak bu ilişki demin sözünü ettiğim genel karşılıklılık ilişkisinden çok daha karmaşık, çok daha gelişkin dir. Hıristiyan pastör ve koyunları çok karmaşık bir sorumluluk ilişkisiyle bağlıdırlar birbirlerine. Şimdi bunları saptamaya çalışalım. Bu genel olmayan ilişkiler, öncelikle –bu onların ilk özelliğidir –bütün olarak ve paradoksal bir biçimde dağıtımcıdır. Burada da, göreceğiniz gibi, İbrani çoban temasından ve onun Platon'daki izdüşümlerinden çok uzak değiliz; ama aşa

ma aşama ilerlememiz gerekiyor. Peki, bütün olarak ve paradoksal bir biçimde dağıtımcı olmak ne demektir? "Bütün olarak" şu anlama gelir: Pastör herkesin selametini sağlamalıdır. Herkesin selametini sağlamak da birbiriyle bağlantılı olması gereken iki anlama gelir: Bir yandan herkesin, yani bütün cemaatin, birliği ve bütünlüğü itibarıyla cemaatin selametini sağlamalıdır. Aziz Yannis Khrysostomos şöyle der: "Pastör şehrin tamamıyla, hatta *orbis terratum* ile ilgilenmelidir."[9] Bir anlamda herkesin selameti, ama aynı zamanda da her bir kimsenin selameti. Hiçbir koyun önemsiz değildir. Hiçbirisi selamete götüren bu hareketin, bu yönetim ve rehberlik işleminin dışında kalmamalıdır. Her bir kişinin selameti çok önemlidir ve bu göreli bir şey değildir. I. Gregorius *Pastoral*'in ikinci kitabının beşinci bölümünde şöyle der: "Pastörün her koyuna özel olarak şefkat göstermesi gerekir."[10] Nursialı Benedictus'un *Kurallar*'ının 27. bölümünde, başrahibin rahiplerden her birine, onun cemaatinin her bir üyesine azami ihtimam göstermesi gerektiği yazar: "Bütün erdemi ve bilgisiyle, ona emanet edilmiş olan koyunlardan hiçbirini kaybetmemek üzere koşturmalıdır."[11] Hepsi, yani hepsini kurtarmak, yani bütünü ve her birini kurtarmak. Durmadan tekrar edilen ve yeniden ele alınan nar metaforuyla da burada karşılaşıyoruz: Kudüs'ün büyük rahibinin elbisesine takılmış olan şey, tam da bu nardır.[12] Sert kabuğu altında narın bütünlüğü, hiç bir şekilde onun tanelerin tekilliğinden meydana gelmiş olduğu gerçeğini, her tanenin narın kendisi kadar önemli olduğu gerçeğini değiştirmez.[13]

Bu da bizi, Hıristiyan pastoralliğinin paradoksal biçimde dağıtımcı olması durumuna götürür: Bu dağıtımcılık paradoksaldır, çünkü bütünü kurtarma gerekliliği, yeri geldiğinde, bütünü tehlikeye atabilecek bir koyunu feda etmeyi kabul etmeyi de gerektirir. Skandal yaratan koyun, sürünün tamamını bozabilecek olan koyun terk edilmeli, gerekirse dışlanmalı, kovulmalı-

9 Bkz. önceki ders (15 Şubat), s. 139, not 61.

10 Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, I, 5, çev. B. Judic, Cerf, Paris, 1992, s. 196-197: "Sit rector singulis compassione proximus" ("Pastör herkese eşit şefkat göstersin").

11 *La Règle de Saint-Benoît*, cilt 2, bölüm 27: "Papaz aforoz edilenlere büyük şefkat göstermelidir", s. 548/549: ""Debet abbas (...) omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat"; "Papaz, ona emanet edilen koyunların hiçbirini kaybetmemek için bütün bilgisini ve zanaatını kullanmalıdır".

12 *Mısır'dan Çıkış*, 28, 34.

13 Bkz. örneğin Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, II, 4, s. 193: "İşte bu yüzden, tanrısal emri takiben, rahibin elbisesindeki çanların üzerine narlar takılmıştır. İmanın birliği açısından bu narların anlamı nedir? Nar, içerideki birçok tanenin dışarıdaki tek bir kabuk tarafından korunduğu bir meyvedir; tıpkı Kutsal Kilise'nin sayısız halklarının imanının birliğini koruması gibi, zira bu imanı içeride bütün olarak tutan şey erdemlerin çokluğudur."

dır.[14] Ama diğer yandan –ve paradoks tam da buradadır– tek bir koyunun selameti, pastörü tüm sürünün selameti kadar ilgilendirmelidir. Pastörün, bütün diğer görev ve sorumluluklarını bir yana bırakıp sürüyü terk ederek geri getirmeye çalışmayacağı tek bir koyun yoktur.[15] "Gezinen ve meleyen koyunları geri getirmek", sadece teorik bir tema değil, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren, *lapsi*'lere, yani Hıristiyanlıktan dönenlere ne yapılması gerektiği sorusu ortaya çıktığı andan itibaren gündeme gelmiş olan pratik ve temel bir sorun olmuştur.[16] Onları tamamen terk etmek mi, yoksa bulundukları ve düştükleri yerde bulup geri getirmek mi gerekir? Nihayet, burada size sözünü ettiğim çoban paradoksu sorunu[17] söz konusuydu, çünkü bu sorun, taslak olmaktan öte, İncil'de ve İbrani literatüründe ifade edildiği haliyle zaten mevcuttu.

Ancak bana öyle geliyor ki Hıristiyanlık, pastoral iktidarın bu tam ve paradoksal dağıtım ilkesine fazladan dört ilke daha ilave eder – daha önce kesinlikle bulunmayan ve özgül ilkeler. İlk olarak, analitik sorumluluk adını verdiğim şey söz konusudur. Yani Hıristiyan çoban, günün akşamında, dünyevi işlerin sonunda, bütün koyunlarına dair hesap vermek zorundadır. Sayısal ve bireysel bir dağıtım, onun her koyunla gerçekten ilgilenip ilgilenmediğini bilmeye izin verir – her eksik koyun onun hanesine eksi olarak yazılacaktır. Ancak –analitik sorumluluk ilkesinin devreye girdiği yer de budur– koyunlarından her birinin edimlerinden ötürü, her birinin başına gelen iyi ve kötü şeylerden ötürü hesap vermesi gerekecektir. Bu artık sayısal ve bireysel bir

---

14 Bkz. *La Règle de Saint-Benoît*, cilt 2, bölüm 28: "'Eğer imansız kişi gitmek istiyorsa, bırakın gitsin', aksi takdirde hasta bir koyun bütün sürüye hastalık bulaştırabilir." Bu uyuz koyun teması Origenes'te mevcuttur ve patristik literatürde çok sık rastlanan bir temadır.

15 *A.g.e.*, cilt 2, bölüm 27: "Doksan dokuz koyununu dağlarda bırakarak kaybolan tek bir koyunun peşine düşen o iyi pastörün sevecenliğini örnek almalıdır." (Bkz. Luka 15,4, ve Matta, 8,12, yukarıda alıntılandığı yer: 15 Şubat dersi, not 48).

16 Bu sorun, İmparatorluk yurttaşlarını kendi adına bir Tanrısal külte tapınmaya zorlamak isteyen İmparator Decius'un 250 senesinde almış olduğu zorlayıcı tedbirlerle doruk noktasına varmıştır. Bu yasadan kaçamayan birçok Hıristiyan, imparatorluk iradesine farklı derecelerde boyun eğdiler (kimileri kültü tam olarak yerine getirmek yerine belirsiz tavırlarla yetindi ya da iyi hal belgisi edindi). Hıristiyanların büyük kısmı Kilise'ye yeniden dahil olmak istiyorlardı, bu durumda da ruhban sınıfı içerisinde iki eğilim karşı karşıya geldi: Bunların biri hoşgörü, diğeri sertlik yanlısıydı. Piskoposlar kurulu açısından, *lapsi*'lerle barış sağlanması uygun bir cezadan sonra gerçekleşmeliydi. Bkz. Saint Cyprien, *Liber de lapsis*, PL 4, s. 463-494. Fransızca çeviri: *De ceux qui ont failli*, çev. D. Gorce, *Textes*, Namur, Éd. du Soleil levant, 1958 içinde, s. 88-92. Foucault *exomologesis* (kamusal olarak günah çıkarma) konusunda bu metne gönderme yapar ("Technologies of the Self" s. 244; "Les techniques de soi" s. 806). Bu konuda ayrıca bkz. 1979 1980 dersi, "Du gouvernement des vivants" ve Mayıs 1981 Louvain semineri.

17 Bkz. yukarıda, 8 Şubat dersi, s. 116-117.

dağılımla değil, niceliksel ve olaya dair bir dağılımla tanımlanan bir sorumluluktur. Pastör, der Nursialı Benedictus, her bir koyununun ne yaptığı hakkında sorguya çekilecek, hesap verecektir.[18] Aziz Cyprianus 8. mektupta şöyle der: Kıyamet gününde "eğer biz pastörler ihmalkâr bulunursak, kayıp keçilerin peşinden gitmediğimiz söylenecek" –sayısal dağıtım ilkesi– "ama aynı zamanda, sütlerinden ve yünlerinden faydalandığımız halde, yanlış yola girmiş olanları doğru yola sevk etmediğimiz, onların yaralı ayaklarını sarmadığımız söylenecektir."[19] O halde, bu bireysel sorumluluk ilkesinin altına inmek, pastörün her bir koyundan sorumlu olduğunu görmek gerekir.

Yine tamamen Hıristiyanlığa özgül olan ikinci ilkeye, kapsayıcı ve anında devir ilkesi adını veriyorum. Öyle ki, kıyamet günü geldiğinde pastör, yalnızca koyunların ve onların yaptıklarının hesabını vermekle kalmayacak, her bir koyunun yapıp ettiği her bir şeyi, her bir kabahat ve meziyeti kendi edimi gibi kabul etmek zorunda olacaktır. Çoban, koyunların başına gelen her hayırlı şeyi bu hayırlı şey meydana geldiği anda, sanki kendi başına gelen bir hayırmış gibi hissetmelidir. Koyunun başına gelen ya da koyun yüzünden başa gelen her bir şer de, pastör tarafından kendi başına gelen ya da kendisinin yaptığı bir şer olarak görülmelidir. Pastör, koyununun hayrından sahici ve kişisel bir neşe duymalı, koyununa bağlı şerden de kişisel olarak üzülmeli, pişmanlık duymalıdır. Aziz Hieronymus, 58. mektupta bunu söyler: "Başkalarının selametini, *lucrum animae suae*, kendi ruhunun kazancı haline getirmek".[20] Koyundan pastöre, kabahat ve meziyetlerin kapsayıcı ve anında devri.

---

18 Bkz. *La Règle de Saint-Benoît*, cilt 1, bölüm 2: "Başrahibin ne olması gerektiğine dair", s. 451: "[...] Ruhları idare etmekten sorumlu olduğunu ve bunların hesabını vermesi gerekeceğini hiç unutmamalıdır. [...] Ruhları idare etme sorumluluğunu alan kişinin bunların hesabını vermesi gerektiğini bilmelidir. Yargı günü geldiğinde, ihtimam göstermesi için kendisine emanet edilmiş bütün kardeşlerin ruhlarının hesabını, elbette kendi ruhununkiyle birlikte, Efendimiz'e vermesi gerektiğinden iyice emin olmalıdır."

19 Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre 8, s. 19: "Et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, si neglegentes inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes praepositi erant, quoniam "perditum non requisivimus et errantem non correximus et claudum non colligavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorumoperiebamur" [bkz. Ezekyel, 34, 3]; "Ayrıca, sürüye ihtimam göstermek görevi de, görünüşte onu yönlendirmek ve pastörlük işlevini yerine getirmekle yükümlü olan bizlere düşer. Eğer ihmalkâr bulunursak, tıpkı bizden öncekilere dendiği gibi, ihmalkâr şefler olduğumuz, kaybolan koyunların peşinden gitmediğimiz, yoldan çıkanları doğru yola sevk etmediğimiz, onların sütünü içip postlarını giydiğimiz halde yaralı ayaklarını sarmadığımız söylenecektir."

20 Saint Jérôme (Hieronymus Stridonensis), *Epistolae*, PL 22, col. 582: "Si officium vis exercere Presbyteri, si Episcopatus, te vel opus, vel forte honor delectat, vive in urbibus et castellis; et aliorum salutem, fac lucrum animae tuae"; Fransızca çeviri Labourt, *Lettres*, s. 78-79: "Eğer rahiplik mesleğini icra etmek istiyorsan, eğer başrahiplik –çalışma veya onur– sana hoş geliyorsa, şehirler de ve şatolarda yaşa; başkalarının selametinden kendi ruhun için kâr çıkar."

Üçüncü olarak, yine Hıristiyan pastoralliğinin özgül bir ilkesi, kurbanın tersine çevrilmesi ilkesidir. Eğer pastörün kendisinin de koyunuyla birlikte yitip gittiği doğruysa –bu, size demin sözünü ettiğim kapsayıcı dayanışmanın genel biçimidir– pastör koyunları için onların yerine de yitip gidebilmelidir. Yani pastörün koyunlarını kurtarmak için, ölmeyi kabul etmesi gerekir. "Pastör, der Aziz Yuhanna, koyunlarını kurtlara ve yırtıcı hayvanlara karşı korur. Varoluşunu onlar için feda eder."[21] Bu temel metnin yorumu şudur: İfadenin fani dünyayla ilgili anlamında, pastör koyunları tehlike altında kaldığında biyolojik ölüme hazır olmalıdır, onları fani düşmanlarına karşı korumalıdır; ancak diğer yandan, ifadenin ruhani dünyayla ilgili anlamında da, pastör ruhunu ötekilerin ruhu için tehlikeye atmalıdır. Koyunların günahını koyunlar ödemesin ve kendisi ödesin diye, günahları kendi omuzlarının üstünde taşımalıdır. Öyle ki pastör, ayartılma riskini bile kendisi almalı, bu devir işleminin sonunda eğer koyun hem ayartılmaktan hem de ruhani anlamda ölme riskinden kurtulacaksa, koyunun kaybedebileceği her şeyi kendi üzerine almalıdır. Teorik ve ahlâkçı gözüken bu tema somut olarak, biraz daha sonra sözünü edeceğim vicdan idaresi sorunları ortaya çıktığı zaman güncellik kazanmıştır. Bu vicdan idaresinde, tam ya da kısmi olarak söz konusu olan şey nedir? Şudur: Diğerinin vicdanını yöneten kişi, bu vicdanın gizli kıvrımlarını keşfeden, işlenen günahların ve muruz kalınan ayartmaların itiraf edildiği kişi, yani şerri görmeye, tespit etmeye, keşfetmeye davet edilen bu kişinin kendisi, ayartılma tehlikesi taşımayacak mıdır? Ona gösterilen şer, tam da yerinden edildiği için yönettiği kişinin vicdanını rahatlatmasını sağlayacak bu şer, vicdan idarecisinin ayartılması tehlikesini yaratmayacak mı? Acaba bu kadar korkunç günahları öğrenmek, bu kadar güzel günahkârlar görmek, tam da koyunun ruhunu kurtardığı anda kendi ruhunun ölümüne sebebiyet vermeyecek mi?[22] 13. yüzyıldan itibaren sıkça tartışılmaya başlanan bu sorun, değerlerin tersine çevrilmesi, diğerlerinin ruhunu kurtarmak için pastörün kendi ruhunu tehlikeye atmayı kabul etmesinden gelen bu kurbansal ters çevrilme pardoksunun hayata geçtiği yerdir. Ve pastör, tam da diğerleri için ölmeyi kabul ettiği zaman kurtulmuş olacaktır.

---

21 Yuhanna, 10, 11-12: "Ben iyi pastörüm, iyi pastör koyunları uğruna can verir. Koyunların pastörü ve sahibi olmayan ücretli adam, kurdun geldiğini görünce koyunları bırakıp kaçar. Kurt da onları kapar ve dağıtır."

22 Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, II, 5, *a.g.e.*, s. 203: "Başkasının yoldan çıktığını gören pastörün yüreği çoğu zaman o yana meyleder; kalabalıkları yıkayan suyun kendisi kirlenmiş olur. Yıkadıklarının kirini üzerine alarak, o saf saydamlığını kaybeder." Trente Konsili'nde şekillenen pastoralliğin teorisyenlerinin analiz ettikleri haliyle günah çıkarma pratiğindeki "rahibin azizliği" hakkında bkz. *Les Anormaux*, *a.g.e.*, 19 Şubat 1975 dersi, s. 166.

Dördüncü ilke, Hıristiyan pastoralliğinin bizzat tanımında bulduğumuz dördüncü mekanizma, yine son derece keyfi ve şematik bir adlandırmayla ters çevrilmiş karşılık olarak adlandırabileceğimiz şey. Eğer koyunların meziyeti çobanın meziyeti ise, koyunların hepsi her zaman ve tam olarak meziyetli iseler, çobanın meziyetinin pek de fazla olmayacağı söylenemez mi? Acaba çobanın meziyeti, en azından kısmi olarak, koyunların dik kafalı, tehlikeye açık ve düşmek üzere olmalarına bağlı değil midir? Ve çobanın meziyeti, onun selameti, tam da bu tehlikelere karşı sürekli mücadele etmesi, kaybolan koyunları geri getirmesi, kendi sürüsüne karşı mücadele etmesi değil midir? Nursialı Benedictus şöyle der: "Eğer ona tâbi olanlar dik başlı olurlarsa, pastör o zaman bağışlanmış olacaktır".[23] Ve tersine, aynı şekilde ve aynı ölçüde paradoksal bir biçimde, sürünün zaafları nasıl çobanın selametine katkıda bulunuyorsa, çobanın zaaflarının da sürünün selametine katkıda bulunduğu söylenebilir. Çobanın zaafları nasıl olur da sürünün selametine katkıda bulunabilir? Elbette pastörün mümkün olduğunca mükemmel olması gerekir. Pastörün örnek teşkil etmesi, sürünün erdemi, selameti ve meziyeti için özü itibariyle temeldir. I. Gregorius'un *Pastoral*, II, [2]'de dediği gibi: "Başkalarındaki kirliliği temizlemeye girişen elin kendisinin temiz ve duru olması gerekmez mi?[24]" O halde pastör temiz ve duru olmalıdır. Ama pastörün zaafı yoksa, pastör fazla temiz ve duru ise, o zaman bu mükemmellik ona bir tür kibir sağlamaz mı? Kendi mükemmelliğinden aldığı yükselme duygusu –ve burada hala I. Gregorius'un *Liber pastoralis*'ini alıntılıyorum–, "acaba buradan aldığı yükselme duygusu onun için Tanrı'nın gözleri önünde düşeceği bir uçurum teşkil etmez mi?".[25] O halde, pastörün kimi kusurları olması iyidir, kendi kusurlarını bilmesi ve onları müritlerinden ikiyüzlü bir şekilde saklamaması iyidir. Açıkça bunlardan pişman olması, bunlar yüzünden kendisini aşağılaması iyidir; çünkü böylece, kendi zaaflarını saklamaya çalışması bir skandal yaratabileceğinden, bu alçalma müritlere erdem kazandırılmasına hizmet

23 *La Règle de Saint-Benoît*, cilt 1, bölüm 2: "'Başrahibin ne olması gerektiğine dair", s. 443: "[...] eğer pastör tüm çabasını dağınık ve itaatsiz bir sürünün hizmetine sunduysa, onların zararlı eylemlerine mümkün mertebe ihtimamla yaklaştıysa, rahibin suçu Efendi'nin huzurunda bağışlanacaktır."

24 Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, II, 2. "(...) necesse est ut esse munda studeat manus, quae diluere sordes curat"; (alıntılanan çeviri, s. 176: "Kirleri temizlemek için kullanılan elin saf olmasına dikkat edilecektir.").

25 *Age*, *Regula pastoralis*, II, 6, alıntılanan çeviri, s. 207: "Bu iktidarın atfedilmesiyle birlikte eşsiz bir konuma yükselmiştir ve yaşamının erdemleri sayesinde herkesi geçtiğine inanır. [...] Güzel bir yargıyla, kendi içinde alçalmanın yolunu bulur ve böylece kendisini gücün zirvesine taşır. Dinden dönmüş meleğe benzemeye başlar, zira diğer insanlara benzemeyi küçümsemektedir."

eder.[26] Sonuç olarak, nasıl ki bir yandan koyunların zaafları pastörün meziyetini ve selametini sağlıyorsa, bunun tersine pastörün kabahat ve zaafları da koyunların erdemli hale getirilmesi ve selamete taşınması sürecinde önemli bir öğedir.

Pastörle koyunlarının arasındaki ilişkinin ayrıntılarına dair bu analize sonsuza dek, en azından bayağı uzun bir zaman devam etmek mümkün. Benim ilk olarak size göstermek istediğim şuydu: Pastör ile koyunlar arasındaki selamet ve barışın bu genel ve yekpare karşılıklığının yerine, bu cemaatin yerine, hiçbir zaman tam olarak eleştirmediği bu ilişkiyi içeriden çalışan, içeriden ele alan Hıristiyan pastörün yaptığı şey nedir? Hıristiyan pastör, ince bir meziyet ve kabahatler ekonomisi içinde hareket eder. Pastör, noktasal öğelerin, devir mekanizmalarının, ters çevirme usullerinin, karşıt öğeler arasındaki destek oyunlarının analizinin gerekli olduğu bir ekonomi içinde, kısacası sonun da Tanrı'nın karar vereceği ayrıntılı bir meziyet ve kabahatler ekonomisi için de hareket eder. Bu da temel bir öğedir, çünkü çobanın idare etmek zorunda olduğu bu meziyet ve kabahatler ekonomisi, pastörün ya da koyunların selametini kesin bir şekilde garanti altına almaktan çok uzaktır. Son kertede selametin üretimi pastörün elinde değil, tamamen Tanrı'nın ellerinde bulunur. Pastörün becerikliliği, meziyeti, erdemi ya da azizliği ne derecede olursa olsun, koyunlarının ve kendisinin selametini gerçekleştiren o değildir. Ancak pastör, sonuç alma güvencesi olmasa da, meziyet ve kabahatin yollarını, rotalarını, iniş çıkışlarını idare etmelidir. Her zaman selametin genel ufkundayız, ancak sürünün tamamını vaat edilmiş topraklara götürecek pastoral tekniklerden çok farklı bir eylem kipine, bir müdahale tipine, başka bir stil ve yapıp etme biçimine ait pastoral tekniklerden söz ediyoruz. Yani, genel selamet temasına kıyasla fark oluşturan, Hıristiyanlık içerisinde özgül olan ve benim adına meziyet ve kabahatler ekonomisi adını verdiğim bir şey var elimizde.

Şimdi yasa sorununa geçelim. Sanırım benzer bir analiz yapabilir ve pastörün aslında yasa insanı olmadığı, ona özellik ve özgüllük kazandıran şeyin yasayı bildirmesi olmadığı söylenebilir. Kabaca, çok şematik ve karikatüre vari bir şekilde şunu söyleyebiliriz: Yunan yurttaşı –elbette burada kölelerden ya da herhangi bir sebeple yurttaşlık hakkı ve yasal olanaklar açısından eşitliği elinden alınmış insanlardan değil, yurttaşlardan söz ediyorum– temelde iki şey tarafından yönetilmeyi kabul eder: Yasa ve ikna, yani sitenin buyrukları ve

26 *A.g.e.*, s. 215: "Onlardan aşağı olan kimi insanlar, pastorlerinin kendilerini alçakgönüllü bulduklarını bazı küçük işaretlerden anlarlar: Böylece onların alçakgönüllü olmalarında kendileri için bir örnek, otoritelerinde ise korkulacak bir yan bulurlar."

insanların retoriği. Yine kabaca, genel itaat kategorisinin Yunanlarda bulunmadığını, itaat anlamı taşımayan iki ayrı alan bulunduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan yasalara uymak, meclis kararlarına uymak, yargıçların hükümlerine uymak, herkese aynı biçimde seslenen ya da herkes adına tek bir kişiye seslenen emirlere uymak söz konusudur. Yani burada bir tür yasaya uyma bölgesi var, diğer yandan da kurnazlık, ya da hileli edim ve etkiler bölgesi var: İnsanların bir başkası tarafından sürüklendiği, ikna edildiği, baştan çıkarıldığı usuller bütünü. Mesela konuşmacının dinleyicilerini ikna ettiği, hekimin hastasını şu ya da bu tedaviyi uygulamaya ikna ettiği, filozofun kendisine danışan kişiyi hakikate ulaşmak veya nefsine hâkim olmak için şunu ya da bunu yapmaya ikna ettiği usullerdir bunlar. Bu usuller, öğrencisine bir şey öğreten hocanın, onu bu sonuca varmanın ve bu sonuca varmak için bu araçları kullanmasının önemine ikna etmesini sağlayan usullerdir. O halde, yasaya uymak ya da birisi tarafından ikna edilmek söz konusudur: Yasa ya da retorik.

Hıristiyan pastoralliği çok farklı bir şeyi, Yunan pratiğine yabancı olan bir şeyi örgütlemiştir: "Saf itaat mercii" diyebiliriz bunun adına. Burada itaat, birleştirici niteliğe sahip olan, yüksek değer yüklenen ve varlık sebebinin özünü bizzat kendisinde bulan bir davranıştır. Söylemek istediğim şey şu: Herkes –ve burada da ilk aşamada İbrani temaya çok uzak değiliz– Hıristiyanlığın bir yasa dini olmadığını bilir: Hıristiyanlık Tanrı'nın istencinin, özel olarak her bir kişi için geçerli olan Tanrı istençlerinin dinidir. Buradan da pastörün yasa insanı ya da yasanın temsilcisi olmadığı sonucu çıkar; onun edimi her zaman bağlamla ilişkili ve bireysel olacaktır. Meşhur *lapsi*'ler örneğinde, Tanrı'ya sırtını dönenlerde bunu görüyoruz. Aziz Cyprianus, onlara tek bir genel tedbir uygulamanın ve sivil bir mahkemenin yapacağı gibi hüküm vermenin, hepsine aynı biçimde davranmanın yanlış olacağını söyler. Her bir vaka ile özel olarak ilgilenmek gerekir.[27] Pastörün yasa adamı olmadığı yönündeki bu temayı aynı zamanda hekimle çok erken bir tarihten itibaren ve sürekli olarak yapılan karşılaştırmada buluruz. Pastör temel ve ilk olarak hâkim değildir, özü itibariyle her bir ruha ve ruhun hastalığına bakması gereken bir hekimdir. Bunu bir dizi metinde, mesela I. Gregorius'un şu metninde görürüz: "Bir tek ve aynı yöntem insanların hepsine uygulanmaz, çünkü eşit bir karakter doğası onların hepsini yönetmez. Kimilerine yararlı olan

27 Bkz. Saint Cyprien, *Correspondance,* Metkup 17 (III,1), s. 50: "(...) vos itaque singulos regite et consilio ac moderatione vestra secondum divina praecepta lapsorum animos temperate"; "*Lapsi*'lerin her birine bir yön tayin edin, öyle ki öğütlerinizin ve eyleminizin bilgeliği onların ruhlarını tanrısal hükümlere göre yönlendirsin." *Lapsi*'ler meselesi hakkında bkz. Bayard'ın giriş yazısı, *A.g.e.*, s. XVIII XIX; bkz. yukarıdaki 16. not.

usuller diğerleri için sıkça zararlıdır."[28] O halde, pastörün elbette yasayı duyurması, Tanrı'nın bütün insanlara uygulanan istençlerini duyurması gerekebilir: Bir cemaatin bütün üyelerine uygulanan Kilise ya da cemaat kararlarını duyurması gerekir. Ancak bence Hıristiyan pastörün eylem kipi bireyselleşmiştir. Burada da, Yahudi dini özü itibariyle bir yasa dini olsa da, İbranilerde gördüğümüz şeyden çok uzakta değiliz. Fakat İncil metinlerinde her zaman pastörün her koyunla bireysel olarak ilgilenen, özel olarak her birine ihtimam göstererek onların selametini gözeten biri olduğu söylenir. Pastörün, yasa adamı olmaktan ziyade her vakaya onu niteleyen şeyler uyarınca özen göstermesi teması açısından, buna ek olarak, Hıristiyan pastoralliğine özgü olan –ve başka hiçbir yerde bulunmayan– şeyin, koyunun onu yönetenle ilişkisinin bir "tam bağımlılık ilişkisi" olması olduğunu sanıyorum.

Tam bağımlılık bana göre üç anlama geliyor. İlk olarak burada söz konusu olan şey, bir yasayla, bir düzen ilkesiyle, hatta akla yakın bir buyrukla, akıl yoluyla ulaşılmış kimi ilke ve sonuçlarla kurulan itaat ilişkisi değildir. Bu, bir bireyin bir başka bireyle kurduğu itaat ilişkisidir. Dar anlamda bireysel bir ilişkidir: Yöneten bir bireyle yönetilen bireyin bağlaşık hale gelmesi, Hıristiyan itaatinin yalnızca bir koşulu değil, bizzat kökenidir. Yönetilen kişi de bu bireysel ilişkinin içinde, bu bireysel bir ilişki olduğu için yönetilmeyi kabul etmelidir. Hıristiyan, ruhani şeyler için olduğu kadar, maddi ve dünyevi şeyler için de kendisini pastörünün ellerine bırakır. Bu konuda, Hıristiyan metinlerde, *Mezmurlar*'da bulunan bir metin durmaksızın tekrar edilir: "Yönetilmeyen kişi ölü bir yaprak gibi düşer."[29] Bu din adamı olmayanlar için geçerli dir, ancak tabii ki daha yoğun bir biçimde rahipler için geçerlidir – burada, bir Hıristiyan için itaat etmenin bir yasaya, bir ilkeye veya herhangi bir akılsal öğeye itaat etmek değil, birisine –o kişi olduğu için– tam olarak bağlılık göstermek olduğu yönündeki temel ilkenin uygulanışını görüyoruz.

---

28 Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, III, giriş: "Ut enim longe ante nos reverendae memoriae Gregorius Nazanzinus edocuit, nonuna eademque cunctis exhortatio congruit, quia nec cunctos pro morum qualitas astringit. Saepe namque aliis officiunt, quae aliis prosunt"; "Anısını saygıyla andığımız I. Gregorius'un bizden önce belirttiği gibi (bkz. *Discours*, 2, 28-33) tek ve aynı yüreklendirme herkese uymaz, zira herkes aynı yaşam alışkanlıklarına sahip değildir. Birileri için yararlı olan sıklıkla diğerlerine zarar verir."

29 Foucault, Louvain'de verdiği "Mal faire, dire vrai" başlıklı seminerinde, bu cümlenin kaynağı olarak *Süleyman'ın Özdeyişleri*'ni verir, oysa ne burada ne de *Mezmurlar*'da böyle bir şey yoktur. Foucault'nun alıntıladığı ifade muhtemelen iki pasajın karışımıdır: (1) Süleyman'ın Özdeyişleri, 11, 14: "Yol göstereni olmayan halk düşer" ve (2) Yeşaya, 64, 6: "Hepimiz olu yapraklar gibi düştük". M. Foucault bu cümleyi, tam olarak kaynağını belirtmeden, *Öznenin Yorumbilgisi*'nde de alıntılar (*a.g.e.*, s. 318).

Birinin başka birine olan bu bağlılığı, manastır hayatı içinde elbette başrahiple, üstle ya da çömez ustasıyla kurulan ilişkide kurumsallaşmıştır. Bir manastır cemaatine dahil olan her bireyin, ondan tamamen sorumlu olacak, ona her an ne yapabileceğini söyleyecek bir üstün, bir çömez ustasının ellerine verilmesi, 4. yüzyıldan itibaren senobitik yaşamın örgütlenmesinin temel noktalarından biri olmuştur. O kadar ki, bir çömezin mükemmelliği ya da meziyeti, açıkça emir almadan yapabileceği her şeyi bir kabahat olarak değerlendirmesindedir. Yaşamın bütünü kodlanmak zorundadır ve bu, yaşamın her bir anının, her bir parçasının birisi tarafından komuta edilmesi ve düzenlenmesi ile olur. Bu durum, iyi itaat sınamalarıyla, düşünmeden ve dolaysızca itaat edilip edilmediğinin sınanmasıyla kendisini belli eder. Cassianus'un *Institutione*'lerinde aktardığı ve ayrıca Palladios'un *Historia Lausiaca* metninde[30] bulunduğu haliyle, düşünmeden itaat sınaması şudur: Bir rahibe bir emir verildiği anda, o sırada onu meşgul eden her tür işi derhal bırakıp, yarıda kesip, kendisine neden o emrin verildiğini, yapmakta olduğu işi yapmaya devam etmenin daha doğru olup olmadığını sormaksızın, emri yerine getirmelidir. Cassianus bu itaat erdeminin örneği olarak şu hikayeyi anlatır: bir metni, hem de Kutsal Kitap'taki bir metni teksir eden bir çırak, kendisine verilebilecek en aptalca emir verildiği anda, teksirini bir paragrafın ya da bir cümlenin değil, hatta bir kelimenin bile değil, bir harfin ortasında keser, harfi öylece bırakır ve bu emre itaat eder.[31] Bu aynı zamanda bir saçmalık sınamasıdır. İtaatin mükemmelliği, bir emre akla yakın ya da önemli olduğu için değil, tersine saçma olduğu için itaat edilmesinde yatar. Keşiş Yuhanna'nın sürekli tekrar edilen hikâyesi de böyledir: Kendi hücresinden epey uzakta bulunan, çölün ortasına saplanmış ku-

30 *To Lausiakon / Historia Lausiaca* adlı eseri, Anadolu'da, Bitinya'daki Helenopolis şehri piskoposu olan ve Origenesçi eğilimleriyle tanınan Palladios (l.S. yaklaşık 363-425) kaleme almıştır. Yazar, Mısır ve Filistin rahiplerinin yanında seneler geçirdikten sonra, Lausus'a adadığı bu rahip biyografileri bütününü yazmıştır – bu eser, antik keşişlik açısından önemli bir kaynak teşkil eder. Baskılar: Palladius, *Histoire lausiaque (Vies d'ascètes et Pères du désert)*, çev. A. Lucot, A. Picard, Paris, 1912; bu son eser Dom Butler'ın edisyonuna dayanmaktadır: *Historia Lausiaca*, Cambridge University Press, "Texts and studies", 6, Cambridge, 1904; Pallade d'Hélénopolis, *Les Moines du désert. Histoire lausiaque*, çev. Carmel de la Paix, Desclée de Brouwer, ("Les Pères dans la foi", Paris, 1981); Bkz. R. Draguet, "L'*Histoire lausiaque*, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 41, 1946, s. 321-364 ve 42, 1947, s. 5-49.

31 *Institutions cénobitiques*, IV, 12, s. 134-136 / 135-137. Bu metin yazıcının hangi metni kopyaladığını belirtmiyor. Boyun eğme, burada "kapıyı çalarak duaya ya da başka bir işe çağrı yapan kişinin" çağrısına cevaben söz konusu oluyor.

ru bir sopayı günde iki kez sulaması gerekir.[32] Bu sayede sopa çiçek açmış olmaz, ancak Yuhanna'nın azizliği garanti altına alınmış olur. Ayrıca, bir de huysuz usta sınaması vardır: Usta ne kadar huysuzsa, çırağına ne kadar az memnuniyetini belli eder, onu itaati için ne kadar az tebrik ederse, itaat de o kadar meziyetli olur. Ve son olarak, yasayı delme sınaması: Emir, yasa olarak kabul edilen her şeye karşı olsa bile, ona itaat etmek gerekir. *Historia Lausiaca*'da yer alan *Lucius* sınamasıdır bu: Lucius, karısını kaybettikten sonra bir manastıra gelir, ancak yanında on yaşlarındaki oğlu vardır. Lucius bir dizi sınavdan geçirilir, en son sınavda ondan oğlunu bir nehirde boğması istenir.[33] Lucius da, bu yerine getirmesi gereken bir emir olduğu için, gerçekten nehirde oğlunu boğar. O halde Hıristiyan itaati, koyunun pastörüne itaati, bir bireyin bir diğerine tamamen itaatidir. Nitekim itaat eden, emre tabi olan kişiye *subditus* denir ve bu, birisine verilmiş ve tamamen onun emrinde, onun istenci altında bulunan kişi anlamına gelir. Tam bir tabiiyet ilişkisidir bu.

İkinci olarak, bu ilişki bir erek barındırmaz – mesela bir Yunan gidip bir hekime, bir jimnastik hocasına, bir retorik hocasına, hatta bir filozofa kendini açtığı zaman, bunu bir sonuca ulaşmak için yapar. Bu sonuç da bir mesleği tanımak, bir mükemmelliğe ulaşmak ya da sağlığa kavuşmak olabilir – bu sonuç açısından itaat pek de hoş olmayan ama gerekli bir yoldur. Yunan itaatinde, Yunan'ın birisinin emirlerine ya da istencine itaat etmesinde bir nesne, yani sağlık, erdem ya da hakikat söz konusudur. Ayrıca bu itaatin bir sonu vardır, yani bu itaat ilişkisinin askıya alınacağı ve hatta tersine döneceği bir an gelecektir. Sonuç olarak Yunan'da bir felsefe hocasına tâbi olundu ğunda, amaç kendine hâkim olmak, itaat ilişkisini tersine çevirip kendi ken dinin hâkimi olmaktır.[34] Oysa Hıristiyan itaatinde erek yoktur, zira bu itaa tin kişiyi götürdüğü yer gene basitçe itaattir. İtaatkâr olmak için, bir itaat ha

32 *A.g.e.*, IV, 24, s. 154-156 / 155-157. Jean le Voyant –abba Yuhanna– (İ.S. 395'e doğru, Lykopolis'te kırk senelik bir tecritten sonra ölmüştür), 4. yüzyıldaki Mısır keşişliğinin en ünlü isimlerin den biridir. Bu hikâye (Lykopolis'li Yuhanna'nın yerine Jean Colobos'u getirerek) *Apophtegmata Patrum*'da (PG 65, s. 204C) yeniden anlatılır, ancak önemli bir değişiklik vardır: Burada sopa kök salmaya ve meyve vermeye başlar (Bkz. J-Cl. Guy, *Paroles des Anciens. Apophtegmes des Peres du désert*, Le Seuil, Paris, 1976, s. 69).

33 Bu hikaye *Historia Lausiaca*'nın içinde bulunmaz, Cassianus'un *De institutis coenobiorum* eserin de (*a.g.e.*, IV, 27, s. 162-163) bulunur. Burada, papaz Patermutus ve sekiz yaşındaki oğlu konu alınır (kardeşler özellikle gönderilir ve çocuğu nehirden çıkarırlar, böylece "babanın zaten kendi sini adayışıyla karşılık verdiği eski emir tam olarak uygulanmamış olur". Daha önce zikrettiğimiz Louvain seminerinde Foucault bu kez Cassianus'a gönderme yapar ve Patermutus örneğini verir.

34 Yunan-Roma kültüründe ustanın işlevleri için bkz. *L'Hermeneutique du sujet*, *age*, 5 Ocak 1982 dersi, s. 149-158.

line* varmak için itaat edilir. Bana öyle geliyor ki bu itaat hali kavramı son derece yeni ve özgül bir şeydir ve daha önce asla karşımıza çıkmaz. İtaat pratiğinin yöneldiği terim, alçakgönüllülüktür, bu da kişinin kendisini insanların en sonuncusu gibi hissetmesi, herkesten emir alması, itaat ilişkisini sınırsızca sürdürmesi ve özellikle de kendi istencinden vazgeçmesidir. Mütevazı olmak, çok günah işlediğini bilmek, basitçe herkesin size emir verebileceğini bilmek ve buna razı olmak değildir. Mütevazı olmak, temelde ve özellikle, her insanın kendi istencinin kötü bir istenç olduğunu bilmesidir. İtaatin bir sonu olacaksa, bu, kişiye ait her tür istenci nihai olarak reddetmekten geçen bir itaat haline ulaşmaktır. İtaatin ereği istenci köreltmektir, kişinin kendi istenci anlamındaki istencin ölmesini sağlamaktır, yani istenç sahibi olmamak yolundaki istenç dışında hiçbir istencin kalmamasıdır. Nursialı Benedictus, *Kural*'ın beşinci bölümünde iyi rahipleri tanımlamak için şöyle der: "Kendi özgür seçimleriyle yaşamazlar artık, *ambulantes alieno judicio et imperio*, başkasının yargısı ve *imperium*'u altında yürüyerek, her zaman birisinin onlara komuta etmesini isterler."[35]

Elbette bütün bunları daha fazla araştırmak gerekirdi, çünkü bunlar Hıristiyan ahlâkı ve fikirler tarihi açısından önemli oldukları kadar, Hıristiyan pastoralliğinin pratiği ve kurumsallaşması açısından da, Hıristiyanlıktaki bütün "ten" sorunları açısından da önemlidir. İtaatin ulaşmak istediği *apatheia*'nın, bu *apatheia* kelimesinin anlamındaki farklılaşma buna örnektir. Bir Yunan çırak gelip bir felsefe hocasını gördüğünde, onun yönetimi ve kılavuzluğunu kabul ettiğinde, bunu *pathè*'nin, yani tutkunun olmadığı *apatheia*'ya ulaşmak için yapar. Peki bu tutku yokluğunun anlamı nedir ve bu durum nelerden oluşur? Tutku [*passion*] sahibi olmamak demek, edilgenlikten [*passivité*] kurtulmak demektir. Yani insanın hâkim olmadığı ve onu kâh kendisinde, kâh bedeninde, kâh dünyada olup biten şeylerin kölesi olma tehlikesiyle baş başa bırakan bütün hareketleri, bütün bu kuvvetlerin insanın içinden çekilip çıkarılmasıdır. Yunan *apatheia*'sı kendine hâkimiyeti garantiler. Bir anlamda kendine hâkim olmanın öteki yüzünden başka bir şey değil-

(*) Elyazmasının 18. sayfasında bu kelimenin altı çizilmiş ve "önemli kavram" yazılmıştır.

35 *La Règle de Saint-Benoît*, 5. Bölüm, "çırakların itaati üzerine", s. 466-467. "Sonsuz yaşama geçmek için ilerleme arzusuyla yanıp tutuşanlar dar bir yol tutarlar, bunun hakkında da Efendimiz şöyle der: 'yaşama götüren yol dardır'; kendi kafalarına göre yaşamadan, kendi arzu ve hazlarına itaat etmeden, başkasının yargı ve idaresinde hareket ederler [*ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus oboedientes, sedambulantes alieno iudicio et imperio*], *coenobia* içerisinde yaşarlar ve bir başrahibin komuta etmesini isterler [*atthatem sibi praesse di uderaant*]." Bkz. "Omnes et singulatim", *a.g.e.*, s. 145-146.

dir. İtaat edilir ve belli bazı şeylerden vazgeçilir; Stoa felsefesinde ve Epikurosçuluğun son döneminde, *apatheia*'yı sağlamak için tenden ve bedenden gelen hazlardan vazgeçilir – bu *apatheia* da, varılmak istenen bu olumlu kendine hâkim olma durumunun öteki yüzüdür. Kişi vazgeçerek kendine hâkim olur. Oysa bu aynı *apatheia* kelimesi, Yunan ve Yunan-Roma ahlâkçılarından[36] Hıristiyanlığa geçtiğinde tamamen başka bir anlam alır; bedenin hazlarından, cinsel hazlardan, tensel arzulardan vazgeçmek Hıristiyanlık içerisinde bambaşka bir anlam kazanır. *Pathe* yokluğu, tutku yokluğu Hıristiyanlık için ne demektir? Esas olarak bana ait olan bu egoizmden, bu tekil istençten vazgeçmektir. Ve tensel hazlarda karşı çıkılan şey onların insanı edilgen kılmaları değil – bu Stoacı, hatta Epikurosçu temaydı –, burada ortaya çıkan etkinliğin bireysel, kişisel, egoïst bir etkinlik olmasıdır. Zira benlik, bizzat ben, burada doğrudan yarar görür haldeyimdir ve benliğin bu olumlanmasını en önemli, en temel, en değerli şey olarak delicesine tutmak isterim. Dolayısıyla itaat pratikleriyle önü alınması gereken *pathos,* tutkudan ziyade istenç, kendi üzerine dönmüş bir istençtir – ve tutku yokluğu, yani *apatheia,* kendinden vazgeçmiş olan, kendinden sürekli vazgeçen bir istençtir.[37]

Sanırım şunu da ekleyebiliriz (ama bu konuyu hızlı geçeceğim): Bu Hıristiyan itaatinin teori ve pratiğinde, komuta eden kişi, yani pastör (başrahip ya da piskopos olması fark etmez) sırf komuta etmek için komuta etmemelidir, yalnızca ona komuta etme emri verilmiş olduğu için komuta etmelidir. Pastörün sınavı geçip geçmeyeceğini belirleyen şey, üzerine yüklenen pastorallik görevini reddetmesidir. Pastör reddeder, çünkü komuta etmek istemez, ancak bu ret tekil bir istencin olumlanması olduğu için, pastörün reddinden de vazgeçmesi, itaat etmesi ve komuta etmesi gerekir. Böylelikle, pastoral ilişkilerin kendilerini ortaya koydukları mekâna özgü olan genelleşmiş bir itaat alanından söz edebiliriz.

---

36 *Apatheia*'ya Latince bir karşılık bulmanın zorluğu ve sözcüğün *impatientia* şeklinde çevrilmesinin yarattığı karışıklık hakkında bkz. Seneca, *Lettres à Lucilius*, 9, 2; Latin kilise babaları bu kelimeyi *imperturbatio* karşılığı ile (Saint Jérôme, Jer. 4, proem) ya da daha yaygın bir biçimde *impassibilitas* karşılığı ile (Saint Jérome, *Epistolea*, 133, 3; Saint Augustin, *Civitas Dei*, 14, 9, 4: "Yunanlıların *apatheia* dedikleri şey, ancak *impassibilitas* olabilir") çevirmişlerdir.

37 Foucault'nun *Apatheia* üzerine yazdığı bu kısa bölüm, muhtemelen P. Hadot'nun "Exercices spirituels antique et 'philosophie chrétienne'" (*Exercices spirituels et Philosophie antique*, Etudes augustiniennes, Paris, 1981, s. 59-74) makalesinde bu kavrama adadığı sayfaların gizli bir eleştirisini oluşturuyor – Hadot, monastik ruhaniliğin içerisinde bu *apatheia*'nın oynadığı temel rolden söz ederken, stoacılık, yeni platonculuk, Evagrius Ponticus ve Gazalı Dorotheus'un doktrini arasında bir süreklilik olduğunu düşünüyordu (*a.g.e.*, s. 70-72). Hıristiyan çilecilerinin *apatheia*'sı üzerine bkz. sonraki ders (1 Mart), s. 185-186.

Dolayısıyla, nasıl ki pastoralliğin tanımı onu ortak ilişki temasından kurtarıp dolaşan, nakledilen ve yer değiştiren meziyet ve kabahatlerin karmaşık ekonomisini ortaya çıkarmışsa, burada da, pastorallik genel yasa ilkesinden ziyade bireyin bireye tabi olma pratiğini ortaya çıkarır – elbette bu pratik hâlâ yasanın etkisi altındadır, ancak yasanın alanının dışında kalır. Beraberinde hiçbir genelliği olmayan, hiçbir özgürlük sağlamayan, kendi ya da başkaları üzerinde hâkimiyete yol açmayan bir bağlılığı getiren bir tabiyet pratiğidir bu. Her tezahüründe son derece bireyselleşmiş olan, anlık ve sınırlı, hâkimiyet noktalarının bile itaatin sonucu olduğu genelleşmiş bir itaat alanıdır söz konusu olan.

Elbette burada şunu da belirtmek gerek – çünkü bu bir sorun: Burada tabiyet-hizmet dizisinin, daha doğrusu ikilisinin örgütlendiğini görüyoruz. Koyun, yani yönetilen, pastörle arasındaki ilişkiyi bir tam tabiyet ilişkisi olarak yaşamalıdır. Ancak bunun tersine, pastör de pastörlük görevini bir hizmet gibi, onu koyunlarının hizmetkârı haline getiren bir hizmet gibi yaşamalıdır. Aslında bütün bunları, yani bu tabiyet-hizmet ilişkisini, Yunan ya da Romalı görev, yani *officium* anlayışıyla karşılaştırmak gerekirdi. Ayrıca burada başka bir temel sorunu, benlik sorununu görüyorsunuz: Pastoral iktidarda, benliğin olumlanmasından geçmediği gibi, aksine onun yok edilmesini gerektiren bir bireyselleşme kipi görüyorsunuz (buna birazdan değineceğim).

Nihayet, üçüncü olarak, hakikat sorunu (bu konuyu da hızlı geçeceğim çünkü başka bir biçimde de olsa bundan zaten söz ettik). Şematik bir biçimde ifade edersek, pastoralliğin hakikatle ilişkisinin, ayrıntılara girilmeden ele alındığında, onu Yunan eğitiminden çok fazla uzaklaştırmayan bir harekete dahil olduğu söylenebilir. Söylemek istediğim şu: Pastörün kendi cemaatine karşı bir eğitim görevi vardır. Hatta bu onun birincil ve esas görevidir. Aziz Ambrosius *De officiis ministrorum*'un ilk cümlelerinden birinde şöyle diyor: "*Episcopi proprium munus docere*", yani "piskoposa has görev, öğretmektir".[38] Elbette, bu öğretme görevi tek boyutlu bir görev değildir, mesele yalnızca başkalarına belli bir ders vermekten daha karmaşıktır. Pastör, kendisi örnek teşkil ederek, kendi yaşantısıyla öğretmelidir – hatta bu örneğin değeri o kadar yüksektir ki, eğer kendi yaşantısıyla iyi bir ders vermi-

38 Birinci bölümün bu ilk alt başlık kelimeleri Migne baskısında olsalar da (PL 16, s. 23 A) daha yakın baskılarda yoklar, dolayısıyla muhtemelen bir yayıncı hatası oluşturuyorlar. Ancak bu fikir daha sonra Aziz Ambrosius tarafından ifade edilmiştir: *De officiis*, I, 2, J. Testard baskısı, s. 96: "Cum iam effugere non possimus officium docendi quod nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo"; "(...) rahiplik görevinin bize irademize rağmen dayattığı ders verme görevinden bundan sonra kaçamayız."

yorsa, verdiği teorik ve sözel eğitim de bu yüzden silinip gidecektir. I. Gregorius *Liber pastoralis*'te şöyle der: Doğru doktrini öğreten fakat kötü örnek olan pastörler, kendileri iyi su içtikleri halde kirli ayaklarıyla suyu kirletip kendi koyunlarına içiren çobanlara benzerler."[39] Pastör genel ve kapsayıcı bir biçimde öğretmez. Herkese aynı biçimde öğretmez, çünkü dinleyicilerin zihinleri bir kitharanın telleri gibi farklı şekilde gerilmiştir ve onlara aynı şekilde dokunulmaz. I. Gregorius *Liber pastoralis*'te otuz altı farklı öğretme biçiminden söz eder ve bunlar, evli olan ya da olmayan, zengin olan ya da olmayan, hasta olan ya da olmayan, neşeli ya da üzgün insanlara hitap edilirken değişir.[40] Bütün bunlar öğretimin geleneksel kavrayışından çok uzağa götürmez bizi. Ancak ben Hıristiyan pastoralliğini bunlardan ayıran iki temel yenilik olduğunu düşünüyorum.

İlk olarak, bu öğretim gündelik davranışın bir idaresi olmalıdır. Mesele yalnızca bilmek ve yapmak gerekeni öğretmek değildir. Mesele bunu genel ilkelerle öğretmek değil, gündelik bir ayarlama ile öğretmektir. Ayrıca bu öğretimin, koyunların davranışlarının tamamı, bütünü üzerinde, mümkün olan en kesintisiz biçimde, her an uygulanan bir gözlem ve gözetimle birlikte gerçekleşmesi gerekir. Gündelik yaşam, mükemmelliği, meziyeti ya da yetkinliği itibarıyla, yalnızca genel bir öğretimin ya da bir örneğin sonucu olamaz. Gündelik yaşam somut bir biçimde kapsanmalı ve gözlem altına alınmalıdır, öyle ki pastör, müritlerinin gözetlediği gündelik yaşamından hareketle, insanların davranışlarının ve tutumlarının bilgisi haline gelecek sürekli bir bilgi oluşturacaktır. I. Gregorius genel olarak pastör hakkında şöyle der: "Pastör, uhrevi işlerle uğraşırken yakınındakinin ihtiyaçlarını asla unutmamalıdır. Aynı zamanda, yakınlarının maddi ihtiyaçlarını karşılamaya tenezzül ederken, yüksek ilimlerden aldığı zevki de unutmamalıdır."[41] Gregorius ayrıca Aziz Pavlus'a gönderme yapar ve onun şöyle yaptığından söz eder: "Görünmeyeni temaşa ederken ne kadar görünür dünyanın ötesine geçse de, zihnini evlilik yatağına kadar alçaltır. Eşlere özel münasebetlerinde takınmaları gereken tutumu öğretir." Aziz Pavlus temaşa yardımıyla uhrevi işlerin sırrına ermiştir,

---

39 Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, *a.g.e.*, I, 2, s. 135: "İyi anlaşılmış hakikatin kaynağından fışkıran suyu içen pastörler saf bir su içmiş olurlar. Onu ayaklarıyla bulanıklaştırmaları, kötü yaşamak suretiyle o aziz çalışmalarının altında yatan çabaları heba etmek olurdu. Evet, pastörün müritleri işittikleri sözlere inanmak yerine bakışlarına sunulan kötü örnekleri taklit etmekle yetindiklerinde, koyunlar ayakların altında kalmış bir suyu içer hale gelmiş olurlar."

40 Bkz. *Regula pastoralis*'in 3. Bölümü, 24-59 (yani gerçek manasıyla "otuz altı biçimi").

41 *A.g.e.*, II, 5. s. 197: "Yukarıya doğru yükselirken, kendisine yakın olan kişinin acılarına dikkat etmekten kaçınsın, ama yüksek hırsları bırakarak kendini yakınlarının acılarına tamamen kaptırmaktan da kaçınsın."

ancak tensel işler katını uğraşları arasından çıkarmamıştır.[42] Yani, pastörün koyunlarının yaşamı üzerinde kapsayıcı bir bakışa sahip olmasını gerektiren bütünlüklü bir öğretim vardır karşımızda.

Yine çok önemli olan ikinci özellik, vicdan idaresi[43] konusudur. Pastor yalnızca hakikati öğretmekle yetinmemeli, aynı zamanda vicdanı idare etmelidir – bunun anlamı nedir peki? Burada biraz geriye dönmemiz gerekiyor. Vicdan idaresi pratiği dar anlamda bir Hıristiyan icadı değildir. Antik dönemde de vicdan idareleri olmuştur,[44] ancak şematik olarak onları şu şekilde tarif edebileceğimizi sanıyorum: İlk olarak, Antik dönemde vicdan idaresi gönüllüydü, yani idare edilmek isteyen kişi birini bulup ona "beni idare et" diyordu. O kadar ki, en ilkel biçimlerinde, hatta geç biçimlerinde bile vicdan idaresi paralıydı. Görmeye gidilen kişi şöyle diyordu: "Seni idare etmek isterim, ancak sen de bana şu kadar para vereceksin." Sofistlerin şehir meydanlarında vicdan idaresi dükkânları vardı. Bu görüşmeler paralıydı.

İkinci olarak, Antik dönemdeki vicdan idaresi koşullara bağlıydı, yani kimse bütün hayatı boyunca hayatının tamamının yönetilmesine izin vermiyordu – kötü bir dönemden geçilirken, zorlu ve ağır bir fasıl yaşanırken insan kendisine bir vicdan idarecisi buluyordu. Bir yas anında, birisi çocuklarını ya da karısını kaybettiğinde, iflas ettiğinde, prens tarafından sürgüne yollandığında ona müdahale edecek birisi bulunuyor, bu kişi de esas olarak teselli etmeye yarıyordu. Yani vicdan idaresi gönüllü, dönemsel ve teselli ediciydi; kimi zamanlar vicdan muhasebesi yapılmasını da gerektiriyordu. Bu idarede çoğu zaman idarecinin idare edilen kişiyi her günün akşamında yaptığı şeylerin, başına gelenlerin, iyi ve kötü eylemlerinin bir muhasebesini yapmaya davet etmesi, hatta zorlayabiliyorsa zorlaması gerekiyordu – kısacası bu kişinin,

42 *A.g.e.*: "Bakın, Pavlus cennete gider, üçüncü göğe erer, ama buna karşın, görünmeyen gerçeklerin seyriyle ne kadar mutlu olsa da, ruhunun bakışını tene düşkün kimselerin alçakgönüllü bir biçimde dinlendiği odaya çevirir ve onlara özel hayatlarında nasıl davranmaları gerektiğini söyler."

43 Hıristiyan vicdan idaresi M. Foucault'nun dikkatini daha *Les Anormaux* metninden itibaren (*a.g.e.*, 19 Şubat 1975 dersi s. 170 ve 26 Şubat dersi s. 187) çekmişti, ancak başka bir kronolojik çerçevede (16. ve 17. yüzyıllar) ve başka bir analiz perspektifinden (ceza pratikleri içerisinde "haz ve arzu bedeninin" belirmesi). D. Defert'in kronolojisinde belirtildiği gibi, Foucault Ocak 1978 ayında *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi üzerinde çalışıyordu – bu kitap ise "Batılı Hıristiyanlıkta ve vicdan idaresinde, Trento Konsili'nden sonra geliştiği haliyle günah çıkarma pratiği üzerinden bir soybilim yapmayı" hedefliyordu (*DE*, I, s. 53). Bu elyazması daha sonra yok edilmiştir.

44 Antikçağ'daki vicdan idaresi hakkında bkz. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kossel, Münih, 1954. M. Foucault muthemelen I. Hadot'nun eserini de okumuştu: *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1969. Vicdan idaresi konusunda, Antikçağ ve Hıristiyanlık pratiklerinin bu farklılığına Foucault şurada yeniden değinir: "Du gouvernement des vivants", 12, 19 ve 26 Mart 1980 dersleri ve *Öznenin Yorumbilgisi*, 3 Mart 1982 dersi, s. 345-348 ve 10 Mart dersi, s. 390.

gün boyunca var olma biçimini ya da bunun bir bölümünü bir söylemin filtresinden geçirerek, olup biteni gerçekliği içerisinde saptaması ve bu şekilde kendisini inceleyen kişinin meziyetlerini, erdemlerini, ilerlemelerini ortaya koyması gerekiyordu. Ancak vicdan idaresi pratiğine dahil olan bu vicdan muhasebesinin bir esas amacı vardı. Bu amaç, vicdan muhasebesi yapan kişinin tam olarak ne yaptığını, ne kadar ilerlemiş olduğunu bilerek kendisine hâkim olması, kendisini kontrol etmesiydi. Yani kendine hhakim olmanın bir koşuluydu bu.

Hıristiyan pratiğinde ise vicdan idaresi ve muhasebesinin son derece farklı biçimleriyle karşılaşırız. İlk olarak, vicdan idaresi tam olarak gönüllü değildir. En azından her zaman gönüllü değildir ve keşişler örneğinde bunun kesinlikle zorunlu olduğunu, bir vicdan idarecisine sahip olmamanın mümkün olmadığını görürüz. İkinci olarak, vicdan idaresi burada koşullara bağlı değildir. Bir talihsizliğe, krize ya da zorluğa cevap vermek değildir mesele. Vicdan idaresi kesinlikle süreklidir, bütün yaşam boyunca ve her şeyle ilgili bir idare söz konusudur. Nihayet üçüncü olarak, bu vicdan idaresi araçlarına dahil olan vicdan muhasebesinde, muhasebe bireyin kendi üzerinde hakimiyet kurmasını ve idareciyle arasındaki bağlılık ilişkisini bir anlamda telafi etmesini güvence altına alma işlevini taşımaz. Bunun tersi söz konusudur. Vicdan muhasebesi yalnızca idareciye kişinin ne yaptığını, ne olduğunu, tabi olduğu ayartmaları, içinde kalan kötü düşünceleri söyleyebilmek için yapılır; yani vicdan muhasebesi, ötekiyle olan bağlılık ilişkisini daha iyi vurgulamak, daha iyi sabitlemek için yapılır. Klasik Antik dönemdeki vicdan muhasebesi bir hâkimiyet aracıydı, oysa burada bir bağlılık aracıdır. Ve kişi, vicdan muhasebesi yoluyla, her an kendisi üzerine bir hakikat söylemi kuracaktır. Kişiyi vicdanını idare eden kişiye bağlayan belli bir hakikat, kişinin kendisinden damıtılacak ve üretilecektir. Burada da yine, Hıristiyan pastoralliğinde hakikatle kurulan ilişkinin, Yunan ve Roma antik döneminde bulabileceğimiz ilişkiyle ve İbrani pastorallik temasında beliren ilişkiyle hiç de aynı olmadığını görüyorsunuz.

Hıristiyan pastoralliğini öz itibariyle, temel olarak niteleyen şey, selametle, yasayla ya da hakikatle ilişki 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 ve onun temel özelliği budur. Nasıl ki Hıristiyanlığın, Hıristiyan pastoralliğinin yasayla ilişkisi, yasanın kabul ya da genelleştirilmesinin bir aracı olmaktan ibaret değilse, aynı şekilde bu Hıristiyan pastorallik bu

anlamda yasayla kurulan ilişkiyi dolambaçlı hale getirir ve bireysel, kapsayıcı, bütünlüklü ve sürekli bir itaat ilişkisi oluşturur. Bu, yasayla kurulan ilişkiden çok farklıdır. Ve nihayet hakikatle ilişkiye gelelim: Hıristiyanlıkta, Hıristiyan pastörün hakikati öğrettiği, insanları ya da koyunları bir tür hakikati kabul etmeye zorladığı doğru olsa da, Hıristiyan pastoralliği bu konuda büyük bir yenilik getirir. Bu pastorallik, kendinin ve başkalarının bir muhasebesinin yapılmasını ve incelenmesini sağlayan bir iktidar yapısı, bir iktidar tekniği geliştirir. Bu teknikler de, pastörün iktidarının uygulanmasını sağlayan bir tür hakikati, bir içsellik hakikatini, gizli ruhun hakikatini ortaya çıkarır – pastöre itaat böyle hayata geçirilir, tam itaat ilişkisi böyle kurulur ve işte o meziyet/kabahat ekonomisi burada işlerlik gösterir. Bence Hıristiyanlığın özünü, özgünlüğünü ve özgüllüğünü oluşturan şey selamet, yasa ya da hakikat değil, meziyet ve kabahatlerin, mutlak itaatin ve gizli hakikatlerin üretiminin bu yeni ilişkileridir.

Birkaç şey ekleyerek bitireceğim. Bir yandan, Hıristiyan pastoralliğiyle birlikte kesin olarak yeni bir iktidar biçiminin ortaya çıktığını görüyoruz. Çıkardığım ikinci ve son sonuç ise şu: Burada son derece özgül birtakım bireyselleştirme kipleri görüyoruz. Hıristiyan pastoralliğindeki bireyselleştirme son derece özel bir kipte meydana gelir ve bu kip tam da selamet, yasa ve hakikatle ilgili konular üzerinden anlaşılabilir. Pastoral iktidarın işleyişiyle kurulan bu bireyselleştirme, bir bireyin konumuyla, onun doğuştan gelen ayrıcalıklarıyla ya da eylemlerinin parlaklığıyla tanımlanmaz. Bu bireyselleştirme üç biçimde tanımlanır. İlk olarak, meziyet ve kabahatlerin dengesini, oyun ve akışlarım her an belirleyen bir yeniden dağılım oyunuyla tanımlanır. Bu bireyselleştirmenin bir konum meselesi değil, analiz yoluyla kimlik saptama meselesi olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak bu bireyselleştirme, bireyin hiyerarşik bir yerinin belirtilip vurgulanmasıyla yapılmaz. Kendinin kendi üzerindeki hâkimiyetinin olumlanmasıyla da yapılmaz, bir tabiyet ağı sayesinde yapılır – herkesin herkese tâbi olmasını gerektiren, aynı zamanda da bireyin merkezi, en küçük biçimi olarak benliğin, egonun, egoizmin dışlanmasını gerektiren bir tabiiyet ağıdır bu. Öyleyse bu, tâbi kılma [*assujettissement*] yoluyla yapılan bir bireyselleştirmedir. Nihayet üçüncü olarak, dışsal bir hakikatten hareketle değil, tersine içsel, gizli, saklı bir hakikatin üretiminden hareketle elde edilecek bir bireyselleştirmedir bu. Analiz yoluyla kimlik saptama, tâbi kılma, özneleştirme [*subjectivation*], işte Hıristiyan pastoralliği ve onun kurumları tarafından hayata geçirilen bireyselleştirme usullerini niteleyen şeyler bunlardır. O halde, pastoralliğin tarihi, Batı'daki bütün bir birey

selleştirme usulleri tarihini devreye sokar. Bunun öznenin tarihi olduğunu söyleyebiliriz.

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 [*subjective*] bir öznenin bu son derece özgül inşasıyla da yönetimselliği önceler. İşte pastoralliğin Batılı toplumlardaki iktidarın tarihinin çok önemli anlarından birini oluşturmasının sebebi, modern öznenin bu tipik inşa sürecidir. Hepsi bu kadar. Pastorallikle ilgili söyleyeceklerim bunlar, gelecek sefer yönetimsellik temasına geri döneceğim.

1 Mart 1978 Dersi

"Tutum" kavramı. – Pastoralliğin krizi. – Pastorallik içerisindeki tutum isyanları. – Modern dönemde direniş biçimlerinin politik kurumların sınırlarına doğru yer değiştirmesi: Ordu, gizli cemiyetler ve tıp örnekleri. – Söz dağarcığı sorunları: "Tutum isyanları", "boyun eğmezlik", "aykırılık", "karşı-tutumlar". Pastoral karşı-tutumlar. Tarihsel hatırlatma: a) Çilecilik, b) cemaatler, c) mistisizm, d) Kutsal Kitap, e) eskatolojik inanış. – Sonuç: Genel olarak iktidarın işleyiş kiplerinin analizi açısından "pastoral iktidar" kavramına gönderme yapmanın getirileri.

Geçtiğimiz sefer, pastorallikten ve pastoralliğin özgüllüğünden söz etmiştim. Neden bu meseleden, üstelik de bu kadar ayrıntılı bir biçimde söz ettim? Aslında bunun iki sebebi var. Birincisi, size Musevi-Hıristiyan ahlâk dîye bir şeyin varolmadığını,* bunun yapay bir birlik olduğunu göstermekti bu tabii ki gözünüzden kaçmamıştır. İkincisi, modern Batılı toplumlarda din ile politika arasındaki ilişkinin, belki de esas olarak devlet ile kilise arasındaki oyunda değil, pastorallikle yönetim arasında cereyan ettiğini göstermekti. Başka bir ifadeyle söylersek, temel sorun, en azından modern Avrupa'daki temel sorun, Papa ve İmparator değil, bizim dilimizde ve başka dillerde tek kelime ile ifadesini bulan bu karma kişilik, daha doğrusu bu iki kişiliktir: *Ministre.*** Tüm ikircikliği ile birlikte *ministre* terimi: Belki de gerçek sorunun, din ile politika, yönetimle pastorallik arasındaki ilişkinin gerçekten ortaya çıktığı yer burasıdır. İşte bu yüzden pastorallik teması üzerinde biraz ısrarla durmuştum.

Pastoralliğin, yalnızca birkaç temel öğesini belirttiğim bir teknikler ve usuller bütünü olduğunu göstermeye çalışmıştım. Elbette, bu teknikler benim belirtebildiklerimin çok ötesine gidiyor. Yine de hemen, daha sonra yeniden

---

(*) Bunu neredeyse tamamı işitilmeyen bir cümle izliyor: Antisemit [...] kavram. Foucault ekler: Yani Musevi-Hıristiyan bir ahlâk yoktur.

(**) "Ministre" kelimesi, Fransızcada ve birçok Latin dilinde, hem belli bir görevden sorumlu hükümet üyesi anlamında "bakan", hem de Tanrı ile insanlar arasında aracı görevini üstlenen "papaz" anlamına gelir. Bütün dinler için kullanılan bu terim, Hıristiyan kilisesi içerisinde özellikle ayinlerin idaresinden sorumlu kişiler olan papazlar için kullanılır. Yani *ministre* terimi, hem siyasi, hem de dini kullanımında bir aracılık ifade etmektedir. Çev.

ele almak üzere bir noktanın altını çizmek istiyorum: Yunanlar, Yunan Azizler ve özellikle de Nenizili Gregorius, pastoralliği niteleyen bu teknik ve pratikler bütününe çok ilginç bir isim veriyordu: *Oikonomia psuchôn,* yani ruhların ekonomisi.[1] Yani Aristoteles'te[2] bulduğumuz, ailenin varlıklarının ve zenginliklerinin, ailedeki kölelerin, kadının, çocukların, hatta bazen müşterilerin bir tür idaresini, *management*'ını ifade eden bu Yunan ekonomi kavramı, pastorallikle birlikte başka bir boyut ve başka bir referans alanına kavuşuyor. Başka bir boyut, zira Yunanlarda esas olarak ailevi olan *–oikos,* ev demektir– bu ekonomiye oranla, ruhların ekonomisi insanlığın tamamının, en azından Hıristiyanlığın tamamının boyutlarını alacaktır. Ruhların ekonomisi, tüm Hıristiyanların cemaati üzerinde ve özel olarak her Hıristiyan üzerinde etkide bulunmalıdır. Burada boyutlar değiştiği gibi referanslar da değişir, zira bundan böyle yalnızca aile ya da evin refah ve zenginliği değil, ruhların selameti söz konusudur. Bütün bu değişimlerin çok önemli olduğunu düşünüyorum; gelecek sefer ise size bu "ekonomi" kavramının 16 ve 17. yüzyıllarda geçirdiği ikinci dönüşümden söz edeceğim.

Elbette, bu *oikonomia psuchôn* ifadesini çevirmek için Fransızcadaki en uygun kelime "ekonomi" değildir. Latinler bunu *regimen animarum,* yani "ruhların rejimi" ifadesi ile çeviriyorlardı, ki bu tercih hiç de kötü sayılmaz. Ancak Fransızcada, bu ruhlar ekonomisini çevirmek için, ikircikliği son derece ilginç olan bir kelimeye sahip olmanın faydasını ya da zararını görüyoruz; nasıl yorumladığınıza göre bundan ötürü kârda ya da zararda olduğumuz söylenebilir. Bu "tutum" [*conduite*]* kelimesi, size sözünü edeceğim iki anlamda

---

1 Bu ifade *Söylevler* metninin içinde bulunmuyor gibidir. Ruh tıbbının, mümin kategorileri uyarınca farklı şekilde uygulamasına dair ikinci *Söylev*'de (2, 16, 5), Gregorius şöyle yazar: "Varlıkların bu kategorileri arasında, bazen fiziksel unsurlara ya da meydana geldiğimiz öğelerin karışımına ve kombinezonuna dair farklardan çok arzu ve iştahlara dair farklar vardır. O yüzden bunları yönetmek çok kolay değildir." Buradaki "yönetmek" fiili *oikonomian* kelimesinin çevirisidir (Fransızca çeviride 2, 29). Herhalde Foucault da *oikonomia* kelimesinin, iştah ve arzu varlıkları olarak koyunların pastoral yönetimini belirtmek için bu şekilde kullanılmasından hareketle söz konusu ifadeyi oluşturmuştur.

2 Bkz. Aristoteles, *Politika,* I, 3, 1253b: "Şehri meydana getiren parçalar artık açıklandığına göre, öncelikle aile yönetiminden (*oikonomia*) söz etmek gerekir; sonuçta her şehir ailelerden oluşur. Aile yönetiminin her bir parçasına, aileyi oluşturan parçalar denk düşer. Ancak ailenin bütünü kölelerden ve hür insanlardan oluşur. Ve bir şeyi araştırmaya o şeyin en temel bileşenlerinden başlamak gerektiğine ve bir ailenin birincil ve temel parçaları bir efendiyle bir köle, bir koca ve bir karı, bir baba ve oğulları olduğuna göre, bu üç ilişkinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini incelemek gerekir."

(*) Foucault'nun burada kullandığı *conduite* kelimesi, bir yandan insanların yönlendirilmesini, çobanın sürüsüne yön vermesinde olduğu gibi insanların bir yöne doğru götürülmesini, diğer yandan ise insanın kendi kendine takındığı tutumu, benimseyip uyguladığı davranışı belirtmektedir. Türk

da, 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başından evvel ortaya çıkmaz – bu konuda Montaigne'deki kimi pasajlara bakılabilir.[3] Zira bu *conduite* kelimesi iki şeye gönderme yapar. *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 – nihayet, yönlendirilme ya da rehberlik edilme edimine tekabül eden bir durumda kişinin tutumun nasıl bir biçim aldığıdır. Sanırım Nenizili Gregorius'un sözünü ettiği bu *oikonomia psuchôn*'un ehven-i şer çevirisi "ruhların yönlendirilmesi" [*conduite des âmes*] olabilir – ve kapsadığı alanla birlikte bu tutum/yönlendirme [*conduite*] kavramı, Hıristiyan pastoralliğin Batı toplumuna dahil ettiği temel öğelerden birisidir.

Şimdi ise pastoralliğin krizinin nasıl oluştuğunu, pastoralliğin bir anlamda nasıl patlayıp dağıldığını ve yönetimsellik boyutunu aldığını, yönetim, yönetimsellik sorunlarının nasıl pastorallikten hareketle ortaya konduğunu göstermek istiyorum. Elbette, bunlar sadece birkaç dayanak noktasından, kesintili bir dizi sondajdan ibaret. Burada hiçbir şekilde pastoralliğin bir tarihini yapmak söz konusu değil; ben özellikle de Katolik ve Hıristiyan pastoralliğinin bütün Ortaçağ boyunca ve nihayet 16. yüzyılda karşılaştığı büyük dışsal engelleri bir tarafa bırakacağım. Dışsal engel derken, var olmadıkları ya da etkileri olmadığı için değil, beni özellikle ilgilendiren noktalar bunlar olmadığı için bir kenara bırakacağım bir dizi şeyden söz ediyorum. Bu dışsal engeller mesela şunlardır: Hıristiyanlaşma yolunda olan ve geç Ortaçağ'da hâlâ bu şekilde kalan toplulukların pasif direnişleri – bu topluluklar, Hıristiyanlaşmış olsalar bile, pastoralliğin onlara dayattığı birtakım zorunluluklara uzun süre boyunca direnç göstermişlerdir. 1215'teki Latran Konsili'nin dayattığı günah çıkarma zorunluluğuna karşı, bu pratiğe karşı gösterilen sekin ler direniş. Ayrıca, pastoralliğin cepheden savaştığı, Hıristiyanlık dışı denebilecek, büyücülük gibi pratikler –gerçi bunların nereye kadar Hıristiyanlık dışı oldukları tartışılır, ama bu başka bir mesele– ya da büyük sapmalar, daha açık söylemek gerekirse Ortaçağ'ı kat eden büyük düalist sapma, yani Kat

çede, biri etkin diğeri ise edilgin olan bu iki anlamı birden karşılayacak bir kelime bulunmadığından, *conduite* için "tutum", fiil hali olan *conduire* için "yönlendirmek", insanın kendi tutumunu yönlendirmesi anlamındaki *se conduire* için "kendini yönlendirmek", başkalarının davranışlarına bir çoban gibi yön verme anlamındaki *conduire les conduites* ifadesi için ise "tutumları yönlendirmek" dedik – ç.n.

3 Bkz. örneğin *Essais,* I, 26, A. Tournon baskısı, Imprimerie nationale, 1998, cilt 1, s. 261 "Alış kanlıklarımıza uygun olarak çok farklı biçim ve ölçüye sahip dimağları aynı dersle ve aynı tutumla yönlendirmek isteyenlerin, onca çocuk arasında terbiyelerinin sonuç verdiği ancak bir ya da iki çocukla karşılaşmalarına şaşmamak gerekir."

harlar.[4] Diğer bir politik engel olarak, pastoralliğin politik iktidarla ilişkilerinden, Ortaçağ'ın ikinci yarısındaki ekonomik yapıların gelişimiyle birlikte yaşadığı sorunlardan da söz edilebilirdi.

İşte ben bunlardan söz etmeyeceğim. Ben bizzat pastoralliğin alanında ortaya çıkan kimi direniş noktalarını, kimi saldırı ve karşı saldırı noktalarını araştırmak istiyorum. Burada olup biten nedir? Son derece kendine has bir iktidar tipi olan pastoralliğin nesnesi insanların tutumu/yönlendirilmesi ise – yani pastoralliğin aracı onları yönlendirmeye izin verecek yöntemler, hedefi ise onların kendilerini yönlendirme ve davranma biçimleri, yani tutumları ise, pastorallik insanların yönlendirilmesini/tutumunu hedefleyen bir iktidar ise, bana öyle geliyor ki bununla bağlantılı olarak, bu pastoral iktidar kadar özgül olan bir dizi hareket, bir dizi direniş ve boyun eğmezlik de ortaya çıkmıştır. Bu hareketlere de, gene "tutum" kavramının tüm ikircikliğini koruyarak, kendilerine has tutum isyanları diyebiliriz.[5] Bu hareketlerin hedefi başka bir tutumdur, yani başka türlü yönlendirilmek, başka sürücüler ve başka çobanlar tarafından yönlendirilmek, başka hedefler ve başka selamet biçimleri için yönlendirilmek, başka usuller ve yöntemlerle yönlendirilmektir. Bu hareketler ayrıca, en azından zaman zaman, başkalarının yönlendirilmesinden de kaçınmaya çalışır, her bir kişinin kendini yönlendireceği biçimi belirlemesi için uğraşır. Başka bir ifadeyle ben, pastoralliğin tarihsel özgüllüğünün, tutum/yönlendirme reddiyelerinin, isyanlarının ve direnişlerinin özgüllüğüne tekabül edip etmediğini araştırmak istiyorum. Ve nasıl ki politik bir egemenliğin

4 Manici ikilik (İ.S. 216-277 arası yaşamış Manes ya da Mani'den gelir), 3. yüzyıldan itibaren Asya ve Kuzey Afrika'da geniş bir biçimde yayılır. İmparatorluk'ta bastırılmış olması sebebiyle küçük yeraltı cemaatlerine bölünmüştür. Yüzyıllar süren bir silinme döneminin ardından, "Manici" tarikatlar (Bogomiller ve Katarlar) Ortaçağ Avrupa'sında yeniden ortaya çıktılar, ancak Manicilikle bağlantıları sorunlu hale geldi. Kathar "sapkınlığı", 11. ve 13. yüzyıllar arasında Lombardiya'da, İtalya'nın merkezinde, Renanya'da, Katalonya'da, Champagne ve Bourgogne bölgelerinde, özellikle de Fransa'nın güneyinde yaygınlaştı. Bu sapkınlıkla savaş öncelikle engizisyon yoluyla, sonra da 1208'de III. Innocentius'un çağrısıyla yapılan ve bir fetih savaşına dönüşen haçlı seferi aracılığıyla yürütüldü.

5 Pastoral iktidarın karşılığı olarak tutum isyanlarının bu analizi, Foucault'nun *La Volonté de savoir*'da [*Bilme İstenci*] (*a.g.e.*, s. 125-127) ortaya koyduğu tezin, yani "iktidar olan her yerde direniş de vardır" tezinin devamıdır. Buna göre, "direniş hiç bir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir" ve aksine "iktidar ilişkilerindeki diğer terimi", "onların karşısındaki indirgenemez öğeyi oluştururlar." 1978 senesinde direniş kavramı Foucault'nun politika kavrayışının merkezinde yer almaktadır. İki dersin arasında bulunan, yönetimsellik üzerine bir dizi elyazmasında şöyle yazar: "Yönetimselliğin analizi, 'her şeyin politik olduğu' fikrine götürür. Politika, tam olarak yönetimselliğe karşı direnişle, ilk isyanla, ilk çatışmayla ortaya çıkan şeydir." Dersin sonraki kısmında, ifade edilen "karşı-tutum" fikri, Foucault'nun düşüncesinde özneleştirme / tabi kılma [*assujettissement*] teknikleriyle, 1980'den itibaren geliştirdiği özneleşme [*subjectivation*] pratikleri arasında temel bir geçiş oluşturur.

icracısı anlamındaki iktidara direnme biçimleri olduysa, nasıl ki iktisadi olarak sömürü kaynağı iktidara hitap etmiş direniş biçimleri ve reddiyeler olduysa, yönlendirme olarak iktidara karşı çıkan direniş biçimlerinin olduğu da söylenemez mi?

Hemen üç noktanın altını çizeyim. İlk olarak, meseleyi böyle ortaya koyunca acaba önce pastoralliğin geldiğini, ancak ondan sonra karşı hareketlerin, karşı saldırı diye adlandırdığım şeylerin, birtakım tepkilerin geldiğini varsaymış olmuyor muyum? Acaba burada karşılaşacağımız fenomenler yalnızca olumsuz ve tepkisel fenomenler değiller mi? Bütün bunlara daha yakından bakınca şunu görüyoruz: Aslında pastoralliğin kendisi, daha baştan itibaren, adına tutum isyanı demenin zor olduğu –çünkü bu tür bir tutum daha açıkça ortada yoktu– bir şeye karşı gelerek, onunla bir çatışma, husumet, savaş ilişkisi içinde ortaya çıktı. Burada söz konusu olan, 2., 3. ve 4. yüzyıllarda tüm Ortaçağ'ın örneklerini sunduğu bir dizi dinî davranış sarhoşluğudur – kimi gnostik tarikatlar bunun en tartışmasız ve parlak tanıklığını sunarlar.[6] Bu gnostik tarikatların en azından bazılarında madde ile kötülüğün özdeşleştirilmesi, maddenin kötülük olarak, mutlak kötülük olarak algılanıp nitelendirilmesi elbette kimi sonuçlar doğuruyordu: Örneğin, belirsiz bir çileciliğin verdiği bir çeşit baş dönmesi veya büyülenme hali, kişiyi maddeden kurtulmak ve derhal kurtulmak amacıyla intihar etmeye sürükleyebiliyordu. Şöyle bir fikir veya tema da vardı: Maddeyi ondaki kötülüğü tüketerek yok etmek, tüm mümkün günahları işlemek, maddenin bana açtığı tüm bu kötülük alanının sonuna dek gitmek – ancak böyle maddeyi yok edebilirim. Yani günaha girmek, sonsuzca günaha girmek. Bunların yanı sıra Yasa dünyasının ipta li teması vardır ve bunun sonucu olarak, yasanın dünyası olan bir dünyayı yıkmak için önce yasayı yıkmak gerekir, yani bütün yasalara karşı çıkmak ge rekir. Dünyanın ya da dünyanın güçlerinin sunduğu tüm yasalara ihlalle, sis tematik bir ihlalle karşılık vermek gerekir. Dünyayı yaratmış olanın düzeni

---

6 Gnostik hareketler, daha Hıristiyanlığın ilk çağlarından itibaren, üstün bir bilgi türü (*gnosis)* adı na kilisenin resmî öğretisine karşı çıktılar. Bu eğilim özellikle 2. yüzyılda ortaya çıktı ve bir dizi ta rikata bölündü. Antik dönemdeki Hıristiyan yazarlar gnostikleri Hıristiyan bir sapma olarak gö rüyorlardı, oysa 20. yüzyılın başından beri karşılaştırmacı okulun (*regilionsgeschichtliche Sch ule)* yaptığı çalışmalar, gnostik fenomenin çok daha karmaşık olduğunu, Hıristiyanlığın bir ürünü olmadığını, çeşitli etkilerin (Helenistik dinî felsefe, İran düalizmi, gizli kültler doktrini, Musevi lik, Hıristiyanlık) sonucu olduğunu gösterdiler. Bkz. M. Simon, *La Civilisation de l'Antiquite et le Christianisme,* Arthaud, Paris, 1972, s. 175-186; F. Gros, *L'Hermenutique du sujet* [Öznenin Yo rumbilgisi] içinde, s. 25-26, not 49 (Ch. Puech'in *Sur le manicheisme et Autres Essais,* Flammarion, Paris, 1979 eserine gönderme yapmaktadır). Foucault belki şu eseri de okumuştur: H. Jonas, *The Gnostic Religion,* Beacon Press, Boston, Mass., 1972.

nin tersine çevrilmesidir bu aslında. Dünyayı yaratmış olana, yani Habil'in kurbanlarını kabul edip Kabil'inkileri reddeden, Yakup'u sevip Esav'dan nefret eden, Sodom'u cezalandıran tanrıya, yani maddi bir dünya yaratmış olan Yahve'ye verilecek karşılık, Kabil'in kurbanlarını kabul etmek, Esav'ı sevip Yakup'tan nefret etmek, Sodom'u yüceltmektir. Geriye dönüşüp "düzensizlik" olarak adlandırabileceğimiz ne varsa, Batı'daki ve Doğu'daki Hıristiyan pastoralliği buna karşı ortaya çıkmıştır. Yani tutum ile karşı-tutum arasında dolaysız ve kurucu bir bağ vardır.

İkinci nokta, bu tutum isyanlarının kendilerine has oluşudur. Bunlar politik bir egemenliğin icracısı anlamdaki iktidara karşı yürütülmüş politik isyanlardan farklı olduğu gibi, sömürü kaynağı konumundaki iktidara karşı yürütülmüş iktisadi isyanlardan da farklıdır – yani, bunlardan farklı olduklarını size göstermeye çalışacağım. Aslında bu isyanlar, biçimleri ve hedefleri itibariyle bunlardan farklıdırlar.[7] Tutum isyanları gerçekten de vardır. Aslında, Hıristiyan Batı'nın tanıdığı en büyük tutum isyanı Luther'inkidir – bildiğiniz gibi, her ne kadar ekonomik ve politik sorunlar hemen öne çıksa da, bu isyan başlangıçta ne ekonomik ne de politikti. Ancak bu mücadelelerin özgül olması, bu tutum direnişlerinin özgül olması, onların kendilerine özgü partnerleri, biçimleri, dramaturjileri ve hedefleri ile birlikte başka isyan ve mücadelelerden ayrık ve yalıtılmış oldukları anlamına gelmiyor. Aslında, bu tutum isyanları her zaman başka çatışma ve sorunlarla bağlantılı oldular. Bu tutum isyanlarını bütün Ortaçağ boyunca burjuvaziyle feodalite arasında görürsünüz, örneğin Flaman şehirlerinde[8] veya Vaudès'çiler dönemindeki Lyon'da.[9] Bu isyanları, kentli ekonomiyle kırsal ekonomi arasında, özellikle 12. yüzyıldan itibaren hissedilen kopuşa bağlı olarak görürsünüz. Örnekleri

7 Foucault'nun geliştirdiği bu analiz, *Psikiyatrik İktidar*'daki 28 Kasım 1973 dersiyle karşılaştırılabilir (s. 67 vd.): Burada, Ortaçağ'da ve Reform öncesinde, görece eşitlikçi grupların meydana gelmesi "disiplin düzenekleri" terimleriyle ifade ediliyordu – bunlar da "egemenlik düzeneklerinin farklılaşma sistemine" karşıttılar. Dilenci rahipleri, Ortak Yaşam kardeşlerini ve Reform'un hemen öncesindeki halkçı veya burjuva cemaatleri örnek olarak alan Foucault, bunların örgütlenme biçimlerinde pastoralliğe bir dirençten çok egemenlik ilişkisinin bir eleştirisini görüyordu.

8 14. yüzyıldaki Hollanda, Özgür Ruh (bkz. aşağıdaki 41. ve 42. notlar) sapkınlığının en güçlü şekilde yerleştiği bölgelerden biriydi.

9 Kökeninde dilenci grupların tutumuna yakın duran Vaudès'çi hareket, 1170'te Pierre Valdès ya da Valdo (1140-1206) tarafından kurulan Lyon'un Fakirleri isimli cemiyetten geliyordu. Vaudès, kilise hiyerarşisini ve sakramentleri reddederek fakirliği ve İncil'e geri dönüşü savunuyordu. Önceleri Kilise tarafından örgütlenen (Latran Konsili, 1179) Kathar karşıtı vaaza katılsa bile, Kilise'yle çatışmaya girmekte gecikmedi ve Vaudès'çilik çok geçmeden Kathar Maniciliği ile bir tutuldu. Doktrini Provence, Dauphiné, Piémont bölgelerinde, İspanya ve Almanya'da etkili oldu. Bkz. L. Cristiani, "Vaudois" maddesi, *Dictionnaire de théologie catholique* içinde, cilt 15, 1950, s. 2586-2601.

bir yandan Hussitlerde ve Calixtinlerde,[10] bir yandan ise Taboritlerde[11] bulu nabilir. Bu tutum isyanlarını ya da direnişlerini sıklıkla, çok farklı ama çok önemli bir soruna, kadınların konumu sorununa bağlı olarak, kadınların toplumdaki, sivil ya da dinî toplumdaki konumlarına bağlı olarak görürsünüz. Kadın manastırlarında, mesela 12. yüzyılda adına *Ren Nonnenmistik*'i denen harekette görürsünüz.[12] Ortaçağ boyunca Jeanne Daubenton,[13] Marguerite Porete[14] vb. gibi kadın peygamberler etrafında oluşan gruplarda görürsünüz.

---

10 Calixtinler, Utrakistlerle birlikte Hussitlerin ılımlı kollarından birini oluşturuyorlardı. Utrakistler iki türlü komünyonu talep ederlerken, Calixtinler kutsal çanakta ısrar ediyorlardı. Bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Secker & Warburg, 1957. Bkz. aşağıdaki 39. not.

11 Prag'ın Dört Maddesi'nin (bkz. aşağıdaki 39. not) yılmaz savunucuları olan radikal Hussitler, Güney Bohemya'da, Yeni Ahit'e göre İsa'nın yeniden dirildiği dağın adından gelen Tabor şehrinde üslenmişlerdi. Prag'daki Yeni Şehir mahallesinin kral Venceslas tarafından dayatılan Katolik idaresine karşı Temmuz 1419'daki ayaklanmadan doğan bu hareket, önceleri zanaatkârlardan oluşmuş olsa da, hızla nüfusun fakir tabakalarına yayılmayı bildi. "Utrakistler klasik Katolik doktrine sadık kalsalar da, Taboritler laik de olsa rahip de olsa, her bir bireyin Kutsal Kitap'ı kendi aydınlığıyla okuma haklarını savunuyorlardı" (N. Cohn, s. 217). Dünya'yı temizlemek için bütün günah karları katletmeye çağrı yapan en radikal kesimler, Millenium'un gelmekte olduğunu söylüyorlardı. Millenium'un özelliği, "kaybolmuş bir anarşist ve komünist düzene dönüştü. Vergi, çiftlik kiraları ve imtiyaz ücretleriyle birlikte, özel mülkiyetin bütün biçimleri de kaldırılacaktı. Hiçbir tür insan otoritesi kalmayacaktı: 'Bütün insanlar kardeş gibi yaşayacaklar ve hiçbiri diğerine tabi olmayacak.' 'Efendimiz hükmedecek ve Krallık çelimsiz halka geri verilecek'" (*a.g.e.*, s. 222). Bu müca dele, "Deccal'ın eski ortağı", feodal ağa, zengin kasabalı, tacir ya da gezici mülksahibine benzetilen Dives'e karşı amansız bir savaşı da içeriyordu. Taborit ordusu Lipan'da 1434'te Utrakist birlikler tarafından yenilgiye uğratıldı. "Sonrasında, Hussit hareketinin Taborit ayağı hızla güç kaybetti. Tabor'un 1452'de Utrakistler tarafından alınmasının ardından, tutarlı bir Taborit gelenek yalnızca Moravia Kardeşler denen tarikatta kaldı" (*a.g.e.*, s. 231). Bkz. aşağıdaki 39. not.

12 *Nonnenmystik*, rahibelerin mistiği: Flaman mürit kadınların ruhaniliğini aşağılamak için kimi Alman bilginlerinin kullandığı tabir. Bu kadın hareketi hakkında bkz. Hadewijch d'Anvers (ed.), *Ecrits mystiques des Béguines*, le Seuil, Paris, 1954, yeniden basım "Points Sagesses", s. 9-34.

13 Bkz. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, s. 172: "1372'de kendilerine 'Fukaralar Cemiyeti' adını veren, ancak münasebetsiz bir biçimde *Turlupinler* lakabıyla anılan, aralarında iki cinsten de insanların bulunduğu sapkınlar Paris'te tutuklandılar. Onlar da [Marguerite Porete'in yandaşları gibi, bkz. sonraki not] bir kadın tarafından yönetiliyorlardı: Jeanne Dabenton. Bu kadın ve hapiste ölen yardımcısının vücudu yakıldı, tıpkı yandaşlarının tuhaf yazıları gibi. Bunların öğretisi hakkında hiçbir şey bilinmemektedir, ancak Turlupin ismi normal olarak yalnızca Özgür Ruh Kardeşleri'ne verilmekteydi."

14 Marguerite Porete (ölümü 1310), Hainut'lu kadın mümin [*béguine*], *Mirouer des Simples Ames Anientes et qui seulement demourent en Vouloir et Désir d'Amoures* eserinin yazarı (iki dilli basım: R. Guarnieri, Turnhout: Brepols, "Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis", 69, 1986). Bu metin 1876'da yeniden keşfedilmiş ve uzun süre Macar Marguerite'e atfedilmiştir; gerçek yazarı ise ancak 1946'da ortaya çıkmıştır (bkz. R. Guarnieri, Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti, Ed. di storia e lettaratura, Roma, 1965). Saf sevgi doktrinini öğreten bu eser, 14. yüzyılın başında Valenciennes'de meydanda yakılmıştır. Engizisyon tarafından sapkın ilan edilen Porete 1 Haziran 1310'da Paris'te idam edilmiştir. Onu mahkum ettiren iki onerme hakkında bkz. Hadewijch d'Anvers (ed), *Ecrits mystiques des Beguines*, s. 16, not 5; bu eserin daha önce anılan Guarnieri çevirisi dışında çeşitli Fransızca çevirileri mevcuttur (Albin Michel, 1984, Jerome

Bu isyanları yine, tuhaf bir biçimde hem yüksek sınıflardan, hem de halktan katılım alan kimi vicdan idaresi çevrelerinde ve nihayet 16. yüzyıl Ispanya'sında Isabel de la Cruz[15] ile Fransa'da Armelle Nicolas[16] ve Marie des Vallées[17] ile ya da Madam Acarie[18] ile birlikte görebilirsiniz. Bu isyanlar ayrıca kültürel seviye farklılıklarında, örneğin doktorla pastörler arasındaki karşıtlık ve çatışmada, tabii ki Wyclif'te,[19] Paris'teki Amaury'cilerde,[20] Prag'daki

Millon, 1991). Bkz. *Dictionnaire de spiritualité...*, cilt 5, 1964 ("Frères du Libre Esprit" maddesi), s. 1252-1253 ve 1257-1268 ve cilt 10, 1978, col. 343; N. Cohn, *a.g.e.*, s. 171-172.

15 1520'lerde Yeni Kastilyalı aydınlanmışların en büyük esin kaynağı olan Isabel de la Cruz, Fransisken tarikatına mensuptu. Etkisi, mistik el ayak çekişin –basit bir derin düşünce anlamındaki *recogimiento*'dan farklı olarak *dejamiento'nun*– ilkelerini vaz ettiği Guadalajara'dan kısa zamanda tüm Yeni Kastilya'ya yayıldı. 1524'te Engizisyon tarafından tutuklanarak, önce kırbaç, ardından da ölüm cezasına çarptırıldı. Bkz. M. Bataillon, *Erasme et Espagne*, Droz, Paris, 1937; Cl. Guilhem, "L'Inquisition et la dévaluation des discours féminins", B. Benassar (yön), *L'inquisition espagnole, XV-XIXe siècle*, Hachette, Paris, 1979, s. 212; hayatının ve davasının detayları hakkında bkz. J. E. Longhurst, *Luther's Ghost in Spain (1517-1546)*, Coronado Press, Lawrence, Mass., 1964, s. 93-99 ve yine aynı yazarın "La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición, 1524-1529", Cuadernos de historia da España (Buenos Aires) cilt XXV-XXVI, 1957.

16 Armelle Nicolas (İyi Armelle olarak da anılır, 1606-1671): Seneler süren içsel mücadelelerden, günah çıkarma ve mistik ayinlerden sonra fukaralık yoluna girip bütün mallarını fakirlere dağıtan köylü kökenli bir laiktir. Hayatı Saint Ursule de Vannes Manastırı'ndaki bir rahibe tarafından kaleme alınmıştır (Jeanne de la Nativité), *Le Triumphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu, nommée Armelle Nicolas* (1683), A. Warin, Paris, 1697. Bkz. *Dictionnaire de spiritualité*, 1937, cilt 1, col. 860-861; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin de guerres de Religion jusqu'à nos jours*, A. Colin, Paris, 1967, cilt 5, s. 120-138.

17 Marie des Vallées (1590-1656): On dokuz yaşından itibaren ruhani ve fiziksel acılar çekmiş, köylü kökenli bir laik. Büyücü olmakla suçlandıktan sonra serbest bırakılıp 1614'te masum ve ecinni ilan edildi. 1641'de onun içindeki kötü ruhları çıkarmaya uğraşan Jean Eudes, onun hem ecinni hem de azize olduğunu ilan etti. 1655'de üç ciltlik, yayınlanmayan ama elden ele dolaşan bir eser yayınladı: "La Vie admirable de Marie des Vallées et des choses prodigieuses qui se sont passées en elle". Bkz. H. Bremond, *a.g.e.*, cilt 3, s. 583-628; P. Milcent, *Dictionnaire de spiritualité* içinde, "Vallées (Marie des)" maddesi, cilt 16, 1992, s. 207-212.

18 Madame Acarie, doğuştan ismi Barbe Avrillot (1565-1618): Parisli yüksek burjuvaziye mensup olup, Karşı-Reform sırasında Fransa'daki kadın mistisizminin önemli figürlerinden biri olmuştur. İspanyol Carmel tarikatını, kuzeni Pierre de Bérulle (1575-1629) ile birlikte 1604'te Fransa'ya tanıtmıştır. Bkz. H. Bremond, *a.g.e.*, cilt 2, s. 192-262; P. Chanu, *La Civilisation de l'Europe classique*, Arthaud, Paris, 1966, s. 486-487.

19 Wyclif hakkında, bkz. 15 Şubat tarihli ders, not 44.

20 Amaury de Bène (yaklaşık 1150-1206): Paris'te diyalektik öğretirken, III. Innocentius tarafından Hıristiyanların panteist bir biçimde İsa'ya karıştıkları yönündeki düşüncesinden ötürü mahkûm edilmiştir. Arkasında hiç bir yazı bırakmamıştır. İki cinsiyetten de ona sadakat belirten rahipler ve laikler, ancak ölümünden sonra toplanmış, bunların arasından on kişi 1210'da Paris Konsili'nden sonra yakılmıştır. Amaury'cilikle ilgili temek kaynak şudur: Guillaume le Breton, *Gesta Philippi Augusti / Vie de Philippe Auguste*, J-L. Brière, Paris, 1825.

Panteizmin (*Omnia sunt Deus, Deus est omnia*) yanı sıra, Oğul ve Baba'nın döneminin ardından Kutsal Ruh'un geleceğini savunan Amaury'ciler, bütün sakramentleri reddediyorlar ve herkesin Kutsal Ruh'un içsel bağışlayıcılığı ile kurtarılabileceğini düşünüyorlardı. Ayrıca cennet ve cehennemin hayali yerler olduğunu ve tek yeniden dirilişin hakikatin bilgisiyle mümkün olduğunu

Jan Hus'ta[21] görülebilir. Yani bu tutum isyanları, kendi biçim ve hedeflerinde özgül olsalar da hiçbir biçimde özerk değildirler, özgüllüklerinin incelenebilir niteliği ne olursa olsun özerk kalmazlar. Aslında, kurumsal çatışmalarının, sınıfsal mücadelelerinin ve iktisadi sorunlarının tüm karmaşıklığıyla birlikte 17. yüzyıldaki İngiliz Devrimi de, tutum mücadelelerinin özgül boyutunu, tutum sorunu etrafındaki çatışmaları boydan boya ortaya koyar. Kim tarafından yönlendirilmeyi kabul ediyoruz? Nasıl yönlendirilmek istiyoruz? Neye doğru yönlendirilmek istiyoruz? Üzerinde durmak istediğim ikinci nokta, işte bu tutum direniş ve isyanlarının kendilerine has oldukları halde özerk olmayışları üzerineydi.[22]

Nihayet, üçüncü nokta. Bu tutum isyanlarının, dinî biçimleri itibariyle pastoralliğe, pastoralliğin büyük çağına, yani 10.-11. yüzyıllardan 16., hatta 17. yüzyıla kadarki haline denk düştükleri kesindir. Bu aşamadan itibaren, tutum isyanları ya da tutum direnişleri bambaşka bir biçim alacaklardır. Her ne kadar 18. yüzyıldaki metodist hareket gibi bir hareket, iktisadi ve politik olarak son derece önemli bir tutum isyanı, bir tutum direnişi olarak görülebilse de,[23] bir noktaya kadar bu isyanların yoğunluk ve sayı olarak azaldıkları söylenebilir. Ancak sonuç olarak bana öyle geliyor ki, genel olarak baktığımızda, 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başından itibaren çok sayıda pastoral işlev, yönetimselliğin icrasında tekrar ele alınmaya başladığında, yani yöne

---

savunuyorlardı. Bu sebeple günahın varlığını da yadsıyorlardı ("Eğer, diyorlardı, Kutsal Ruh'a sahip birisi kötü bir eylemde bulunmuşsa, günaha girmiş olmaz, zira Tanrı olan Kutsal Ruh günah işleyemez ve Tanrı olan Kutsal Ruh onda bulunduğu sürece insan günah işleyemez", Cesaire de Heisterbach (ölümü 1240), Dialogus miraculorum. Bkz. *Dialogus miraculorum*, C. Capelle, *Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, J. Vrin, Paris, 1932; A. Chollet, "Amaury de Bène", *Dictionnaire de théologie catholique* içinde, cilt 1, 1900, s. 936-940; F. Vernet, "Amaury de Bène et les Amauriciens", *Dictionnaire de spiritualité* içinde, cilt 1, 1937, s. 422-425; Dom F. Vandenbroucke, Dom J. Leclerq, Dom F. Vandenbroucke ve L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Âge* içinde, Aubier, Paris, 1961, s. 324; N.Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 156-161

21 Jan Hus (yaklaşık 1370-1415). 1400'de rahip olarak atanan Hus, ertesi sene Prag teoloji fakültesine dekan olmuştur. 14. yüzyıl ortasında Çek Kilisesi'nin krizinden doğan reformcu hareketin en önemli temsilcisidir. Ona göre imanın en doğru kuralı olan İncil'i Çek diline çevirir ve yoksulluğu vaz eder. Wyclif'in hayranıdır ve ona verilen hükmü kabul etmez. Kral Venceslas IV'ün desteğini kaybeder, Kilise'den atılır (1411 ve 1412'de), Bohemya'ya çekilir ve burada *De ecclesia*'yı (1413) yazar. Konstanz Konsili'inde geri çekilmeyince 1415'te idam edilir. Bkz. N. Cohn, s. 213-214, J. Boulier, *Jean Hus*, Club français du Livre, Paris, 1958; P. De Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss*, Bureau de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1960 (ek cilt: *Hussiana*); M. Spinka, *John Hus' Concept of Church*, NJ, Princeton University Press, Princeton, 1966.

22 Kutsal Kitap'ın yorumuna dayalı bu tutum isyanları konusunda bkz. Foucault'nun konferansı "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklarung*]", 27 Mayıs 1978, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84 (2), Nisan Haziran 1990, s. 38-39.

23 Bkz. yukarıdaki s. 133, not 45.

tim de insanların tutumunu, onları yönlendirmeyi üstlenmeyi talep etmeye başladığında, artık tutum çatışmalarının dinî kurumlar cenahından ziyade, politik kurumlar cenahında yaşandığını söyleyebiliriz. Ve artık politik kurumun sınırları dahilinde ve marjlarında tutum çatışmaları görür hale geliriz. Birkaç olası analiz ve araştırma tipi sunmak adına sadece bir dizi örnek vereceğim size.

İlk olarak, savaş meselesi. Uzun süre boyunca, yani 17-18. yüzyıllarda, savaşçı olmayı yüksek bir konum olarak, kabaca bir asalet olarak gören kişiler dışında, savaşmak az çok gönüllü biçimde yapılan bir meslekti –aslında çoktan ziyade az gönüllüydü ama bu önemli değil– ve bu anlamda askere alma sırasında bir dizi direniş, reddiye, firar meydana geliyordu. Firarlar, bütün 17.-18. yüzyıl ordularında çok yaygındı. Ancak savaş, bir ülkenin her yurttaşı için artık yalnızca bir meslek olmaktan, hatta genel bir yasa olmaktan çıkıp bir tutum haline geldiğinde, kamusal bir otoritenin, kamusal bir bilincin gözetiminde ve belirli bir disiplinin çerçevesinde, politik bir tutum, ahlâki bir tutum, bir özveri, ortak amaç ve selamete kendini adama haline geldiğinde, yani askerlik artık bir kader veya bir meslek olmak yerine bir tutum haline geldiğinde, demin sözünü ettiğim firar – yasa ihlalinin yerine başka bir firar biçiminin, "firar – boyun eğmeme" adını vereceğim bir biçimin geldiğini görüyoruz. Burada, savaş mesleğini yapmayı reddetmek ya da bu etkinliği bir süre bırakmak, silah taşımanın bu reddi, ahlaki bir tutum ya da karşı tutum olarak, yurttaşlık eğitiminin reddi olarak, toplumsal değerlerin, ulus ve ulusun selametiyle kurulması zorunlu olduğu düşünülen bir bağın, bu ulus içerisinde o anda işlemekte olan politik sistemin, kişinin başkalarının ya da kendisinin ölümüyle kurduğu ilişkinin reddi olarak görülür. O halde burada, artık o eski firar biçimiyle hiç ilgisi olmayan bir tutum direnişi fenomeninin ortaya çıktığını ve bunun Ortaçağ'da gördüğümüz kimi dinî tutum direnişi fenomenleriyle bazı benzerlikler gösterdiğini görüyoruz.

Bir başka örnek alalım. Modern dünyada, 18. yüzyıldan itibaren, gizli cemiyetlerin oluştuğunu görürsünüz. Aslına bakılacak olursa, 18. yüzyılda bunlar hâlâ dinî aykırılık biçimlerine yakındırlar. Kendi dogmaları, ritüelleri, hiyerarşileri, tavırları, törenleri, cemaat biçimleri vardır. Masonluk elbette burada ayrıcalıklı bir örnektir. Bu gizli cemiyetler 19. yüzyılda giderek politik öğelerden oluşmaya, komplolar, devrimler, politik veya toplumsal devrimler gibi daha açık politik hedefler koymaya başlarlar. Ancak bunların ortak özelliği başka bir tutumu aramalarıdır: Toplumun resmî, yüzeydeki ve görünür yönetimselliğinin önerdiği hedeflerden başka hedeflere doğru yön

lendirilmek, başka insanlar tarafından ve başka biçimde yönlendirilmek. Gizlilik şüphesiz böyle bir politik edimin zorunlu boyutlarından biridir, ancak aynı zamanda da bu yönetimsel tutuma bir alternatif oluşturma imkânı sunar: Başka bir tutum, tanınmamış liderler, özgül itaat biçimleri, vb. ortaya çıkar. Aslında bizim çağdaş toplumlarımızda hâlâ iki tip siyasi parti olduğu söylenebilir. Bunların bir bölümü iktidarın icrasına, sorumluluk ve görevlere ulaşmak için birer basamak gibidir, diğerleri ise, daha doğrusu diğer bir siyasi parti ise, uzun zamandır gizli olmayı bırakmış olsa bile eski bir projenin halesini taşımaya devam eder. Bu parti yeni bir toplumsal düzen oluşturma, yeni bir insan yaratma projesini elbette terk etmiştir, ama yazgısı ve ismi itibariyle bu projeye bağlıdır. Bu yüzden de, yalnızca mevcut toplumu yeniden üretse bile, bir tür karşı-toplum olarak, başka bir toplum olarak işlemek zorundadır: Liderleri, kuralları, ahlâkı, itaat ilkeleriyle birlikte bir başka pastorallik, bir başka yönetimsellik olarak işlemektedir. Bu yönüyle de, bildiğiniz gibi, kendisini bir yandan bir başka toplum, bir başka tutum/yönlendirme biçimi olarak sunarken, bir yandan da tutum isyanlarını yönlendirmek, onların yerini tutmak ve onları elinde tutmak için büyük bir güce sahiptir.[24]

Üçüncü bir örnek daha vereceğim. Modern biçimiyle pastorallik, esas olarak tıbbi bilgi, tıbbi kurum ve pratikler üzerinden kendisini ortaya koydu. Tıbbın, pastoralliğin büyük mirasçılarından biri olduğu söylenebilir. Bu yönüyle tıp da, 18. yüzyılın sonundan günümüze dek bir dizi tutum isyanına, ağır tıbbi *dissent*'ler [aykırılıklar – ç.n.] denebilecek bir dizi tutum isyanına sebebiyet vermiştir. Bunlar, kimi ilaçların alınmasının reddinden, aşı gibi kimi tıbbi önlemlerin reddine, belli bir tıbbi akılsallığın reddine kadar gider. Geleneksel tıbbı, otları, manyetizmi ve elektriği kullanan tedavi pratikleri etrafında bir dizi tıbbi "sapkınlık" oluşturma çabası gösterilmiştir; ayrıca kimi dinî gruplarda tıbbın topyekûn reddi de sıkça görülmüştür. Dinî aykırılık hareketlerinin, tıbbi yönlendirmeye karşı direnişlere nasıl eklemlenebildiğim de burada görüyoruz.

---

24 Komünist Parti'nin bu açık eleştirisi, Foucault'nun 1978-79'da sözünü ettiği "totaliter rejimleri adını verebileceğimiz şeylerin [...] tarihsel kökenindeki parti yönetimselliğini" inceleme projesine bağlanabilir (*Biopolitikanın doğuşu, a.g.e.*, 7 Mart 1979 dersi, s. 197). Bu ders boyunca gerçekleştirilmemiş olsa da, proje bütünüyle terk edilmiş değildir. Foucault Berkeley'deki son ziyaretinde, 1983 senesinde, iki dünya savaşı arasındaki dönemdeki politik akılsallıklar üzerine disiplinerarası bir çalışma grubu kurmuştu. Bu grup, sol partilerdeki, özellikle komünist partilerdeki politik militanlığı "yaşam biçimi" (devrimcilerdeki çilecilik etiği vb.) terimleriyle inceleyecekti. Bkz *History of the Present*, 1, Şubat 1985, s. 6.

Bu konu üzerinde daha fazla durmuyorum. Şimdi yalnızca gerçek anlamda bir söz dağarcığı meselesini gündeme getireceğim. Şimdiye dek direniş, reddiye, isyan adını verdiğim şeyler için tek bir kelime bulmaya çalışamaz mıyız? Acaba, egemenlik icra etmek ya da sömürmek yerine "yönlendiren" bu iktidar biçimlerine karşı çıkan bu isyan tipini, ya da daha ziyade bu özgül direniş türünü nasıl belirteceğiz? "Tutum isyanı" lafını sıkça kullandım, ancak beni pek de tatmin etmediğini söylemeliyim – çünkü "isyan" kelimesi, çok daha yaygın ve yumuşak olan kimi direniş biçimlerini belirtmek için hem fazla sınırlı, hem de fazla serttir. 18. yüzyıldaki gizli cemiyetler tutum isyanları teşkil etmezler, size demin sözünü ettiğim Ortaçağ mistiği de tam olarak bir isyan değildir. İkinci olarak, bütün bunların merkezindeki mesele itaat olsa da, "itaatsizlik" kelimesi de herhalde fazla zayıf kalıyor. Örneğin Anabaptizm[25] gibi bir hareket, bir itaatsizlikten çok daha fazlasını içeriyordu. Ayrıca, burada ele almak istediğim hareketlerin, yalnızca olumsuz olan "itaatsizlik" kelimesinin kavrayamayacağı bir üretkenlikleri, varoluş ve örgütlenme biçimleri, bir dayanıklılık ve sağlamlıkları var. "Boyun eğmeme" belki, ama burada da askerî anlamdaki boyun eğmemeye gönderme yapan bir kelime söz konusu.*

Tabii, akla gelen bir kelime var, ama onu kullanmaktansa dilimin kopmasını tercih ederdim. Bu kelime, tahmin ettiğiniz üzere, "aykırılık" [*"dissidence"*] kelimesi.[26] Bu kelime aslında, insanları gündelik varoluşlarında, yaşamlarında yönlendirmeyi amaçlayan iktidar biçimlerini rakip ve hedef olarak kabul eden direniş biçimlerine iyi tekabül ediyor. Bu aykırılık kelimesi iki açıdan, ikisi de tarihsel olan sebeplerden ötürü uygun düşerdi. İlk olarak, aykırılık kelimesi sıklıkla pastoral örgütlenmeye direnen dinî hareketleri belirtmek için kullanılmıştır. İkinci olarak ise kelimenin şu andaki kullanımı bu ilk anlamı destekler niteliktedir, zira Doğu Bloku ve Sovyetler Birliği'nde "aykırılık" denen şey,[27] karmaşık bir direniş ve reddiye biçimidir. Ne de olsa, hem

25 Köylü savaşlarının ürünü (bkz. aşağıdaki s. 200, not 1) olan Anabaptist hareketin (Yunanca kökeni: "ana"/"yeniden" ve "baptisein"/"suya dalmak") üyesi olmak için yetişkinlik döneminde yapılan ikinci bir vaftiz töreni gerekiyordu. Hareket birçok tarikata ayrılmıştı. Bkz. N. Cohn, *The Pursuitof the Millennium*, s. 273-306; E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* (P.U.F., cilt 1, Paris, (1961) 1988), s. 88-91.

(*) Fransızca *insoumission* kelimesi, Türkçe karşılığı olabilecek "boyun eğmeme"nin tersine, askerî alandaki emre itaatsizliği de kapsıyor – ç.n.

26 Bu kelime, tıbbı reddeden dinî biçimler konusunda yukarıda kullanılmıştır.

27 Bu "aykırılık" kelimesi 1970'li yılların başında SSCB ve diğer Doğu Bloku ülkelerindeki entellektüel muhalefet hareketini betimlemek için kullanılmaya başlanmıştı. "Aykırılar" aslında Rusça'daki *inakomysliachtchie*, yani "aykırı düşünen" kelimesine tekabül eder. Bu hareket, Andrei Sinyavksy ve Yuly Daniel'in 1966'da mahkûm edilmeleri üzerine ortaya çıkar (bkz. yukarıdaki 15 Şubat dersi, not 64). Bu hareketin Soljenitsin dışında SSCB'deki temel temsilcileri şunlardı: Fizik

o ülkeye özgü egemenlik yapılarını hem de ekonomiyi tanımlamakla görevli siyasi otorite, siyasi parti, aynı zamanda bireyleri tam da terör biçimini alan bir genelleşmiş itaatle yönlendirmekten, gündelik varoluşlarında yönlendirmekten sorumlu olan partidir. Zira terör, başkalarına komuta eden birilerinin onları korkudan titretmesi değildir. Terör, tam da komuta edenler korkudan titredikleri zaman olur – çünkü onlar, genel itaat sisteminin, üzerlerinde iktidar uyguladıkları insanlar kadar kendilerini de kapsadığını bilirler.[28] Bu açıdan, Sovyetler Birliği'ndeki iktidarın pastoralleşmesinden de söz edilebilir. Partinin bürokratikleştiği kesindir. Aynı zamanda partinin pastoralleşmesi de söz konusudur ve aykırılığın, aykırılık adı altında toplanan politik mücadelelerin en önemli boyutu, yönlendirilmenin reddidir. "Bu selameti istemiyoruz, bu insanlar tarafından ve bu araçlarla kurtarılmak istemiyoruz". Burada selamete yönelik bütün bir pastorallik sorgulanır. Soljenitsin budur işte.[29] "Bu insanlara itaat etmek istemiyoruz. Komuta edenlerin bile terör yüzünden itaat etmek zorunda oldukları bu sistemi istemiyoruz. Bu itaat pastoralliğini istemiyoruz. Bu hakikati istemiyoruz. Bu hakikat sisteminde sıkışıp kalmak istemiyoruz. Bizi sürekli yargılayan, bizim aslında kim olduğumuzu, hasta mı sağlıklı mı, deli mi akıllı mı olduğumuzu bize söyleyen bu sürekli gözetim ve inceleme siteminde sıkışıp kalmak istemiyoruz." Dolayısıyla bu aykırılık kelimesinin, size geçen derste söz ettiğim bu pastoral etkilere karşı verilen bir mücadeleyi kapsadığı söylenebilir. Aslında tam da aykırılık kelimesi şu anda olup biten bu tür fenomenlere çok bağlı olduğu için, yani bir anlamda fazla yerelleşmiş olduğu için, zararsız bir biçimde kullanılması mümkün değil. Zaten bugün kendi aykırılık kuramını üretmeyen birini gördünüz mü?

Öyleyse gelin bu kelimeyi bırakalım ve size önereceğim kelimeye bakalım. Şüphesiz kötü inşa edilmiş olsa da, "karşı-tutum" [*contre-conduite*] kelimesini öneriyorum (bu kelimenin yegâne avantajı, "tutum"un etkin anlamına

---

çi Andrei Sakharov, matematikçi Leonid Plioutch (Foucault kendisiyle Paris'te 1976 senesinde tanışmıştı), tarihçi Andrei Amalrik, yazarlar Vladimir Bukovsky (*Une nouvellelle maladie mentale en URSS: l'opposition*, çev. F. Simon ve J.-J. Marie, Le Seuil, Paris, 1971), Alexander Ginzburg, Victor Nekrasov ve Alexander Zinoviev. Bkz. *Magazine littéraire*, 125, Haziran 1977, *URSS: les écrivains de la dissidence*. Çekoslavakya'da, aykırılık hareketi, Jiri Hajek, Václav Havel ve Jan Patocka'nın Prag'da yayınladıkları Charte 77 dergisi etrafında örgütleniyordu.

28 Bkz. K.S. Karol'un Foucault ile söyleşisi: "Crimes et châtiments en URSS et ailleurs", *Le Nouvel Observateur*, 585, 26 Ocak-1 Şubat 1976, yeniden basım *Dits et Écrits*, III, s. 69: "Aslında terör, disiplinle uyuşmaz, onun başarısızlığıdır. Stalinci rejimde, polis şefinin kendisi bu gün Bakanlar Kurulu çıkışında öldürülebiliyordu. NKVD'nin hiçbir müdürü yatağında ölmemiştir."

29 Anti Sovyet aykırılık hareketinin en ünlü figürü Alexandr Isayeviç Soljenitsin hakkında bkz. *Biopolitikanın Doğuşu*, 14 Şubat 1979 dersi, s. 156, not 1.

gönderme yapmayı sağlaması). Karşı-tutum, yani başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek. Bunu örneğin "tutumsuzluk" [*inconduite*] kelimesine tercih ediyorum, zira o yalnızca kelimenin ve davranışın edilgin anlamını, "kendini gerektiği gibi yönlendirmemek" anlamını taşıyor. Ayrıca bu "karşı-tutum" kelimesi, "aykırılık" kelimesinin yol açtığı bir isimleştirmeden kaçınmayı mümkün kılıyor. "Aykırılık", "aykırı"dan gelir; aykırı olan aykırılık yapar. Ama bu isimleştirme ne kadar doğru emin değilim. Hatta tehlikeli bile olabilir, çünkü bir delinin ya da mücrimin aykırı olduğunu söylemenin herhalde pek bir anlamı yoktur. Burada bir tür kutsallaştırma ya da kahramanlaştırma durumu var ki bu bana çok geçerli görünmüyor. Buna karşılık, karşı-tutum kelimesini kullanarak, herhangi birini aykırı olarak kutsallaştırmadan, bir kişinin politikanın ya da iktidarın bu çok genel alanında nasıl hareket ettiğinin bileşenleri incelenebilir. Delilerin, hastaların ya da mücrimlerin davranışlarındaki karşı-tutum bileşenlerini, karşı-tutum boyutunu görmeyi mümkün kılar bu. O halde, "karşı-tutum" adını verebileceğimiz bu engin kategorinin incelenmesi meselesi söz konusudur.

Bu genel karşı-tutum temasının pastorallikte ve yönetimselikteki görünümünü bu şekilde hızlıca kat ettikten sonra, Ortaçağ'da işlerin nasıl olup bittiğini saptamayı denemek istiyorum: Bu karşı-tutumlar ne ölçüde size geçen sefer sözünü ettiğim pastoral iktidarı sorgulamışlar ve onu içeriden işleyerek aşındırmışlardır? Nasıl olup da Ortaçağ'da çok eski dönemlerden itibaren karşı-tutumların gelişiminin sonucu olarak pastoralliğin bir iç krizi ortaya çıkmıştır? Bu konuda, bir dizi iyi bilinen noktayı hatırlatmak istiyorum – bunları bu kadar kitabi bir biçimde özetlediğim için lütfen kusura bakmayın. İlk olarak, elbette, geçen sefer size çizdiğim pastorallik tablosuna nazaran, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren pastoral teknik ve usullerin son derece karmaşıklaştığı, pastoralliğin çok yoğun ve sıkı bir biçimde kurumsallaştığı bir tabloyla karşılaşıyoruz. İkinci olarak, pastoralliğin bu kurumsallaşmasının çok önemli ve özgül bir özelliği, ruhbanla laikleri* birbirinden ayıran ikili bir yapının pastoral alanın bizzat içinde oluşmuş olmasıdır.[30] Bütün Ortaçağ Hıristiyanlığı ve 16. yüzyıldan itibaren Katoliklik, birbirinden kesin hatlarla ayrılmış iki birey kategorisine bölünmüştür. Bunların hakları, zorunlulukları bir değildir; sivil ayrıcalıkları bir olmadığı gibi ruhani ayrıcalıkları

(*) Buradaki "laik" terimiyle, ruhban olmayan Hıristiyan halk kesimi kastedilmektedir – yay. haz.

30 Bu ayrımın kökeni hakkında bkz. J. Zeiller, "L'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles" A. Fliche ve V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours I L'Église primitive* içinde, Bloud & Gay, Paris, 1934, s. 380-381.

da bir değildir. Bu iki kategori, laikler ve ruhban kesimidir.[31] Hıristiyan cemaati içerisinde, yalnızca ekonomik ve sivil ayrıcalıklara sahip olmakla kalmayan, aynı zamanda başkalarına oranla cennete, göğe ve selamete daha yakın olmalarını sağlayan ruhani ayrıcalıklara sahip olan ruhban üyelerinin bulunmasından doğan bu ikilik, bu ikilik sorunu, pastoral karşı-tutumun sorun ettiği temel meselelerden biridir.[32] Pastoralliğin bu biçimde kurumsallaşmasına dair hatırlanması gereken başka bir nokta, rahiplerin sakramentlere* dayanan iktidarlarının bir teorisinin ve bir pratiğinin tanımlanmasıdır. Ruhbanla laikler arasındaki ikiliğin ortaya çıkışı gibi, bu fenomen de oldukça geç bir tarihte vuku bulur; yani ilk Hıristiyan cemaatlerdeki *presbyteros*, psikopos ve pastörlerin[33] aslında sakramentlere dayanan bir iktidarları yoktu. Pastör, sakrament gerçekleştirme gücünü, yani bizzat kendi edimiyle ve kendi sözleriyle koyunların selameti üzerinde doğrudan bir etki yaratma gücünü, bir dizi gelişimin sonucu olarak kazanmıştır.[34] İşte pastoralliğin dinî dönüşümleri konusunda söyleyeceklerim bunlar.

Politik açıdan, dışsal açıdan bakıldığında, bu pastoralliğin sivil yönetimle ve politik iktidarla ne denli iç içe olduğundan söz etmek gerekir. Kilise'nin, hem seküler ruhbanın, ama aynı zamanda da kurala göre yaşayan ruhbanın feodalleşmesinden söz etmek gerekir.** Nihayet, üçüncü olarak, bu içsel ve dinî gelişim ile bu dışsal ve politik gelişimin sınırlarında, 11.-13. yüzyıl

---

31 Ortaçağ'daki bu iki Hıristiyan türü (ki bunlara bir de dindarlardan oluşan bir üçüncü 'kesim' eklenir) arasındaki konum farkları üzerine bkz. G. Le Bras, J.-B. Duroselle ve E. Jarry, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'á nos jours. XII. Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* içinde, Bloud and Gay, Paris 1959, s. 149-177.

32 Burada, Wyclif ve Hus tarafından savunulan ve sonra Luther'in devraldığı "Evrensel papazlık" temasına gönderme yapılıyor.

(*) Sakrament terimi, Hz. İsa'nın başlattığına inanılan ve Hıristiyanların kurtuluşu için büyük öneme sahip olan özel ayinler için kullanılır. Katolik ve Ortodoks geleneklere göre yedi sakrament vardır: Vaftiz, Efkaristiya, Krizmasyon, Tövbe ve Günah İtirafı, Yağ Sürme, Ruhbanlık, Evlilik. Protestan kiliselerinde ise genellikle sadece Vaftiz ve Efkaristiya sakramentlerinin varlığı kabul edilir – yay. haz.

33 Bu terimlerin ("eski", *presbutesos* ve "gözetimci", *episkopos*) 1. yüzyıldaki eşanlamlılığı ve giderek ayrışmasıyla ilgili bkz. F. Prat, "Évêque. 1: Origine de l'épiscopat", *Dictionnaire de théologie catholique* içinde, cilt V, 1913, s. 1658-1672. Bkz. örneğin Elçilerin İşleri 20: 17 ve 28: I, Peter, 5: 1-2, vb. Havarilere dair yazılardaki bu eşanlamlılık, Protestanlar tarafından bakanın yalnızca laik cemaatin basit bir üyesi olduğu ve onun tarafından sakramentlerin idaresiyle vaaz için görevlendirilmiş olduğu biçiminde yorumlanır.

34 Bkz. A. Michel, "Sacraments", *Dictionnaire de théologie catholique* içinde, cilt XIV, 1939, s. 594

(**) Burada Hıristiyan ruhban sınıfında yapılan temel bir ayrımdan söz ediliyor. Seküler ruhban, laik yetini din-dışı sosyal yaşama dahil olarak sürdüren kilise görevlilerini kapsamaktadır. Kurala göre yaşayan [*réguliers*] ruhban ise genellikle bir manastır cemaati içinde, belirli kesin kurallar çerçevesinde yaşayan din adamlarını kapsar – yay. haz.

larda meydana gelen önemli bir olay üzerinde ısrarla durmak gerekir. Bu, o zaman bilinen pastoral pratiğin içerisine temelde laik olan bir modelin, adli modelin dahil oluşudur. Aslında, 11-13. yüzyıllar dediğim zaman tamamen yanlış bir şey söylemiş oluyorum, çünkü gerçekte Kilise daha 7. ve 8. yüzyıllardan itibaren adli görevleri üzerine almıştı ve icra ediyordu – o zamanın ceza kayıtları bunu belgeler. Ancak önemli olan şu: 11-13. yüzyıllardan itibaren, günah çıkarma pratiğinin gelişip zorunlu hale geldiğini görüyoruz; aslında bu pratik zaten büyük ölçüde yaygınlaşmıştı, ama 1215'ten itibaren her müminin düzenli olarak karşısına çıkacağı sürekli bir mahkeme oluştu.[35] Araf'a olan inancın,[36] yani adaletin ve pastoralliğin rol oynayabileceği bir tür geçici ve ayarlı ceza modelinin yerleşip geliştiğini görüyoruz. Ve bu rol tam da göz yummalar [*indulgences*] sistemi doğduğu zaman belirginleşir: Pastör ve Kilise, öngörülen cezaları kimi ölçülerde ve bazı koşullarda (özellikle mali koşullar) hafifletebilir. İşte bu adli modelin Kilise'ye dahil oluşu 12. yüzyıldan itibaren pastorallik karşıtı mücadelelerin en önemli nedenlerinden biri olacaktır ve hakikaten de böyle olmuştur.

Bunun üzerinde daha fazla durmuyorum. Yalnızca bu pastorallik karşıtı mücadelelerin çok farklı biçimler aldığını vurgulamak için birkaç şey söyleyeceğim. Burada da bu biçimlerin bir listesini vermiyorum. Sözünü etmek istediğim şeyler, daha belirli noktalar. Sadece bu pastorallik karşıtı mücadeleleri özellikle doktrinal bir düzeyde, örneğin Kilise teorilerinde, Wyclif ve Jan Hus'ta[37] bulabileceğinizi hatırlatmak istiyorum. Bu pastorallik karşıtı mücadeleleri bireysel davranışlarda da bulabilirsiniz – ya tamamen bireysel, ya da bireysel olan ama dizi halinde, salgın gibi yayılan bireysel davranışlarda, örneğin mistik akımlar içerisinde yer alan, kuruldukları anda dağılan kimi gruplarda. Bunun yanında, pastorallik karşıtı mücadeleleri tersine çok sağlam bir biçimde kurulmuş gruplarda da bulabilirsiniz: Bunların bazıları

35 4. Latran Konsili (1215), laikler için düzenli olarak, en az senede bir kere, Paskalya'da günah çıkarma zorunluluğunu getirdi – ruhban kesim içinse her ay, hatta her hafta. Cezai ve adli bir model uyarınca "tarifeli" günah çıkarma pratiklerinin gelişiminde bu olayın önemi için bkz. *Les Anormaux* [*Anormaller*], *a.g.e.*, 19 Şubat 1975 dersi, s. 161-163.

36 Bu ders verilirken, J. Le Goff'un bu konudaki temel kitabı henüz yayınlanmamıştı: *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981. Ancak Foucault şu çalışmayı okuyabilmişti: A. Michel, "Purgatoire", *Dictionnaire de théologie catholique* içinde, cilt 13, 1936, s. 1163-1326. Ayrıca bkz. J. Le Goff'un bu konudaki bibliyografyası, *a.g.e.*, s. 487-488.

37 Bkz. bu iki yazardan her birinin, biri 1378'de, diğeri ise 1413'te yayınlanan *Ecclesia*'ları: Iohannis Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, ed. I. Loserth (London: Trübner Co., 1886 [yeniden basım, New York ve Londra/Frankfurt: Johnson Reprint Corporation, Minerva, 1966]); Magistri Johanis Hus, *Tractatus de ecclesia*, ed. S. H. Thomson (Cambridge, University of Colorado Press, W. Heffer and Sons, 1956).

Kilise'nin sınırında, onun uzantısı olarak ve onunla çatışmaya girmeden gelişen gruplardır, örneğin kendini adama grupları ya da *Tiers ordres* denen cemiyetler. Diğerleri kesin bir kopuş içindedir, örneğin Vaudès'çiler,[38] Hussitler,[39] anabaptistler;[40] başkaları ise itaatle reddiye ve isyan arasında gidip gelir, tıpkı *bégard*'lar[41] ve özellikle *béguine*'ler[42] gibi. Bu pastorallik karşıtı mücadeleleri, karşı tutumları yine çok yeni bir tutumda, yeni bir dinî davranışta, yeni bir yapma ve var olma biçiminde, Tanrı'yla, zorunluluklarla, ahlâkla ve medeni yaşamla yeni bir ilişki kurma biçiminde bulursunuz. *Devotio moderna*[43] denen yaygın ve merkezî fenomen budur.

---

38 Bkz. yukarıdaki 9. not

39 Jan Hus'un ölümünün ardından (bkz. yukarıdaki 21. not), Bohemya'daki efendiler kurulu onun mahkûmiyetini şiddetle kınamıştı. Hussit ayaklanması, Temmuz 1419'daki "pencereden atma" vakası sonucunda ortaya çıktı ve 1437'de tamamen bastırıldı. Bu on sekiz sene boyunca, Avrupa bu sapkınlıkla başa çıkabilmek için Papa'nın çağrısıyla beş haçlı seferi düzenledi. Hussitlerin programı, *Prag'ın Dört Maddesi* (1420) ile özetlenmiştir: Kutsal Kitap'ın özgür vaazı, hem ekmeğin hem şarabın kullanıldığı kudas ayini, ruhban sınıfının mallarının alınması, ölümcül günahların bastırılması (bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 220). Hussit hareketi iki düşman partiye ayrılmıştı: İlk iki madde üzerinde geri adım attırmayı başaran (Basel'deki *Compactata*), Roma'yla bir antlaşmaya açık, Utrakistlerin ve Calixtinlerin ılımlı partisi ve Taboritlerin radikal partisi (bkz. yukarıdaki 10. not). Utrakistler, 1434'te Taboritleri ezmek üzere Roma ile anlaşırlar. Bkz. E. Denis, *Huss et la guerre des hussites* (Paris: E. Leroux, (1878) 1930); J. Macek, *Le Mouvement hussite en Bohême* (Prague: Orbis, 1965).

40 Bkz. yukarıdaki 25. not.

41 Bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 164: "Özgür Ruh sapkınlığı, elli yıldır ezilmiş olduğu halde, 13. yüzyılın sonlarından itibaren hızlı bir çıkış yakaladı. O andan itibaren ve Orta çağ'ın sonuna dek, 'bégards' adı verilen ve dilenci tarikatlarının laik ve gayri resmî kolunu oluşturan insanlar arasında hızla yayıldı. Kendilerinden hiçbir otorite devşirmeyen bu aziz dilenciler, en çok da rahat yaşayan rahip ve papazları hor görürlerdi; onların dinî vazifelerini yarıda keser ve her türlü dinî disiplini reddederlerdi. Durmadan ve izinsiz olarak vaaz verirler, halk arasında da ciddi bir başarı toplarlardı." Bégard'ların 1311 Viyana Konsili'nde hüküm giymeleriyle ilgili olarak bkz. Dom F. Vandenbroucke, Dom J. Leclerq vd., *La Spiritualité du Moyen Âge*, s. 427-428.

42 Bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 166-167: "Özgür Ruh hareketi 'Béguines' olarak tanınan kadınlara çok şey borçluydu; bu kadınlar genellikle zengin ailelerden gelen, hem dünya işleriyle ilgilenen hem de kendilerini dine adayan şehirlilerdi. 13. yüzyıl boyunca, Béguine'ler şu andaki Belçika bölgesinde, Fransa'nın kuzeyinde, Ren vadisinde –Köln'de iki bin kişiydiler–, ayrıca Bavyera'da ve Magdebourg gibi Orta Almanya şehirlerinde çoğaldılar. Diğerlerinden ayrılmak için, bu kadınlar dinî tipte bir elbise, yani gri ya da siyah pelerin giyer ve türban takarlardı. Ancak hepsi aynı biçimde yaşamazdı. Kimileri aile halinde, ellerindeki mülkle ya da kişisel emekleriyle yaşardı. Diğerleri her türlü bağı koparmış halde, Bégard'lar gibi şehirden şehre gezip dilenirlerdi. Ancak Béguine'lerin büyük bir kısmı giderek kimi ev ve mahallelerde gruplaşan gayri resmî dinî cemaatler oluşturdular. Béguine'ler doğrudan sapkınca niyetler ortaya koymazlardı, ancak en derin biçimleriyle mistik deneyime teşneydiler. Beguine'lerde düzenli bir tarikat disiplini yoktu: Bu çılgın ve pervasız dinî ateşliliğe pek iyi gözle bakmayan ruhban kesim de onlara rehberlik etmiyordu." Bkz. Fr. J.-B. P., Hadewijch d'Anvers, ed., *Écrits mystiques des Béguines* içinde.

43 Windesheim Manastırı'nda toplanan ve Jean Busch tarafından vaftiz edilen Ortak Yaşam kardeşlerinin geliştirdiği ruhani akım. En iyi ifadesini Thomas à Kempis'e atfedilen *l'Imitation de Jesus Christ*'te bulur. Bkz. P. Debongnie, "Dévotion moderne", *Dictionnaire de spiritualité*, cilt 3, 1957,

Peki, pastoral tutum / karşı-tutum ilişkilerinin tarihi burada açığa çıktığına göre, bu çeşitli fenomenlerde aklımızda tutmamız gereken şeyler nedir? Bana öyle geliyor ki Ortaçağ, beş temel karşı-tutum biçimi geliştirmiştir ve bunlar, selametin, itaatin ve hakikatin ekonomisinde (yani geçen sefer sözünü ettiğimiz ve bana kalırsa pastoral iktidarın müdahale alanını oluşturan bu üç alanda) pastoral iktidarı kısmî olarak ya da tamamen yeniden dağıtmaya, ters çevirmeye, iptal etmeye ya da etkisizleştirmeye çalışmıştır. Ortaçağ boyunca gelişen bu beş karşı-tutum biçimi hangileridir? – Analizin bu şematik ve akademik havasını lütfen affedin.

İlk olarak, çilecilik. Çileciliği bir karşı-tutum olarak sunmak biraz paradoksal görünebilir, zira çileciliği daha ziyade Hıristiyanlığın özüne bağlama ve Hıristiyanlığı antik dinlerden farklı olarak bir çilecilik gibi görme eğilimi var. Ama bence Doğu ve Batı Kiliselerinde, 3. ve 4. yüzyıllarda, pastoralliğin esas olarak, en azından azımsanmayacak bir ölçüde çileci pratiklere karşı geliştiğini hatırlatmakta fayda var. Pastorallik en azından keşişliğin, Mısır veya Suriyeli anakoretliğin aşırılıklarına karşı gelişmiştir.[44] Manastırların ortak yaşamla ve zorunlu olarak ortak yaşamla örgütlenmeleri, bu manastırların içinde papaz ve onun iktidarının temsilcisi olan astları etrafında tüm bir hiyerarşinin örgütlenmesi, ortak yaşanılan ve hiyerarşik olarak işleyen bu manastırlarda bir kuralın ortaya çıkışı, herkese aynı biçimde, en azından aynı kategorideki tüm rahiplere, bu kategorideki üyelerin hepsine birden belirli bir biçimde uygulanacak bir kuralın ortaya çıkışı... Ayrıca üst olan kişinin mutlak, tartışmasız otoritesinin varlığı, üstün emirlerine yönelik hiçbir zaman tartışıl-

---

s. 727-747; P. Chaunu, *Les Temps des réformes. La crise de la chrétienté, l'éclatement*, Fayard, Paris, 1975, s. 257 ve s. 259-260. Bu kitap şu eseri gönderme yapar: E. Delaruelle, E. R. Labande ve P. Ourliac, *Histoire de l'Église*, ed., Fliche ve Martin, cilt XIV, özellikle s. 926: "*Devotio moderna*'da, onu geleneksel manastır adanmasıyla karşılaştırdığımızda göze çarpan ilk özellik, dinî tören adabından çok iç yaşantılarla ilgili olmasıdır. Bkz. A. Hyma, *The Christian Renaissance: A History of the "Devotio moderna"*, Grand Rapids, 2 cilt, Michigan, 1924.

44 Anakoretik tecridin kısıtlanması, Batı'da 465'ten itibaren birçok konsil kararına konu olmuştur (Vannes Konsili, Adge (506) ve Orléans'da (511) tekrarlanan uygulamalar). Bkz. N. Gradowicz-Pancer, "Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Vè-Vlè siècles)", *Revue historique*, CCLXXXVIII/I, 1992, s. 5. Mısırlı *anakoretlik* hakkında bkz. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. ve Londra, 1978, 4. bölüm, "From the Heavens to the Desert: Anthony and Pachomius." Foucault bu sırada Peter Brown'un konuyla ilgili ilk makalelerine aşinaydı: Örneğin "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, LXI, 1971, s. 80-101; yeniden basım P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Faber and Faber, Londra, 1982, s. 103-152. Ayrıca şu kitabı da biliyordu: A. Voöbus, *A History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain, CSCO, 1958-1960. Ayrıca bkz. E. A. Judge, "The earliest use of 'Monachos'" *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 20, 1977, s. 72-89.

maması gereken bir itaatin kuralı, gerçek vazgeçişin bedenden ya da tenden değil, kişinin istencinden vazgeçişi olduğu düşüncesi; başka türlü söylenirse, bu ruhani biçim içerisinde rahipten talep edilen en büyük özverinin tam da itaat olması, bütün bunlar şunu gösteriyor: Bütün mesele, çileciliğin içinde sonsuz olabilecek, ya da en azından bir iktidarın örgütlenmesiyle uyumsuz olabilecek her şeyi bu [pastoral] örgütlenmeyle sınırlamaktı.[45]

Peki, çileciliğin içerisinde itaatle uyumsuz olan ya da itaatin içinde özü itibariyle çilecilik karşıtı olan şey neydi? Bana öyle geliyor ki çilecilik, ilk olarak kendinin kendi üzerindeki bir alıştırmasıdır, bireyin kendisiyle oynadığı "beden bedene" bir oyundur. Burada bir başkasının otoritesi, bir başkasının mevcudiyeti, bir başkasının bakışı mümkün olsa bile zorunlu değildir. İkinci olarak, çilecilik giderek artan bir zorluk cetveli izler. Kelimenin tam anlamıyla bir alıştırmadır.[46] Peki daha kolaydan daha zora, daha zordan daha da zora giden bu alıştırmada, bu zorluğun ölçütü nedir? Bu ölçüt, çilecinin acısıdır. Zorluğun ölçüsü, çilecinin sonraki aşamaya geçmek, sonraki alıştırmayı yapmak konusunda yaşadığı güçlüktür – o kadar ki acısıyla, kendi reddedişleriyle, kendi iğrenmeleri ve imkânsızlıklarıyla, kendi çileciliğinin rehberi haline gelen kişi, kendi sınırlarını tanıdığı andan itibaren çilecidir. Sınırın bu dolayımsız deneyimiyle birlikte, onu aşmaya sevk edilir. Üçüncü olarak, çilecilik aynı zamanda bir tür meydan okumadır, içsel bir meydan okuma olduğu kadar başkasına da bir meydan okumadır. Doğulu, Mısırlı ya da Suriyeli keşişlerin, çilecilerin yaşam betimlemelerinin olduğu hikâyeler, çileciden çileciye, keşişten keşişe yöneltilen meydan okumalarla doludur. Birisinin çok zor bir alıştırma yaptığı öğrenilir ve buna daha da zor bir alıştırmayla cevap verilir: Bir ay boyunca oruç tutmak, bir yıl boyunca, yedi yıl boyunca, on dört yıl boyunca oruç tutmak[47] gibi... O halde, çilecilik bir tür meydan okuma, içsel ve

45 Bkz. Cassianus, *Conférences*, 18, 4. ve 8. Bölüm. Cassianus'taki anakoretik ve manastırcı yaşam tercihleri konusunda bkz. Fransızca çeviride Aziz Basileus'un senobitik biçim lehindeki tutumunu aktaran E. Pichery'nin önsözü, s. 52-54. (N. Gradowicz-Pancer, *a.g.e.*, s. 5 not 13'te, sahte ermiş ler olarak görülen yalnız kişiler hakkında şuraya gönderme yapar: 18, 8, s. 21-22). Bkz. *La Regle de Saint-Benoît*, birinci bölüm: "Rahip çeşitleri" (yazar burada bir kurala ve başrahibin emrine ta bi olarak manastırda yaşayan senobitleri, manastırda elde ettikleri disiplinle "çölün benzersiz mu cadelesine" hazırlanan anakoretleri, "arzularının istençlerini yasa haline getiren" sarabayitleri ve "hiç durmayan, hep gezen" girovagları ayırır). Cassianus'un düşüncesinde mükemmel yaşam yeri olarak "çöl" fikrinden senobitik yaşamın yüceltilmesine geçiş konusunda bkz. R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 11. Bölüm: "City or Desert? Two models of community."

46 *Askêsis*'in dar anlamında kullanıldığı çilecilik ya da alıştırma hakkında bkz. *L'Hermeneutique du sujet*, 24 Şubat 1982 dersi, s. 301-302.

47 Bu örnekler şuralarda bulunmaz: *Apophtegmata Patrum* (*Patrologia Graeca*, 65); İngilizce çevi

dışsal meydan okumadır. Dördüncü olarak çilecilik, bir mükemmellik haline olmasa da bir dinginlik ve sakinlik haline, geçen sefer sözünü ettiğim bir *apatheia* haline ulaşmaya çalışır[48] ve bu da aslında başka bir çilecilik biçimidir. İtaat pastoralliğinde bu farklı olacaktır, ancak çilecinin *apatheia*'sı tam da kendisi üzerinde, bedeni ve kendi acıları üzerinde uyguladığı hâkimiyettir. Çileci, öyle bir noktaya ulaşır ki, acı çektiği şey ona artık acı vermez; bedenine uygulayacağı hiçbir şey onda hiçbir sıkıntı, hiçbir tedirginlik, azap ya da güçlü his yaratmaz. Burada da bir dizi örnek var; mesela size geçen sefer sözünü ettiğim rahip Yuhanna,[49] öyle bir çilecilik safhasına varmıştı ki, gözüne bir parmak sokulduğunda bile kımıldamıyordu.[50] Tabii ki bu temalar Budist çileciliğine ve keşişliğine son derece yakındır.[51] Neticede, burada mesele kendi kendini yenmektir, dünyayı, bedeni, maddeyi, hatta şeytanı ve ayartmalarını yenmektir. Ayartmanın önemi de buradan gelir: Çileci kişi ayartmayı ortadan kaldırmaktan ziyade ona sürekli hâkim olmalıdır. Çilecinin ülküsü artık ayartma düşüncesine sahip olmamak değil, varmış olduğu hâkimiyet halinde bütün ayartmaların onun için etkisiz olmasıdır. Nihayet çileciliğin beşinci özelliği, bedenin, yani maddenin reddine, gnostik pratiğin ve düalizmin boyutlarından biri olan bu akozmizme* gönderme yapılması, ya da bedenin İsa ile özdeşleşmesine gönderme yapılmasıdır. Çileci olmak, yani acıları kabul etmek, yemek yemeyi reddetmek, kendine kırbacı dayatmak, kendi bedenine, kendi tenine kızgın demir sürmek, tüm bunlar bedenin İsa'nın bedeni gibi olması içindir. Çileciliğin tüm biçimlerinde, Antik dönemde olduğu kadar Ortaçağ'da da karşımıza çıkan şey bu özdeşliktir. Suso'nun meşhur metnini[52]

---

ri, *The Sayings of the Desert Fathers*, çev. B. Ward, Oxford University Press, Oxford, 1975; Fransızca eksik çeviri, *Paroles des Anciens*; ve tam çeviri, çev. L. Regnault, *Les Sentences des Pères du Désert* Solesmes, 1981.

48 Bkz. yukarıdaki 22 Şubat dersi, s. 181-182.

49 Bkz. *a.g.e.*, s. 179-180.

50 Bu anekdot ne Cassianus'un *Institutions*'larında, ne *Apoptegmata Patrum*'da, ne de *Histoire lausiaque*'da bulunur.

51 Bu cümleyi okurken, Foucault'nun bu seanstan birkaç hafta sonra Japonya'ya giderek, Kyoto'da "uzmanlarla Budist mistiğini Hıristiyan mistiğinin teknikleriyle karşılaştırıp tartıştığını" hatırlayalım (Daniel Defert, "Chronologie," *Dits et Écrits*, 1, s. 53). Bkz. "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen" (1978), *Dits et Écrits*, 3, s. 618-624; ayrıca bkz. s. 621, zen ile "bireyselleşmeyi hedefleyen" Hıristiyan mistisizmi arasındaki fark üzerine: "Zen ve Hıristiyan mistisizmi kıyaslanamayacak iki şey, oysa ki Hıristiyan ruhaniliğin teknikleri ve Zen ruhaniliğin teknikleri kıyaslanabilir."

(*) Evrenin gerçekliğini reddeden görüş – yay. haz.

52 Henri Suso (1295? – 1366), 1831'de kutsanılan Dominiken; *Horologium sapientiae* ve Almanca yazılmış birçok kitabın yazarı. *Vie, Livre de la Sagesse éternelle, Livre de la Vérité* ve *Petit Livre des lettres* adlı eserleri de vardır. Konstanz manastırına 13 yaşındayken girer, Köln'de Eckhart'ın

hatırlayın: Bir kış sabahının dondurucu soğuğunda üzerinde demir kancalar olan bir kırbaçla kendini kırbaçlayınca bedeninden parçaların kopmaya başladığını ve kendi bedeni için sanki İsa'nın bedeniymiş gibi ağlayıncaya dek bunun sürdüğünü anlatır.[53]

Gördüğünüz gibi, burada çileciliği niteleyen bir dizi öğe vardır: Atletlerin yarışına, insanın kendisi ve dünya üzerindeki hâkimiyetine, maddenin reddine ve gnostik akozmizme, ya da bedenin övücü özdeşleştirilmesine gönderme yapılmaktadır. Tabii bu, sürekli bir itaat gerektiren, istençten ve yalnızca istençten vazgeçilmesini isteyen, bireyin dünyadaki tutumunun ortaya dökülmesini gerektiren pastorallik yapısıyla (size bunu geçen sefer söylüyordum) tamamen uyumsuzdur. Pastoral itaat ilkesinde dünyanın reddi hiçbir şekilde yoktur; hiçbir zaman mutlak bir mutluluğa ya da İsa ile özdeşleşme haline, bir tür mükemmel hâkimiyetin son haline ulaşılmaz, bunun yerine ki şinin başkalarının emirlerine uyduğu, daha baştan kazanılmış bir itaat haline ulaşılır. Son olarak, bu itaat halinde asla başkalarıyla ya da kendiyle bir yarışma yoktur, tersine, sürekli bir alçakgönüllülük vardır. Bu iki yapının, yani itaat ve çileciliğin, birbirlerinden derin biçimde farklı olduğunu düşünüyorum. Ve bu yüzden, Ortaçağ'da pastoral karşı-tutumlar ortaya çıktığı zaman, çilecilik pastoralliğe karşı kullanılan destek noktalarından, araçlardan biri olmuştur. Bazı dinî çevrelerde –Benediktinler gibi tutucu çevrelerde, Taboritler[54] gibi epey açık çevrelerde, Vaudès'çilerde, ya da ara konumda olan Flagellanlarda–[55] çok gelişmiş olan bu çileciliğin Hıristiyanlığa tamamen yaban-

öğretimini izler, hayatını vaaz vermeye adar. Bkz. J.-A. Bizet, *Le Mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*, F. Aubier, Paris, 1946; *Mystiques allemands du XIVe siècle: Eckhart, Suso, Tauler*, Aubier, Paris, tarihsiz [yaklaşık 1957]) s. 241-289, yeniden basım: Aubier-Montaigne, "Bibliothèque de philologie germanique", Paris, 1971; ve "Henri Suso", *Dictionnaire de spiritualité* içinde, 1968, cilt 7, s. 234-257; Dom F. Vandenbroucke Dom J. Leclerq vd., *La Spiritualité du Moyen Âge* içinde, s. 468-469.

53 *Vie*, XVI, Henri Suso, *OEuvres complètes* içinde, çev. J. Ancelet-Hustache, Le Seuil, Paris, 1975, s. 185: "Saint-Clément gününde, kış bastırdığında, bir kere genel olarak günah çıkardı ve bu bir sn olduğu için hücresine kapanarak iç çamaşırına dek soyundu, gövdesine, kollarına ve bacaklarına iğneli bir kırbaçla vurmaya başladı, öyle ki tıpkı hacamat işleminde olduğu gibi baştan aşağı kan içinde kaldı. Bu kırbacın olta gibi bir ucu vardı, deriye batıp onu yırtıyordu. O kadar hızlı vurdu ki kırbaç üç parçaya ayrıldı, biri elinde kaldı, diğerleri ise duvarlara savruldu. Ayakta durup kanlar içinde kendine baktığında, bu zavallı görüntüsü çarmıha gerilen İsa'ya benziyordu. Kendisine o kadar acıdı ki bütün kalbiyle ağladı ve soğukta diz çökerek, çıplak ve kanlar içinde Tanrı'dan yumuşak bir bakışla günahlarını silmesini istedi."

54 Bkz. yukarıdaki 11. not.

55 *Flagellants* ["kendilerini kırbaçlayanlar"] hareketi 13. yüzyıl ortasında İtalya'da ortaya çıkan Üyeleri kefaret zihniyetiyle kendilerini kırbaçlarlar. Almanya'da, 1348 49'daki Kara Veba sırasın da epey yayıldıktan sonra sonunlenmiştir. N. Cohn, mutasını genelde onlara karşı olumlu davran dığını belirtir. "Flagellant'lar kendilerini, yalnız günahlarından arınan basit günahkarlar gibi de

cı olduğu elbette söylenemez, ama Hıristiyanlığın etrafında örgütlendiği pastoral iktidar yapısına yabancı bir öğe olduğu kesinlikle söylenebilir. Bu çilecilik, Hıristiyanlığın tüm tarihi boyunca 11. ya da 12. yüzyıllardan itibaren de özel bir yoğunlukla, bir mücadele aracı olarak kullanılmıştır. Bunlardan çıkan sonuç, Hıristiyanlığın çileci bir din olmadığıdır. Hıristiyanlığı kendi iktidar yapıları açısından niteleyen şey pastorallik olduğu ölçüde, Hıristiyanlık temel olarak çilecilik karşıtıdır – çilecilik burada, bu iktidar yapılarına karşı kimi Hıristiyan teolojisi ya da dinî deneyim temalarının kullanılmasında taktik bir öğe olmuştur. Çilecilik bir tür ters dönmüş ve aşırılaşmış itaattir, egoist bir kendi üzerinde hâkimiyet pratiğine dönüşmüştür. Bir anlamda çileciliğe özgü bir aşırılık vardır tam da dışsal bir iktidar açısından tam da onu ulaşılmaz kılan bir aşırılık.

Ayrıca şu da söylenebilir. Hıristiyan pastoralliği, Yahudi ya da Yunan-Roma yasa anlayışına, aşırı ve tamamen ölçüsüz bir öğe eklemiştir: İtaat, bir insanın bir diğerine sürekli ve belirsiz itaati. Bu pastoral itaat kuralının üzerine, çileciliğin kendisinin de abartılı ve ölçüsüz bir ek yaptığını söyleyebiliriz. Çilecilik, itaati buyrukların aşırılığıyla ve bireyin kendisine koyduğu meydan okumalarla boğar. Sıralama şöyle gidiyor: İlk başta, yasaya uyulan bir düzey var. Pastorallik buna başkasına boyun eğme ve itaat etme ilkesini ekliyor. Çilecilik de bu ilişkiyi bir kez daha tersine çevirip, kişinin kendi üzerine yaptığı alıştırmayı bir meydan okumaya dönüştürüyor. O halde, pastorallik karşıtlığının ilk öğesi ya da pastoral karşı-tutumun ilk öğesi, çileciliktir.

İkinci öğe ise cemaatlerdir. Gerçekten de, pastoral iktidara boyun eğmemenin bir başka biçimi, ilk biçimin bir noktaya kadar tersi olan ikinci biçimi, cemaatler meydana getirmektir. Çilecilik daha ziyade bireyselleştirici bir eğilim taşır. Cemaat ise bambaşka bir şeydir. Neye dayanır cemaat? İlk olarak, Ortaçağ boyunca oluşmuş cemaatlerin büyük kısmında görülen bir tür teorik arka plan söz konusudur. Bu teorik arka plan, pastörün otoritesinin ve onun hakkında önerilen teolojik ya da eklesiolojik* haklılaştırmaların reddidir. Özellikle de, cemaatler içinde en şiddetli ve en sert olanlar, Kilise'yle

---

ğil, dünyanın günahlarını sırtlarında taşıyan şehitler gibi görürler ve öyle de görünürler – böylece vebayı, hatta insanlığın topyekûn yok oluşunu bile farklı yorumlarlardı" (*The Pursuit of the Millennium*, s. 133). Böylece, kendini kırbaçlama kolektif bir *imitatio Christi* olarak yaşanıyordu. 1349'dan itibaren, bu hareket devrimci bir millenarizme doğru gelişti – Yahudilerin katliamında önemli bir yer almış olan Kilise'ye şiddetle karşı çıktılar. Papa VI. Clementius'un onların hatalarını ve aşırılıklarını suçlayan mesajı, kendi sonunu hazırlamıştır. Bkz. P. Bailly, "Flagellants," *Dictionnaire de spiritualité* içinde, cilt 5, 1962, s. 392-408; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 121-143.

(*) Kilise içerisinde oluşan bilgiden kaynaklanan ç.n.

tam olarak köprüleri atmış olanlar, Kilise'nin merkezî ve temel organı olan Roma'nın bir yeni Babil olduğunu ve Deccal'i temsil ettiğini söyler. Bu kıyamete dair ve ahlâki bir temadır. En bilge gruplarda, cemaatin kurulması yönündeki bu dur durak tanımayan ve hep yeniden başlayan etkinlik, daha ince bir biçimde önemli doktrin sorunlarına dayanıyordu. Bunların ilki, günah işleyen pastör sorunuydu. Acaba pastör, iktidarının ve otoritesinin ayrıcalığını, bir kez devraldığı ve silinmez niteliğe sahip olan bir mühre mi borçludur? Başka türlü söylersek, acaba rahip olduğu ve rahiplik unvanını almış olduğu için, daha üst bir otorite tarafından askıya alınmadığı sürece, ondan geri alınamayacak bir iktidara mı sahip olmuş olur? Acaba pastörün iktidarı, onun ahlâki olarak kim olduğundan, iç yaşantısından, yaşama biçiminden ve tutumundan bağımsız mıdır? Bu sorun, gördüğünüz gibi, size geçen kez sözünü ettiğim kabahatler ve meziyetler ekonomisiyle bağlantılıdır. Bu soruna tamamen teorik, teolojik ve eklesiyastik cevaplar verenler arasında özellikle Wyclif ve Jan Hus'u sayabiliriz. Wyclif şöyle diyordu: "*Nullus dominus civilis, nullus episcopus dum est in peccato mortali*", yani: "kişi eğer ölümcül bir günah işlemişse, ne bir sivil efendi, ne de bir dinî otorite olabilir".[56] Daha açıkça söylersek, bir pastörün ölümcül bir günah işlemiş olması, ona bağlı müritleri üzerindeki tüm iktidarını askıya alır. Jan Hus bu ilkeyi *De ecclesia* başlıklı bir metinde... hayır, *De ecclesia*'da değildi bu. Prag'daki Beytüllahitm Kilisesi'nin[57] duvarlarına şöyle yazdırmıştı: "Kimi zaman üstlerinize boyun eğmemek iyi bir şeydir." Hatta Jan Hus, "itaat sapkınlığından"[58] söz ediyordu. Yani ölümcül günah işleyen birine itaat edersek, kendisi de yasaya, itaat ilkesine sadakatsiz olan bir pastöre itaat edersek, o zaman biz de sapkın hale geliriz. Jan Hus'un itaat sapkınlığı ilkesi böyle bir şeydir.

Başka bir doktrin meselesi, rahibin sakramente dayanan iktidarıyla ilgilidir. Temelde rahibin sakrament dağıtma iktidarı nasıl oluşur? Kilise doktrini başından itibaren rahibin sakramente dayalı iktidarını desteklemiş, ağırlaştırmış ve giderek yoğunlaştırmıştır.[59] Rahip ilk olarak vaftiz yoluyla ce-

---

56 J. Wyclif, *De ecclesia*. Bu tezi Jan Hus yeniden kullanır, ölümcül bir günah işleyen bir rahibin tam olarak bir rahip olmadığını belirtir (piskopos ve papa için de geçerlidir bu önerme): "Her ne şekilde olursa olsun, erdemsizlik içinde yaşayan rahipler kilise iktidarını kirletmektedirler [...]. Hiç kimse, eğer İsa ve Petrus'un davranışlarını harfiyen taklit etmiyorsa, onların temsilcisi olamaz." (V. Martinus'un 22 Temmuz 1418 tarihli mektubuna göre Hus'un yazılarından alıntılayan: J. Delumeau, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, PUF, "Nouvelle Clio," 2. baskı, Paris, 1968, s. 63.

57 Jan Hus, Masumlar Kilisesi'nde (Beytüllahim Kilisesi olarak da bilinir) Mart 1402'de Çek dilinde vaaz vermeye başlamıştır.

58 Bu iki alıntının kaynağını bulamadık.

59 Bkz. yukarıdaki s. 181, not 59.

maate girişi sağlar, günah çıkarma yoluyla yeryüzünde özgürleştirdiği kişiyi göklerde de özgürleştirir, nihayet Efkaristiya yoluyla İsa'nın bedenini sunar. İşte Kilise'nin kendi rahipleri için yavaş yavaş belirlediği tüm bu sakramente dayalı iktidar, gelişen farklı dinî cemaatler tarafından durmadan sorgulanacaktır.[60] Örneğin, çocuklara dayatılan ve rahibin irade sahibi olmayan birisi üzerinde uyguladığı bir edim olan vaftize karşı çıkılacaktır.[61] Çocuk vaftizinin reddi ve yetişkinler için, yani gönüllü (bireyler açısından gönüllü olduğu kadar onları kabul edecek cemaat için de gönüllü) vaftizin geliştirilmesi eğilimi ortaya çıkacaktır. Bütün bu eğilimler tabii anabaptizme[62] götürür, ama aslında daha öncesinde Vaudès'çilerde, Hussitlerde vb. vardı bu. Günah çıkarma karşısında da çekinceler vardır: 10.-11. yüzyıllara dek günah çıkarma hâlâ laiklerin kendi aralarında yapabildikleri bir etkinlik, bir pratikti; oysa 11.-12. yüzyıldan sonra rahiplere özel, mutlak şekilde onlara ait hale gelmişti. İşte bu cemaatlerde rahibe gidip günah çıkarma konusunda çekinceler vardır ve laiklerin günah çıkarması pratiği söz konusudur. Örneğin, Oberland Tanrı Dostları'nın aktardığı hikâyeler arasında şöyle bir anlatı vardır: Pençesine düştüğü tensel ayartmaları anlatmak için rahibe giden bir kadına, rahip bütün bunların çok vahim olmadığını ve bunlardan endişelenmemesi gerektiğini söyler. Sonraki gece Tanrı, yani İsa ona görünür ve şöyle sorar: Neden sırlarını bir rahibe anlattın? Sırlarını kendine saklamalısın.[63] Günah çıkarmanın reddi – en azından bir tür günah çıkarmanın reddi.

Nihayet Efkaristiya'ya gelirsek, burada da gerçek mevcudiyetle ilgili

60 Bkz. A. Michel, "Sacrements", *a.g.e.*, s. 593-614.

61 *A.g.e.*, col. 594: "*Décrétales*, 1. III, başlık III, 42, *Majores*'te bulunan, III. Innocentius'un Ymbert d'Arles'e yolladığı mektup (1201), çocukların vaftiz edilmesinin işe yaramadığını savunanları suçlar, inanç ya da merhametin onlara *habitus* olarak bile verilemeyeceğini, zira onların ikna olma yetisinden mahrum olduklarını savunur."

62 Bkz. yukarıdaki 25. not.

63 Bkz. A. Jundt, *Les Amis de Dieu au quatorzième siècle*, Sandoz & Fischbacher, Paris, 1879, s. 188. Söz konusu hikayede, Brabant'lı Ursule isimli kızın, 1288'de yalnız ve münzevi bir hayatı seçmesi anlatılıyor. On sene boyunca çileciliğin en ağır pratiklerini sürdürdükten sonra, Tanrı ona "kendi iradesiyle kendisine dayattığı dışsal alıştırmaları bırakıp", ruhani yaşamını "içsel alıştırmalar" yoluyla yalnızca göksel eşine [İsa'ya – Yay. haz.] idare ettirmesi gerektiğini belirtir. Ursule itaat eder ve çok geçmeden "en korkunç ve kirli ayartmalar"ın saldırısına uğrar. Tanrı'dan boşuna yardım bekledikten sonra, bu sıkıntılarını günah çıkardığı rahibe anlatır – o ise onun bu saf güveninden faydalanarak "karanlık, tuhaf, alengirli sözlerle" tensel arzularını yerine getirmesi gerektiğini, bu şekilde Tanrı'nın ondaki etkinliğini engelleyen ayartmalardan kurtulabileceğini belirtir. Onuru kırılan kız, rahibi huzurundan kovar. Ertesi gece, Tanrı yine ona gözükür ve yalnızca eşinin bilmesi gereken içsel yaşantısının sırlarını başka bir adama anlatmış olmasının bir kabahat olduğunu söyler; böyle "gevezelik" ederek dürüst bir insanı günaha sokmakla suçlar onu. Ertesi gün Ursule günah çıkardığı rahibi çağırır; rahip özür diler ve yeniden son derece iffetli, örnek teşkil eden davranışlarına geri döner."

bir büyük sorun vardır ve bu karşı-tutum cemaatlerinde gelişen pratiklerde, Efkaristiya gene ekmek ve şarap tüketilen cemaat yemeği biçimini alır, ancak gerçek mevcudiyet dogması* genellikle yoktur.

İşte bu cemaatlerin dayandığı teorik arka plan budur. Bu cemaatlerin oluşumunun temel özelliği, olumlu yanıyla ele alındığında şudur: Bunlar Hıristiyan pastoralliğini örgütleyen rahipler ve laikler ikiliğini kaldırırlar ya da kaldırmaya niyetlenirler. Peki bu ikiliğin yerini ne alır? Bir sürü şey, mesela pastörün seçim yoluyla ve geçici bir şekilde belirlenmesi, örneğin Taboritlerde olduğu gibi... Ve bu durumda, pastörün ya da sorumlu kişinin, geçici olarak seçilmiş *praepositus*'un, hiçbir ayırıcı özelliği yoktur. Bu pastör bir sakrament elde etmiş değildir; onu belli bir sayıdaki göreve ve sorumluluğa belli bir zaman için taşıyan şey, bizzat cemaatin iradesidir. Bu irade ona geçici bir otorite bahşeder, ancak o bu otoriteyi asla bir sakrament almış olduğu için elinde tutmaz. Ruhbanla laikler arasındaki bu ikiliğin yerine genellikle seçilmiş olanlarla olmayanlar arasındaki son derece farklı bir ikilik konulur. Bu elbette Katharlarda böyledir, Vaudès'çilerde de böyledir. Bu ayrım tabii epey farklıdır, çünkü birisinin zaten seçilmiş olduğu andan itibaren, rahibin onun selameti üzerindeki etkisi sıfırlanmış olur. Selamet yolunda ona rehberlik etmek için bir pastörün müdahalesine gerek yoktur, zira o zaten selametin yolundadır. Ve tersine, hiçbir zaman seçilmemişlerin ve seçilmeyecek olanların da pastöre ihtiyaçları yoktur. Bu seçilmiş – seçilmemiş ikiliği, resmî Kilise'de, genel olarak Kilise'de bulunan bu pastoral iktidarın bütün bu örgütlenmesini dışarıda bırakır.

Başka bir ilke de, cemaatin bütün üyelerinin mutlak eşitliği ilkesidir: Dini biçimde, herkes pastör, herkes çoban, herkes rahip olursa hiç kimse bunları olamaz; ya da Taboritlerde bulunan ekonomik biçimde, malların kişisel mülkiyeti yoktur ve alınmış olan her şey yalnızca cemaat tarafından, zenginliklerin eşit bir paylaşımı ve cemaat tarafından kullanılması öngörülerek alınmıştır.

Bütün bunlar, bu cemaatlerde itaat ilkesinin tamamen yok sayıldığı ya da ortadan kaldırıldığı anlamına gelmiyor. Tersine, kimi cemaatlerde hiçbir itaat biçimi kabul edilmez. Kimi gruplarda, mesela Panteist esinli kimi Özgür Ruh kardeşleri[64] gruplarında –ki bunlar az çok Amaury de Benè'den,[65] Stras

(*) Burada İsa'nın bu ayinde bedenen gerçek anlamda mevcut olması kast ediliyor – ç.n.

64 Bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 156-161; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, 1250-1450*, Manchester University Press, Manchester, 1967, s. 308-407 (s. 309-311'de burada Foucault'nun savunduğu süreklilik eleştirilir). R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1972.

65 Amaury'cilere dair bkz. yukarıdaki 20. not.

hourglu Ulrich'ten[66] esinlenmişlerdir– Tanrı'nın maddenin kendisi olduğu kabul edilir. Netice olarak, bireysel olan her şey bir yanılsamadır. İyi ile kötü arasındaki paylaşım var olamaz ve ancak bir hülyanın ürünüdür, dolayısıyla bütün iştahlar meşrudur. Bu açıdan, ilke düzeyinde her tür itaati dışlayan ve her tutumun meşruluğunu olumlayan bir sistem var karşımızda. Ancak yine de bu cemaatlerde itaat şemalarını geçerli kılmanın farklı biçimleri vardır, pastoral şemadan çok farklı bir kipte işleyen şemalar... Örneğin karşılıklı itaat ilişkileri... Oberland Tanrı Dostları grubunda, bir bireyin diğerine verdiği karşılıklı itaat yeminleri vardır. Rulman Merswin[67] ile Oberland Tanrı Dostu[68] ismi verilen anonim kişi bu şekilde 28 yıl süreli bir karşılıklı itaat antlaşması yapmışlardır. Aralarındaki antlaşma, 28 yıl boyunca birinin diğerinin

---

66 Strasbourglu Ulrich Engelbert (1220/25-1277), Büyük Albertus'un yandaşı ve önemli bir külliyatın, yani Rhen teolojisinin büyük kurucu metinlerinden olan *Summa de summo bono*'nun yazarıdır. Bkz. J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, O. P. La Summa de Bono. Livre I. Introduction et édition critique*, "Bibliothèque thomiste", XII, Paris, 1930; E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1922; yeniden basım "Petite Bibliothèque Payot", s. 516-519; A. de Libera, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, OEIL, "Sagesse chrétienne", Paris, 1984; yeniden basım: Le Seuil, "Points Sagesses", Paris, 1994, s. 99-161.

67 Bkz. J. Ancelet-Hustache, Suso'nun toplu eserlerine giriş yazısı, *Oeuvres Complètes*, s. 32: "Rulman Merswin (1307-82) bir laik, bir bankacı, bir iş adamıydı. Uzun zaman 'Oberland Tanrı Dostu' ismi verilmiş apokrif literatür muhtemelen ona aitti. Yani aslında sahteci biriydi, ancak servetini Yeşil Ada'daki Yuhannacı tarikatın kurulmasına harcamış, 40 yaşında dünyevi hayattan elini ayağını çekmiş ve kendisini ruhani hayata adamıştır." Bkz. A. Jundt, *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse*, Fischbacher, Paris, 1890; Ph. Strauch, "Rulman Merswin und die Gottesfreunde", *Realenzyklopädie fürprotestantische Theologie und Kirche* içinde, cilt 17, Leipzig, 1906, s. 203; J. M. Clark, *The Great German Mystics: Eckhart, Tauler and Suso*, Blackwell, Oxford, 1949, bölüm 5; F. Rapp, "Merswin (Rulman)" *Dictionnaire de spiritualité* içinde, cilt 10, 1979, s. 1056-1058.

68 14. yüzyıl mistik literatüründeki bu efsanevi karakter herhalde hiç var olmamıştır. P. Denifle, onun kekeme Nicolas de Bale olduğunu söyleyen Ch. Schmidt'e karşı onun bir kurgu ürünü olduğunu ortaya koyduğundan beri ("Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie", *Histor.-polit. Blätter* içinde, cilt LXXV, Münih, 1875), tarihçiler bu figürün ve yazılarının arkasında kimin gizlendiğini merak ediyorlar. A. Chiquot'ya kalırsa ("Ami de Dieu de l'Oberland", *Dictionnaire de spiritualité* içinde, cilt 1, 1937, s. 492), her şey bu kişinin Rulman Merswin olduğunu düşündürüyor. Bu tartışma hakkında bkz. Dom F. Vandenbroucke, Dom J. Leclerq, *La Spiritualité du Moyen Âge* içinde, s. 475. Ayrıca bkz. W. Rath, *Der Gottesfreund vom Oberland, ein Menscheitsführer an der Schwelle der Neuzeit: sein Leben geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher der Johanniterhauses "Zum Grünen Wörth" in Strasbourg*, Zurich, Heitz, 1930. H. Corbin, *En islam iranien* (Gallimard, "Bibliotheque des idées", Paris, 1978) s. 395, 2. notunda bu son esere referans verir, zira ona göre bu kitap edebi aşırılıklara kaçmadan "ruhani olayın gerçek doğasını ortaya koymuştur". Foucault, itaat antlaşması anekdotunu A. Jundt'un 1879'da yayınlanan kitabından (bkz. sonraki not) alıntılar ve iki kişiliği birbirinden ayırmaz. Jundt 1890'da, *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland* eserinde Denifle'in eleştirilerine cevap vermiş ve Oberland Tanrı Dostu'nun hiçbir zaman var olmadığı tezine hak vermiştir (s. 49-50), ancak bunun Merswin'in bir icadı olduğu yolundaki fikre katılmamıştır (s. 69-93).

emirlerine sanki bu diğeri Tanrı'ymış gibi uymasını öngörüyordu.[69] Ayrıca hiyerarşilerin tersine döndüğü fenomenler de vardır. Mesela, Hıristiyan pastorallik, pastörün kendi cemaatinin son hizmetkârı olması gerektiğini bildirse de, herkes bilir ki –ve herkesin bu konuda deneyimi vardır– cemaatteki son hizmetkâr asla pastörlük yapamaz. Bunun tersine, bu gruplarda hiyerarşinin sistematik olarak ters çevrildiğini görüyoruz. Yani, en cahil ya da en fakir olan, ya da haysiyetini ve şerefini en çok kaybetmiş olan, en berduş haldeki insan seçilir, mesela bir fahişe seçilip grup sorumlusu yapılır.[70] Bu örneğin Fakirler Cemiyeti'nde böyle olmuştur: En düzensiz hayatı yaşayan Jeanne Dabenton, tam da bu yüzden grubun pastörü, sorumlusu olmuştur. Nasıl ki çilecilik, saf ve basit itaat ilkesine nazaran neredeyse ironik bir abartma tavrı geliştirmişse, bu cemaatlerde de, bu cemaatlerin bazılarında da bir tür karşıtoplum tavrı vardır: Bir karnaval gibi, ilişkilerin ve toplumsal hiyerarşinin ters çevrilmesi söz konusudur. Tabii burada, toplumun bir karnavalı andıran bu tepetaklak olma pratiğini ve bu dinî grupların oluşumunu, var olan pastoral hiyerarşinin tam karşıtı olarak okumak gerekir (aslında başlı başına bir sorundur bu). Başta olanlar gerçekten de sonda olacaktır, ama sonda olanlar da başa geçeceklerdir.

Üçüncü karşı-tutum öğesi olarak mistik pratikten, yani tanımı gereği pastoral iktidarın dışına düşen bir deneyimin ayrıcalığından söz edeceğiz.* Bu pastoral iktidar aslında, bildiğiniz gibi, bir hakikatin öğretiminden bireyin incelenmesine giden bir hakikat ekonomisi geliştirmiştir. Bir yanda bütün müminlere dogma olarak nakledilen bir hakikat, diğer yanda da ruhun derinliklerinde keşfedilmiş bir sır olarak her bir müminden damıtılan bir hakikat. Mistik pratikte ise çok farklı bir ekonomi vardır, zira görünürlük oyunu çok farklıdır. Ruh, diğer kişiye bir inceleme dahilinde, bütün bir günah çıkarma sistemi aracılığıyla görünmez. Mistik pratikteki ruh kendi kendisini görür.

---

69 A. Jundt, *Les Amis de Dieu au quatorzième siècle*, s. 175: "1352 senesinin ilkbaharında bu iki kişi arasında büyük bir dostluk antlaşması imzalandı ve bu antlaşmanın sonuçları itibariyle ikilinin sonraki tarihi için çok verimli olması gerekiyordu. Ancak vardıkları anlaşma Merswin'in ima ettiği kadar tek taraflı değildi [bkz. s. 174]. Gerçek şu ki, ikisi de birbirlerini 'Tanrı'nın yerine koymaya' karar vermişler, yani her tür durumda sanki bizzat Tanrı'ya itaat ediyor gibi davranmaya söz vermişlerdi. Bu karşılıklı itaat ilişkisi 1380 ilkbaharına dek yirmi sekiz sene sürmüştür."

(*) M.F. ekler: Aslında bayağı uzadığını fark ediyorum şu anda. Burada durmak istiyorum, yorulmuş olmalısınız. Bilmiyorum, ne yapacağımı bilemiyorum. Bir yandan da artık bunları bitirmek gerekiyor. Aslında hızlı gideceğiz, çünkü bunlar bilinen şeyler. Hızlı gidip bitireceğiz, böylece bu işten kurtulmuş olacağız ve gelecek sefer başka bir şeye geçeceğiz.

70 Bkz. yukarıdaki 13. not (Ancak N. Cohn, Jeanne Dabenton'un düzensiz hayatıyla ilgili bir şey söylemez).

Tanrı'da kendisini görür ve kendisinde Tanrı'yı görür. Bu açıdan mistik pratik, özü ve temeli itibariyle incelemenin dışında kalır. İkinci olarak, mistik pratik Tanrı'nın ruha dolayımsız vahyi olduğu için, öğretim yapısının, hakikati bilen kişinin öğrenciye onu öğretmesi biçimindeki hakikat tekrarı yapısının dışında kalır. Öğretim hakikatlerinin tüm bu yavaş dolaşımı, bu hiyerarşisi mistik deneyim tarafından devre dışı bırakılmıştır. Üçüncü olarak, mistik pratik tıpkı öğretim gibi belli bir ilerleme ilkesine göre işler, ancak bu ilerleme çok farklıdır. Zira, öğretim normal olarak birbirleri üzerine eklenen kimi öğelerin ardışık biçimde elde edilmesiyle cahillikten bilgiye doğru giderken, mistik pratikteki yol bambaşkadır. Bu yol bir nöbetleşme oyunundan geçer; gündüz/gece, gölge/ışık, kaybolan/bulunan, yokluk/varlık biçimindeki bu oyun durmadan ters çevrilir. Daha da iyisi, mistik pratik son derece ikircikli deneyimlerden hareketle, bir tür çift anlamlılık içinde gelişir, zira gecenin sırrı, onun bir parıltı olmasıdır. Parıltının gizi ise, onun gözleri kamaştırması, kör etmesidir. Mistik pratikte cahillik bir bilmedir ve bu bilme, bizzat cahilliğin biçimindedir. Bu açıdan, pastoralliği niteleyen öğretim biçiminden ne kadar uzak olduğumuzu görüyoruz. Pastorallikte, pastörün ruhu bireysel bir şekilde idare etmesi gerekiyordu ve ruhun Tanrı'yla iletişiminde pastöre devredilmeyen, pastörün kontrol etmediği hiçbir şey yoktu. Pastör, müminden Tanrı'ya giden kanaldı. Mistik pratikte, Tanrı ile ruh arasındaki bir diyalog, çağrı ve cevap biçiminde olabilen, Tanrı'nın ruha, ruhun Tanrı'ya karşı sevgisini belirttiği dolaysız bir iletişim vardır. Ruha Tanrı'nın burada olduğunu gösteren duyulur ve dolaysız esin vardır. Ayrıca sessizlik yoluyla iletişim vardır. Beden bedene mücadele yoluyla iletişim vardır, mistiğin bedeni bizzat İsa'nın bedeninin ısrarlı mevcudiyetini gerçekten hissettiğinde kurulan bir iletişim... Dolayısıyla burada da, mistiğin ne denli pastorallikten uzak olduğunu görüyorsunuz.

Sözünü edeceğim dördüncü öğe, sondan bir önceki öğe, Kutsal Kitap sorunu – bunu hızla geçebilirim. Pastoral iktidar ekonomisinde Kutsal Kitap'ın ayrıcalıkları yok değildi. Fakat, Kutsal Kitap'ın mevcudiyeti, pastorallikte esas olan şeye, yani bizzat pastörün öğretisine, müdahalesine, sözüne nazaran ikinci planda kalmıştır. Bütün Ortaçağ boyunca gelişecek karşı-tutum hareketlerinde, bir anlamda pastoralliği devre dışı bırakmak için metinlere, Kutsal Kitap'a geri dönülecektir.[71] Zira Kutsal Kitap kendi başına konuşan bir metindir ve pastoral aracılığa ihtiyacı yoktur. Bir pastörün gelmesi gere-

71 Bkz. "Qu'est-ce que la critique?", *a.g.e.*, s. 38 39.

kirse, bu ancak onu daha iyi aydınlatmak için, mümini ona daha çok yakınlaştırmak için Kutsal Kitap'm içinde olabilir. Pastör yorum yapabilir, karanlık olanı aydınlatabilir, önemli olanı belirtebilir, ama bütün bunları okur Kutsal Kitap'ı okuyabilsin diye yapar. Okuma edimi, mümini Tanrı'nın sözüyle buluşturan ruhani bir edimdir – bunun neticesinde mümin, yasasını ve garantisini de bu içsel aydınlanmada bulur. Tanrı tarafından insanlara verilmiş metni okuduğunda okurun algıladığı şey bizzat Tanrı'nm sözüdür ve okurun bu sözü anlama şekli bulanık bile olsa, sonuçta bu söz Tanrı'nın kendisini insanlara göstermek istediği biçimdir. Ortaçağ'daki tüm pastoral karşı-tutumların büyük temalarından biri olan bu Kutsal Kitap'a dönüş temasının, bu meselenin temel bir parçası olduğunu görüyoruz.

Nihayet, beşinci öğe –ve bu şekilde bitireceğim dersi– eskatolojik inanıştır. Pastörü devre dışı bırakmanın öteki yolu, zamanın bitmiş ya da bitmekte olduğunu, Tanrı'nın sürüsünü yeniden bir araya getirmek için geri gelceğini ya da gelmekte olduğunu söylemektir. Gerçek çoban o olacaktır. Neticede, sürüsünü toplamak için gelen gerçek çoban o olduğuna göre, pastörlere de yol verebilir, tarihin ve zamanın pastörlerine yol verebilir; sürüyü beslemek ve ona rehberlik etmek artık Tanrı'mn görevidir. İsa geri geldiği için pastörlere yol verilmesinin yanı sıra, özellikle Joachim de Flore'un[72] çizgisinden gelen başka bir eskatoloji biçiminde de, tarihte üçüncü bir zamanın belirdiği, üçüncü bir dönemin olduğu söylenir. İlk zaman, Teslis'in ilk kişisinin peygamber olarak, İbrahim olarak vücuda gelmesinin zamanıdır – ve Yahudi halkı bu süreçte pastörlere, yani diğer peygamberlere ihtiyaç duymuştur. İkinci zaman, ikinci dönem, ikinci çağ, ikinci kişinin vücuda gelmesinin çağıdır. Ancak Teslis'in ikinci kişisi, birinciden daha iyisini yapar. İlki bir pastör göndermişti, ikincisi ise bizzat vücuda gelir – İsa'dır bu. Ancak İsa göklere çıkınca, sürüsünü kendisini temsil etmesi gereken pastörlere emanet eder. Ancak, der Joachim de Flore, dünya tarihindeki üçüncü zaman gelecek, üçüncü an gelecek ve o zaman Kutsal Ruh'un kendisi yeryüzüne inecek. Fakat Kutsal

72 Joachim de Flore (yaklaşık 1132-1202): Calabria'da Celico şehrinde doğmuş Sistersiyen rahip 1191'de kurduğu yeni tarikat Papa tarafından 1196'da tasdik edilir. Kutsal Kitap'm alegorik bir yorumu üzerine kurulan insanlığın "üç çağı" ya da "üç durumu" doktrini –Baha'nın çağı (yasanın ve kölece itaatin zamanı, Eski Ahit), Oğul'un çağı (af ve ailevi itaat zamanı, Yeni Ahit), Ruh'un çağı (daha güçlü bir af ve özgürlük çağı)– örneğin *Concordia Novi ac Vetertis Testamenti* eserinde ortaya konur. İki Ahit'in ruhani zekâsının ürünü olan üçüncü çağın gelişi, mevcut keşişlerin ancak öncüllerini oluşturduğu ruhani insanların (*viri spirituales*) işi olmalıdır. Kurallı ve hiyerarşiye dayalı Kilise'nin yerini o zaman saf merhamete dayalı manastır düzeni alacaktır." Bkz. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 99-102; Dom F. Vandenbroucke, Dom J. Leclercq vd., *La Spiritualité du Moyen Âge* içinde, s. 124-127.

Ruh bir peygamberde, bir kişide vücuda gelmez. Bütün yeryüzüne yayılır, yani müminlerden her biri kendinde bir Kutsal Ruh parçasına, kısmına, kıvılcımına sahip olacaktır ve bu yüzden de pastöre ihtiyaç duymayacaktır.

O halde diyebiliriz ki, Ortaçağ'daki bütün bu karşı-tutum hareketlerinin gelişmesinde beş ana tema vardı: Eskatoloji, Kutsal Kitap, mistik, cemaat ve çilecilik temaları. Yani Hıristiyanlık, kendi gerçek pastoral örgütlenmesi içerisinde çileci bir din değildir, bir cemaat dini değildir, mistik bir din değildir, bir Kutsal Kitap dini değildir ve tabii bir eskatoloji dini değildir. Size bütün bunlardan bahsetmemin ilk sebebi bunu göstermekti.

İkinci sebebi ise, bu karşı-tutumlardaki temel öğeleri teşkil eden bu temaların, bu öğelerin, genel hatlarıyla Hıristiyanlığa elbette yabancı, mutlak anlamda yabancı olmadıkları, bunların sınır öğeler olduklarıdır: Bunlar sürekli yeniden kullanılır, yeniden devreye sokulur, şu ya da bu anlamda bir daha ele alınır. Mesela mistik pratik, eskatoloji veya cemaat arayışı temaları bizzat Kilise'nin kendisi tarafından sürekli yeniden ele alınmıştır. Bütün bunlar açık bir biçimde, 15. ve 16. yüzyılda bütün bu karşı-tutumlar yüzünden kendisini tehdit altında hisseden Kilise'nin, bu hareketleri kendi tarafına çekip ehlileştirmeyi denemesiyle ortaya çıkar. Sonunda da, bu karşı-tutumların bir yeniden yerleştirilme kipini seçen Protestan Kiliseleriyle, Karşı-Reform yoluyla bunları yeniden kullanmayı ve kendi sisteminin içine almayı deneyen Katolik Kilisesi arasındaki büyük ayrım meydana gelir. İkinci nokta da budur. Yani, buradaki mücadele mutlak bir dışsallık biçiminde değil, pastorallik karşıtı mücadelede etkili olan taktik öğelerin, Hıristiyanlığın genel ufkuna marjinal biçimde de olsa dahil oldukları ölçüde, sürekli yeniden kullanılmaları biçiminde sürüp gider.

Nihayet üçüncü olarak, bu konular üzerinde ısrar etme sebebim şuydu: Pastoral iktidardan söz etmek, 16. yüzyıldan itibaren gelişecek olan yönetimselliğin arka planını, arka odalarını araştırmak için gerekliydi. Şunu da göstermek istiyordum: İktidar sanki bir tür paranoyak ve narsistik delilik içinde gelişiyormuş gibi, onun kendi içine kapalı bir tarihini yapmak değildir mesele. Göstermek istediğim, iktidarın bakış açısının, birbirlerine dışsal olan öğeler arasındaki kavranabilir ilişkileri saptamanın bir biçimi olduğudur. Aslında mesele, örneğin Ortaçağ'da ortaya çıkan ekonomik ve politik sorunların, mesela kent ayaklanmalarının, köylü ayaklanmalarının, ticaret burjuvazisiyle feodalite arasındaki çatışmaların, nasıl olup da Reform'un dağılmasına, 16. yüzyıldaki dinî krize yol açacak dinî biçimler ve temalar kazandığını bilebilmektir. Pastorallik sorununu, pastoral iktidar sorununu, onun yapılarını, bir yan-

da ekonomik krizlerin, diğer yanda da dinî temaların teşkil ettiği bu birbirine dışsal öğelerin eklemlendiği nokta olarak okumazsak, yani kavranırlık alanı olarak, ilişki kurma ilkesi olarak farklı unsurlar arasında mübadele mekanizması olarak bunu almazsak, bana öyle geliyor ki eski ideoloji kavrayışlarına geri dönmek zorunda kalırız ve bir grubun, bir sınıfın vb. özlemlerinin dinî bir inanış olarak tercüme edildiğini, yansıdığını, ifade bulduğunu söylemek zorunda kalırız. Pastoral iktidarın bakış açısından bakmak, iktidar yapıları analizinin bakış açısından bakmak, şeyleri yansıma ve yeniden yazma biçiminde değil, strateji ve taktik biçiminde okumaya ve analiz etmeye imkân tanır.* İşte söyleyeceklerim bunlardı. Bu kadar uzun sürdüğü için özür dilerim, gelecek sefer söz veriyorum pastörlerden bahsetmeyeceğiz.

(*) M. Foucault, çok uzun olacağı korkusuyla, elyazmasında daha geniş bir biçimde ele aldığı sonuç bölümünü birkaç cümleyle özetliyor. Bu elyazmasında, dinî fenomenlerin ideolojik anlamda yorumlanmasını reddederek, bu yaklaşıma karşı "taktik öğelerin" saptanması yaklaşımını koyuyor:

> "Pastoral boyun eğmemelere belirli ve tekerrür eden biçimler vermiş olan bu taktik öğeler üzerinde ısrar etmemin sebebi, burada meselenin içsel mücadeleler, iç çelişkiler olduğunu, pastoral iktidarın kendi sınır ve bariyerlerini keşfeden, kendi kendisini yiyip bitiren bir şey olduğunu belirtmek değildi asla. Daha ziyade kimi "giriş"leri saptamaktı: Kadınların konumuna, ticari ekonominin gelişimine, kentsel ekonomiyle kır ekonomisi arasındaki farkın oluşumuna, feodal rant gelirlerinin yükseliş ve düşüşüne, kentlerdeki maaşların durumuna, okuma yazmanın yaygınlığına dair dönüşümlerin, süreçlerin, çatışmaların, bunun gibi fenomenlerin pastoralliğin icra alanına giriş yapmalarını sağlayan şeyleri saptamaktı. Bu fenomenler pastorallik alanında kendilerini yansıttıkları, ifade ettikleri ya da yeniden yazdırdıkları için değil, orada kimi paylaşımlar, değer farkları, elemeler, yeniden dağıtım ve ıslah etkileri ürettikleri için... 'Her sınıf, toplumsal grup veya güç, kendi emellerini teoriye çevirmesini sağlayan bir ideoloji ye sahiptir ve emelleri tatmin eden ve ideolojiye tekabül eden kurumsal düzenlemeler bu emel ve ideolojiden çıkarsanır' demek yerine, şöyle demek gerekir: 'Cemaat ve gruplar arasındaki güç ilişkilerini değiştiren her dönüşüm, onları karşı karşıya getirip rekabete sokan her çatışma, güç ilişkilerini değiştirmeyi sağlayan taktiklerin kullanımını ve bu taktiklerin akılsallığı na zemin teşkil edecek ya da onları ahlaken haklılaştıracak teorik öğelerin oyuna dahil edilmesini gerektirir'."

8 Mart 1978 Dersi

Ruhların pastoral idaresinden insanların politik yönetimine. – Bu dönüşümün genel bağlamı: 16. yüzyılda pastoralliğin krizi ve tutum ayaklanmaları. Protestan Reformu ve Karşı Reform. Diğer etkenler. – İki önemli fenomen: Dini pastoralliğin yoğunlaşması ve tutum meselesinin hem özel, hem de kamusal planda öne çıkması. – Egemenliğin uygulanmasına özgü yönetimsel akıl. – Aziz Thomas'la karşılaştırma. – Kozmolojik ve teolojik sürekliliğin kopuşu. – Yönetim sanatı meselesi. – Tarihte kavranabilirlik sorunu hakkında bir not. Devlet aklı (1): Yenilik ve skandal konusu. – Devlet aklı etrafındaki polemikte üç odak noktası: Machiavelli, "politika", "devlet".

Bugün nihayet, ruhların pastoral idaresinden insanların politik yönetimine geçmek istiyorum. Elbette, ruhlar ekonomisinden insanların ve nüfusların yönetimine fiili olarak geçilmesini sağlayan dönüşümlerin taslağını bile çıkarmaya girişemem. Ben önümüzdeki seanslarda yalnızca bu geçişi teyit eden birkaç genel dağılımdan söz edeceğim. Nedenselliğe ve geleneksel nedensellik ilkesine yönelik asgari bir saygı icabı, ruhların pastoral idaresinden insanların politik yönetimine bu geçişi gayet iyi bildiğiniz bir bağlama oturtmak gerektiğini ekleyeyim. Bu bağlam tabii öncelikle 15. ve özellikle 16. yüzyılın büyük isyanları, daha doğrusu "pastoral isyanlar" olarak adlandırabileceğimiz isyanlar dizisidir – Protestan Reform hareketinin hem en radikal biçimini hem de zapturapt altına alınışını teşkil ettiği, benim "tutum ayaklanmaları" adını verdiğim fenomenler. Bu tutum ayaklanmalarının tarihini çıkarmak gerçekten ilginç olurdu. 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başındaki büyük politik ve toplumsal sarsıntı süreçlerinin temel boyutunun tutum ayaklanmaları olduğu söylenebilir; ancak bunun yanı sıra bambaşka hedefleri ve meseleleri olan sarsıntı süreçlerinin ya da devrimci süreçlerin içinde dahi bu tutum isyanı boyutunun mevcut olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin 17. yüzyıl İngiliz devriminde bu son derece açıktır, zira buradaki bütün mücadelelerin en büyük meselelerinden ya da eksenlerinden biri dinî örgütlenme ve cemaatlerin farklı biçimlerinin ortaya çıkması olmuştur. Aslında Fransız Devrimi'nde de, tutum ayaklanmaları ve isyanlarının oluşturduğu boyut çok

önemlidir – her ne kadar bunların içerisinde politik kulüplerin* oynadıkları rol büyükse de, başka boyutları da kesinlikle söz konusu olmuştur. 1917 Rus Devrimi'nde de tutum isyanları yaşanmış, sovyetler ve işçi konseyleri bu isyanların tezahürü, ama yalnızca tezahürlerinden biri olmuştur. Buralarda da, bu tutum isyan ve ayaklanmalarının nasıl yayıldıklarını, devrimci süreçler üzerinde ne gibi etkilerde bulunduklarını, nasıl kontrol ve zapturapt altına alındıklarını, özgüllüklerinin, biçimlerinin, içsel gelişim yasalarının neler olduğunu araştırmak ilginç olurdu. Yani bütün bunlar olası bir inceleme alanının öğeleridir. Sonuç olarak ben yalnızca ruhların idaresinden insanların politik yönetimine geçişin, bu genel tutum ayaklanmaları, direnişleri ve isyanları bağlamında ele alınması gerektiğini söylemek istemiştim.

İkinci olarak, tabii dinî pastoralliğin iki büyük yeniden örgütlenme tipini hatırlatmak gerekir: Farklı Protestan tarikatlar ve Katolik Karşı-Reform. Protestan Kiliseleri ve Katolik Karşı-Reformu, size geçen sefer sözünü ettiğim karşı-tutumların tanımlayıcı öğelerinin birçoğunu kendilerine mal etmişlerdir. Ruhanilik, kendini adamanın yoğun biçimleri, Kutsal Kitap'a dönüş, çileciliğin ve mistisizmin kısmi olarak yeniden nitelendirilmesi, bütün bunlar karşı-tutumların Protestan Kiliseleri veya Karşı-Reform hareketi içinde yeniden değerlendirilmesinde kullanılmıştır. Ayrıca tabii, bu pastoral ayaklanmaları hareketlendiren, destekleyen, uzatan büyük toplumsal mücadelelerden de söz etmek gerekir. Köylüler savaşı buna bir örnektir.[1] Keza, feodal yapıların ve bu yapılara bağlı iktidar biçimlerinin bu tür mücadelelere karşı koyup onları sonlandırmadaki yetersizliğinden söz etmek gerekir. Çok iyi bilindiği gibi, feodal yapıların artık yeterli ve sağlam bir çerçeve oluşturamamaları sonucunu doğuran yeni ekonomik ve dolayısıyla politik ilişkilerden söz etmek gerekir. Nihayet, Batı'ya komuta eden, selameti, zamanın birliğini ve bitimini vaat eden iki büyük tarihi-dinî egemenlik kutbu olan Kilise ve İmparatorluğun, prenslerin

(*) Fransız Devrimi sırasında yurttaşların politik meseleleri konuşmak için bir araya geldikleri cemiyetlere "kulüp" ismi veriliyordu –Jakobenler Kulübü gibi– ç.n.

1 *Bauernkrieg* (1524-1526): Alman köylülerinin Güney Almanya'daki isyanı. 15. yüzyıldaki köylü isyanlarının bir devamı niteliğindeki bu hareketin hedefinde ilk olarak mali yüklerin fazlalığı ve ağaların yasal haksızlıkları vardı – ancak bu isyan 1525 senesinin başlarında, Münzer anabaptistlerinin etkisi altında dinî bir nitelik kazanmıştır. Katolik ve Lutherci prenslerin önderliğindeki bastırma hareketinde 100.000 kişi ölmüştür. Bkz. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Aufgebau-Verlag, Berlin, 1960; Fransızca çeviri: *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, çev. M. de Gandillac, Julliard, Paris, 1964; K. G. Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la Réforme*, A. Picard, Paris, 1927; M. Pianzola, *Thomas Münzer, ou la Guerre des paysans*, Le Club français du livre, "Portraits d'histoire", Paris, 1958; E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, cilt 1, s. 93-97.

ve kralların üzerinde bir tür büyük ruhani-dünyevi pastorallik oluşturan bu iki kutbun ortadan kalkmasından söz etmek gerekir. Size sözünü ettiğim dönüşümün etkenlerinden biri işte bu iki büyük birliğin dağılmasıdır.

Her durumda –ve bu kısa girişi burada keseceğim– şunu fark etmek gerekir: 16. yüzyılda pastoralliğin ortadan kalkışına tanık olmuyoruz. Hatta, pastoral işlevlerin Kilise'den Devlet'e nakline bile tanık olmuyoruz. Tanık olduğumuz çok daha karmaşık fenomen şudur: Bir yandan dinî pastoralliğin güç kazanması söz konusudur – yalnızca ruhani biçimleri itibariyle değil, dünyevi etkisi ve yayılımı itibariyle de güç kazanması söz konusudur. Aslında hem Reform hem de Karşı-reform hareketleri, dinî pastoralliğin bireyleri geçmişe oranla daha fazla kontrol etmesine imkân sağladılar: Kendini adama tutumlarının çoğalması, ruhani kontrollerin artışı, bireylerle rehberleri arasındaki ilişkilerin güç kazanması gibi olgular buna örnek sayılabilir. Pastorallik hiçbir zaman bu denli müdahaleci olmamış, bireylerin maddi, gündelik ve dünyevi yaşamları üzerinde hiçbir zaman bu kadar çok etkide bulunmamıştı. Örneğin çocukların eğitimi, temizlik, maddi yaşam gibi alanlardaki meselelerin pastorallik tarafından üstlenilmesi söz konusudur. Yani, dinî pastoralliğin ruhani boyutlarında ve dünyevi yayılımlarında güç kazanması söz konusudur.

Diğer yandan, 16. yüzyılda kilise otoritesinin dışında insanların yönlendiriminin [*conduction*] gelişimi de söz konusu. Bu yönlendirim sorununun gelişiminin bir özel biçimi var – kendimi nasıl yönlendireceğim? Çocuklarımı nasıl yönlendireceğim? Ailemi nasıl yönlendireceğim? Unutmamak gerekir ki bu noktada, Helenistik dönemde felsefenin temel işlevini teşkil eden ve bütün Ortaçağ boyunca kaybolmuş olan bir işlev, yani felsefenin "kendimi nasıl yönlendirmeliyim?" sorusuna cevap oluşturma işlevi yeniden ortaya çıkar. Kendimi gerektiği gibi yönlendirmem için, gündelik yaşamımda, başkalarıyla ilişkilerimde, otoritelerle, hükümranla, ağayla ilişkilerimde kendimi yönlendirmek için kendime hangi kuralları koymalıyım? Ruhumu yönlendirmek için, onu gitmesi gereken yere, yani tabii ki selamete ama aynı zamanda da hakikate doğru yönlendirmek için kendime hangi kuralları koymalıyım?[2]

2 Felsefe tarihinin bu biçimde dönemselleştirilmesini, P. Hadot'nun önceki sene yayımladığı "Exercices spirituels" makalesindeki (*Annuaire de l'École pratique des hautes études, Se section*, c. LXXXIV, 1977, s. 68, yeniden basım P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Etudes augustiniennes, Paris, 1981; [*Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gümüşay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2012]) dönemselleştirmeyle karşılaştırmak gerekir: Felsefe kökeni itibariyle "yeni bir yaşama ve görme biçimi için bir formasyon yöntemi, insanın dönüştürülmesine yönelik bir çaba" iken, Ortaçağ'da "teolojinin hizmetkârı" rolünü üstlendiğinde "tamamen teorik

Descartes'ın felsefesi, felsefenin temeli olarak görülse de, aynı zamanda "kendimi nasıl yönlendirmeliyim?" sorusundan hareketle felsefeyi yeniden ortaya çıkaran büyük dönüşümün, felsefenin büyük dönüşümünün de son noktasıdır.[3] *Regulae ad directionem ingenii*,[4] *meditationes*,[5] bütün bunlar 16. yüzyılda bu yönlendirme sorununun güç kazanmasıyla ilişkili olarak yeniden ortaya çıkan felsefi pratik biçimleriydi – yönlendirme/kendini yönlendirme sorunu bu sırada yeniden ortaya çıkmıştı, ya da en azından özel olarak din ve kilise ile ilgili olmayan bir biçim almıştı.

Yine aynı şekilde, bu yönlendirim sorununun kamusal diyeceğim alanda ortaya çıkışı söz konusudur. Bu özel/kamusal ayrımı henüz pek geçerli olmasa da, bu dönemdeki özel/kamusal karşıtlığının kendisi tutum/yönlendirmenin sorunsallaştırılmasıyla, yönlendirmenin değişik biçimlerinin özgülleşmesiyle oluşmaya başlar. Sonuç olarak kamusal alanda, daha sonraları "politik" olarak adlandırılacak alanda da şu sorun ortaya çıkar: Hükümdarın iktidar icrası, nasıl ve ne ölçüde daha önce kendisine ait olmayan bu yönlendirim işlerini üzerine alarak bunlarla zenginleşebilir? Hükmeden, hükümranlığını uygulayan hükümran, bu andan itibaren yeni görevler üstlenmiştir, ona bu görevler atfedilmiş, emanet edilmiştir: Bunların başında ise tam da ruhların yönlendirilmesi görevi gelir. Yani dinî pastorallikten başka tutum, yönlendirme ve idare biçim-

---

ve soyut bir girişime" dönüşür. Foucault'nun 1980'den sonraki çalışmaları açısından, antik felsefenin ruhani alıştırmalar terimleriyle bu şekilde okunmasının ne denli önemli olduğunu biliyoruz.

3 Bu kartezyen meditasyonlar okumasına dair bkz. "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), *Dits et Écrits*, 2, s. 257-258 (öznenin kendisini dönüştüren bir alıştırma olarak Kartezyen meditasyon) ve *L'Herméneutique du sujet*, s. 340-341 ("Öznenin düşüncesiyle oyunu değil, düşüncenin özne üzerindeki oyunu olarak Meditasyon fikri, Descartes'ın *Meditasyonlar*'da yaptığı tam da budur"). 1983'te Dreyfus ve Rabinow'la yaptığı ve "Etiğin Soybilimi Üzerine" başlığını taşıyan uzun söyleşide, Foucault artık Descartes'ı kendinin yönlendirilmesinin başatlığı üzerine kurulu bir felsefenin mirasçısı olarak değil, tersine onunla kopuş içine giren ilk felsefeci olarak ele alır: "Descartes'ın 'meditasyonlar' diye bir metin yazdığını ve bu metnin bir kendilik pratiği olduğunu unutmamak gerekir. Ancak Descartes metinlerindeki olağanüstü şey, onun kendilik pratikleriyle oluşmuş bir öznenin yerine bilgi pratiklerinin kurucusu olan özneyi geçirmeyi başarmış olmasıdır. [...] 16. yüzyıla dek, çilecilik ile hakikate ulaşım Batı kültüründe karanlık bir biçimde birbirlerine bağlı olarak kaldı. [...] Descartes'tan sonra ortaya çıkan şey ise, çileciliğe mecbur olmayan bir bilgi öznesidir." (DE, IV, n. 326, s. 410 ve 411).

4 *Regulae ad directionem ingenii/Les Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes tarafından 1628'de yazılmış, yazarın ölümünden sonra 1701'de *R. Descartes opuscula posthuma* içinde Amsterdam'da yayınlanmıştır (1684'te Flamanca bir çeviri çıkmıştı). Modern referans baskısı şudur: Ch. Adam ve P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, Léopold Cerf, cilt 10, Paris, 1908, s. 359-469 (yeniden basım: Vrin, Paris, 1966). [*Aklın Yönetimi için Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010.]

5 *Meditationes Metaphysicae* (ya da *Meditationes de Prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*), Michel Soly, Paris, 1641; Fransızca çeviri: *Méditations métaphysiques de Descartes*, J. Camusat & Le Petit, Paris, 1647; Adam and Tannery, Œuvres de Descartes, 1904. [*Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007.]

lerine bir geçiş olmamıştır. Gerçekte bu tutum/yönlendirme meselesinin ve tekniklerinin genel bir yükselişi, çoğalışı, güç kazanışı söz konusudur. 16. yüzyılla birlikte artık yönlendirmeler, idareler, yönetimler çağına girilir.

Bu dönemde, göründüğü kadarıyla tam da kişinin kendisini ve ailesini yönlendirmesi, dini yönlendirme, hükümetin çabasıyla ya da onun kontrolü altında kamunun yönlendirilmesi gibi diğer yönlendirme biçimlerinin kesişiminde yer aldığından ötürü, diğer sorunlardan daha büyük önem kazanmış bir sorunun olduğunu da görüyorsunuz: Çocukların eğitimi. Pedagoji sorunu: Çocukları nasıl yönlendireceğiz, siteye faydalı olacakları ana dek, selamete ulaşıncaya kadar, kendi kendilerini yönlendirebilecekleri zamana kadar onları nasıl yönlendireceğiz – işte bu sorun, 16. yüzyıldaki tutum/yönlendirme sorununun patlamasıyla yeniden yoğun bir biçimde bahis konusu olmuştur. Bütün yönlendirim meselelerinin kristalleştiği yer, temel ütopya, çocukların eğitimidir.[6*]

---

6 Burada belki de Philippe Ariès'in çalışmalarına yapılan bir gönderme vardır (*L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris, 1960; yeniden basım, Seuil, "L'univers historique", Paris, 1973). Ariès o sırada *La Civilité puérile d'Erasme* (Ramsay, "Reliefs", Paris, 1977) kitabına önsöz yazmıştı ve bu metni nezaket kitapları geleneğine dahil ediyordu: "15. Yüzyıldaki bu nezaket kitapları, davranma biçimleri açısından hukuktaki teamül derlemelerine denk gelir; 16. Yüzyılda ise davranışların teamül kurallarının yazılı hallerine dönüşürler (gündelik yaşamın her anında her bir kişinin kendisini nasıl yönlendireceğini tanımlayan "davranış kodları" der. R. Chartier, M. M. Compère ve D. Julia, *L'Éducation en France du XVIe au XVIIIe* içinde, Sedes, Paris, 1976, s. 10. Erasmus'un eserinin kaynakları ve sonrası hakkında bkz. N. Elias, *Über den Process der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Francke, Berne, 1939; *Uygarlık Süreci. Cilt 2: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. Foucault, Ariès'in ölümünden sonra 1984'te onun için yazdığı makalede şöyle der: Max Weber her şeyden evvel ekonomik davranışlarla ilgileniyordu; Ariès ise yaşamı ilgilendiren yönlendirmelerle. ("Le souci de la vérité"», DE, IV, n° 347, s. 647).

(*) Foucault burada elyazmasındaki uzun bir bölümü (s. 4-6) atlar:

> "Bu karşı-tutumların hedefinin genel olarak pastorallikten kurtulmak değil, daha ziyade daha iyi bir pastoralliğe ulaşmak, daha iyi rehberlik görmek, daha emin bir biçimde selamete ulaşmak, daha iyi itaat sağlamak, hakikate daha çok yaklaşmak olduğu konusunda ısrar etmek gerekir. Bunun birçok sebebi var. Birincisi, pastoralliğin bireyselleştirici etkileri vardır; her bir kişiye yönelik olarak ve bireysel bir biçimde selamet vaat eder. İtaat öngörür, ancak bunu bir birey/birey ilişkisi olarak öngörür ve bu itaat, bizzat bireyselliği garanti altına alır. Herkesin hakikati tanımasına, daha da iyisi kendi hakikatini tanımasına izin verir. Batılı insan pastorallik tarafından bireyselleştirilmiştir, çünkü pastorallik onu, kimliğini ebedi biçimde sabitleyen selamete ulaştırır, koşulsuz bir dizi itaat zincirine tabi kılar, içsel hakikatinin gizini ondan çekip alırken, bir yandan da ona bir dogmanın hakikatini dayatır. Kimlik, tabi kılma [*assujetissement*], içsellik: Batılı insanın, Hıristiyan pastoralliğinin uzun binyılı boyunca oluşan bireyselleşmesi, onun öznelliği pahasına gerçekleşti. Özneleşmeyle gerçekleşti. Birey olmak için, sözcüğün tüm anlamlarıyla özne/tebaa [*sujet*] olmak gerekir ("sujet" sözcüğünün tüm anlamlarıyla). Ancak, tam da bireyselleşme etkeni ve aktörü olduğu ölçüde, pastorallik muhteşem bir çağrıda bulunmuyor, bir pastorallik iştahı yaratıyordu: tabi [*assujetti*] olmadan nasıl özne [*sujet*] olunacak. Hıristiyanlığı, Budizme (pastorallik ve mistisizmin yokluğu, bireysizleşme) karşıt hale getiren ve bunuva bulmcinden çok önce gelen muhteşem bir bireysellik arzusu. Pastoralliğin büyük krizi ve bu

Benim size sözünü etmek istediğim elbette bunlar değil. Demin sorduğum soruyu tekrarlayacağım: Hükümranlık iktidarını uygulayan kişi, insanların yönetimiyle ilgili yeni ve özgül görevleri ne ölçüde üstlenebilir? Burada hemen iki sorun belirir: Hükümranlık çerçevesinde, insanlar hangi akılsallığa, hangi hesaba, hangi düşünce biçimine göre yönetilebileceklerdir? Yani akılsallık tipiyle ilgili bir sorun. İkinci olarak, alan ve nesneler sorunu söz konusudur: Kilise'ye, dinî pastoralliğe, özel alana değil de hükümrana ve politik hükümrana ait olan, onun görevi olan bu iş, yani insanların yönetimi neye dayanmalıdır? İşte ben bugün ilk meseleye, yani akılsallık meselesine değinmek istiyorum. Yani: Hükümran hangi akılsallığa göre yönetmelidir? Latince konuşursak biraz –Latince konuşmayı çok sevdiğimi biliyorsunuz– şöyle diyebiliriz: *Ratio pastoralis*'ten farklı olarak, *ratio gubernatoria* ne olmalıdır?

Evet, yönetimsel akıl [*raison gouvernementale*] meselesini ele alalım. Bu konuyu biraz açıklayabilmek için, bir an için de olsa skolastik düşünceye, yani Akinalı Thomas'ın kraliyet iktidarının ne olduğunu anlattığı metne dönmek istiyorum.[7] Şu noktayı unutmamak lazım: Akinalı Thomas asla hükümranın yalnızca hükümran olduğunu, yalnızca hükmetmekle [*régner*] yetinmesi gerektiğini, yönetmenin [*gouverner*] onun işleri arasında olmadığını savunmaz. Tersine, her zaman kralın yönetmesi gerektiğini savunur. Hatta kralın bir tanımını da verir: "Kral, ortak iyiyi gözeterek bir tek şehrin ve bir tek vilayetin halkını yöneten kişidir".[8] Halkı yöneten kişidir. Burada önemli olan şudur: Akinalı Thomas'a göre, monarkın bu yönetimi, hükümranlığın uygulanmasına nazaran bir farklılık, bir özgüllük teşkil etmez. Hükümran olmakla yönetmek arasında hiçbir süreksizlik ya da özgüllük yoktur; bu iki işlev arasında bölüşülecek bir şey yoktur. Ve diğer yandan, monarkın, hükümranın sağlama alması gereken bu yönetimin ne olduğunu tanımlamak için, Akinalı Thomas bir dizi dışsal model üzerine durur – ben bunları 'yönetim analojileri' olarak adlandıracağım.

Ne demek yönetim analojileri? Hükümran yönettiği sürece belli bir modeli yeniden üretmekten başka bir şey yapmaz, bu da Tanrı'nın yeryüzündeki yönetimi modelidir. Akinalı Thomas şöyle açıklar: Bir sanatın mükemmelleşmesi nedir? Bir sanat hangi ölçüde mükemmeldir? Doğayı taklit edebil-

---

krizi hızlandıran karşı-tutum saldırıları, her tür tutumun/yönlendirimin toptan bir reddini değil, olması gerektiği gibi ve olması gerektiği yerde yönlendirilmek için yönlendirimlerin artışını çağırıyordu. 16. yüzyıldaki 'yönlendirim ihtiyaçlarının' artışı bundandır."

7 Saint Thomas Aquinas, *De regno*, in *Opera omnia*, cilt 42, Roma, 1979, s. 449-471. Fransızca çeviri: *Du royaume*, çev. M. Martin-Cottier, Egloff, Paris, 1946.

8 *A.g.e.*, I, 1; Fransızca çeviri, s. 34: "Kral, ortak fayda doğrultusunda bir şehir ya da bir bölgenin çokluğunu yöneten kişidir".

diği ölçüde.[9] Ancak doğa Tanrı tarafından idare edilir, çünkü doğayı Tanrı yaratmıştır ve onu her gün yönetir.[10] Kralın sanatı doğayı taklit ettiği ölçüde, yani Tanrı gibi yaptığı ölçüde mükemmel olacaktır. Nasıl ki Tanrı doğayı yarattı ise, devleti ya da şehri kuracak kişi de kral olacaktır – nasıl ki Tanrı doğayı yönetiyorsa, kral da devletini, şehrini, vilayetini yönetecektir. O hal de ilk analoji Tanrı'ya dair olandır.

İkinci analoji, ikinci süreklilik doğanın kendisiyle kurulur. Canlı hayvanlarda, der Akinalı Thomas, eğer onlara yön veren bir güç, canlı bedenleri oluşturan farklı öğeleri bir arada tutan ve onları ortak iyiye göre düzenleyen yaşamsal bir güç olmasaydı, bedeni derhal ayrışmaya, bozulmaya, yıkıma uğramayacak bir tek canlı hayvan olamazdı. Yaşamsal bir güç olmasaydı, mide bildiğini okurdu, bacaklar da kendi bildiklerini, vb.[11] Bir krallıkta da durum böyledir. Bir krallıktaki her birey kendi iyiliğini düşünmeye teşne olurdu, çünkü kendi iyiliğini düşünmek tam da insanın özsel vasıflarından, temel özelliklerinden biridir. Herkes kendi iyiliğini düşünürdü ve dolayısıyla ortak iyiyi gözden kaçırırdı. Böyle olmaması için, krallığın içinde de organizmadaki yaşamsal güce tekabül eden bir şey olmalıdır – her bireyin kendi iyiliğini arama eğilimini ortak iyilikle örtüştürecek olan şey de kraldır. "Her tür çoklukta olduğu gibi, der Akinalı Thomas, yola koymak ve yönetmek için bir idare gereklidir."[12] İkinci analoji budur, yani, kralla bir organizmanın yaşamsal gücü arasında kurulan analojidir.

Nihayet üçüncü analoji de pastörle ve aile babasıyla kurulur. Zira, der Akinalı Thomas, insanın esas ereği tabii ki zengin olmak değildir, dünyada mutlu olmak ya da sağlıklı olmak bile değildir. İnsanın sonuçta istediği şey sonsuz saadet, yani Tanrı'dan alman zevktir. Kralın işlevi ne olmalıdır? Çokluğun ahiret mutluluğuna ulaşmasını sağlayacak bir yöntem izleyerek, çokluğa ait ortak iyiyi sağlamak olmalıdır.[13] Bu açıdan bakıldığında, kralın işlevinin, pastörle koyunları, aile babasıyla aile fertleri arasındaki ilişkiden özü itibarıyla farklı olduğu ortaya çıkar.

---

9 *A.g.e.*, I, 12, Fransızca çeviri, s. 105: "Madem ki sanat doğayı taklit ediyor, kralın görevinin tanımını da doğal yönetim biçiminden almak gerekir. Ancak doğada bir evrensel yönetim, bir de tikel yönetim vardır. Evrensel yönetim şudur: Bütün şeyler, Evren'i takdir-i ilahi uyarınca yöneten Tanrı'nın yönetimine dahildir"

10 *A.g.e.*, I, 13, Fransızca çeviri, s. 109: "Nihai olarak Tanrı'nın dünya üzerindeki iki işlemini ele almak gerekir: Birincisi onu yarattığı, ikincisi de bir kez yarattıktan sonra onu yönettiği işlem"

11 *A.g.e.*, I, 1, Fransızca çeviri, s. 29: "(...) İnsanın ya da herhangi bir hayvanın bedeni, eğer onda bütün organların iyiliğini gözeten bir yönlendirici kuvvet olmasaydı, paramparça olurdu"

12 *A.g.e.*, Fransızca çeviri, s. 29: "O halde her çokluk içerisinde bir yönlendirici ilke olmalıdır."

13 *A.g.e.*, I, 15, Fransızca çeviri, s. 124: "(...) Tam da şu anda dürüstçe sürdüğümüz yaşamın ereği ahiret mutluluğu olduğu için, krala düşen görev de çokluğa ahiret mutluluğuna ulaşması amacıyla iyi bir yaşam sunmaktır."

bariyle, temel olarak farklı olmadığı görülecektir. Yalnızca bireyin ebedi selametinin tehlikeye girmesini önlemekle kalmamalı, onu mümkün kılacak şekilde davranıp, dünyevi kararlarını bu doğrultuda almalıdır. Yani dünya ile, canlı doğa ile, pastör ve aile babası ile kurulan analojiye bakıldığında, hükümranın yönetmesine izin veren, ona modeller sunan bir tür teolojik ve kozmolojik süreklilik görülür. Şayet hükümran hükümranlığının kesintisiz sürekliliği içerisinde, bunun uzantısı olarak yönetebiliyorsa, bu, Tanrı'dan başlayıp, doğadan ve pastörlerden geçip aile babasına uzanan büyük sürekliliğe dahil olduğu içindir. Yani hiçbir kopuş yoktur. Hükümranlıkla yönetim arasındaki bu büyük süreklilik, Tanrı ile insanlar arasındaki sürekliliğin "politik" düzene tercüme edilmesinden başka bir şey değildir.

Bana öyle geliyor ki, Akinalı Thomas'ın düşüncesinde bulunan ve insanların kral tarafından yönetimini haklılaştıran bu büyük süreklilik 16. yüzyılda kırılacaktır. Bu sürekliliğin kırılması derken, hükümranın ya da yöneten kişinin Tanrı'yla, doğayla, aile babasıyla, dinî pastörle arasındaki ilişkinin koptuğunu söylemek istemiyorum. Tam tersine, sürekli görüyoruz ki [...].* Bunları başka bir şeyden hareketle ve bambaşka bir dağılım açısından yeniden ele almak söz konusu olduğunda, bu ilişkilerin daha iyi ortaya konduğunun görüleceğini sanıyorum; zira 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başındaki siyasi düşünceyi niteleyen şey, tam da hükümranlığın icrası karşısında kendine has bir konum edinen bir yönetim biçiminin aranması ve tanımlanmasıdır. Biraz mesafe alarak ve büyük kurgular yaratmak pahasına tek kelimeyle söyleyelim. Aslında bir tür birleşme, temel bir kesişme olmuştur. Copernicus ve Kepler'in astronomisi, Galileo'nun fiziği, John Ray'in doğa tarihi,[14] Port-Royal'in dilbilgisi...[15] bütün bu söylemsel pratiklerin, bu bilimsel pratiklerin en büyük etkilerinden biri –burada yalnızca bu bilimlerin sayısız etkilerinden birinden söz ediyorum–, Tanrı'nın dünyayı ancak genel yasalar, değişmez yasalar, evrensel yasalar, basit ve kavranabilir yasalarla idare ettiğini göstermekti. Bu yasalar, ya matematiksel ölçüm ve analiz ile, ya doğa tarihi örneğindeki gibi sınıflandırıcı analiz ile, ya da genel dilbilgisi örneğinde olduğu gibi mantıksal analizle erişilebilecek yasalardı. Peki Tanrı'nın dünyayı genel, değişmez, evrensel, basit ve kavranabilir yasalarla idare ediyor olması ne demektir? Bunun anlamı, onun dünyayı "yönetmiyor" oluşudur. Tanrı dünyayı pastoral bir biçimde yönetiyor değildir. Tanrı dünyaya, ilkeler aracılığıyla hükmeder.

(*) Burada birkaç kelime duyulmuyor.

14 Bkz. yukarıda s. 70, 34. not

15 Bkz. yukarıda s. 74, 48. not.

Zira, dünyayı pastoral biçimde yönetmek ne demektir? Pastoral iktidarın kendine has ekonomisi hakkında on beş gün önce söylediklerimi hatırlarsanız,[16] bunun özellikle selamet, itaat ve hakikatle ilgili olduğunu da anımsayacaksınız. Şimdi bu şemayı Tanrı'ya uygularsak şunu görürüz: Tanrı'nın dünyayı pastoral bir biçimde yönetmesi, dünyanın bir selamet ekonomisine tabi olduğu, yani insan selamete ulaşabilsin diye yapılmış olduğu anlamına gelir. Daha kesin bir ifa deyle söylersek, dünyadaki şeyler insanlar için vardır ve insan bu dünyada yaşa mak için yapılmamıştır, en azından nihai olarak bu dünyada yaşamak için yapılmamıştır, başka bir dünyaya geçmek için yapılmıştır. Selamet ekonomisi uyarınca pastoral tarzda yönetilen dünya, o halde, orada selametine ulaşması gere ken insanda nihai aşamasını bulacak olan bir ereksel nedenler dünyasıdır. Tanrı'nın dünya üzerindeki pastoral yönetiminin biçimlerinden, tezahürlerinden ya da işaretlerinden biri, ereksel nedenler ve insan-merkezciliktir.

Dünyayı pastoral olarak yönetmek, ikinci olarak dünyanın bütün bir itaat ekonomisine tabi olduğu anlamına gelir: Tanrı ne zaman özel bir sebep için –pastoral itaatin temel olarak bireysel ilişki biçimini aldığını biliyorsunuz–, Tanrı ne zaman herhangi bir sebep için müdahil olsa, örneğin birisinin selameti ya da yıkımı için ya da özel bir bağlamda müdahil olsa, bir itaat ekonomisi uyarınca bu dünyaya müdahil oluyordu. Yani varlıkları, kendi iradesini alametlerle, mucizelerle, harikalarla, doğa üstü görünümlerle ortaya koymaya mecbur bırakıyordu – bütün bunlar aynı zamanda ceza tehditleri, selamet vaatleri, seçilmişlik işaretleriydi. Pastoral tarzda yönetilen bir doğa, harikalarla, mucizelerle ve alametlerle dolu bir doğaydı.

Nihayet üçüncü olarak, pastoral tarzda yönetilen bir dünya, pastoral likte olduğu gibi içinde tüm bir hakikat ekonomisi barındıran bir dünyadır: Bir yandan öğretilen hakikat, bir yandan saklanan ve damıtılan hakikat. Yani pastoral olarak yönetilen bir dünyada, bir tür öğretimin biçimleri mevcuttur. Dünya bir kitaptır, içinde hakikati keşfedebileceğimiz bir kitaptır – aslında daha ziyade hakikatin, hakikatlerin karşılıklı göndermeler yaparak, yani benzeşim ve analoji biçimleri yoluyla birbirlerine kendilerini öğrettikleri bir kitaptır. Aynı zamanda saklı bulunan, kendilerini saklanarak ortaya koyan ve ortaya koyarak saklayan hakikatleri ortaya çıkarmak gereken bir dünyadır – yani sayılarla, çözülmesi gereken sayılarla dolu bir dünya.

İşte Tanrı'nın bu dünyadaki pastoral iktidarının açık biçimini oluşturan şey, tamamen ereksel bir dünya, insan-merkezli bir dünya, bir mucizeler ve

16 Bkz. yukarıda, 22 Şubat dersi, s. 147.

alametler dünyası, son olarak da bir analojiler ve sayılar dünyasıdır.[17] Ancak tam da bu ortadan kaybolur – peki hangi dönemde? Tam olarak 1580 ile 1650 arasında, klasik *épistémè*'nin kuruluşu sırasında.[18] Şöyle denilebilir: Ereksel nedenlerin giderek silineceği ve insan-merkezciliğin sorgulanacağı kavranabilir bir doğanın serimlenmesi, alametlerinden, harikalarından ve mucizelerinden arındırılmış bir dünyanın, artık analoji ve sayı üzerinden yürümeyen matematiksel ve sınıflandırıcı kavranabilirlik biçimleriyle serimlenen bir dünyanın ortaya çıkması, bütün bunlar benim –lütfen bu kelimeyi mazur görün– evrenin yönetimsizleştirilmesi adını verdiğim şeye tekabül eder.

Ancak bu aynı dönemde, yani tam olarak 1580-1660 arasında, başka bir tema gelişecektir: Hükümranlığının icrası çerçevesinde, hükümranın tebaasına nazaran özgüllüğünü oluşturan şey, onun bir anlamda doğanın sürekliliğine cevap veren tanrısal bir hükümranlığı devam ettirmesi değildir. Hükümranın, yalnızca kendisine özgü olan ve başka kimsenin yerine getiremeyeceği bir görevi vardı. Bu görevi ne Tanrı doğa nezdinde, ne ruh beden nezdinde, ne de pastör ya da aile babası sürü veya çocuklar nezdinde yerine getirebilirdi. Bu son derece özgül görev, bu edim, modelini ne Tanrı'da ne de doğada bulabileceği yönetme edimidir. Yönetim düzey ve biçiminin özgüllüğünün ortaya çıkışı, 16. yüzyıl sonunda *res publica*, "kamusal şey" olarak adlandırılan şeyin yeni bir sorunsallaşmasıyla da çakışıyordu. Yine kısaca söylersek, bu *res publica*'nın yönetimselleştirilmesinin bütün bir süreci, başlı başına bir fenomeni mevcuttur. Hükümrandan hükümranlığı icra etmekten daha fazlasını yapması istenir, pastoralliğe nazaran bir fark, bir başkalık beklenir. Yönetim/hükümet [*gouvernement*] işte tam budur. Hükümranlıktan fazladır, ona nazaran bir ek teşkil eder; ancak pastorallikten de fazla bir şeydir – işte modeli olmayan ve modelini aramak durumundaki bu "bir şey", yönetim sanatıdır. Yönetim sanatını bulduğumuz zaman, ne hükümranlık ne de pastorallik olacak bu işlemi hangi akılsallık tipi uyarınca yapacağımızı da bulmuş oluruz. İşte 16. yüzyıl sonunun temel meselesi, yani "yönetim sanatı nedir?" sorusu buradan kaynaklanır.

Bütün bunları özetleyelim. Bir yandan doğanın yönetimsellik temasından koptuğu bir düzey görüyoruz. Hiçbir yönetime tahammülü olmayan bir doğa var artık karşımızda – yalnızca, sonuç olarak hem Tanrı'nın hem de insanların ortaklaşa aklı olan bir aklın hükmünü kabul eden bir doğa. Bu doğa ancak belli türden bir aklın hükmetmesine tahammül edebilir. Bu akıl, bir se-

17 Ortaçağ ve Rönesans'ta evrenin bu şekilde nitelenmesi hakkında bkz. *Les Mots et les Choses*, 2. Bölüm, s. 32-46.

18 *A.g.e.*, s. 64-91.

ferliğine, kalıcı olarak birtakım "ilkeler" sabitler – "yasalar" diyemeyiz bu aşamada (gerçi hukuki-epistemolojik bir bakış açısından bakarak burada "yasa" sözcüğünün ortaya çıktığını söyleyebiliriz), zira o dönemde bunlar henüz "yasa" değil "ilke" şeklinde, *principia naturae* şeklinde adlandırılır. Diğer yandan, kendisinde doğrudan varolmayan özgül bir şeyi üstlenmeye davet edi len, insanlar üzerinde uygulanan bir hükümranlık var – üsteneceği şey, başka türlü bir modele, bir akılsallığa tabi olan bu "fazladan" şey, yönetimdir, aklı nı aramak zorunda olan yönetimdir. Bir yandan *Principia naturae,* diğer yandan bu yönetimin aklı, *ratio*'su, bilenen tabirle *ratio status,* yani "devlet aklı".* Doğanın ilkeleri ve devlet aklı. İtalyanlar her zaman bizden ve herkesten bir adım önde oldukları için, devlet aklını ilk önce onlar tanımlamıştır. Botero, 16. yüzyıl sonundaki bir metinde[19] şöyle yazar: "Devlet, halklar üzerindeki sıkı bir tahakkümdür". Devlet aklı –burada devlet aklını bizim bugün kullandığımız dar anlamda tanımlamıyor–, "bu tür bir tahakkümü kurmanın ve koruyup genişletmenin araçlarının bilgisidir". Ancak, der Botero (buna geri döneceğiz) "bu devlet aklı, devletin kuruluşundan ve genişlemesinden ziyade korunmasını, kuruluşundan ziyade genişlemesini gözetir."[20] Yani devlet aklını, devlet bir defa kurulduktan sonra onu gündelik işleyişi ve idaresi dahilinde, koruyup idame ettirecek akılsallık tipi olarak tanımlıyor. *Principia naturae* ve *ratio status,* doğanın ilkeleri ve devlet aklı, doğa ve devlet – burada modern Batılı insana bahşedilen bilme ve tekniklerin iki büyük dayanak noktasının ni hayet oluştuğunu ya da nihayet ayrıştığını görüyorsunuz.

Tamamen yönteme dair bir saptamada bulunacağım. Şöyle diyebilirsiniz bana: Bu iki öğenin belirişini, birbirlerine bağlanmasını, kesişmesini, bir leşmesini böyle belirtmek iyi hoş da, bunu açıklamıyorsunuz. Elbette açıklamıyorum, bunun da bir sürü sebebi var. Ancak gene de bir soru sormak istiyorum müsaadenizle. Eğer "açıklama" terimiyle benden istenen şey, hem

(*) *Raison d'Etat* Türkçeye "Hikmet-i Hükümet" ifadesiyle de çevriliyor, ancak biz bu terimin "devlet" ve "akıl" kelimeleriyle ilişkisini koparmamak için "devlet aklı" demeyi tercih ettik – ç.n

19 Giovanni Botero (1540-1617), *Della ragion de Stato libri dieci,* Venice, Giolitti, 1589; Fransızca çeviri: *Raison et Gouvernement d'Estat en dix livres,* çev. G. Chappuys, Guillaume Chaudière, Paris, 1599). Yeniden basım: C. Continisio, Donzelli, Rome, 1997.

20 *A.g.e.,* 1, 1. "Ragione di Stato si è notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio. Egli è vero che, sebbene assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare chepiù strettamente abbracci la conservazione che l'altre, e dall'altre due più l'ampliazione che la fondazione"; Fransızca çeviri, s. 4: "Estat est une ferme domination sur les peuples; & la Raison d'Estat est la cognoissance des moyens propres à fonder, conserve, & agrandir une telle domination & seigneurie. Il est bien vray, pour parler absolument, qu'encore qu'elle s'estende aux trois susdites parties, il semble ce neantmoins qu'elle embrasse plus estroictement la conservation que les autres: & des autres l'estendue plus que la fondation."

devletin hem de doğanın, devletle doğanın ayrılığının, *principiae naturae* ile *ratio status*'un ayrılışının türemiş olduğu varsayılan yegâne kökeni ortaya koymaksa, yani benden istenen ikiye bölünen bu tek öğeyi bulmamsa, bu işten derhal vazgeçerim. Peki ama tarih içerisinde oluşturulabilecek, belki de oluşturulması gereken kavramrlığı meydana getirmenin başka araçları olamaz mı? Acaba bu kavranırlık, ikiye bölünecek ya da ikiyi üretecek biri aramaktan farklı bir biçimde elde edilemez mi? Mesela bu devlet-doğa birliğinden, hatta ikiliğinden değil de, tam da bu pastorallik karşıtı direnişlerle, tutum ayaklanmalarıyla karşılaşacağımız, kentsel gelişimle, cebirin gelişimiyle karşılaşacağımız, kütlelerin düşüşüyle ilgili deneyleri bulacağımız çok çeşitli süreçlerin çokluğundan yola çıksak daha iyi olmaz mı? Size sözünü ettiğim bu süreçlerin kavranabilirliğini sağlamak için, onlar arasındaki bir araya gelme, destekleme, karşılıklı güçlendirme, birleşme fenomenlerinin neler olduğunu göstermek gerekir. Yani doğa ile kamusal şey/cumhuriyet [*république*] arasındaki büyük ikilik, bütün bir ilişkiler ağının kitlesel bir etki olarak ürettikleri şeydir: Bir yandan, onda bir yönetim varsayılırsa anlaşılamayacak, yani ancak pastoral bir yönetimden kurtarılırsa ve onu yönetecek kimi temel ilkelerin hükümranlığı kabul edilirse anlaşılabilecek bir doğa; diğer yandan ise ancak hükümranlığın ötesine gidecek bir yönetimle donatılırsa korunabilecek bir cumhuriyet. Aslında, tarihteki kavranabilirlik, kökeninde her zaman az çok metafor halindeki bir nedenin belirlenmesinde yatmıyor. Tarihteki kavranabilirlik, etkilerin oluşumu ya da bileşimi denebilecek bir şeyde yatıyor. Genel etkiler nasıl meydana gelir, kitlesel etkiler nasıl meydana gelir? Doğa adındaki bu genel etki nasıl meydana geldi? Benim yalnızca birkaç tanesini ortaya koyduğum binlerce çeşitli süreçten hareketle, Devlet adındaki bu etki nasıl oluştu? Esas mesele, doğanın yönetilemezliğiyle devletin yönetimselliği arasında bence temel olan bu karşıtlık uyarınca ve bu ikilik içerisinde, bu etkinin nasıl oluştuğunu anlayabilmektir. Birleşme, kesişme buradadır, genel etki buradadır ama bu genelliğin kendisi tam da bir etkidir – tarihsel analizi de kitlesel etkilerin meydana gelişi, bileşimi anlamında kullanmak gerekir. Bütün bu çalışmalarda, hem yöntem üzerine henüz taslak halindeki bu düşüncelerde, hem de şimdiye kadar sözünü ettiğim pastorallik ve yönetimsellik meselesinde, Paul Veyne'in çalışmalarından esinlendim ve bazı şeyleri ona borçluyum – herhalde onun *Ekmek ve Sirk* kitabını[21] okumuşsunuzdur, her

21 P. Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, "L'Univers historique", Le Seuil, Paris, 1976; yeniden basımı: "Points Histoire", 1995.

(*) Fransız tarihçi André Boulanger'nin ortaya attığı ve Paul Veyne'in çalışmalarında öne çıkan *exer*

durumda okumanız gerek. Veyne'in antik dünyadaki everjetizm* fenomeni hakkındaki çalışması, benim pastorallik ve yönetimsellik meselelerinden söz etmeye çalışırken ilham aldığım modeli oluşturuyor.[22]

O halde şimdi bu devlet aklından, *Ratio status* meselesinden söz edelim. Konuya girerken birkaç noktayı belirtmekte fayda var. Botero'nun metninde ortaya konduğu geniş anlamıyla bu devlet aklı, ortaya çıktığı dönemde bir keşif, en azından bir yenilik olarak algılandı – ondan elli yıl önce güneş merkezliliğin ya da, biraz daha sonraki bir tarihte kütlelerin düşüş yasasının vb. keşfi kadar kesin ve ani bir yenilik. Yani bu gerçek bir yenilik olarak algılandı. Bugünden geriye bakarak, "bakın aslında önemli bir şey olmuş orada" demek değil mesele. Hayır. O gün yaşayan insanlar, yani 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında yaşayanlar, burada kesinlikle yeni olan bir meseleyle karşı karşıya olduklarını fark ettiler. Chemnitz'in – Chemnitz, Hippolite a Lapide mahlasıyla Westphalia Antlaşması'nın müzakerecilerine dönük bir metin[23] yayınlamış biridir ve bu metinde Alman İmparatorluğu ile farklı devletler arasındaki ilişkileri konu alır (bunun tarihsel arka planı, aslında birçok şeyin tarihsel arka planı, İmparatorluk meselesi, İmparatorluğun idaresi meselesidir)[24]

gétisme terimi, Antik Yunan ve Roma'da zenginlerin halka karşı gösterdikleri cömertlik biçimlerini (ziyafetlerin, tiyatroların vb. masraflarının karşılanması gibi) belirtir – ç.n.

22 Burada Foucault'nun açıkça Raymond Aron'un tarihsel sosyoloji çizgisine dahil olan bir kitaba övgüler düzmesi tuhaf gelebilir. Ayrıca Paul Veyne, Foucault'nun metodolojisinin anlamını o zaman intikal etmiş olsaydı, kitabı çok farklı yazacağını söylemiştir (bkz. "Foucault révolutionne l'histoire", *a.g.e.*, 1978, s. 212: "Yanlış bir biçimde, *Ekmek ve Sirk* kitabımın yönetilenler konusunun yol açtığı o nesnel meydan okumaya cevaben yazıldığını ya da yönetenlerle yönetilenler arasında bir ilişki kurma amacını taşıdığını sanmış ve yazmıştım"). Bu meseleyi sorduğum P. Veyne, kitabına yaptığı göndermede Foucault'nun ironik olabileceğini ifade etti. Yine de Paul Veyne'in everjetizm analizi, çeşitli pratikleri, toplumsal kategori ve aktörleri, çoklu amaçları vb. ortaya koyması açısından Foucault'nun gözünde nedensel açıklamaya karşıt bir tarih pratiğinin modelini oluşturuyordu. Bkz. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971, s. 70: "Tarih açısından nedensellik sorunu paleo-epistemolojik bir kalıntıdır." D. Defert'in belirttiği gibi, Paul Veyne'in "Foucault tarihçilikte devrim yaratıyor" makalesinde ortaya koyduğu nominalist tezler, Foucault ve onun odasında toplanan araştırmacılar arasında, "liberal politik akılsallığın ve yönetimselliğin söz konusu olduğu iki sene boyunca" tartışılmıştır ("Chronologie", DE, I, s. 53).

23 Politik anlamda modern Avrupa'nın doğumuna sebep olmuş bu antlaşmalar hakkında bkz. aşağıdaki s. 251, 9. not.

24 Bogislaw Philipp von Chemnitz (1605-1678) Rostock ve Iena'da hukuk okudu, Kalvinistlerin etkisi altında kaldı, bir süre Hollanda ve İsveç ordularında görev yaptıktan sonra İsveçli Kristin'in tarihyazıcısı oldu. Iena Üniversitesi'nde Kalvinist hukukçu Dominicus Arumaeus'un (1579-1637) etkisi altında kaldı; bu kişi Alman kamu hukuku biliminin kurucusu olarak görülür ve kurduğu okul da İmparatorluk ideolojisinin eleştirisinde temel bir rol oynamıştır. 1627'ye doğru bulunmeyen bir sebeple eğitimini yarıda kesen Chemnitz Hollanda ordusunda görev almış, sonra da 1644'e dek kariyerini sürdürdüğü İsveç ordusuna geçmiş ve İsveç Kraliçesi Christina'nın tarihçisi olmuştur. "Hippolithus a Lapide" mahlası ile 1640 senesine *Dissertatio de ratione status in imperio nostro Romano Germanico* eserini yayınlamıştır (bu tarihin kesin olmadığı, 1642 ya da 41'dola

– *Ratio status* adında Latince olarak yayınlanmış olan ve çok daha geç bir tarihte, 1711'de Fransızcaya çevrilmiş, çok farklı tarihsel bir bağlama denk gelmiş olan bir metni vardır. Neticede bu farklı bağlam da imparatorlukla ilgiliydi, metnin Fransızca çevirisinin başlığı da *Alman Prenslerinin Çıkarları* idi – bu çeviri bir ihanet gibi görünse de, aslında *ratio status* tam da Alman prenslerinin çıkarları idi. İşte Chemitz bu temel metinde, demek oluyor ki 1647-48'deki Westphalia Antlaşması sırasında şöyle yazıyor: "Her gün bir sürü insanın devlet aklından söz ettiğini duyuyoruz. Okulların tozlu sınıflarında çürüyenlerden memurluk işlerini yerine getirenlere kadar herkes buna karışıyor."[25] Yani bu hâlâ bir yeniliktir, 1647'de moda olan bir yeniliktir. Kimileri bunun sahte bir yenilik olduğunu düşüneceklerdir, devlet aklının her zaman mevcut olduğunu söyleyeceklerdir. Mesela Antikçağ tarihçilerini okuyun, burada söz konusu olanın devlet aklı olduğunu göreceksiniz. Tacitus'un söz ettiği şey nedir? Devlet aklıdır.[26] İşleyişini gösterdiği şey nedir? Devlet aklıdır. Latin tarihçilerdeki, özellikle de Tacitus'taki tarihsel malzemenin içine politik düşüncenin bu kadar yoğun biçimde dahil edilmesi, burada bir devlet aklı modeli olup olmadığını anlamak için ve bu metinlerden Ortaçağ boyunca unutulmuş gizli bir sırrı, az bilinen bir sırrı çekip çıkarabilme ihtimali adına yapılmıştır – bütün bunlar Tacitus'un iyi okuması sayesinde çözülecekmiş gibi. Devlet aklının İncil'i olarak Tacitus. Bu senelerin tarihine dönüş bundan kaynaklanır.

Başkaları, tersine, şöyle derler: Bir yenilik var burada, hem de radikal bir yenilik, ama bakmanız gereken yer tarihçilerin çalışmaları değil, etrafımızda veya yabancı ülkelerde olup bitenlerdir. Devlet aklının nasıl işlediğini

---

bileceği öne sürülmüştür: Bkz. R. Hoke, "Staatsräson und Reichsverfassung bei Hippolithus a Lapide" R. Schnur, ed., *Staatsräson. Studien zur Geschichte einen politischen Begriffs* içinde, Duncker & Humblot, Berlin, 1975, s. 409-410, n. 12 ve s. 425; M. Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, s. 303, n. 457.) Bu eserin iki Fransızca çevirisi vardır: Bourgeois du Chastenet, *Interets des Princes d'Allemagne*, 2 cilt (Freistade, 1712), 1640 baskısına dayanır ve diğeri, S. Formey, *Les Vrais Intérêts de l'Allemagne*, 3 cilt (La Haye, 1762), 1647 baskısına dayanır. M. Foucault bu iki baskının tarihlerini karıştırmış ve ilk çeviriye referans vermiştir. Bu eserin yeni bir edisyonu R. Hoke yönetiminde hazırlanmaktadır: "Bibliothek des deutschen Staatsdenkens", ed. H. Maier ve M. Stolleis, Insel Verlag, Frankfurt.

25 *Dissertatio*, cilt 1, 1712 baskısı, s. 1. Alıntılayan: E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique à l'époque de Richelieu*, Armand Colin, Paris, 1966, s. 9-10, 2. not. Söz konusu olan *Dissertatio* eserinin girişindeki ilk cümledir ("Devlet aklı üzerine genel düşünceler"). Ancak çevirmen şöyle yazar: "Okulun tozu" *(in pulvere scholastico)*; o sırada Alman Üniversitelerinde egemen olan Aristoculuğa karşı kullanılmış bir ifadedir bu.

26 Bkz. E. Thuau, *a.g.e.*, 2. Bölüm, s. 33-102. Tacitus, Machiavelli ve devlet aklıyla ilgili bir sorunsallaştırma için bkz. A. Stegman, "Le tacitisme: programme pour un nouvel essai de définition", *Il Pensiero politico*, II, Olschki, Floransa, 1969, s. 445 458.

görmek için çağdaş olanın analizine bakmak gerekir. İşte burada Chemnitz'i anmak gerekir, çünkü gerçekten de en ilginçlerinden biri budur, bilimler cenahında olup bitenle devlet aklı cenahında olup biten arasındaki ilişkiyi, ya da en azından analojiyi gören kişidir. Şöyle der: Eğer devlet aklından devletlerin işleme mekanizmalarını anlıyorsak, devlet aklı tabii ki her zaman var olmuştur;[27] ancak bunu saptamak ve analiz etmek için kesinlikle yeni bir entelektüel araç gerekmiştir – tıpkı hiçbir zaman görünmeyen yıldızları görmek için bir dizi aygıt ve dürbünün gelişmesini beklemek gerektiği gibi. "Modern matematikçiler, der Chemnitz, dürbünleriyle gökte yeni yıldızlar ve güneşte lekeler keşfettiler. Yeni politikacıların da aynı şekilde yeni dürbünleri oldu ve bunların yardımıyla Antik dönemde keşfedilmemiş olan ya da bu kadar özenle bizden saklanmış olan şeyleri keşfettiler".[28]

Yani bu devlet aklının derhal farkına varılan bir yeniliği ve yol açtığı bir skandal vardı. Nasıl ki Galileo'nun keşifleri dinî düşünce içerisinde skandallar yarattı ise –bunun üzerinde durmak gereksiz–, *ratio status* da en az onun kadar büyük bir skandal yarattı. Elbette, bu skandalın gerçek işleyişi, politik ve tarihsel işleyişi bambaşka olmuştur, zira bu olup bitenlerin arkasında hem Protestan kiliseleriyle Katolik kilisesi arasındaki paylaşım meselesi, hem de Fransa gibi Protestanlara tolerans gösteren devletlerin kendilerine Katolik diyen hükümranlar tarafından idare edilmesi meselesi vardı. En azından Fransa'da devlet aklının en şiddetli savunucuları Richelieu ve Mazarin gibi şahsiyetler, yani belki pek de sofu olmayan ama yine de kardinal elbiseleri giyen kişiler olduğu için, devlet aklı mefhumunun, sorununun, meselesinin yarattığı dinî skandal, Galileocu fizik örneğinden son derece farklı oldu. Skandal oldu neticede, o kadar ki Papa V. Pius çıkıp şöyle dedi: *Ratio status*, devlet aklı değildir. *Ratio status, ratio diaboli*'dir, yani şeytan aklıdır.[29] Fransa'da bir tür Katoliklikten (neredeyse "köktenci Katoliklik" diyecektim), hem papacı ve İspanya yanlısı olan hem de Richelieu'nün politikalarına karşı gelen bir Katoliklikten beslenen bir devlet aklı karşıtı literatür vardı. Bu tür metinler, Thuau'nun Richelieu dönemindeki politik düşünceyle ilgili uzun kita-

27 *Dissertatio*, cilt 1, 1712 baskısı, s. 6: "Devlet aklının sebebi ve kaynağı, içinde doğduğu devletin kilerle aynıdır."

28 *A.g.e.*, s. 6-7.

29 V Pius (1504-1572), 1566'da Papa seçildi. Bu ifade ona 16. yüzyılın sonunda çok sayıda yazar tarafından atfedilmiştir. Bkz. örneğin Girolamo Frachetta, *L'Idea del Libro de' governi di Stato e di guerra*, Damian Zenaro, Venedik, 1592, s. 44b. Diğer örnekler şurada bulunabilir: R. De Mattei, *Il Problema della "ragion di stato" nell'età della controriforma*, R. Ricciardi, Milan Napoli, 1979, s. 28-29

bında gayet güzel saptanmıştır.[30] Size bunu referans veriyorum, buradan yalnızca Claude Clément isimli bir vaizden bir alıntı yapmak istiyorum. Bu kişi sanıyorum Cizvit idi ve bir ölçüde İspanyollara bağlıydı –bir İspanyol ajanı mıydı, yoksa yalnızca Ispanya'ya gitmiş biri miydi, bilmiyorum–, sonuç olarak 1637'de *Machiavellismus jugulatus*, yani *Gırtlaklanmış Makyavelizm* başlıklı bir kitap yazmıştı ve bu kitabın hemen başında şöyle diyordu: "Politikacıların tarikatı hakkında düşündüğümde ne diyeceğimi, hangi konuda susacağımı ve ona ne isim vereceğimi bilmiyorum. Buna bir 'çoktanrıcılık' mı diyeyim? Şüphesiz böyle söylenebilir, çünkü Politikacı yalnızca politik sebeplerle olur olmaz her şeye saygı gösterir. Buna 'ateizm' mi diyeyim? Bu yerinde olurdu, zira politikacı yalnızca devlet aklının belirlediği bir komutaya itaat etme fikrine sahiptir; deri ve renk değiştirir, dönüşüme Proteus'tan da çok açıktır. Buna 'puta tapma' mı demeliyim? Herhalde en doğru isim bu olur. Eğer politikacı, genel kayıtsızlığı içinde bir şeye saygı duyuyorsa, bunu insanları, eski Yunanların 'site', Romalıların 'cumhuriyet' ve 'imparatorluk', bugünkü insanların da 'devlet' dedikleri Tanrı ya da Tanrıça'ya uyumlu kılmak için yapar. Politikacıların yegâne tanrısı budur, onlara yakışan isim de 'putperest'tir."[31] Size ayrıca biraz daha geç bir tarihte, 1667'de Raymond de Saint-Martin adında birisi tarafından yazılmış bir metni referans olarak verebilirim (aslında bu konudaki literatür çok geniş, bu referansı gene Thuau'da bulursunuz). Kitabın yalnızca adını veriyorum: *Ateistlerin, özgür yaşayanların, matematikçilerin ve Kader ile Yazgı'yı haklılaştıran tüm diğerlerinin,*[32] *paganların, Yahudilerin, Müslümanların, genel olarak sapmış tarikatların, Machiavelistlerin ve politikacıların tüm hatalarına karşı Gerçek Din.*[33]

Ben bu yergiler arasından üç kelimeye dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, "Machiavelli" kelimesi, ikincisi "politikacı" ve üçüncüsü de elbette "devlet" kelimesi. Önce Machiavelli. Daha önceki bir derste,[34] insanların 16. ve 17. yüzyıllarda şiddetle aradıkları bu yönetim sanatının Machiavelli'de bulunamayacağını, çünkü Machiavelli'nin meselesinin devletin korunması olmadı-

30 E. Thuau, *Raison d'Etat...*, üçüncü bölüm, s. 103-152.

31 R. P. Claude Clément (1594-1642/43), *Machiavellismus jugulatus a Christiana Sapientia Hispanica* et Austriaca [*İspanya ve Avusturya'nın Hıristiyan Bilgeliği Tarafından Boğulan Makyavelizm*], apud A. Vesquez, Compluti, 1637, s. 1-2; alıntılayan E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 95-96. Foucault metnin sonunu hafifçe değiştirmiştir, doğrusu şudur: "Eski Yunanlıların Site dedikleri şeye, Romalılar Cumhuriyet ya da İmparatoruluk demiş, bugün ise insanlar Devlet diyorlar".

32 Özgün başlık: "*Ya da diğerleri*" ("*ve tüm diğerleri*" değil).

33 R. P. Raymond de Saint-Martin'in bu kitabı 1667'de yayınlanmıştır. Bkz. E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 92 ve 443.

34 Bkz. yukarıda 1 Şubat dersi, s. 83-84, not 34.

ğını göstermeye çalışmıştım. Bence gelecek sefer, yani bu devlet aklı meselesini içeriden ele aldığımızda daha iyi göreceksiniz bunu. Machiavelli'nin kurtarmaya, muhafaza etmeye çalıştığı şey devlet değil, Prens'in üzerinde tahakküm uyguladığı şeyle arasındaki ilişkidir; yani kurtarılmak istenen şey Prens'in toprağı ya da nüfusu ile arasındaki iktidar ilişkisi anlamında prensliktir. Yani bambaşka bir şeydir. Bana öyle geliyor ki Machiavelli'de yönetim sanatı yoktur. Ancak yine de Machiavelli bu tartışmanın merkezindedir – tabii burada ilk derslerde söylediğim, yönetim sanatı döneminde Machiavelli'nin aslında dışlandığı yönündeki sözlerimi epeyce ayrıntılandırmak gerekiyor, durum çok daha karmaşık ve söylediğim şey sonuç olarak yanlıştı. Machiavelli, kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz değerlerle, 1580'den 1650-1660'a dek tartışmanın merkezindedir. Merkezde olmasının sebebi bütün bunları onun söylemesi değil, bunların onun üzerinden söylenmesidir. Bunlar onun tarafından söylenmez ve yönetim sanatının bulunacağı yer onun yazıları değildir. Yönetim sanatını tanımlayan o değildir ama yönetim sanatının ne olduğu onun söyledikleri üzerinden araştırılacaktır. Neticede, o anda olup biten şey bir söylem içerisinde aranırken, aslında o söylem üzerinden bir şeyler söylenmeye çalışıldığı bu fenomenin tek örneği bu değildir. Bizim Machiavelli'miz de bu açıdan Marx'tır: "Onda" olup bitmez olaylar, ama onun üzerinden söylenir.

Nasıl onun üzerinden söylenir peki? Devlet aklının karşıtları, bu İspanya yanlısı, Richelieu karşıtı Katolikler, bütün bu insanlar devlet aklı yandaşlarına ve bir yönetim sanatının özgüllüğünü arayanlara şöyle derler: Hükümranlıktan ve pastoral idareden farklı, özerk ve özgül bir yönetim sanatı olduğunu düşünüyorsunuz. Oysa var olduğunu düşündüğünüz, bulunması gerektiğini, akli olduğunu, herkesin çıkarına hizmet ettiğini, Tanrı'nın ve doğanın yasalarından farklı bir türde olduğunu düşündüğünüz bu yönetim sanatı, iyi bakarsanız, aslında yoktur, bunun hiçbir dayanağı yoktur. Böyle bir sanat ancak şunu tanımlayabilir: Prens'in kaprisleri ve çıkarları. İstediğiniz kadar kazın altını, bunun altında ancak Machiavelli'yi bulabilirsiniz. Machiavelli'yi, yani Prens'in kaprislerini ve ya yasalarını bulursunuz. Tanrı'nın dışında, onun yasalarının, doğa tarafından, yani sonuç olarak Tanrı tarafından sağlanan büyük modellerin dışında, bu hükümranlık ilkesinin dışında hiçbir şey yoktur, yalnızca Prensin kaprisi vardır, yalnızca Machiavelli vardır. İşte bu noktada Machiavelli, yönetim sanatını devletin değil prensliğin selametine indirgeyen bir örnek, bir karşı-örnek ve bir eleştirmen rolü oynar. Yönetimsellik yoktur. İşte devlet aklı karşıtlarının, "hepiniz Machiavellistsiniz" dediklerine söylemek istedikleri budur. Bu yönetim sanatını bulamayacaksınız, derler. Ve her şeyden ötesi (size sözünü ettiğim Innocent

Gentillet[35] böyle der), Machiavelli'nin ilkelerini kullanmak yönetim sanatına yaramadığı gibi Prens için de çok kötü bir araçtır, zira Prens bunları uygularsa tacını ve prensliğini kaybetme riskiyle karşılaşır.[36] Yani Machiavelli yalnızca devlet aklının özgüllüğünde aranan şeyi indirgemeye izin vermez, aynı zamanda da bunun doğrudan tutarsız ve zararlı olduğunu göstermeye izin verir. Ayrıca bundan daha radikal başka bir argüman da vardır: Tanrı'dan vazgeçtiğimiz zaman, Tanrı'nın dünya üzerindeki, insanlar ve doğa üzerindeki hükümranlığı yönündeki temel ilkeden vazgeçip özgül bir yönetim biçimi aramaya koyulduğumuz zaman, neyle karışlaşırız? Prensin kaprisleriyle karşılaşırız, ama aynı zamanda insanlar üzerinde herhangi bir zorunluluk biçimi kurmanın imkânsızlığıyla da karşılaşırız. Sistemden Tanrı'yı kaldırın, insanlara bir yönetime/bir hükümete itaat etmeleri gerektiğini söyleyin, buna ne adına itaat edecekler? Tanrı yoksa yasa da yoktur. Tanrı yoksa zorunluluk da yoktur. Birisi şöyle demiştir: "Tanrı yoksa her şey mübahtır." Bu birisi, sandığınız kişi değil.[37] Bu lafı, 1620'de *Politicorum libri decem*, yani *Politikacılar Kitabı*'nın yazarı olan papaz Contzen söylüyor.[38] Yani "Tanrı yoksa her şey mübahtır" lafı 1620'de söyleniyor. Aslında 19. yüzyılda Rusya'da devlet meselelerinin, yönetimsellik meselelerinin belirişinin nasıl olup da aynı meseleyi, aynı sorunu yaratmadığına bakmak gerekir. Tanrı yoksa her şey mübahtır. O halde Tanrı'nın olması gerekir.

Devlet aklı savunucularına gelince, kimileri şöyle diyecektir: Aslında bizim Machiavelli ile hiçbir ilgimiz yok. Machiavelli bize aradığımız şeyi vermiyor. Machiavelli yalnızca Makyavelist biri, yani yalnızca Prens'in çıkarlarına göre hareket ediyor, biz de hem Prens'i, hem de onu yadsıyoruz, derler. Yani Machiavelli'nin yadsınmasının iki taraftan yapıldığını görüyorsunuz. Bir yandan devlet aklını eleştirip bunun Machiavelli'den ibaret olduğunu söyleyenler; diğer yandan, devlet aklını savunup, "Machiavelli ile bizim işimiz yok, atın bunu" diyenler. Devlet aklını savunanların içinde yine de birileri buradaki meydan okumayı kabul edip şunu diyebiliyor: *Prens*'in değilse de *Söylevler*'in[39] yazarı olarak Machiavelli'nin bize faydası olabilir, zira o, siteye içrek içsel zorunlulukların, yönetilenlerle yönetenler arasındaki ilişkilerin zorunluluklarının ne

35 *A.g.e.*, s. 94.

36 E. Thuau, *Raison d'Etat*, s. 62-65.

37 Burada Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* (1879-80) kitabındaki Ivan Karamazov'un ünlü cümlesine atıf vardır. [*Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İletişim, İstanbul, 2001.]

38 R. P. Adam Contzen, S.J., *Politicorum libri decem, in quibus de perfectae reipublicae forma, vitutibus et vitiis tractatur*, B. Lippius, Maguntiae, 1620, s. 20: "Si Deus non est aut non regit mundum, sine metu sunt omnia scelera" (alıntılayan: E. Thuau, *Raison d'Etat*, s. 94).

39 Foucault burada Machiavelli'nin *Titus Livius un İlk On Yılı Üzerine Söylevler* eserini kast ediyor.

olduğunu, tüm doğal modellerin ve teolojik temellerin dışında düşünmeye çalışmıştır. Ve tabii burada Machiavelli'nin kimi hayranlarını bulursunuz – elbette hiçbir zaman devlet aklının rakipleri arasında değil, devlet aklını savunanlardan yalnızca bazıları arasında. Mesela Richelieu'nün ajanı olan Naudé, Machiavelli'yi öven bir kitap yazmıştır.[40] Ayrıca paradoksal olarak Hıristiyan bir yönelime sahip olan Machon isminde birinin,[41] Machiavelli'nin İncil'de yazanlara tam olarak uygun olduğunu açıkladığını görürsünüz.[42] Ve bunu, İncil'in korkunçluklarla dolu olduğunu göstermek için değil, Tanrı ve peygamberleri tarafından yönlendirilen halklarda bile yönetimin indirgenemez bir özgüllüğü olduğunu, Tanrı'nın dünyaya ya da doğaya bahşedebileceği genel yasaların dışında, kendi kendine işleyen bir devlet aklının, bir *ratio status*'un olduğunu göstermek için yazar. Machiavelli konusunda söyleyeceklerim bunlar.*

İkinci olarak, "politikacı" kelimesi. Devlet aklına karşı bütün bu saldırılarda "politikacı" sözcüğünün geçtiğini görüyorsunuz. "Politikacı" sözcüğü fark etmiş olduğunuz gibi olumsuz bir şekilde kullanılır, ayrıca "*politique*" bir şeye, bir alana, bir pratik tipine değil, insanlara gönderme yapar.** Yani

---

40 Gabriel Naudé (1600-1653), Roma'daki Bagni Kardinali'nin sekreteri ve daha sonra Mazarin'in kütüphanecisi. Foucault ise 1639'da isimsiz olarak yayınlanan ("G.P.N" kısaltmasının kullanıldığı) *Considérations politiques sur les coups d'État* kitabını kastediyor (yeniden basım, Olms, Hildesheim, 1993). Bu ilk baskı on iki adetle sınırlanmış, daha sonra ise 17. yüzyılda birçok yeni baskı yapılmıştır: 1667'de, baskı yeri belirtilmeden ("Roma kopyasından hareketle"), 1673'te Strasbourg'da, *Sciences des Princes, ou Considérations politiques sur les coups d'État* başlığı ile, Louis De May'in yorumlarıyla; 1676'da Paris'te (yeniden basım *Bibliothèque de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 1989), vb. 1667 baskısı Louis Marin tarafından yeniden hazırlanmış (Éditions de Paris, Paris, 1988) ve önemli bir önsöz eklenmiştir: "Pour une théorie baroque de l'action politique." Bkz. E. Thuau, *Raison d'État*, s. 318-334.

41 Louis Machon (1603-?), "Apologie pour Machiavelle en faveur des Princes et des Ministres d'Estat", 1643, nihai versiyon 1668 (Bordeaux Kütüphanesi'nin 935 numaralı elyazması). Bu eser, önce likle Richelieu'nün cesaretlendirmesiyle yazılmış, sonra basılmadan kalmış, ancak yalnızca 1653 versiyonundaki metnin üçte birine tekabül eden bölümü şurada yayınlanmıştır: *OEuvres complètes de Machiavel*, J. A. C. Buchon, 1852 (Paris, Bureau du Panthéon littéraire). Bkz. E. Thuau, *Raison d'État*, s. 334-350; G.Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, s. 464-473.

42 "Bu *Övgu*'deki ilk hedefim, bizim politikacımızın [Machiavelli] metnini kitabın bir tarafına koymak, diğer tarafa ise İncil'in metnini, Kilise doktorlarının ve yorumcularının metnini koymaktı. Böylece, bu büyük insanın, diğerlerinin ondan önce benimsemediği ya da söylemediği hiç bir şey söylemediğini, yazdıklarının kelimesi kelimesine bunlara tekabül ettiğini göstermiş olacaktım." L Machon, *Apologie*, 1668 texts, s. 444-448, alıntılayan K. T. Butler, "Louis Machon's "Apologie pour Machiavelle"" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, cilt 3, 1939-40, s. 212.

(*) Elyazması burada "Contzen meselesini bitirmenin" aracı olarak sözleşme teorisinden söz ediyor: "Tanrı olmasa bile, insan mecburdur. Kim mecbur eder onu? Kendisi." Hobbes örneği üzerinden Foucault şunu ekler: "Bu şekilde tesis edilen hükümran, mutlak olduğu için hiçbir şeyle kendisini bağlı hissetmeyecektir. Yani tam anlamıyla bir 'yönetici' olacaktır."

(**) Fransızcadaki *politique* sözcüğü, hem "politika" ve "politik olan", hem de "politikacı" anlamına gelmektedir – yay. haz.

"politikacılara". Politikacılar bir tarikat gibidir, sapkınlığa yakın, ona çok yaklaşan bir şeydir. "Politikacılar" kelimesi burada belli bir düşünme, analiz etme, akıl yürütme, hesaplama biçimi konusunda, bir yönetimin ne yapması gerektiğini kavrama biçimi konusunda, yönetimi hangi akılsallığın destekleyeceği konusunda kendi aralarında uzlaşan insanları belirtmek için kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, Batı'da 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan şey, bir alan olarak, bir nesneler bütünü olarak, hatta bir meslek ya da bir yazgının belirlediği bir görev olarak politika değil, politikacılardır, ya da hükümranlığın icrasına nazaran yönetimin özgüllüğünü ortaya koymanın, düşünmenin, programlamanın bir biçimidir. Hükümranlığın temelini sorgulayan hukuki-teolojik soruna karşıt olarak, politikacılar bizzat yönetimin akılsallığını düşünmeye çalışanlardır. Ve tabii ancak 17. yüzyıl ortasında bir alan olarak ya da bir eylem tipi olarak politikanın ortaya çıktığını görürsünüz. Bu "politika" lafını kimi metinlerde, örneğin Chastelet Markisi'nde,[43] Bossuet'de görürsünüz. Bossuet "Kutsal Kitap'tan çıkan politika"dan[44] söz ettiğinde, burada politikanın bir sapkınlık olmaktan çıktığını görürsünüz. Politika yalnızca kimi bireylere özgü bir düşünme biçimi olmaktan çıkar, kimi bireylere özgü bir akıl yürütme olmaktan çıkar. Artık politika, Fransız mutlak monarşisinin hükümranlık sistemi içerisinde kurumlara, pratiklere, yapıp etme biçimlerine dahil olduğu ölçüde olumlu bir biçimde ele alınan bir alan haline gelmiştir. Devlet aklını özgül biçimiyle birlikte hükümranlığın genel biçimlerine dahil eden kişi, tam olarak XIV. Louis'dir. XIV. Louis'nin bütün bu meseledeki tekil yerini yaratan şey, yalnızca kendi pratiğinde değil, monarşisinin tüm aşikar ve görünür ritüellerinde (bu meseleye daha sonra geri döneceğim)* hükümranlıkla yönetimin bağını, eklemlenişini, ama aynı zamanda da düzey ve biçim farkını, özgüllüğünü göstermeyi başarmış olmasıdır. XIV. Louis gerçekten de devlet aklının simgesidir ve onun "devlet benim" dediği zaman öne sürdüğü şey de tam olarak bu hükümranlık/yönetim dikişidir. Her durumda, Bossuet "Kutsal Kitap'tan çıkan politika"dan söz ettiğinde politika olumsuz

43 Paul Hay, marquis du Chastelet, *Traitté de la politique de France*, Pierre du Marteau, Köln, 1699. XIV. Louis'nin hiç de hoşuna gitmeyen bu kitap 17. yüzyıl sonuna kadar sürekli yeniden basılır ve Vauban'ın *Dime Royale* (1710) eserinin en önemli kaynaklarından birini oluşturur. Hay du Chastelet politikayı şu şekilde savunur: "Politika devletleri yönetme sanatıdır, eskiler bunun son derece krala özgü ve tanrısal bir sanat olduğunu, bütün sanatlar arasında en mükemmel ve en hâkim sanat olduğunu söylemişlerdir, ve ona spekülatif bilimler arasında metafizik ve teolojinin sahip olduğu öncelikli yeri pratik disiplinler içerisinde vermişlerdir."

44 Jacques-Bénigne Bossuet (Meaux Piskoposu, 1627-1704), *Politique tirée des popres paroles de l'Écriture Sainte*, Pierre Cot, Paris, 1709.

(*) Bkz. sonraki derste XIV. Louis döneminde tiyatronun politik rolüyle ilgili bölüm.

imalarından arınmış bir şeye dönüşür. Artık politika bir alan, nesneler bütünü, bir iktidar örgütlenmesi halini alır. Son olarak, politikanın "Kutsal Kitap'tan çıkmış olması", dinî pastorallikle arasındaki sorunun çözüldüğü, bağların yeniden kurulduğu anlamına gelir. Eğer buna bir de, Bossuet'deki Kutsal Kitap'tan çıkan politikanın, Gallikanizmin temellendirilmiş bir şey olduğu, yani devlet aklının Kilise'ye karşı gelebileceği sonucuna yol açtığını eklersek, burada politikacıların aforoz edildikleri, Müslümanlar ve sapkınlarla eş tutuldukları noktayla, Tours piskoposunun XIV. Louis'nin devlet aklıyla idare edilen, dolayısıyla Kilise'nin mutlak monarşisine karşıt, özgül ve farklı bir politika gütme hakkını Kutsal Kitap'tan elde ettiğini söylediği nokta arasında ne kadar büyük bir fark olduğunu görürsünüz. İmparatorluk artık ölmüştür.

Nihayet, üçüncü olarak, Machiavelli ve politikacının ardından devlet. (Bu konuyu çok kısa geçeceğim, çünkü gelecek sefer bundan daha uzun söz edeceğim). Elbette, adına devlet dediğimiz bütün bu kurumların 1580-1650 yıllarından kaldığını söylemek saçma olur. Devletin o sıralarda ortaya çıktığını söylemenin bir anlamı yoktur. Sonuçta, büyük ordular Fransa'da daha I. François döneminde ortaya çıkar. Adalet [sistemi] daha da uzun zamandır mevcuttu. Yani bütün bu aygıtlar vardı. Ancak burada önemli olan şey, başka bir şeye indirgenemeyecek, özgül ve gerçek tarihsel bir fenomen teşkil eden şey, devletin insanların düşünülmüş pratiklerine dahil olmaya başladığı andır. Sorun, devletin hangi anda, hangi koşullar ve biçim altında insanların bu bilinçli pratiklerinin içinde programlanmaya, gelişmeye başladığıdır. Sorun, devletin hangi andan itibaren düşünülmüş ve ortaklaşa geliştirilmiş bir stratejiye dahil edildiği, bir bilgi ve analiz nesnesi haline geldiği, insanlar tarafından hangi andan itibaren çağrıldığı, arzulandığı, istendiği, sevildiği, ne zamandan itibaren ondan çekinildiği, nefret edildiğidir. Kısacası, kavramaya çalışmamız gereken şey devletin insanların pratik ve düşünce alanına bu biçimde girişidir.

Benim size göstermek istediğim, daha doğrusu göstermeye çalışacağım şey şu: Temel bir politik mesele olarak devletin ortaya çıkışını, yönetimselliğin tarihi gibi daha geniş bir tarihin içine ya da iktidar pratiklerinin alanına nasıl yerleştirebiliriz? İktidardan söz edildiği zaman, iktidarın içsel ve dairesel bir ontolojisinden başka bir şey yapılmadığını düşünenler olduğunu iyi biliyorum. Ben de şunu söylüyorum: Adını "devlet" koydukları şeyin ontolojisini yapıp tarihin içerisinde böyle bir bütünlük oluşturanlar, tam da devletten söz edenler, devletin tarihini, devletin gelişiminin, niyetlerinin tarihini yapanlar değil mi? Peki ya devlet bir yönetim biçiminden başka bir şey değilse? Peki ya devlet bir yönetimsellik tipinden başka bir şey değilse? Peki ya tam da

devleti meydana getiren şeyler, birbirlerinden çok farklı ve çoklu süreçlerden hareketle oluşup yavaş yavaş birbirlerine yapışan ve etki yaratan bu yönetim pratikleriyse? O zaman tarih içerisinde adına devlet denen şeyin, sivil toplumun üzerinde bir tür organizma gibi gelişip yayılan bir soğuk canavar* olmadığını teslim etmek gerekir. Burada söz konusu olan nasıl olup da sivil bir toplumun, daha doğrusu basitçe yönetimselleştirilmiş bir toplumun 16. yüzyıldan itibaren adına "devlet" denen bu hem kırılgan hem de saplantıya dönüşen şeyi nasıl meydana getirdiğidir. Ancak devlet yalnızca yönetimin bir dönüm noktasıdır ve yönetim devletin aygıtı değildir. Ya da devlet yönetimselliğin bir dönüm noktasıdır. Bugünlük bu kadar o halde. Gelecek sefer tam anlamıyla devlet aklından söz edeceğim.

(*) Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde devleti tanımlamak için kullandığı ifade. Bkz. "Yeni idol" başlıklı bölüm – ç.n.

15 Mart 1978 Dersi

Devlet aklı (II): 17. yüzyıldaki tanımı ve temel özellikleri. – Devlet aklının gerektirdiği yeni tarihsel zamansallık modeli. – Devlet aklının pastoral yönetimden farklı özellikleri: (1) Selamet sorunu: Darbe teorisi (Naudé). Zaruret, şiddet, teatrallik. – (2) İtaat sorunu. Bacon: Başkaldırı sorunları. Bacon ve Machiavelli arasındaki farklar. – (3) Hakikat sorunu: Prensin erdeminden devletin bilgisine. İstatistiğin doğuşu. Gizlilik sorunu. – Devlet sorununun doğduğu düşünümsel çerçeve. – Bu yeni sorunsalın içerisinde "nüfus" öğesinin varlığı/yokluğu.

Bugün sizlere çok hızlıca 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında "devlet aklı"ndan ne anlaşıldığından söz etmek istiyorum. Bunu yaparken, Palazzo'nunki gibi İtalyan metinlerine, Bacon'ınki gibi İngiliz metinlerine, Fransız metinlerine, hatta geçen sefer bahsettiğim[1] ve bana çok önemli gözüken Chemnitz'in metnine dayanacağım. Devlet aklından ne anlaşılıyor? Öncelikle Palazzo'nun 16. yüzyılın sonlarında ya da 17. yüzyılın ilk senelerinde İtalyanca yayınlanmış metninin iki üç sayfasına göndermede bulunacağım.[2] Ulusal Kütüphane'de 1606 tarihli, belki de birinci baskı olmayan bir baskı var, ancak her durumda Fransızca çeviri 1611 tarihli. Bu metnin başlığı *Yönetim ve Gerçek Devlet Aklı Söylevi* ve Palazzo daha ilk sayfalarda şöyle soruyor: "Akıl" ve "devlet" derken neyi anlamalıyız? "Akıl" –bunun ne kadar bayağı ve alışıldık anlamda "skolastik" olduğunu göreceksiniz– "akıl" nedir diye soruyor. Akıl iki anlamda kullanılan bir kelimedir. Birinci anlamında akıl [*raison*], bir şeyin özünün tamamı, onun bütün parçalarının bütünlüğünü sağlayan şeydir, bir şeyi oluşturan farklı öğelerin arasındaki zorunlu ilişkidir.[3] An-

1 Bkz. önceki ders (8 Mart), s. 211-212.

2 Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato* (G. B. Sottile, Napoli, 1604). Bu yazar hakkında, Napoli'de bir süre avukatlık yapmış olduğu ve Vietri senyörünün sekreterliğini yapmış olduğu hariç neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Kitabının iki Fransızca ve bir Latince çevirisi mevcuttur: *Discours du gouvernement et de la raison vraye d'Estat*, çev. Adrien de Valières, De Bellire, Douai, 1611; *Les politiques et vrays remèdes aux vices volontaires qui se commettent ez cours et republiques*, B. Bellère, Douai, 1662; *Novi discursus de gubernaculo et vera status ratio ne nucleus, ab Casparo Janthesius*, çev. Casparo Janthesius, sumptibus G. Rhetii, Danzig, 1617.

3 *A.g.e.*, I. Bölüm, 3. Kısım ("Devlet aklı üzerine"), s. 13: "Akıl genellikle bir şeyin özü olarak kabul edilir, bu da bütün kısımların birliğinden menkul bir şeyin bütün varlığıdır."

cak "akıl" ikinci bir anlamda daha kullanılır. Akıl öznel olarak şeylerin hakikatini tanımaya izin veren ruh gücüdür, yani tam da şeyi meydana getiren farklı öğelerin bütünlüğü ve ilişkisidir. O halde akıl bir bilgi aracıdır, ancak aynı zamanda istencin bildiği şeye göre kendisini ayarlamasını, yani şeylerin özüne göre kendisini ayarlamasını sağlayan şeydir.[4] Yani akıl şeylerin özüdür, şeylerin aklının/sebebinin* bilgisidir ve istencin şeylerin özünü takip etmesini sağlayan (onu buna bir ölçüde mecbur eden) güçtür.[5] İşte bu "akıl" kelimesinin tanımı budur.

Şimdi ise "devlet" [*état*] kelimesinin tanımı. "Etat", der Palazzo, dört anlamda anlaşılan bir kelimedir.[6] İlk olarak bir "état" bir *dominum*, yani bir alandır. İkinci olarak, bir yargılama alanıdır [*juridiction*], bir yasalar, kurallar, teamüller toplamıdır –onun kullanmadığı bir kelimeyi kullanarak söylersem– bizim "kurum" diyeceğimiz şeydir, kurumlar toplamıdır. Üçüncü olarak, "état" (burada çevirmeni takip ediyorum) bir yaşam koşuludur, yani bir anlamda bireysel bir konumdur, bir meslektir: yargıçlık hali, bekârlık hali ya da dinî hal. Nihayet dördüncü olarak, "état" bir şeyin niteliğidir, harekete karşıt olan durma durumudur. Bir "état" bir şeyi tamamen hareketsiz kılmasa da –burada ayrıntıya girmiyorum, çünkü kimi hareketsizlikler aslında şeyin durma haline karşıttır, çünkü gerçekten durma halinde olabilmek için bazı şeylerin hareket etmesi gerekir–, bir şeyin olduğu gibi kalmasını sağlayan bir niteliktir.

---

4 *A.g.e.*: "Dahası, akıl ruhun bilişsel gücünü, yani şeylerin hakikatini duyup bilen ve istenci kendi edimlerinde doğru ve iyi idare eden şeyi ifade eder."

(*) Fransızcadaki "raison" sözcüğü, hem "akıl" hem de "sebep" anlamına gelmektedir – yay. haz.

5 *A.g.e.*: "Birinci anlamında akıl, şeylerin özünün bütünüdür; ikinci anlamda ise bu şeylerin doğru bir kuralı, işlemlerimizin bir ölçüsüdür." Ayrıca bkz. IV, 17, s. 363.

6 *A.g.e.*, I, 2 ("Cumhuriyetin ve prenslerin durumu, yönetimin son ereği hakkında"), s. 10-11 ve IV, 17 ("Devlet aklı hakkında"), s. 362. İkinci metin ilkinden çok daha belirgin ve açık olduğu için, burada tamamını veriyoruz: "Devlet (*estat)* kelimesi dört şeyi belirtmek için kullanılır. İlk olarak, içinde işlediği ve sınırlarını aşamayacağı alanın (*dominio*) belirli bir bölümünü belirtir. İkinci olarak *estat*, adına 'devlet' denen aynı yargılama alanını belirtir; prens de bunu sürekli muhafaza etmeye, sağlam ve sabit kılmaya çalışır. Bu anlamda devlet, prensin sürekli ve sabit alanından başka bir şey değildir. Üçüncü olarak yaşam boyu sürecek bir yaşam tercihini belirtir; ya hiç evlenmemek, dindar olmak ya da evlenmek; veya bir görev, zanaat ve alıştırma seçimini belirtir ki bunun diğer adı derece ya da koşuldur. Bu seçime durum (*estat)* denir zira insan kendi kararlılığı için ortaya konmuş olan bu akıl ve kuralları uygularken değişmez ve sürekli olmalıdır. Nihayet *estat*, hareketin tersini oluşturan şeylerin bir niteliğine denir. Çünkü eksik şeylerin özelliği şimdi var olup sonra var olmamalarıdır, bir iyi bir kötü, şimdi bir nitelikte sonra bir başka nitelikte olmalarıdır, bunun sebebi de aynı şeylerin karşıtlığı ve farklılığıdır. Bunun tersine, barış aynı şeylerin bir durgunluğu, mükemmelleşmesi ve kurulmasıdır; bunun sebebi de aynı ereğe doğru yönelmiş, halihazırda mevcut birlikleri ve basitlikleridir. İşte şeyleri sağlam ve sürekli kılma özelliğine, bu durgunluğa *estat* denir."

Cumhuriyet nedir? Cumhuriyet, kelimenin saydığım dört anlamında bir "état"dır. Cumhuriyet öncelikle bir alan, bir toprak demektir. Daha sonra bir yasalar, kurallar, teamüller bütünü, bir yargılama ortamı demektir. Cumhuriyet, bir hal değilse de bir haller bütünüdür, yani kendilerini payeleriyle belirleyen kişilerin bir bütünüdür. Nihayet cumhuriyet, saydığımız bu üç şeyin, yani alan, yargılama, kurum ya da kişilerin payelerinin istikrarıdır.[7]

Peki "akıl" kelimesinin nesnel ve öznel iki anlamında "devlet aklı" denen şey nedir? Nesnel olarak, "état" kelimesinin dört anlamında cumhuriyetin bütünlüğünü koruması için gerekli ve yeterli olan şeye "devlet aklı" denir. Örnek olarak cumhuriyetin toprak veçhesini alalım. Eğer toprağın bir parçası, toprağın içindeki bir şehir, onu savunan bir kale, o toprağın bütünlüğünün korunması için vazgeçilmez önemde ise, bu öğenin, bu toprağın, bu toprak parçasının, bu şehirlerin devlet aklına dahil oldukları söylenecektir.[8] Peki şimdi bu "akıl" kelimesinin öznel tarafını ele alırsak, neye "devlet aklı" diyeceğiz? Palazzo'yu alıntılıyorum: "Cumhuriyet'in bütünlüğünü, esenliğini veya barışını sağlamak için bize gereken araçları temin eden bir kural ya da bir sanat."[9] Bu formel tanım, bu alışıldık anlamda skolastik tanım Palazzo'ya özgü değildir, bütün devlet aklı kuramcılarında bulunur. Ben şimdi Chemnitz'in bir metnini alıntılayacağım, çok daha geç döneme ait bir metin, zira 1647 tarihli.[10] Bu metinde Chemnitz devlet aklının ne olduğunu sorar ve şöyle cevaplar: "Bu, yalnızca devletin bekasına, yükselmesine ve esenliğine yönelmesi gereken, en kolay ve hızlı araçların kullanımını gerektiren, bütün kamusal iş, konsey ve tahayyüllerde sahip olunması gereken bir politik duyarlılıktır."[11]

---

7 *A.g.e.*, I, 2; IV, s. 18-21.

8 *A.g.e.*, I, 3, s. 13-14: "İlk olarak devlet aklı şeylerin, zanaatlar için gerekli olan her şeyin, cumhuriyette mevcut tüm görevlerin bütün özüdür. Bu aklın betimlenmesi kimi örneklerle doğrulanabilir, çünkü bir il ya da kasaba eksilse, krallığın bir şatosu işgal edilse, onun özünün bütünlüğü bozulmuş olur. O zaman da bizler onu tamamına erdirmek için gereken araçları kullanmalıyız, bu kullanım da devlet aklı için, yani onun bütünlüğü için yapılır."

9 *A.g.e.*, s. 14: "Ancak öteki anlama göre şöyle derim: devlet aklı, zanaatkar tarafından arzulanan ereğe ulaşmak için gereken araçları öğreten ve uygulayan bir kural ya da zanaattır. Bu tanım da yönetimle doğrulanır, zira cumhuriyetin huzuru ve iyiliği için gereken araçları bize tanıtıp onların uygulanmasını öğreten odur."

10 Bu tarihlendirme hakkında bkz. yukarıda s. 211, 24. not.

11 B. Chemnitz, *Interets des Princes d'Allemagne*, 1712 baskısı, 1. cilt, s. 12 (Latince 1647 baskısı, s. 8). Birkaç sayfa önce, Chemnitz Palazzo'nun tanımını ("devlet aklı herşeyi ölçmeyi sağlayan bir kural ve bir düzeydir, şeyleri ulaşmaları gereken amaca taşır"), devlet aklını kavramak için "fazla genel ve fazla karanlık olmakla" eleştirir (*A.g.e.*, s. 10; 1647 baskısı, s. 6-7). O halde Foucault, Chemnitz'in bu tanımı onayladığını söylerken, ancak bu terimin anlamı hakkındaki akademik tartışmaların dışında durum bir bakış açısından haklıdır.

Palazzo'nun Chemnitz ve başka devlet aklı kuramcıları tarafından da onaylanan bu tanımının kendini hemen ele veren, son derece belirgin özellikleri olduğunu göreceksiniz. Öncelikle bu devlet aklı tanımının içerisinde hiçbir şey devletten başka bir şeye gönderme yapmaz. Bir doğal düzene, bir dünya düzenine, doğanın temel yasalarına, hatta ilahi bir düzene yönelik hiçbir gönderme yoktur. Devlet aklının tanımında evrene, doğaya, ilahi düzene ait hiçbir şey bulunmaz. İkinci olarak, bu devlet aklının esas olarak öz ile bilme arasındaki ilişki içerisinde eklemlendiğini görüyorsunuz. Devlet aklı, devletin bizzat özüdür, ancak aynı zamanda bu devlet aklının izleğini sürmeye ve ona itaat etmeye müsaade eden bilgidir. Yani bu, pratik yönüyle ve bilgi yönüyle bir sanattır. Üçüncü olarak, devlet aklının esas olarak –"muhafazakâr" diyecektim, "muhafaza eden" diyelim–, muhafaza eden bir şey olduğunu görüyorsunuz. Bu devlet aklında söz konusu olan, esas olarak devletin var olması ve bütünlüğü içerisinde muhafaza edilmesi için (ve ihtiyaç halinde, bu bütünlük tehlikeye girdiğinde) gerekli ve yeterli olanı saptamaktır. Ancak bu devlet aklı hiçbir biçimde bir devletin dönüşümünün, hatta evriminin ilkesi değildir. Gerçi burada "artış" kelimesi vardır, ki buna birazdan değineceğim. Ancak bu artış sadece devleti halihazırda oluşturan kimi özelliklerin mükemmelleşmesi ve çoğalmasından ibarettir, hiç bir şekilde devletin dönüşümü değildir. O halde devlet aklı muhafazakârdır. Chastelet markisinin 17. yüzyılın ikinci yarısında diyeceği gibi, söz konusu olan "adil bir orta hale" varmaktır.[12] Nihayet –ve en belirleyici özellik de herhalde budur– bu devlet aklında devlete nazaran öncel, dışsal ve hatta ardıl hiç bir erek olmadığını görürsünüz. Elbette esenlikten söz edilecektir (bu Chemnitz'in metninde mevcuttur).[13] Elbette, başka metinler de mutluluktan söz edecektir. Ancak bu esenlik, bu mutluluk, bu mükemmelleşme kime atfedilmiştir? Onları neyle ilişkilendirmek gerekir? Tabii ki devletin kendisiyle. Aziz Thomas'ın cumhuriyetin ne olduğundan, kraliyet yönetiminin ne olduğundan nasıl söz ettiğini hatırlayın. Kraliyet yö-

12 Paul Hay, Chastelet markisi, *Traité de la politique de France*, 1677 baskısı, s. 13-14: "Politikanın araçları şunlardır: Dini kesin olarak takip etme, her şeye karşı adil olma, bir devletten yoksulluğu ve zenginliği kovarak halkların zamanda sürekliliğini sağlama, orada devlette ve iyi bir ortalamayı tutturmaktır."

13 Foucault'nun daha yukarıda alıntıladığı 1712 çevirisi – "Bu, yalnızca devletin bekasına, yükselmesine ve esenliğine yönelmesi gereken, en kolay ve hızlı araçların kullanımını gerektiren, bütün kamusal iş, konsey ve tahayyüllerde sahip olunması gereken bir politik duyarlılıktır" (*a.g.e.*, s. 12)–, metnin Latince çevirisi ile uyuşmuyor. Latince metin devlet aklını, bir cumhuriyetteki her karar ve edimin, cumhuriyetin selameti ve büyümesi yönündeki üstün amaca ulaşmak için, bir kurala uyar gibi uyması gereken politik bir bakış açısı olarak tanımlıyor. Burada en esen (*felicius*) ve uygun araçların kullanılmasından söz ediliyor. O halde "esenlik" burada amaçlara değil araçlara aittir.

netimi dünyevi bir sanata bağlıydı, ancak kraliyet yönetiminin nihai hedefi insanların dünyevi konumlarından ve bu insani cumhuriyetten çıkarak Tanrı neşesine ve sonsuz esenliğe kavuşabilmeleriydi. Yani sonuç olarak, Aziz Thomas'daki yönetme sanatı, hükmetme sanatı hep bu dünya-ötesi, devlet-ötesi amaca, hatta cumhuriyet-ötesi, "kamusal şey"in dışındaki amaca eklemleniyordu – kamusal şeyin kendisi nihai olarak gelip bu amaca eklemleniyordu.[14] Oysa burada durum hiç de böyle değildir. Devlet aklının ereği devletin kendisidir ve eğer burada bir mükemmellik, bir mutluluk, bir esenlik varsa bu ancak devletinki olabilir. Kıyamet günü yoktur. Son nokta yoktur. Nihai ve birleşik bir zamansal örgütlenmeye benzer bir şey yoktur.

Palazzo derhal bu itirazlardan söz eder – acaba bunlar kendi kendine yaptığı itirazlar mıdır, yoksa başka yerlerde karşılaştığı itirazlar mı? Fark etmez, bunların ilginç olmalarının sebebi, Palazzo'nun şunu söylüyor olmasıdır: Eğer bu yönetimin, devlet aklını izleyen bu yönetim sanatının devlete yabancı olan hiçbir ereği yoksa, eğer insanlara devletten başka hiçbir şey öneremiyorsak, devlet aklının hiçbir ereği yoksa, neticede bundan vazgeçemez miyiz? İnsanlar neden onlara devletin dışında ve kişisel olan hiçbir amaç sağlamayan bir yönetime itaat etsinler? İkinci itiraz: Devlet aklının yalnızca muhafaza edici bir ereği, amacı olduğuna ve bu amaçlar devletin bizzat bekasına içrek olduklarına göre, devlet aklının yalnızca kimi durumlarda meydana gelebilecek olan ama her zaman da meydana gelmeyen bir kaza nedeniyle, devletin varlığı tehlikeye girdiği zaman devreye girmesi gerekmez mi? Başka bir ifadeyle, devlet aklının, yönetim sanatının ve yönetimin kendisinin yalnızca bir hatayı düzeltmek için ya da ani bir tehlikeyi önlemek için devreye girmesi gerekmez mi? Yani acaba, yalnızca kimi dramatik anlarda devreye giren bir süreksiz yönetim ve devlet aklı olamaz mı?[15] Buna Palazzo'un cevabı şudur: Kesinlikle olamaz; cumhuriyet, eğer devlet aklının komuta ettiği bir yönetim tarafından her an korunmazsa ayakta kalamaz. "Cumhuriyetin kendisi bir saat süresince dahi barış içinde kalma becerisine ya da yeterliliğine sahip olmaz."[16] Yönetimi ortaklaşa ve düşünülmüş bir biçimde sağlayan devlet aklı

---

14 Bkz. önceki ders, s. 203-205.

15 Giovanni Antonio Palazzo, *Discours du gouvernement*, I, 5 ("Yönetimin gerekliliği ve mükemmelliği hakkında"), s. 28-29.

16 *A.g.e.*, s. 31: "Şimdi bu dünya savaşında prensimiz bizim Kaptanımız ve yol göstericimizdir, cumhuriyetin ona sürekli ihtiyacı vardır, zira düzeltilmesi gereken felaket yolsuzluklar sonsuzdur. Cumhuriyetin sahip olduğu sağlığı büyük bir titizlikle koruması gerekmeseydi, bütün bunlar ona az gelirdi, zira öteki türlü olursa insanların düzensizliği o kadar fazla olur ki, cumhuriyetin kendisi bir saat süresince dahi barış içinde kalma becerisine ya da yeterliliğine sahip olmaz."

nın belirli bir etkinliği, her an, her noktada, her yerde hâzır ve nâzır olmazsa, cumhuriyet ayakta kalamaz – insan doğasının zayıflığı, insanların kötülüğü durumun böyle olmasına yol açar. Yani sürekli ve her an bir yönetim olması gerekir: Cumhuriyetin sürekli yaratım edimi olarak yönetim.

Bana öyle geliyor ki, Palazzo'nun devlet aklı tanımındaki bu genel tema birkaç açıdan önemli. Ben yalnızca bir tanesini ele alacağım, yani şunu: Bu devlet aklı analiziyle birlikte, Ortaçağ'da, hatta Rönesans'ta bile düşünceye egemen olmuş zaman anlayışına nazaran kendine has nitelikleri olan bir tarihi ve politik zaman anlayışı ortaya çıkıyor. Zira tam da burada sonu olmayan, hem sürekli hem de muhafaza edici olan bir yönetime ait bir zaman var. O halde birinci olarak burada köken sorunu, temel sorunu, meşruluk ve hanedan sorunu yok. Hatta Machiavelli'nin ortaya koyduğu sorun, yani iktidarın ele geçiriliş biçimine göre nasıl bir yönetim kurulacağı sorunu –zira iktidar miras yoluyla, gaspla ya da fetihle ele geçirildiğinde aynı biçimde bir yönetim kurulamaz–[17] artık ortaya çıkmaz ya da ancak ikincil biçimde ortaya çıkar. Yönetim sanatı ve devlet aklı artık bir köken sorunu koymaz ortaya. Artık içinde olduğumuz şey yönetimdir; daha şimdiden devlet aklına, devlete dahilizdir.

İkinci olarak, yönetim sanatını dönüştürmek için uygun olabilecek hiçbir köken noktası olmaması bir yana, bir nihai nokta sorunu da ortaya konmamalıdır. Herhalde ikinci nokta birincisinden daha önemlidir. Yani devlet – devlet aklı ve devlet aklının komuta ettiği yönetim– bireylerin selametine karışmamalıdır. Devlet tarihin sonunu, bir tamamlanışı, tarihin zamanıyla sonsuzluğun birbirlerine eklemlenecekleri bir noktayı aramak durumunda değildir. Dolayısıyla Ortaçağ'ın dinî ve tarihsel perspektiflerine hükmetmiş olan son İmparatorluk rüyasına benzer hiçbir şey yoktur burada. Ortaçağ'da hâlâ bir noktada birleşik olması gereken bir zamandaydık, yani İmparatorluğun evrensel zamanı (ki bu bütün farkların silineceği bir zaman) olacaktı ve İsa'nın dönüşünü bildiren ve sahneleyen de bu İmparatorluk olacaktı. İmparatorluk, son İmparatorluk, evrensel İmparatorluk (Sezar'ların ya da Kilise'nin imparatorluğu olması fark etmez) son tahlilde Ortaçağ'ın bakış açısını belirleyen bir şeydi – bu anlamda da sınırsız bir yönetim yoktu. Zamanın içinde sınırsızca tekrar etmeye mahkûm krallık ya da devlet yoktu. Şimdi ise tersine, tarihin zamanının sınırsız olduğu bir bakış açısında bulunuyoruz. Bu, sonu ya da vadesi öngörülmeyen bir yönetimselliğin sınırsızlığıdır. Politika sanatının bu sınırsızlık özelliğinden ötürü, ucu açık bir tarihselliğin içindeyiz.

17 Bkz. *Prens*, bölüm II-VII.

Bana öyle geliyor ki nihai İmparatorluk fikrinin yerini alacak şey, sürekli barış fikridir – tabii geri dönüp ele alacağımız birtakım öğeler ışığında düzeltmemizin gerekebileceği bir fikir bu. Nihai İmparatorluk Ortaçağ'da bütün krallıkların ve tekilliklerin tek bir hükümranlık biçiminde birleşmesidir; ancak evrensel barış fikri –Ortaçağ'da dahi var olan ancak nihai İmparatorluk veya Kilise'nin İmparatorluğunun veçhelerinden biri olarak var olan bu fikir–, devletler olarak kalacak devletler arasında kurulacağı hayal edilen bir ilişkidir. Yani evrensel barış, dünyevi ya da ruhani bir imparatorluktaki bir bütünleşmenin sonucu olmayacaktır, eğer işler yolunda giderse farklı devletlerin, aralarından biri ötekiler üzerine tahakküm kurmaksızın bir arada var olmalarının bir biçimi olacaktır. Evrensel barış, çoğulluğun içinde ve çoğulluk tarafından, dengeli bir çoğulluk tarafından kazanılan istikrardır – dolayısıyla nihai bir İmparatorluk fikrinden son derece farklıdır. Ayrıca bu sınırsız yönetimsellik fikri daha sonra ilerleme fikriyle, insanların mutluluğundaki ilerleme fikriyle düzeltilecektir. Ancak bu, devlet aklının tüm bu analizinde yokluğunu fark edeceğimiz bir şeyi, nüfus fikrini gündeme getiren başka bir meseledir.

Şimdi, devlet aklı fikrinin genel ufkunu biraz daha iyi belirleyebilmek için, insanların yönetimi meselesinin kimi özelliklerini pastorallik sanatı üzerinden değil, devlet aklı üzerinden tartışacağım. Ve burada da, her şeyi kapsayan bir analiz yapmak yerine kimi –"sondajlar" diyecektim ama bu kötü bir kelime– kesitlere dikkat çekeceğim: Devlet aklını, pastoralliğin analizinde karşımıza çıkan kimi temalara, yani selamet, itaat ve hakikat temalarına bağlayarak yapacağım bunu.

Devlet aklının selameti düşünme ve analiz etme biçimini incelemek için belirli bir örneği, yani darbe [*coup d'Etat*] kuramı örneğini ele alacağım. Darbe kavramı 17. yüzyıl sonunda çok önemli bir kavramdır, zira tamamen bu konuya ayrılmış kitaplar bulmak mümkündür. Örneğin Naudé 1639'da *Darbeler Üzerine Politik Mülahazalar*[18] eserini yayınlamıştır. Birkaç sene evvel, Sirmond'un daha kavgacı ve doğrudan olaylara değinen bir metni yayınlanmıştır: *XIII. Louis'nin Darbesi*[19] – bu da aslında XIII. Louis'ye hiç de karşı değildir, tam tersine... Zira 17. yüzyıl başında "darbe" kelimesi birilerinin devleti, onu o ana dek ellerinde bulunduran başka birilerinin elinden çekip al

18 Bkz. önceki ders, s. 217, not 40.

19 Jean Sirmond (1589-1649), *Le Coup d'Estat de Louis XIII*, Paris, 1631. Bkz. J. Dhuan, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 226-227 ve 395. Bu kitap, Hay du Chastelet tarafından 1635'te Paris'te yazılan *Recueil de diverses pièces pour servir à l'Histoire* [1626-1634] metninin bir parçasıdır

ması anlamına gelmez. Darbe bambaşka bir şeydir. Peki 17. yüzyıl başındaki bu politik düşüncede darbe neye denir? Bu, öncelikle yasaların ve yasallığın askıya alınmasıdır. Darbe, kamu hukukunu aşan şeydir. *Excessus iuris communis*, der Naudé.[20] Ya da kamu hukukuna aykırı olağanüstü bir edimdir – bu edim kendi içinde hiçbir düzene ya da adalet biçimine uymaz.[21] Acaba bu yönüyle darbe devlet aklına yabancı bir şey midir? Devlet aklı açısından bir istisna mı teşkil eder? Kesinlikle hayır. Çünkü devlet aklının kendisi –ve sanırım bu iyi anlaşılması gereken temel bir noktadır– hiç bir şekilde bir yasallık veya meşruluk sistemiyle türdeş değildir. Devlet aklı nedir? Örneğin Chemnitz şöyle der: devlet aklı, "ne türden olurlarsa olsunlar, kamusal, özel, temel bütün yasaların" dışında kalmaya izin veren bir şeydir.[22] Devlet aklı "yasalar uyarınca komuta etmemelidir", yeri geldiğinde "yasalara komuta etmelidir ve bu yasalar cumhuriyetin o anki haline uymalıdır."[23] Yani darbe, devlet aklına nazaran bir kopuş teşkil etmez. Tersine, devlet aklının genel biçimine, genel ufkuna tam olarak yakışan bir öğe, bir olay, bir yapıp etme biçimidir, yani yasaları aşan ya da yasalara tabi olmayan bir şeydir.

Peki darbe meselesini bu denli özgül hale getiren ve onu devlet aklının tezahürlerinden yalnızca biri olmaktan çıkaran şey nedir? Doğası gereği yasalar karşısında boyun eğmeyen devlet aklı, temel işleyişi içerisinde kamusal, özel, temel yasaların dışında kalan devlet aklı, olağan halinde yasalara saygı gösterir. Pozitif, ahlaki, doğal, ilahi yasalar kendisinden daha güçlü oldukla-

---

20 G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 1667, bölüm 2, s. 93 ve 103. Bkz. E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 324. Naudé darbeler konusunda, Botero'nun devlet aklı tanımına karşıt olan ("onu *excessum juris communis propter bonum commune* [kamu hukukunun kamu yararı sebebiyle aşılması] olarak tanımlayanlara pek iltimas etmem") şu tanımı verir: "Darbeler, maksimlere ve devlet aklına verdiğimiz aynı tanıma uyabilirler, *ut sint excessus juris communis propter bonum commune* ". Bu tanım da Scipion Ammirato'dan (1531-1600) alınmıştır: *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Fiorenza, G. Giunti, 1594, XII, 1; Fransızca çeviri: *Discours politiques et militaires sur C. Tacite*, çev. L. Melliet (Jacques Caillove, Rouen, VI, 7, s. 338: "Devlet aklı sıradan Akıl/Sepeblere, kamu yararı ya da daha evrensel ve büyük bir akıl adına bir karşı çıkıştır."

21 G. Naudé, *Considérations politiques*, s. 103, önceki notta alıntılanan Latince tanımdan hemen sonra: "Kendimi Fransızca olarak biraz daha açık ifade edersem, [darbeleri şu şekilde tanımlarım:] Darbeler, prenslerin umutsuz gibi görünen zor işler söz konusu olduğunda, kamu hukukuna karşı ve herhangi bir adalet biçimine ya da düzenine uymaksızın, kamu yararı adına özel çıkarlara müracaat ederek icra etmek zorunda kaldıkları olağanüstü eylemlerdir." Bkz. E. Thuau, *a.g.e.*, s. 324.

22 B. Chemnitz, *Interets des Princes d'Allemagne*, cilt 1, s. 25-26: "Devlet aklı sözünü ettiğimiz sınırlarla [din, sadakat, doğal dürüstlük ve adalet] çevrilidir ve başka hiçbir sınır tanımaz: Kamu yasaları, temel ve özel yasalar, hiçbir türdeki hiçbir yasa onu bağlamaz; ve söz konusu olan devleti kurtarmak olunca, devlet aklı onlardan kendisini kurtarabilir."

23 *A.g.e.*, s. 26: "Yasalar uyarınca hükmetmek değil, yasalara hükmetmek gerekir, zira devlet yasalara değil, yasalar Cumhuriyet'in bugünkü haline uymalıdır."

rı için onların önünde eğildiği anlamına gelmez bu; devlet ancak istediği ölçüde, yasaları kendi oyununun bir parçası gibi gördüğü ölçüde, onlara saygı gösterir. Devlet aklı zaten bu yasalara nazaran temeldir, ancak olağan oyunu içinde onları kullanır, çünkü bunu gerekli ya da faydalı görür. Ancak devlet aklının artık bu yasaları kullanamayacağı, zira acil bir olay, bir zaruret nedeniyle bu yasalardan kurtulması gereken anlar vardır. Ne adına olur bu? Devletin selameti adına. Devletin kendisine dair ortaya koyduğu bu zaruret, devlet aklını o ana kadar tanıdığı ve kendi oyununda kullandığı medeni, ahlaki, doğal kanunları çiğnemeye sevk eder. Devletin kendisinin zaruri oluşu, aciliyeti, selamet ihtiyacı bu doğal yasaların oyununu dışlar ve yalnızca devletin kendisiyle zaruret ve selamet açışından kurduğu bir ilişkiyi üretir. Devlet kendisi üzerinde hızlı ve kuralsız bir biçimde, beklemeden, aciliyet ve zaruret içinde, dramatik bir biçimde eylemde bulunur: Darbe işte budur. Darbe, birilerinin başka birileri aleyhine devleti ele geçirmesi değildir. Darbe, devletin kendi kendisini ortaya koymasıdır. Devlet aklının olumlanmasıdır – devleti kurtarmak için ne gerekiyorsa yapılması gerektiğini, devletin her durumda kurtarılması gerektiğini olumlayan devlet aklının olumlanması. O halde darbe, devlet aklının olumlanması ve devletin kendi kendisini ortaya koymasıdır.

Devlet kavramına dair bu araştırmada önem arz eden bir dizi öğe var. Öncelikle bu zaruret kavramı. Devletin yasadan üstün bir zarureti var. Ya da şöyle söyleyelim: Adına "devlet aklı" denen, devlete has olan bu aklın yasası, devletin selametinin her tür başka şeyden daha önemli olmasıdır. Aslında bir yasa olmayan bu temel yasa, bu zaruret yasası, her tür doğal hukuku aşar, kuramcıların "ilahi yasa" demeye dillerinin varmadığı hukuku, yani bizzat Tanrı'nın buyruklarıyla ortaya konmuş hukuku aşar. Fakat kuramcılar birtakım şeylerin üzerini örtmek için bu yasanın "felsefi" olduğunu söylerler, ancak Naudé şunu belirtir: Darbe "doğal, evrensel, asil ve felsefi bir adalete" –"asil" kelimesi burada ironiktir ve "felsefi" kelimesi de başka bir şeye gönderme yapar– tabi değildir; darbe, "devletin zaruretine bağlı olan yapay, özel, politik bir adalete"[24] tabidir. Dolayısıyla politika, bir meşruluğa ya da bir

24 G. Naudé, *Considérations politiques*, bölüm 5, s. 324-325. Bu bölüm, bakanın güç ve temkinle birlikte ikinci erdemi olan adalet hakkındadır: "Bu doğal, evrensel, soylu ve felsefi adalet, dünya işlerinde kimi zaman kullanışsızdır; burada *veri juris germanaeque justitiae solidam & expressam effigiem nullam tenemus, umbria & imaginibus utimur* [gerçek hukuk ve adalet hakkında hiçbir sağlam ve gerçek modele sahip değiliz, onların ancak gölgelerini görürüz], kentlerin ve devletlerin ihtiyaçlarına uygun olarak yapay, özel, politik olandan faydalanmak gerekir, zira yasa, tıpkı Lesbos kaidelerinin insanların ve halkın zayıflıklarına uyması gibi, farklı zamanlarda farklı kişilere ve işlere uyacak kadar esnektir." Bkz. E. Thuau, *Raison d'Etat et Pensée politique*, s. 323. Bu ifade neredeyse tamamen Charron'un *De la sagesse* (1601, Fayard, Paris, 1986, III, 5, s. 626) eserinden

yasalar sistemine dahil olması gereken bir şey değildir. Politika, zaruretle ilgili bir şeydir. 17. yüzyıl başındaki politik metinlerde zaruretin bir tür, felsefesi değil ama, nasıl diyelim... Bir tür övgüsü, yüceltilmesi vardır. Örneğin Le Bret gibi birisi şöyle der –o dönemin bilimsel düşüncesine göre çok şaşırtıcı, bu bilimsel düşünceyle doğrudan çatışma içindeki bir şeydir bu–: "Zaruretin gücü o kadar yüksektir ki, dünyada geri alınamaz kararnamelerinin sağlamlığından başka kutsal hiç bir şeyi olmadığından, hükümran bir tanrıça gibi ilahi ve insani her şeyi kendi gücünün kolları altına alır. Zaruret yasaları susturur. Zaruret, herkesin kendisine itaat etmesi amacıyla tüm ayrıcalıkları ortadan kaldırır."[25] Yani, burada yasallıkla ilişkisi içinde yönetim/hükümet değil, zaruretle ilişkisi açısından devlet söz konusudur.

İkinci önemli kavram, elbette şiddet kavramıdır. Zira darbenin doğasında şiddetli olmak vardır. Devlet aklı sıradan, alışılmış icrası içerisinde şiddet içermez, çünkü iradi bir şekilde kendisine çerçeve ve biçim olarak yasaları alır. Ancak zaruret gerekli kıldığında, devlet aklı darbe haline gelir ve o anda şiddetlidir. Şiddetlidir, yani kurban etmek, sakat bırakmak, haksızlık etmek, haksız ve cani olmak zorundadır. Bu da, bildiğiniz gibi, her bir kişinin selametinin herkesin selameti olduğu, herkesin selametinin de her bir kişinin selameti olduğu şeklindeki pastoral temanın tam olarak zıddıdır. Bundan böyle devlet aklı pastoralliğinin bir seçim pastoralliği, bir dışlama pastoralliği, birilerinin bütün uğruna feda edildiği, birilerinin devlete feda edildiği bir pastorallik olduğunu görüyoruz. Charron, Naudé'nin de tekrar ettiği bir cümlede şöyle diyordu: "Büyük şeylerin hakkını vermek için bazen küçük şeylerden vazgeçmek gerekir."[26] Chemnitz ise, Charlemagne'ın Saksonlarla savaşıp onların topraklarını işgal etmesini, darbelerin zaruri şiddetinin güzel bir örneği olarak verir. Chemnitz, Charlemagne'ın Saksonların isyanını ve hareketlerini engellemek için hâkimler atadığını ve bu hâkimlerin ilk özelliği-

---

alınmıştır – bu konuda bkz. A. M. Battista, "Morale "privée" et utilitarisme politique en France, au XVIIe" (1975), C. Lazzeri ve D. Reynié, *Le Pouvoir et la raison d'État* içinde, "Recherches politiques", PUF, Paris, 1992, s. 218-219.

25 Cardin Le Bret (1558-1655), *De la souveraineté du roi, de son domaine et de sa couronne* (Paris, 1632); bkz. E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 275-278; alıntı için bkz. s. 396 (Bu alıntı şu kaynaktan alınmıştır: R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Giessen, Bruhl, 1951, s. 181).

26 G. Naudé, *Considérations politiques*, Bölüm 1, s. 15, (yeniden basım, 1988, s. 76): "Birçokları iyi ve her şeyden haberi olan prensin yalnızca yasalar uyarınca komuta etmemesini, zaruret halinde yasalara dahi komuta etmesini ister. Charon'a göre, büyük şeylerin hakkını vermek için, kimi zaman küçük şeylerden vazgeçmek gerekir; büyük ölçekte adil olabilmek için detay düzeyinde haksızlık yapılabilir". Bkz. E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 323. Charron alıntısı *De la sagesse*'den alınmıştır.

nin halkın bilmediği insanlar arasından seçilmeleri olduğunu söyler – öyle ki, sizi kimin yargıladığını bilmiyorsunuz. İkinci olarak, bu hâkimler yargılarını verirken bilgi sahibi değildirler, yani hüküm verdikleri insanın neyle suçlandığını bilmezler. Üçüncü olarak, bu insanların yargılanmaları mahkeme biçimini taşımaz, yani hiçbir adli ritüel yoktur burada. Chemnitz'in bunu söylemesinin anlamı şudur: Charlemagne Saksonlara katiller yollamıştır ve bunlar istedikleri kişiyi istedikleri gibi, neden öldürdüklerini söylemeden öldürürler. Kimi öldürmeleri gerekir peki? Devleti ve kamunun sükûnetini bozan kişileri. Bu tarihsel anda beliren, çok özel boyutlar alan, çok önemli bir kavram olduğu için analizi yapılması gereken "devlet suçu" fikri burada ortaya çıkar. Elbette, der Chemnitz, Charlemagne'ın yaptığı bu darbede kimi adaletsizlikler olmuştur, masum insanlar mahkûm edilmiştir, ancak bu sistem çok uzun sürmedi ve Saksonların kızgınlığı çok büyük olmadı.[27] Yani darbe, şiddetlidir. Nasıl darbe devlet aklının bir tezahüründen başka bir şey değilse, en azından devlet söz konusu olduğu zaman da akıl ile şiddet arasında hiçbir tezat olmadığı fikrine varırız. Hatta diyebiliriz ki devletin şiddeti, yalnızca kendi aklının şiddetli bir tezahüründen ibarettir. Bir karşıtlık kurarsak –ki bunu, eğer Genet'nin geçtiğimiz Eylül ayında *Le Monde*'da yayınlanan yazısını okuduysanız hemen anlayacaksınız–,[28] 17. yüzyılın ilk yarısında, Richelieu zamanında yazılmış anonim bir metinde şöyle dendiğini görüyoruz: Şiddetle

---

27 B. Chemnitz, *Interets des Princes d'Allemagne*, cilt 1, s. 27-28: "Bu insanların zaman zaman adaletsiz oldukları doğrudur ve suçluları bu şekilde cezalandırmak çok da doğru değildir; zira suçluların yanında masumlar da yanar: Bu âdet de zaten çok uzun süre devam etmemiştir, yalnızca Saksonların ancak bu kadar olağanüstü bir yolla bastırılabilecek şiddetine karşı kullanıldığı süre boyunca geçerli olmuştur."

28 J. Genet, "Violence et brutalité" ("Rote Armee Fraktion" hakkında), *Le Monde*, sayı 10137, 2 Eylül 1977, s. 1-2. Yazının daha başında "yaşam ile şiddetin neredeyse eş anlamlı olduğunu" söyleyen Genet, şöyle yazıyordu: "Gaddarlığın (*brutalité*) kendisi, şiddete karşı yürütülen kampanyadır. Kaba kuvvet ne kadar büyük olursa, bu kampanya ne kadar aşağılık olursa, şiddet de o kadar gerekli ve önemli hale gelir. Kaba kuvvet ne kadar yaralayıcı olursa, yaşam demek olan şiddet de o denli takepkâr olur, kahramanlığa dek varabilir." Makalesinin son kısmını şöyle bağlıyordu: "Andreas Baader'e, Ulrike Meinhof'a, Holgar Meine'ye, genel olarak RAF'a şunu borçluyuz: Bize insanların kaba kuvvetinin hakkından ancak şiddetle gelinebileceğini, yalnızca sözleriyle değil eylemleriyle de, hapishanenin içinde ve dışında gösterdiler." Foucault'nun bu metne gönderme yapması ilginçtir, zira bu ifadeler Mayıs 68 sonrasında ortaya çıkmış, meleksi, ruhani ve hümanist olarak nitelendirilen "küstah solculara" karşı –"kahramanlık, diyor Genet, her militanın harcı değildir"– terörizmin bir savunusuymuş gibi gözükebilir ("bu 'terörizm' kelimesi aslında daha ziya de burjuva toplumunun kaba kuvvetine uygulanmalıdır"). Oysa Foucault, 1977'den itibaren her tür terörist eylem biçimine karşı olduğunu açıkça ifade etmişti. (Daha sonraları Claude Mauriac'a "Terörizmi ve kan dökülmesini kabul etmiyordum, Baader ve çetesini de onaylamıyordum" diye çekti. Bkz. C. Mauriac, *Les Temps immobile*, cilt IX, Grasset, Paris, 1986, s. 388; alıntılayan D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989, s. 276.

gaddarlık [*brutalité*] arasında ayrım yapmak gerekir, zira gaddarlık "sadece özel kişilerin kaprisleri sonucu" meydana gelen şiddet eylemidir, oysa "bilgelerin bir arada yaptıkları" şiddet eylemlerine darbe denir.[29] Bossuet de gaddarlıkla şiddet arasındaki bu karşıtlığı derhal benimser ve Genet bunu tersine çevirerek 17. yüzyıl kuramcılarının gaddarlık dediği şeye şiddet, devlet şiddetine ise gaddarlık der.

Zaruret ve şiddetin ardından önemli üçüncü bir kavram da, öyle sanıyorum ki darbenin zorunlu olarak teatral oluşudur. Gerçekten de bir darbe, devlet aklının aniden ortaya çıkan olumlanması olarak derhal tanınmalıdır. Yani onu haklılaştıran zaruret yüceltilerek, gerçek özellikleriyle hemen kendisini belli etmelidir. Elbette, darbe başarmak için bir gizlilik payı öngörür. Ancak insanların rızasını almak için, zorunlu olarak bağlı bulunduğu yasaların askıya alınması onun aleyhine çalışmasın diye, darbenin uluorta yapılması ve uluorta yapılırken de kendisini meydana getiren devlet aklını bizzat ortaya çıktığı sahneye koyması gerekir. Darbe, elbette usullerini ve yapılma yollarını gizlemelidir, ancak etkileri ve onu ayakta tutan sebeplerle birlikte gösterişli bir biçimde belirmelidir de. Darbenin bir şekilde sahneye konulması gerekliliği de buradan kaynaklanır. Bunu o zamanın politik pratiğinde, örneğin Dupes günlerinde,[30] prensin tutuklanmasında,[31] Fouquet'nin hapse atılmasında[32] buluruz. Bütün bunlar darbeyi, hükümranın, devlet aklının birdenbire belirişini, devlet aklının meşruluk üzerindeki ağırlığını en açık bir biçimde ortaya koymasının bir yolu haline getirir.

Burada marjinal gibi görünse de aslında bir o kadar önemli olan bir başka mesele olduğunu düşünüyorum: Politikadaki teatral pratik ya da devlet aklının teatral pratiği meselesi. Tiyatro, yani bu tiyatrolaştırma, bu teatral pratik devletin, devlet iktidarının temsilcisi olarak hükümranın tezahürünün bir kipi olmalıdır. Ayrıca sanıyorum ki kraliyet törenlerinin –örneğin kralın

29 *La Vérité prononçant ses oracles sans flatteries*, alıntılayan E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 395: "Şiddet özel bir kişinin kaprisi sonucu uygulandığında gaddarlık olur; bilgelerce yapıldığında ise devlet darbesidir."

30 11 Kasım 1630'da, Richelieu'nün "Dupes" ["saftirikler"] adı verilen muhalifleri zafer kazandıklarını sanmışlardı, fakat durum hiç de böyle değildi. Hasta olan XIII. Louis, aralarında ittifak kurmuş olan Marie de Médicis, Gaston d'Orléans ve Anne d'Autriche'e kardinali uzaklaştıracağı sözünü vermiş, ancak onunla Versaillles'da görüştükten sonra fikir değiştirmiş ve düşmanlarını ona teslim etmiştir.

31 1649'daki Rueil barışının ardından Fronde üyeleriyle yakınlaşmak isteyen Condé prensinin tutuklanmasına gönderme yapılıyor.

32 1661'de, 1653'ten beri vergi denetçisi olan Nicolas Fouquet (1615-1680?) çok önemli bir servet elde etmişti. Yolsuzlukla suçlanan Fouquet, uzun ve hukuksuzluklarla lekelenmiş bir davanın ardından Pignerol zindanına hapsedildi.

kutsanmasından taç giymesine, şehre giriş yapmasından hükümranın cenazesine dek, hükümranın dini özelliğini ortaya koyan ve iktidarını teolojiyle dini iktidara eklemleyen bu geleneksel kraliyet törenlerinin– karşıtı olarak, krallığın kendini göstermek ve cisimleşmek istediği modern tiyatroyu düşünebiliriz ve hükümranın bizzat kendisinin darbe yapması bunun en önemli tezahürlerinden biridir. Yani burada politik bir tiyatronun ve bunun öteki yüzü olarak tiyatronun işleyişinin, terimin gerçek anlamında politik temsilin ve özellikle darbe temsilinin ayrıcalıklı yeri olarak belirdiğini görüyoruz. Son kertede, Shakespeare'in tarihsel tiyatrosunun bir parçası tam da darbe tiyatrosudur Corneille'e, hatta Racine'e bakın, bunlar düpedüz darbe temsillerdir; belki biraz abartıyorum ama sıklıkla, neredeyse her zaman darbe temsilleridir bunlar. *Andromaque,*[33] *Athalie,*[34] hatta *Bérénice*[35] darbe temsilleridir. Klasik tiyatro bence temel olarak darbe teması etrafında düzenlenmiştir.[36] Tıpkı politikada devlet aklının bir tür teatrallikle kendini ortaya koyması gibi, tiyatro da bu devlet aklının, darbenin dramatik, yoğun ve şiddetli biçimiyle temsil edilişi etrafında düzenlenir. Ve XIV. Louis'nin örgütlediği haliyle saray [*la cour*], tam da devlet aklının entrikalarla, ihanetlerle, seçimler, dışlamalar, sürgünlerle tiyatrolaştığı yerdir; saray ayrıca tiyatronun devletin kendisini temsil ettiği bir yerdir.

Kısaca şöyle diyebiliriz: Evrenin neredeyse imparatorluğu çağrıştıran birliğinin dağıldığı, doğanın dramdan, olaydan, trajik olandan kurtulduğu bu çağda, politika düzeninde başka bir şeyin, buna ters bir şeyin meydana geldiğini düşünüyorum. 17. yüzyılda, din savaşlarının sonunda –tam da büyük anlaşmalardan, Avrupa'daki büyük denge arayışlarından sonraki Otuz Yıl Savaşları döneminde– yeni bir tarihsel perspektif açılır: Sınırsız bir yönetimsellik perspektifi, sonu veya vadesi olmayan devletin sürekliliği perspektifi. Sonu olmadığı için umudu da olmayan bir tarihe yazgılı, kesintili birtakım devletler belirir; yasasını hanedana ya da dine dayalı bir meşruiyetten alan bu aklın değil, planlanmış olsalar bile her zaman riskli olan darbelerde karşı karşıya geleceği zaruretten alan bir aklın düzenlediği devletlerdir bunlar. Devlet, devlet aklı, zaruret, riskli darbe... İşte politika ve tarihin yeni trajik ufkunu oluşturanlar bunlardır. Bana öyle geliyor ki devlet aklının doğuşuyla aynı za

33 Jean Racine, *Andromaque* (1668), *Théâtre complet*, der. Maurice Rat, Garnier, Paris, 1960, s. 112-171.

34 *Athalie* (1691), s. 648-715.

35 *Bérénice* (1671), s. 296-350.

36 Bu konuda Foucault'nun 1976'da Shakespeare, Corneille ve Racine'in trajedilerinin politik işlevi hakkında söyledikleri için bkz. "Il faut défendre la société", 25 Şubat 1976 dersi, s. 155-15

manda, şimdiye ve geçmişe dair yakınmalarla hiçbir ilgisi olmayan, tarihin trajikliğinin o zamana dek belirdiği biçim olan vakanüvislerin yakınmalarıyla hiçbir ilgisi olmayan yeni bir tarih trajedisi doğar: Politik pratiğin bizzat kendisine bağlı bir trajiklik. Darbe de işte bir anlamda bu trajikliğin, bizzat gerçeğin kendisinden oluşan bir mekânda sahneye konuşudur. Darbenin ve tarihin bu trajikliğini, sonu olmayan ama gerektiğinde teatral ve şiddetli biçimde tezahür eden bir yönetimselliğin bu trajikliğini, sanırım Naudé kendi darbe tanımını, tasvirini yaparken iyi ifade etmiştir. Bu metinde, siz de göreceksiniz, son derece Napolyoncu bir şey var, Hitlerci rejimin "uzun bıçaklar gecesi"ni andıran bir şey var. Naudé şöyle diyor: "Darbelerde, gök gürültüsünü duymamızdan evvel yıldırımın düştüğünü görürüz." Darbelerde, "çanlar daha çalınmadan kendilerini belli ederler, infaz karardan önce gelir; her şey Musevi bir biçimde olup biter; [...] kimi vurduğunu sanırken darbe alır, kimi güvenlikte olduğunu sanırken ölür, kimi hiç ihtimal vermezken sefil olur, her şey gece karanlığında, sisler ve karanlıklar içinde meydana gelir."[37] Tüm sefaletlere, çileciliğin iradi sefaletine bile katlanılmasını sağlayan pastoralliğin büyük vaadinin yerine, şimdi devletin teatral ve trajik sertliği geçer: Devletin her daim tehlike altında bulunan, hiçbir zaman kesin olmayan selameti adına, bazı şiddet edimleri aklın ve devlet aklının en saf biçimi olarak kabul edilir. İşte size devlet ve selamet ilişkisiyle ilgili, darbeyle ilgili olarak söyleyeceklerim bunlardı.

İkinci olarak itaat sorununa değinelim. Burada bambaşka bir meseleyi ve metni ele alacağım. Başka mesele, 17. yüzyıl sonuna dek büyük bir sorun teşkil eden isyan ve ayaklanmalar sorunu. Bu konuda herkesten çok çalışan şansölye Bacon'un[38] yazdığı son derece önemli bir metin var – Bacon ki kuşkusuz 17. yüzyılın başının en ilginç simalarından biridir, fakat bugün kimse onun üzerinde çalışmamaktadır. Biliyorsunuz genellikle akademik çalışmayla ilgili nasihatler vermem ben, ama aranızdan birisi Bacon üzerine çalışmak isterse, bence zamanını boşa harcamış olmaz.[39]

Bacon "Ayaklanmalar ve Karışıklıklar Üzerine Deneme"[40] adıyla, Fransızcaya çevrilen bir metin yazıyor. Ve burada, ayaklanmanın, ayaklan-

37 G. Naudé, *Considérations politiques*, s. 105. Bkz. E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 324.

38 Francis Bacon (1561-1626); Verulam baronu, 1616'da devlet danışmanı, 1617'de Adalet Bakanı, 1618'den itibaren, 1621'de görevlerinden alınana dek Büyük Şansölye.

39 Bu öğüt işitilmiş olabilir mi? Fransa'da 1970'lerden sonra Bacon üzerine çalışmalarda bir artış olmuş ve birçok Bacon çevirisi yayınlanmıştır.

40 "Of Seditions and Troubles." Bu metin, *The Essays of Counsels, Civil and Moral*'de (1597, 1612) bulunmaz, ancak 1625'de, yazarın ölümünden bir yıl önce yayınlanan üçüncü baskıda mevcuttur.

malara karşı alınacak tedbirlerin ve halkın yönetiminin çok ilginç bir betim lemesini, bir analizini yapıyor (neredeyse "bir fiziğini yapıyor" diyecektim). İlk olarak, ayaklanmaları bir tür fenomen olarak algılamak gerekir, olağa nüstü değil normal ve sıradan bir fenomen olarak, *res publica*'nın, cumhuri yetin yaşamına içkin bir şey olarak ele almak gerekir. Ayaklanmalar, der, fır tınalar gibidir, en az beklendikleri zamanda, en sakin zamanda, denge ve ekı noks zamanlarında meydana gelirler. Bu eşitlik ve sakinlik zamanlarında pekâlâ bir şey doğabilir ve fırtına gibi yükselebilir.[41] Deniz gizlice yükselir, der Bacon, ihtiyaç duyulan tam da isyanın bir göstergebilimi, işaretbilimidir. Oluşmakta olan bir ayaklanma ihtimali sakin zamanda nasıl saptanacaktır? Bacon (bunu hızlı bir şekilde geçiyorum) bazı göstergelerden söz ediyor. İlk olarak devlete ve yönetenlere karşı bazı söylentiler, yani yergi yazıları, söylev ler dolaşmaya başlar. İkinci olarak, benim değerlerin ya da en azından değer biçmelerin ters yüz edilişi adını verdiğim şey ortaya çıkar: Ne zaman yönetim/ hükümet iyi bir şey yapsa, bu şey memnuniyetsiz insanlar tarafından kötü yanlarıyla ele alınır. Üçüncü gösterge emirlerin kötü iletilmesidir, bunu da iki şeyden anlarız. Bunu ilk olarak emir iletme sisteminde çalışan insanların ta kındıkları ses tonundan anlarız. Yani emirleri iletenler çekingen bir tarzda konuşurlar, emirleri alanlar ise cüretkâr bir tarzda... İşte bu ses tonu değişik liği olduğunda, bundan korkmak gerekir. Emirlerin iletilmesiyle ilgili ikinci mesele yorum meselesidir, yani emiri alan kişinin, onu alıp uygulamak yerine yorumlamaya girişmesi ve bir anlamda, ona verilen komutla normal olarak bunu takip etmesi gereken itaatin arasına kendi söylemini yerleştirmesidir.[42]

İşte aşağıdan gelen ve sakin havalarda bile fırtınanın gelmekte olduğu nu gösteren göstergeler bunlardır. Bir de yukarından gelen göstergeler vardır – bunlara da dikkat etmek gerekir. Bu tipteki ilk göstergeler, büyüklerin, kud retlilerin, hükümranın etrafındaki subay veya yakınlarının artık hükümranın emirlerinden ziyade kendi çıkarlarına itaat ettiklerini, artık kendi başlarına hareket ettiklerini açıkça göstermeleridir. Bacon'un deyişiyle, mevki sahibi kişiler "ilk hareket ettiricinin", yani hükümranın "etkisi altında hızlıca dönen

41 F. Bacon, *The Essays or Counsels Civil, and Moral*, der. Brian Vickers, "Of Seditions and Troub les", Oxford University Press, Oxford, s. 31: "Shepherds of people had need know the calendars of tempests in state, which are commonly greatest, when things grow to equality; As natural tem pests are greatest about the *Equinoctia*. And as there are certain hollow blasts of wind and secret swellings of seas before a Tempest, so are there in States". "Halkın pastörleri devletin fırtınaları nın takvimini iyi bilmelidirler: Nasıl ki doğadaki fırtınalar gün-gece eşitliği zamanında daha güçlü oluyorsa, bunlar da genellikle şeyler eşitlendiğinde en güçlü olurlar. Ve nasıl ki fırtınalardan önce denizlerden gizli uğultular ve kabarmalar gelir, devletler için de bu böyledir."

42 *A.g.e.*, s. 31-32.

gezegenler" olmaktansa, yıldızsız bir gökyüzündeki kayıp gezegenler gibidir, yani nereye gittikleri belli değildir – daha doğrusu, onlara dayatılan yörünge yerine kendi istedikleri tarafa doğru giderler.[43] Nihayet, prensin istemeden sunduğu bir diğer gösterge, cumhuriyet içerisinde kendi aralarında zıtlaşıp mücadele eden tarafların dışındaki ya da üzerindeki bir bakış açısına prensin artık sahip olmaması ya da olamaması, birdenbire bir tarafın çıkarlarını savunup diğerlerininkileri savunmamaya başlamasıdır. İşte, der, III. Henri Protestanlara karşı Katoliklerin tarafını tuttuğu zaman, şuna bizzat dikkat etmeliydi: Bu şekilde davranarak iktidarının devlet aklına değil, yalnızca bir tarafın aklına tabi olduğunu gösteriyor, mevki sahibi kişilere ve halka iktidarın zayıf olduğunu ve dolayısıyla ayaklanılabileceğini göstermiş oluyordu.[44]

Yani ayaklanmaların göstergeleri vardır. Aynı zamanda sebepleri de vardır. Burada da Bacon skolastik bir biçimde, en azından son derece geleneksel bir biçimde şöyle diyor: Ayaklanmanın iki tür sebebi vardır, maddi sebepler ve arızi sebepler.[45] Ayaklanmanın maddi sebepleri, der Bacon, çok sayıda değildir, bunlardan yalnızca iki tane vardır. Ayaklanmaların hammaddesi öncelikle sefalettir, en azından aşırı sefalet, yani artık tahammül edilemeyecek bir fakirlik düzeyi. "En kötü isyanlar mideden kaynaklanır" der Bacon.[46] Midenin ardından ikinci ayaklanma hammaddesi de elbette kafa, yani memnuniyetsizliktir. Midenin durumuyla illa ilişkili olmayan –bu konuda ısrar eder Bacon– bir kanaat ve algı fenomenidir bu. Fakirlik çok büyük olmasa da memnuniyetsiz olunabilir – çünkü memnuniyetsizlik fenomenleri daha sonra tekrar değineceğimiz, gerçeklikte karşılığı olmayan nedenlerden kaynaklanabilir. Bacon şöyle der: Değmeyen şeyler için yaygara koparmak ve buna mukabil hoş görmemesi gereken şeyleri hoş görmek bir halkın saftirik-

43 *A.g.e.*, s. 32-33: "For the motions of the greatest persons in a government ought to be as the motions of the planets under *Primum Mobile* (according to the old opinion), which is, that every of them is carried swiftly by the highest motion, and softly in their own motion. And therefore, when great ones, in their own particular motion, move violently, (...) it is a sign the orbs are out of frame." "Zira devletin en yüksek kişilerinin hareketleri, eski görüşe göre *Primum Mobile*'nin etkisi altındaki gezegenlerin hareketi gibi olmalıdır: Yani her biri en güçlü hareket tarafından hızla taşınırken kendi hareketinden yavaşça etkilenir. Böyle olduğu için, büyüklerin kendi özel yörüngelerinde şiddetle hareket etmeleri, döngülerin yoldan çıktığının göstergesidir."

44 *A.g.e.*, s. 31-33. Burada Katolik Ligi'nin, 1576'daki Monsieur barışını huguenot'lara fazla yakın bulmasından sonraki tutumundan söz ediliyor. Lig, III. Henri'yi huguenot'larla savaşmaya itti, bir yandan da onu tahttan indirip yerine Henri de Guise'i getirmek istiyordu. 1588'de, Lig'in de Guise için Paris'te bir ayaklanma başlattığı Barikatlar gününde, kral onu öldürttü.

45 Bu ayrım Bacon'ın özgün metninde daha az skolastik bir biçimde görünür: "The Materials of Seditions; Then, (...) the Motives of them", "Ayaklanmaların nesneleri, sonra da sebepleri" *a.g.e.*, s. 33.

46 *A.g.e.*, s. 33: "(...) the rebellions of the belly are the worst", "mideden gelen kalkışmalar en kötü leridir."

liğinin özelliklerinden biridir.[47] Ama olaylara oldukları gibi baktığımızda, hem mideye hem de kafaya dikkat etmek, sefaleti de kanaatleri de hesaba katmak gerekir. Açlık ve kanaat, işte ayaklanmanın iki hammaddesi budur. Bu hammaddeler yanıcıdır, der Bacon, yani ayaklanma olması için bu iki koşul – mide ve kanaat, mide ya da kanaat– olmazsa olmaz niteliktedir.[48]

Arızi nedenlere gelince, onlar da yanıcı bir hammaddenin üzerine düşen yanan maddeler gibidir. Sonuçta bunların nereden gelecekleri bilinmez, her yerden gelebilirler. Bacon bu arızi nedenleri karmakarışık biçimde ortaya koyar. Söz konusu neden dindeki bir değişiklik olabilir, ayrıcalıkların dağıtımın da bir değişiklik olabilir, yasa ve âdetlerdeki bir sarsıntı, vergi rejimindeki bir değişiklik olabilir. Bu neden ayrıca hükümranın yakışık almayan insanları çok önemli mevkilere getirmesi olabilir, yabancıların fazla sayıda bulunması ve hızlı zengin olmaları olabilir, tohumlardaki ya da geçim kaynaklarındaki nadirlik ve fiyat yüksekliği olabilir. "Saldırırken birleştiren" her şey olabilir, der Bacon.[49] Yani ayaklanmaların arızi nedenleri, o ana dek ayrı ve kayıtsız kalmış öğelerin bilinçli bir memnuniyetsizlik düzeyine yükseltilmeleriyle, farklı insanlarda aynı türden bir memnuniyetsizliğin yaratılmasıyla ortaya çıkar; sonuç olarak çıkarlarının karşıt olmasına rağmen onları birleştiren budur.

Ayaklanmanın sebepleri olduğu gibi, çareleri de vardır. Bu çareleri hiç bir şekilde bu arızi nedenler dizisine uygulamamak gerekir, çünkü bu arızi sebeplerin sayısı çok fazladır ve eğer bu arızi sebeplerden birisi ortadan kalkarsa, bu yanıcı hammaddeleri gelip yakacak bir başkası elbette bulunur. Gerçekte çareler yanıcı maddeler üzerinde etkili olurlar, yani mide veya kafa, sefalet ve memnuniyetsizlik... Sefalete karşı çareler şunlardır (burada da hızlıca geçiyorum, çünkü sanırım önemli olan önerilen çarelerin doğasıdır): Sefalet

---

47 *A.g.e.*: "And let no prince measure the danger of them by this, whether they be just or unjust. For that were to imagine people to be too reasonable, who do often spurn at their own good; Nor yet by this, whether the griefs, whereupon they rise, be in fact great or small; for they are the most dangerous discontentments, where the fear is greater than the feeling." "Prens sızlanmaların haklı ya da haksız tehlikesini ölçmemelidir, bu, kendi avantajını arttırma niyetindeki halka fazla akıl atfetmek olur; prens, halkı ayaklandıran sızlanmaların büyüklüğüne ya da küçüklüğüne bakmamalıdır, zira korkunun duyguya üstün geldiği hoşnutsuzluklar en tehlikelileridir."

48 *A.g.e.*, s. 32: "(...) the surest way to prevent seditions (if the times do bear it) is to take away the matter of them. For if there be fuel prepared, it is hard to tell whence the spark shall come that shall set it on fire. The matter of seditions is of two kinds; much poverty and much discontentment", "isyanların önüne geçmenin en sağlam yolu (eğer bunun imkânı varsa) onun nesnesini ortadan kaldırmaktır; zira eğer yanmaya hazır maddeler varsa, kıvılcımın nereden geleceğini kestirmek zordur. İsyanların nesnesi iki türdür: Fazla fakirlik ve fazla hoşnutsuzluk."

49 *A.g.e.*, s. 34: "(...) whatsoever in offending people, joineth and knitteth them in a common cause." "İnsanlara zarar vererek onları ortak bir amaç uğruna bir araya getirip kenetleyen her şey"

ve yoksulluğu ortadan kaldırmak, der Bacon, lüks olanı baskı altına alıp tembelliği, başıboş gezmeyi, dilenciliği engellemek anlamına gelir. Bunun yolları şunlardır: İç ticareti arttırmak, para dolaşımını genişletmek üzere faiz oranlarını aşağı çekmek, çok büyük mal varlıklarını azaltıp yaşam düzeyini yükseltmek –bu ifadeyi kullanmasa da şöyle diyor: Az insanın çok harcamasındansa çok insanın biraz harcaması daha iyidir–,[50] işgücü sayesinde hammaddelerin değerini yükselterek ve yurtdışına nakliyat hizmeti sağlayarak dış ticareti arttırmak. Yine, der, kaynaklarla nüfusun arasındaki dengeyi iyi kurmak ve devletin sahip olduğu kaynaklara nazaran nüfusun fazla olmamasına dikkat etmek gerekir. Nüfusun üretken bölümüyle, mevki sahipleri ve rahiplerden oluşan üretken olmayan nüfusu dengelemek gerekir. İsyanın maddi nedenini oluşturan sefaleti engellemek için işte bütün bunları yapmak gerekir.[51]

Memnuniyetsizlik cenahından bakarsak, burada da bir dizi teknik ve usul gerekir. Bacon şöyle der: Aslında, devletin içinde iki kategori insan vardır. Halk ve mevki sahipleri. Yalnız, aslında gerçek anlamda ayaklanma, gerçekten tehlikeli ayaklanma yalnızca halk ve mevki sahipleri birleştikleri zaman meydana gelir. Çünkü halkın kendisi, der, çok yavaştır ve soyluların kışkırtması olmadan asla isyan etmez. Soylulara gelince, elbette sayıları az olduğu için, halkın kendisi karışıklıklardan nasibini almadıkça bu kesim zayıf kalacaktır. Yavaş bir halk ve zayıf bir soylu sınıfı, işte ayaklanmanın meydana gelmeyeceğini ve memnuniyetsizliğin yayılmayacağını garantileyen iki şey budur. Aslında der Bacon, mevki sahiplerinin ve asillerin tarafından baktığımız zaman gerçek bir sorun yoktur, çünkü mevki sahipleri ve asillerle her zaman anlaşılabilir. Onlar ya satın alınır, ya da ortadan kaldırılırlar.[52] Soylu birinin kafası kesilebilir, soylu biri ihanet edebilir, yani soylu olan biri her zaman bizim tarafımızdadır ve sorun yaratmaz. Buna mukabil, halkın memnuniyetsizliği çok daha büyük, çok daha ciddi, çözümü çok daha zor bir sorundur. Bir yandan, halkın bu memnuniyetsizliğinin, tek çözümün ayaklanma ve isyan yoluyla patlama olacağı nok-

50 *A.g.e.*, s. 34: "For a smaller number, that spend more and earn less, do wear out an estate sooner than a greater number, that live lower and gather more." "Fazla harcayıp az kazanan az sayıdaki insan, idareli yaşayıp daha fazla üreten çok sayıdaki insandan daha hızlı bir şekilde milleti tüketir."

51 *A.g.e.*, s. 33-35. [Bkz. yukarıdaki 25 Ocak 1978 dersi, not 13 – ç.n.]

52 Metin tam olarak böyle söylemiyor (s. 36): "(...) which kind of persons are either to be won and reconciled to the state, and that in a fast and true manner; or to be fronted with some other of the same party, that may oppose them, and so divide the reputation", "(...) bu insanlar [asiller] yönetime sağlam ve hızlı bir biçimde kazandırılabilirler: Ya da onların kendi partisinden onlara muhalefet edecek birtakım raikipler çıkartılır, böylece payeleri bölünür." Yani sonraki cümlenin de belirttiği gibi, önerilen çare liderleri öldürmek değil, "bölmek ve komploları önlemektir"..

taya ulaşmamasını sağlamak gerekir. Yani ona her zaman biraz umut bırakmak gerekir. İkinci olarak, yavaş olan ve kendi başına bir şey yapamayan halkın asla soylular arasından bir şef bulamamasını sağlamak gerekir. Yani her zaman soylularla halk arasında bir kopukluk, bir çıkar rekabeti kurmak gerekir – öyle ki bu memnuniyetsizlik birleşmesi meydana gelmesin.[53]

Aslında size bütün bunları alıntılamamın sebebi şu: Eğer bu metni, birçok açıdan benzer olan Machiavelli'ninkiyle karşılaştırırsak, hızlı bir biçimde bunların arasında bir fark olduğunu görürüz. Bu arada Bacon'un Machiavel li'ye göndermede bulunduğunu ve onu övdüğünü de unutmayalım.[54] Buna rağmen farkı görebileceğimizi düşünüyorum. Machiavelli'nin ortaya koyduğu sorun neydi? Prens'in prensliğinden yoksun bırakılma tehlikesiydi. Prens yoksun bırakılmamak için ne yapmalıydı? Machiavelli'nin temel meselesi, prensliğin elde edilmesi ve kaybedilmesiydi. Burada ise, kralın tahtından yoksun bırakılması, kralın krallığından kovulup onu kaybetmesi gibi şeyler asla söz konusu değildir.[55] Söz konusu olan, tersine devletin içerisinde sürekli mevcut bulunan ve bir anlamda devletlerin gündelik yaşamının parçası olan, en azından bizzat devlete içkin virtüelliklerin parçası olan bir olanaktır. Bu virtüellik, ayaklanma ve isyan çıkmasıdır. Ayaklanma ve isyan olasılığı, iyi yönetilmesi gereken bir şeydir. Ve yönetim tam olarak –bu onun çehrelerinden biridir– bu ayaklanma ve isyan olasılığının hesaba katılmasıdır.

İkinci olarak, Machiavelli halktan gelen şeylerle mevki sahiplerinden gelen şeyleri birbirinden ayırıyordu. Mevki sahiplerinin memnuniyetsizliği ile halkın memnuniyetsizliğinin asla birlikte gitmemesi gerektiği, birinin diğerini güçlendirmemesi gerektiği de Machiavellici bir fikirdir.[56] Ancak Machiavelli için, esas tehlike mevki sahiplerinden geliyordu, yani Prens'in düşmanlarından, komployu düşünen ve hazırlayanlardan geliyordu.[57] Machiavelli için halk esas olarak edilgen ve naifti – Prens'in elinde araç vazifesi görüyordu, bu olmadığın-

53 *A.g.e.*, s. 35-36.

54 *A.g.e.*, s. 32: "(...) as Machiavel noteth well; when princes that ought to be common parents, ma ke themselves as a party and lean to a side, it is as a boat that is overthrown by uneven weight on the one side." "Machiavelli'nin doğru bir şekilde belirttiği gibi, herkesin babası olması gereken prensler ne zaman bir taraf tutsalar ve bir partiye bağlansalar, yükü yanlış yerleştirilmiş bir gemi gibi bir tarafa yatarlar." Daha sonra III. Henri'nin örneği gelir.

55 III. Henri örneği ile ilgili olarak ayrıca bkz. s. 32: "(...) when the authority of princes, is made but an accessory to a cause, and that there be other bands that tie faster than the band of sovereignty, kings begin to be put almost out of possession." "Prenslerin otoritesi yalnız bir tarafı güçlendirmeye yararsa, onları hükümranlıktan daha fazla bağlayan düğümler ortaya çıkmışsa, krallar tahttan indirilmek üzere demektir."

56 Bkz. *Prens*, 9. bölüm.

57 Komploların tehlikeleri hakkında bkz. *a.g.e.*, 19. bölüm

da da mevki sahiplerinin aracı oluyordu. Sorun Prens ile rakipleri, içteki ve dıştaki rakipleri, ona karşı askerî ittifaklar kuranlar ve ülke içinde komplo kuranlar arasındaki mücadeleydi. Bacon içinse sorun mevki sahipleri değildir. Sorun, halktır. Bacon için halk, tıpkı Machiavelli'deki gibi naiftir. Ancak tam da bir devletin yönetiminin temel nesnesi o olmalıdır. Madem ki artık devlet aklı uyarınca yönetmek gerekir, düşünülmesi gereken, sürekli akılda tutulması gereken şey halktır. Yönetim sorunu, Prens'in rakipleri değil halktır, zira büyükler satın alınabilir ve onların kelleleri uçurulabilir. Onlar yönetime/hükümete yakındırlar, oysa halk hem yakın hem de uzak olan bir şeydir. Gerçekten zor ve tehlikelidir. Yönetim, özü itibariyle halkı yönetmektir.

Bacon ile Machiavelli arasındaki üçüncü fark, Machiavelli'nin hesaplarının esas olarak, nasıl desem?... prensin niteleyici özellikleri, gerçek ya da görünür niteleyici özelliklerine dair oluşudur. Machiavelli'nin meselesi şudur: Prens adil mi olmalıdır, yoksa adaletsiz mi? Adil mi görünmelidir yoksa adaletsiz mi görünmelidir? Nasıl olup da korkutucu görünebilir? Zayıflığını nasıl saklayabilir?[58] Machiavelli'nin hesaplarında hep Prens'in sıfatları söz konusudur. Bacon'da ise prensin gerçek ya da görünür niteleyici özellikleri, sıfatları üzerinde değildir artık hesap. Bu hesap, hem gerçek hem de başat önemdeki öğeler üzerinden, yani –burada Bacon'un isyanlara karşı önerdiği çarelere gönderme yapıyorum– ekonomi üzerinden yürür. Yönetimin hesabı, der Bacon, zenginlikler, onların dolaşımı, vergiler vb. üzerinden yürümelidir, yönetimin nesnesi bu olmalıdır. O halde ekonominin öğeleri üzerinden giden bir hesap ve aynı şekilde kanaate dair bir hesap, yani prensin görünüşünü değil yönetilen insanların kafalarında neler olup bittiğini konu edinen bir hesap söz konusudur. Ekonomi ve kanaat: Sanırım yönetimin dönüştürmeye uğraşacağı iki büyük gerçeklik öğesi bunlardır.

Bacon'da ancak bir eskiz biçiminde görünen şey, gerçekte o çağdaki politik pratiktir. Zira bu dönemden itibaren bir yandan merkantilizmle birlikte bir ekonomik hesap politikası olarak politikanın geliştiğini görüyoruz – ki bu teori değil esas olarak politika pratiği olacaktır–; diğer yandan da Richelieu hükümetine eşlik eden ilk büyük kamu kampanyaları bu dönemdedir. Richelieu, yergi metinleri ve karalayıcı yazılarla yürütülen politik kampanyayı icat etti, o zamanlar adına "püblisistler" denen bu kamuyu dönüştürme mesleğini icat etti.[59] Ekonomistlerin ve püblisistlerin doğuşu. Yönetimle kar-

58 *A.g.e.*, 15-19. bölümler.

59 Richelieu'ye göre "zihinlerin yönetimi" meselesi ve "yönetmek inandırmaktır" ilkesinin gerçekleştirilmesi hakkında bkz. F. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 169-178.

şılıklı bir bağlılık içinde ortaya çıkan gerçeklik alanının iki öğesi, iki çehresidir ekonomi ve kanaat.

Nihayet üçüncü olarak (burayı hızlı geçiyorum, çünkü bir yandan zaman ilerliyor, bir yandan da çok önemli olmalarına rağmen epey bilindik şeyler bunlar), devlet aklı ve hakikat meselesi. *Ratio status*, yönetim sanatına içkin akılsallık, tıpkı pastorallik gibi bir hakikat üretimi içerir, ancak bu hakikat, dolaşım kanalları ve tipleri açısından pastoralliktekinden bir hayli farklıdır. Hatırlayacaksınız, pastorallikte ilk olarak öğretilen bir hakikat vardı. Pastoralliğin hakikat ekonomisinde, pastörün kendi cemaatinde ne olup bittiğini bilmesi gerekiyordu. Pastörün koyunlarından her birinin kendisindeki bir hakikati keşfetmesi ve ortaya koyması, pastörün de bunun hâkimi ve garantörü, hiç değilse sürekli tanığı olması gerekiyordu. Pastoralliğin özelliği, tam da bu hakikatler döngüsüydü. Devlet aklında ve insanları yönetmenin bu yeni biçiminde de bir hakikat alanı vardır, ancak bunun tipi tamamen farklıdır. İlk olarak, yönetmek için bilmek gereken şey içerik açısından nedir? Bana öyle geliyor ki burada çok merkezî bir dönüşüm, çok önemli bir fenomen vardır. 17. yüzyıl başına kadarki dönemde tanımlandığı haliyle yönetim sanatında, imgelerde, temsillerde, hükümran esas olarak bilge ve temkinli olmalıydı. Peki bilge olmak ne demektir? Bilge olmak yasaları bilmektir: Ülkenin pozitif yasalarını, bütün insanlara uygulanan doğa yasalarını, tabii ki bizzat Tanrı'nın yasa ve buyruklarını bilmektir. Bilge olmak, tarihsel örnekleri, erdem modellerini bilmek ve onları davranış kuralı haline getirmektir. Diğer yandan, hükümran aklıselim sahibi olmalıdır, yani bu erdemi ne ölçüde, ne zaman ve hangi koşullarda uygulaması gerektiğini bilmelidir. Örneğin, adaletin yasalarının tüm sertlikleriyle uygulanması gereken an nedir? Ya da tersine, hakkaniyet ilkelerinin adaletin formel kurallarına hâkim gelmesi gereken an nedir? Bilgelik ve aklıselim, yani nihai olarak yasaların çekip çevrilmesi.

Bana öyle geliyor ki 17. yüzyıldan itibaren, yöneten kişi için gerekli olan bilginin bambaşka biçimde nitelendiğini görüyoruz. Hükümranın ya da yöneten kişinin, yönetimi üstlenen kişi olarak hükümranın bilmesi gereken şey, ilk ya da temel olarak yasalar değildir (onları bilmek elbette gerekli olsa ve her zaman onlara başvurulsa bile). Burada yeni, merkezî ve belirleyici olan şey, hükümranın devleti (Palazzo'nun size başta sözünü ettiğim metninde ele aldığı anlamdaki devleti) oluşturan öğeleri bilmesi gerektiğidir. Yani yöneten kişinin, devlet gücünü veya göreli gücünü kaybedip de varlığını yitirmesin, başkalarının tahakkümüne girmesin diye, devletin bekasına, sahip olduğu güçle veya devlet gücünün gerekli gelişimiyle birlikte devletin bekasına ola

nak sağlayan öğeleri bilmesi gerekir. Yani hükümrana gereken bilgi, yasanın bilgisinden çok şeylerin bilgisi olmalıdır ve hükümranın bilmesi gereken, devletin bizzat kendi gerçekliğini oluşturan bu şeylere o dönemde tam da "istatistik"* denir. Etimolojik olarak, istatistik devletin bilgisi demektir, bir devleti belli bir anda niteleyen güç ve kaynakların bilgisidir. Örneğin: Nüfusun bilgisi, nüfus niceliğinin ölçülmesi, ölüm ve doğum oranlarının ölçülmesi, bir devletteki farklı birey kategorilerinin ve onların zenginliklerinin, bir devletin işletilmemiş zenginliklerinin bilgisi (mayınlar, ormanlar, vb.) tahmin edilmesi... Aynı şekilde, üretilen zenginliklerin tahmini, dolaşımdaki zenginliklerin, ticari dengenin tahmini, vergilerin etkilerinin ölçülmesi... Hükümranın bilgisinin esas içeriğini artık bu ve benzeri veriler oluşturur. Yani, bir yasalar bütünü ve gerektiğinde yasaların uygulanmasını sağlayan kabiliyet değil, bizzat devletin gerçekliğini belirten teknik bilgiler bütünü.

Elbette, devletin bu bilgisi teknik olarak bir dizi zorluk yaratıyordu. İstatistik tam da devletlerin daha küçük olduğu ya da durumun uygun olduğu ülkelerde, mesela İngiliz işgali altındaki İrlanda'da,[60] yani ülkenin küçüklüğü ve askerî işgal altında olması sayesinde orada neler bulunduğunun, kaynakların neler olduğunun tam olarak bilinebildiği yerlerde ortaya çıkar. Yine aynı şekilde istatistik küçük Alman devletlerinde[61] ortaya çıkar, zira burada da bir anlamda araştırma birimleri daha ufaktır. Bu teknik zorluklar yüzünden, henüz mevcut olmayan bir idari aygıtın gerekliliği ortaya çıkar: Krallıkta her an ne olup bittiğini bilmeye yarayacak bir idari aygıt. Yalnızca hükümranın emirlerini uygulamanın ya da hükümranın ihtiyaç duyduğu

(*) M. Foucault elyazmasının 23. sayfasında sözcüğü Statistik olarak yazmıştır [Burada Türkçeye Fransızcadan geçen bu kelimenin Almanca *Staat*, yani devlet sözcüğünden türetilmesine vurgu yapılıyor – ç.n.]. Bu kelimenin kökeni hakkında bkz. aşağıda not 61.

60 M. Foucault burada politik aritmetiğin kurucusu William Petty'nin (1623-1684) çalışmalarına gönderme yapıyor; bkz. Sir William Petty, *The Economic Writings*, cilt 1, der. C. H. Hull, Cambridge University Press, Cambridge, 1899. 1652'den 1659'a kadar, İrlanda hükümetinde hekim olarak çalışan Petty, adanın kadastrosunu çıkardıktan sonra Katoliklerin elinden alınan toprakların İngiliz birlikleri ve onlara borç verenler arasında paylaşılmasından sorumluydu. Bu deneyim, kendisinin *The Political Anatomy of Ireland* (1671-72, birinci basım, D. Brown, Londra, 1691) kitabında özetlenmiştir.

61 Alman istatistiğinin gelişimi hakkında bkz.V. John, *Geschichte der Statistik*, a.g.e., s. 15-154. Bu geleneğin en önemli kitapları H. Conring'in "notitia rerum publicarum" (*Opera*, cilt IV, F. W. Meyer, Braunschweig, 1730) ve kendisine *Statistik* kelimesini borçlu olduğumuz Gottried Achenwall'in çalışması, *Notitiam rerum publicarum Academiis vndicatum*'dur (J. F. Hager, Gottingen, 1748). Bkz. R. Zehrfeld, *Hermann Conrings (1606-1681) Staatenkunde. Ihre Bedeutung für die Geschichte der Statistik unter besonderen Berücksichtigung der Coringischen Bevolkerungslehre* (W. De Gruyter, Berlin ve Leipzig, 1926), ve F. Helsing, *Die Statistik als Methode der politischen Ökonomie im 17. und 18. Jahrhundert* (Leipzig, 1930).

vergileri, zenginlikleri, insanları toplamanın aracı olmayacak, aynı zamanda bilgi aygıtı olacak idari bir aygıt – iktidarın icrasının özüne ait bir boyut oluşturur bu.[62*]

Bütün bunlara bir dizi başka öğe, mesela gizlilik öğesini ekleyebiliriz. Devletin kendisi hakkında ve kendinden hareketle oluşturması gereken bilme, herkesin olup bitenden haberdar olduğu bir durumda kimi etkilerini kaybetme ve beklenilen sonuçları doğurmama riskiyle karşılaşırdı; özellikle de devletin düşmanları, devletin rakipleri onun zenginlik ve insan anlamında sahip olduğu gerçek kaynakları bilmemelidirler. O halde gizlilik gereklidir. Buna bağlı olarak, bir idarenin işleyişiyle bir anlamda örtüşen incelemeler gerekli olduğu gibi, yayınlanabilir olanla olmayanın belirli bir kodlaması da gereklidir. Bu, o dönemde –ki bu açık bir biçimde devlet aklına dahildir– *arcana imperii*, yani iktidar sırları[63] adı verilen şeydir; özel olarak istatistikler de uzun zaman yayılmaması gereken iktidar sırları olarak değerlendirilmiştir.[64]

Ve nihayet, yine bu hakikat pratiği düzeyindeki üçüncü öğe, kamu problemidir. Yani devlet insanların bilincine müdahale etmelidir; bunu da hükümranların insanları kendilerinin meşruluğuna ya da rakiplerinin gayrimeşruluğuna inandırmaya çalıştığında yaptığı gibi yalnızca onlara doğru veya yanlış bazı inançlar dayatmak için değil, kanaatleri değişsin ve kanaatleriyle birlikte yapıp etme, hareket etme biçimleri, iktisadi özneler olarak, politik özneler olarak davranışları değişsin diye yapmalıdır. İşte bütün bu ka-

---

62 Bkz. aşağıda s. 276.

(*) M. Foucault, devlet aklının gerektirdiği bilgi "içeriğini" analiz ettikten sonra, elyazmasının 24. sayfasında hızlı bir biçimde onun "biçimini" betimler:

(1) Öncelikle "süreklilik arz eden inceleme ve raporlar": Bunların öncelikle oluşturdukları şey, "yönetimsel iktidarın bizzat icrasında sürekli olarak ortaya çıkan, ona bağlı, onu her adımda aydınlatan, ne yapmak gerektiğini değil neyin var olduğunu ve mümkün olduğunu belirten öz gül bir bilgidir. Politika için istenen bilgi pratik akla bağlıydı. Her zaman "ne yapmalı" diye sorar dı (kabiliyet, aklıselim, bilgelik ve erdem açısından). Bu bilgi özü itibariyle buyurucuydu, olumlu/ olumsuz öğütlerin geldiği *exemplum*'dan hareketle kurulmuştu. Burada ise yönetim, olgulara da yalı, çağdaş, bir gerçeklik (devlet) etrafında, onun çevresindeki bir imkânlar ve imkânsızlıklar ala nı etrafında gelişen bir bilgiyi kendisine dahil edecektir. Devlet: Yönetim imkânlarını belirleyen bu gerçeklik mercii"; (2) gizlilik: "Güçlerin bu bilgisi (gerçek+imkân) bir sürü durumda, ancak ifşa edilmediği ölçüde bir yönetim aracı olabilir". Yalnızca bu ikinci nokta derste ele alınmıştır.

63 Tacitus'a kadar giden bu kavram, modern politik yaşama Bodin tarafından dahil edilmiştir (*Met hodus ad facilem Historiarum cognitionem*, 1566, bölüm 6). Bu temayla ilgili ilk büyük çalışma Alman hukukçu Arnold Clapmar (ya da Clapmarius)'a aittir: *De arcanis rerum publicarum* (Bre men, 1605, yeniden basım: apud Ludovicum Elzevirium, Amsterdam, 1644).

64 Bkz. örneğin *Discours historique à Monseigneur le Dauphin sur le Gouvernement intérieur du Ro yaume* (1736): "Devletin güçleri ne kadar bilinmezlerse, o kadar saygı uyandırırlar" (alıntılayan E. Brian, *La Mesure de l'État*, Albin Michel, "L'Évolution de l'humanité", Paris, 1994 s. 155). Bu idari gizlilik geleneği, Brian'ın gösterdiği gibi, 18. yüzyılın ikinci yarısına dek sürmüştür.

mu çalışması, devlet aklındaki hakikat politikasının çehrelerinden biri olacaktır.*

Bunu söylerken, bizzat devletin kendisinin soybilimin veya tarihini yapmak istediğim hiçbir biçimde düşünülmesin. Ben yalnızca devlet sorununun 16. yüzyıl sonu – 17. yüzyıl başında ortaya çıktığı pratik ve düşünümlü [*réflexif*], ya da belki yalnızca düşünümlü prizmanın birkaç çehresini, noktasını ortaya koymak istedim. Şöyle de diyebilirdim: Ben size astrofizik terimleriyle Dünya gezegeninin tarihini çıkarmak istemedim; belli bir andan sonra dünyanın bir gezegen olduğunu düşünmeyi sağlayan düşünüm çerçevesinin tarihini çıkarmak istedim. Buna çok benziyor yaptığım, ama bir farkla. O da şudur: Yalnızca bilim tarihi yapıldığında, dünyanın güneşe nazaran bir gezegen olarak belirdiği bir bilmenin oluşma ve öğrenilme biçiminin tarihi yapıldığında, burada evrenin gelişimiyle hiçbir ilgisi olmayan, özerk ve bağımsız bir dizinin tarihinin yapıldığı açıktır. Dünyanın bir gezegen olduğunun belli bir andan itibaren bilinmeye başlanması, dünyanın evren içerisindeki konumunu hiçbir şekilde etkilememiştir, bu çok açıktır. Oysa, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında devletin düşünülmüş bir pratiğin ufkunda belirmiş olması, devletin ve devlet kurumlarının kristalleşme biçimlerinin tarihinde son derece merkezî bir öneme sahiptir. Devletin gerçekten belirli bir anda insanların düşünülmüş pratiklerine dahil olmalarını sağlayan süreçlerin bütünü, bunu sağlayan düşünümsel olay; devletin belirli bir anda yönetenler için, yönetenlere öğütler verenler için, hükümetler ve hükümetlerin icraatleri üzerine düşünenler için [...]** haline gelme biçimi, işte bu biçim, aslında çok daha önceden beri var olan devlet aygıtlarının –ordu, vergi sistemi, adalet, bütün bunlar çok daha önceden beri vardı– gelişiminde mutlak anlamda belirleyici olmasa da, bütün bu öğelerin "devlet" denilen etkin, kararlaştırılmış, düşünülmüş bir pratiğin alanına dahil olması konusunda mutlak öneme sahip olmuştur. Devletten, sanki o kendisinden hareketle gelişen ve bireylere kendisini otomatik bir biçimde, kendiliğinden bir mekanikle dayatan bir varlıkmış gibi söz edemeyiz. Devlet bir pratiktir. Devlet, onu bir yönetim biçimi, bir yapıp etme biçimi, bir yönetimle ilişki kurma biçimi haline getiren pratikler bütününden ayrılamaz.

(*) Elyazmasının 25. sayfası şunu ekler: "Bir bilmenin özne-nesnesi olarak kamu: 'Kanaat' olan bir bilmenin öznesi ve bambaşka türden bir bilmenin nesnesidir, zira bu devlet bilmesinin nesnesi kanaattir ve burada kanaati dönüştürmek veya onu kullanmak, araçsallaştırmak söz konusudur. Monarkın ve tebaasının arasında, insani, doğal ve kutsal yasaların ortak bilgisine dayanan "erdemli" bir iletişim fikrinden oldukça uzaktayız. Siniklerin, iktidarını korumak için tebaasına yalan söyleyen prense dair fikirlerinden de uzağız".

(**) Cümle tamamlanmıyor.

İşte bu tür bir düşünümsel prizmanın varlığını ortaya koymak istedim ve yalnızca bir noktanın altını çizerek bitireceğim (üzerinde durmak istediğim başka noktalar da vardı ama artık onları gelecek sefer ele alacağım). Selamet ve darbe açısından, itaat ve boyun eğme açısından, hakikat, soruşturma ve kamu açısından ele alınan devlet aklının bu analizinde, –hem mevcut hem de namevcut diyecektim– bir şekilde mevcut olan ama yokluğu daha çok hissedilen bir öğe var. Bu öğe, nüfustur. "Devletin ereği nedir?" diye sorulduğunda ve "devletin ereği, devletin kendisidir, ancak devletin mutlu ve müreffeh olması açısından devletin kendisidir" cevabı verildiğinde, bu refahın öznesi ya da nesnesi olarak nüfus mevcuttur, "nüfus" kavramı hafifçe kendisini hissettirir. İtaatten söz edildiği zaman, itaatin yönetimdeki temel öğesi halk olduğuna, isyan edebilecek durumdaki halk olduğuna göre, burada da "nüfus" kavramının hafifçe mevcut olduğunu görüyorsunuz. Kamudan söz edildiğinde, davranışlarını değiştirmek üzere müdahale edilmesi gereken kanaatlerin sahibi olan kamudan söz edildiğinde, nüfusa oldukça yakınız. Ancak bana öyle geliyor ki devlet aklının bu ilk analizinde nüfustaki düşünüm öğesi, nüfus mefhumu mevcut ve işler durumda değildir. Aslında devlet aklının sözünü ettiği şey, öznesiz bir refahtır. Örneğin Chemnitz devlet aklını tanımladığı zaman asla "nüfusun refahı" demez, "devletin refahı" der.[65] Mutlu olması, müreffeh olması gerekenler insanlar değildir, hatta zengin olması gerekenler de insanlar değildir, bizzat devlettir. O dönemdeki merkantilist politikanın temel özelliklerinden biridir bu. Sorun, nüfusun değil devletin zenginliğidir. Devlet aklı, devletin kendisiyle kurduğu bir ilişkidir, devletin kendi kendine tezahür edişidir; nüfus öğesinin taslak halinde kaldığı fakat mevcut olmadığı, düşünülmediği bir tezahürdür bu. Aynı biçimde, Bacon ile birlikte isyandan söz edildiğinde, sefaletten ve memnuniyetsizlikten söz edildiğinde nüfus öğesine son derece yakınızdır, ancak Bacon asla nüfusun özerk bir davranışa sahip olabilecek iktisadi öznelerden oluştuğunu tahayyül etmez. Zenginliklerden, zenginliklerin dolaşımından, ticaret dengesinden söz edilir, ancak iktisadi özne olarak nüfustan söz edilmez. Devlet aklı kuramcıları hakikat konusunda kamudan, bir kamuya sahip olma gerekliliğinden söz ettiklerinde, analiz yalnızca edilgen bir biçimde yapılır. Burada söz konusu olan, bireylere bu tür temsil, bir tür fikir vermek, onlara bir şey dayatmaktır; yoksa hiçbir biçimde onların tavırlarından, kanaatlerinden, yapıp etme biçimlerinden ektim bir biçimde yararlanmak değildir. Başka türlü söylersek, bana öyle geliyor ki

65 Bkz. yukarıdaki 11. not.

devlet aklı nüfusa üstü kapalı bir biçimde gönderme yapan bir yönetim sanatını belirlemiştir, ancak bu nüfus öğesi henüz düşünümsel prizmaya dahil olmamıştır. 17. yüzyıl başıyla 18. yüzyıl sonu arasında meydana gelen şey ise şudur: 18. yüzyıldan itibaren siyaset biliminin tamamında, siyasi düşünümde ve yaşamda merkezî bir öğe oluşturacak olan bu nüfus kavramının bir dizi dönüşüm sayesinde ve onlar üzerinden geliştirilmesi. Bu kavram, devlet aklını işletmek için kurulmuş bir aygıt tarafından geliştirilecektir. Bu aygıt, polistir. Ve polis adı verilen bu pratikler alanının devreye girmesi, devlet aklının bu genel ve bir anlamda mutlakçı teorisi içinde bu yeni özneyi ortaya çıkaracaktır. İşte size gelecek sefer bundan söz etmeyi deneyeceğim.

22 Mart 1978 Dersi

Devlet aklı (III). – Kavranabilirlik ilkesi ve nesnel ilke olarak devlet. – Bu yönetimsel aklın işleyişi: (A) Kuramsal metinlerde. Devletin bekası kuramı. (B) Politik pratikte. Devletler arası rekabet ilişkisi. – Westphalia Antlaşması ve Roma İmparatorluğu'nun sonu. – Kuvvet, politik aklın yeni öğesi. – Kuvvetlerin politikası ve dinamiği. – Bu yeni yönetim sanatını niteleyen ilk teknolojik bütün: Diplomatik ve askerî sistem. Hedefi: Avrupa'da bir denge arayışı. Avrupa nedir? "Balans" nedir? – Araçları: (1) Savaş; (2) diplomasi; (3) sürekli bir askerî düzeneğin yerleşmesi.

Geçtiğimiz sefer sizlere Avrupa'da "yönetimsel aklın" yükselmesi diyebileceğimiz olayın nasıl meydana geldiğini göstermeye çalışmıştım. Pastoral pratikten farklı olan kimi özelliklerini belirtmeye çalıştığım bu insanları yönetme sanatının, basit bir aktarım, nakil, devir yoluyla hükümran iktidarın niteliklerinden biri haline geldiğini söylemeye kesinlikle çalışmıyorum. Kral çobana dönüşmüş değildir; ruhani çobanın ruhların ve ahiretin çobanı olması gibi, kral da bedenlerin ve yaşamların çobanına dönüşmüş değildir. Burada ortaya çıkan şey –size göstermeye çalıştığım da bu– son derece özgül bir yönetim sanatıdır, kendi aklı, kendi akılsallığı, kendi *ratio*'su olan bir sanat... Batılı aklın, Batılı akılsallığın tarihinde, Kepler, Galileo ya da Descartes'ın tam da aynı dönemde (yani 16. yüzyıl sonunda ve 17. yüzyıl boyunca) meydana getirdiği olay kadar önemlidir bu olay. Burada, bu Batılı aklın çok karmaşık bir dönüşüm sürecinden geçmesi olgusuyla karşı karşıyayız. Yönetimsel aklın ortaya çıkışının nasıl bir düşünme, akıl yürütme, hesaplama biçimine yol açtığını size biraz göstermeye çalışmıştım. O dönemde adına "politika" denen bu düşünme, akıl yürütme, hesaplama biçiminin çağdaşlarını derhal endişelendirdiğini, ilk önce bir tür heteredoksi olarak algılanıp tanındığını unutmamak gerekir. Başka bir düşünme biçimi, iktidarı başka türlü düşünme biçimi, krallığı, hükmetmeyi ve yönetmeyi düşünmenin, göklerin krallığıyla dünya krallığı arasındaki ilişkileri düşünmenin başka bir biçimidir bu. Adına politika denen ve bu şekilde saptanan şey, işte bu heterodoksidir; *mathesis* o dönemde doğa bilimi için neyse, yönetim sanatı için de politika biraz budur.

Ayrıca bu yönetimsel *ratio*'nun, bu yönetimsel aklın, onun hem ilkesi hem de amacı, hem temeli hem de ereği olan bir şeyi ortaya koyduğunu, yönetimsel aklın hem aracı hem de ilkesi olan bu şeyin de devlet olduğunu göstermeye çalışmıştım. Devlet, yani nasıl desem..., kavranabilirlik ilkesi ve stratejik şema olarak ortaya çıkar, ya da sözünü ettiğim çağ açısından anakronik bir terim kullanırsak, düzenleyici fikir[1] olarak ortaya çıkar. Devlet, yönetimsel aklın düzenleyici fikridir. Yani bu politik düşüncede, bir yönetim sanatının akılsallığım arayan bu düşüncede devlet öncelikle gerçekliğin kavranabilirlik ilkesi olmuştur. Devlet, bir dizi öğeyi, zaten var olan bir dizi kurumu kendi aralarındaki ilişkiler içerisinde ve kendi doğaları itibariyle düşünmenin bir biçimi olmuştur. Kral nedir? Hükümran nedir? Yargıç nedir? Yasal kurumlar bütünü [*corps constitué*] nedir? Yasa nedir? Toprak nedir? Bu toprağın sakinleri nedir? Prensin zenginliği nedir? Hükümranın zenginliği nedir? İşte bütün bunlar devletin öğeleri olarak tasarlanmaya başlanmıştır. Devlet işte bu verili öğelerin doğasını ve onlar arasındaki ilişkileri tasavvur etmenin, çözümlemenin ve betimlemenin bir biçimidir. Devlet, halihazırda kurulmuş olan bir kurumlar bütününün, verili bir gerçeklikler bütününün kavranabilirlik şemasıdır. Kralın, Tanrı'ya ya da insanların selametine nazaran değil de, devlete nazaran özel bir rolü olan bir kişilik olduğu fark edilir: Yargıç, memur, vb. Yani burada halihazırdaki bir gerçekliğin, verili durumdaki bir kurumsal bütünün kavranabilirlik ilkesi olarak devlet söz konusudur.

İkinci olarak, devlet bu politik aklın içinde bir hedef olarak işler, yani bu aklın, bu akılsallığın etkin müdahaleleri sonucunda elde edilecek bir şey gibidir. Devlet, yönetim sanatının akılsallaştırılma işleminin sonunda ulaşılması gereken şeydir. Devlet aklının müdahalesiyle elde edilmesi gereken şey, devletin bütünlüğü, tamamlanması, güçlenmesidir; eğer devlet tehlike altına girmişse ya da bir devrim onu alaşağı etmiş, bir anlığına onun gücünü ve özgül etkilerini askıya almış ise de, hedef devletin yeniden eski haline getirilmesidir. O halde devlet, var olanın kavranabilirlik ilkesi olduğu kadar, olması gereken şeydir de. Devlete benzeyen şey, ancak devleti gerçeklikte daha iyi var etmek amacıyla anlaşılır. Adına tam da devlet aklı denen yönetimsel aklın çerçevesini çizen, kavranabilirlik ilkesi ve stratejik hedeftir. Demek istedi-

1 Foucault'nun oldukça özgür bir biçimde kullandığı bu Kantçı kavram hakkında bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*, cilt 2, "Transandantal diyalektiğe ek: Saf aklın idelerinin düzenleyici işlevine dair" bölümü; Fransızca çeviri A. Tremesaygues ve B. Pacaud, PUF, Paris, 1968, s. 453-454: "Transandantal ideler, kesinlikle zaruri ve mükemmel bir düzenleyici işleve sahiptirler: Anlama yetisini [*entendement*], onun tüm kurallarının izlediği yönleri bir araya getiren, en büyük genişlemeyle onlara en büyük birliği kazandıran bir noktaya getiren belli bir amaca doğru yönlendirmek".

ğim, devlet her şeyden önce ve özellikle, politika denen bu müdahale biçiminin, bu düşünme, düşünüm, hesaplama biçiminin düzenleyici fikridir. Yönetme sanatının akılsal formu olarak, *mathesis* olarak politikadır burada söz konusu olan. Yani yönetimsel akıl, devleti gerçekliği okuma biçimi olarak ortaya koyduğu kadar, hedef ve emir olarak da ortaya koyar. 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. Bir devlet olduğu için ve bir devlet olabilmesi için akılsal olarak yönetmek gerekir. İşte size geçen derslerde söylemeye çalıştığım buydu.

Bütün bunlar elbette bu devlet aklının, bu yönetimsel aklın gerçekte nasıl çalıştığını saptamaya çalışmak için son derece yetersizdir. Gerçekten de, size sözünü ettiğim devlet aklı tanımlarını bir daha ele alırsak, bana öyle geliyor ki buradaki tanımda, tam olarak bir ikirciklilik olmasa da, bir tür salınım, yer değiştirme ve muğlaklık olduğunu görebiliriz. Palazzo'nun 1606'da yazıp yayınladığı, 1611'de Fransızcaya çevrilen metninde[2] devlet aklının nasıl tanımlandığını bilmem hatırlıyor musunuz. Palazzo, devlet aklının, devletin bütünlüğünü sağlaması gereken şey olduğunu söylüyor ve kendi ifadeleriyle tam olarak şöyle diyordu: Devlet aklı, "barışın özü, sulh içinde yaşamanın kaidesi, şeylerin mükemmelliğidir."[3] Başka türlü söylersek, Palazzo burada devlet aklının tam olarak özcü bir tanımını veriyor. Devlet aklı, devletin gerçekten olduğu şeye uygun olmasını, yani hareketsiz kalıp kendi özüne yakın bir biçimde var olmasını sağlamalı, gerçekliğinin, ideal zorunluluğu düzeyinde olması gerekene aynen uygun olmasını sağlamalıdır. O halde devlet aklı, devletin gerçekliğinin devletin sonsuz özüne, en azından değişmez özüne ayarlanmasıdır. Kısaca şöyle diyelim: Devlet aklı, devleti değişmez bir durumda* tutmayı mümkün kılan şeydir. Ayrıca Palazzo (size bu metni alıntılamıştım)[4] hem devlet hem de bir şeyin değişmezliği demek olan *status* kelimesiyle de oynuyordu. Devleti değişmez bir durumda tutmak, işte Palazzo'nun dediği buydu.

Ancak aslında bizzat Palazzo'nun tanımlarında ve aşağı yukarı aynı çağdaki başka tanımlarda da, devlet aklı başka şekilde devreye giren, mutlak

---

2 Bkz. Önceki ders (15 Mart), s. 221-222.

3 A. Palazzo, *Discours du gouvernement et de la raison vraye d'Estat*, Fransızca çeviri Vallières, IV, 24, s. 373-374: "Nihayet devlet aklı barışın özü, sulh içinde yaşamanın kaidesi, şeylerin mükemmelliğidir".

(*) "*Maintenir l'Etat en état*" ifadesiyle Foucault, latince "Status" kökünden türeyen "devlet" ile "durum" / "değişmez durum" anlamlarına gönderme yapıyor – ç.n.

4 Bkz. Önceki ders, s. 222-223.

olarak gizli olmasa da kendini hemen ele vermeyen bir başka özellikle nitelenir. Palazzo, devlet aklının bu barışı, bu sulhu, şeylerin bu mükemmelleşmesini elde etmeyi sağlayan, bu barışı elde etmeyi, sürdürmeyi ve genişletmeyi sağlayan kural olduğunu söyler. İtalya'da sanırım devlet aklının kuramını yapan ilk kişi olan Botero, devlet aklının "devletlerin oluşmasının, bekasının, sağlamlaşmasının ve yükselmesinin araçlarının mükemmel bir bilgisi"[5] olduğunu söylemiştir. Chemnitz, çok daha sonraları, Westphalia Antlaşması sırasında, devlet aklının bir cumhuriyeti kurmayı, koruyup geliştirmeyi sağlayan şey olduğunu söylemiştir.[6] Kuramcıların büyük kısmı, devlet aklının devletin bekasını –burada *manutention* kelimesi kullanılır– sağlayan şey olduğu konusunda ısrar etseler de, hepsi de bunun yanı sıra, bunun dışında ve bundan fazla olarak, belki buna biraz da tabi olarak, aynı zamanda devletin gelişmesini sağlaması gerektiğini söylerler. Devlet aklının tüm tanımlarında devreye giren bu devletin gelişimi nedir? Size burada alıntıladığım metinler biraz teorik ve spekülatif metinlerdir –Botero'nunki ve kuşkusuz Palazzo'nunki böyledir, belli bir politik duruma daha fazla bağlı olan belki Chemnitz'inki daha az teoriktir. Bunlar devlet aklını oluşturan şeyin devletin bekasının, devletin özüne uygun olarak korunması olduğunu savundukları ölçüde hâlâ biraz Platoncu sayılırlar. Kaçınılması gereken şey, Bacon'un isyanlar hakkında sözünü ettiği bu neredeyse zaruri nitelikli ve neticede tehditkâr olaylardır.[7] Ancak kaçınılması gereken, aynı zamanda başka bir şeydir de. Botero, Palazzo ve diğerleri için kaçınılması gereken şey, pratik olarak kaçınılmaz ya da en azından tehditkâr olan şeylerdir; devleti tarihin en tepesine taşıdıktan sonra onu bir düşkünlük içerisine sürükleyen, yok olma ve silinme tehlikesiyle baş başa bırakan şeylerdir. Kaçınılması gereken şey –ve Botero ile Palazzo'ya göre devlet aklı bunun için işler– Babil krallığının, Roma İmparatorluğu'nun, Charlemagne'ın krallığının başına gelen şeydir, yani doğuş, gelişme, mükemmelleşme ve çöküş döngüsüdür. Bu döngü, o zamanın söz dağarcığında "devrimler" [*révolutions*] olarak adlandırılan döngüdür. Devrim, devrimler, devletleri ışığa ve bolluğa kavuşturduktan sonra onları yok edip silen bir döngüye dahil eden neredeyse doğal, daha doğrusu yarı doğal yarı tarihsel fenomenlerdir. Devrim budur. Botero ile Palazzo'nun devlet aklından anladıkları, özü itibariyle, devletleri bu devrimlere karşı korumaktan ibarettir. Bu anlamda biraz önce de söylediğim gibi Platon'a yakın olduğumuzu gö-

5 Bkz. Yukarıdaki 8 Mart dersi, s. 209.
6 Bkz. Önceki ders, s. 223.
7 Bkz. Önceki ders, s. 234 ve sonrası.

rüyorsunuz, yalnız şu farkla: Platon, siteler için sürekli bir tehdit oluşturan çöküş ihtimaline karşı, iyi bir anayasa, iyi yasalar ve erdemli yargıçlardan oluşan bir çözüm önerir; oysa ki Botero ya da Palazzo gibi 16. yüzyıl yazarlarının devrimlerin bu neredeyse kaçınılmaz tehdidi karşısında önerdikleri şey, yasalar ve anayasadan ziyade, devleti yönetenlerin erdeminden ziyade, bir yönetim sanatıdır. Yani yönetmek için kullanılan araçlardaki bir tür beceriklilik, bir akılsallıktır. Ancak bu yönetim sanatı, aslında, Platon'un yasalarıyla aynı hedefe sahiptir, yani devrimden kaçınmak ve devleti, tek bir devleti, sürekli bir mükemmellik halinde baki tutmak.

Ama aslında Botero ya da Palazzo'nun metinlerinden daha az teorik, daha az spekülatif, daha az ahlâkçı ya da ahlâki olan metinlerde başka bir şey bulduğumuzu sanıyorum. Bunu politik pratiğe daha yakın insanların, bu pratiğe doğrudan bulaşmış, kendileri de politika yapmış insanların metinlerinde, örneğin Sully'nin *Economies Royales*[8] ismiyle yayınlanmış metninde, Richelieu'den kalan metinlerde, elçilere ya da birtakım kraliyet memurlarına verilen *Instructions* [*Talimatlar*] başlıklı metinlerde bulabilirsiniz. Burada, bu devletin bekası kuramının, devlet aklının uygulamaya konmasında ve politikanın gerçek pratiğini karşılamak için son derece yetersiz olduğu görülüyor. Bu diğer şey, Botero ve diğerlerinin basitçe devletin "yükseltilmesi" dedikleri şeyin gerçek dayanağı, bana öyle geliyor ki çok önemli bir fenomendir. Bu, devletlerin birbirlerinin yanında, bir rekabet alanı içinde konuşlanmış olmaları saptamasıdır. Bana öyle geliyor ki o dönemde bu fikir hem temel ve yeni, hem de belki "politik teknoloji" olarak adlandırabileceğimiz şey açısından son derece verimlidir. Neden yeni bir fikirdir peki bu? Bunu biri tam olarak teorik, diğeri ise devletin tarihsel gerçekliğine gönderme yapan iki veçhe itibarıyla ele alabiliriz.

Teorik bakış açısı: Devletlerin kendi aralarında bir rekabet ilişkisi içinde oldukları fikrinin aslında, size geçen sefer sözünü ettiğim şeyin, yani devlet aklı tarafından ortaya konulan teorik ilkelerin doğrudan ve neredeyse kaçınılmaz bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Size devlet aklının nasıl algılandığını söylemeye çalışırken, devletin devlet aklı kuramcıları tarafından kendi ereğini kendinde barındıran bir şey olarak tanımlandığını görmüştük. Buna göre, devlet yalnızca kendisine bağlıdır. Devlete dışarıdan kendisini dayatabilecek hiçbir pozitif yasa, ahlâk yasası, doğa yasası, hatta ilahi yasa –bu gerçi başka bir mesele– yoktur. Devlet yalnızca kendisine bağlıdır, kendi selameti-

8 Maximilien de Bethune, baron de Rosny, duc de Sully (1559-1641), *Economies Royales*, yay. haz. J. Chailley Bert, Guillaumin, Paris, tarihsiz [tahminen 1820'ye doğru]. Bkz. Aşağıda not 18

nin peşindedir ve hiçbir dışsal ereğe sahip değildir; yani kendinden başka hiçbir şeye yol açmamalıdır. Ne hükümranın selametine, ne insanların sonsuz selametine, ne de herhangi bir tamamlanma veya eskatolojiye yönelmelidir devlet. Devlet aklıyla birlikte, geçen sefer de söylediğim gibi, ucu açık ve sonsuz bir zamana, sınırsız bir tarihselliğe giriyoruz. Başka türlü söylersek, devlet aklıyla birlikte, kaçınılmaz, zorunlu ve sürekli bir biçimde, yasalarını ve ereklerini yalnızca kendilerinden alan bir devletler çoğulluğundan müteşekkil bir dünya belirlemeye başlar. Devletler çoğulluğu, bu perspektifte, üniter bir krallıktan birliğin yeniden bulunacağı nihai bir imparatorluğa geçiş değildir. Devletler çoğulluğu, insanlara belli bir süreliğine ve ceza olarak dayatılmış bir geçiş evresi değildir. Aslında devletler çoğulluğu, artık tamamıyla açık olan ve zamanın içinde belli bir nihai birliğe doğru gitmeyen bir tarihin zorunluluğudur. İşte size geçen sefer sözünü ettiğim bu devlet aklı teorisinin beraberinde getirdiği şey, açık bir zaman ve çoğul bir mekânsallıktır.

Ancak aslına bakılırsa, eğer bu teorik sonuçlar, kavranabilirlik ilkesini oluşturdukları bir tarihsel gerçekliğe eklemlenmemiş olsalardı, politik bir teknoloji gibi bir şeyde de kristalleşemezlerdi. Peki, bu zamansal olarak açık bir tarih ile devletler açısından çoğul bir mekân fikrinin eklemlendiği bu tarihsel gerçeklik nedir? Elbette, 16. yüzyıl boyunca, tamamen saptanabilir, açık, nihai, tanınmış ve hatta size daha sonra yine sözünü edeceğim Westphalia[9] Antlaşması'yla 16. yüzyılda kurumsallaşmış bir biçimde, Avrupa'ya Roma İmparatorluğu'ndan beri tüm Ortaçağ boyunca kendilerini dayatmış olan eski evrensellik biçimlerinin, bu Roma İmparatorluğu mirasının nihayet ortadan kaybolmasıdır. Roma İmparatorluğu'nun sonunu tam olarak 1648 olarak belirlemek gerekir, yani imparatorluğun bütün devletlerin nihai amacı olmadığının, imparatorluğun devletlerin bir gün gelip içine karışacağı bir biçim olmadığının kabul edildiği zaman. Üstelik, yine bu Westphalia Antlaşması ile,

9 Nihai olarak 24 Ekim 1648'de, Otuz Yıl Savaşları'nın bitişinde Münster'de imzalanan Westphalia Antlaşması, belli başlı Avrupa kuvvetleri arasında beş sene süren yoğun ve çetrefil pazarlıkların sonucudur. Tarihçiler üç büyük dönemden söz ederler: (1) Ocak 1643'ten Kasım 1645'e kadar olan, usul meselelerinin tartışmaların merkezinde yer aldığı dönem; (2) Kasım 1645'ten Haziran 1647'ye kadar olan, Almanları ve Hollandalıları ilgilendiren anlaşmazlıkların büyük kısmının çözümünü sağlayan dönem; (3) İmparatorluk ile Fransa arasında (*Instrumentum Pacis Monsteriense*) iki Münster antlaşmasının, İmparatorluk ile İsveç arasında ise Osnabrück Antlaşması'nın (*Instrumentum Pacis Osnabrucense)* imzalanmasıyla sonuçlanan 1648 senesi (bkz. G. Parker, *La Guerre de Trente Ans,* alıntılanan çeviri [Yukarıda s. 17, not 30], s. 269). İmparatorluğu oluşturan devletler, zaten yüz yıldır birçoğu üzerinde uygulanan "toprak üstünlüğünü" (*Landeshoheit*) tanımış oluyorlardı. Kutsal karakterinden arınmış haldeki İmparatorluğun kendisi, kimi anayasal dönüşümler pahasına bir devlet olarak hayatta kalmaya devam ediyordu. Bu dönüşümler hakkında bkz. M. Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne,* 1600 1800, alıntılanan çeviri, s. 335 343.

Reform yüzünden Kilise'yle yaşanan kopuşun bir yandan kabullenilmiş, kurumsallaşmış, tanınmış olması,[10] diğer yandan da devletlerin politikalarında, seçimlerinde, ittifaklarında dinî aidiyetler üzerinden birlik olmalarının artık gerekmemesi, yine bu döneme denk gelir. Katolik devletler Protestan devletlerle ittifak kurabilirler, Protestan ordularını kullanabilirler ve bunun tersi de mümkündür.[11] Başka türlü söylersek, bu iki büyük evrensellik biçimi belli bir süredir –belki birkaç yüzyıldır– bir boş zarf, içi boş kabuk haline gelmiş olan (en azından İmparatorluk için geçerlidir bu), ama yine de tarihsel ve politik odak, cazibe ve kavranabilirlik gücünü koruyan bu iki büyük evrensellik biçimi, yani İmparatorluk ve Kilise, en azından bu evrensellik düzeyinde işlevlerini [*vocation*] ve anlamlarını kaybetmiştir. Politik olarak açık bir zamanda ve devletler açısından çoğul bir mekânda olunduğu ilkesi işte bu gerçekliğe eklemlenmiştir. Artık bir anlamda mutlak birimler, –en azından aralarından en temel olanlar için– birbirleriyle hiçbir boyunduruk veya bağımlılık ilişkisine girmeyen birimler söz konusudur; ve bu birimler –bütün bunların gelip eklemlendiği tarihsel gerçekliğin öteki veçhesi, öteki yüzü de budur– çoğalmış, yayılmış ve yoğunluk kazanmış iktisadi mübadelelerin alanında kendilerini ortaya koymaya çalışırlar. Kendilerini ortaya koymaya çalıştıkları alan, ticari rekabet ve ticari tahakküm alanı, parasal dolaşım alanı, kolonyal fetih alanı, denizlerin kontrol edildiği bir alandır ve bütün bunlar, her devletin kendisini ortaya koyuşuna, yalnızca size geçtiğimiz derste sözünü ettiğim kendinde ereklilik biçimini değil, aynı zamanda yeni bir biçim olan rekabeti de katar. Bu gerçekliğe nazaran anakronik terimlerle söylersek, devlet kendisini ancak politik ve ekonomik bir rekabet alanında ortaya koyabilir; ilke olarak, devlet aklının temel çizgisi olarak devletin geliştirilmesi sorununa anlamını veren bir rekabet alanında kendisini ortaya koyabilir.

Daha da somut olarak, devleti ancak bir rekabet alanı içerisinde ve devletin güçlerini çoğaltarak muhafaza edebilecek olan bir devlet aklının ortaya çıkışının ya da daha doğrusu gelişiminin, kabaca İspanya meselesiyle, İspanya ve Almanya meselesiyle dolaysız ve somut çehresine kavuştuğunu söyleyebili-

10 Gerçekten de antlaşmalar, Katoliklik ve Luthercilikten sonra İmparatorluğun üçüncü yasal dini olarak Kalvinizmin tanınmasını onaylar.

11 Bu zaten, "Politikalar"ın bir devamı olarak Richelieu'nün İspanya'ya karşı takındığı tavırdır; 1635'te açıkça savaşa girilmesi sonucunu doğurur. "Devletlerin prensleri bağlayan çıkarları hangi kadır, ruhlarımızın selametinin çıkarları başka" (Richelieu, D. L. M. Avenel, der., *Lettres, Instructions diplomatiques et Papiers d'État du cardinal du Richelieu* içinde, cilt 1, 1608-1624 (Imprimerie impériale, Paris, 1854), s. 225. *Henri de Rohan, De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté, (1638)* yay. haz., C. Lazzeri (PUF, Paris, 1995). Bkz. F. Meinecke, *L'Idée de la raison d'État*, kitap 1, bölüm 6 (Rohan hakkında bkz., s. 150-180).

riz. Devlet aklının İtalya'da doğduğu, küçük İtalya devletlerinin kendi ilişkilerindeki özgül sorunlardan hareketle ifade edildiği doğrudur. Ancak devlet aklı geliştiyse, bütün Avrupa devletleri için mutlak anlamda temel bir düşünce kategorisi ve bir eylem aracı haline geldiyse, bunun sebebi size sözünü ettiğim ve bizzat İspanya figürüne odaklanan bütün bu fenomenler bütünüdür. İspanya bir yandan, İmparatorluğun ve İmparatorluğu elinde tutan ailenin hanedanlık yoluyla varisi olarak, evrensel monarşi iddiasının da varisi durumundaydı; diğer yandan ise, 16. yüzyıldan itibaren kolonyal ve deniz aşırı bir imparatorluğa, en azından Portekiz'in ilhak edilmesinden itibaren dünya çapında gelişen ve monopol oluşturan bir imparatorluğa sahipti. Nihayet İspanya, bütün Avrupa sathında şaşkınlık yaratan, vakanüvislerin, tarihçilerin, politikacıların, iktisatçıların aklını on yıllar boyunca meşgul edecek bir fenomenin örneğini oluşturur – İspanya, neredeyse bir monopol oluşturduğu için, yani İmparatorluğunun genişliği nedeniyle birkaç sene içerisinde şaşılacak derecede zenginleşmiş, 17. yüzyılda ve belki de daha 16. yüzyılın başından itibaren daha da şaşılacak derecede ve daha da hızlı bir biçimde fakirleşmiştir.

Yani İspanya olayıyla, devlet aklına dair bu düşünümleri ve bundan böyle içinde yaşanılan bu rekabet alanını kristalleştiren bir süreçler bütünü olduğunu görüyoruz. İlk olarak, İspanya'ya benzeyen her devlet, eğer elinde imkân varsa, yeterince toprağı varsa, eğer iddiasını ortaya koyabiliyorsa, diğerlerine nazaran bir tahakküm konumu almaya çalışacaktır. Artık doğrudan bir imparatorluk olunmak istenmeyecek, fakat diğer ülkeler üzerinde fiili bir tahakküm istenecektir. İkinci olarak, bu tahakkümün bizzat icrası, İspanya'nın elde ettiği, en azından hayal edip bir süre için sahip olduğu bu yarı monopol hali, onu ortaya çıkarıp baki kılan şey tarafından sürekli tehdit edilir. Yani zenginleşmekten ötürü fakirleşilebilinir, güç fazlası yüzünden zayıf düşülebilir, ve tahakküm durumu şimdi adına bambaşka bir anlamda devrim denecek şeyin kurbanı olabilir: Devletin gücünü ve tahakkümünü sağlayan şeyin geri dönüp devletin kaybına ya da en azından gücünü kaybetmesine yol açtığı gerçek mekanizmaların tamamı olarak devrim. İspanya, çevresinde devlet aklı analizinin gelişeceği örnek tip ve ayrıcalıklı nesne olmuştur. Bütün bu devlet aklı analizlerinin, kendini tanımlayan bu yeni politik alanın tüm analizlerinin neden ayrıcalıklı olarak Ispanya'nın düşmanları veya rakiplerinde geliştiğini anlıyoruz: Fransa, imparatorluk egemenliğinin boyunduruğundan kurtulmaya çalışan Almanya, Tudor ailesinin İngiltere'si. Kısacası, 16. yüzyıl politik düşüncesine hâlâ hâkim olan ve ona ufuk oluşturan bir zamandan, birleştirici eğilimleri olan ve temel devrimlerle bölünüp tehdit edilen bir

zamandan, gerçek devrimler, bizzat ulusların zenginliğini ve gücünü sağlayan mekanizmalar düzeyinde gerçekleşen devrimler doğurabilecek olan, rekabet fenomenlerinin kat ettiği, açık bir zamana geçildiğini sanıyorum.

Bütün bunları söyledik ama, acaba bütün bunlar bu derece yeni sayılabilir mi? Acaba, devletler arasında bir rekabet alanının açılması birdenbire 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında olup bitmiş olan, bu devlet aklının yeni veçhelerini ve yeni gelişimlerini kristalleştirmiş bir fenomen midir? Tabii ki çekişmeler, çatışmalar, rekabet fenomenleri uzun zamandır mevcuttu, bu gayet açık. Ancak bir kez daha söylüyorum, çünkü söylediğim şeyin iyi anlaşılmasını istiyorum, buradaki mesele, bütün bu fenomenlerin, onları strateji olarak düzenlemeyi sağlayan bir düşünümsel ve yansıtmalı prizmaya [*prisme réflexif*] dahil olmaya başlamalarıdır. Sorun, her zaman için var olmuş olan bu çekişme ve rekabet fenomenlerinin hangi andan itibaren fiili olarak devletler arası bir rekabet biçiminde, sonsuz bir zamana yayılmış, açık bir ekonomik ve politik alanda gelişen bir rekabet biçiminde algılandığını bilmektir. Hangi andan itibaren bütün bu fenomenleri kodlamak için bir rekabet düşüncesi ve stratejisi örgütlenmiştir? Benim kavramak istediğim budur – ve bana öyle geliyor ki 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren devletler arası ilişkiler artık çekişme [*rivalité*] biçiminde değil, rekabet [*concurrence*] biçiminde algılanmıştır. Burada –tabii bu sorunu sadece belirtmekle yetinebilirim– krallıklar arası mücadelelerin nasıl çekişmeler olarak, özellikle de hanedan çekişmeleri olarak algılandığını, tanındığını, onlardan bu şekilde söz edildiğini, sonra da hangi andan itibaren bunların rekabet biçiminde düşünülmeye başlandığını saptamak gerekir.

Çok kaba, çok şematik bir biçimde, kendisini prensler arası bir çekişme, bir hanedan çekişmesi olarak gören bir mücadele içerisinde kaldığımız sürece, geçerli öğe elbette prensin zenginliğidir – ya sahip olduğu hazine biçiminde, ya da elinin altındaki vergi kaynakları biçiminde. Dönüşümlerin ilki, mücadele imkânlarının ve bu mücadelenin sonunda ulaşılacak imkânların artık prensin zenginliğinden, elindeki hazineden, parasal kaynaklardan hareketle düşünülmesi, hesaplanması, tartılması sona erip, bütün bunlar artık bizzat devletin zenginliği biçiminde düşünülmeye çalışıldığında yaşanmıştır. Güç etkeni olarak prensin zenginliğinden, bizzat krallığın gücü olarak devletin zenginliğine bir geçiş söz konusudur burada. İkinci olarak, ikinci dönüşüm, bir prensin gücünün, sahip olduğu varlıkların zenginliği üzerinden tahmin edilmesinden, bir devleti niteleyen daha sağlam ancak daha gizli kuvvetlerin tahminine geçilmesidir: Yani varlıklar değil, devlete içkin zenginlikler, devletin sahip olabileceği şeyler, doğal kaynaklar, ticari imkânlar, mübadele den

gesi, vb. Üçüncü olarak, üçüncü dönüşüm: Mücadeleler prenslerin çekişmesi olarak düşünüldüğü sürece, prensin zenginliğini oluşturan şey ittifakların sistemiydi – ailevi anlamda, ona bağlı olan ailevi zorunluluklar anlamında; oysa mücadeleler, rekabet terimleriyle düşünülmeye başlandığı andan itibaren, güçler artık çıkarların geçici bileşimi anlamındaki ittifak olarak hesaplanıp tartılacaktır. Prenslerin bu çekişmesinden devletlerin rekabetine geçiş herhalde, Batı'nın politik yaşamı ve tarihi olarak adlandırılabilecek şeylerin biçimlerindeki en temel dönüşümlerden birisini oluşturur.

Elbette, hanedan çekişmesinden devletlerin rekabetine geçiş, benim burada birkaç özelliğini belirtmek suretiyle karikatürleştirdiğim karmaşık ve yavaş bir süreçtir – aslında bunların iç içe geçişleri daha uzun sürelere yayılır. Örneğin 18. yüzyıl başındaki İspanya Veraset Savaşı[12] hâlâ hanedan çekişmelerini düşünme ve bunlara ait yapıp etme biçimleriyle ilgili sorun, teknik ve usullerle bezelidir. Ancak bana öyle geliyor ki İspanya Veraset Savaşı'yla birlikte ve burada karşılaşılan engelle ya da başarısızlıkla birlikte, prenslerin hanedan çekişmesinin hala etkilediği ve devletlerin rekabetine komuta ettiği son anı, son mücadele biçimini görüyoruz – daha sonraki savaşlarda devletler arası rekabet artık özgür biçimde, çıplak halde ortaya çıkacaktır. Her durumda, prenslerin çekişmesinden devletler arası rekabete geçildiği andan itibaren, mücadele artık devletler arası rekabet olarak düşünülmeye başlandığı andan itibaren, devlet aklına dair daha önce ortaya çıkmamış, en azından size sözünü ettiğim hiçbir teorik metinde henüz ifade edilmemiş, mutlak olarak temel ve esas bir mefhum belirir, bu da elbette kuvvet [*force*] mefhumudur. Burada kastedilen artık toprakların çoğalması değil, devletin kuvvetlerinin artışıdır; evliliğe dayalı ittifakların ve varlıkların genişlemesi değil, devletin kuvvetlerinin yükselmesidir; hanedan ittifakları ile mirasların bileşimi değil, politik ve geçici ittifaklar dahilinde devlet kuvvetlerinin oluşumudur; politik aklın kavranabilirliğinin nesnesini, ilkesini ve hammaddesini işte bunlar oluşturur. Politik akıl, size geçen sefer sözünü ettiğim bu biraz teorik, hâlâ biraz özcü ve Platoncu metinlerde değil de, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında görülen, özellikle Otuz Yıl Savaşları[13] et-

12 Fransa ile İspanya'yı bir Avrupa İttifakı (Dörtlü İttifak) ile karşı karşıya getiren bu çatışma, 1701'den 1714'e kadar sürmüş, XIV. Louis'nin torunu V. Philippe'in tahta çıkmasıyla başlamış, Utrecht ve Rastadt antlaşmalarıyla sona ermiştir. Bkz. L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre. Étude d'histoire diplomatique et de droit international*, Siyaset bilimi doktora tezi, Aix-Marseille Üniversitesi, A.Rousseau, Paris, 1900, s. 67-79.

13 Almanya'yı Avrupa'nın savaş alanına çeviren Otuz Yıl Savaşı (1618-1648), hem bir iç savaş, hem de 17. yüzyıldaki güç ilişkilerini devreye sokan ilk uluslararası büyük çatışma olmuştur. Bu savaşı sonlandıran Westphalia Antlaşmaları hakkında bkz. yukarıdaki 9. not.

rafında şekillenen ve politikanın teorisyenleri değil pratisyenleri olan kişilerde ortaya çıkan kendi ifadelerinde ele alınırsa, burada yeni bir politik katman olduğunu görürüz. Bu yeni teorik ve analitik katman, bu yeni politik akıl öğesi kuvvettir; devletlerin kuvvetidir. Burada artık esas nesnesi kuvvetlerin kullanılması ve hesaplanması olan bir politikaya dahil olunur. Politika, politika bilimi burada dinamik sorunuyla karşılaşır.

O zaman tabii burada yalnızca belirtmekle yetineceğim bir sorun çıkıyor ortaya. Mutlak olarak tarihsel bir gerçeklikten ve saptanabilir tarihsel süreçlerden hareketle meydana gelen bu gelişimin –söz konusu olan Amerika'nın keşfi, kolonyal imparatorlukların oluşumu, imparatorluğun yok oluşu, Kilise'nin evrensel işlevlerinin gerilemesi ve silinmesidir–, tüm bu fenomenlerin, kendi zorunlulukları ve kavranabilirlikleriyle birlikte, bizi politik düşünce düzeyinde "kuvvet" denen bu temel kategorinin belirişine götürdüğünü görüyoruz. Bütün bu fenomenler, politik düşüncede bir dönüşüme yol açmış ve bizi ilk kez kendisini kuvvetlerin bir stratejisi ve dinamiği olan bir politik düşünceyle karşı karşıya bırakmıştır. Öte yandan yine aynı dönemde, tamamen farklı süreçler sayesinde, çok iyi bildiğiniz gibi doğa bilimleri ve özellikle fizik de bu kuvvet kavramıyla karşılaşıyorlar. O kadar ki, fizik bilimi olarak dinamik ve politik dinamik aşağı yukarı aynı dönemde ortaya çıkar. Aslında bunların nasıl birbirlerine eklemlendiği konusunda Leibniz'e[14] bakmak gerekirdi, zira Leibniz hem tarihsel ve politik açıdan, hem de fizik bilimi açısından kuvvetin genel teorisyenidir. Nasıl oldu da bunlar aynı anda meydana geldi, bu çağdaşlık nedir? İtiraf ediyorum ki hiçbir şey bilmiyorum bu konuda, ama bu sorunu ortaya koymanın kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum, zira Leibniz'e baktığımızda bu iki sürecin homojenliğinin o dönem insanlarının düşüncelerine yabancı olmadığının bir kanıtını buluyoruz.

Bütün bunları bir özetleyelim şimdi. Bu yeni yönetimsel akılsallığın

---

14 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1717), hukukçu, matematikçi, filozof ve diplomat, *Teodise* (1710) ve *Monadoloji* (1714) eserlerinin yazarı. Öz birliğinin fiziksel ifadesi olarak "kuvvet" hakkında bkz. özellikle *Specimen dynamicum* (1695), yay. haz. H.G. Dorsch (F. Meiner, Hamburg, 1982). Leibniz aynı zamanda birtakım tarihsel ve politik eserlerin de yazarıdır: *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover* (Klindworth, Hanover, 1864-1884), cilt VI, B kısmı. Leibniz dinamiği hakkında bkz. M. Guéroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique* (Aubier-Montaigne, Paris, 1967); W. Voisé, "Leibniz's model of political thinking", *Organon*, 4, 1967, s. 187-205. Onun metafizik pozisyonlarının hukuki ve politik sonuçları hakkında bkz. A. Robinet, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe* (PUF, Paris, 1994), özellikle s. 235-236: "'Avrupa'nın dengesi' denen şey nedir? Milletlerin politik ve askeri bir fiziği olduğu fikridir – değişken düşman güçlerin, rastlantısal ve şiddetli şoklar yoluyla birbirleriyle, birbirlerine karşı gelişidir. [...] Avrupa'nın dengesi bu statik sorunun değil, bir dinamik sorunudur."

gerçek sorunu, devletin yalnızca genel bir düzende muhafaza edilmesinden ziyade, belli bir kuvvet ilişkisinin [*rapport de forces*], bir kuvvetler dinamiğinin muhafaza edilmesi, baki kılınması ya da geliştirilmesidir. İşte bana öyle geliyor ki, artık esas olarak kuvvet dinamiğinden hareketle kendisini tanımlayacak olan bir politik aklı fiiliyata geçirmek için, Batı ya da Batılı toplumlar ancak kuvvetlerin bu akılsallaştırılmasından hareketle anlaşılabilecek iki büyük bütün oluşturdular. Bugün ve gelecek sefer size sözünü etmek istediğim bu iki büyük bütün, bir yandan diplomatik ve askerî düzenek, diğer yandan ise o çağdaki anlamıyla polis düzeneğidir. Peki bu iki büyük bütün esas olarak neyi sağlıyorlardı? Bunlar ilk olarak bir kuvvetler ilişkisinin baki kılınmasını, diğer yandan da bütüne dair bir kopuş olmaksızın bu kuvvetlerden her birinin geliştirilmesini sağlıyorlardı. Kuvvetler ilişkisinin bu şekilde baki kalışı ve öğelerden her birine içkin olan kuvvetlerin bu gelişimi, bu kesişimi, daha sonraları tam da güvenlik mekanizması olarak adlandırılacak şeydir.

İlk olarak, diplomatik ve askerî tipteki yeni teknikler. Eğer devletler birbirleriyle yan yana bir rekabet ilişkisine girmişler ise, diğer tüm devletlerin hareketliliğinin, iddialarının, gelişiminin, sağlamlaştırılmasının sınırlanmasını sağlayan bir sistemin bulunması gerekir; ancak yine de her devlete, rakiplerini tahrik etmeden ve bu yüzden kendi yok oluşunu ya da zayıflayışını doğurmadan gelişimini azamileştirebilmesi için yeterli imkân da tanınmalıdır. Bu güvenlik sistemi, Otuz Yıl savaşlarının sonunda, yani hem imparatorluk rüyasının, hem de kilise evrenselliğinin nihai bir biçimde ortadan kalkmasına yol açan ve her biri kendi kendisini ortaya koyma ve politikasının ereğini kendisinde bulma iddiasındaki birtakım devletleri karşı karşıya getiren, yüz yıl süren bu dinî ve politik mücadelelerin[15] sonunda şekillenmiş ve aslında tam olarak fiiliyata geçmiştir. Peki, Otuz Yıl savaşlarının sonunda fiiliyata geçen bu sistem ne içerir? Bir hedef ve kimi aygıtlar içerir. Hedef, Avrupa'nın dengesidir. Avrupa'nın dengesi fikri burada da, tıpkı devlet aklı gibi, İtalyan kökenlidir; denge fikri İtalyan kökenlidir. Sanırım, sayesinde her bir İtalyan prensin İtalya'yı bir denge durumunda tutmaya çalıştığı bu politikanın ilk çözümlemesini Guicciardini'de buluruz.[16] İtalya'yı bırakıp Avrupa'ya dönelim.

---

15 İmparatorluk içerisindeki her devlete istediği dini (Katolik ya da Lutherci) pratik etme hakkını sağlayan Augsbourg Barışı'ndan (1555) Westphalia Antlaşması'na (1648) kadarki dönem ele alınırsa yüz sene. Bu ilke daha sonra *cujus regio, ejus religio* olarak adlandırılmıştır – ve bu şekilde Ortaçağ İmparatorluğu'nun sonunu getirir.

16 Francesco Guicciardini (1483-1540), *Storia d'Italia*, I, 1 (Fiorenzo, appresso Lorenzo Torrentino, 1561, eksik baskı; Geneva: Stoer, 1621; Turin, Einaudi, ed. Silvana Seidel Menchi) s. 6-7: "E conoscendo che alla republica fiorentina e a se proprio sarebbe molto pericoloso se alcuno de' mag

Avrupa'nın dengesi ne demektir? Westphalia Antlaşması'nı müzakere eden diplomatlar, büyükelçiler hükümetlerinden talimatlar aldıkları zaman,[17] onlardan istenen şuydu: Yeni sınır çizgileri, devletlerin yeni biçimleri, Alman devletleriyle İmparatorluk arasında kurulması gereken yeni ilişkiler, Fransa'nın, İsveç'in, Avusturya'nın etki alanları belirlenirken, bütün bunlar belli bir ilkeye göre, yani Avrupa'nın farklı devletleri arasındaki belli bir dengeyi koruma ilkesine göre yapılmalıydı.

İlk olarak, Avrupa nedir? 17. yüzyılın başlarında ya da bu ilk yarısında Avrupa fikri son derece yeni bir fikirdi. Avrupa nedir? İlk olarak, örneğin Hıristiyanlığın sahip olduğu evrenselci eğilimi hiçbir biçimde taşımayan bir birliktir. Hıristiyanlık tanımı gereği, yönelimi gereği dünyanın tamamını kapsamayı amaçlar. Buna karşılık Avrupa, o dönemde örneğin Rusya'yı kapsamayan ve İngiltere'yi de son derece ikircikli bir biçimde kapsayan bir coğrafi bölümlenmedir – zira İngiltere Westphalia Antlaşması'nın fiili olarak tarafı değildi. Yani Avrupa, evrenselliği olmayan, oldukça sınırlı bir coğrafi bölümlenmedir. İkinci olarak, Avrupa birbirlerine az çok tabi olan ve İmparatorluk gibi nihai ve tek bir biçime ulaşacak devletlerin hiyerarşik bir biçimi değildir. Her hükümran –burada çok kabaca söylüyorum, göreceksiniz ki bunu hemen düzeltmek gerekecek– kendi krallığında imparatordur ve hiçbir şey bu devletlerin hükümranlarından birisine, Avrupa'yı biricik bir bütün haline getirecek bir üstünlük atfetmez. Avrupa temel olarak çoğuldur. Elbette bu –ve işte demin söylediğimi burada düzeltiyorum– devletler arasında farklılıklar olmadığı anlamına gelmez. Bu fark olgusu örneğin Westphalia Antlaşması'ndan bile önce, Sully'nin IV. Henri ile ilgili anlattığı ve "muhteşem gaye"[18] adını verdiği şeyde

giori potentati ampliasse piú la sua potenza, procurava con ogni studio che le cose d'Italia in modo bilanciate si mantenessino che piú in una che in un'altra parte non pendessino: il che, senza la conservazione della pace e senza vegghiare con somma diligenza ogni accidente benché minimo, succedere non poteva"; Fransızca çeviri: *Histoire d'Italie*, çev. J.-L. Fournel ve J.-C. Zancarini (Robert Laffont, "Boquins", Paris, 1996, s. 5) "Floransa Cumhuriyeti ve kendisi açısından güçlülerden birinin gücünü daha da arttırmasının çok tehlikeli olduğunun bilincinde olan Laurent de Medicis, tüm gücüyle İtalya'daki dengeyi korumaya çalışıyordu, öyle ki terazi ne bir yana ne de öteki yana eğilsin; bu da ancak barışın korunmasıyla ve küçük de olsa her olayın çok dikkatli bir biçimde incelenmesiyle mümkündü."

17 *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, depuis les traités de Westphalie jusqu'á la Révolution française*, XXVIII, États allemands, cilt 1: *L'Électorat de Mayence*, der. G. Livet (Éd. du CNRS, Paris, 1962); cilt 2: *L'Électorat de Cologne*, 1963; cilt 3: *L'Électorat de Trèves*, 1966. Bkz. ayrıca Acta Pacis Westphalicae dizisi: yay haz. K. Repgen, *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften* (Serie II. Abt. B: Die französischen Korrespondenzen [Aschendorff, Münster, 1973]).

18 Maximilien de Bethune, Rosny baronu, Sully dükü, *Mémoires des sages et royales oeconomies d'Estat, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand*, yay haz., Michaud ve Poujoulat

aşikârdır. Sully'nin IV. Henri'nin politik düşüncesinin muhteşem gayesi olduğunu iddia ettiği şey, bir Avrupa oluşturmaktır – çoğul bir Avrupa, sınırlı bir coğrafi bölümlenme olarak Avrupa, evrensel ve yükselen bir bütünlük olmasa da içinde her biri diğerlerinden daha güçlü olan ve diğerleri için karar alacak on beş devletin bulunacağı bir Avrupa.[19] Yani bu, devletlerin birliğini içermeyen bir çokluk, bir coğrafi bölümlenme olmasına karşın, büyük devletlerle küçükler arasında kurucu, iç içe geçmiş bir fark vardır. Nihayet, Avrupa'nın dördüncü özelliği şudur: Coğrafi bir bölümlenme ve bir çoğulluk olmasına karşın bütün dünya ile ilişki içindedir, ancak dünya ile kurulan bu ilişki tam da Avrupa'nın özgünlüğünü oluşturur, zira Avrupa dünyanın geri kalanıyla ancak belirli bir tipte ilişki kurabilir – ekonomik tahakküm, kolonizasyon ya da ticari kullanım ilişkisi. Çoğul devletlerin coğrafi ilişkisi olarak Avrupa, bütünlük olmasa da küçüklerle büyükler arasında bir dengelenme içeren bir Avrupa, dünyanın geri kalanıyla arasında bir kullanım, kolonizasyon, tahakküm ilişkisi kuran bir Avrupa. İşte 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında oluşmuş olan ve 17. yüzyıl ortasında imzalanan antlaşmalarla birlikte kristalleşen düşünce budur; hala içinde bulunduğumuz tarihsel gerçeklik budur. Avrupa budur.

İkinci olarak, denge. Avrupa'nın dengesi nedir?[20] Latince kelime, *trutina Europae*'dir.* "Denge" kelimesi bu dönemin metinlerinde birçok anlamda kullanılır. Avrupa'nın dengesi, farklı ülkelere, farklı politikalara, farklı tarih-

---

("Nouvelle Collection des mémoires pour servir à l'histoire de France", Paris, 1837) cilt 2, başlık 2, s.355b-356a. Bkz. E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique*, s. 282 – şu esere gönderme yapar: C. Pfister, "Les "OEconomies royales" de Sully et le Grand Dessein de Henri IV", *Revue historique*, 1894, cilt 54, s. 300-324, cilt 55, s. 67-82 ve s. 291-302, ve cilt 56, s. 39-48 ve s. 304-339. "Muhteşem gaye" ifadesi L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre*, s. 45'te alıntılanır: "Avrupa'nın on beş büyük prensliğini güç, krallık, zenginlik, yüzölçümü ve egemenlik açışından aşağı yukarı aynı seviyeye çekmek ve bunlara iyi ayarlanmış sınırlar koymak, öyle ki en büyük ve iddialı olanlar daha fazla büyüme hevesine kapılmasın ve diğerleri de kıskançlık ve haset hissetmesin."

19 Bkz. Sully'nin sunduğu, kralın ikinci ve üçüncü amacı, *a.g.e.*, s. 356a: "Kalıtsal monarşileri hem yüzölçümü hem de zenginlik anlamında neredeyse aynı güce çekme hedefine ulaşmak için mümkün olan en fazla sayıda hükümran gücü bir araya getirmek, öyle ki birilerinin fazlası başkalarını ezme arzusu uyandırmasın, başkalarında da bunun korkusunu yaratmasın"; "Avrupa'nın Hıristiyanlığını oluşturması gereken on beş devlet, on beş egemenlik arasında, özellikle de ortak sınırları olanlar arasında o kadar iyi sınırlar çekilmeli ki, bu devletlerin haklarının ve iddialarının ayarı o kadar eşitçe yapılmalı ki, bir daha hiç kavga etmesinler".

20 Bu mesele hakkında, Foucault'nun temel kaynağını oluşturan Donnadieu'nün tezi hariç, bkz. E. Thuau, *Raison d'Etat...*, s. 307-309 ve bu eserde gönderme yapılan G. Zeller'in makalesi: "Le principe d'équilibre dans la politique internationale avant 1789", *Revue historique*, 215, Ocak-Mart 1956, s. 25-27.

(*) Elyazmasının 14. sayfası: "trutina sive bilanx Europeae" (ifadeyi alıntılayan: L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre. Etude d'histoire diplomatique et de droit international*, Siyaset bilimi doktora tezi, Aix Marsilya Üniversitesi, A. Rousseau, Paris, 1900, s. 3).

sel dönemlere göre ilk olarak şu anlama gelir: En güçlü devletin yasasını herhangi bir devlete dayatması mümkün değildir. Başka türlü söylersek, Avrupa'nın dengesi ancak şöyle kurulacaktır: Devletlerin en güçlüsüyle onu takip edenler arasındaki farkın, o en güçlü devletin tüm diğerlerine yasasını dayatamayacak derecede tutulması gerekecektir. Yani en güçlüyle diğerleri arasındaki farkın sınırlanması söz konusudur ve ilk nokta budur. İkinci nokta, Avrupa dengesi şu şekilde tasarlanmıştır: Sınırlı sayıda daha güçlü devlet oluşacak ancak bu devletlerin arasındaki denge, hiçbirinin herhangi diğer biri üzerinde üstünlük kurup galip gelmesini engelleyecek biçimde kurulacaktır. Başka bir deyişle, bir devletler aristokrasisi kurulacak, örneğin İngiltere, Avusturya, Fransa ve İspanya arasında kuvvet eşitliği biçimini alacak eşitlikçi bir aristokrasi kurulacaktır. Bunun gibi bir dörtlü olduğu zaman, bunlardan hiçbirinin diğerleri üzerinde ciddi bir üstünlüğü olamaz, zira böyle bir fenomen ortaya çıkmaya başladığında, diğer üçünün ilk tepkisi onu bir şekilde engellemek yönünde olacaktır. Nihayet, Avrupa dengesinin üçüncü tanımı, daha ziyade hukukçularda bulduğumuz ve sonrasında kolaylıkla tahmin edebileceğiniz sonuçları doğuran tanımdır. Bu tanımı 18. yüzyılda Wolff'ta, *Jus gentinum*'da bulursunuz; burada Avrupa dengesi şu şekilde tanımlanır: "Birçok ulusun karşılıklı Birliği" öyle bir şekilde kurulmalıdır ki, "bir ya da birçok ülkenin ağır basan gücü, diğerlerinin toplam gücüne eşit olsun".[21] Başka türlü söylersek, birçok küçük gücün birliği, onların arasından birini tehdit edebilecek üstün gücün kuvvetini dengeleyebilmelidir. Sonuç olarak, kurulu olacak herhangi bir üstünlüğü belirli bir anda dengelenebilecek ittifakların yolunu açmaktadır bu. Avrupa dengesini oluşturmak için tasarlanan, tahayyül edilen üç biçim, en güçlülerin kuvvetinin mutlak bir şekilde sınırlanması, en güçlülerin eşitlenmesi, en küçüklerin en büyüklere karşı bir araya gelmesi imkânıdır.

Bu farklı usullerle birlikte, bir imparatorluğu tamamlanma biçimi olarak tarihe sabitleyen bir mutlak eskatoloji türü yerine, yani evrensel monarşi yerine, adına "göreli eskatoloji" diyebileceğimiz, fiili olarak kendisine yönelinmesi gereken kırılgan ve hassas bir eskatolojiyle karşı karşıyayız – bu kırılgan eskatoloji, barıştır. Evrensel barış, göreli olarak evrensel ve göreli olarak nihai barış elbette; ancak o dönemde hayali kurulan bu barışın, İmparatorluk ya da Kilise gibi nihayet birleşmiş ve nihai olarak itiraz kabul etmez bir üstün-

21 Christian von Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (in officina libraria Rengeriana, Halle, 1749) bölüm VI, § 642, alıntılayan L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre*, s. 2, not 5. Donnadieu şöyle ekler: "Talleyrand Wolff'a yaklaşır: 'Denge, farklı politik birimlerin direniş güçleriyle saldırı güçleri arasındaki karşılıklı ilişkidir.' ("Viyana Kongesi için Talimatlar, Angeberg, s. 227)."

lükten gelmesi beklenmez. Tersine, bu evrensel ancak görece evrensel barış, nihai ancak görece nihai barış, tahakkümün büyük ve tekil etkilerine sahip olmayan bir çoğulluktan beklenir. Barış bizzat devletlerden ve onların çoğulluğundan beklenir. Büyük bir değişimdir bu. Her devletin, kendi kuvvetlerinin artışı diğer devletler ya da kendisi için yıkım anlamına gelmeksizin arttırabileceği bu güvenliği yaratmak için kurulan hedef budur.

İkinci olarak, araçlar. Diplomasinin gövdesini oluşturduğu ve temel olarak bir Avrupa'nın, bir Avrupa dengesinin oluşumuyla tanımlanan bu devlet aklının araçları, bence üç adettir. Çoğul devletler arasındaki bir denge görünümünü alan bu geçici, kırılgan, eğreti evrensel barışın ilk aracı, elbette, savaştır. Yani bundan böyle tam da bu dengeyi korumak için savaş yapılabilecektir – daha doğrusu, savaş yapmak gerekecektir. Ve burada da, savaşın işlevlerinin, biçimlerinin, haklılaştırılma biçimlerinin, hukuki düşüncesinin olduğu kadar hedeflerinin de tamamen değiştiğini görüyoruz. Ortaçağ'da tahayyül edildiği haliyle savaş nasıl bir şeydi? Savaş, özü itibariyle, –neredeyse hukuki [*juridique*] diyecektim– adli [*judiciaire*] bir davranıştır. Neden yapılırdı savaş? Bir adaletsizlik olduğu zaman, yani bir hak ihlali olduğunda ya da birisi başka birisinin kendisine tanımadığı bir hakkı öne sürdüğü zaman yapılır. Ortaçağ savaşında, hukuk [*droit*]* dünyasıyla savaş dünyası arasında hiçbir kopukluk yoktur. Anlaşmazlıkları çözmenin söz konusu olduğu özel hukukla, kamu hukuku veya uluslararası hukuk olarak adlandırılmayan ve tam da bu biçimde adlandırılamayacak olan hukuk dünyasıyla, prenslerin çatışma dünyası arasında bile bir kopukluk yoktur. Zemin, anlaşmazlık ve anlaşmazlık çözümü zemindir –benim mirasımı çaldın, topraklarımdan birine el koydun, kızkardeşimi boşadın–; savaşlar işte bu hukuki çerçevede, kamusal savaş ve özel savaş biçiminde meydana gelirler. Kamusal savaş özel savaş gibi meydana gelir, ya da özel savaş kamusal bir boyut alır. Burada bir hak savaşının içindeyizdir aslında, ayrıca savaş bir Tanrı yargısına benzer bir zafer tarafından, tam olarak hukuki bir süreç gibi bitirilir. Kaybettin, o yüzden o senin hakkın değildi. Hukuk ile savaş arasındaki bu süreklilik hakkında, muharebe, zafer ve Tanrı yargısı arasındaki bu geçişlilik hakkında, savaşın hukuki işleyişi hakkında son derece açıklayıcı veriler sunan Duby'nin *Le Dimanche des Bovines*[22] kitabına bakabilirsiniz.

Şimdi ise farklı biçimde işleyen bir savaş var ortada, zira artık bir hak

(*) Fransızcada *droit* sözcüğü aynı zamanda "hak" anlamına gelmektedir – yay. haz.

22 G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines* (Gallimard, "Trente journées qui ont fait la France", Paris, 1973); özellikle s. 144-148.

savaşı değil bir devlet savaşı, devlet aklı savaşı söz konusu. Aslında, artık bir savaşı başlatmak için hukuki bir sebep göstermeye gerek yoktur. Bir savaş çıkarmak için bir ülkenin diplomatik bir sebep göstermesi yeterlidir – denge tehlike altında, dengeyi yeniden kurmak gerek, bir tarafta güç fazlası var ve buna tahammül edilemez. Elbette hukuki bir bahane bulunur ama savaş yine de bu hukuki bahaneden bağımsızdır. İkinci olarak, savaş hukukla arasındaki sürekliliği kaybetse dahi, artık başka bir sürekliliğe kavuştuğunu, bunun da politikayla arasındaki bir süreklilik olduğunu görürsünüz. Tam da devletler arasındaki dengeyi koruma işlevine sahip olan bu politika, Avrupa çerçevesindeki devletler arasındaki dengeyi sağlaması gereken bu politika, belirli bir anda savaşma komutunu verecek olan şeydir – şu ya da bu devletle, yalnızca belirli bir noktaya kadar, denge çok fazla tehlikeye girmeden, bir ittifaklar sistemi içerisinde vb. savaşma komutunu verecek olan şeydir. Sonuç olarak, iki yüzyıl sonra "savaş politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir"[23] diyecek olan birisi tarafından ifade edilen ilke işte bu andan itibaren ortaya çıkar. Aslında bunu söyleyerek, daha 17. yüzyılın başından itibaren, Westphalia Antlaşması sırasında ortaya çıkan yeni bir diplomatik akılla, yeni bir politik akılla birlikte kabul edilmiş olan bir dönüşümü saptamaktan başka bir şey yapmıyordu söz konusu kişi. Fransa kralının toplarının üzerinde şöyle yazdığını unutmamak gerekir: *Ultima ratio regum*, "kralların son, nihai aklı".[24] İşte Avrupa dengesini, bu Avrupalı güvenlik sistemini işletmeye yarayan ilk araç buydu.

İkinci araç, en az savaş kadar eski olan ve derin biçimde yenilenen araç, elbette diplomasidir. Bu sırada görece yeni bir şeyin –bu noktayı tabii ayrıntılı ele almak gerekecek– ortaya çıktığını görüyoruz: Westphalia Anlaşması gibi, birçok kişi arasındaki bir anlaşmazlığın değil, İngiltere istisnası dışında Avrupa denen bu yeni bütünü oluşturan devletlerin tamamının sorunlarının, anlaşmazlıklarının halledildiği çok taraflı bir anlaşma.[25] Ancak bu

23 C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, ed. W. Hahlweg (Dümmlers Verlag, Bonn, 1952) Kitap I, Bölüm 1, § 24; [*Savaş Üzerine*, çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları, Istanbul, 2008]. Bu analiz, Foucault'nun 1975-1976 senesinde verdiği "Toplumu Savunmak gerekir" dersi ile karşılaştırılabilir (s. 146-147) – burada, Clausewitz'in ifadesi yeni diplomatik aklın uzantısı olarak değil, ırklar savaşı tarihçilerinin 18. ve 19. yüzyıllarda tanımladıkları haliyle politikayla savaş arasındaki ilişkinin tersine dönüşü olarak sunulur.

24 Bu ifade hakkında bkz. İmparatorluk prenslerinin bildirisi – alıntılayan: G. Livet, *L'Équilibre européen* (PUF, Paris, 1976) s. 83: "Kralın Kâinatın hâkimi olarak atandığı kayıtlar ve Fransa kralı portreleri gördük; toplarının üzerinde, gaspa yönelik dâhiliğini çok iyi gösteren bu fikri, *kralların son aklı* ifadesini gördük."

25 "Münster'de, papalık elçisinin ve Venedik temsilcisinin etrafında, Almanya ile savaşan güçlerin [Fransa ve İsveç] dışında, İspanya, Hollanda, Portekiz, Savoie, Toscana, Mantou, İsviçre kantonları ve Floransa bulunuyordu" (G. Livet, *La Guerre de Trente Ans*, PUF, Paris, 1963, s. 42).

sorunları halletmek, yasalar ve gelenekler tarafından buyurulan hukuki çizgilerin takip edilmesi anlamına gelmiyor. Bu, miras hukuku ya da galip gelenin hukuku tarafından, haraç, evlilik, devir hukuku tarafından buyurulan çizgilerin izlenmesi anlamına gelmiyor. Bu çok taraflı antlaşmada diplomatlar tarafından izlenen çizgiler, bir denge zorunluluğunun belirlediği çizgilerdir. Topraklar, şehirler, vilayetler, limanlar, kasabalar, koloniler değiş tokuş edilir, el değiştirir, pazarlık konusu edilir – neye göre? Eski miras hukukuna ya da galip gelene göre değil, fizik ilkelerine göre, zira söz konusu olan, devletler arası bir dengenin en sürekli olacak biçimde kurulması için belli bir toprağı belli bir kişiye bırakmak, şu kadar maaşı bu prense vermek, şu limanı bu toprağa bağlamaktır. Bu yeni diplomasinin temel ilkesi artık bir hükümranlar hukuku değil, bir devletler fiziğidir. Bütün bunlarla birlikte, elbette, yine diplomasi düzeyinde henüz "sürekli diplomatik misyonlar" adı verilmese de, fiiliyatta süreklilik arz eden pazarlıkların ve her ülkenin kuvvetlerinin durumuna dair bir bilgi sisteminin örgütlenmesinin ortaya çıktığını görüyoruz (bu noktaya birazdan değineceğim). Sürekli elçilik de yine 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başında, uzun bir oluşum sürecinin sonunda ortaya çıkan bir kurumdur; ancak sürekli pazarlık halindeki bir diplomasinin bilinçli, düşünülmüş ve mutlak olarak sürekli örgütlenişi yine bu çağda başlar. Devletler arasındaki ilişkilerin sürekli bir düzeneği olması gerektiği fikri, imparatorluk birliğine ya da kilise evrenselliğine dayanmayan bir ilişki düzeneği fikri bu sırada oluşmuştur. Gerçek bir uluslar cemiyeti fikridir bu – ve bu kelimeyi geri-dönüşlü olarak kullanan ben değilim. Bu fikir gerçekten de o sırada ifade edildi. Bunu, 17. yüzyıl başında *Le Nouveau Cynée*[26] başlıklı bir tür ütopya kaleme alan Crucé isimli bir yazarda bulabiliriniz: Bir yandan bir polis[27] (sonraki derste daha somut olarak değineceğim bu konuya),[28] diğer yandan da, bununla mutlak anlamda temel olan bir bağıntı dahilinde oluşan (ki bu bağıntı, size

26 Emeric Crucé (Emery La Croix, 1590? – 1648), *Le Nouveau Cynée, ou Discours d'Estat representant les occasions & moyens d'établir une paix generalle & la liberté du commerce par tout le monde* (Jacques Villery, Paris, 1623; yeniden basım, Éditions d'histoire sociale, Paris, 1976). Bkz. L.-P. Lucas, *Un plan de paix générale et de liberté du commerce au XVIIe siècle, Le Nouveau Cynée d'Emeric Crucé* (L. Tenin, Paris, 1919); H. Pajot, *Une rêveur de paix sous Louis XIII* (Paris, 1924); *E. Thuau, Raison d'État et Pensée politique*, s. 282. Crucé "milletler cemiyeti'nden değil, "insan toplumu"ndan söz eder (*a.g.e.*, sayfalandırılmamış önsöz: "İnsan toplumu, bütün parçalarının bir sempati içerdiği bir bütündür, öyle ki birinin hastalığının diğeriyle iletişimde olmaması imkânsızdır". Bkz. *a.g.e.*, s. 62.

27 *A.g.e.*, sayfalandırılmamış önsöz: "Bu küçük kitap, bütün milletlere faydalı, aklın ışığından bir şeyler alanlara hoş gelecek, evrensel bir polis içerir" (bkz. metnin 86. sayfası ve sonrası).

28 Foucault sonraki dersten itibaren Crucé'nin yaptığı çözümlemeye olmasa bile bu polis meselesine geri dönecektir.

polisten söz edeceğime söz vermiş olmama rağmen bana önce aslında diplomatik-askerî örgütlenmelerden söz etmem gerektiğini hissettiren şeydir), sürekli bir şehirde toplanan büyükelçiler düzeyinde bir istişare örgütlenmesi, devletler arasında sürekli bir örgütlenme öngörüyor Crucé. Ona göre bu şehir de, bütün prensler için tarafsız ve kayıtsız olan Venedik olmalıdır;[29] Venedik'te toplanan bu büyükelçiler anlaşmazlıkları ve itirazları gidermekten ve denge ilkesinin gerçekten gözetilmesini sağlamaktan sorumlu olmalıdırlar.[30]

Devletlerin Avrupa içerisinde ve kendi aralarında cemiyete benzer bir şey oluşturdukları fikri, devletlerin hukukunun sabitleyip kodlaması gereken bir dizi ilişkiye sahip bireyler gibi oldukları fikri, bu dönemde milletler hukukunun, *jus gentium* denen şeyin gelişmesini sağlamıştır. Bu da hukuki düşüncenin etkinlik alanlarından, temel noktalarından birisi haline gelmiş olan özellikle yoğun bir alandır; zira burada yeni bir mekân içerisinde birbirleriyle birlikte var olacak bu yeni bireyler arasındaki, yani Avrupa'daki devletler arasındaki, bir uluslar cemiyetindeki devletler arasındaki hukuki ilişkilerin ne olacağının tanımlanması söz konusudur. Devletlerin bir cemiyet oldukları fikrini, 18. yüzyılın tam başındaki bir metinde, en büyük milletler hukuku kuramcılarından biri olan Burlamaqui'nin *Milletlerin ve Doğanın Hukukunun İlkeleri*[31] isimli kitabında bulabilirsiniz: "Bugün Avrupa politik bir sistem kuruyor, her şeyin ilişkilerle ve dünyanın bu kısmını kaplayan ulusların farklı çıkarlarıyla birbirine bağlı olduğu büyük bir beden bu. Artık burada, eskiden olduğu gibi, birinin diğerlerinin kaderiyle pek ilgilenmediği ve kendisini bağlamayan bir sebep için riske girmediği yalıtılmış haldeki parçalardan oluşan karmaşık bir yığın yoktur" – tarihsel olarak tamamen yanlıştır bu, ama olsun, daha önce böyle olmuyordu diyor ve bakın güncel durumu nasıl

---

29 *A.g.e.*, s. 61: "Böyle bir toplantı için en uygun yer Venedik topraklarıdır, zira bütün Prensler için tarafsız ve kayıtsız bir yerdir: Dünyanın en parlak monarşilerine, Papaya, İki İmparatorluğa ve İspanya Kralı'na yakındır."

30 Crucé'nin metninin oldukça özgür bir yorumu. Bkz, *a.g.e.*, s. 78: "[...] Genel bir barıştan başka hiçbir şey bir İmparatorluğu güvence altına alamaz. Bunun da en en sağlam dayanağı, Monarşilerin sınırlandırılmasıdır – öyle ki her Prens halihazırda elinde bulunan toprakların sınırlarıyla yetinsin ve hiç bir hırs adına bunları aşmaya yeltenmesin. Ve eğer böyle bir talimat onu rencide ederse, krallıkların sınırlarının Tanrı'nın eli tarafından çizildiğini, Tanrı'nın onları istediği gibi ve istediği zaman hareket ettirdiğini düşünsün." Tanrı iradesine uygun bu *statükoya* saygı, dinamik bir denge ilkesinden çok uzaktır.

31 Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), *Principes du droit de la nature et des gens*, 4. Kısım, ikinci bölüm, yaz. haz. De Felice, Yverdon, 1767-1768, 8 cilt; alıntılayan: L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre*, s. 46. Donnadieu ekler: "Burlamaqui'nin fikirleri kelimesi kelimesine Vattel'in *Milletler hukuku* eserinde bulunur." Bkz. E. de Vattel, *Le Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle*..., III, 3, § 47, "De l'Équilibre politique", (Londra, 1758), cilt 2, s. 39-40.

ifade ediyor: "Hükümranların kendi ülkelerinde ve diğer ülkelerde olup bitenlerle sürekli olarak ilgilenmesi, sürekli mevcut haldeki memurlar [sürekli diplomatlara gönderme yapılıyor;[32] MF] ve sürekli pazarlıklar, modern Avrupa'yı, bağımsız fakat ortak bir çıkarla birbirlerine bağlı olan öğelerin düzen ve özgürlüğü baki kılmak için bir araya geldikleri bir tür cumhuriyete dönüştürmüştür."

İşte bu Avrupa fikrinin, Avrupa dengesi fikrinin doğuşu bu şekilde olmuştur. Elbette Westphalia Antlaşması ile kristalleşir bu,[33] zira bir Avrupa dengesi politikasının ilk bilinçli, bütünlüklü, açık tezahürü olan bu anlaşma, bildiğiniz gibi esas olarak İmparatorluğu yeniden örgütleme, onun statüsünü belirleme, Alman prenslikleri üzerindeki haklarını saptama, Avusturya'nın, İsveç'in, Fransa'nın Alman toprakları üzerindeki nüfuz bölgelerini belirleme işlevi görüyordu – bütün bunlar da aslında Almanya'nın Avrupa cumhuriyetinin geliştirildiği odak haline gelebildiğini, gerçekten geldiğini gösteriyor. Şunu hiçbir zaman unutmamak gerekir: Hukuki ve politik bir bütünlük olarak Avrupa, diplomatik ve politik güvenlik sistemi olarak Avrupa, en güçlü ülkelerin Almanya'ya dayattıkları boyunduruktur – ne zaman ki bu ülkeler Almanya'ya uykuya dalmış bir imparatorun, Charlemagne'ın, Bismarck'ın ya da bir mayıs gecesi Şansölyelik binasında, metresiyle köpeğinin arasında intihar eden küçük adamın* rüyasını unutturmak isteseler, ona böyle bir boyunduruk dayatırlar. İmparator uyanmasa bile, Almanya arada bir ayaklanır ve "ben Avrupa'yım. Madem ki siz benden Avrupa olmamı istediniz, o halde ben Avrupa'yım" derse, buna şaşmamak gerekir. Bunu tam da, onun Avrupa olmasını isteyenlere, Avrupa'dan başka bir şey olmamasını isteyenlere, yani Fransız emperyalizmine, İngiliz tahakkümüne ya da Rus yayılmacılığına karşı söyler. Almanya'daki İmparatorluk arzusunun yerine bir Avrupa zorunluluğu getirilmek istenmiştir. Almanya da o zaman şöyle demiştir: "Fark etmez, çünkü zaten Avrupa benim imparatorluğum olacak. Avrupa'nın benim imparatorluğum olması da haklı bir şey, çünkü Avrupa'yı yalnızca Almanya'ya Fransız, İngiliz ve Rus tahakkümünü dayatmak için inşa ettiniz". Unutulmaması gereken şöyle bir anekdot vardır: 1871 senesinde Thiers, ismi sanırım Ranke olan tam yetkili büyükelçiyle konuşurken, "Azizim, kime karşı savaşıyorsunuz? Ordumuz kalmadı, size hiç kimse direnemez, Fransa tükenmiş du-

32 L. Donnadieu'nün belirttiği gibi (*a.g.e.*, s. 27, n. 3) "Westphalia antlaşmaları elçilerin kullanımını ortaya çıkarır. İşte onların denge üzerindeki büyük etkisi büyük ölçüde buradan gelir."

33 Aslında birçok farklı antlaşmadan oluşan Westphalia Barışı hakkında, bkz. yukarıdaki 9. not.

(*) Dil sürçmesi. Hitler 30 Nisan 1945'te Berlin'deki Şansölyelik binasının yeraltı sığınağında intihar etti.

rumda, Komün bütün direniş olanaklarını tüketti, kime karşı savaşıyorsunuz?" demiş ve Ranke "elbette XIV. Louis'ye karşı" cevabını vermiştir.

Avrupa dengesini korumayı sağlayan, bu diplomatik ve askerî sistemin üçüncü aracı –ilk aracı savaştı, yani savaşın yeni bir kavrayışı, yeni bir biçimiydi; ikinci aracı ise diplomasiydi– diğerleri kadar temel ve yeni bir öğenin oluşumudur: Sürekli bir askerî düzeneğin oluşumu. Bunun ilk ayağı, savaşçıların profesyonelleşmesi, silahlı kuvvetlerde kariyer yapma olgusunun ortaya çıkışıdır; ikinci ayağı savaş zamanında insanları istisnai biçimde silah altına almak için bir çerçeve sağlayacak olan sürekli bir ordu yapısının kurulmasıdır; üçüncü ayağı, kale ve taşıma donanımıdır; dördüncü ayağı, bir tür bilmedir, taktik bir düşüncedir, manevra tiplerine, savunma ve saldırı şemalarına dair bir bilmedir, yani askerî alana ve olası savaşlara dair özerk bir düşünümdür. Bu askerî boyut, savaş pratiğine indirgenemeyecek bir boyuttur. Sürekli, masraflı, önemli, bilgili bir askerî düzeneğin bizzat barış sisteminin içindeki varlığı, Avrupa dengesinin oluşması için olmazsa olmaz araçlardan biridir. Gerçekten de, eğer devletlerden her biri, en azından en güçlüleri bu askeri düzeneğe sahip olmasaydı ve bu askerî düzeneğin aşağı yukarı kabaca, ana hatlarıyla temel rakibinin düzeyinde olmasını sağlamaya çalışmasaydı, bu denge nasıl korunabilirdi? Dolayısıyla, barış içinde savaşın varlığından ziyade, politika ve ekonominin içinde diplomasinin varlığını sağlayan bir askerî düzeneğin oluşumu, sürekli bir askerî düzeneğin varlığı, dengeler hesabı üzerine kurulu, savaşla, savaş ihtimali ya da tehdidiyle elde edilmiş bir kuvvetin baki kılınması üzerine kurulu olan bir politikanın temel parçalarından biridir. Kısacası bu, her biri güç dengesini kendi lehine çevirmek isteyen ama hepsi de genel olarak bu dengeyi korumak isteyen devletlerin rekabetindeki temel öğelerden biridir. Burada da, Clausewitz'in savaşın politikanın devam ettirilmesi olduğu yönündeki bu ilkesinin, askerliğin kurumsallaşması gibi bir kurumsal dayanağa sahip olduğunu görüyoruz. Savaş, insanların etkinliğinin öteki yüzü değildir. Savaş, belli bir anda, politikanın belirlediği ve askerliğin temel ve kurucu bir öğesi olduğu bir takım araçların uygulamaya konulmasıdır. Yani burada politik ve askerî bir karışım vardır ve bu, güvenlik mekanizması olarak bu Avrupa dengesinin oluşumu için kesinlikle gereklidir; bu politik-askerî karışım sürekli uygulamaya sokulacak ve savaş da onun işlevlerinden yalnızca biri olacaktır. Barışla savaş arasındaki ilişkinin, sivil olanla askerî olan arasındaki ilişkinin bu olay etrafında yeniden şekillendiğini görüyoruz.*

(*) Elyazmasının 20. sayfası şunu ekliyor: "Dördüncü araç, bilgiye yönelik bir aygıttır. Kendi kuvvetlerini bilmek (ve ayrıca bunları gizlemek), rakip ve müttefik ötekilerin kuvvetlerini bilmek ve bun

Biraz uzattım, kusura bakmayın. Gelecek sefer, artık kuvvet ve güç sorununa bağlanan bu devlet aklı içinde uygulamaya konmuş olan diğer güvenlik mekanizmasından söz edeceğim; bu diğer araç, diğer büyük teknoloji, artık diplomatik ve askerî bir düzenek değil, politik nitelikli polis düzeneğidir.

---

ları bildiğini gizlemek. Ancak bunları bilmek, devletlerin kuvvetinin neden meydana geldiğini de bilmeyi gerektirir. Gizem, bunun nerede olduğunda gizlidir: Gücünü yitiren İspanya'nın gizemi, Avrupa'nın önemli devletlerinden biri olan Hollanda Cumhuriyeti'nin gizemi".

29 Mart 1978 Dersi

Devlet aklına göre yönetmeye yönelik yeni sanata has ikinci teknolojik bütünlük: Polis. Kelimenin 16. yüzyıla kadarki geleneksel anlamları. 17. ve 18. yüzyıllardaki yeni anlamı: Devlet kuvvetlerinin iyi kullanımını sağlayan hesap ve teknik. – Avrupa dengesi sistemiyle polis arasındaki üçlü ilişki. – İtalyan, Alman, Fransız durumlarının çeşitliliği. – Turquet de Mayerne, *Aristo demokrat Monarşi*. – Devlet kuvvetinin kurucu öğesi olarak insanların etkinliğinin kontrolü. – Polisin ilgi nesneleri: (1) Yurttaşların sayısı; (2) yaşamın zaruretleri; (3) sağlık; (4) meslekler; (5) insanların birlikte var olması ve dolaşımı. – Nüfusların yaşamını ve iyi varoluşunu idare etme sanatı olarak polis.

[*Michel Foucault trafik yüzünden derse geç kaldığı için özür diliyor.*] Size başka bir kötü haber daha var, ama bunu dersin sonunda söyleyeceğim. Size geçen seferlerde yönetim sanatının hükümranlığın işlev, sıfat ya da görevlerinden biri haline geldiğini ve temel hesap ilkesini devlet aklında bulduğunu göstermeye çalışmıştım. İşte bu yeni yönetim sanatının yeniliğinin başka bir yerden geldiğini düşünüyorum (ve size geçen sefer göstermeye çalıştığım şey buydu). Yani, uzun zamandır taslak halinde ortaya çıkan bu yönetim sanatı, 16. yüzyıl sonu – 17. yüzyıl başından itibaren, artık eski ifadelerinde olduğu gibi mükemmel bir yönetimin özüne uymaya, yaklaşmaya çalışmayacaktır. Yönetim sanatında söz konusu olan artık, bir öze geri dönmek ya da ona sadık kalmak değil, rekabetçi gelişimler içeren bir rekabet alanı içerisinde kuvvet ilişkilerini manipüle etmek, baki kılmak, dağıtmak, kurmaktır. Başka türlü söylersek, yönetim sanatı kendisini ilişkisel bir kuvvetler alanında ortaya koyar. Sanıyorum bu da, bu yönetim sanatının büyük modernlik eşiğini oluşturur.

Bu sanatın kendisini ilişkisel bir kuvvet alanında ortaya koyması demek, somut olarak iki büyük politik teknoloji bütününü devreye sokması demektir. Bunlardan biri, o dönemde dahi Avrupa'nın dengesi adı verilen şeyi korumak için gerekli ve yeterli olan usullerden oluşan bütündür. Bu bütün, kuvvetlerin devletler arasındaki oluşumunu ve telafisini düzenler, bunu da bir yandan sürekli ve karşılıklı bir diplomatik aygıtla, diğer yandan ise profesyonel bir orduyla yapar. Bundan geçen derste söz etmiştik. İşte, kuvvetlerin re

kabet alanı içerisinde yer alan bu yeni yönetim sanatını oluşturan ilk büyük teknolojiler bütünü budur.

Size bugün sözünü etmek istediğim ikinci büyük teknolojiler bütünü, o dönemde "polis" adı verilen şeydir, ki bunun 18. yüzyıl sonundan itibaren "polis" denilen şeyle –bir iki öğe dışında– pek az ilgisi vardır. Başka türlü söylersek, 17. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar, "polis" kelimesi bizim şu anda anladığımızdan son derece farklı bir anlamda kullanılıyordu.[1] Bu polis meselesi hakkında üç noktanın altını çizmek istiyorum.

İlk olarak, elbette, kelimenin anlamı üzerinde duracağım. 15. ve 16. yüzyıllarda sıkça kullanılan bu "polis" kelimesi, birkaç şeye işaret eder. İlk olarak, en basit anlamında, kamusal bir otorite tarafından idare edilen bir cemaat ya da topluluk biçimine "polis" denir; yani politik bir iktidara, kamusal bir otoriteye benzer bir şeyin üzerinde uygulandığı insan topluluğuna "polis" denir. Mesela şunun gibi bir dizi ifade, bir dizi sıralandırma bulursunuz: Devletler, beylikler, şehirler, polisler. Ya da "cumhuriyetler ve polisler" dendiğini görürsünüz. Bir ailenin ya da bir manastırın polis olduğu söylenmez, çünkü onlar üzerinde uygulanan bir kamusal otorite yoktur. Ancak yine de görece kötü tanımlanmış bir tür toplumdur bu, kamusal bir şeydir. "Polis" kelimesinin bu kullanımı, bu anlamda kullanımı 17. yüzyıl başlarına kadar devam eder. İkinci olarak, yine 15. ve 16. yüzyıllarda "polis", bu cemaatleri kamu otoritesi altında idare eden edimlerin tümüne denir. Bu anlamda neredeyse geleneksel bir ifade, "polis ve idare" [*police et régiment*] ifadesidir; buradaki idare, yönetme biçimi anlamındadır ve "polis" ile ilişkilendirilmiştir. Nihayet, "polis" kelimesinin üçüncü anlamı, basitçe iyi bir yönetimin olumlu, müspet sonucudur. İşte kabaca 16. yüzyıla kadar karşımıza çıkan görece geleneksel üç anlam bunlardır.

Ancak 17. yüzyıldan itibaren "polis" kelimesinin derin biçimde farklı bir anlam kazanmaya başladığını görüyoruz. Bunun şu şekilde özetlenebileceğini sanıyorum: 17. yüzyıldan itibaren devletin kuvvetlerini, devletin düzenini bozmaksızın arttırma araçlarının bütününe "polis" denmeye başlanacaktır.[2]

---

1 Bkz. Michel Foucault'nun 1976'da "18. yüzyılda sağlık politikası" metninde yaptığı tanım, [yukarıda, s. 53, not 7], s. 17: "Eski Rejim'in son zamanlarına kadar polis adı verilen şey, yalnızca polis kurumu değildir; polis, düzeni, zenginliklerin belirli bir yönde büyümesini, 'genel olarak' sağlığın baki kılınma koşullarını sağlayan mekanizmaların tümüdür" (Bunu Delamare'ın risalesinin kısa bir betimlemesi takip eder). Foucault'nun Delamare'a duyduğu ilgi 60'lı yıllara uzanır. Bkz. *L'Histoire de la folie...*, 1972 baskısı, s. 89-90.

2 Derse hazırlık olarak derlediği dosyaya eklenen polis üzerine bir dizi elyazmasında Foucault, polis kelimesinin anlamının dönüşümü ("sonuç olmaktan sebep olmaya dönüşmesi") hakkında, Catherine II'nin *Instructions* adlı eserinden (bkz. s. 296, not 18) şu bölümü alıntılar: "Toplumun iyi düzeninin bekasını sağlayan her şey polisin alanına dahildir."

Başka türlü söylersek, polis, devletin iç düzeniyle onun kuvvetlerinin artışı arasında hareketli ama buna rağmen istikrarlı ve kontrol edilebilir bir ilişki kurmayı sağlayan hesap ve tekniğe denir. Aslında, devletin kuvvetlerinin artışı ile onun düzeni arasındaki bu ilişkiyi, bu alanı kapsayan bir kelime vardır. Son derece tuhaf olan bu kelimenin, birçok kez bizzat polisin nesnesini nitelemek için kullanıldığı görülür. Bunu 17. yüzyılın başında, Turquet de Mayerne'in *Aristo demokratik Monarşi* gibi tuhaf bir isim taşıyan 1611 tarihli metninde görürsünüz.[3] Bu kelimeyi yüz elli yıl sonra, 1776'da, Hohenthal tarafından yazılmış Almanca bir metinde görürsünüz.[4] Bu kelime basitçe, "ihtişam"dır [*splendeur*]. Polis, devletin ihtişamını sağlaması gereken şeydir. Turquet de Mayerne 1611'de şöyle der: Polisin iştigal etmesi gereken şey, "şehre süs, biçim ve ihtişam kazandıracak her türlü şeydir."[5] Hohenthal de 1776'da tam da geleneksel tanımı yeniden ele alarak şöyle der: "Bütün devletin ihtişamına ve tüm yurttaşların mutluluğuna yarayan araçların tümüne polis adı verenlerin tanımını kabul ediyorum."[6] Peki bu ihtişam ne demektir? Hem düzenin görünür güzelliği, hem de kendisini gösteren ve parlayan bir kuvvetin canlılığıdır. O halde polis, görünür düzen ve canlı kuvvet olarak devletin ihtişamına yönelik sanattır. Daha analitik bir biçimde ele alırsak, polisin aslında en büyük teorisyeni olan von Justi[7] isimli bir Alman da bu tür bir tanım kullanır, zira 18. yüz-

3 Louis Turquet de Mayerne (1550-1615), *La Monarchie aristodémocratique, ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Republiques*, Jean Berjon et Jean le Bouc, Paris, 1611. "Omnes et singulatim" başlıklı konferansında Foucault şunu belirtir: "Bu, polisleşmiş devletin ilk ütopya-programlarından biridir. Turquet de Mayerne bunu 1611'de yazmış ve Hollanda genel meclisine sunmuştur. J. King bu tuhaf eserin önemine vurgu yapar (*Science and Rationalism in the Government of Louis XIV* [Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1949]" (*DE*, IV, s. 154). Özellikle bkz. s. 31-32, 56-58, 274 (J. King, "Louis de Turquet-Mayerne" adını kullanır). Ayrıca bkz. R. Mousnier, "L'opposition politique bourgeoise à la fin du XVIé et au début du XVIIé siècle. L' oeuvre de Turquet de Mayerne", *Revue historique*, 213, 1955, s. 1-20.

4 Peter Carl Wilhelm, Reichsgraf von Hohenthal, *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis* (C. J. Hilscherum, Leipzig, 1776), § 2, s. 10. Eser Latince yazılmış olduğu için, bunu "Alman Hohenthal'in eseri" olarak anlamak gerekir. Bu risale hakkında bkz. "Omnes et singulatim", s. 321-322; Fransızca çeviri s. 158.

5 Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique*, 1. kitap, s. 17: "(...) Polis ismin den, şehre süs, biçim ve ihtişam kazandıracak her türlü şeyi, şehirde görülebilecek her türlü şeyin düzenini anlamalıyız".

6 P.C.W. Hohenthal, *Liber de politia*, § II, s. 10: "Non displicet vero nobis ea definitio, qua politiam dicunt congeriem mediorum (s. legum et institutorum), quae universae reipublicae splendori atque externae singulorum civium felicitati inserviunt." Bu tanımı desteklemek için Hohenthal şu eserle re referans verir: J.J. Moser, *Commentatio von der Landeshoheit in Policy-Sachen* (Frankfurt-l e ipzig, 1773), s. 2, § 2, ve J.S. Pütter, *Institutiones Iuris publici germanici* (Göttingen, 1770), s. 8. Buna karşın, tebaanın mutluluğu ve güvenliği üzerinde ısrarla duran bu iki eserde de "ihtişam" te rimi bulunmaz.

7 Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720-1771), kariyeri maceralarla dolu bir poligraf, yaşamı oy

yılın ortasında, *Polisin Genel Öğeleri* isimli kitabında verdiği polis tanımı şudur: "Bir devletin içerisini ilgilendiren ve bu devletin kuvvetini sağlamlaştırıp yükseltmeye yarayan, bu kuvvetleri iyi şekilde kullanmayı amaçlayan yasa ve tüzüklerin tamamına polis denir."[8] O halde polisin amacı, devletin kuvvetlerinin iyi kullanımıdır.

Altını çizmek istediğim ikinci nokta ise, 16. ve 17. yüzyıllarda geleneksel ve kanonik olan bu polis tanımıyla Avrupa'nın dengesi sorunu arasındaki ilişkilerin ne denli yakın olduğudur. Bu ilişki öncelikle morfolojiktir – çünkü temelde bu Avrupa dengesi, bu diplomatik ve askerî denge tekniği nedir? Her biri kendi gelişimini arttırmak isteyen bu farklı ve çoklu kuvvetler arasında bir denge sağlamaktır. Polis de aynı şekilde –fakat bir anlamda zıt yönde– devletin, bir devletin kuvvetlerini onun düzenini bozmadan azami ölçüde arttırmanın bir biçimidir. Bir yandan söz konusu olan ve temel hedef teşkil eden şey, devletin büyümesinin dengeyi bozmamasını sağlamaktır – Avrupa dengesi budur; polisin meselesi ise, nasıl olup da devletin kuvvetlerinin, bu devletin iç düzeni korunarak azami ölçüde arttırılabileceğidir. Polisle Avrupa dengesi arasındaki ilk ilişki, işte budur.

İkinci olarak, bir koşullandırma ilişkisi söz konusudur, zira esas olarak 16. yüzyılda, 16. yüzyılın sonunda ortaya çıkmış olan ve hanedan çekişmele-

---

küsünde boşluklar bulunan bir profesör ve pratisyendir. İlk olarak Viyana'da, genç soyluların eğitimine adanmış *Theresianum*'da kameralizm hakkında desler vermiş, daha sonraları ise onu Leipzig ve Danimarka'ya sürükleyen çeşitli maceralardan sonra 1760'da Berlin'e yerleşmiştir. Burada II. Friedrich kendisine Berghauptmann payesini vermiştir – yani madenlerin işletilmesinden sorumlu bir tür idareci. Kamu parasını çalmakla haksız yere suçlanarak 1768'de Küstrin Kalesi'ne hapsedilmiş ve burada, kör ve çulsuz bir biçimde, masumiyetini kanıtlayamadan ölmüştür. Viyana'daki ve Berlin'deki dönemlerinde yazdığı eserlerin tonu oldukça farklıdır (Theresianum'da verdiği derslerden oluşan *Grundsätze der Policey-Wissenschaft* 1756'da yayınlanmış ve 1759'da Fransızcaya çevrilmiştir; burada esas olarak devletin selameti söz konusuyken, 1759'da yayınlanan *Grundriß einer guten Regierung* ve 1760-61'de yayınlanan *Grundfeste der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder Polizeiwissenschaft* ise bireylerin selametine ağırlık verir.

8 J.H.G. von Justi, *Grundsätze der Policey-Wissenschaft* (Van den Hoecks, Göttingen, 1756) s. 4: "Inweitläuftigem Verstande begreifet man unter der Policey alle Maaßregeln in innerlichen Landesangelegenheiten, wodurch das allgemeine Vermögen des Staats dauerhaftiger gegründet und vermehret, die Kräfte des Staats besser gebrauchet und überhaupt die Glückseligkeit des gemeinen Wesens befördet werden kann; und in diesem Verstande sind die Commercien, Wissenschaft, die Stadtund Landöconomie, die Verwaltung der Bergwerke, das Forstwesen und dergleichen mehr, in so fern die Regierung ihre Vorsorge darüber nach Maaßgebung des allgemeinen Zusammenhanges der Wohlfahrt Staats einrichtet, zu der Policey zu rechnen": "Polis adlandırmasıyla, bir devletin iç işlerini ilgilendiren, onun kuvvetini arttırıp sağlamlaştıran yasa ve tüzükler anlaşılır; bunların amacı bu kuvvetlerin iyi bir biçimde kullanılması, tebaanın mutluluğunun arttırılması, kısacası ticaretin, maliyenin, tarımın, madenlerin, ormanların vb. iyi idare edilmesidir; zira bir devletin mutluluğu bütün bu şeylerin bilgece idare edilmesine bağlıdır."

rinin yerini almış olan bu devletler arası rekabet alanı içerisinde –"genelleşmiş" rekabet demek istemiyorum– bu Avrupalı rekabet alanı içerisinde dengenin korunmasının ancak devletlerden her birinin kendi kuvvetini arttırmaya yetkin olması –ve bir başka devlet tarafından asla geçilemeyecek ölçüde arttırması– sayesinde mümkün olduğu açıktır. Avrupa'nın dengesinin korunmasının tek yolu, devletlerden her birinin kendi kuvvetlerini arttırmasını sağlayan iyi bir polisi olmasıdır. Ve eğer bu polislerin her biri arasında görece paralel bir gelişme yoksa, dengesizlik durumlarıyla karşı karşıya kalınır. O halde her devlet, kuvvetler dengesinin kendi aleyhine tersine dönmesini istemiyorsa, iyi bir polise sahip olmalıdır. Buradan hareketle hızla, bir anlamda paradoksal ve ters bir sonuca varılır: Sonuç olarak, eğer Avrupa dengesi içerisinde kötü bir polisi olan bir devlet varsa –ki bu benim devletim olmak zorunda değil– bir dengesizlik durumu oluşur. Dolayısıyla, diğer devletlerde bile polisin iyi olmasına dikkat edilmelidir. O halde Avrupa dengesi, bir anlamda devletler arası bir polis ya da hukuk gibi işlemeye başlar. Avrupa dengesi, devletlerin tümüne, bu devletlerin her birinde polisin iyi olmasına dikkat etme hakkı verir. 1815'te Viyana Antlaşması ve Mukaddes İttifak politikası ile sistematik bir biçimde, açıkça ifade edilen sonuç işte budur.[9]

Nihayet üçüncü olarak, Avrupa dengesi ile polis arasında araçlara dair bir ilişki vardır, zira en azından bir tane ortak araç vardır. Avrupa dengesi ile polisin örgütlenmesinde ortak olan bu araç nedir peki? İstatistiktir. Dengenin Avrupa'da gerçekten korunabilmesi için bir yandan her devletin kendi kuvvetlerini tanıması, diğer yandan ise diğer devletlerin kuvvetlerini bilip tanıması ve dolayısıyla dengeyi izleyip korumayı sağlayacak bir karşılaştırma yapabilmesi gerekir. O halde, bir devletin kurucu kuvvetlerini deşifre etmeye yönelik bir ilkeye ihtiyaç vardır. Her devletin, kendisinin ve diğer devletlerin nüfusunun, ordusunun, doğal kaynaklarının, üretiminin, ticaretinin, parasal dolaşımının ne olduğunu bilmeye ihtiyacı vardır – o dönemde ortaya çıkan, kurulan ve gelişen, adına istatistik denilen bu bilim ya da daha ziyade bilgi alanının verilerinin tümüne ihtiyacı vardır. Peki istatistik acaba nasıl oluştu-

9 Eylül 1814 ile Haziran 1815 arasında gerçekleşen ve 9 Haziran 1815'teki sonuç bildirgesinde büyük kuvvetlerin imzaladığı farklı anlaşmaların bir araya getirildiği Viyana Kongresi hakkında bkz. yukarıda s. 80, not 9. Eylül 1815'te imzalanan Mukaddes İttifak, öncelikle dinî merkezli bir birlik olmuştur. Çar I. Aleksandr, Avusturya İmparatoru I. Franz ve Prusya Kralı II. Friedrich-Wilhelm'in imzaladıkları bu anlaşma, "çok kutsal ve bölünmez üçlü adına", "adaletin, Hıristiyan merhametinin ve barışın ilkelerinin" korunmasını öngörüyordu. İttifakı "boş ve gürültülü bir yapıt" olarak gören Metternich, onu liberal ve milliyetçi hareketlere karşı ittifak kuvvetlerinin birliğinin bir aracına dönüştürmeyi başardı. 1823'teki Verona Kongresi'nin ve Fransa'nın İspanya'ya yaptığı seferin ardından ittifak ortadan kalktı.

rulabilir? Tam da polis sayesinde, zira kuvvetleri geliştirme sanatı olarak polis, her devletin kendi imkânlarının ve potansiyellerinin neler olduğunu saptamasını öngörür. İstatistik polis tarafından gerekli kılınmıştır, ama aynı zamanda da polis tarafından mümkün kılınmıştır. Zira her bir devlette kuvvetlerin neler olduğunu, gelişim imkânlarının neler olduğunu saptamaya imkân veren şey, tam da kuvvetleri arttırmak, onları birleştirmek ve geliştirmek için uygulamaya konan usullerin bütünüdür, yani neticede idari olan bu bütündür. Polis ve istatistik birbirlerinin koşuludur ve istatistik polis ile Avrupa dengesi arasındaki ortak bir araçtır. İstatistik, devletin devlet hakkındaki bilmesidir [*savoir*] – devletin kendini bilmesi olduğu kadar diğerlerini de bilmesi anlamında. İşte bu ölçüde istatistik, iki teknolojik bütünün kesişme noktasındadır.

Polis ile denge arasında son derece temel, önemli dördüncü bir ilişki öğesi daha var, o da ticaret, ama bundan gelecek sefer söz etmeyi deneyeceğim. Şimdilik bunu bir kenara bırakalım.

Altını çizmek istediğim üçüncü nokta ise şu: Bu polis projesi, en azından her devlette bu devletin kurucu kuvvetlerini arttırmanın uyumlu bir sanatının olması gerektiği fikri, işte bu proje, elbette farklı devletlerde aynı biçime, aynı teorik çatıya ve aygıtlara sahip değildir. Size şimdiye dek sözünü ettiğim öğeler, örneğin devlet aklı kuramı ya da Avrupa dengesi düzeneği, her ne kadar kimi farklar olsa da Avrupa devletlerinin çoğu tarafından paylaşılan mefhum veya düzeneklerdi. Oysa polis söz konusu olduğunda sanırım her şey oldukça farklı bir biçimde meydana gelmiştir, zira farklı Avrupa ülkeleri arasında aynı düşünüm biçimleri bulunmadığı gibi, polisin aynı kurumsallaşma halinden de söz edilemez. Elbette bütün bunlar ayrıntılı bir biçimde incelenmelidir. Yine de varsayım olarak, yani bir anlamda ucunu açık bırakmak kaydıyla, sanırım birkaç şey söyleyebiliriz.

İtalya örneğinde olup biten nedir? Aslında çok tuhaf bir biçimde, devlet aklı kuramı geliştiği halde, denge sorunu önemli ve çok yorumlanmış bir sorun olduğu halde, polis eksiktir burada. Kurum olarak eksik olduğu gibi, çözümleme ve düşünüm biçimi olarak da eksiktir. Şu söylenebilir: İtalya'nın toprak anlamında çok parçalılığı, 17. yüzyıldan itibaren tanıdığı göreli ekonomik durağanlık, yabancı devletlerin politik ve ekonomik tahakkümü, hem yarımadaya hâkim olan, hem de ülkenin bir yerinde yerleşmiş olan, hem yerel hem de evrenselci bir kurum olan kilisenin varlığı, işte bütün bunlar belki de kuvvetlerin artışı sorunsalının hiçbir zaman gerçekten kabul görememesi sonucunu doğurdu. Belki de daha ziyade, bu sorunsalın her zaman İtalya'da

egemen olan başka bir sorun tarafından engellenmesi, üzerinin örtülmesi söz konusudur: Henüz birleşmemiş ve belki de birleşemeyecek bu çoğul kuvvetlerin dengesi sorunu. Aslında, İtalya'nın büyük parçalanışından beri, mesele her zaman bu kuvvetlerin oluşumu ve telafisi meselesidir, yani diplomasinin başatlığı söz konusudur. Kuvvetlerin artışı sorunu, yani devletin kuvvetlerinin istişare sonucu kararlaştırılmış, düşünülmüş, analitik gelişimine dair sorun, ancak daha sonra ortaya çıkabilmiştir. Bu herhalde İtalya'nın birliğinden evvel de böyleydi, İtalya'nın birliğinden sonra da, yani bir tür İtalyan devleti, 17. ve 18. yüzyılların anladığı anlamda bir polis devleti olmayan, her zaman diplomatik bir devlet olan bir İtalyan devleti ortaya çıktıktan sonra da böyledir. İtalya diplomatik bir devlettir, zira aralarında bir denge kurulması gereken çoğul kuvvetlerden oluşur: Partiler, sendikalar, etki grupları, Kilise, Kuzey ile Güney, mafya vb. – işte bütün bunlar nedeniyle İtalya bir polis devleti olmak yerine bir diplomasi devleti olmuştur. Belki de bunun sonucu, İtalyan devletinin varlık biçiminin her zaman bir savaş, bir gerilla, bir yarı-savaş gibi oluşudur.

Almanya durumunda ise, ülkenin bölgelere ayrılma biçimi, paradoksal bir biçimde tamamen farklı bir etki yaratmıştır. İtalya'nın tersine, burada polis fazlasıyla sorunsallaştırılmıştır; devletin kuvvetlerinin arttırılma mekanizması olarak polisin ne olması gerektiği hakkında devasa bir teorik ve pratik gelişim ortaya çıkmıştır. Bir toprağın birçok parçaya bölünmüş olma halinin Almanya'da, İtalya'da yarattığı etkinin tam tersini yaratmasının sebeplerini saptamak iyi olurdu. Ancak sebepleri bir yana bırakalım. Benim size söylemek istediğim şey basitçe şu: 17. yüzyılda, Westphalia Antlaşması zamanında kurulmuş, yeniden düzenlenmiş, hatta bazen üretilmiş olan bu Alman devletlerinin küçük birer devlet laboratuvarı oluşturduklarını, deney mekânı ve model işlevi gördüklerini düşünebiliriz. Westphalia Anlaşması'nın yeniden şekillendirdiği yapılar ve Almanya'nın üzerinde dalgalanan ancak tam da bu antlaşma yüzünden zayıflamış, hatta yok olmakta olan imparatorluk fikri arasında, feodal yapılar ile büyük devletler arasındaki bu geçiş devletleri, yeni, hatta modern devletler olarak, devlet deneyleri için ayrıcalıklı mekânlar olarak ortaya çıkarlar. Ve bu laboratuvar boyutu, herhalde şu olay tarafından da perçinlenmiştir: Tam da feodal bir yapıdan çıkmakta olan Almanya'nın elinde, Fransa'daki gibi oluşmuş bir idari kadro yoktu. Yani bu deneyimlemeyi gerçekleştirmek için öncelikle yeni bir kadro oluşturmak gerekiyordu. Peki bu kadro nereden bulunabilirdi? Bu kadro, bütün Avrupa'da var olan, ancak Protestanlar ile Katolikler arasında parçalara bölünmüş ve her

şeyden önemlisi paylaşılmış olan Almanya'da başka yerlerde olduğundan daha çok önem kazanmış olan bir kurumda, yani üniversitede bulunmuştur. Fransa'daki üniversiteler, idari gelişim ve Katolik Kilisesi'nin rolü gibi kimi sebeplerle sürekli ağırlığını ve etkisini kaybederken, Almanya'daki üniversiteler hem devlet kuvvetlerinin gelişimini sağlamakla yükümlü bu idarecilerin yetişme mekânları, hem de devletin kuvvetlerini arttırmak için kullanılacak teknikler üzerine düşünme mekânları oldular. Bu yüzden de Alman üniversitelerinde, neredeyse hiçbir başka Avrupa üniversitesinde eşi benzeri bulunmayan bir şeyin, *Polizeiwissenschaft*'ın, yani polis biliminin geliştiğini görüyorsunuz.[10] Bu polis bilimi, 17. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın sonuna dek tamamen kendine has bir Alman olgusu olarak kalır – Avrupa'ya yayılan ve büyük etkisi olan bir olgu. Polis teorileri, polis üzerine kitaplar, idareciler için rehber kitaplar, bütün bunlar 18. yüzyıldaki *Polizeiwissenschaft*'ın muazzam bibliyografyasını oluştururlar.[11]

Fransa'daki durum bana kalırsa ne İtalya'daki, ne de Almanya'daki duruma benziyor. Toprak birliğinin, monarşik merkeziyetçiliğin ve idarenin hızlı ve erken gelişimi, Fransa'da polisin sorunsallaştırılmasının Almanya'da görülen teorik ve spekülatif biçimde yapılmamasına yol açmıştır. Polis bir anlamda idari pratiğin içerisinden tasarlanmış, ancak teorisiz, sistemsiz, kavramsız bir biçimde tasarlanmıştır, dolayısıyla birtakım tedbirlerle, kararnamelerle, fermanlarla pratik edilmiş ve kurumsallaşmıştır. Bu süreçte ayrıca hiçbir şekilde üniversiteden değil, ancak idarenin etrafında dönüp duran kişiler tarafından, ya idareden atılmış ya da oraya girmek isteyen kişiler tarafından ortaya konan eleştiriler ve projeler rol oynar. Bu mesele yine pedagoglarda ve özellikle de prensin pedagoglarında mevcuttur; örneğin Fénelon'da bir polis teorisi vardır;[12] başrahip Fleury'nin teorisi de son derece ilginçtir,[13]

10 *Polizeiwissenschaft*'ın 18. yüzyılda Alman üniversitelerinde öğretilmesi konusunda bkz. yukarıdaki 11 Ocak 1978 dersi, not 25. Bkz. M. Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, s. 562-570.

11 Bu bibliyografya hakkında, 16. yüzyıla kadar giden şu esere bakılabilir: *Bibliographie des Kameralwissenschaften* (K.Schröder, Köln, 1937). Yazar, "geniş anlamda polis bilimi" ve "dar anlamda polis bilimi" başlıkları altında, 1520'den 1850'ye dek basılmış 4.000'den fazla eser sayar. Ayrıca bkz. A. W. Small, *The Cameralists* (bkz. yukarıdaki 11 Ocak 1978 dersi, not 25); H. Maier, *Die ältere deutsche Staats - und Verwaltungslehre* (H. Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1966; yenilenmiş basım, DTV, Münih, 1986) ve P. Schiera, *Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*.

12 Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651-1715), 1689'dan 1694'e dek Bourgogne dükü. M. Foucault muhtemelen şu esere gönderme yapıyor: *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (yazarın ölümünden sonra yapılan ilk baskı: *Direction pour la conscience d'un roi*, The Hague, Neaulme, 1747), *Œuvres de Fénelon* içinde, cilt 3, Firmin Didot, Paris, 1838, s. 335-347.

13 Bkz. aşağıda s. 282.

kraliyet ailesi çocuklarının eğitimini üstlenen herkeste ilginç bir teori vardır. Öyle ki, Fransa'da *Polizeiwissenschaft* benzeri büyük yapılar yoktur, Almanya'da son derece önemli bir kavram olan polis devleti, *Polizeistaat* kavramı yoktur. Ben bu kavrama tek bir metinde rastladım –tabii başka metinlerde de olabilir, bakmak gerek– o da Montchétien'in *Traité d'économie politique* metni... "Polis devleti' ifadesi burada tam olarak Almanların *Polizeistaat* kavramına karşılık geliyor.[14]

İşte bu polis meselesinin genel durumu budur. Şimdi, şöyle bir soru var: Polis fiili olarak neyle iştigal eder? Genel amacı devletin kuvvetlerinin yükseltilmesi, devletin düzeninin tehdit altında olmaktan çıkarılıp pekiştirilmesi olan bu polisin gerçek işi nedir? Size daha önce sözünü ettiğim bir metni, 17. yüzyılın başlarında kaleme alınmış olduğu için hayli erken sayılabilecek bir metni ele alacağım. Bu, Almanların tam da hemen *Polizeistaat*, yani polis devleti adını verecekleri bir ütopyadır – Fransızların ise bunun için böyle bir kelimeleri yoktu. 1611'deki bu polis devleti ütopyası, ismi Turquet de Mayerne olan birisi tarafından yazılmıştır ve ismi *Aristo demokratik Monarşi*'dir. Burada Turquet de Mayerne, polisi "şehre süs, biçim ve ihtişam kazandıracak her türlü şeydir"[15] diyerek tanımlar. Şehirde "görebileceğimiz her şeyin düzenidir" bu.[16] Sonuç olarak polis, bu düzeyde, yönetim sanatının bütünüdür. Turquet de Mayerne için, yönetim sanatı ve polis icrası aynı şeydir.[17] Ancak polisin fiili olarak nasıl icra edileceğine gelirsek, diyor Turquet de Mayerne, her tür iyi yönetimde dört büyük memuriyet ve dört büyük memur olmalıdır:[18] Adaletle ilgilenmek için şansölye, orduyla ilgilenmek için genelkurmay başkanı [*Connétable*], maliyeyle ilgilenmek için defterdar [*Superintendant*] –bunların hepsi zaten mevcut olan kurumlardır– bunlara ek olarak da "polisin denetçisi ve genel reformcusu olacak bir büyük memur". Peki bu memurun rolü ne olacaktır? Halk arasında "alçakgönüllülüğün, merhametin, sadakatin, çalışmanın ve temizliğin eşsiz bir pratiğini"[19] canlı tutmak olacaktır. Bu konuya birazdan geri döneceğim.

---

14 Antoyne de Montchrétien (Montchrestien, 1575-1621), *Traité de l'oeconomie politique* (1615), der. Th. Funck-Brentano (E. Plon, Paris, 1889), Kitap 1, s. 25: "Kuzeyli halklar polis devletini bizden daha iyi ve daha düzenli bir biçimde kullanırlar."

15 Bkz. bu dersteki 5. not.

16 *A.g.e.*

17 Bkz. L. Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique*, Kitap 4, s. 207: "Polis, yönetim anlamında düşünülebilecek veya söylenebilecek her şeye denir: Bütün devlet ve kişilerin durumları, onların yapıp ettikleri polisin işidir."

18 *A.g.e.*, kitap 1, s. 14.

19 *A.g.e.*, s. 15.

Peki ülkenin farklı vilayetlerinde, farklı bölgelerinde kimler bu büyük memurun, şansölye ile aynı seviyede olan ve defterdarın denetiminde olmayan bu büyük memurun, bu polis denetçisinin emrinde olacaktır? Her vilayette dört büro, doğrudan bu genel polis denetçisine bağlı olacaktır. İlkinin ismi tam olarak Polis Bürosu'dur. Neyle iştigal eder bu Polis Bürosu? İlk olarak, genç insanların ve çocukların yetiştirilmesinden sorumludur. Çocukların ilmi eğitiminden sorumlu olan büro budur ve burada ilimden kasıt, krallığın tüm görevlerini yerine getirmek için, krallıkta bir görev üstlenebilmek için gerekli olan şeylerin tümüdür.[20] Elbette dindarlığı da öğrenmeleri gerekir, son olarak da silah kullanmayı öğrenmeleri gerekir.[21] Yani çocukların ve genç insanların yetiştirilmesinden sorumlu olan bu büro aynı zamanda her birinin mesleğinden de sorumlu olmalıdır. Öyle ki bir genç adam, eğitimi bittiğinde ve 25 yaşına geldiğinde Polis Bürosu'na başvurmalıdır. Burada, zengin de olsa, fakir de olsa, zenginleşmek de istese, yalnızca hayatın tadını çıkarmak da istese, hayatta ne tür bir işle iştigal etmek istediğini söylemelidir. Yani ne olursa olsun, yapmak istediği şeyi söylemek durumundadır. Böylece bu genç, meslek seçimi ile, yaşam biçimi seçimi ile beraber bir kütüğe işlenecektir – geri dönüşü olmaksızın, bir seferliğe mahsus olarak işlenecektir. Ve eğer bunların arasında, tesadüfen, bu sütunlardan birine –önerilen başlıkların neler olduğundan söz etmeden devam ediyorum–[22] kayıt olmak istemeyen birileri çıkarsa, bunlar yurttaş mertebesinde değerlendirilmeyecek, "halk içinde tiksinti veren onursuz haydutlar" olarak değerlendirileceklerdir.[23] İşte Polis Bürosu budur.

Bu Polis Bürosu'nun yanı sıra, yine polisin bu büyük reform memurunun emri altında başka bürolar da vardır. Örneğin Merhamet Bürosu. Merhamet Bürosu fakirlerle ilgilenir, ama elbette eli ayağı tutan fakirlerle; ya bunlara bir iş verilir, ya da bir işte çalışma zorunluluğu getirilir. Bunun yanı sıra has-

20 *A.g.e.*, s. 20: "[...] eğitimli insanların kullanılması gereken her yerde, bütün hizmetleri gerektiği gibi yerine getirebilmek için."

21 *A.g.e.*, s. 19-20: "[...] tüm ailelerde gençliğin eğitimine dikkat etmek, özellikle de kamunun hakkı ve önemli ölçüde çıkarı olan duruml arda; bu eğitim üçe ayrılacaktır, yani edebiyat, sofuluk veya din, askerî disiplin [...]".

22 *A.g.e.*, s. 14: "Çok gelirli zenginler, iş adamı ve tacirler, zanaatkarlar, en sonuncu ve en aşağıdakiler ise çiftçiler ve el işçileri".

23 *A.g.e.*, s. 22: "25 yaşına basmış her kimse her mahallede onların [Polis Bürosu müdürlerinin] huzuruna çıkacak, icra etmek istediği mesleği belirtecek, imkânlarına, geçim kaynaklarına ve çalışmasına bağlı olarak bu sayılan sınıflardan birine kaydolacaktır. Aksi takdirde yüz karası olacaktır, zira bu büroların defterlerine kayıt olmayan kişiler yurttaş olarak değerlendirilmemeli daha ziyade halkın külfetleri olarak, hiç bir hayırdan nasiplerini almamış haysiyetsiz haydutlar olarak değerlendirilmelidir [ ]"

ta ve eli ayağı tutmayan fakirler vardır ki onlara da para yardımı yapılır.[24] Bu Merhamet Bürosu ayrıca salgın hastalık dönemlerinde kamu sağlığı ile ilgilenir – ayrıca bütün dönemlerde de bununla ilgilenir. Merhamet Bürosu bunların dışında kazalarla da ilgilenir, yangınlarla, sel baskınlarıyla, fakirlik yaratabilecek her türlü şeyle, "aileleri sefalet ve yokluk içinde bırakabilecek" her şeyle ilgilenir.[25] Görevi bu kazalara mani olmak, kayıpları telafi etmek ve kurbanlara yardım etmektir. Nihayet, yine bu Merhamet Bürosu'nun işlevi, meslekl erini icra etmek için paraya ihtiyaç duyan "meslek erbapları ve zanaatkârları"na borç vermek, böylece onları "vurguncu tefecilerden"[26] korumaktır.

Polis Bürosu ve Merhamet Bürosu'nun ardından, üçüncü büro tacirlerle uğraşan bürodur; bu büro (hızlıca geçiyorum) pazar ve üretim sorunlarıyla, üretim biçimi sorunlarıyla ilgilenir ve bütün vilayette ticareti kolaylaştırmakla yükümlüdür.[27] Nihayet dördüncü büro Mülk Bürosu'dur ve taşınmaz mülklerle ilgilenir: Örneğin beylik vergilerinin halkı fazla ezmemesi için çaba gösterir, taşınmaz malların alım ve satım biçimlerine, bunların fiyatlarına dikkat eder, mirasların kaydını tutar, nihayet kralın mülküne, yollara, nehirlere, kamu binalarına, ormanlara göz kulak olur.[28]

Şimdi, Turquet de Mayenne'in bu projesine baktığımız zaman ne görüyoruz? Öncelikle şunu görüyoruz: Bir düzeyde yönetimin bütünüyle kendisini özdeşleştiren polis, diğer üç işlev karşısında, yani geleneksel olan adalet, ordu ve maliye işlevleri karşısında bir devlet işlevi olarak ortaya çıkar – bu genel işlev içerisinde onun ilk kendini farklı kıldığı yerdir bu, onun ikinci düzeyidir. Bu üç geleneksel işleve bir dördüncü işlevi, tam olarak idari modernliği, yani polisi eklemek gerekir. İkinci olarak şunun altını çizmek gerekir: Turquet de Mayenne'in, genel polis reformcusunun rolünü tanımlarken söylediği şey nedir? Bu reformcunun, yurttaşlarının sadakatine ve alçakgönüllülüğüne dikkat etmesi gerektiğini söyler; o halde ahlâki bir işlevi vardır onun, ancak aynı zamanda zenginlik ve ev idaresiyle de ilgilenmelidir, yani insanların zenginliklerine, çalışma ve tüketme biçimlerine dair davranışlarıyla da ilgilenmelidir. Yani ahlâkla çalışmanın bir karışımıdır bu. Ancak burada temel

---

24 *A.g.e.*, s. 23.

25 *A.g.e.*, s. 24-25: "Bu kamu müdürleri ayrıca her an için kamu sağlığından sorumlu olacak ve bulaşıcı hastalık zamanlarında hastalara yardım edecek, böyle bir felaketin doğurabileceği tüm kazalara karşı önem alacaklardır. [...] Yangınlar, büyük sel felaketleri yine onların yetki alanında olacaktır, zira bunlar da fakirlik kaynağıdır ve insanları sefalete sürüklerler."

26 *A.g.e.*, s. 24.

27 Bkz. *A.g.e.*, s. 25: "Tacirler Bürosu".

28 *A.g.e.*, s. 25-26.

ve belirleyici olan nokta, polisin, size sözünü ettiğim o polis bürolarının kalbini oluşturan şey, bunların bir yandan insanların eğitimiyle, diğer yandan da onların meslekleriyle, meslek sahibi olmalarıyla ilgilenmeleridir. Polis, insanların bir meslek sahibi olmaları için aldıkları eğitimle, daha sonra da kendilerini adadıkları, bağlandıkları etkinlik tipiyle ilgilenir. Yani burada, insanları sahip oldukları konum üzerinden, toplumsal hiyerarşi, konum ya da yapı üzerinden değil yaptıkları şey üzerinden, bunu yapabilmeleri ve bütün yaşamları boyunca yapabilmeleri üzerinden kontrol eden bir dizi karar ve zorlama söz konusudur. Turquet de Mayerne'in bizzat kendisi bunu şöyle ifade eder: Polis için önemli olan aristokrat olanlarla olmayanlar arasındaki fark değildir, yani önemli olan bir konum farkı değildir, bir meslek farkıdır.[29] Şimdi size Turquet de Mayerne'in kitabının ilk sayfalarında, en başında yer alan önemli bir metni alıntılamak istiyorum. Polis memurları hakkında şöyle diyor: "Ondan sorumlu olacak memurlara –burada polis kastediliyor– erdem ve kötülüğün gelip kazındığı gerçek özne olarak insanı önerdim, öyle ki bu insan çocukluktan mükemmelliğe kadar derece derece idare edilsin ve belli bir mükemmelliğe ulaştığı zaman, bu insan ve eylemleri, gerçek politik ve toplumsal erdemin neticesinde kendisini verdiği şeye dönüşsün."[30]

"İnsanı gerçek özne olarak almak", "kendisini verdiği şey" ile birlikte gerçek özne olarak almak, yani tam da bir etkinliği olduğu, bu etkinlik onun mükemmelliğini oluşturduğu ve dolayısıyla da devletin mükemmelliğini oluşturduğu anlamda insanı özne olarak almak, bana öyle geliyor ki, bundan böyle "polis" olarak adlandırılacak şeyin en temel ve belirleyici öğelerinden biridir. Polisin hedef aldığı şey tam da insanın etkinliğidir, ancak devletle bir ilişki içinde bulunması itibariyle sürdürdüğü etkinliğidir. Şöyle diyebiliriz: Geleneksel kavrayış içerisinde, hükümranı, prensi ya da cumhuriyeti ilgilendiren şey, insanların konumları, erdemleri ve kendilerine içkin nitelikleri açısından ne olduklarıydı. İnsanların erdemli olmaları, itaatkâr olmaları, tembel değil çalışkan olmaları mühimdi. Devletin niteliği, onu oluşturan öğelerin niteliğine bağlıydı. Bu bir varlık ilişkisi, varlık niteliği ilişkisi, erdem ilişkisiydi. Oysa bu yeni kavrayışta devleti ilgilendiren şey, insanların ne oldukları değildir, hatta bir adalet devletinde olduğu gibi onların anlaşmazlıkları bile değildir. Bu devleti ilgilendiren şey, örneğin bir vergi devletinde olabileceği gibi,

29 *A.g.e.*, s. 14: "[...] her sınıfın [yani halkı meydana getiren beş zümre ya da sınıfın] nitelikleri tamamen özel olduğu için, mesele bir Asalet sorunu değil, herkesin Cumhuriyet içerisinde takınacağı tavır ve sürdüreceği yaşam sorunudur."

30 *A.g.e.*, s. 19.

onların parası da değildir. Bir polis devletini ilgilendiren şey, insanların ne yaptığı, onların etkinliği, "meşgaleleri"dir.[31] Polisin hedefi insanların etkinliğidir, ancak devletin kuvvetlerinin gelişiminde fark yaratabilecek bir öğe oluşturabildiği ölçüde insanların etkinliğidir. Burada, Almanların adına polis devleti dedikleri ve Fransızların isim vermeden uyguladıkları şeyin örgütlenmesini teşkil edecek olan şeyin kalbindeyiz. Turquet de Mayerne'in projesi sayesinde bu büyük polis projesinin neye dayandığını görüyoruz. Devlet kuvvetinin kurucu öğesi olarak insanın etkinliğine dayanmaktadır polis.

Peki somut olarak, polis nasıl olmalıdır? İnsanın bu etkinliğinin gerçekten devlete, devletin kuvvetlerine, devlet kuvvetlerinin gelişimine dahil olması için gerekli ve yeterli olan tüm araçları kullanmalıdır. Ayrıca, bunun karşılığında devletin, kendisine gerçekten yararlı olacak bir biçimde bu etkinliği teşvik etmesini, belirlemesini, yönlendirmesini sağlamalıdır. Kısaca söylersek, burada söz konusu olan şudur: Devletin yararının, insanların etkinliği üzerinden ve bu etkinlik sayesinde yaratılması. İnsanların yapıp etmelerinden, meşgalelerinden, etkinliklerinden hareketle kamu yararı sağlanacaktır. Öyle sanıyorum ki bu noktadan yola çıkarak ve son derece modern bir fikir olan bu polis fikrinin kalbini burada konumlandırarak, polisin ilgilenmek iddiasında olduğu nesnelere kolayca ulaşabiliriz.

Polisin ilgilenmekle yükümlü olduğu ilk dert, insanların sayısıdır. Zira insanların etkinlikleri için olduğu kadar bu etkinliklerin devletin yararına kullanılması için de, ne kadar insan olduğunun bilinmesi ve olabildiğince çok insan olmasının sağlanması çok önemlidir. Bir devletin kuvveti orada oturanların sayısına bağlıdır: Bu tez daha Ortaçağ'dan itibaren ifade edilen, 16. yüzyıl boyunca tekrar edilen, ancak 17. yüzyıldan itibaren belirli bir anlam kazanmaya başlayan bir tezdir. Burada artık, devletin kuvvetinin en çok ve en emin bir şekilde artması için tam olarak gereken insan sayısı meselesi, bu sayıyla toprağın genişliği ve varlıklar arasında kurulması gereken ilişki meselesi ortaya konmaya başlanır. Devletin kuvvetinin orada oturanların sayısına bağlı olduğu yönündeki tezin, fizyokratların getirdiği büyük eleştiriden ve yeniden sorunsallaştırma işleminden evvel, 17. yüzyıl boyunca ve 18. yüzyılın başında ısrarla tekrar edildiğini görürsünüz. Ben 17. yüzyıl sonundan, 18.

31 Buradaki "meşgale" [*occupation*] kelimesi elyazmasında tırnak içinde yazılmıştır. M. Foucault elyazmasının kenarına şöyle yazar: "Bkz. Montchrétien, s. 27". Bu sayfada şöyle yazılıdır: "Polis açısından en makbul olan kişi, işkence yoluyla haydut ve hırsızları ortadan kaldıran kişi değil, yönetimi altındaki insanlara meşgale sağlayarak onların haydut ve hırsız olmamalarını sağlayan kişidir" – *Traité de l'oeconomie politique* (1615), yay. haz. Th. Funck Brentano, Plon, Paris, 1889, s. 27.

yüzyılın hemen başlarından bir metin alacağım. Başrahip Fleury,[32] Dauphin'de verdiği derslerin notlarında şöyle diyordu: "Bol miktarda canlı, sağlıklı ve sakin insan olmadığı sürece adalet sağlanamaz, savaş yapılamaz, vergi toplanamaz, vb. Bunlardan ne kadar çok olursa, geri kalanlar o denli kolaylaşır; devlet ve prens de o denli kuvvetli olur." Ancak hemen şunu eklemek gerekir: Önemli olan nüfusun mutlak sayısı değil, kuvvetlerin bütünüyle arasındaki ilişkidir: Toprağın genişliği, doğal kaynaklar, zenginlikler, ticari etkinlikler, vb. Yine bu Fleury, ders notlarında şöyle der: "[...] toprakların genişliği devletin büyüklüğüne bir şey katmaz, ancak insanların doğurganlığı ve sayıları katar. Hollanda, Moskova illeri ve Türkiye arasında ne fark vardır? Üzerinde az insan yaşayan büyük bir toprak, yönetime ve ticarete zarar verir. Dar bir alanda 500.000 kişi olması, dağınık haldeki bir milyon kişiden daha iyidir: İsrail'e bakın."[33] Buradan yola çıkarak, polisin ilk nesnesinin şu olduğunu söyleyebiliriz: İnsanların sayısı, yani nüfusun, bu nüfusun işgal ettiği toprağın barındırdığı imkânlara ve zenginliklere oranla niceliksel gelişimi. Hohenthal'in *Polis Üzerine Risale* [*Traité de police*] isimli eserinde *copia civium*, yani yurttaşların niceliği, bolluğu dediği şey budur.[34] O halde polisin ilk ilgi nesnesi, yurttaşların sayısıdır.

Polisin ikinci ilgi nesnesi: Yaşamsal zaruretler. Zira insanların bulunmaları yetmez, onların bir de yaşayabilmeleri gerekir. Buna bağlı olarak, polis işte bu dolayımsız zaruretlerle de iştigal edecektir. İlk olarak, elbette, birincil zaruretler, yani yiyecekler gelir. Fleury bu konuda da şöyle der: "Prens babadır: çocukları beslemek, halka yiyecek, giyecek, barınak ve ısı sağlamanın imkânlarını araştırmak. [...] Yaşam için gerekli olan maddeler saymakla bitmez."[35] Polisin bu hedefi –yani insanların doğarak kazandıkları yaşamı

32 Claude Fleury (1640-1723), rahip ve tarihçi, Fénelon ile birlikte kralın çocuklarının özel hocası – aynı şekilde XV. Louis hizmetinde özel hocalık yapan Fleury Kardinali ile karıştırılmamalıdır. Çok sayıda eserin yazarıdır, bunlar arasında en ünlüsü ise şudur: *Institutions du droit français* (Paris, 1692), 2 cilt. Bkz R. E. Wanner, *Claude Fleury (1640-1723) as an Educational Historiographer and Thinker* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1975); G. Thuillier, "Économie et administration au Grand Siècle: l'abbé Claude Fleury", *La Revue administrative*, 10, 1957, s. 348-573, *Id.*, "Comment les Français voyaient l'administration au XVIIIé siècle: le Droit public de la France de l'abbé Fleury", *a.g.e.*, 18, 1965, s. 20-25.

33 Bu ve bundan önceki alıntılar, bildiğimiz tek *Avis au Duc de Bourgogne* baskısında bulunmuyor: *Opuscules* (Nîmes, P. Beaume, 1780), cilt 3, s. 273-284. Bununla birlikte, bkz. Fleury, *Pensées politiques*, *a.g.e.*, s. 252: "Bir devleti kuvvetli yapan şey toprakların genişliği değil insanların sayısıdır. İki dönümlük ama verimli bir adada yüz kişiye komuta etmek, ikiyüz dönümlük bir adada yalnız olmaktan daha iyidir: Aynı şekilde, on dönümde 100,000 kişiyi yöneten de, yüz dönüme dağılmış 200,000 kişiyi yönetenden daha güçlü olacaktır."

34 Bkz. P.C.W. von Hohenthal, *Liber de politia*, bölüm 1, I: "De copia civium" (§ VIII IX), s. 17-28.

35 C. Fleury, *Avis au Duc de Bourgogne*, s. 277: "Prens babadır: Çocukları beslemek. Halka yiye

gerçekten de sürdürebilmeleri– elbette bir tarım politikası gerektirir: Köylerdeki insan sayısını arttırmak için vergilerin, masrafların, askerlerin azaltılması, henüz ekilip biçilmeyen toprakların vb. ekilip biçilmesi. Bütün bunlar Fleury'de vardır.[36] Yani, bu bir tarım politikası gerektiriyor. Fakat aynı zamanda da yiyeceklerin ticari hale gelişinin, dolaşımının, küçük azlık [*disette*] dönemleri için yapılmış birikimlerin tam bir kontrolünü gerektirir; yani size en başta sözünü ettiğim bu tahıl polisini,[37] d'Argenson'a göre "kamu düzeni için en önemli ve en değerli"[38] şey olan polisi gerektirir. Bu da, söz konusu tahıl ve yiyeceklerin yalnızca ticarileşmesinin değil, satışa kondukları zamanki niteliklerinin, çürük değil iyi durumda olup olmadıklarının da gözetim altında tutulmasını içerir.

Bu sayede, insanların sayısı ve yaşamsal zaruretlerden sonra polisin üçüncü hedefine varıyoruz, yani sağlık sorununa. Sağlığın bir polis meselesi haline gelmesinin sebebi, kendilerine sağlanan birincil zaruret maddeleri sayesinde hayatta kalan çok sayıdaki insanın aynı zamanda çalışabilmesi, etkinleşebilmesi, bir meşgale edinmesi için gerekli koşullardan birinin gerçekten de sağlık olmasıdır. Dolayısıyla, sağlık polis için yalnızca bir salgın hastalık söz konusu olduğunda, veba ortaya çıktığında ya da cüzamlılar gibi salgın hastalık taşıyan kişilerin uzaklaştırılması söz konusu olduğunda beliren bir mesele değildir. Sağlık, bütün insanların gündelik sağlığı artık polis için sürekli bir endişe ve müdahale nesnesi haline gelmiştir. O halde, artık genel olarak hastalıklara sebep olabilecek her şeye dikkat etmek gerekir. Bunlar özellikle şehirlerdeki hava ve havalandırma sorunlarıdır – ki elbette tüm bunlar *miyasma* kuramına[39] bağlıdır. Bu tür sağlık ilkelerine, sağlık endişelerine bağlı olarak yeni bir şehir mekânı politikası, bir donanım politikası geliştirilir: Sokak-

---

cek, giyecek, barınak, ısı temin etmek. Azıklar: buğday ve diğer tahıllar, sebze ve meyveler: Tüm tebaa içindeki en gerekli olan kesimi, çalışkan, azla yetinen, genellikle iyi insan olan çiftçileri teşvik etmek: En dürüst gelir kapısı tarımdır: Yaşam için faydalı olan azıkların miktarını aşırı arttırmak mümkün değildir."

36 *A.g.e.* "Köyleri yeniden doldurmak, vergileri düşürerek ve milisleri azaltarak kırsal alandaki insanların sayısını arttırmak."

37 Bkz. Yukarıdaki 18 Ocak dersi, s. 29-31, not 37.

38 Marc-René de Voyer, marquis d'Argenson (1652-1721), *Mémoires* eserinin yazarının babası (bkz. *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s. 22). 1697 senesinde polis genel müdürü olan La Reynie'nin yerini aldı, sonra da adalet bakanlığı ve mali işler konseyi başkanlığı görevlerini yürüttü (1718). Bu cümle 8 Kasım 1699 tarihli bir mektuptan alınmıştır. Aktaran: M. de Boislisle, *Correspondence des Contrôleurs généraux*, cilt II, no. 38; tekrar aktarıldığı yer: l'Depute m giriş yazısı, Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, 1753 [bkz. 18 Ocak 1978 dersi, 7. not]

39 Bkz. C. Fleury, *Arts au Duc de Bourgogne*, s. 378: "Şehirlerin sağlık açısından temizliğinden sorumlu olmak, salgın hastalıklara engel olmak; iyi hava, iyi ve bol su."

ların genişliği, miyasma yaratarak atmosferi, kasapları, mezbahaları, mezarlıkları kirletme ihtimali olan öğelerin dağıtılması. Yani, bu sağlık meselesi etrafında tüm bir şehir mekânı politikası gelişir.

Sağlığın ardından, polisin dördüncü nesnesi, elimizde hayatta kalabilen ve sağlıklı olan çok sayıda insan bulunduğunda, onların etkinliklerine göz kulak olmaktır. Etkinliklerinden kasıt, öncelikle aylak olmamalarıdır. Eli ayağı tutan fakirler üzerinde uygulanan politika, çalışacak durumda olanların çalıştırılmasıdır. Yardım eli uzatılması gerekenler yalnızca eli ayağı tutmayan fakirlerdir. Polisin görevi yine, insanların sürdürebilecekleri farklı etkinlik tiplerine özen göstermek, devletin ihtiyaç duyduğu farklı mesleklerin gerçekten icra edilmesine, işlenen ürünlerin ülkenin fayda sağlayabileceği şekilde işlenmesine özen göstermektir. Mesleklerin tüm bu düzenlenişi, polisin ilgi alanlarından biridir.

Nihayet, polisin son ilgi nesnesi, dolaşımdır. İnsanların etkinliğinin sonucu olan malların, ürünlerin dolaşımı. Dolaşımı, öncelikle onun için sağlanması gereken maddi araçlar olarak anlamak gerekir. Yani polis yollarla ilgilenir, onların bakımı ve gelişimiyle ilgilenir, nehirlerin, kanalların gemi dolaşımına uygun halde olmasına dikkat eder. Domat, *Traité de droit public* [*Kamu Hukuku Üzerine Risale*] adlı eserinde, bu meseleye "Polis Hakkında" başlıklı bir bölüm ayırır, bunun da tam başlığı şudur: "Denizlerin, nehirlerin, köprülerin, sokakların, meydanların, büyük yolların ve diğer kamusal yerlerin kullanımı için gerekli olan polis hakkında".[40] Demek ki, dolaşım alanı polis için ayrıcalıklı bir nesnedir.[41] Ancak burada "dolaşım" derken yalnızca malların ve insanların dolaşımını sağlayan bu maddi ağı değil, dolaşımın kendisini, yani krallığın sınırları içinde ve bazen de dışında insanların ve şeylerin dolaşımını sağlayan tüzük, kısıtlama ve sınırların, kimi zaman da tersine kolaylaştırma ve teşviklerin bütününü anlamak gerekir. İşte bu yüzden, tipik bir biçimde polise ait olan tüzüklerin kimisi başıboş gezmeyi yasaklarken, kimisi de vasıflı işçilerin çalışma mahallerini veya krallığı terk etmelerini engeller.

---

40 Jean Domat (Jansenist hukukçu, Clermont mahkemesinde kralın avukatı, 1625-1696), *Le Droit public, suite des Loix civiles dans leur ordre naturel* (J.-B. Coignard, Paris, 1697, 2 cilt; 2. baskı, 1697, 5 cilt; yeniden basım, Paris, 1829); kitap 1, başlık 8: "Denizlerin, nehirlerin, köprülerin, limanların, sokakların, meydanların, büyük yolların ve diğer kamu alanlarının kullanımı, su ve ormanların, av ve balıkçılığın düzenlenmesi için gerekli olan Polis hakkında".

41 *A.g.e.*, 1697, cilt 4, s. 224-225: "[...] işte bu ikinci tür şeylerin [yani yiyecek, giyecek ve barınak gibi insan tarafından üretilen şeylerin] kullanımı söz konusu olduğunda, bunların hepsi insanlara lazım olduğu için ve insanlar bunları ancak şehirler ve ülkeler arasında farklı ulaşım ve iletişim yolları olursa kullanabilecekleri için, Tanrı bu iletişimi kolaylaştırmak amacıyla doğa düzenini, insanlar ise polisi kullandı."

Sağlığın, yiyecek ve yaşamsal zaruretlerin, bizzat nüfusun kendisinin ardından, polisin hedefi, işte tüm bu dolaşım alanıdır.

Temelde, genel olarak polisin idare etmek durumunda olduğu ve onun temel nesnesini oluşturan şey, insanların birbirleriyle bir arada varoluşlarının tüm biçimleridir. İnsanların birlikte yaşamaları, üremeleri olgusudur; her birinin yaşamını sürdürmek, hayatta kalmak için belli bir miktar yiyeceğe ve havaya ihtiyacı olmasıdır; insanların çalışmaları, birbirlerinin yanında, farklı ya da benzer işlerde çalışmaları, bir dolaşım alanına sahip olmalarıdır. Polisin sorumluluğu altına alması gereken şey, o dönemin tartışmaları açısından anakronik bir kelimeyle söylersek, bütün bu toplumsallık alanıdır. 18. yüzyılın kuramcıları şöyle derler: Polisin ilgilendiği şey esas olarak toplumdur.[42] Ancak Turquet de Mayerne daha o zaman şöyle diyordu: İnsanların yönelimi [*vocation*] –belki de bu kelimeyi kullanmıyordu, bilemiyorum– birbirleriyle bir araya gelmektir, birbirlerini karşılıklı olarak aramaktır ve polisin ilgi nesnesi de işte bu "iletişim"dir, bu iletişimin "tamamına erdirilmesi ve baki kılınması"dır.[43] 17. ve 18. yüzyıllardaki insanların sözünü ettikleri bu polis kurumunun, *Polizeiwissenchaft* denen bu alanın kapsaması gereken şey, nihai olarak insanların bir arada var olmaları ve birbirleriyle iletişim kurmalarıdır.

Polisin bu şekilde kapsadığı alan son derece geniştir ve yaşamı sürdürmekten yaşamın ötesine kadar gittiği söylenebilir. Söylemek istediğim şu: Polis insanların yaşamasını ve çok sayıda insanın yaşamasını sağlamalıdır, dolayısıyla da insanların ölmemelerini, en azından çok sayıda insanın ölmemesini sağlamalıdır. Ancak polis aynı zamanda, insanların etkinliği içerisinde, bu basit hayatta kalışın ötesine geçen her tür şeyi de hâkimiyeti altına almalı ve bunların devlete kuvvet verecek şekilde üretilmesini, dağıtılmasını, paylaştırılmasını, dolaştırılmasını sağlamalıdır. Kısaca söylersek, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında yerleşmeye başlayan bu ekonomik ve toplumsal sisteme, bu yeni antropolojik sisteme, ölmemeye ve hayatta kalmaya dair dolaysız sorunun artık hükmetmediği bu yeni sisteme hükmeden mesele artık şudur: Yaşamak ve yaşamaktan biraz fazlasını yapmak. İşte polis gelip buraya sızar, öyle ki polis, yaşa-

42 Polisi konu alan elyazması kâğıtlar arasında (bkz. yukarıdaki 2. not), Foucault "polisin meselesi nin 'toplum' olduğu" konusunda Delamare'dan alıntı yapar: "Polisin alanı, insanların kendi ara larında kurdukları toplumlara dayanak ve kural oluşturan her şeydir." Ve şöyle ekler: "Onların birlikte yaşamalarını ve oturmalarını sağlayan birlik ilişkilerine sahip bir bireyler bütünü. Kısaca sı bir nüfus."

43 L. Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodemocratique*, Kitap 1, s. 4: "[...] Bakımını bizim Po lis dediğimiz şeyin sağladığı bütün bu ulaşım olmasaydı insanlıktan ve dinden daha az nasip almış olurduk, kusurlarımızla sefil bir biçimde yitip gider, dünyada sevgi ve merhametten uzak ka lırdık."

manın, yaşamaktan biraz daha fazlasını yapmanın, bir arada yaşamanın, iletişim kurmanın, bütün bunların devletin kuvvetlerine dönüştürülmesini sağlayan tekniklerin bütünüdür. Polis yaşamanın, yaşamaktan fazlasını yapmanın, bir arada yaşamanın devletin kuvvetlerinin oluşumu ve artışı için yararlı olmasını sağlamaya yönelik müdahale ve araçların bütünüdür. Yani polisle birlikte gördüğümüz döngü, bireyler üzerinde akılsal ve hesaplı müdahale iktidarı olarak devletten hareket eder ve artan ya da arttırılması gereken kuvvetlerin bütünü olarak devlete geri döner – peki ama bu döngü neye bağlıdır? Bireylerin yaşamına bağlıdır; bireylerin yalın anlamdaki yaşamı artık devlet için kıymetli hale gelmiştir. Aslında bu daha önce de böyleydi, zira bir kralın ya da bir hükümranın ne kadar çok tebaası varsa o kadar güçlü olduğunu biliyoruz. Sözünü ettiğimiz döngü bireylerin yaşamına bağlıdır, ancak "yaşamdan daha iyisine", "yaşamın ötesine" bağlıdır – o dönemde bunun adına insanların rahatlığı, memnuniyeti ya da mutluluğu denir. Yani bu döngü, gerektirdiği her şeyle birlikte, polisin devletin kuvvetiyle bireylerin mutluluğunu bir araya getirmesini sağlar. Devlet yararı olarak ortaya konup yalıtılması gereken, işte bireylerin yaşamlarından daha iyi olan şey anlamındaki mutluluktur: İnsanların mutluluğunu devletin yararına dönüştürmek, insanların mutluluğunu bizzat devletin kuvvetine dönüştürmek. İşte bu yüzden, demin gönderme yaptığım tüm polis tanımlarında özenle bir tarafa koyduğum bir öğeyi, yani insanların mutluluğunu bulursunuz burada. Örneğin Delamare'da, polisin tek amacının "insanı bu hayatta ulaşabileceği en mükemmel mutluluğa yöneltmek"[44] olduğu yönünde bir önerme bulursunuz. Hohenthal –ki size polis tanımının yalnızca ilk kısmından söz etmiştim–,[45] polisin "cumhuriyetin ihtişamını (*reipublicae splendorem*) ve bireylerin her birinin dışsal mutluluğunu (*externam singulorum civilium felicitatem*)" sağlamaya yarayan araçların bütünü olduğunu söyler.[46] Cumhuriyetin ihtişamı ve her bir kişinin mutluluğu. Burada, Justi'nin her zamanki gibi en açık, en bütünlüklü, en analitik temel tanımını örnek vereceğim. Von Justi şöyle diyor: "Polis, bir devletin iç işlerini ilgilendiren, kuvvetini sağlamlaştırıp yükseltmeye yönelen, güçlerini iyi şekilde kullanmasını sağlayan yasa ve tüzüklerin bütünüdür".[47] Devletin kuvvetini sağlamlaştırmak ve arttırmak, devletin güçlerinin iyi şekilde kullanılmasını sağlamak, insanların mutluluğunu sağlamak – işte polise özgü olan eklemlenme budur.

---

44 N. Delamare, *Traité de la police*, 1705 baskısı, cilt 1, numarasız önsöz [ikinci sayfa].

45 Bkz. yukarıda s. 271. Bu alıntının Latince versiyonu için bu dersteki 6. nota bakılabilir.

46 P.C.W. Hohenthal, *Liber de politia*, s. 10.

47 Bkz. yukarıdaki 6. not.

Aslında polisin tam olarak uğraştığı şeyi rahatlık, memnuniyet ya da mutluluktan daha iyi ifade eden bir kelime var. Bu kelimeyi 18. yüzyıldan önce nadiren buluyoruz. Gerçi 17. yüzyılın başında son derece kendine has bir biçimde, sonraki Fransız edebiyatında rastlanmayacak bir şekilde kullanılıyor – ancak bunun nasıl bir yankı uyandıracağını ve son derece temel birtakım sorunlara yol açacağını göreceksiniz. Montchrétien'de bulunan bu kelime, *ekonomi politik*tir. Montchrétien şöyle der: "Aslında doğa ancak bize varoluşu sunabilir, fakat bizler iyi varoluşu disipline ve zanaatlarımıza borçluyuz".[48] Disiplin herkes için aynı olmalıdır; burada herkesin iyi ve dürüstçe yaşamasının devlet yararına olması önemlidir; zanaatlar ise, ilk günah sonrası yaşanan düşüşten beri bize "gerekli olanı, faydalı olanı, iyiyi ve hoşu"[49] sağlamak için elzemdir. Varoluştan iyi varoluşa giden her şey, varoluşun ötesinde yer alan bu iyi varoluşu üretebilecek olan, bunu da bireylerin iyi varoluşunun devletin kuvveti haline geleceği şekilde yapacak olan her şey, bana öyle geliyor ki, polisin amacıdır.*

Eh, hem bugün on beş dakika geç kalmıştım, hem de zaten size söylemek istediklerimi bitirmiş olmaktan çok uzağım. O yüzden –ikinci kötü haber bu– gelecek hafta çarşamba günü bir ders daha yapacağım ve polisin bu genel tanımından hareketle bu tanımın 18. yüzyılda nasıl eleştirildiğini ve ondan nasıl uzaklaşıldığını, ekonomi politiğin ondan nasıl doğduğunu, bu özgül nüfus sorununun nasıl ondan koptuğunu işleyeceğim – bu da size geçen sefer sözünü ettiğim "güvenlik ve nüfus" sorununa bağlanacak. Yani eğer bu sizi sıkmayacaksa... Neyse, ben her şekilde bu dersi çarşamba günü yapacağım. Zaten kimse gelmeye mecbur olmadığına göre, nasıl isterseniz öyle yaparsınız...

---

48 A. de Montchrétien, *Traité de l'oeconomie politique*, s. 39.

49 *A.g.e.*, s. 40.

(*) M. Foucault elyazmasının 28. sayfasında şöyle yazar: "Aziz Thomas'nın yönetim tanımındaki 'iyi' (insanların en yüksek iyiye ulaşmak için doğru hareket etmelerini sağlamak) burada tamamen anlamı değiştirir".

5 Nisan 1978 dersi

Polis (devam). – Delamare. – Polisin geliştiği yer olarak şehir. Polis ve şehir tüzükleri. Toprağın şehirleştirilmesi. Polisin merkantilist sorunsalla bağlantısı. – Şehir-pazarın ortaya çıkışı. – Polisin yöntemleri. Polisle adalet arasındaki fark. Esas olarak tüzükle işleyen bir iktidar tipi. Tüzük ve disiplin. – Tahıllar meselesine geri dönüş. – Polis devletinin azlık sorunundan hareketle eleştirilmesi. – Ekonomistlerin tahıl fiyatına, nüfusa ve devletin rolüne dair tezleri. – Yeni bir yönetimselliğin doğuşu. Politikacıların yönetimselliği ve ekonomistlerin yönetimselliği. – Devlet aklının dönüşümleri: (1) Toplumun doğallığı; (2) iktidarla bilme arasındaki yeni ilişkiler; (3) nüfusun ele alınışı (kamu hijyeni, demografi, vb.); 4) yeni devlet müdahalesi biçimleri; 5) özgürlüğün konumu. – Yeni yönetimin öğeleri: Ekonomik pratik, nüfusun idaresi, hukuk ve özgürlüklerin korunması. – Bu yönetimsellikle ilişkili karşı-tutumların farklı biçimleri. – Genel sonuç.

Bugün biraz uzayan bu dersi tamamlayacağız. Öncelikle polisin somut olarak ne olduğu konusunda bir iki kelime söylemek istiyorum – yani polis pratiğinin kendisinin metinlerde nasıl ortaya çıktığı konusunda. Sanırım size geçen sefer buna dair genel bir fikir vermiştim, peki ama somut olarak, polise dair bir kitap neden söz eder? Her durumda, tüm 18. yüzyıl boyunca temel öneme sahip olmuş, her ne kadar Fransızca yazılmış olsa da Fransa'da olduğu kadar Almanya'da da polis pratiğinin esas metni olan bir metne gönderme yapmak gerekir – zira tüm Alman kitapları polisten söz edildiğinde ne anlaşılması gerektiği konusunda bu metne başvuruyordu. Bu kitap, Delamare'ın kitabıdır. Kabaca söylersek, 1711'de ya da 1708'de, tam hatırlamıyorum, her durumda 18. yüzyılda birçok kez basılan üç ciltlik bir polis yönetmelikleri kitabıdır bu.[1] Delamare'ın bu kitabı, tıpkı kendisini takip eden ki-

1 Nicolas Delamare, *Traité de la police*. Bu eser Paris'te üç cilt halinde yayınlanmıştır: J. ve P. Cot (1705); P. Cot (1710) ve M. Brunet (1719). Dördüncü bir cilt, Delamare'ın öğrencisi olan A.-L. Lecher tarafından yayınlanmış ve yazarın ölümünden on beş yıl sonra külliyatı tamamlamıştır: *Continuation du Traité de la police. De la voirie, de tout ce qui en dépend ou qui y a quelque rapport* (J.-F. Hérissant, Paris, 1738). M. Brunet'nin 1722'de yayınladığı, iki cildin değiştirilmiş bir versiyonu vardır. Amsterdam'da 1729-1739 arasında dört cildin sahte bir baskısı yapılmıştır (bkz. P.-M. Bondois, "Le Commissaire N. Delamare et le Traité de la police" s. 322, not 3). İlk ciltte ilk dört kitap bulunur: 1) "Genel olarak polis, memurları ve müdürleri hakkında", 2) "Din hakkında", 3) "Adetler hakkında", 4) "Sağlık hakkında"; ikinci cilt ise "Erzaklar" isimli beşinci kitabın ilk 21 başlığını kapsar; üçüncü cilt, beşinci kitabın devamıdır; dördüncü cilt de altıncı kitaba tekabül eder. Tamamlanmadan kalmış olan bu eser, Delamare'in sergilediği programın yalnızca bir

taplar gibi,[2] polisin iştigal etmesi gereken on üç alan olduğunu söyler. Bunlar, din, töreler, sağlık ve geçim araçları, kamu esenliği, bina, meydan ve yolların bakımı, bilim ve liberal sanatlar,* ticaret, imalathaneler ve mekanik zanaatlar, hizmetkârlar ve işçiler, tiyatro ve oyunlar, son olarak da "kamu faydasının önemli bir kısmını oluşturan"[3] fakirlerin bakımı ve disiplinidir. Bu on üç başlığı[4] Delamare daha genel birtakım başlıklar altında, daha doğrusu daha genel işlevler altında toplar – zira polisin din ve törelerle ilgilenmesinin sebebi, Delamare'ın "yaşamın iyiliği"[5] adım verdiği şeyi sağlamasıdır. Polisin sağlık ve geçim araçlarıyla ilgilenmesinin sebebi, "yaşamın muhafaza edilmesi"[6] işlevine sahip olmasıdır. İyilik ve yaşamın muhafaza edilmesi. Esenlik, binaların bakımı, bilimler ve liberal sanatlar, ticaret, yapımevleri ve mekanik zanaatlar, hizmetkârlar ve işçiler, bütün bunlar "yaşamın rahatlığına";[7] tiyatro

kısmına tekabül ediyordu (şehirlerin güvenliğine, yollara, bilim ve zanaatlara, ticarete, mekaniğe, işçi ve ev çalışanlarına, fakirlere ayrılması gereken kitaplar eksiktir).

2 Bkz. Edmé de La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne*, Gissey, Paris, 1758; yeniden basım Nîmes, Praxis, 1989; Du Chesne (Vitry-en-Champagne'da polis yüzbaşısı), *Code de la police, ou Analyse des reglemens de police* (Prault, Paris, 1757, 4. basım, 1768); J.-A. Sallé, *L'Esprit des ordonnances et des principaux édits déclarations de Louis XV, en matière civile, criminelle et beneficiale* (Bailly, Paris, 1771); Nicolas Des Essarts, *Dictionnaire universel de police*, Moutard, Paris, 1786-1791, 8 cilt (P-M. Bondois'ya kalırsa bu sonuncusu Delamare'ın eserini "yağmalamıştır").

(*) *Arts libéraux* ifadesi, gramer, retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, müzik ve gökbilimden oluşan bütünü kapsamaktadır – ç.n.

3 N. Delamare, *Traité de la police*, cilt 1, kitap 1, başlık 1, s. 4: "Hıristiyanlığın doğuşundan beri, imparatorlar ve krallarımız bu eski tasnife fakirlerin bakım ve disiplinini de kamu faydasının önemli bir kısmı olarak eklemişlerdir – ki bunun örneği ne Pagan Roma'da, ne Yunan şehirlerinde bulunur."

4 Delamare ise yalnızca on bir adet sayıyor. Bkz. *a.g.e.*: "Bizce polis bu saydığımız on bir kısımdan meydana gelir: Din; törelerin bilgisi; sağlık; geçim kaynakları; emniyet ve kamu esenliği; yollar; bilimler ve liberal sanatlar; ticaret, imalathaneler ve mekanik sanatlar; hizmetkârlar ve işçiler; fakirler." Buradaki farkın sebebi, Foucault'nun tiyatro ve oyunları farklı bir başlık olarak almasıdır, oysa Delamare onları ahlâka dahil eder. Buna karşılık Foucault, "Omnes et singulatim" başlıklı metninde (*DE*, IV, s. 157) Delamare'daki on bir bölümden söz eder.

5 *Traité de la police, a.g.e.*: "Yunanlılar kendi polislerinin en önemli hedefi olarak doğal yaşamın korunmasını görürlerdi, biz ise bunlara, yaşamı iyi hale getirecek şeyleri ekledik; bunları da Yunanlılar gibi iki bölüme ayırdık: Din ve töreler." (Bkz. *A.g.e.*, s. 3: "Bu meşhur [Yunan] Cumhuriyetlerinin ilk yasakoyucuları, yaşamın polisin iştigal ettiği diğer her şeyin temeli olduğunu düşünerek ve yaşamın kendisinin, iyi ve erdemli bir davranış takınılmadığı ve ona lazım gelen tüm dış yardımlar mevcut olmadığı takdirde son derece yetersiz kalacağını takdir ederek, polisi yaşamın korunması, iyiliği ve hoşlukları olarak üçe ayırmışlardır."

6 *A.g.e.*: "İkinci nesne olarak yaşamın korunmasını ele aldığımızda, yine aynı bölümlenmeyi kullandık, yani polisimizin gösterdiği özeni iki önemli şey arasında paylaştırdık: Sağlık ve yurttaşların geçim kaynakları."

7 *A.g.e.*: "Eskilerin polisinin üçüncü nesnesi olan yaşamın hoşluğuna gelince, biz onu, eskilerin yaptığı gibi, altı noktaya böleriz: Kamu esenliği; binaların, sokakların, kamu meydanlarının, yolların bakımı; bilimler ve liberal sanatlar; ticaret; imalathaneler; mekanik sanatlar; hizmetkârlar ve işçiler."

ve oyunlar ise "yaşamın hoşluğuna"[8] dahildirler. "Kamu faydasının önemli bir kısmını oluşturan"[9] fakirlerin disiplini ve bakımına gelince, burada söz konusu olan da fakirlerin ortadan kaldırılması ya da en azından kontrol edilmesidir, çalışamayacakların dışlanması ve çalışabilecek olanların çalışmaya zorlanmasıdır. Bütün bunlar, toplum içerisindeki yaşamın iyiliği, rahatlığı ve tüm hoşluklarıyla muhafaza edilmesi için genel koşulu oluşturur. Size geçen sefer sözünü ettiğim şeyin, yani 17. ve 18. yüzyıllardaki anlamıyla polisin iştigal ettiği şeyin hem yaşamak hem de yaşamaktan fazlası, hem yaşamak hem de daha iyi yaşamak olduğunun burada kanıtlandığını görüyoruz bence. Montchrétien'in dediği gibi, var olmak yetmez, "iyi olmak [*bien être*]"[10] gerekir. İyilik, muhafaza, rahatlık, yaşamın hoşlukları, işte bunlardır polisin meselesi.

Ancak şu da var: Polis pratiğine dahil olan bu farklı nesneler nedir diye baktığımız zaman, polisin müdahalesine ve onun hakkındaki düşünüme dahil olan bu nesneler nedir diye baktığımız zaman, bence ilk olarak gördüğümüz, bütün bu nesnelerin esas olarak şehre dair nesneler olduğudur. Bunlar şehre dairdir, zira bu nesnelerin kimileri yalnızca şehrin içinde ve bir şehir olduğu için mevcutturlar. Bunlar sokaklar, meydanlar, binalar, pazar, ticaret, imalathaneler, mekanik zanaatlar vb.'dir. Diğerleri ise, önemlerini özellikle şehirde olmalarından aldıkları için polise bağlı olan ve soruna yol açan nesnelerdir. Örneğin sağlık, geçim, azlığı engelleyecek tüm önlemler, dilencilerin varlığı, başıboşların dolaşımı – köylerdeki başıboşlar ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru mesele haline gelir. Diyebiliriz ki bütün bunlar şehir sorunlarıdır. Daha genel anlamda da birlikte var olma ve dar bir alanda birlikte var olma sorunlarıdır.

İkinci olarak, polisin uğraştığı sorunların bu şehir meselelerine yine çok yakın olan piyasa meseleleri olduğunu, alım-satım ve mübadele meseleleri olduğunu hatırlatmak gerekir. Şeylerin hangi şekilde, hangi fiyata ve hangi zamanda satışa çıkarılabileceğinin ve çıkarılması gerektiğinin düzenlenmesi söz konusudur burada. Söz konusu olan yine, üretilen malların, mekanik za-

8 *A.g.e.*: "Son olarak, bu eski cumhuriyetleri, polisin yaşamın hoşluklarını ilgilendiren bölümüne verdikleri önem açısından taklit ettik. Ancak eskilerle bizim aramızda yine de şöyle bir fark vardır: Oyun ve gösteriler, onlarda tanrılarına tapınmalarının bir parçası olduğu için, yasaları da bunları çoğaltma ve ihtişamlarını arttırma yoluna gitmiştir; oysa dinimizin ve törelerimizin saflığına daha uygun olan bizim yasalarımızın tek amacı, aşırı bir özgürlüğün doğurduğu tüm bozuklukları düzeltmek ve esenliği korumaktır. Yunanlılar gibi oyun ve gösteriler için polis içerisinde ayrı bir bölüm açmaktansa, onları töre disiplinine dahil edişimiz işte bu yüzdendir."

9 Bkz. yukarıda 1. not.

10 Bkz. 29 Mart dersi, s. 287.

naatların, kabaca söylersek zanaatın düzenlenmesidir. Kısacası malların mübadelesi, dolaşımı, üretimi ve dolaşıma sokulması meselesidir bu. İnsanların birlikte var olması, malların dolaşımı. Ama bunu şu şekilde tamamlamak gerekir: İnsanların ve malların birbirleriyle ilişkili olarak dolaşımı. Mesela burada ortaya çıkan şey bu başıboşların, bir yerden bir yere hareket halinde olan insanların yarattığı sorundur. O halde şöyle diyebiliriz: Polis esas olarak şehre ve ticarete dairdir – daha kaba bir şekilde söylersek, polis çok geniş anlamda bir piyasa kurumudur.

Böyle baktığımız zaman birtakım şeylere artık şaşırmamamız gerekir. İlk olarak, polisin kendi pratiği içinde, gerçek kurumları dahilinde bakarsak, 18. yüzyılın kitaplarında toplanan bu yönetmeliklerin kaynağı nedir? Aslında bunlar genel olarak eskidirler, 16., 15., bazen 14. yüzyıla uzanırlar ve esas olarak şehir yönetmelikleridirler. Yani polis, kendi pratikleri ve kurumları içerisinde, Ortaçağ'dan itibaren gelişen ve insanların birlikte var olmalarını, malların üretimini, tahılların satışını ilgilendiren bu şehir düzenlemelerinden oluşan bütünü yeniden ele almakla yetinmiştir genel olarak. Aslında polisin 17. ve 18. yüzyıllarda sağladığı şey, bu şehir düzenlemelerinin bir tür genişlemesidir.

Polise bir anlamda dayanak oluşturan bir başka kurum ise, şehir düzenlemesi değil, *maréchaussée* adı verilen birliklerdir, yani kraliyet iktidarının 15. yüzyılda, savaşlardan sonra ortaya çıkan karmaşayı engellemek için ve esas olarak orduların dağılmasını önlemek için dolaşıma sokmak zorunda olduğu silahlı kuvvettir. Zira serbest bırakılan askerler, paralarını almamış askerler, disiplini kaybetmiş askerler, bütün bu topluluk elbette her tür yasadışı işe teşne bir bireyler kitlesi yaratıyordu: Şiddet, cürüm, suç, hırsızlık, cinayet – yollara düşen tüm bu insanların kontrolü ve bastırılması görevi, işte bu *maréchaussée* adlı birliklere aitti.

Bu saydıklarım polisi önceleyen kurumlardı. Şehir ve yol, piyasa ve piyasayı besleyen ulaşım ağı. Polisin 17. ve 18. yüzyıllarda esas olarak "toprağın şehirleştirilmesi" diyebileceğimiz bir şeyin etrafında düşünülmesini de buraya bağlamak mümkün. Aslında burada bütün krallığı, toprağın tamamını bir tür büyük şehre dönüştürmek, toprağın bir şehir gibi, şehir modeli üzerinden, bir şehir kadar mükemmel biçimde düzenlenmesini sağlamak söz konusuydu. Unutmamak gerekir ki, bu polis iktidarıyla hukuki hükümranlığın kesişimi konusunda önemli bir kitap olan *Traité de droit public* [*Kamu Hukuku Üzerine Risale*] adlı eserinde Domat, "şehirler ve insanların sokaklar, meydanlar ve büyük yollar aracılığıyla bir araya gelip iletişim kurduğu yerler polis saye

sinde yapılmıştır"[11] demiştir. Domat'nın zihninde polisle şehir arasındaki bağ o kadar güçlüdür ki, şehirlerin var olabilmelerini polisin var olmasına, yani insanların ilk olarak kendi aralarında bir araya gelme imkânı ve gerekliliğinin, ikinci olarak da geniş anlamda "iletişim kurmalarının", yani birlikte oturmalarının ve mübadelede bulunmalarının, birlikte var olup dolaşmalarının, birlikte oturup konuşmalarının, birlikte var olurken alıp satmalarının, ayrıca da bütün bu birlikteliği, dolaşım ve mübadeleyi düzenleyen bir polisin olmasına bağlar. Polis, şehirleşmenin var olma koşuludur. 18. yüzyılın sonunda, Domat'dan neredeyse 150 yıl sonra, Fréminville, kaleme aldığı bir genel polis sözlüğünde,[12] Fransa'da polisin doğuşu hakkında son derece mitik olan şu açıklamayı getirir: Paris 17. yüzyılda dünyanın en önde gelen şehir olmuştur ve bu da muntazam polisinin mükemmelliği sayesinde olmuştur. Fréminville'e göre Paris'teki bu muntazam polis o kadar mükemmel ve muhteşem bir model olmuştur ki, XIV. Louis, "krallığındaki tüm şehirlerin yargıçlarının polislerini Paris örneğine uyarak yapmalarını istemiştir".[13] Polis olduğu için şehirler vardır ve polisin krallık geneline uyarlanması fikri de, polisleştirilmiş [*policé*] şehirler olduğu için ortaya çıkmıştır. "Polisleştirmek" [*policer*],* "şehirleştirmek" [*urbaniser*]: Bu iki kelimeyi sadece bunların arasındaki karşılıklı etkileşimleri, birleşimleri ve 18. yüzyıldaki tüm anlam kaymalarıyla birlikte, bu iki terimin aynı şey olduğunu söylemek için vurguluyorum.

Polisle şehirleşme arasındaki bu ilişki konusunda dikkatinizi çekeceğim bir nokta daha var. Bu polisin, bu polisin ortaya çıkışının, genel olarak merkantilizm etiketi altında değerlendirilen bir teori ve pratikten asla ayrılamayacağını görüyorsunuz. Merkantilizm, yani Avrupa ölçeğindeki bir rekabet dahilinde, devletlerin kuvvetinin ticaret aracılığıyla (ticaretin gelişmesi ve ticari ilişkilerdeki yeni atılım sayesinde) güçlendirilme hesabı ve tekniği. Merkantilizm tam olarak size birkaç hafta önce sözünü ettiğim Avrupa dengesi ve Avrupa içi rekabet bağlamına aittir;[14] temel aracı da ticarettir. Yani merkantilizm her ülkeden ilk olarak nüfusunun olabileceğinin en fazlası olmasını,

---

11 J. Domat, *Le Droit public, age*, kitap 1, bölüm 8, 1829 baskısı, s. 150: "[...] Tanrı'nın denizlere, nehirlere ve derelere doğaları gereği verdiği kullanımlardan biri de, denizcilik yoluyla dünyanın başka ülkelerine bağlanan yollar açmaktır. Polis sayesinde şehirler, yollar, meydanlar ve buna benzer şeyler vasıtasıyla insanların iletişime geçtikleri ve bir araya geldikleri yerler yapılmış; her şehir ve her bölgenin, her ulusun diğerleriyle iletişime geçmesi için büyük yollar inşa edilmiştir."

12 E. de la Poix de Frémenville, *Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes...*, önsöz, s. VI.

13 *A.g.e.*

(*) *Policer* fiili, buradaki "polise uygun haline getirme" anlamının dışında, hem kurala bağlayıp disipline etmek, hem de inceleştirmek ya da rafine etmek anlamlarına gelir – ç.n.

14 Bkz. yukarıdaki 22 Mart dersi, s. 258 ve sonrası.

ikinci olarak bu nüfusun tamamının çalışmasını, üçüncü olarak da bu nüfusa ödenen maaşların olabileceğin en azı olmasını ister ki, dördüncü olarak, malların faaliyet fiyatları düşsün ve yabancı ülkelere en yüksek oranda ihracat yapılabilsin. Yabancı ülkelere yapılan bu satış da altın ithalini sağlayacak, kraliyet hazinesine ya da ülkeye altın girmesini ve ülkenin bu sayede ticari olarak galip gelmesini sağlayacaktır. Bu altın ilk olarak elbette devletin büyümesi ve Avrupa'daki denge oyunu için vazgeçilmez önemde olan askerî kuvvetin devamını ve askerlerin işe alınmasını sağlayacak, aynı zamanda da üretimi teşvik edecektir. Bu sayede de yeni ticari ilerlemeler olabilecektir. İşte merkantilizmin ayırt edici özelliklerinden biri, para ithali tekniği olarak ticareti kullanma yolundaki bu stratejidir. Devlet aklı Avrupa dengesini hedef olarak belirlediğinde ve araç olarak diplomatik ve askerî aygıtları seçtiğinde, bu aynı devlet aklı yine kendisine hedef olarak her devlet kuvvetinin tekil büyümesini belirlediğinde ve aynı zamanda bu büyümenin aracı olarak ticareti seçtiğinde, polisin de neden Avrupa içerisindeki bir ticaret rekabeti politikasından ayrı düşünülemeyeceğini anlamış oluyorsunuz.

Polis ve ticaret, polis ve kentsel gelişim, polis ve geniş anlamda tüm piyasa etkinliklerinin gelişimi, işte bütün bunlar 17. yüzyılda ve 18. yüzyıl başlarına dek son derece temel öneme sahip olacak bir birlik oluşturuyor. Anlatıldığına göre piyasa ekonomisinin gelişimi, 16. yüzyıldan itibaren mübadelelerin artışı ve yoğunlaşması, para dolaşımının artması, bütün bunlar insan var oluşunu meta ile mübadele değerinin soyut ve tamamen temsile dayalı dünyasına dahil etmiştir.[15] Belki de durum böyledir ve belki de buna üzülmek gerekiyordur, o halde üzülelim. Ancak bana öyle geliyor ki, 17. yüzyılda olup biten şey, insan varoluşunun metanın soyut dünyasına dahil olmasından çok daha farklı bir şeydir. Kavranabilir, analiz edilebilir bir ilişkiler ağı, birtakım temel öğeleri çok yüzlü bir cismin farklı yüzleri gibi birbirine bağlamaya imkân sağlıyor: Devlet aklı ilkesine bağlı bir yönetim sanatının oluşması, Avrupa dengesi biçimini alan bir rekabet politikası, nüfusla malların üretimi arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini esas alan bir polis üzerinden devlet kuvvetlerini geliştirecek bir tekniğin aranması ve nihayet şehir-piyasanın, devlet aklı ilkelerini takip eden bir iyi yönetimin titizliğine bırakılmış tüm bu birlikte oturma ve dolaşım sorunlarıyla birlikte ortaya çıkışı. Şehir-piyasanın o anda ortaya çıktığını söylemiyorum, şehir-piyasanın insanların yaşamları üzerinde-

15 Burada, gösteri toplumunun ve meta fetişizminin ikili hâkimiyetini reddeden sitüasyonistlerin kapitalizm eleştirisine gönderme yapılmaktadır. Foucault sonraki derste bu konuya geri döner. Bkz. *Naissance de la biopolitique*, *a.g.e.*, 7 Şubat 1979 dersi, s. 117.

ki devlet müdahalesinin modeli haline gelmesinin 17. yüzyılın temel bir olgusu olduğunu, en azından 17. yüzyılda polisin doğuşunu belirleyen temel olgu olduğunu söylüyorum. Aslına bakarsanız, devlet aklı ile şehre tanınan ayrıcalık arasında bir döngü var, polis ile metaya tanınan ayrıcalık arasında temel bir bağ var. İşte devlet aklıyla şehirleşmeye tanınan ayrıcalık arasındaki bu ilişki nedeniyle, polisle metanın önceliği arasındaki ilişki nedeniyle, bireylerin yaşamları ve iyi yaşamaları, var oluşları ve iyi var oluşları, muhtemelen Batı toplumları tarihinde ilk kez yönetimin müdahalesi için uygun hale gelmiştir. Eğer devletin yönetimselliği ilk kez insanların varoluşunun ve birlikte varoluşunun ince maddiyatıyla, mübadele ve dolaşımın ince maddiyatıyla ilgileniyorsa; eğer bu var oluş ve daha iyi var oluş ilk kez devlet yönetimselliği tarafından şehir sorunu üzerinden ele alınıyor ve sağlığa, sokaklara, pazarlara, tahıllara ve yollara bağlı bir sorun olarak ciddiye alınıyorsa, bunun sebebi, ticaretin bu dönemde devlet kuvvetinin temel aracı olarak ve dolayısıyla devlet kuvvetlerinin gelişimini ayrıcalıklı hedef olarak tayin eden bir polisin temel aracı olarak değerlendirilmesidir. İşte size polisin bu ilgi nesneleri hakkında, onların dayandıkları şehir modeli hakkında ve bu nesnelerin piyasa ile ticaret sorunu etrafında düzenlenmeleri hakkında söyleyeceğim ilk şey buydu.

Yine size geçen sefer sözünü ettiğim bu polis konusunda değineceğim ikinci nokta ise şu: Bu polis, bir devlet aklı ve iktidarı müdahalesini bana yeni gibi gözüken alanlarda ortaya koyuyor. Buna karşılık, bu polisin kullandığı yöntemler bana görece, hatta tamamen geleneksel gibi geliyor. Elbette daha 17. yüzyılın başlarından itibaren polis iktidarı fikri, kraliyet iktidarının başka bir icra tipinden, yani yargı iktidarından, adli iktidardan tam olarak ayrılacaktır. Polis yargı değildir ve bu konuda, polisin gerekliliğini savunan metinler de, polise karşı çekinceleri olan milletvekillerinin ve hukukçuların metinleri de hemfikirdir. Polis yargıya dahil olmayan bir şey olarak görülür.[16] Elbette tıpkı yargı gibi kraliyet iktidarına dayanır ancak bu yargıdan

16 Bkz. örneğin Charles Loyseau, *Traité des seigneuries* (1608). Daha önce belirtilen polis hakkındaki elyazmalarında (yukarıda s. 270, not 2) Foucault, bu metni Delamare'dan alıntılar (*Traité de la police*, 1. Kitap, 1. Başlık, s. 2): "Bu hukukçu bilgin şöyle der: Bir şehrin yurttaşlarını bağlayan kuralları, kendi iyilikleri için ve ortak yarar adına, başka hiç kimseden izin almadan ve yalnızca kamu yararı adına karara bağlamaya izin vardır. Ve şunu da ekler: Polis müdürünün iktidarı, sadece davalıyla davacının arasında karar vermeye yetkili olan yargıcın iktidarından ziyade prensin iktidarına benzer."

Özgün metin ise şudur: "[...] Polis hukuku, ilgilendiği mahalle ve topraktaki tüm yurttaşlar için özel tüzükler hazırlamaktan ibarettir: Bu ise, ancak davalı ile davacı arasında karar vermeye yetkili basit bir yargıcın gücünü aşar, zira o, davacının iddiaları ve davalının savunması olmaksızın, bütün bir halkı ilgilendiren ve bağlayan bir tüzük hazırlama imkânına sahip değildir. Öyley-

açıkça ayrılmıştır. Bu dönemde polis adli iktidarın elindeki bir tür araç gibi, muntazam adaleti uygulamanın bir aracı gibi düşünülmez. Burada söz konusu olan yargının bir devamı değildir, yargı kurumları aracılığıyla hareket eden kral da değildir, tebaası üzerinde doğrudan eylemde bulunan, fakat adli olmayan bir eylemde bulunan kraldır. Bacquet gibi bir teorisyen şöyle der: "Polisin hukuku ile adaletin hukukunun birbirleriyle hiçbir ilgisi yoktur. [...] Polisin hukukunun kral dışındaki birine ait olduğu söylenemez."[17] Kraliyet iktidarının, onun tebaası olan bireyler üzerindeki icrasıdır polis. Başka türlü söylersek polis, hükümranın doğrudan hükümranlığını uyguladığı yönetimselliktir. Şöyle de diyebiliriz: Polis, sürekli darbedir. Kendi akılsallığının ilkeleri doğrultusunda, başka şekilde belirtilmiş hukuk kurallarına uymak ve dahil olmak zorunda kalmaksızın işleyen sürekli bir darbedir. İşleyişinde ve kuruluş ilkesinde özgün olan polis, aynı zamanda müdahalesinin farklı kiplerinde de özgün olmalıdır. 18. yüzyılın sonlarında, ikinci yarısında, II. Katerina'nın *Instructions* adlı eserinde –ki burada yapmak istediği şey polis için bir kanun oluşturmaktı– Fransız filozoflarından esinlenerek verilen talimatlarda da şunları yazar: "Polis yönetmelikleri diğer sivil kanunlara nazaran son derece farklı bir türdedir. Polisin meseleleri her an olup biten şeylerdir, oysa yasanın meseleleri sürekli ve kalıcıdır. Polis ufak tefek meselelerle ilgilenir, oysa yasalar önemli şeylerle ilgilenir. Polis sürekli detaylarla ilgilenir" ve hemen, çabucak müdahale etmek durumundadır.[18] Yani burada, yargının genel işleyişine nazaran, polisin bir özgünlüğü söz konusudur.

---

se bu iktidar, yargıcınkinden ziyade, tüzüklerinin özel buyruklar ve kanunlar gibi olmasını, ismine tam da 'ferman' denen şeyler gibi olmasını isteyen prensinkine benzer" (bkz. üçüncü bölüm). (*Traité des seigneuries*, başlık 9, § 3, L'Angelier, 4. Baskı, Paris, 1613, s. 88-89).

17 Jean Bacquet (ölümü yaklaşık 1685'e doğru), *Traicté des droits de justice*, L'Angelier, Paris, 1603, ch. 28 ("Polisin, kolluk kuvvetinin ve yol bakım işlerinin hukuku yargıçlara mı yoksa krala mı aittir?") s. 381: "Yargının hukukuyla polisin hukukunun birbiriyle hiç alakası yoktur" (üçüncü bölümün başlığı). "Ayrıca yargının hukuku kendi içinde polis hukukunu barındırmaz, bunlar ayrı hukuklardır. Öyle ki bir senyör, kendi hukukunun gölgesi altında polis hukukunu kullandığını iddia edemez" (§3). "Polisin işleyişinin bir şehirdeki yurttaşların muhafazasını ve idaresini kapsadığından emin olduğumuz için, polis hukukunun kraldan başkasına ait olduğunu söyleyemeyiz."

18 Catherine II, *Supplément à l'Instruction pour un nouveau code (= Instructions pour la commission chargée de dresser le projet du nouveau code de loix)*, Kraliyet Bilimleri Akademisi Yayınları, Saint Petersburg, 1769, § 535. (Foucault'nun aynı bölümü ele aldığı bir başka metin için bkz. *Surveiller et Punir*, s. 215). Bu metin neredeyse kelimesi kelimesine Montesquieu'nün *Esprit des lois* eserinin 26. kitabının 24. bölümünü tekrar eder: ("Polis tüzüklerinin diğer sivil yasalardan farklı oluşu üzerine"): "Polisin ilgilendiği şeyler her an olup biten şeylerdir ve genellikle az bir şey söz konusudur, yani formalite gerekmez. Polisin eylemleri hızlıdır ve her gün olup biten şeylerle ilgilidir: Yani büyük cezalar onun işi değildir. Polis sürekli detaylarla ilgilenir: Büyük örnekler onun için uygun değildir." (Montesquieu, *O.C., a.g.e.*, cilt 1, s. 775-776).

Ancak bu özgünlüğün nasıl vücuda geldiğine baktığımız zaman, polisin 17. yüzyılda ve 18. yüzyılda bir tek eylem ve müdahale biçimine sahip olduğunu fark ediyoruz. Elbette polis yargı sistemini kullanmaz, doğrudan kraliyet iktidarından kaynaklanır, sürekli bir darbedir, peki ama bu sürekli darbenin aracı nedir? Yönetmelik, tüzük, yasak ve emirdir. Polis, tüzükler üzerinden işler. Yine II. Katerina'nın *Instructions* kitabında şu cümleyi bulursunuz: "Polisin yasadan ziyade tüzüğe ihtiyacı vardır.' [19] Ucu açık bir tüzük dünyasıdır bu, sürekli tüzüğün, sürekli yenilenen tüzüğün, hep daha ayrıntılı hale gelen tüzüğün dünyasıdır. Ne olursa olsun hukuki ya da adli olan bu tüzük biçiminin, yasanın hareketli, sürekli ve ayrıntılı işleyişi olarak tüzüğün dünyasındayızdır.[20] Ancak biçimi itibariyle polis, adli kurumdan farklı olsa da, yargının araç ve eylem biçimlerinden tamamen farklı olan aygıtlarla çalışmaz. Polisin dünyasının esas olarak bir tüzük dünyası olduğu o kadar doğrudur ki, 18. yüzyıl ortalarındaki bir polis teorisyeni olan Guillaute, polisin esasen tüzüklere dayanması gerektiğini söyledikten sonra, krallığın bu şekilde bir manastıra da dönüşmemesi gerektiğini söyler.[21] Elbette burada bir tüzükler dünyasındayız, disiplin dünyasındayız.* Yani, 16. yüzyılın sonundan 18. yüzyıla dek atölyelerde, okullarda, orduda[22] görülen yerel ve bölgesel disiplinlerdeki bu büyük artış, genel bir disipline etme çabasına, krallık topraklarının ve bireylerinin tüzüğe bağlanışına, bunların esasen şehir modeline dayanan bir polis biçiminde gelişmesine bağlıdır. Polisin arka planındaki büyük disiplinci rüya, şehrin neredeyse bir tür manastıra, krallığın da bir tür şehre dönüştürülmesidir. Ticaret, şehir, tüzük, disiplin: bence 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın ilk yarısında anlaşıldığı biçimiyle polis pratiğinin en önemli öğeleri işte bunlardır. İşte geçen derste zamanım kalmış olsaydı, size bu büyük polis projesiyle ilgili söyleyeceklerim bunlardı.

---

19 Catherine II, *Supplément*; Montesquieu, *Esprit des lois*, s. 776: "Yasalardan ziyade tüzükleri vardır."

20 Bkz. yukarıda not 16.

21 M. Guillauté (Ile de France bölgesinde *maréchaussée* amiri), *Mémoire sur la réformation de la police de France, soumis au roi en 1749* (Hermann, Paris, 1974), s. 19: "Düzenli şehirlerimiz yalnızca yanmış olanlardır ve öyle gözüküyor ki her yönüyle birleşik bir polis sistemine sahip olmak için, elimizdeki ayrı parçaları yakmamız gerekiyor; ama bu reçete uygulanamaz ve biz herhalde hiçbir şeyin yerinden edemeyeceği, payandalarla ayakta tutulması gereken yaşlı bir yapıya benziyoruz. Burada söz konusu olan toplumu bir ibadethaneye dönüştürmek değildir – bu imkansızdır [...]: Yalnızca bazı elverişsizlikleri elimizden geldiği kadar azaltmak gerekir, ancak onları ortadan kaldırmak belki de tehlikelidir. İnsanları olması gerektikleri gibi değil oldukları gibi ele almak gerekir. Toplumun bugünkü halinin izin verdiği ve vermediği şeyleri birleştirmek, bu temellerden hareketle çalışmak gerekir."

(*) M. Foucault elyazmasında şunu ekler: "Ve gerçekten de büyük polis risaleleri aynı zamanda tüzük metinleridir."

22 Bkz. *Surveiller et Punir*, s. 135-196 (Üçüncü bölüm: Disiplin).

Şimdi isterseniz en baştaki çıkış noktamıza dönelim. İncelemeye başladığımız metinleri hatırlıyorsunuzdur. Bunların içinden, tahıl polisi adı verilen şeyle ilgili olanlara ve azlık sorununu ele alanlara bakalım istiyorum.[23] Bu metinler bizi 18. yüzyılın ilk yarısına, daha doğrusu ilk çeyreğine taşıyorlar, ve sanıyorum ki –çünkü aslında aylardır yaptığım şey, sizlere tahıllar ve azlık üzerine yazılmış bu metinleri yorumlamaktan ibaret; dolambaçlı yollardan geçsek de sonuçta söz konusu olan bunlardı–, sanıyorum ki tahıl polisi ve azlık konusunda ortaya çıkan meselenin öneminin, bu tartışmalardaki hararetin, bütün bunlardan beslenen teorik atılımın ve pratik dönüşümün, bu polis meselesinden, ona özgü teknik ve nesnelerden hareketle daha iyi anlaşılabileceğini düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, tahıl sorunuyla birlikte, tahılın ticareti ve dolaşımı meselesiyle birlikte, ayrıca bu azlık meselesiyle de birlikte, polis devleti olarak adlandırabileceğimiz şeyin eleştirisinin bir yandan hangi somut sorundan hareketle, diğer yandan da hangi yöne doğru gerçekleştirildiğini de görüyoruz. İşte, 17. yüzyılın başında bu denli yoğun şekilde ve umut bağlanarak düşünülen bu polis devletinin eleştirisinin ve onun ortadan kalkışının da, 18. yüzyılın ilk yarısında size daha önce sözünü ettiğim birtakım ekonomik sorunlar, özellikle de tahılların dolaşımına dair sorunlar yüzünden yaşandığı kanısındayım.

O halde, isterseniz o dönemde tahıl polisiyle ilgili gündeme getirilen kimi tema ve tezleri gözden geçirelim. İlk tezi hatırlayacaksınız. Burada kabaca fizyokratik literatüre gönderme yapıyorum ama göreceğiniz gibi bununla sınırlı kalmıyorum, zira sorun, her bir tezin içeriğinden ziyade, orada ortaya konan meseledir, yani söz konusu edilen şeydir, sorunun etrafında örgütlendiği şeydir. İşte bu fizyokratik literatürün veya daha genel olarak ekonomistlerin bu literatürünün ilk tezi şudur: Eğer kıtlığın önüne geçmek istiyorsak, yani tahılların bol olmasını istiyorsak, her şeyden evvel bu tahıl için iyi bir ücret ödenmesi gerekir.[24] Bu tez, bizzat doğruladığı şey düzeyinde, daha önceki tüm merkantilist politikada ortaya konulan ilkeye zıttır. Merkantilistler şöyle diyorlardı: Bol tahıl olması gerekir, bu tahılın ucuz olması gerekir; tahılın ucuz olması sayesinde mümkün olan en düşük maaşı ödeyebileceğiz, maaş bu kadar az olunca da ticareti yapılacak malların alım fiyatı düşük olacak, bu fiyat düşük olunca da bu malları yurtdışına satabileceğiz ve bu satış saye-

23 Bkz. yukarıda, 18 Ocak dersi, s. 29-31.

24 Tahılların "iyi fiyatı" konusunda bkz. mesela F. Quesnay, "Grains" maddesi (1757), *F. Quesnay et la physiocratie*, cilt 2, s. 507-509, ve "Hommes" maddesi *a.g.e.*, s. 528-530. Ayrıca bkz. G. Weulersse, *Le Mouvement physiocratique*, kitap 2, bölüm 3: "Le "bon prix" des grains", s. 474-577; ve *Les Physiocrates*, bölüm 4: "Le programme commercial: le Bon prix des grains," s. 129-171.

sinde mümkün olan en yüksek miktarda altın elde edebileceğiz. Yani tahılların ucuzluğuna yönelik bu politika, işçilerin az maaşına denk geliyordu. Oysa, size demin sözünü ettiğim fizyokratların tezinde, tahılın bolluğuyla onun iyi, yani yüksek fiyatı arasındaki bağ üzerinde ısrar edildiğini görüyorsunuz. Yani fizyokratlar ve genel olarak 18. yüzyıldaki ekonomistlerin düşüncesi, bazı tezleri diğerlerine karşı kullanmakla kalmıyor, tarımın kendisini, tarımdan elde edilen kârı, tarıma yapılabilecek bir yatırımı, köylünün iyi var oluşunu, köylü nüfusunun hayatta kalmaktan öteye geçmesini bir politik müdahalenin analizi ve hedefleri arasına dahil ediyordu. Başka türlü söylersek, şehrin ayrıcalıklı konumu etrafında örgütlenmiş olan şema burada yıkılmış oluyordu. Polis sisteminin şehir ayrıcalığı üzerinden çizilmiş gizil sınırları artık tutunamıyor, köy ve tarım sorununu ortaya çıkarıyordu. Ekonomistlerin sorunsalı da, tarımı akli bir yönetimselliğin temel öğesi olarak yeniden devreye sokuyordu. Şehrin yanı sıra toprak [*terre*] da, en az şehir kadar, hatta şehirden daha fazla, yönetimsel müdahalenin ayrıcalıklı nesnesine dönüşüyordu. Yani, toprağı hesaba katan bir müdahale söz konusu oluyordu. Ancak bu yönetimselliğin önemi, yalnızca toprağı hesaba katmakla kalmaz. Bu yönetimsellik, ürünlerin alım ve satımına, onların dolaşımlarına ve piyasaya yoğunlaşmak yerine, üretim üzerinde yoğunlaşır. Nihayet üçüncü olarak, bu yönetimsellik, en düşük fiyata üretilen şeyin başkalarına nasıl en ucuza satılacağı sorunuyla değil, geri dönüş sorunuyla ilgilenir, yani ürünün değerinin onun ilk üreticisi olan köylü veya çiftçiye nasıl iade edilebileceğiyle ilgilenir. O halde yönetimselliğin temel meselesi artık şehir değil toprak, dolaşım değil üretim, satışa çıkarma ya da satıştan gelen kâr değil, geri dönüştür. Polis teriminin 17. yüzyıl ve 18. yüzyılda anlaşıldığı biçimiyle bu polis sistemindeki ilk çatlak, tarım merkezli bir sisteme geçiş için şehirleşmenin azaltılması [*desurbanisation*], ticaret sorununun yerine üretim sorununun geçmesi ya da en azından üretim sorununun ortaya çıkmasıdır.

Ikinci tez. Hatırlayacaksınız, ikinci tez şuydu: Tahıl için iyi ödeme yapılırsa, yani tahılın fiyatı istediği kadar yükselirse, bu fiyat arz ve talep uyarınca, tahılın ender bulunması ve tüketicilerin arzusu uyarınca olabileceği kadar yükselebilirse, ne olur? Tahıl fiyatı sonsuzca yükselemez ve bir noktada sabitlenir, çok yüksek ya da çok düşük oranda değil, doğru oranda sabitlenir. Bu, doğru fiyat tezidir.[25] Peki tahıl fiyatı neden bu doğru oranda sabitlene-

25 İyi fiyat ya da piyasa fiyatı anlamında (Bkz. S.L. Kaplan, *Bread, Politics and Political Economy*, s. 59, n. 14: "Turgot için 'iyi fiyat' her zaman piyasa fiyatı anlamına gelir; dönem dalgalı da olsa, sakin de olsa bu böyledir. Bu anlamda doğru fiyat doğal fiyattır ya da *économistes* denenlerin

cektir? Zira, ilk olarak eğer tahıl yeterince yüksek bir fiyatta ise, çiftçiler mümkün olduğu kadar tahıl ekmekte bir sakınca görmeyeceklerdir, zira fiyat iyidir ve çok kâr elde etmeyi umarlar. Eğer çok ekerlerse, hasat daha iyi olacaktır. Hasat daha iyi olduğunda, tahılın nadirleşmesini bekleyerek onu biriktirme sevdası da daha az görülecektir. Bu durumda tüm tahıllar ticarete açılacaktır; ve fiyat iyi olduğu için, yabancılar tabii ki bu fiyattan faydalanmak için gönderebilecekleri kadar çok tahıl göndereceklerdir; öyle ki fiyat ne kadar yüksek olursa o kadar sabitlenme ve durağanlaşma eğilimi gösterecektir. Peki ekonomistlerin savunduğu bu ikinci ilke neyi eleştirir? Polisin temel meselesi olan şehir nesnesini değil. Eleştirdiği şey başkadır, polis sisteminin temel aracını, yani size biraz önce polis müdahalesinin gerekliliğinin ve imkânının disiplinin genelleşmesi üzerinden düşünüldüğü temel biçim olarak anlattığım tüzük düzenini [*réglementation*] eleştirir. Bu polis tüzüğü düzeninin temel ön kabulü, elbette, her şeyin belirsiz biçimde esnek olduğu ve hükümranın isteğinin ya da devlet aklına içrek bu akılsallığın derdinin de, her şeyi istediği yöne doğru çekmek olduğudur. Ekonomistlerin analizinde eleştirilen de tam olarak budur. Her şey esnek değildir, derler, ve bunun iki sebebi vardır. İlk olarak, olayların değiştirilemeyecek bir akışı vardır ve hatta değiştirmeye çalıştığınızda onları daha beter hale getirirsiniz. İşte bun nedenle, der ekonomistler, tahıl nadir olduğunda pahalanır. Eğer tam da nadir olan tahılın pahalı olmamasını, onun fiyatını sabitleyen tüzüklerle sağlamak isterseniz, o zaman ne olur? İnsanlar tahıllarını satmak istemezler, fiyat ne kadar düşürülmek istenirse o tahıl o kadar nadir olur, fiyatlar da artar. Dolayısıyla, olaylar esnek olmadığı gibi, bir anlamda onların akışını değiştirmek isteyenlere karşı bir direniş gösterirler. Yani sonuç, arzulananın tam tersi yöndedir. Olaylar direnç gösterirler. Bu tüzük düzeni istenen yöne doğru gitmemekle kalmaz, daha basit bir biçimde söylersek hiçbir yarar sağlamaz. Polisin tüzüğü yararsızdır, çünkü tam da size demin sözünü ettiğim analizin gösterdiği üzere, şeylerin akışının kendinden bir regülasyonu vardır. Tüzüğe bağlamak, zararlı olmaktan da öte, faydasızdır. Polis tüzüğünün yerine, şeylerin kendi akışından hareketle gerçekleşen bir regülasyonu geçirmek gerekir. Bu nokta da, *Polizei*, yani polis sisteminde açılan ikinci çatlaktır.

Ekonomistlerde bulunan üçüncü tez, nüfusun kendisinin bir zenginlik oluşturmadığıdır. Burada da kopuş son derece temeldir. Geçen sefer sözünü

---

bon prix adını verdikleri şeydir." Bu kavram hakkında bkz. önceki not. Teolojik-ahlâki gelenekteki "iyi fiyat" kavramı hakkında ve 18. yüzyıla kadarki polis söylemi hakkında bkz. *Naissance de la biopolitique*, 17 Ocak 1979 dersi, s. 49, not 2.

ettiğim polis sisteminde, nüfusun tek dikkate alınma biçimi sayı üzerinden oluyordu: Yeterince nüfus var mı? Cevap da hep şuydu: Asla yeterince olmaz. Neden asla yeterince olmaz? Çünkü çok çalışmak ve çok şey üretmek için çok fazla kol gücüne ihtiyaç vardır. Ücretlerin çok yükselmesini engellemek, üretilmesi ve ticareti yapılması gereken bu şeyler için asgari bir alım fiyatını garanti altına almak için çok fazla kol gücüne ihtiyaç vardır. Tabii bu kollara çalıştıkları ölçüde ihtiyaç vardır. Son olarak, bu çalışan kollara uysal olmaları ve onlara dayatılan tüzükleri kabul etmeleri şartıyla ihtiyaç vardır. İyi bir polis için gereken ve bir anlamda amaca uygun olan sayı, ancak çok sayıdaki uysal çalışan sayesinde elde edilir. Makineye girilen tek doğal veri, sayıdır. İnsanların üremelerini ve olabilecek en yüksek oranda üremelerini sağlamak gerekir. Bu sayı değişkeninin dışında, nüfusu oluşturan bireyler tebaadan [*sujets*] başka bir şey değildir, hukukun ya da polisin tebaası, ama her durumda tüzükleri uygulamakla yükümlü tebaa.

Oysa ekonomistlerle birlikte, nüfusu ele almanın çok daha farklı bir biçiminin söz konusu olduğunu görüyoruz. Yönetim nesnesi olarak nüfus, çalışan ve tüzükleri uygulayan belli sayıda ya da en yüksek sayıda bireyden ibaret olmayacaktır. Nüfus başka bir şeydir burada. Neden? İlk olarak şu yüzden: Ekonomistler için sayı kendinde bir değer değildir. Elbette, çok üretmek için yeterli nüfus gerekir, özellikle de yeterli çiftçi nüfusu gerekir. Ama bunun fazla olmaması gerekir, yani ücretlerin çok düşük olmaması, insanların çalışmaktan çıkar sağlamaları, aynı zamanda tükettikleri şeyler yoluyla fiyatları yüksek tutmaları gerekir. Yani nüfusun değeri mutlak değil, görelidir. Belli bir toprağın üzerinde olması istenen insanın optimum bir sayısı vardır ve bu istenen insan sayısı, olası işgücü ve kaynağa, fiyatları ve genel olarak ekonomiyi ayakta tutmak için gerekli tüketime bağlı olarak değişkenlik gösterir. İkinci olarak, mutlak olmayan bu sayı otoriter bir biçimde sabitlenmemelidir. 16. yüzyılda "mutlu şehirler kurmak için yeterli ve gerekli insan sayısı işte şudur" diyen ütopistler gibi davranmamak gerekir. Aslında insanların sayısı kendiliğinden ayarlanacaktır. İnsanlara sağlanacak kaynaklar sayesinde ayarlanacaktır. Nüfusun bir yerden bir yere nakli ya da doğumların ayarlanması gibi meseleleri bir yana bırakıyorum. Her durumda, bütün ekonomistlerin söylediği ve Quesnay'nin de özellikle belirttiği husus,[26] nüfusun kendiliğinden ayarlandığı, belli bir yerdeki durum sayesinde insanların sayısının doğal olarak belirlendiğidir. Belli bir yerdeki nüfusun sayısının da, zamana ya-

26 Bkz. yukarıda s. 64-66, not 19 ve 24.

yarak baktığınızda, hiçbir müdahalede bulunmanıza gerek olmadan, durum sayesinde ayarlandığını görürsünüz. O halde nüfus sonsuzca değiştirilebilir bir veri değildir. Üçüncü tez de budur.

Ekonomistlerde bulunan dördüncü tez ise, ülkeler arasındaki ticareti serbest bırakmaktır. Burada da polis sistemiyle temel bir fark olduğunu görüyorsunuz. Polis sisteminde, hatırlayacaksınız, diğer ülkelere en yüksek miktardaki malı yollamak ve karşılığında en yüksek miktarda altın almak, bu altının ülkeye geri gelmesini ya da gelmesini sağlamak söz konusuydu – polisin hedefi olan bu kuvvet artışının temel öğelerinden biri buydu. Şimdi ise, en yüksek miktardaki altını geri getirmek ya da getirmek için satmak söz konusu değildir. Ekonomistlerin sözünü ettikleri bu yeni yönetimsellik tekniklerinde söz konusu olan, yabancı ülkeleri, her ülkenin içinde olup biten bu regülasyon mekanizmalarına dahil etmektir. Yabancı ülkelerdeki yüksek fiyatlardan yararlanarak onlara en yüksek miktarda tahıl yollamak ve ülkenin içerisindeki fiyatların yükselmesine izin vererek, yabancı tahılın ülkeye girmesini sağlamak söz konusudur. Yani rekabet serbest bırakılır, peki ama neyle neyin arasındaki rekabet? Buradaki rekabet size geçen sefer sözünü ettiğim, Avrupa alanı içerisindeki kuvvetler dengesine ve polis sistemine dahil olan, devletlerin arasındaki rekabet-çekişme değildir. Burada, bireyler arasındaki rekabet söz konusudur. Devletin, kamunun ya da nüfusun bireylerin bu davranışlarından bir anlamda kâr sağlamasını mümkün kılan, yani tahılları iyi bir fiyatta tutan ve en iyi ekonomik durumu yaratan şey, tam da birbirleriyle rekabet içindeki özel bireylerin bu çıkar oyunudur. Peki bütünün mutluluğu, herkesin ve her şeyin mutluluğu neye bağlıdır? Polis biçimi altında mekânı, toprağı ve nüfusu tüzüğe bağlayan bu otoriter devlet müdahalesine değil. Devlet ya da hükümet, birikme ve regülasyon fenomenleri sayesinde herkese faydası dokunan özel çıkar mekanizmalarını özgür bıraktığında, herkesin iyiliği her bir kimsenin davranışı sayesinde sağlanacaktır. Bu durumda, devlet her bir kimsenin iyiliğinin kaynağı değildir. Burada artık, polis örneğinde söz konusu olduğu gibi –geçen sefer söylediklerimi hatırlayacaksınız– her bir kişinin iyi biçimde var olmasının devlet tarafından kullanılması ve bütünün mutluluğu ya da iyi var oluşu olarak yeniden ortaya konması söz konusu değildir. Şimdi söz konusu olan, devletin ancak her bir kimsenin iyi var oluşunu ayarlamak için, her bir kimsenin çıkarını herkese faydası dokunacak şekilde ayarlamak için, hatta daha ziyade bunun kendiliğinden ayarlanması için müdahalede bulunmasıdır. Burada artık devlet, her bir bireyin mutluluğunu herkesin mutluluğuna dönüştürmenin aşkın ve sentetik kaynağı olarak değil, çıkarların regü-

latörü olarak ortaya çıkar: Buradaki köklü değişim bizi, 18., 19. ve 20. yüzyılların tarihi açısından temel bir öğe teşkil edecek bir şeyle karşı karşıya bırakır – yani: Özel çıkarların temel ve doğal oyununa nazaran devletin oyunu, devletin rolü ne olacaktır?

Tahıllar, tahıl polisi ve azlığı önleme araçları hakkındaki bu tartışma üzerinden ortaya çıkan şeyin yeni bir yönetimsellik biçimi olduğunu, polis devleti fikriyle beliren yönetimselliğe neredeyse taban tabana zıt bir yönetimsellik biçimi olduğunu görüyoruz. Elbette 18. yüzyılda, aynı dönemde, yönetimsel aklın bu dönüşümünün, bu yeni yönetimselliğin ortaya çıkışının başka işaretleri de mevcuttur. Ama bana öyle geliyor ki, altı çizilmesi gereken nokta, burada olup biten her şeyin adına "ekonomi" denen alan etrafında olup bittiğidir. 18. yüzyılda polis devleti eleştirisini ilk getirenler hukukçular değildi. Elbette, polis devletiyle ve onun kraliyet iktidarıyla idaresine sağladığı doğrudan eylem imkânlarıyla karşılaşınca, 17. yüzyıl hukukçularında –18. yüzyıldakilere göre daha çok gözlemlenen– bir homurdanma ve hoşnutsuzluk olmuş, bu kişiler belli bir noktaya kadar kararsız kalmış, kimi zaman da bu polis devletinin ortaya çıkışı konusunda eleştirel olmuşlardır. Ancak bütün bu eleştiriler hukukun geleneksel bir kavranışına ve bu hukukun bireylere tanıdığı ayrıcalıklara gönderme yapıyordu. Onlar için söz konusu olan, giderek zıvanadan çıktığını düşündükleri bir kraliyet iktidarını sınırlandırmaktan ibaretti. Hukukçularda, polis devletini eleştirenlerde bile, yeni bir yönetim sanatını tanımlama çabası ya da denemesi olmamıştır. Buna karşılık, polis devletini yeni bir yönetim sanatı imkânı, yeni bir yönetim sanatının doğuşu üzerinden eleştirenler ekonomistler olmuştur. Aslında birbirlerine tamamen zıt olan ve aralarında bir yüzyıllık bir zaman bulunan bu iki büyük aileyi bir şekilde birbirlerine paralel olarak okumak gerekir. Hatırlayacaksınız, 17. yüzyıl başında politikacıların tam bir tarikat olarak, bir tür sapma olarak algılandıklarını görmüştük.[27] Politikacılar, yeni bir yönetim sanatını –nasıl desek?– dünyanın düzenine, dünyanın erdemine uygunluk olarak tanımlamayan, bu sanatı; Ortaçağ'da ve hala 16. yüzyılda yönetim sanatlarının çerçevesini oluşturan bu büyük kozmo-teolojinin terimleriyle tanımlamayan kişilerdir. Politikacılar şöyle derler: Bu dünya ve doğa meselesini bir yana bırakalım, yönetim sanatına içrek aklı arayalım, yönetim aklına özgü hesap biçimlerinin ve akılsal ilkelerin neler olduğunu tam olarak belirlemeyi sağlayacak bir ufuk tanımlayalım. Bu şekilde devlet alanını Ortaçağ düşüncesindeki ve

27 Bkz. yukarıdaki 8 Mart dersi, s. 218.

Rönesans düşüncesindeki kozmo-teolojik dünyadan soyutlayarak, yeni bir akılsallık tanımladılar. Temel bir sapkınlık, politikacıların sapkınlığı. İşte neredeyse bir yüzyıl sonra yeni bir tarikat belirdi ve gerçekten de tarikat olarak algılanan[28] bu oluşum, ekonomistlerin tarikatıydı. Peki bu ekonomistler, neye göre sapma gösteriyorlardı? Egemenliğin bu kozmo-teolojik düşüncesine göre değil, devlet aklı etrafında oluşmuş bir düşünceye göre, devlete ve polis devletine göre sapma gösteriyorlardı. Yeni bir yönetim sanatı yaratanlar da onlardı, bunu yine bir akıl şeklinde yapıyorlardı ancak bu sadece devlet aklı değildi – daha belirli bir şekilde söylemek gerekirse, bu, o sırada ortaya çıkan bu yeni alanın, yani ekonominin dönüştürdüğü devlet aklıydı. Ekonomik akıl devlet aklının yerine geçmez, ancak devlet aklına yeni bir içerik kazandırır ve dolayısıyla devlet akılsallığına yeni biçimler verir. Öteki yönetimselliğin 17. yüzyılda ortaya çıkışından bir yüzyıl sonra, ekonomistlerle birlikte işte bu yeni yönetimsellik doğar. Politikacıların yarattığı yönetimsellik polisi doğurmuştu, ekonomistlerinki ise bence modern ve çağdaş yönetimselliğin temel hatlarından birkaçını gözler önüne serer.

Elbette, bunun da devlet aklına dahil olduğunu unutmamak gerekir. Yani ekonomistlerin çerçevesini çizdiği bu yeni yönetimselliğin kendisine koyduğu amaç, devletin kuvvetlerini belli bir denge içinde tutmak, Avrupa alanındaki dış dengede ve düzen biçimini alan iç dengede tutmaktır. Ancak ekonomistlerin düşüncesine hâkim olan bu devlet akılsallığı, bu devlet aklı dönüşecektir – benim saptamak istediğim de işte bu temel dönüşümlerden bazılarıdır.

İlk olarak, biraz önce son derece şematik bir biçimde sözünü ettiğim tahıl polisi ve bu sorunun ele alındığı yeni ekonomi analizinin, bir kerteye kadar "doğal" olduğu söylenebilecek süreçlere gönderme yaptığı söylenebilir. Bir an için size birkaç hafta önce söylediğim şeyleri hatırlayalım.[29] Kabaca, Ortaçağ ve Rönesans geleneklerinde, iyi bir yönetim, iyi düzenlenmiş bir krallık, dünyanın Tanrı tarafından istenmiş düzenine dahil olmalıydı. Yani iyi yönetim, bu büyük kozmo-teolojik çerçeveye dahil oluyordu. Bu doğal düzene nazaran, devlet aklı yeni bir kesim işlemi gerçekleştirmiş, hatta radikal bir kesinti meydana getirmişti: Devlet, kendi akılsallığının yeni gerçekliğini de beraberinde getirerek ortaya çıkmıştı. Yani Ortaçağ'ın politik düşüncesini çerçeveleyen bu eski doğallıktan kopulmuştu. Doğal-olmayış, mutlak bir yapaylık, her durumda bu eski kozmo-teolojiyle kopuş – size sözünü ettiğim ateizm

28 Bkz örneğin tarikatın her çehresini, "tapındığı şeyi, törenlerini, dilini ve gizemini" gülünçleştiren Grimm (alıntılayan: G. Weulersse, *Les Physiocrates*, s. 25).

29 Bkz. yukarıdaki 8 Mart dersi, s. 203-205.

suçlamalarını doğuran da buydu.[30] Polisin bu yönetimselliğinin yapaycılığı [*artificialisme*], bu devlet aklının yapaycılığı.

Oysa ekonomistlerin düşüncesiyle birlikte doğallık yeniden ortaya çıkar, daha doğrusu yeni bir doğallık belirir. Fiyatlar arttığında, fiyatların artmasına izin verildiğinde, bu artışın kendiliğinden durmasını sağlayan mekanizmaların doğallığıdır bu. Nüfusun yüksek ücretlerle, ücretler sabitlenene dek artmasını ve daha sonra artmamasını sağlayan doğallıktır. Yani bu doğallık, sizin de gördüğünüz gibi, Ortaçağ'da ve 16. yüzyıldaki devlet aklının çerçevesini çizip onu destekleyen evren doğallığından çok farklı tiptedir. Tam da politikanın, devlet aklının, polisin yapaylığına karşıt olarak düşünülen bir doğallıktır bu. Ancak bu karşıtlık, son derece belirli ve özel kiplerle kurulur. Bunlar dünyanın doğası olarak anlaşılan doğanın kendisine ait süreçler değildir; söz konusu olan, insanların kendi aralarındaki ilişkilere özgü bir doğallıktır, insanlar birlikte oturduklarında, birlikte bulunduklarında, mübadele ettiklerinde, çalıştıklarında, ürettiklerinde ortaya çıkan şeye özgü bir doğallıktır. Yani o zamana dek var olmayan bir şeyin, o sırada tam olarak adı konmasa da en azından bu şekilde düşünülmeye ve analiz edilmeye başlayan bir şeyin doğallığıdır: Toplumun doğallığı.

İnsanların ortak var oluşuna özgü bir doğallık olarak toplum – işte ekonomistlerin alan olarak, bir nesneler alanı, olası bir analizin alanı, bilme ve müdahale alanı olarak ortaya çıkardıkları şey budur. İnsana özgü doğallığın özgül alanı olarak toplum, işte ismine "sivil toplum" adı verilen ve devletin karşıtı olarak düşünülen şeyi ortaya çıkaracaktır.[31] Sivil toplum, devletin basit bir ürünü ve sonucu olarak düşünülemeyecek şey değilse nedir? Ancak diğer yandan, insanın doğal var oluşu gibi bir şey de değildir. Sivil toplum, yönetimsel düşüncenin, 18. yüzyılda doğan yeni yönetimsellik biçimlerinin, devletin zorunlu bağlaşığı [*corrélatif*] olarak ortaya koydukları şeydir. Devlet neyle uğraşmalıdır? Neden sorumlu olmalıdır? Neyi bilmelidir? Neyi tüzüğe bağlamalı ya da en azından regüle etmeli, neyin doğal regülasyonlarını takip etmelidir? Devletin takip etmesi gereken doğa ilkel bir doğa olmadığı gibi, hükümran bir iradeye sınırsızca tabi olan ve onun talepleri doğrultusunda eğilip bükülen bir dizi tebaanın doğası da değildir. Devlet bir toplumdan, bir sivil toplumdan sorumludur ve sağlaması gereken şey, bu sivil toplumun idaresidir. Yalnızca bir araya toplanmış tebaa üyeleriyle ilgilenen bir polis akıl-

30 *A.g.e.*

31 Michel Foucault bu sivil toplum kavramına daha ayrıntılı olarak *Naissance de la biopolitique*'in 4 Nisan 1979 dersinde geri dönecektir (s. 299 ve sonrası).

sallığıyla ve devlet aklıyla karşılaştırıldığında, son derece temel bir dönüşümdür bu. Altını çizmek istediğim ilk nokta işte buydu.

İkinci nokta ise şudur: Bu yeni yönetimsellik çerçevesinde ve bu toplumsal doğallık ufkuyla eş zamanlı olarak, yeni bir bilgi temasının ortaya çıktığını görüyorsunuz – "yönetime özgü bir bilgi" diyecektim ama tam olarak doğru olmaz bu. Sonuçta ekonomistlerin sözünü ettikleri bu doğal fenomenlerde neyle karşı karşıyayız? Herhangi bir bilimsel bilgiyle aynı tipteki bilgi usulleriyle [*procédés*] bilinebilecek süreçlerle karşı karşıyayız. Merkantilistlerin asla taşımadıkları bilimsel akılsallık iddiası, 18. yüzyıl ekonomistleri tarafından talep edilir: İspatlama kuralının bu alanlara da uygulanması gerektiğini söylerler.[32] Dolayısıyla, 17. yüzyıldaki devlet aklının ortaya koyduğu şey artık o kuvvet hesapları ve diplomatik hesaplar değildir. Söz konusu olan artık bizzat kendi usulleri itibariyle bilimsel olan bir bilgidir.* İkinci olarak, bu bilimsel bilgi, iyi bir yönetim için mutlak suretle vazgeçilmezdir. Bu tür analizleri, bu süreçlerin bilgisini dikkate almayan, bu tür bir bilginin sonucuna itibar etmeyen bir yönetim başarısız olmaya mahkûmdur. Mesela, akılsallığın ve ispatlamanın tüm kurallarına rağmen, tahıl ticaretini tüzüğe bağlamaya çalışan ve azami fiyatları sabitleyen bir yönetim körlemesine hareket etmektedir, bizzat kendi çıkarlarına karşı davranmaktadır, kelimenin tam anlamıyla, bilimsel anlamda yanılıyordur. Yani, yönetim için vazgeçilmez olan bir bilimsel bilgi söz konusudur, ama burada son derece önemli olan nokta, bu bilginin yönetimin kendisine içrek bir bilgi olmamasıdır. Yani bu hiçbir şekilde yönetim sanatının içinde yer alan bir bilgi, yönetenlerin pratiğinin içinde belirmesi gereken bir hesap değildir. Burada, bir anlamda yönetim sanatıyla baş başa kalmış, onun dışında duran, yönetimde yer almayanların ya da yönetim sanatına dahil olmayanların da temellendirebilecekleri, kurabilecekleri, geliştirebilecekleri, kanıtlayabilecekleri bir bilim vardır. Ancak yönetim bu bilimin sonuçlarına, neticelerine sırt çeviremez. Yani gördüğünüz gibi, iktidar ve bilme arasındaki ilişkilerin, yönetimle bilim arasındaki ilişkinin son derece özgül bir tipi söz konusudur burada. Hem bilme hem de iktidar, hem bilim hem de karar mercii olan bu yönetim sanatının o zamana dek işleyen epey bulanık birliği ayrışıp, çözülmeye başlar ve iki kutup belirir – giderek teorik

32 Bkz. *Encyclopédie* (cilt VI) içerisinde, Quesnay'in anonim bir şekilde yazdığı "Évidence" ["İspat"] maddesi (*F. Quesnay et la physiocratie* içinde, cilt 2, s. 397-426).

(*) Elyazması şunu belirtir (sayfa 21): "Bu bilgi ekonomi politiktir; devleti zenginleştirmek için gerekli usullerin basit bilgisi olarak değil, zenginlik ve nüfus dalgalanmalarını üç farklı açıdan (üretim, dolaşım, tüketim) birbirine bağlayan bilgi olarak. O halde burada, ekonomi politiğin doğuşu söz konusudur.

açından saf olduğu iddiasına sarılan bir bilimsellik, yani ekonomi, kararlarını bu bilimselliğe dayandırmak durumundaki bir yönetim tarafından ciddiye alınma hakkını talep eder. Bu da işte bence önemli olan ikinci noktaydı.

Bu yeni yönetimsellikteki üçüncü önemli nokta, elbette, nüfus sorununun yeni biçimler altında ortaya çıkışıdır. Bu ana kadar, nüfustan [*population*] ziyade nüfus artışı [*peuplement*] ya da nüfus azalmasının [*dépopulation*] karşıtı söz konusuydu. Sayı, çalışma ve uysallık söz konusuydu – bunlardan size söz ettim. Şimdi ise, nüfus hem özgül hem de başka etkenlere bağlı bir gerçeklik olarak belirecektir. Nüfus bir yandan ücretlere bağlı, iş imkânlarına ve fiyatlara bağlı bir gerçekliktir, ancak diğer yandan, iki anlamda özgüldür. İlk olarak, nüfusun kendi dönüşüm ve yer değiştirme yasaları vardır ve zenginlik gibi o da doğal süreçlere tabidir. Zenginlik yer değiştirir, dönüşür, artar ya da azalır. İşte, aynı olmasalar da aynı tipte olan ya da en azından zenginliğinki kadar doğal olan süreçler sayesinde, nüfus da dönüşür, artar, azalır ya da hareket eder. Yani nüfusa içkin bir doğallık vardır. Diğer yandan ise, nüfusun diğer özgül yanı, bireylerin her biriyle diğerleri arasında bir dizi etkileşim, dolaşım yayılım etkisinin oluşmasıdır ve bunlar, bir bireyle diğerleri arasındaki ilişkinin, devlet tarafından oluşturulmuş ya da istenmiş bir ilişki değil, kendiliğinden gelişen bir ilişki olmasını sağlar. Nüfusu belirleyen, tam da çıkarların mekaniğinin bu yasasıdır. Nüfus doğaldır ve nüfus içerisinde çıkarları birleştirme yasası söz konusudur. Böylelikle nüfus, hükümrana ve polisin (burada söz konusu olan 17. yüzyılda kullanıldığı geniş anlamında polis olsa bile) müdahalesine tabi olan tebaa üyeleri dizisinden çok daha yoğun, derin, doğal bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak, nüfus gerçekten de bu doğallığa, bu derinliğe, iç regülasyon mekanizmalarına sahip olduğu ölçüde, devletin de artık bireyleri tüzüklere tabi kılmaktan vazgeçmesi ve, bu yeni gerçekliği hesaba katması gerekecektir. Nüfusun doğallığı içerisinde hesaba katılması, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bir kısım bilimin, ya da en azından pratik ve müdahale biçiminin gelişimini doğurur. Bunlar, toplumsal tıp [*médecine sociale*], ya da o dönemde adına kamu hijyeni denen şey, demografi sorunları gibi alanlardır – yani devletin yeni bir işlevinin, nüfusu doğallığı içinde ele alma işlevinin ortaya çıktığı alanlardır. Tebaa üyelerinin yan yana gelişi anlamındaki nüfusun yerine, doğal fenomenlerden oluşan bir nüfus geçer.

Şimdi ise yönetimselliğin dördüncü büyük dönüşümüne gelelim. Nüfus olgularının ve ekonomik süreçlerin doğal süreçlere tabi olmasının anlamı nedir? Bunun anlamı, onlara bir dizi yasak, buyruk, emir gibi tüzük sistemleri

dayatmanın hiçbir haklı tarafının, hatta hiçbir faydasının olmadığıdır. Devletin ve dolayısıyla ona buyrulacak yönetimsellik biçiminin, bu doğal süreçlere uymak, hiç değilse onları hesaba katmak veya onlarla oynamak gibi temel bir ilkesi olacaktır. Yani bir yandan, devlet yönetimselliğinin devreye girişi sınırlı olmalıdır, ancak yönetimselliğe konan bu sınır yalnızca bir tür olumsuz ket vurma da değildir. Bu şekilde sınırlanmış alanın içerisinde tüm bir müdahaleler, mümkün ve zorunlu müdahaleler alanı açılacak, ancak bu müdahalelerin biçimi, zorunlu olarak, genel olarak ve sıklıkla tüzük biçimi olmayacaktır. Manipüle etmek, teşvik etmek, kolaylaştırmak, serbest bırakmak [*laisser faire*] gerekir – başka bir deyişle, tüzüğe bağlamak yerine idare etmek [*gérer*] gerekir. Bu idarenin [*gestion*] hedefi bir şeyleri engellemekten ziyade, gerekli ve doğal regülasyonların işlemesini sağlamak veya doğal regülasyonların devreye girmesine izin verecek regülasyonlar gerçekleştirmektedir. O halde, bu doğa fenomenlerini bir çerçeveye oturtmak gerekir, öyle ki yoldan çıkmasınlar ya da beceriksiz, keyfi veya körlemesine bir müdahale onları yoldan çıkaramasın. Yani güvenlik mekanizmaları kurmak gerekir. Güvenlik mekanizmalarının ya da devlet müdahalelerinin esas işlevi, nüfusa içkin süreçlerden veya ekonomik süreçlerden oluşan bu doğal fenomenlerin güvenliğini sağlamaktır – yönetimselliğin temel amacı işte budur.

Özgürlüğün, yalnızca hükümranın ya da yönetimin iktidarına, hak ihlalleri ve usulsüzlüklerine meşru bir şekilde karşı çıkan bireylerin hakkı olarak değil, yönetimselliğin bizzat kendisinin vazgeçilmez bir öğesi olarak ele alınması da buradan ileri gelir. İyi yönetmek, ancak özgürlük ya da kimi özgürlük biçimleri korunursa mümkün hale gelir. Özgürlüğün korunmaması, yalnızca yasaya nazaran kimi hak ihlalleri yapmak değil, daha basit bir şekilde gerektiği gibi yönetmeyi bilmemektir. Özgürlüklerin ve bu özgürlüğe ait sınırların yönetimsel pratik alanına dahil edilmesi artık bir zorunluluk haline gelmiştir.

Size sözünü ettiğim o aşırı tüzükçü polisin nasıl çözüldüğünü de bu şekilde görüyorsunuz. Hâlâ 17. yüzyılda polisi tanımlayan, toprağın ve tebaa üyelerinin tüzüğe bağlanma hali, bütün bunlar tabii ki burada sorgulanmaya başlıyor ve bu andan itibaren bir anlamda ikili bir sisteme geçiliyor. Bir yandan, devletin kuvvetlerini arttırmaya yönelik, ekonomiye ve nüfusun idaresine bağlı bir dizi mekanizma; diğer yandan ise, düzensizliğin, kuralsızlıkların, kanunsuzlukların ve cürümlerin engellenmesini ya da bastırılmasını sağlayan bir aygıt veya bir dizi araç. Yani, 17. ve 18. yüzyıllarda klasik anlamda polise ait olan mesele, yani genel düzeni koruyarak devletin kuvvetlerini arttırma

ya yönelik bu bütünlüklü proje artık yerinden oynayacak, daha doğrusu artık farklı kurumlarda veya mekanizmalarda vücut bulacaktır. Bir yandan, fenomenlerin teşvik edilmesi ve regüle edilmesini sağlayan büyük mekanizmalar: Ekonomi, nüfusun idaresi, vb. Diğer yandan ise, tam anlamıyla olumsuz işlevler, yani birtakım düzensizliklerin oluşmasını engellemeye yönelik bir araç anlamında, modern anlamda polisin kuruluşu. Bir yandan düzen içinde büyüme ve bir dizi mekanizma, aygıt ve kurum tarafından sağlanan olumlu işlevler; diğer yandan ise polisin işlevi olan düzensizliğin giderilmesi. Böylelikle, polis kavramı tam olarak taraf değiştirir, marjinalleşir ve bizim tanıdığımız tamamen olumsuz anlamına kavuşur.

Kısaca söylersek, 17. yüzyılda kendisini tamamen kapsayıcı ve bütünleştirici bir polis projesi olarak ortaya koyduğunu düşünen yeni yönetimsellik, şimdi, bir yanıyla, ekonomi gibi bir doğallık alanına başvurmak durumundadır. Nüfusları idare etmek zorundadır. Aynı zamanda da özgürlükleri koruyan bir hukuk sistemi örgütlemek zorundadır. Son olarak da, polis gibi olumsuz ama doğrudan bir müdahale aracı geliştirmek zorundadır. Ekonomik pratik, nüfusun idaresi, özgürlük ve özgürlüklerin korunmasına dayalı bir kamu hukuku, bastırma işlevine sahip bir polis: Gördüğünüz gibi, devlet aklıyla yakın ilişki içinde ortaya çıkan eski polis projesi çözülür ya da dört öğeye ayrılır –ekonomik pratik, nüfusun idaresi, özgürlüklerin korunması ve hukuku, polis–; bu dört öğe de, kendisi 18. yüzyılda hiç değişmemiş olan büyük diplomatik ve askerî düzeneğe eklemlenir.

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[33] dedikleri şeyin dışında da, yani devleti sürekli kendisini olumlayan ve büyük bir canavar veya otomatik makina gibi büyüyen bir şey gibi görmeden de yapılabilir. Modern devletin ve aygıtlarının soybilimi, devlet aklının bir tarihinden hareketle yapılabilir. Toplum, ekonomi, nüfus, güvenlik, özgürlük: Bunlar, bizim hâlâ çağdaş dönüşümlerinin arkasında biçimlerini seçebildiğimiz yeni yönetimsellik öğeleridir.

Bana bir iki dakika daha müsaade ederseniz, bir şey daha eklemek istiyorum. Hatırlayacaksınız, Ortaçağ'da sizlerin de yakından bildiği ve yoğun

33 8 Mart dersinin sonunda kullanılmış olan bu ifade (bkz. yukarıda s. 253: "İktidardan söz ettiğimizde, iktidarın döngüsel ve içsel bir ontolojisini yapmaktan başka bir şey yapmadığımızı düşünenler olduğunu biliyorum"), Foucault'nun 1970'lerin ortasından itibaren işlemeye başladığı iktidar analizine yapılan kimi eleştirileri konu almaktadır.

biçimde gelişen pastoral iktidar ve insanların yönetimi, aynı zamanda karşı tutumların oluşumunu da teşvik etmişti – daha doğrusu, insanları yönlendirmeye yönelik bir sanat, proje ve kurumlar, onlara karşı çıkan karşı-tutumlarla aynı anda ortaya çıkmıştı. Size bu direniş hareketlerine benzer hareketlerden ya da pastoral tutumu dönüştürmeye yönelik hareketlerden söz etmiştim. Burada da benzer bir şeyin söylenebileceğini, modern biçimindeki yönetimsellik konusunda da bu analizin sürdürülebileceğini sanıyorum. Aslında burada, benzerlikler kurmak değilse bile, bazı eşleştirmelerin yapılıp yapılamayacağını düşünmek gerek. Size, insanları yönlendirmenin pastoral sanatıyla ona çağdaş olan karşı-tutumlar arasında bir dizi geçişin ve karşılıklı dayanağın bulunduğunu, aslında buralarda söz konusu olanın esas itibariyle aynı şey olduğunu göstermeye çalışmıştım. Şimdi ise, modern yönetimsellik sisteminde "karşı-tutumlar" olarak adlandırabileceğimiz şeyin analizini şu şekilde yapıp yapamayacağımıza bakalım: Modern yönetimsellikle birlikte gelişmeye başlayan karşı-tutumların, aslında bu yönetimsellikle aynı öğeleri mesele ettiğini; 18. yüzyılın ortasından itibaren, devlet aklını ve onun temel taleplerini reddeden bir dizi karşı-tutumun geliştiğini; bu karşı-tutumların da bunu yapmak için bizzat bu devlet aklının ortaya çıkardığı öğelerden yola çıktıklarını söyleyebiliriz? Bu öğeler, tam da devletin karşısında konumlandırılmış olan toplum, hataya, kalın kafalılığa, körleşmeye karşı ekonomik hakikat, özel çıkara karşı herkesin çıkarı, doğal ve canlı gerçeklik olarak nüfusun mutlak değeri, güvensizliğe ve tehlikeye karşı güvenlik, tüzüğe karşı özgürlüktür.

Daha şematik bir biçimde ve size bu konuda söylemek istediklerimin hepsini özetlemeye çalışarak söylersek, şöyle diyebiliriz: Aslında devlet aklı, siz de hatırlayacaksınız, modern yönetimselliğin ve tarih biliminin ilk yasası, temel yasası olarak, insanın artık sınırsız bir zamanda yaşayacak oluşunu koyuyorlardı. Hükümetler, devletler hep olacaktır ve bunların sonunun gelmesini beklemeyin. Devlet aklının yeni tarihselliği, dünyanın son günlerindeki imparatorluğu, eskatolojinin krallığını reddediyordu. 16. yüzyılın son günlerinde ifade edilen ve bugün hâlâ ayakta kalan bu temaya karşı, zamanın sonuna erişeceğimiz bir zamanın geleceğini, bir eskatolojinin ya da nihai bir zamanın mümkün olduğunu, politik ya da tarihsel zamanın tamamlanışının veya askıya alınışının mümkün olduğunu iddia eden bazı karşı-tutumların geliştiğini görüyorsunuz. Peki onlara göre devletin bu sınırsız yönetimselliğini durduran ne olacaktır? Tam da toplumun kendisinin ortaya çıkışı olacaktır. Sivil toplum devletin zorlamasından ve boyunduruğundan kurtulduğu gün, devlet iktidarı nihayet bu sivil toplumun içinde eriyip gittiğinde –ki bu sivil

toplumun kendisinin yönetimsel aklın aldığı biçimde, onun analizinde doğduğunu size göstermeye çalışmıştım– işte o gün, tarihin değilse bile politikanın ve devletin zamanının sonu gelecektir. Bu devrimci eskatoloji, 19. ve 20. yüzyılı bir hayalet gibi kat etmiştir. Yani karşı-tutumun ilk biçimi, sivil toplumun devleti yeneceği bir eskatolojinin savunulması olmuştur.

İkinci olarak, devlet aklının nasıl olup da bireylerin itaatini temel ilke olarak ortaya koyduğunu ve bireylerin tabi oluşunun artık feodal sadakat biçiminde değil, kişilerin tutumları itibariyle devletin buyruklarına yönelik bütünlüklü ve kapsayıcı şekilde itaat etmeleri biçiminde geliştiğini göstermeye çalışmıştım. Şimdi ise, karşı-tutumların, karşı-tutum biçiminde ortaya çıkan taleplerin anlamının şu şekilde geliştiğini görüyoruz: Nüfusun, devletle arasındaki tüm itaat bağlarını keserek, ona karşı ayaklanma hakkına –tabii hukuki anlamda değil ama özsel ve temel haklar anlamında– sahip olacağı bir an olmalıdır. O zaman nüfus şöyle diyecektir: Bu itaat kurallarının yerini alması gereken şey benim yasamdır, benim taleplerimin yasasıdır, bizzat nüfus olmamdan gelen doğamın yasasıdır, temel ihtiyaçlarımın yasasıdır. Sonuç olarak eskatoloji; ayaklanmaya, başkaldırmaya ve tüm itaat bağlarını koparmaya yönelik mutlak bir hak biçimini –bizatihi devrim hakkı biçimini– alır. İkinci büyük karşı-tutum biçimi de budur.

Son olarak, devlet aklının, nasıl insanlar, nüfus ve toprakta olup bitenler hakkındaki, bireylerden meydana gelen kitle içinde olup bitenler hakkındaki belli bir hakikate sahip olanın devlet ya da devletin temsilcileri olması gerektiğini varsaydığını göstermeye çalışmıştım. İşte karşı-tutumlar, hakikat sahibi olarak devlet temasının karşısına şunu çıkarırlar: Ulusun bizzat kendisi, bütünlüğü içinde, kendisine, ne istediğine ve ne yapması gerektiğine dair hakikate, her bir noktasında ve kitlesinin bütününde, belli bir anda sahip olmaya yetkin olmalıdır. Kendi bilmesine sahip bir ulus fikri veya kendi kendisine karşı şeffaf olan ve kendi hakikatini elinde tutan bir toplum fikri söz konusudur– bu hakikati ifade eden merci, bu nüfusun bir öğesi veya bir örgüt, bir parti, ancak neticede nüfusun tümünü temsil eden bir merci olsa bile. Buna göre, toplumun hakikati, devletin hakikati, devlet aklı, tüm bunlara sahip olması gereken, devlet değil ulusun bütünüdür. İşte 16. yüzyılda ortaya çıktığı haliyle devlet aklına taban tabana zıt olan üçüncü bir karşı-tutum biçimi de budur – ancak bu karşı tutum da devlet aklının bizzat kendi dönüşümü içerisinde ortaya çıkan bu çeşitli kavramlara, çeşitli öğelere dayanır.

Devleti sivil toplumun karşısına dikmek, nüfusu devletin karşısına koymak, ulusu devlete zıt olarak düşünmek, bütün bunları devletin ve modern

devletin doğuşu içerisinde oyuna dahil edilmiş olan öğelerdir. Devlet ve ona karşıt olan unsurlar için bahis konusu teşkil edecek öğeler işte bunlardır. Bu anlamda, devlet aklının tarihi, yönetimsel *ratio*'nun tarihi, yönetimsel aklın ve ona karşı çıkan karşı-tutumların tarihi birbirlerinden ayrılamaz.*

* * *

İşte size söylemek istediklerimin hepsi buydu. Bu sene yapmak istediğim her şey, şunu göstermeye yönelik küçük bir yöntem deneyinden ibaretti: Temel niteliğini pastoralliğin verdiği bu görece yerel, görece mikroskobik iktidar biçimlerinin analizinden yola çıkarak, paradoks ve çelişkilere düşmeden, devlet gibi genel meselelere varmak mümkündür – elbette devleti, tarihi kendisinden hareketle yapılabilecek aşkın bir gerçekliğe dönüştürmemek koşuluyla. Devletin tarihi insanların pratiğinden hareketle, insanların yapıp etmelerinden ve düşünme biçimlerinden hareketle yapılabilmelidir. Yapıp etme biçimi olarak, düşünme biçimi olarak devlet, devletin tarihi yapılmak istendiğinde karşımıza çıkan tek analiz biçimi değildir elbette, ancak yine de bu, olasılıklar içinde yeterince verimli olan bir analizdir. Bana kalırsa, verimli olmasının sebebi de, mikro-iktidar düzeyiyle makro-iktidar düzeyi arasında kopuşa benzer bir şey olmadığını, birinden söz etmenin diğerini dışlamadığını görmemizdir. Aslında, mikro-iktidarların analizi, hiçbir güçlük olmaksızın yönetim ve devlet gibi sorunların analizine dahil olabilmektedir.

(*) M. Foucault burada elyazmasının son iki sayfasını bir kenara bırakıyor. Burada devrimci hareketleri "karşı tutumlar, daha doğrusu 'insanların yönetiminin' toplumun özelliklerinden biri, hatta öz işlevi haline geldiği toplum biçimlerine tekabül eden karşı tutumlar" olarak belirleyerek, bu hareketlerin "dinsel veraseti" konusunu kısaca ele alıyordu:

> "Modern Avrupa'daki devrimci hareketlerin dinsel verasetinden sıkça söz edilir. Bu doğrudan bir veraset değildir. Her durumda, söz konusu olan şey dinsel ideoloji ile devrimci ideoloji arasındaki bir devamlılık değildir. Aralarındaki bağ daha karmaşıktır ve bu bağın birbirine bağladığı şeyler ideolojiler değildir. Devletçi pastoralliğe karşı, kimi çehrelerini dinsel karşı-tutumlardan ödünç alan ya da bunlara eklemleyen karşı-tutumlar ortaya çıkmıştır. Devrimci hareketlerin büründükleri rengi, daha ziyade pastorallik karşıtı tekniklerde, sapma veya kopma içeren ayrılıklarda, Kilise iktidarı etrafındaki mücadelelerde aramak gerekir. Gerçek devamlılıklar vardır burada: Ütopik sosyalizmin son derece sahici kökleri metinlerde, kitaplarda ya da fikirlerde değil, belirli pratiklerdedir: Cemaatler, koloniler, dinî organizasyonlar, tıpkı Amerika'daki ve Orta Avrupa'daki Quaker'ler gibi. Ayrıca, akrabalık içeren ya da alternatif oluşturan fenomenler söz konusudur: Metodizm ve Fransız Devrimi. Devrimci süreci [bünyesine katmış?] olan dinsel ideoloji meselesi mi? Ya da şöyle denebilir: Zayıf bir devlet yapısına, güçlü bir ekonomik gelişmeye ve çoklu bir pastoral organizasyona sahip bir ülkede, tutum ayaklanmaları [paradoksal bir biçimde?] yeni bir pastorallığın 'arkaık' biçimini alabilir."

Dersin Özeti*

(*) Daha önce yayınlandığı yer: *Annuaire du Collège de France, 78e année. Histoire des systèmes de pensée, année 1977-1978, (1978), s. 445-449* ve *Dits et écrits, 1954-1988, der. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, cilt 3, Gallimard, Paris, 1994, s. 719-723.*

Ders, öncelikli olarak nüfus kavramıyla ve onun regülasyonunu sağlayabilecek mekanizmalarla iştigal eden politik bir bilmenin [*savoir*] doğuşuna odaklandı. Acaba bu, bir "toprak devleti"nden bir "nüfus devleti"ne geçiş miydi? Şüphesiz değildi, zira burada söz konusu olan birinin diğerinin yerini alması değil, daha ziyade bir vurgu değişikliği ve yeni hedeflerin, dolayısıyla da yeni sorun ve tekniklerin doğuşuydu.

Bu doğuşu takip edebilmek için, kılavuz olarak "yönetim" kavramı benimsendi.

1) Burada, yalnızca kavramın tarihine yönelik değil, aynı zamanda belli bir toplum içerisinde "insanların yönetimini" sağlamak için kullanılan usul ve araçlara yönelik de bir araştırma yapmak gerekiyordu. İlk kertede, Yunan ve Roma toplumlarında politik iktidarın işleyişi, bireyleri bütün ömürleri boyunca yönlendirme etkinliği anlamında, bireylerin, yapıp ettiklerinden ve başlarına gelenden sorumlu olan bir rehberin otoritesine teslim edilmeleri anlamında bir yönetimin hukukunu ya da imkânını sağlamaz. P. Veyne'in çalışmalarını takip ederek, hükümdar-pastör fikrinin, insan sürüsünün kralı ya da çoban-memuru fikrinin sadece arkaik Yunan metinlerinde ya da imparatorluk dönemindeki birkaç yazarda bulunduğunu görüyoruz. Buna karşılık, koyunlarına özen gösteren çoban metaforunun, eğitimci, hekim ya da jimnastik hocasının etkinliğini belirtmek için kullanıldığını görüyoruz. *Devlet Adamı* metninin analizi bu varsayımı doğruluyor.

Pastoral iktidar teması doğuda, özellikle de İbrani toplumunda ağırlık kazanmıştır. Bu temayı vurgulayan bir dizi özellik vardır: Çobanın iktidarı, sabit bir topraktan ziyade, belli bir amaç doğrultusunda ilerleyen bir çokluk üzerinde uygulanır; bu iktidar, sürünün geçimini sağlamak, gündelik bir biçimde onu çekip çevirmek ve selametini sağlamak rolünü üstlenir; nihayet, temel bir paradoks uyarınca, sürünün tamamına olduğu kadar tek bir koyuna da değer atfetmesi itibariyle bireyselleştiren bir iktidardır bu. Hıristiyanlık tarafından Batı'ya getirilen ve kurumsal biçimine kilise pastoralliği içerisinde kavuşan iktidar tipi budur: Hıristiyan Kilisesi'nde ruhların yönetimi, herkesin ve her bir kimsenin selameti için vazgeçilmez öneme sahip olan, merkezî ve bilgiye dayalı bir etkinlik olarak kurulur.

Ancak 15. ve 16. yüzyıllarda pastoralliğin genel bir krizinin başlayıp geliştiğini görürüz. Bu, yalnızca pastoral kurumun reddine indirgenemeyecek bir olgudur ve bundan çok daha karmaşık bir biçim alır: Aranan şey, ruhani idarenin yeni kipleri (illa daha gevşek kipleri değil) ve pastör ile sürü arasında yeni ilişki tipleridir; aynı zamanda da, çocukları, bir aileyi, bir mülkü ya da bir krallığı "yönetmenin" biçimleridir. Feodalitenin sonlarına doğru, yönetme ve kendini yönetme biçimlerinin genel sorgulanışına, yeni ekonomik ve toplumsal ilişki biçimlerinin ve yeni politik yapılanmaların doğuşu eşlik eder.

2) Daha sonra, politik bir "yönetimselliğin" oluşumu birkaç özelliği itibariyle incelendi: Yani bir bireyler bütününün yönlendirilmesinin, giderek daha belirgin bir şekilde, hükümran iktidarın işleyişine dahil olma biçimi. Bu önemli dönüşüm, 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyıl başlarında yazılan farklı "yönetim sanatları" eserlerinde kendini ele verir. Bu dönüşüm muhtemelen, "devlet aklı" denen şeyin doğuşuna bağlıdır. Kökenleri geleneksel erdemlere (bilgelik, adalet, özgürlük, kutsal yasalara ve insani örflere saygı) ve ortak becerilere (temkin, düşünülmüş kararlar, en iyi danışmanlarla çalışma özeni) dayanan bir yönetim sanatından, akılsallığının ilke ve uygulama kuralları devlete dayanan bir yönetim sanatına geçilir. "Devlet aklı", uğruna tüm diğer kuralların çiğnenebileceği bir buyruk değildir; Prensin, hükümranlığını insanları yöneterek icra etmesini gerektiren yeni bir akılsallığın rahmidir. Burada adaletin hükümran erdeminden uzak olduğumuz gibi, Machiavelli'nin kahramanına ait erdemden de uzağız.

Devlet aklının gelişimi, imparatorluk temasının silinmesiyle eş zamanlı bir olaydır. Roma nihayet ortadan kalkar. Yeni bir tarihsel algı doğar ve bu algı artık zamanın sonuna doğru ve bütün özel hükümranlıkların son günle

rin imparatorluğunda birleşeceği zamana doğru yönelmez; devletlerin kendi bekalarını sağlayabilmek için birbirleriyle savaşmaları gereken sonsuz bir zamana doğru açılır. Burada artık önemli olan bir hükümdarın bir toprak üzerindeki meşruluk sorunlarından ziyade, bir devletin kuvvetlerinin bilinmesi ve gelişmesidir. Devletler arasındaki rekabetin hem Avrupa çapındaki hem de küresel düzeydeki alanında –ki bu alan hanedan çekişmelerinin alanından çok farklıdır– yaşanan temel sorun, kuvvetlerin dinamiği ve müdahaleyi sağlayacak akılsal teknikler sorunudur.

Böylece, devlet aklı, onu ifade eden ve haklılaştıran tekniklerin dışında, iki büyük bilme ve politik teknoloji alanında şekillenir. İlk olarak, bir ittifaklar ağı ve silahlı gücün örgütlenmesi sayesinde devletin kuvvetlerini sağlamlaştırıp geliştiren bir diplomatik-askerî teknoloji söz konusudur. Westphalia Antlaşması'nın esas yönelimlerinden biri olan Avrupa dengesi arayışı da bu politik teknolojinin bir sonucuydu. İkinci olarak, o zamanlarda kelimeye yüklenen anlamda "polis": Yani devletin kuvvetlerini içeriden arttırmak için gereken araçların bütünü. Bu iki büyük teknolojinin kesişim noktasına, onların ortak aracı olarak ticareti ve devletler arası para dolaşımını koymak gerekir: Nüfus artışının, işgücü, üretim ve ihracatın, daha çok ve daha güçlü silahın ticaret sayesinde zenginleşme yoluyla elde edilmesi beklenir. Merkantilizm ve kameralizm döneminde, nüfus-zenginlik çifti, yeni yönetimsel aklın ayrıcalıklı nesnesi olmuştur.

3) Ekonomi politiğin oluşum koşullarından birisi, bu nüfus-zenginlik sorununun gelişimidir (farklı somut çehreleriyle birlikte: Vergi, kıtlık, nüfus azalması, başıboşluk-dilencilik). Ekonomi politik, kaynaklarla nüfus arasındaki ilişkinin idaresinin, artık yalnızca kaynakları arttırmak için nüfusu arttırmaya yönelik zorlamaya dayalı bir tüzük sistemiyle yürüyemeyeceği anlaşıldığında gelişir. Fizyokratlar, daha önceki dönemlerdeki merkantilistlere kıyasla nüfusun azalmasından yana değildirler; onlar nüfus sorununu daha farklı bir biçimde ortaya koyarlar. Onlara göre nüfus, belli etkenlere bağlı bir değişkendir. Bu değişkenler de doğal olmaktan uzaktırlar (vergi sistemi, dolaşım etkinliği, gelir dağılımı nüfus artış oranının temel belirleyicileridir). Ancak bu bağlılık akılsal biçimde analiz edilebilir, öyle ki nüfus yapay bir biçimde değiştirilebilecek çok sayıda etkene "doğal" bir biçimde bağlıymış gibi görünür. Böylece, "polis" tekniğinden türeyen bir şekilde ve ekonomik düşüncenin doğuşu ile bağlantı içerisinde, politik bir sorun olarak nüfus ortaya çıkar. Nüfus, hukuk öznelerinin bir arada oluşu ya da çalışması gereken işgücü

toplamı olarak görülmez; bir yandan canlı varlıkların genel rejimine bağlıdır (bu anlamda nüfus "insan türü"ne gönderme yapar ve o dönemde yeni oluşan bu kavram "insan cinsi" ile karıştırılmamalıdır), diğer yandan ise önceden planlanmış müdahalelere zemin hazırlar (bu müdahaleler, yasalar üzerinden olduğu kadar, birtakım "kampanyalar" yoluyla yapıp etmeleri ve davranışları değiştirme üzerinden de işler).

SEMİNER

Seminer, Almanların 18. yüzyılda *Polizeiwissenschaft* adını verdikleri şeyin birkaç özelliğinin incelenmesine ayrıldı. *Polizeiwissenschaft,* esas olarak "devletin gücünü arttırmaya, kuvvetlerini iyi kullanmasına, tebaasını mutlu kılmasına yönelik her şeyin" analizi ve teorisi demektir; özellikle de "düzenin ve disiplinin korunmasına, insanların yaşamını kolaylaştırmaya ve hayatta kalmaları için gereken şeyleri onlara sağlamaya yönelik kuralların konulmasına" özen gösterir.

Bu "polis"in halletmesi gereken bazı sorunların neler olduğunu göstermeye, ona atfedilen rolün daha sonraları polis kurumuna atfedilenden ne kadar farklı olduğunu ortaya koymaya, devletin büyümesini sağlamak için ondan nelerin beklendiğine ışık tutmaya çalıştık. Devletin büyümesi konusunda, polis için özellikle iki hedef söz konusuydu: Avrupa devletleri arasındaki çekişme ve rekabet oyununda devletin kendi yerini korumasına ve geliştirmesine yardım etmek; bireylerin "iyi yaşamı" sayesinde iç düzenin korunmasını sağlamak. Rekabet (ekonomik ve askerî rekabet) devletinin gelişimi, *Wohlfahrt* (zenginlik-sakinlik-mutluluk); devletinin gelişimi akılsal yönetim sanatı olarak "polis"in eşgüdüm sağlaması gereken iki ilke işte bunlardı. Polis bu dönemde "devlet kuvvetlerinin bir tür teknolojisi" olarak görülmüştür.

Bu teknolojinin uğraşması gereken nesneler arasında ilk önce elbette nüfus gelir – merkantilistler nüfusu bir zenginleşme kaynağı olarak görüyorlardı ve herkes onu devletin kuvvetlerinin temel bir parçası olarak değerlendiriyordu. Bu nüfusu idare etmek için, çocuk ölümlerini azaltacak, salgın hastalıkları önleyecek, yerleşik hastalıkların oranlarını azaltacak, yaşam koşullarına müdahale edecek, bu yaşam koşullarını dönüştürüp onlara (örneğin beslenme, oturma alanları veya şehirlerin düzenlenmesi gibi konularda) normlar dayatacak bir sağlık politikasına ihtiyaç vardı. 18. yüzyılın ikinci yarısında adına *Medizinische Polizei, hygiene publique, social medecine* denen şeyin gelişimi, "biyopolitika" gibi genel bir çerçeveye oturtulmalıdır. Biyopolitika, "nüfus"u, yaşayan ve birlikte var olan varlıklardan oluşan, kendine has biyo-

lojik ve patolojik özellikler sergileyen, dolayısıyla özgül bilme ve teknikler gerektiren bir bütün olarak ele alır. Ve bu "biyopolitika"nın kendisi, daha 17. yüzyılda gelişmeye başlayan bir temadan, devlet kuvvetlerinin idaresi temasından hareketle düşünülmelidir.

Aşağıdaki konularda sunumlar yapıldı: *Polizeiwissenschaft* kavramı (P. Pasquino), 18. yüzyıldaki çiçek aşısı kampanyaları (A.-M. Moulin), 1832'de Paris'teki kolera salgını (F. Delaporte), iş kazaları hukuku ve 19. yüzyılda sigortanın gelişimi (F. Ewald).

Derslerin Bağlamı

MICHEL SENNELART*

(*) Michel Sennelart Ecole Normale Supérieure'de (SHS/Lyon) siyaset felsefesi profesörüdür. *Machiavélisme et Raison d'État* (PUF, Paris, 1989) ve *Les Arts de gouverner* (Le Seuil, Paris, 1995) kitaplarının yazarı ve M. Stolleis'in *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800. Théorie du droit public et science de la police* (PUF, Paris, 1998) eserinin çevirmenidir.

Michel Foucault'nun Fransa'da aynı anda yayınlanan *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1978) ve *Biyopolitiğin Doğuşu* (1979) adlı dersleri, ilk kez 1976'da ortaya çıkmış olan biyo-iktidar sorunsalının[1] birleştirdiği ikili bir yapı oluşturur. İlk ders, bu kavramın hatırlatılmasıyla başlar; ikinci başlığı dahil ikinci dersin programına da bizatihi bu kavram işaret eder. Dolayısıyla, söz konusu iki dersin yalnızca bu "yaşam üzerindeki iktidar" temasının doğuşunu ele aldığı düşünülebilir – Foucault bu iktidarın 18. yüzyıldaki doğuşunu "temel bir dönüşüm, insan toplumlarının tarihindeki kuşkusuz en önemli dönüşümlerden biri"[2] olarak görüyordu. Böyle bir durumda, bu iki ders, 1976 dersinin sonuç bölümünün tam bir devamı olarak görülebilir. Bir yıllık bir aradan sonra –zira 1977'de ders yapılmamıştır– Foucault kaldığı yerden devam etmiş, şimdiye dek yalnızca çok genel terimlerle ifade ettiği bir varsayıma tarihsel analiz sayesinde sağlamlık kazandırmaya çalışmıştır, diye düşünülebilir.

Oysa bu projenin hayata geçirilmesi, görünüşte Foucault'ya ilk hedefini gözden kaybettiren sapmalara yol açacak ve dersi yeni bir yöne doğru sevk edecektir. Sanki biyo-iktidar varsayımının gerçekten işleyebilmesi için daha

---

1 Bkz. "Il faut défendre la société", *Cours au Collège de France, 1975-1976*, yay. haz. M. Bertani ve A. Fontana (Gallimard-Le Seuil, "Hautes Études", Paris, 1997) [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, Istanbul, 2002], 17 Mart 1976 dersi; *La Volonté de savoir* ("Bibliothèque des histoires", Gallimard, Paris, 1976) s. 181-191 [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 4. Basım, Istanbul, 2012].

2 "Les mailles du pouvoir" (1976) *Dits et Écrits*, 4, s. 194.

geniş bir çerçeveye oturtulması gerekli gibidir. İnsan türünün 18. yüzyılda genel bir iktidar stratejisine dahil oluşunun bir "güvenlik teknolojileri tarihi"[3] denemesi olarak tanıtılan analizi, yerini, 1978 senesinin dördüncü dersinden itibaren, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından başlayan bir "yönetimsellik" tarihine bırakır. Aynı şekilde ikinci derste, biyopolitikanın oluşum koşullarının analizi, yerini hızla liberal yönetimselliğin analizine bırakır. İki durumda da, Batı'da yaşam üzerindeki iktidarın kendilerinden hareketle örgütlendiği deneyim ve akılsallık biçimlerinin ortaya çıkarılması söz konusudur. Ancak bu araştırma aynı zamanda derslerin ağırlık merkezini biyo-iktidar meselesinden yönetim meselesine doğru kaydırır – o kadar ki en sonunda yönetim biyo-iktidarı gölgede bırakır. O yüzden, Foucault'nun sonraki çalışmalarının ışığında, bu derslerde "kendinin ve başkalarının yönetimi"[4] sorunsalına geçişi haber veren radikal bir kopuşun gerçekleştiğini düşünmek çekici gelebilir. "Yönetim" kavramı, Foucault'nun 1970'li yılların başından itibaren kullandığı "muharebe" söylemini kesintiye uğratarak,[5] 1980'den itibaren hız kazanan bir geçişin, iktidar analizinden özne etiğine geçişin ilk adımı gibi görülebilir.

Biyo-iktidarın soybilimi, her ne kadar dolaylı ve imalı bir şekilde ele alınsa da, bu iki dersin ufkunu oluşturmaya devam eder. Foucault 1979'da ikinci dersin özetini şu sözlerle bitirir:

> "Şimdi incelenmesi gereken şey, yaşam ve nüfus gibi spesifik sorunların, her zaman liberal olmasa da, 18. yüzyılın sonundan itibaren liberalizmin etkisinde kalmış olan bir yönetim teknolojisinin içerisinde ortaya çıkma biçimleridir."[6]

O halde Foucault'nun araştırmasını bu dolambaçlı yollar boyunca yönlendiren şey, sonraki senenin dersinin başlığının da belirttiği gibi "canlıla-

3 Bkz. yukarıdaki 11 Ocak 1978 dersi, s. 11.

4 1983 ve 1984 senelerinin derslerinin başlığı. Bu aynı zamanda, Foucault'nun 1983'te Paul Veyne ve François Wahl ile Seuil Yayınları'nda başlattığı "Des travaux" ["Çalışmalar"] isimli dizide yayınlayacağını duyurduğu kitabın da ismiydi. Foucault gerçekten de 1981'de, yönetimsellik sorununu "başkasıyla ilişkileri dahilinde, kendinin kendi tarafından yönetimi" gibi yeni bir boyutuyla ele almak istediğini söyleyecektir (bkz. 1981 senesinin ders özeti, "Subjectivité et verité", *Dits et Écrits*, 4, n° 304, s. 214).

5 "Cezai Toplum" (yayınlanmamış) dersi, 28 Mart 1973: "İktidar bir muharebe gibi kazanılır ve aynı şekilde kaybedilir. İktidarın kalbinde yatan şey, bir sahiplenme ilişkisi değil, savaşçı bir ilişkidir." Ayrıca bkz. *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, 1975, s. 31. 1976 senesinin "Toplumu Savunmak Gerekir" başlıklı dersindeki amaç, bu kavrayışa son vermek ya da en azından iktidar ilişkilerinin analizi için savaş modeline başvurmanın tarihsel sonuçlarını ve on kabullerini sorgulamaktır.

6 *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, yay. haz. M. Senellart ("Hautes Études", Gallimard / Le Seuil, Paris, 2004), "Résumé du cours", ["Dersin Özeti"] s. 329.

rın yönetimi"dir.[7] Ancak biyo-iktidar meselesi, Foucault'nun derslere paralel olarak cinselliğin tarihi üzerine yürüttüğü çalışmadan ayrılamaz. Foucault'nun 1976'da belirttiği gibi cinsellik, "tam olarak nüfusun ve bedenin kesiştiği yerdedir."[8] 1978'den itibaren ve 1984'teki *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* kitaplarıyla tamamlanacak süreçte, cinsellik yeni bir anlam kazanır: Artık yalnızca disipliner mekanizmalarla regülasyon düzeneklerinin kesişim noktasını oluşturmakla kalmaz, kendilik tekniklerini merkeze alan etik bir düşünümün de temel taşını oluşturur. Önceki çalışmalarda bulunmayan, ancak 1978'den itibaren derslerde işlenen yönetimsellik sorunsalının çerçevesini çizdiği bir analiz düzlemidir bu.

* ⁂ *

İlk olarak, bu derslerin dahil olduğu tarihsel, politik ve entelektüel bağlamın birkaç öğesini hatırlatmak yerinde olacaktır.[9]

Foucault'nun modern yönetimselliğin akılsallığı üzerine giriştiği çalışma, öncelikle, "ikinci sol" denilen hareketin de dahil olduğu,[10] Marksizm ile arasına mesafe koyan ve yeni meseleleri (gündelik hayat, kadınların durumu, özerk yönetim vb.) ele alan yeni bir sol düşüncenin ortaya çıkışına bağlıdır.[11] Foucault Eylül 1977'de *Faire* ve *Le Nouvel Observateur* dergilerinin düzenlediği "sol, deneyimleme ve toplumsal değişim" isimli foruma[12] katılacak ve şöyle diyecektir: "Ben burada bulunan insanlar için, yeni meseleleri gündeme getiren yeni insanlar için yazıyorum, onlar için çalışıyorum."[13] Sol kültürün

7 Bu ders aslında ruhların yönetimini, vicdan muhasebesi ve günah çıkarma sorunu üzerinden tartışmaktadır.

8 "Il faut défendre la société", s. 224.

9 Burada yalnızca Foucault'nun müdahil olduğu ve derslerde doğrudan ya da dolaylı olarak sözü geçen olayları ele alacağız.

10 Michel Rocard 1977 Haziran ayında Nantes'taki Sosyalist Parti kongresinde "sol içerisinde iki ayrı politik kültür olduğu yönündeki fikrini geliştirir: Biri devletçi ve Jakobendir, komünistlerle ittifakı savunur; bölgesel ve ademi-merkeziyetçi olan diğeri ise bu ittifakı reddeder – yakında adına 'ikinci sol' denecek olan da budur." (D. Defert, "Chronologie", *DE*, I, s. 51).

11 Bu dönem hakkında geriye dönüşlü bir bakış için bkz. Foucault'nun G. Raulet ile 1983 baharında yaptığı söyleşi: "Structuralisme et poststructuralisme", *Dits et Écrits*, 4, s. 453-454: "Bu dönemdeki yeni düşüncelerin ve yeni sorunların önemi büyük olmuştur. Bir gün Fransa tarihinin o dönemine [De Gaulle'ün ilk senelerinden itibaren] bakıldığında, burada yeni bir sol düşüncenin doğduğu görülecektir. Bu sol düşünce, çoğul biçimler altında, tam bir birliği olmaksızın –belki onun olumlu özelliklerinden biri de budur– bugünkü sol hareketlerin yerleştikleri ufku tamamen değiştirmiştir."

12 Bu forum hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault ile yapılan mülakatın giriş kısmı: "Une mobilisation culturelle", *Le Nouvel Observateur*, 12-18 Eylül 1977; *Dits et Écrits*, 3, s. 329-330 (Foucault 'mahalle tıbbı' atölyesine yazılmıştı). Ayrıca bkz. "Les hommes du vrai changement", *Nouvel Observateur*'ün özel sayısı, s. 47-62.

13 "Une mobilisation culturelle", *a.g.e.*, s. 330.

parti stratejilerinin ötesinde yenilenmesine katkı vermek yönündeki bu çaba, Mart 1978'deki genel seçimlerde konum almayı reddetmesini de açıklar.[14] İşte sonraki sene sorulacak şu soruyu, bu seçimlerde solun uğradığı başarısızlık ve 1981'deki cumhurbaşkanlığı seçimlerinin hazırlıkları çerçevesinde düşünmek gerekir:

> "Sosyalizme uygun bir yönetimsellik var mıdır? Tam olarak, içkin ve özgün olarak sosyalizme ait olan bir yönetimsellik nasıl bir yönetimsellik olurdu? Her durumda, [...] eğer gerçekten sosyalist bir yönetimsellik varsa, bu, sosyalizmin ve metinlerinin içerisinde gizli değildir. Onlardan çıkarsanamaz. Onu icat etmek gerekir."[15]

Derste yürütülen neoliberal yönetimsellik analizine bir çerçeve çizen bu sorun, Foucault'yu meşgul etmeyi bırakmayacaktır. 1983 yılında sosyalist politikaya dair önerdiği "beyaz kitap" projesinin kaynağında da bu sorun vardır: "Sosyalistlerde bir yönetim sorunsalı var mıdır, yoksa yalnızca bir devlet sorunsalı mı vardır?"[16]

Derslerin kimi bölümlerinde ağırlığı çok kuvvetli bir biçimde hissedilen bir başka fenomen ise, giderek daha çok destek gören Sovyet muhalefet hareketidir. Foucault Paris'e 1976'da gelen Leonid Plioutchi ile tanışmış ve Haziran 1977'de Brejnev'in Fransa'yı ziyaretini protesto etmek için Récamier Tiyatrosu'nda kimi muhaliflerin katıldığı bir gece düzenlemiştir.[17] Birkaç ay sonra, yine bu harekete bağlı olarak, "yönetimlere karşı meşru müdafaa adına" "yönetilenlerin hakkının, insan haklarından daha belirli, tarihsel olarak daha kesin olduğunu" ilk kez kuramsallaştıracaktır.[18] Bu sırada aykırılık [*dissidence*] kelimesi bir süreliğine Foucault'nun söz dağarcığına dahil olur. Örneğin 1977'nin sonunda, Mireille Debard ve Jean-Luc Hennig'in *Les Juges kaki*[19] kitabının önsözünde şöyle yazar: "Söz konusu olan, politik doku üzerindeki 'itme noktalarını' çoğaltmak ve olası aykırılık alanlarını genişletmektir."[20] Ancak bu terimin sıradanlaşması onu hızlı bir şekilde si-

---

14 "La grille politique traditionelle", *Politique-Hebdo*, 6-12 Mart 1978; *Dits et Écrits*, 3, s. 506.

15 *Naissance de la biopolitique*, 31 Ocak 1979, s. 95.

16 Alıntılayan: D. Defert, "Chronologie", s. 62.

17 *Age*, s. 51. Bkz. D. Macey, *The Lives of Michel Foucault* (Pantheon Books, New York, 1993), s. 379-381.

18 "Va-t-on extrader Klaus Croissant?", *Le Nouvel Observateur*, 14 Kasım 1977; *Dits et Ecrits*, 1, s. 362 ve 364.

19 A. Moreau, Paris, 1977.

20 "Préface", *Dits et Écrits*, 3, s. 140. Daha önce yayımlandığı yer: *Le Monde*, 12 Aralık 1977

nirlendirmiş olacak ki, 1978'de tutum ayaklanmalarından söz ederken bu terimin kullanılmasını eleştirir.[21]

Ama aslında Foucault'nun kişisel angajmanı açısından temel olay, 1977 sonlarındaki Klaus Croissant olayıdır. Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun (*Rote Armee Fraktion*) avukatı olan Klaus Croissant, Temmuz 1977'de sığındığı Fransa'dan iltica talep etmekteydi. 18 Ekim'de, RAF'ın 1972'den beri Stuttgart'ta tutuklu bulunan üç yöneticisi, hücrelerinde ölü bulunmuştu. 19 Ekim'de ise grubun üyeleri misilleme olarak işverenlerin patronu olan ve 5 Ekim'den beri ellerinde bulunan Hanns-Martin Schleyer'i öldürmüşlerdi. 24 Ekim'de *Santé* cezaevine konulan Croissant ise, 16 Kasım'da Fransa'dan sınır dışı edilmişti. O gün cezaevinin önündeki gösteriye katılan Foucault, Croissant için iltica hakkını kararlı bir şekilde savunmuştu. Bu olay çerçevesinde verdiği mülakatlar ve yazdığı makaleler, sonraki iki senenin dersi açısından son derece ilgi uyandırıcıdır. Daha önce sözünü ettiğimiz "yönetilenlerin hakkına"[22] dair çağrının yanı sıra, artık devleti nüfusa bağlayan bir "güvenlik antlaşması" fikrini de burada ortaya atar:

> "Bugün olup biten nedir? Bir devletin nüfusla ilişkisi, esas olarak adına 'güvenlik antlaşması' diyebileceğimiz biçimi almaktadır. Daha önce devlet şöyle diyebiliyordu: 'Size bir toprak vereceğim' ya da 'sınırlarınız içerisinde barış içinde yaşayabileceğinizi size garanti ederim.' Bu, toprağa dair bir antlaşmaydı, devletin temel işlevi de sınırları güvence altına almaktı."[23]

1978 senesinin dersi olan *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'un başlığı halihazırda bu cümlede bulunmaktadır. Ama Foucault, derslerde olduğundan daha açık bir biçimde, "güvenlik toplumlarının" gerektirdiği belirli mücadele biçimleri üzerinde de durur. O yüzden Foucault'ya göre bu yeni iktidar tipini siyaset felsefesinin geleneksel kategorileri içerisinde ele almamak, "faşizm" ya da "totalitarizm" gibi analiz şablonlarına sokmamak gerekir. 1979 dersinde tekrar edilen bu eleştiri,[24] yalnızca Foucault'nun uzun süre boyunca yakın durduğu solcu tezlere karşı değildi. Aynı zamanda, meşruluğunu anti-faşist

---

21 Bkz. 1 Mart 1978 dersi, s. 179: "Bugün aykırılık kuramı geliştirmeyen birisi kaldı mı?"

22 Bkz. yukarıdaki 18. not.

23 "Michel Foucault: la sécurité et l'État", *Tribune socialiste*, 24-30 Kasım 1977; *Dits et Écrits*, 3, s. 385. Ayrıca bkz. "Lettre à quelques leaders de la gauche", *Le Nouvel Observateur*, 28 Kasım-4 Aralık 1977; *Dits et Écrits*, 3, s. 390.

24 *Naissance de la biopolitique*, 7 Mart 1979 dersi, s. 191; bkz. s. 197: "Yapmamak gereken şey şu dur hence: devletleşmeyi ya da faşistleşmeyi, bir devlet şiddetinin yerleşmesini vb. eleştirirken, biz leri ilgilendiren bir şeyden söz ettiğimizi, güncel ve gerçek bir süreçten söz ettiğimizi sanmak."

mücadeleden alan bir eylem biçimi olan terörizmi de reddettiğini gösteriyordu.[25] Dolayısıyla Foucault'nun iltica hakkını savunmak adına Croissant'a verdiği destek, terörizme dair her türlü desteği dışarıda bırakıyordu. Herhalde bu, daha sonra görüşmeyi bıraktığı Gilles Deleuze'le arasındaki anlaşmazlığın da temelini oluşturuyordu.[26]

Croissant olayı, Foucault'nun politik düşüncesi açısından "Alman meselesi"nin önemini gözler önüne serer. *Spiegel*'e bir yıl sonra şöyle söyler: "Almanya'yı göz ardı etmek, Fransa için her zaman onun ortaya koyduğu politik ve kültürel sorunları etkisizleştirmenin bir aracı olmuştur."[27] Bu meselenin iki düzeyi vardır: Avrupa'nın hasım bloklar halinde ikiye bölünmesi (Almanya için "ikiye bölünmüş olmanın"[28] sonuçları neydi?) ve Avrupa Topluluğu'nun inşası (Federal Almanya bunun içerisinde nasıl bir yer alacaktır?). 1979'da, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki ordoliberal düşüncenin analizi üzerinden ele alınan "Alman modeli"ne atfedilen uzun açıklamalar da buradan kaynaklanır:

> "Alman modeli, [...] Hitlerci hale gelen Bismarkçı devletin o kokuşmuş, tiksinti yaratan, sıkça saf dışı bırakılmış modeli değildir. Şu anda yayılan [...] söz konusu olan [...], güncelliğimize dahil olan, onu yapılandıran ve gerçek biçiminde ortaya koyan bu Alman modeli, neoliberal bir yönetimselliğin olanaklılığıdır."[29]

25 Bu tür küçük grupların terörizmi ile ulusal bir harekete dahil olduğu için "şu ya da bu eylem biçimine karşı olsak da ahlâki olarak doğruluyabileceğimiz" terörizm arasındaki fark konusunda, bkz. "Michel Foucault: la sécurité et l'État", *a.g.e.*, s. 383-384 (çok yakın bir konum için bkz. R. Badinter, "Terrorisme et liberté", *Le Monde*, 14 Ekim 1977). Batı'da ancak hedeflediği şeyin karşıtını elde edebilen terörizm konusunda bkz. "Le savoir comme crime", *Jyôkyô*, Nisan 1976; *Dits et Écrits*, 3, s. 83: "Terör yalnızca körlemesine itaat yaratır. Devrim için terörü kullanmak: Bu tamamen kendinde çelişik bir fikirdir."

26 Didier Eribon, *Michel Foucault* (Flammarion, Paris, 1989) s. 276. Eriban bu izahını Claude Mauriac'ın günlüğünden alıntıladığı Mart 1984'e ait bir pasajla destekliyor. (*Le Temps immobile*, cilt 9, Grasset, Paris, s. 388: Deleuze, Guattari ile birlikte Klaus Croissant ve Baader grubu üzerine bir makale yayınlamıştı (*Le Monde*, 2 Kasım 1977); (Türkçe çevirisi, *İki Delilik Rejimi* içerisinde, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yay., İstanbul, 2009). Ayrıca bkz. D. Macey, *Michel Foucault*, s. 403 ("Foucault, Félix Guattari'nin dolaştırdığı ve Croissant'ın sınır dışı edilmesine açıkça karşı çıkan ancak Almanya'yı 'faşist' olarak nitelendiren bir bildiriyi imzalamayı reddetmişti"). 15 Mart 1978 tarihli derste alıntılanan Jean Genet'nin metni de bu bağlamda ele alınmalıdır (bkz. yukarıda s. 232).

27 "Une énorme surprise", *Der Spiegel*, 30 Ekim 1978; *Dits et Écrits*, 3, s. 699-700.

28 Doğu Almanyalı bir yazar olan Heiner Müller'in bir sözünü kendine mal eden Foucault, Kasım 1977'de şöyle der: "Almanya konusunda eski defterleri deşmektense, şu andaki duruma bakmalıyız: Almanya ikiye bölünmüştür. Almanya'daki güvenlik tedbirlerini, doğudan gelen son derece gerçek bir korkuyu hesaba katmadan anlayamayız" ("Michel Foucault: 'Désormais, la sécurité est au-dessus des lois'", *Le Matin*, 18 Kasım 1977; *Dits et Ecrits*, 3, s. 367).

29 *Naissance de la biopolitique*, 7 Mart 1979 dersi, s. 198

Terörizmle ilgili tartışmanın keskin bir biçimde ortaya serdiği "Alman meselesi", Foucault için, şimdinin politik olarak anlaşılması açısından kilit önemdedir. Alternatif sol militanlarla tanışmak için Aralık 1977 ve Mart 1978'de Berlin'e yaptığı iki yolculuk da yine bu ilgiyle alakalıdır.[30]

Dersini tamamladıktan sonra, Nisan 1978'de Foucault üç hafta sürecek bir yolculuk için Japonya'ya gider. Burada verdiği konferanslarda pastoral iktidar analizini[31] özetler ve onu, o sırada ikinci cildini[32] yazmakta olduğu *Cinselliğin Tarihi* açısından ele alır.[33] Yine bu konferanslarda filozofun rolünü –Solon'a kadar uzanan despot karşıtı filozof geleneği içerisinde ancak onun klasik biçimlerinin dışında kalarak– "iktidar moderatörü" olarak belirler:[34]

> "Belki de felsefe hâlâ iktidar karşısında bir rol oynayabilir, ama bunu yapmasının koşulu, iktidarın karşısında felsefenin kendi yasasını ilan etmeyi, kendisini bir kehanet olarak, bir pedagoji olarak ya da bir yasama olarak görmeyi bırakarak, kendi hedefini, iktidarın etrafında dönen mücadeleleri, iktidar ilişkilerinin içerisindeki rakiplerin stratejilerini, kullandıkları taktikleri, direniş noktalarını yoğunlaştırmak, analiz etmek, görünür kılmak olarak belirlemesidir. Felsefe ancak iktidar sorununu iyi veya kötü olarak değil, varoluş terimleriyle ortaya koyarsa bu rolü oynayabilir."[35]

Foucault Japonya'dan dönüşünde Kant'ın "Aydınlanma nedir?"[36] sorusunu işte bu minvalde sorar ve bu soru bir daha onu terk etmez.[37] Burada, daha önceki yıllara göre son derece yeni bir söz dağarcığı ile, yönetimsellik analizini dahil ettiği eleştirel projeyi açıklığa kavuşturur.

Bu teorik çalışmaya paralel olarak Foucault, entelektüel ve gazetecile

---

30 Bkz. D. Defert, "Chronologie", *a.g.e.*, s. 52 ve 53.

31 Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 8, 15, 22 Şubat ve 1 Mart 1978 dersleri.

32 Burada söz konusu olan, *La Volonté de savoir*'da (s. 30) adı geçen ve elyazmasının tamamı yok edilmiş olan *La Chair et le Corps* isimli, reform sonrası pastoralliğine dair kitaptır.

33 Bkz. "La philosophie analytique du pouvoir" (27 Nisan 1978), *Dits et Écrits*, 3, s. 548-550 ve "Sexualité et pouvoir" (20 Nisan 1978), *a.g.e.*, s. 560-565.

34 "La philosophie analytique du pouvoir", s. 537.

35 *A.g.e.*, s. 540.

36 "Qu'est-ce que la critique?" (Société française de philosophie'deki bir konferans, 27 Mayıs 1978), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2, Nisan-Haziran 1990 (Armand Colin, Paris), s. 35-63 (bu metin *Dits et Ecrits*'de bulunmaz).

37 Bkz. "'Omnes et singulatim': Toward a Critique of Political Reason" (Stanford Üniversitesi'nde 10 ve 16 Ekim 1979'da verilen iki konferans), DE, IV, n° 291, s. 135: "Kant'tan beri felsefenin rolü, aklın deneyimin çizdiği sınırların dışına çıkmasını engellemektir; ancak bu dönemden itibaren [...] felsefenin bir başka rolü de politik akılsallığın iktidarının aşırılıklarını gözlemektir"; "Qu'est ce que les Lumières?" (1984), *Dits et Écrits, 4*, s. 562-578.

ri derinlikli saha araştırmalarında bir araya getirdiği "fikir röportajları" öngörmektedir:

> "Fikirlerin doğuşuna ve onların kuvvetlerinin infilak edişine eşlik etmek gerekir, ama bunu onları sözceleyen kitaplarda değil, kuvvetlerini ortaya koydukları olaylarda, fikirler lehinde ya da aleyhinde yürütülen mücadelelerde yapabilmek gerekir."[38]

Bu röportajların ilki, Foucault'nun "kara Cuma" olayından[39] birkaç gün sonra, 16-24 Eylül arasında İran'da yaptığı ve *Corriere della sera*'da yayınlanan röportajdır;[40] – bunun ardından da şaha karşı yürütülen büyük isyan ve gösteriler sırasında, 9-15 Kasım 1978'de yaptığı röportaj gelir.[41] Burada, ülkenin ikinci dinî yöneticisi olan ve Şii din adamlarının siyasi iktidarı ellerinde tutmalarına karşı duran liberal Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedari ile görüşür.[42] Ayrıca, birkaç ay önce verdiği dersin devamı[43]olarak, Şeriatmedari'nin ortaya koyduğu "iyi yönetim" fikriyle ilgilenir.[44] Foucault'ya göre "İslâm yönetimi, din adamlarının yönetim ya da denetim rolü oynayacakları bir politik rejim"[45] olamaz; güncel sorunlar karşısında toplumun geleneksel

38 "Les "reportages" d'idées" (*Corriere della sera*, 12 Kasım 1978), *Dits et Écrits, 3*, n° 250, s. 707. Vietnam, ABD, Macaristan, İspanyol demokratikleşmesi, Giyana'daki rahip Jones tarikatının toplu intiharları konularında öngörülen röportajların içinden yalnızca Foucault'nun İran üzerine yazdığı, A. Finkielkraut'un Carter Amerika'sı üzerine yazdığı ve A. Glucksmann'ın *boat people* üzerine yazdığı yazılar yayınlanmıştır.

39 8 Eylül'de ordu, Djaleh meydanında halkın üzerine ateş açmış ve binlerce ölüme sebep olmuştur. Bkz. "L'armée, quand la terre tremble", *Corriere della sera*, 28 Eylül, *Dits et Écrits, 3*, s. 665.

40 Burada *Libération* gazetesinde çalışan Pierre Blanchert ve Claire Brière'i bulur, onlar da nisan 1979'da *Iran: la révolution au nom de Dieu* (Le Seuil, Paris, "L'Histoire immédiate") kitabını, Foucault'nun bir söyleşisi ile birlikte ("L'esprit d'un monde sans esprit", *Dits et Écrits, 3*, s. 743-756) yayınlayacaktırlar.

41 Bkz. *Dits et Ecrits* içindeki "İran olayları kronolojisi", s. 663. Ayrıca bkz. D. Defert, "Chronologie," s. 55; D. Eribon, *Michel Foucault*, s. 298-309; ve D. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, s. 407-411. Foucault'nun makaleleri hakkında bir yorum için bkz. H. Malagola, "Foucault en Iran", der. A. Brossat, *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir* (Presses universitaires de Nancy, 1994), s. 151-162.

42 Şeriatmedari Foucault ile görüştüğü zaman yanında "çok sayıda insan hakları savunucusu da vardı" ("À quoi rêvent les Iraniens?", *Le Nouvel Observateur*, 16-22 Ekim 1978, *Dits et Écrits, 3*, s. 691). Ayrıca bkz. P. Blanchet ve C. Brière, *Iran: la révolution*, s. 169; G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000, s. 157. Humeyni ile arası açılan Şeriatmedari, yaşamının kalanını ev hapsinde geçirmiştir.

43 Kilise'nin pastoral iktidarıyla politik iktidar arasındaki ilişkiler konusunda özellikle bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 15 Şubat 1978 dersi, s. 154-156.

44 "Mehdi'yi bekliyoruz, ama her gün iyi bir yönetim için savaşıyoruz" (Foucault bu sözleri şu metninde alıntılar: "Téhéran: la foi contre le chah" *Corriere de la sera*, 8 Ekim 1978, *Dits et Écrits, 3*, s. 686).

45 "À quoi rêvent les Iraniens?", s. 691.

yapılarının politikleştiği ve politik yaşama "ruhani bir boyutun eklendiği"[46] ikili bir hareket olmak zorundadır. Foucault bu vesileyle 1977'de ölen Ali Şeriati'nin[47] eylem ve düşüncelerine duyduğu yakınlığı dile getirir: "Onun gölgesi, bugün İran'ın tüm politik ve dinî yaşamının üzerinde hissediliyor."[48] Foucault'nun "politik ruhanilik" konusunda sarf ettiği ve birçok yanlış anlamanın kaynağını oluşturan meşhur cümlesi, "liberal" veya sosyalistlerden oluşan bu büyük öğreti figürleri topluluğunun ışığında anlaşılabilir:

> "Bizim Rönesans'tan ve Hıristiyanlığın büyük krizlerinden beri imkânını unuttuğumuz politik ruhaniliğin, onun uğruna yaşamlarını bile vermeye hazır İranlılar için anlamı nedir? Fransızların güldüğünü duyar gibiyim, ama yanıldıklarını biliyorum."[49]

Aynı dönemde (1978 sonu) verdiği bir mülakatta Foucault, Tunus'ta hocalık yaptığı dönemde, Mart 1968'de çıkan öğrenci grevlerini hatırlatarak yine "ruhaniliği" kendini feda etme olasılığına bağlayacaktır:

> "Bugünkü dünyada, bir bireyde mutlak bir fedakârlık isteğini, zevkini, kapasitesini ve imkânını ne yaratabilir? Onda herhangi bir iktidar veya kâr arzusu ya da iddiasından şüphelenemeyeceğimiz bir fedakârlık? Tunus'ta benim gördüğüm buydu: Kapitalizmin, kolonyalizmin ya da neo-kolonyalizmin ürettiği kimi durumların tahammül edilemezliği; bir ruhaniliğin, bir mitin gerekliliğinin ispatı."[50]

Şah 16 Ocak 1979'da iktidardan ayrılır. 1 Şubat'ta, 1964'ten beri sürgünde bulunan Humeyni, İran'a zafer kazanmış bir kumandan edasıyla döner. Kısa bir süre sonra paramiliter İslâmi gruplar yeni rejime direnen muhalifleri katletmeye başlar. Bu dönemde Foucault, devrime verdiği destek yüzünden hem sağdan hem de soldan eleştiriler alır.[51] Polemiğe girmek isteme-

---

46 İki kere tekrar edilen ifade, *a.g.e.*, s. 693-694.

47 Mashhad Üniversitesi'inde sosyoloji profesörü olan Ali Şeriati (1933-1977), Paris'te çok sayıda entelektüel ile tanışmıştı. Düşüncesi hakkında bkz. D. Shayegan, *Qu'est-ce que révolution religeuse?* (Presses d'aujourd-hui, Paris, 1982) s. 222-237. Yine bkz. P. Blanchet ve C. Brière, *Iran: la révolution*, s. 178-179 ve G. Kepel, *Jihad*, s. 53-54; Ali Rahnema, *An Islamic Utopia: A political biography of Ali Shariati* (Tauris, Londra, 1998).

48 "À quoi rêvent les Iraniens?", s. 693.

49 *A.g.e.*, s. 694. Bu "İslâmi yönetim" analizinin yol açtığı polemikler hakkında bkz. D. Eribon, *Michel Foucault*, s. 305.

50 "Entretien avec Michel Foucault" (1978 sonu), *Dits et Écrits*, 4, s. 79.

51 Bu destek ışığında giderek daha eleştirel hale geliyordu. Bkz. "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", *Le Nouvel Observateur*, 14-20 Nisan 1979, *Dits et Écrits*, 3, s. 780-782.

diği için,[52] bunlara *Le Monde* gazetesinde 11-12 Mayıs tarihlerinde yayınlanan "Ayaklanmak faydasız mı?" başlıklı bir tür makale-manifesto ile cevap vermeyi seçer.[53] Her türlü tarihsel nedenselliğe nazaran ayaklanmanın aşkınlığını savunarak –"ayaklanan insan son tahlilde açıklamanın ötesindedir"–[54] "köktenci din adamlarının yönetimine" karşı "ölümü kabul eden insanların uğruna mücadele ettiği ruhaniliği" koyar.[55] Ayaklanma, tarihin akışını kesen ve ona "öznellik" boyutunu kazandıran bir kopuştur.[56] O halde ayaklanma kuvvetini yaratan ruhanilik,[57] Foucault'nun o sırada düşündüğü etik ve politik özneleşmeden[58] ayrı düşünülemez. "Özne" [*sujet*] tebaaya dönüşmüş [*assujeti*] bireye değil, iktidara karşı direnişte kendisini olumlayan tekilliğe de işaret eder – bunlar, 1978 dersinde sözü edilen "tutum isyanları" ya da "karşı-tutumlar"dır.[59] "Çiğnenemeyecek yasalardan ve sınırsız haklardan" söz etmeyi sağlayacak olan da yine bu zorunlu direniştir ("bir insanın bir başkası üzerinde uyguladığı iktidar her zaman tehlikelidir").[60] Böylece Foucault, kendi "teorik ahlakını" stratejistlerin hesaplarının karşısına yerleştirir:

> "[...] eğer stratejist, "bütünün zorunluluğuna nazaran şu ölüm, şu çığlık, şu isyan hiç önemli değildir; içinde bulunduğumuz şu belirli durum içerisinde şu ya da bu genel ilke benim hiç umurumda değildir" diyen kişiyse, bu stratejistin politikacı, tarihçi, devrimci, şahtan ya da Ayetullah'tan yana olması da benim umurumda değildir; benim teorik ahlâkım bunun tersidir. Anti-stratejiktir: Ayaklanan bir tekillik karşısında saygılı olmak, iktidar evrenseli çiğnediği andan itibaren de tavizsiz olmaktır."[61]

"Yönetimsellik" sorunsalı, işte terörizmin politik reddi ile isyanın olumlanması arasındaki bu "anti-stratejik ahlâk" üzerinden kendisini ortaya koyar.

---

52 "Michel Foucault et l'Iran", *Le Matin*, 26 Mart 1979, *Dits et Écrits*, 3, s. 762.

53 "Inutile de se soulever?", *Le Monde*, 11-12 Mayıs 1979, *Dits et Écrits*, 3, s. 790-794.

54 *A.g.e.*, s. 791.

55 *A.g.e.*, s. 793.

56 *A.g.e.*: "Ayaklanma bir olgudur; bu şekilde öznellik (büyük adamların öznelliği değil, herhangi birininki) tarihe dahil olur ve ona soluk verir".

57 Dinin kuvvet açısından analiz edilmesi hakkında bkz. "Téhéran: la foi contre le chah", *Dits et Écrits*, 3, s. 688.

58 *Güvenlik, Toprak, Nüfus* içerisinde bu kelime, Hıristiyan pastoralliğin analizinin getirdiği "özne tarihi" çerçevesinde iki kez geçer (22 Şubat 1978), s. 164-165.

59 Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 1 Mart 1978.

60 "Inutile de se soulever?", *a.g.e.*, s. 794.

61 *A.g.e.*

DERSLERİN YAPISI VE MESELESİ

Güvenlik, Toprak, Nüfus

1978 dersi, Michel Foucault'nun Collège de France öğretiminde yeni bir dizinin başlangıcıdır.

Her ne kadar görünürde 1970-75 derslerine nazaran başka konuları işlese de, 1976 senesinin dersi aynı araştırma programını devam ettiriyordu. Foucault'nun önceki sene belirttiği gibi, "bir diziyi sonlandırmaya"[62] ihtiyacı vardı. Buradaki projesi, "geleneksel adli ceza usullerinden hareketle bir normalleştirme bilgisinin ve iktidarının oluşumunu" araştırmaktan, "19. yüzyılın sonundan itibaren 'toplumu savunmak' iddiası taşıyan mekanizmaların" araştırılmasına geçmekti.[63] Söz konusu olan, 1880 civarında Belçika'da genç mücrimleri suça dair kategorilerden çok tıp üzerinden ele almaya yönelik toplum savunması teorisini incelemekti.[64] Aslında ders son derece farklı bir içeriğe sahiptir, çünkü toplumun savunulmasını değil, tarihsel söylem içerisinde savaştan söz eder. Toplumun savunulması meselesi tamamen ortadan kaybolmaz, ancak daha geniş bir soybilimsel perspektife dahil edilir, böylece "toplumsal savaş düşüncesi içerisinde, [...] tarihsel olandan biyolojik olana doğru yaşanan büyük tersine dönüşün"[65] farkına varmak mümkün olacaktır. Böylece, toplumun savunulması 19. yüzyılın sonunda toplumun içerisinden doğan tehlikelere karşı bir "iç savaş"[66] biçiminde düşünüldüğü için, konu savaş temasına bağlanır.

Foucault'nun ilk kez biyo-iktidar ya da biyopolitik kavramını kullandığı yer de burasıdır. Aynı sene, *Bilme İstenci*'nde bu temayı yeniden ele alıyor,[67] nüfus kavramını devreye sokuyor ("doğum, ölüm, üreme, hastalık vb. gibi [...] yaşama özgü bütünsel süreçlerden etkilenen global kitle")[68] ve daha önce geliştirdiği "genelleşmiş disiplin toplumu"[69] varsayımını, disiplin

---

62 *Les Anormaux. Cours au Collège de France, année 1974-1975*, yay. haz V. Marchetti ve A. Salomoni (Gallimard-Le Seuil, "Hautes Études", Paris, 1999), "Résumé du cours", s. 311.

63 *A.g.e.*.

64 D. Defert, J.-Cl. Zancarini (yay. haz), *Lectures de Michel Foucault* (ENS Éditions, 2000) içinde, s. 62. Foucault'nun Belçika'da verdiği seminer 2012'de yayınlanmıştır: *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, Presses Universitaires de Louvain, 2012.

65 *Il faut défendre la société*, 10 Mart 1976 dersi, s. 194.

66 *A.g.e.*

67 *La volonté de savoir*, s. 184.

68 *Il faut défendre la société*, 17 Mart 1976 dersi, s. 216.

69 *A.g.e.*, s. 225. "Bana kalırsa bu, normalleştirme toplumu fikrinin yalnızca birinci ve yetersiz bir yorumudur." Söz konusu "disipliner toplum" ifadesi ilk kez şurada geçer: *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, année 1973-1974*, yay. haz J. Lagrange (Gallimard-Le Seuil,

tekniklerinin regülasyon düzeneklerine nasıl eklemlendiğini göstererek düzeltiyordu.

> "18. yüzyıl boyunca devreye sokulan bedenin anatamo-politikasından sonra, aynı yüzyılın sonlarına doğru artık insan bedeninin bir anatamo-politikası değil, insan türünün bir 'biyo-politikası' olarak adlandıracağım şey ortaya çıkacaktır."[70]

1976 dersinin sonuçlarından yola çıkan, 1978 dersi, bu teorik yer değiştirmeyi devam ettirme ve derinleştirme amacını taşır. Bedenlerin disiplininin incelenmesinden sonra, nüfusların regülasyonu: Böylece Foucault'yu birkaç sene sonra, o sırada dinleyicilerinin fark edemeyeceği mecralara doğru sürükleyecek olan yeni bir dönem başlamış olur.

Dersin başlığı, *Güvenlik, Toprak, Nüfus,* ortaya konulan sorunu tam olarak betimler. Gerçekten de söz konusu olan, 18. yüzyılda ortaya çıkmış olan, nüfusu hedef alan ve "genel denge yoluyla bir tür homeostaz oluşturan, yani bütünün güvenliğini iç tehlikelerden koruyan"[71] bu yeni iktidar teknolojisinin ne olduğunu araştırmaktır. Foucault bu güvenlik teknolojisini, hükümranın klasik çağa kadar toprağının emniyetini sağladığı mekanizmalara karşıt olarak düşünür.[72] "Toprak" ve "nüfus", araştırmanın iki zıt kutbunu oluşturur. Toprak üzerindeki egemenlikten nüfusların regülasyonuna nasıl geçilmiştir? Bu dönüşümün, yönetimsel pratikler üzerindeki etkisi nedir? On-

---

"Hautes Études", Paris, 2003), 28 Kasım 1973 dersi, s. 68. Terim daha sonra ise *Surveiller et Punir,* s. 217'de ele alınmıştır.

70 *A.g.e.,* s. 216. Ayrıca bkz. *La volonté de savoir,* s. 183: "Yaşam üzerindeki iktidar 17. yüzyıldan itibaren iki ana biçimde gelişmiştir; bunlar birbirlerini dışlamaz, daha ziyade, aralarındaki ilişkiler üzerine kurulu iki gelişim kutbu oluştururlar. [...] İlk meydana gelen biçim, makine olarak beden üzerine odaklandı: Onun terbiye edilmesi, yeteneklerinin geliştirilmesi, kuvvetlerinin damıtılması [vb.], bütün bunlar disiplinleri oluşturan iktidar usulleri tarafından sağlanıyordu: İnsan bedeninin bir anatamo-politikası. Daha sonra, 18. yüzyılın ortalarına doğru oluşan ikincisi ise, tür olarak beden üzerine odaklandı, yani biyolojik süreçlere [çoğalma, doğum, ölüm, sağlık durumu, yaşam süresi] dayanak oluşturan beden. Bu süreçlerin denetim altına alınması ise bir dizi regüle edici müdahale ve kontrol ile sağlandı: Nüfusun bir biyopolitikası. Beden disiplinleri ve nüfus regülasyonları, yaşam üzerinde kurulan iktidarın örgütlenmesinin iki biçimidir."

71 *A.g.e.,* s. 222.

72 "Toprak" ve "hükümranlık" kavramları arasındaki ilişki üzerine bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus,* 25 Ocak 1978 dersi: "Eğer hükümranlığın ve dolayısıyla hükümranlık formuna bağlı politik iktidarın geleneksel sorunu, şimdiye dek yeni toprakların fethedilmesi ya da tersine fethedilmiş toprakların korunması olduysa, hükümranlığın meselesinin bir anlamda şu olduğu söylenebilir: Nasıl olup da şeyler kımıldamaz ve ben şeyler kımıldamadan nasıl ilerleyebilirim? Toprağı nasıl damgalayabilirim, nasıl sabitleyebilirim, nasıl korur veya genişletirim? Başka türlü söylersek, burada tam olarak toprağın emniyeti ya da toprak üzerinde hakimiyet kuran hukukların emniyeti olarak adlandırabileceğimiz bir şey söz konusuydu."

ları düzenleyen yeni akılsallık nedir? Dersin meselesi böylece açık olarak tanımlanmış olur: Güvenlik teknolojilerinin tarihi sayesinde, "bir güvenlik toplumundan söz edip edemeyeceğimizi saptamaya"[73] çalışmak. Tarihsel olduğu kadar politik de bir meseledir bu, zira bugüne teşhis koymayı sağlar: "Bizim toplumlarımızda iktidarın genel ekonomisinin artık güvenlik düzeyinde cereyan ettiğini söylemek mümkün müdür?"[74]

1 Şubat dersine kadar, Foucault'nun 17-18. yüzyıllardan aldığı üç örnek üzerinden izlediği, işte bu programdır: Foucault'yu bir nüfusla "ortamı" arasındaki ilişkileri vurgulamaya götüren güvenlik mekânları ve şehir sorunu; nüfusu liberal ekonomi politiğe bağlama imkânı sağlayan, azlık ve tahılların dolaşımı sorunu ve rastlantısal olanın ele alınışı; son olarak da, çiçek hastalığı ve aşı meselesiyle birlikte ele alınan güvenliğe özgü normalleştirme biçimi – disiplinlere özgü normlamadan ayrı, kendine has bir normalleştirme. 1976'da çizilen planı yakından takip eden bu güzergâhın sonunda[75] Foucault, "bu senenin belirli sorununu oluşturacak şeye, yani güvenlik tekniğiyle nüfus arasındaki ilişkiye"[76] gelir. Fikir ve gerçeklik olarak nüfusun ortaya çıkışının önemi, yalnızca politik değildir. Aynı zamanda epistemolojik olarak da birincil önemdedir – *Kelimeler ve Şeyler*'deki insan bilimleri arkeolojisinin bu sorun etrafında yeniden ifade edilmesi de bunu gösterir:

> "[...] İnsanı canlı varlık, çalışan birey ve konuşan özne olarak çözümleyen insan bilimleriyle ortaya çıkan insan izleğini, iktidarın bağlılaşığı ve bilgi nesnesi olarak nüfusun ortaya çıkışı üzerinden anlamak gerekir."[77]

Nüfusla alakalı güvenlik düzeneklerinin analizi, Foucault'yu giderek "yönetim" kavramını geliştirmeye sevk eder. İlk olarak bu kavram kamu otoritesi veya hükümranlığın icrası anlamında, yani geleneksel anlamında kullanılırken, yavaş yavaş, fizyokratların "ekonomik yönetim" kavramının ışığında, yalnızca nüfusların idaresinin spesifik tekniklerine işaret etmek için kull.

---

73 *A.g.e.*, 11 Ocak 1978 dersi, s. 12.

74 *A.g.e.*

75 Foucault burada 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında biyopolitiğe ait üç müdahale alanını ayırt ediyordu: (1) hastalık sorununa yeni bir yaklaşım getiren doğum ve ölüm süreçleri; (2) bireylerin kapasitelerini değiştiren yaşlılık, kaza, sakatlık vb. fenomenleri; (3) canlı varlık olarak insanlarla ortamları arasında, özellikle şehir üzerinden ele alınan ilişkiler (*"Il faut défendre la société"*, 17 Mart 1976 dersi, s. 216-218). 1978'de seçilen örneklerle bu tanım arasındaki büyük fark, elbette tahıl sorununun yokluğudur. Başka türlü söylersek, 1976 dersinde henüz tanımlanmamış olan, yeni yönetimsel akılsallık olarak liberalizm meselesidir.

76 *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 11 Ocak 1978 dersi, s. 12.

77 *A.g.e.*, 25 Ocak 1978 dersi, s. 75.

nılmaya başlar. Bu bağlamda "yönetim", "iktidarı ekonomi biçiminde icra etme sanatı"[78] anlamını alır – Foucault da bu şekilde ekonomik liberalizmi bir yönetim sanatı olarak tanımlayabilecektir.

Böylece, araştırmanın çıkış noktasını oluşturan güvenlik/toprak/nüfus sorunsal üçlüsünün yerini, güvenlik/nüfus/yönetim biçimindeki sistematik seri alır. O yüzden Foucault 1 Şubat dersini yönetim teriminin analizine vakfeder. Önceki derslerin mantıksal uzantısı gibi görünen bu ders, aslında, dersin genel yapısında derin bir değişimin habercisidir. Foucault burada "yönetimsellik" kavramını devreye sokar – bunun sayesinde bir tür dönüm noktası yaşanacak, çalışmanın meselesi yer değiştirecektir. 16. yüzyılda ortaya konduğu şekliyle yönetim sorununu Machiavelli'nin betimlediği becerikli prens stratejilerinden ayırdıktan, ve nüfusun nasıl yönetme sanatını, onun kendine has boyutunu bulmasını engelleyen ikili modelden, yani hukuki ve ailevi modelden nasıl kurtardığını gösterdikten sonra, artık projesi için çok da uygun gözükmeyen dersin başlığına gelir:

> "[...] Bu sene yapmaya giriştiğim derse daha kesin bir başlık vermek isteseydim, seçeceğim başlık kesinlikle 'güvenlik, toprak, nüfus' olmazdı. Şimdi yapmak istediğim, eğer gerçekten bunu yapmak isteseydim, bir 'yönetimsellik' tarihi gibi bir şey olarak adlandıracağım şey olurdu."[79]

Bu dönüş, basitçe başlangıç varsayımlarının derinleştirilmesi midir, yoksa Foucault'nun şakayla karışık ifade ettiği gibi, "yanlamasına, kerevit gibi gitmek"[80] midir? Herhalde bu sorunun pek anlamı yoktur. "Yönetimsellik" kavramının icadı, hem daha önceden belirlenmiş bir plana (yani, az önce de belirttiğimiz gibi, ilk dört derse) tekabül eder, hem de keşfettiği şeylerden feyz alarak daha önceki analizlerini (örneğin ruhların pastoral yönetimi ve yönetim sanatı konusunda),[81] daha geniş bir teorik perspektifte yeniden ele alan hareket halindeki bir düşünceye işaret eder. Bu kavramın icadı, Foucault'nun öğretimindeki tüm diğer anlardan belki de daha kuvvetli bir biçimde o "labirent tadı"nı örnekler: *Bilginin Arkeolojisi*'nin giriş bölümünde sözü edilen, Foucault'nun "içinde maceralar yaşadığı, konuşmasını değiştirdiği, ona yeraltı kanalları açtığı, kendinden uzaklara taşıdığı, güzergâhını değiştiren tepe noktalarından baktığı" bir labirent.[82]

---

78 *A.g.e.*, 1 Şubat 1978 dersi, s. 86.

79 *A.g.e.*, s. 97.

80 *La Naissance de la biopolitique*, 31 Ocak 1979 dersi, s. 80.

81 Bunların ikisi de, *Les Anormaux* isimli derste Foucault'nun işlediği konulardır (bkz. aşağıda s. 343-344).

82 *L'Archéologie du savoir* (Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", Paris, 1969), s. 28.

Bu kavramla birlikte, sonraki dersin yöntemsel ve teorik ön kabullerini açımlayacağı yeni bir araştırma alanı açılır: Geçici olarak ikinci plana geçen güvenlik teknolojileri tarihi değil, modern devletin soybilimi. Burada söz konusu olan, daha önceki senelerde disiplinlere uygulanan "bakış açısını", yani iktidar ilişkilerini her tür kurumsal ve fonksiyonalist yaklaşımdan kurtaran bakış açısını devlete uygulamaktır.[83] Foucault bu yüzden dersin meselesini yeniden tanımlar:

> "Acaba devleti, onun dönüşümlerini, gelişimini, işleyişini sağlayan bir genel iktidar teknolojisinin içine dahil etmek mümkün müdür? Acaba, devletle arasındaki ilişki, ayırma teknikleriyle psikiyatri arasındaki, disiplin teknikleriyle ceza sistemi arasındaki, biyopolitikle tıp kurumları arasındaki ilişkiye benzeyen "yönetimsellik" diye bir şeyden söz edebilir miyiz?"[84]

Dolayısıyla "yönetimsellik" sorunu devlet meselesinin mikro-iktidarlar alanına girişini vurgular. Bu konuda birkaç noktayı vurgulamak yerinde olacaktır:

1. Bu sorunsal, Foucault'ya sıkça yöneltilen, "iktidar analizinde devleti yok saydığı" yönündeki itiraza cevap verir. Foucault bu analizin devleti dışlamadığını, ancak ona tabi de olmadığını açıklar. Söz konusu olan ne devleti yok saymak, ne de onu tepeden bakan bir konuma yerleştirmektir. Söz konusu olan daha ziyade, mikro-iktidarların analizinin, ölçeğin belli bir aşaması olarak görülmekle kalmayıp, "büyüklüğü ne olursa olsun, ölçeğin bütünü için geçerli bir araştırma yöntemi, bir bakış açısı"[85] olduğunu gösterebilmektir.
2. Buna karşın, Foucault'nun devlete duyduğu yeni ilgi, bu yöntem sorunlarına indirgenemez. Bu ilginin bir sebebi de 1976 dersinin sonunda analiz alanında söz konusu olan genişlemedir. "İnsan kitlelerinin biyo-toplumsal süreçlerinin" idaresi, okul, hastane, kışla, atölye gibi sınırlı kurumlarda yaşama geçirilen disiplinlerden farklı olarak, devlet aygıtını gerekli kılar. Bu amaca yönelik "karmaşık koordinasyon ve merkezileştirme organları" devlet düzeyinde bu-

83 Foucault dersin elyazmasında bu yöntem seçiminin politik sonuçlarının neler olduğunu belirtir. Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 8 Şubat 1978 dersi, s. 105-106, not *.

84 *A.g.e.*, s. 124.

85 *Naissance de la biopolitique*, 7 Mart 1979 dersi, s. 192.

lunur. Biyopolitika ancak "devlet tarafından yürütülen bir biyoregülasyon"[86] olarak anlaşılabilir.

3. Foucault'da devlet sorununun kaale alınması, onun yaygın temsillerinin eleştirisinden ayrı düşünülemez: Zamandışı bir soyutlama olarak devlet,[87] aşkınlık kutbu,[88] sınıf tahakkümünün aracı[89] veya soğuk canavar[90] olarak devlet – aslında, onun gözünde "devlet sorununun fazla önemsenmesi"nin[91] sonucu olan bütün biçimlerin eleştirisi. Bunlara karşı Foucault, "bileşik bir gerçeklik"[92] olarak devletin, "bir çoğul yönetimsellikler rejiminin yer değiştiren etkisinden"[93] ibaret olduğunu savunur. Aynı yaklaşım onun 1979'da devlet meselesini "devlet fobisine"[94] bağlamasına izin verir – bu fobinin "abartıcı"[95] etkilerini de gözler önüne serer.

O halde "yönetimsellik" analizi Foucault'nun çalışmalarında, daha önceki iktidar analizine oranla bir kopuş yaratmaz, aksine biyo-iktidar sorununun açtığı alana dahil olur.[96] Dolayısıyla "yönetim" sorununun bu tarihten itibaren "iktidar" kavramının yerine geçtiğini düşünmek, iktidarın aşılmış bir sorunsala ait olduğunu düşünmek yanlış olur. 1978 dersinde gerçekleşen "iktidar"dan "yönetim"e geçiş, yöntemsel çerçevenin eleştirilmesinden değil, bu çerçevenin disiplinlerin analizinde yerini bulamayan yeni bir nesneye, devlete doğru genişlemesinden kaynaklanır.

86 *Il faut défendre la société*, s. 223.

87 Bkz. *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi.

88 *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 5 Nisan 1978 dersi, s. 312.

89 *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 1 Şubat 1978 dersi, s. 98.

90 *A.g.e.* ve *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s.7.

91 *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 1 Şubat 1978 dersi, s. 98.

92 *A.g.e.*

93 *Naissance de la biopolitique*, 31 Ocak 1979 dersi, s.79. Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta (1 Şubat 1978 dersi) kullandığı, başta biraz muğlak görünen "devletin yönetimselleşmesi" ifadesi de aslında bu şekilde anlaşılmalıdır.

94 *Naissance de la biopolitique*, 31 Ocak 1979 dersi, s.79.

95 *Naissance de la biopolitique*, 7 Mart 1979 dersi, s. 192-196. Bu devlet fobisi temasının karşıtı olan klasik dönemdeki "devlet arzusu" teması da, Foucault tarafından ders dışında ele alınmıştır. Bkz. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", R. Yoshimoto ile söyleşi (25 Nisan 1978), *Dits et Écrits*, 3, s. 617-618: "Bu sene devletin oluşumuna dair bir ders veriyorum ve Batı'da, 16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadarki bir dönemde devletin gerçekleşme aygıtlarının temellerini, ya da daha ziyade devlet aklı denen şeyin oluşum sürecini ele alıyorum. Ancak burada, yalnızca ekonomik, kurumsal veya kültürel ilişkilerin basit bir analiziyle açıklanamayacak olan gizemli bir şeyle karşılaştım. Burada, devlete yönelmeye zorlayan bir tür bastırılamaz, muazzam iştah var. Aslında buna 'devlet arzusu' denebilir."

96 Foucault'nun bu analiz şeklini benimseme sebebi, "devlet ve nüfus sorununu ele almak" içindir (bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 8 Şubat 1978 dersi, s. 102).

Dersin son dokuz seansının konusu, devletin bu "yönetimselleşmesi"dir. Sırasıyla, Hıristiyan pastoralliği (8, 15, 22 Şubat ve 1 Mart 1978), pastoralliktен insanların politik yönetimine geçiş (8 Mart), devlet aklına göre yönetme sanatı[97] (8 Mart-22 Mart) ve onu niteleyen iki teknolojik bütün: Avrupa dengesinin baki kalmasını sağlayan diplomatik ve askeri sistem (22 Mart) ile "devlettin kuvvetlerini içerden artırmak için gereken araçların bütünü"[98] anlamında polis (29 Mart ve 5 Nisan).[99] Son ders ise artık Foucault'nun ortaya çıkışını daha iyi saptayabileceği nüfus sorununa adanmıştır – bu sorun, "polis teknolojisinden daha uzakta ve ekonomik düşünümün doğuşuyla bağlaşık"[100] halde ortaya çıkıyordu. Bu sorun, polis devletinin ekonomi politik ile eleştirilmesinin kalbinde yer aldığı için, liberalizm de biyopolitik regülasyon mekanizmalarına özgü akılsallık olarak beliriyordu.

1979 dersinin geliştirdiği tez de işte tam olarak budur.

Biyopolitiğin Doğuşu

Bu ders daha ilk seansından itibaren öncekinin bir devamı niteliğindedir. Önceki sene başladığı programı devam ettireceğini duyuran Foucault, öncelikle analizinde kullandığı yöntem seçimini belirtir,[101] sonra da devlet aklının yönetimine ve tahıl sorunu üzerinden yürütülen eleştirisine ayrılan son derslerin özetini verir. 18. yüzyılda, devletin dışarıdan sınırlanmasının ilkesini oluşturan hukukun yerine, ekonomi biçiminde ortaya çıkan içsel sınırlandırma ilkesi geçmiştir.[102] Ekonomi politik yönetimsel aklın kendini sınırlandırması zorunluluğuyla ortaya çıkar ve şeylerin doğal akışının bilgisi üzerinde temellenir. Yani yönetim sanatında yeni bir akılsallığın ortaya çıkışına işaret eder: Azami bir etkililik için, uğraşılan fenomenlerin doğallığına dayanarak daha az yönetmek. Foucault'nun

---

97 Bu derslerde Foucault'nun temel kaynağı şudur: E. Thuau, *Raison d'État et Pensée politique à l'époque de Richelieu* (Armand Colin, Paris, 1966; yeniden basım: Albin Michel, "Bibliothèque de l'évolution de l'humanité", Paris, 2000). Bu sırada F. Meinecke'nin klasik çalışması olan *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Oldenburg, Münih-Berlin, 1924) adlı eseri okumuşa benzemiyor – bu eser, "Omnes et singulatim" başlıklı konferansta, Ekim 1979'da ele alınır. Genel bir biçimde Foucault, 1920'lerde yayınlanan Alman ve İtalyan menşeli çalışmaları pek dikkate al maz. Bu konuda bütünlüklü bir bibliyografya için bkz. G. Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano* (Il Mulino, Bologna, 1993), s. 312-360 ve 1993'ten beri düzenli yayın yapan *Archivio della Ragion di Stato* (Napoli).

98 Bkz. "Dersin Özeti", yukarıda s. 316-317.

99 Bu ders dizisi hakkında bkz. "Dersin Özeti", yukarıda s. 315-319.

100 *A.g.e.*, s. 319. Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 5 Nisan 1978 dersi, s. 307-310.

101 Bkz. yukarıda not 84.

102 1979 seminerine giriş olarak kullanılan "Yönetim" başlıklı elyazmasında, Foucault bu bölümü "hukuki doğrulamadan epistemik doğrulamaya geçiş" olarak tanımlar.

"liberalizm" olarak adlandırdığı şey, sürekli olarak kendini sınırlama çabası içerisinde hakikat meselesine bağlanan bu "yönetimselliktir". Dersin hedefi de liberalizmin neden biyopolitikanın kavranırlık koşulu olduğunu göstermektir:

> "Ekonomi politiğin ortaya çıkışıyla birlikte, yönetimsel pratiğin bizzat kendisinin içerisine sınırlayıcı bir ilkenin girmesiyle birlikte, önemli bir yer değiştirme, daha doğrusu bir eklenme söz konusu olmuştur, zira hükümranlığın üzerlerinde uygulandığı hukuk özneleri artık bir yönetimin idare etmesi gereken bir *nüfusa* dönüşür.
>
> 'Biyopolitika'nın örgütlenmesinin çıkış noktası da işte budur. Peki ama bunun çok daha geniş bir şeyin, yeni bir yönetimsel aklın bir parçası olduğunu görmemek mümkün mü?
>
> Liberalizmi, biyopolitiğin genel çerçevesi olarak ele almak söz konusudur."[103]

Duyurulan plan şudur: Liberalizmi kökensel ifadesi ve onun çağdaş – Alman veya Amerikan– versiyonları ile ele almak, daha sonra da politik bir sorun olarak yaşam sorununa geri dönmek.[104] Aslında bu programın yalnızca ilk bölümü gerçekleşecektir, zira Foucault Alman neoliberalizmini düşündüğünden daha uzun bir biçimde ele alacaktır.[105] Sosyal piyasa ekonomisine gösterilen bu ilgi, yalnızca Alman deneyiminin paradigma yaratıcılık özelliğine bağlı değildir. Aynı zamanda, Batılı demokratik devletlerin işleyişindeki faşizmi gözler önüne sermeye yönelik "devletin aşırı eleştirisinin" oluşturduğu bir tür "kolaycılık" karşısında Foucault'nun takındığı "eleştirellik ahlâkına" da bağlıdır.[106] "Alman meselesi" böylece dersin akışını oluşturan yöntemsel, tarihsel ve politik sorunların kalbinde yer alır.

2. ve 3. dersler (17 ve 24 Ocak), 18. yüzyılda oluştuğu şekliyle liberal yönetim sanatının işlenmesine ayrılmıştır. Foucault burada, ilk olarak, doğrulama yeri olarak pazarın incelenmesi üzerinden, liberal yönetimsellik ile hakikat arasındaki bağı ortaya koyar ve buradan doğan içsel sınırlanma kiplerini belirtir. Böylelikle kamu gücünün iki sınırlanma yolunu açığa çıkarır – ki bunlar da özgürlüğün iki heterojen kavrayışına bağlıdır: İnsan haklarından yola çıkarak hükümran iktidarı kuran aksiyomatik-devrimci yol; yönetimsel pratikten yola çıkarak yönetimin yetkisinin sınırlarını ve bireylerin bağımsızlık alanını fayda

---

103 Birinci dersin el yazması. Bkz. *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s. 24. Not*.

104 Bkz. *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s. 23. Burada duyurulan plan daha sonra açıklık kazanacaktır (bir anlamda geriye dönüşlü olarak aydınlanacaktır): Bkz. *Naissance de la biopolitique*, 31 Ocak 1979 dersi, s. 80.

105 Bkz. *A.g.e.*, 7 Mart 1979 dersinin başı.

106 *A.g.e.*, 7 Mart 1979 dersi, s. 194-196.

açısından tanımlayan radikal-faydacı yol. Bu iki yol birbirlerinden ayrı olsa da birbirlerini dışlamazlar. 19. yüzyıldan itibaren yaşanan Avrupa liberalizmi tarihini, onların stratejik kesişimlerinde aramak gerekir. Foucault'nun 1977'den itibaren, ona daha belirsiz ve daha soyut gözüken "insan hakları"ndansa "yönetilenlerin haklarını" sorunsallaştırması bu açıdan anlaşılabilir.[107]

Foucault 3. derste Avrupa meselesini ve yeni yönetimsel akıl uyarınca onun dünyanın geri kalanıyla kurduğu ilişkileri ele aldıktan sonra, 18. yüzyılda daha çok bir doğalcılık [*naturalisme*] biçiminde ortaya çıkan şeyi "liberalizm" olarak adlandırmak yönündeki seçiminden söz eder. Liberalizm kelimesinin kullanılması, özgürlüğün liberal yönetim sanatında oynadığı rol üzerinden açıklanmaktadır: Elbette garanti altına alınan özgürlük, ancak bu sanatın aynı zamanda ürettiği bir özgürlüktür – çünkü bu yönetim, hedeflerini gerçekleştirebilmek için özgürlüğü teşvik etmeli, sürekli ona göz kulak olmalı ve çerçevesini çizmelidir. Bu şekilde liberalizm, bir risk hesabı olarak tanımlanabilir: Herkesin ve her bir bireyin çıkarıyla uyumlu risk-bireysel çıkarların özgür oyunu. İşte bu yüzden "tehlikeli yaşamaya" teşvik, birtakım güvenlik mekanizmalarının da oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Özgürlük ve güvenlik: Liberalizmin paradoksunu oluşturan ve iki yüzyıldır yaşadığı "yönetimsellik krizlerini"[108] yaratan şey, bu iki zorunluluğun gerektirdiği kontrol usulleri ve devletçi müdahale biçimleridir.

O halde şimdiki mesele, bugünkü dünyaya özgü yönetimsellik krizini ve onun liberal yönetim sanatında yarattığı revizyonları saptayabilmektir. 4. dersten (31 Ocak) itibaren, iki büyük neoliberal okulun, Alman ordoliberalizminin[109] ve Amerikan anarko-liberalizminin[110] incelenmesi, işte bu teşhis hedefinin parçalarıdır – bunlar Foucault'nun Collège de France'taki tüm öğretim hayatı boyunca çağdaş tarihe yaptığı yegâne göndermeleri oluşturur. Bu iki okul, yalnızca liberalizmin yeniden kurulması projesi etrafında birleşmekle kalmazlar. Bunlar aynı zamanda "yönetim aşırılıklarına özgü akıldışı-

---

107 Tabii burada söz konusu olan, aykırılık fenomeninden (bkz. "Va-t-on extrader Klaus Croissant?", s. 364) ayrı düşünülemeyecek olan "yönetilenlerin hakları" sorunsalını, yararcı hesap ile düşünülen "yönetilenlerin bağımsızlığı" meselesine indirgemek değildir. Yalnızca Foucault'nun liberalizmle ilgilenmesiyle şüphesiz alakalı olan bir yakınlığın altını çizmek istiyoruz.

108 *Naissance de la biopolitique*, 24 Ocak 1979 dersi, s. 70.

109 Bu konudaki Fransızca literatür oldukça kısıtlı olduğundan, Foucault'nun başvurduğu F. Bilger'in *La Pensée économique libérale de l'Allemagne contemporaine* (Librairie générale de Droit, Paris, 1964) eseri dışında, yakın zamanda yayınlanan şu konferansı da sayalım: P. Commun, ed., *L'Ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché* (Université de Cergy-Pontoise, CIRAC/CICC, 2003).

110 Bkz. *Naissance de la biopolitique*, s. 327-329.

lığın eleştirisinin"[111] iki farklı biçimini oluştururlar: Biri ekonomik alanda bir yandan saf bir rekabet mantığını savunurken diğer yandan da piyasayı bir dizi devletçi müdahale ile çerçevelemeyi öngörür ("toplum politikası" teorisi); diğeri ise piyasanın akılsallığını o zamana kadar ekonomi dışı kalmış alanlara yaymaya çalışır ("insan sermayesi" teorisi).

Son iki ders ise, 18. yüzyılda hukuk öznesinden ve liberal yönetim teknolojisine bağlı "sivil toplum" kavramından ayrı bir ilgi alanı olarak *homo oeconomicus* fikrinin doğuşu ile ilgilenir. Klasik liberal düşünce toplumu devletin zıddı, doğayı yapaylığın, kendiliğindenliği zorunluluğun zıddı olarak gördüğü halde Foucault, onların ilişkisinin oluşturduğu paradoksu gözler önüne serer. Toplum, aslında, liberal yönetimin kendisini sınırlamaya yöneldiği ilkeyi temsil eder. Toplum, liberal yönetimi sürekli "acaba ben fazla mı yönetiyorum" diye sormaya zorlar ve bu anlamda her tür yönetim aşırılığına nazaran eleştirel bir rol oynar. Ama toplum aynı zamanda da sürekli bir yönetimsel müdahalenin hedefini oluşturur: Pratik planda formel olarak tanınan özgürlükleri sınırlamak için değil, liberal sistemin ihtiyacı olan bu özgürlükleri üretmek, çoğaltmak ve garanti altına almak için.[112] Bu anlamda toplum, hem "liberal olarak daha az yönetmenin koşullarının toplamını", hem de "yönetimsel etkinliğin nakil yüzeyini"[113] oluşturur.

TEMEL KAVRAMLAR

Bu sunuşu, derslerin etrafında örgütlendiği iki temel kavrama –"yönetim" ve "yönetimsellik"– dair birkaç notla bitirelim.

Yönetim

Yönetim sanatı sorunsalı ilk kez 1975 senesinin dersi olan *Anormaller*'de şekillenir. Cüzamlıların dışlanması modelini vebalıların içeride tutulmasının[114]

---

111 *A.g.e.*, s. 327.

112 Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'un son dersi (5 Nisan 1978, s. 308-310). Foucault, *Naissance de la biopolitique*'in 300. sayfasında üstü kapalı bir biçimde buraya gönderme yapmaktadır: "Ekonominin özgüllüğünü tanıyarak toplumu, toplumsal alanı idare etmesi gereken bir yönetim".

113 1981 senesinin elyazması, "yönetim sanatı olarak liberalizm" – burada Foucault, önceki senenin seminerine göndermede bulunarak liberalizm analizini yeniden ele almaktadır. Bu analiz örneğin Rosanvallon'un yaptığı analizle karşılaştırılabilir: *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique* ("Sociologie politique", Le Seuil, Paris, 1979), s. 68-69, yeniden basım: *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché* ("Points Essais", Le Seuil, Paris, 1989). Foucault ve Rosanvallon'un analizleri kimi zaman diyalog halinde gibidir, bkz. *Naissance de la biopolitique*, "Résumé du cours", s. 326).

114 1978'deki güvenlik teknolojileri analizinde Foucault bu modeli tekrar kurar (bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 11 Ocak 1978 dersi, s. 10-12).

zıddı olarak düşünen Foucault, klasik çağı pozitif iktidar teknolojilerinin icat noktası olarak görür ve bu teknolojilerin farklı düzeylerde (devlet aygıtı, kurumlar, aile) uygulandığını savunur:

> "Klasik Çağ adına 'yönetim sanatı' diyebileceğimiz şeyi, yani o dönemde 'çocukların yönetimi', delilerin 'yönetimi', fakirlerin 'yönetimi' ve işçilerin 'yönetimi' derken kastedilen anlamda bir yönetim geliştirmiştir."[115]

Foucault, 'yönetim'den üç şey anlaşılması gerektiğini belirtir: Bireylerin iradesinin nakli, devri ya da temsili üzerine kurulu yeni bir iktidar fikri; 18. yüzyılda yerleşen bir devlet aygıtı; son olarak da, "bu aygıtların işleme koşulunu, temsilin politik ve hukuki yapılarının diğer yüzünü" oluşturan, "insanlara yönelik genel bir yönetim tekniği."[116] Bu tekniğin tipik düzeneğini ise, önceki sene betimlenen disipliner örgütlenme oluşturuyordu.[117]

Bu aynı derste "yönetim"in analiz edilmesi disiplinlerle sınırlı kalmıyor, Kilise'nin günah çıkarma ritüelleri etrafında geliştirdiği ruhların yönetim tekniklerine dek genişliyordu.[118] Bu anlamda, bedenlerin disiplini ve ruhların yönetimi, aynı normalleştirme sürecinin birbirini tamamlayan iki çehresi olarak görünüyordu:

> "Devletler, bedenler üzerinde uygulanan iktidar gibi teknik bir sorunu kendilerine sordukları sırada, Kilise de kendi cenahında, ruhların yönetiminin pastoral adı verilen, bir teknolojisini geliştirmekteydi – Trento Konsili'nin tanımladığı ve daha sonra Carlo Borromeo tarafından geliştirilen pastoral."[119]

Yönetim sanatı ve pastoral: İşte 1978 dersinin takip ettiği iki izlek bunlardır – ancak kimi kayda değer farklarla birlikte. Öncelikle, kronolojik çerçevenin ciddi bir genişlemesi söz konusudur: Pastoral artık 16. yüzyılda Reform karşısında gelişen bir tepki olarak değil, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında rahiplerin "sanatların sanatı" ya da "bilimlerin bilimi" olarak tanımladıkları ruhların yönetimi olarak ele alınır.[120] Yani Foucault Trento Konsili'ndeki pastorali, Hıristiyan pastoralliğinin uzun zamanına yaymıştır. Aynı zamanda, yönetim sanatı bizzat devletin işleyişi üzerine yoğunlaşır: Politik anlamda yö-

115 *Les Anormaux*, 15 Ocak 1975 dersi, s. 45.
116 *A.g.e.*.
117 *Le Pouvoir psychiatrique*, 21, 28 Kasım ve 5 Aralık 1973 dersleri.
118 *Les Anormaux*, 19 Şubat 1975 dersi, s. 150-180.
119 *A.g.e.*, s. 165.
120 Bkz. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 15 Şubat 1978 dersi, s. 134.

netim artık iktidarın bireyler üzerinde uygulanmasını sağlayan teknikler anlamında değil, politik hükümranlığın bizzat icrası anlamında kullanılır[121] – bu yeni "bakış açısı"nın nasıl bir yöntemsel meseleye karşılık geldiğini yukarıda belirtmiştik.[122] Son olarak, iktidarın somut mekanizmalarından "yönetimin kendilik bilincine"[123] geçilmiştir. Bu hareket yine de daha önceki çalışmalarda rastlanan iktidarın "mikrofizik" analizine göre bir kopuş içermez. Foucault'nun 1979'daki seminerin giriş bölümünde açıkladığı üzere, burada yapmak istediği, pratikleri incelemekten çok onlara içkin olan ve onların programlarını belirleyen yapıları incelemektir. Buradaki amaç da, bu yapılardan çıkan nesnelleştirme usullerini anlamaktır.

> "Her yönetimsellik stratejik ve bir programa dayalı olmak zorundadır. Hiçbir zaman işlemez bu. Ama hiçbir zaman işlemediğini ancak bir programa göre söyleyebiliriz.
>
> Zaten benim çözümlemek istediğim şey, toplumsal örgütlenme etkileri değil, nesnelleştirme ve doğrulama etkileridir. Bunu insan bilimleri içerisinde yapmak → delilik, ceza üzerinde, kendi kendini düşündüğü anlamda → yönetimsellik (devlet/sivil toplum).
>
> Kendilerini özne olarak kuran insanlar üzerinde nesnelleştirme ve doğrulama etkileri yarattığı ölçüde yönetimsellik gibi bir pratik tipini ele almak söz konusudur."[124]

Yönetimsellik

(a) İlk kez 1978 dersinin 4. seansında ortaya çıkan "yönetimsellik"[125] kavramı, giderek belirli ve tarihsel olarak belli bir anlamdan daha genel ve soyut bir

---

121 *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s. 4: Foucault burada "yönetim sanatından" "politik hükümranlığın icrasında yönetimsel pratiğin aklileştirilmesini" anladığını ifade eder.

122 Bkz. yukarıda s. 337, 84. ve 85. notlar.

123 *Naissance de la biopolitique*, 10 Ocak 1979 dersi, s. 3-4: "Bir takım yerlerde ele alınan durumu, ortaya konan meseleleri, seçilen taktikleri, kullanılan, oluşturulan ya da yeniden şekillendirilen araçları belirlediği haliyle gerçek yönetimsel pratiğin bir incelemesini yapmadım, yapmak istemedim. Yönetim sanatını, yani en iyi şekilde yönetmenin düşünülmüş biçimini ve aynı zamanda olabilecek en iyi yönetim biçimine dair düşünümü incelemek istedim.Yani, yönetim pratiğindeki ve bu pratik hakkındaki düşünüm merciini kavramaya çalıştım."

124 1979 seminerine giriş elyazması.

125 Kimi Alman yorumcuların önerdiğinin tersine, "yönetimsellik" ["gouvernementalité"] kelimesi, "gouvernement" (yönetim) ile "mentalité" (zihniyet) kelimelerinin bir bileşimi olamaz (bkz. örneğin U. Bröckling, S. Krasmann ve T. Lemke, eds. *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, [Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2000] s. 8); zira "gouvernementalité", "gouvernemental" kelimesinden, tıpkı "muscialité"nin "musical" kelimesinden ya da "spatialité"nin "spatial" kelimesinden türediği gibi türemektedir. Ayrıca, kullanımlarına göre, yönetim etkinliğinin özgül niteliklerini ya da iktidar ilişkilerinin stratejik alanını betimlemektedir. Almanların önerdiği *Regierungsmentalität* kelimesi bu yüzden bir yanlış anlamadır.

anlama doğru kayar. Bu seansta yönetimsellik kavramı, 18. yüzyılda yerleşen iktidar rejimini –ki "onun temel hedefi nüfus, esas bilme biçimi ekonomi politik, merkezî teknik aracı da güvenlik mekanizmalarıdır"–[126] ve "adına 'yönetim' diyebileceğimiz bu iktidar tipinin diğerleri, yani hükümranlık, disiplin, vb. üzerindeki egemenliğine" yol açan süreci[127] tanımlamaya yarar. Yani doğuşu ve eklemleniş biçimi Batı tarihine özgü olan bir dizi öğeyi belirtir.

> "Yönetimsellik" kavramının, tarihsel ve tekil boyutları itibariyle taşıdığı, "olaysal" niteliğine, bir de uygulanma alanının sınırları eklenir. Kavram, herhangi bir iktidar ilişkisini değil, modern devletin oluşumunu besleyen yönetim tekniklerini tanımlamaktadır. Aslında, "devlet için yönetimsellik neyse, psikiyatri için de ayırma teknikleri, ceza sistemi için disiplin teknikleri, biyopolitika için de tıp kurumları odur."[128]

Foucault'nun düşüncesinin bu aşamasında yönetimsellik, iktidar ilişkilerinin belli bir alanını, devlet sorunuyla ilişkili bir alanını yalıtmaya yarar. Gelecek yıllarda giderek silinecek olan, işte bu kavramın bölgesel ve olaysal nitelikleridir. 1979'dan itibaren kelime artık yalnızca özel bir iktidar rejimini (polis devleti ya da liberallerin 'daha az yönetimi') oluşturan yönetimsel pratiklere değil, "insanların tutumlarının yönlendirilme biçimine işaret eder ve böylelikle", genel olarak "iktidar ilişkilerinin analiz şablonu"[129] olarak iş görür. Bu şablon o dönem daima devlet sorunu çerçevesinde devreye girse de, sonraki sene artık bundan ayrılacak ve "yönetim"in semantik alanına dahil olacaktır:

> "[...] bu kavram genel anlamda insanların tutumlarını yönlendirmeye yönelik tekniklerin ve usullerin bütünü olarak anlaşılacaktır. Çocukların yönetimi, ruhların veya vicdanların yönetimi, bir evin, bir devletin ya da kendi kendinin yönetimi."[130]

Bundan böyle "yönetimsellik" "yönetim" ile karışıyor gibi olduğundan,[131] Foucault iki kavramı ayırmaya çabalar. Yönetimsellik, "hareketli, de-

---

126 *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 1 Şubat 1978 dersi, s. 97.

127 *A.g.e.* Bu süreç, pastoral iktidar / askerî-diplomatik düzenek / polis sekansından oluşur (s. 97-98).

128 *A.g.e.*, 8 Şubat 1978 dersi, s. 106. Bkz. yukarıda s. 337.

129 *Naissance de la biopolitique*, 7 Mart 1979 dersi, s. 192.

130 "Du gouvernement des vivants" (1980) ders özeti, *Dits et Écrits*, *4*, s. 125.

131 Yönetimin "tutumları yönlendirmeye" yönelik bir pratik olması konusunda bkz. Paul Rabinow ve Hubert Dreyfus, *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (University of Chicago Press, Chicago, 1982).

ğişken, alt edilmeye açık iktidar ilişkilerinin stratejik alanını"[132] belirtirken, bu alanda kurulan tutum veya tutum yönlendirmesi ["conduite des conduites"] tipleri "yönetim" adını alır. Daha doğrusu –zira stratejik alan yalnızca iktidar ilişkilerinin kendi aralarındaki oyundur–, yönetimsellik, "bir yapı, yani değişkenler arasında ilişkisel bir değişmez" oluşturmaz; değişkenlerinin konjonktürlere bağlı olduğu "tekil bir genellik"[133] sunar.

Böylelikle yönetimsellik, analizin düzeyi ne olursa olsun (aile/çocuk ilişkileri, birey ve kamu kuvveti ilişkileri, nüfus/tıp ilişkileri vb.), mikro-iktidarlara içkin bir akılsallık olur. Bir "olay"[134] ise bile, 1978 dersindeki gibi belirli bir tarihsel sekans değil, her tür iktidar ilişkisinin stratejik analize tabi olması anlamında bir olaydır:

> "Tekil bir genellik: Gerçekliği yalnızca 'olaysal'dır ve kavranırlığı ancak stratejik bir mantığı devreye sokabilir."[135]

Artık sorulacak soru, Foucault düşüncesi içerisinde bu "olaysallık" tiplerini birleştiren bağın ne olduğudur: Batılı toplumlara özgü belli bir tarihsel sürece yayılan olaysallık ve "yönetim" şeklinde genel bir iktidar tanımında teorik kökünü bulan olaysallık.[136]

(b) Foucault'da yönetimsellik tiplerinin analizi, direniş biçimlerinden ya da ona karşılık gelen "karşı-tutumlardan" ayrılamaz. Foucault bu yüzden 1 Mart 1978 dersinde, Ortaçağ'da pastoralliğe karşı geliştirilen karşı-tutum biçimlerinin (çilecilik, tarikatler, mistisizm, Kutsal Kitap, eskatolojik inanç) dökümünü yapar. Aynı şekilde, devlet aklı ilkesinin çekip çevirdiği modern yönetimselliğin analizi de Foucault'yu, dersin sonunda, sivil toplum, nüfus ya da ulus adına yapılmış belirli karşı-tutumları saymaya sevk eder. Bu karşı-tu-

---

132 *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, année 1981-1982*, yay.haz. F. Gros ("Hautes Études", Gallimard-Le Seuil, 2001), s. 241; bkz. ayrıca ders özeti, "Subjectivité et vérité", *Dits et Écrits, 4*, s. 214: yönetimselliğin incelenmesinin hedeflerinden biri, "iktidarın" alışıldık anlamlarının eleştirilmesinin dışında, iktidarı "bireyler veya gruplar arasındaki stratejik ilişkilerin bir alanı olarak ele almaktır – bu ilişkiler de başkasının ya da başkalarının tutumlarını mesele ederler".

133 21 Şubat 1979 ile 7 Mart 1979 dersleri arasında bulunan yönetimsellik konulu elyazması (başlıksız, 11 sayfa, 22'den 24'e kadar numaralı sonra da numarasız).

134 *A.g.e.*

135 Bkz. yukarıdaki 134.not.

136 Bkz. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", s. 314: "İktidara özgü ilişki biçimi, şiddetin ve mücadelenin tarafında, sözleşmenin ya da gönüllü bağın tarafında değildir (bunlar ancak onun araçları olabilirler); bu biçim, ne savaşçı ne de hukuki olan yönetimin tarafında olabilir."

tumlar her çağda bir "yönetimsellik krizi"nin[137] habercisidirler ve onların güncel krizde hangi biçimi aldıkları, yeni mücadele ya da direniş biçimlerinin belirlenmesinde temel önemdedir. Foucault'nun yürüttüğü liberalizm okuması ancak bu soru etrafında anlaşılabilir.

Bu yüzden de, Foucault'nun yönetimselliği "tekil genellik" olarak tanımladığı elyazmasının devamını alıntılamak bizce ilginç olacaktır. Burada Foucault'nun nasıl politikayı her zaman iktidara karşı direniş biçimleri açısından ele aldığını görüyoruz[138] (ayrıca bu metin bildiğimiz kadarıyla Foucault'nun Carl Schmitt'e gönderme yaptığı tek metindir):

> "Yönetimselliğin tekil genellik olarak analiz edilmesi, 'her şeyin politik olduğu' sonucunu doğurur. Bu ifadeye geleneksel olarak iki anlam verilir:
>
> – Siyasi olan devletin etki alanı olarak belirlendiği zaman, 'her şey politiktir' sözü, devletin dolaylı ya da dolaysız olarak her yerde olduğunu ifade eder.
>
> – Siyasi olan, iki rakip arasındaki bir mücadelenin sürekli mevcudiyeti olarak tanımlanır. [...] Bu C. Schmitt'in tanımıdır.
>
> Yoldaş teorisi.
>
> [...]
>
> Neticede, iki formül vardır burada: Şeylerin doğası gereği her şey politiktir; ya da iki rakibin varlığı nedeniyle her şey politiktir.
>
> Oysa şöyle demek gerekirdi: Hiçbir şey politik değildir, her şey politikleştirilebilir, her şey politik hale gelebilir. Politika, yönetimselliğe yönelik direnişle birlikte doğan şeyden, ilk ayaklanmadan, ilk çatışmadan ne eksik ne de fazladır."[139]

(c) 1978 ve 1979 dersleri bugüne dek yayınlanmamış olsalar da (1 Şubat tarihli ilk ders[140] ve ikinci dersin birkaç alıntısı[141] hariç), yönetimsellik sorun-

---

137 *Naissance de la biopolitique*, 24 Ocak 1979, s. 70.

138 Bkz. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", s. 300. Burada Foucault "Farklı iktidar tiplerine karşı direniş biçimlerini çıkış noktası olarak kabul etmeye" yönelik, iktidar ilişkilerinin yeni bir ele alınma kipinden söz eder.

139 Yönetimsellik konulu elyazması, bkz. yukarıdaki not 134. Foucault'nun elyazısının zor anlaşıldığı bölümleri alıntılamadık.

140 İtalyanca olarak *Aut-Aut* dergisi, no. 167-168, 1978'de yayınlanmış, sonra da Fransızca olarak *Actes*, 54, Yaz 1986'da yayınlanmıştır. *Dits et Écrits, 3*, s. 635-657'de bulunan metin, bizim yayınladığımızdan hayli farklıdır. Bu dersin İngilizce bir versiyonu da şurada yayınlanmıştır: *Ideology and Consciousness*, 6, 1979.

141 *Naissance de la biopolitique*'in, 31 Ocak 1979 tarihli dersinden yapılmış bir alıntı için bkz. "La phobie d'État", *Libération*, 967, 30 Haziran-1 Temmuz 1984 (Almanca çevirisi: U. Bröckling, S. Krasmann ve T. Lemke, eds., *Gouvernementalitat der Gegenwart*, s. 68-71); 24 Ocak 1979 dersinden bir alıntı da "Michel Foucault et la question du libéralisme", başlığıyla *Le Monde* gazetesinde yayınlanmıştır (4 Mayıs 1999). Ayrıca bu iki dersin ilk seanslarının kaset formunda ve *De la*

salı Foucault'nun 1979'da Stanford'da verdiği konferanslarda[142] sunduğu özet üzerinden dolaşıma girmiş ve Anglosakson ülkelerde ve daha yakın zamanda Almanya'da[143] *governmentality studies* denen alanı yaratmıştır. Bu çalışmalar kimi üniversitelerde sosyoloji veya siyaset bilimi bölümlerindeki disiplinlerin arasında yerlerini almışlardır. Bu hareketin çıkış noktası, 1991'de G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller'in *The Foucault Effect: Studies in governmentality*[144] isimli kitapları olmuştur. Bu kitapta, Foucault'nun konuyla ilgili dersinin yanı sıra, C. Gordon'un 1978 ve 1979 derslerinin derinlikli bir sentezini sunan giriş bölümü ve özellikle risk kavramı üzerine bir dizi araştırma bulunmaktadır (toplumsal riskin kavranışı, riskin önlenmesinin kipleri, sigorta tekniklerinin gelişimi, risk felsefesi, vb.).[145] Buradan hareketle, sosyal bilimler, ekonomi politik ve siyaset teorisi alanlarında hatırı sayılır bir literatür çıkmıştır – burada elbette bu geniş alanın dökümünü çıkarmamız mümkün değil. Bu konuda geniş bir çalışma için Mitchell Dean'in *Governmentality: Power and rule in modern society*[146] adlı eserine ve Thomas Lemke'nin "Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die *governmentality studies*"[147] isimli makalesine bakılabilir. Yönetimsellik kavramının, insan kaynakları,[148] organizasyon teorisi[149] gibi Foucault'nun ilgi alanlarından bu denli uzak alanlara uygulanması, bu ana-

gouvernementalité başlığıyla yayınlandığını hatırlatalım (Le Seuil, Paris, 1989).

142 "Omnes et singulatim", s. 134-161.

143 Daha önce alıntıladığımız çalışmanın dışında (yukarıda not 126 ve 142), T. Lemke'nin bu konuda yazdığı birçok makale vardır, şu önemli kitabın bir devamı niteliğindedir: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalitat* (Argument Verlag, Berlin ve Hamburg, 1997).

144 Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (Harvester Wheatsheaf, Londra, 1991).

145 Bkz. J. Donzelot, "The mobilisation of society" (s. 169-179), F. Ewald, "Insurance and risk" (s. 197-210), D. Defert, ""Popular life" and insurance technology" (s. 211-233) ve R. Castel, "From dangerousness to risk" (s. 281-298). Bütün bu çalışmalar hakkında bkz. P. O'Malley, "Risk and responsibility", A. Barry, T. Osborne, N. Rose, *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and rationalities of government* (University College, Londra, 1996), s. 189-207.

146 Mitchell Dean, Governmentality: Power and rule in modern society (Sage Publications, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi, 1999).

147 *Politische Vierteljahresschrift*, 41 (1), 2000, s. 31-47

148 Özellikle bkz. B. Townley, *Reframing Human Resource Management: Power, ethics and the subject at work* (Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, ve New Delhi, 1994); E. Barratt, "Foucault, HRM and the ethos of the critical management scholar", *Journal of Management Studies*, 40 (5), Haziran 2003, s. 1069-1087.

149 Bkz. A. McKinlay ve K. Starkey, yay. haz., *Foucault: Management and organization theory, from Panopticon to technologies of the Self* (Sage Publications, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi, 1998) ve Paris'te, Ecole des Mines'de, 12-13 Aralık 2002'de düzenlenen "Organiser après Foucault" konferansı.

liz şemasının esnekliğini ve çok farklı alanlarda dolaşıma girebilme kapasitesini gösteriyor.

* ✲ *

Foucault'nun elyazmalarını kullanmama cömertçe izin veren Daniel Defert'e ve derslerin yazıya geçirilmesinde bana çok yardımı dokunan eşim Chantal'e teşekkür borçluyum.

İsim Dizini

Abeille, L.-P. 28, 34, 35-40, 42, 43
Acarie, B. 174
Achenwall, G. 243
Adam, C. 202
Akinalı Thomas 204-206
Albert le Grand 192
Albertini R. von 230
Alembert, J. Le Rond d' 53
Alexandr I, Çar 273
Amalrik, A. 179
Amaury de Bène 174, 175, 191
Ambrosius, Aziz 139, 143, 145, 160
Ammirato, S. 228
Ancelet-Hustache, J. 187, 192
Anne d'Autriche 232
Arkhytas 120, 121
Argenson, M.-R. de Voyer d' 34, 44, 283
Ariès, P. 203
Aristoteles 70, 87, 168
Armelle Nicolas 174
Arnauld, A. 74
Arumaeus, D. 211
Augustinus, Aziz 159
Aron, R. 104, 210
Avenel, D. L. M. 235

Baader, A. 231, 328
Bacon, F. 61, 221, 234, 236-240, 245, 250
Bacquet, J. 296
Bailly, P. 188
Barucq, A. 110
Basileus, Aziz 185
Bataillon, M. 174
Battista, A. M. 230
Benedictus, Nursialı 137, 143, 146, 148, 150, 152, 158
Bentham, J. 14, 68, 103
Bernoulli, D. 53
Bertani, M. 3, 323
Bertelli, S. 79
Bérulle, P. de 174
Besançon, A. 140
Bilger, F. 342
Bizet, J.-A. 187
Blanchet, P. 330, 331
Bloch, E. 200
Bodin, J. 243
Boisguilbert, P. Le Pesant de 33
Boislisle, M. de 283
Bondois, P.-M. 44, 289, 290
Borrelli, G. 339
Bossuet, J.-B. 218, 219, 232
Botero, G. 209, 211, 228, 250, 251
Botkine, L. 120
Boulier, J. 175
Boulée, E.-L. 19
Brejnev, L. 140, 326
Bremond, H. 174
Brian, E. 243
Brière, C. 65, 69, 330, 331
Brocard, L. 65
Brossat, A. 330
Brown, P. 184
Brown, D 243
Buchon, J. A. C. 217
Buffon, G. -L. Leclerc de 22
Burlamaqui, J. -J. 265
Busch, J. 183
Butler, K. T. 217
Bukovsky, V. 179

Calvin, J. 137
Campenhausen, H. F. von 139
Canguilhem, G. 22, 50
Cantillon, R. 34, 65
Capelle, G.-C. 175
Cassianus, J. 143, 146, 156, 157, 185, 186
Castel, R. 102, 150, 348
Catherine II, İmparatoriçe 296, 297
Chagnet, A. F. 121, 251, 329

Chappuys, G. 209
Charlemagne, İmparator 230, 231, 250, 266
Charron, P.229, 230
Chartier, R. 203
Chaunu, P. 184
Chemnitz, B.P. von [Hippolithus a Lapidel] 211, 213, 221, 223, 224, 228, 230, 231, 245, 250
Chenonceaux, C. Dupin de 33
Child, J. 34
Chiquot, A. 192
Chollet, A. 175
Choublier-Myskowski, N. 84
Cicero 87, 113, 160
Clapmar, A. [Clapmarius] 243
Clark, I. M. 192
Clausewitz, K. von 79, 263, 267
Clément, C. 214
Clément VI, Pierre Roger, Papa 189
Cliquot-Blervache, S. 34
Cohn, N. 173-175, 178, 183, 187, 188, 191, 193, 195
Commun, P. 341
Compère, M. -M. 203
Condé, Bourbon Prensi 232
Condillac, E. Bonnot de 68
Conring, H. 242
Contzen, A. 216, 217
Copernicus, N. 206
Corbin, H. 192
Corneille, P. 233
Cristiani, L. 172
Croissant, K. 326-328, 341
Crucé, E. [Emery La Croix] 264, 265
Cuvier, G. 74
Cyprianus, Aziz 136, 143, 145, 149, 150, 154

Daguillon, J. 192
Daire, E. 65
Damilaville, E. N. 65
Daniel, Y. 178
Darwin, C. 74
Daubenton, J. bkz. Jeanne Daubenton
Daumas, F. 110
De Mattei, R. 213
De Vooght, P. 175
Debard, M. 326
Debongnie, F. 183
Decius, Roma İmparatoru 149
Defert, D. 6, 140, 162, 186, 211, 312, 325, 326, 329, 330, 333, 348, 349
Delamare [de La Mare], N. 29, 44, 270, 285, 287, 289, 290, 295
Delaruelle, E. 184
Delatte, A. 121, 122, 124
Delattre, L. 20
Deleuze, G. 328
Delumeau, J. 189
Demosthenes 119, 122
Denifle, H. 192
Denis, E. 183
Depitre, E. 32-35, 283
Des Essarts, N. 290
Descartes, R. 202, 247
Destutt de Tracy, A. L. C. de 68
Dexter, G. 82
Diderot, D. 22, 65
Diès, A. 123
Dolhagaray, B. 137, 138
Domat, J. 284, 292, 293
Donnadieu, L. 256, 260, 261, 265, 266
Doretheus, Gazalı 159
Dostoyevski, F. 216
Draguet, R. 156
Du Chastelet, P. Hay 218, 224, 227
Duby, G. 131, 262
Du Chesne 290
Du May, L. 217
Dupin, bkz. Chenonceaux
Dupont de Nemours [Du Pont de Nemours], P. S. 33, 35, 38, 46, 47
Durkheim, E. 70
Duroselle, J. -B. 181
Dürr, L. 110
Duvillard, E. E. 55

Ebeling, H. 120
Eckhart, J. 186, 187, 192

Elias, N. 203
Elkan, A. 79
Elyot, T. 81
Engels, F. 73
Engemann, J. 114, 120
Erasmus, D. 203
Eribon, D. 231, 328, 330, 331
Esquirol, J. -E. D.
Estienne, H. 107
Evagrius Ponticus 159
Ewald, F. 6, 312, 319, 348

Felsing, F. 242
Fénelon, F. de Salignac de La Mothe 276, 282
Fichte, J. G. 17, 79
Finkielkraut, A. 330
Firpo, L. 80
Fleischauer, C. 88
Fleury, C. 276, 282, 283
Fliche, A. 180, 184
Flore, Joachim de 195
Fontana, A. 3, 323
Forbonnais, F. Véron-Duverger de 35
Formey, S. 212
Fouquet, N. 232
Frachetta, G. 213
François I, (1494-1547) Fransa Kralı 219
Frank I, (1768-1835) Avusturya İmparatoru 273
Friedrich Wilhelm I (1744-1797) 16
Friedrich Wilhelm II 273
Friedrich II, Büyük (1712-1786) 81, 87, 88
Fréminville, E. de La Poix de 290, 293
Froissart, J. 107

Galiani, F., Başrahip 34, 38
Galileo, G. 206, 213, 247
Gaston d'Orléans 232
Genet, J. 231, 232, 328
Gentillet, I. 80, 216
Gilson, E. 192
Ginzberg, L. 114
Glucksmann, A. 330
Godefroy, F. 107, 108
Gogol, N. 140
Gonnard, R. 24
Goudart, A. 65
Gournay, V. de 33-35, 40
Gradowicz-Pancer, N. 184, 185
Graunt, J. 61, 62, 69
Gregorius, I. 137, 143, 145, 148, 152, 154, 155, 161,
Gregorius, Nenizili, Aziz 134, 135, 168, 169
Grelot, P. 111
Grimm, F. -M. de 304
Gros, F. 171, 346
Gruppe, O. F. 121
Guarnieri, R. 173
Guattari, F. 328
Guéroult, M. 257
Guéry, A. -M. 11
Guicciardini, F. 258
Guilhem, C. 174
Guillaume le Breton 174
Guillauté, M. 297
Ginzburg, A. 179
Guy, J. -Cl. 146, 157
Guyénot, E. 70

Habermas, J. 71
Hadewijch d'Anvers 173, 183
Hadot, I. 162
Hadot, P. 77, 159, 202
Hajek, J. 179
Hamp, V. 111
Hautesierck, F. Richard de 54
Havel, V. 179
Heisterbach, C. de 175
Hennig, J. -L. 326
Henri III, Fransa Kralı
Henri IV 236, 239, 259, 260
Herbert, C. -J. 32-34, 61, 283
Hobbes, T. 67, 93, 217
Hohenthal, P. C. W. von 271, 282, 286
Hoke, R. 212
Holbach, P. H. d' 71
Hull, C. H. 69, 242

Hume, D. 61, 330, 331
Humeyni 330, 331
Hus, J. 137, 175, 181-183, 189
Hyma, A. 184

Innocentius III [Lothaire Conti], Papa 170, 174, 190,
Innocenti, P. 79
Isabel de la Cruz 174
İsokrates 122

Jacob, F. 71, 74
Jarry, E. 181
Jaubert, P. 65
Jeanne Daubenton 173
Jeanne de la Nativité 174
Jenner, E. 52
Jeremias, J. 111
Johannet, J. 140
John, V. 91, 242
Jones, H. 330
Jost, W. 111, 114, 120
Judge, E. A. 184
Julia, D. 203
Jundt, A. 190, 192, 193
Jurin, J. 53
Justi, J. H. G. von 271, 272, 286
Justin, Marcus Junianus Justinus 114
Kant, I. 248, 329
Kaplan, S. L. 29, 33, 38, 44, 299
Kellermann 79
Kelsen, H. 50
Kempf, T. H. 111, 183
Kepel, G. 330, 331
Kepler, J. 206, 247
King, J. 271
Kraeger, P. 69
Ksenophon 122

La Coste, P. 52
La Mothe Le Vayer, F. 83, 84
La Perrière, G. de 81-83, 86-90, 92
Labande, E. -R. 184
Lagrange, J. 6, 68, 313, 333
Lamarck, J. -B. Monet de 22, 73, 74
Lancelot, C. 74
Landry, A. 63, 73
Larrère, C. 73
La Reynie, G. N. de 44, 283
Lazarsfeld, P. 69
Lazzeri, C. 230, 253
Le Bras, H. 53, 61, 69
Le Bret, P. Cardin 230
Le Brun, L. S. D. 54
Le Droumaguet, R. 52
Le Goff, J. 182
Le Maître, A. 3, 14, 16, 18, 19
Le Mée, R. 24
Le Trosne [Letrosne] G. -F. 33, 47
Leclerq, Dom J. 175, 183, 187, 192, 195
Ledoux, C. -N. 19
Leff, G. 191
Leibniz, W. G. 257
Lelièvre, P. 19, 20
Lemercier, J. 17, 38
Leo, H. 79
Léonard, E. G. 178, 200
Lerner, R. E. 191
Letaconnoux, J. 33
Libera, A. de 192
Linneaus, C. von
Livet, G. 259, 263
Longhurst, J. E. 174
Louis, P. 87, 109, 120
Louis, XIII. 17, 228, 232, 264
Louis, XIV. 17, 218, 219, 233, 256, 267, 293
Louis, XV. 29, 282, 290
Loyseau, C. 295
Lucas, L. -P. 264
Luther, M. 137, 172, 174, 181, 200, 253, 258

Macek, J. 183
Macey, D. 326, 328, 330
Machault d'Arnouville, J. -B. 33
Machiavelli, N. 28, 29, 59, 77-83, 86-90, 199, 212, 214-217, 219, 221, 226, 239, 240, 316, 336
Machon, L. 217

Maier, H. 212, 276
Malagola, H. 330
Malkani, F. 51
Malthus, T. R. 73
Mani 170, 172
Marc, C. C. H. 102
Marchetti, V. 11, 333
Marguerite Porete 173
Marie de Médicis 232
Marie des Vallées 174
Marin, L. 217
Marius Lupus 138
Markus, R. A. 185
Martinus, Papa 189
Martin Cottier, M. 204
Marx, K. 73, 215
Masqueray, P. 109
Mauriac, C. 231
Mazarin, J. 213, 217
McFarlane, K. B. 133
Mehdi Bazargan 331
Meine, H. 231
Meinecke, F. 79, 253, 339
Meinhof, U. 231
Merswin, R., *bkz.* Rulman Merswin
Metternich [-Winneburg] C. W. L. de 273
Meysonnier, S. 34
Michel. A. 46, 70, 173, 181, 182, 190, 243, 339
Milcent, P. 174
Miller, G. 52
Mirabeau, V. Riquettti de 65
Moheau, J. -B. 24, 25
Montaigne, M. de 169, 187, 257
Montaigu, Lady [Eléonore Beaulieu] 52,
Montrchétien [Montchrestien] A. de 277, 281, 287, 291
Montesquieu, C. de Secondat de la Brède de 61, 296, 297
Moreau de Séchelles, J. 33
Morellet, A. 34
Moser, J. J. 271
Moulin, A. -M. 11, 52, 319
Mousnier, R. 271
Muller, H. 328
Münzer, T. 200
Murphy, A. 34

Naudé, G. 217, 221, 227-231, 234
Naves, R. 88
Naz, R. 137
Necker, J. 35
Nekrasov, V. 179
Newton, I. 19, 22
Nicolas de Bale 192
Nietzsche, F. 98, 220

Ourliac, P. 184

Pachomius, Aziz 184
Pajot, H. 264
Palazzo, A. 221-226, 241, 249-251
Palladios 156
Parker, G. 18, 252
Paruta, P. 81
Pasquino, P. 95, 319
Pasteur, L. 52
Patermutus 157
Pato ka, J. 179
Pattullo, H. 65
Pavlus, Aziz 136, 161, 162
Paulinus 139
Peil, D. 115
Perrot, J. -Cl. 13, 14, 24, 63
Perrot, M. 14
Petty, W. 69, 242
Pfister, C. 260
Philippe V, İspanya Kralı 256
Philon, İskenderiyeli 114
Pianzola, M. 200
Pichery, E. 146, 185
Pius V, Papa 213
Pignarre, R. 109
Platon 87, 109, 110, 116, 119, 120, 122, 124-131, 140, 143, 147, 159, 250, 251, 256
Plioutch, L. 179, 326
Plumart de Dangeul, L. J. 33
Politi, L. [Ambrogio Catarino] 80
Post, G. E. 111

Prat, F. 181
Procacci, G. 79, 217
Pseudo-Archytas 120
Puech, H. -C. 171
Pufendorf, S. von 88, 113
Pütter, J. S. 271
Pythagoras 119-122, 124, 125, 130, 131

Quérard, J. -M. 35
Quesnay, F. 31, 38, 63-65, 67, 72, 74, 85, 86, 298, 301, 306

Rabbow, P. 162
Racine, J. 233
Rahnema, A. 331
Ranke, L. von 79, 266, 267
Rapp, F. 192
Rath, W. 192
Rathé, C. E. 80
Ray, J. 70
Razzell, P. E. 52
Regnault, L. 186
Rehberg, A. W. 79
Repgen, K. 259
Reynié, D. 230
Ricardo, D. 73
Richelieu, A. J. du Plessis de 3, 17-19, 21, 93, 212, 213, 215, 217, 231, 232, 240, 253, 339
Ridolfi, A. 79
Robinet, A. 257
Rohan, H. de 253
Rousseau, J.- J. 19, 43, 67, 71, 85, 96, 97,
Rousseau, M. 19
Rufin [Tyrannius Rufinus] 134
Rulman Merswin 192

Saint-Martin, R. de 214
Sakharov, A. 179
Sallé, J. -A. 290
Salleron, L. 65
Salomoni, A. 11
Schelle, G. 34
Schiera, P. 95, 276
Schmidt, C. 192, 346
Schmitt, R. 120
Schnur, R. 212
Sciacca, E. 81
Seibert, I. 110, 111
Senellart, M. 324
Seneca 159, 162
Shakespeare, W. 233
Şeriatmedari 330
Shayegan, D. 331
Simon, M. 171
Sinyavsky [Siniavski], A. [Abram Tertz]
Sirmond, J. 227
Small, A. W. 16, 276
Sokrates 124, 130
Soljenitsin, A. I. 178, 179
Sophokles 87, 109
Spengler, J. J. 63, 64
Spinka, M. 175
Starobinski, J. 19
Stegmann von Pritzwald, K. 120
Stobaeus 120
Stolleis, M. 16, 212, 252, 276, 321
Strauch, P. 192
Struensee, J. F. 17
Sully, le bienheureux Heinrich Seuse [Henri] 251, 259, 260

Şeriati, A. 331

Tacitus 12, 243
Talleyrand [C. M. de Talleyrand-Périgord] 261
Tannery, P. 202
Testard, M. 160
Thiers, L. -A. 71, 266
Thomas à Kempis 183
Thomas, Aziz 199, 224, 287
Thomas Münzer, *bkz* Münzer, T.
Thrasymakhus 124
Thuau, E. 212-215, 217, 227-231, 235, 240, 260, 264, 330
Thuillier, G. 55, 282
Trudaine de Montigny, J. C. P. 33
Turgot de l'Eaulne, A. R. G. 33, 34, 299
Turquet de Mayerne, L. 269, 271, 277,

279, 280, 281, 285
Ulrich Engelbert de Strasbourg 192

Vaudes / Valdès 172, 183, 187, 190, 191
Valentinianus, Roma İmparatoru 139
Vallières, A. de 249
Vandenbroucke, Dom F. 175, 183, 187, 192, 195
Vattel, E. de 265
Vauban, S. Le Prestre de 218
Venceslas IV, Bohemya Kralı 173, 175
Vernet, F. 175
Véron de Forbonnais, F. bkz. Forbonnais, F. Véron-Duverger de
Veyne, P. 104, 131, 210, 211, 315, 324
Vigny, Vigné de 20, 21
Villari, P. 79
Vilquin, E. 24, 62, 69
Vergilius 24
Voisé, W. 257
Voltaire [Arouet, F. M.] 71, 81, 88
Voöbus, A. 184

Yannis Khrysostomos, Aziz 138, 143, 145, 148

Wahl, F. 324
Wakefield, G. S. 133
Wallhausen, J. J. von 17
Walter, L. G. 200
Wanner, R. E. 282
Ward, B. 186
Weber, M. 203
Weulersse, G. 33-35, 47, 63, 64, 304
Wolff, C. von 261
Workman, H. B. 134
Wyclif [Wycliffe], J. 133, 134, 177, 175, 181, 182, 189

Zeiller, J. 180
Zeller, G. 260
Zinoviev, A. 179

Dizin

aykırılık 167, 176-180, 326, 327, 341
azlık (sorunu) 27-29, 31, 289, 298, 335

biyo-iktidar 3, 23, 323-325, 333, 334
biyopolitika 23, 106, 318, 319, 324, 334, 338, 340, 345

çilecilik 146, 159, 167, 171, 177, 184-190, 196, 200, 202, 234, 346
çoban 101, 110-117, 119-131, 135, 136, 138, 143, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 161, 169, 170, 191, 195, 247, 315, 316
çoban-sürü ilişkisi 119, 124, 135

darbe (hükümet darbesi) 221, 227-234, 245, 296, 297
devlet aklı 199, 209, 211-237, 240, 241, 243-252, 254-256, 262, 263, 268, 269, 274, 289, 294, 295, 300, 304-306, 308-312, 316, 317, 338-340, 346
direniş 132, 167, 169-173, 175-178, 200, 210, 261, 267, 300, 310, 329, 332, 346, 347
disiplin 10, 13, 17, 19, 21-24, 27, 43-47, 49-51, 57, 60, 94, 96-99, 102-106, 172, 176, 177, 179, 183, 185, 219, 278, 287, 289-294, 297, 300, 318, 333-338, 343, 345, 348
doğallık 23, 64, 66-69, 304-307, 309, 339
dolaşım 13, 14, 16, 17, 19-23, 27, 30-33, 39, 40, 48, 58, 59, 61, 72, 103, 163, 194, 238, 240-242, 245, 253, 269, 273, 283-285, 291-299, 306, 307, 317, 335, 348, 349

ekonomi politik 46, 73, 77, 95-97, 287, 306, 348

felsefe 4, 5, 68, 125, 134, 135, 157-159, 171, 201, 202, 230, 327, 329, 348
fizyokratlar 27, 31-38, 43, 46, 47, 49, 53, 59, 63, 64, 66, 68, 90, 95, 96, 101, 281, 299, 317, 335

güvenlik düzenekleri 3, 7, 8, 12, 23, 27, 28, 32, 36, 43-51, 54, 97, 335
güvenlik mekanizmaları 7, 9, 11, 12, 22, 25, 32, 44, 46, 48, 49, 53, 58, 60, 77, 258, 267, 268, 308, 341, 345

Hıristiyanlık 101, 119, 110, 120, 131, 132, 134, 137-140, 143-146, 149, 153, 154, 158, 159, 162-164, 168, 169, 171, 180, 184, 187, 188, 196, 259, 290, 316, 324, 331, 343
hükümranlık 12-18, 22-25, 27, 58-60, 62, 64, 67, 68, 71, 75, 79, 86-98, 111, 113, 114, 116, 119, 120, 202, 204, 206, 208-210, 213, 216, 218, 227, 239, 269, 292, 296, 316, 334, 335, 340, 344, 345

ideoloji 27, 47, 48, 121, 197, 211, 312
imparatorluk 116, 117, 140, 149, 212, 214, 226, 227, 233, 252, 254, 257, 258, 261, 264, 266, 275, 310, 316, 317
insan hakları 326, 330, 340, 341
insan türü 3, 23, 25, 70, 71, 73, 318, 324, 334
insanların dolaşımı 20, 27, 48, 269, 284, 285, 293, 295, 307
istatistik 6, 10, 53, 55, 56, 91, 94, 96, 242, 243, 273, 274
itaat 16, 43, 59, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 77, 88, 89, 137, 138, 146, 152, 154-165, 177-179, 183-185, 188-195, 203, 207, 216, 224, 227, 230, 234, 235, 245, 280, 311, 328

kameralizm 16, 17, 62-64, 91, 95, 272, 317

kamu hukuku 50, 86, 93, 211, 228, 262, 309
kamu yararı 15, 88, 89, 281, 295
karşı-tutumlar 167, 170, 172, 179-181, 184, 187, 188, 191, 194, 195, 196, 203, 204, 289, 310-312, 332, 346
kilise 18, 101, 106, 116, 117, 119, 131-139, 144, 145, 148, 149, 155, 159, 167, 171, 172, 175, 181-183, 188-191, 195, 196, 200-204, 213, 217, 219, 227, 253, 257, 258, 261, 264, 274-276, 312, 316, 330, 343
kozmos 18, 28, 29, 199, 206, 303, 304

liberalizm 17, 27, 44, 47, 324, 335, 336, 339-342, 347

mekân 3, 6, 12, 13, 16, 18, 19, 21-24, 27, 28, 43, 44, 46, 49, 54, 58, 105, 106, 108, 159, 324, 252, 253, 265, 275, 276, 283, 284, 302, 335

norm 31, 49-51, 104, 318
normal ve anormal 51, 57
normalleştirme 12, 48, 49-51, 57, 333, 335, 343
normlama 49, 51, 57, 335

ortam 22-25, 27, 28, 54, 55, 73, 74, 223, 335

panoptik 60, 68
pastoral iktidar 101, 113-116, 132-134, 139-142, 149, 193, 197, 310, 316, 330, 345
pastorallik 99, 101, 108, 110, 111, 115, 116, 119, 130-140, 143-148, 151-155, 158, 160, 161, 163-165, 167-188, 191, 194, 196, 199-211, 219, 227, 230, 241, 312, 316, 329, 332, 339, 343, 346
pedagoji 78, 84, 144, 203, 329
piyasa 30, 35-41, 44, 391, 392, 394, 395, 399, 340, 342
polis 29, 44, 53, 54, 85, 99, 108, 123, 156, 246, 258, 264, 265, 268-287, 289-305, 307-309, 317, 318, 339, 345

selamet 78, 88, 101, 108, 113, 115, 117, 132, 143, 146-153, 155, 163-165, 168, 170, 176, 179, 181, 184, 191, 200-203, 207, 215, 221, 224, 226-230, 234, 245, 248, 251-254, 272, 316

tebaa / hükümran ilişkisi 59, 60, 92, 93, 119, 120, 140, 141, 208, 244, 286, 296
ticaret 13, 15-20, 29, 31-34, 38, 40, 47, 65, 72, 196, 238, 245, 272-274, 279, 282, 290-302, 306, 317
toplumsal sözleşme 43, 96
tutum 29, 79, 84, 85, 96, 107, 161, 167-188, 191-196, 199-204, 236, 327, 332, 345, 346

vicdan idaresi 67, 101, 110, 131, 143, 151, 162, 163, 174, 345

yapaycılık, yapaylık 304, 305, 342
yönetim sanatları 27, 75, 77, 79-86, 91-96, 99-103, 134, 135, 143, 144, 208, 214-218, 223, 225-227, 241, 247-251, 269-277, 290, 294, 303, 304, 306, 310, 316, 318, 336, 339-344
yönetimsellik 6, 77, 97-99, 101, 102, 108, 119, 143-145, 165, 169, 170, 175-177, 208, 210, 211, 215, 216, 219, 226, 227, 234, 289, 295, 299, 302-310, 316, 324-326, 329, 332, 336-348
yönetimsellik krizi 341, 347



Güvenlik, Toprak, Nüfus

Collège de France Dersleri 1977-1978

Michel Foucault'nun 1970-1984 arasında Collège de France'taki "Düşünce Sistemleri Tarihi" başlıklı kürsüsünde verdiği bu derslerde, düşünürün elindeki tarihsel materyalleri nasıl işlediğine, felsefeyle tarih arasındaki bağları nasıl ördüğüne tanık oluyoruz. Bu derslerde Foucault, Antik Yunan'da paranın tesisinden 18. Yüzyıl Fransa şehirciliğine, psikiyatrik iktidardan modern devlet aklına, Hıristiyan öznellik biçimlerinden neoliberalizmin insan kavrayışına uzanan tarihsel araştırmaları, hakikat ile özne arasındaki ilişkinin biçimlerini sorgulayarak ortaya koyuyor. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Fransa'da 1999'dan itibaren yayınlanan, bir çok yeni araştırma için çıkış noktası oluşturan ve Foucault'nun düşüncesinin alımlanmasında bir dönüm noktası haline gelen bu dersleri, Türkçe için yazılan yeni önsözlerle birlikte yayınlıyor.

1970'li yılların ilk yarısındaki derslerini adlî, cezai pratiklere ve kapatılma sorununa ayıran Foucault, 1978 senesindeki bu derste disiplini değil yönetimi, kapatılmayı değil dolaşımı, hapishaneyi değil insanları özgürlükle yönetme tekniği olarak liberalizmi ele alıyor. Modern devletin tarihini yönetim sanatlarının bir parçası olarak okurken, bu sanatların soybilimini de Doğu'daki çoban-kral figürüne bağlayan Foucault, bu derste daha önce başvurduğu yöntem ve analizleri köklü bir biçimde dönüştürerek, dünya çapında büyük ilgi uyandıracak olan "yönetimsellik" ve "pastoral iktidar" gibi kavramları geliştiriyor.

Öte yandan, modern politikanın "devlet aklı" gibi temel meselelerinin, polis gibi başat kurumlarının ortaya çıkışının incelendiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* dersi, parlak bir siyasi tarih denemesinin çok ötesinde bir etkiye sahip. Foucault'nun nüfusun şehircilik politikaları üzerinden yönetilmesi ya da pastoral iktidar karşısındaki "tutum ayaklanmaları" konusundaki analizleri, bu düşüncenin bugün bizler için hâlâ ne denli canlı ve önemli olabileceğini de ortaya koyuyor.

KAVRAMLAR VE PRATİKLER

KAPAK FOTOĞRAFI: MICHELE BANCILHON, CENTRE MICHEL FOUCAULT

ISBN 978-605-399-325-4

www.bilgiyay.com

Avec le soutien du CNL Centre national du livre

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI