DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

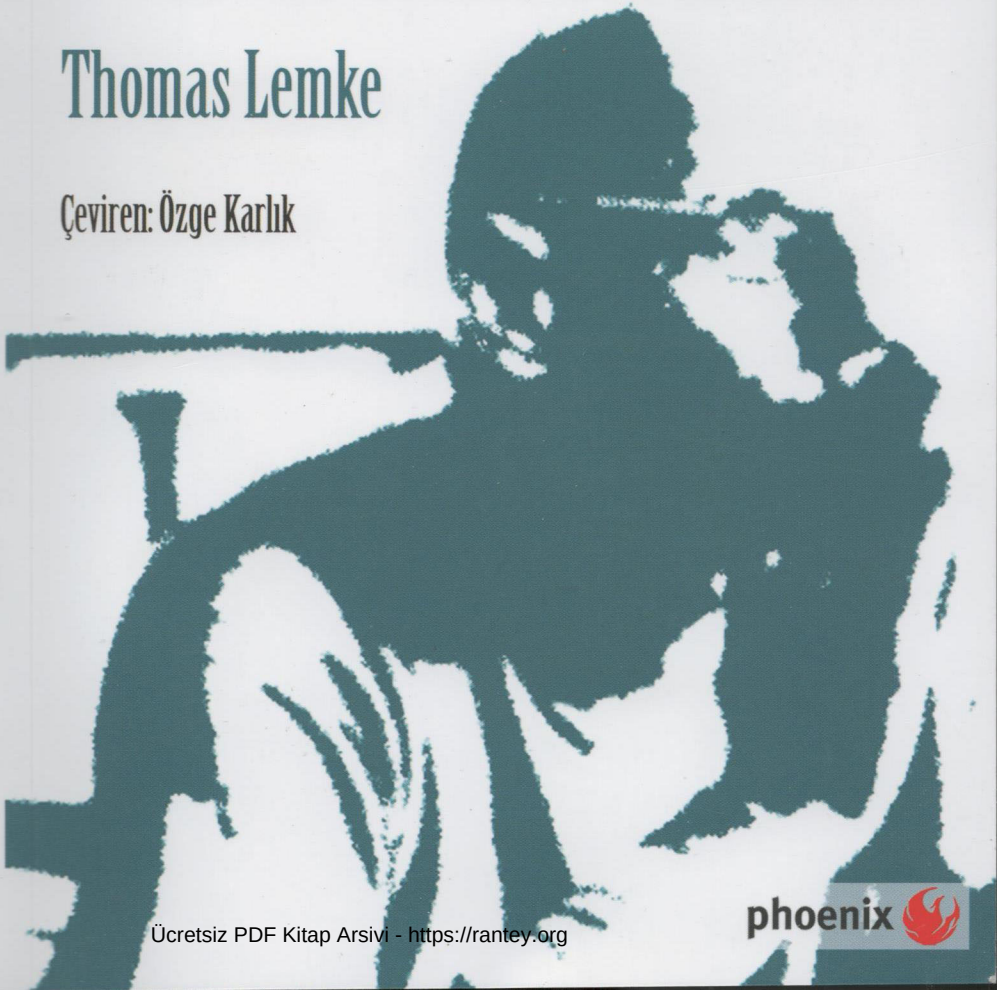
• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Politik Aklın Eleştirisi:
Foucault'nun
Modern Yönetimsellik Çözümlemesi

Thomas Lemke

Çeviren: Özge Karlık



phoenix

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Politik Aklın Eleştirisi:
Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi
Thomas Lemke

Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi

Thomas Lemke

Çeviren
Özge Karlık

Editörler
Güney Çeğin & Gürhan Özpolat

phoenix

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu kitabın yayın hakkı SİYASAL KİTABEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Politik Aklın Eleştirisi:
Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi
Thomas Lemke
Orijinal Künye: *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Argument Verlag, 1997.*
Çevirmen: Özge Karlık
Editörler: Güney Çeğin & Gürhan Özpolat
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Ağustos 2016, Ankara
ISBN No: 978-605-9801-31-7
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 14016
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: **11289**
Birlik Mah. **448. Cad. 476.** Sk. No: 2
Çankaya/Ankara **Tel: 0 (312)** 496 43 43
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi

Thomas Lemke

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz 9

Almanca Yeni Baskıya Önsöz 15

Önsöz 21

Giriş 25
Çelişkiler, Karşıtlıklar, Çıkmazlar –..... 25
Düzenin Söylemi Olarak Söylemin Düzeni 25

Birinci Bölüm: İktidarın Mikrofiziği

1. Bilginin Arkeolojisinden İktidar Sorunsalına 65
1.1. Bilgi Sorunsalı 67
1.2. Genel Söylemsel Pratikler Kuramı 76
1.3. Söylem ve İktidar 81
2. İktidarın Soybilimi 86
2.1. "Tabandaki Gündelik Mücadeleler" – Mayıs 1968 90
2.2. Hapishane Bilgi Aktarım Grubu 96
2.3. Eleştiri ve Kriz: Hapishane Meselesi 99
3. Bedenin Politik Anatomisi Olarak Disiplin 104
3.1. Teknoloji Olarak Hapishane: Disiplin 109

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

3.1.1. Ekonominin İktidarı ve İktidarın Ekonomisi: Disiplin ve Kapitalizm 111
3.1.2. Rıza ve Beden – Disiplin ve Hukuk 114
3.1.3. İnsan Bilimlerinin Doğuşu 117
3.2. Strateji Olarak Hapishane: Suça Eğilim 120
3.2.1. Başka bir Ceza Politikası 122
3.2.2. Sınıflar Hukuku ve Suça Eğilim 126
4. Nietzsche'nin Hipotezi 131
4.1. Baskının ve İdeolojinin Ötesinde: İktidar-Bilgi Kavramı 133
4.2. Kralın Kellesi – Hukuki İktidar Kavramı 144
4.3. Savaş ve Mücadele – Stratejik İktidar Kavramı 152
5. İktidar Çözümlemesinin "Disiplin Altına Alınması" 160
5.1. Öznellik ve Direniş 162
5.1.1. Öznelleşme ve İtaat 163
5.1.2. İktidar ve Direniş 171
5.2. İktidarın Mikrofiziği ve Makrofiziği 174

İkinci Bölüm: Yönetimsellik

1. Disiplinden Yönetime 183
1.1. Baskı Hipotezi 186
1.2. Savaş Hipotezi 191
1.3. Biyoiktidar Sorunsalı 195
1.3.1. Disiplin ve Biyoiktidar 195
1.3.2. Biyoiktidar ve Savaş Paradigması 202
1.4. Yönetim Kavramı 208
2. Modern Devletin Soybilimi 217
2.1. Ruhların Yönetimi – Pastorallik 219
2.2. İnsanların Yönetimi 225
2.2.1. Devlet Aklı 227
2.2.2. Polis 235
2.2.3. Fizyokratik Eleştiri 242
2.3. Liberal Yönetim Sanatı 246
2.3.1. Adam Smith: Görünmez El 249
2.3.2. David Hume: Öznellik ve Çıkarlar 254

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

2.3.3. Adam Ferguson: Sivil Toplum 258
2.4. Güvenlik Tertibatı 261
2.4.1. Özgürlük ve Güvenlik 262
2.4.2. Egemenlik-Disiplin-Güvenlik 267
3. Toplumun Yönetimi: Toplumsalın İcadı 276
3.1. Yoksulluğun Yönetimi – Sosyal Mesele 279
3.1.1. Hukuk ve Ahlâk 281
3.1.2. Emek ve Yoksulluk 287
3.1.3. Sosyal Ekonomi ve Paternalizm 292
3.2. Güvenlik Toplumunun Doğuşu 298
3.2.1. Kazanın Politikası 301
3.2.2. Sigorta Teknolojisi 304
3.2.3. Sosyolojik Bilgi 305
3.2.3.1. Olasılıkların Tutarlılığı 306
3.2.3.2. Egemenlik ve Dayanışma 308
3.3. Toplumun Savunulması 312
3.3.1. Irkların Savaşından Devlet Irkçılığına 315
3.3.2. Bireyler ve Tehlikeli Sınıflar 322
3.3.3. Toplumsal Bir Tıp 329
4. Bireylerin Yönetimi: Neoliberalizm 335
4.1. "Herkes için Eşit Eşitsizlik" – Ordoliberaller ve Alman Modeli 339
4.2. Ekonomik Bir Model Olarak Toplumsal – Chicago Okulu ... 346
4.3. Otonomi ve Kendilik Yönetimi 352

Üçüncü Bölüm: Politika ve Etik

1. Cinselliğin Tarihinden Etiğin Soybilimine 361
1.1. Kendilik Teknolojileri 367
1.2. Özneleşme ve Deneyim 372
1.3. Ahlâk ve Etik 378
2. Modern Öznenin Soybilimi 384
2.1. Bir Varoluş Estetiği: Klasik Yunan'da Yaşama Sanatı 390
2.2. Kendilik Kültürü: Helenistik-Roma Etiği 399
2.3. Arzunun Yorumbilimi: Hıristiyanlıkta Ahlâk ve Etik 406

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

3. Öznellik ve İktidar **414**
3.1. Çıkışsız bir Öznelcilik mi? 416
3.2. "Davranışların İdaresi" olarak İktidar 425
3.2.1. İktidar ve Tahakküm 431
3.2.2. Özgürlük Pratikleri ve Direniş Biçimleri 437
3.3. Ara Söz: İran Devrimi 444
3.3.1. İslami Yönetim 447
3.3.1.1. Kolektif Bir İstenç 450
3.3.1.2. Siyasi Bir Ruhanilik 452
3.3.2. "Maneviyatın Olmadığı Zamanlarda" Bir Devrim 454
4. Hakikat Sorunu **459**
4.1. Hakiki Olanın Politikası 461
4.2. Bir Hakikat Tarihi: Tarihsel Nominalizm 466
4.3. Sorunsallaştırma Mefhumu 477
4.4. Kurmaca ve İnşa 482
5. Bir Soruya Yanıt: Eleştiri Nedir? **487**
5.1. Eleştirinin Soybilimi 488
5.2. Aydınlanma Nedir? 492
5.3. Eleştirinin Tutumu 498
5.4. Olgunlaşma Nedir? 507
S.5. "Son Söz Yerine" 514

Kaynakça 521

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türkçe Baskıya Önsöz

Elinizde tuttuğunuz bu yeni kitap, neredeyse yirmi yaşında. İlk olarak 1997 yılında yayınlandı ve bu tarihten sonra gözden geçirilmedi veya güncelleştirilmedi. Belki de şimdi kitabı elinizden bırakmak isteyeceksiniz veya niçin bu eskimiş kitabı okuyacağınızı kendinize soracaksınız. Buna cevabım, bu kitabın modasının hiçbir şekilde geçmemiş olduğu, dahası güncellik kazandığıdır. Ortaya çıkışı, postyapısalcı kuramların yükselişiyle ve kimilerince "tarihin sonu" addedilen blok ittifakının sona erişiyle doğrudan bağlantılı büyük entelektüel ve tarihi değişim süreci sayesindedir. Bildiğimiz üzere bu yorum da şimdilerde tarih oldu fakat söz konusu olan, öylece bir kenara bırakamadığımız ve hâlâ kendisinin devamı olduğumuz bir tarihin varlığıdır. Lâkin bu kitabın hikâyesi, bu genel ve kapsayıcı kümelenmeler bağlamı içerisine dâhil olmakla kalmaz; ilaveten bu kitap, yazarın kendi kişisel tarihinin, kendi kuramsal tercihlerinin ve siyasi yönelimlerinin de ayrılmaz bir parçasıdır ki bu ilişkiye kısaca değinmek isterim.

1980'li yılların ortasında beni Frankfurt'a Goethe Üniversitesi'ne (ve daha sonra da Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne) getiren ve siyaset bilimi, sosyoloji ve hukuk öğrenmeye teşvik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

eden eleştirel kurama olan ilgimdi. Büyük oranda Joachim Hirsch ve Josef Esser tarafından şekillendirilen (Frankfurt'tan Alex Demirovic ve Lancaster'den Bob Jessop ile yakından ilişkili) materyalist devlet kuramı, özel ilgi alanımdı. Doktora çalışmam, kapitalist toplumlarda sosyal uyum ve ekonomik üretimin kriz durumunu açıklamaya çalışan, 1980'lerin önemli bir neomarksist kuramı olan Fransız düzenleme teorisi [*Regulationstheorie*] ile ilgiliydi. Bu yaklaşımla daha fazla iştigal etmek ve Fransızca bilgimi geliştirmek amaçlı Paris'e gittim. Orada Michel Foucault'nun çalışmalarıyla karşılaştım ve ilgi alanım buna bağlı olarak değişti. Foucault'nun iktidar çözümlemesi ve iktidar eleştirisi beni epey etkiledi ve kafamdan bir türlü çıkmadı. En sonunda, Foucault'nun 1978 ve 1979 yılları arasında Collège de France'da verdiği derslerde, alışılmadık bir yönetim anlayışına ilişkin "modern devletin soybilimi"* şeklindeki takdimine rast gelince, doktora tezimin konusunu değiştirdim. Bir tanesi hariç bu derslerin hepsine sadece ses kaydı aracılığıyla erişilebilmekteydi. Ben bu bantları Paris'teki Foucault Arşivi'nde dinledim, içeriğini deşifre ettim ve Foucault'nun iktidarın soybilimi üzerine erken metinleriyle ve özneleşme biçimlerine dair daha geç metinleriyle ilişkilendir-

---

* *Geneologie* teriminin, karşılaştığım üzere, Türkçeye üç tercümesi mevcut: soybilim, soykütük ve de jeneoloji. Üçüncüyü Türkçeye zorlama bir çeviri olarak gördüğümden eledim. Bugüne kadar yapılan pek çok Nietzsche ve Foucault çevirisinde kullanılmış olan "soykütük" karşılığını, tam da Foucault'nun istemediği bir şekilde bir kütüğe yani bir "kökene" ya da "öze", bir tarihsel-evrimsel eğriye atıfta bulunduğundan, kullanmamayı yeğliyorum. Onun yerine, hem "bilim-olmayan" bilim olma özelliğini vurgulayan bir son ekin varlığı nedeniyle (-logie), hem de kökenle ilişkisini bertaraf etme niyetiyle, kitap boyunca "soybilim" karşılığını kullanıyorum. Foucault'nun bu kavrama ve/veya yönteme yönelmesiyle ilgili bkz. "Nietzsche, Soybilim, Tarih" (2011), *Felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5* (çev. Işık Ergüden) içinde, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dim. Benim çalışmam, yönetim mefhumunun Foucault'nun çalışmasında ne kadar büyük bir role sahip olduğunu gösterdi. Foucault, ilk olarak, iktidar ile öznellik arasında incelemelerine başlar. Bu yolla, tahakküm tekniklerinin özneleştirme biçimleriyle nasıl da bağlantılı olduğunu ve politik yönetim biçimlerinin nasıl "kendi kendini yönetme" pratiklerine başvurduğunu incelemek mümkün olur. İkinci olarak yönetim sorunsalı, Foucault'nun her daim öne sürdüğü iktidar teknikleri ile bilgi biçimleri arasındaki sıkı ilişkiyi, "iktidar-bilgi bileşiğinin" sistematik bir şekilde incelenmesine izin verir. Bu iki boyutun kesişimini kavramsal olarak vurgulamak için Foucault, yönetimsellik kavramını takdim eder; yönetimsellik [*Gouvernementalität*], Fransızcadaki *gouvernemental* ["yönetimi ilgilendiren"] sıfatından türetilen yeni bir kelimedir. Geriye dönüp bakınca ilgi alanımın bu yeni yönelimi, başlangıçta araştırmak istediğim materyalist devlet kuramının planlanmamış bir şekilde sürdürülmesi gibi görünüyor; tek fark, benim neo-Marksist bir yaklaşımdan soybilimsel bir perspektife geçmiş olmamda – fakat elbette kabul etmek gerekir ki bu "tek" fark, bütün çalışmaya sirayet etti.

Nihayetinde bu arşiv çalışmasından ortaya çıkan kitap, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi* başlığını aldı ve 1997 yılında Almanya'da Argument yayınevi isimli, yayınları hak ettiği ilgiyi görememiş, görece küçük bir yayınevi tarafından basıldı. Kitabın yalnızca sınırlı bir entelektüeller ve bilim insanları grubunun ilgisini çekeceğinden çok emindim (o zamanki tahminim 300 kitabın ancak satılacağıydı); fakat ne kadar şanslıyım ki haksız çıktım. Kitap, çok olumlu eleştiriler aldı ve şaşırtıcı bir şekilde epeyce de satıldı. Şu anda on beşinci baskısını yaptı ve son yirmi yılda Foucault'nun yönetimsellik kavramı üzerine yazılmış temel çalışma olma mertebesine yükseldi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu kadar yankı uyandırmasının sebebi, kitabın farklı konjonktürleri kayda geçmesi ve çeşitli anaçlara hizmet etmesindendir. Bu bir "çok yönlü kitaptı" (Annemarie Mol'un *The Body Multiple* [Çok Yönlü Beden (ç.n.)] isimli kitabına atıfla) ve halen de öyle: Hem konunun uzmanlarınca hem de Foucault'yu ilk defa okuyanlar için okunması kolay bir kitap; neoliberalizm eleştirmenleri için mühim; yanı sıra hem tarihçiler hem de felsefeyle ilgilenenler için de çekici bir kitap. Dört "amacı" özellikle vurgulamak istiyorum. Birincisi bu kitap, ilk yayınlanışından yirmi yıl sonrasında halen Foucault'nun iktidar çözümlemesinin en kapsayıcı ve materyal açısından en zengin tartışmasıdır. Foucault'nun metinlerinin titiz ve detaylı analizine dayanarak, Foucault'nun 1970'lerin başında "iktidarın mikrofiziği"nin hangi problemlerini ve kör noktalarını ortaya koyduğunu görünür kılar. Bu noktalar daha sonra devlet kuramıyla ve özneleşme süreçleriyle ilgili meselelere – ve yönetimsellik sorununa – taşınır. İkincisi, bu kitabın Foucault'nun iktidar analizine bir giriş kitabı olma işlevi de söz konusudur. Bağlamları ve oluşum koşullarını ana hatlarıyla açıklar; Foucault'nun çalışmalarına o ana dek aşina olmamış olan öğrenciler ve ilgilenen herkes için önemli noktaların altını çizer. Üçüncüsü, Foucault'nun çalışmasının sosyal bilimsel sorgulamaları ve araştırma konuları için önemini görünür hale getirir. Yönetimsellik sorunsalını, daha geniş bir tematik ve kişiler bağlamı içerisinde açıklar ve Foucault'nun antik çağda etik ve özneleştirme biçimleri üzerine geç dönem çalışmalarının da yönetim problemiyle kendini gösterdiğine işaret eder. Buradan hareketle kitap, yönetimsellik tematiğinin, Jacques Donzelot, Giovanna Procacci veya François Ewald gibi Foucault'nun öğrencilerinin çalışmaları için önemini de ortaya koyar.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dördüncü ve son olarak kitap, güncel olanın tespit edilmesinde faydalanılabilecek sağlam bir odak noktasına sahipti ve halen de bu söz konusu. Uluslararası araştırma alanında "studies of governmentality" olarak bilinen sahanın doğumuna katkıda bulunmuştur. Bu araştırma perspektifi Foucault'nun yönetimsellik kavramıyla yakınlık kurar; lâkin bu araştırma alanı içerisindeki çalışmaların pek çoğu soybilimsel-tarihsel yönelimli değildir; daha ziyade, Foucault'nun çözümleme araçlarını güncel toplumsal dönüşümün incelemesi ve eleştirilmesi için müsadere ederler. Buradan hareketle esas soru "neoliberal yönetimselliğin" sınırlarına dairdir ki bu Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarında Collège de France'da verdiği derslerin odak noktasını oluşturur. Dolayısıyla bahsi geçen bu araştırma perspektifi, "neoliberalizmin" iki popüler çözümlenme ve eleştirilme biçiminin dışına çıktığından, büyük bir ilgi gördü. İdeoloji-kritik bakış açısından neoliberalizm, çıkarların kontrol ettiği, manipülatif bir "yanlış bilinç" olarak ele alınırken; öte taraftan, politik ve toplumsal anlamda yeniden sınırlandırılması, dengelenmesi ve uygarlaştırılması gereken, zincirlerinden kurtulmuş bir kapitalizmin zaferi olarak görüldü.

Bu perspektifte Foucault'nun yönetimsellik kavramı yeni ve taze bir bakış açısının oluşturulmasını sağladı. Buna göre, politika ve bilgi birbirine karşıt değildir; tersine, birlikte bir "politik bilgiyi" oluştururlar. Esas mesele pratikler ve rasyonellik arasındaki ilişki, aklı çarpıtma veya geriletme amaçlı karşı karşıya gelmeleri veya gelmemeleri değildir. Söz konusu olan, daha ziyade, tahakkümün meşrulaştırılması veya zor kullanmanın gizlenmesidir. Foucault, neoliberalizmi "politik bir rasyonellik" olarak isimlendirir. Böylelikle pratiklere içkin bilgiye, idare pragmatiğinin sistemleştirilmesine ve "rasyonelleştirilmesine" olan ilginin yönü değişir. Buradan hareketle,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Foucault'nun yönetimsellik kavramı, neoliberalizmin ekonominin politikadaki uzantısı şeklindeki yaygın tespitinin sınırlılıklarını gösterir. Bu da devlet ile piyasanın ilkesel olarak ayrışmasını ima eder. Neoliberalizmin "piyasanın tahakkümü" olarak yaftalanması, paradoksal bir şekilde, neoliberal yeniden inşanın toplumsal çerçevesini siler ve politika ve ekonominin ayrışması (neo)liberal programını kuramsal olarak yeniden üretir. Foucault, politika ve ekonominin farklılığının yönetim pratiklerinin esası ve sınırları değil, unsuru ve sonucu olarak işlev gördüğünü ortaya koyar.

Politik Aklın Eleştirisi'nin Türkçede de erişilebilir olacağına çok seviniyorum. Ve bu Türkçede yayınlanmış olan üçüncü kitabım olacak (*Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim 2013; *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*, çev. Utku Özmakas, Ankara: Pharmakon). Bu çok olağanüstü bir durum ve kitabın çevirisine girişmeyi göze almalarından ve maliyetini üstlenmelerinden ötürü Ankara'dan Phoenix Yayıncılığa müteşekkirim. Ayrıca Özge Karlık'a metni Almancadan Türkçeye aktardığı için ve yanı sıra kitabı yayına hazırladıkları için Güney Çeğin'e ve Gürhan Özpolat'a da teşekkür etmek istiyorum; onlar olmadan bu çeviri de olmazdı. Kitabın pek çok okuyucu bulacağına eminim; çünkü biliyorum ki Türkiye'de yönetimsellik kavramını bugün yapılacak çözümlemeler için verimli kılma amacında, muazzam güçlü bir politik kültür ve çok büyük bir kuramsal ilgi var. Umuyorum ki bu kitap, geçtiğimiz yirmi yılda olduğu gibi gelecekte de "kritik" bir rol oynayacak.

Frankfurt am Main, 5 Şubat 2016

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Almanca Yeni Baskıya Önsöz

Kitabın ilk baskısı 1997 yılında yapılmıştı. Sonraki on yıl içerisinde, kitap üç kez daha basıldı ve bu süre zarfında *Politik Aklın Eleştirisi*, Almanya'da Foucault'nun benimsenmesinde etkili bir rol oynadı. Zamanla Foucault'nun iktidar çözümlemesi ile kurulan ilişki gözle görülür biçimde daha da derinleşti; hatta bilim dallarının odak noktaları buna bağlı olarak değişti. 1990'lı yıllara dek egemen olan felsefi tartışmalar ve temel normatif meseleler, binyıl dönümünden beri farklı noktaları vurgular oldu. Şimdilerde, Foucault'nun ürettiği yönetimsellik veya biyopolitika gibi kavramlara çoğunlukla sosyal bilimlerde problemlerin ortaya konmasında ve ampirik araştırmalarda başvurulmaktadır. Bu durum – bilhassa Almanca konuşulan bölgeler düşünüldüğünde – pek de tahayyül edilebilir değildi.

Politik Aklın Eleştirisi, şekillenmesine katkıda bulunduğu Foucault'ya dair bu ilginin, aynı zamanda, bir parçası da. Kitabın geçici bir süre baskısının olmayışından sonra yeniden erişilebilir olmasına seviniyorum. Baskı plakaları ve esas kopya kaybolduğundan, kitabın yeniden basılabilmesi için, tekrardan dijitale aktarım ve düzenleme gerekti. Bu yüzden, eli-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nizdeki basım ne orijinal kopyanın içerik olarak kapsamlıca gözden geçirilmiş halidir ne de son on yılda türeyen literatürün bir parçasıdır. Bu, o zamanlar yazmış olduklarıma bugün katılmadığım anlamına gelmiyor. Foucault külliyatının Almancada bu zaman aralığında basılan hem makale ve kısa metin formundaki yayınlarını hem de Foucault'ya dair yazılmış ikincil literatürü esaslı bir şekilde gözden geçirmek ya da değerlendirmek ne yazık ki çok zaman isteyen bir çaba; bu nedenle, yazım hataları ve grameri düzeltmekle ve biçimsel tutarsızlıkları elemekle yetindim. Yeniden düzenleme söz konusu olduğundan, yeni basımın sayfa numaraları haliyle ilk basım ile aynı değildir. Jonas Rüppel ve Bettina Marx'a el yazmalarını özenle gözden geçirdikleri ve yerinde tavsiyeleri için ve zorluklara ve sorunlara rağmen, kitabın yeni bir baskısını yapmak üzere girişimde bulunduğu için Argument Basımevi'nden Iris Konopik'e teşekkür ediyorum.

Frankfurt, Şubat 2011, Thomas Lemke

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"İlksavları ve sonsavları ile demirden bir mantıklılığı olan ve her ahlâki ikileme güvenilir biçimde uygulanabilen bir ahlâk sistemi – felsefecilerden beklenen budur[...]. Bu tür bir beyanda bulunurken tereddüt eden felsefecilerden genel bir ilke sunmaları daha ateşli biçimde istenir. Eğer düşünme, hüküm süren kuralları düpedüz yeniden onaylamayacaksa, zaten geçerli olanı basitçe haklı çıkarırken olduğundan çok daha kendinden emin, evrensel ve buyurgan bir biçimde ortaya çıkmak zorundadır. Hüküm süren erkin haksız olduğunu mu düşünüyorsun? Erk yerine kaos mu hâkim olsun? [...] Katlanılamaz olan insanların o ya/ya da'dan sıyrılma çabaları, soyut ilkelere güvenmemeleri ve doktrinsiz, hiç sapmaksızın ilerlemeleridir." (Horkheimer/Adorno 1969, 212/213)*

"Diğer tarafa – iyi tarafa – ancak iki ayrı tarafın ortaya çıkmasına sebep olan mekanizmaları devre dışı bırakmaya çabalamak, bu diğer tarafın bizi taraf alır hale getiren sahte bütünlüğünü, yanıltıcı "doğasını" aşındırmak için geçilmelidir." (Foucault 1977k, 192)

---

* Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan çevirisidir. Bkz. Max Horkheimer - Theodor W. Adorno (2014), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, İstanbul: Kabalcı. (ç.n.).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ebeveynlerim için

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

Elinizdeki bu çalışma, Fransız felsefeci ve tarihçi Michel Foucault'nun iktidar çözümlemesi üzerinedir. Araştırmanın odak noktasında, Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarında Collège de France'da verdiği, büyük oranda yayınlanmamış olan derslerde geliştirdiği yönetim kavramı yer almaktadır. Paris'teki Foucault arşivinden bilinmeyen belgelerin incelenmesine dayanan bu çalışma, yönetimsellik sorunsalının Foucault'nun iktidar çözümlemesinde bir dönüm noktası teşkil ettiği sonucuna varmıştır. Elinizdeki çalışma, özne kuramı ve yapısalcı kuramın gerçekleştirmiş olduğu "iktidarın mikrofiziğini" kavramsallaştırma teşebbüslerindeki eksiklikleri tamamlamakla kalmıyor, aynı zamanda, "modern devletin soybilimi" ve "modern öznenin soybilimi" arasındaki ilişkiyi de gösteriyor.

Yönetim perspektifinin yeniden inşası, kuramsal açıdan ilgi çekici olmasının yanında, günümüzün büyük toplumsal değişimleri düşünüldüğünde politik bir güncelliğe de sahiptir. Foucault'nun liberal ve neoliberal akılcılığı incelediği araştırması, bireylerin ve grupların kendi kendilerini düzenleme kapasitelerinin kar maksimizasyonu ve sosyopolitik hedeflerle ne denli bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu vesileyle "biyoiktidar" ve ırkçılık, özgürlük ve güvenlik, sosyal devlet hizmetlerinin küçülmesi ve "kişisel mesuliyet" ve "kişisel

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bakım" konularına artan ilgi arasındaki muayyen ilişki görünür hale gelir. Bunun yanında, modern yönetimselliğin çözümlenmesi, muhtemel direniş imkânlarını ortaya çıkararak, bir "politik akıl eleştirisi" için önemli bir araca dönüşür.

Bu çalışmanın ilk versiyonlarından biri, 1996 baharında Frankfurt'ta bulunan Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nin Sosyal Bilimler Bölümü tarafından bitirme tezi olarak (Danışmanlar: Misafir Prof. Dr. Alex Demirovic ve Prof. Dr. Joachim Hirsch) kabul edildi. Burada takdim edilen versiyon, bu bitirme tezinin biçimsel olarak gözden geçirilmiş ve biraz kısaltılmış halidir. Bu versiyonda, değişen yayın durumu hesaba katılmış ve metin yeni Almanca imla kurallarına uyarlanmıştır. Okunabilirliği arttırmak adına, yabancı dildeki tüm alıntıların Almanca tercümeleri de eklenmiştir. Almancaya henüz tercüme edilmemiş olanların çevirisi de benim tarafımdan yapılmıştır. Varolan Almanca baskılardaki belirgin çeviri yanlışları da düzeltilmiştir.

Bu araştırma, dört bir yandan gelen öneri, eleştiri ve de materyal arayışı sırasındaki işe yarar ipuçları olmadan düşünülemez. Bu ipuçları için özel olarak Berkeley/ABD'den Paul Rabinow'a, Roma'dan Judith Revel'e, Michel Foucault Merkezi'nden Yves Roussel'e ve Paris'teki Saulchoir Kütüphanesi'nden Isabelle Séruzier'nin yanı sıra Londra Ekonomi Okulu'ndan Peter Miller'e teşekkür ederim. Robert Castel, Daniel Defert ve Jacques Donzelot, içerikle ilgili meseleleri berraklaştırmakta bana yardımcı oldular. Alman-Fransız Gençlik Ofisi ve Alman Akademik Değişim Servisi'nin cömert finans desteği sayesinde, Paris'teki birkaç aylık araştırma ihtisası mümkün hale geldi.

Fakat en önemlisi, bu noktada, çalışmanın değişik aşamalarında yorumda bulunan veya ayrı ayrı versiyonları sabırla okuyan ve iyileştiren her bir kimseye teşekkürlerimi sunuyo-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rum. Bu kişiler, Ronald Noppe, Thomas Sablowski, Hans-Peter Krebs, Guido Felhölter, Karin Waringo, Tomke Boenisch, Matthias Wismar, Karin Lotz, Reiner Hartei, Wilhelm Roskamm, Thomas Seibert, Jens-Christian Müller, Andrea Tenorth ve bilhassa Celina Rodriguez-Drescher ve Annette Prassel'dir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Giriş

Çelişkiler, Karşıtlıklar, Çıkmazlar – Düzenin Söylemi Olarak Söylemin Düzeni

Michel Foucault'nun çalışmasının, gerçekleşmesi ölümünden on yıldan daha fazla süreyi bulan kabulüne, şiddetli ihtilaflar da damgasını vurmuştur. Özellikle, kendisinin detaylı bir şekilde incelemiş olduğu "soybilim" veya "iktidarın analitiği", her daim bilimsel ve politik tartışmaların nesnesi olagelmiş ve hem coşkun beğenilerle hem de hararetli reddedişlerle karşılaşmıştır. Bu durum betimlemesiyle çalışmasının ilk özelliklerinden biri de haliyle dillendirilmiş oldu: Bu çalışmaya elini değmeyen kalmadı. Münakaşa oklarının ucu, Foucault'nun kitaplarında okuyucularını kışkırtan bir şeyin varolduğunu işaret eder. Öyle görünüyor ki bu kitaplar, herkesi ilgilendiren ve kimsenin kayıtsız kalmasına izin vermeyen sorular sormakta veya cevaplar vadetmektedir.

Bu durum, yalnızca kısmen Foucault'nun inceleme nesnesinin gündelik hayattan geliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Foucault'nun çalışmaları sadece *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Hapishanenin Doğuşu* veya *Cinselliğin Tarihi*'nin salt içeriğinden menkul değildir; her şeyden önce, çalışmasını

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

oluşturan terimler, kavramlar ve metodoloji tartışma yaratmaktadır: Foucault'nun araştırdığı nesneler ile uğraşma şekli, onları nasıl sıraladığı ve sorguladığı bizi rahatsız eder ve tavır koymaya sevk eder. Foucault kadar kutuplaştıran daha başka kuramcı yoktur; çalışmaları, alışılmadık ve alenen uzlaşımsız bir ihtilafın başlangıç noktasıdır:

Bir tarafta, Foucault'nun iktidar analizinde toplumsal hiyerarşilerin ve siyasi egemenlik süreçlerinin çözümlemesini yapma amacındaki sosyokritik yaklaşımların devamını ve gelişimini görenler durmaktadır. Bu perspektife göre, Foucault'nun kitapları sadece tarihsel çalışmalar değildir; bunun da ötesinde, toplumsal iktidar süreçlerinin somut işleyişine dair bir dizi mühim inceleme de sunmaktadır. Tarihsel nesnelerin ve geçmiş dönemlerin münferit bir yeniden inşasından çok bu kitaplar, güncel politik ve toplumsal tartışmalar için uygun araçlar sağlayan "şimdinin tarihini" (Foucault) yazmaya kalkışır. Bu tatbiki yön, yalnızca Foucault'nun "alet çantası olarak kuram" iddiasında görünür olmakla kalmaz; bunun yanı sıra, (onun) çok sayıda politik gruba ve toplumsal harekete kişisel katılımıyla da netlik kazanır. Bahsi geçen politik aktiviteler, ırkçılık karşıtı inisiyatiflerden, hapishaneler ile ilgili bilgi aktarım gruplarına ve hatta tekneyle gelen Vietnamlı sığınmacılara destek komitesine ya da Polonyalı işçi sendikası *Solidarnosz* ile dayanışma grubuna uzanan epeyce geniş bir alanı kapsamaktaydı. Aynı zamanda Foucault, üretim, örgütlenme ve bilgi paylaşımının politik anlamının konu edildiği, entelektüel çalışmanın eleştirel bir özdüşünümüne [*Selbstreflexion*] yönelmekteydi. Bu bakımdan, "iktidarın soybilimi", toplumsal egemenlik ilişkilerinin çözümlemesini ve eleştirisini yapmayı hedefleyen, eleştirel bir toplumsal kuram geleneğine yakın görünmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Diğer tarafta, Foucault'nun çalışmasının eleştirel potansiyelinin ve siyasi niyetinin, hâlihazırda çözüme ulaşmamış pek çok sorunun eksenini kaydırdığını düşünenler bulunmaktadır. Buradaki tamamen faklı bir bakış açısıdır. Foucault, politik bir aktivist olabilir; fakat ne var ki, onun bu angajmanının dayanağı kuramsal çalışmasından çıkarılamaz. Esasen, iktidar çözümlemesi, tatmin edici bir biçimde cevaplayamayacağı bir seri epistemolojik ve normatif soru ortaya atar. Problemin teşhis edilmesi, Foucault'nun kuramsal düşüncede oluşturduğu bu makas değişiminin modern iktidar mekanizmalarının bir eleştirisini ortaya koymaktan çok, bilakis, her türden doyurucu eleştiri olanağını sallantıda bırakmak olduğunu söyler. Bunun nedeni, iktidar kavramının ilişiğinde bulunmaktadır. İktidar kavramı o kadar kapsayıcı bir şekilde ortaya konur ki bir toplum iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Foucault birbiriyle bağdaşmayan iki ayrı iktidar kavramını birleştirir: Toplumun varoluş koşulu olarak iktidar ve sosyal asimetri olarak iktidar. İktidar kavramına olan eleştirel merak ve nesnel ilginin bu beklenmedik biraradalığı, en nihayetinde, Foucault'nun eleştirisinin hakkını veremediği sonucuna varılmasına sebebiyet veren bir takım paradokslar, çelişkiler ve çıkmazlarda kendini gösterir.

Yine de, bu tartışmalı durumda, bir tarafın ötekinin karşısında yer aldığı gibi basit bir kutuplaşmadan söz edilmesi güçtür. Bahsi geçen bu ayrım çizgisi, bilakis çapraz geçmektedir. Bir yanda, Foucault'nun çalışmasının eleştirel avantajlarının yanı sıra ona içkin problemleri de vurgulayan, çoğunlukla birbirinin aynı kuramcılar mevcuttur: Normatif kavramsal çerçevenin alenen reddedilmesi, çoğu zaman analizin ampirik zenginliğine ve canlılığına yapılan övgüye de engel teşkil eder. Öte yanda, iktidar süreçlerinin işleyişine dair derin bir kavrayışı olanaklı kıldığı gibi, benzer bir biçimde, iktidar sü-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

reçlerinin eleştirisini de demode hale getiren, açıkça birbirinin aynı analitik araçlar yer almaktadır: Sadece normatif perspektifin tatbiki, toplumsal iktidar süreçlerinin inceliği ve derinliğini "iktidarın mikrofiziği" (Foucault) içerisinde anlamlandırmayı mümkün kıldığından, kuramsal bir bakışa izin verir.

Bu hayret verici kümelenme, bu çalışmanın çıkış noktasını da ilgi çekici hale getiriyor: Nasıl oluyor da Foucault'nun çalışması birbirinden tamamıyla apayrı, bazı durumlarda karşıt ve birbiriyle bağdaşmaz bir şekilde ele alınıyor? Foucault'nun kitaplarının doğurduğu bu müphemlik ve rahatsızlık nereden geliyor? Foucault'nun iktidar analizi, hem toplumsal tahakkümün ideolojik temellerine dair tartışmalarda hem de ırkçılığı konu edinen meselelerde yerini almıştır; benzer şekilde Batı Marksizminin ilerleyişinde ve hatta patriyarka üzerine feminist tartışmalarda da kendisine başvurulmuştur. Fakat aynı zamanda, toplumsal iktidar ilişkilerinin eleştirisine olan bu katkısı âcizane inkâr edilmiştir. Bu mesele ile ne kadar meşgul oldumsa, cevabı bulmak bir o kadar zorlaştı; fakat epey uzun zaman sonra farkettim ki, aranan cevabın ortaya çıkışı sorunun "kay(dırıl)masına" [*Verschiebung*] bağlıymış.

I.

Foucault'nun iktidar analizinin politik sonuçları üzerine yapılan tartışmalarda, *anglo-amerikan* kültür sahası en önde gelmekteydi.[1] Henüz 80'li yılların başında *Nancy Fraser*, art arda

[1] Anglo-Amerikan kültürel sahada gerçekleşmiş olan tartışmanın bu aşamasına göz gezdirmek için bkz. Hackman 1982; Simon 1986; Gordon 1986b, Roth 1988; Schneider 1988. ABD'deki daha yeni bir alıntı için Reid 1994 ile karşılaştırınız. Foucault'nun çalışmasının neticeleri veya müphemliklerine dair sorgulama, büyük oranda, İngilizce ve Almanca konuşulan bölgelerde icra edildi; bu nedenle, Fransızca (ya da İtalyanca, İspan-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yayınladığı makalelerde Foucault'nun çalışmasındaki nev-i şahsına münhasır gerilime dikkati çekti. Fraser'e göre, Foucault'nun çözümlemeleri, bir taraftan, ampirizmin zenginliğiyle ve modern iktidar mekanizmalarının işleyiş kipinin göz alıcı tasviriyle kendini gösterir. Üzerinde çalıştığı soybilim kavramının esasları, iktidar süreçlerinin merkezsiz ve üretken karakterini anlamaya çalışan ve bu süreçlerin mikrofiziksel ve gündelik yaşamdaki anlamına analitik bir bakış açısıyla bakmayı olanaklı kılan, kuramsal bir yaklaşıma dayanarak şekillenmiştir. Bu kuramsal yön değişiminin doğrudan sonuçlarından biri, ideoloji-kritik, ekonomik ve devlet merkezli açıklama teşebbüslerinin sınırlarını gözler önüne serebilecek olmasıdır. Foucault'nun önemi, cinsellik, aile, okul, tıp ve buna benzer olguları politik olgular olarak ele almak amaçlı ampirik ve kavramsal zemini oluşturmasında yatmaktadır (Fraser 1981, 42-44).

Öte taraftan, soybilimsel tarihyazımının reddedilemez kazanımları sadece ciddi bir metodolojik ön hazırlık ile açıklanır: normatif sorulardan el çekilmesi, meşru ve gayrimeşru iktidar biçimleri arasında bir ayrım yapılmasına izin verir. Fraser'e göre, modern iktidar biçimlerinin ampirik ve politik

---

yolca vs.) dilinde bu konuya dair tartışmaları ele alamayacağım. Fransızcadaki tartışmada bulunan tek örnek, François Boullant ve Yves Sintomer'in makaleleridir (Boullant 1986a; Boullant 1986b; Sintomer 1995; ayrıca bkz. Schneider 1988). İtalyanca ve İspanyolca alıntı için bkz. Bomio 1986a; Hörn 1986 veya Bomio 1986b; Japonca için bkz. Bierich 1994. Argümanın yeniden yürürlüğe girmesi, sistematik olmaktan çok tek tek yazarlara dayalı olduğundan, tartışmanın müteakip yorumu biraz dağınık durumdadır. Lakin benim için mesele, her daim yinelenen itirazların taslaklarını ve tartışma biçimlerindeki benzerliği düzenlemek anlamına geldiğinden, bu sonuç beklenen bir durumdur (Foucault'nun çalışmalarına dair politik-kuramsal eleştirinin kapsamlı bir irdelemesi için bkz. Schäfer 1995, 103-153).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

anlamda kıymetli bir betimlemesini yapmayı mümkün kılan ve aynı zamanda, normatif sorularla da yakından muhatap olan aynı metodolojik stratejilerdir. Fraser'in tenkidi, Foucault'nun normatif sorunsalları ne derece ihmal ettiğini hiçbir yerde açıklığa kavuşturmadığını belirtir: Sadece liberal politik teorinin normatif çerçevesine mi kafa tutar, yoksa destekleyici bileşenleriyle [*Begründungsfrage*] birlikte topyekûn mu fesheder? Foucault'nun yalnızca belirli normatif ve sınırları net bir kavramı mı reddettiği ya da istisnasız her türden açıklama teşebbüsünü [*Begründungsversuch*] bertaraf edip kültürel ve etik bir göreceliliği mi temsil ettiği meselesi muallâkta kalır (Fraser 1981, 35-37).

Buradan hareketle, Fraser için temel soru şu yöndedir: "Nasıl oluyor da Foucault modern iktidarın meşruiyeti meselesinden el çekerek, biyoiktidarın bu titiz eleştirisine varmıştır?" (Fraser 1981, 47). Esasen, hâlihazırda kavram tercihleri gösteriyor ki ("disiplin toplumu", "hapishane takımadası", "egemenlik", "tabi kılma") Foucault'nun iktidar analizi nötr ve nesnel olmaktan uzaktır; lâkin bir taraftan da Foucault temel politik soruya cevaben yetersiz kalmaktadır: "Neden mücadele tabiyete tercih edilmeli? Niçin iktidara karşı direnilmelidir?" (Fraser 1981, 48; Fraser 1985, 82/83).

Bu soruların cevaplanabilmesi için, normatif kıstaslara başvurmak gerektiğini söyler Fraser. Hatta bir adım daha ileri giderek şöyle der: toplumsal eleştiri sadece kıstasları temin etmek değil, bu kıstaslar vasıtasıyla daha iyi toplumsal pratikleri daha kötülerden ayırmak zorundadır da; bunun da ötesinde, kabul edilebilir direniş biçimlerini kabul edilemez olanlardan ayırabilmek durumundadır. Yalnızca değişimin mümkün olduğunu söylemekle yetinemez; bilakis, değişimin ne şekilde olacağını öngördüğünü açıklamalıdır toplumsal eleştiri. Fraser, kuramsal bir eleştirinin sadece alternatif ya da daha

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

iyi olasılıklar ışığında politik tesirini gösterebileceğinde ısrar eder. Ancak, bu alternatif düşüncelere Foucault'nun metinlerinde rastlamamaktadır Fraser: "Foucault'nun metinlerinde ne alternatif standartların ipuçlarını ne de 'egemenlik', 'tabiyet', 'tabi kılma' gibi referans noktalarının tamamıyla yeni bir 'postliberal' bakış açısıyla yorumlanmış versiyonlarını buluyorum" (Fraser 1981, 48). Her türden alternatif düşüncenin yokluğuyla birlikte biyoiktidarın eleştirisi "çelişkili bir pozisyona" sebep olur: Foucault, sık sık içine düştüğü normatif politik yargıları (sözgelimi, disiplinin "kötü" olmasını), açıklayabilir veya gerekçelendirebilirdi (Fraser 1985, 67/68; ayrıca karşılaştırınız: Fraser 1983).

Bu değerlendirmesinde Fraser yalnız değildir. Aynı onun gibi *Charles Taylor* da, yaptığı tartışmada Foucault'nun çalışmasının "çelişkili" karakterinin altını çizer (Taylor 1984, 188; 234). Bu durum, Taylor'a göre, bir açıdan, günümüze ait toplumsal ilişkilerin çözümlemesini ve eleştirisini sunması sebebiyle, Foucault'nun araştırmalarının eleştirel toplum kuramı geleneği içerisine dâhil edilmiş gibi görünmesiyle bağlantılıdır. Lâkin başka bir açıdan, Foucault her türden hâlihazırda açığa çıkmamış veya tarihe gömülü şey fikrini reddeder ve "bir şeyin koşullarının olumsuzlanmasını ya da üstesinden gelinmesini savunan, görünürde kaçınılmaz bir neticeden uzaklaşmak" ister (Taylor 1984, 188). Foucault'nun çalışması, modern politikaya ilişkin önemli bilgiler vermiş olsa da, çözümlemeleri güncel tartışmalardaki yerini almıştır. Esasen, Foucault'nun "Nietzsche'den türeyen bir tarafsızlık tutumunu farklı iktidar sistemlerine karşı da sürdürmesi ve bu yolla analizlerinden ileri gelen değerlendirmelerini yansızlaştırır gibi görünmesi" sorun teşkil eder (Taylor 1984, 294).

Fraser ile benzer şekilde Taylor da normatif yansızlaştırmanın nedenini, iktidar mefhumunun, ne özgürlüğü ne de

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gerçekliği baz alan bu özel kavramsallaştırılma biçiminde bulur. Yine de Taylor için bu imkânsız bir eylemdir: "Ne var ki, iktidar veya egemenlik fikri, bir kimse üzerine uygulanan – insan eliyle gerçekleşen – baskı fikrini gerektirir. Öteki türlü, iktidar mefhumu her türden anlamını yitirir" (Taylor 1984, 220). İktidardan anlamlı bir şekilde söz edebilmek, iktidarın uygulandığı arzuların, menfaatlerin, amaçların vb. ondan ayırt edilebilmesiyle mümkün olabilir. Foucault'nun çalışmalarında iktidarın baskıcı karakteri artık konu edilmediğinden, bu çalışmalar Taylor için eleştirel statüsünü yitirir. Bu durumda ihtiyaç duyulan, varolan koşulların olumsuzlanmasına ilaveten pozitif bir bakış açısının da ortaya çıkarılmasıdır. Bu pozitif bakış açısında, maskenin düşürülmesi yalnızca iktidar ilişkilerinin istikrarsızlaştırılmasına değil, daha yeni, daha özgür ve daha az baskılayıcı toplumsal formlara da olanak sağlar (Taylor 1984, 226/227; Taylor 1985, 378/379).

Fakat ne var ki Foucault bu bakış açısına kapalıdır. Nietzsche'yle olan yakınlığı, her türden özgürleşme talebini yadsımak durumunda olan bir "monolitik göreceliliğe" (Taylor 1984, 232) yol açmıştır. Her iktidar rejimi kendi hakikatini ürettiğinden, değişim artık rejim içerisinde bir reform stratejisi olarak formüle edilemez; bundan ziyade, yalnızca başka bir rejime geçiş olarak tahayyül edilir. Fakat bu durumda da umuda yer yoktur. Bir rejimden bir başkasına geçiş özgürlük veya hakikat anlamında herhangi bir kazanımı beraberinde getirmez, zira her rejim yeni bir bağlamda tekrardan tanımlanmak zorundadır; bu yüzden rejimler birbirleriyle karşılaştırılabilir değildirler. Bu kabul, nihayetinde, Foucault'nun antik Babil'deki Hammurabi'nin tebaası veya 20.yüzyılda bir Amerikan askeri olarak mı, yoksa Çinli Song Hanedanı'nda mı yaşamayı tercih edeceğini belirleyemediği gibi manasız bir sonuca götürür (Taylor 1984, 232; Taylor 1985, 382/383).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Foucault'nun "siyasi epistemolojisi" *Michael Walzer*'in de ilgisini çeker. Tıpkı Fraser ve Taylor gibi o da Foucault'nun fikrinin "tutarsızlığını" (Walzer 1986, 64/65) tespit eder. Bu tutarsızlık, Foucault'nun direnişe çağırırken, bu direnişin nasıl temellendirilebileceğini ve hangi şekillerde ortaya çıkması gerektiğini açıklamadan bırakmasıdır. Sorun, Foucault'nun savunduğu, eleştirisini temelsizleştiren, görecelilikte yatmaktadır: "Foucault, hakikatin onu hayata geçiren araçlara, bilginin ise onu üreten baskılara dayalı olduğunu varsayar. Öyleyse, eleştirel prensipleri geliştirmeyi sağlayacak herhangi bir bağımsız görüş veya olasılık mevcut değildir" (Walzer 1986, 64). Foucault'nun, eleştiriyi kurarken baz alınacak tarafsız bir perspektifin varolmadığı, bilakis her pozisyonun daima iktidar süreçleri içerisinde yer aldığı tezi, Walzer'e göre, nihayetinde, Foucault'yu bir tür anarşist seçeneğe vardırır. Lâkin iktidar rejiminin ilgasında özgür, bağımsız bir öznenin canlanışını gören anarşistlerden farklı olarak, Foucault bizzat kendisi bu ütopik perspektifi bozuma uğratır. Erkekler ve kadınlar her daim kodların ve disiplinlerin ürünü olduğundan, özgür bir bireysellik hedefinin yolu tıkanmıştır: "Dolayısıyla, Foucault'nun radikal mutlakçılığı... anarşistten çok nihilisttir. Çünkü onun kendi argümanından yola çıkıldığında, ya ortada insan diyebileceğimiz bir şeyden eser kalmaz, ya da, Foucault'ya göre, şu an deneyimlemekte olduklarımızdan daha iyi olmasını bekleyemeyeceğimiz yeni kurallar ve disiplinler ortaya çıkar. Sonuç olarak, 'daha iyinin' ne anlama gelebileceğini bilmemize yine az bir ihtimal verir" (Walzer 1986, 61).

Walzer, Thomas Hobbes'un siyasi kuramıyla bir paralellik bulup çıkartır. Buna göre, Hobbes'un kuramında olduğu gibi, egemenlik [*Souveränität*] kurumsallaşması toplumun varoluşu için (hayati şekilde) elzem bir koşul olarak görüldüğünden, disiplin Foucault'ya göre, modern toplumlar için kaçınılmazdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fakat Foucault, aynı zamanda, disiplini mümkün olan her yolla reddettiğinden, hukukun varlığı ya da yokluğu veya politik sistemin somut işleyişi onun – ve aynı şekilde Hobbes'un – değerlendirmelerinde bir fark yaratır: Liberal demokrat ile totaliter diktatör, her ikisinde de iki ayrı biçimde disiplin toplumunun izi bulunabilir. Yine Walzer için de, normatif yönden zengin kıstasların gözlenen varlığı, nihayetinde, Foucault'nun siyasi teorisinin "yıkıcı zayıflıklarını" (Walzer 1986, 67; karşılaştırınız: Walzer 1988, 261-286) oluşturur.

Richard Bernstein, keza, Foucault'yu konu edinen makalesinde Foucault'nun çalışmasının istisnai kıymetli noktalarından ve Foucault'nun eleştiri biçiminden söz eder. Bernstein, birbiriyle ilişkili bir dizi tema belirler ve farklı bir tartışma şekliyle Foucault'nun eleştirel niyetinin anlaşılmasını sağlamaya gayret eder. Bunun yanında, sunduğu her tema grubu içerisinde, Foucault'nun sorularından yola çıkarak, çözümlenmemiş, temel etik-politik meseleler üzerinde çalışır. Bernstein'ın Foucault okumasına dair başlangıçtaki beyanı Fraser ve Taylor'ınkinden "daha sempatik" gözükse de, çalışmasının sonunda, Foucault'nun ortaya atmış olduğu pek çok soruyu çözümleyememiş olduğu ve söz konusu önermelerin normatif temellendirmesinin kuramsal anlamda başarısız olduğu sonucuna varır. Foucault, yeni eleştiri olanaklarıyla bizi tanıştırmış, iktidar mekanizmalarının karmaşık etki etme biçimlerini örneklendirmiş ve geleneksel kuramsal kavramların sınırlılıklarına işaret ederek, bizi bağlandığımız mefhumlara ve rahatlatıcı kanaatlere veda etmeye sevk etmiş olsa bile, yine de, bu yaklaşımın kapalılığı farkedilebilmektedir: "Esasen... mühim sorular yine yanıtsız kalır. Bahsi geçen bu sorular, herkesin dikkatini

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Foucault'nun eleştirisine rehber olan etik-politik perspektif meselesine yöneltir" (Bernstein 1989, 424).[2]

Foucault'nun çalışmasından ileri gelen problemlerin normatif çıkarımlarına dair Anglo-Amerikan dil bağlamında yapılan tartışmalar, Almanca konuşulan bölgelerdeki sosyal bilimsel ve felsefi alımlayışı da belirler.[3] Kendisini oluşturan esaslardan artık emin olamayan bir iktidar eleştirisinin "temelsizliği" (Engler 1990, 882) tekrar tekrar işaret edilmiştir. Bir taraftan Foucault'nun çözümlemesindeki detay zenginliği ve anlaşılırlık vurgulanmış, fakat diğer taraftan, normatif değerlendirmelerden kaçınmayla birlikte, odak derinliğinin teşhis ediciliği açısından bir kazanımın savuşturulmuş olabileceğine dair kuşkular dillendirilmiştir. Seçilen bu kuramsal küme nedeniyle Foucault'nun, nihayetinde, bir iktidar "monizmini" (Fink-Eitel 1980, 64; Fink-Eitel 1990, 88) ya da "metafiziğini" (Breuer 1987, 324) savunduğu söylenir. Foucault'nun "*sağ cenaha* ait epistemoloji ve *sola ait* praksisin tuhaf bir biraradalığından doğan çelişkisi" (Münster 1982, 42) kendi kuramsal teşebbüsünü felce uğratır: Bu da iktidar ilişkilerinin sonucudur ve iktidarın etkili olmasını sağlar. Sonuç şudur ki Foucault ne direnişin öznesini ne de eleştiri kıstaslarını tanımlayabilmiştir: Teorisi antihümanist ve irrasyonel olacaktır.

Almanca dil bağlamında Foucault'yla olan meşguliyet, *Jürgen Habermas*'ın yorumlarıyla ve onun savaş sonrası Fransız

---

[2] Foucault'nun çalışmasında iktidar ve eleştirinin "çelişkili" ilişkisine dair tartışmaya yapılan katkıların bu özet niteliğindeki listesi, kapsamlı olmaktan uzaktır. Benzer birtakım kuşkuları, sözgelimi, José-Guilherme Merquior ve Derek D. Nikolinakos da dile getirir (Bkz. Merquior 1985, özellikle s. 147; Nikolinakos 1990, özellikle s. 125).

[3] Almanca dil çerçevesinde meselenin nasıl alımlandığına dair genel bir değerlendirme için karşılaştırınız: Eßbach 1984; Hesse 1986; Schneider 1988; Eßbach 1989; Liebmann-Schaub 1989; Dauk 1989b; Schneider 1991; Dinges 1994.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

felsefesini kendine özel bir biçimde benimsemesi doğrultusunda şekillenmişti. Habermas'ın değerlendirmeleri, aynı zamanda, uluslararası tartışma için de büyük önem taşımaktaydı. Bu yüzden de, *Modernin Felsefi Söylemi* isimli kitabının iki bölümünü ayırdığı, Foucault'nun iktidar analizinin eleştirisi, şüphesiz, en etkili eleştirilerden biridir.[4]

Habermas, bahsi geçen kitap bölümlerinde, Foucault'nun ilk kitabından "Cinselliğin Tarihi'ne" kadarki entelektüel gelişimini ayrıntılı bir şekilde inceleyen tutkulu bir projeye girişir. Eleştirisinin odağında Foucault'nun kuramsal çalışmasının özgönderimden [*Selbstbezüglichkeit*] yoksun olduğu iddiası yer alır: Foucault "kendi soybilimsel tarihyazımını soybilimsel bir şekilde" düşünemez (Habermas 1985, 316). Habermas'ın tartışması, özellikle, Foucault'nun, bir yanda, insan bilimlerini bir iktidar eleştirisine tabi tuttuğunda, fakat diğer yanda, bilimsel kıstasları "soybilime" uyarlamak zorunda olduğunda ve böylelikle aklın kendine has araçlarını aklın eleştirisiyle bir araya

---

[4] Bernhard J. Dotzler ve Ingeborg Villinger, tıpkı Thomas R. Flynn veya Dominique Janicaud gibi, *Modernin Felsefi Söylemi*'nde Habermas'ın Foucault'nun çalışmasını yanlış bir şekilde yorumladığına dikkat çeker ve yargılama stratejisinin eleştirel bir analizini sunar (Dotzler/Villinger 1986; Flynn 1989, 187-194; Janicaud 1989). Habermas ve Foucault arasındaki eleştiri meselesine ilişkin farklılıkların ayrı bir değerlendirmesi, John Rajchman ve Thomas McCarthy'nin yazılarında mevcuttur. Rajchman, Foucault'nun – Habermas'tan farklı olarak – eleştirinin profesörvari bir şeklinden uzaklaştığından ve artık yabancılaşma, ideoloji ve baskı modeline yönelmediğinden bahsederken; McCarthy, aydınlanma geleneğine bir alternatif oluşturma çabasının boşa çıktığında ve Foucault'nun son çalışmalarında tekrar tekrar Habermas'ın kuramsal tercihlerine yakınlaşmış olduğunda ısrar eder (Rajchman 1985, özellikle s. 77-95; McCarthy 1990). Tartışmanın muazzam bir anlatımı ve altında yatan politik ve kuramsal konumlara dair Kelly'nin 1994 tarihli çalışmasına bakınız. Üçüncü bölümde Foucault ve Habermas ilişkisini daha detaylı bir şekilde inceleyeceğim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

getirdiğinde kendini kurtaramadığı "performatif çelişki" üzerinde yoğunlaşır. Kendi pozisyonunun yetersizce ele alınışı, Habermas'a göre, yüksek bir kuramsal kazanım sağlar: ne kendi çıkış noktasının ötesine geçebilen, ne de kendi normatif esaslarını bertaraf edebilen eleştirel tarihyazımının sonuçları "bugüncülük", "görecelilik" ve "tikellik" olabilir, der. Son olarak da, Foucault'nun eleştirel niyetinin "göreceli bir kendini inkâr" olduğuna ve "mutlak bir öznelcilikle" sona erdiğine hükmeder (Habermas 1985, 330; 324).

Aslında Foucault'nun soybilimsel eleştirisinin kendisinin en basit politik soruları cevaplamaktan kaçındığını söyler Habermas. Onun seçtiği kuramsal başlangıç koşulları altında, neden "modern toplum kurumunun damarlarında dolaşan bu her yere nüfuz etmiş iktidara uyum sağlamak yerine ona karşı direnişi örgütlemek zorunda olduğumuzun" (Habermas 1985, 333) cevabını bize vermekle yükümlüdür. İktidar ilişkileri, bilgi üretimi ve özneleşme biçimlerinin sistematik bağlaşımı vasıtasıyla iktidar kavramının eleştirel içeriği değişerek, bir bakıma, genişlemiştir: Şayet her iktidar yeni bir iktidarı ortaya çıkartmaktan ibaretse ve her karşı iktidar, öteden beri iktidarın alanında faaliyetteyse, değişimin itici gücü nerededir? İşte bu "pozitivist tavır ve eleştirel iddianın çelişkili biraradalığı" (Habermas 1985, 318) Foucault'nun kendi kuramsal projesini tahrip eder: Tıpkı suçlu olarak görülen insan bilimleri gibi "soybilim" de iktidarın etkilerinin üstesinden gelemez. Kısacası: Foucault "şayet normatif iktidar eleştirisini, onu ödünç almak durumunda kaldığı normatif standartlardan sapanların tersine, gerçeğin analizine dâhil ediyorsa" kendisiyle "çelişir" (Habermas 1984).

Fakat Habermas sadece Foucault'nun kuramsal bir tekzibi ile ilgilenmez; bundan ziyade, onun için, "bir iktidar çözümlemesinin çıkmazlarının" ispat edilmesinin üstün bir si-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yasi anlamı da vardır. Esasen, Foucault'yu kuramsal pozisyonunun tutarsızlıklarıyla karşı karşıya bırakmakla yetinmez. Foucault – Habermas'ın doğru bir şekilde tespit ettiği gibi – bu çıkmazların "farkında" olduğundan, bu hâlihazırda yetersiz kalacaktır: Foucault "bu ikilemi görür" veya "bu tutarsızlıkları dürüstçe kabul etmek konusunda yetersizdir" (Habermas 1985, 327; 330; 325). Habermas'ın Foucault'nun üzerine gittiği şey, çıkmazların kendisinden çok uğraştığı yöntemdir. Foucault'nun itirazlarında "diretmesi" (Habermas 1984), onu yalnızca teorik olarak yetersiz bırakmakla kalmaz, ayrıca, Habermas'a göre, bu eleştiri biçimini politik olarak da tehlikeli hale getirir; zira bu eleştiri biçimi, rasyonel kıstaslar yerine estetik olanlarla şimdinin eleştirisini yapmaya yeltenir ve "*apaçık* (bir) irrasyonalizm" (Habermas 1985, 327) olduğunu ortaya serer.

Foucault'nun özgürleşme projesi, böylece, reaksiyoner politik sonuçlar doğurmuştur ve Habermas'ın düşüncesine göre, Fransa'da Bataille'dan Derrida'ya devrolunan ve duygu, özfarkındalık [*Selbsterfahrung*] ve hayal gücüne dayanarak modern topluma karşı savaş ilan eden "genç muhafazakârlar" çizgisinde bir yeri garantiler (Habermas 1981, 13/14). Buna göre, Foucault'nun çalışması, aydınlanma geleneği içersinde kendine pek az yer bulur; bilakis, tam aksine, karşı aydınlanmacılığın tanıdık bir saiğini içerisinde barındırır ve bir bütün olarak modernitenin eleştirisine hizmet eder ki bu yolla da, iktidar kavramı yardımıyla eleştirinin karmaşıklığını ve müphemliği dengelenmiştir (Habermas 1985, 341; 343). Foucault'da akıl eleştirisinin teşhis edilen bu yükselişi ve iktidar kavramının genelleşmesi, Habermas'a 1968 Mayıs'ı sonrası Fransa'daki muayyen siyasi-entelektüel konjonktürü hatırlatır. Kuramsal tercihleri, Mayıs İsyanı'nın ve Mayıs sonrası hareketlerin düş kırıklığı yaratan sonuçlarına karşı abartılmış bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tepki olarak yorumlanır: "Solun dönekliği sendromu" (Habermas 1985, 302).[5]

Axel Honneth, İktidarın Eleştirisi isimli kitabıyla Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasına dair en mühim çalışmalardan birini ortaya koymuştur. İncelemesinin çıkış noktası, Adorno ve Horkheimer'ın eski eleştirel kuramının, sosyoteorik problemleridir. Bu problemler, doğanın egemenlik altına alınması modeline odaklı uygarlaşma süreci analizine dayanan tarih felsefelerinde yerleşiktir. Honneth, Foucault'nun ve Habermas'ın yaklaşımlarını, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin ele aldığı meselelerle ilgilenmeyi ve aynı zamanda da onun çelişkilerini sona erdirmeyi amaçlayan iki alternatif teşebbüs olarak görür. Her ikisinin de toplumsal bir modele yönelmek gibi bir ortak noktaları mevcuttur, lâkin birbirine karşıt şekillerde öngörüde bulunurlar: Foucault stratejik eyleme ve mücadele paradigmasına yaslanırken, Habermas iletişimsel eylem ve anlama modeli ile ondan ayrılmıştır.

Honneth, esasen, her iki yaklaşımı, eleştirel kuramı birbirine rakip ama denk olmayan birer eleştirel kuramı ilerletme arayışı şeklinde çözümler ve Adorno'nun, Foucault'nun ve Habermas'ın birbirinden farklı konumlarını "toplumun eleştirel teorisinin tefekkür aşamaları" olarak, kademeli bir analitik açıklama süreci perspektifinden görür. Honneth, Hegelci bir tutumla, Adorno'dan başlayıp Foucault'dan geçip Habermas'a ulaşarak kuramsal ilerlemenin seyrini izler. Adorno sosyal alana [*Objektbereich*] dair sessizliğini korurken, Foucault yeteriz bir toplum görüşünden öteye geçmemiştir. İlk olarak Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı* "kapitalist toplumsal-

[5] Ayrıca, Foucault'nun çalışmasını muhafazakâr toplumsal teorisyen Arnold Gehlen ile karşılaştırmak da Habermas'a uygun görünür; öyle ki, tahminlerine göre, her ikisi de "aynı kuramsal perspektif ile düşünmektedir" (Habermas 1985, 343; 337).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

laşma örüntüsünün eleştirisinin tesisinde kullanılan ölçütleri artık bir kenara bırakmaz" (Honneth 1985, 333).

Habermas gibi Honneth de Foucault'nun çalışmasında "rahatsız edici bir çelişki" tespit eder: "Onun tarihsel incelemelerinin oluşturduğu geniş çerçeve ahlâki inançlardan beslenirken, alenen kaçınılmaz olan için evrensel bir geçerlilik talep edilmesi zorunluluğu, kuram sistematik bir şekilde açıklandığı sürece, arkasında tortu bırakmayacaktır." (Honneth 1990, 16). Hem Honneth'in hem de Habermas'ın değerlendirmesinde Foucault, "tümleyici bir akıl eleştirisinin çıkmazına" (Honneth 1988, 137) saplanıp kalır; Adorno ile paylaştığı bir problemdir bu. Sonuç olarak, Foucault ne modern akılsallık sürecinin müphemiyetiyle uğraşabilir, ne de kendi araçlarından, kuramsal argümantasyonun içeriğinden emin olabilir. Aynı Habermas gibi Honneth de Foucault'nun, son tahlilde, politik angajmanını oluşturmadığı sonucuna varır. Habermas'tan farklı olarak Honneth, bu normatif eksikliğin, yine de, göreceli bir kendini inkârın sonucundan çok toplumsalın mücadele alanı şeklindeki kategorik tanımına bağlı olduğunu gözlemler. Foucault'nun stratejik eylem modeli, tanımı gereği, normatif içerikli anlayışları dışlamış olmasından ötürü, normatif geçerlilik iddiasının kuramsal olarak engellenişi "siyasi kararcılık" ile sonuçlanır (Honneth 1985, 181).[6]

---

6 Fakat daha sonra Axel Honneth, bu yorumdan kısmen uzaklaşmış ve Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasına dair eleştirisini değiştirmiştir: "...bu iktidar kavramı ile alakalıdır; bu sayede, bazı şeyleri şimdi, örneğin, *İktidarın Eleştirisi*'nde olduğundan daha net bir şekilde görüyorum [...]. Uzunca bir zaman Foucault'yu tarihler üstü [*historischtranszendental*] iktidarın değil de toplumsal iktidarın teorisyeni olarak çözümlemek istemiştim" (Honneth 1995, 19). Lakin Honneth'in bu ayrım ile neyi kast ettiği ve "tarihler üstü bir iktidar kuramının" nesnesinin ne olması gerektiği meselesi açık değildir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Stefan Breuer de Foucault'nun iktidar analizinin elde ettiklerini yetersiz bulur. Breuer dikkatini özellikle Foucault'nun çalışmasında geçen disiplin toplumu kavramında yoğunlaştırır. Habermas ve Honneth ile hemfikir olan Breuer, Foucault'nun sorununu "iktidarın metafiziğinde" (Breuer 1987, 324) görür; bu metafiziğe göre iktidar, her türden toplumsal ve zihinsel olguyu açıklayan "maymuncuğa" dönüşmüştür. Bu haliyle Foucault'nun iktidar çözümlemesi, öyle ya da böyle, indirgemecidir: Ne modern iktidar mekanizmalarının çiftanlamlılığının [*Zweideutigkeit*] hakkı verilmiş, ne de normatif meselelerin önemi anlaşılabilmiştir. Nesnellik iddiasıyla sunulan *soybilim*, "ne var ki, gerçekte saf öznelciliktir" (Breuer 1987, 330). Fakat Breuer'in yıkıcı kanaati, şaşırtıcı bir şekilde, onun Foucault'nun çözümlemesinden ve disiplin toplumu kavramından uzaklaşmasına yol açmaz: "Esasen bu kavram, hem olumsuzlamak hem de elinde sıkı sıkı tutmak içindir" (Breuer 1987, 331). Breuer'e göre, Foucault'nun tarihsel çalışmalarının tamamı deneysel öneme ve betimleyici değere sahiptir. Habermas'ta yaşam dünyası kavramı nihayetinde garip bir şekilde sönük ve içerik olarak boş kaldığından, bu çalışmaların değeri yükseltilmelidir, der. Anlaşılacağı üzere Breuer, disiplin toplumu kavramının işleyişinden çok reformülasyonuyla ilgilenmektedir; böylelikle, teşhis edilmiş olan bu kavramsal çıkmaz aşılabilir ve kavram, sistemli bir toplumsal kuram çerçevesinde yeni bir biçimde telaffuz edilebilir (Breuer 1987, 336; Breuer 1986, 65).[7]

---

[7] Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasına dair en sert eleştirilerden biri, felsefeci Manfred Frank'tan gelir. Frank'in tartışması sadece Foucault'nun Collège de France'daki giriş dersinin neredeyse tamamına dayanır. Dahası, "Foucault'nun kendi iktidar kuramından kendisinin genel olarak çıkarmış olduğu ve onların ahlâki angajmanını değerlendirdiğimiz sonuçların çıkarılmasına izin verdiği kıstasın..." izini sürer. Şöyle devam der: "

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II.

Foucault'yu eleştirenler, onun çalışmasında buldukları içkin tutarsızlık suçlamasında haksız mıydı? Foucault'nun yansız bir iktidar kavramına dayanarak siyasi direniş ilan ederken içine düştüğü kuramsal çemberi makul bir şekilde tasvir etmediler mi? Bu *çıkmazlardan, çelişkilerden veya paradokslardan* herhangi bir biçimde kurtulunmalı mıdır? Görünüşe göre, sadece iki ihtimal vardı. Birinci seçenekte Foucault, kendi iktidar kavramının yansızlığını zorla kabul ettirmesi ve eleştirel amacını açığa vurması yoluyla kavramsal problemlerini aşmıştı. Bu manevranın sonucu, Foucault'nun iktidarın daha iyi veya daha kötü, daha özgür veya daha bağımlı, haklı veya haksız biçimleri arasında seçim yapmak istemeyen kuramsal bir görececiliğin partizanı olabileceği, olabilirdi. Başka bir

---

Başka şekilde sorarsak: dışlamayla beliren iktidara karşı kimin adına – **neye istinaden – mü**cadeleye çağırabilir?" (Frank 1983, 237). Frank'e göre, **var olan ilişkiler yalnız** pozitif bir değerin taahhüdü yoluyla eleştirilebilir; **düzenin her eleştirisi** ve her politik angajman, yalnızca, her durumda bir **düzeni sürdüren, yeni**, başka bir düzen lehine ise mümkündür. Buna karşılık, **Foucault'nun** kendini adadığı düzen değillemesi [*Nicht-Ordnung*] **çağrısının bir anlamı** yoktur; zira bu, "mitik bir kargaşa veya kaosa benzer, basbayağı özelliksiz bir tablodur" (Frank 1983, 237). Bu çelişki, **Foucault'nun çalışmasında** sonuna dek belirleyicidir ve bu nedenle, **onun iktidar analizi "eleştirel"** şeklinde nitelendirilmemelidir; zira bu analiz, belirli bir düzen durumuna değil, başlı başına düzene saldırmaktadır. Her düzen bir dışlama sistemi olduğundan, Foucault'nun düzen olarak düzene karşı gönülsüzlüğü yükselmektedir. Bu eylemin politik neticesi, başlangıçtaki niyetin tam tersine döner: Foucault prensip olarak her şeye karşı olduğundan, "nihayetinde vaziyeti koruyan" haline gelir, pozisyonu büyük oranda "körlemesine (prensipsiz) bir etrafta-dolanıp-durma veya cinnete yaklaşma durumuna" (Frank 1983, 238) benzerlik gösterir. İlkin iktidarı eleştiren itki, eşit miktarda eylemcilik ve kadercilik ile sonuçlanır, çünkü Foucault, iktidarın her yerdeliği teorisi çerçevesinde bunun aksini ortaya koyamaz (Frank 1983, 240; ayrıca Frank 1988, 41-43).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

durumda da Foucault, kendi siyasi hareket noktalarını ve normatif değer yargılarını açıklamak ve kuramsal çalışmasının eleştirel kıstaslarını görünür kılmak ve onları 'ya-ya da' siyasi mobilizasyonuna açmak için konumunun tarafsızlığından feragat etmek zorundaydı.

Foucault'nun iktidar analizinin (öz)düşünümsellikte noksan olduğuna dair bu teşhis, başlangıçta onun çalışmasıyla olan meşguliyetimi sahiplenmeme yol açtı. Aynı zamanda, bu türden bir "neticeyi" şüpheli gösteren bir dizi neden de mevcuttu. Belki, Foucault'nun "çelişkileriyle" ilgilenmemin kendisinin çelişkili bir hal aldığını söyleyebilirim: Foucault'nun "problemi" ile daha açıkça ve alenen yüzleştikçe, hakikaten bir problemin varolup olmadığını daha fazla sorar oldum. Giderek artan bu kuşkuculuğumun en azından üç sebebi vardı.

İlk olarak, Foucault gibi farklılaşmış ve kuramlaştırmanın siyasi sonuçlarının farkında olan bir düşünürün bu kadar aleni bir çelişkinin ayrımında olamamış olması uzak bir ihtimaldi. Bu söz konusu bile değildi. Aksine: Diğerlerinin yanı sıra Habermas'ın da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, Foucault kendi çelişkilerinin farkındaydı; lâkin bu farkındalığa rağmen pozisyonunu değiştirmedi. Foucault'nun sorunu bir şekilde çözmek adına, çelişkili tutumundan neden vazgeçmediği sorusu zuhur etti. Bu duruş, esasen, "sözüm ona irrasyonalizme" (Habermas 1985, 330) indirgenebilir mi veya Foucault'nun başka bir niyeti mi vardı; şayet var idiyse, neydi?

İkinci neden – ki birincisiyle bağlantılıdır – Foucault üzerine belirli bir eleştiri formuyla ilgilidir. Foucault'nun çalışmasındaki çelişkileri çözümlemenin, bir yandan, doğru ve makul bir şey olduğunu hissederken, öte taraftan, giderek bu teşebbüsün çok kısır ve olumsuz bir yönü olduğu izlenimine kapıldım. Bunda, yetersiz bir kuramsal düşünüme ve entelektüel

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

başarısızlıklara takılıp kalan rasyonalist bir stratejinin rolü vardır. Foucault'nun çalışmalarının özdüşünümsel eksikliğinden ve tutarlılık yönünden zayıflığından şikâyet edilip; tersine, eski çelişkileri silecek olan tutarlı bir kuramsal pozisyon talep edilir. Bu bakış açısından, teşhis edilen bu "rahatsız edici çelişkiler" esas olarak "kuramsal tutarsızlığın" (Taylor 1984, 210) bir neticesi veya kuramsal çalışmasın hatası veya eksiği demek olan "Foucault'nun kendi metinlerinin normatif esaslarına dair yeterince düşünmemesinin bir sonucu" (Honneth 1990, 16) olarak görülür.

Üçüncü bir görüş de Foucault'nun politik konumlanmalarının çeşitliliği ve keyfiliği ile ilgilidir. Benzer bir problemin teşhisine rağmen Foucault'nun politik değerlendirmesi garip bir şekilde dağınık kalır: Bir taraftan, "genç muhafazakârlığın" partizanı olduğuna dair şüphe (Habermas 1981, 13) üzerine yapışırken; öte taraftan da nihilizm ya da anarşizm destekçisi olduğu varsayılır (Marti 1988, 149; Fink-Eitel 1990, 120-122). Ayrıca, Axel Honneth onu sistem kuramının pozitivizmine yaklaştırır ve Mark Poster, Foucault'da Batı Marksizm geleneğini "farklı araçlarla geliştiren" birinin tam zıddını görür. (Honneth 1985, 217-223; Honneth 1988, 142; Poster 1984, 39/40). Problemin tasvir edilişindeki benzerliğe rağmen, çalışmanın politik sınıflandırılmasının ve değerlendirilmesinin hiçbir şekilde bağdaşık olmayışı, hatta aksine, muğlâk bulunması veya övülmesi de haliyle ironiktir.

Bu düşüncelerin sonucu, Foucault "probleminin" benim nazarımda değişmesi ve eleştirmenlerin yapmış olduğu Foucault eleştirileri üzerine derinlemesine düşünmek oldu. Foucault yorumlamalarını bir kez daha inceledim ve yanlış anlamalar, hatalı okumalar ve önyargılar ile dolu olduklarını gördüm. İkincil literatürün büyük bir bölümünde, bilinen gerçeklerin [*Gemeinplätzen*] sıkıcı tekrarları, polemikçi varsa-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yımlar ve bereketsiz tartışmalar, Foucault'nun düşüncelerine dair kolaycı fikirler ve karikatürleştirmeler söz konusuydu. Bu eleştirilerin temel sorunu, açıkça Foucault'dan sökülmek istenen bir iktidar kavramını kullanmalarıdır: Foucault'yu, Foucault'nun bizzat kendisinin problemlerini ortaya koymak ve aşmak istediği bir iktidar kavramına dayanarak ve onun vasıtasıyla eleştirirler.[8] Foucault çalışmasında, aksine, zorlama, baskı, egemenlik ve buna benzer mefhumlara yoğunlaşan ve modern iktidar ilişkileri çözümlemesi için politik ve tarihsel sınırlılıklarını göstermek istediği negatif bir iktidar kavramsallaştırmasının eleştirisini yapar. Görüldüğü üzere, Foucault'nun kendisinden çok onun üzerine yapılan eleştiri, bilhassa egosantriktir ve suya sabuna dokunmamaktadır. Foucault'yu işaret eden özdüşünümsel noksanlık fikri, Foucault'nun hatasının nihayetinde eleştirmenlerinin temel kuramsal varsayımlarını paylaşmak zorunda olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Bu sebeple, Foucault'nun teorik stratejisini "savunmak", "doğrulamak" "haklı çıkarmak" ve sorunu başka bir yerde aramak amacıyla yoluma devam ettim.

Lâkin sonuç olarak, bu yaklaşım da beni tatmin etmedi. Bilakis, bu yaklaşımı Foucault'nun çalışmasına uyarlamak özgün ve ilginç de göründü: Sadece saf değiştirdim fakat yine de "sorunsal" tamamen ortadan kaybolmadı. Bu deneye kendimi iki nedenden ötürü zorladım. *İlkin*, bu pozisyonun kuramsal kazanımının ardından şu soru geldi: Problemi kafamda

---

[8] Bu, William E. Connolly'nin Taylor'ın Foucault yorumlamasına dair analizindeki temel düşüncedir: "Taylor gibi, Foucault'nun projesinin tutarsızlığına dikkat çekerken, onun temel özelliklerini dışlamaya niyetlenenlerin Foucaultcu soybilim üzerine eleştirilerini, sorgulamaya çalıştıkları her formülasyonun birebir dönüşümünü kullanarak takdim etmelerine izin verilmediğinde, esasen, bu düşünceyi ayakta tutmakta daha fazla zorlukla karşılaşacaklarını iddia ediyorum" (Connolly 1985, 369; ayrıca karşılaştırınız: Rouse 1994, 104/105). Taylor'ın cevabı için bkz. Taylor 1985.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

evirip çevirip kuram içerisine yerleştirirken, diğer eleştirmenler kadar "rasyonalist" bir tartışma yürütmedim mi? Foucault'nun çelişkilere kapılıp kalmadığını, bunun esasen "yalnızca" eleştirmenlerin kendi okumalarında varolduğunu göstermeye çalışırken, çürütmeyi istemiş olmama rağmen, onların eleştiri stratejilerini paylaşmadım mı? Eleştiriyi reddederken ve geri çevirirken onların temel önermelerini zımnen kabul ettim, bunlar (a) bir kuramın çelişkilerden arınmış olması gerekliliği, (b) saptanmış çelişkilerin yalnızca düşünsel çelişkilerle ilgili olduğu ve (c) bu çelişkilerin her türden politik praksisi niteliksizleştirdiği idi.

Böylece *ikinci* ve daha da büyük bir problem eklendi: İndirgemelere ve tahrifatlara karşı Foucault'nun "hakiki", "doğru" ve "makul" yorumlanmasını savunmaya çalıştım. Bununla, diğerlerinin yanında Fraser ve Habermas'ın açımlamış olduğu "hakikat oyununa" katıldığımı, onları çürütmeye çalışırken, bu reddedişte onlara hak verdiğimi ve kurallarını kabul ettiğimi düşünmedim. Foucault'nun yegâne ve özgün "hakikatini" veya "hakiki" Foucault'yu ararken, onların "hakikatini" tatmin edemezdim. Kuramsal açıdan, Foucault'nun hakkının verilmediği belirli yanlış okumaları yeniden ele almak kesinlikle doğru ve önemlidir ve keza Foucault'nun çalışmasının epeyce yanlış yorumlanması mevcut. Fakat yine de bu, *yalnızca,* "hakiki" Foucault'yu yetersiz yorumlamaların karşısında korumaya almakla ilgili değildir. Bu tartışma stratejisinin iki mühim dezavantajı vardı: Bir taraftan çok fazla defansifti ve sadece belirli bir kuramsal alanın, belirli mefhumların ve kavramların gereksinimlerine cevap vermekteydi. Diğer taraftan, hâlihazırda kurtulmak istediğim eleştiri anlayışı doğrultusunda hareket etmekteydim. Eleştirmenlere karşı onları savunurken Foucault'nun sezgilerine sadık kalma çabamda, "ihanetlerin en acısı" (1984o, 11) olan bir tür sofuluk

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

görmedim. Ayrıca bu yol aslında ileri götürmez: sadece soruyu altüst eder.

Başa dönmeli ve sıfırdan başlamalıydım. En göz önünde ve en somut olanı görmezden geldim: gerçek bir problemin varlığını. Zaten bir problemin varlığı fikrini göz ardı etmeyi istediğimden, bu meseleyle gerçek anlamda pek de boğuşmadım. Çözmek amaçlı yorumlamaya koyuldum, gizli hakikatleri ve nadir referansları aradım; fakat bunu yaparken, meseleyi hiçbir zaman çok ciddiye almadım. Başkalarının gerçekten gördüklerinin üzerinden geçmek yerine, *görmezlikten geldikleri* veya yadsıdığı şeyleri, onların hatalarını ve *gözden kaçırdıklarını* aradım. Çıkış noktamı radikal bir şekilde değiştirmek durumunda kaldım. Foucault'yu okumadaki sıkıntılarımı (ve başkalarının sıkıntılarını) düşünsel bir eksiklik, hatalı bir metin bilgisi veya anlık bir idrak eksikliği olarak göremezdim. Bundan ziyade, Foucault'nun "doğru" anlaşılmasına giden yolda karşılaşılan engelleri bertaraf ederek, problemlerimi ve rahatsızlığımı, çalışmanın çıkış noktası olarak almalıydım. Esasen benim Foucault'yla olan problemlerim kendi başına benim problemlerim değildi, bir bakıma "nesnel" birer statüleri vardı. Farklı kuramsal ilgi alanlarından ve politik yönelimlerden gelen pek çok yazarın uzlaştığı nokta, Foucault'nun çalışmasında problemi ateşleyen ve üreten bir şeyin varlığı idi.[9]

---

[9] Regis Debray'ın da değerlendirmesi bu yöndedir: "Foucault'nun düşüncesi bize şu soruyu yöneltir: Foucaultcu bir politika olabilir mi olamaz mı?" (Kammler'den alıntılandı, 1986, 192). Debray'in yanıtının – Foucault yorumcularının çoğu ile hemfikir bir şekilde – olumsuz olması önemli değildir; belirleyici olan pozitif ya da negatif cevaptan ziyade, bu cevabı önceleyen sorudur: En sert Foucault eleştirmenleri bile bu sorunun varlığını kabul etmek ve bu sorunun Foucault'nun çalışmasına eşlik ettiğini anlamak zorundadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bana göre, bu perspektiften bakılarak, çıkmazların, çelişkilerin, paradoksların Foucault'nun çalışmasında bir eksiklik ya da kusur oluşturmadığının endişeye yer bırakmayacak bir şekilde açıklanması ve çözüme ulaştırılmasının gerekliliği her daim açıktır. Hatta belki de, aksine bu çıkmazlar, çelişkiler ve paradokslar, Foucualt'nun çalışmasının kuramsal önemini oluşturan ve kendi "problematiğini" tarifleyen yegâne şeylerdi.

Bu değerlendirme doğruysa, çıkış noktamı tamamen değiştirmek zorundaydım. Foucault üzerine burada zikredilen eleştirinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorusu, muhtemel ki ikincil ve nihayetinde belki de sıkıcı bir sorudur. Fakat buna karşın ilginç olan, haklı veya haksız olmasından bağımsız olarak, eleştirinin bu biçimde olmasıdır: Her şeyden önce bu bir (söylemsel) gerçektir ve başlarken bu gerçeğin varlığı ya da bu gerçeğin pozitif açıklanabilirliğini kullanmalıydım. Kesinlikle "haklı" idim: Foucault ile iştigal eden sayısız yanlış anlama ve hatalı okuma mevcut; lâkin mühim olan haklı olmak veya haklılığı korumak değildir. Buradaki belirleyici ve *nihai* soru, Foucault'nun "hakikaten" kuramsal olarak çelişkili olup olmadığı, yorumlayanların onu "doğru" okuyup okumadıkları sorusu değildir. Daha önemli olan şey, Foucault'nun çelişkili olarak *gözlemlemiş olduğu* ampirik gerçeklerdir.

Foucault'yu politik olarak konumlandıramamak, bu sebeple, basitçe, Foucault'nun çalışmasının değerlendirmesiyle alakalı bir yetersizlik ve eksiklik değil, bilakis, kendi başına bu çalışmanın neticesi ve amacıdır.[10] Foucault eleştirmenleri onu

[10] Bu durum, bir görüşmecinin sorduğu, (politik anlamda) nerede durduğu sorusuna verdiği şu yanıt ile Foucault'nun kendisi tarafından, en iyi şekilde, özetlenmiştir: "Aslına bakarsanız, birbiri ardı sıra ve bazen aynı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yanlıştan çok "doğru" okumuşlardı. Burada zikredilen eleştiri, bu cihetle, yapılmış olan eleştirilerin içeriğinin gerçekliğini sorgulamaktan çok, semptomatik bir okumaya başvurarak bir "semptomu" ele almak niyetindedir.[11]

---

zamanlarda siyasi satranç tahtasındaki karelerin çoğuna kondum: Anarşist, goşist, gösterişçi ya da gizli Marksist, nihilist, açık ya da gizli anti-Marksist, De Gaullecülüğün hizmetindeki bir teknokrat, yeni liberal, vb. oldum. Bir Amerikalı profesör benim gibi şaibeli bir Marksistin ABD'ye davet edilmesinden yakındı. Doğu Avrupa ülkelerindeki basın tarafından muhaliflere suç ortaklığı yapmakla suçlandım. Kendi başına bu tanımların hiçbirisi önemli değildir; ama öbür yandan, hepsi birlikte düşünüldüğünde bir anlam ifade ederler. Ve bu tanımlardan çıkan anlamın benim hoşuma gittiğini de itiraf etmek zorundayım. Kendime bir kimlik biçme yanlısı olmadığım, beni yargılama ve sınıflandırma eğilimlerinin çeşitliliğinden bayağı keyif aldığım doğrudur. Bu kadar çeşitli yönlerde bunca çaba harcandıktan sonra bana az çok yaklaşık bir yer bulunmalıydı. Değişik yargılarla ortaya çıkan insanların yeterliliğinden açıkça kuşkulanamayacağım ve onların dikkatsizlik ya da önyargılarına meydan okumak mümkün olmadığı için de, beni herhangi bir konuma oturtmaktaki başarısızlıkların benden kaynaklanan bir konu olduğuna inanmak zorundayım. Tabii bu da, temelde, benim siyasi sorunlara yaklaşım tarzımla ilgili bir nokta..." (1984g, 593). [Bu alıntının Türkçe çevirisi Osman Akınhay'a aittir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

11 Burada kullanılan ("semptomatik okuma", "yer değiştirme", "sorunsal" gibi) birtakım kavramların kökeni Althusser'in çalışmalarından ve onun Fransız bilim tarihini kendine özgün bir üslupla benimsemesinden ileri gelmektedir: Bir "semptomatik okuma", "sorunsalın" yeniden ele alınmasını hedefler. Bunun anlamı, problemleri ifade etmeye ve soru sormaya yarayan belirli mefhumların, kavramların ve teorilerin, vb. kuramsal analitik referans çerçevelerinde işleyip işlemediğidir. Bu da, bir sorunsalın hem varlığı hem de problemin varlığının tanımlanmasına karşılık gelir. Zira sorunsal, yalnızca düşünülebilir ve söylenebilir olanın çerçevesini değil, aynı zamanda, sorunsalın ilkeleri içerisinde düşünülemez ve söylenemez olanı da tanımlar. Semptomatik okuma ile amaçlanan şey, bu "düşünülemez olanın" keşfidir. Semptomatik okuma mefhumu ile ilgili öncelikli olarak bkz. Althusser 1965, 32-35.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

III.

Nasıl devam edebilirdim? Probleme başka bir yönden yaklaşan dolambaçlı bir yol seçmiştim kendime. Esasen kendimi nev-i şahına münhasır bir çıkmazın içerisinde buldum. Bir taraftan, Foucault'nun *Hapishane'nin Doğuşu* ve *Bilme İstenci*'ne dek gerçekleştirmiş olduğu iktidar çözümlemesi çalışmalarının, tüm avantajlarının yanında bir takım kuramsal çelişkiler ve metodolojik problemler de taşıdığı şüphesiz doğruydu – ve bu problemlere istinaden pek çok eleştirel karşı çıkışın "gerçeklik payı" Foucault'da bulunuyordu. Doğrusu, daha önce yapılmış olan çalışmaların ve bu çalışmaların metodolojik araçlarının süreğen bir şekilde düzeltilmesi her daim Foucault'nun çalışmasının karakteristik özelliği olmuştur. Foucault, sadece araştırmalarının konularını ve nesnelerini değil, kavramsal çerçevelerini de sıklıkla değiştirmişti. Bunun yanında, Foucault üzerine yazılan inceleme yazılarında, onun çözümleme aygıtında kaydettiği önemli ilerlemeden nadiren bahsedilmiş ya da çalışmasına içkin tutarsızlığın ve çelişkilerin varlığına dair ortaya atılan tezi desteklemek amacıyla ve kolaycılığa kaçarak, önceki kuramsal girişimleriyle yan yana söz edilmişti. Bu yüzden, aynı anda hem önceki fikirlerine göre farklılıklarının üzerinden geçme hem de çalışmaları arasındaki sürekliliği vurgulama problemiyle karşı karşıya kaldım.

İktidar çözümlemesinin burada kısaca özetlenen eleştirisinin çok önemli bir referansı ve pratik bir de sonucu vardır. Çelişkilerin, paradoksların ve çıkmazların ortaya çıkarılmasıyla sınırlı Foucault okumalarından birine, çoğunlukla, Foucault'nun çalışmasında bir "kuramsal kırılmanın" olduğu varsayımı da eşlik eder ve bu okumada onun iktidar sorunsalıyla radikal bir şekilde uğraşma amacındaki öznellik ve etiğe olan daha geç ilgisinden bahsedilir. Böylelikle, Foucault'nun

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kuramsal alanını değiştirirken, önceki çalışmalarının sorunsalıyla bir kopuş yaşadığı öne sürülür: Özneleşme pratikleriyle uğraşması Foucault'nun çalışmasında bir kırılmaya yol açar ve bu kuramsal başarısızlığının bir sonucu olarak görülür. Bunun ötesinde, "kuramsal bir kırılmanın" teşhisi, çoğunlukla, çalışmasının dönemlere ve kronolojik olarak üç kısma bölümlenmesinin zeminini hazırlar: Foucault, 60'lı yıllarda *bilginin arkeolojisini* izlemiş, lâkin bu arkeolojinin içsel sorunları yüzünden 70'li yıllarda ondan vazgeçerek *iktidarın Soybilimine* yönelmiş ve böylece *özne kuramı*, 80'li yıllarda kuramsal ilerleyişinin nihai noktası olmuştur.

"Arkeoloji", "soybilim", "özne kuramı" şeklinde üç bölüme ayırarak açıklamanın pekçok avantajı var. Foucault'nun kuramsal çalışmasının bir gelişim süreci ve son çalışmasını ilk kitabıyla tematik olarak buluşturan, dairesel bir hareket olarak algılanmasına izin verir: erken çalışmalarında "insanın ölümünden", "son eserde" öznellik ve özgürlüğün keşfedilmesine varır. Bu açıklama modeli Foucault'nun süreksizliklere olan ilgisini alır, bunu onun çalışmasına uyarlar ve bize en sonunda başa dönen bir Foucault gösterir: yanılgının tarihini ve onun yaşlılıktaki nihai düzeltimini, düşünsel "olgunlaşmanın" meyvesini.[12]

Fakat bu yorum bir açıklama olamaz; zira kendisinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Kırılmaların ortaya konulmasını araştırmalarının bitiş noktası değil de, her daim çıkış noktası kabul eden Foucault'dan farklı olarak bu perspektif, kendini olgusallıkların teyidiyle sınırlandırır: çözümleme araçlarının,

---

[12] Karşılaştırınız Fink-Eitel 1989, 104: "Öyle görünüyor ki o, ikinci ve üçüncü safhanın 'nesnelliğinden' son safhanın 'öznelliğine' geçmiştir. Onun kuramsal çalışmasının güzergâhının ve bu güzergâhın muhtemelen şuursuz gelişim mantığına rağmen yine de, sonuç olarak, dairesel bir hareketle en başa döndüğü görülür..."

araştırma nesnesinin ve araştırılan dönemin ve tarzın vb. değişimini Foucault "Cinselliğin Tarihi" kitabının son cildinde ele alır. Bu, inkâr edilemez. Fakat Foucault'nun kitaplarının her birinde, araştırılan nesnede ve kuramsal çalışma araçlarında mühim değişimler gerçekleştiğinden, elbette, bu dönüşümde kuramsal alan değişiminin mi, iktidar sorunsalı uğraşının mı yoksa tamamıyla başka bir istikamette giden (veya tersine dönülen) bir şeyin mi rolü olduğu sorusu ortaya çıkar: Foucault'nun antik dönem etiği ve öznelliğe dair ilgisi, tümüyle bir çıkmaz olduğu kanıtlanmış olan iktidar analizinden uzaklaştığını mı vurgular?

Bu çalışmada ben bu tezin tam tersini savunma isteğindeyim: Foucault'nun özneleşme süreçlerine olan ilgisi, iktidar pratikleriyle uğraşmasının mahsulü ve sonucudur. Bu tez, iktidar analizinin ele aldığı nesneyi değil, aksine, onun uzantısını tasvir eder. İktidar problematiğinden ayrılmasından çok erken çalışmalarıyla süreklilik arz eden ve aynı zamanda onlara açıklık kazandıran ve onları tanımlayan bir düzeltmeden söz edilir. Bu kuramsal değişim, her şeyden önce, iktidarın kavramsallaştırılma biçimiyle alakalıdır.

Benim tahminim, Foucault, mücadele, savaş ve ele geçirme mefhumlarıyla çözümlenen, hukuki kavramsallaştırmanın eleştirel bir reddiyle kendisi tarafından geliştirilen stratejik iktidar modelinin, bu kuramsal çerçeve ile pek de çözümlenemeyecek birtakım sorunları ortaya çıkardığının giderek farkına varır. Öncelikli iki soruna odaklanacağım:

Birinci sorun, öznellik ve iktidar arası ilişkilerle alakalıdır ve Foucault'nun bir yandan iktidar süreçlerinin özneler üzerindeki etkilerini eleştirirken, diğer yandan öznelerin de bu iktidar mekanizmalarının ürünü olmaya meyilli olduklarını söylemesinden ve çözümlemelerinde bedenin ıslah edilmesi ve disiplinel baskı kurumlarında üretilmesi vurgusundan

kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle ve Foucault'nun da öznelerin ilkin iktidar süreçleri vasıtasıyla üretildiğini vurgulamasıyla birlikte, "egemenlik", "baskı", "tabi kılma" gibi kategorilerin ne şekilde kullanılmaya devam edilebileceği sorusu ortaya çıkar. Foucault, her ne kadar devlet iktidarının öznelerinin özgürlüklerine karşı çıkan liberal kavramsallaştırmalarla ters düşebilmişse de, yine de, anonim iktidar stratejilerinde öznenin otonomisini heteronomileriyle yer değiştirmesi, temel direniş pratikleri olasılıklarını ve koşullarını muallâkta bırakır.

İkinci sorun, liberal sorunsalın diğer kutbuyla ilgilidir: devletin iktidarı. Foucault, yerel pratikler ve tekil kurumlara ağırlık veren, toplumsal makro olguların analizinin karşısına "iktidarın mikrofiziğinin" analizini koyar. Lâkin bu durumda da Foucault, eleştirdiği sorunsalın dışına çıkamaz. Zira devlet merkezli analizin eleştirisinde çözümlemenin odağını mikropolitik olgulara kaydırmak ve kendi başına devleti toplumsal güç dengelerinin sonucu olarak yorumlamak yeterli değildir. Soru şuydu: Stratejik iktidar modeline dayanılarak, iktidar yapılarının istikrarı ve "devlet" formundaki toplumsal egemenliğin süreğen tesisi nasıl açıklanabilir?

İktidarın "yapı kuramsal" ve "özne kuramsal" analizindeki eksikliklerin sonucu olarak, bilahare Foucault, direniş paradigmasını toplumsal ilişkilerin analizine yeni bir perspektif açılımı olarak dâhil etmiştir. Hukuki iktidar kavramsallaştırmasının eleştirisi olarak "Nietzsche'nin hipotezini" benimsediğinden, Foucault, toplumsalın kendisini savaş perspektifinden gören analizinin sınırlarının her daim apaçık farkındadır. "İktidarın analizinde" kavramsal çerçevenin değişimini gerektiren bir sınırlılıkla karşı karşıya kaldığını net bir şekilde anlamıştır. Çözümleme araçlarını dönüştürmek gerekliydi; böylece, "kendine hâkim olmanın başkalarına hâkim olma

pratiğiyle nasıl tamamlandığını" (1984n, 158) keşfetmek için öznelleşme süreçlerinin toplumsal egemenlik biçimleriyle olan ilişkisinin üstüne gitmek mümkün olacaktı.

Göstermek istediğim üzere, *yönetim* ("gouvernement") mefhumu bu "kuramsal kaymanın" (1984a, 12) merkezinde yer alır. Bu kuramsal kayma, iktidar analizinin çalışma alanına ve öznelliğe geçişe işaret etmez; daha ziyade, "yönetim" kavramı ile Foucault'nun iktidar analizine yeni bir boyut kazandırır ve hem hukuk modelini hem de savaş modelini devre dışı bırakmak için, "idare" perspektifi üzerinden iktidar ilişkilerini çözümler. Yönetim sorunsalı anılan sorun için bir çözüm arayışıdır. Temel alınan kapsayıcı kavram olan yönetim, başlangıç için, geleneksel mikro ve makropolitik analiz düzlemlerinden kaçınmaya izin verir: Devlet yönetimi olarak "siyasi yönetim" diğerlerinin yanında bir çeşit yönetimdir. Bu yeni kavram, aynı zamanda, diğerinin yönetiminin ("gouvernement des autres") kendini yönetme ("gouvernement de soi") biçimleriyle olan ilişkisini yakalamaya ve özneleşme süreçlerini daha önceki çalışmalarda denenenden daha esaslı bir şekilde çözümlemeyebilmeye hizmet eder.

Yönetim kavramı, Foucault'nun çalışmasının anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir. Yönetim kavramının yaratıcı gücü, her şeyden önce, Foucault'nun isimlendirdiği üzere, onun "eklemleme işlevinden" gelir: İlk olarak, Foucault yönetimi stratejik iktidar ilişkileri ve egemenlik şartları arasında bir bağlayıcı olarak görür ve şu halde, önceki çalışmalarının aksine, egemenlik ve iktidar arasında ayrıma gider; bu tür bir ayrım yapma düşüncesini hem mümkün hem de gerekli kılan yönetim perspektifidir (1984s, 26/27). İkinci olarak, yönetim kavramı, iktidar ve öznellik arasında aracılık eder ve egemen-

lik tekniklerinin "kendilik teknolojileri" ile nasıl birleştiğini inceler (1981c, 36; 1988b, 27).[13]

Foucault'nun yönetim mefhumuna atfettiği önem düşünüldüğünde, iktidar analizinin bu mühim düzeltisinin neredeyse hiç tartışılmamış olması hayret vericidir. Yönetim sorunsalı, Foucault'nun çalışmalarının kuramsal ve politik boyutlarına dair tartışmalarda resmen namevcuttur. Pekçok yorumcu, "iktidarın soybiliminin" yapısal değişimini görmemiş ve araştırma nesnesinin ve araştırma terminolojisinin göz ardı edilemeyecek şekilde yer değiştirmesini, "politika"dan "etiğe" doğru bir geçiş şeklinde açımlamıştır. Bu durum, Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi" projesi çerçevesinde en başta ve özellikle yönetim sorunsalının bir ucuna yoğunlaşmış olmasından kaynaklanıyor olabilir: Kendilik koşulları ya da "kendilik teknolojilerinin" biçimleri. Foucault'nun erken ölümü, dar manada yönetimin politik boyutunu inceleyen, planlanmış olan bu çalışmanın devamına engel olmuştur. Bir başka sebep de, elbette, Foucault'nun yönetim kavramını geliştirdiği derslerin çoğunluğunun bugüne dek yayınlanmadan kalmış olmasıdır. Bu yüzden, bu çalışmanın büyük bölümü, Foucault'nun yönetim konusunu incelediği ve bugüne dek yaygın bir şekilde bilinmeyen, 1978 ("Sécurité, territoire et population")* ve 1979 ("Naissance de la biopolitique")** Collège de France derslerinin yeniden ele alınmasından olu-

---

13 1988b numaralı yayının Almanca çevirisinde "yönetimsellik" hatalı bir şekilde "kontrol zihniyeti" ["Kontrollmentalität"] olarak tercüme edilmiştir.

* Türkçede 2013 yılında basılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2013), *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collége de France Dersleri (1977-1978)*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. (ç.n.).

** Türkçede 2015 yılında basılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2015), *Biyopolitikanın Doğuşu: Collége de France Dersleri (1978-1979)*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. (ç.n.).

şuyor. Ve tabii böylelikle, bu çalışmanın öncelikli amacı da ortaya çıkmış oluyor: Foucault tartışmasında bugüne dek elimizde olan yazılı ve sesli dokümanları geniş bir okur kitlesine ilk kez sistematik bir şekilde takdim etmek.

İktidar çözümlemesinin yönetim sorunsalına dönüşmesi bizi tekrar başlangıçtaki meseleye geri götürür. Bu "kuramsal kaymanın" dâhiliyle Foucault'nun çalışmasındaki eleştirinin ve karşı çıkışın ağırlıklı önemi aleni bir şekilde cisimleşir ve doğruluğu ispatlanır. Foucault'nun yönetim teması çerçevesinde ilgisinin merkezinde iktidar, hakikat ve öznellik arasındaki ilişki durmaktadır. Onun tarihsel tezi, Batı'nın iktidarının özsel niteliğinin, kendi ürettiği hakikat vasıtasıyla ve onunla uyumlu olarak, bireyleri "idare etmesi" olduğunu ortaya koyar. Foucault yönetimi, baskıcı bir güç veya ideolojik bir düzenleme işlevini yerine getirmekten çok, tam tersine, hakikat üretimine çalışan iktidar ifasının özel bir biçimi olarak tanımlar. Diğer iktidar biçimlerinden farklı olarak birey üzerindeki yönetim talebini dize getirme ve itaat ettirme yoluyla değil, hakikat eylemi yoluyla gerçekleştirir. Buradan hareketle, Foucault'nun temel sorusu şudur: "İnsanlar kendilerini ve diğerlerini hakikat üretimi yoluyla nasıl yönetir" (1980b, 27).

"Hakikat istenci"nin (Foucault) politik rasyonelliğin ayrılmaz bir parçası olduğu doğru ise, o halde, bu durumun, bir yanda baskı ve diğer yanda ideoloji kavramlarını merkeze alanlar gibi, toplumsal ilişkilerin sahteliği karşıt zeminini göz önünde bulundurarak iddialarda bulunan politik eleştiri için ıstırap verici sonuçları olacaktır. Her iki eleştiri biçimi de ortak bir stratejiye sahiptir: toplumsal ilişkilerin "sahteliğine" ve "irrasyonelliğine" odaklanmış durumdadırlar ve iktidar ilişkilerini hata, düzenleme, kapılma, zulüm, şiddet, zorlama gibi salt negatif kavramlarla eleştirirler. Ne var ki Foucault'ya göre politik sorun, toplumsal ilişkilerin sahteliğinden çok hakikili-

ğinde yatmaktadır; iktidarın irrasyonelliğinde değil, bilakis rasyonelliğinde, "negatifliğinde" değil, aksine, "pozitifliğinde". Bu bakış açısından, hakikat kavramına dayanarak yapılabilecek toplumsal eleştirinin bizzat kendisi, çözüm olmaktan çok, bilme biçimlerinin ve iktidar ilişkilerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir toplumda, problemin önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla Foucault'nun meselesi, "sahtenin ekonomisi" değil, tam tersine "hakikinin politikası"dır (1977k, 189).

Lâkin araştırmaya yön veren bu soru – pek çok eleştirmenin iddia ettiği üzere – tüm hakikat iddialarına kayıtsız kalan ve bireyciliğe ve iradeciliğe hapsolmuş bir kuramsal göreceliliğe götürmez. Dolayısıyla, Foucault'nun çalışmasının "çelişkilerini", "paradokslarını" veya "çıkmazlarını" göstermek ve çalışmanın sorunlarını işaret etmek amacıyla bir "hakikat oyununa" tabi tutmak için, ona evrenselci bir ayna tutmak yeterli değildir. Foucault, daha çok, bir yanda hakikat mutlakiyetçiliği "alternatifinden" ve diğer yanda bu mutlaklığın görecelilik içerisindeki çözümlenişinden uzak duran, yaya da ikiliğini reddeden bir "sınır tutumu" (1984d, 48) geliştirmeyle ilgilidir.

Bundan dolayı da esasen büyük bedel ödemiştir. Foucault'nun hakiki ve sahte arasındaki farklılığın tarihsel formlarına karşı duyduğu ilgi, "hakikat oyununun" evrenselliğini reddettiği ve böylece "hakiki olanın" dışında durmak zorunda kaldığı oranda, kendi çalışmasını saldırıya açık hale getirmiştir. Bu açıdan, *Söylemin Düzeni*'nde bahsettiği Mendel ile aynı kaderi paylaşırlar:

> "XIX. yüzyılın botanikçi ve biyolojistlerinin Mendel'in söylediklerinin doğru olduğunu nasıl olup da görmemeyi başarabildikleri sık sık sorulmuştur. Nedeni şu ki Mendel nesnelerden sözediyordu, yöntemler kullanıyordu, bir kuramsal ufuk üzerinde yeralıyordu ve bunlar da yaşadığı dönemin biyolojisine

yabancı şeylerdi [...]. Mendel doğru söylüyordu, ne var ki kendi çağının biyolojik söyleminin "doğru çizgisinde" değildi: biyolojik nesneler ve kavramlar asla böylesi kurallarla oluşturulmamaktaydı; Mendel'in doğru çizgiye gelmesi ve önermelerinin (büyük bir bölümüyle) ancak o zaman kesin kabul edilmesi için, biyolojide bütün bir aşamalandırma sisteminin değişmesi, yepyeni bir nesneler düzleminin ortaya serilmesi gerekti. Mendel doğru olan bir ucubeydi, bu yüzden de bilim ondan sözedemezdi"* (1971a, 24/25).

IV.

Bu çalışma, üç bölümden oluşuyor. İlk bölümde ("İktidarın Mikrofiziği") iktidar analizinin "soybilimi" ele alınmaktadır. 60'lı yıllarda Foucault, "Bilginin Arkeolojisi" projesinde söylemlerin iç oluşum yasalarına yoğunlaşmış ve bu söylemlerin politik, toplumsal ve ekonomik faktörlere bağlı olarak nasıl belirlendiği sorusunu büyük oranda göz ardı etmişti. Collège de France'daki giriş dersinden sonra gelen bu çalışmalarda "Söylemin Düzeni" meselesi ele alınır. Kuramsal ilgi alanı iktidar süreçleri ve bilme biçimleri arasındaki ilişkiyi anlamaya doğru evrilir. İktidar analizinin bu erken safhalarında Foucault, esasen, özel olarak, daha sonradan "negatif" olarak nitelendireceği iktidar biçimlerine yönelir: Dışlama, zorlama, zulüm, yasak ve benzeri. 1968 Mayıs'ının ardından gelen siyasi ve toplumsal çatışmalarda (özellikle hapishane hareketine katılımıyla) bu çözümleme yönteminin eksiklerinin farkına varır. Ceza sistemiyle kuramsal iştigalinin mahsulü olan *Hapishanenin Doğuşu*, iktidar ilişkilerinin "teknolojik" ve "stratejik" niteliğini dile getirir ve hukuki-negatif iktidar kavramı, stratejik-pozitif bir iktidar kavramıyla yer değiştirir. Tekil

* Turhan Ilgaz çevirisi alıntılanmıştır. Bkz. Michel Foucault (1987), *Söylemin Düzeni*, İstanbul: Hil yayın. (ç.n.).

bedenlerin disiplin yoluyla inşasındaki "iktidarın mikrofiziği" yeni kavramın ayrıcalıklı araştırma nesnesi olur ve savaş, mücadele, kıyım, tutsaklık ve buna benzer mefhumlar çözümleme için referans alınan modeli oluşturur. Bu yöntemsel yaklaşımın, politik olanı öncelikli olarak hukuk perspektifinden açımlayan geleneksel politik inceleme yöntemlerinin zayıflığını ortaya çıkarma avantajı vardır. Fakat bu "savaşçı" çözümleme biçimi, en nihayetinde "Nietzsche hipotezi" meselesine doğru giden iki ciddi problem ile sonuçlanır. Birinci sorun, iktidarın mikro ve makrofiziği, bireysel disiplin ve toplumsal kontrol arasındaki ilişkinin net olmamasıdır. İkincisi ise, bireylerin, esas olarak, kendi disiplin altındaki adaptasyonları göz önünde tutularak çözümlendiği ve hatta direniş stratejilerinin teorik olasılıklarının kuşku uyandırdığı, öznellik ve iktidar arasındaki ilişkilerin dar kavramsallaştırılmasını işaret eder.

İkinci bölümde ("Yönetimsellik") sözü edilen bu iki probleme cevap arayışı yönetim kavramı vasıtasıyla ortaya konmaktadır. "Biyoiktidar" kavramı analiz alanını, tekil bedenlerin disiplin altına alındığı, nüfusun düzenlenmesi boyutuna doğru genişletirken, yönetim sorunsalı bir adım daha öteye gider: Analiz alanını büyütmekle kalmaz, hem hukuki hem de stratejik iktidar modelini dışarıda bırakarak iktidarı "idare" olarak öngörürken, kavramsallaştırma biçimini de değiştirir. Bu yolla, disiplinci iktidar politik ve kuramsal önceliğini yitirir: Yönetim tekniklerinden daha az önemli ve sadece diğerleri arasında bir iktidar biçimi olarak görülür.

Yönetim sorunsalı, Foucault'nun anahatları belirtilen kuramsal ve politik soruları cevaplayabilmesini sağlar ki bu soruları daha sonraki çalışmalarının çıkış noktası olarak da kullanacaktır. Foucault, bir yandan, merkezinde modern politik rasyonelliğin gelişimi olan bir "modern devletin soybilimini" araştırmaya girişir ve diğer yandan da, "batılı" öznellik dene-

yimimizin oluşum koşulları meselesiyle uğraşan "modern öznenin soybilimi" ile çözümlemesini ilerletir. Bu projeler, "Cinselliğin Tarihi"nin araştırma nesnesini oluştururken, 1978 ve 1979 yıllarında Collège de France'da gerçekleşen derslerin ana konusunda da cinselliğin tarihi vardır.

"Modern devletin soybilimi" üzerine verdiği derslerde Foucault, en başta, modern politik rasyonelliğin varsayılan ortaya çıkış bağlamını inceler: Hıristiyan pastoralliği.* Foucault'nun tarihsel tezine göre, modern çağın başlangıcında Hıristiyanlık içerisinde dini ayrışmaya ve politik yoğunlaşmaya bağlı gelişmiş olan idare teknikleri büyümeyi ve sekülerleşmeyi sağlamıştı. "Devletin varlığı" ve "polis teşkilatı" yönetim nesnesine ve amacına dair sorulara somut cevapları bu yorumlama modelini temel alarak oluşturur. Artık dine göre değil, bilakis, "politik" olana göre belirlenen bir yönetim rasyonelliğini ortaya atarlar ve yalnızca devletin gücünün yükselişini hedeflerler. Foucault'ya göre politik egemenliğin 18. yüzyılda bu şekilde meşrulaştırılmasının yerindeliği giderek daha fazla sorgulanmaktadır. Devleti kendi tercihlerine göre inşa eden eski yönetimin yerine, ekonomik mantıkla eylemeye dayalı politik akıl ile kar çoğaltmacı bireyleri birbirine bağlayan liberal yönetimsellik gelir.

Sosyal meselenin 19. Yüzyılda ortaya çıkışıyla, liberal rasyonellik geniş kapsamlı bir değişim silsilesinden geçti. Foucault'nun öğrencileri ve meslektaşlarının (diğerlerinin yanında Robert Castel, Jacques Donzelot, François Ewald, Giovanna Procacci) araştırmaları, toplumsal düzenlemenin liberal program düşüncesinin, ekonomik aklı "sosyal" rasyonellik öğeleriyle tamamlayan "güvenlik toplumu" figürüne

* "Pastorat" papazlık, ruhban sınıfı, din adamı makamı anlamlarına gelir. Kavramın "pastoral" kökenine vurgu yapabilmek amaçlı, metin boyunca ruhbanlık yerine "pastorallik" sözcüğünü kullanmayı yeğledim (ç.n.).

gitgide nasıl yol verdiğini gösterir. İkinci bölümün son başlığının konusu Foucault'nun neoliberal yazarları okumasıdır. Foucault, özellikle *Chicago Okulu*'nun çalışmalarında, yeni bir yönetim rasyonalitesini geliştirme arayışının yanı sıra, toplumsalın üzerine ekonomik bir model inşa etmeye dikkat çeken, sosyal devlet eleştirisini de gözlemler.

Üçüncü bölümde ("Politika ve Etik") Foucault'nun "modern öznenin soybilimi" kendiliğin idaresi olarak yönetim perspektifinden tartışılmaktadır. "Cinselliğin Tarihi" çalışmasında Foucault, Antik Yunan'dan erken dönem Hıristiyanlığına kadar çeşitli özneleşme biçimleri arasındaki farkı cinselliğin ahlâki deneyimini örnek alarak çözümler. Fakat metodolojik ve politik ilgisi, antik çağa ait kendini idare kavramının eleştirel olmayan bir savunmasıyla sınırlı değildir; bundan ziyade Foucault "etiği" bir (yaşam)idaresi olarak tanımlar ve araştırmasının esas merkezinde, bir tarafta, öznellik ve iktidar arasındaki ilişkiyi ve diğer tarafta da, iktidar ve hakikat arasındaki ilişkiyi sorgulamak yer alır.

Yönetim kavramı vasıtasıyla Foucault, öznelliğin öneminin ve direniş perspektiflerinin önceki çalışmalarından çok daha net bir şekilde kavranmasını sağlar. Bu da yeni kavramların (kendilik teknolojileri, özgürlük pratikleri vb.) takdimiyle ve iktidar ile egemenlik arasında bir ayrıma gidilerek mümkün olur. Şayet (Hıristiyan) idare tekniklerinin özgünlüğü "hakikat" üretimiyle ilişkili ise, o halde, Foucault'nun "hakikat politikası" tam tersine "hakiki" öznellik mefhumuna dayalı modern özneleşme biçimlerine karşı istikamettedir. Bu uzaklaşma hamlesi, amansızca uymaya zorlandığımız her evrensel ve kaçınılmaz hakikat yaptırımının tarihselliğini (ve tabii olumsallığını ve gelişigüzelliğini) gösteren "hakikatin tarihinin" metodolojik eşsizliği sayesinde mümkün hale gelir.

Sonuç itibariyle, hem evrenselliği hem de göreceliliği temel alan eleştiri türlerinden ayrılan bu eleştiri biçimi takdim edilir. Bu eleştiri, Foucault'nun Kant'ın Aydınlanma'ya dair metni üzerine yaptığı tartışmaya dayanmaktadır. Foucault, eleştirel teşebbüsünü, aydınlanma geleneğinin tamamlayıcı bir öğesi olarak görür. Rasyonelliğin biçimsel koşullarını sorgulayan "hakikat analizi" projesinden farklı olarak Foucault'nun amacı, yönetim tekniklerine cevaben bir eleştiri yöneltmektir: hakikat için savaşma ve idari ilişkilerin reddi. Fakat bu eleştirinin bir başka anlamı da, bu yolla anlaşılan bir eleştirinin, bir "tutumu" veya "ethos'u" meşrulaştırmaktan çok, onu cisimleştiren bir bilgiye dayalı olacağıdır. Foucault'ya dair rahatsızlığı doğuran da bu, hukukla veya hakikatle kanıtlanmayan, bilakis, her türden sansürden uzak olarak kendi koşulları içerisinde doğruluğu ortaya konan ("temellendirilmemiş","doğrulanmamış") başka bir eleştiri biçiminin kavramsallaştırılmasıdır: Bugünkü eleştiri yapma biçimimizin "sorunsallaştırılması" olarak, diğerlerinin hâlihazırda cevaplarına haiz olduğu soruların ifadesi olarak. Dolayısıyla, Foucault'nun "çıkmazları", "çelişkileri" veya "paradoksları", eleştirilerin bizim için artık sorgulanamaz olarak görülmesine zemin yaratan her türden "kendinden menkullüğe" ve "hakikate" daima meydan okumamızı sağlayan bir etkiye sahiptir.

V.

Bu çalışmanın amacına ve buradan türeyen sınırlılıklara dair bir şeyler daha söylemek isterim. Benim için mühim olan, Foucault'nun iktidar çözümlemesindeki, şimdiye dek pek göz önünde bulundurulmamış kuramsal değişikliğe dikkat çekmektir. Bir odak noktası belirlemiş olmanın kaçınılmaz sonucu olarak, kuram inşasının *tarihsel* ve *politik* koşullarına sadece

giriş niteliğinde değinilebilmiştir. Kuşkusuz bu bir eksikliktir; zira Foucault'nun kuram inşası, her daim, "şimdinin tarihinin" bir parçası olarak anlaşılmış ve çalışmasındaki araştırma nesnesi ve yöntemlere dair değişim de somut tarihsel meselelere ve politik sorulara bir cevap niteliğinde olmuştur. Bu yüzden, Foucault'nun iktidar analizi üzerine Fransa'nın özgün politik ve toplumsal durumuna, Fransız solunun nev-i şahsına münhasırlığına, "reel sosyalizm" ve Doğu Avrupa muhalifleri ile olan münakaşaya, "yeni felsefeciler"in önemine, yeni sosyal hareketlerin doğuşuna ve benzeri diğer olaylara değinmeden bir çalışma yapmak pek de makul görünmemektedir.

Lâkin ben bu yolu izlemedim. Bir kere, ben "soybilimin soybilimini" çıkarmayı, Foucault'nun çalışmasının tarihsel ortaya çıkış koşullarını incelemeyi ve bu çalışmaların alımlanmasını sağlayan söylemsel koşulları izlemeyi taahhüt etmiyorum. Benim sırtlandığım, özünde daha mütevazı bir iş: Ben sadece metne ve çalışmanın sistematiğine yoğunlaşıyorum ve böylelikle de siyasi tarihe ait "bağlamı" nadiren veya çok basit bir şekilde gözetiyorum. Amacım, Foucault'nun eleştiri biçimini ve yöntemsel yaklaşımını incelemek, zira bence, bu iki – birbiriyle epey ilintili – nokta problemlerin çoğuna temel teşkil ediyor ve bugüne dair soruları açısından Foucault'nun "alet çantası" öncelikli olarak benim daha fazla ilgimi çekiyor.

Kuram inşasının ardındaki tarihi ve politik koşulları büyük oranda bir kenara bırakmış olmamın ikinci bir sebebi daha var. Bu incelemede, kuramın hangi politik koşullarda "şekillenmiş" olabileceğini veya tam tersine, kuramın politikayı nasıl "tayin" edebileceğini çözümleyen bir türetme örüntüsünü izlemeyi hiçbir suretle istemedim. Bunun yanında, Foucault'nun kuram inşasının onun politik angajmanını "dol-

durmuş" olabileceği veya Foucault'nun radikal sol müdahaleleri ve kuramsal çalışmaları arasında bir "paralellik" veya "tutarlılık" üretmek ve her ikisi arasında "mantıklı" (veya "paradokslu", "çelişkili" vb.) bir bağ kurmak amaçlı, politikasının teorisinden "etkilenmiş" olabileceği meselesini de dikkate almayı istemedim.

İstemeyişimin nedeni, bu çalışmanın araştırma nesnesinde bulunmaktadır. Kuramsal gerekliliğin kısıtlamasından çok pratik yaklaşımın özgürlüğünü izleyen bir eleştiri biçiminin ana hatlarını oluşturmak amacıyla, teori ve pratik arasında kurulan "mantıklı" bir bağı sorgulamış olmak – ki bu alenen bir paradokstur – Foucault'nun mühim kuramsal başarılarından biridir.

Birinci Bölüm: İktidarın Mikrofiziği

1. Bilginin Arkeolojisinden İktidar Sorunsalına

Foucault çalışmasını, en başından beri, hem geleneksel tarih yazımından hem de yerleşik felsefi ve toplumsal kuramların problem sunma biçimlerinden farklılaşan, bağımsız bir metodolojik yaklaşım olarak takdim eder. Bu yeni araştırma yöntemi, fikri takip niteliğindeki bir *arkeolojinin* adını alır ve belli başlı çalışmalarını etkiler. "Sessizliğin arkeolojisini" temel alarak (1961, 8), deliliğin tarihi ve psikiyatrinin kurumsallaşmasının izini süren *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'nin (1961) ardından gelen, hastalık ve klinik tıbbın ortaya çıkışının yanı sıra, yaşam, dil ve ekonomi bilimleri üzerine yaptığı çalışmaların konu edildiği, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi* (1963) ve *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi* (1966a) isimli diğer kitapları ile arkeolojinin metodolojik iddiası net bir şekilde cisimleşmiş olur. *Bilginin Arkeolojisi* (1969a), nihai olarak, çalışmasının istisnai kuramsal çerçevesini tayin etmeyi; kendi araştırma topolojisini ve "arkeolojik yöntemin" kavramsal yeniliklerini ortaya koymayı amaçlar.

Kitaplar dikkatle okunduğunda görülmektedir ki Foucault, arkeoloji kavramı ile kelimenin alışılagelmiş anla-

mından bağını tamamen kopartır: Ne tarihsel köklere ulaşma amaçlı bir kazı, ne de gizli kalmış anlamlara dair felsefi bir arayış söz konusudur. Arkeoloji, tarihsel verilerin "arkasında" veya "altında" hangi "sebeplerin" olduğunu "anlamaya" ya da tüm toplumsal gerçekliklerin temelinde yatan maddi olan ve olmayan prensipleri "keşfetmeyi" kendine görev edinmeye çalışmaz; bilakis, bu türden bir tarih kavrayışının belli başlı hipotezlerine kuşkuyla yaklaşır:

Nedenselliklerden menkul bir ağ oluşturan ve türeme ya da benzeme ilişkilerini harekete geçiren, birbirinin aynı bağlantılardan oluşan bir sistemin olduğu varsayımı; tarihselliğin ve benzer şekilde, düşünceler gibi ekonomik yapıların, teknik ve politik gelişmelerin dönüşüm biçimlerinin istikrarlı bir karakteri olduğu savı ve son olarak, tarihin kendi içinde tutarlı safhalara ve dönemlere ayrılmış olduğu önermesi (1969a, 19; 1966b, 498/499; 1969c, 771/772; 1969d, 786; 1978c, 468/469).

Foucault, bu "küresel tarih" kavrayışına bir karşı proje olarak arkeolojiyi, tarihsel verinin anlamını ortaya çıkarmak amaçlı derinlemesine yorumbilimsel bir incelemeye tabi tutmayan, aksine, veriyi kendi "yüzeyselliği" ya da "olma hali" içinde "tasvir etmeye" gayret eden bir "genel tarih" biçimi olarak sunar. Bu yeniden uyarlamanın amacı, farklı tarih fikirlerinin birleşiminden kaçınmak ya da "birbirine paralel ve birbirinden bağımsız tarihlerin çoğulluğunu" sağlamak değildir; bundan ziyade, "bahsi geçen farklı seriler arasındaki hangi bağlantı şeklinin meşru biçimde tariflenebileceğini; bu serilerin hangi dikey sistemi oluşturmaya muktedir olduklarını; aralarındaki bağlılık ve tahakküm tertibatının ne olduğunu...belirlemek" mesele edilir (1969a, 19/20).

Bir yanda, bir açıklama iddiası olmadan "tarih yazma" adına tarihleri çoğullaştırmanın ve diğer yanda, kusursuz bir açıklama ile "doyuma ulaşmayı" amaçlayan "devşirme tarihin" her ikisinin birden reddi, aynı zamanda bu tür bir sorgu-

lamanın önkoşulu da olan bir sorunsalı görünür kılar: İktidar sorunsalı. Arkeoloji, tarihselliği ne tek bir prensibe indirgediğinden ne de hepten onu nedensel çözümleme alanına bıraktığından, "iktidar meselesi" kendini gösterir. Esasen, Foucault'nun bu dönemdeki çalışmalarında, iktidar üstü kapalı olarak ele alınır ve arkeolojinin muayyen çalışma nesnesini tayin eden başka bir sorunsal daha ön sıraya yerleştirilir: Bilgi sorunsalı.[1]

1.1. Bilgi Sorunsalı

Arkeoloji, geleneksel tarih felsefesinin problem ortaya koyma biçimlerine dair eleştirisinde yalnız değildir. Tarih bilimleri ve felsefenin geleneksel amaçlarıyla ve yöntemleriyle iştigale bağlı olan karmaşık bir kuramsal konjonktürün parçasıdır. "Genel tarihin" taslağında, ilkin tarih biliminin yeni yönelim teşebbüslerinin nasıl *Annales* dergisi etrafında şekillendiklerinden söz edilir. İkinci olarak, problem yönelimli tarihyazımına dönük bilim tarihi içerisindeki anti-ampirik eğilimler de kayda geçirilir. Son olarak, yorumbilim geleneğinin eleştirel incelemesinin yapısalcılık tartışmalarının ayrılmaz bir parçası oluşundan bahsedilir. Esasen bu kesişmeler ve "komşuluklar" (1969a, 30), arkeoloji projesinin evvelki araştırma yaklaşımlarının karşısındaki özgünlüğünü gerekçelendiren temel farklılıklar üzerinden işlemektedir.

---

[1] Foucault'nun 60'lı yıllardaki çalışmaları için yaygın şekilde kullanılan arkeoloji etiketi, bu metinler arasındaki büyük içerik ve yöntem farklılıklarını gizlememelidir. Bu çalışmada amaç edindiğim, her şeyden önce, tüm dikkatimi Foucault'nun 60'lı yılların sonuna doğru kendi geçmiş kuramsal çalışmalarını sistematikleştirmeyi amaçlayarak üstlendiği bir bilgi arkeolojisi geliştirme teşebbüsüne vermektir (Foucault'nun erken çalışmalarının iki kusursuz anlatımı için bkz. Kammler 1986, 21-124; Gutting 1989).

1. Kabul edildiği üzere Foucault, kuramsal girişimini, *Annales* tarihyazımı gibi, sosyal ve ekonomik tarihler ve düşünce tarihi arasında konumlandırır ve aynı Annales Okulu'nun tarihçilerinin yaptığı gibi, "maddesel olmayanın maddeselliğini" (1971a, 40) tanımlamak amaçlı, maddesel pratikler ile maddesel olmayan fikirler arasında bir ayrıma işaret eden geleneksel tarihyazımının yöntemsel yaklaşımına karşı çıkar. Fakat aynı zamanda Foucault, "yeni tarihyazımının" bazı temsilcilerince rağbet edilen zihniyet kavramını da reddeder.[2] Foucault'nun "deliliğin tarihi" veya "hastalığın tarihi" üzerine gerçekleştirdiği tarihsel araştırmalarda, zihniyet tarihine başvurulmaz. Yaptığı çalışmalar, daha ziyade, arkeolojiyi insan bilimlerinin doğuş süreci içerisine yerleştirerek, onu değişen toplumsal ve kurumsal pratiklerle bağlantılı bir şekilde çözümler. Araştırılan bu konuları açıklamak için, tarihsel meseleleri psikolojik bir çerçeve içerisinde izah etmeye meyilli zihniyet tarihi yaklaşımlarından eleştirel bir mesafe almak gereklidir.[3]

Foucault, kendini psikolojik kısıtlamalardan özgürleştirmek, kolektif tutumları ve davranış kalıplarını ve bunların temel düzeydeki değişimini konumlandırabilmek amacıyla,

---

[2] Zihniyet tarihi, Annales tarihyazımı içerisinde mühim bir inceleme perspektifini temsil eder. Zihniyet ("mentalité") kavramının gelişimi zihin ve düşünce tarihine karşı olmuştur ve "ruhun" yüce düzlemiyle değil, bilakis, bilinç formları ve maddesel pratikler arasındaki ilişkiyi konu edinen bir çeşit gündelik yaşam tarihi ile ilgilenir. Annales'in tarihi ve çalışma programı, disiplinlerarası yönelimli araştırma yöntemleri ve geleneksel tarihyazımı yaklaşımları üzerine eleştirilerine dair bkz. Honegger 1977, Hutton 1981, Schüttler 1988a, Schöttler 1988b, Burke 1990.

[3] Zihniyet tarihinin psikolojizm eğilimi meselesine ve "ekonomik ve politik alanlardaki gelişmelere karşı belirsiz tutumu"na (Donzelot 1977, 15) dair bkz. Schöttler 1988a, 88-93; Foucault'nun "zihniyet kavramından" uzak duruşuna dair bkz. 1969a, 34; 92; 1971e, 194; 1984g, 597, Donzelot 1977, 14/15; 19/20; Veyne 1983, 30/31; Burke 1990, 104/105.

araştırma nesnesi için başka bir kavram geliştirmek zorundaydı. Bu düzey, hem "maddesel pratiklere" hem de "ideolojik oluşumlara" zemin teşkil eden ve her iki kutbu da bünyesinde barındırabilen, toplumun *bilgisi*dir ("savoir"). Foucault "savoir"yı, özne merkezli bilme [*Erkenntnis*] kavramından uzaklaşmak niyetiyle "connaissance"a karşı ortaya koyar. "Connaissance"tan farklı olarak "savoir", basitçe (bilişsel)özne ile (gerçek)nesne arasında bir ilişkiye işaret etmez. Bu ilişki, esasen, koşul ve başlangıç noktası değil, aksine tarihsel süreçlerin ürünüdür (1968c, 720-731; 1980 (1, 52/53):

> "Bir toplumda, bilme biçimleri (les connaissances), felsefi düşünceler, gündelik fikirler ve hatta kurumlar, ticari pratikler ve polisin eyledikleri, gelenekler vb. bu topluma ait belirli bir bilgiye (savoir) işaret eder. Bu bilgi, bilimsel kitaplarda, felsefi teorilerde, dinsel açıklamalarda bulunan bilgi biçimlerinden temel olarak ayrılır, zira bu, daha çok, belirli bir çağda bir teorinin, bir fikrin, bir pratiğin ortaya çıkmasını mümkün kılan bir bilgidir." (1966b, 498).[4]

2. Klasik bilgi felsefesi problematiğin reddinin yanı sıra bilginin oluşum süreçlerine olan ilgi, *Fransız epistemolojisinin* konu alanının ayırt edici niteliğidir. Lâkin hem sorgulama hem de bilgi süreçlerinin kavramsallaştırılma biçimleri açısından epistemoloji arkeolojiden ayrılır. Arkeolojinin "çözümle-

---

[4] Foucault'nun bu kavramı geliştirmekle bazı stratejik kuramsal amaçları vardır: Birincisi "bilgi" ne fikirlere indirgenebilir ne de basitçe pratiğe dökülebilir. Bundan ziyade bilgi, öncelikle belirli malumatların, kurumların ve pratiklerin ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla, ikincil olarak, kuramların pratikler karşısındaki üstünlüğü meselesi göz ardı edilir: Pratikler, kurumlar ve kuramlar aynı düzeyde çözümlenir. Üçüncüsü, bilgi onu tarihe kaydeden bir nedenselliğe kolayca bağlanamaz: Bilgi ve onun dönüşümleri nedensel bir sürecin sonucu değildir, aksine, karmaşık bir nedensellik hareketini başlatan, onun dönüşümleridir (karşılaştırınız: 1969e, 844).

mesinin denge noktası bilgide" bulunurken (1969a, 260), epistemoloji, "bilimselliğin eşiğinde" (1969a, 270) konumlanmıştır ve bu sınırın nasıl aşılacağını, kavramların metaforlardan nasıl arındırılacağını ve nihayetinde nasıl bilimsel statü edinebileceğini sorar. Foucault, kapsamlı bilgi mefhumunu değer sorununu nötralleştirmeyi amaçlayan bir çıkış noktası olarak ele alırken, epistemoloji "doğru ve yanlış, rasyonel ve irrasyonel, mahzur ve verimlilik, saflık ve katışıklılık, bilimsel ve bilimsellik dışı gibi karşıtlıklar yoluyla ister istemez kategorize edilir" (1969a, 271).

Arkeoloji ve epistemoloji yalnızca farklı konu alanları bakımından değil, bunun yanında, *rasyonalist* bilginin "süreksizliği" ve "üretkenliği" yorumlaması yüzünden de birbirlerinden ayrılırlar. Epistemolojik çerçevede süreksizlik, "bilimsel" ve "gündelik" bilme arasındaki kırılmaya işaret eder. Bilimsel bilmenin üretkenliği, gündelik bilmenin "yanılgılarının" ve "yanılsamalarının" bertaraf edilmesinden, bu yanılgı ve yanılsamaların "kökünün kazınmasından", "imha edilmesinden" vb. ibaret olacaktır. Dolayısıyla, bilimsel bilme süreci, gündelik bilginin negatifliğini kırdığı ölçüde üretkendir. Buna karşın arkeolojinin sorusu, bilimsel ve bilimsel olmayan arasındaki bu büyük ayrım çizgisinin herhangi bir biçimde kalıcı olup olamayacağıdır. Arkeoloji, bilim ve bilim olmayan arasındaki keskin karşıtlığın, önceden varsayılamayan ama bizzat bilimlerin gelişiminin tarihsel bir sonucu olan rasyonalist bir pozisyona işaret ettiği kuşkusu ile faaliyet gösterir.[5]

---

[5] Bu kısa özet, özellikle Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'ın çalışmalarının Foucault'nun kuramını oluşturmasında oynadığı mühim rolüne hakkını elbette ki veremez. Foucault, yalnızca Canguilhem'ın öğrencisi değildir; kendi metinlerinde bilim tarihindeki önemli kavrayışları da ele almış ve onları daha da geliştirmiştir (karşılaştırınız: 1980d, 50/51). Bachelard üzerine bir saygı metni için bkz. 1972f ve Canguilhem için bkz. 1971a, 49; 1978a; 1985a (ayrıca karşılaştırınız: Canguilhem 1967).

3. Foucault, bilgi kavramını yalnızca zihniyet kavramının psikolojizminden veya epistemolojinin rasyonalizminden eleştirel bir mesafe almak için değil, bunlara ilaveten, *yapısalcılığın* pek çok çalışmasının "formalizminden" uzaklaşmak için de geliştirmiştir.[6]

Esasen Foucault, kurucu öznellik üzerine eleştiriyi, bu öznelliğin nasıl "yapısalcı" semiyoloji, psikanaliz ve etnoloji

---

Foucault'nun Fransız epistemolojisi ile ilişkisinin çok iyi bir değerlendirmesini Gutting sunmaktadır: 1989, 9-54 (ayrıca bkz. Kammler 1986, 111-122; Rajchman 1985, 50-54; Kusch 1991, 24-40). Dominique Lecourt'nun Bachelard, Canguilhem ve Foucault'nun metinlerini materyalist toplumsal teoriye muhtemel katkıları üzerinden inceleyen ve eleştiren çalışması da her zaman okunmaya değerdir (Lecourt 1972). Buna karşılık, Walter Privitera'nın savunduğu, "Foucault'nun bazı temel epistemolojik varsayımlarının uçuşkanlığının Bachelardcı kavramsallığa olan eğilimine" (Privitera 1990, 11; 15) bağlanabileceği hasebiyle Bachelard ve Foucault arasında bir "hısımlık ilişkisi" olduğu, başlı başına aşırı bir varsayımdır.

6 Yapısalcılıktan (tıpkı "postyapısalcılıkta" veyahut "neoyapısalcılıkta" olduğu gibi) yeknesak bir düşünce ekolünden ya da bir sistemden söz etmek zordur. Dolayısıyla burada bahsedilen "yapısalcılıktan" yalnızca belirli sorunların formülasyonu için bir "işaret" (1969a, 21) veya bir "yansımalar sistemi" (Deleuze 1973, 59) anlaşılmalıdır. Bu heterojen pozisyonların ve farklı çalışma odaklarının ortak nirengi noktası, bir yanda başta yapısalcı dilbilim ve semiyotiğin getirileri olmak üzere olumlu bir şekilde alımlanırken, diğer yandan, varoluşsal tarihselciliğin ve savaş sonrası öznelciliğin reddini de içermesidir. Levi-Strauss'un antropolojisi, Barthes'ın ve Kristeva'nın semiyolojisi ve Lacan'ın psikanalizi dil modelinde bir yaklaşımdı ve aynı zamanda da "öznenin merkezsizleşmesini" de barındırmaktaydı. Fakat bu yönelim, bilimsel alanda sınırlı kalmadı ve çağdaş Fransız edebiyatından Blanchot, Bataille, Klossowski ve başkalarının eğilimlerinde de rastlanır oldu (1980d, 42-44). Foucault'nun "yapısalcılık" etiketlemesine dair yorumuyla birlikte okuyunuz: "Bu, ne olduğumuzu anlatmak için hep aynı 'yapısalcılar' etiketini kullananlar için. Bu espriyi bilirler onlar: Bernhard Shaw ve Charlie Chaplin arasındaki fark nedir? Fark yoktur çünkü ikisinin de sakalı vardır – Chaplin dışında tabii!" (1969d, 788). Fransız yapısalcılığı tarihinin kapsamlı bir anlatımı için bkz. Dosse 1991; Dosse 1992.

tarafından formüle edilmiş olduğunu ve tarih alanında "az çok benzer terimler içinde" (1983e, 23) ortaya konması problemini birbirinden ayırır. Benzer şekilde Foucault, kendi arkeolojik çalışmasını, yapısal analizi en büyük başarıları olarak alkışlayabilecek olan bilimlerle karşılaştırır: Bu bilimlerin araştırma nesneleri "bilimin bilinçdışının" (1968a, 180) psikanalitik incelenmesi veya "rasyonelliğimizin etnolojisi"dir (1969b, 12). Bu yüzdendir ki Foucault, kendi arkeolojisinde kati suretle "tarih alanında ve özellikle de bilmenin tarihinde... yapısalcı bir yöntemin uygulanmasının söz konusu olmadığını" (1969a, 27; 1966a, 15 ve devamı) vurgular.

Bu kopuşun önemli bir sebebi var. 60'lı yılların sonuna doğru Foucault, otonom öznelliğe dair yapısalcılığın eleştirisinin müphemliğini daha da görünür hale getirmiştir. Yazarlar, genel olarak, insan bilimlerini sorgulamaktan çok, insan bilimlerinin içkin ve aleni rasyonelliği iddiasını dile getirme yolunu seçmişlerdir. Hümanizm "ideoloji" olarak ifşa edilmişti, fakat yine de, insanın "çözülüşü" insan bilimlerinin bilimselliğinin garantisiydi. Burada, Althusser'in[7] burjuva-hümanist ideoloji ve Marksist bilim arasındaki radikal ayrımı ile Levi-Strauss'un antropolojiyi doğa bilimlerine yakınlaştırma çabası bir araya geldi. Böylece, yapısalcılık hiçbir koşulda bizzat bilginin rolünü veya bilimin statüsünü sorgulamadı. Bu durum "tarafsız-

---

[7] Foucault, Althusser'in öğrencisi ve arkadaşıydı. Althusser'in varoluşçuluk ve fenomenoloji üzerine yaptığı güçlü eleştiri ve Hegelci tarih modelinden uzaklaşması olmadan Foucault'nun kuramsal gelişimi pek de anlaşılamaz. Althusser gibi Foucault da çalışmasını Marksist pratiğin kuramsal ve politik sorunlarına cevap olarak görür: "Marksizmin krizi" (Althusser). Bu yüzden, bu çalışma içerisinde ikisinin pozisyonlarını birbiriyle hep karşı karşıya getireceğim.
Foucault'nun Althusser ile olan ilişkisine dair bkz. 1966d, 516; 1967, 159; 1971c, 170; 1980d, 42-46; Kammler 1986,91-97; Schenkel/Vries 1989, v.a. 27-45; Eribon 1994a, 313-352 (ayrıca bkz. bu çalışmanın 5.1.1. numaralı başlığı).

lık" gibi algılandı ve böylelikle yaygın bir sorgulamadan yoksun kalındı. Bu, tam da Foucault'nun ilgisini çeken şeydi: "İnsan bilimlerinin doğuşu" ve onların "bilim dışı" toplumsal ve kurumsal pratiklerle eklemlenmesi, *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve *Kelimeler ve Şeyler*'in içeriğini belirledi (Gordon 1979, 24; Gordon 1980, 230/231).

Zamanın pek çok yapısalcı çalışmasında bu sorunsala dair eksik olan duyarlılık, dilin homojen ve hepsi için aynı olan kapalı bir anlamlar sistemi şeklinde kavramsallaştırılmasına değin izlenebilir. Bu varsayımın sonucu, göreli bağlamsal koşullardan veya konuşanın toplumsal konumundan bağımsız olarak her dilsel ifadenin aynı anlama karşılık geldiğiydi. Dolayısıyla, yapısalcı arayış her dilin, mitin, akrabalık sisteminin ve benzerlerinin altında yatan ortak yapıları bulma peşindeydi. Bu yolla, esasen, özne merkezli bir tarih ve süreğen bir zaman-mekânın karşısında yapısal belirleyicilerin, tarihsizliğin ve değişimin yokluğunun propagandası yapılmış olmasının yanında, şüphesiz ki ihtilaflı olunan hümanizm ile değişmez insan doğası ve evrensel yasalar varsayımları keskin bir uzlaşımla paylaşılmıştı (Macdonnell 1986, 11/12).

Sistem olarak dilin ve tarihe özgü dilin ("langue" /"parole") temelini oluşturan, teorik (tarihlerüstü) olasılık ile (tarihsel) icrayı karşı karşıya getiren ikilik, nihayetinde, tarihselliğin yetersizce tahayyül edilmesine sebebiyet verir. Böylece, tarihsiz yapının alanı, kombinasyonal açıdan olması mümkün tüm bağıntılardan tek bir tanesinin eyleme dönüştüğü bir tarih döneminin karşısında konumlandırılır. Tarihsel süreç, bu yolla, bahsi geçen tarihsel dönüşümlerden bizzat etkilenmemişçesine her zaman daim olmuş bir alfabenin öylece hecelenmesine indirgenir: Bu haliyle yapı, tarihin dışında kalır ve "hareketsiz bir hareket eden" rolüne bürünür. Bu mantığa göre, tarihsel tekillikleri içerisinde çözümlenmeksizin, "olay" genelleşmiş bir sistemin bir kereliğine hayata geçirilmesi ola-

rak görülür. Evrensel ve anonim dilsel yasaların ve tarihe özgü dil kullanımının bu şekilde karşılaştırılmasının bir sonucu olarak, araştırma alanındaki ilgi, genel imkânlılık koşulları [*Möglichkeitsbedingungen*] ve biçimsel analiz üzerinde yoğunlaşır (1967, 171/172; 1968b, 239). Bu alıntıda Foucault yapısalcı yaklaşımlardan farklılığını vurgular:

> "Yapısalcı olarak adlandırılan kimselerden farklı olarak, dil gibi bir sistemin biçimsel imkânları benim ilgimi çekmiyor..." Dahası, "dil, biçimsel özellikleri içerisinde ancak... bu biçimsel özellikler somut birer işlerlik kazandığında incelenebilir" (1967, 169/170; 1969a, 126).[8]

---

[8] Fakat bu eleştiri, özellikle Marksist cenahın yapısalcıları olmakla itham ettiği "tarih düşmanlığı" ile söz birliği etmez. Almanya'da Alfred Schmidt'in veya Urs Jaeggi'nin, İngiltere'de E.P. Thompson'ın ve Raymond Williams'ın ya da Fransa'da Jean-Paul Sartre'ın ve Henri Lefebvre'in eleştirileri, soyut yapılar ve somut tarihsel pratiğin yan yana getirilmesine dair değil, bunların yetersiz "dolayımına" karşı yapılan eleştirilerdir. Esasen yapısalcılığın "olasılığın ve gerçekliğin tarihsel diyalektiğini" gözden kaçırdığını (Schmidt 1969, 204) ve hâlihazırda "toplumun nesnel olarak kabul edilebilir bir durumuna" (Schmidt 1969, 202) yönelmediklerini düşünmüşlerdir. Yapısalcılığa karşı yapılan bu eleştiri, zaten aşılmaya çalışılan hususlarla da ilgilidir: yapı ve eylem arasındaki dikotomi ve nesnellik ve öznellik sorunsalı. Bu eğilim, Sartre'ın şu açıklamasıyla ifadesini bulur: "Eyleme dönüşmeyen yapı ve ona koşullu olduğunu fark eden insan arasında süreğen bir çatışma vardır. Her kuşak, bu yapılardan farklı şekillerde uzaklaşır ve bu uzaklaşma yapının değişimine izin verir. [...] Mesele hep tarih için veya tarih karşısında düşünmekle ilgilidir" (Sartre 1967, 132/133, karşılaştırınız: 1966b, 149; 1968a, 180-184). Esasen problem, tarih için veya tarih karşısında düşünmekten çok tarihsel olarak düşünmekle alakalıdır ve Foucault'nun yapısalcı yazarlarla paylaştığı nokta, hümanist tarih kavramının reddedilmesidir. Ona göre yapısalcılık katiyen tarihe saldırıda bulunmaz, bilakis, yapısalcılığın kusurlu da olsa bir tarih kavramı vardır: "Bu kadar çok yerinilen şey, tarihin yok olması değil, tam aksine, gizliden gizliye fakat tamamıyla öznenin yapay aktivitesiyle ilgili olan bu tarih biçiminin ortadan silinmesidir" (1969a, 26, 1969c, 773-775).

Foucault'nun ortaya attığı söylem kavramı, bu ilgiyi açıklar niteliktedir. Foucault söylemi "aynı oluşum sistemine ait olan ifade yığınları" (1969a, 156) olarak tanımlar. Şüphesiz ki "arkeoloji" kavramında da yaptığı gibi, kelimenin "alışılagelmiş kullanımını" tamamıyla değiştirerek ona "büsbütün başka bir anlam" kazandırır (1969a, 156). Söylem mefhumu yapısal dilbilimden ileri gelir ve geleneksel olarak dil analizinin her iki kutbunun arasında, *langue* ve *parole* arasında konumlanmıştır; bu münasebetle, dilbilimsel dip-yapılar [*Tiefenstrukturen*] ve somut dilsel pratikler arasında dolayım görevini gerçekleştirir. Fakat Foucault için söz konusu olan, ne düzenleyici bir sistem ve her türden dilsel somut kullanım arasındaki "dolayım" ne de sosyal ve sembolik olan arasında bir ara alandır. Onun bahsettiği "söylem" daha çok, dil çözümlemesel problem bağlamının bütünüyle terk edildiğini işaret eder: "...Söylem, (gramer ve mantık kurallarına göre) bir dönemde doğru söylenebilen ile fiilen söylenen arasındaki fark yoluyla kurulur" (1968b, 316; Kocyba 1988, 33; Barrett 1991, 126-129).

Dolayısıyla Foucault, yapısalcılıktan farklı olarak, olası ifadeler sistemiyle, "sonsuz sayıda icrayı mümkün kılan bir sonlu yasalar kümesiyle" (1969a, 42) ilgilenmez; yalnızca, gerçekten dile getirilmiş olan dilsel dizilerle ilgilenir. Yapısalcı çözümlemenin aksine arkeoloji, söylemlerin genelleşmiş oluşum kurallarını araştırmaz; bilakis, söylemlerin fiilen ortaya çıkışlarının ve varoluşlarının tarihsel koşullarını analiz eder:

> "Gelişigüzel bir söylem olgusuna dair dil çözümlemesinin yönelttiği soru şudur: söz konusu ifade hangi kurallara göre kurulmuştur ve buradan hareketle, benzer başka ifadeler hangi kurallara göre kurulabilir? Söylemsel oluşumların betimlenmesi tamamıyla farklı bir soruyu ortaya çıkarır: Nasıl oluyor da burada başka bir ifade değil de bu ifade ortaya çıkıyor?" (1969a, 42, 1969d, 787; ayrıca bkz. 1979n; 1983h, 530).

Dolayısıyla, arkeoloji ifadelerin genel imkânlılık koşullarını sorgulamaz; aksine, tarihsel varoluş koşullarını sorgular. Arkeolojinin, bir yanda yapısalcı çalışmalardan, diğer yanda yorumbilimsel gelenekten farklılığını belirten bağımsız kuramsal statüsünü açıklama amaçlı, 60'lı yılların sonunda bir kitap yayınlanır: *Bilginin Arkeolojisi*.[9]

1.2. Genel Söylemsel Pratikler Kuramı

Bilginin Arkeolojisi, "yorumbilimin ve yapısalcılığın ötesinde" (Dreyfus/Rabinow) bir araştırma yöntemini geliştirmeyi amaçlayan, tutkulu bir kuramsal girişimi tarifler. Buna rağmen, yöntemsel bakış açısını halen dil çözümlemesel bağlamda gerçekleştirdiğinden, Foucault'nun uzaklaşma edimi yarı yolda kalır.[10]

Bu sorun hâlihazırda arkeolojinin araştırma nesnesinde de görülmektedir. Söylem analizinin merkezinde, şüphesiz, toplumsal bir "bağlama" gönderme yapan *ifadeler* ("énoncé") yer alır. Prensipte "langue"'nın tezahürüyle veya dilsel sistemin icrasıyla sınırlandırılmamış olan dilbilgisel bir tümcenin veya mantıklı bir önermenin aksine, ifadelerin çözümlenme-

---

[9] Yöntemsel-kuramsal soruları açıklığa kavuşturmak, yalnızca *Bilginin Arkeolojisi*'nin esas meselesi değildir; bu mesele, ek olarak, Foucault'nun "arkeolojik yönetimin" münhasırlığını tanımlamaya çalıştığı iki kısa metnin de konusu olmuştur (1968b; 1968c).

[10] *Bilginin Arkeolojisi*, ilişkili pek çok başka problemin de ortaya çıkmasına sebep olur. Bu problemler, özellikle, böyle bir girişimin kuramsal statüsüyle, bilim ve ideoloji arasındaki farklılıkla, tarihsel değişimin açıklanmasıyla, öznelliğin çözümlenmesiyle ve buna benzer meselelerle ilgilidir. Ben, bu çalışmanın sınırları içerisinde (yalnızca eskiz halinde üzerinde çalıştığım) tek bir şeye yoğunlaşıyorum: söylemsel olan ve söylemsel olmayan bağlantılar arasındaki ilişkiye. Arkeolojik projenin kuram güdümsel teşebbüslerinin ve yöntemsel sorunlarının detaylı betimlemesi için bkz. Lecourt 1972, 77-105; Dreyfus/Rabinow 1982, 69-127, özellikle 105 ve sonrası; Kammler 1986, 69-124; Kogler 1994, 60-68.

sinde "seyreklik etkisi [*Seltenheitswirkung*] göz önünde" bulundurulur: "*Her şeyin* hiçbir zaman söylenmemiş olduğu prensibine dayanır" (1969a, 172/173). İfade analizi, sadece gerçekten "söylenen şeyi" "kuramsal" olasılıklardan farklılaştıran kaybı aramak amaçlı, dilsel öğelerin kombinasyonel olasılıklarının sonsuz zenginliğinden yola çıkar. Bunu yaparken de "mümkün formülasyonlar alanının daralması veya en azından boş bırakılma prensibini bulmaya ve "bir seyreklik [*Seltenheit*] prensibini oluşturmaya" çalışır (1969a, 173).

Böylece, Foucault'nun ifadelerin tanımlanması sorununu kuramsal açıdan ele alması mümkün olur: Şayet bir ifade, öznel anlam inşasının [*Sinnstiftung*] bir neticesi olmak şöyle dursun, "(bu denli muhtemel sonsuz sayıdaki muayyen versiyonun oluşumuna izin veren değişken öğelerin arasındaki yığınla ilişki anlamına gelen) bir yapısal öğesi değil" (1969a, 126) ise; bilakis bir "işlevi" ise; o halde, ifadelerin neye bağımlı olduğu ve söylemlerde neyi güçlendirdikleri sorusu zuhur eder. Bu çifte sınırlandırma ifadenin biricikliğini oluşturur: İfadeler, bir yandan, söylemsel neticelerdir ve böyle olduğu için de "her netice gibi nev-i şahsına münhasırdır"; diğer yandan da "tekrara, dönüşüme ve yeniden dolaşıma sokulmaya" (1969a, 44) açık durumdadırlar ve arkeolojinin iddiası, tam da bu oluşumun ve dönüşümün tayin edilebilir kurallarını ortaya çıkarmaktır. Buna mukabil, söylem analizinin görevi "düzenin başka biçimlerini, ilişkilerin başka tiplerini" (1969a, 44) yansıtmak olarak tasvir edilir.[11]

---

[11] Clemens Kammler, arkeolojinin bu problemini şöyle dile getirir: "Yapısalcılık (Semiyoloji) ve yorumbilimden uzaklaşmanın iki sonucu vardır. Arkeoloji, tezahürlerine dair (yarı-)aşkın bir merci teşkil etmeyen 'kuralları' tanımlamalı ve aynı anda biricik, tekrarlanabilir ve dönüşebilir olan 'olayları' (ifadeleri), tekrarlanabilirlik/dönüşebilirlik koşullarını aşkınlaştırmaksızın; öznel anlam inşasının neticesi, olayların biricikliği değilmişçesine diğerlerinden ayırmalıdır" (Kammler 1986, 80).

Arkeolojinin araştırma nesnesini daha doğru tanımlamak ve ampirik araştırmaya yer açmak amacıyla Foucault, söylem mefhumunun "havada kalan anlamını" (1969a, 116) somutlaştırmak ve açıklamak durumunda kalır; böylelikle söylem mefhumu, söylemsel olmayanlardan ayrılır (ve bu söylem kavramına bağlanır). Foucault, *söylemsel ilişkileri* iki diğer ilişki biçiminden ayırır: bir taraftan ("kurumlar, teknikler ve toplum biçimleri vb. arasındaki her türden söylemden ya da söylem nesnesinden azade tanımlanabilen") *birincil* veya *"hakiki" ilişkilerden*; diğer tarafta ise, söylem içerisinde rol oynayan (eyleyen özneyi kendi davranışı üzerine düşünen olarak tarifleyen) *ikincil* veya *"düşünümsel" ilişkilerden* (1969a, 69; ayrıca karşılaştırınız: 1968b, 236). Foucault'nun gittiği bu ayrım, "söylemsel pratiğin", geleneksel olarak "içsel alan" ("ikincil ilişkiler") ile özdeşleştirilmesine karşı durur. Foucault için mesele, söylem ve söylem olmayan arasındaki etkileşimin, varoluş ve bilinç, pratik ve teori, cismani gerçeklik ve görüntü arasındaki hiyerarşik-dikotomik karşıtlık gibi düşünüldüğü, lokal bir kavramsallaştırmayı aşmakla ilgilidir. Bu sorunsalı bertaraf etmek için Foucault, söylemi hiyerarşik olmayan bir alanda, pratikler üstü bir pratik olarak kavramsallaştırır (1969a, 69/70; 1966b, 149). Buradan hareketle, birincil veya hakiki, ikincil veya düşünümsel ve nihayetinde söylemsel pratikleri bir araya getiren bir alan tasvir eder. Böylece, ek olarak, söylemsel pratiklerin "genel kuramının" (1969a, 193, 295) amacı ilk defa dile getirilir: "Problem, bu sonuncunun özelliğini ve onların diğer ikisiyle olan etkileşimini ortaya koymaktan ibarettir" (1969a, 69). Esasen arkeoloji, bu probleme sistematik bir şekilde cevap vermez; bundan ziyade, Foucault'nun ifadeler alanının "(bağımlı olsa bile) otonom olan pratik bir bölge [olduğunu] ve (kendisinden başka bir şeye göre düzenlemek durumunda kalınmasına rağmen) onun kendi düzleminde betimlenebileceğini" (1969a, 177) yazmasıyla sınırlı tutulur.

"Söylemin geçirgenliği" veya "olay *çemberi*" meselesine (1969a, 238) yani, söylemsel olmayan faktörlerin söylemde nasıl kodlandığı sorusuna Foucault kendine özgü bir şekilde yanıt verir. Söylemde, olayların sembolik yansımalarının yüzeyini veya başka bir yerde yerleşik süreçleri görmeyi reddeder ve buna bağlı olarak "nedensel çözümlemeye kuşkuyla" (1969a, 235) yaklaşır; buna ilaveten, yine de, söylemsel pratiklerin söylemsel olmayanlara bağımlı olduğunu kabul eder. Foucault'nun şu haldeki "çözümü", birincil ve ikincil ilişkilerin söylemsel pratikler yoluyla düzenlenmesine öncelik verildiği müddetçe, söylemsel ilişkilerin esasen söylemsel olmayanlara bağımlı olduğu fikrine dayanır:

> "Bir oluşum sisteminden söz edildiği zaman, yalnızca farklı öğelerin (kurumların, tekniklerin, toplumsal grupların, algısal örgütlenmelerin, çeşitli söylemler arasındaki ilişkilerin) yan yanalığı, birlikte varoluşu ya da etkileşimi değil, aynı zamanda, söylemsel pratik yoluyla – bilfiil çok özel bir biçimde – onların aralarında kurulan ilişki de dikkate alınır" (1969a, 106; Dreyfus/Rabinow 1982, 89).

Öncelikli olarak "ifade vakalarının pozitifliğini" ele almak istediğinden, Foucault artık söylemsel olguların "arkasındaki", söylemlerin varoluşunu mümkün kılan kurallara başvuramaz; bilakis, kuralların bizzat söylemsel düzlem üzerindeki etkinliğini ortaya sermek zorundadır: "Söylem boyutunda kalınır" (1969a, 112). Oluşum sisteminin nüvesi ne fikirlerde ne zihniyette ne de toplumsal veya ekonomik belirlenimlerdedir, aksine "söylemin ta kendisindedir" (1969a, 108). Fakat ifade vakalarının "seyrekliğini" ya da "yokluğunu" (1969a, 108) ve söylemlerin içkinliğini, bunların hepsini hesaba katabilmek için, söylemsel oluşum kurallarının anlamını şu şekilde kaydırır: Tasvir edilerek yazılabilir düzenliliklerden, öngörü-

sel anlamda etkin kurallara geçer. Ne nesnel yasalara ne de öznel anlam inşasına müracaat etme isteğinde olduğundan, sadece söylem oluşumlarının izlenebilir biçimsel düzenliliklerinden, bu oluşumların varoluş koşullarına doğru bir değişimin söz konusu olduğu görülür.[12]

Bu yöntem tercihinin kaçınılmaz bir sonucu vardır: ifadelerin düzeninin söylem dışı pratiklerden değil, aksine, ifadelerin söylemdeki ayrımsal konumlarından kaynaklandığı ve söylemlerin kendi belirlenim prensiplerini ürettiği varsayımı ile birlikte Foucault, nihayetinde, eskiden eleştirisinin çıkış noktası olan, göstergelerin üstünlüğü yapısalcı tezine yeniden yaklaşır:

> "Söylemsel bir oluşumu çözümlemek demek, yoksunluğun yasasını aramak, bu yasayı ölçüp biçmek ve onun özgün formunu tariflemektir. Yani bu, bir bakıma, ifadelerin 'değerini' ölçmektir. Bu değer, ifadelerin gerçeklikleriyle tanımlanmaz, gizli bir içeriğin varlığıyla sınanmaz; bilakis, bu değer, yalnızca söylem ekonomisindeki değil, aynı zamanda, az bulunur kaynakların umumi yönetimindeki yerini, devridaim ve değiş tokuş kapasitesini, değişim olasılığını belirler" (1969a, 175).

Böylece yapısalcılıkla ilgili olarak eleştirmiş olduğu "biçimcilik illüzyonuna" Foucault "bir bakıma" kendisi kapılır: "...bu oluşum yasalarının, birdenbire ve son derece haklı olarak, kendi varoluşlarının koşulları olduklarını beyan etmektir"

---

[12] Dominique Lecourt'nun yanı sıra Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow da bu "arkeolojik çemberin" (Lecourt 1972, 96) sonucunu açıkça şöyle tarifler: "Böylece, bu tuhaf kendi kendini düzenleyen düzen mefhumu ortaya çıkar. Söylemsel pratiklerin düzeni yönlendirilme, belirlenme ve kontrol edilmeye dayalı görünürken, özerk konumdaki arkeolog, bizzat bu pratiklerin sistematikliğini tarifleyen kuralların çıkış noktalarını açıklamalıdır" (Dreyfus/Rabinow 1982, 110/111; ayrıca karşılaştırınız: Kammler 1986, 155/156; Macdonell 1986, 94-96).

(1968c, 728). Arkeoloji projesi çıkmaz bir yola girer. Buradan bir çıkış yolu bulmak için arkeolojiyi başka bir temele oturtmak ve belirlenim ilkelerini dil çözümlemesel bağlamın dışında konumlandırmak gerekir: "İnsan bilimlerinin arkeolojisi, bedenleri, jestleri ve davranış biçimlerini kuşatmış olan iktidar mekanizmalarının araştırılmasına dayandırılmalıdır" (1975g, 111).

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde bahsettiği lâkin üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmadığı şu meseleye yoğunlaşır: "iktidar meselesine" (1969a, 175).[13]

1.3. Söylem ve İktidar

Söylemin Düzeni mevzusu Foucault'nun 1970'de Collège de France'da verdiği giriş dersinin konusunu oluşturur. Dersin esas meselesi, söylemsel olmayan davranışların, düzenleme biçimlerinin ve baskı mekanizmalarının söylemlerin üretimi ve çoğaltımıyla olan ilişkisidir. Önceki çalışmasından farklı olarak burada vurgu pek de söylemsel düzene ilişkin değildir; daha çok bu düzeni düzen olarak tayin eden her türden kısıtlayıcı ve sınırlayıcı stratejiye ilişkindir. İncelemenin hareket noktası şu hipotezdir:

> "...Söylemin üretimi her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişlerini dizginlemek, yüklü ve korkutucu maddeselliğini savuşturmak olan bir takım prosedürlerle hem denetlenir, hem ayıklanır, hem tertiplenir hem de yönlendirilir" (1971a, 7).*

---

[13] Ayrıca, arkeolojinin takdim ettiği problemlerin "daha sonra üst seviyede bir yerde veya başka yöntemlerle yeniden ele alınabileceği" şeklindeki Foucault'nun ifadesiyle karşılaştırınız (1969a, 296).

* Revize ederek Turhan Ilgaz çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (1987), *Söylemin Düzeni*, İstanbul: Hil yayın. Bu bölümde ve kitabın gene-

Foucault burjuva toplumlarıyla üç temel söylem düzenleme kipliğini ilişkilendirmektedir: Bu davranış tiplerinden ilki, yönetmelikler, cezai müeyyideler ve tabulaştırmalar yoluyla mümkün olanın sınırlarının belirlenerek, izin verilenin ve yasaklı olanın birbirinden ayırt edilmesidir. İkinci bir düzenleme aracı ise akıllıca ve kaçıkça olan, "delice" davranan ile toplumsal anlamda "mantıklı" kabul edilenin sınırları içerisinde hareket eden arasındaki karşıtlığı tesis eder. Üçüncü prensip, doğru ve yanlış arasındaki fark, yani, hakiki söylemler üretme ve ifadeleri daima hakikate uygunluğuna göre sorgulama zorunluluğu üzerinden işler (1971a, 7-15).[14]

Arkeolojik projenin güçlü bir şekilde sosyal pratiklere müdahil olmasının aksine, metnin yenilikçi potansiyeli sınırlı kalmıştır. Bunun en belirgin nedeni, Foucault'nun dersinde iktidarı dışsal bir "dışlama" ve içsel bir "seyreltme" [*Verknappung*] şeklinde tematize etmesinde yatmaktadır.[15]

---

linde bahsi geçen kitaba ait alıntılarda yine aynı çeviriden, çoğu zaman revize ederek, yararlandım (ç.n.).

[14] Bu, doğru ve yanlış ve tarihsel anlamda gitgide diğer iki davranış biçimine üstün geldiğinden Foucault'nun söylem düzenlenmesinde temel öğe olarak gördüğü "bilme istenci" (1971a, 11) arasındaki farklılıktır. Tıpkı akıl gibi yasakların da temeli her zaman sosyolojik, tıbbi ve psikolojik bilgide bulunmak ve "hakikat" niteliğiyle donatılmak durumundadır. Hakikat ve iktidar arasındaki bağlantıların bu ele alınışında, Foucault için kuramsal gelişimi için önem arz edecek olan Nietzsche'nin çalışmasının etkisi de hâlihazırda kendini gösterir.

[15] Foucault, söylemsel olmayan kurumsal temelli dışlama mekanizmalarını, yorum, yazarın yetkesi [*Instanz*] ve bilim dallarında bilginin örgütlenmesi gibi söylem seyreltilmesinin içsel prosedürlerinden ayrı tutar (1971a, 15-25). Söylem denetiminin üçüncü bir önemli kipliği de konuşan özneler için söyleme erişimin [*Diskurszugang*] düzenlenmesinden oluşur. Foucault burada bir söyleme dâhil olabilmenin ön koşulu olan özgün vasıflılık kipliğini tayin eden "ritüelden", ayrıcalıklı bilgi biçimlerinde devridaimi sağlayan "söylem cemaatlerinden", "doktrinden" ve son olarak da, özellikle

İktidar ve söylem arasındaki ilişkilerin bu şekilde kavramsallaştırılma çabası, tercih edilen çözümleme çerçevesinde cevap bulması mümkün olmayan bir sorunun sorulmasına neden olur. Metin okunduğunda, orada neyin baskılandığı, eksiltildiği ve disiplin altına alındığı meselesi her daim kendini gösterir: "Söylem 'inzibatı'" (1971a, 25) hangi "tehlikeye" veya hangi "belirsiz olagelişlere" ve hangi "yüklü ve korkutucu maddeselliğe" (1971a, 7) tepki göstermek zorundadır?

Foucault'nun argümanının zayıflığı, çözümlemenin kararsızlığında yatmaktadır: Bir tarafta "yasakların, engellerin, eşiklerin ve sınırların, söylemin büyük hızla çoğalmasının, hiç değilse kısmen önüne geçme, onu kendi muazzam tehlikelerinin zenginliğinden mahrum bırakma ve en denetlenemez öğesini bile bertaraf edecek şekilde düzensizliğini düzene sokma görevini üstlendiğinden" (1971a, 34/35) söz eder. Bunu, disiplin altına alan ve düzenleyen mekanizmaları öncüleyen bir söylemin olduğunu varsayma zorunluluğu fikri takip eder. Yine de, öte taraftan, seyreltme sistemlerinin ötesinde veya üzerinde "bu seyreltme sistemlerinin bastırdığı ya da baskı altına aldığı büyük, sınırsız, süreğen ve sessiz bir söylemin hüküm sürdüğü ve bu söylemi, nihayetinde konuşmasına izin vererek, tekrar ayağa kaldırmak zorunda olduğumuz " (1971a, 36) tezini alenen savunur.

Esasen Foucault, önceleri belagatle eleştirmiş olduğu "vahşi dış(arısı)" (1971a, 25) tasavvurundan pek de uzaklaşamaz:

> "Toplumumuzda – ve muhtemel ki farklı görünümlerde ve tınılarda diğer tüm toplumlarda da – kuşkusuz derin bir

---

eğitim sisteminde önemli bir rolü olan "söylemlerin sosyal olarak benimsenmesinden" bahsetmektedir (1971a, 25-31).

> logofobi, bütün olan bitenden, tüm o söylenenler yığınından, her türden ifadenin ortaya çıkışından, özellikle de söylemin o şiddetli, ani, kavgacı, düzensiz ve korkutucu olan her türden büyük, bitimsiz ve düzensiz uğultusundan duyulan sessiz bir korku hüküm sürmektedir" (1971a, 35).

Bu türden bir inşanın temel kuramsal sorunu, yalnızca bu tezin evrensel tarih yöneliminde olmasında değildir; düzenleme mekanizmaları ihtiyacının yarı- antropolojik "sessiz korkuya" dayandırılmasından ve söylemin yaratıcı gücünü düzenleyen ve sınırlayan düzen inzibatına karşı dururken, bütün inşanın neredeyse aleni bir dirimselciliğe tabi kılınmasından da kaynaklanmaz. Bilakis, en vahim hata, Foucault'nun söylemlerin pozitifliği ve üretkenliğini onların "kısıtlayıcı ve dayatmacı işlevleri" (1971a, 25) ile ilişkilendirmesinde yapılır. Söylemler iktidar süreçlerinin dışına çıkarılmazsa ve bu süreçlerin karşısında yer almaz, onlar tarafından engellenir, bastırılır, düzenlenir veya buna benzer başka eylemlerde bulunulur ise, o zaman – Foucault'nun hazırlıksız ve yetersiz yanıtına göre – söylemlerin baskıcı niteliği ortaya çıkar. Öteki ifade gruplarının dışlanması veya engellenmesi, söylemlerin oluşum koşullarından biri olduğundan, söylemlerin düzenlenme koşulları, varoluş koşullarıyla bir arada gerçekleşir: Düzen, haddi zatında, iktidar ve baskıdır (Dreyfus/Rabinow 1982, 133/134; Kammler 1986, 135-137).

Çözümlemesinin odak noktası söylemden iktidar perspektifine kaymış olsa da, *Söylemin Düzeni*, böylelikle, halen arkeolojik programın içerisinde yer almaktadır. *Bilginin Arkeolojisi*, söylemsel olmayan belirlenim kurallarının söylemlerin içerisinde kendiliğinden uygulandığı "özerk söylem illüzyonundan" (Dreyfus/Rabinow) yola çıkmışken, *Söylemin Düzeni*,

tam tersine, söylemsel olmayan pratiklerin varlığı üzerindeki söylemsel oluşumları özümler ve seyreltme ve dışlama süreçlerini söylemlerin yapısıyla ilişkilendirir. Sonuç olarak, her ikisinde de, farklı ipuçlarını kullanarak çalışan fakat yine de yetersiz problem çözme stratejilerinin varlığı söz konusudur.[16]

Aslında Foucault, "iktidardan söyleme giden ilişkileri negatif seyreltme mekanizmaları olarak gösteren"* bu bakış açısını kısa bir zaman sonra terk eder. Bu yüzden de, *Söylemin Düzeni*, tatbik edilecek bir program taslağı olmaktan çok, bir geçiş dönemi metni ve Foucault'nun kendi çalışmasını içerik olarak yeniden uyarlayarak sistematikleştirme arayışıdır. Söylemlerin belirlenimini sorgulayarak iktidar sorunsalı konusunu açar ve bu ilişkinin kendi başına negatif bir ilişki olduğunu düşünerek, gerisingeri kapatır. Arkeolojik yöntemden eleştirel bir mesafe alarak Foucault, bilgi ve iktidar arasındaki, negatif ve sınırlayıcı olmaktan çok pozitif ve üretken ilişkiye yoğunlaşan, başka bir ilişkinin kavramsallaştırmasına girişir.

---

[16] Bu yüzden Foucault, daha sonra metindeki temel kavramsallaştırmayı yetersiz bularak "memnuniyetle fırlatıp atacaktır": "*Söylemin Düzeni*'nde iki kavramı karıştırdığım kanısındayım, daha doğrusu, meşru olduğunu düşündüğüm bir soruna (söylem olgularının iktidar mekanizmalarına eklemlenmesi) uygun düşmeyen bir yanıt önerdim. Bu metni bir geçiş döneminde yazdım. O döneme kadar geleneksel iktidar anlayışını, yani esasen hukuksal mekanizma olarak iktidarı, kabul etmiştim sanıyorum; yani, yasa şunu der, şunu yasaklar, şuna hayır der, bir sürü de olumsuz etkisiyle birlikte: dışlama, ret, inkâr, hile... Oysa bu kavrayışın bugünden bakınca uygun olmadığı kanısındayım" (1977i, 104/105). [Alıntıda Işık Ergüden çevirisini biraz değiştirerek kullandım. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

2. İktidarın Soybilimi

"Belli ki Jean Genet'nin bana bir keresinde hapishanelerle ilgili anlattığı şeyden bahsediyorsunuz. Savaş sırasında Sante hapishanesindeydi ve hüküm giymesi için Palais de Justice'e transfer edilmesi gerekiyordu. O zamanlar mahkûmları Palais de Justice'e götürürken ikişerli kelepçelemek adettendi. Tam Genet bir diğer mahkûmla kelepçelenecekken, beriki gardiyana "bu beni kelepçelediğin adam kim?" diye sorar ve gardiyan cevaplar: "Bir hırsız." Öteki mahkûm bu noktada sertleşerek "hayır, olmaz, ben siyasi bir mahkûmum, bir komünistim, bir hırsızla beraber kelepçelenmeyeceğim" der. Ve Genet, o günden sonra Fransa'da bildiğimiz tüm politik hareketlere ve eylemlere sadece güvensizlikle değil, bir tür aşağılamayla baktığını söyledi bana..." (1974b, 62).

Foucault'nun 70'li yıllardaki çalışmaları, yöntemsel yaklaşımıyla birlikte değişen vurgusuyla, 60'lı yıllardaki arkeolojik çalışmalarından mühim bir farklılaşma gösterir. Arkeoloji, söylemsel oluşumların çözümlenmesine yoğunlaşmış ve ifadeyi temel almıştı ve böylelikle de söylemlerin sosyal, ekonomik veya politik koşulları söylemsel olmadıklarından, çoğunlukla analiz dışında bırakılmıştı. Kolaycı nedensellik kavramlarının eleştirisi ve tarih felsefesine ait izahatların reddi, Foucault'yu belirlenim meselesini daha kuramsal bir düzlemde tartışmaya götürdü:

"Ama o çalışmamın eksik yanı söylem rejimi, sözceler arasındaki oyuna özgü iktidar etkileri sorunuydu. Bu sorunları, fazlasıyla sistematik olmayla, teorik biçimle ya da paradigmaya benzer bir şeyle fazlasıyla karıştırıyordum. Aynı temel önemdeki iktidar sorunu, her ne kadar o sıralarda bu sorunun adını tam koymamış olsam bile, 'Deliliğin Tarihi' ile 'Kelimeler ve Şey-

ler"in kesişme noktasında da çok değişik iki yönüyle görünmektedir"'(1977d, 26/27, karşılaştırınız: Deleuze 1986a, 47/48).

Arkeolojide yalnızca negatif bir şekilde tanımlanabilmiş olan şey, şu durumda, ayrı bir anlam kazanır. Foucault, söylemlerin çözümlemesini, bu söylemlere içkin düzenliliği ve pozitifliği; dışsal koşulları, kısıtlamaları ve söylemlerin kurumsallaşmasını sorgulayan bir araştırma yöntemi ile aynı düzeye getirir. Bu yöntemi, Nietzsche'ye referansla *soybilim* olarak betimler.[17]

Arkeoloji gibi soybilim de "bir özneye atfetmeksizin bilginin, söylemlerin, konu alanlarının [*Gegenstandsfeldern*] ve benzerlerinin oluşumunu açıklayan bir tarih biçimidir" (1977d, 32). Aradaki fark, esasen, bakış açısındadır: Arkeoloji-

---

* Osman Akınhay çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), Entelektüelin Siyasi İşlevi, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

17 Nietzsche, Soybilim, Tarih (1971b) başlığı ile 1971 yılında soybilim, program niteliğinde bir makalede sistematik bir şekilde sunulur. Burada Foucault, tarih felsefesinin ve kaba materyalizmin çözümleme biçimlerinin karşısında "hakiki tarihin" metodolojik yaklaşımını vurgulayan iki temel kavram olan "soy" ve "oluşum" kavramları ile soybilimi birleştirir. Bu metnin, her şeyden önce, Foucault'nun daha sonraki kuramsal oryantasyonu için özel bir önemi vardır, zira burada insan bedeni ilk kez iktidar pratiklerinin nesnesi ve soybilimin araştırma alanı olarak tasvir edilir: "Beden, olayların nakşolduğu yerdir (dil onu açıklar ve fikirler onu hareket ege çirirken)... Kökenin analizi olarak soybilim orada, beden ve tarihin birbirine bulaştığı yerde durur. Soybilim, bedenin nasıl tarihin içine gömüldüğünü ve tarihin nasıl bedeni kemirdiğini göstermelidir" (1971b, 75). Buradan hareketle, Foucault için soybilim, Nietzscheci manada, felsefi kuramsal bir girişim değil, bilakis, bilinçli eylemlilikten çok bedensel süreçlerle uğraşan bir çeşit tıbbi teşhistir. Bu sayede soy analisti, "farklılığı belirtmek üzere belirtileri izleyen" (1971b, 82) bir doktora benzer; doktor metaforu şuralarda da karşımıza çıkar: 1971b, 73; 1972e, 369/370.
Nietzsche'nin Foucault'nun çalışmalarındaki "varlığına" dair bkz. 1971h, 195/196; 1975f, 47; 1972e, 372; 1973d, 434; 1974c, 542-552; Rippel/Münkler 1982, 115-124; Dauk 1989, 93-99; Allen 1991, 421-425.

nin aksine, soybilimin referans noktası "artık o büyük dil ve gösterge modeli değil, mücadelenin ve savaşın modelidir. Bizi etkileyen ve belirleyen tarihsellik, mücadeleseldir; dilin düzenine ait değildir" (1977d, 29).[18]

İktidar meselesi Foucault'nun çalışmasında belirleyici temadır. Esasen Foucault için, iktidarın özüne veya doğasına ait genel (sosyo-)politik ve spekülatif sorgulamadan ziyade, günümüze ait iktidar süreçlerinin tarihe özgü bir şekilde araştırılması mevzu bahistir. Bu özel ilgi, iktidar süreçlerinin özgün işleyiş biçimlerinin ve biricikliğinin şimdiye dek hakkıyla araştırılmamış olduğu ve bu eksikliğin de sadece kuramsal bir eksiklik olmayıp aynı zamanda bir politik mesele de olduğu fikrinden kaynaklanmaktadır:

> "Bu güçlük, yani uygun mücadele biçimleri bulmada karşımıza çıkan engel, iktidarın ne olduğunu hâlâ bilmememizden kay-

[18] Edebiyat kuramının problemlerine dair yükselen aldırışsızlık veya "bezginliğe" (1971e, 203) bu yöntemsel yeniden uyarlamanın eşlik etmesi tesadüf değildir. Judith Revel'in de işaret ettiği gibi, Foucault'nun 60'lı yıllardaki somut araştırmalarının yanında sayısız edebi çalışması, hiçbir suretle "çeperdeki" çalışmalar değildi; aksine bunlar iki farklı yolla merkezi bir önem arz ediyordu: Roussel, Klossowski, Bataille ve diğer başka figürlerin edebi metinleri, ilk olarak, özne felsefesinin önermelerinden uzaklaşılmasına izin verdi ve ikinci olarak da, batının "söylemin(in) düzeninden" dışlanmış olanların seslerini duyulur hale getirdi. Böylelikle, edebiyatla iştigal etmesi Foucault'ya kendi çözümlemesinin sonuçlarından kaçma olanağı sağladı. *Deliliğin Tarihi*'nde deliliğin modern aklın kuruluşunda nasıl dışlandığını araştırmış olan Foucault, edebiyat teorisi üzerine çalışmalarında da, söylemin sınırını "aşan" ve aynı zamanda dilin kurallarına saygı gösteren bir çeşit başkaldırı biçimini takdim etmiştir. Çalışmalarındaki bu "görev paylaşımının" neden olduğu bir sorun Foucault'yu edebiyat teorisi alanında araştırma yapmaktan alıkoyar: edebi pratik, kolektif pratiğe nasıl bağlanabilir; bu daha ziyade "kuramsal" ve "soyut" direniş biçiminin politik hareketlerle ilişkilendirilmesi nasıl mümkün olur? (1971e, 203; ayrıca karşılaştırınız: 1977J, 56/57; Revel 1992, özellikle 75-87)

naklanmıyor mu? Sonuçta, sömürünün ne olduğunu bilmek için on dokuzuncu yüzyılı beklemek gerekti, ama iktidarın ne olduğu belki hâlâ bilinmemektedir. [...] Günümüzde şu büyük bir meçhuldür: İktidarı kim uygulamaktadır? Nerede uygulamaktadır? Günümüzde, kimin sömürdüğü, kârın nereye gittiği, kimin ellerine geçtiği ve yeniden nereye yatırıldığı aşağı yukarı bilinmektedir, oysa iktidar... İktidarı elinde tutanların yöneticiler olmadığı iyi bilinmektedir. Ama "yönetici sınıf' kavramı ne çok açıktır ne de yeterince işlenmiştir"* (1972b, 112).

Foucault'nun bakış açısına göre, esas problem "iktidarın" herhangi bir şekilde bir problem olarak gösterilmemiş olmasında yatmaktaydı. Temel nosyon olarak iktidar meselesi, paradoksal bir şekilde, "politik çözümleme alanının dışarısına" itilmişti (1977d, 31). İktidar, nevi şahsına münhasır bir olgu ve özel bir araştırma alanı olarak ele alınmamış, bilakis, özellikle, hukuki meşruiyet ve ekonomik işlerlik bakımından özgürlük ve hâkimiyet veya sınıf egemenliği ve yeniden üretim kategorileri içerisinde incelenmişti. Bu inceleme yöntemlerinin sonucu olarak iktidar süreçleri, kendi özgünlükleri araştırılmaksızın, temel toplumsal yapılardan çıkarsanmıştı:

"Çok basit bir açıklamayla, psikiyatrik gözetim, bireylerin zihinsel olarak normalleştirilmesi ve cezalandırma kurumları, yalnızca ekonomik etkileri bakımından değerlendirilirse kuşkusuz oldukça sınırlı bir önem taşır. Ama öbür yandan, iktidar çarklarının düzgün işlemesi açısından vazgeçilmez bir önem taşıdıkları da gün gibi ortadadır"**(1977d, 31).

---

* Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

** Osman Akınhay çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Bu problemin teşhisiyle birlikte *iktidarın soybiliminin* kuramsal bakış açısı da belirlenmiş olur: Foucault kendi çalışmasını "Marksizmin kriz" koşulları altında "ekonomi politiğin eleştirisinin" eleştirel bakış açısıyla devamı gibi düşünür: Marx'ın sömürü meselesini "görünür" hale getirmiş ve klasik milli ekonominin karşısında özel görünümlü üretim ilişkilerinin politik karakterini göstermiş olması gibi, Foucault da geleneksel siyasi kuramının tersine "iktidarın üretkenliği" üzerine çalışırken, iktidar sorununu "keşfeder". Bu "keşif", şimdiye dek kullanılmış olan çözümleme araçları ve kavramsallaştırma biçimlerinin yetersizliğini ortaya çıkaran ve Marksist teorilerin özcülüğünü ve ekonomizmini açık eden tarihsel bir sonuca işaret etmiştir: "Bu, ancak 1968 sonrası tabandaki gündelik mücadelelerden başlayarak mümkün oldu" (1977d, 31; karşılaştırınız: Donzelot 1979, özellikle 92).[19]

2.1. "Tabandaki Gündelik Mücadeleler" – Mayıs 1968

Mayıs 1968 Foucault'nun kuramının oluşumu için pek çok açıdan bir dönüm noktasını işaret eder.[20] 68' Mayıs hareketin-

---

[19] Barry Smart, marksist kuram ve politikanın "sınırlılıklarını" göz önünde bulundurarak Foucault'nun çalışmasını inceler. Smart, Sovyet sosyalizminin azalmakta olan cazibesinin yanı sıra üç kuramsal meseleyi daha hatırlatır: "son tahlilde" ekonomik belirlenim varsayımı, politika ve iktidarın yetersiz kavramsallaştırılması ve son olarak, marksist teorinin bilimsellik iddiası (Smart 1985, özellikle 4-31; ayrıca karşılaştırınız: Laclau 1982; Buci-Glucksmann 1982).

[20] Foucault, Mayıs 1968'in kendi çalışması için önemini her daim vurgular (1975h, 783/784; 1977i, 105; 1980d, 95/96; 1983h, 529/530; 1984g, 595). Bu noktada, benim ilgilendiğim Foucault'nun pozisyonunun orijinalliğinden çok onu politik-teorik konjonktür içerisinde nasıl konumlandırdığıdır. Foucault'nun "iktidar meselesi" ile ilgili sözleriyle birlikte değerlendiriniz: "Bu sorunu gündeme getiren ilk kişinin ben olduğumu sanmıyorum. Tam tersine, bu sorunu formüle etmekte çektiğim güçlük beni bir hayli şaşırtmıştı. Şimdi yeniden aklıma getirdiğimde, kendi kendime, *Deliliğin Ta-*

de üniversiteler ve eğitim kurumları siyasi ve sosyal mücadelelerde ilk kez ayrıcalıklı bir rol oynamıştır ve "'bilginin sınırlı dolaşımının' varlığı" (1971f, 92) tartışmaların merkezinde yer almıştır. Buradan hareketle "bilginin ekonomisi" olarak bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye dair politik bir soru ortaya çıkmıştır: "Bilgi nasıl edinilir ve paylaşılır? Toplumda bir bilgi nasıl yer alır, orada gelişir, etkinlik kazanır ve ekonomik bir sisteme tabi hale gelir?" (1970a, 71).[21]

Mayıs 1968'in birinci derecede önemi, bilginin örgütlenmesi ve paylaşılmasını politik bir süreç olarak ele almasında yatar. Fakat ikinci bir yenilik daha getirmiştir Mayıs Hareketi: Sola ait kemikleşmiş kurumların dışında ve kısmen de bu kurumlara karşı (kendiliğinden oluşan) kitlesel protesto biçimlerinin gelişmesine vesile olmuştur. Bu protesto biçimleri, merkezi bir burjuva demokrasisi içerisindeki kapitalist sistemin şimdiye dek fark edilmemiş bir açığını ortaya çıkartmış ve hiyerarşik bir şekilde örgütlenmemiş bir iktidar karşıtı deneyimi mümkün kılmıştır (1971f, 104). Mayıs isyanı, gelenek-

---

rihi'nde ya da *Kliniğin Doğuşu*'nda sözünü ettiğim şey iktidar değilse neydi, diye merak ediyorum. Bununla birlikte, bu sözcüğü neredeyse hiç kullanmadığımın ve o zaman önümde kesinlikle böyle bir analiz alanı bulunmadığının tamamen farkındayım. Bunun kuşkusuz içinde bulunduğumuz siyasi ortamla bağlantılı bir eksiklik olduğunu söyleyebilirim..." (1977d, 30). [Osman Akınhay çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

[21] Foucault'ya göre, 1968 Mayıs'ıyla birlikte bilginin dolayımı ve aktarımı ile ilgili iki tür baskı biçimi görünür hale geldi: Birincisi, bilgi ediniminin engellenmesi; ikincisi ise, belirli bir bilgi biçiminin diğer bilgi biçimleri ve içerikleri üzerinde üstünlük kurarak onları itibarsızlaştırmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, üniversitenin ve öğrencilerin varlığı, ekonomik sömürünün menfaat alanı ve politik baskıların dışında veya onlara karşı bir özgürlük alanı oluşturmaz; aksine, diğer dışlama biçimleri ve baskılama araçları ile süreklilik halindedir 1971d, 183-186; 1971f, 91-98; 1975h, 786-788; Macdonell 1986, 12-21).

sel politik referans çerçeveleri dışında hareket ettiğinden ötürü, tarihsel sonuçları da basitçe sınıf çatışmalarıyla kavramsallaştırılamamıştır. Hatta tersine, öğrenciler ve işçiler arasındaki ittifak, nihayetinde, işçilerin işlerini geri almak amaçlı desteklediği komünist işçi sendikası CGT ile De Gaulle hükümetinin yaptığı işbirliği ile kırılmıştır. "Komünist idarenin uyguladığı baskının... hükümetin karşı duruşundan daha etkili olmuş olduğuna" (André Glucksmann) dair yaygın bir görüş vardır. Komünist Parti'nin (PCF) ve CGT'nin mayıs isyanının bastırılmasında oynadığı rol, kuşkusuz, bu örgütleri radikal ve ilerici politikayla ilişkilendiren herkes için bir çeşit aydınlanma idi ve eleştirel entelektüellerin gitgide Komünist Parti'den uzaklaşmasına yol açmıştır. PCF, "devrim yapmamayı seçen... devrimci bir parti" (Jean-Paul Sartre) idi.[22]

Bu negatif değerlendirmeye ek olarak, 1968 Ağustos'unda *Prag Baharı*'nın kanlı bir şekilde bastırılmasıyla PCF'nin itibarı daha da azaldı. Bu deneyimden sonra Foucault ve diğer solcu entelektüeller, PCF'nin "muhafazakâr etkisinin" (1971d, 187) konjonktürel bir problem mi yoksa hatalı bir stratejinin sonucu mu olduğu sorusunu sordu. Pek çok teorisyen Marksist kuram içerisindeki dogmatik öğeleri aramaya koyuldu. Özellikle, kadın eşitliği, ekoloji, nükleer karşıtlığı, cinsel azınlık haklarıyla ilgili yeni sosyal öznelerin ve politik meselelerin ortaya çıkışı, Marksist politik çözümleme için bir sorundu. Revaçta olan –lâkin pek çokları için tatmin edici olmayan – eğilim, bu özne ve meseleleri bir çeşit sınıf politika-

---

[22] Glucksmann'ın ve Sartre'ın görüşlerini Smart'da (1985, 7) veya Kritzman'da (1988, 10) bulabilirsiniz. Mayıs 1968 öncesi ve sonrasında Fransa Komünist Partisi ve solcu entelektüeller arasındaki ilişkilere dair açıklama için bkz. Descombes 1979, 156-160; Schoch 1980, 128-167; Judt 1986, 169-198; Poster 1984, 1-43. PCF'nin 60'lı yıllardaki nüfuzuna dair Foucault'nun kendi görüşleri için bkz. 1977d, 22-24.

sı olarak tasavvur etme ve analizi sınıflar arası ilişkiler, ittifaklar ve çatışmalar düzleminde ele alma şeklindeydi. "temel ve tali çelişkiler" arasındaki ayrımın sonucu olarak bu "tali cepheler" özellikle üretim alanındaki çelişkilerle alakalı görüldü ve böylelikle de onlara özgün politik ve kuramsal durumlar gerçek anlamda incelenememiş oldu.[23]

Bu sebepten, 1968 Mayıs'ı sadece Foucault'ya göre bir kırılmayı temsil etmiyordu. Komünist örgütlenmelerin 1968 Mayıs'ına ve Mayıs sonrası hareketlerine karşı tutumlarının, sadece hatalı bir stratejinin sonucu değil, aynı zamanda Marksist teorinin kendisiyle de ilgili olduğu görünür hale geldi. Bu bakımdan, 1968 sonrası dönemde olan bitenin "derinlemesine Marksizm karşıtı" olduğu (1975g, 107) söylenebilir.

Esasen, Mayıs 1968'den sadece direnişin artık tek bir örgütlenme üzerinden gerçekleştirilemeyeceği dersi çıkarılmadı; bunun yanında, politik tartışmalar da gösterdi ki iktidar artık tek bir merkezde toplanmıyordu: Devlet aygıtının zayıflığına ve hareketin yaygınlığına rağmen devrimci çabanın başarısızlığa uğraması daha başka nasıl açıklabilirdi? Bu başarısızlığı takiben ve ona açıklama olarak "baskıcı devlet aygıtından" dem vurulup çekilmek olmazdı. Şu durumda buna ilaveten araştırılması gereken, "ideolojik devlet aygıtlarının" egemenliğin muhafazasına, yeniden'üretimine ve oluşumuna ne dere-

---

[23] "...Bir yandan, siyasetle geleneksel olarak kendi alanının parçasını oluşturmayan bir dizi soru (kadınlar hakkında, cinsler arasındaki ilişkiler hakkında, tıp hakkında, akıl hastalığı hakkında, çevre hakkında, azınlıklar hakkında, suç işleme eğilimi hakkında) yöneltmek doğrultusunda çok yaygın bir çaba harcanırken; öbür yandan, bütün bu sorunları az çok doğrudan Marksizmden kaynaklanan bir kuramın sözdağarıyla yeniden yazıya dökmek yönünde bir arzu gözleniyordu" (1984g, 595; ayrıca karşılaştırınız: 1983h, 529).

ce aracılık ettiğidir.[24] Ekonomik faktörleri bir tarafa, politik ve ideolojik faktörleri diğer tarafa ayırmak, yani, hiyerarşik ve dikotomik alt yapı – üst yapı ayrımı üzerine kurulu model de uzun vadede sürdürülemedi. Mayıs 1968 sonrası, "fabrikadaki mücadelenin (konut sorunu, "yaşam kalitesi" mevzusu gibi) fabrika dışındaki mücadelelerle öncekinden daha fazla ilişkilendiği, genel ideolojik çatışmanın politik çatışmanın ayrılmaz bir parçası olduğunun kabul edildiği" (1974b, 61) yeni bir tarihsel durumu gösterir.

---

[24] "Devletin ideolojik aygıtları" kavramı (ve onun "devletin baskı aygıtlarından" farkı) Althusser tarafından ortaya atılmış ve özellikle 1969'da yazılan *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* metninde geliştirilmiştir [Bu makalenin içerisinden alındığı metnin tamamı, bu tarihten kısa bir süre önce *Sur la reproduction* adıyla yayınlanmıştı]. Althusser'in her iki devlet aygıtı biçimi arasında yaptığı ayrım, analitik bir ayrımdır: Polis ve asker sadece fiziksel baskı uygulamaz, aynı zamanda, "değer" de üretir. Aynı şekilde, okul, kilise, aile ve buna benzer kurumlar yalnızca fiziksel değil psikolojik şiddeti de kullanır. Althusser, devletin ideolojik aygıtlarının gücünü "gönüllü boyun eğmeyi" örgütleyebilmesinde görür. Bu gönüllü boyun eğme sayesinde, sadece istisnai durumlarda doğrudan şiddet uygulamaya ihtiyaç duyulur. Gramsci'yi takiben Althusser "ideolojinin maddeselliğini" fikirlerde ve bilinçte değil, bilakis, somut pratiklerde ve ritüellerde konumlandırmayı dener ve bu maddeselliği "*muayyen bireyleri öznelere 'dönüştürme'*" (Althusser 1976, 140; Althusser 1995; karşılaştırınız: Schenkel/de Vries 1989, 27-33) temel işleviyle tasvir eder.

Bu ideoloji anlayışının avantajlı tarafı, her şeyden önce, "yanlış bilinç" fikriyle bağını koparmış olması ve ideolojik süreçlerin toplumsal iktidar pratikleri içerisindeki üretken rollerini konu etmesidir. Böylelikle Althusser üretim ilişkilerinin yeniden üretimi kendinden menkul mefhumunu sorunsallaştırabilmiştir. Aslında bu ideoloji anlayışı iki çok mühim meseleyi de ortaya sermiştir: Althusser ilk olarak ideolojinin üretim mekanizmaları yerine, daha çok, ideolojik üretim mekânlarına (DİAlar) yoğunlaşmıştır. İkinci olarak ise – Gramsci'den farklı olarak – ideoloji meselesine devlet cenahından yaklaşarak, toplumsal iktidarın oradan nasıl zapturapt altına alındığını incelemek istemiştir. Althusser'in bu sorunsallaştırması (sorunlarıyla birlikte), bu meseleyle ilgilenmiş olan pek çok çalışma için – "iktidarın soybilimi" için de – belirleyici olmuştur.

Yalnızca Mayıs Olayları ve Prag Baharı'nın değil, Vietnam savaşının ve Çin Kültür Devrimi'nin yükseldiği yıl olan 1968, bir kırılma süreci ya da bir "politik kırılmayı" (1977d, 24) işaret etmiştir. Tüm bu gelişmeler, geleneksel politik anlayışın karşısında, olan bitene dair yeni soruları ve konuları her daim "politikleştirmeye", özel ve kamusal arasındaki sınırları ve en nihayetinde de "politik" olanın anlamını sorgulamaya izin vermiştir. Bir muhabirin, hapishane hareketinin esasen "politik bir hareket" olup olmadığı sorusuna Foucault, politik olanın anlamının bile günümüzde değişmiş olduğu cevabını verir:

> "Ama, günümüzdeki siyasi hareketleri niteleyen şey özellikle – yemek yeme, beslenme biçimi, bir işçi ile patronu arasındaki ilişkiler, sevme tarzı, cinselliğin bastırılma tarzı, aile içi zorunluluklar, çocuk düşürmenin yasaklanması gibi – en gündelik şeylerin siyasi olduğunu keşfetmek değil mi? Her halükarda gündelik olanı siyasi bir eylemin konusu yapmak, günümüzün siyasetini oluşturan budur. Sonuç olarak, bir eylemin siyasi olup olmama niteliği sadece bu eylemin hedefiyle belirlenmez; biçimiyle, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa siyaset geleneğinin siyasi eyleme layık görmediği için dışladığı nesneler, sorunlar, endişeler ve ıstırapların siyasallaşma tarzıyla belirlenir"*(1973c, 135).

Foucault politik olanı, ayrıcalıklı bir alandan (üretim alanı, devlet) yola çıkarak tanımlamaktan çok, hem üretim alanını hem de toplumsal cinsiyet ilişkilerini veya barınma sorununu hedef alan, belirli bir kolektif eyleme kipi üzerinden, kolektif eylemin amacından çok biçimi üzerinden tanımlar. Bu meselenin hapishane hareketine yoğunlaşmış olması tesadüf değildir, zira hareketin çıkış noktası tam da "politik" tutsakların "politik olmayanlardan" ayırılması idi. Öyle ki bu tutuklu-

---

* Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2011), *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

lar için bir araya gelmeyi, kolektif eylem örgütlemeyi ve politik bir pratik geliştirmeyi doğal olarak zorlaştırmaktaydı. Bu iki problemin kesişim noktasında, Foucault ve diğerleri tarafından bir *hapishane bilgi aktarım* grubu ("Groupe d'information sur les prisons": G.I.P.) yaşama geçirildi.[25]

2.2. Hapishane Bilgi Aktarım Grubu

Mayıs sonrası toplumsal çatışmalarda (çoğu Maocu) yüzden fazla radikal solcu hapis cezası aldı. Tutuklanan militanların talepleri en başta geleneksel sol ayrılıkçı kanat politikasını yönlendirmek üzerineydi: 1970 yılında maocular, tutuklanmış üyeleri için *Gauche prolétarienne*'dan "siyasi tutuklu" statüsü talep etti. Lâkin hapisteki maocular kısa bir süre sonra bu talep ile "politik bir hata" yapmış olduklarını beyan etti, zira "umumi hukuka tabi tutukluların tutsaklık yoluyla imhası politik imha sisteminin temel bir parçası olduğundan, onlar da bizzat aynı sistemin kurbanıydı" (1974b, 63/64).

"Umumi" veya "sosyal" tutuklulardan kendilerini ayrıştırıp "politik" tutuklu statüsü talep ederek, bir yanda politik ceza hukuku ve diğer yanda apolitik görünümlü genel hukuk arasında burjuvavari bir ayrım yapmış bulundular. Bu farklılaştırma ve ayrıştırmanın bizzat kendisin burjuva egemenlik ilişkilerinin birer öğesi olduğunu görmekte zorlandılar: "Sonuç olarak, politik nedenlerle ve kendi politik gücüne dayana-

---

[25] Hapishane hareketinin ve *Hapishane Bilgi Aktarım Grubu*'nun tarihine dair bkz. 1979l; 1980e; Defert/Donzelot 1976; Deleuze 1986d; Gandal 1986; Perrot 1986; Eribon 1989, 318-337.
Hapishane Bilgi Aktarım Grubu, entelektüel-eleştirel angajmanı olan yegâne grup değildi. Foucault ve diğerleri tarafından cezaevi kurumları için kurulmuş olan G.I.P.'e benzer bir diğer grup, *Sağlık Bilgi Aktarım Grubu* ("Groupe d'information sur la santé": G.I.S.), iktidarın sağlık sektörüne etkilerini, burjuva-kapitalist bir toplumda tıbbın politik işlevini ele almaktaydı (karşılaştırınız: 1972i; 1973f; karşılaştırınız: Castel 1986).

rak umumi hukuk denen şeyi tanımlayan burjuva sınıfıdır", başka bir ifadeyle, yalnızca mülkiyetin bakış açısından bakıldığında hırsızlık ve hırsız vardır (1974b, 64; 1972d, 143; karşılaştırınız: Defert/Donzelot 1976, 7/8; Eribon 1989, 318-322).

Cezai hükümlere ve hapishane koşullarına karşı mücadele ilk olarak açlık grevleri (Eylül 1970 ve Ocak/Şubat 1971) ve gösteriler şeklinde gerçekleşti. O zamanın adalet bakanı Pleyen, 9 Ocak 1971'de komisyonu hapishaneler için "özel bir tüzük oluşturma" göreviyle topladığında (böylelikle "politik tüzük" deyimi de bertaraf edilmeliydi), aynı gün Michel Foucault, Esprit dergisi editörü Jean-Marie Domenach ve tarihçi Pierre Vidal-Naquet ile birlikte *Hapishane Bilgi Aktarım Grubu*'nun kuruluşunu ilan etti. G.I.P öncelikli olarak (adı anılan üçünün dışında özellikle Daniel Defert, Gilles Deleuze, Jacques Donzelot, Robert Castel, Jacques Rancière'nin de içinde olduğu) entelektüellerden oluşuyor olsa da, yine de, hedefleri ve faaliyetleri geleneksel entelektüel meşguliyetlerden epeyce farklıydı.

G.I.P'in öncelikli faaliyetleri arasında bir dergi yayını, basın konferansı organizasyonları ve gösteriler vardı. Lâkin bu faaliyetler yalnızca "bilinçlendirmeyi" amaçlamıyordu. Bu eylem biçimlerinde, aynı zamanda, cezanın toplumsal işlevi ve kurumsal biçimleri de konu edilebiliyor ve böylece bilinçlilik somut pratiklere dönüşebiliyor, yani "deneyimlenmiş" oluyordu:

> "Mevzu sadece insanların bilinçlendirilmesinden ibaret olsaydı, dergi ve kitap yayınlamak ve radyo ve TV yayınları yapmak kazanmaya yeterdi. Fakat biz iyi ve kötü, suçlu ve suçsuz kavramlarında ifade bulan kuruma saldırma isteğindeyiz. Kurumlarda bahsettiğimiz kavramları cisimleştiren ve yeniden üreten, süregiden bu ideolojiyi değiştirmek niyetindeyiz. Basitleştirerek söylersek: Hümanizm, kuruma dokunmaksızın ideolojik sistemi değiştirmekten; reformizm, ideolojik sisteme dokunmaksızın

kurumu değiştirmekten menkuldür. Buna karşın devrimci eylem, hem bilincin hem de kurumun eş zamanlı olarak sarsılması demektir" (1971f, 100).

Hapishane Bilgi Aktarım Grubu, hümanist ilginin bir ifadesi olarak görülmemiştir. Onlar için, ne hükümlülerin "arkasındaki" insanlar olmak söz konusuydu ne de amaçları arasında hapishaneler için bir reform çalışması yapmak, "daha iyi" ve "daha insancıl" bir ceza sistemini garanti etmek vardı. G.I.P. üyelerinin niyeti "bambaşka bir radikallikti" (1974b, 61): İstedikleri kısmi bir iyileştirmeyi başarmak değil, bilakis, tam tersine, ceza pratiklerinin araç ve amacını politik bir tartışma haline getirmek niyetiyle hapishanenin varlığının gerekliliğini büsbütün sorunsallaştırmaktı (1971e, 204/205; 1984p, 688/689).

Geleneksel solcu eylem modelinden farklı olarak G.I.P'in amacı, tutuklular için veya onların yerine konuşmak değildi; başlatmış oldukları ve tutukluların cezalandırılma koşullarına dair görüşlerinin araştırıldığı anket çalışması da aynı niyetle, hapishanenin baskıcı niteliğini ortaya dökmek amaçlı, hapishanelerin ihtiyaçlarına ve gerçeklere odaklanmış bir sosyolojik araştırma idi. G.I.P. üyelerinin her koşulda uzlaştıkları nokta, hapishanelerin de aynı mahkemeler, hastaneler, psikiyatri koğuşları, üniversiteler ve benzerleri gibi baskı kurumları olduğuydu. Bu değerlendirme, araştırmanın amacından çok çıkış noktasıydı. Hapishanenin bir baskı aygıtı olduğu bu denli ortada ise, o halde yapılacak yegâne şey, ona ait icraatları mümkün olan en doğru şekilde tasvir etmekti. Ve tabii hapishanelerin en önemli işlevi arasında tutukluları iletişim ve bilgi araçlarından men etmek vardı. Her iki problemin kesiştiği yerde G.I.P. devreye girdi. Amacı, tutuklulara kendi adlarına konuşma, hapishane koşulları hakkında birbirleriyle ve dış dünya ile iletişim kurma imkânı vermekti. Bu amacın arkasında sadece geleneksel sol "temsil" politikasının eleştirisi yoktu;

bunun yanında, iktidar ilişkilerinin somutluğu ve gündelikliği içerisinde "kendi adına konuşabilmesi" için, soyut eleştiri yapmaktan çok meselenin adını koyma niyeti de taşımaktaydı (1971g, 29).

2.3. Eleştiri ve Kriz: Hapishane Meselesi

Foucault'nun *Hapishane Bilgi Aktarım Grubu* ile yaptığı ortak çalışma kendi kuramsal çalışması için de mühim sonuçlar doğurur. 1971 ve 1972 yıllarındaki Collège de France derslerinin yanı sıra bu derslerle eş zamanlı yürüttüğü seminerler ceza toplumu [*Strafgesellschaft*] üzerine incelemelere ayrılır. Ayrıca Foucault, pek çok röportaj, önsöz ve makalede hapishane kurumuna ve ceza pratiklerine karşı açıklamalarda bulunur.[26] Yine de Foucault'nun hapishane hareketine politik angajmanı teorinin pratiğe geçirilmesi anlamına gelmez; bundan ziyade söz konusu olan, Foucault'nun kendi kuramsal perspektifini değiştirmesine yol açan şeyin G.I.P'de kullanılmasıdır.[27]

---

[26] Bu ilişkilenme yalnızca konuya dair çok sayıda makale, ders veya görüşmede (özellikle 1973a; 1973h; 1974g; 1975c; 1977o; 1979d; 1981f; 1984j) değil, erken ölümü sebebiyle gerçekleştirememiş olduğu, ceza politikasına dair iki ayrı araştırma projesi planında da görülür (Gandal 1986, 18 d.n. 26).

[27] Gilles Deleuze, teori ve pratiğin bu iç içeliğini kuvvetli bir şekilde tasvir eder: "Bu, belki de teori-pratik ilişkilerini bizim yeni bir biçimde yaşamakta olduğumuzdandır. Pratik kimi zaman teatinin bir uygulaması olarak, bir sonuç olarak kavranıyordu, kimi zaman da tersine, teoriyi esinlemesi gereken şey olarak, gelecekteki bir teori biçiminin yaratıcısı olarak kavranıyordu. Her halükârda, ilişkileri şu ya da bu yöndeki bir bütünleşme süreci biçiminde kavranıyordu. Biz belki de sorunu başka türlü koyduk. Teori-pratik ilişkileri çok daha kısmi ve parça parçadır. Bir yandan, bir teori her zaman yereldir, küçük bir alana ilişkindir ve az ya da çok uzak bir başka alanda uygulanabilir. Uygulanma ilişkisi asla benzerlik ilişkisi değildir. Diğer yandan, teori kendi alanına girer girmez, onun yerine bir başka tür söylemin geçmesini gerekli kılan engellere, duvarlara, bağdaş-

G.I.P'deki "özgün deneyim" (1977l, 105) Foucault'ya, her şeyden önce, sonraki kuramsal ve politik çalışmalarını önemli ölçüde etkileyen, mühim bir kavrayış kazandırdı: Hapishanelerin hukuki veya teorik statüsü ile pratikteki statüsü arasındaki ayrışma. Hapishanede tutuklular, belirli bir zaman aralığında özgürlüklerinden mahrum olmakla kalmıyor, bunun da ötesinde, hukuki aygıtın bir parçası olmayan bir zorlama ve tabi kılma sistemine maruz kalıyorlar: "...Hapishane, gerçekteki ve gündelik yaşamdaki işleyişinde nihai olarak hukuk aygıtının kontrolünden çıkıyor ...; hatta hükümlerin kontrolünden ve nihayetinde de hukuki düzenlemelerin kontrolünden çıkıyor" (1984p, 688; ayrıca bkz. Deleuze 1986d, 86; Defert/Donzelot 1976, 10).

Şayet bu fikir doğru ise, o zaman, hapishane eleştirisinin bu "hatalı gelişimi" ve "şikâyetleri" çözüme kavuşturma talebini dile getirmekten menkul olup olmadığı veyahut bu "şikâyetleri" mümkün bir sistematikle araştırmanın daha gerekli olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Bu "kusurların" hapishanenin normal işleyişine ait olup olmadığı, aşağılamadaki bu "aşırılığın" kurumsal mantığın bir parçası olup olmadığı ve hapishanelerin rehabilitasyonu ve suçun önlenmesi ve bu taleplerin süreğen başarısızlığı arasında, tesadüfî bir ilişkinin ötesinde bir bağ olup olmadığı meselesi ortaya serilir: Hapishanenin "krizi" zaten onun gündelik ve alışıldık varoluş biçimi değil midir; hapishane, sürekli "kriz halinde" olmasına rağmen değil, bilakis tam da sürekli kriz halinde olmasından

---

mazlıklara çarpar (farklı bir alana geçmeyi sağlayacak olan da muhtemelen bu başka tür söylemdir). Pratik, teorik bir noktadan diğerine olan araçların toplamıdır ve teori, bir pratikten diğerine bir aracıdır. Hiçbir teori, bir tür duvarla karşılaşmadan gelişemez ve duvarı delmek için de pratik gerekir" (Deleuze, 1972b içinde, 106). [Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

dolayı cezalandırmanın ayrıcalıklı bir biçimi değil midir? Bu varsayım doğru ise, "krizin" anlamının ne olduğu sorusu ortaya çıkar: Şayet kriz istisnai bir olgu ise, bu "istisnanın" temelini oluşturan genel durum nedir ve belki de hâlihazırda krizden bağımsız veya onun ötesinde "ideal" veya "normal" bir işleyiş modelinin varlığı bir problem teşkil ediyor olamaz mıdır? Ve şu durumda bunun eleştirel imkânlar ve perspektifler için anlamı nedir?[28]

Foucault'nun *Söylemin Düzeni*'nden sonraki çalışmalarını belirleyen, sorgulama biçimindeki bu "dönüşümdür" ve onu söylem ve iktidara ilişkin daha önce ortaya koymuş olduğu tezleri gözden geçirmek konusunda harekete geçiren ise hapishane hareketi ile olan angajmanıdır. G.I.P. içerisinde gerçekleştirmiş olduğu çalışmalar sayesinde, Foucault için evvelki düşüncelerinin "altını oyan" yeni bir problem doğmuştur:

> "Bugüne kadar, toplumun dışlamasını biraz soyut, bir tür genel işlev olarak düşünüyordum ve bu işlevi, deyim yerindeyse, toplumu oluşturan öğelerden biri olarak düşünmek hoşuma gidiyordu: her toplum ancak üyelerinden birkaçının dışlanması koşuluyla işlev görebildiği için. Geleneksel sosyoloji, yani Durkheimcı tipteki sosyoloji sorunu şöyle koyar: Toplum, bireyler arasında bir bağlantıyı nasıl yaratabilir? Bireyler arasında kurulan ilişki biçimi, sembolik veya duygusal iletişim biçimi nedir? Toplumun bir bütünlük oluşturmasını sağlayan örgütlenme sistemi nedir? Bana gelince, ben, bir anlamda, bunun tersi

[28] Bu araştırma perspektifi, Foucault'ya ilişkin pek çok çalışmada kendini gösterir. "Kriz" ve "çelişki" gibi çözümleme modelleriyle sorunsallaştırma, mantıksal kategorilerin yerine tarihsel somut vakaları koymayı amaçlar ve "yeni düzenleme tekniklerinin ortaya çıkmasını sağlayan" (Donzelot 1977, 22) belirli toplumsal ilişkilerin doğrudan doğruya "kriz içinde" ve "çelişkilerle yüklü" olduğu kuşkusuyla hareket eder. Böylelikle analizin odağı, çelişkilerin doğrulanması meselesinden, bu çelişkilerin uygulanabilirlikleri ve süreçteki mahiyetleri meselesine kayar.

sorunla ilgilendim, buna ters cevapla da diyebilirsiniz: Hangi dışlama sistemi dolayısıyla, kimi eleyerek, hangi bölünmeyi yaratarak, hangi yadsıma ve inkâr oyunu dolayısıyla toplum işlemeye başlayabilir?"* (1974b, 56/57, revize edilmiş çeviri; 1971d, 183/184; ayrıca karşılaştırınız: 1978d, 478-480).

Bu kuramsal teşebbüs hem düşünce tarihi hem de sosyolojik sorunsallardan uzakta hareket etti. Foucault, ne toplumun ideal "tinini" [*Geist*] ne de toplumun bütünlüğünü sağlayan maddi prensipleri aradı; bundan ziyade, toplumsal kimliğin baskı süreçleri ve dışlama eylemleri yoluyla nasıl üretildiği sorusuydu onu ilgilendiren. Bunu takiben, negatif bir dışlama ve baskılama sisteminin, bir "sınırlama-zapt etme sisteminin" temel mekanizmalarının pozitif oluşum koşulları ve oluşum prensipleri bu araştırma alanı altına girmiştir (1971d, 184): Toplum sadece "pozitif" süreçlerin işleyişi için gereken temeli sağlayan dışlama süreçleri yoluyla inşa edilir. Bu başlangıç koşulu altında toplumlar, yalnızca negatiflik veya dışlama, baskı, yasak ve benzeri kiplerin formu açısından birbirinden farklılaşır.[29]

Bu kavram önceden çalışmasının temelini oluşturmuş olsa da, şu halde, Foucault onu yetersiz bulur. Hapishane ile iştigali, vurguyu dışlama ve baskı gibi negatif mekanizmalar üzerine yapan bir perspektifin sınırlılığını gösterir:

---

* Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2011), *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[29] Bu varsayıma dayanarak Foucault, sözgelimi, ceza pratikleri sorununa ilişkin negatif oluşum prensiplerine uygun olarak bir toplumlar tipolojisi kurabilir: "Sürgüncü" toplumlarda suçun karşılığı suçlunun hariç tutulması olurken, katliamcı ve işkenceci olanlar ölüm cezasına çarptırır ve diğerleri de "düzeltme" prensibi üzerine inşa eder suça verdiği tepkiyi; böylelikle "kapatmacı" toplumlar yasayı ihlal edeni içerisinde tutmasıyla diğerlerinden ayrılır (1971e, 203/204; 1972a, 16; 1972c, 318/319; 1973g, 203).

"...Oysa şimdi sorunu karşıt terimlerle ortaya atıyorum: Hapishane, katışıksız negatif dışlama işlevlerine indirgenemeyecek kadar karmaşık bir örgütlenmedir; bedeli, önemi, onu yönetmedeki titizlik, onu aklama çabaları; tüm bunlar pozitif işlevlere sahip olduğunu belirtir gibidir. Bu durumda sorun kapitalist toplumun kendi ceza sistemine hangi rolü oynattığını, hangi hedefin araştırıldığını, tüm bu cezalandırma ve dışlama usullerinin hangi etkileri yarattığını keşfetmek haline gelir. Ekonomik süreçte nasıl bir yer işgal etmektedirler, iktidarın uygulanmasında ve korunmasında hangi önemli role sahiptirler; sınıf çatışmasında hangi rolü oynarlar"* (1974b, 57).

Foucault, hapishanenin (negatif) dışlama ve baskılama niteliğini ifşa etmekle de yetinmez; bunun yanında, ayrıca, hapishanenin hangi pozitif halleri sergilediğini de sorar. Mesele, hapishanenin bir baskı aracı olamayacağını veya dışlayamayacağını savunmak değildir; Foucault'nun tahmini, daha çok, hapishanenin işlevinin bu noktada bittiğidir. Ya da daha anlaşılır biçimde söylenecek olursak: Hapishanelerin varlığı meselesi sadece işlevselci kavramlar ile açıklanamaz; işlev kavramının kendisi kendi "işlevi" ile alakalı olarak kuramsal çözümlemenin incelemesine tabi tutulmalıdır: Hapishane nasıl işler?

Foucault geleneksel bir sorunsallaştırmayı tersine çevirir: Hapishanenin amacı "dışlamaktan" çok "içermektir", "düzenlemekten" çok "terbiye etmektir", önemi kişiyi hürriyetinden yoksun kılma ve kapatma niteliğinden çok, faydalı ve uysal bireyler üretmesinde yatar. Hapishane meselesi Foucault'yu disiplin meselesi üzerine düşünmeye sevk eder.

---

* Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2011), *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

3. Bedenin Politik Anatomisi Olarak Disiplin

"Man is not fitted for society by nature, but by discipline"[30] *(Thomas Hobbes, De Cive).*

Şimdiye kadarki incelemenin neticelerini bir kez daha kısaca özetleyelim: Foucault ilk olarak iktidar meselesini söylem analizinin özel bir biçiminden yola çıkarak ele alır. Bu yöntem, söylemsel olmayan oluşum kuralları ve belirlenim biçimlerinin yalnızca söylemsel alanda konumlandırılabilmesi gibi tatmin edici olmayan bir sonuca ulaşır. Bu soruna çare bulmak için Foucault, bir yöntem değişimine gider ve bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi araştırmalarının merkezine yerleştirir. Esasen Foucault, burada sadece bu ilişkinin negatif etkilerine yoğunlaşır ve iktidarı her şeyden önce zorlama, seyrekleştirme, dışlama ve benzeri perspektiflerden inceler. *Hapishanenin Doğuşu*, bu "negatif" iktidar kavramının önemli derecede kapsamı dışına çıkarak iktidar çözümlemesinde yeni bir perspektife kapı açar.[31]

Hapishanenin Doğuşu 1975 yılında yayınlanır ve daha önce yaşanmış olan hapishane isyanlarıyla bariz bir şekilde ilişkilidir.[32] Altbaşlığının vadettiğinden farklı olarak, çalışmanın

---

[30] Gordon'dan (1991, 14) alıntılanmıştır. Çevirisi şu şekildedir: "...İnsan doğa tarafından değil, toplumsal disiplin yoluyla uygunlaştırıldı" (Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger.* Almanca çeviri: Max Frischeisen- Köhler, Hamburg: Felix Meiner 1959, 76).

[31] Bu bölümde, ilk olarak, kitabın argümanını ortaya koyacağım ve hemen ardından, kuramsal sınırlarını ve çözümlemesel avantajlarını sunmak amaçlı, kitapta işlenilen "iktidarın mikrofiziğinin" (1975a, 38) "mimarisini" inceleyeceğim. Çalışmamın bu ilk bölümünün son kısmında bu iktidar analizi biçiminin, iktidarın soybiliminden yönetim problemine olan değişimde önemli rolü olan iki meselesini ele alacağım.

[32] Fakat yine de bu kitap, sadece belirli bir politik konjonktürün ürünü değil (karşılaştırınız: 1975a, 42), aynı zamanda, Robert Castel'in toplumsal tarih çalışmalarından (yine onun elinden çıkan) "Psikiyatrinin Tarihi"ne (Castel

merkezinde pek de "hapishanenin doğuşu" yer almaz. Bundan ziyade Foucault, cezalandırma pratiklerinin tarihsel değişimine dayanarak, 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başında meydana gelen, sonunda tamamen yeni iktidar uygulama biçimlerinin ortaya çıktığı karmaşık bir toplumsal dönüşüm sürecini izler. Bu iktidar uygulama biçimleri, Foucault'ya göre, bugüne dek etkili olmuşlar ve hapishanenin süreğenliğini ve sağlamlığını bütün eleştirel karşı çıkışlara ve krizlere rağmen garantilemişlerdir. Bu nedenle "hapishanenin tarihi" aynı zamanda "şimdinin tarihidir" de (1975a, 43).

Araştırmanın hareket noktası, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte Fransa'da bedene uygulanan cezanın niçin görünürde "bedensel olmayan" hapis cezasından ayrıldığı sorusudur. Ceza pratiklerindeki bu kırılmayı Foucault giriş yazısında, 1957'de krala suikast düzenleyen Damien'in infazının detaylı tasvirini 1838 yılından bir hapishane yönetmeliğiyle karşılaştırarak anlatır. Önceleri alenen fiziki işkence içeren kamusal bir seremoni söz konusuyken, ikinci metin titizlikle ve detaylı bir biçimde tariflenmiş hapishane gündelik yaşam plan ve yönetmeliğiyle sınırlanmıştır. Foucault, hapishanenin feodal-mutlakiyetçi "ceza düzeni"nde yalnızca marjinal bir yer kapladığını ve her şeyden önce kişinin alıkonulmasına hizmet ettiğini gösterir (1975a, 151-153; 1972a, 15). İlkin 19. yüzyıl başında, sadece Fransa'da değil yanı sıra diğer Avrupa devletlerinde de "nezarethane cezasıyla adaleti sağlama" gerçekleş-

---

1973), Gilles Deleuze'ün (özellikle karşılaştırınız: Deleuze/Guattari 1972; bkz. 1975a, 35 d.n. 19) felsefi metinlerine uzanan kuramsal bir alanda konumlandırılır.

Deleuze ile Foucault 70'li yılların sonuna değin birbirileriyle sıkı bir kuramsal ilişki ve kişisel arkadaşlık ile bağlıydı (karşılaştırınız: 1970b; 1972b, 1977a; Deleuze 1986b; Çözümlemesel ve kavramsal farklılıklar için özellikle bkz. Deleuze 1994).

mekteydi (1975a, 151). Nezarethane cezası, cezalandırma yelpazesinde görece kısa bir süreliğine hâkim bir rol oynadı ve hapishane pek çok dezavantaja, engele ve probleme rağmen alternatifsiz olarak görüldü. Bedene uygulanan cezanın yerine hapis cezasının geçmesiyle ilgili olarak, ceza sisteminin ya içsel gelişim dinamiklerine ya da dışsal belirlenim faktörlerine yoğunlaşan bir dizi açıklama girişimi başlatıldı.

İlk çözümleme tipi, ceza pratiklerindeki değişimi lineer gelişme kavramına dayanarak niceliksel bir olgu olarak alan tarihyazımına başvurur: Daha az işkence ve acı, daha çok hoşgörü ve insaniyet. Böylelikle cezaevine doğru gelişim, cezanın insancıllaştırılması yönünde kendi yasalarına uyan bağımsız bir ceza sistemi içerisinde cezanın yoğunluğunun azaltılması olarak yorumlandı.

İkinci açıklama kipinde, hapishanenin ortaya çıkışının 18. yüzyılın başındaki politik-hukuki ve ekonomik değişimlerden ileri geldiği aktarılır. Alıkoyma cezasının ceza sistemi içerisindeki ayrıcalığı, eşitlikçi hukuk kavramının bir ürünü gibi görünür ve burjuva toplumunun doğal hukuka dayalı gerekçelendirme arayışına işaret eder. Sözgelimi, para cezasından farklı olarak, "özgürlükten men etme" özgürlüğün hak olduğu bir toplumun her üyesi için aynı ceza tehdidine karşılık gelir. Hepsinden öte, hapis cezası "zaman değişkenine göre cezanın nicelikselleşmesine" de izin verir ve bu meta üreten bir toplum için "makul" bir cezalandırma biçimidir; burada hapsin ödenme şekli ona "ekonomik 'gerçekliğini'" kazandırır: Bir suçun kefareti olarak hapislik, kapitalist bir toplumda, hizmetin ve hizmetin karşılığının zaman yoluyla ölçülmesi kadar "doğaldır" (1975a, 35/36, 296/297, 25).

Foucault, her iki açıklama biçimini de farklı biçimlerde yetersiz bularak reddeder. "Hapishanenin doğuşu" bir kere cezanın yoğunluğunun azaltıldığını belirtmez; bundan ziyade,

cezai amaçlarda ve yöntemlerde bir değişikliğin olduğunu gösterir. Bu değişimse, kendi başına ceza sisteminin dâhili örgütlenmesinden hareketle açıklanamaz; bilakis, "genel ve bir bakıma harici sebeplerle" de (1975a, 72) ilişkilendirmek gerekmektedir. Ne var ki, ceza sistemindeki bu dönüşüm, politik-hukuki ve ekonomik süreçlerden ileri gelen dışsal bir belirlenimin özel bir sonucu da değildir. Foucault, bu faktörlerin hapishanenin yürürlüğe girmesinde mühim birer rol oynadığını inkâr etmez; lâkin hapishanenin başarısını açıklamak için kendi başlarına yeterli gelmez. Foucault'nun eleştirisinde karşı çıktığı nokta, hapishanenin hukuki manasının önemsenmeyip yalnızca ekonomik zorunluluklarla açıklanmasıdır.[33]

Bu tür bir yorumlamaya karşılık, Foucault iki argümana dikkat çeker: Birincisi, hapishane ta başından beri *hukuki* bir özgürlükten men etme ediminden fazlasıdır: Alıkoyma cezasının ıslah etme amacı ilk hukuk kurallarında hâlihazırda anılmıştır. Hapis, yalnızca tevkif edip cezalandırmaz, aynı zamanda terbiye eder ve iyileştirir de. Hapishane, yalnızca cezayı uygulamakla kalmayıp onu ayrıca (erken tahliye, iyileştirme hapsi, yarı zamanlı serbestlik [*Halbfreiheit*] ve benzerleri yoluyla) tekrar düzenleyebilen ve tadile edebilen, hukuk aygıtının altında ve onun için kurulan bir "alt-hukuk" biçimidir. İkinci argümansa hapishanenin pek de kapitalist üretim sisteminin *ekonomik* zorunluluklarından "kaynaklanamayacağıdır." Hapishane çalışması, sadece katı ekonomik kriterler altında "kazanç getirmez", hiçbir biçimde doğrudan kazanç elde edilemez olmakla kalmaz; aynı zamanda, iş gücünün hareket-

---

[33] Bu noktada Georg Rusche ve Otto Kirchheimer'in açıklamacı yaklaşımından – çalışmalarına dair her tür takdire rağmen – farklılık bulunmaktadır. (Rusche/Kirchheimer 1939; karşılaştırınız 1975a, 35/36, 72; 1980b, 21; Levy/Zander 1996).

liliğini de engeller ve pazar ekonomisi içerisinde bir yabancı bir cisim oluşturur (1975a, 311/312; 1973e).

Foucault'nun tezi, hapishanenin doğuşuna dair hukuki-ekonomik açıklama girişimlerinin teknolojik-stratejik öğeler yardımıyla da desteklenmesi gerektiğidir. Bunun anlamı, ekonomik olanın aynı anda hem "doğrudan" hem de "dolaylı olarak" nüfuz etmesidir. Hapishanedeki bireylerin artı değer üretme amaçlı ekonomik sürece zorla entegre edilmemelerine rağmen, yine de, ekonomik olan doğrudan bedene kaydedilir. Hapishanenin "artı değeri", "ekonomik" bireylerin "imal edilmesini" içerir. Hapishane çalışmasının amacı meta üretimi değil; bundan ziyade, uysal ve yararlı öznelerin üretimidir; hapishanenin amacı, makinenin kullanılması değildir, bilakis kendisi zorla dönüştürme aygıtıdır. Meta üretimi amaçlı endüstriyel makine, yararlı bireyleri "hazır hale getiren" hapishane makinesine karşılık gelir: "...Sonuçta hapishanedeki çalıştırmanın ekonomik bir etkisi varsa, bu onun endüstriyel bir toplumun genel ölçülerine uyan mekanik hale getirilmiş bireyler üretmesinden kaynaklanmaktadır"* (1975a, 311; Ewald 1975, 1240/1241; Raulff 1977, 86-89).[34]

Ayrıca, Foucault'nun ne hapishane kurumunu ceza sistemine içkin gelişim dinamiğiyle, ne de hapishaneyi doğrudan kapitalist-endüstriyel toplumun zorunluluklarıyla açıklaması söz konusudur. Bundan ziyade, hapishanenin ortaya çıkışı ve alıkoyma cezasının genelleşmesi, 17. yüzyıldan beri feodal egemenlik yapılarını yeniden düzenleyen "genel ve temel dönüşümlere sıkıştırılır" (1975a, 177). Bu nedenle

---

* Mehmet Ali Kılıçbay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge. (ç.n.).

[34] "Zorla çalıştırma, şiddete meyilli, kaygılı, ihtiyatsız mahkûmları, rolünü tam bir düzenlilikle oynayan sistem parçalarına dönüştüren bir makinedir. Hapishane imalathane değildir; bizzat makinedir" (1975a, 311).

Foucault'nun çözümlemesi, bedene dayanan, onu parçalara ayıran, hareketlerini hesaplayan ve davranış biçimlerini yöneten bir iktidar biçimine yoğunlaşır. Bu iktidar biçimi, amacı hem bedenin gücünü etkili bir şekilde kullanılabilsin hem de ideal bir şekilde kontrol edebilsin diye onu terbiye etmek olan bir dizi teknik ile işler. 17. ve 18. yüzyıllarda giderek tüm "toplumsal bedeni" (1975a, 269) istila eden bu teknikler bütününü, Foucault *disiplin* olarak adlandırır.

3.1. Teknoloji Olarak Hapishane: Disiplin

Cezai yöntemlerdeki disiplin altına alma yönündeki bu değişikliği gözlemlemek, cezalandırmayı "karmaşık toplumsal bir işlev" (1975a, 35) olarak çözümlemeyi gerektirir ve bazı buluşsal prensipleri varsayar. Disiplin, ne kurumlarla ne de aygıtlarla ilişkilidir; ne sadece hukuki veya ekonomik gerekçelere atfedilebilir ne de baskıcı veya ideolojik etkilere indirgenebilir: "o bir iktidar tipi, iktidar icra etmenin bir tarzı olup, koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir; o bir iktidar 'fiziği' veya 'anatomisi'dir, o bir teknolojidir"*(1975a, 276/277).

Disiplin altına alma teknolojisi, "tabi kılınabilecek, yararlanılabilecek, yeniden biçimlendirilip mükemmelleştirilebilecek bir bedeni" hedef alır; "başarısı", fiziksel baskısı ideolojik manipülasyonu kadar çeşitlilik arz eden "varoluşun karakterini değiştirişine" bağlıdır (1975a, 302). Bastırıp gizlediğinden çok, algılama biçimleri ve teamüller oluşturur, inşa eder. Kölelik ve serflik gibi geleneksel egemenlik formlarının tersine disiplin, hem ekonomik faydasını artırma amacıyla hem de politik tutsaklığını azaltmak amacıyla, bedenin yeğinliğini çoğaltır. Lâkin disiplin, yararlılık ve tabiyet ile birleşmez; daha

---

* Bir önceki çevirmen dipnotuna bakınız (ç.n.).

çok, bu ikisine üretken ve pekiştirici bir dolaşım içerisinde bağlanır: Disiplin, bedenin ekonomik faydasını yüksek düzeylere çıkarttığı gibi, bedeni politik olarak tabi kılan, özgün bir iktidar teknolojisini tesis eder. Disiplinin ve onun teknolojik statüsünün münhasırlığını oluşturan, ekonomik ve politik zorunlulukların bu birbirine eklemlenmişliğidir:

> "Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerinin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil de, aynı zamanda onu aynı mekanizma içinde *daha fazla yararlı hale getirdiği ölçüde daha da fazla itaatkâr kılan (veya tam tersi)* bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır" (1975a, 176).[35]

---

[35] Foucault, disipline dayalı iktidarın teknolojik prensibinin, Jeremy Bentham'ın 1787'de tasarladığı panoptikonda bulunduğunu söyler. Panoptikon, dairesel biçimli bir bina ile çepeçevre sarılı, ortasında bir kule bulunan hapishaneyi tasvir eder. Bina, her birinde iki pencere bulunan hücrelerden oluşur. Pencerelerden birinden kule görünmektedir, diğerinden dışarısı. Her iki pencereden de hücre ışık almaktadır. Böylelikle, tutuklular gardiyan için her daim görünür durumdayken; tutuklular için ne diğer tutuklular ne de gardiyan görünmez durumdadır. Panoptikonun başarısı, görme ve görülmeyi birbirinden ayıran, optik iktidar sisteminde yatar: "...Dış halkadaki kimse, hiçbir şey görmeksizin tamamen görünürdür; merkezdeki hiçbir biçimde görünmeksizin her şeyi görür" (1975a, 259).

Panoptikonun önemi, ilk olarak, evrensel çok yönlülüğüdür. Panoptik ilkeden, yalnızca hapishanelerde değil; aynı zamanda, hastanelerde, okullarda, fabrikalarda ve benzeri mekânlarda, hastaların iyileştirilmesi, öğrencilerin eğitilmesi, işçilerin denetlenmesinde amacıyla faydalanılabilir. Panoptikon, içeriği hep özel bir şekilde doldurulacak "saf mimari bir form" değildir; bilakis, özgün kullanımından sökülebilecek" bir politik teknolojik figürdür" (1975a, 264).

Panoptikonun ikinci önemli noktası, iktidar uygulamasının otomatikleştirilmiş ve bireysellikten uzaklaşmış biçimini temsil eder. Tutsaklar üzerinde başkası tarafından gözetlenmekten kendini gözetlemeye evrilen, süreğen bir görünürlük durumu yaratır. Gardiyan görülemediğinden, mah-

3.1.1. Ekonominin İktidarı ve İktidarın Ekonomisi: Disiplin ve Kapitalizm

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda takdim ettiği araştırma yönteminin muazzam değeri, iktidar ilişkilerinin "göreli otonomisinin" vurgulanmasında yatar. Bu göreli otonominin anlamı, iktidar ilişkilerinin teknolojik eşsizliğinin ve ekonomik, politik-hukuki ve bilimsel belirlenimlerden bağımsızlığının eş zamanlı olarak bir araya gelişidir. İndirgemeci, özcü ve iktisadiyatçı açıklama tipleri yerine Foucault, sosyal ilişkilerin tarihe özgü analizini koyar.

Disiplinler, 18. yüzyılda aynı anda hem nüfusun artışı hem de üretim aygıtının gelişmesine karşılık ortaya çıkar ve sermayenin birikimiyle insan yığınlarının birikimini "uyumlulaştıran" teknikleri tedarik eder. Bu amaç, metaların ve hizmetlerin "tasarrufu" [*Abschöpfung*] yoluyla işleyen feodal iktidar meka-

---

kûmlar her an denetleyici bir bakışa maruz durumdalarmış gibi davranmak zorundadırlar. Olağanüstü bir durumda gözetleme kulesi boş kalabilir: "... iktidarın ustalığı, gerçekten uygulanmasını gereksiz kılmayı başarır. Mimari aygıt, iktidarı uygulayandan bağımsız olarak bir iktidar ilişkisi yaratan ve onu sürdürülebilir hale getiren bir makinedir. Tutuklular, bizzat kendilerinin ayakta tuttukları bir iktidar durumunun tutsaklarıdır" (1975a, 258). İktidar icrasının anonimleştirilmesi, görme ve görülmenin birbirinden ayrılmasının, iktidarın zorlayıcı etkisinin ve hedefinin de birbirinden kopuşunu sağlayan, olağandışı bir değişime yol açar: "Bir görünürlük alanına tabi kılınan ve bunu bilen kişi, iktidarın zorlamalarını kendi hesabına yeniden ele almaktadır; onları kendi üzerinde kendiliğinden etkili kılmaktadır; içinde aynı anda iki rolü de oynadığı iktidar ilişkisini kendinde kapsamaktadır; kendi tabiyetinin ilkesi haline gelmektedir" (1975a, 260) [Mehmet Ali Kılıçbay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (1992), Hapishanenin Doğuşu, Ankara: İmge. (ç.n.)]. Panoptikonun bu iki niteliği – evrensel çok yönlülüğü ve iktidar icrasını anonimleştirmesi ve bireysellikten uzaklaştırması – onu "politik alan içinde tıpkı bir cins Kolomb yumurtasına" dönüştürür (1975a, 265; 1973e, 437/438; 1976c, 35; 1977g; 1978c, 473/474; Raulff 1977, 95-98).

nizmalarından, "artı değere" uyumlanmış iktidar biçimleri yönünde bir değişikliği gerekli kılar (1975a, 281). Yeni demografik ve ekonomik zorunluluklar, az (ekonomik ve politik) masrafla yoğun toplumsal etkiyi birleştiren iktidar tekniklerine doğru bir değişimi zaruri hale getirir: "İnsan yığınlarıyla başa çıkma yöntemleri, geleneksel, ayinsel, masraflı, şiddet içeren iktidar biçimlerinin politik revizyonunu mümkün kılan" (1975a, 283) yeni bir "iktidar ekonomisi" gelişir. Bu "ekonomik" iktidar mekanizmaları, şiddet/alıkoyma ilkesinden çok üretim/kâr ilkesine riayet eder ve bireyleri jestlerine, tavırlarına, davranış biçimlerine ve alışkanlıklarına varıncaya dek tayin eden "'iktidarın' bedenselleşmesine" (1977d, 43) izin verir.

Ne var ki, sermayenin birikimiyle insan yığınlarının birikimi birbirinden bağımsız gerçekleşmez. Foucault "onların karşılıklı uyarlanmasının gerekliliğinden" veya disiplinin "uyarlama görevinden" (1975a, 280 veya 281) söz ettiğinde, bu ikisinin birbirinden ayrı süreçler olduğu anlamına gelmez. Bilakis, her ikisi de birbirine lazımdır: İnsanların yığışması problemi, yalnızca, bu insanları yararlı hale getiren ve yararlılığını koruyan bir üretim aygıtının geliştirilmesiyle çözülemez. Tersine, sermaye birikimi, üretim tekniklerine ve çalışma biçimine bağlıdır; bu da çok sayıda insanı ekonomik anlamda faydalı hale getirmeyi başarmaktır. Foucault, disiplinlerin üstlendiği "bedenin politik işgalinin" bedenin ekonomik faydasına bağlı olduğunu açıkça belirtir. Sömürü, yalnızca üreten bedenin talimine ihtiyaç duymaz; bunun yanında, iş gücünün oluşturulması da, mutlak surette, bireyleri beraberce boyun eğdiren bir sistem içerisinde olasıdır: "...sadece hem üretken hem de tabi olduğunda bedenin gücü işe yarar" (1975a, 37). Bu tabi kılma sistemi, yaşam süresini iş gücüne dönüştürme işlevi tahsis edilmiş olan *müsadere* ("Sequestration") aracı yoluyla işler. İşgücünün sömürülebil-

mesinden önce, ilk olarak, yaşam süresinin çalışma süresiyle sentezlenmesi, bireylerin üretim mekaniği akışına vakfedilmesi ve üretim çemberine tabi kılınması gerekir: "Endüstriyel toplumun meselesi, bireylerin zamanını çeşitli işgücü kategorileri altında üretim aygıtına entegre edebilmeyi" (1973i, 117) başarmaktır. Buna göre müsadere, endüstriyel toplumun üretim şeklinin garantisi veya yeniden üretiminde bir etken değil, daha çok, onu kurandır. Müsadere, bir üst yapı öğesi değildir, bilakis, toplumun "altyapısında" işler haldedir (1975a, 285; 1973c, 136; 1974c, 621/622).

Foucault, bu "politik anatomiyi" (1975a, 284) Marksist ekonomi politik eleştirisinin tamamlayıcısı ve devamı olarak görür: "Müsadere, iktidarın bakış açısından, ekonomi tarafında sermaye birikimi anlamına gelen şeyi karşılar" (19731, 117). Sömürü probleminin yanına bir de iktidar meselesi eklenir: "Ekonomik sömürü şayet ürünü iş gücünden ayırıyorsa, o zaman, disipline dayalı baskının yeğinleştirilmiş bir elverişlilik ile derinleştirilmiş bir tabiyeti aynı bedende birbirine zincirlediğini söyleyebiliriz" (1975a, 177).[36] Ayrıca, kapitalist ekonomi ve disipline dayalı mekanizmalar "sıkıca birbiri içine geçmiş" (1975a, 283) olmalarına rağmen Foucault, bu iki süreç arasındaki bağın mantıklı olmaktan çok tarihsel bir bağ olduğunu düşünür. Buradan hareketle, "kapitalist iktisadın büyümesinin disipline dayalı mekanizmaların karakterinin oluşumunda rol oynadığı" (1975a, 284) yorumu, disipline dayalı mekanizmaların kurulumunda ve yaygınlaştırılmasında sadece ekonomik faktörlerin önemine vurgu yapmamaktadır. Disiplinin "karakterinden" bahsetmek, onun kapitalist sosyali-

[36] Kapitalist sömürü ve işçi sınıfının disiplin altına alınması arasındaki özel ilişkiye dair bkz. 1973g, 214-216; 1974c, 609-623. Foucault, bu konuyu 1973 yılı 21 Şubat ve 7 Mart tarihli, yanı sıra 12 Mart 1975 tarihli Collège de France derslerinde ele almıştır (karşılaştırınız: Gros 1996, 75).

zasyonun bir biçimine veya onun içerisindeki bir politik üstyapı öğesine indirgenemeyecek olan özgünlüğüne ve de bağımsızlığına işaret eder. Kapitalizm ve disiplin arasındaki yakın tarihsel ilişkiye rağmen disiplin "özgün kullanımından sökülebilecek ve sökülmesi gereken bir politik teknolojidir" (1975a, 264).[37]

3.1.2. Rıza ve Beden – Disiplin ve Hukuk

Disiplinler yalnızca kapitalist ekonominin baskılarına indirgenemez; doğrudan politik yapılara pek de bağımlı değillerdir veya hukukun resmi ilkelerine uymazlar. Yine de "tamamıyla bağımsız da değillerdir" (1975a, 284). Resmi hukuk, aynı haklarla donanmış sözleşme ortağı kurgusu gibi, daha çok, disipline dayalı iktidarın "fizikvari" karmaşıklığına bağlıdır:

---

[37] Bir iktidar teknolojisi olarak disiplin "çok farklı politik rejimlerde, aygıtlarda veya kurumlarda harekete geçirilebilir" (1975a, 284). Kapitalizm ve disiplinler tarihsel olarak eşzamanlı gerçekleşmiş olsalar da, yine de aralarında "mantıklı" bir bağ mevcut değildir (bunun anlamı, kapitalist iktisadi örgütlenmenin muhtemel sonu geldiğinde, disiplinlerin de illa onunla birlikte yok olacağından bahsedemeyişimizdir). Disiplin gibi politik teknolojiler de yalnızca kapitalist bir biçimde örgütlenmiş toplum içerisinde harekete geçirilmezler; bilakis, diğer toplumsal oluşumlarda da "uygulanabilirdirler". Disiplin, onu ekonomik ve toplumsal etkenlerden "sökmeyi" olanaksız hale getiren bir teknolojik maddeselliğe ve tekilliğe sahiptir. Yine de bu durum, onun "nötr" olduğu ve her tür uygulama bağlamına "açık" olmasına rağmen "saf aracıyı" temsil ettiği anlamına gelmez. Tıpkı teknolojiler gibi politik teknolojilerin de mutlak surette "göreceli bir otonomluğu" söz konusudur fakat ne var ki, politik teknolojiler her zaman belirli bir toplumsal-tarihsel bağlam içerisinde ve ekonomik ve politik süreçlerle ilintili olarak gelişir, (tarihe) özgü problemlere "cevaplar bulur" ve bu problem tanımları çerçevesinde çözümler "sunar". Bunu akılda tutarak Foucault, Sovyet sosyalizminin Batı'dan yalnızca Taylorizmi değil, bunun yanı sıra ahlâki ve estetik biçimleri ve aynı zamanda, disipline dayalı teknikleri almış ve bunları keskinleştirmiş olduğundan bahsedebilmektedir (karşılaştırınız: 1976f, 70).

"Genel hukuki biçim... görünmez, gündelik ve fiziksel mekanizmalara, mikro iktidarın temelde eşit olmayan ve asimetrik sistemine – disiplinlere – yaslanır. Temsili rejim, herkesin iradesinin, doğrudan veya dolaylı olarak, aracılı ya da aracısız olarak egemenliğin esas otoritesini oluşturmasını resmen sağlarsa, disiplinler de tabanda gücün ve bedenin tabiyetini garantiler" (1975a, 285).

Disiplinler, resmi hukuki eşitliğin işlevsel tamamlayıcısıdır ve krallığın egemen hukukundan halkın egemenliğinin ilkelerine doğru gerçekleşen politik dönüşüm, aynı zamanda, disipline dayalı mekanizmaların gelişimini de gerektirmiştir. İradelerin birleşimi, bedenin ve davranış biçimlerinin parsellenmesine ihtiyaç duyar: "Disiplin, demokrasinin diğer yüzüdür" (1975d, 126; 1975a, 284-287; 1977g, 195).

Burjuvazinin doğal hukuk kavramı varsayımının aksine toplumsal beden, hukuki-politik rıza aracılığıyla değil, daha ziyade, bireylerin bedenleri üzerinden işleyen, iktidarın maddeselliği yoluyla üretilir (1975g, 105). Buna göre "toplum", eşit bireylerin özgür birliği değildir; bilakis, disiplin yoluyla bir "baskı sistemi olarak" (1973i, 123) ilkin toplum üretilir. Bireylerin hukuki mutabakatı, gerçekteki mutabakatı gerektirir; hukuki eşitlik esastaki eşitliği varsayar. Lâkin Foucault'nun bundan çıkardığı sonuç, burjuva politik kuramının tekil hukuki özneler varsayımıyla basitçe hata ettiği değildir. Bu kuram, "bireyselliğin" oluşumunda disiplin altına alma süreçlerinin kurucu rolünü bir dereceye kadar "ideolojik olarak" gizlemiş olsa da, yine de, gerçeğe yaklaşır; zira disiplin altına alma süreçlerinin getirilerini yeterince betimlemiştir: "Birey, kuşkusuz, 'ideolojik' toplum tahayyülünün kurgusal bir parçacığıdır; lâkin bireyin 'disiplinin' muayyen iktidar teknolojisi tarafından üretildiği de bir gerçektir" (1975a, 249/250).

Bunun anlamı, disiplin altına alma süreçlerinin herkes için aynı derecede ekili olduğu ve herkesin anonimleşmiş iktidarın otoritesine aynı şekilde maruz bırakıldığı, bu süreçlerin disiplin altına alınmış bireylerden oluşan "eşitlikçi" bir toplum yarattığı değildir. Foucault, disiplinlerin farklılaşan ve münhasır etkisini vurgular. Sözleşme, mülk sahiplerinin bağlanma aracıyken; mülksüzler, baskılar, eğitim ve ceza vasıtasıyla, onların olmayan bir aygıta bağlanır. Bu "teamüller", mülksüzler için "sözleşmenin tamamlayıcı unsurunu" (1973i, 122) oluşturur. Disiplinler, her ne kadar, genel ve emsal hukuki ilkelerin bireylere uygulanışını aşarak, hukuku tekil varoluşlar düzlemine doğru genişleten "hukukun alt sistemi" olarak ortaya çıkmış olsa da; esasen yine de, hukukun devamı olmaktan çok "bir nevi karşı hukuk olarak görülmelidir" (1975a, 285). Hukuki sözleşmenin çatısı altında ve onun karşısında, usulen iki eşit taraf arasında disiplin, amacı "aşılmaz asimetrileri işin içerisine dâhil etmek ve karşılıklılığı bertaraf etmek" (1975a, 285) ve aynı zamanda ilişkilerin "politik" niteliğini gizlemek olan "özel" bir bağ oluşturur. İktidar icrasının resmi olarak sınırlandığı yerde, bu sınır ayrımlarını her daim atlatan disiplinler mekaniği, gündelik ve hazır-ve-nazır makinesini işler durumda tutar.[38]

Bu yüzden, egemenlik yasası ve disiplin mekanizması arasındaki fark, kuramsal bir tutarsızlıktan fazlasıdır: Bu fark, iki ayrı düzenleme esasının rekabetiyle belirginleşen politik gerçekliğin bir parçasıdır. Tıpkı hukuk gibi disiplin de düzen kavramıyla uğraşıyor olsa da; yine de, hukuki düzen egemen (halk) irade(si)nin neticesi olduğundan, disiplinler, hâlihazırda politik iradenin mevzuatını aradan çıkaran "doğal"

[38] Jerry Palmer ve Frank Pearce, bu pozisyon ile Marksist hukuk kuramlarını "bir noktada birleştirmeyi" denemiştir (Palmer/Pearce 1983; ayrıca karşılaştırınız: Türkel 1990, özellikle 178-187; Moore 1993).

düzene, norma, müracaat eder. Buradan hareketle, norm da pozitif hukuk sistematiği bağlamında tanımlanmaz; bundan ziyade, disiplinlerin kendi kuramsal arka planları mevcuttur: İnsan bilimlerinin gelişimine kopmazcasına bağlıdırlar. 18. yüzyılda gelişen insan bilimleri, bizzat, hukuki örgütlenme ile disipline dayalı baskı mekanizmasının bir araya gelişinin ürünüdür: Lâkin insan bilimlerinin "yargı yetkisi" hukuk kurallarına dayalı değil, daha çok, tıpta, psikiyatride, sosyolojide ve benzeri diğer alanlarda "keşfedilmiş" olan "doğal" normlara dayalıdır.[39]

3.1.3. İnsan Bilimlerinin Doğuşu

Disiplinler, sadece hukuku "normalleştirmekle" ve sermaye ve insan birikimiyle yakın ilişkide bulunmakla kalmaz; ayrıca, insana dair bilginin derlenmesini de talep eder. Ekonomik faydayı ve bedenin politik itaatini bir teknoloji içerisinde güvence altına almak için disiplinler, insan bilimlerinin sağladığı özel bir "insan" bilgisinin üretimine ihtiyaç duyar. Buna karşılık, bilimsel gelişmenin "kaynağı ve ideali, disiplinlerin ve onların araştırmalarının titiz ve hasis gövdesindedir" (1975a, 290). Bunun yanında, insan bilimleri "disiplinlerinin" tarihsel gelişimi ve disipline dayalı mekanizmaların oluşturulması, birbiriyle bağlaşık iki süreçtir.

---

[39] Foucault 19. yüzyıl için, ceza hukukundaki karar süreçlerinde giderek daha fazla psikiyatrik-tıbbi bilgiye danışılırken, norm söyleminin hukuk söyleminin içine gitgide daha fazla nüfuz ettiği yüzyıldır, der. Suç tarihinde ilk kez bu tartışma perspektifinin ortaya konulduğu yer için "Pierre Rivière" (1973h) davasının yeniden incelenmesine başvurunuz. Burada, esasen, büsbütün yer değiştirme ilişkisinden çok tarihsel bir eğilim söz konusudur. Foucault hiçbir zaman (egemen) hukukun (disiplinsel) norm aracılığıyla ihracından bahsetmez: "Yeni bir toplumsal yasanın varlığı mı söz konusudur? 18. yüzyıl itibariyle normun iktidarının başka iktidarlarla birleşeceğini ihtiyatla söyleyelim..." (1975a, 237; 1977f, 92-95).

Disiplini politik bir teknoloji haline getiren, bilgi üretimi ve iktidar uygulamasının eşzamanlılığı ve birbirine bağlılığıdır. Disipline dayalı prosedürlerin genelleştirilmesi ve birbirlerine bağlanması, 18. yüzyılda "bilginin oluşumunun ve iktidarın yükselişinin kontrollü bir seyir içerisinde eş zamanlı olarak pekiştirildiği" ve disiplinlerin "'teknoloji' eşiğinden" (1975a, 287) atladığı bir seviyeye ulaşır. Disiplinler, yalnızca faydalı ve aynı zamanda itaatkâr bireyler üretmekle kalmaz; bunun yanında, tabi kılınan bireylerden de bilgiyi üretir; diğer taraftan, bireylerin itaati zaten bilginin ön koşuludur: İkili bir süreç söz konusudur: iktidar mekanizmalarının gelişmesinden kaynaklaman epistemolojik engelsizlik ve yeni bilgilerin oluşumu ve birikimi sayesinde iktidarın etkilerinin çoğalması" (1975a, 288). Fabrikalar, okullar, hastaneler ve benzeri mekânlar, kurumsal biçimlerine el sürülmemiş dururlarken, öyle kolayca disiplinlerle "düzene sokulmazlar" (1975a, 287); bilakis, hedefleri ve işleyiş biçimleri baştanbaşa değiştirilir. Disiplinler, içerisine girdikleri kurumları, hem bilgiye ihtiyaç duyacak hem de onu üretecek aygıtlara dönüştürür. Buna göre, insan bilimlerinin ortaya koydukları normatif bilgi, uygulanmaz veya yaygınlaştırılmaz; iktidar uygulama sürecinde benimsenir ve içerilir.

Lâkin buradan, insan bilimlerinin disipline dayalı mekanizmalara indirgenebileceği anlamı çıkmaz; ne disiplinlerin tezahürüdür insan bilimleri, ne de sonucu. Yine de "insan bilimlerinin ortaya çıkışını hazırlayan koşullardan biri, 19. yüzyılda girişilen disiplin altına alma ve normalleştirme konusundaki üstün gayretlerdi" (1975g, 112; ayrıca karşılaştırınız: 1975a, 246). Öte taraftan, disiplin altına alma süreçleri ve bireyin 19. yüzyılda bilimsel araştırmaların nesnesi haline getirilmesi arasında tarihsel bir bağ olması, insan bilimlerinin bu süreçlerden ileri geldiği veya onlarla özdeş oldukları anla-

mına gelmemektedir: "İnsan bilimlerinin hapishaneden doğduğu gibi bir iddia söz konusu değildir" (1975a, 393). Foucault'nun tezi, daha ziyade, insan bilimlerinin oluşumu ve onu oluşturan bilginin yapısındaki değişimin, yeni politik ve ekonomik gelişmelerin "belirli bilgi bağlantılarının iktidar ilişkileri içerisine yerleştirilmesini gerektirmesi" (1975a, 393) ile mümkün olmuş olduğuydu. Şayet insan bilimleri tarihsel varlığını okullardaki ve hastanelerdeki, ordudaki ve hapishanedeki düzenlenmiş kontrol ve denetim aygıtının tesisine borçluysa; bu durum, ne bu bilgi biçiminin otonomisini ne de tespitlerinin doğruluğunu azaltır.

İnsan bilimleri, cezalandırma mekanizmalarının değişiminde mühim bir epistemolojik katkı sağlamasından ötürü de Foucault'nun "hapishanenin doğuşu" çözümlemesinde merkezi bir yer işgal eder: (İnsan) ruhunun "keşfi". Foucault, insan bilimlerinin bilimsel araştırmalarının, nihai olarak, antropolojik bir olgudan çok, hem yeni araştırmaların nesnesi hem de modern hukukun otoritesinin başlangıç noktası olacak tarihsel bir ürünü ortaya koyduklarını düşünür. Dolayısıyla, bedene uygulanan cezadan hapis cezasına doğru yaşanan tarihsel kayma, cezanın yeğinliğindeki bir azalmayı temsil etmez; daha ziyade, cezanın uygulandığı nesneye dair bir değişimdir bu; zira modern cezalandırma artık mahkûmun bedeninde değil, "ruhunda" yoğunlaşır. 19. yüzyıl itibariyle ceza, hukuka aykırı eylemi değil, eylemin "arkasındaki" faili hedef alır: Failin saldırganlığını, zayıflığını, uyumsuzluğunu vesaire: "...esas itibariyle değerlendirmeye alınan ve cezalandırılan, suç olayının ardındaki gölgedir" (1975a, 27).

Bu varsayım doğruysa, o zaman, "insan bedeninin politik teknolojisi" çerçevesinde cezalandırma yöntemlerini inceleme çabası, manasız ve tutarsız bir yaklaşım olacaktır. Lâkin Foucault, "ruhta" bedenin karşıtından çok uzantısını ya da

"cismani olmayan suretini" görür; ruh, bedenin ötekisi değildir; bilakis, bedene uygulanan belirli bir iktidar teknolojisinin başlangıç noktasıdır" (1975a, 41). Fakat, ruhun bir illüzyon veya ideoloji olduğu gibi tersi bir sonuç çıkarılamaz. Daha ziyade, ruh bir "tarihsel gerçekliğe" ya da "bedensel varoluşa" sahiptir: "İktidarın icra edilerek, cezalandırılan beden üzerinde ve genel anlamda izlenen, uysallaştırılan, düzeltilen beden üzerinde, deliler üzerinde, çocuklar, öğrenciler, üretim aygıtına bağlanarak ve yaşam boyu kontrol edilerek sömürgeleştirilenler üzerinde – bedenin etrafında, bedenin yakınında, bedende – ruh, sürekli üretilir" (1975a, 41).

Buradan hareketle denilebilir ki "ruh" ne evrensel bir öz ne de aldatıcı bir illüzyondur. Etkisi belirli bir iktidarı ve bilginin hedef aldığı nesneyi birbirine kenetleyen "politik anatomi" içerisinde "araç ve aracıdır": "...sayesinde iktidar ilişkilerinin bir bilgiyi muktedir kıldığı ve bu bilginin iktidarın etkilerini canlandırdığı ve sağlamlaştırdığı aktarma dişlisidir" (1975a, 42).[40]

3.2. Strateji Olarak Hapishane: Suça Eğilim

Foucault'nun "bedenlerin politik teknolojisi" (karşılaştırınız: 1975a, 34) olarak disiplin çözümlemesi bir dizi soruyu da beraberinde getirir. Geleneksel açıklama girişimleriyle uyumlu bir şekilde, alıkoymanın evrensel cezalandırma pratiği olarak yerleşmesiyle ilgili olarak ekonomik ve hukuki sebepleri örnek gösterilir. Buna göre, hapishanenin 18. ve 19. yüzyıllarda-

[40] Foucault, "politik anatomiyi", Kantorowicz'in Orta Çağ siyasi teolojisinde kralın bedeni üzerine yaptığı ve fiziki-gerçek beden ve muktedirin sembolik bedeni ayrımından bahsettiği çalışmasına referansla kullanır (karşılaştırınız: Kantorowicz 1957). Benzer şekilde Foucault, mahkûmun bedeniyle, adeta bir aktarım aracı olan "ruhu" arasında bir ayrım yapar; bu aracı üzerinden iktidar ilişkileri bedene etki eder (1975a, 40/41).

ki teknolojik ve bilimsel gelişmelere bağlı olarak anlaşılabileceğine vurgu yapar: Disiplinlerin yaygınlaşıp genelleşmesine ve insan bilimlerinin tarih içerisinde ortaya çıkışına. Foucault için söz konusu olan, yalnızca açıklama perspektifini basitçe genişletmek veya hapishanenin başarısında sadece ekonomik-hukuki değil, teknolojik-bilimsel faktörlerin de etkili olmuş olduğunu belirterek, belirleyici faktörlere ekleme yapmak mıydı? Hapishane, kendi anayasası ve bilgi formlarıyla burjuva-kapitalist bir toplumda, alıkoyma cezasının işlevsel bir cezalandırma biçimi olmasından dolayı mı iki yüz yıldan beridir kendinden menkul ve alternatifsizdir?

Fakat Foucault yalnızca bir başka araştırma düzlemi açmayı değil; her şeyden önce, işlev nosyonundan büsbütün kopulabilecek, tamamıyla yeni bir çözümleme biçimi geliştirmeyi istemektedir. Bu çözümleme, hapishanenin belirli bir teknolojik gelişmeden, toplumun disiplin altına alınmasından ayrılmaması gerektiğine işaret etmesinin yanında, disipline dayalı teknolojinin stratejik anlamıyla da iştigal eder ve incelemesinin tam merkezine, hapishanenin toplumsal mücadelelere ve çatışmalara intikal edişini koyar. Böylece, araştırmanın vurgusu iktidar süreçlerinin teknolojik niteliğinden çok, bu süreçlerin stratejik boyutuyla ilgilidir veya daha belirgin biçimde söylersek: iktidarın bir teknoloji olarak tanımlanmasından hemen sonra, onun stratejik önemine dair soruyu dile getirebiliriz.

Hapishane "toplumun mekanizmasına derinden" (1975a, 296) uyum sağlayabilmiştir; aynı zamanda, başından beri işlevsizliğinden dem vurulan sayısız farklı eleştirinin de hedefi olmuştur (ayrıca bakınız: 1973g, 205). Esasen hapishane, sadece onu hukuken tanımlanmış suçlara indirgeyen iddia dikkate alındığında, başarısızlığa uğramış görünür. Amacına herhangi bir zaman diliminde ulaşmış değildir: Hapishane, suçu azalt-

maz, suçlu imal eder; suça eğilimin azaltılmasına katkıda bulunmamıştır; bilakis, suçun yinelenmesini teşvik etmiştir. Bu değerlendirme doğruysa, süreğen "başarısızlığına" rağmen bu kurumun niçin böylesine durmaksızın kucaklanmış olduğu sorusu ortaya çıkar. Şayet hapishane evrensel bir cezalandırma aracı olma statüsüne ulaşmış ama aynı anda ondan beklenenleri yerine getiremiyorsa, nasıl hala hayatta kalabiliyor? Bu soru, ancak hapishanenin hem salahiyetiyle hem de gerçekliğiyle yüz yüze gelinmeye ve meseleyi işlevsellik ve yeterlilik kavramlarıyla ortaya koymaya razı olunduğunda cevaplanabilir: "Belki de soru tersine çevrilerek sorulmalıdır: hapishanenin başarısızlığı kimin için iyidir?" (1975a, 350).

3.2.1. Başka bir Ceza Politikası

Hapishanenin niçin "kendi kendisinin tedavisi olarak reçete edildiği ve uygulandığı" (1975a, 346) sorusunu cevaplayabilmek için, çözümlemeyi cezai sistemin dar çizilmiş sınırlarının dışına çıkarmak gerekir. Foucault, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte mühim sosyal değişiklikleri göz önünde bulundurarak, bedene "gaddarca" uygulanan cezadan uzaklaşılmasını ve alıkoyma cezasının yerleştirilmesini araştırır. İleri burjuva-kapitalist toplumda mülkiyet suçları karşısında şiddet uygulamaktan her zaman imtina edilir; hırsızlık ve dolandırıcılık, öldürme ve yaralamanın yerini alır. Aynı zamanda, suçun kendi içindeki örgütlenmesi de değişir; büyük çeteler etkin bir şekilde çalışan hukuki yaptırımların baskısıyla ya dağılır ya da bireysel veya amatör eylemlerle yetinirler (1975a, 96).

Lâkin "illegalite ekonomisindeki" bu "kayma", verili suç yapısında bir değişimi temsil etmez; daha ziyade, illegal pratiklerin kendilerinin yeniden değerlendirilip tanımlandığı "dairesel bir gelişmeye" (1975a, 99) işaret eder. Çapulculuğa karşı mevzuatın ağırlaştırılmasının, hırsızlığın karşısında hukuk

pratiğinin sertleşmesinin ve polis aygıtının kusursuzlaşmasının nedeni suça dair değişen tavır değildir; mülkiyet suçlarının niceliksel artışı ve cezai kovuşturmanın yeniden bunlar üzerine yoğunlaşmasının da mevzu bahis olduğu söylenemez. Değişime yol açan belirleyici faktörü Foucault, daha çok, "illegaliteye karşı yürütülen başka bir politikada" (1975a, 104) bulur. Dolayısıyla, şiddet suçlarının ağır yükünün mülkiyet suçlarına aktarılması münferit bir şey olarak görülemez; bilakis, "üretimin gelişmesi, zenginlerin çoğalması, mülkiyet ilişkilerinin hukuken, ahlâken yeniden değerlendirilmesi, daha keskin gözetim yöntemleri, nüfusun daha titizlikle araştırılması, daha iyi zapt etme, el koyma ve soruşturma tekniklerinden menkul karmaşık mekanizmanın" (1975a, 99) bir parçasıdır.

Foucault, suç yapısındaki bu tarihsel değişimlerin ve bedene uygulanan cezaya karşı 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya konulan hümanist reformcuların eleştirileri arasında "stratejik bir uyum" (1975a, 99) olduğunu öne sürer. Reformcuların geleneksel hukukta tenkit ettikleri şey, cezanın aşırılığıdır – "...fakat daha çok bir kuralsızlık, cezai gücün yanlış kullanımı olarak görülen bir aşırılık" (1975a, 99/100). Eleştiri, cezanın gereğinden fazla oluşundan çok eksik oluşuna saldırır. Kralın yargı sistemi, pek çok bağımsız, birbirinden habersiz ve birbirini etkisizleştirmiş birimden müteşekkildi ve toplumun bütününü zapt edecek beceriye sahip değildi. Ceza hukuku, sadece birimlerin arasındaki yetki çatışmaları ve kişisel çıkarlar yüzünden bölümlere ayrılmadı; bu bölümlere ayrılmaya dayalı kurallı ve tutarlı ceza pratikleri, çeşitli örfü hukuk uygulamalarını ve farklı yaklaşımları ve yanı sıra, aflar, ceza azaltımları, ayrıcalık sağlamalar ve buna benzer yollarla gerçekleşen krala ait iktidarın sayısız müdahalesini de engelledi (1977m, 139/140).

Reform önerilerinin odak noktasında cezai yaptırımın bu eşzamanlı bölümlenme ve farklılaşması vardır: "Reformcuların eleştirilerinde, dolayısıyla, iktidarın zayıflığı ya da zorbalığından çok hatalı ekonomisinden söz edilir" (1975a, 101). Yani, reformun daha adil veya "insani" prensiplere dayalı yeni bir ceza hukuku kurmakla pek ilgisi yoktur. "Amacı, daha ziyade, yeni bir cezalandırma 'ekonomisi' kurup, hem ayrıcalıklı ellerde toplanmasının hem de birbiriyle ihtilaflı merciler arasında bölünmesinin önüne geçmek amacıyla ve toplumsal bünyenin her karışına etki edebilecek şekilde, gücün daha iyi dağıtılmasını temin etmek olmuştur" (1975a, 102).

"İktidarın ekonomisi" ile Foucault sadece farklı bir aracı aynı amaç için kullanmayı veya aynı aracı farklı amaç için araçsallaştırmayı kast etmez; söz ettiği, hem hedef tespitinin hem de araç kullanımının değiştiği bir hareketlenmedir. Devrim öncesi Fransa'da [*Ancien Régime*] kuralın uygulanmaması, emirlere riayet edilmemesi veya kararnameler, toplumun işleyişi için gerekli politik ve ekonomik koşullardı. Tüm bunlar, kurumsallaşmış istisnalar olan ayrıcalıklı bireylere ve gruplara imtiyaz sağlamış ve kararnamelere ve yasalara karşı kitlesel itaatsizliklere yol açmıştı. İllegalite, özel bir toplumsal grupla sınırlı değildi; aksine, toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmişti. 18. yüzyılın ortasından itibaren ekonomik zenginliğin artması ve yoğunlaşmasıyla ve nüfusun hızla çoğalmasıyla süreç tersine dönmeye başladı. Hukuki-politik baskı toplumundan emek araçları ve ürünlerinin temellük edildiği ekonomik topluma geçişle birlikte, illegal ekonomi genel toplumsal gelişmeyle eşitlendi: Metalara karşı gerçekleştirilen hukuksuzluklar, hukuka karşı gerçekleştirilenlerden ayrıldı, "yağmacılık ve hırsızlık, gitgide, kaçakçılık ve gümrük memuruyla silahlı çatışmaya dönüştü" (1975a, 107). Kar edilebilir illegallikler alanı burjuvaya ayrılmışken, sıradan halk metalarla yetinmek

durumunda kalmıştı. Hukuksuzluğun değişen yapısıyla cezai sistemin rolü de değişti; artık tüm yasadışılıkların yok edilmesinden sorumlu değil, onları birbirinden ayırmakla yükümlü bir aygıt haline geldi (1975a, 113).

Foucault'nun tezi, ceza reformunun geleneksel yaptırım mekanizmalarına dair eleştirisiyle "egemenin üstünlüğüne karşı mücadelenin, yasa dışılıkların 'aşağılığına' karşı güçlükle elde edilmiş ve sürdürülmüş mücadeleyle buluştuğu bu mekanizmalardaki yerini almış" (1975a, 111) olduğudur. Aşağılık ve üstünlük arasında, egemenin mutlak üstünlüğünü tebaasının görece serbestîsiyle birleştiren karmaşık bir ilişkiler ağı vardı: "...Egemene göze çarpan, sınırsız, kişisel, kuralsız ve istikrarsız bir iktidarı bırakan monarşik egemenlik, tebaaya da istikrarlı bir yasadışılık için serbest alan sağlamaktaydı: Bu durum, adeta, bu iktidar biçimiyle ilintiliydi" (1975a, 111).

Kralın ayrıcalıklarının eleştirisi, sınırsız bir iktidar ve ihlaller rejiminin arasındaki bu ilişkiden ötürü, yasadışılıkların yerleşmişliğine de karşıydı. Reform önerisinde, cezai yaptırımın sınırlandırılması ve halkın illegal etkinlikleri hususunda etkin hale getirilmesi dile getirilmekteydi.[41] Reform projesinde amaçlanan hümanist cezalandırma, yeni bir "hassasiyetten" ileri gelmez; daha ziyade, burjuva-kapitalist toplumun politik zorunluluklarını hesaba katan, şiddetin etkilerini kontrol eden lüzumlu bir düzenleme ihtiyacından kaynaklanır: "İnsancıl-

[41] Bu sebepten, ceza hukuku reformunda işkenceye karşı mücadeleye stratejik bir önem atfedilir: "...İşkencede, egemenin sonsuz iktidarı ve halkın yasadışılığının mütemadi tehdidi açıkça birleşmiştir" (1975a, 113). Kamusal infaz ve işkence seremonileri, halkın "muğlâk" rolünden dolayı korkutucuydu. Bir taraftan, egemen iktidar icrası temaşasının izleyicisi olarak halka ihtiyaç duyulurken; öte taraftan, yargının zulümle uygulanışı sıklıkla isyanlara ve suçlularla dayanışma gösterilerine sebep olmaktaydı (1975a, 75-90).

lık" suçun failine duyulan saygıyla ilgili değildir; aksine, cezanın yeni "ekonomik" rasyonelliğinin adıdır (1975a, 116/117).

3.2.2. Sınıflar Hukuku ve Suça Eğilim

18. yüzyılın sonunda ceza hukuku reformu, feodal-mutlakiyetçi toplumun zamana ait koşullarının ortaya çıkardığı illegallik sistemine karşı başlatılan savaştan doğdu. Reform, hem cezalandırmayı genele yayan hem de cezai yaptırımı sınırlandıran ve hesaplanabilir kılan kamusal bir cezalandırma fikrini kavramsallaştırdı. Buradan hareketle reform, herhangi bir yasa ihlalinin gözden kaçırılmaması için cezaları vatandaşların zihinlerine iyice kazıyan "cezalandırmanın işaret tekniğini" [*Zeichentechnik der Bestrafungen*] kullandı (1975a, 131). Ne var ki, her şeyden önce bir "ideolojik şiddet" (1975a, 131) şeklinde işleyen bu "ceza toplumu" ütopyası, 1789 yılından 1848 yılına kadar süren toplumsal çatışmalar göz önünde bulundurulduğunda yetersiz kaldı. 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilirken halkın yasa dışılığı, bu ceza anlayışının tutarlı bir şekilde politik icrasını engelleyen yeni bir boyuta ulaştı.

Yasa suistimallerinin bu yeni özelliği, ilk olarak, genel politik yelpazeye yerleşik olmasıydı: (sözgelimi vergi ödemeyi ve zorunlu askerliği reddetme gibi) belirli yasa dışı pratikler, devrim ortamında politik hareketlere evrilir; diğer taraftan, bazı politik hareketler de belirli illegallik biçimlerinden faydalanır. Öyle ki, örneğin, kral yanlısı hareket çiftçilerin ayaklanmasını mülkiyet, din ve zorunlu askerlikle ilgili yeni yasalara karşı kullanmıştır.

İkinci özellik, illegal pratikler ve sosyal mücadeleler arasındaki bağlantıdır: "Mücadelelerde pek çok illegalite vuku bulur; böylece yasalar ve yasa koyucu sınıflar reddedilir" (1975a, 353). Mücadeleler bundan böyle vergi tahsildarlarını, sermayedarları ve kralın temsilcilerini hedeflemez; daha

ziyade, toprağın yeni özel mülkiyet sistemine ve tekstil atölyeleri ve fabrikalardaki sömürüye karşı mücadele edilir: yeni yasaları dayatan toprak sahiplerine karşı, ücretleri düşüren, çalışma zamanını artıran ve işçilerin birliğine ket vuran fabrikatörlere karşı.

Üçüncü olarak, yasadışılıkların örgütlenme biçiminin değişmiş olmasıdır. 18. yüzyıl içerisinde dışlanmışların ve yalnızlaştırılmışların meselesiyken, 19. yüzyıla geçiş ile birlikte başka bir biçim kazanmıştır. Mülkle ve zorunlu askerlikle ve ücretlerin ve çalışma terkibinin düzenlenmesiyle ilgili yeni yasalar sebebiyle, isyanlar, şiddet olayları ve hırsızlıklar ve benzerleri vasıtasıyla "burjuva düzenini" tehdit eden bir çiftçi yasadışı oluşumu ve bir işçi suç örgütü kurulmuştur (1975a, 351-354; 1973e, 435/436; 1973g, 214-216).

Halkın yasadışılığının bu üç şekilde genelleşmesinde ve bir araya gelişinde, "ayrıca bu yasadışılıkların genel politik yelpazeye dâhil olmasının, (onların) sosyal mücadelelerle ilişkisinin ve yanı sıra suçun çeşitli biçimleri ve seviyeleri arasındaki etkileşimin de rolü vardır" (1975a, 354). Bu tarihsel süreçler, "sabıkalı ve isyankâr avam tabakadan duyulan korkuyu körüklemek ve barbar, ahlâksız ve yasa tanımaz sınıf mitinin doğruluğunu ispat etmek" (1975a, 384) için yeterince telaffuz edilmiştir.[42]

---

[42] Foucault, halkın illegalliğinin yaygınlaşmasının, 19. yüzyıl başında taslağı çizilen ceza teorisinde yapılacak kapsamlı bir değişikliğe uygun ortam oluşturduğunu düşünür. 18. yüzyılda ceza teorisi, suçun, çıkarlar ve tutkular tarafından kontrol edilen, herkesin işleyebileceği genel bir şey olduğu varsayımından doğmuşken; 19. yüzyılda bu tez, yasaların ihlalinin neredeyse çoğunlukla belirli bir sosyal sınıfın gerçekleştirdiği bir eylem olduğunu savunur. Önceleri suçlunun tüm sınıflarda bulunduğu düşünülürken; bu yeni durumda, suçlu yalnızca aşağı sınıfta aranır (1975a, 354-356). Ayrıca bu çalışmanın 2. Bölümünün 3.3.2. numaralı ayrımıyla birlikte değerlendiriniz.

Bu koşullar altında hapishanenin "başarısızlığının" kendi politik-stratejik anlamı vardır:

> "Hapishanenin ve genel olarak cezaların, yasa ihlallerini ortadan kaldırmaya değil de, onları ayırmaya, dağıtmaya, onlardan yararlanmaya yönelik olduklarını; yasaları çiğnemeye hazır olanları pek de öyle itaate zorlamaya değil de, yasa çiğnenmesini genel bir boyun eğdirme taktiğinin içinde düzenlemeyi hedeflediklerini varsaymak mümkündür. Bu durumda, cezalandırma sistemi yasadışılıkları yönetmenin... bir biçimi olacaktır. Böylece, cezalandırma sistemi sadece yasadışılıkları "bastırmak"tan ibaret olmayacak; onları farklılaştıracak, yasadışılıkların genel "ekonomisi"ni garantileyecektir"* (1975a, 350/351).

Bu bağlamda Foucault "sınıflar hukukundan" [*Klassenjustiz*] (1975a, 351) bahsettiğinde, sadece belirli sınıflara hizmet eden, onların çıkarları doğrultusunda araçsallaşan yasaları kast etmez; yasadışılıkların hukuk tarafından oluşturulup tatbik edilen sınıflandırılması ve sistematikleştirilmesi, yalnızca varolan egemenlik süreçlerini resmetmekle kalmaz; yanı sıra, yeni egemenlik mekanizmaları üretir ve onları teşvik eder. Hukuk aygıtı, sınıf çıkarlarının lekelemediği, yansız bir birlik değildir. Bundan ziyade, egemenlik biçimleri hâlihazırda bu aygıtın içeriğine ve işlevine kazınmış durumdadır: "yasal cezalar küresel yasadışılık stratejisinin bir parçasıdır" (1975a, 351, Deleuze 1986a, 45/46).

Ayrıca, hapishanenin "verdiği hizmet", eşitlikçi bir görev icrasına, herkese aynı şekilde davranılan ve tüm ihlallerde uygulanabilen bir cezalandırma biçimine değil, aksine, ayrım-

---

* Revize ederek Mehmet Ali Kılıçbay çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge. (ç.n.).

cı bir stratejiye dayanır. Hapishane, ihlallere karşı aleni ilgisizliğinde belirli bir illegallik biçiminin, *suça eğilimin* vurgulanmasına ve bir kenara ayrılmasına olanak sağlar: "Hapishane, sembolik olarak bütün ötekileri kapsar görünen, diğer yasadışılık biçimlerini göz ardı etmesine ve hoşgörü göstermesine izin veren bir yasadışılık biçimini betimler, ayrıştırır ve altını çizer. Hapishanenin ortaya çıkardığı bu yasadışılık biçimi suça eğilimdir" (1975a, 356).

Dolayısıyla, belirli bir grup yasadışılığın suça eğilim şeklinde tertiplenmesi, yasa ihlallerini yok etmeyi değil, onları ayrıştırmayı hedefleyen bir politik stratejiyi tarifler. Bu (stratejik) zemin göz önünde bulundurulduğunda, hapishanenin "hatasından" veya "başarısızlığından" bahsetmek yanlış olur. Tam tersine, suça eğilimi ve suçlu özneleri imal etmekte başarılı olan, bizzat hapishanedir. Öte taraftan Foucault, hukuki kayıtlar ve politik-stratejik kategorilerin arasındaki farkın altını çizer: "Böylece, hukuki yan, yasal olanı yasa dışı pratiklerden ayırırken, stratejik yan da yasadışılık ve suça eğilim arasında kendi sınırlarını koyar" (1975a, 357; 1975c, 48-51).[43]

Fakat nasıl oluyor da hapishane, ortadan kaldırması gerekirken suçluluğu imal ediyor? Bu noktada da Foucault, işlevselci açıklama perspektifinden uzak durur: Suçluluğun ve suça eğilim üzerine kurulu bir ortamın üretimi planlanan bir şey değildi; aksine, hapishane sisteminin öngörülmemiş bir sonucuydu. 19. yüzyılın 30'lu yıllarından itibaren bu istenmeyen ve negatif etki yenilikçi bir strateji ile pozitife çevrildi. Bu da, suça eğilim olarak tespit edilen yasadışılığın pek çok poli-

---

[43] "Yasanın ihlali bir kaza, az çok önlenebilecek bir eksiklik değildir. Bilakis, toplumun işleyişinde, genel stratejisi içerisinde rolü olan, pozitif bir öğedir. Her türlü mevzuat, yasanın ihlal edilebileceği ayrıcalıklı ve avantajlı alanlar, yasanın yok sayılabileceği başka alanlar, ihlallerin cezalandırılacağı daha başka alanlar kurar" (1975c, 51).

tik ve ekonomik fayda sağladığını gösterdi: "Görünür" suça eğilim, öteki "gizli" yasadışılıklardan ayrıştırıldı. Yasaklar sayesinde (silah ticareti, fuhuş, uyuşturucu gibi) en kazançlılarından menkul bir yasadışı pratikler alanı oluştuğundan, bu "gizli" yasadışılıklardan kâr edildi. Nihayetinde bu gizli yasadışılıklar, suça eğilimin yem olarak ve muhbirlik için kullanılması gibi politik bir anlam kazandı ve partilere ve işçi örgütlenmelerine gizlice sızmayı sağladı. Özetle söylenebilir ki "hapishane sisteminin elinde tuttuğu suçluluk, egemen sınıfların kâr ve iktidar amaçlarına ulaşmak amaçlı hukuk dışı kestirme yolları için oluşturduğu sapkın yatırımlardır" (1975a, 361; 1977m, 121/122; Raulff 1977, 132-138).

Damgalanmış bir suçluluğun üretilmesi, ayrıca, halk sınıflarının parçalanmasını ve proletaryanın "ahlâklılaştırılmasını" da sağladı. Suçlular, özellikle, toplumun marjinal gruplarından oluşturulup sıklıkla işçi sınıfına karşı (polise destekçi, muhbir veya iş gücü rezervi olarak) kullanılırken; proletarya da, en sonunda, burjuva ahlâk ve legalite mefhumlarını ve böylelikle hırsızlık ve suça dair burjuva kanaatlerini tamamıyla benimsedi.

Baskıyı meşrulaştırmak amaçlı, işçi sınıfını sürekli katillerden, hırsızlardan ve alkoliklerden ibaret bir örgütlenme olarak gösterme çabalarına karşılık işçi sınıfı, "mücadelede gerekli bir koşul ve aynı zamanda yararlı bir araç olan, bir çeşit ahlâki püritenliği kendi için" (1974b, 63; 65/66) oluşturmaya zorlanır. Tutuklularla dayanışma, 19. yüzyılın sonuna dek tüm politik devrimlerin değişmeziydi; dolayısıyla, proletarya ve "lümpen proletarya" ya da "avam" arasındaki ayrışmalar ve çatışmalar burjuva egemenlik stratejilerinin ayrılmaz parçasıydılar (1972c, 334; 1972d, 132; 1973c, 134; 1975f, 33-41; Defert/Donzelot 1976,13).

4. Nietzsche'nin Hipotezi

*"Army'nin tarihi, bizim üretici güçlerle toplumsal ilişkiler arasındaki bağ konusundaki anlayışımızın doğruluğunu herhangi başka bir şeyden daha açık bir biçimde ortaya koyuyor [...].Burjuva toplumunun aldığı biçimlerin tüm tarihi burada çok çarpıcı bir biçimde özetlenmiştir. Eğer bir gün zaman bulabilirsen, sorunu bu açıdan işlemelisin."**

(Marx 1970, 192)

Gözetim ve Cezalandırma'***nın alt başlığı "Hapishanenin Doğuşu" ismini taşır. Fakat kitabın açıklama girişimi hapishanenin doğuşunun daha da ötesine gider. Çalışmanın amacı, hapishane kurumunun geçmiş dönemlerinin veya tarihinin ya da cezalandırma pratiklerindeki değişimin tarihsel bir değerlendirmesiyle sınırlı değildir. Araştırma nesnesinin seçimi, daha çok, bugüne dek sosyal ilişkileri belirleyen iktidar ilişkilerini tarihsel çözümleme yardımıyla açığa çıkarabilen değerlendirmenin temelini oluşturur. "Hapishanenin tarihi", mevcut egemenlik mekanizmalarını kendi tarihsel oluşum koşulları içerisinde izleyen, şimdinin teşhisine dayalı bir perspektife tabidir.

Bu soybilimsel proje içerisinde hapishane, hem paradigmatik hem de istisnai bir pozisyona sahip olduğundan, kilit bir rol oynar: Hapishane, bir taraftan, diğer pek çok

---

* Türkçe çeviri şuradan alıntılanmıştır: Karl Marks-Friedrich Engels (2003), *Seçme Yapıtlar: Birinci Cilt*, Eriş yayınları. (ç.n.).

** Türkçeye Mehmet Ali Kılıçbay tarafından yapılan çeviride ana başlık "Hapishanenin Doğuşu" olarak kullanılmıştır lakin esasen, "Gözetim ve Cezalandırma" başlığı orijinal metinin ana başlığıdır. Tekrardan kaçınmak adına yukarıdaki cümlede orijinal başlığın Türkçe çevirisini kullandım. İstisnai durumlar haricinde, yaygın kullanım bu olduğu için, kitaptan bahsedilirken "Hapishanenin Doğuşu" başlığını tercih ediyorum. (ç.n.).

toplumsal alanlarda da dayatılan iktidar teknolojisinin kendi içerisinde somutlaşmasından ötürü, *örnek niteliğinde bir öneme* sahiptir. Hapishane, toplumun tamamına nüfuz eden ve toplumun kendisini bir hapishaneye çeviren mekanizmanın bir parçasıdır. Buna ilaveten, toplumun bir "hapishane takımadası" (1975a, 285) olarak inşa edilişi hapishanenin toplumsal kabulünün ön koşuludur: "Hapishane hücrelerinin [...] modern kapatılma mekânına dönüşmesinde şaşırtıcı olan nedir? Şaşırtıcı olan, hapishanenin hepsi de hapishaneleri anımsatan fabrikalara, okullara, kışlalara, revirlere benzemesidir" (1975a, 292; 1973e, 439/440).

Öte yandan hapishane, disiplinin sürekliliğinde *özel bir yere* sahiptir. Okul veya fabrikadan, hastaneden veya ordudan daha fazlası olarak hapishane, "disipline dayalı diğer kuşatma prosedürlerini en uçlara" taşıyan "disiplinlerin bütünüdür" (1975a, 301/302). Hapishanenin esas önemi, disipline dayalı teknolojiyi kapsamasında ve disipline dayalı çeşitli yöntemin ve modelin tüm yönlerine "yoğunlaşmasındadır": "...bireysel soyutlamanın ve hiyerarşinin siyasal-ahlâki şeması: zorunlu çalıştırmayla uygulanan gücün ekonomik modeli; tedavinin ve normalleştirmenin teknik tıbbi modeli. Hücre, atelye, hastane."* (1975a, 328, 318). Bu nedenle hapishane, "bu disiplinler çağının... zirvesidir" (1975c, 49).

Hapishaneye dair bu iki görüş "iktidarın soybiliminin" çerçevesini belirler ve bir dizi çözülmesi zor problemi de beraberinde getirir. Foucault, anlaşılan o ki, hapishaneden ileri gelen modern iktidar süreçlerinin belirlenim yasalarının, disiplin altına alma araçları olarak kendi teknolojik maddeselliği içerisinde incelenebileceği tezini savunur. Hapishane örneğinin kendisinin, modern toplumların genel karakteristiği sayı-

---

* Mehmet Ali Kılıçbay çevirisi revize edilerek kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge. (ç.n.).

lan bir iktidar teknolojisi üzerinde analitik açıklıkla çalışmaya izin verebileceğini varsayar Foucault. Güncel iktidar ilişkilerinin açıklanması adına bu konuya ilişkin meseleleri ayrıntılarıyla incelemeye geçmeden, öncelikle, Foucault'nun hangi açıklama girişimlerine karşı kendi kuramsal araçlarını kullanmaya çalıştığını açıkça ortaya koymak istiyorum.

4.1. Baskının ve İdeolojinin Ötesinde: İktidar-Bilgi Kavramı

İktidarın teknolojik kavramlar altında incelenmesi, iktidar kurumlarından ve iktidar sahiplerinden iktidar ilişkilerine doğru bir perspektif değişimine izin verir. Böylelikle, iktidarın ilişkisel niteliği çözümlemenin odağı haline gelir. İktidarın teknoloji olarak tariflenmesi şu demek değildir: Hangi teknolojiler iktidarı etkin bir şekilde kullanır; aksine şudur: Hangi teknoloji iktidardır?[44] Bu nedenle Foucault, kimin iktidar sahibi olduğu veya iktidarın nerede yoğunlaştığından çok, iktidarın nasıl "işlediği" sorusuyla ilgilenir.[45]

---

[44] Bu kuramsal perspektife başından beri eşlik eden rahatsızlıkların ve yanlış anlamaların sebebi, Foucault'nun geleneksel olarak doğanın egemenliğine mahsus olan teknoloji kavramını insanlar üzerinde kurulan egemenlik anlamıyla genişletmesidir. Hiç değilse modern biçimiyle doğanın ve kaynakların özel bir biçimde veya şekilde hâkimiyet altına alınması olarak görülen bu ikinci anlamı Foucault, ilk anlamıyla bağını tamamen kopartacak şekilde ortaya koyar. Politik teknoloji kavramı, insanı, kendisini dışarıda bırakan bir tekniğin karşısında konumlandıran düşünce biçimine karşı, "...bilimsel ve teknik dünya her nasıl ise, aynı sistematik örgütlenmenin ve dolayısıyla aynı kategorilerin parçası olan düşüncelerimizin, yaşamımızın, var olma şeklimizin ve hatta gündelik varoluş kipliklerimizin de bu dünyayı temsil ettiğini" (1966d, 518; Gordon 1980, 238) göstermek amaçlı kullanılır.

[45] Fakat bu siyasi sorumluluğu tanımlamanın önemsiz veya lüzumsuz olduğu anlamına gelmez. Foucault sadece bu adımın kendi başına yeterli olmayacağını göstermeyi ister: "...'iktidarı kim uygular?' sorusunun, bir diğer soru olan 'bu nasıl oluyor?' sorusu cevaplanmaksızın cevaplanabile-

İktidarın işleyiş biçimine dair sorunun siyaset kuramı içerisinde, özellikle *iki* (tamamlayıcı) cevabı var: iktidar, fiziki bir baskılama ve/ veya ideolojik manipülasyon şeklinde (başlangıçta) baskı ve (ardından) ideoloji olarak; şiddet, zorbalık, dışlama, engelleme, hile ve benzeri olarak etki eder. "Hapishanenin tarihi", esas itibarıyla, bu kategorilerin seçiciliğini ve sınırlılıklarını gösterme amacını güder. Hapishaneyi, diğer iki "cezalandırma biçiminden" farklılaşan, yeni bir cezalandırma pratiği olarak çözümler: Bir tarafta bedene uygulanan ceza ve diğer tarafta "işaret tekniği" olarak ceza. Bu yüzden hapishane, ne bedenin baskılanmasına ne de tahayyüllerin manipülasyonuna indirgenebilir; bilakis hapishanenin yeni iktidar teknolojisi, yeni disiplin teknolojisi içerisinde yeri vardır; bu teknoloji, faydalı bireylerin üretimini hedefler: beden hareketlerinin ve davranış biçimlerinin öğrenilmesini, teamül eğitimini ve zaman-mekân tahayyüllerinin biçimlendirilmesini hedefler. Buna mukabil, iktidar teknolojisi, bu bireyleri tanımayı, yeteneklerinin elverişliliğini ve sınırlarını ölçmeyi, bu bireylerin değişim koşullarını araştırmayı, "normalliklerini" kategorize etmeyi ve buna benzer diğer eylemleri mümkün kılan bir bilginin üretimini de gereksinir. Bahsi geçen bu teknoloji, negatif kavramlarla tariflenemeyen, bizzat "pozitif" bir sınıflandırmayla çözümlenmesi gereken "politik bir anatomi" oluşturur (karşılaştırınız: 1975a, 34, 250).

---

ceğini sanmıyorum. Elbette iktidarın kimin yetkesi altında uygulandığını ortaya koymalıyız; sözgelimi, vekillere, başkanlara, baş sekreterlere ve benzerlerine dikkatimizi vermeliyiz tabii. Lakin önemli olan bu değildir. Çünkü çok iyi biliyoruz ki bütün bu kimseleri, İngilizlerin dediği gibi, *decision-maker*ları [orijinalinde İngilizcedir] seçebilme noktasına erişsek bile, yine de, neden ve nasıl karar alındığını, bu kararın nasıl herkesçe kabul edilebildiğini gerçekten bilemeyeceğiz..." (1984x, 65; ayrıca karşılaştırınız: 1977f, 85).

Buna göre, Foucault'nun kuramsal stratejisi, her şeyden önce, ideoloji ve baskı kritiğinin eleştirisine dayalıdır. Lâkin bu girişimin amacı, bu eleştiri biçimlerini güçsüzleştirme veya niteliksizleştirme değildir; bundan ziyade Foucault, tam aksine, bu çözümleme modellerinin (iktidarın aracılık ettiği) sınırlılıklarının ve eksikliklerinin saptanmasıyla, yeni bir alan açmaya çalışır. Foucault, yalnızca ideoloji ve baskı kavramlarına dayalı bir eleştiri stratejisinin disipline dayalı teknolojinin "üretkenliğini" ve "pozitifliğini" gereğince anlayamayacağını iddia eder. Foucault'nun birbirinin peşi sıra gelen karşı çıkışlarını görürüz.

İlk olarak *ideoloji* kavramına bakacak olursak; pek çok ideoloji kritik yaklaşımı, "maddi olmayan" fikirlerin, zihniyetlerin, tahayyüllerin ve benzerlerinin "maddesel" pratiklerden, maddi olmayanların maddesel olanlardan "devşirilmek" veya maddi olmayanlarla maddi olanlar arasında "aracılık edilmek" amacıyla ayrıldığı bir alt yapı-üst yapı betimlemesiyle hareket eder. Böylelikle, bir yeterlilik ilişkisi problemi veya "hakiki hakikati" bilme meselesi ortaya çıkar: Sadece "uygun temsil" olanağı varsayımından yola çıkıldığında, dünyanın "yanlış bir şekilde" görselleştirilmesinden söz edilebilir. İdeoloji-kritiğin bakış açısına göre, iktidar ilişkileri yanlış, çarpık veya yanıltıcı fikirlerin aracılık ettiği bir bilinç üzerinden etki eder. Foucault eleştirisini bu varsayımın her iki önermesine de yöneltir: fikirlerden ve hakikatten maddesel kopuş düşüncesi ve iktidar çözümlemesinin bilinç süreçlerine yoğunlaşması:

İlk olarak, böyle bir ideoloji kavramsallaştırması bilim ve ideoloji ikili karşıtlığını varsayar. Buna göre ideoloji, bilim statüsüne erişemeyecek veya erişmemiş yanlış ya da kusurlu düşüncelerin bir araya gelişidir. Fakat Foucault, tam tersine, tam da bu "bilimin bilimdışılığıyla" ilgilenir (1976g, 87). Bu da, belirli söylemlerin ne şekilde bilimsel niteliğe sahip olduğu (ve diğerlerinin bu nitelikten yoksun bırakıldığı) ve (insan)

bilimlerinin özgün kurumsal ve sosyal pratikler içerisinde ne şekilde oluştuğu meselesidir. Foucault'nun ele aldığı konu, disipline dayalı bilginin "yanlışlığı" değil; bilakis, belirli bir tarihsel bağlamda "doğru" oluşudur.

İkincisi, Foucault'nun eleştirisi, bu düşüncenin temelini oluşturan bilincin üstünlüğü fikrine karşıdır. Disipline dayalı teknolojide bilinç, iktidar uygulamak için hedeflenen alan olmaktan çok, bedenin terbiye edilmesini amaçlayan "politik anatomide" aracı veya düzenleyicidir. Buna bağlı olarak iktidar, "ruhanileştirme"den çok "bedenselleştirme" (1977d, 43) üzerinden hareket eder. Bu sebepten, Foucault'ya göre, ideoloji mevzusu öne sürülmezden önce, beden ve bedene uygulananlar konusu "maddesel bir şekilde" incelenmelidir (1975g, 108; 1974d, 672). Görünmez bir şekilde uygulanan iktidar fikri, iktidar süreçlerinin esas işleyişini "görünmezleştirir", hâlihazırda burjuva-kapitalist toplumsallaşmanın ayrılmaz bir parçası olan bir kurguyu, bilincin ve özgür iradenin üstünlüğü kanaatini yeğinleştirir ve tekrardan üretir.[46]

İdeoloji-kritik ile kıyaslandığında Foucault, uzun zaman çalışmalarında kullanmış olduğu *baskı* kavramından kopuş yaşarken "daha büyük zorluk" (1977d, 34) çekmiştir. Lâkin 70'li yıllarda Foucault, iktidarı yalnızca baskılayan iktidar olarak ele alma şeklindeki kavramsallaştırmanın sınırlılıklarının ve problemlerinin geçen zaman içerisinde daha bir farkına varmıştır.[47] Özellikle iki nokta ona yetersiz görünür:

---

[46] Foucault'nun ideoloji-kritik kavramına dair detaylı bir tartışması için bkz: 1977d, 34; ayrıca bkz.1977f, 87; 1973i, 118. Michèle Barrett Foucault'nun çalışmasını tamamıyla Marksist ideoloji-kritik geleneğinin tartışması ve neticesi olarak okur (Barrett 1991). Foucault'nun metodolojik yaklaşımı ve ideoloji-kritik fikri teşebbüs arasındaki farklılık için Jürgen Link ve Paul Veyne'in makalelerine bakınız (Link 1985; Veyne 1977).

[47] *"Deliliğin Tarihi* başlıklı çalışmamı kaleme aldığımda, bu baskı nosyonundan en azından örtük biçimde yararlandığımı iyi biliyorum. Esasında, ik-

Birincisi, baskı olarak iktidar mefhumunun fevkalade sınırlı olması ve esasen iktidarın olası etki yelpazesinden yalnızca asgari bir parçayı aradan seçip ortaya çıkarmasıdır. Çok çeşitli tahakküm, tabi kılma, mecbur etme ve ikna etme biçimini itaat buyruğuna, itaatin kendisini çözümlemesinin bir öğesi yapmaksızın, indirger. İtaat, "kendinden menkul" görülünce, baskının iktidarı kavramının içerisinde artık itaatin koşullarına ve şartlarına dair bir sorgulama yapılmaz; bu demek oluyor ki, en sonunda, iktidar yine iktidar yoluyla açıklanır. Dolayısıyla baskı kavramı şuna vurgu yapar: "Bu iktidarın yalnızca 'hayır' deme gücüne sahip bir iktidar olmasıdır; hiçbir şey üretecek halde değildir, ancak sınır koyma yeteneğine sahip olduğundan, temelde enerjiye karşıdır; etkili olmasının paradoksu bu olmalıdır: Boyun eğdirdiğinin de kendi izin verdiği dışında hiçbir şey yapamamasını sağlamaktan başka hiçbir şey yapamamak"* (1976a, 106; 1975g, 109).

Foucault'nun baskı kavramını dışarıda bırakmasının ikinci bir nedeni daha vardır. "Baskı altında tutma" görüşü, gerçekleşmesi şiddetle önlenen ama hiç değilse, gizli de olsa alternatiflerin varlığını öngörür. Böylece, her türden özgün ve tarihsel iktidar sürecinin kendisini "baskı altında tutacağı" doğal ve evrensel bir beden tahayyül edilir. Bu iktidar süreçle-

---

tidar mekanizmalarının ve psikiyatrinin baskı altına alıp suskunluğa ittiği söylenen bir tür canlı, konuşkan ve endişeli delilik halinin varlığını ortaya koymaya gayret ediyordum sanırım. Oysa şimdi, baskı nosyonu iktidarın tam da üretken olan yanını yakalamak açısından hiç uygun değilmiş gibi geliyor bana" (1977d, 34). [Türkçe çeviri Osman Akınhay'a aittir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı.(ç.n.)]. Bir sonraki bölümde, Foucault'nun *Bilme İstenci*'ne dek örtük bir şekilde, kuramsal olarak geride bırakmış olduğuna inandığı baskı kavramıyla çalıştığını göstereceğim. Bu meseleyle ilgili bu çalışmanın özellikle 2. Bölümün 1. Ayrımına başvurunuz.

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

rine karşı direniş, şu halde, bu "doğal" bedenin "yeniden kazanılması" veya özgürleştirilmesini hedefler. Lâkin disipline dayalı iktidar çözümlemesi, bedenin her daim "politik bir beden" olmuş olduğunu; kendi özgün biçimini bir "politik anatomi" içerisinde kazanan, talimli, hesaplanmış, bir zaman-mekân sürekliliğinde sınırlandırılmış bir bedeni işaret eder.

Baskı altında tutma mefhumu ve iktidarın etkilerinin altında veya ötesinde bedenin "keşfinin" eleştirel alternatifleri, böylece, iktidar biçimlerinin esas hareket yöntemlerinin anlaşılmasını güçleştirir. Bu alternatifler, tahrip edici potansiyeli her daim iktidar tekniklerinin tarihsel bir ürünü olagelmiş "doğal" bir bedende konumlandırır: "Deliliğin –ya da suç işleme eğiliminin veyahut suçun– bize mutlak bir dışsallıktan söz söylediğine inanmak bir yanılsamadır. Bir delinin bedbahtlığından ya da bir suçlunun şiddetinden daha toplum içi olan bir şey yoktur, hiçbir şey toplumun iktidar etkilerinin bunlar kadar içinde değildir. Başka deyişle, her zaman toplumun içindeyiz. Marj, bir mittir..."* (1976g, 85/86; 1975a, 42; Raulff 1977, 48-51; Deleuze 1986a, 43-45; Rajchman 1986, 84-93).[48]

Foucault'nun ideoloji ve baskı mefhumlarına eleştirel bir şekilde yaklaşıyor olması, yine de, tam tersi bir biçimde, ideolojik aldatmacanın veya fiziki baskının varlığını inkâr ettiği

---

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[48] "'Doğalcılık' dediğiniz, bana göre, iki şeye tekabül eder: Birincisi, iktidarın şiddetinin ve aldatmacasının etkisi altında, şeylerin kendi ilkel canlılıklarını yeniden keşfedebilmek gerektiğini söyleyen belirli bir kurama, fikre: tımarhane duvarlarının arkasında deliliğin kendiliğindenliğini; cezai sistemin düzlüğü sayesinde suça eğilimin yaratıcı kargaşasını, cinselliğin yasaklanmasıyla arzunun saflığını. İkinci olarak da belirli bir estetik-ahlâki seçime: kötü, iğrenç, sefil, kısır, monoton, ölü olan iktidarken, üzerinde iktidarın icra edilenler iyi, gerçek ve muhteşemdir" (1977k, 191).

anlamına gelmez. Bu olguların varlığı Foucault için daha çok tarihseldir (örneğin karşılaştırınız: 1977b, 8; 1983h, 530). Dolayısıyla, ideolojinin ve/veya baskının politik birer araç olduğunu inkâr etmesi de söz konusu değildir. Lâkin bundan ziyade Foucault, iktidarın bu kipliklerinin iktidarın tüm etki alanını kuşatmadığını göstermeye niyetlenir ve sadece iktidarın "negatif" etkilerine yoğunlaşan modelleri seçici bir gözle incelemek ister. Peki, baskı ve ideoloji ikilisine atıfta bulunmaksızın, iktidar ilişkilerinin "üretken" ve "pozitif" niteliği nasıl çözümlenir? Foucault'nun bu soruya yanıtı yeni bir kavram geliştirmek olmuştur: (başlangıçta) baskı ve (ardından) ideoloji yerine Foucault, *iktidar-bilgi* ("pouvoir-savoir") kavramını koyar:

> "İktidar ilişkileri... bilgi bakımından yalnızca kolaylaştırıcı ya da engelleyici bir rol oynamaz... İktidar ve bilgi, yalnızca çıkarların ya da ideolojilerin etkisiyle birbirine bağlanmış değildir. Bundan ötürü asıl sorun, iktidarın, bilgiyi nasıl kendine boyun eğdirdiği ve kendi amaçları için kullandığı ya da onu avucuna aldığı ve ona içerikler ve ideolojik sınırlamalar kabul ettirdiği değildir yalnızca. Hiç bir bilgi, varlığı ve işlevi bakımından öteki iktidar biçimlerine bağlı olan bir iletişim, saptama, toplayıp biriktirme ve yer değiştirme sistemi olmadan oluşamaz ve bu sistemin kendisi de bir iktidar biçimidir. Buna karşılık, hiç bir iktidar bir bilgi üretimi, edinimi, dağıtımı ya da elde tutulması olmaksızın etki gösteremez. Bu düzeyde, bir yanda bilme öte yanda toplum ya da, bir yanda bilim öte yanda devlet yoktur, ama 'iktidar-bilgi'nin temel formları vardır'"*(1972h, 198/199).[49]

---

* Selahattin Hilav (Michel Foucault, 1993, *Ders Özetleri 1970-1982*, İstanbul: Yapı Kredi) çevirisi revize edilerek kullanılmıştır. Hilav, Wissen (*Savoir*) için "bilme" karşılığını kullanıyor fakat ben, diğer kaynaklar ve referans kitapları incelemem sonucu, kitap boyunca Wissen (*Savoir*) için "Bilgi" ve Erkenntnis (connaissance) için "bilme" karşılıklarını kullanıyorum. (ç.n.).

İktidar-bilgi "geçici varsayımı" ya da "analiz örüntüsü"nün (1990b, 33) Foucault için, her şeyden önce, metodolojik bir anlamı vardır. Tarihler üstü bir şemaya değil, daha çok, kurama dayalı özgün bir stratejik çabaya hizmet eder. Bu buluşsal [*heuristich*] ikilinin amacı, hem bilmenin hakikati sorunsalının hem de egemenliğin meşruluğu meselesinin üstesinden gelmek için "sistematik bir değer reddi" (1990b, 32) oluşturmaktır. Bunu başarmak için Foucault, iktidar ve bilgi arasındaki dışsal bir ilişkinin varlığı fikrini kırar ve iktidarın bilgiyi nasıl "etkinleştireceği" veya "kullanacağı" ve tersi şekilde, bilgi süreçlerinin nasıl iktidarı "uyandıracağı" veya "koruyacağı" sorununu ortaya çıkaran bir araştırma perspektifini değerlendirmeye alır.

---

[49] İlk olarak Foucault'nun 1971/72 Collège de France derslerinde bahsi geçen iktidar-bilgi kavramı bir dizi metodolojik değişim geçirmiştir. Fransızcada özellikle askeri, tıbbi ve hukuki bağlamlarda başvurulan *dispositif* ("le dispositif") kavramı, *Bilginin Arkeolojisi*'nden sonra gelen mühim kuramsal gelişmeyi gösterir. Bir dispositif, söylemi, kurumları, aygıtları, yasaları, bilimsel iddiaları ve benzerlerini birbirine bağlayan heterojen bir birliktir. Öğeler, ağ içerisindeki konumlarını ve işlevlerini değiştirebilseler de, yine de ortak bir "stratejik tahakküme" (1977m, 120) tabilerdir. Önceki çalışmalarından ve terminolojilerinden ("episteme", "ifade", "söylem") farklılıklar arasında, ilk olarak, söylemsel olmayan öğeleri de içeren daha kapsayıcı kavramların gelişimi vardır. Öte taraftan, çözümlemenin stratejik yönü de değişmiştir: "Dispositif şudur: Bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri. *Kelimeler ve Şeyler*'de bir episteme tarihi yazmaya uğraşırken, gene tam bir açmaza düşmüştüm. Şimdi yapmak istediğim, bir dispositif dediğim olgunun episteme'nin daha genel bir biçimi olduğudur. Ya da, episteme'nin özellikle söylemsel bir dispositif olduğunu, oysa genel biçimiyle dispositifin, unsurları çok daha heterojen bir yapı sergilediğinden, hem söylemsel hem de söylemsel olmayan bir nitelik taşıdığını göstermeye çalışmak" [Osman Akınhay çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), Entelektüelin Siyasi İşlevi, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)]. (1977m, 123, 119-125; Dreyfus/Rabinow 1982, 150; Kammler 1986, 157-162; Deleuze 1989).

Bu durum, yine de, bu tür bir problem ortaya koyma biçiminin gereksiz, aşırı veya hepten yanlış olduğu anlamına gelmez. Aksine Foucault, iktidar ve bilgi arasında ("egemenin etrafını pedagogların sardığı; kralın felsefecilerden, akademisyenlerden ve akil adamlardan tavsiye aldığı") öteden beri araçsal bir bağın varolduğunda ısrar eder. Lâkin iktidar-bilgi kavramı bu ilişkinin yeni bir niteliğini araştırır. Bu yeni nitelik, öncelikli olarak, toplumsal iş bölümünün yeni biçimlerinin ve 19. yüzyılda insan bilimlerinin sistematikleştirilmesinin, kurumsallaştırılmasının ve uzmanlaştırılmasının içerisinde bulunur: "Kol emeği ve kafa emeği ayrımının içerisinde 19. yüzyıl yeni bir şeyi beraberinde getirdi: toplum içerisinde işlevini yerine getirebilmek için bilginin belirli miktar iktidar ile donanmış olması gerekliliğini" (1973i, 119/120).

Öğretmenlerin, hâkimlerin, sosyal hizmet uzmanlarının, doktorların ve psikiyatristlerin söylemi, şu durumda, iktidar süreçlerinin dışında değildir. Araçsallaştırılabilecek bir bilgiyi tedarik etmezler, aksine, bilginin doğrudan normalleştirici işlevi vardır: Bu bilgi, normalin ve normal olmayanın belirlenmesini sağlayan ve sosyal ve kurumsal pratiklerde etkin olan normları oluşturur ve tarifler. İktidar ve bilgi ayrımı ve harici ilişkisinin yerine şu durumda "iktidara bağlı söylemlerin yerini normalleştirici söylem" (1973i, 123; 1974c, 619/620) alır. Esasen, iktidar-bilgi kavramı, belirli toplumların incelenebileceği, tarihler üstü ve genel bir kavram değildir; daha ziyade, tarihe özgü bir yolla ve insan bilimlerinin ortaya çıkışı ile ilişkilendirilerek incelenebilir. (karşılaştırınız 1990b, 32).[50]

---

[50] Foucault'nun onu takdim edişinden bu yana iktidar-bilgi kavramı pek az değişikliğe uğramıştır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, sadece iktidar ve bilginin paralelliğinden değil, ayrıca birbirine içkinliğinden de bahseder: "Belki de, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek

Foucault'nun temel varsayımı, çalışmanın vurgusunda kuramsal bir kaymayı ve iktidar ile bilgiyi birbirinin tam zıddı olarak gören eleştiri geleneğinden bir kopuşu işaret eder: Tıpkı bilginin iktidarı maskelemediği veya dışavurmadığı gibi iktidar da bilgiyi sınırlamaz ya onu engellemez. İktidar, bilginin oluşumunun önüne geçmez veya onu yok etmez; aksine onu tahrik eder ve üretir. İktidar-bilgi kavramı yalnızca iktidar ve bilgi arasındaki ilişkinin dışsal olduğu görüşünü boşa çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda bu kavram yardımıyla Foucault, hiyerarşik bir alt ve üst sıralama ilişkisi ya da tarihsel tümdengelim fikrinin de eleştirisini yapar: Ne iktidar süreçleri bilgi biçimlerini öyle kolayca uygular, onlardan yararlanır veya benzer diğer eylemlerde bulunur, ne de iktidar biçimleri bilgi kurumlarına indirgenebilir ya da onlara atfedilebilir. Foucault, buna benzer her tür tek nedenli açıklama

---

gerekmektedir. Daha çok, iktidarın bilgi ürettiğini (ve bunu yalnızca bilgiyi yararlandığı için teşvik ederek veyahut da yararlı olduğu için uygulayarak yapmadığını), iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir" [Mehmet Ali Kılıçbay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge. (ç.n.)] (1975a, 39).

Foucault'nun iktidar çözümlemesinde iktidar-bilgi kavramının kuramsal tarihi izleğinin detaylı bir tasviri için veya kavramın "epistemolojik hâkimiyet" görüşünün eleştirisi olarak kuramsal stratejik önemine dair bkz. 1986, özellikle 12-19 veya Rouse 1994.

Foucault iktidar ve bilgi ilişkisinde üç farklı tarihsel tipten bahseder: (Yunan antikçağında hukukun uygulanışında ve parasal işlemlerin düzenlenişinde matematik ve fizik ile aynı prensiplerin benimsendiği) *ölçme*, (geç ortaçağda yargıya varmak amaçlı gerçekleştirilen tahkikat tekniklerinden uyarlanan doğa bilimleri eğitimi olarak) *soruşturma* ve insan bilimleriyle birlikte evrimleşen ve hiyerarşik gözetim ile tektipleştiren müeyyideleri birleştiren *tetkik etme*. (1972h, 199-201; 1975a, 238-250; 289-292; Raulff 1977, 64-68, 28-30).

şemasının ya bilginin önceliğini ya da iktidarın üstünlüğünü yaratmak istediğinden şikâyet eder ve bir "içkinlik yasasını" (1976a, 119) yeğler: Bilgi tertiplerinin oluşumu, olası nesneleri "tesis eden" iktidar ilişkileri alanını takip eder. Tersi olsaydı, bilgi tertibi önceden bilişsel olarak üretildiğinden, yalnızca iktidar süreçlerinin hedefi olacaktı (1975f, 44/45).

İktidar ve bilgi arasındaki ilişkilere dair görüş yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir. İktidar-bilgi kavramı açık ki iktidar ve bilgi arasındaki her türden farklılığı ortadan kaldırmayı önermektedir. Foucault'nun yöntemsel yaklaşımı, iktidar-bilgi kavramı ile gidilen yolun geleneksel bilgi ve iktidar karşıtlığının sorgulanmasından, bu ikisinin birbiriyle özdeşleşmesine mi vardığı sorusunun sorulmasını teşvik eder: Bilgi, iktidardır; iktidar da bilgidir. Esasen pek çok yorumcu Foucault'nun "içkinlik kuralını", "özdeşlik kuralı" olarak okumuş ve bu kuralı kendi bakış açılarına göre eleştirmiş veya savunmuşlardır.[51]

---

[51] İktidar ve bilginin özdeşliği görüşü, soybilimsel tarih kavramsallaştırmasıyla en az iki nedenle çelişmektedir: İlk olarak, tarihsel süreç geçmişte nasıl yaşanmışsa, yine aynı şekilde devam etmesi gerektiğini ileri sürer ve dolayısıyla geçmişin doğru bir değerlendirmesinin ve özgün bir betimlemesinin yapılmasını engeller. İkincisi, özdeşlik ilişkisi varsayımı, iktidar biçimlerinin ve eylem örüntülerinin sabitliğini açıklayamaz; zira eğer iktidar ve bilgi özdeş ise, o halde, her bilgi değişiminin doğrudan iktidar biçimlerinin değişimine yol açması gerekir. Bilgi ve iktidarın özdeşleşmesi, iktidar süreçlerinin ve bu süreçlerin bilgi biçimleriyle ilintili olarak farklılaşmalarının özgünlüğünü ortadan kaldırır; öyle ki, bu şekilde ne bilginin bilme etkisi ne de iktidar süreçlerinin zorlayıcı etkisi analiz edilebilir. Böylelikle iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiye dair soru, tamamıyla "eksik belirlenim" (Kusch) faktörüne gereksinen bir soru olarak kalır: "Eğer ben bilginin iktidar olduğunu söylemiş ya da kastetmiş olsaydım öyle söylerdim ve öyle söyleyince, artık söyleyecek başka bir şeyim kalmazdı; çünkü onları özdeşleştirince aralarındaki farklı ilişkileri göstermek için bir nedenim olmazdı herhalde" [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Bkz. Michel Foucault

Bu türden bir özdeşleştirmeyle, esasen, çözümleme minvalinde herhangi bir kazanımdan söz edilemez. Tersine: eleştirilen sorunsala – aksi gibi – halen el sürülmemiş olur. Foucault'nun projesi, aslında, özdeşimlerini sağlamak amaçlı, iktidar ve bilgi karşıtlığını bir kenara bırakmayı tercih etmez; bilakis, bütün bir dışsallık ve içsellik sorunsalını yıkmak ister: "Bilgi teknikleriyle iktidar stratejileri arasında, her birinin özgül rolü olsa ve birbirlerine farklılıklarından yola çıkarak eklemlenseler bile, hiçbir dışsallık yoktur (qu'elles s'articulent l'une sur l'autre)"* (1976a, 120).

Şayet Foucault hem iktidar ve bilgi arasında içsel bir bağın varlığında *hem de* bu ikisinin farklı şeyler olduğunda ısrar ediyorsa; o halde, (onun) bu metodolojik yaklaşımının vurgusu, süreğen bir aynılık ya da karşıtlık talep eden, belirli bir iktidar ve bilgi ilişkisi kavramsallaştırmasına karşı durmasında bulunur. Bu zorunluluğun bizzat kendisini çözümlemesinin nesnesi haline getirir Foucault. "İktidarın soybilimi" iktidar kavramı tartışması ve eleştirisinde, sadece iktidarın negatif etkilerini konu edebilen diğer çözümlemelerden sıyrılarak kendini gösterir: "Öte yandan bana öyle geliyor ki, bu çözümleme 'hukuki-söylemsel' diye adlandıracağım... belli bir iktidar temsilinden kurtulmaksızın oluşturulamaz"** (1976a, 102).

4.2. Kralın Kellesi – Hukuki İktidar Kavramı

Foucault'nun *hukuki iktidar kavramından* kastı, iktidarı, her şeyden önce, hukuki mefhumlarla anlayan çözümleme ve

---

(2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı.(ç.n.)] (1984n, 162; 1983e, 39; karşılaştırınız Ewald 1977, 10- 17; Kusch 1991, 152-154).

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

** Revize edilmiş Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

değerlendirme şemasıdır: yasa, yasak, sansür, zor kullanma ve benzerleri. Bu iktidar temsili, bir tarafta bireyin özgürlüğü, diğer tarafta politik egemenlik mercii fikri ile ilerler. Bahsi geçen model çerçevesinde iktidar, (toplumsal) bir sözleşme şeklinde oluşur ve bu sözleşme uyarınca, (hukuki) özneler özgürlüklerini egemen bir merciiye devreder. Bu oluşum sürecini "Leviathan şeması" (1977f, 81) takip eder: Bireylerin ve iradelerin çoğunluğuna dayanarak, politik egemenlik tekil bir irade ve gövde olarak kurulur. Böylece sözleşme, politik iktidarın matrisine dönüşür. Bu yolla inşa edilen iktidar, yalnızca kendisinin kapsamının dışına çıkılması ve hukuki olarak belirli sözleşme sınırlarının ihlal edilmesi durumunda zor kullanmakla tehdit eder. Şu halde, iktidarın uygulanması, meşru ve gayrimeşru kullanımı, iktidarın hukuki icrası ya da kötüye kullanımı kategorilerine ayrılır. Bu kavramsallaştırmaya sınır metaforu ve hukuki kodların ikiliği eşlik eder. Bu iktidar kavramlaştırmasıyla ilintili olarak temelde üç varsayım ön plana çıkar:

1.*Sahiplik* varsayımı: İktidar, yalnızca edinim kategorileriyle resmedilir; sahip olunabilen, alınıp satılabilen bir meta ya da materyal olarak tahayyül edilir. İktidar, ayrıca, bazı sosyal grupların veya sınıfların "elinde tuttuğu" ve ötekileri ondan uzak tuttuğu şeydir.

2.*Yer tayini* varsayımı: İktidar süreçleri yukarıdan aşağıya işler, merkezi bir otoriteden gelir ve topluma doğru yayılır ve bireylere etki eder. Ayrıca, iktidar politik iktidarla eşit görülür ve temelde devlet aygıtlarında yoğunlaşır.

3.*Üstünlük* varsayımı: İktidar süreçleri yeniden üretime hizmet eder ve öncelikli olarak işlevsel nitelikleri vardır; yasak, zorlama, dışlama ve benzeri kipleri vardır. Ayrıca iktidar, kendisinin dışında varolan sosyal ilişkilerin yanı sıra üretim biçimlerinin veya patriyarkanın korunmasına ve devamının

sağlanmasına çalışır (1973i, 114-118; 1977f, 75-87; Deleuze 1986a, 39-47; Sawicki 1991, 20-24).[52]

Foucault'ya göre hukuki iktidar kavramı, iktidar ilişkilerinin karmaşıklığını anlamaktan aciz olduğundan, kuramsal anlamda eksiktir. Aslında uğraştığı, sadece kuramsal bir problem veya iktidarın yanlış bir temsili değildir. Aksine Foucault, bu "gediklerin" tarihe özgü sebepleri olduğunu göstermeye çalışır. Foucault, hukuki iktidar kavramının tarihsel olarak, feodal monarşilerin tesisinde ve meşrulaştırılmasında fonksiyonu olmuş olan "hukuki-politik egemenlik teorisi"nden (1977d, 32) devşirildiğini düşünür. Roma hukukunun ortaçağda yeniden işleme sokulması, idari ve askeri aygıtlarıyla birlikte muazzam bir mülki iktidarın inşası için "teknik" bir gereklilikti. Buna göre, hukuka ikili bir anlam bahşedilir. Bir

---

[52] Burada mesele, elbette çok kısa özetlenmiş, tamamıyla şematik olarak betimlenmiş, politik kuramların genel karmaşıklığı yansıtılmamıştır. Örneğin Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ının hukuki iktidar kavramıyla üzerine fazla tartışılmadan özdeşleştirilmesine dair Pasquale Pasquino kuşkuyla bakmaktadır (karşılaştırınız: Pasquino 1993, 79-84). Bu muhakkak doğrudur. Lakin kaynak metinlerin ve alıntıların tekrarına veya yetersiz verisine dair haklı bir itham varlığına rağmen, Foucault'nun kuramsal ilgisinin çeşitli politik söylemlerin birbirinden farklılıklarından çok, ortaklıklarına ve benzerliklerine yönelmiş olduğu not edilmelidir. Bu duruma Barry Hindess "Hukuki İktidar Kavramı" isimli yeni kitabında detaylı bir şekilde değinir. Foucault'yu takiben, Hobbes'tan beri "batı" siyasi düşüncesinde iktidarın yalnızca bir eyleme becerisi olarak anlaşılmadığı, bundan ziyade, her şeyden önce, bir hak olarak algılandığını ortaya koyar. Eyleme becerisinin de eyleme hakkı gibi rızaya dayandırılması söz konusudur; iktidar uygulanmasına rıza gösterilir. Hindess, siyaset kuramlarında iktidarın özellikle karşıolgusal durumlara referansla çözümlendiğini Foucault'dan daha detaylı bir şekilde gösterir: Birinin elinde bulundurduğu iktidar, diğerinin başka türlü bir durumda gerçekleştirebilmiş olacağı eylemi engeller. Politik iktidarın en mühim etkisi, hiç değilse prensipte otonom faile ilişkin anlaşılır. Tersi durumda, "otonom" olarak sunulan bu öznelerin doğrudan ya da dolaylı rızasına dayansa idi, iktidar meşru görünecektir (Hindess 1996).

yanda baskı aygıtı ve hâkimiyet aracı olmuşken; diğer yanda, belirli bir işleyiş kipini garantiye almış, orada güvenliği sağlamış ve meşrulaştırma dayanağı olarak hizmet etmiştir: Buradan hareketle hukuk sadece "hükümdarın elinde bir silah" değildi; "monarşi sistemi için bir tebliğ yöntemi ve geçerlilik teamülüydü" (1976a, 109; 1977f, 77/78).[53]

Hukuk ve egemenliğin tarihsel kesişiminin, yalnızca monarşinin değil, buna ilaveten, monarşi karşıtı hukuk gücünün de savunuculuğuna ve fanatikliğine hizmet etmek gibi önemli bir sonucu vardır. Monarşik yaptırımın ister pekiştirilmesi ister azaltılması söz konusu olmuş olsun, "doğal" ya da "doğru" hukuk meselesi her daim tartışmaların kalbinde yer almıştı. Rousseau'nun ve diğer 18. yüzyıl aydınlanmacılarının da dile getirdiği mutlakiyetçilik eleştirisi bunun gibi bir monarşik-hukuki sisteme karşı değillerdi. Daha ziyade karşı oldukları monarşi, kendi çıkarı uğruna hukuku tekrar tekrar ihlal eden ve kendi keyfini hukukun önünde tutan bir monarşiydi. Mutlakiyetçi despotluğun eleştirisi, esasen, hukukun sistematik yapısına ve egemenliğin örgütlenmesindeki fonksiyonel rolüne dokunmaksızın, "sadece" hükümdarın egemenliğini "halkın egemenliğine" dönüştürür: "Siyasal eleştiri, monarşiyi suçlamak için bu monarşinin gelişmesine eşik etmiş olan tüm hukuksal muhakemeden yararlandı; ama hukukun iktidarın gerçek biçimi olduğu ve iktidarın hep hukuk biçimi-

---

[53] Franz Neumann, kendi çalışmasında hukukun bu ikili karakterini vurgular ve bunu burjuva-kapitalist toplumsallaşmanın çelişkili yapısına bağlar. Çözümlemesinde otonomi ve zorlama, şiddet ve yasa, egemenlik ve özgürlük, öznel ve nesnel hukuk, ortaçağdan beri farklı vurgulamalarla Avrupa hukuk geleneğinin ve devlet kuramının karakteristiği olagelen "yasaların hâkimiyeti"nin iki kurucu kutbunu betimler (özellikle karşılaştırınız: Neumann 1937, v.a. 31-36).

ne bürünerek kullanılması gerektiği ilkesini sorgulamadı"* (1976a, 109; Dreyfus/Rabinow 1982, 160/161; Plumpe/Kammler 1980, 210/211).

Foucault'nun savunduğu tez, hukuki iktidar kavramsallaştırmasının tarihsel olarak feodal-mutlakiyetçi toplumun varlığıyla ilişkili olduğu ve sosyal ilişkilerin yukarıdan aşağıya nüfuz etmediği burjuva-kapitalist toplumda, kendini yeni bir iktidar tipi olarak gösterdiği nispette artık işlevsiz olacağı veya en azından başka ilave özelliklere ihtiyaç duyacağıdır. Eski toplumsal düzende iktidar, her şeyden önce, metaların ve hizmetlerin mülkiyet hakkını korumak şeklinde işlev görmüş iken; ileri burjuva toplumu "tamamıyla özgün prosedürlerle, büsbütün yeni araçlarla ve bambaşka aygıtlarla yeni bir iktidar mekanizması imal eder": "Endüstriyel kapitalizmin ve ona bağlı toplum tipinin oluşumundaki temel öğelerden biri olan" (1977f, 91, 89-91; 1975a, 177; 1976g, 84), disipline dayalı iktidar.

Bu düşünceler ışığında "İktidarın Soybilimi", iktidar mekanizmalarının bu tarihsel değişimini kuramsal olarak açıklama ve iktidarın hakiki örgütlenme kipini kavramsal olarak detaylı bir şekilde anlama niyetindedir. Foucault'nun düşüncesine göre, politik çözümleme şayet kapitalist toplumsallaşmanın karakteristiği olan iktidar süreçlerinin disipline dayalı hususiyetini ve üretken niteliğini araştırmak istiyorsa, egemenlik fikrinden, kanunlardan ve merkezi kral figüründen kurtulmalıdır:

> "İşin özünde, çağ ve amaç farklılıklarına karşın, monarşi, iktidar temsiline musallat olmayı bırakmadı. Siyasal düşünce ve çözümleme alanında, kralın kellesi hala uçurulmadı"** (1976a, 110).

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

** Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

Bu değerlendirme, hukuk kurumuna ve burjuva (hukuk) devletine dair geniş Marksist literatür düşünüldüğünde şaşırtıcıdır. Fakat esasen Foucault'ya göre, hukuki iktidar kavramı yalnızca liberal veya muhafazakâr teorilerin "malı" değildir; aynı zamanda Marksist teori geleneğinin içinde de varlığını sürdürür. Her tür kuramsal ayrılığa ve politik farklılığa rağmen liberalizm, "Marksistlere atfedilen özel, yaygın bir kavramı" (1977e, 68), iktidarın ekonomizmini, Marksist teoriyle paylaşır.[54]

Foucault, pek çok Marksist çözümlemedeki ekonomizmin hukuki iktidar kavramının bir varyasyonu olduğunu, tek farkının hukuki ve ekonomik kategorileri bir araya getirmek, sözleşme ve değişimi birbirine bağlamak veya iktidar

---

[54] Bu ifadeden açıkça anlaşılıyor ki Foucault'nun eleştirisi bütünüyle Marx'ın kuramına değil, onun ekonomist biçimlerine gönderme yapar. Esasen Foucault'nun Marksist kuram ile giriştiği üretken tartışma, kendi kuramsal çalışmasının değeri açısından çok önemlidir. Bununla ilintili olarak sıklıkla ve haklı olarak Foucault'nun Marksizmin çok yönlülüğüne hakkını pek de vermemiş olduğu (aynı eleştiri Foucault'nun o zamanki liberalizm değerlendirmesine ilişkin de geçerlidir: Foucault'nun bu pozisyonuna dair geç bir düzeltme için bu çalışmanın ikinci bölümüne bakınız) ve daha sofistike bir tartışma yerine, genelleyici ve karikatürleştirilmiş ifadelere başvurmuş olduğu şeklinde eleştirilmiştir (karşılaştırınız: Poulantzas 1977, 32/33, 134/135). Foucault'nun eleştirisinin Marksizmin gelişmiş kuramsal biçimlerinden çok, siyaseten nüfuz sahibi biçimlerini hedef almış olduğuna dikkat edilmelidir. Foucault Marx'ın çalışmasına karşı değildir; daha ziyade Marx'ın çalışmasını "skolastik bilgi, kanonik metin" (1975d, 128; 1977d, 21-24) olarak algılayan dogmatik Marksizme yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Étienne Balibar, "Foucault'nun tüm çalışmasına Marx ile girişilen hakiki bir savaşın eşlik ettiğini ve bunun üretkenliğinin esas motivasyonlarından biri olduğunu..." (Balibar 1989, 40) vurgulamıştır. Marx'ın çalışmalarının Foucault tarafından değerlendirilmesine ilişkin örneğin bkz. 1975f, 45/46; 1977e, 58/59; Marksist bakış açısıyla Foucault'nun çalışmasının değerlendirilmesi için bkz. Lecourt 1972, Minston 1980, Poster 1984, Balibar 1989, Maler 1994; Alman solunun Foucault alımlaması için bkz. Eßbach 1984.

ve metaları özdeş kılmak olduğunu gözlemler. Bu çözümlemede şayet iktidar, bir tarafta, sahip olunabilen, değiş tokuş edilebilen veya devredilebilen bir mal gibi emtia şeklinde yeniden üretilmiş hak olarak ele alınıyorsa; o halde, diğer tarafta, iktidar ilişkileri yalnızca ekonomik işlevine ve reprodüktif performansına bakılarak incelenir: Bu bakış açısına göre, iktidarın temel gayesi, hem üretim ilişkilerini hem de sınıf egemenliğini meşrulaştırmaktır. Dolayısıyla bu Marksizm versiyonu hukuki iktidar modeli içerisindeki kuramlar kadar "burjuva" kalır: "Kabaca söylersek, birinci durumda biçimsel modelini mübadele prosedüründe, mal dolaşımı ekonomisinde bulan bir siyasi iktidar olacaktır; ikinci durumda ise siyasi iktidarın tarihsel varlık nedeni ile somut biçimleri ve fiili işlevinin arkasındaki ilke ekonomide konumlanacaktır"* (1977e, 69).

Lâkin Foucault'nun "ekonomist iktidar teorisine" (1977e, 68) karşı çıkışı toplumsal iktidar ilişkileri çözümlemesinde ekonomik faktörleri dışarıda bırakmak anlamına gelmez. Daha ziyade Foucault, "iktidar ilişkilerinin ekonomik ilişkilerin içinde ve onlarla derinden iç içe geçmiş olduğunu, iktidar ilişkilerinin ekonomik ilişkilerle her zaman bir tür beraberlik ya da zincir oluşturduğunu"** (1977e, 70) varsayar. Foucault burada, iktidar ve ekonomiyi birbirinden ayırma niyetinde değildir; aksine, yapmak istediği şey, bu bağın biçimini sorgulamaktır. Bu sorgulamayı herhangi bir şekilde yapabilmek için, bu ilişkiyi bir korelasyon ya da türetilebilirlik ilişkisine indirgeme niyetindeki çözümleme biçimlerinden vazgeçmek gereklidir.

---

* Ferda Keskin çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

** Düzenlenerek Ferda Keskin çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

Başka bir ifadeyle söylersek, bu ilişkinin kendine özgü biçimini "ekonomist" bir çözümleme vasıtasıyla incelemek, bu ilişkiyi açık etmekten çok, onu gizler. Bağımlılıklar, yeterlilikler, belirlenimler ve benzerleri ile işleyen bir nedensel zinciri çözümlemesel olarak elde etmeksizin, ekonominin üstünlüğü varsayılır. Kendi kendini kontrol eden ve yalnızca "dışarıdan" bir onaya veya istikrara gereksinen bir otoregülasyon alanı olarak bu tür bir ekonomi kavramını "iktidarın soybilimi" reddeder ve iktidar ilişkilerinin kendi varsayılan koşulları içerisinde her daim mevcut olduklarını gösterir: meşrulaştırdığı hukuki ilişkilerde ya da koruduğu ekonomik ilişkilerde. İktidar ilişkileri, kendilerine dışsal olmayan, aksine içkin olan başka tür ilişkilerdir.[55]

---

[55] Anlamış olduğumuz üzere, bunun anlamı iktidar ilişkilerinin her tür ilişkiyle özdeş olmadığıdır. Ekonomik ilişkiler, bilme ilişkileri veya cinsel ilişkiler, aynı zamanda iktidar ilişkileridir; fakat bunun nedeni özdeş olmaları değildir; iktidar ilişkileri ile karmaşık bir şekilde iç içe geçmiş olmalarından dolayıdır: İktidar ilişkileri "bir taraftan, her ilişkide var olan bölünmelerin, eşitsizliklerin ve ihtilafların doğrudan sonucudur; diğer taraftan ise, her farklılaşmaya içkin koşullardır" (1976a, 115; ayrıca karşılaştırınız: 1982b, 257; Kocyba 1988, 36).
Kabul edilmelidir ki bu düşünce yeni değildir, bilakis Marx'ın yanı sıra Gramsci ve Althusser'de de hâlihazırda aynen bulunur. Marksizmin ekonomizmine ve belirlenimciliğine dair eleştiri, marksizmin kendisi kadar eskidir. Gramsci'nin hegemonya kavramıyla açıklamaya çalıştığı şey, Althusser'in üstbelirlenim ve üst yapıların "göreli özerkliği" kavramlarıyla ileriye taşınır. Dolayısıyla, Foucault'nun özgünlüğü, daha çok, hâlihazırda Althusser'in önceden genel hatlarıyla tasvir ettiği lakin kapitalist üretim şeklinin tarihsel olmayan bir kavramsallaştırmasından zımnen hep kaçındığından sonuna dek katetmediği yolu radikal bir şekilde almasındadır: "O halde, sonuna kadar gitmek ve bu üstbelirlenimin, tarihin görünüşte tuhaf, kuraldışı ve sapkın durumlarına... bağlı olmadığını, *evrensel* olduğunu, ekonomik diyalektiğin asla *katışıksız halde* rol oynamadığını, tarihte üstyapı, vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerini... söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, 'son kerte'nin tek başına saati asla çalmaz" (Althusser 1965, 81; bkz. Balibar

Sadece bu araştırma stratejisi tercihiyle Foucault'nun problemi ele alınabilir. "Ekonomi ve politikanın ayrılmazlığı", ne biçimsel bir izomorfizme ne de işlevsel bir bağımlılığa indirgendiğinde, ne yeterlilik ilişkileriyle ne de belirlenimlerle sınırlandırıldığında, bu ayrılmazlığın, "bunun yerine, saptanması yerinde olacak olan başka bir düzene ait olup olmadığı" (1977e, 70) sorusu sorulur.

4.3. Savaş ve Mücadele – Stratejik İktidar Kavramı

Foucault'nun, iktidarın hukuki ve ekonomik olmayan kavramlarla çözümlenip çözümlenemeyeceğine dair sorusunun giriş ve başlangıç niteliğinde bir cevabı vardır: hukuki-negatif iktidar kavramsallaştırmasının yerine Foucault bu modelin "tam tersini" (1977e, 81) temsil eden kuramsal bir perspektifi yeğler: *Stratejik-pozitif kavramsallaştırmayı.* Bu kavramsallaştırma, iktidar ilişkilerinin temellerinin hukuki-ekonomik faktörlerde değil, politik-savaşvari çatışmalarda aranması gerektiği varsayımından ileri gelmektedir. Stratejik-politik kavramsallaştırma, "Nietzsche'nin hipotezini" (1977e, 73) takip eder. Bu hipoteze göre, iktidar ilişkileri dışlama, gizleme ve yasaklama kategorilerinde değil, savaş, çatışma ve mücadele mefhumları içerisinde kavramsallaştırılır.[56]

1989, 58; Schenkel/de Vries 1989, 40-43). [Işık Ergüden çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Louis Althusser (2002) Marx İçin, İstanbul: İthaki. (ç.n.)].

[56] Ulrich Raulff, "İktidarın Mikrofiziği"ndeki strateji kavramının diğer üç özelliğine daha dikkat çeker. Strateji kavramının, ilk olarak, iktidar ilişkilerini kurucu özne aracılığı olmaksızın kavramaya imkân verdiğini söyler. İkincisi, strateji kavramı iktidar kavramsallaştırmasında yüksek bir soyutlama düzeyi sağlar; böylelikle, diğerlerinin yanında hukuki kavram bir model veya form olarak çözümlenebilir. Üçüncü olarak Raullf, iktidar ilişkilerinin üretkenliği bakış açısını, bu ilişkilerin toplumsal üretim ilişkileriyle (ekonomide, eğitimde, ahlâkta vesaire) bağıntısı vurgular (Raulff 1977, 82/83).

Bu kavramsallaştırma modeli, hukuki kavrama ait öğelere madde madde cevap verir ve "çözümlemenin yönünü...tersine çevirir" (1977e, 78): *İlk* önermeye karşılık Foucault, iktidarın bir sahiplik olamayacağını vurgular; bilakis iktidarı, yalnızca icraatta mevcut olan bir ilişki olarak tanımlar. Bir madde olmadığından, aksine temellüke dayalı kategorilerle açıklanamayan bir bağıntı olduğundan, iktidar elde edilemez, değiş tokuş edilemez veya devredilemez.[57] İktidarın bu bağıntısal niteliği, *ikinci olarak*, iktidarın diğerlerinin erişimine tamamen kapanıp bir grubun veya sınıfın elinde toplanamaması sonucunu yaratır. *Üçüncüsü*, iktidar süreçleri, kendilerini yansıtan, güvence altına alan veya yeniden üreten "alttaki" gerçekliğin dışavurumu da değildir. Devlet aygıtı, iktidar ilişkilerinin yalnızca "yoğunlaşmış bir biçimi" ve onları aşan bir sonucudur; öyle ki, ne bu aygıtın kontrolü ne de yok edilmesi belirli iktidar biçimlerini ortadan kaldıramayacaktır (1973i, 115/116).

Bu stratejik modelin önemi, Foucault'ya göre, hukuki iktidar kavramını geçersizleştirmesinde ve bu analiz örüntüsünün yerine geçebilmesinde yatar: "Stratejik model, hukuk modelini ortadan kaldıracaktır" (1976a, 124). Bunun, esasen, yine kuramsal-spekülatif olmaktan çok tarihe özgü nedenleri vardır. Böylesi bir çözümlemeyi hem mümkün kılan hem de gereksinen burjuva-kapitalist toplumlardır. Hukuki çözümleme biçiminin feodal toplumsal oluşumlarla bağlandığı gibi stratejik model de burjuva toplumlarıyla ilişkilidir. Açıklama

---

[57] "İktidara sahip olunmaz; iktidar... aktarımlardan, bağlantılardan, iletimlerden, yayılımlardan ve benzeri öğelerden menkul bir sisteme uygun olarak, sosyal alanın tüm yüzeyine etki eder. İktidar, en küçük öğeler vasıtasıyla işler: aile, cinsel ilişkilenmeler, hatta konut ilişkileri, komşuluk vesaire. Kişi kendini sosyal ağın içerisinde bulduğu anda, 'süregiden', etkileyen, oluşan iktidar ile karşılaşır" (1973i, 114).

modelinin değişimiyle kuramsal düzeyde iktidar mekanizmaları düzenindeki tarihsel değişimler yeniden gözden geçirilir (karşılaştırınız: Plumpe/Kammler 1980, 210).

Disipline dayalı iktidar, egemen iktidarın aksine, hukuki bir yasa olmaktan çok askeri bir çalışma kipi üzerinden işlediğinden, diğerlerinden ayrılır. Disiplin, ilk olarak orduda uygulanmış olan yöntemleri ve teknikleri, fabrika gibi diğer toplumsal alanlara "aktarır": "...askeri yöntemlerin kitlesel olarak endüstriyel örgütlenmenin üzerine yansıtılması, işbölümünün bu iktidar şemalarından hareketle biçimlendirilmesine model oluşturmuştur"• (1975a, 284).[58]

Lâkin askeri metotların diğer kurumsal alanlara basitçe aktarılmasından daha fazlası mevzu bahistir. Disiplinler, daha ziyade, prosedürleri harekete geçirir ve askeri niteliği açıkça ortada olan bir teknolojiyi ve bir bilgiyi tahsis eder (1975a, 203-205). Ordu içerisinde örgütlenme biçimleri ve prosedürler, daha sonra diğer alanlarda etkin bir şekilde kullanılmak üzere

---

• Mehmet Ali Kılıçbay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge. (ç.n.).

[58] Clemens Kammler (Kammler 1986, 149/150), haklı olarak, Marx'ın sermaye analizi ile bir paralellik görür. Foucault ile benzer bir şekilde Marx da endüstriyel ve askeri örgütlenme biçimlerinin "birleşme eğilimine" [*Wahlverwandtschaft*] dikkat çeker: "İşçinin teknik bakımdan emek aracının tekdüze işleyişine tabi oluşu ve her iki cinsiyetten ve çeşitli yaşlarda işçilerden meydana gelen işçi organizmasının kendine özgü bileşimi, bir kışla disiplini yaratır; bu disiplin, eksiksiz fabrika rejimine dönüşür ve daha önce sözü edilmiş olan gözcülük işini ve aynı zamanda el işçileri ile iş gözcüleri arasındaki bölünmeyi, sıradan sanayi erleri ile sanayi astsubayları arasındaki bölünme düzeyine ulaştırır" (Marx 1972, 446/447, 391-530; karşılaştırınız: 1975a, 283 dipnot 28) [Mehmet Selik ve Nail Satlıgan çevirisi kullanılmıştır. Bkz. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi - I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, İstanbul: Yordam Kitap. (ç.n.)]. Foucault'nun kendi araştırmalarının "metodolojik prensibi" olarak Marx'ın sermaye çözümlemesine açıktan göndermesi için bkz. 1981e, özellikle 27-30.

talim edilir ve askeri kökenlerinden koparılır. Aynı zamanda, disiplinlerin evrenselleşmesi ve birleşmesi politik bir teknoloji oluşturur. Toplumun bütünüyle disiplin altına alınması politik alanın önkoşuludur ve iradelerin soyut bir şekilde kümelenmesi için gereken somut öğeyi yaratır: "Hukukçular ve filozoflar toplumsal bünyenin inşası veya yeniden inşası için antlaşmada ilkel bir model ararlarken, askerler ve onlarla birlikte disiplin teknisyenleri, bedenin bireysel ve ortaklaşa olarak baskı altına alınmasına yönelik usuller yoğuruyorlardı"* (1975a, 219).

Foucault, askeri "tinden" bu politikanın doğuşu sonucunu çıkarır ve Clausewitz'in bilindik formülasyonunu tersine çevirir. Yalnızca savaş başka araçlarla sürdürülen politika değil, politika da başka araçlarla sürdürülen bir savaştır:

> "Savaşın strateji düzeyinde siyasetin devamı olması mümkündür. Fakat 'siyasetin' savaşın tam olarak ve doğrudan devamı değilse bile, en azından iç karışıklıkları önlemek üzere, askeri modelin temel araç olarak sürdürülmesi olduğunu da unutmamak gerekir [...]. XVIII. yüzyılın büyük devletlerinde ordu iç barışı garanti altına almaktadır, çünkü ordu gerçek bir güç, her zaman tehtidkâr bir silahtır, ama aynı zamanda kendi şemalarım toplumsal bünyeye yansıtabilen bir teknik ve bir bilgidir" **(1975a, 217, 217-219; 1975b, 704; 1977e, 71-73).

İktidar ilişkilerinin mücadele, savaş ve çatışma perspektifinden incelenmesinin, bu kuramsal pozisyonun kendisi için doğrudan getirileri vardır. Stratejik iktidar kavramının kendisi, hukuki iktidar modelince "istila edilen" politik-epistemolojik bir alanda konumlanır. Buradan hareketle, hu-

---

* Revize edilmiş Mehmet Ali Kılıçbay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge. (ç.n.).

** Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

kuki kavramıyla ihtilaf ve kavramın reddi yalnızca kuramsal bir çaba değil, yanı sıra, politik mücadelenin önkoşulu ve parçasıdır. İktidarın kuramsal olarak kavramsallaştırılma şekli, pratikteki mücadele biçimlerinin ve politik olasılıkların gelişiminden ayrı tutulmamalıdır. Hukuki iktidar kavramının önemi, yalnız kendisinin negatif işleyiş kipiyle karakterize olan iktidar ilişkilerini konu edebilecek olmasındadır. Fakat öte taraftan bu, "pozitif" iktidar etkilerinin politik çözümleme alanının dışarısında bırakılması anlamına gelir: bireylerin disiplin altına alınması, işçi sınıfının ahlâklılaştırılması, "suça eğilimin" üretimi ve benzerleri, bu yolla, iktidar süreçleri olarak anlaşılamaz ve eleştirilemez. Buna karşılık, stratejik analizin önemi, "iktidarın üretkenliğine" körlüğünü ve böylelikle kendisini iktidar ilişkileri alanına sıkıca yerleştirmesini açık etmek ve iktidar stratejisinin bir parçası olduğunu deşifre etmek amaçlı, hukuki (iktidar) çözümlemesinin iktidar etkilerini göstermesinde yatar.

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'den *Hapishanenin Doğuşu*'na dek icra ettiği şey "çözümlemenin yönünün değiştirilmesidir." Bu yön değişimi, Foucault'nun ağırlıklı olarak hukuk modeline kanalize olmuş bir politik çözümlemenin problemini ortaya koymasını sağlamıştır. Yine de, bu yöntemsel yaklaşımda da büyük kuramsal sorunlar vardır. Stratejik model hukuki çözümlemenin "tam tersiyle" uğraşırken, hukuki çözümlemeyi hakkıyla derinlemesine bir şekilde araştırmaksızın, onun tanımladığı sorunsal içerisinde kalakalır. "Kralın kafasını uçurmak" (1977d, 38) yerine Foucault, eleştirdiği kavramı yalnızca kafa üstü çevirir ve hukuk ile sözleşmenin yerine savaş ve mücadeleyi koymakla yetinir.

İktidar ilişkileri analizinde hukuki yasaların terk edilmesi, Foucault'nun "mücadele söylemi"nin (1972b, 113) hukukla her türden bağını koparmasına ve iktidarı savaş mefhumu içerisinde eritmesine yol açar: "İktidar, tıpkı bir muharebey-

mişçesine kazanıldığı gibi kaybedilir de. İktidarın bağrında savaşvari bir ilişki vardır, zilliyet değil" (1973i, 114/115). İktidar çözümlemesinde savaş ve hukuk yer değiştirir: "Bu mikrofiziğin incelenmesi burada uygulanan iktidarın mülkiyet olarak değil de, bir strateji olarak kabul edilmesini... ona model olarak bir devir işlemini gerçekleştiren sözleşme veya bir alanı ele geçiren fetihten çok, sürekli çapışmayı almak gerekmektedir."* (1975a, 38). *Hapishanenin Doğuşu*, hukuki iktidar kavramının eleştirisiyle başlar, "savaş naraları" (1975a, 397) ile sona erer.

Foucault, hukuki kavramsallaştırmayı büsbütün yerden yere vurmuş olduğu bir çözümleme biçimini uygular: Her şeyden önce hukuki kavramın negatifliğiyle ve hukuk mefhumunun yetersizliğiyle uğraşır. Amerikalı dilbilimci ve politik aktivist Noam Chomsky ile giriştiği bir tartışmada hukuki iktidar kavramının çözümlenme biçiminin sınırlılıkları netleşir. Chomsky'ye göre mesele, hümanist bir toplumsal kurama dayanarak geleceğin adil toplum vizyonunu yaratmak iken (karşılaştırınız 1974a, 496/497); Foucault, adil toplum fikrini göz önünde bulundurarak toplumdaki egemenlik koşullarına saldıran bir politika kavramını reddeder. Foucault'ya göre bu düşünce, esasen, eleştirilmesi gereken toplumun bir parçasıdır:

> "...bana öyle geliyor ki adalet fikri kendi içinde, farklı tipteki toplumlar tarafından belli bir siyasi ve ekonomik iktidarın bir aracı olarak ya da bu iktidara karşı bir silah olarak icat edilmiş ve devreye sokulmuş bir fikir [...]. Siz ne düşünürseniz düşünün, bu insan doğası, adalet, insanların özlerini gerçekleştirme fikirlerinin hepsinin bizim uygarlığımız içinde, bize özgü bilgi tipi ve bize özgü felsefe biçimi içinde oluşmuş fikir ve kavram-

* Bkz. İki önceki dipnot. (ç.n.).

lar olduklarını ve bunun sonucu olarak bizim sınıfsal sistemimizin birer parçasını oluşturduklarını düşünmemi engelleyemezsiniz. Ne kadar üzücü olursa olsun, toplumumuzun temellerini alaşağı etmesi gereken -ve ilkesel olarak edecek olan- bir mücadeleyi tarif etmek ya da haklı çıkarmak için bu fikirlere başvuramazsınız"* (1974a, 504-506).[59]

Dolayısıyla Foucault, aslında, propagandasını yaptığı "içkinlik yasasına" aykırı davranır. Hukukun ve adaletin burjuva-kapitalist toplumsallaşmanın ayrılmaz parçaları olması şeklindeki (doğru) kavrayış Foucault'yu, iktidara sadece savaş namına saldırılabileceği ve daha yüce veya daha başka bir adaleti amaç edinerek saldırılamayacağı (yanlış) sonucuna götürür: "Bütün toplumsal mücadelelerde bir 'adalet' meselesi olduğu doğrudur [...]. Ama bir mücadelede adalet söz konusu olursa, bir iktidar aracı olarak olur; en nihayet günün birinde, içinde yaşadığımız toplumda veya bir başkasında, insanların liyakatlerine göre ödüllendirilecekleri ya da hatalarına göre cezalandırılacakları umuduyla değil. Toplumsal mücadeleyi 'adalet'in terimleriyle düşünmektense, adaleti toplumsal mücadelenin terimleriyle vurgulamak gerekir"** (1974a, 502; 1972b, 111).[60]

---

* Tuncay Birkan çevirisini kullandım. Bkz. *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet, Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor*, İstanbul: bgst yay. (ç.n.).

59 Chomsky ve Foucault arasındaki bu çatışmada birbirinden farklı iki düşünsel kavram da ihtilaf içindedir. Chomsky'nin düşüncesinin aksine Foucault'ya göre, entelektüellerin rolü, adil bir toplum ütopyası yaratmak değildir; bilakis "muharebenin topografik ve jeolojik fotoğrafını çekmek" (1975g, 112) ya da "bomba" veya "molotof" işlevi görecek (1978c, 476/477 veya 1975d, 129) kitaplar üretmektir.

** Tuncay Birkan çevirisini kullandım. Bkz. *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet, Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor*, İstanbul: bgst yay. (ç.n.).

60 Aynı nedenden ötürü Foucault maocularla giriştiği bir tartışmada "halk mahkemeleri"ni [*Volkstribunalen*] reddeder. Bunu hiçbir şekilde devrimci

Ve böylelikle "Nietzsche'nin hipotezi"nin temel problemi kendini gösterir. Hümanist eleştiri biçiminin eleştirel sorgulaması ne kadar doğru ve anlamlı ise, sorunun tanımını tersine çevirme yoluyla basitçe reddetmesi de o kadar yetersiz kalır. İktidarın savaş şeklinde kavramsallaştırılması, bu tanımlamayı zaten aşmaya niyetlenmiş çözümleme biçimini yine gerisingeri döndürür. "Nietzsche'nin hipotezi", sonuçta kendine anlamını vermiş olan baskı tezine bağlı kalır: "Bu iki hipotez bir araya getirilemez değildir; tersine, oldukça ikna edici bir biçimde birbirleriyle ilintili duruyorlar... baskı da, sonuç olarak, savaşın siyasi sonucu(dur)..."* (1977e, 73).

---

bir başarı olarak görmez; aksine, halk mahkemeleri, sadece geleneksel örgütlenme ve egemenlik biçimlerinin uzantısıdır ona göre. Adaletin burjuva toplumunun ayrılmaz bir parçası olduğu düşüncesi gibi hukuk aygıtının ilgili taraflara karşı tarafsızlık aldatmacasıyla yaklaşması, ona has özelliğidir ve proletarya ve pleb arasında bir ayrımı yaratır. Bu durumda da mücadele kategorisine başvurur ve "daha iyi hukuk" düşüncesini yadsır: "Mahkeme demek, mevcut güçler arasındaki mücadelenin ister iyilikle ister kötülükle askıya alınmış olduğunu; her durumda, alınan kararın bu mücadelenin sonucu değil, bu güçlerin her birine yabancı ve yüksek bir iktidarın müdahalesinin sonucu olacağını; bu iktidarın bu güçler arasında yansızlık konumunda olduğu ve sonuç olarak, davada, adaletin kimin yanında olması gerektiğine karar verebilecek durumda, karar vermek zorunda olduğunu söylemektir. Mahkeme, mevcut tarafların ortak kategorileri ...olduğunu ve mevcut tarafların buna itaat etmeyi kabul ettiklerini de içerimler. Oysa, burjuvazinin adalet konusunda, kendi adaleti konusunda inandırmak istediği şey budur. Tüm bu düşünceler burjuvazinin iktidar uygulamasında yararlandığı silahlardır. Bu nedenle bir halk mahkemesi fikri beni rahatsız etmektedir..." (1972d, 136). [Işık Ergüden çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2011), Büyük Kapatılma, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

* Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

5. İktidar Çözümlemesinin "Disiplin Altına Alınması"

"İktidarın soybilimi"nde, iktidar ilişkilerini ve bu ilişkilerin toplumsal pratiklerle bağını incelemeyi sağlayan iki belirleyici kopuş söz konusudur. İktidar ilişkilerinin neticelerini fiziki baskının ve ideolojik manipülasyonun etkilerine indirgeyen yaklaşımların ötesine geçer ve iktidar süreçlerinin teknolojik-üretken niteliğinin altını çizer. Bunun yanı sıra, iktidar ilişkilerinin stratejik-savaşsal yönünü vurgulamak amacıyla, hukuki ve ekonomist çözümleme modellerinden mesafe alır. Bu yöntemsel yön değişimiyle Foucault, pek çok iktidar kuramının gediklerini ve sorunlarını ortaya koymakta başarılı olur; aynı zamanda Foucault, iktidar ilişkilerinin çeşitliliğine ve derinliğine dair bir kuramsal perspektifi açarak, üzerine eleştirel bir şekilde düşünülmesini sağlar.

Aslına bakılırsa, "İktidarın soybilimi"nde seçilen kavramsallaştırma biçimi sadece somut iktidar ilişkilerinin incelenmesinde kuramsal bir kazanımı beraberinde getirmekle kalmaz; ilaveten, teknolojik-stratejik perspektifin pek çok avantajını gizleme tehlikesi olan iki mühim analitik problemi de ortaya çıkarır:

Problemlerin ilki, Foucault'nun sadece iktidar ve bilgi pratikleriyle ilgili teknolojik bakış açısı üzerinden kafa yorup; buna karşılık, öznelleşme [*Subjektivierung*] süreçlerini öncelikli olarak itaat aracı olarak incelemesidir: Özneler, iktidar süreçlerinde "şekillenir" veya "üretilir", "terbiye edilir" veya "uysallaştırılır" ve insan bilimlerinin sağladığı bilginin araştırma alanını oluşturur. Araştırma alanının iktidar teknolojilerine ya da bilgi tekniklerine indirgenmesiyle, soybilimin kendisi tek nedenli bir açıklama modelini izler; zira öznelleşme süreçlerinin hem itaat hem de kendiliğin oluşumu [*Selbstkonstitution*] şeklindeki ikili karakterini yeterince açıklayamaz.

İkinci problem, kolektif irade oluşturma süreçlerinin ve rıza gösterme biçimlerinin askeri-stratejik ihtilaflara indirgenme eğiliminden ileri gelir. Foucault strateji kavramını savaşvari çatışmalar için ayrı bir yerde tutar. Bundan ötürü, kendisinin de kuramsal bir tercih şeklinde takdim ettiği devlet analizinin yetersizlikleri ortaya çıkar. Devletin iktidarın merkezi olmadığını belirtmek doğru olsa da, ne var ki, onu diğer tarafta basitçe iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak ele almak da yetersizdir. Devlete, iktidar ilişkilerinin tarihsel örgütlenişinde, sadece savaş, mücadele, fetih gibi kelimelerle kavranamayacak "stratejik" bir rol biçilir.

İktidar analizinin bu iki zayıf yönünün izi disiplin altına alma süreçlerine kuramsal olarak yoğunlaşmasına dek sürülebilir. Foucault iktidarı, her şeyden önce, disiplin altına alma olarak kavrar ve iktidar çözümlemesine şeklini veren de disiplinin işleyiş kipidir. Bu iktidar tekniğinin merkezinde, uysallaştırmanın ve birörnekleştirmenin hedefi ve nesnesi olarak bireyin bedeni vardır. İktidar ve disiplini bu şekilde özdeşleştirme eğiliminden, iktidar ilişkilerini bilhassa muayyen ve "negatif" kalmış teknolojiyle, disiplin ile açıklamak amaçlı iktidar ilişkilerinin üretkenliğine başvuran, "iktidarın soybilimi" tuhaf figürü ortaya çıkar.

Sonuç itibarıyla, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'na kadarki çalışması, "iktidar çözümlemesinin disiplin altına alınması"yla iki farklı açıdan kendini gösterir: İlk olarak, soybilim disiplin altına alma süreçlerine bağlı kalırken, disiplin mükemmel bir iktidar modeli haline gelir ve soybilim özel olarak bir "iktidar mikrofiziği" olarak işlev görür. İkincisi, bu kuramsal daralmanın bir neticesi olarak stratejik-teknolojik

iktidar çözümlemesinin pek çok eleştirel görüşünün gizlendiği bir "disipline etme etkisi" meydana gelir.[61]

5.1. Öznellik ve Direniş

Foucault çalışmalarında, başlangıçtan veya doğadan ileri gelen özgürlüğün bireylerin baskılanmasını açıkladığı varsayımına dayanan bir kavramın sorunlarını başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu tür bir kavramın, egemen ve kurucu bir öznellik düşüncesinin felsefi temellerini kapsamlıca ve ikna edici bir şekilde eleştirmiştir. Fakat esasen, Foucault'nun eleştirisi, başlangıçtaki konumun basitçe tersine çevrilmesi üzerine kuruludur: Kurucu öznelliği çıkış noktası olarak almak yerine, şu durumda, "beden...iktidarın etkileriyle *özne* olarak kurulur" (1977f, 82; orijinalinde italiktir). Bağımsız bir öznellik fikrinin reddi, Foucault'nun özneleri özellikle şekillendirilebilir olarak ele almasına ve özgürlüğü de "illüzyon" olarak görmesine yol açar.

Bu "tabi kılınmış öznellik" kavramının, direniş potansiyellerinin çözümlenmesi açısından da doğrudan sonuçları vardır. Foucault her daim direniş pratiklerinin önemine vurgu yapmış olsa da; öte taraftan, *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki çözümlemesi, bu konuda eksik kalmıştı. Bu "gedikler", aslına bakılırsa, kaza eseri değildi; daha ziyade, Foucault'nun disiplin altına alma süreçlerine verdiği önem ve alan hesaba katıl-

---

[61] Disiplin altına alma mekanizmalarına kuramsal yoğunlaşma, iktidarın bu uygulanma biçiminin 70'li yıllara değin egemen olduğu şeklindeki politik değerlendirmeye dayanmaktadır. Foucault'nun gözlemi şu şekildedir: "1940'lara kadar uygulanan teknikler özellikle emperyalist siyasete (ordu/sömürge) dayanıyordu; o zamandan beri uygulananlar faşist modele daha yakındır (polis, iç güvenlik bölgelerine ayırma, kapatma)" (1972d, 129). [Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

dığında, temel direniş olasılığının kendisi muğlâk kalmıştı. İktidar "mekanizmaları"nın ve "teknolojileri"nin soybilimi güçlü ve kapsamlı bir şekilde açığa çıktıkça, bu her yeri kaplayan disipline dayalı iktidar göz önüne alındığında direniş pratikleri için alanın nerede olduğu sorusu da daha çok sorulur oldu. Foucault kendi çalışmasını, eli boş dönüşlerinden ötürü çözümlemesine ihtiyaç duyacak gibi görünen güncel mücadelelere bir katkı olarak gördüğünden, bu durum gitgide rahatsız edici olmuştu.

5.1.1. Öznelleşme ve İtaat

Soybilim sıklıkla öznelleşme süreçlerini yeterince ele alamamış olmakla ve kuramsal bir indirgemecilikle suçlanmıştı. Bu ithamda Foucault'nun çalışmalarını eleştiren zamanın pek çok eleştirisinin rasyonel esası [*rationale Kern*] bulunur. Axel Honneth'e göre mesele, Foucault'nun "öznelerin zihni münhasırlıklarının, ayrıca onların kişilik yapılarının tamamıyla bir nevi beden koşullandırılmasının ürünü olması fikrini savunmuş" ve öznelliklerin sadece "iktidar tekniklerinin açık manipülasyon alanı" ve bireyleri sadece "şekillendirilebilir ve manipüle edilebilir entiteler olarak" (Honneth 1988, 138/139; Honneth 1985, 221) temsil etmiş olmasındadır. Buradan hareketle "kuramsal ikilem" (Honneth 1988, 142) baş gösterir. Bu ikileme göre Foucault, bir taraftan, modern iktidar mekanizmalarının ve onların özneler üzerindeki etkilerinin eleştirmeni olma işini üstlenir; fakat diğer taraftan, özneleri sadece bu mekanizmaların ürünü olarak kavramaya niyetlenir: "modernliğin eleştirisinde her şey modern iktidar aygıtlarının disipline dayalı eylemleri altında insan bedeninin çektiği acıya odaklananmasına rağmen, teorisinde, bu

acıyı acı olarak telaffuz edebilen şeyin ne olduğu bulunmaz" (Honneth 1988, 142).[62]

Foucault'nun çalışmasını takip eden söylem kuramcısı Michel Pêcheux de sorunu benzer bir şekilde dile getirir. Foucault, tabi kılma, normalleştirme ve bireyselleştirme süreçlerini güçlü bir biçimde tasvir etmiş ve böylelikle güncel mücadelelere mühim bir katkıda bulunmuştur. Fakat böyle olsa bile, aynı zamanda, kavramsallaştırma yöntemi, daha önce keşfetmiş olduğu şeyin üstünü tekrar örtmüştür, zira Foucault ezilen sınıfların direnişinin çıkış noktalarını ve isyanının temellerini tam anlamıyla kavrayamamıştır" (Pêcheux 1984, 64; Kaynak metinde küçük harfle). Pêcheux'ya göre Foucault'nun bir yandan Marksizmi, diğer yandan psikanalizi çifte terki, "insan bireylerinin fiziksel itaat süreçleri ve hayvanların evcilleştirilme yöntemleri arasındaki farklılıklar üzerinde tutarlı ve mantıklı bir çalışma yapmasını" imkânsız kılar ve onu "Bakuninvari gizli bir biyolojizme" götürür (Pêcheux 1984, 64/65; benzer şekilde McNay 1992, 40-47; McNay 1994, 100-104; Barrett 1991, 145-155; Kogler 1995, 14/15).[63]

---

[62] Foucault'nun kusurlu özne kavramını sistem kuramının yanına taşıması ve Niklas Luhmann'ın "pozitivist stoacılığı" ile özdeşleştirmek amaçlı "davranışçılığın epey kaba versiyonu" (Honneth 1985, 210) gibi alması, aslına bakılırsa, büsbütün abartılıdır: "Dolayısıyla, Foucault'nun kuramsal kanaatlerinin zincirler gibi birleştiği noktada, tek taraflı olarak idari süreçlerle sınırlı sistem kuramı meydana çıkarılır" (Honneth 1985, 217; Honneth 1988, 142). Honneth'in düşüncesine göre, Foucault ve Adorno arasındaki fark da bu meselede yatar. Modernlik eleştirilerindeki pek çok müşterek noktaya rağmen Foucault, Adorno'dan farklı olarak, nihayetinde "modern bireylerin şiddet yoluyla üretilen kurgulardan başkaca bir şey olmadığını" gösterme niyetindeki "öznenin yapısökümünün" (Honneth 1988, 140) peşinden gitmiştir.

[63] Pêcheux, Althusser'in bir öğrencisidir ve söylem analizi üzerine kendi çalışmasında, öznelerin "ideolojik olarak çağrılması" [*ideologischen Anrufung*] tezini somutlaştırmaya çalışmıştır. Pêcheux'nün Althusser'in

Bu eleştiri, kuşkusuz, abartılıdır.[64] Foucault öznelliği sadece iktidar teknolojilerinin bir ürünü olarak ele almamıştır; öyle olmuş olsaydı, bu tür bir problemin tespitinde, daha ziyade, iktidarı tek taraflı bir belirlenim ilişkisi değil de bir bağıntı olarak kavramsallaştıran soybilim prensiplerinin kendisiyle ters düşülebilirdi.[65] Fakat aslına bakarsanız, öznelleşme-

---

DİA yazısına dair eleştirisi, temel noktalarda Foucault'nun özne kavramına dair tereddütleriyle buluşur. Pêcheux, Althusser'in kendi çalışmasında ideolojinin mekanizmalarından veya ideolojinin maddeselliğinden çok, ideoloji üretim örneklerinde yoğunlaşmış olduğunu doğru bir şekilde vurgular. Buna bağlı olarak öznelleşmeyi, özellikle, özne oluşum sürecinin kendisi karanlıkta kalırken, DİA'yla hep mücadele eden, hâlihazırda tanımlanmış öznenin işlevsel bir şekilde tabi kılınışı olarak kavramsallaştırır (Pêcheux 1983a, 33; Žižek 1988, 38).

Foucault kendi tarihsel disipline dayalı teknoloji tasviriyle esasen titizlikle uğraşırken, bireylerin nasıl "itaatkâr hareketlere ve eylemlere tamamen kendi kendilerine uyum gösterdiğini" (Althusser 1976, 148) açıklamak için Althusser gibi "ideolojinin maddeselliğini" göz önünde bulundurmaz. Althusser'de ve Foucault'da öznelleşme süreçleri kavramındaki paralellikleri Clemens Kammler ve Warren Montag da vurgular (Kammler 1986, 188-190; Montag 1995; ayrıca karşılaştırınız: Althusser 1993, 75).

64 Eleştirinin "rasyonel esas"ından söz ettiğimde, bu değerlendirme iki şekilde anlaşılmalıdır. Birincisi, pek çok yorumcu Foucault'nun çalışmalarındaki muğlâklığı görmezden gelir çünkü bu türden bir konumun savunulamazlığını sistematik şekilde göstermeyi arzulayan bir okumayı yeğlerler. Bunun tersine, bu noktada ben bu çözümleme biçiminin faydalarını ve sorunlarını ortaya koyma ihtiyacı hissediyorum, bu yüzdendir ki bu muğlâklıklar esasen benim ilgi alanım. İkincisi, bu eleştiriler (Foucault'nun ölümünün ardından ortaya çıkmalarına rağmen) özellikle *Hapishanenin Doğuşu*'na ve *Bilme İstenci*'ne gönderme yapar. Bu çalışmalarda takdim edilen kavram, Foucault'da iktidarın paradigması olarak işlev görür. Fakat ben bu çalışmamda esas olarak Foucault'nun iktidar ve öznellik kavramlarının, bu kitapların ardından değişmiş olduğunu göstermek niyetindeyim.

65 "İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnız dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır. Bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı

nin hem tabi kılma hem kendilik oluşumu şeklindeki bu ikili karakteri, bu "iki kullanımlı sistem" (1975a, 275) herhangi bir noktada gerçekten somutlaştırılmaz; tersine, vurgu tek taraflı olarak tabi kılma süreçleri üzerinde olacaktır. Bireylerin disiplin yoluyla "imal edilmesi"nden (1975a, 220) ve toplumun "hapishane dokusu"ndan (1975a, 393) veya "baskı sistemi olarak toplum"dan (19731, 123) ve "bireylerin cendere altına alınması"ndan (1975d, 125) bahsedilmesi, iktidarın işlevselciliği varsayımını muhafaza eder ama aslen kitabın göstermeye çalıştığı bu işlevselciliğin savunulmazlığıydı. Bunun arkasında yalnızca problemin retorik-politik derinleştirilmesi uğraşları yoktur; bilakis, ciddi kategorisel zorluklar ve kuramsal muğlâklıklar söz konusudur.[66]

Temel problem Foucault'nun "iktidarın maddeselliğini" kavramaya çalışırken izlediği yoldadır. Disiplin, ne doğrudan bedeni ne de dolaylı olarak bilinci etkileyen, bilakis "ruh" üzerinden işleyen bir iktidar mekanizmasını faaliyete geçirir: Hareketlerin icra edilmesi, davranış biçimlerinin öğrenilmesi, teamüllerin talimi ve benzerleri. Dolayısıyla, *Hapishanenin Doğuşu*, yalnızca "hapishanenin doğuşu" veya disipline dayalı toplum üzerine bir kitap olma iddiasını ortaya atmaz; aynı

---

hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracısıdır." [Ferda Keskin çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

[66] Michael Kelly, birinci sıradaki sorunun *Hapishanenin Doğuşu*'nun ele aldığı konu etrafında konumlandığına dikkat çeker (Kelly 1994, 368): Kitap, yalnızca 18. yüzyılda ve erken 19. yüzyılda (hapishanenin ortaya çıkışının diğer sosyal pratiklerle ve kurumlarla karşılaştırmalı olarak ele alındığı) Fransız ceza sisteminin tarihsel bir incelemesi midir yoksa Foucault modern toplumu, hapishane gibi işleyen, tamamıyla bir disipline dayalı toplum olarak mı gözlemler? Kitabı her iki şekilde okumak mümkündür ve her iki okuma da kitaptan alıntılarla desteklenebilir (örneğin 1975a, 43 dipnot 23'ü 1975a, 397 dipnot 12 ile karşılaştırınız).

zamanda, "modern 'ruhun' soybilimi"ni (1975a, 41) sunan bir kitap olma iddiasındadır da. Foucault'nun amacı, iktidar ilişkilerinin bedenselliğini ruhani maddeselliklerine değin izlemektir. Tıpkı beden gibi "ruh" da ancak zamana ve koşullara göre değişiklik gösteren antropolojik bir sabittir. Fiziki süreçler gibi ruhsal süreçler de tarihsel bağlamlar içerisinde konumlanır. Değişmediği farz edilen metodolojik çıkış noktaları olmaktan çok, muayyen tarihe özgü olumsal bedensellik tarzları ve ruhsal durumları imal eden "politik anatominin sonuçları/araçlarıdırlar" (1975a, 42; 397). Buna bağlı olarak, Honneth'in düşüncesinin aksine Foucault'ya göre, "ruh" ne ideolojik bir olgu ne de yanıltıcı bir mefhumdur; bilakis, maddi bir gerçekliğe sahiptir. Sorun, daha çok, Foucault'nun yalnızca bedeni hedef alan iktidar süreçlerinin "aktarımını" konu ettiği ölçüde ruhsal süreçlerin özgünlüğünü sınırlamış olmasında yatmaktadır: Ruh vardır, "iktidarın icra edilerek, cezalandırılan beden üzerinde ve genel anlamda izlenen, uysallaştırılan, düzeltilen beden üzerinde, deliler üzerinde, çocuklar, öğrenciler, üretim aygıtına bağlanarak ve yaşam boyu kontrol edilerek sömürgeleştirilenler üzerinde – bedenin etrafında, bedenin yakınında, bedende – ruh, sürekli üretilir" (1975a, 41).[67]

---

[67] Ruhsal süreçlerin bedenselliğe indirgeniş sebeplerinden biri Foucault'nun psikolojik yaklaşımların açıklamalarına dair hoşnutsuzluğu olabilir. İlk çalışmasıyla psikoloji alanından hâlihazırda uzaklaşmışken (karşılaştırınız 1954a; 1954b; 1961), 70'li yıllarda ruhsal süreçlere olan ilgiyi, sosyal hizmetlerin, pedagojinin, psikoterapinin tavassutunun altyapısal önkoşullarını yaratan "'ruh' teknolojisi" (1975a, 42) ile açıklamıştır. Öte yandan, bedenselliğe yapılan vurgu, iktidar süreçlerini manipülasyon ve bilinç kontrolü düzlemine yerleştirmek niyetinde olan çözümlemelere karşı çıkış vazifesi görür ve beden ile ruhun keskin bir biçimde karşı karşıya getirilmesine ve birbirinden ayrılmasına karşı koyar.

"Modern 'ruh'un soybilimi"nin bu versiyonu, aslına bakılırsa, çok ileri gider ama bir o kadar da yetersiz kalır. Kendine özgü bir gerçekliği olmayan öznelliği yalnızca (disipline dayalı) iktidarın uzantısı ya da tamamlayıcısı olarak ele alması dolayısıyla ileri gider: "Bireylere hem nesne hem de araç gibi muamele eden ve onları kullanan" (1975a, 220, 394) disipline dayalı teknolojidir. Fakat aynı zamanda, bu kuramsal seçenek yeterince radikal değildir; zira Foucault bu koşullar altında kendi savunduğu "maddesel olmayanın maddeselliği" iddiasının vaatlerini artık yerine getiremez. Öznelleşme süreçlerinin biricikliğinin ve "bedenselliği"nin peşinden gitmek yerine Foucault, bu süreçlerin maddeselliğini ruhsal uyum prosedürlerinin basit bir "sureti" (1975a, 41) gibi takdim eder. Buna bağlı olarak, öznellik hep ve her durumda iktidar teknolojilerinin bir ürünü gibi göründüğünden, Foucault öznelleşme süreçlerinin özgünlüğünü inceleyemez olur: "Bireyler ve kavrayışları [*Erkenntnis*] bu üretimin soncudur" (1975a, 250).[68]

Foucault, "iktidar-bilgi" analiz aracı ile iktidarın ve bilginin çözümlemesine dayanarak, ne bilginin kolaylıkla iktidara atfedilebildiğini ne de iktidarın basitçe bilginin bir sonucu olduğunu, birbirilerinden türetilemeyeceklerini ama aynı

[68] Özne kavramına dair indirgemecilikle ilgili özellikle güçlü örneklerden birisi, Foucault'nun eylemi sadece bedensel yönüyle sınırlayan, tecavüzle ilgili değerlendirmesidir: "Tecavüz cezalandırıldığında ise, özellikle fiziksel şiddet cezalandırılmalıdır. Bunun bir saldırıdan başka bir şey olmadığını, başka hiçbir şey olmadığını söylemek gerekir: Ha yumruğunu birinin ağzından içeri sokmuşsun, ha penisini cinsel organına, fark yoktur..." (1977o, 80). Aynı konuda bir sene sonra yapılan tartışmada bu noktaya değinildiğinde Foucault, bu fikirden uzaklaşır ve bunu bir "yanlış anlaşılma" olarak tanımlar: Önceki bakış açısıyla hemfikir değildir artık. Amacı yalnızca, seksin bir taraftan ceza yasasında aranmaması gerektiğine ve diğer taraftan da her daim cinsel bir yönü olan tecavüzün cezalandırılması gerekliliği meselesine dikkat çekmektir (karşılaştırınız 1980j).

zamanda birbirilerine süreğen bir şekilde ve sıkı sıkıya bağlı olduklarını, özerk fakat birbirine koşullu olduklarını ortaya koymuştu. Bunu yaparken, ilaveten, dışarıya bağımlı [*heteronom*] bir öznellik imgesinin iktidar teknolojilerinin "sonucuna/aracına" indirgendiğini de belirtmiştir. Ayrıca, "iktidarın mikrofiziği"nde bu iki husus birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirir: Burada Foucault iktidar süreçlerinin ve bilgi formlarının ölçeğiyle ve önemiyle uğraşır ve aynı zamanda, bunları özcülük ve doğalcılık karşıtı bir pozisyondan incelemekle ilgilenir. Tamamen bilgi-iktidar mekanizmalarının tutsak ettiği bir öznellik perspektifi elde eder ve bu perspektifi evrensel bir tahakküm bağlamı olarak dolaşıma sokar (Minston 1980, 13-14; Dean 1994, 166/167).

Böylece, "iktidarın soybilimi" projesi yarı yolda kalır. Bu proje, baskı altına alınan bir öznelliğin üretimine işaret eder: "Uysal öznelerin oluşumu"na (1975a, 167). Foucault, kurucu ve aşkın öznelliğe dayanan ve tek taraflı olarak bilişsel süreçlere öncelik veren, özneyi ve onun özgürlüğünü çözümlemeyi başlangıç noktası (ve varış noktası) olarak seçen ve sonra bu özgürlüğün nasıl sınırlandığını ve öznenin nihayetinde nasıl onun dışında bir iktidar tarafından baskılandığını sorgulayan kuramsal geleneğe haklı olarak karşı çıksa bile; soybilim, bunun tersine, öznelliği tarihsel bir biçimden çok evrensel bir öz olarak resmeder ve öznelliği içerisinde ve vasıtasıyla "üreten" veya "imal eden" muhtelif pratiklere değinir.

Seçtiği bu kavramsallaştırma biçimiyle Foucault, yine kurucu özne bağlamında takılı kalır. Reddettiği öznellik görüşüyle, büsbütün ıskartaya çıkartmaya niyetlendiği bir sorunsala negatif bir biçimde bağlı kalır. Öznenin özerkliği yerine dışerkliliği [*heteronom*] üzerinde dururken, yalnızca, özerklik ve dışerklik, öznellik ve iktidar karşıtlığı yoluyla tayin edilen bir diğer sorunsalı vurgular: Foucault sadece taraf değiştirir,

alan değil. Bu "karşı özdeşleşme"nin (karşılaştırınız: Pêcheux 1984, 63/64) sonucu, kurucu öznelliğin faili gibi muayyen öznelleşme süreçlerini de pek araştıramaması olur: Öznelleşme süreçlerinin basitçe çıkış noktası olarak alınması, iktidar süreçleri yoluyla (aşırı)belirlendiklerinden, Foucault'ya göre zaten sonu işaret eder.[69]

Modern öznelliğin *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde ortaya çıkışına benzer şekilde *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki "modern 'ruhun' soybilimi" de, kitabın aynı zamanda bedensel bir hermetizmi çağrıştırmasına dayanır. Bu hermetizm hiçbir kaçışa izin vermez ve bu hermetizmin tasviri, her daim bir çıkışın varolduğunu varsayması gereken politik bir çağrı ile bağlantılıdır: Adorno ve Horkheimer için "şişedeki mesaj" ne idiyse, Foucault için bu "direniştir".[70]

---

[69] Étienne Balibar'ın Marx'ın ve Foucault'nun farklı materyalizmlerini karşılaştırdığı eleştiri yazısı da bu yönde bir yorumda bulunur. "Tarihsel maddecilik" tarih felsefesinin mantığına sadık kalırken, "biyolojizmden söz etmemeyi amaçlayan Foucault'nun beden maddeciliğini neyin dirimselciliğin yakın çevresine götürdüğünü" sorgular. Ardından Balibar, Foucault'nun materyalizminin "muğlâklıklarını" açığa çıkarması için kurgusal bir Marx'a söz verir: "Tarihsel *bireylerin* disiplinlere, normlara ve siyasi düzenlemelere tabi kılındığına ve bu bireylerin maruz bırakılan bedenlerde oluştuğuna canı gönülden hemfikirim. Lakin bu 'beden'in kendisinin kendi sınıf tekilliği içerisinde (ve cinsiyet, bilgi veya kültür tekilliği de denebilir) *terminolojik anlamda ilişkiler olarak* düşünülmesi gerektiğinde ısrar ediyorum" (Balibar 1988, 62/63; ayrıca karşılaştırınız: de Certeau 1980, 15/16; Kammler 1986, 188).

[70] Jacques Donzelot, *Hapishanenin Doğuşu*'nun büyük yayın başarısının yanı sıra başka bir cezalandırma örneği ile yapılan girişin görece başarısızlığının kitabın "temelinde yatan çift anlamlılığı"yla ilgili olduğunu iddia eder. Hapishane çalışması, bir taraftan, baskının ve korumanın ceza politikasının temel unsurları olarak alınmasına genel itibariyle kuşkuyla bakıldığını göstermiş olsa bile; yine de, bu ikilemden nasıl çıkılacağını belirtmeksizin, ceza politikasının bu iki niteliğinin mütekabilen savunulamaz oluşunu göstermekle yetinmiştir. Öyle ki, kitabın argümanı tutarlılı-

5.1.2. İktidar ve Direniş

Foucault'nun öznellik ve iktidar arasındaki ilişkiyi muğlâk bir şekilde anlatmasının direniş kavramı açısından da sonuçları olmuştur. Uysal ve terbiyeli bireyler üreten, ziyadesiyle etkin (disipline dayalı) iktidarın detaylı tasviri, öznelerin mücadelelerinde bir mevzi olarak işlev görmesi için bu iktidarın mekanizmalarını ve tekniklerini açığa vurur. Bunun yanında, her türden direniş pratiğinin esasen imkânsız oluşunu göstermek amaçlı iktidar teknolojilerinin kapsamını ve etkinliğini anlamaya çalışan soybilim boy gösterir.

Foucault'nun direniş kavramına yönelik en mühim eleştirilerden biri Nicos Poulantzas tarafından dile getirilmiştir. Poulantzas, Foucault ile iktidarın bir töz olmadığı, bilakis bir ilişkiyi tariflediği fikrini paylaşır ve tıpkı Foucault gibi, politik ve sosyal mücadelelerin iktidar ilişkilerinin dışında olduğu varsayımını reddeder. Poulantzas'ın eleştirisinin hedefinde Foucault'nun tercih ettiği direniş kavramsallaştırmasının daima aşamayacağı iktidar ilişkileri sınırları içerisinde olması vardır. Bu yaklaşıma göre, soybilimde direniş iktidar ile negatif bir şekilde ilişkilenir; aksiyondan çok bir reaksiyondur ve en kötü ihtimalle iktidar mekanizmalarının geliştirilmesi ve iyileştirmesinde dinamik bir araç, bir katalizör olarak işlev görür: "İktidar her daim buradaysa, her iktidar kendi içerisin-

---

ğını bu kapalılık yoluyla sağlar: "Eleştiri şu şekildedir: *Hapishanenin Doğuşu*, Gözetim ve cezalandırmayı bitimsiz bir süreç içerisinde birbiriyle en iyi şekilde ilintilendirmenin, ilkinin nasıl kendi başarısızlıklarıyla beslendiğini ve ikincisinin temellerini çürüttüğünü göstermenin ve ceza üzerine her türden yeni müzakereye ve düşünceye zemin hazırlamanın anlamı, esasen kendini her çıkar yolun önceden belirlenmiş yönergeleri tüm kuramın açıklayıcı bağdaşıklığı pahasına bertaraf etmiş olduğu bir *kısır döngünün* içinde bulma riskini göze almak demek değil midir?" (Donzelot 1986, 154). Kitabın etkisinin bir değerlendirmesi için Lenoir'nın 1996 tarihli çalışmasındaki makalelerine bakınız.

de açıklanıyorsa, *neden direnişe gerek olsun?* Bu direnişin *kaynağı ne* olabilir ve direniş *nasıl mümkün olabilir?*" (Poulantzas 1977, 137).

Poulantzas'a göre esas sorun, Foucault'nun, iktidar kavramının süreğen değişimini ön plana çıkartan kendi ilişkisel yaklaşımını sürdürmemesidir: "Bu kavram, bir zaman bir *ilişkiyi*, iktidar ilişkisini tarifler; başka bir zaman iktidar-direniş ilişkisinin kutuplarından birini – ve sıklıkla da ikisini birden – tarifler" (Poulantzas 1977, 138). Bu kuramsal muğlâklık, iktidar bir tarafta ilişki olarak ama töz olmayarak tanımlanırken, diğer tarafta, direnişlere yolu gösteren ve inşa eden "karşı" bir kutup olduğunda, nihayetinde ikinci derece bir özcülüğe yol açar (Poulantzas 1977, 134-142; Macdonell 1986, 118-124).[71]

---

[71] Poulantzas'ın *devlet teorisi*, büyük oranda, Foucault'nun çalışmasının çözümlenmesinden ve kendi Marksist devlet analizi denemesi ile "iktidarın mikrofiziği" arasındaki kuramsal ortaklıkların ve farklılıkların saptanmasından ibarettir. Foucault'nun çözümlemesindeki pek çok zayıflığı beceriklilikle tespit etmesine rağmen, onun ilişkisel devlet kavramının neticede "güç ilişkisinin yeğinleştirilmesi" şeklinde yeniden düzenlenmesine pek az katkıda bulunabilmiştir. Althusser'in ideolojik ve baskıcı aygıtları birbirinden ayırt etme biçimini "ekonomist" ve "idealist" sıfatlarıyla reddederken bile (karşılaştırınız: Poulantzas 1977, 27-31), yine de, temel noktalarda Althusser'in ortaya koymuş olduğu argümanı izler. Benzer şekilde, Poulantzas iktidarı her şeyden önce aygıtlara ve aygıtların birbiriyle olan ilişkisinin içine yerleştirir ve toplumsal ilişkileri devlet üzerinden çözümler. Devletin rolünü de, aynı zamanda, tutarlı bir otorite olarak sınırlar. Devletin kuramsal anlamda bu şekilde genelleştirilmesinden ötürü, devletin özel olarak *kapitalist* bir devlette neyi oluşturduğu ve burjuva çıkarlarının devletin içine nasıl işlendiği meselesi netlik kazanmaz.
Foucault'nun ve Poulantzas'ın iktidar kavramsallaştırmasındaki paralellikler ve aykırılıklar için bkz. Jessop 1985, 313-336, özellikle 318-320; Jessop 1987. Nikolaos Tsiros, kendi karşılaştırmalı çalışmasında iki kuramcıyı eski önyargıları ısıtıp önümüze koyan "yapıların egemenliğinin (birer) savunucusu" olarak tanımlamakla yetinir (Tsiros 1993, 71, 61-73).

İktidar ve direnişin kökenen aynı oluşunun [*Gleichursprünglichkeit*] ("İktidar olan yerde direniş de vardır" bkz. 1976a, 116) indirgenmiş bir özne kavramı düşüncesi altında büsbütün belirsiz kalmasından dolayı Foucault, iktidarın bu mikrofiziksel anlamda nötr kavranışıyla ilişkisini sık sık kesintiye uğratır ve tabi kılınan öznelere görünen "iktidarın çatlaklarının arasından" yoluna devam eder. Lâkin iktidar ve direnişin bu soyut karşıtlığı ile Foucault, iktidarı "kesin surette ilişkisel" (1976a, 117) olarak kavramsallaştırma argümanından başka bir yola sapar: "Hiçbir zaman iktidarın tuzağına düşemeyiz: belirli koşullar altında ve belirli bir strateji ile iktidarın gasp edimini engelleyebiliriz" (1977k, 196).

Bunun yanında Foucault, bir yandan, "mutlak (bir) dışarısını" (1976a, 116) işaret edemeyen ilişkisel bir iktidar modelini izlerken; diğer yandan, iktidar ilişkilerinin dışında hangi şeyin olduğunu bulmaya da çalışır. Bu "şeyi" Foucault bir noktada halk olarak adlandırır (1977w, 204/205). Önceki metinlerinde ve söyleşilerinde halkı proletaryadan ayrı bir sosyal grup olarak tanımlamıştır (bkz. 1972d; 1975a); dolayısıyla, halk şu durumda başka bir anlam kazanır. Halk, sosyolojik bir gerçekliği veya bir sosyal sınıfı tanımlamaz, "daha ziyade, bir merkezkaç hareketi, zıt kutupsal enerji, bir kaçıştır" halk (1977w, 204). Foucault her türden özselleştirmeyi bertaraf etmek istese ve halktan çok "halka özgü bir şeyin" varlığından söz etse de, esasen bu özselleştirmenin niteliğini neyin oluşturduğu meselesi halen belirsizliğini korur: "...toplumsal bünyede, sınıflar içerisinde, bireyler ve gruplar içerisinde de, hep bir şekilde iktidar ilişkilerini savuşturan herhangi bir şey vardır" (1977w, 204). Fakat eğer ki biz hâlihazırda iktidar ilişkilerinin kapanına kısılmış isek, bu şey ne olabilir? Titiz ifade tarzı ("hep", "herhangi bir şey", "bir şekilde") da gösteriyor ki Foucault'nun başlangıçtaki varsayımları göz önünde

bulundurulduğunda, o da bu kavramsallaştırmanın problemlerinin farkındaydı. Fakat halen bireylerin "bedenlerinde ve ruhlarında" bulunan, "iktidar ilişkileriyle bağlantılı olarak bir dışarısından çok bu ilişkilerin sınırlarını, engellerini, dolaylı sonucunu" oluşturan ve "iktidarın her tekâmülünde, ondan kurtulmak amaçlı bir eylem ile cevap veren" bu "halka özgü şeyin" (1977w, 205; karşılaştırınız: Kammler 1986, 153-155) neye karşılık geldiği açıklamasını halen borçludur.

Aslında temel sorun, Foucault'nun kendisine ait, iktidar ilişkilerinin içkinliği ve ilişkiselliği yaklaşımını tamamlamadan bırakmasıdır. Mücadelenin iktidar ilişkilerinin dışında olmadığı doğru varsayımından, mücadelenin iktidar içerisinde sindirilmesi yanlış sonucu ortaya çıkar. Buradan hareketle denilebilir ki bu kuramsal meydan okuma, belki de, sadece iktidar ilişkilerinde direniş potansiyelinin nasıl doğduğu sorusunu sormak amaçlı, iktidar ve direniş arasındaki gerilimi muhafaza etmek içindir. Foucault'nun tercih ettiği problemi açıklama tarzı çerçevesinde, esasen, politik stratejilerin çuvallaması veya başansı bundan daha fazla konu edilemez. Direniş, şu durumda, mücadelelerin üretken bir şekilde alımlanması ve güçlendirilmesi olarak tanımlandığından, tamamıyla belirlenmiş ve esasen dokunulmaz olan iktidarın mayası gibi görünür. Sonuç, direnişin genel anlamda bir "ters biçim" (1976a, 117; Minston 1980, 9,23; Wickham 1983,484) olarak negatif tanımlanması ve soyut kalması olur.

5.2. İktidarın Mikrofiziği ve Makrofiziği

Öznelliğe ve direnişe yaklaşımdaki muğlâklıklar, ikinci bir grup problem ile daha da çoğalır: Öznelliğin iktidar teknolojisi olarak kavramsallaştırılması, iktidar-stratejik bakış açısıyla devletin incelenmesinden ayrı tutulamaz: "İktidarın mikrofiziği" bireylerin terbiye edilme araçlarına ve yöntemle-

rine odaklanmasıyla değil, devlet sorunsalının varlığıyla kendini gösterir.

Öte yandan, politik kuramın başlıca referans noktası olarak devletten bilinçli bir şekilde uzaklaşılması için geçerli sebepler vardır.[72] Foucault, iktidar meselesini devlet ve onun aygıtları meselesine indirgeyen ve siyasi çözümlemeyi hukuk ve egemenlik kavramlarıyla gerçekleştiren bir gelenekten uzak durur (1977d, 38/39; 1977i, 109-112). Arzu ettiği şey, devletin dokunulmazlığının karşısında "farklı bir yönü izleyen, başka bir çözümlemeyi savunmaktır" (1977i, 110). Mikrofiziksel çözümleme, yukarıdan aşağıya gitmek yerine, aşağıdan yukarıya bir yol izleyecektir:

> "Toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasından, bir kadın ile bir erkek arasından, aile içinden, öğretmen ile öğrencisi arasından, bilen ile bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümran olan büyük iktidarın düpedüz bir yansıması değildir; bu iktidar ilişkileri, daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldığı hareketli ve somut topraktır, onun işlev görebilmesini mümkün kılan koşullardır. Aile, günümüzde dahi, devlet iktidarının basit bir yansısı, uzantısı

---

[72] Bu kuramsal kopuş, Foucault'nun devlet aygıtını mücadelenin özel hedefi seçmiş olan Marksist-devrimci hareketlere olan eleştirisi olarak da görülebilir. Foucault, bu tür bir yönelimin üç sonucuna işaret eder. Problemlerden ilki, devrimci hareketin kendini kendi içinden çıkan, devlet nasıl inşa edildiyse tıpkı onun gibi bir parti olarak kurması ve mücadele etmiş olduğu egemenlik aygıtıyla aynı hiyerarşilere ve disiplinlere göre işlemesidir (bkz. 1978m, 16). Bu stratejinin ikinci sonucu, devlet aygıtını rahatsız etmemek ve hatta aksine, hiç değilse geçiş dönemi süresince ondan bir "proletarya diktatörlüğü" olarak faydalanmaktır (bkz. 1972d, 122/123). Üçüncü ve sonuncu netice ise yeni siyasi düzende halen eski rejimin uzmanlarına ve teknikerlerine muhtaç kalınmasıdır. Foucault, Sovyet modelinin başarısızlığını devlet aygıtlarının dışında, altında veya yakınında işleyen iktidar ilişkilerinin gözden kaçırılmış olması gerçeğine yorar (karşılaştırınız: 1975g, 109/110; 1976i, 91/92).

değildir: çocuklar karşısında devletin temsilcisi değildir, tıpkı erkeğin kadın karşısında devletin temsilcisi olmaması gibi. Devletin, işlediği gibi işleyebilmesi için erkekten kadına ya da yetişkinden çocuğa, kendilerine özgü konfigürasyonları ve görece özerklikleri olan çok spesifik tahakküm ilişkileri olması gerekir'" (1977i, 110; 1976a, 115/116).

Foucault, devletin ne toplumsal iktidar ilişkilerinin tüm tertibini gizlediğine ne de bu ilişkilerin temellerini oluşturduğuna, doğru bir şekilde, işaret eder (karşılaştırınız: 1977d, 39). Problem esasen şudur ki mikrofiziksel çözümleme iktidar ilişkilerinin örgütlenmesinde devletin katkısının pek azını bile konulaştıramaz, zira bu katkı tamamen kendi özgüllüğü içerisinde kaybolur.

"İktidarın Mikrofiziği"nde devletin iki anlamı vardır. Birincisi, devlet siyasi analizde sıklıkla atıfta bulunulan merkezi konuma sahip değildir; bundan ziyade, onu öncüleyen ve kendi formu ve işlevselliği içerisinde ortaya çıkaran daha esaslı iktidar bağıntıları üzerinden işler: "Devlet, çok miktarda iktidar ağına ait bir üstyapıdır" (1977d, 39; 1976c, 35/36). İkincisi, devlet iktidar teknolojisine dayalı altyapıya karşılık bir *üstyapı* değildir yalnızca; aynı zamanda bir *kodlama aracıdır* [*Instanz*]. "Ben, devletin kendi işlerliğini olanaklı kılan çok sayıda iktidar ilişkisinin kodlanmasından meydana geldiğini...söyleyeceğim" (1977d, 40). Devletin üstyapı olgusu ve kodlama aracı olmaktan müteşekkil bu iki vasfı birbirini karşılıklı olarak belirler: Dolayısıyla devlet, "sadece" kodladığından, hâlihazırda mikrofiziksel iktidar ilişkileri içerisinde yerleşmiş olan bir üstyapı olgusudur. Devlet, doğumunu borçlu olduğu tüm iktidar düzenlemesini, kendi oluşturmasa da,

---

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

sağlama alır. Yalnızca böylesi bir kuramsal temele dayalı olarak, "küresel egemenlik biçimlerinin" iktidar ilişkilerini "geçmişte ve her zaman ele geçirdiğinden, sömürgeleştirdiğinden, eğip büktüğünden, dönüştürdüğünden, yerini değiştirdiğinden, yaygınlaştırdığından vs." bahsedilebilir (1977f, 83, 84, 86; Lloyd 1993, 438-445; Dean 1994, 156/157).

Başlıca sorun, bu metaforların ve kavramsallaştırmaların, devletin kendisini iktidar bağıntılarının mikrofiziksel ağı içerisinde konumlandırmak yerine, devlet ve mikro iktidarlar arasındaki dışsal ilişkiyi ima etmesidir. Buradan hareketle ortaya çıkan soru, devletin iktidar ilişkilerinin oluşumuna katkısını, bu ilişkilerin kodlanması düzlemiyle sınırlı tutmanın ve devleti olgularüstü bir şey olarak ele almanın yeterli olup olmayacağıdır. Buna göre, Foucault yine eleştirdiği hukuk kavramı çerçevesinde takılı kalır. Tıpkı hukuk kuramının iktidarı özellikle hukuk kategorileri üzerinden incelemesi gibi, Foucualt da devleti ağırlıklı olarak hukuki kategoriler üzerinden çözümler: Kodlama işlevi olan bir hukuki-politik yapı olarak. "İktidarın mikrofiziği" devletin, özünde, hukuk kavramının temel dayanak noktalarını benimseyen ve onları yeniden üreten, hukuki-kurumsal sistemle tuhaf bir biçimde özdeşimidir.[73]

Yalnızca devletin hukuki yapıya indirgenmesi yoluyla, disipline dayalı teknoloji Foucault'nun eksikliğini duyduğu kapsayıcı anlamı edinebilir. Disiplinler, yalnızca hukuk biçimlerini mikro düzlemlere yaymakla kalmayan, hukukun sınırlarını da yavaş yavaş ortadan kaldıran "bir nevi karşı hukuktur" (1975a, 285). Bu yüzden, Foucault'ya göre, iktidar ilişkilerinin temellerini oluşturan hukuk değil, disiplindir. (Hukuk)devletine bu seçici bakışın, Foucault'nun hukuk yapılarını

[73] Bu meseleyi Poulantzas açık bir şekilde anlamaya çalışır ve Foucault'nun devleti kamusal alanla sınırlamasının "şaşırtıcı bir şekilde... hukuki ve kısıtlı bir devlet anlayışına tabi olduğunu" (Poulantzas 1977, 33) gösterir.

esas itibarıyla egemenin otoritesi olarak isimlendirmesi gibi daha başka bir sonucu vardır: egemenlik ve onun meşrulaştırma aracı olarak, bir cebir düzeneği olarak. Böylelikle Foucault temel bir meseleden elini büsbütün çeker: kolektif iradenin oluşumu problemi (karşılaştırınız: 1975c, 51; 1975d, 126/127).[74]

Bunun sebebi Foucault'nun "Leviathan" sorunsalını reddetme şeklinde yatar. Kuşkusuz, mikrofiziksel bir çözümleme tercihi, iktidarı örgütleyici bir merkez olarak düşünen ve onu

---

[74] Alan Hunt ve Gary Wickham, Foucault'nun modern hukuk kavramsallaştırmasındaki bir dizi başka belirsizliğe ve probleme işaret eder. Yer yer tek taraflı bir bilgilendirme yapılmasına rağmen, temel iddia, Foucault'nun modern hukukun "iktidarın ekonomisi" içerisindeki önemini sistematik olarak küçümsemesidir. Hunt ve Wickham'a göre bunun sebebi, dikkatin ceza hukukunda yoğunlaşmasında (ve beraberinde hukukun diğer alanlarının gözden kaçırılmasında), modern öncesi ve modern hukuk arasındaki farklılıkların dikkate alınmamasında ve disiplin ile hukuki form arasındaki soyut karşıtlıktadır. Bunun sonucunda Foucault hukuku, toplumsal gelişime karşı koyan veya ona ayak bağı olan ve artık ona yetmeyen, ikincil ve tesirsiz bir mekanizma olarak takdim eder. Dolayısıyla bu varsayım, hakkın kendisini biçimsel olarak her daim sabit olmayan, aksine, mütemadiyen değişime tabi olan bir sosyal ilişki olarak gördüğünden, yetersiz kalır. Böylelikle, Foucault'nun hukukun negatifliği tezi, sonradan geleneksel siyasi düşünce eleştirisinde alaşağı edeceği bir karikatüre dönüşür: "Hukukun negatif yasaklama ile eşitlenmesi devletin ve hukukun monolitik birliği basmakalıp görüşünü şekillendirmiş olan, Foucault'nun da kendi monolitik devlet varsayımının eleştirisini sunarken paradoksal olarak, doğruluğunu kabul ettiği ideolojik kavramın kabulünü içerir" (Hunt/Wickham 1994, 60/61, 55-71). Gary Wickham, Foucault'da hukuk ve iktidar ilişkisindeki "dönüşüme" daha önceki bir çalışmasında dikkati çekmiştir (Wickham 1983, 472): Çözümleme, belirlenimciliğin reddi ve kabulü arasında sürekli salınıp durur. Foucault, bir taraftan, iktidar ve hukuk arasındaki araçsal bağı reddederek, "hukukun her daim iktidarın maskesi olmaya hizmet ettiğinden" (1977w, 209) dem vururken, öte taraftan, hukukun disipline dayalı mekanizmaların mevcut işleyişinde "gizlendiğini" (1977f, 91) söyler.

devlette konumlandıran bir kavramsallaştırmanın problemlerini ve sınırlılıklarını ortaya çıkartmıştır. Fakat yine de Foucault burada geleneksel sorunsalı tersine çevirmekle kalır. "İktidar aşağıdan gelir" (1976a, 115) cümlesi yine "yukarıdan" ve "aşağıdan" terminolojisini kullanan lokal bir kavramsallaştırmada anlamlıdır. Foucault, aynı zamanda, yerine yukarı ve aşağı, altyapı ve üstyapı mefhumlarından çok, ağ mefhumu ile faaliyet gösteren iktidar modelini koymak amaçlı, besbelli ki bu politik uzam matrisini [*Raummatrix*] büsbütün sorunsallaştırmak ister. Bu proje ancak kısmen başarıya ulaşır. Foucault için politik makro yapılar tüm alanlara yayılmış toplumsal güç ilişkilerinin toplamını oluşturmaz. Daha ziyade Foucault, yer yer de olsa, bir etkileşimin veya "çiftyönlü bir ilişkinin" (karşılaştırınız 1976a, 121; 1977d, 39; 1977w, 211) olduğunu varsayar. Yine de Foucault, bu belirlenim ilişkisi içerisinde devletin rolünün ne olduğu ve tersine, toplumsal güç ilişkilerinin nasıl "devlet aygıtlarında, yasamada ve toplumsal hegemonyada cisimleştiği" (1976a, 113/114) sorularını hiçbir zaman sistematik olarak sormaz.[75]

Siyasi çözümlemede "kralın kellesini uçurmak" gerekli olsa da, yine de, bu yöntemsel yaklaşım yalnızca bir ilk adım olabilir. Bu yüzden de, bu başsız bedenin bir başı olmuş olsaydı nasıl davranırdıyı görmek önemlidir (Dean 1994, 156). Şayet devletin görevi iktidar ilişkilerini kodlamak ise, bu kod-

---

[75] Gerhard Plumpe'ye ve Clemens Kammler'e göre, toplumsal bütünlük kavramının yeniden inşası görevi Foucault'nun çalışmasında bir "zorluğa" işaret eder: "Çünkü sosyal sentez kavramı olmaksızın gerçek anlamda tasvir edilemeyen sosyal dayanışma ilişkilerinin dışlanması, söylemler arası alanın yapısını neredeyse anlaşılamaz hale getirecek denli söylem analizine etki etmektedir. Bu, Foucault'nun ilgili formülasyonlarındaki belirsizliği açıklar. Resim kuramının – söylemlerin sosyal belirlenimi meselesini – tek nedenli şekilde 'düşeylere' indirgeyerek yaptığını, Foucault 'yatayların' yayılımında sona erdirir" (Plumpe/Kammler 1980, 216).

lamanın hangi kuralları ve yasaları izlediği meselesi her daim belirsiz kalacaktır: Yasamanın nesnesi ne olacak ve ne olmayacak? Kurumsal bölümlenme nasıl bir hukuk fikri üzerinden işleyecek vs.? Ezcümle: Kodlamanın koşullarını, temelleri kodlamanın kendisinde bulunmayacaksa, ne belirleyecek?

Fakat bu soruya Foucault yetersiz bir yanıt verir: İktidar ilişkilerinin tutarlılığını sağlayan stratejilerdir. Strateji kavramı, mikro ve makro düzlemler arasındaki "boşlukları" doldurur ve ikili bir işlev yüklenir. Stratejiler, bir taraftan, çoklu, heterojen, yerel iktidar bağıntılarını genel egemenlik koşullarıyla birleştirmeyi belirtirken; diğer taraftan, mikro iktidarların çoğulluğundan nasıl "az çok tutarlı bir strateji" veya bir "stratejiler bütünü" (1977w, 211; 1975a, 104) oluşturduğunu gösterir. Öte taraftan da, yukarıdan aşağıya tersine bir hareket meydana gelir; dolayısıyla, "hareketlilikten beslenen ve bu hareketliliği nihayetinde sabitlemeye çalışan" (1976a, 114; Dean 1994, 157) bir "bağlantı noktası" arayışı sırasında, geniş alana yayılmış iktidar ilişkilerinin genelleştirilmesinden veya güçlendirilmesinden, dönüşümünden veya yenilenmesinden stratejiler sorumludur.

Bahsi geçen kuramsal hareket noktaları dikkate alındığında, strateji kavramı hiçbir şey ifade etmez; dahası kavramın kendisinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Her şeyden önce, şimdiye dek stratejiye mikro ve makro düzlemler arasında "aracı" olarak başvurulması sorunludur. Baskı tezine dayanarak stratejinin nasıl ele alındığı ve neyi öne sürdüğü açıklanmalıdır. Problem, Foucault'nun "mikro iktidarların" nasıl içerisine sokulduğu, nasıl içerisinde cisimleştiğini vb. anlamak amaçlı "küresel stratejileri" hâlihazırda egemenlik ilişkileri olarak varsaymasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki soybilimsel çözümlemenin amacı "makro yapıların", "mikro pratiklerin" az çok sistematik bir şekilde yeniden üretiminden başkaca bir şey

olmadığını göstermektir. Bu anlamda "mikro" ve "makro", sosyal ontolojinin veya evrensel özlerin birbiriyle ilişkisinin veya etkileşiminin, incelenmeyi gerektiren birbirinden ayrı düzlemlerini tanımlamaz. Bilakis, yerel ve küresel sosyal pratiklere göre bir farklılaşma üzerinden işleyen tarihsel alanın içkinliği üretilir (karşılaştırınız: Wickham 1983, 481).

İkinci olarak, stratejilerin içerisinde faaliyet gösterdiği savaş hipotezinin bağlamı problemlidir. "Nietzsche'nin hipotezi"ne istinaden iktidar ilişkilerinin nasıl sistemleştiğinin, yeniden üretildiğinin ve sağlamlaştırıldığının büsbütün belirsiz kalması muhtemeldir. Daha çok, iktidar ilişkilerinin gerçekten yalnızca savaş, fetih, mücadele mefhumlarıyla çözümlenip çözümlenemeyeceği veya iktidar ilişkilerinin istikrarının herhangi bir şekilde öznelerin "kabulüne" ya da "rızasına" dayalı olup olamayacağı sorusu sorulur. Buradaki rıza, illa ki şiddet veya zorlama yoluyla üretilmek zorunda değildir. Foucault'nun bu soruları yanıtlamamış olması, problemden "kaçmasından" kaynaklanır: Rıza, öznelerin otomatikman ve tekniken disiplin altına alınması yoluyla bir nevi garantilenirken, kabul sorusu artık gündeme gelmez; zira öznelerin kendisi toplumsal standartlara ve "normlara" uygun bir şekilde imal edilmişlerdir.[76]

Foucault, "iradelerin evrenselliğiyle oluşturulan toplumsal bir beden fikri... büyük fantazmasını"* (1975g, 105) haklı olarak

---

[76] "İktidar tekniklerinin çok yönlü işlevselliği, Foucault'da sadece fiziksel şiddet meselesi değil rıza meselesi de olan bir müdahaleyle çözülür. Bu rıza, bir problem-olmayandır; yani kuramsal olarak ele alınmayan bir problemdir ya da çözümlemede 'baskının içselleştirilmesi' kalıbının bir tekerrürüdür. Rızanın normalleştiren disiplinlerin ötesindeki mücadelenin her daim süregitmesini engellemeyen 'sebepleri' nelerdir?" (Poulantzas 1977).

* Revize edilmiş Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

eleştirirken, öte yandan, irade oluşumu meselesini iktidarın beden üzerindeki maddeselliğinde çözümlemek için hukuki perspektife geri dönme hatasına düşer. Kısa bir süre sonra da bu yaklaşımın yetersizliğinin ve mikrofiziksel bir yaklaşımın tamamlayıcılığına gereksinim olduğunun farkına varır:

> "Şu durumda irade problemine değinmek gerekmektedir. İktidar silsileleri, irade meselesi idrak edilmeksizin takip edilemez" (1990b, 54).[77]

[77] Kolektif irade oluşumunun koşulları meselesi Foucault'nun Japon edebiyat bilimci Rumei Yoschimoto ile 1978 yılında yaptığı söyleşide de başroldedir: "Tekil iradelerin devrimde ve mücadelede iradenin başka bir düzlemine nasıl hareket ettiği sorusunu mühim, halen çözülmemiş bir mesele olarak görüyorum... Dürüst olmak gerekirse, kendi çalışmalarımda da bu meseleyi yeterince ele almadım..." (1978m, 16; Revize edilmiş çeviri).

İkinci Bölüm: Yönetimsellik

1. Disiplinden Yönetime

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndan sonraki çalışmaları, birbirinden ayrıymış gibi görünen iki meseleyi ön plana çıkarır: Bir tarafta, politik rasyonelliğe ve bir dizi dersinde, konuşmasında, makale ve söyleşisinde kaydını tuttuğu "devletin soybilimi"ne dair ilgi; diğer tarafta, etik sorulara ve "Cinselliğin Tarihi" kitap projesinin de konusunu oluşturan öznelerin (arzularının) soybilimine yoğunlaşma. Bu çifte tema değişimi önceki çalışmalarını hareket geçirmiş olan problemlere ve kuşkulara verilen bir cevap niteliğindedir. Esasen söz konusu olan, iki apayrı, paralel kuramsal prosedür değildir. Daha ziyade, makropolitik sorgulamaların doğrudan özümsenmesinin çözümleme şemasının gözden geçirilmesini gerektirdiği gibi, kavramsal değişimler de incelenen nesnenin kapsama alanının genişletilmesini icap eder. Buna binaen ben, yönetim mefhumuyla kesişen iki tamamlayıcı adımdan bahsedeceğim:

baskı ve savaş hipotezinin eleştirel sorgulanması ve "biyoiktidar"ın keşfedilişi.[1]

Foucault'nun bu döneme kadarki yöntemsel araçlarını gözden geçirmesi ile başlayalım. "Hapishanenin Doğuşu"nun yayınlanmasının ardından Foucault, önceki yıllarda ortaya koyduğu çalışmalara damgasını vuran pek çok "sorunu" teşhis eder:

> "Her ne kadar birbiriyle çok yakından ilgiliyseler de, bu araştırmaların sürekli ya da tutarlı bir bütüne dönüşmeleri mümkün olmadı. Parça parça yürütülen araştırmalar oldular ve son analizde hiçbirinin kesin bir şeyi kanıtladığı, hatta belirli bir yöne gittiği söylenemez. Dağınık ve aynı zamanda sık sık tekrara düşen bu araştırmalar durmadan aynı topraklarda gezinmiş, hep aynı temalar, aynı kavramlar, vb. etrafında dönüp durmuştur [...]. Ama bu çalışmalarımın hepsi hâlâ yerinde sayıyor. Tekrara dayalı ve birbirinden kopuk oldukların-

---

1 Foucault'nun yakın çalışma arkadaşlarından biri olan Pasquale Pasquinos'nun değerlendirmesiyle karşılaştırınız: "70'li yılların ikinci yarısında sürdürdüğümüz tartışmalarımızda açığa çıktı ki disiplinler üzerine söylem bir çıkmaza girmişti ve daha fazla ilerleyemiyordu. Baskıcı iktidar modelinin aşırı bir iktidar ifşasına yol açması tehdidi ikimizi de bu perspektifle alakalı tatminsiz bıraktı. Disiplinlerin titiz çözümlemesi, iktidar mekanizmalarının anlaşılmasında Marksist ekonomik sömürü tezinin benimsenmesine prensip olarak karşı çıkacaksa, o halde, bu çözümlemenin kendisi tamamen yetersizdi ve çözümleme, toplumun küresel kontrolü ve düzenlenmesi olgusunun yanı sıra bu problemlerin kavramsallaştırılma yöntemlerinin gözden geçirilmesine de gereksinmekteydi. Böylelikle Foucault, gitgide muğlâk olduğunu düşünmeye başladığı 'iktidar' ifadesi yerine idare (yönetim) kavramını koydu" (Pasquino 1993, 74, ayrıca karşılaştırınız: Deleuze, 1986a, 131-134; Deleuze 1986c, 164/165; Deleuze 1990a, 156-158).
İktidar analizine dair "çıkmaz sokak" (Deleuze 1990a, 157) değerlendirmesinin pek çok yazar tarafından paylaşılması, Foucault nezdinde 70'li yıllarda düşünsel bir krizin varlığına işaret eder (Blanchot 1986, 58/59; Eribon 1989, 395; Ewald 1989b, 56).

dan hiçbir ilerleme göstermiyorlar. Aslında durmadan aynı şeyi söyledikleri için belki de hiçbir şey söylemiyorlar. Çözülmesi mümkün olmayan darmadağınık bir yumak olarak iç içe geçmiş haldeler. Özetle, bir sonuca varmıyorlar"* (1977e, 55/56).

Fakat Foucault'ya sorunlu görünen araştırmaların parçalı veya tekrarlayan niteliği değildir. Kendisine dönük bu eleştirinin ana ekseninde, daha çok, hukuki iktidar kavramına verdiği yetersiz yanıtlar vardır. Ona göre bu eksik kavramın karşısında, iktidarın hukuki olmayan şemalar içerisinde kavramsallaştırıldığı iki alternatif çözümleme biçimi vardır. Birincisinde iktidar baskı olarak, ikincisinde savaş olarak anlaşılır. Foucault, *Söylemin Düzeni*'nden bu zamana kadarki çalışmasını, bu gelenekten ve önceki çalışmalarından mesafe almak amaçlı, açık bir şekilde bu iki çözümleme biçimini takiben oluşturur:

"Açık ki geçmiş yıllar boyunca yapmış olduğum her şey, savaş-baskı şemasına giriyor ve aslında bugüne dek uygulamaya çalıştığım şema da bu oldu. Oysa uyguladığım ölçüde bu şemayı yeniden gözden geçirmek zorunda kaldım: hem, elbette, pek çok noktada yetersiz kaldığı – hatta hiç geliştirilmemiş olduğunu bile söyleyebilirim – olduğu için, hem de esasen bu "baskı" ve "savaş" nosyonlarının, bütünüyle bir kenara bırakılmasalar bile, ciddi ölçüde değiştirilmesi gerektiğini düşündüğüm için. Her halükârda bence bu iki nosyona ('baskı' ve 'savaş'), daha doğrusu bir yanda iktidar mekanizmalarının özünde baskı mekanizmaları olduğu hipotezi ile öbür yanda siyasi iktidarın altında işlev gören ve patlamaya hazır olan şeyin her şeyden önce ve özünde hasmane bir ilişki

* Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

olduğu hipotezine daha yakından bakmak gerekiyor"* (1977e, 74; gözden geçirilmiş Almanca çeviri).

Bu titizlikle ortaya konan ifadenin arkasında, şimdiye dek iktidar analizinde kullandığı "baskı" ve "savaş" mefhumlarının halen eleştirmiş olduğu hukuki kavramsallaştırma alanı içerisinde kaldığı kuşkusu vardır. Bu varsayım doğru ise, o halde, bu iktidar düşüncesinden kopuşta bu zaman dek kullanılmış olan kavramsallaştırma biçimlerinin gözden geçirilmesine ihtiyaç duyar. Ama Foucault bu kuramsal uzaklaşmanın daha başındadır. Geriye dönük olarak 1975/1976'da gerçekleşen bir "kırılma"dan (1984q, 133) söz etmesine rağmen, disiplin modelinden tamamıyla kopması zaman alır ve hem baskı hem de savaş hipotezini arkasında bırakır.

1.1. Baskı Hipotezi

Hapishanenin Doğuşu'ndan bir sene sonra *Bilme İstenci* yayınlanır. Kitap, birden fazla ciltten oluşması planlanan "Cinselliğin Tarihi"ne giriş niteliğindedir ve incelemenin yöntemsel çerçevesini sunar. Birinci cildin ana konusu, modern cinselliğin yasaklarla, tabulaştırmalarla ve dışlamalarla karakterize olduğu varsayımını eleştirel bir şekilde çözümlemektir. Bu "baskı hipotezi" ya da "Reich hipotezi" (1977e, 72) ne tarihsel ne de kuramsal ve politik temellerle ispat edilebilirdir ve cinsellik ile iktidar arası ilişkiyi açıklamakta yetersizdir (1976a, 20; 1976i, 90).

Foucault, klasik çağlardan beri cinsel ilişkinin ("le sexe") hafife alınmış, yasaklanmış ve yadsınmış olduğunu reddetmez. Lâkin bu negatif unsurlarda yalnızca "söylem stratejisinde sınırlı ve taktiksel birer rol oynamış olan parçaları" (1976a,

* Revize edilmiş Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

22) görür; bu parçalar, iktidar stratejisinin hiçbir şekilde bu baskıcı hususlara indirgenemeyen bileşenleridir. Öyle ki sanıldığının aksine, Foucault, araştırılan zaman aralığında cinselliğin muazzam bir politik ve toplumsal öneme sahip olduğunu keşfeder. Cinsellik, iktidarın yeni örgütlenme çerçevesinde baskılanmaktan çok "üretilen" merkezi bir faktör olacaktır: "Cinsellikten yalnızca mahkûm edilecek ya da hoş görülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir"* (1976a, 36,11-23; 19761, 98/99; 1977k, 177-181).[2]

Birinci ciltte *baskı* mefhumuyla uğraşının sertliği ve yoğunluğu, Foucault'nun hangi sıkıntıları çözmekte sorun yaşadığını da gösterir. Esasen, bu kavram Foucault'ya hukuki olmayan ve iktisadiyatçı olmayan iktidar çözümlemesinin mühim bir öğesi olarak eşlik eder: Baskı mefhumu, "egemenliğin ve itaatin yerine tahakküm ve tabi kılmayı koymaya" (1977f, 79) izin veren stratejik şemanın bir parçasıydı ve Reich hipotezi ile Nietzsche hipotezini birbirine bağlamıştı. Fakat bu tür

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)

2 *Bilme istenci*, baskı hipoteziyle iki şekilde iştigal eder. Foucault, yalnızca doğuştan baskılanmış bireysel cinselliği ve bu cinselliğin peyderpey özgürleşmesi fikirlerini değil, cinsellik tertibatının [*Dispositiv*] esas olarak sınıfların baskılanmasına hizmet ettiği düşüncesini de reddeder. Foucault'ya göre, "cinsellik" tam tersine, öncelikli olarak diğer sınıfların baskılanmasından çok, burjuvazinin kendini olumlamasına ve kendi "sınıflandırılmış alanı"nı oluşturmasına hizmet eden bir burjuva icadıdır. Bu cinsellik tertibatı daha sonra bütün toplumsal bünyeye intikal eder ve "birbirinin peşi sıra gelen değişimler ve yayılımlar yoluyla içerisine yerleştiği" burjuva hegemonyasının bir parçası olarak işlev görür. (1976a, 153, 147-153; ayrıca karşılaştırınız: 1977f, 84-87).

bir kavram yoluyla Foucault, iktidar ilişkilerinin ne üretkenliğini ne de içkinliğini dikkate alabilmişti.[3]

Foucault, kuramsal yaklaşımında değişime gider ve artık baskı hipotezinin hukuki iktidar kavramının bir alternatifi olmadığını, daha ziyade onunla uyumlu bir uzantısı olduğunu bize gösterir: "İktidarın etkileri baskılanma mefhumu yardı-

---

3 Pierre Macherey, Foucault'nun sadece (Freudcu ve Marksist) *baskı hipotezini* değil, aynı zamanda (psikanalitik) *üretim tezini* de ıskartaya çıkardığını ve bunun psikanalize dair eleştirel bir şekilde ilgilenmesinin de esas temelini oluşturduğunu belirterek, sorunun açıklığa kavuşturulması ihtiyacına katkıda bulunur (karşılaştırınız: 1976a, 155-157). Aslına bakılırsa, "özgürleşmiş" bir cinsellik aldatıcılığından bahsetmek kesinlikle yeterli değildir. Bu fikir, başlangıçtan beri daha çok iktidar ve cinsellik arasında "üretken" bir ilişki olduğunu iddia eden psikanalitik yaklaşımın savunusuydu: "Arzunun bastırıldığını düşünmek gereksizdir, çünkü arzuyu ve onu ortaya çıkaran noksanlığı oluşturan, yasadır. İktidar ilişkisi zaten arzunun bulunduğu yerde olacaktır; dolayısıyla bu ilişkiyi sonradan devreye girecek bir baskı çerçevesinde suçlamak yanılsamadır; aynı şekilde iktidar dışında yer alacak bir arzuyu aramaya kalkışmak da boş bir çabadır" (1976a, 101) [Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir (ç.n.)].

Foucault, esasen, yalnızca baskı tezini bir kenara bırakmaz; bunun da ötesinde, özgürlük söyleminin sadece tersine çevrilmiş bir görüntüsü olan, iktidar ve cinsellik ilişkisi kavramından da el çeker. Hem baskı tezi hem de üretim tezi hukuki iktidar kavramının parçalarıdır ve *içkinlik tezi* iktidar ilişkileri araştırmasının temelini oluştururken, Foucault'nun şu durumda arkasında bırakmış olduğu bu (sahte) alternatiftir: "İçgüdülerin bastırılması kavramından yola çıkarak yapılan bu çözümlemeyi, arzu yasası kavramıyla yapılan diğerinden ayıran, hiç kuşkusuz dürtülerin doğası ve dinamiğini kavrama biçimidir, yoksa iktidarı kavrama biçimi değil. Her iki çözümleme de ortak bir iktidar temsilinden yararlanır ve bu iktidar, onu nasıl kullandığımıza ve arzu karşısında sahip olduğunu kabul ettiğimiz konuma göre iki karşıt sonuca götürür bizi: İktidar arzu üzerinde yalnızca dış bir etkiye sahipse bir 'kurtuluş' vaadine, yok eğer iktidar arzuyu kuruyorsa onu olumlamaya götürür. Her iki durumda da tuzağa düşmüşsünüz demektir" (1976a, 102/103; Macherey 1989, 183/184)[Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir (ç.n.)]. Foucault'nun psikanaliz tartışması için bkz. Raulff 1977, 138-143; Miller 1989; Marques 1990.

mıyla tanımlanırsa, bu iktidarın ardından yalnızca salt bir hukuki kavram gelir" (1977d, 34/35; 1976a, 102). Baskı mefhumu şu durumda iki şekilde elverişsiz görünmektedir. Birincisi, Foucault iktidar kavramıyla karşı karşıya gelmez; aksine, kavramın kendisi bireyin egemenliğinin ve haklarının ön koşulunu oluşturan hukuki bir nosyon olarak işlev görür: Sonuç itibarıyla baskıya maruz kalınması için, iktidar mekanizmalarını önceleyen, ilksel bir özgürlük veya öznellik olmalıdır. İkincisi, "baskılanma" insan bilimlerinin kavramsallaştırdığı ve incelikle işlediği ve normalleştirme saikleri taşıyan bir dizi konuyu ve referansı içerisinde barındıran "disiplin altına alan" bir mefhumdur. "Baskılanma", bu iki (hukuki ve disiplin altına alan) kökeni sebebiyle, "eleştirinin başlangıç noktası olarak alınması yanıltıcı olmuş ve tabii başarısızlığa uğramıştır" (1977f, 95).

Bilme İstenci'nde baskı hipotezi hukuki kavramın ayrılmaz bir parçası olarak ele alınır ve bir daha da ondan ayrı tutulmaz. Buna ilaveten Foucault, hukuki kavramın ve baskılanma mefhumunun kendisini iktidarın çözümlenme ve eleştirilme biçimlerini de genişleyen ve onları kuran bir stratejinin veçheleri olarak görür. Göze çarpan paradoks, iktidarın tek bir negatif işlevselliğinin onun pozitif işleyişinin ön koşulu olarak benimsenmesidir: İktidar, "ona ters etki edermiş gibi görünen ama hakikatte onun yayılımına aracılık eden bir söylemi üretirken, gerçeği gizler" (Dreyfus/Rabinow 1982, 160; 1976a, 48/49). Ayrıca, iktidarın negatif kavramsallaştırılması, hem iktidarın üretkenliğinin bir parçası hem de onun kabul edilebilirliğini sağlayan koşuldur. Baskının iktidarı tezi ve iktidar ile özgürlük arasında dışsal bir ilişki olduğu varsayımı da eleştirinin konusunu oluşturan iktidar tertibatına dâhildir: "Bizim toplumumuzda iktidarın kabul edilebi-

lirliğini sağlayan biçim, özgürlüğün düpedüz sınırlanmasıdır" (1976a, 107).

Teşhis açıktır. Pek açık olmayansa Foucault'nun baskı hipotezinin bu politik-çözümlemesel sınıflandırılmasından çıkardığı kuramsal sonuçlardır. Aslına bakılırsa, Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi"nin ilk cildinde taslağını çizdiği cinsellik ile iktidar arasındaki ilişkinin analizi, yine, Foucault'nun mekanizmalarını da betimleyici bir şekilde açıkça ortaya koyduğu hukuki kavramsallaştırmanın sınırları içerisinde kalır. *Bilme İstenci* "temel bir soruna" (1977i, 114) işaret eder. Foucault, bir yandan, baskı hipotezinin yetersizliğiyle meşgul olurken; öte yandan, ona dair eleştirisinde cinsiyet ile cinsellik arasında bir farklılık olduğunu ve de gizlenmiş, yasaklanmış veya baskılanmış cinsiyet düşüncesini ileri sürer:

> "Bu kitabı, cinsiyeti bu fauna türüyle, cinsellik denen bu tuhaf bitki örtüsüyle kaplama ve başka kılığa sokma tarzının tarihi olarak yazmaya başlamıştım. İmdi, bu cinsiyet ve cinsellik ayrımının, yasa ve yasaklama gibi bir iktidar konumuna gönderme yaptığı kanısındayım: İktidar, cinsiyete hayır demek için bir cinsellik dispositifi yerleştirmişti"* (1977i, 114).

Lâkin aynı çalışmada inandırıcı bir biçimde eleştirmiş olduğu buradaki bu kuramsal pozisyondu. Bu nedenle, *Söylemin Düzeni* gibi *Bilme İstenci* de, argümanı havada kalan bir geçiş kitabıdır. Böylelikle Foucault, bir taraftan, hukuki iktidar kavramını terk edeyim derken, öte taraftan, aynı yere daha da saplanıp kalır: "Çözümlemem halen hukuki iktidar

---

* Alıntıda Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

kavramının etkisi altındaydı. Bir değişim geçirmeliydim..." (1977i, 114).[4]

1.2. Savaş Hipotezi

Foucault'nun kendi yöntemsel araçlarını eleştirel bir şekilde gözden geçirmesi, baskı hipotezini ve baskılanma mefhumunu genişletmekle kalmaz, "Nietzsche'nin hipotezi"nin ya da toplumsal iktidar ilişkileri incelemesinin temel dayanağı olarak *savaş* kavramının altyapısını da içerisine dâhil eder. *Bilme İstenci* baskılanma meselesini esas alırken, savaşın iktidar ilişkilerinin bir modeli olarak kullanılmaya elverişli olup olamayacağı sorusu da 1976 yılına ait derslerin konusunu oluşturur:[5]

---

[4] *Bilme İstenci*'nde, kitabın kuramsal iskeletinden çok, "içkinlik tezi"nin bakış açısından çalışmanın zayıf noktasının nerede durduğunu görünür kılan cinsiyet ve cinsellik karşıtlığı için temel öneme sahip başka bir sorun daha vardır. Esasen Foucault, batılı cinselliğin içkinliğinden başka bir "arzular ekonomisi" geliştirme olasılığı yerine, Batı'nın *cinsellik bilimi* [*scienta sexualis*] ile Doğu'nun *erotik sanatını* [*ars erotica*] arzunun farklı örgütlenme şekilleri olarak birbiriyle karşılaştırır: "Bahsi geçen kitapta yanılgıya düştüğüm meselelerden birisi, *ars erotica* üzerine söylediklerimle ilgiliydi. Bizim cinsellik bilimimizi, kültürümüzün çelişen pratikleriyle karşı karşıya getirmeliydim" (1983b, 271; karşılaştırınız: 1976a, 69-93, özellikle 74/75, 90-92).

[5] 1976 yılı Collège de France derslerinin İtalyancaya çevirisi *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato* ismiyle yayınlanmıştı (1990a). 1997'de Fransa'da *Centre Michel Foucault*'nun editörlerinin gayretiyle metnin gözden geçirilmiş ve redaksiyonu yapılmış hali yeniden basıldı (1997). Şayet mümkün olursa önümüzdeki yıllarda Foucault'nun tüm ders kayıtlarının yazılı bir biçimde sunulması planlanıyor (bkz. Lemke 1996). 1975/76 yıllarının ilk dersleri (7 Ocak 1976 ve 14 Ocak 1976) Foucault hayattayken hâlihazırda basılmıştı (1977e veya 1977f). Bunları takip eden 21 ve 28 Ocak 1976 tarihli derslerin yanı sıra 17 Mart 1976 tarihli 1976 yılının son dersi ise ölümünün ardından basılı hale getirildi (1986 veya 1991). 1976m tarihli kitapta, Foucault'nun vermiş olduğu derslerin sonuçlarına dair – kendi düzeltisinden de geçmiş olan – kısa bir özet bulunmaktadır. 1976 derslerinin tarih felsefesi veya siyasi felsefe perspektifinden bir çözümlemesine dair bkz. Napoli 1993 veya Pasquino 1993.

"18. ve hatta 19. yüzyılda savaş sanatı olarak isimlendirilmiş olan şeyden türetilen kavramların...kendileri iktidar ilişkilerinin çözümlemesi için uygun araçları sağlayabilir mi?" (1986, 7).[6]

Bu sorgulamada ilk bakışta alışılmadık bir şey, daha önceki çalışmalarından kopmuş olduğunu gösteren bir işaret yoktur. Aslına bakılacak olursa, yeni olan şey, hâlihazırda sorunun içinde ve onun üstlendiği mesafelenme edimindedir. Foucault artık tarihsel süreçleri açıklamak için "çözümlemenin yönünü değiştirmek" amacıyla, hukuki modelin yerine savaş modelini kullanmaya çalışmaz; daha ziyade, kendi (soybilimsel) yaklaşımının bir soybilimini devreye sokmak amacıyla, şimdiye dek vurgulanan araştırma şemasını mercek altına alır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda olduğu gibi, iktidar ilişkilerinin savaş, mücadele ve karşı koyma mefhumlarıyla kavramsallaştırılabileceği hipotezinden yola çıkmaz; aksine, savaş söyleminin hukuki söylem ile ilişkili bir biçimde tarihsel olarak nasıl inşa olunduğunu sorgular. Savaş modelinin, tarihsel süreçlerin ve sosyal iktidar ilişkilerinin açıklanmasında başvurulabilir olup olmadığı kuramsal sorusunu, bu kavramın tarihsel sınıflandırılması üzerinden cevaplamayı dener: "İktidar ilişkilerinin altında ve içinde işleyenin savaş olduğu nasıl, ne

[6] Bu meseleyi Foucault, birden fazla yan öğeye ayırır: Askeri kurumlar ve pratikler politik kurumların çekirdeğini mi oluşturur? Tahakküm, ayrımcılık ve sosyal hiyerarşi olgularının ikincil bir konumdaymış gibi görünmesine karşın, savaş temel bir koşul mudur? Bireyler, gruplar ve sınıflar arası mücadeleler ve çatışmalar, son tahlilde, savaşvari süreçlere mi atfedilmelidir? İktidar süreçleri strateji ve taktik kavramlarıyla çözümlenebilir mi? (karşılaştırınız: 1976m, 125).

zamandan beri ve neden fark edilmeye ya da düşünülmeye başlandı?"* (1986, 7; 1976m, 125).[7]

Foucault, savaş kavramının tarihin gidişatının ve iktidar ilişkilerinin gerçekliğinin çözümlenmesi amacıyla kuramsal çerçeve olarak kullanılmaya 17. yüzyılda başlandığını tespit eder. Bu yeni söylemin aleni paradoksu, iktidar ilişkileri hep devlet merciinde merkezileştiğinde ve "savaşın devletleştirilmesi" (1986, 8) söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Kişiler arası özel davalar ve küçük savaşlar kaybolur ve gündelik ve yaygın savaş pratikleri yerine, savaşı profesyonelleştiren ve tekelleştiren devletin askeri örgütlenmesi devreye sokulur. "Toplumun (bu şekilde) pasifleştirilmesi" ile eş zamanlı olarak da toplumsal düzenin arkasında bir savaşın varlığını keşfeden bir söylem ortaya çıkar. Bu söylem, toplum ve savaş karşıtlığına değil, ikisi arasındaki süreğenliğe dayalıdır. Bu "siyasi-tarihi söylem" (1986, 13) egemen iktidarın çözümlenmesiyle ve eleştirilmesiyle kurulur ve Foucault'nun kendi çalışmasında da benimsediği bir amacı tarifler: "Bu, nihayetinde kral için bir kafaya mal olan bir söylemdir" (1986, 24).[8]

---

* Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2002), *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).

7 Alessandro Fontana ve Mauro Bertani, doğru bir tespitle, 1975/76 yıllarında verdiği derslerin Foucault'nun araştırmalarında bir "dönüm noktası" oluşturduğundan bahseder.

8 Foucault "bu söylemin, tabiri caizse, çifte doğuşundan" söz eder: "Bir yanda onu yaklaşık 1630 yıllarında, devrim-öncesi ve devrim İngiltere'sinde halkın ve küçük burjuvaların hak taleplerinde ortaya çıktığını göreceğiz: bu Püritenlerin söylemi, Levellers'm (Tesviyeciler) söylemi olacaktır. Ve daha sonra bu söylem, elli yıl sonra, bu kez karşı tarafta, XIV. Louis'nin hükümdarlığının sonunda Fransa'daki soyluların çektiği acılar konusunda karşınıza çıkar" (1986,24) [Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Bir önceki çevirmen notu]. Bu politik-savaşçı söylemin sahibi belirli yazarlar için 1986 yılı çalışmasının 55-58. sayfalarının dipnotlarına bakınız. Foucault'nun olası kaynakları için bkz. 1997, 261-263.

Politik-savaşsal söylem için hukuki-felsefi diskur ile negatif ilişkilenme en önemlisidir. Yasaların ikiliğinin iktidarının hukuki kavramsallaştırılması gibi savaş söylemi de topluma nüfuz eden ve onu iki ayrı kampa ve muharebe hattına bölen "ikili bir yapıdan" (1986, 12) ileri gelir. Evrensel ve tarafsız bir pozisyonu kucaklayan felsefi veya hukuki özneden farklı olarak, tarihsel-politik söylem içerisinde özne, mutlak surette birinin ya da ötekinin tarafında yer alır ve bir "perspektiflilik söylemi"ni (1986, 14) lanse eder. Eski tarih yazımının, egemenliğin ışıltısını betimlemek ve bu algıyı güçlendirmek gibi bir politik işlevinin olması söz konusuyken, "bu yeni tip tarihsel diskur ve pratikte" (1986, 33) egemenlik tarihinin "kesinlikle tam tersi" bir tarih mevzu bahistir. Bir "karşı tarih" (1986, 33) olma işlevini yerine getirir bu tarih ve büyüklerin tarihinin küçüklerin tarihini içerdiği düşüncesinden ayrılarak, egemen ile halk arasındaki belirgin süreğenliği sona erdirir.

Foucault'nun savunduğu tez, politik-savaşsal söylemin 19. yüzyıl esnasında tıbbi-biyolojik bir söyleme dönüştüğüdür.[9] Bu tarihsel dönüşüm, *Hapishanenin Doğuşu*'nda da olduğu gibi, sadece egemenlikten disipline dayalı düzene geçişe işaret etmeyen, iktidar mekanizmalarının genel bir değişiminin bünyesinde vuku bulur. "İktidarın ekonomisi"ndeki bu değişimi Foucault, 1976 yılının son dersinde ve *Bilme İstenci*'nin son bölümünde izler. Foucault'nun kendi düşüncesine göre bu, kitabın "ortaya çıkışının başlıca nedenini" (1977m, 165) oluşturur. Bu incelemenin sonucu, iktidar çözümlemesinde bir güçlendirmeyi ve farklılaşmayı ve yeni kavramsal araçların geliştirilmesini gerekli hale getirmiştir.

---

[9] Burada yalnızca yöntemsel yaklaşımındaki değişimle ilgilendiğimden, dersin özgün içeriğine ve yanı sıra tarihi-politik tezlere ve bunların ırkçılık analizindeki önemine burada pek değinmeyeceğim. Ancak daha sonra Bölüm 3.3.1.'de bu konuya tekrar döneceğim.

1.3. Biyoiktidar Sorunsalı

Foucault, egemenlik hukuku ve disiplin mekanizmalarının yanında, *nüfusun düzenlenmesini* ("regulation de la population") hedefleyen üçüncü bir iktidar teknolojisini daha öne çıkarır. Söz konusu olan, iktidarın üçüncü bir yönünü kayıtlara geçmekten veya modern iktidar mekanizmalarında başka bir boyutun keşfedilmesinden daha fazlasıdır; zira yönetim perspektifi hem disiplinin yeniden değerlendirilmesini hem de farklılaşmış bir egemenlik görüşünü olanaklı kılar.

Önceki çalışmalarda disiplin özel bir iktidar tekniği olarak araştırmada öncelikli ilgi alanı iken; bireysel disiplin altına alınma, hukuki iktidar kavramının eleştirisinin zemini olarak işlev görmüş ve tekil kurumlar üzerinde yoğunlaşılması, araştırmayı devletin küresel çözümlemesinden bilinçli olarak uzaklaştırmıştı. Önceden Foucault disipline dayalı mekanizmaların üretkenliği ile egemenliğin iktidarının negatifliğini karşı karşıya getirirken, şu durumda bir iktidar tekniği olarak disiplini, sadece bedenin terbiyesini değil, bunun yanında nüfusun da kontrolünü hedefleyen daha kapsamlı bir politik teknolojinin içine yerleştirir. Yönetim perspektifi ile Foucault, diğer iki iktidar biçiminin etkisini ve bu iktidar biçimlerinin karşıtlıklarını değerlendirmeye alabilmiş ve onları daha genel bir bakış açısına tabi tutabilmiştir: *Biyoiktidar*a.

1.3.1. Disiplin ve Biyoiktidar

Önceki çalışmalarında olduğu gibi, *Bilme İstenci*'nin sonuç bölümünde de Foucault, egemenliğin iktidarını ayrı bir yerde tutmuştur. Lâkin bu farklılık artık belirli bir mekanizma (hukuka karşı disiplin) üzerinden belirlenmez; aksine, radikal bir hedef değişimi göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanır. Egemenlik, öncelikli olarak "tasarruf yetkisi"

("soustraction") şeklinde örgütlediği iktidar yoluyla kendini göstermişti: Mallara, ürünlere, hizmetlere ve benzerlerine el koyulması şeklinde. Bu iktidar biçiminin kendine özgülüğü, olağanüstü bir durumda tabi kılınanın yaşamının da yönetilebilmesiyle belirgindi. Tabi kılınanın "yaşam ve ölüm hakkı üzerindeki" bu egemenliğin uzunca bir süre yalnızca kısıtlı bir biçimde ve mühim sınırlamalarla geçerli olmasının yanında, esasen, bu durum temelde erişim hakkı olarak işlev gören bir iktidarın varabileceği en uç noktayı sembolize ediyordu (1976a, 162; 1991, 51).

Foucault'ya göre, bu eski "ölüm üzerindeki iktidar" 17. yüzyıldan beri, giderek gayesi yaşamı yönetmek, güvence altına almak, geliştirmek ve kontrol etmek olan yeni bir iktidar formu tarafından gizlenir oldu. Amacın bu yönde değişimi, iktidar mekanizmalarının değişim yönünü belirledi: "Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür"* (1976a, 163; 1991, 51).

Öldürten veya yaşamasına izin veren egemenlik iktidarının tersine bu yeni iktidar, ölmeye bırakır ve yaşatır. Ölümün üzerindeki iktidar yaşamın üzerindeki iktidara, hukukun öznelerinden çok canlı varlıklarla ilgilenen bir biyoiktidara dönüşür. Foucault, birbirine karşıt olmayan, daha ziyade bir ara bağıntılar demeti yoluyla birbirine bağlanan "yaşamın politik teknolojisinin iki esas biçimi" veya "gelişim ekseni" arasında

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

bir ayrıma gider: Bir tarafta *tekil bedenin disiplin altına alınması* ve diğer tarafta *nüfusun düzenlenmesi* (1976a, 166, 169-173; 1991, 52).[10]

İktidar tekniklerinden ilki Foucault'nun çalışmalarının bilindik konularından biri iken, düzenleme mekanizması çözümlemeye, bir ölçek değişimini veya basitçe araştırma alanını genişletmeyi aşan yeni bir unsuru kazandırır. Nüfusun düzenlenmesi, disiplin altına alma süreçlerinin makropolitik düzleme aktarılması değildir; bilakis, hem iktidarın uygulandığı nesnede hem de iktidarın uygulanma mekanizmasında bir değişimi işaret eder. Disiplin altına alma ve düzenleme, ortaya çıkış zamanları, eylemlerinin amacı ve bunun yanı sıra kullandıkları araçlar ve nihayetinde uygulanma yeri açısından değişiklik gösterir:

1. *Zaman. Hapishanenin Doğuşu*'nda gerçekleştirdiği çözümlemeyle uyumlu bir şekilde Foucault, disiplinin özgün bir iktidar tekniği biçiminde tarihte ortaya çıkışını 17. yüzyıl olarak tarihlendirir. "İnsan bedenlerinin (bu) politik anatomisi" (1976a, 166), bireysel bedene yönelmiştir. Bu politik anatomi, insanı karmaşık bir makine olarak görür ve bu insan-makinenin becerilerini ve güçlerini artırırken, aynı zamanda onu ekonomik üretim ve siyasi tahakküm sistemine dâhil etmeyi hedefler. Lâkin 18. yüzyılın ikinci yarısında "disipline dayalı tekniği dışlamayan, onu kendine bağlayan, onu kapsayan, kısmen modifiye eden ve onu her şeyden

[10] Biyoiktidarın Foucault'nun kuramsal ilerleyişindeki yükselen önemi, iki metinde kendisine yapılan özel vurguya bakılarak anlaşılabilir. 1976 yılının son dersinde, disiplin ve biyoiktidar, etkileşim halindeyken incelenebilen, birbirinden ayrı iki iktidar tekniğiyken; kısa bir süre sonra yayınlanan *Bilme İstenci*'nde, hem bireysel disiplin altına alma hem de kolektif düzenlemeyi kapsayan daha kuşatıcı bir biyoiktidar görüşünün iki boyutunu oluşturur (ayrıca bu konuyla ilgili karşılaştırınız: Donnelly 1989, Marchetti 1997).

önce bir nevi kendi içine dikerek kullanan" (1991, 52) bir başka iktidar teknolojisi ortaya çıkar. Esasen, disipline dayalı iktidarın yerine bir ikamesi veya ortadan kaldırılması mümkün değildir; bu yeni politik teknoloji, daha ziyade, başka bir düzlemde işler. Disiplinden farklı olarak hedeflediği şey, bireyin bedeni değil; hukuki kategorilerde (sözleşmenin taraflarından olan) bireylerin toplamı şeklinde algılanmayan, bağımsız bir (biyolojik) mevcudiyet şeklinde meydana çıkan toplumun bedenidir. Bu iktidar teknolojisi, bireylerin ve toplumun yanında yeni bir yekpare "beden"in ortaya çıkmasını sağlar: Nüfusun.

2. *Amaçlar ve Araçlar.* Nüfus, doğum ve ölüm oranları, sağlık standardı, tüm bireylerin yaşam süresi, kaynakların üretimi ve dağıtımı gibi kendine özgü süreçler ve olgularla tanımlanır. "Nüfusun (bu) biyopolitikasında" (1976a, 166) muhatap olunan bireyin bedeni değil, nüfusun yaşam göstergelerinin tümüdür; inceleme konusu yaptığı şey, nüfusun bir biyolojik toplam olarak birlikte yaşamından kaynaklanan tehlikelerin önlenmesi veya telafi edilmesi amacıyla, nüfusun sahip olduğu kitlesel olgular, onun değişim koşulları, olasılıkların kontrolü, etkilerinin modifikasyonudur.

Tanımlanan bu farklı amaçlar, araçlarının kullanımındaki farklılıktan kaynaklanır. Terbiye ve gözetim değil, düzenleme ve kontrol, biyopolitikanın yürürlüğe koyduğu esas araçlardır. Disipline dayalı bir teknolojiden çok, "bireylerin tek tek terbiye edilmesinin değil, bir tür dengeleşimin, içerdiği tehlikeler de göz önünde bulundurularak bütünün güvenliğinin peşinden koşan, genel dengeyi hedefleyen" (1991, 54) bir "güvenlik teknolojisi" söz konusudur.

3. *Yer.* İki iktidar teknolojisi de sadece amaçları ve araçları veya ortaya çıkış zamanları bakımından değil, mekânsal konumlanışları veya politik uygulanma yerleri itibarıyla da bir-

birinden farklılaşır. Disiplinler 17. yüzyılın başından beri belirli kurumlar içerisinde (ordu, okul, hastane, fabrika vb.) gelişmiştir. Buna karşılık, 18. yüzyıl ortalarında nüfusun düzenlenmesi devletin esas aracılığı ile organize edilmiştir. Buna göre, iki ayrı diziden söz edilebilir: "Beden-organizma-disiplin-kurum serisi ve nüfus-biyolojik süreçler-düzenleme mekanizmaları-devlet" (1991, 54; 1976a, 166).

Lâkin biyoiktidarın her iki gelişim çizgisi arasındaki bu farklılık, daha çok buluşsal amaçlara hizmet eder. Ne analitik ne de tarihsel nedenlerle sıkı sıkıya sürdürülebilirdir. İlkin, *analitik olarak* sürdürülebilir değildir, zira disiplin altına alma ve düzenleme, birbirinden bağımsız düşünülemeyen, bilakis birbirleriyle etkileşimli olarak belirledikleri bir politik alanı kuran "bir ara bağıntılar demeti yoluyla birbirine bağlanan iki kutbu" (1976a, 166) oluşturur: Disiplin, belirli bireylere uygulanan bir bireyselleştirme biçimi değildir; bilakis her daim bir çokluğu varsayar. Buna karşılık nüfus ise bireyselleşmiş varoluşlar yığınını yeni bir politik forma dönüştürür. "Birey" ile "kitle", özelde yaşamın kontrolünü, genelde nüfusun kontrolünü hedefleyen tek bir politik rasyonelliğin iki ciheti olarak pek de karşıt değillerdir (Bakınız 11.1.78 tarihli ders).

İkincisi, her iki teknoloji arasındaki farklılaşma da *tarihsel* nedenlerden ötürü süreğen değildir. Foucault 18. yüzyıl için iki teknik arasındaki görece aşikâr bir ayrım çizgisinden yola çıkmış olsa bile, yine de, sözgelimi 18. yüzyılda polis hem disipline dayalı bir aygıt hem de devlet aygıtıdır ve 19. yüzyılda devletin düzeni, devletin altında çalışan bir dizi kuruma dayalıdır (sigorta şirketleri, yardım ofisleri, şefkat dernekleri, tıp-hijyen kurumları ve benzerleri). 19. yüzyıl boyunca, Foucault'ya göre, iki iktidar biçiminin birbiriyle birleşimi veya birbirine bağlanması özgün bir tertibat [*Dispositiv*] biçimini

alır. Bu tertibatların en önemlilerinden biri cinsellik tertibatıdır (1991, 54).[11]

---

[11] Bu noktada "Cinselliğin Tarihi" projesi başlar: *Cinselliğin* özel politik önemi, onun iki iktidar biçimi arasında "eklemleyen" (1976a, 173) olma konumundan ileri gelir. Cinsellik, bir yandan, disiplin altına alma mekanizmalarının erişebildiği bedensel bir davranışı temsil eder ve diğer yandan da, üreme özelliği ile biyolojik nüfus süreçlerine katılır: "Cinsellik tam olarak bedenin ve nüfusun kesiştiği noktada bulunur. Bu nedenle, disipline aittir; fakat aynı zamanda düzenlemeye de aittir" (1991, 54). Bu haliyle, etkileri hem bedenin mikro düzeyinde hem de nüfusun makro düzeyinde yer ettiğinden, cinsellik ayrıcalıklı bir konumdadır. Bir taraftan, kişiliğin açıklanma şemasına ve "bireyselliğin şifresine" dönüşür: Davranış biçimlerinin "arkasında", söylenen kelimelerin "altında" ve rüyaların "içerisinde" cinsel dürtüler aranır. Öte taraftan, cinselliğin "siyasal işlemlerin, iktisadi müdahalelerin... ahlâklı ya da sorumlu kılmak amacıyla girişilen ideolojik kampanyaların temasına dönüştüğü de görülür: Bu durumda cinsellik, bir toplumun güç göstergesi olarak değerlendirilir, hem siyasal enerjisini hem de biyolojik gücünü gösterir" (1976a, 174) [Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. (ç.n.)].

19. Yüzyılda seksin bu "eklemleme işlevi"nden, tıbbi-hijyenik bilginin değerlendirilmesi ve bu bilginin bir "politik müdahale tekniği" (1991, 55) olma girişimleri ortaya çıkar. Önceden Foucault tıbbın bu yükselişinde, disipline dayalı mekanizmaların ve hukuk prensiplerinin heterojen katmanlarını birbirine adapte eden "bir çeşit arabuluculuk eden söylem" (1977f, 94) bulurken; şu durumda, disiplin ve düzenlemenin biraradalığı olarak tanımlar. Tıp artık yalnızca tekil bedenlerin incelenmesine yoğunlaşmaz; bundan ziyade, "soybozulum teorisi" [*Theorie der Degeneration*] üzerinden bireysel sağlık meselesi ile türlerin yaşamını birbirine bağlar. Buna göre, düzensiz cinsellik yalnızca cinsel hovardalık, sapkınlık, mastürbasyon ve benzerleri sonucu meydana gelen bireysel hastalıklar problemi olarak bedenle ilgili değildir; bilakis, düzensiz cinselliğin aynı şekilde kötü etkilenecek genotip ve kuşaklar açısından da sonuçları söz konusudur. Soybozulum teoremi üzerinden tıp, yeterlik alanlarını genişletmekte başarılı olmakla kalmaz; kendi örgütlenme yapısını da dönüştürür: Toplumsal problemleri tıbbi-teknik kavramlarla ele alacağı bir bilgiyi formüle eder ve biyolojik-organik süreçlerin bilimsel tespiti ile bu bilginin özgün iktidar pratiklerinde uygulanması arasında bir bağlantı kurar. Tıp, "hem bedeni hem nüfusu hedefleyen bir iktidar-bilgiye dönüşür... Bu-

Bu bağlamda, *norm* kavramı kilit bir role sahip olur. Eski "yaşam ve ölüm üzerindeki iktidar" hukukun ikili kodlarıyla uyumlu çalışırken, biyopolitika bağlamında hukuk her daim normun gerisinde kalır ve bu noktada, egemenin mutlak yasası göreceli tartım, ölçüm ve karşılaştırma mantığıyla yer değiştirir: (Doğal) yasaya binaen tanımlanmış toplumun yerini, artık hukuki öznelerden değil canlı varlıklardan oluşan "normalleştirici toplum" (1976a, 172) alır.[12]

Lâkin Foucault'nun önceki çalışmalarıyla karşılaştırıldığında "norm" veya "normalleştirici toplum" kavramlarının anlamlarında geniş kapsamlı bir değişimin meydana gelmiş olduğu da gözden kaçmamalıdır. Norm, halen yasa kavramının yokluğunda dile getirilmişse de, yine de, artık "disipline dayalı toplum" bağlamında konumlanmaz. "Normalleştirici toplum"un ve "disipline dayalı toplum"un önceki özdeşliği, şu durumda, Foucault için "sadece bir giriş niteliğinde, yetersiz yorumlama"yı (1991, 55) işaret eder. Buna karşın, şu durumda, norm bireysel disiplin ile toplumsal düzenleme arasındaki bağlayıcıyı temsil eder. Norm,

> "Disipline dayalı olandan düzenleyici olana devridaim olan, bedene ve nüfusa aynı şekilde davranan, hem bedenin disipline dayalı düzeninin hem de biyolojik çokluğun rastgele olaylarını kontrol etmeyi sağlayan... öğedir" (1991, 55).

Foucault normalleştirici toplumu, ilk olarak, disiplin altına alma mekanizmalarının "hukuk aygıtını süreğen bir şekilde sömürgeleştirmesi" (1977f, 94) ve yasanın norm karşısında

---

nunla ilintili olarak, disipline dayalı ve düzenleyici etkileri olacaktır" (1991, 55; Bölüm 3.3.3 ile karşılaştırınız).

12 Foucault'da norm kavramı ile ilgili bkz. Macherey 1989; Ewald 1992; ayrıca karşılaştırınız: Canguilhem 1966.

ikinci plana düşmesi üzerinden tanımlamıştı. Yeni durumda normalleştirici toplum, "disiplin normunun ve düzenleme normunun içerisinde birbirlerine dikey bir bağlantı ile bağlandığı toplumdur" (1991, 55; 1976a, 172). Aslına bakılırsa, Foucault kısa bir süre sonra bu perspektifi de tashih edecek ve müşterek bir normdan çok, farklı norm kavramlarından yola çıkacaktır ve biyoiktidar sorunsalını başka bir bağlamda ele alacaktır (bkz. Bölüm 2.4.2.).

1.3.2. Biyoiktidar ve Savaş Paradigması

Tarihsel-politik söylemin soybilimi, nihayetinde, Foucault'yu yeni bir iktidar teknolojisine götürdü: Biyoiktidara. İktidar ve disiplini özdeşleştirme eğilimi kırılır ve disiplin altına alma araçları iktidarın mümkün uygulanma biçimleri arasında yalnızca birini oluşturur. Bu değişen kuramsal yönelimin sonucu, iktidar kavramının disipline dayalı süreçleri sınıflandıran ve tabi kılan biyoiktidar boyutuna doğru genişlemesidir: Disiplin, hem bireyin disiplin altına alınmasını hem de nüfusun düzenlenmesini hedefleyen daha kapsayıcı bir biyoiktidar içerisinde bir politik teknolojiye dönüşür.[13]

Araştırma alanının genişlemesine kavramsal bir yön değişiminin eşlik etmeyişinden ötürü, ilk adım ne yazık ki yeter-

[13] Şununla karşılaştırınız: Disipline dayalı iktidar biçimi "en azından belli kurumlarda... uygulanmakta ve uygulanmış olan disiplinci türdeki iktidar, kesinlikle yerelleşmiştir ve belirli bir anda bulunmuş olan bir formüldür... ama, bütün iktidar ilişkilerini ve tüm mümkün iktidar ilişkilerini yeterince temsil etmediği de gün gibi açıktır. İktidar disiplin değildir; disiplin iktidarın mümkün işleyiş biçimlerinden birisidir" (1984f, 707/708; ayrıca karşılaştırınız: 1981c, 36) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)]. Buna göre, Stefan Breuer'in dolaylı olarak pek çok yorumcu için yaptığı gibi, Foucault'nun ölene dek "disipline dayalı toplum kuramı" geliştirmiş olduğunu varsaymak yanlıştır (Breuer 1987, 319).

siz kalır. Biyoiktidar sorunsalının ortaya çıkışının ardından da Foucault, iktidar süreçlerini öncelikle tahakküm ve tabi kılma kategorileri içerisinde görür. Disipline dayalı tekniklerden bağımsız, başka araçlarla çalışan ve farklı hedefleri olan bir iktidar teknolojisini incelemek için, disipline dayalı kurumların çözümlemesi için kullanmış olduğu aynı analitik araçları kullanır. Foucault, ilk tashihin ardından ikinci bir tashih daha yapmak zorunda hisseder. Disipline dayalı süreçlerin değerlendirmeye alınmasına, iktidar ilişkileri incelemesine bu ana dek temel teşkil etmiş olan savaş modeli öğesi de eşlik etmelidir. Her iki girişim de, esasen, birbirinden bağımsız değildir; çünkü biyoiktidarın "ortaya çıkışı" kuramsal çerçevenin bu öğeleri de kapsayacak şekilde gözden geçirilmesini ve değiştirilmesini gerektirir. Buna karşılık, savaş modelinin her daim aşikâr olan yetersizliği, ilk defa biyopolitikanın "keşfedilmesini" sağlar.

Buna göre, Foucault'nun biyopolitika konusuna olan ilgisi ile iktidar ilişkileri çözümlemesinin esas öğesi olarak savaş paradigmasından uzaklaşması arasında sıkı bir ilişki vardır. Şayet politik-savaşsal söylemin 19. yüzyıl süre zarfında biyolojik söyleme dönüşmüş olduğu doğruysa, o zaman, Foucault bu tarihsel değişimi kuramsal olarak açıklamalıydı. Bu şartlar altında birbirine dışsal ve karşıt gruplarda yer alan iki ayrı kavramdan yola çıkmak elverişsizdir. Daha elzem olan ise, kendi politik-askeri "çelişkileri" içerisinde tarihsel bir sürecin soybilimini izlemek ve çatışma noktalarını biyolojik-tıbbi bir problem tanımına "tercüme etmek"tir.

19. yüzyılda "biyolojik olanın devletleştirilmesi" (1991, 51) fiilen gerçekleşmiş ise, o halde, devleti sosyal güç ilişkilerinin göstergesi ya da neticesi veya politik mücadelelerin aracı olarak kavramsallaştırmak yeterli değildi. Devletin kendisi de, hedeflerini oluşturduğu ve araçlarını belirlediği, onları "sağlamlaş-

tırdığı" ve "dönüştürdüğü" gibi, bu raddeye dek güç ilişkilerinin bir "mevziisine" dönüşmüştür. Sosyal ilişkilerin şifresi olarak mücadele paradigmasının "iktidarın ekonomisi"nin içerisinde yalnızca sınırlı bir etkisi vardır. Bu etkinlik, sosyal ilişkilerin örgütlenişinde devlete üstün bir yer tahsis eder.[14]

Sonuç itibarıyla, Foucault'nun çalışmasında biyoiktidarın "keşfi" ile savaş hipotezinin alt yapısının oluşturulması aynı

---

[14] Özellikle Nicos Poulantzas, toplumsal mücadeleler devlete içkin iken dışsal bir çatışma geliştirmeye çalışmak yerine bir güç ilişkisinin "sağlamlaştırılması" olarak devlet kavramını sahiplenir: "Halk mücadeleleri, tüm toplumu kapsayan bir Moloch devleti tarafından yutularak tükendiklerinden değil; devlet, onu kesintisiz bir şekilde istila eden mücadelelerin içerisinde ayakta kaldığından, devletin siciline kayıtlıdır. Bu yüzden, elbette ki devletin sınırlarını aşan mücadeleler de (sadece sınıf mücadeleleri değil) 'iktidarın dışında' değildir: Her zaman, mücadeleleri cisimleştiren ve bir güç ilişkisini de sağlamlaştıran (Fabrikalar ve şirketler, hatta bir bakıma aile ve benzerleri) iktidar aygıtlarının siciline kayıtlıdırlar" (Poulantzas 1977, 131, 114-148). Antonio Gramsci, politik olandaki bu değişimi "manevra savaşından mevzi savaşına geçiş" (Gramsci 1975, 866) olarak tariflemiştir. Poulantzas'tan ve Althusser'den farklı olarak Gramsci, doğrudan fiziki zor kullanma mekanizmalarının yaygın kullanımından vazgeçen "burjuva hegemonya"sının nasıl kurulabilmiş olduğunu incelemek için devletten değil "sivil toplumdan" (società civile) yola çıkar. Gramsci'nin tezi, burjuva tahakkümünün ve devletin kurumsallaşmasının yalnızca belirli bir yaşam biçiminin sistematik örgütlenmesi ve tahakküm altına alınanların idaresini sağlayan mekanizmaların titizlikle yeğinleştirilmesi koşuluyla mümkün olduğudur: "Devlet, yalnızca, ardında dirençli kaleler ve siperler zinciri bulunan, savunma amacıyla kazılmış bir hendekti..." (Gramsci 1975, 874, 866-868, 823/824, 974/975, 1587-1590, 1604). Bir sonraki bölümde Foucault'nun bu iki çıkış noktasını kendi yönetim çözümlemesinin iki kutbu olarak kullanmaya çalıştığını göstereceğim. Gramsci'nin ortaya koymuş olduğu hegemonya problemini Foucault, hem özneleştirme hem de "devletleştirme" perspektifinden izler. Foucault'nun *Bilme İstenci*'nde sıklıkla müracaat ettiği hegemonya kavramı için bkz. (özellikle 1976a, 114, 116, 151, 152). Gramsci'nin hegemonya kavramı ve Foucault'nun iktidar çözümlemesinin bir karşılaştırması için bkz. Smart 1986.

zamana denk gelir. Esasen, "Nietzsche'nin hipotezi"nden giderek uzaklaşması hukuki iktidar kavramına yeniden yaklaşması ile değil, bu kavrama dair eleştirisini sistematik bir şekilde ilerletmesi ile sonuçlanır. Foucault, iktidarı yalnızca negatif bir şekilde düşünebilen hukuki iktidar kavramını suçlarken, biyoiktidarın üretkenliğinin ve pozitifliğinin savaşvari ilişkisi olarak kendi iktidar kavramının da yeterli olamayacağının giderek daha fazla farkına varmıştır.

Hâlihazırda *Bilme İstenci*'nde görünür hale gelen savaş modelini titiz bir temellendirme yoluyla bertaraf etme eğilimi,[15] "Cinselliğin Tarihi"nin ilk cildinin yayınlanmasının ardından, doğrudan çalışmanın belirleyici meselesine dönüştü. Foucault, iktidar kavramsallaştırmasının "pek çok problemi" ortaya çıkardığını kabul eder:

> "Savaşı kim kime karşı yürütmektedir? Savaş iki sınıf arasında mı, yoksa daha çok sayıda güç arasında mı geçmektedir? Bu, herkesin herkese karşı savaşı mıdır? Sürekli savaşın yürütüldüğü bu sivil toplumda ordunun ve askeri kurumların rolü nedir? Yapıları ve siyasi süreçleri analiz etmekte taktik ve strateji kavramlarının yeri nedir? İktidar ilişkilerinin doğası ve köklü bir değişime uğrama tarzı nedir?" (1977d, 40/41; 1976j, 94; 1977g, 206).*

---

15 "Eğer savaşla siyaset arasında bir düzlem farkının korunması isteniyorsa, belki, bu güç ilişkileri çokluğunun ya 'savaş' biçimi ya da 'siyaset' biçimi çerçevesinde kodlanabileceğini... ileri sürmek gerekecektir; böylece bu dengesiz, türdeş olmayan, istikrarsız, gergin güç ilişkilerini bütünleştirmek için iki farklı (ama hep birbirinin yerine geçmeye yatkın) strateji olacaktır" (1976a, 114/115).

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Foucault, sınıf mücadelesinden, güç ilişkilerinden ve stratejilerden sıklıkla söz edilmiş olsa da, yine de bunların kuramsal statüsünün tamamen belirsiz oluşundan yakınır. Sınıf mücadelesini tarihin itici gücü şeklinde tanımlamış olmak Marksizmin değeri olarak kalır; lâkin bu kavram kendi içinde yetersizdir; zira öncelikli olarak, mücadelenin özgünlüğünden çok sınıf oluşumuna yoğunlaşmıştır: Marksizm, "ağırlıklı olarak sınıfın ne olduğuyla, nerede durduğuyla, kimi içerdiğiyle" ilgilidir; "mücadelenin nasıl göründüğüyle değil" (1977k, 197; ayrıca karşılaştırınız: 1977m, 140/141; 1978m, 12/13).[16]

---

[16] Bu noktada mühim bir açıklama yapmak kaçınılmazdır. Foucault'nun kuramsal sorunları, sosyal ilişkileri ihtilaflı ve şiddetli olarak kavramsallaştır*ma*sından çok, sosyal çatışmaların ortaya çıkışını ve yapısını düşünme tarzındadır. Bu özellikle Marx'ın sınıf mücadelesi kavramı ile karşılaştırıldığında açığa çıkar. Étienne Balibar, Marx ve Foucault arasında, müşterek bir esasa dayalı önemli bir farklılığa dikkat çekmiştir. İki kuramcı da sosyal ilişkileri güç ilişkileri mantığı içerisinde kavramsallaştırmış ve iktidarı tözel değil de ilişkisel kavramlar ile çözümlemiş olsalar da: "Yine de bu iki tez *aynı şekilde anlaşılmamalıdır*. Foucault'nun sosyal ilişkileri basitçe *dışsallık* olarak gördüğü söylenebilir. Bu, aynı zamanda, stratejik bir çatışma içerisinde birbiriyle çarpışan, birbirine zarar veren, birbirini etkisizleştiren, güçlendiren veya dönüştüren, lakin hiçbir şekilde daha büyük bir birlik veya bireylik oluşturmayan "amaçlar" anlamına gelir. Buna karşın, Marx, bir çatışmanın gelişmesini *ilişkinin kendisinin içselleşmesi* şartına bağlar; böylelikle, muhalif zemin bu ilişkinin yürümesini sağlayacak ve onu taşıyacaktır..." Bu nedenle, Marksist sınıf mücadelesi düşüncesi için, der Balibar, "sınıf ilişkilerini kendi içerisinde uzlaşamaz olarak adlandırmak; tahakküm altına alınanın yalnızca kaçabildiği, kaçarken özneleştirici itaat ilişkisini tahrip de ettiği ve bu yolla bu ilişkiyi 'inşa' edenin dışında kimselere dönüştüğü ilişkiler olarak adlandırmak" (Balibar 1989, 59) kaçınılmazdır. Balibar'ın bu değerlendirmesi, Foucault'nun *Bilme İstenci* de dâhil olmak üzere bu zamana dek kadar sürdürdüğü pozisyonu ile uyumludur ve Balibar'ın yazısı özellikle bu metne yoğunlaşır. Buna karşın benim çalışmam, Foucault'nun yönetim problemi aracılığıyla kendi sosyal çatışma

Foucault askeri-stratejik iktidar çözümlemesindeki özellikle "iki problemi" (1977u, 60) dile getirir. Birinci mesele, "mağdurun tarihini" yazmanın mümkün olmamasıdır; zira tabiatı gereği mağdurun dili elinden alınmıştır ve ona dikte edilen dili konuşmak zorundadır. İkincisi, "tahakküm süreçlerinin savaştan daha karmaşık ve daha muğlâk" (1977u, 60) olup olmadığı sorusu zuhur eder. Foucault, hapsedilmesi talebiyle belirli bir kimseyi hedef gösteren, devrim öncesi Fransa'nın mutlakıyetçi kralına yazılan her türden dilekçeye, yaygınlaşmakta olan *lettres de cachet* örneğine dikkati çeker:

> "O zaman görülecek ki, içeri atma ve hapsetme, yukarıdan gelen otoriter önlemler değildir, gökten yıldırımın düşmesi gibi insanları çarpan, onlara dayatılan önlemler değildir. Gerçekte, insanların kendileri içeri atmanın ve hapsetmenin gerekli olduğunu düşünüyorlardı; en yoksul ailelerdeki insanlar bile, özellikle en elverişsiz koşullardaki, en sefil gruplar bile gerekli olduğunu düşünüyorlardı. İçeri atma, insanların aralarındaki sorunları çözmek için bir tür zorunluluk olarak düşünülmüştü. Aile içindeki ciddi çatışmalar, en yoksul ailelerde bile, sorunsuzca, içeri atma olmadan çözülemiyordu. Bir eşin hangi noktada sadakatsiz olduğunu, bir kadının hangi noktada kocasını aldattığını, çocukların hangi noktada çekilmez olduğunu insanların yetkili makamlara açıkladıkları koskoca bir literatür buradan doğar. İnsanlar suçlunun hapse atılmasını, hâkim iktidarın diliyle talep ediyorlardı" (1977u, 61; 1982q, 271-292).*

---

kavramlaştırmasını Marx'ın çizmiş olduğu "ilişkinin kendisinin içselleşmesi" yolunda ilerletmiş olduğu tezinin altını çizer.

* Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Lettres de cachet, içeri atınanın, mutlakıyetçi (devlet) iktidarının münferit hak gaspının bir sonucu olarak anlaşılmaması gerektiğini, bilakis aile üyelerinin ve komşuların da "aşağıdan" bilgisinin talep edildiğini gösterir. Savaş metaforu ve bu metafora bağlı çözümleme araçları, Foucault'ya göre, bazı "esrarengiz" olguları açıklamakta yetersiz kalabilir: "Her durumda devlete yöneltilen, devasa bir talep mevcut olduğundan", devlet mağduru tabi kılmaya yarayan basit bir tahakküm aracı değildir; bilakis, devlete dair "tamamıyla anlaşılmaz türden bir arzu" söz konusudur. Foucault, "bu meseleden kaçılamayacağını" (1978m, 17) beyan eder: Bu mevzu, 1978 yılı Collège de France dersinin konusudur ve iktidar sorunsalını büsbütün değiştirmiştir. Dersin ele aldığı başlıca nokta *yönetim* kavramı olur.

1.4. Yönetim Kavramı

1978 yılının dersler serisinin konusu "modern devletin soybilimi"dir (5.4.78 tarihli ders/ 1982r, 43).[17] İlk olarak *Sécurité, territoire et population* ("Güvenlik, Toprak, Nüfus") başlığı ile duyurulmuş olan bu dersler süresince yönetim ("le

[17] 1978 ve 1979 Collège de France dersler serisinin geneli yayınlanmıştır. Foucault'nun bilgisi dahilinde hazırlanan versiyon sadece 1 Şubat 1978 (1978o) dersi ve onun tarafından hazırlanmış sonuç özetleridir (1978z veya 1979m). Bunun yanında 31 Ocak 1979 (1984w) dersinin tamamlanmamış bir elyazması ve 25 Ocak 1978 (1992) tarihli dersin deşifre edilmiş hali mevcuttur. Son olarak, 1978 tarihinden bir dersin Almanca dilinde (tamamlanmamış) bir çevirisi de vardır (1982r).
Her iki giriş dersi de *De la gouvernementalité bei Seuil (Paris)* başlığı ile kasetler halinde yayınlandı. Materyallerin bu kullanım zorluğu nedeniyle kendi düşüncelerimi öncelikli olarak ses kayıtlarına ve Paris'teki *Michel Foucault Fonu*'nda bulunan bant kayıtlarının transkripsiyonlarına dayandırıyorum (C 64, 2-12 ve C 67, 1-12 numaralı dokümanlar). (Dokumente C 64, 2-12 und C 67,1-12).

gouvernement")[18] kavramına merkezi bir önem atfedilir. Yönetim [*Regierung*] kavramı çözümleme çalışmasının "kılavuzu"na (1978z, 719) dönüşür. Öyle ki Foucault dördüncü derste başlangıçtaki başlığı yeniden isimlendirmeye ve bu yıla ait çalışmanın başlığını "yönetimselliğin tarihi" ("histoire de la gouvernementalité") koymaya karar verir.

Yönetimsellik üç konuyu kapsar:

> "1. Hedefi nüfus, temel bilgi biçimi ekonomi politik ve esas teknik araçları güvenlik aygıtları olan bu çok spesifik ama karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplar ve taktiklerden oluşan bütün.
>
> 2. Bir yanda tüm spesifik yönetim aygıtları dizisinin oluşumu, öte yanda da tüm bir bilgi bileşiğinin gelişimiyle sonuçlanan ve yönetim olarak adlandırılabilecek bu iktidar türünü uzun bir süre içinde ve tüm Batı'da diğer tüm biçimler üzerinde üstünlük kurmaya götüren eğilim.
>
> 3. On beşinci ve on altıncı yüzyılda idari devlete dönüşmüş olan ortaçağ adalet devletinin yavaş yavaş yönetimselleştiği süreç ya da sürecin sonucu" (1978o, 655).*

---

[18] Fransızcadaki "gouvernement" veya İngilizcedeki "government" kavramının anlamı esasen Almancadaki "Regierung"tan [yönetim, idare anlamında (ç.n.)] daha geniş olmasına rağmen, ben bu çeviri için "Steureung" [denetim, kontrol, yönetim anlamında (ç.n.)] ya da "Kontrolle" [kontrol, denetim anlamında (ç.n.)] teriminden çok "Regierung" terimini kullanmayı tercih ettim (Pasquino 1985, 52/53 veya Foucault 1988b'deki 27 çeviri notu ile karşılaştırınız), zira aslına bakılırsa, "Regierung" ile "gouvernement" kavramının politik boyutu daha güçlü bir şekilde vurgulanır.

* Osman Akınhay-Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Foucault, bir taraftan, iktidar çözümlemesinin önceki versiyonlarından el çekip, diğer taraftan, "iktidarın mikrofiziği"nin temel kurumlarını göz önünde bulundurmaya devam ederken; yönetim kavramı, kırılma ve sürekliliğin karmaşık etkileşimi içerisinde kendi şekline kavuşur. Kırılma noktası, hem hukuk modelinden hem de savaş modelinden ayrılan bir iktidar kavramının geliştirilmesiyle gerçekleşir:

> "Esasen iktidar, iki rakip arasında bir çatışma ya da biriyle öteki arasında bağ kurulmasından daha fazlasıdır [...].Dolayısıyla iktidara özgü ilişki kipi ne şiddet ya da mücadele alanında ne de sözleşme ya da gönüllü bağ alanında... aranmalıdır. Bu ilişki *ne savaş ne de hukuk modeline giren* özel bir eylem kipinde, yani yönetimde aranmalıdır" (1982b, 255; vurgu: Thomas Lemke).*

Foucault yalnızca hukuki iktidar kavramından uzaklaşmakla kalmaz; savaş olarak iktidar düşüncesiyle de bağını koparır. Lâkin bunun anlamı, yönetim kavramı ile politik-tarihsel söylemin pasifleştirilmesi değildir. Tersine yönetim kavramı, mücadeleleri tek bir hedefe kilitleyen ve temel bir çelişki etrafında örgütleyen devrimci teleolojinin dışında mücadelelerin çoğullaştırılmasına atıfta bulunur: "Özsel bir 'uzlaşmazlıktan' söz etmektense, bir 'çekişme'den [*Agonismus*] söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşviki hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur"** (1982b, 256).[19]

---

* Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

** Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

Fakat yönetim kavramının önemi, sadece önceki kavramsallaştırmalara göre farklılığında değil, Foucault'nun çalışmasında atıfta bulunduğu süreklilik içerisinde de kendini belli eder. Yönetim kavramının, onu önceleyen çalışmaların belirlemiş olduğu yöntemsel ilkeleri benimsediği düşünülür.[20] Foucault, devletin incelenmesinde yönetim kavramına, kurumların analizinde disiplin kavramına verilenle aynı önemi atfeder. Buradan hareketle, derslerin merkezinde yönetimin, disiplinin hapishaneyi kapsaması gibi devleti kapsayan genel bir iktidar teknolojisini temsil edip etmediği; hastane, hapishane ve benzeri kurumlar için kapatma, ayırma ve benzeri teknikler her ne ise, devletin de yönetim için o olup olmadığı

---

[19] Michel Senellart yönetim kavramının bu çifte olumsuzlamasını gayet iyi bir şekilde ele almıştır (Senellart 1993, 287/288); ayrıca 1977w, 213/214 ile karşılaştırınız: "Toplumsal bağı korumak için 18. yüzyılın 'burjuva' siyasi düşüncesi *sözleşme hukuki modelini* ortaya çıkardı. Mücadelenin devamı için 19. yüzyılın 'devrimci' düşüncesi *çelişki mantıksal modelini* ortaya çıkardı: kuşkusuz biri diğerinden daha değerli değil" (vurgular orijinal metinde vardır).

Yönetim kavramının doğuşuna ve Foucault'nun çalışmalarında benimsenme aşamalarına dair bkz. Keenan 1982.

[20] *İktidarın mikrofiziği*, üç kuramsal değişim ile tanımlanmıştı: Birincisi, iktidar *teknolojilerini* "arkasında" ya da "altında" bulmak gayesiyle, kurumlar içi iktidar ilişkilerine ve bu ilişkilerin yeniden üretimine yoğunlaşan kurumlar çözümlemesinden uzaklaşmıştı. İkinci değişim, işlev arayışının yerini, sorunu artık işlevselliğin gerekliliği uyarınca "yeterlilik", "sekteye uğrama" ve benzeri ifadeler yoluyla tanımlamayan, bilakis güç ilişkilerinin tarihsel alanında yeniden konumlandıran, stratejiler ve taktikler almıştı. Üçüncü olarak, sonradan bir ilişkiler eşleştirmesi içerisinde sınıflandırılan ve birbirleriyle "bağı kurulan", bitmiş nesnelerden yola çıkmamıştı. Daha ziyade, bu nesnelerin oluşum *koşulları* ile bilgi ve iktidarın içkinlik alanında nesneleri nesne olarak "üreten" her türden pratikle ilgilenmişti. Foucault'nun bilinen amacı, "hapishanenin soybilimini" şekillendiren aynı kuramsal işlemleri "devletin soybilimi" için de kullanıma sunmaktı (8.2.78 tarihli ders ile karşılaştırınız).

sorusu vardır (8.2.78 tarihli ders/1982r, 16; 1982b, 256/257; Séglard 1992, 124/125).

Mikrofiziksel çalışmalarından farklı olarak Foucault, araştırma nesnesinin özsel bir sınıflandırmasını yapmaz. Yönetimi yalnızca bir iktidar teknolojisi olarak değil, bilhassa onun *politik rasyonelliği* üzerinden çözümler.[21] Bunun anlamı, Foucault'nun yönetim teknolojisini esas itibarıyla bir *program* olarak incelediğidir: Yönetim, iktidar uygulamasının "rasyo-

---

21 İktidar teknolojilerinin politik rasyonelliğe bağlanması işte bu yönetimsellik [*Gouvernementalität*] kavramında gerçekleşir. Yönetme ("gouverner") ve düşünme biçiminin ("mentalité") semantik bağlanışı gösteriyor ki yönetimin ve onun rasyonelliğinin nesnesi birbirinden ayrılamaz (Rose/ Miller 1992, 181-184, Rose 1993, 287/288; Neumann 1988, 65/66). (Politik) rasyonellik mefhumu başka bir yerde olduğu gibi burada da normatif bir değerlendirmeyi değil, izafi bir anlamı belirtir: Bu anlamda "rasyonel", kuralların, araçların, düşünme biçimlerinin ve benzerlerinin, verili bir zamanda belirli problemlerle uğraşmayı mümkün kılan koşullar bütünü ile münhasıran bir arada olması anlamına gelir. Buna göre, rasyonellik kavramı akıldan çok, içerisinde algı ve yargı stratejilerinin üretildiği tarihsel pratiklerle ilgilidir:

"Kelimenin kullanımının araçsal ve izafi bir anlamla sınırlanması gerektiğini düşünüyorum. Kamusal bir işkence seremonisi, kendi içinde, bir hücreye tıkılmaktan daha irrasyonel değildir. Ama dayatılan cezanın etkileri üzerinden yeni bir yönteme ulaşma arayışında olan; cezanın faydasını hesaplama, onu meşrulaştırma, derecelendirme ve benzeri diğer yolları kullanan bir ceza pratiğine göre irrasyoneldir. Esasen söz konusu olan, şeyleri mutlak bir şey ile karşılaştırmak ve böylelikle onları rasyonelliğin mükemmel formuna yakınlıkları veya uzaklıklarıyla değerlendirmeye almak değildir; rasyonellik biçimlerinin pratiklere veya pratikler sistemine nasıl kaydolduğunu ve orada hangi rolleri oynadıklarını araştırmaktır. Çünkü belirli bir rasyonellik düzeni (régime de rationalité) olmaksızın herhangi bir 'pratiğin' olamayacağı bir gerçektir. Lakin bir rasyonellik değerine uyumlanmak yerine, bu rasyonellikleri iki eksen boyunca inceleme arzusundayım: bir yanda kodlama-talimat ekseni (kurallardan, işlemlerden, araçlardan oluşan bir karmaşık yapının amaçlara vb. dönüşmesi gibi) ve diğer yanda, doğru ya da yanlış formülasyonlar ekseni (üzerinden doğru ya da yanlış cümlemeler kurmanın mümkün olduğu bir nesneler alanı belirlemek gibi)" (1980b, 26, 25-30; Ewald 1986a, 61/62; Procacci 1994,209).

nelleştirildiği" söylemsel bir alana işaret eder. Bu da mefhumlarla ve kavramlarla haşır neşir olmayla, nesnelerin ve sınırların belirlenmesi yoluyla, argümanların ve açıklamaların tedarik edilmesi ve benzerleri yoluyla gerçekleşir. Ayrıca politik rasyonellik, bir sorunu ortaya koymaya ve bu soruna dair çözüm ve iyileştirme stratejileri sunmaya izin verir. İktisatçıların, ahlâk felsefecilerinin, polis teorisyenlerinin, hayırseverlerin ortaya koyacağı söylemlerde Foucault'nun ilgisini çeken şey, rasyonellikler ve dile getirdikleri programlardır. Bu programlar, istekleri ve amaçları açığa vurmanın yanında örtülü bir *bilgiyi* de belirler:

> "Her program ya bir bilgiyi dile getirir ya da aracılık ettiği ve/veya imal etmek durumunda olduğu gerçeklik alanının bilgisini gerektirir. Programların ortak aksiyomu, etkin bir iktidarın kullandığı nesneyi *tanıyan* bir iktidar olduğudur. Program niteliğindeki bilginin karşılaması gereken bir başka koşul da gerçekliği *programlanabilir* bir hale getirmesidir. Bu işlem, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Deleuze'e göre, 'olguların nasıl kavrayışa tabi hale getirildiği sorusunu cevaplamayan ama kavrayışın nasıl ona tabi olgulara uygulandığını cevaplayan' şema kavramına bağladığı işlevi hatırlatır" (Gordon 1980, 248).

Bir program, nihayetinde uygulanacak ve araçsallaştırılacak saf bir bilgi değildir; daha ziyade, politik teknolojilerin yararlanabileceği, gerçekliğe entelektüel bir yaklaşımı temsil eder. Program dendiğinde, özneleri politik rasyonelliğe göre yönetmeye imkân sağlayan aygıtlar, araçlar, kurumlar, hukuk biçimleri ve benzerleri anlaşılmalıdır. Aslına bakılırsa, politik rasyonellik ile politik teknolojiler arasındaki ilişki söylemler dünyasının pratikler dünyasında mükemmel bir şekilde bir karşılık bulması değildir; şu durumda daha çok, tarihsel çözümlemeye alan açan, bu iki dünya arasında bir karşılıkolmaması durumudur. Tarih, bir planın uygulanması değil, bu

iki düzey "arasında" bulunan şeydir: suçluluğu "beklenmedik bir etki" olarak üretmiş olan hapishane programının "çuvallaması" idi. Program ve "gerçeklik" arasındaki bu "boşluk"ta Foucault'nun "hapishane tarihi" yer alır (1984j, 639/640; Gordon 1980, 246-250).

Çözümlemenin politik rasyonellikle bu şekilde sınırlanması, Foucault'nun "gerçek tarihin" incelenmesiyle pek de ilgilenmediği (bu demek oluyor ki programlar tarihsel gerçeklikle özdeş değildir), bundan ziyade, merkezine "program" ve "gerçek" "arasındaki" ilişkileri koyan yeni bir tarihsel araştırma alanının gelişimiyle ilgilendiği anlamına gelir:

> "Bana şunu diyorlar: Bu 'programlar' yürürlüğe konulduğunda hiçbir şey olmaz; bunlar, hakkı olmadığı halde gerçekliğin yerine konulmak istenen rüyalardan, ütopyalardan, bir çeşit hayali üretimden fazlası değildir. Bentham'ın Panoptikon'unun 19. yüzyılda hapishanedeki "hakiki yaşam"ın çok iyi bir tasviri olduğu söylenemez. Bu söylenenlere karşılık şu şekilde cevap veriyorum: hapishanedeki "hakiki yaşamı" tasvir etmek isteseydim eğer, esasen, kendimi Bentham ile sınırlamazdım. Lâkin bu hakiki yaşamın kuramcıların şablonuna uymuyor olması, bu planların ütopik, hayal ürünü vesaire olması anlamına gelmez. Bu, gerçekliği çok sığ bir şekilde düşünmek olurdu. Bilhassa çok çeşitli pratikler ve stratejiler geliştirmeleri bu düşünceye yanıttır: verimli, süreğen, yerinde mekanizmalar arayışı, şüphesiz, hukuki iktidarın kurumları ile yeni ekonomi, kentleşme vesaire biçimleri arasındaki dengesizliğe bir çözümdür... Öte yandan, bu programların gerçekliğe pek çok etkisi vardır (elbette bu gerçekliğin yerine geçtikleri anlamına gelmez): Kurumlar içerisinde kristalleşirler, bireysel davranışları yönlendirirler, algı ve yargı çerçeveleri olarak iş görürler. Mahkûmların, hapishanenin disipline dayalı mekanizmalarına dirençle karşı çıktıkları kesinlikle doğrudur; hapishanelerin rastlantısal olarak kurulmuş olan bina içerisindeki esas işleyiş biçimi, yöneten hizmet personeli ve gardiyanları ile birlikte, Bentham'ın mekaniğine kıyasla bir cadı kazanı olduğu kesin-

likle doğrudur. Fakat eğer hapishanenin çuvalladığı görülürse, suçluların iyileştirilemez olduğu gözlemlenirse, kamuoyunun ve 'hukukun' kendi gözünde bir grup 'suçlu' gibi görünüyorsalar, mahkûmların direnişi ve sosyal talepler bilindik bir hal almışsa; şayet böyleyse bu, bu tür bir programlamanın yalnızca kafalarda tasarı halinde bir ütopya olarak kalmadığındandır" (1980b, 28/29; ayrıca karşılaştırınız: 1981a, 59).[22]

Peki, yönetim nedir? Foucault'nun yönetim çözümlemesi geniş ve "net olmayan" (8.2.78 tarihli ders/1982r, 16) bir yönetim kavramından yola çıkar ve "genel itibarıyla yönetim meselesini" "politik yönetim"den ayırır (karşılaştırınız 1978o, 635-636/1982r, 512). Bu önlem, kavramın yetersiz analitik keskinliğinden ziyade, onun tarihsel olarak sınıflandırılma arayışındandır. Foucault, politik yönetim ile birlikte günümüzde izahtan vareste görünen yönetim kimliğinin ve kavramın devlet kurumlarının pratiklerine yoğunlaşmasının, kavrama ait anlam alanının mühim bir şekilde daraltılmasının bir sonucu olduğunu, görece geç takdim edilen kısa bir kavram tarihi eşliğinde ortaya koyar.

18. yüzyıla dek yönetim mesesi büyük ölçüde daha kapsayıcı bir mesele gibi durmaktaydı. Bugün yönetim kavramının özellikle politik bir anlam kazanmasına rağmen (bir devletin, partinin, aygıtın yönetimi), Foucault kavramın 15. ve 18. yüzyıllar arasındaki anlam çeşitliliğine işaret eder. Yönetim, her şeyden önce, birbirinden son derece farklı pek çok olguya

---

[22] Esasen, Foucault'nun programlara dair çözümlemesini yorumlayan birçok yorumcunun gerçek tarihsel incelemede ısrar etmesi, hâlihazırda, onların "gerçekliğin gücüne bağlılıklarının" [*Realitätsmächtigkeit*] birincil kanıtıdır. Programların, teknolojilerin ve gerçekteki tarihsel etkilerin birbirinden ayrılması meselesine dair ayrıca bkz. Hirschman 1977, özellikle 125-144. Tarihsel araştırma çalışmalarında Foucault'nun alımlanması üzerine bkz. Megill 1987; Perrot 1980; Goldstein 1994; Le Goff 1997.

dayanmaktaydı: (mekânsal olarak) yer değiştirmek veya bir nesnenin yerini değiştirmek, (maddi) kazancı korumak, birine (ahlâken) rehberlik etmek veya (tıbben) bir şeyi reçete etmek ve nihayetinde bireyler arasındaki (sözel, otoriteye dayalı, cinsel) ilişki. Yönetim kavramının kapsadığı pratikler alanı ve eylem biçimleri sayısızdır ve birbirinden epeyce farklıdır. Öyle ki yönetimin bu anlamlarının hiçbirinde bir politik yapı veya bölge mevzu bahis değildir. Aksine, günümüzde çok yaygın ve kendinden menkul olan yönetimin bu "politik" anlamının geç 18. yüzyıla dek bütünüyle bilinir olmadığı görülmektedir (8.2.78 tarihli ders/1982r, 16/17; Senellart 1995, 24/25).

Foucault, "yönetim"in bu çoğul anlamının özel bir politik semantikten ayrı tutulamayacağını, bilakis bu semantikle temel bir ortaklığa sahip olduğunu gösterir. İrade gücü, ailenin ve çocukların idaresi, hane halkının kontrolü, ruhun yönlendirilmesi gibi meseleler, yönetimin her daim ve her durumda (tekil veya kolektif) "insan idaresi" anlamına geldiğini işaret eder (8.2.78 tarihli ders; 1982b, 255).

Bu sebepten Foucault yönetimi, "kendiliğin yönetimi"nden ("gouvernement de soi") "başkalarının yönetimi"ne ("gouvernement des autres") giden bir süremi kapsayan idare olarak tanımlar. Oysa politik idare olarak günümüzün yönetim anlayışı başkalarının yönetiminin özel bir biçimini temsil etmektedir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, belirli bir zamanda yönetim mefhumunun anlamının bu şekilde daralmasının ve yalnızca politik bir anlama doğru kaymasının nedeninin ne olduğu meselesi ortaya çıkar. Bu soru, yönetim kavramının Foucault'nun iktidar çözümlemesinde "anahtar kavrama" (Allen 1991, 431; Neuenhaus 1993, 67; ayrıca karşılaştırınız: Keenan 1982, 36) dönüştüğü 1978 yılı derslerinde ele alınır.

2. Modern Devletin Soybilimi

"Günümüzün Hıristiyan halklarının neredeyse hepsinde...dinin yönetimin eline düşme tehlikesinde olduğunu tekrarlamaktan da çekinmem. Hükümdarların öğretiyi tek başlarına belirlemek konusunda pek de hevesli oldukları söylenemez fakat gitgide öğretiyi açıklığa kavuşturanların iradesini ele geçirmekteler: Rahipleri mülklerinden mahrum edip onlara maaş ödüyorlar; rahipliğin nüfuzunu kendi amaçları doğrultusunda kullanıyorlar, onları kendi bakanları – sıklıkla kendi hizmetkârları – yapıyorlar ve din ile kurdukları bu ittifak ile insan ruhunun derinliklerine erişiyorlar" (Tocqueville 1987, Cilt 2, 446).

Yönetim kavramı, Foucault'nun "devlet" ve "öznellik"ten oluşan ve önceki çalışmalarını belirlemiş olan ikili problem bloğuna verdiği yanıttır. "İktidarın Mikrofiziği" hukuki iktidar kavramından yeterince sıyrılamamış ve sonuç olarak, eleştirdiği kuramsal dolambaçlara şaşırtıcı şekilde benzeyen problemler üretmişti: Zayıf özne inşası, özneyi disiplin altına alacak bir konumda olan iktidarın merkezinde ne olduğu sorusunu ortaya çıkardı. Aynı zamanda Foucault, bu tür bir tutarlık durumunun varlığını sürekli olarak reddetti fakat yine de mikro stratejilerin nasıl koordine ettiği ve Foucault'nun örtük bir biçimde de olsa yola çıktığı kapsamlı bir tahakküm teknolojisinde sistematikleştirdiği meselesini açık bıraktı.

Bu iki meseleyi açıklayabilmek amaçlı Foucault, özneleştirme ve devletleştirmeyi [*Staatsformierung*] birbirinden ayrı, bağımsız süreçler olarak görmeyen, aksine, ikisini tekil bir analitik perspektifle inceleyen bir kavram olarak yönetimi seçti.[23] Yöntemsel olarak Foucault'nun niyeti, politik-hukuki

[23] Bu kavramsallaştırmayla, yönetim çözümlemesinin kuramsal getirileri Poulantzas'taki devletin belirlenmesine de yol gösterir. Poulantzas'ta bi-

kurumsallaşma biçimlerini tarihsel özneleştirme kipleriyle ilişkisi içerisinde, birini diğerine indirgemeksizin çözümlemektir. Dolayısıyla, yönetim çözümlemesinde devlet yalnızca hukuki bir yapı değildir; daha ziyade Foucault, "iktidarın hem bireyselleştirici hem de tümleyici bir formu" (1982b, 248) olarak betimlediği modern devletin ayırt edici özelliğini orada görür. Öznenin "özgürlüğü" ve devletin "iktidarı" birbirine dışsal değildir, bilakis birbiriyle ilintilidir; yani Foucault'nun "modern devletin soybilimi" ile "öznenin tarihi" birbiriyle ilintilidir (22.2.78 tarihli ders/ 1982r, 25).[24]

---

reysel-özel alan "kamusal alan olan toplumdan görece ayrılmasının yanında" bir de "devletin yaratıcısı" (Poulantzas 1977, 62, 61-67) iken, Foucault devletten yola çıkmaz; devleti yalnızca yönetmenin bir şekli olarak tanımlar. Bu noktada, bu iki ayrı perspektifte Gramsci'nin "sivil toplum"a yoğunlaşmasından farklı bir seyir izlendiği açığa çıkacaktır. Yönetim çözümlemesi aracılığıyla Foucault, içsellik ve dışsallığın, devletin ve toplumun ilişkisinin kendisini çözümlemesinin konusu yapmaya çalışır: "Devletin bugünkü halini, devlete hem içsel hem de dışsal olan bu yönetimselliğe borçlu olduğu varsayılabilir; çünkü devletin neyi yapıp neyi yapamayacağının, kamusal olan ile özel olan arasındaki ayrımın vb. sürekli olarak tanımlanmasını ve yeniden tanımlanmasını sağlayan şey yönetimsellik taktikleridir. Böylece devlet yalnızca varlığını sürdürebilmesinde, devletin sınırları ise yönetimselliğin genel taktikleri temelinde anlaşılabilir" (1978o, 656) [Osman Akınhay-Ferda keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), Entelektüelin Siyasi İşlevi, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

[24] Bu ikili soybilimle Foucault iki şeyin peşindedir: İlk olarak Foucault, "devletin makrofiziği"nin, kuramsal muğlâklıklarını sınıflandırmaksızın "iktidarın mikrofiziği"nde yararlanılan aynı metodolojik ilkelere dayanarak çözümlenebileceğini kanıtlamak ister. İkincisi, hümanist bir referans çerçevesini yeniden devreye sokmaksızın, öznelliğin doğuşunu incelemenin mümkün olduğunu göstermeye çalışır (5.4.78 tarihli ders; Dean 1994, 175).
Sunum tekniğine bağlı sebeplerden ötürü kitabın bu ikinci bölümünde ön planda olan "modern devletin soybilimi" ya da politik rasyonelliğin gelişimidir. Bir diğer mevzu olan "modern öznenin soybilimi" üçüncü bölümde ele alınacaktır.

Bu iş tanımından, Foucault'nun 1978 derslerinde lanse ettiği tarihsel tez doğar: Modern (Batılı) devlet, "politik" ve "pastoral" iktidarın karmaşık bir birlikteliğinin sonucudur. Birincisi antik şehir devletinden (polis) çıkarsanmış ve hukuk, evrensellik, kamusallık ve benzeri mefhumlar etrafında şekillenmişken; ikincisi, tekil varoluşun kapsamlı bir idaresine yoğunlaşan, Hıristiyanlığa ait dini bir kavramdır. Bu varsayım doğru ise, modern devletin her çözümlemesinin "siyasi" pratiklerin ve kurumsallaşma biçimlerinin ötesinde, pastoral idare yöntemleri kapsamında ele alınmış olan her türden görünür "özel" tekniği içermesi gerekir. Foucault'nun tahmini, yönetimin 18. yüzyıldan bu yana ağırlıklı olarak insanların idaresi şeklinde temsil edilmesi, kökü Hıristiyanlığa ait çoban ve sürü arasındaki ilişkiye kadar giden, özgün bir iktidar biçiminin sonucudur: *Pastoral iktidarın.*[25]

2.1. Ruhların Yönetimi – Pastorallik

Hıristiyanlığa ait pastoral iktidarın, hem Yunan ve Roma hem de Musevi yönetim biçiminden ayrılan bir dizi özelliği vardır. Bu yüzden, yalnızca yönetimi diğer iktidar uygulama biçimlerinden ayrı bir yerde tutmak değil, çeşitli idare kavramlarının farklılığını ve Hıristiyan yönetim tekniklerinin münhasırlığını da incelemek gereklidir.

Bundan böyle, dağınık halde bulunan söyleşilerin, makalelerin, sunumların ve Collège de France derslerinin bu tema etrafında yeniden düzenlenmesine ve sistematikleştirilmesine yoğunlaşacağım. Açıkça belirtilmese de, her durumda, Foucault'nun tezlerinin (benimkilerin değil) aktarılması söz konusudur. Bu prosedür, kuşkusuz, sorunsuz değildir. Lakin çalışmalarının bu tarafı pek bilinir olmadığından ve burada sunulan materyal büyük oranda ilk kez erişilebilir hale getirildiğinden, yönetim kavramıyla ilgili tartışmayı yalnızca üçüncü bölümde yapacağım.

25 Pastoral iktidar kavramının bazı öğelerinden başka bir çalışmamda bahsetmiştim (karşılaştırınız: Lemke 1995).

Antik *Yunan* ve *Roma* kavramsallaştırmasında yönetim, insanların yönetilmesi olarak değil, insanların da bir parçası olduğu kentin yönetilmesi olarak betimlenir. Buna göre, yönetim her iki vakada da topluluğun idaresine yöneliktir ve doğrudan bu topluluğun üyesi olan insanların idaresini hedeflemez. Bahsi geçen döneme ait siyasi metinlerin merkezinde "gemi metaforu" varken, "çoban metaforu"nun yalnızca marjinal bir anlamı bulunur: Kumanda makamı, gemicileri değil de gemiyi (yani kenti) idare eden kaptan ile sembolize edilir (8.2.78 ve 15.2.78 tarihli dersler/1982r, 16-21; 1978k, 560; 1981a, 59/60).[26]

Yunanlıların ve Romalıların aşina olmadığı, insanların idaresi olarak yönetim düşüncesi, ilk olarak, Mısır ve Mezopotamya'da ortaya çıkar ve İbraniler sayesinde daha da gelişir. Foucault, yunan yönetim teknikleriyle şaşırtıcı bir şekilde ters düşen *İbrani* pastoralliğinin bazı temalarını vurgular:

---

[26] Foucault, yönetim kavramına örnek olarak, aleni bir şekilde pastoral temayı tartışan ve bu temayı reddeden, Platon'un *Politikos*unu [Devlet Adamı (ç.n.)] verir. Platon'a göre, çoban kavramının yalnızca kendisine gerek duyulmadığından politikanın olmadığı mutlu zamanlara uygundur: Tanrısal çoban insanlardan oluşan sürüyü yönlendirir; ılıman iklim gibi iklimlerde yaşayan ağaçların yaşamasını sağlar. Bu cennetvari durum geçip gittiğinden ve tanrılar dünyadan el ayak çektiğinden, politik insan meydana çıkmıştır. Lakin bu politik insan, onları idare eden ve kaderlerini yönlendiren kimselerin üzerinde değillerdir; onlar yalnızca insanlardan oluşan topluluğun parçasıdırlar. Buna göre, Platon için politik insan çoban değildir; daha ziyade, toplumun farklı parçalarını birleştirebilen bir terzidir: "Kralların yönetme sanatı, canlıları 'uyum ve dostluk' üzerinde temellenen bir cemaat şeklinde bir arada tutmakta düğümleniyor, böylece kralın 'kumaşların en güzelini' dokuması mümkün oluyordu. Bütün nüfus, 'hem köleler hem özgür insanlar', bu kumaşın kıvrımları arasında korunuyordu" (1981a, 60; 15.2.78 tarihli ders/1982r, 19/20) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

1. Yönetimin *nesnesi*. Çobanın iktidarı bir bölge veya kent üzerinde değil, bir sürü, hareket halindeki bir insan kalabalığı üzerinde uygulanır. Yunan kavramsallaştırmasında tanrılar toprağın sahibiyken, İbrani çoban-tanrı sürüsüne, onlara ait olan bir toprak sözü verir. Merkezinde topluluk fikri olan Yunan politik düşüncesinden farklı olarak İbrani çoban, yalnızca mevcudiyetlerinde ve edimlerinde veya mevcudiyetleri ve edimleri yoluyla var olan, çobanlarının yokluğunda kaybolan veya yok olup giden, dağınık haldeki bireylerden oluşan bir sürüyü yönlendirir.

2. Yönetimin *amacı*. Çoban-tanrının görevi sürüyü kurtarmaktır. Tehlike anlarında yardımı talep edilen Yunan tanrılarının tersine, İbrani çobanlarında istisnai bir durum söz konusu değildir; kurtarma nosyonunun karşılanması için, daha ziyade, süreğen, bireyselleştirilmiş ve hedefe yönelik bir otlak, sürünün tümüne ve her koyuna etraflıca göz kulak olmak gereklidir ("Omnes et singulatim").

3. Yönetimin "*esası*". Yunan düşüncesinden farklı olarak, İbrani pastoralliği iktidar uygulanmasının zorunlu olduğu düşüncesini vurgular. Yunan liderin kararları herkesin çıkarından yana ve topluluk ile birlikte almak zorunda olmasının yanında, bir de görevini layıkıyla yerine getirmesi durumunda yaşayanların düşüncesinde ölümsüzleşmekle ödüllendirilirdi. Buna karşılık çobanın otlağı "bağlılığa" ve "fedaya" yakın durur; kendi çıkarlarının amacı ve eylemlerinin nihai hedefi sürünün iyiliğinin sağlanmasıdır (8.2.78 tarihli ders/1982r, 17/18; 1978k, 560/561; 1981a, 58/59).

Hıristiyan pastoralliği, Yunan-Roma ve İbrani yönetim figürlerinde birtakım değişikliklere gitmiştir. Bu değişiklikler, özellikle, Hıristiyan pastoralliğinin belirli öğelerin (selamet, yasa/hukuk ve hakikat) düzenlenme veya yeniden düzenlenme yöntemiyle ilgilidir:

1. *Selamet.* İbrani sürüsünde olduğu gibi Yunan şehrinde de, liderin ve ona güdümlü olanların kader ortaklığı teması vardır. Hıristiyan pastoralliğinde bir müşterek yükümlülükler listesi bulunmasına rağmen, ilişki daha paradoksal ve daha karmaşıktır. Hıristiyan çobanlar, gerçek insanların muteber bir birlikteliğinin yerine, selamet [*Heil*] buyruğuyla yönetilen, günahlardan ve değerlerden menkul, incelikli bir ekonominin içerisinde hareket eder. Selamet her ne kadar bireysel bir mevzu olsa da; yine de, özgür irade meselesi değildir. Tersine, selameti ve ona giden yolu reddetmek mümkün değildir. Pastoral iktidarın otoritesi, insanların selamete ulaşmaların için yapılması icap eden şeyi, duruma göre, zorla yerine getirmelerini söyler.

2. *Yasa.* İkinci değişim itaat etmeyle ilgilidir. İbraniler ve Yunanlılar yalnızca yasalarla veya ikna/itikat ile yönlendirilebilmekteyken, Hıristiyan çoban, saf veya genelleştirilmiş itaatin, itaat uğruna itaatin temsil gücü vasıtasıyla yol gösterir. Amaca yönelik araçtan kendi içinde bir amaca dönüşür: İtaat, belirli erdemleri kazanmak için kullanılan araç değildir artık; kendisi bir erdeme dönüşür: İtaat durumuna varmak için itaat edilir. İtaat, kendi dışında her tür referanstan arınır ve Hıristiyan pastoralliğinde, tüm diğer erdemlerin kazanımı için gereklilik arz eden temel erdem konumuna yerleşir.

Hıristiyan pastoralliği, aynı zamanda, geleneksel hukuki-politik otorite yapılarının yanında, esasen kendinden önce gelenlerden daha esnek ve daha titizlikle çalışan yeni bir davranış çözümlemesi ve değerlendirmesi tesis eder. Kısmi ya da geçici değil, süreğen ve sınırsızca işleyecek başka bir suçluluk duygusu üretim biçimini geliştirir. Bu tahakkuk ve değerlendirme stratejisi, (bireylerin) düşüncelerine, iradelerine, isteklerine, arzularına ve benzeri diğer alanlara etki etmek, onları düzeltmek ve yönetmek amaçlı, bireylerin kendi eylemleriyle

ilişkisini keser. (Ahlâki ve hukuki) yasalara uyma zorunluluğunun dışında bir de, bitimsiz nezareti ve rahiplik statüsünden gelen vekilliğiyle selamete giden yolu garantileyen çobanın otoritesi boy gösterir.

3. *Hakikat.* Yunanlılarda bilincin idaresi gönüllü bir şekilde ve zaman kısıtlamasıyla gerçekleşir; irade gücünün temin edilmesi amacına hizmet eder. Bunun tersine Hıristiyan pratiğinde idare süreğen ve zorunludur; bu haliyle, kendini sınama ve vicdan yönetimi bağımsızlığın edinilmesine hizmet etmez, başkalarını bağımlı olmanın süreklileştirilmesine yarar. Böylelikle, bu iktidar biçiminin uygulamaya konulması, sürünün ve onun her üyesinin ne yaptığının bilgisinin elde edilmesini sağlamakla kalmaz; bireylerin düşündüklerinin ve hissettiklerinin bilgisi dışında, bilincin farkındalığının ve liyakatin yönetilmesini de sağlar.

Hıristiyan pastoralliği hakikat ile ve hakikatin üretimiyle ilgili bir takım teknikler ve araçlar geliştirir. Bireylerin içsel hakikatinin bilgisi [*Kenntnis*], "ruhların yönetimi" için olmazsa olmaz teknik gereksinimdir. Bunun anlamı, bu bilgiyi güvence altına almak için çobanın analiz metotlarına, düşünme ve idare tekniklerine hâkim olmak zorunda olduğudur. Dolayısıyla Hıristiyan pastoralliği, tarihsel anlamda emsalsiz olan ve sadece Hıristiyanlıkta bulunmayan bir yöntemle çalışır: yaygın ve süreğen *günah çıkarma* yöntemiyle. İtiraf kurumu, ruhların idaresi için hayati öneme sahip içsel sırların bilinmesinin ve farkındalığın incelenmesine izin verir. Günah çıkarma, içsel sırların açık edilmesinden fazlası değildir; kendi başına gerçeğin tasdiki değildir; lâkin hakikatin üretim aracıdır. Sır ve ifşa konusunda, sadece belirli "hakikatleri" "mahrem" olarak niteleyen, bir standart değişimi yaratır. Aynı zamanda, sağladığı bu hakikatler, çoban, onun sürüsü ve sürünün tüm üyeleri arasında sürekli bir bağ oluşturur (22.2.78 tarihli ders /1982r,

21-25; 1978k, 562-565; 1981a, 60/62; 1982b, 248; Bernauer 1990, 162-165).[27]

"Pastoral İktidarın Soybilimi" iki aşamalı çalışır. İlk olarak Foucault, Musevi pastoralliğinin Hıristiyanlıktan alınmış ve sürekli değiştirilmiş bazı temalarına dikkati çeker. Bu değişiklikler Hıristiyan pastoralliğine, epey sonraları dini köklerini aşarak "politik" bir boyut kazanmış olan her tür idare tekniğini tahsis etme imkânı sağlar:

> "Hıristiyan pastoralliğinin ne Yunanlıların ne de Musevilerin akıl ettiği bir oyun icat etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Unsurları yaşam, ölüm, hakikat, itaat, bireyler ve özkimlik olan tuhaf bir oyun; yurttaşlarının canlarını feda etmeleri sayesinde ayakta kalan site oyunuyla hiç ilgisi olmayan bir oyun" (1981a, 62).*

Fakat görünüş yanıltır. Hıristiyan pastoralliğinin geliştirdiği iktidar biçimi, amacı ruhların öbür dünyadaki selametini sağlamak olduğundan, hiç "politik" bir iktidar değildir. Aslına bakarsanız Foucault, pastoral iktidarı dini içeriğinden çok, insanların idaresine izin veren özgün bir iktidar teknolojisi açısından inceler. "Ruhların yönetimi"nden politik yönetime giden yol, pastoral teknolojinin entegrasyonu sayesinde yeni bir politik forma, modern devlete varır: "Bizim toplumlarımızın, modern devletler diye adlandırdıkları birimler içinde bu

---

[27] Hıristiyan pastoralliğinin selamet, itaat ve hakikat ile birlikte telaffuz edilmesi, 3. bölümde daha yakından incelenecektir, zira bu üç öğe Hıristiyan öznelliğinin kuruluş aşamaları olarak da belirlenir: (günahlardan ve değerlerden menkul bir oyun içerisinde) analitik bireyleştirme, tabi kılma (kölelikler ve bağımlılıklar ağı üzerinden işleyiş) ve özneleştirme (gizli ve içsel hakikatin üretimi) olarak (22.2.78 tarihli ders ile karşılaştırınız/1982r, 25 ve bu çalışmanın 3. Bölümü, madde 2.3).

* Osman Akınhay çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

iki oyunu (site-yurttaş oyunu ile çoban-sürü oyunu) birleştirdikleri için gerçekten de şeytansı oldukları ortaya çıkmıştır"* (1981a, 62; 1978j, 550/551; 1982b, 248).

2.2. İnsanların Yönetimi

Foucault'nun yönetim çözümlemesi, pastoral idare tekniklerinin modern devletin ve kapitalist toplumun tarihsel olarak üzerine inşa olduğu özneleştirme biçimlerini incelikle işlediği varsayımının altını çizer. Lâkin bu, modern devletin Hıristiyan pastoralliğinin kaçırılmaz bir sonucu olduğu veya kapitalizmin mantıksal olarak bu bireyselleştirme temayüllerinden çıkarsanabileceği anlamına gelmez. Foucault, daha ziyade, yeniçağın toplumsal ve politik çalkantılarının yalnızca eş zamanlı bir bütünleştirici ve bireyselleştirici perspektif üzerinden incelenebileceğine dikkati çekmek ister. Buradan hareketle modern devlet, hem hukuki-politik bir yapı hem de "bir tertip, bu türden bireyselleştirici iktidarın yeni bir örgütlenme şekli" ya da "bir bireyselleştirici matris veya yeni bir pastoral iktidar biçimi"dir (1982b, 249; 1978j, 550; karşılaştırınız: 1981a, 58).

Foucault, "ruhların yönetimi"nden "insanların yönetimi"ne tarihsel geçişin 15. ve 16. yüzyılların politik ve dini tartışmaları içerisinde olduğu tespitinde bulunur. Reform ve karşı reform hareketleri, çoban pastoralliğinin yok olmasına veya kilise iktidarının devlete geçmesine neden olmadı; tam tersine, giderek dini kurumsallaşma biçimlerinden uzaklaşan pastoralliğin yayılmasına ve genelleşmesine vesile olmuştur. Hatta insanların gündelik yaşamı, çocukların eğitimi, evliliğin idaresi, mesleğin icra edilmesi ve benzer konulara dair kilise otoritesinin dışında ve üzerinde sorular belirmeye başlar. Ortaçağda esasen kaybolmuş ve teolojiye bağlanmış olan fel-

* Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

sefe, insanın nasıl idare ettiği (edildiği) ve yaşamına nasıl düzen getirdiği ve kural koyduğu sorularına cevap aradığı bir Rönesans yaşar. Özetle söylersek: Yönetim meselesi, birbirinden epeyce farklı sorularla ve problemlerle ilişkili olarak "patlak verir"; bunlardan yalnızca biri devletin yönetimiyle ilgilidir (8.3.78 tarihli ders/1982r, 27; Dauk 1989a, 107-112; Bernauer 1990, 161/162).

Foucault, bu gelişmeyi, yönetim probleminin bu şekilde yaygınlaşmasında belirleyici olmuş olan iki tarihsel sürecin kesişme noktasına yerleştirir. Bir tarafta, feodal sınıfa ait yapıların gitgide dağılması ve daha büyük bölgesel ve kolonyal zenginliğin inşası ile devletin güçlenişi dururken; diğer tarafta, reform ve karşı reform ile kişinin bu dünyada kendi selametine ulaşma yöntemini her daim sorgulayan iki hareket ortaya çıkar (1978o, 635/636; 1.2.78 tarihli ders/ 1982r, 12).

Devletin güçlenişiyle ve dinsel yayılımla birlikte politik egemenlik ile ilgili yeni bir takım meseleler ortaya çıkar. İki sorun öncelik teşkil eder: yönetimin alanının ve nesnesinin ne olacağı ve hangi rasyonellik tipi ile yönetileceği. Bu bağlamda Foucault'nun *yönetim sanatı*ndan bahsetmesi veya yeni söyleyişle *yönetimselliği* kullanması, bu soruyu sorduran perspektifi hem mümkün hem gerekli kılmış olan politik-epistemolojik kaymaya bu yolla gönderme yapmasındandır. Yönetimin nesnesiyle ve rasyonelliğiyle ilgili mesele, yönetimin artık "kendinden menkul bir anlamı" olmadığı dile getirilmesi koşuluyla tarihsel olarak açıklanabilir. Şayet yönetim sorunsallaştırılırsa, yönetmenin koşulları üzerine düşünme olarak "yönetimsellik" mümkün hale gelir. "Yönetim sanatı" mefhumu, teolojik-kozmolojik süremin ötesinde hareket eden idare tekniğinin, "doğallığı" bu tür bir üzerine düşünmeyi gerektirmemiş

olan ya da daha açık söylersek, onu düşünülmez kılmış olan sanatsallığına atıfta bulunur.[28]

2.2.1. Devlet Aklı

Yönetim "sanatına" dair soruna ilk cevap arayışını Foucault, 16. yüzyılda ortaya çıkan ve hem politik eylemin amacını hem de sahip olduğu rasyonelliği uygulamaya koyan *devlet aklı* [*Staatsraison*] fikrinde bulur.[29] Devlet aklı, hem yönetim sana-

---

[28] Yanlış anlamaların önüne geçmek adına, yönetimsellik gibi kavram üretimleriyle kast edilenin öznelerin gerçekten yönetilme şekli, tarihsel olarak düşüncelerden, fikirlerden ve amaçlardan farklı gerçekleşen yönetim pratikleri olmadığını bir kez daha vurgulamak isterim. Yönetimsellik mefhumu, daha ziyade, yönetim pratiklerinin vurguladığı bilgiye ve politik eylemi yönlendiren ve meşrulaştıran rasyonellik biçimlerine işaret eder: Politik egemenliğin uygulanışında yönetim pratiğinin rasyonelleştirilmesi söz konusudur (10.1.79 tarihli ders).
Burada incelenen metinler (politik-kuramsal kitaplar, teolojik tezler, polis yönetmelikleri, hukuki kaynak kitaplar, suç analizleri vb.) "program" veya "diyagram" olarak irdelenmektedir. Ne gerçeklikle birebir örtüşmektedir ne de doğrudan "uygulanabilir" ya da "hayata geçirilebilirdir"; bilakis, bu metinler tarihsel gerçekliğin bir kısmını oluştururlar. Dolayısıyla, burada anılan çalışmaya (çalışmalara) duyulan ilgi, hâlihazırda var olan yaklaşımların karşısına kendi tarihyazımını ayrıcalıklı bir konuma koymak amacında değildir. Mevzu bahis olan, öğeleri ve kategorileri özneleri yönetmeyi mümkün kılan bir biçimde birleştirmeye izin veren söylemlerin araçsal ve teknolojik karakterini incelemesi için, tarihsel çalışmaya yeni bir alan açmaktır.

[29] Foucault, kendi incelemelerinde Friedrich Meinecke'nin devlet aklı üzerine çalışmasını (*Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, Berlin 1924) izler. Fakat önemli noktalarda kendi yorumlarını Meinecke'ninkilerden ayırır. Ayrışmalar belirgin metodolojik farklılıkların (Foucault'nun tarihselciliği reddetmesi) yanı sıra tarihsel olguların başka bir şekilde değerlendirilmesiyle de ilgilidir. İktidarın bireyselleşmesini merkezi bir devlet içerisinde çözümleyen Meinecke'den farklı olarak Foucault, bireyselleştirici iktidarın gelişimini inceler: "Devlet aklı Meinecke'de yaşam-yayılma-iktidar [*puissance*] ekseni boyunca ilerlemiş-

tının "ilk kristalleşme biçimi" (1978o, 648) hem de – daha sonra vurgulanacağı üzere – onun daha da gelişmesinin önündeki engeldir. Ortaya çıkışıyla birlikte, sonradan gelen tarihsel sınırlamanın ve negatif anlamın epeyce ötesine geçen "devletleri yönetme sanatına özgü bir rasyonelliği" belirler (1981a, 63). Devlet aklı, çağdaşları tarafından yeni bir şey olarak, bir yenilik ve rezalet olarak kabul edilir: "Raison d'état" [Fr. devlet aklı (ç.n.)] bir "şeytani akıldır" ["*raison diabolique*"]. Hesaplarında yalnızca kendini mutlak surette teolojik referanslardan kurtarmış "politik aklı" izlediğinden, "politik hizip" ateistlere ve politeistlere isnat edilir (8.3.78 tarihli ders).

Foucault, "ratio pastoralis"in [pastoral akıl (ç.n.)] karşısına "ratio status"u [devlet aklı (ç.n.)]koyan bu belirgin kırılmayı, Aziz Thomas'ın *De Regno*'su [Hükümdarlık] üzerinden örnekler. Ortaçağ'da yazılmış olan bu metinde, kralın halkı yönetmesi üç analojiyle ilişkilendirilir: Tanrı, doğa ve aile babası ile ilişkili olarak. Egemen, tanrıdan gelip doğadan geçerek insana ulaşan teolojik-kozmolojik bir süreme dâhil olduğu kadarıyla yönetebilir. Tanrı nasıl doğal özü, ruhu bedene, babayı aileye yönetici yapmışsa, kral da bir çoban misali insanları ilahi yazgılarına (ruhun öbür dünyadaki selameti) doğru yönlendirmelidir. Buna göre, bu yönetim biçiminin kendine özgü herhangi bir şeyi yoktur; ne kavramsal ne de pratikte otonomdur: "Thomas'ın rasyonel yönetim modeli politik değildir" (1981a, 64, 63; 8.3.78 tarihli ders/1982r, 28; 1988c, 172/173).

Esasen, 16. yüzyılda kırılma yaşayan da bu sürekliliktir: Kopernik'in astronomisi, Galileo'nun fiziği ve Port-Royal'in grameri, tanrının dünyayı anlaşılabilir olan ve mantık, matematik ve gramer yoluyla açıklanabilecek genel ve evrensel

---

ken, Foucault'da yönetim-düzenleme-öznellik ekseni boyunca ilerler" (Senellart 1993, 293, 291-294). Foucault'nun çalışmalarında tarihselcilik ve tarih kuramına ait önermeler meselelerine dair bkz. 3. Bölüm 4. Ayrım.

yasalara dayalı olarak yönettiğini göstermeye çalışır. Merakın, analojilerin ve işaretlerin belirlemiş olduğu doğa, öngörülebilir hale gelir; basit, genel ve rasyonel yasalarıyla evren artık, sürüsünü selamete eriştiren çobana tabi değildir; yasa koyucuya veya egemene tabidir (8.3.78 tarihli ders/1982r, 28).

Doğadaki ve dildeki genel sürekliliklerin keşfi, politikanın özel bir statüsü olduğu fikrine tekabül eder. Egemenin kendi tebaasıyla olan ilişkisinin yeryüzünün tanrısal uzamının uzantısı olmadığı düşüncesi gelişir: Bu tanrının doğayla, aile babasının çocuklarıyla, çobanın sürüsüyle olan ilişkisinden bambaşka bir şeydir. Bu yeni *politik* düşünce içerisinde egemen, insanları selametlerine ulaştırmak zorunda değildir; bundan ziyade, yeni ve bağımsız bir nesneye dayanarak ve özel bir rasyonellikle uyumlu olarak yönetmek durumundadır: Devlet veya devlet aklı yeni yönetim sanatının bu iki öğesini oluşturur. Bu yönetim sanatının henüz bir modeli yoktur; öncelikle ona bir şablon bulunması gerekmektedir.[30]

Devlet aklı yalnızca Hıristiyan geleneğinden kopmakla kalmaz, yönetimin esasının ve hedefinin ne olduğu sorusuna

---

[30] Fakat yönetim sanatı, sadece din karşıtlığına gerekçe arama sebebiyle oluşturulmaz; teolojik referanslarla, yönetimin doğası gereği adil olduğunu söyleyen hukuki- ahlâki gelenekten sıyrılır. İnsan yasaları doğa yasalarıyla ve tanrısal yasalarla süreklilik haline gelir gelmez, adalet fikri yönetim pratiğine dâhil olur. Kozmolojik-teolojik süreklilikle birlikte, ortaçağın adil devletinin hukuki- ahlâki temeline de uyum sağlar. 16. yüzyılda devlet aklını izleyen rasyonellik, ne teolojiktir ne de hukukidir (1981a, 63; Séglard 1992, 127/128).
Michel Senellart, "yönetim sanatları" üzerine hazırladığı güzide çalışmasında, Foucault'nun tezlerini açıklamak üzerine büyük bir çaba içine girer. Çalışması, erken ortaçağa ait yönetim kavramsallaştırması olan kilise babalarından, 16. yüzyılın politik teorilerine dek gelinen yolu anahatlarıyla betimler. Sennellart, iyi yönetimi erdemli bir hükümdarlığın önkoşulu olarak gören "hükümdar aynası"nın onurlandırdığı, politika ve etik arasındaki döngüsel (ya da "aynasal") ilişkide yaşanan kırılmayı tarifler (Senellart 1995, özellikle 45-59).

Prens'te Machiavelli'nin verdiği cevabı da kabul etmez. Machiavelli, 1580-1650 yılları arasında yönetim sanatıyla ilgili politik tartışmaların merkezinde durur. Ona göre yönetim probleminin "çözümü", yalnızca devlet aklına karşı olanlar tarafından değil, aynı zamanda onu savunanlar tarafından da bir kenara bırakılır. Machiavelli'nin görüşlerinde, doğanın ya da tanrının yasalarına başvurmayan, rasyonel bir yönetim biçimi bulunmasına rağmen, tamamıyla kendi tutkularına ve çıkarlarına hizmet edecek hükümdar figürüne yönelen bu yönetim sanatı düşüncesi sınırlanır: "Machiavelli'nin tüm analizi, prens ile devlet arasındaki bağı neyin sürdürdüğünü ya da pekiştirdiğini tanımlamaya yönelikken, devlet aklının gündeme getirdiği sorun bizzat devletin varlığı ve doğası sorunudur"* (1981a, 64).

Machiavelli'de olduğu gibi devlet aklında da, dini gerekçelere dayanan yönetim sanatından mesafelenme söz konusudur. Fakat aynı zamanda devlet aklı, buradan hareketle, hükümdar sorunsalına bağlamaksızın yönetim sanatını sahiplenecek yeni bir rasyonellik tipi yaratmaya çalışır. Devlet aklı, ilkesel olarak bu dışsallık ilişkisini koparan bir rasyonellik biçimi tanımlamalıdır:

Yönetim sanatı ne teolojik veya kozmolojik nedenlere ne de hükümdar figürüne müracaat edebilir; bilakis yönetim sanatı, prensiplerini kendi içerisinde bulması zorunlu olan bağımsız bir rasyonellik tanımlar. (1978o, 636-639; 1988c, 173/174).[31]

---

* Osman Akınhay çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

31 Michel Senellart (Senellart 1993, 293/294), Foucault için Machiavelli'nin mühim bir şekilde değişen anlamına dikkat çeker. *Bilme İstenci*'nde Machiavelli, "hükümdarın iktidarını güç ilişkileri kavramı çerçevesinde düşünmüş ender kişilerden biri" olduğundan, "bir adım daha atarak Hükümdar'ın kişiliğinden feragat etmek ve iktidar mekanizmalarını güç iliş-

16. ve 17. yüzyılların siyasi kuramında devlet aklı, ne adetleri ne de gelenekleri temsil eden, daha çok rasyonel bilgiye ait belirli kurallara tekabül eden, özgün bir sanat (veya teknik) olarak tanımlanır.[32] Bu "politik akıl" iki mühim özelliği ile kendini belli eder:

Bu özelliklerden birincisi, insani, tanrısal veya doğal yasalara referans vermemesi, yalnızca bu rasyonelliğin hem nesnesi hem de nirengi noktası olan devlete referans vermesidir: "...devlet kendisine içkin olan ve sadece doğal ya da ilahi yasalardan, bilgelik ve sağduyu ilkelerinden çıkarılamayacak olan rasyonel ilkeler doğrultusunda yönetilir. Doğa gibi devletin de, her ne kadar farklı bir türde de olsa, kendine göre bir rasyonelliği vardır" (1978o, 648). Doğada bulunan "doğanın ilkeleri"ne benzer şekilde, devletin ilkeleri de devletin kendisinde aranmalıdır. Bu bakımdan rasyonellik "her daim düşünümsel [*reflexiv*] ve kendi hususiyetinin bütünüyle farkında"ydı (1981a, 64).

İkincisi, devlet aklı devletin dışında bir katiyet olduğu düşüncesinden bağını koparır ve önceden dinsel olan belirli erekleri sekülerleştirir: Mutluluk, selamet, esenlik ve benzerleri, yalnızca devlet sınırları içerisinde kalmak ve devlete tabi olmakla ve onun kurumlarına itaat yoluyla gerçekleşebilir. Foucault'ya göre devlet aklının münhasırlığı, Hıristiyan pasto-

---

kilerine içkin olan bir stratejiden yola çıkarak deşifre etmek" (1976a, 118) yeterliydi [Uyarlanmış Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)]. 1978 derslerinde Foucault, yeni bir çağın başlangıcından çok bir çağın bitişine damgasını vuran, tamamıyla yeni bir değerlendirme ortaya koyar.

32 Foucault, çözümlemesinde şu isimlere ve eserlerine atıfta bulunur: Palazzo, G.A.,*Discorso del governo e della ragione vera di stato*, Venedik: de Franceschi (1606); Chemnitz, BP. von, *Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico*, Freistadii (1647); Botero, G.,*Della ragione di Stata diecilibri*, Roma: V. Pellagallo (1590).

ralliğine ait temaları (Selamet, itaat ve hakikat) bünyesinde toplaması ve onları "politik" bir insan idaresi sorunsalı içerisine yerleştirmesindedir (15.3.78 tarihli ders/ 1982r, 31-33).[33]

Devlet aklının ne tanrının bilgeliğine ne de hükümdarın aklına atfedilebileceği, aksine, ancak devletin sahip olduğu rasyonelliğe dayandırılabileceği doğru ise, o halde, icraat olarak politika ve bilgi olarak politika arasında yeni bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Devlet aklı, geleneksel bilgi biçimle-

---

[33] Lakin devletin doğası ve ona ait rasyonellik üzerine düşünme olarak devlet aklı, ne yalnızca kuramsal bir meseledir ne de teolojik- ahlâki mantıktan kopmak, politik olanın düzeninde irrasyonel bir faktörün kabul edildiği anlamına gelir. Son nokta ile başlayalım. Devlet aklının işaret ettiği kopuş, basitçe bir rasyonel yönetim biçiminden irrasyonel yönetim biçimine geçildiğini göstermez. Esasen, devlet aklının rasyonelliğinin büsbütün hukuki- ahlâki kavramlardan el çektiği doğrudur. Ne var ki, bu rasyonelliğin kendisi tutarlı bir mantığın "istisnai durumlarını" da izler. Özel bir politik aklı yürürlüğe koymak amaçlı her türden hukuki, dini ve ahlâki referanstan sıyrılmış olan bu rasyonelliği, Foucault "devletin darbesine" [*Staatsstreich*] örnek olarak gösterir:

Bu kavramda sözü geçen iktidarın el değiştirmesi veya devletin diğerlerini zapturapt altına alması değildir; daha ziyade, yasanın ve yasallığın tümden askıya alınmasıdır. Devlet aklı, bir yasallık ve meşruluk sistemine dayalı değildir; yasalara göre idare etmek durumunda değildir; bilakis, şartların gerektirdiği üzere kendi kurallarına göre idare eder. Dolayısıyla darbe, devlet aklından bir kopuş değildir; onun eyleyiş biçimlerinden biridir: Devlet aklı, kendi oyununun kurallarına uygulanabilir olduğu ölçüde yasaları benimser. Ancak, yasaların devlete hizmet edemediği anlarda devlet aklı, devletin bekası adına onları yok sayar. Buna göre, akıl ve zorbalık arasında bir çelişki yoktur. Aksine, devletin zorbalığı, sahip olduğu aklın bir göstergesidir (15.3.78 tarihli ders/1982r, 32).

Politik kuram, yönetim sanatının kendisini de mesele edinmez. Bağımsız bir devlet aklı rasyonelliğine dair düşünceler, şu iki tarihsel bağıntıya sahipse muazzam bir şekilde "kullanışlıdır": Kontrol aygıtlarının bölgesel monarşiler içerisinde kurumsallaşması ve yeni nesneler ile araştırma yöntemleriyle birlikte özgün bilgi tipinin gelişimi. Bu bilgi, "devlet aklı"nın koşullarına tabi olduğu kadarıyla dini- ahlâki referanslardan da bağımsızlaşır.

rinden önemli bir şekilde ayrılan bir bilgiye gereksinim oluşturur. Artık kralın hâkim, filozof veya din adamı olması yetmez; insanları devletin sınırları içerisinde yöneten, ahlâki, hukuki veya teolojik otoriteden farklılaşan, özel bir politik uzmanlıktan faydalanabilen "politikacı" olmalıdır. Devlet, kendi için var olan (yani varlığını tanrısal ya da insan elinden çıkmış yasalara borçlu olmayan veya varlığı onlardan devşirilmemiş olan) bir nevi doğal nesne olduğundan, bu nesnenin ve onun biricikliğinin bilinmesi devlet yönetimi için gerekli tek koşuldur (1988c, 174/175).

Bu epistemolojik kaymanın merkezinde *kuvvet* ("force") kavramı durur. Devlet aklı çerçevesinde yönetim, yalnızca devletin kuvveti ve büyüme aracı (ve diğer devletlerin güçlü ve zayıf yanları) bilinirse mümkün olur. Yönetim şu durumda genel ilkelerin (tanrısal bilgelik, insani akıl, doğa yasaları vb.) uygulanmasına başvuramaz; somut ve ölçülebilir bilgiyi sağlamalıdır. Bu bilgi artık aşkın ilkelerle ilişkili olan ilişki yoluyla değil, güç ilişkileri içerisinde belirlenir. Buna göre devlet aklı, devletin ve onun kuvvetinin, içerdiği öğelerin, zenginlik unsurlarının ve benzeri noktaların tanınması konusundaki pratik bilgiyi örgütleyen yeni tarihli çözümleme ve ölçüm teknikleri bileşiğinin gelişimine tabidir: Devlet bilimi ya da "istatistik", tıpkı merkantilizm ve tek girişli muhasebe sistemi [*Kameralistik*] gibi, bu bilgiyi hazır eder (1978o, 647/648).

Bilgi rejimindeki bu kayma, yönetimin hedefindeki değişim ile uyumludur. Kuvvet mefhumu, konusu gücün kullanımı ve hesaplanması olan, tarihen yeni bir "politika"yı tanımlar. Bu politikanın merkezinde artık hâkim olunan toprakların niceliksel yayılımı ve onun hukuki sınırları değil, güçlerin yeğinleştirilmesi ve politik kuvvetin çoğaltılması vardır. "Devlet fiziği" egemen hukukunun yerini alır. Buradan hareketle, yönetim sanatının hedefi var olan durumun sürdürülmesi ve

mevcut devletin korunması ile sınırlandırılamaz. Etraftaki düşman devletlerin salt varlıklarını sürdürmesinin kendi çöküşüne yol açması halinde, yönetim sanatı devletin daha ileri ve süreğen bir şekilde güçlenmesini hedeflemelidir. Ancak bir devlet kendi kuvvetini koruduğunda ve artırdığında (ve kuvvet ancak artırma yoluyla korunur), diğer devletlerle rekabet içerisinde yaşayabilir ve hayatta kalabilir. Buna göre devlet aklı, "devletin kuvvetini göz önünde bulundurarak" (1981a, 64) rasyonel bir yönetim tasvir eder.

Bu yön değişiminin esası, devletin kendisinin artık aşılacak bir hedef olmadığı, tamamıyla değişmiş bir tarih modelidir. Tarihi bir noktada kendi tamamlanışına bağlayan din güdümlü mutlak bir eskatolojinin yerine, tek tek devletlerin birbirilerine karşı hayatta kalma mücadelesi verdiği sınırlanmamış bir zaman-mekân, daima kırılgan bir eskatoloji devreye girer: gücün göreceliliğinden beslenen "evrensel barış". Bu barış, kilisenin veya imparatorluğun birliğinden ve "son günlerin imparatorluğu" anlayışı içinde özel öneme sahip toprakların kaybolmasından gelmez; tersine, bağımsız ve kendi kendine yeten fakat hiçbiri kendi başına diğerlerini alt edecek denli güçlü olmayan tekil devletlerin çoğulluğuna ihtiyaç duyar (22.3.78 tarihli ders; 1978z, 720/721; 1988c, 819).

Yeni enternasyonal politik düzeni sürekli bir savaş durumu belirlemez; esasen, belirli güç ilişkilerinin yaratılması amaçlanır. Devletin kuvvetinin düzene sokulmasına, politik dinamiği "statik" boyutla tamamlayan bir güçler dengesi düşüncesi eşlik eder. Bu yeni politik perspektif, bu dinamiğin hem mümkünlüğünü sağlayan koşullar hem de doğrudan etkileri olan iki tertibatı gerekli kılar. Bu tertibatlardan biri devletlerin birbirleriyle olan ilişkileriyle, diğeri ise devletin kendi iç işleyişiyle ilgilidir.

Dışarıdaki düzenin korunması, birbiriyle el ele giden ve birbirini güvence altına alan iki aygıtın varlığına bağlıdır: süreğen bir askeri potansiyelin geliştirilmesi ve diplomasinin temini.[34] Askeri-diplomatik amaç, farklı devletlerin arasında dışsal bir dengenin tesis edilmesidir. Bu devletlerin her biri kendi gücünü yeğinleştirmeye çalışır; böylelikle kendi iç düzenini tehlikeye atmaksızın devletin gücünün nasıl olabilecek en üst seviyeye çıkarılabileceği sorunu baş gösterir. Bu mesele, esasen, *polisin* ne ile ilgilenmesi gerektiği meselesidir.

2.2.2. Polis

17. ve 18. yüzyıllarda öncelikle Almanya ve Fransa'da kurulan "polis teşkilatı"nın anlamının, günümüzdeki görevi için ka-

---

[34] Askeri-diplomatik tertibatın tesisi, geleneksel harp hali ilkelerini ve diplomasiyi önemli açılardan değiştirir:
Bu değişimlerden ilki *harp hali* ile ilgilidir. Ortaçağ'ın karakteristik özelliği, savaş ile hukukun süreğenliğidir. Savaşın, teolojik-hukuki mantıktan farklılaşan, kendine has bir gerekçesi bulunmazdı. Savaşa girilme sebebinin bir yasadan veya bir yasanın çiğnenmesinden kaynaklanmasının yanında, savaşmanın amacı hukukun yeniden temini veya yaşanmış bir hukuksuzluğa verilen tepkiydi: Yalnızca savaşın çıkış sebebinin ya da savaş ile amaçlananın hukuktan ileri gelmesi değil, savaşın kendisinin bir hukuki araç, sonucunun tanrı yargısının zaferi veya mağlubiyeti olması da söz konusuydu. Yeni politik akıl, hukuka başvurmaksızın savaş başlatmayı mümkün hale getirir: Savaş dengenin yeniden temini amacıyla yapılır. Bu hedef değişimi, savaş idare stratejileri ve taktikleri üzerine düşünülmesini sağlayan, süreğen bir askeri aygıtın tesisine ve özel bir bilgi tipinin gelişimine ihtiyaç duyar.
Benzer şekilde Otuz Yıl Savaşları'nın sonlanmasıyla ve Vestfalya Antlaşması'yla birlikte *diplomasi*, hukuki prensiplerden fiziki prensiplere doğru kayar. Bu noktadan sonra diplomasinin esası, ilkesel bir güçler dengesi düşüncesi olacaktır. Tıpkı bireyler gibi devletler de bu ilkelere dayalı olarak, karşılıklı ilişkilerin ve bir arada varoluşların düzenlenmesi zorunlu olan bir toplum kuracaklardır (22.3.78 tarihli ders/1982r, 36/37; 1978z, 721; Séglard 1992, 131/132).

rakteristik olan (suçu önleme, tehlikelerden koruma gibi) kısıtlanmış ve yaygın kullanımlı negatif tanımla pek az ortak yanı vardır.[35] O zamanlar polis, özel bir uygulama birimini ve ona ait yöntemleri işaret eder: "bir kurumu veya devlet içerisinde gelişen bir mekanizmayı değil, devletin sahip olduğu bir yönetim teknolojisini" betimler (1981a, 64; 1982c, 272). Amacı, Avrupa muvafakat tertibinde devletin vaziyetini korumak veya daha iyi hale getirmek ve devletin iç düzenini bireylerin "refah"ını sağlayarak garantilemek. Lâkin bu iki amaç, birbiriyle eş zamanlı veya birbirinden bağımsız, eşit düzeyde iki iş tanımı değildir; bilakis her iki hedef de birbirine bağlıdır: Polisin meselesi "iyi düzen"dir (1978z, 722; Gordon 1991, 10).

Polis teknolojisinin münhasırlığı, devletin bireyle olan ilişkisini şekillendirme yönteminde ve bu rasyonelliği tersine bir şekilde uygulanmasındadır. Bireylerin mutluluğu ve refahı artık iyi bir yönetimin sonucu ve amacı değildir; aksine, devletin hayatta kalmasının ve kuvvetlenmesinin olmazsa olmaz şartıdır. Bir sonuç ve ürün olmaktan bir araca ve koşula dönüşür. "Refah devletinin" temel paradoksu "bireylerin hayatının kurucu öğelerini, devletin gücünü destekleyecek şekilde geliştirmektir" (1981a, 66).

Mutluluk ya da refah fikri, devleti kendi vatandaşları ile özdeşleştiren ilkedir. Buna göre, "polis" dini veya ahlâki güdümlü yönetimle ilgilenmez; esasen doğrudan yaşamla veya

---

[35] Alman polis biliminin bu güne kadarki en detaylı tasvirlerinden birini Maier (1966) sunmuştur. Ayrıca, Avrupa'da farklı polis devleti gelenekleri için bkz. Stolleis 1996; polis ve kameralizm arasındaki ilişki için bkz. Tribe 1984; polis devletinin "refah devleti" olarak kavramsallaştırılması için bkz. Pasquino 1978 ve "tıbbi polis" çözümlemesi için bkz. Foucault 1976b veya 1979b.

Foucault kendi çalışmasında özellikle 17. ve 18. yüzyılların Alman ve Fransız polis literatürüne başvurur ve bunları İngiliz polis geleneğinden ayırır (1988c, 177; 1982c, 272; ayrıca karşılaştırınız: Senellart 1993, 294/295).

ölümle, bireyin emeği veya ahlâkı ile ilgili değildir. Bu öğeler yalnızca devletin gücüne olan pozitif veya negatif dolaylı katkısı bakımından dikkate alınır. Lâkin bu "türden (bir) marjinal fayda teorisi" (1988c, 176) polisin etki alanının bireyde ve onun aktivitelerinde bittiği anlamına gelmez. Sınır koymaktan çok, tersine, her tür soyut sınırı askıya alır ve nüfuzunu kullanma olasılıklarının ve müdahale yöntemlerinin çoğaltılmasına yönelir. Sayısız polis yönetmeliğinin ve kuramcıların ders kitaplarında görüldüğü üzere, polisin icraat alanına sınır konmaz[36]:

Polisin nüfuz ettiği alan "halkın tüm yaşam şartlarına, yapıp ettiği her şeye yayılır. Hukuku, finansı ve orduyu kuşatır"; "polisin uzmanlık alanı insandır" (Turquet de Mayerne); "polis, insanların arasında oluşan *'toplumu'* düzenleyen her şeye (toplumsal ilişkilere) dikkat kesilir", "insanın idaresi, insanı yaşamında tatmayı isteyeceği olabilecek en yüksek mutluluğa eriştirir" (de Lamare). Von Hohethal ve Willeband kendi siyaset bilimsel çalışmalarında, dini ve ahlâkı, güvenliği ve sağlığı ve hatta şehir planlamayı ve zanaatkârlığı içeren, düzenleme gerektiren sorun alanlarının çokluğuna ilişkin bilgilendirme yapar. Von Justi ise, politika ve polis arasındaki farkın altını çizer: Von Justi'ye göre "politika" esas itibarıyla negatif bir girişimden ve devletin iç ve dış düşmanlarına karşı

---

[36] Foucault, çalışmasında şu siyasi kuramcıların çalışmalarını anar: Turquet de Mayerne, L., *La Monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, Paris (1611); de Lamare, N., *Traité de la police*, (1705); von Hohenthal, *Liber de Politia*; Willeband, *Précis pour la police*; von Justi, J.H., *Grundsätze der Polizey-Wissenschaft*, Göttingen: Van Hoecks (1756).
Metinlerin bu şekilde seçilmiş olması, bir ütopyadan yola çıkılıp (Turquet de Mayerne) uygulamalı pratikten (de Lamare) ilerleyerek, bağımsız bir akademik disiplin haline gelen (von Justi) polis teknolojisi tarihinin dönemselleştirilmesi konusunda fayda sağlar (1988c, 178-185).

mücadelesinden oluşuyorken, "polis" pozitif bir yükümlülüktür: hem vatandaşların yaşamını hem de devletin kuvvetini beslemelidir.[37]

Polisin sorumluluk alanları, olağandışı bir şekilde, sınırlanmaksızın belirlenir. Polisin kendi özel katkısını sunacağı ve benzersizliğini ortaya koyacağı alanların çeşitliliğinin ve farklılığının ucu açıktır. Aslına bakılırsa, önemi tam da bu umumiyet ve belirsizlikte yatar: Polisin düzene koyduğu şey, ilkesel olarak, esasen, insanların her tür beraber yaşam şeklidir. Bunun olası nesnelerin ve muhtemel müdahale alanlarının çeşitliliğiyle ilgisi pek azdır. Haddi zatında insanlar ve şeyler değildir öncelik taşıyan; bunların birbirileriyle ilişkileri ve bu ilişkilerin niteliğidir. Polisin esas ilgi alanı, insanların bir uzamda beraber yaşaması, onların sahiplik, üretim ve değiş tokuş ilişkileri ve benzerleridir: çalışan ve iktisadi aktivitede bulunan bir varlıktır insan. Buna göre, polisin icraat alanı yalnızca "kamusal" meselelerle de sınırlanmaz. Kamusal ile özel alan arasındaki ayrım (ve buna bağlı olarak polisin sınırlı ve özellikle negatif anlamı), ilk olarak, 18. yüzyıl burjuva toplumunda tesis edilmiştir; "polis devleti"nden liberal devlete doğru tarihsel ilerlemenin sonucudur (1981a, 65/66).

Polis devleti, devletin kuvvetlendirilmesi anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır ve özel bir amaç güder: Polis, insanların var olabilmesini ve mümkün olan en fazla sayıda insanın yaşamını sürdürebilmesi, çok sayıda insanın ölmemesi gibi koşulları sağlamalıdır: Ama aynı zamanda, insanların yaşamının yalnızca kendi varoluşlarının korunmasına hizmet etmediğinden emin olmalıdır:

---

[37] 1981a, 65/66 kaynağından alıntı (vurgu kaynak metinde mevcuttur); ayrıca bkz. 29.3.78 tarihli ders/1982r, 37-39.

"...polisin rolü, insanlara biraz daha fazla güzel bir yaşam sunmak ve böylece devleti de biraz daha fazla güçlendirmektir. Bunu yapmanın yolu ise 'iletişim'i, yani bireylerin ortak faaliyetlerini (çalışma, üretim, mübadele, yerleşim) denetlemekten geçer"* (1981a, 65).

Polis, esasen "hayatta kalmaktan çok daha iyi yaşamın" devletin gücünün muhafazasına ve çoğaltılmasına hizmet etmesini garantiye alan tekniklerin bütünüdür. Bu yolla polis, her şeye ve herkese mukayyet olan ve vatandaşları anlamlı (ekonomik) bir yaşama ulaştıran pastoral iktidarın sekülerleşmiş bir biçimi olarak betimlenebilir (29.3.78 tarihli ders/1982r, 37-39; Gordon 1991, 12).[38]

Yeni bir yönetim teknolojisi olarak polis ile birlikte yeni bir epistemolojik nesne ve yeni bir "politik karakter" doğar: *nüfus* (25.1.78 tarihli ders/1982r, 10-12; 1992, 33-58). Nüfus, kâh bilimsel çözümlemenin ve politik müdahalenin araştırma nes-

---

* Osman Akınhay çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

38 Polisin bu sorumluluk tanımı, geleneksel müdahale biçimlerinden kopmayı gerektirir. Feodalizm, hakları ve görevleri doğuştan ve statüye göre belirlenen tüzel kişiler arası ilişki ile tanımlanırken, polis devletinin esas aldığı insandır: çalışma ve değiş tokuş ilişkileri içerisine etkin bir biçimde dâhil olmuş olan yaşayan bir varlıktır (karşılaştırınız: 1988c, 179/180). Polis, yasalara, yönetmeliklere ve düzenlemelere başvursa da; yine de, hukukunkinden radikal bir biçimde farklılaşan bir müdahale şekli kurar. Polisin yöntemleri, ne hukukun uygulandığını ne de kapsamının genişletildiğini gösterir: Kral, özneler ile yasalar aracılığıyla ilgilenmez; doğrudan tebaasının yaşamına müdahale eder. Buradan hareketle Foucault, her türden hukuki dayanaktan yoksun ve hukuki dayanağın yalnızca polisin icraatları gerektiriyorsa söz konusu olabildiği "süreğen devlet darbesi"nden (5.4.78 tarihli ders/1982r, 41) bahseder. Polis devleti, geleneksel (hukuki) araçları kullanan fakat bu araçları yasal düzenlemelerin başlangıçtaki uygulama bağlamından tamamen farklı bir şekilde yürürlüğe koyan bir iktidar biçimi oluşturur (bununla ilgili olarak bkz. Barret- Kriegel 1989).

nesi olur, kâh devlet servetinin ve devlet politikasının ayrıcalıklı unsurunun ön koşulu olarak görülür. Polis kuramcılarının düşüncesine göre bu unsur, görevi yalnızca terbiye edildiği, düzeltildiği ve sistematik bir biçimde düzenlendiği ölçüde verimliliği güvence altına alınan nüfusun üretken bir şekilde çalışabilmesini sağlayan, sistematik bir biçimde düzenlenmiş bir aygıt içerisinde yer almalıdır: Her şeyden önce, ücretler belirlenmeli, göç engellenmeli, çocuk ölümleri azaltılmalı, salgın tehlikesi hafifletilmelidir; eş zamanlı olarak, tıp, demografi, hijyen ve benzeri belirli bilgi tipleri de geliştirilmelidir. Polisin dünyası, bütünün düzenini temin etmek amaçlı süreğen gözaltını ve gözetlemeyi gerektiren, kuşatıcı bir düzenleme ve bireyleri disiplin altına alma dünyasıdır.

Bununla birlikte, devlet aklının sınırlarını ortaya koyan ve 17. yüzyılda yönetim sanatının "bloke edilmesine" yol açan, işte bu "nüfus" özne-nesnesidir. Otuz Yıl Savaşları, kentli ve çiftçi isyanlarının yanı sıra finans krizleri gibi bir takım "muazzam ve genel tarihsel sebepler" in (1978o, 648) yanında, iki iç problem de bu yönetim biçiminin sonunu getirdi:

1. *Egemenlik hakkı.* Polis, Avrupa devletleri arasındaki rekabette belirli bir ekonomik tekniği tedarik eden ve gücün hesaplanmasını sağlayan bir yönetim pratiği kuramından ayrı düşünülemez: Bu, merkantilizmdir. Merkantilizm, devletin servetini bireylerin refahına bağladığından, "yönetim pratiği olarak iktidar uygulamasının rasyonelleştirilmesinin ilk örneğini" (1978o, 649) oluştursa da; yine de, ülkenin refahından çok egemenin zenginliğini ve iktidarını artırma hedefiyle ilgilenmişti.

Merkantilizm, yönetim sanatının ve egemenliğin uzlaştırılma denemesidir; yönetim sanatı ilkelerinin yenilenmiş bir egemenlik kuramından devşirilmesi söz konusuydu. 17. yüzyılda ortaya çıkan sözleşme ve doğal hukuk kavramsallaştır-

maları, egemenin ve tebaasının karşılıklı bir yükümlülük ilişkisiyle eski kurumsal çerçeve dâhilinde yeni bir yönetim biçimi kurulmasının temelini oluşturmaktaydı. Lâkin bu anlaşma modeli, nüfusun yönetimi, mutlak bir egemenliğin faaliyet olanaklarını aşma eğiliminde olan ayarlama biçimlerine ve müdahale usullerine ihtiyaç duyduğu ölçüde başarısız olması kaçınılmazdı.

2. *Ev idaresi ekonomisi*. Merkantilizmin, yalnızca egemenlik kuramının hukuki çerçevesine değil; aynı zamanda, ev idaresi ekonomik modeline de bağlı kalmış olması bir başka meseledir. Merkantilizm, iktisadın özel ama bağımsız (da) olmayan bir rasyonelliğe sahip olduğu "ekonomik bir egemenlik" kurmaya çalışır. Zenginlik-nüfus çiftini, amaçlarını gerçekleştirecek bağımsız bir makine olarak görmez yönetim; aksine, bu ikili her daim yeniden inşa edilmeli, ara vermeksizin gözetim altında tutulmalı ve işler durumda olmalıdır. Merkantilizm, hep eski "Oikos"* şartlarına ve aile modeline bağlı kalan ekonomik bir yönetim kurar. Ekonomi kendi intizamı ve düzenleme mekanizmaları olan bağımsız bir gerçeklik değildir; tersine, hem sahip olan hem de "idare eden" [*Wirt*] egemenin ekonomik idaresidir [*Wirtschaft*] (1978o, 648-650; Gordon 1991, 11/12; Seglard 1992, 133/134; Dean 1994, 184/185).

Devlet aklının ifa ettiği her epistemolojik-politik kırılmada, yine "geniş, soyut, sabit bir egemenlik imgesine" ve "dar, zayıf ve tutarsız aile modeline" (1978o, 650) bağlı kalınır. Tıpkı polisin klasik egemenlik aracına dayalı olması gibi merkantilizm de bir kazanç ekonomisidir. Yaptığı müdahaleler artık hukuki mantık çerçevesinde hareket etmemesine rağmen, yine

---

* Antik Yunan'da sitenin (şehrin) temel birimi. Ev, hane, aile ve haneye ait mülk gibi birden fazla anlamda kullanılır (ç.n.).

de merkantilizm hukuk dünyasından ödünç alınan aygıtlardan ve araçlardan faydalanır: yasalar, yönetmelikler, yönergeler. Daha yeni nüfusa ait olguların ortaya çıkışı, ekonomi kavramının aile dışında başka bir şeye yoğunlaşmasına izin verecek ve bu düzenlemeci müdahale örüntüsünün uygunsuzluğunu gösterecektir.

2.2.3. Fizyokratik Eleştiri

17. yüzyılın başında yeni bir politik rasyonelliği formüle etmiş olan bir politikacılar hizbi ortaya çıkmıştı: Devlet aklı. Bir yüzyıl sonra, polis devletiyle ihtilafa düşen yeni heretikler meydana çıkar: Ekonomistler. Fizyokratlar ve kameralistler, politik bir akıldan çok özel "ekonomik" bir akılda birleşir. Lâkin bu yeni yönetimsellik biçimi, geleneksel yönetim sanatından esaslı bir kopuşu tercih etmez; daha ziyade devlet aklını ve disiplinleri tadile eder veya yeniden düzenler (1978o, 653/654).

Foucault, polis devleti eleştirisinin gittiği yönü tariflemek için kıtlık meselesini örnek olarak kullanır. *Merkantilistler* için kıtlık sadece öngörülebilir lâkin engellenemez; zira merkantilistler halen hukuki-ahlâki kategorilere bağlıdır. Onların bakış açısına göre kıtlıklar tanrının verdiği birer cezadır ve kaynağı insanın kötü doğasıdır. Buna göre, hukuki-disipline dayalı sistem yiyecek sıkıntısına karşı harekete geçer: Fiyat düzenlemesi, depolama ve nakliyat kanunları, tarım arazileri kurulması ve benzeri önlemler alır. Bu eylemlerin amacı, daha sonra egemenin eline geçecek, mümkün olan en fazla miktarda altını içeriye sokmak için ucuz tahılı toptan üretmek, onu yabancı ülkelere satmaktır. Fakat bu sistem bir fiyaskodur: Çiftçiler, üretim fazlalığı ile ürünü düzenli olarak harap eder ve daha azını ekmek zorunda kalır; bu da bir sonraki yıl tahıl kıtlığına neden olur (29.3.78 tarihli ders/1982r, 41/42).

Fizyokratlar, bu başarısızlıklara tepki gösterir ve geleneksel ahlâki-hukuki sisteme dayalı değişiklikler yapar. Fizyokratlar, insanın (kötü) doğasından ziyade "şeylerin doğası"ndan yola çıkar: Kıtlık, onlar için basitçe doğal bir olgudur; onunla mücadele de doğal dalgalanmaların gerçekliğine dayalı olmalıdır. Merkantilistlerin aksine fizyokratlar, kıtlığın önlenmesi için tahıla iyi ödeme yapılması gerektiği tezini savunur: Tahıla iyi ödeme yapılırsa ve fiyat artarsa, belli bir süre sonra bu fiyat sonsuza dek artmayacaktır, belirli bir noktada (ortaçağın adil fiyatından farklı olarak) "doğal" fiyat ortaya çıkacaktır.

Merkantilistler sayısız talimat ve yasayla, şeylerin sınırsızca esnek ve ayarlanabilir olduğu varsayımından yola çıkmışken, fizyokratlar için "doğal" bir kendi içinde meşru olma durumu [*Eigengesetzlichkeit*], değiştirilememekle kalmayıp her değişim amaçlı müdahaleyi kendi doğal işleyişinde yerle bir eden ve bozan bir "fizik" söz konusudur. Ayrıca, düzenlemenin mümkün olmamasının yanında, bu düzenleme gereksizdir de; zira şeylerin kendiliğinden birer düzeni mevcuttur. Fizyokratlar için mesele (hukuki) düzenlemenin yerine (doğal) düzenlemeyi koymaktır. Merkantilizme dair yaptıkları eleştiri, önerilen şeyin bir çözümden çok bir sorunu tariflediğidir: Hukuki-disipline dayalı sistem, "şeylerin doğasını" yadsıdığından, kıtlığı engellemek yerine onu üretir. Şeylerin doğasının hukuka yarar sağlaması için hukuki düzenleme ve fiyat sabitleme gereksizdir; bilakis, fiyatların serbest bırakılmasının yanı sıra serbest ticaret ve ithalattır gerekli olan (18.1.78 tarihli ders/ 1982i; 5-8).

Merkantilistler ve fizyokratlar arasındaki bu dikkate değer farklılıkta önemli nokta, özne-nesne nüfusun ayrı şekillerde değerlendirilmesidir. Merkantilistler nüfusu egemen/tebaa eksenine yerleştirip bir hukuki özne olarak alırken, fizyokrat-

lar nüfusta kendi içinde doğal ve bu doğallığa dayanarak ele alınması gereken bir süreçler bütününü görürler. Nüfus zenginliğin kaynağı olduğu için hiçbir zaman yeterince nüfus olmadığını beyan eden merkantilistlerin düşüncesinin tersine, fizyokratlara göre nüfus mutlak bir değeri değil, göreceli bir ehemmiyeti temsil eder: Yeter miktarda iş gücüne ihtiyaç duyulsa bile; öte taraftan, bu ihtiyaç geliri çok azaltmayacak sayıda olmalıdır. "Doğru" ilişki bu şekilde kurulamaz; zaten bu ilişkiyi kurmak gerekli de değildir; çünkü bu ilişki kendiliğinden usulca oluşacaktır. Fizyokratların "keşfettiği" ve merkantilistlere karşı savundukları nüfusun bu "doğallığı"nın çeşitli boyutları vardır:

1. Nüfusun doğallığı, ilk olarak, nüfusun *göreli çeşitliliğinde* bulunur. Fizyokratlara göre, nüfus verili ve sabit bir büyüklük ya da sosyal emtia değildir; (sözgelimi, iklim, coğrafya, ticaret, yasalar, gelenekler gibi) bazı koşullara göre değişebilen, bağıl bir değişkendir. Bunun sonucu olarak, egemen ve tebaasının ilişkisi bir itaat/isyan ilişkisi olamaz. Daha ziyade "nüfus", egemenin iradesini aşma eğilimindedir; zira olası bir müdahalenin koşullarını ve sınırlarını belirleyen onun doğallığıdır.

2. Müdahale biçimleri, esasen, nüfusun doğallığından yararlanmak durumundadır. Bireylerin gerçek davranışları dile getirilemese ve öngörülemese de, yine de hesaplama yapmayı sağlayan ve olası müdahalelerin esasını oluşturan eylemin itici gücü baki kalır: *arzu* ("le desir"). Nüfusu belirleyen ve iktidar teknikleri açısından "geçirgen" hale getiren, arzunun doğallığıdır. Arzularının doğallığından yola çıkarak nüfusu yönetmek, eski hukuki-ahlâki egemenliğin tam tersidir. Egemenin görevi bireylerin arzularını yadsımak ve sınırlar koymak iken, fizyokratların meselesi şudur: bu arzu nasıl canlandırılabilir, yükseltilebilir ve çoğaltılabilir?

3. Nüfusun doğallığı, ayrıca, *ona ait olguların kurallılığında*, erkek ve kadınların sayılarındaki istikrarda, ölümlerin, kazaların, hastalıkların ve benzerlerinin istikrarındadır. İstatistik, eski kurumsal "devlet bilimi" çerçevesinden sıyrılıp bu yeni "nüfus" realitesini kendi "doğal eşsizliğinde" inceler. Nüfusun, bireylerin toplamına ve aile modeline indirgenemeyecek olan kendi maddeselliği vardır. İnsan öznesi tamamıyla yeni bir bilgi oluşumunun nesnesi haline gelir: İnsan bilimleri, canlı varlıklar olarak insanların düzenliliğini betimlemeye çalışır (25.1.78 tarihli ders/1982r, 10-12; 1992, 41-49; Seglard 1992, 137-139; Burchell 1991, 126/127).

Fakat fizyokratların "doğallık" ile olan bağı geleneğin bir tortusu veya modern öncesi bir kalıntı değildir; bilakis, yeni bir tarihsel yarılmayı işaret eder. Ortaçağda iyi yönetim, tanrı tarafından arzulanan "doğal" düzenin bir parçasıydı. Politik düşünceyi kozmolojik süreğenliğin içine yerleştirmiş ve sınırlamış olan bu doğa kavramı, devlet aklı düşüncesini yıkmış ve ateizm yaklaşımını kabul etmiş olan "Leviathan"ın yapaylığının yerine geçmiştir. Ekonomistlerle birlikte doğallık kavramı yeniden ortaya çıkar lâkin bu, tanrının yaratı planıyla yapacak bir şeyi olmayan başka bir doğadır. Artık evrenin doğallığı değil, o zamana dek hiç olmayan, yeni "keşfedilen" ve polisin yapaylığına karşı çıkan, doğal bir dünya söz konusudur ("artan fiyatlar, kendiliğinden tekrar usulca düzene girecektir"). Polis devletinin, sadece kendi sağlamış olduğu düzenin muhafazasını reçete ettiği gibi yeni yönetimsellik de kendi doğallığını sadece yapay olarak üretir. İnsanların kendi aralarındaki ortak yaşamlarıyla, işleriyle, ticari ilişkileriyle, cinsel ilişkileriyle ve benzerleriyle ilgilenir; buna gelişen "toplumun" doğallığı denir. Bu yeni yönetimsellik, hukuk paradigmasından veya disiplinden çok pazar modeline ve insanların ve malların serbest dolaşımına yönelmiştir.

Ne var ki fizyokratik yönetim sanatı da egemenlik bağlamında kalmıştır ve toplumsal süreçlerin doğallığı da yine egemen figürüne dayandırılmıştır. Liberal eleştiri, 18. yüzyıl ortasında, egemenin bilgisi ile öznelerin (ekonomik) serbestîsini özdeşleştiren ve politika ile ekonomiyi şeffaf bir şekilde örtüştürmeye çalışan fizyokratik tekniğin sınırlılığını gitgide daha çok ortaya çıkarmaya başlar. Bu düşünceyle karşılaştırıldığında, yeni "liberal ekonomi politik" yönetim sanatı çok önemli hale gelir: Yeni yönetimselliğin rasyonelliği ve esası ve aynı zamanda da onun sınırlanmasının prensibi haline gelir (10.1.79 tarihli ders; Gordon 1991, 17).[39]

2.3. Liberal Yönetim Sanatı

18. yüzyılın ortasından itibaren, yönetim düşüncesinde yeni bir aşamaya yol açan bir dönüşüm yaşanır: Liberalizm. Bu yönetim sanatının karakteristiği bireylerin "özgürlüğüdür". Fakat birey ve onun özgürlüğü, yönetim pratiklerinin çıkış noktası olmaktan çok, yönetimselliğin prensibidir; buna göre bu yönetimsellik, mevcut olanın kendi etkisiymiş gibi görülmesini amaçlar. Liberalizm, olgusal olanın teyidinden çok, yönetim ve yönetilen arasındaki ilişkiye yeni bir model öneren bir bilgi ya da programdır.[40]

---

[39] Klasik "zenginlikler hesabı"ndan ekonomi politiğe doğru giden bu kaymayı Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de çözümlemiştir (1966a, 211-252). Ne var ki bir "insan bilimleri arkeolojisi" çerçevesinde epistemolojik-kavramsal değişimler esas olarak göz önünde bulundurulurken, politik rasyonellikteki ve teknolojilerdeki değişim yalnızca örtük bir biçimde ele alınır.

[40] Bu sebepten, Foucault liberalizmi ne iktisadi bir kuram ne de politik bir ideoloji veyahut toplumsal bir ütopya olarak değil, düşünülmüş [*reflektiert*] bir pratik olarak görür: "Buna göre liberalizm, yönetim uygulamasında bir rasyonelleştirme ilkesi ve yöntemi olarak çözümlenmelidir" (1979m, 819).

Liberalizmin münhasırlığı, bireylerin hem yönetim pratiğinin nesnesi hem de onun ihtiyaç duyduğu (gönüllü) ortağı veya "suç ortağı" olmalarında yatar. Liberal yönetim için yönetim aktivitesinin rasyonelleştirilmesi prensibi, yönetilen bireylerin özgür eylemlerinin rasyonelleştirilmesiyle ilintilidir. Bunun anlamı, yönetimin rasyonel icraatlarının özgür, piyasada mübadele eden bireylerin doğal, menfaatlere dayalı eylemleriyle uyumlu olması gerektiğidir. Zira pazarın kendi doğasına uygun işleyebilmesine izin veren, bireylerin bu (ekonomik) rasyonelliğidir. Nihayetinde devletin refahından sorumlu olan da bu rasyonelliktir; çünkü pazar kendi doğasına uygun işleyebildiğinde, ideal bir biçimde işler ve ideal bir biçimde işlediğinde, devletin gücünü de besleyecektir. Bu nedenle liberal yönetim, tahakküm tekniklerinin devlet aklı ve polis devletindeki gibi bireylere öylece uygulanması geleneğiyle ilişkisini keser. Dışsal bir iktidar ve öznellik karşıtlığı yerine içsel bir bağ kurar: Yönetim ilkesi yönetilenlerin "özgürlüğünü" temin eder ve bu özgürlüğün rasyonel kullanımı için "ekonomik" yönetim gereklidir. Liberal yönetim sanatı, hukukun dışarıdan sınırlanması yerine içeriden bir düzenlemenin uygulamaya konmasından ibarettir: *Ekonomi politiğin.*

Ekonomi politik, yönetim pratiklerini artık hukukun bakış açısından çözümlemez, bilakis hukukun gerçekteki yansımalarını sorgular (kontrolün artırılmasının meşru olup olmadığı veya egemenin bunda hak sahibi olup olmadığı değil, daha çok şudur: egemen kontrolü artırırsa ne olur, belirli bir grup üzerine artırırsa ne olur, vb.). Fizyokratlarınkinden farklı olarak bu doğa kavramsallaştırmasıyla, prensip olarak müdahale edilmemesi gereken, otonom bir alan kast edilmez. Daha ziyade, "doğa" yönetim eylemine bağlı bir şeydir; yönetim pratiklerinin uygulandığı fiziki bir zemin değildir; bilakis yönetim pratiklerinin değişmez eşleniği [*Korrelat*] ve diğer

yüzüdür. Ekonomi politik, doğanın içsel yasaları üzerine düşünmenin yerine yönetim pratiklerinin içsel doğası üzerine düşünmeyi yerleştirir; "doğal" doğanın yerine "yapay" doğayı koyar (10.1.79 tarihli ders).

Bu sebepten, Foucault liberalizmi ne iktisadi bir kuram ne de politik bir ideoloji veyahut toplumsal bir ütopya olarak değil, düşünülmüş [*reflektiert*] bir pratik olarak görür: "Buna göre liberalizm, yönetim uygulamasında bir rasyonelleştirme ilkesi ve yöntemi olarak çözümlenmelidir" (1979m, 819).

"Lâkin liberalizm, yönetim icraatının içsel prensibini "icat etmekle" kalmaz, bu prensipten hareketle dışsal bir hedefi saptar. Devlet aklının aksine liberal yönetim sanatı, varoluş unsurundan ve devletin büyümesinden yola çıkmaz; bilakis, devletin içkin hedefinin kendisi ve kendi gücü olduğu düşüncesiyle bağını koparır. Polis biliminden farklı olarak, liberalizmin temelinde "az yönetilme" endişesi yoktur (çünkü düzenlenecek sayısız toplumsal alan mevcut değildir, çünkü talimatlar yeterince detaylı değildir, idari aygıt yetersiz inşa edilmiştir, vb.). liberalizm, daha ziyade, ilkesel bir perspektif tersyüz ediş üzerinden faaliyet gösterir: "çok yönetilme" düşüncesiyle ve devletin ne için var olduğu ve hangi hedefleri belirlediği sorularıyla. Devlet aklı iyi ve doğru kriterlerini devletin kendisinde (hedeflerini izleyişinde, gücünü artırışında, araçların optimizasyonu) bulmuşken; liberalizm, yönetimsellik tarihi içerisinde köklü değişiklikler gerçekleştirir ve ilk defa, optimizasyonun sınanmasının epey ilerisinde "eleştirel" bir prensibi takdim etmiştir. Liberal yönetimsellik şartları altında yönetim pratikleri, beklendiği üzere, hedeflerine ulaşmak için kullanacakları en iyi aracı veya ödeyecekleri en az bedeli sorgulamaz; belirli hedeflere ulaştıracak prosedürlerin olanaklılığını ve meşruluğunu ve bu hedeflerin de meşru olup olmadığını soruşturur.

Bu yeni yönelim, esasen, sorunsalın büsbütün değiştirilmesini gerektirir. "Neden yönetilmeli?" sorusu, devletin ve yönetim sanatının ilksel birliği bozulduğunda ancak bir soru olabilir. Devlet aklı ve polis bilimi şartlarında bu sorunun bir anlamı yoktur. Ancak yönetim sanatının kendisinin dışında bir şeye yönelmesi, kendini kendi içinde meşrulaştırmaması ve "kendini kendiyle açıklamaması", aksine, kendini başka bir şeyle ispat etmek zorunda kalması durumunda, bu soruyu soran perspektife kapı açılır. Liberal yönetim sanatı, 18. yüzyılda gelişen yeni bir sorunsaldan ayrı düşünülemez: *Toplumdan.* Liberal yönetim pratiği tasavvurunda, bu yeni epistemolojik-politik nesnenin gerekli ve yararlı olup olmadığına veya tersine, gereksiz veya tümden faydasız olup olmadığı üzerine kafa yorulur. Devlet aklı için politikanın optimizasyonu devletin maksimizasyonuyla özdeşken, liberal düşünce devletten çok toplumdan yola çıkar ve şu soruyu dile getirir: "Bir yönetimin varlığı niçin gereklidir ve bu yönetim, varoluşunu meşrulaştırmak için toplumla ilgili olarak hangi hedefleri izlemelidir?" (1979m, 820).

Foucault, bu soruyu liberal yönetim sanatının üç temel izleğini baz alarak inceler: Bilgi, öznellik ve iktidar.

2.3.1. Adam Smith: Görünmez El

Ekonomi politik, yönetim pratiklerine ait bir doğanın olduğu, faaliyetlerde bu doğaya saygı duyulması gerektiği varsayımından hareket eder. Yönetim icraatı, esasen, kendi kendine oluşmuş doğallığın yasalarıyla uyum içindedir. Bu görüşten hareketle, yönetim prensibi dışsal bir mutabakattan içsel bir düzenlemeye doğru kayar: Artık yönetim icrasının koordinatlarını belirleyen meşruluk ya da gayrimeşruluk değil, başarı ya da başarısızlıktır; iktidarın yanlış kullanımı ya da aşırılığı değil, daha ziyade, iktidarın nasıl kullanılacağının bilinmeme-

si üzerine düşünülür. Ekonomi politik, yönetim sanatında ilk defa olmak üzere, hakikat sorusunu ve içsel bir prensip olarak kendini kısıtlama [*Selbstbeschränkung*] talebini ortaya atar. Bu yeni durumda söz konusu olan, hükümdarın nasıl tanrısal yasalarla, doğa ve ahlâk yasalarıyla uyumlu bir şekilde yönetebildiği meselesi veya devlet aklının devletin gücünü en üst seviyeye nasıl çıkaracağını sorgulaması değildir. Bundan ziyade, hem yönetim sanatının olasılıklarını hem de yasalarını belirleyen "şeylerin doğası"nın aranması mevzu bahistir artık (10.1.79 tarihli ders).

Dolayısıyla Foucault, ekonomi politiği yönetim icraatının teorisinden çok bir "hakikat oluşturma mekanizması" olarak görür. Bu mekanizma içinde piyasa, hakikat üretim yerine dönüşür. 18. yüzyılın ortasına dek piyasa "yargılama yeri" iken ve pek çok bakımdan hukuki ve ahlâki kategorilere tabiyken ("adil" piyasa fiyatı), şu durumda bir "doğrulama [*Veridiktion*] sahası"dır. Piyasa, üretim giderleri ile talep beklentileri arasındaki muayyen ilişkiyi gözler önüne seren "doğal" fiyatların oluşmasını sağlayan "doğal" mekanizmalara uyum sağlamalıdır. Böylelikle piyasa, hakikatin açık edildiği ve her "iyi" yönetimin bu hakikate göre davranması gereken bir yere dönüşür. Yönetim pratiklerinin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen kıstaslar, yönetim icraatının doğrulama/yanlışlama yeri olarak faaliyet gösteren piyasaya göre şekillenir. Bu zamana dek piyasa, ona epistemolojik-politik yer tayin eden bir ahlâki-hukuki süreklilik içerisine dâhil olmuşken; şu durumda, yalnızca yönetimi yargılayan ve değerlendiren bir merci haline gelir (17.1.79 tarihli ders).

Liberal yönetim beraberinde hakikat ile kurulan süreğen bir ilişkiyi getirir. Fakat bu hakikat, tanrısal yasalarla veya ilksel doğallıkla dışsal bir uyumu tariflemez; insan davranışının gerçekliğine vurgu yapar (bu tarihsel ve değişebilir bir

gerçekliktir). Foucault, yönetimselliğin bu dönüşümünde iki ayrı aşamadan söz eder: İlk aşama, devlet aklının ve polis biliminin doğrudanlığı ile nitelenir. Polis bilimi pragmatik yönelimli ve uygulamaya yönelikti; epistemolojik otonomisi dışında, yalnızca devlet hesabına tabi idi ve devletin kuvvetini artırmaya hizmet ederdi. Bunun için gerekli olan ise, toplumu gözetim altında tutacak ve en ufak detaya kadar kurallar koyacak kusursuz bir polis aygıtı idi. Bu "Leviathan"ın yapaylığına karşı fizyokratlar, ikinci aşamada insanların oluşturduğu toplumun bir yarı-doğa tesis ettiği tezini dile getirir. Buna bağlı olarak fizyokratlar, toplumun yalnızca "doğal" yasalarla uyum içerisinde yönetilmesi gerektiğini savunur; bu yasaların otonomisine her yönetim saygı göstermeli ve her şeyi kuşatan gözetim ve düzenleme aygıtına karşı "laisser faire" [serbestlik (ç.n.)] ilkesi harekete geçirilmelidir.

Yine de fizyokratik eleştiri devlet aklından vazgeçmez; zira onlar için de bilgi ve yönetimin uyumluluğu mühimdir: Şayet egemen tebaasına özgürlüklerini verirse, o zaman her an ne olup bittiğini herhangi bir biçimde bilemeyecektir. "Laisser faire" ilkesi, tanrının yasalarına, geleneklere ve adetlere değil, yalnızca ekonomik aracılarla paylaşacağı bir bilgiye bağlı olan despotik bir egemenlik bağlamında savunulur. Quesnay'nin "ekonomik tablo" fikrinin egemenin devlet içinde olup biten ekonomik süreçleri izlemesini sağlamasına karşılık, Adam Smith'in "görünmez el" tezi, ekonomik özgürlüğü despotik egemenliğe bağlayan bu kavramsallaştırmanın radikal bir eleştirisini sunar ve fizyokratik "ekonomik egemenlik" fikrinin olanaksızlığını gösterir (28.3.79 tarihli ders; Gordon 1991, 15/16).

Buna göre, Smith'in "görünmez eli" ne optimistik bir sembol ne de teolojik bir kalıntıdır. Daha ziyade bu görünmez el, paradoksallığı aşikâr olan bir şekilde, kamusal refahı

özel egoizmle birleştirir ve herkesin refahının sağlanması ile bireysel çıkarların gözetilmesi arasında verimli bir ilişki imal eder. Smith'in görüşünün yenilikçi gücü, Foucault'ya göre, "el" öğesinden çok (aslında, tekil refahların çokluğunu kamusal refaha ulaştıran koordinasyon mercii unsuru) "görünmezlik" enstantanesindedir. Elin görünmezliği, esasen, ciddiye alınacak bir eksiklik değildir; aksine, kamusal refahın imal edilmesinin gerekli ve hayati önkoşulu oluşturur. Görünmez el, hedeflerine görünmez bir yolla ve görünmezliğinden ötürü ulaşabilir: Görünmezliği, başarısının önkoşuludur. Kamusal refah, bireysel aktörler eylemlerini yönlendirecek birini aramadıklarında, yalnızca kendi egoistçe özel çıkarlarının peşinden koştuklarında ortaya çıkacaktır. Smith'in görüşünde ekonomik süreçlerin bütününü izleyebilmek amaçlandığından, ekonomik rasyonellik imkânsızlıkla sınırlanmaz. Tersine, ekonomik dünya doğası itibarıyla opak olduğundan, bu bilinmeyen [*Nicht-Wissen*] en başta ekonomik rasyonelliği meşrulaştırır.

Esasen, "görünmez elin" etki alanının ekonomik aktörlerle sınırlı olmaması, bilakis, mutlak surette bir sosyal düzen paradigması olarak hizmet etmeyi ve toplumu devletten azade bir bütünlük olarak tasavvur etmeyi sağlayan bir mekanizma tesis etmesi önemlidir. Sadece tekil ekonomik aktörler değil, her türden politik yönetim de, doğrudan ulusal refahı gerçekleştirmeyi denediğinde zorunlu olarak çökecektir. Devletin yetersizliği, ekonomik süreçlerin bütününü gözetim altında tutamamasında yatar. Devlet iktidarının sınırlılığı, bilgisinin sınırlılığının doğrudan sonucudur: Devletin ekonomik süreçleri izlemesi mümkün değilse, o halde nasıl kontrol edecek? (28.3.79 tarihli ders; Burchell 1991, 132-134; Gordon 1991, 15/16)

Dolayısıyla, *Ulusların Zenginliği* de Kantçı manada "eleştirel" bir girişimdir: bir "devlet aklı eleştirisi"dir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin insanın evrene ilişkin bilgisinin [*Erkenntnis*] sınırlarını göstermesi gibi, Smith de devletin ekonomik süreçlerin bütününü ele geçirebilmekteki yetersizliğini vurgular. Lâkin bu (negatif) bulgu ile ne Kant ne de Smith yetinir. Kant'ta "kendinde şey"in [*Ding an sich*] erişilemezliği görüşü, insanın bilişsel kapasitesinin imkânlarını incelemeye yönlendirirken, Smith'de devletin varlığının önkoşulu sayılan ve egemene kendi meşruluğunu sağlayan ekonomik egemenliğin imkânsızlığıdır. Liberalizmde devletin görevi, ekonomik uzamı kontrol etmek ve gözetim altında tutmak değildir, bu uzamın sahip olduğu kurallara göre yönetilmesidir. Devlet bu durumda kendi yasasını ekonomiye dayatmaz; bilakis, ekonominin yasalarına göre yönetir (28.3.79 tarihli ders).[41]

---

[41] Bu unsur, Foucault'nun liberalizm anlayışında esastır. Bu anlayışa göre, liberalizm, ne ekonomiden ne de hukuktan çıkarsanmıştır; aksine yönetim icraatının eleştirel bir prensibini temsil eder: "Liberalizmi belli bir mantığa sahip bir kuram ya da belli bedellerin peşinden giden bir politika olarak değil, yönetim pratiği hakkında eleştirel bir düşünüm biçimi olarak görüyorum." Bu eleştiri biçimi, pazar kurumuna veya hukuk biçimine zorunlu olarak bağlı değildir fakat "belirli ve somut bir bağ olmaksızın herhangi bir ekonomik teoriye yaslanabilir veya herhangi bir hukuk sistemine gönderme yapabilir" (1979m, 822, 821-823, 5.4.79 tarihli ders; Gordon 1991, 18/19; Burchell 1993, 269; Rose 1993, 292) [Önceki alıntı ve revize edilerek kullanılmış bu alıntı Alican Tayla çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2015), *Biyopolitikanın Doğuşu*, İstanbul: Bilgi Üniv. Yay. (ç.n.)].
Benzer şekilde Denis Meuret de "politischen Genealogie der Politischen Ökonomie" [Ekonomi Politiğin Politik Soybilimi] isimli çalışmasında Smith'in çalışmasının politik önemini ve "ekonomi politiğin" mutlakiyetçi iktisat öğretisinden epistemolojik kopuşunu ele alır: "Hipotezimiz, Smith'in yeni bir ekonomi temsili aracılığıyla, devlete, onun rolüne ve vatandaşlarla ilişkisine dair yine yeni bir meşruiyet tanımı, kısacası, bir politik sistem ortaya koyduğu ve birlikteliğin örgütlenme prensibi olarak üç

Devlet aklını ve polis biliminin belirleyici özelliği olmuş olan, bilgi ve yönetimin dolaysız pragmatik birliği böylelikle bozulur ve (bağımsız) bilimsel bilgi ve ilkesel olarak ondan ayrı tutulan yönetim sanatı arasındaki karmaşık ilişkiye alan açılır. Ekonomi politik, yönetim pratiklerinin başarılı olma arzusunun gerçekleşmesi için gerekli olan bir bilgiyi tedarik eder. Öte taraftan, yönetim pratiklerine rehberlik eden ve onların icraatını denetleyen detaylı bir program da önermez. Ekonomi politik, yönetim sanatına sıkı sıkıya bağlı ("tête-à-tête") ama onu oluşturamayan veya kavramsal olarak ondan azade olan bir bilgiyi tanımlar (5.4.78 tarihli ders; Rose 1993, 290-292).

Ekonomi politiğin "nesnelliği", esasen, yalnızca ilkesel olarak politikadan azade bir görevi bulunmasında değil, özellikle, yönetim icrasını yeni bir politik-epistemolojik yapılandırma içerisinde konumlandıran, yönetilen gerçekliğin yeni bir nesnelleştirilme biçimini tedarik etmesindedir: bir yanda (burjuva) toplumunun yerini, diğer yanda yeni bir öznellik biçimini.

2.3.2. David Hume: Öznellik ve Çıkarlar

Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar*'da feodalizm sonrası dünyada ahlâki itirazların ve dini yasakların yaygın bir şekilde sekteye uğrayışının nasıl nispeten zararsız birtakım nitelikleri, başka ve daha tehlikeli olanları etkisizleştirmek amaçlı kullanma düşüncesine yol açtığını anlatır. Çıkar kavramı giderek her türden tutku için kullanılır hale gelir. Bu tutkulara telafi edici veya düzenleyici bir işlev atfedilir ve böylelikle 18. yüzyıl süre zarfında "bugüne kadar doymak bilmezlik, para-

---

ilgili tarafın da kabul ettiği bu temsilin de şimdiye dek yerini koruduğudur" (Meuret 1988, 22/23).

gözlük ve açgözlülük gibi isimlerle tanınan belli bir grup tutku, para ve mal edinme arzusu, iktidar arzusu ve cinsel arzular gibi tutkulara karşı dizginleyici olarak kullanılabileceği"düşüncesi şekillenir (Hirschman 1977, 49).

Foucault da benzer şekilde çıkar kavramı ve 18. Yüzyılda İngiliz ampirizminin metinlerinde ortaya çıkan yeni bir öznellik biçimi arasındaki ilişkiyle meşgul olur. Bu öznellik, ne özgür irade ile ne de beden ve ruh karşıtlığıyla, daha ziyade, sahip olunan "çıkarlarla" tanımlanır. Özne burada, indirgenemez olmasının yanı sıra devrolunamaz da olan bireysel tercihlerin taşıyıcısıdır. Buna göre, kişisel tercih daha temel prensiplere atfedilemez, onlarla yer değiştiremez veya onlarla sınırlanamaz. Çıkar, yeni bir kavram olarak doğar ve hem doğrudan hem de öznel olan ve hukuki iradeden devşirilemez olmakla kalmayıp, hukuki irade kavramından radikal bir biçimde farklılaşan bir irade biçimini işaret eder.

Foucault, David Hume'un (ve Jeremy Bentham'ın) çalışmalarına atıfla çıkarın indirgenemezliğini ve referans noktaları pazar ya da sözleşme olan çıkar sahibi özne ile hukuki özne arasındaki farkı örnekler. Bireylerin kendilerini birer politik ve hukuki özne olarak inşa etmeleri için bir aktarma eylemiyle ilksel ve doğal haklarından feragat etmesini savunan toplumsal sözleşme kuramından farklı olarak Hume'a göre, yönetim ancak geçici olarak ve her an feshedilebilir olmak koşuluyla kabul edilebilir. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Araştırma*'da ortaya koyduğu üzere, sözleşmenin esası, sözleşmenin kendisi veya içerdiği bağlayıcılık ve zorunluluk kipleri olamaz; sözleşmenin esası, bu türlü bir sözleşme akdini belirli bir zamanda avantajlı ve faydalı olarak tanımlayan çıkardır. Nitekim

---

* Barış Cezar çevirisidir. Bkz. Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu*, İstanbul: Metis. (ç.n.).

aynı çıkar, bu şartların artık erişilebilir olmadığı ve sözleşme bireysel tercihlerin peşinden gitmeye engel teşkil ettiği anda sona erecektir. Çıkar sahibi özne, böylece, kendi kendini maruz bırakan hukuki özneye üstün gelecektir (28.3.79 tarihli ders; Burchell 1991, 127-132; Gordon 1991, 21).[42]

Buradan hareketle, yönetim sanatı için hukuki özne ve ekonomik öznenin benzemezliği göz önünde bulundurularak egemenliğin politik alanının nasıl tanımlanabileceği ve nesnesinin ne olacağı meselesi ortaya çıkar. Bu iki prensibin olası bir "uyumlulaştırılması" meselesiyle ilgili iki – kuramsal – çözüm sunulur:

1. *Düzenlileştirmenin kapsamının aleni bir biçimde daraltılması.* Bu problemin çözümlerinden biri, yönetim biçimi aynı kalırken düzenlileştirmeye olan talebin sınırlandırılmasıdır: Şa-

---

[42] Foucault'nun "çıkar" tartışması, ekonominin ve hukukun bütünleyiciliği düşüncesine karşı çıkan bu kavramsallaştırmanın gerçekleştirdiği kopuşa yoğunlaşır. 18. yüzyılda bireysel bir hukuki özneden yola çıkılarak geliştirilen politik-hukuki sorunsal, ekonomik bir sorunsal ile tamamlanmaz. Aksine, ekonomik sorunsal bambaşka bir rasyonelliğe tabidir. 18. yüzyılda gerçekleşen şey, "ekonomik" kıstasların devreye sokulmasından veya bu kıstasların politik-hukuki hesaplara dâhil edilmesinden çok, politik-hukuki dünyanın ekonomik dünyadan radikal bir şekilde ayrışmasıdır. *Homo economicus* [ekonomik insan (ç.n.)] ve *homo legalis* [(hukuken)meşru insan (ç.n.)] arasındaki benzemezlik ve bağdaşmazlık, bunların politik iktidarla sürdürdükleri ilişkideki kaçınılmaz farklılığa da işaret eder. Çıkar sahibi özne sorunsalı, hukuki özne olma durumunda iktidarın meşrulaştırılması ve icra edilmesi hususunda bambaşka bir sorgulamaya yol açar. Hukuki özne, egemenin iktidar icrasını belirli bir noktaya kadar sınırlarken ("bunu yapamazsın çünkü bunu yapmaya hakkın yok"), *homo economicus* dışsal bir sınır vasıtasıyla sınırlandırmaz; daha ziyade, ekonomik süreçler bütününe hâkim olan egemenlik iddiasını itibarsızlaştırır ("bunu yapamazsın çünkü ne yaptığını bilmiyorsun ve bilemezsin de"). Hukuki özne, hudutla ilgili olarak yalnızca politik egemenliğin gerekliliğini savunurken, ekonomik özne hududun kendisini sorgular (28.3.79 tarihli ders; Burchell 1991, 137).

yet egemen, ekonomik süreçler bütününü gözden kaçırırsa, o zaman, bu egemenliğin icrası bir bakıma mekânsal anlamda sınırlanır. Bunun anlamı, egemenliğin pazar alanı dışında her yerde geçerli olacağıdır.

2. *Politik aktiflikten kuramsal pasifliğe geçilmesi.* (Fizyokratların) başka bir çözüm arayışı ise egemenin bir geometri uzmanı gibi geometrik gerçekliklere göre hareket ettiği yönetim biçiminin kendisini değiştirmektir: Egemen, bu geometrik gerçekliklerin ve ona içkin yasaların doğruluğunu kabul etmek zorunda olsa da; yine de, bu süreçlerin sürekli ve eksiksiz kontrolünü ona sağlayan tarafta kendini konumlandırır (5.4.79 tarihli ders; Burchell 1991, 137/138).

Egemenlik ve piyasa ilkelerinin ortaya konulan bu bağdaşmazlığı ve politik alanı hem hukuki özne hem de ekonomik özne olarak dolduran bireylerin nasıl yönetilebileceği sorusu göz önünde tutulursa, *homo legalis* ile *homo economicus* arasında "aracılık eden" bu her iki arayış da tatmin edici görünmemektedir. Egemenin ekonomi biliminin yürütme organına indirgenmesinin yanı sıra, bu alternatif öneri yönetim sanatını iki ayrı bölüme ayırır: Ekonomik ve hukuki yönetim sanatı. Buna karşılık liberalizm, ekonomik ve politik-hukuki öznelliği, daha geniş bir yapılandırmanın birbiriyle ilişkili momentleri olarak aynı şekilde yeniden konumlandırabilecek bir yönetimsellik alanını inşa etmeye koyulur. Hem yönetim sanatının istikrarını ve onun ilkelerinin egemenlik alanının bütünü için geçerliliğini sağlamak hem de ekonomi politik yasalarının özgünlüğünü ve otonomisini muhafaza etmek için, yönetim sanatının icra edilebileceği yeni bir nesne ve yeni bir çalışma alanı tayin etmek gerekliydi: Sivil toplum. Sivil toplum, ekonomik öznelerden menkul bir egemenlik alanının

hukuk kurallarına göre nasıl yöneltebileceği sorusuna verilen cevaptır (5.4.79 tarihli ders; Gordon 1991, 21/22).[43]

2.3.3. Adam Ferguson: Sivil Toplum

Sivil toplum kavramı 18. yüzyılda tamamıyla yeni bir anlam kazandı. Yüzyılın ortasına dek (ör. Locke) özellikle hukuki-politik bir yapı olarak anlaşılmışken, yüzyılın ikinci yarısına gelindiğine şu değişimlerden geçer: Sivil toplumun politik toplum ile özdeşleşmesi kesintiye uğrar. Foucault, kavramın bu yeni boyutunu, Adam Ferguson'un *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* [Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme] isimli 1783 tarihli çalışması ile örnekler ve Ferguson'un belirttiği, geleneksel politik kuramdan belirgin biçimde farklılaşan sivil toplumun bazı niteliklerini ele alır.

1. Ferguson'un (sivil) toplumu, öncelikle, tarihsel-doğal bir sabittir [*Konstante*]: İnsanlar gruplar halinde var olmuştur; bu nedenle, yalnız bireyin veya herkesin herkesle giriştiği tarih öncesi savaşın izini sürmek anlamsızdır. Doğadan tarihe, toplum-olmayandan topluma geçiş diye bir şey hiç olmadı. İnsan doğasının "doğası" tarihseldir ve insanın "doğa durumu" toplumsal durumdur.

Toplumun "doğallığı" onun hukuki veya ekonomik unsurlarına indirgenemez. O, doğal hukukun değiş tokuşuna yarayan bir mekanizmadan veya ekonomik özneler alanından

---

[43] Graham Burchell, Albert O. Hirschman'ın yanı sıra John Pocock, Gerhard Oestreich ve Norbert Elias'ın tarihsel araştırmalarının da Foucault'nun üzerinde durduğu 18. yüzyıl politik düşüncesinin bu ikilemine değindiğini doğru bir şekilde vurgular. Burchell, yazısında özellikle Foucault ile Pocock'un çözümlemesindeki paralelliklere yoğunlaşır (Burchell 1991, 120-125). Foucault ile Elias'ın ya da Oestreich'ın uygarlık kuramının bir karşılaştırması için bkz. Burkitt 1993 ve Kim 1995 veya bu çalışmanın 3. Bölüm 2.2. ayrımı.

fazlasıdır. Bireyler arasında kurduğu bağlar, hukukun zorunluluk bağlarından radikal bir şekilde ayrılır. Öte yandan, ona gösterilen sempati ve antipati, bireysel ekonomik çıkarların peşine egoistçe düşülmesiyle açıklanabilir. Bu özel "toplumsal" ilişkiler (politik-hukuki ve ekonomik olandan farklı olarak) sivil toplumun esasını ve münhasırlığını oluşturur.

2. Ferguson'un çalışmasında, toplumsal gruplarla ilişkili olarak ekonomik bağlara muğlâk bir statü atfedilir. Ekonomik ilişki, bir taraftan, bireylerin birbirleriyle ilişkisini geliştirirken, ekonomik bağlar, diğer taraftan, bitmeyen bir tehlike oluşturur. Bireylerin bencil menfaatleri, sivil toplumun büyümekte olan bağlarını hep tahrip eder. Sosyal bağların üretimindeki bu "çözülmeli birleşme" [*dissoziative Assoziation*], aynı zamanda, tarihsel bir dinamiktir. Ekonomik faaliyet ve kişisel menfaatlerin peşinden bencilce koşulması, sivil toplumun doğallığına tarihsel bir boyut kazandırır: Sivil toplumu tesis eden ve onu tehdit eden, onu muhafaza eden ve değiştiren aynı mekanizmalardır. Tarihsel süreç, sosyal yeni ekonomik yapılarla ve diğer yönetim biçimleriyle birlikte ağın sürekli olarak şekillenmesinden ve yeniden şekillenmesinden başka bir şey değildir.

3. Sivil toplumun içkin tarihselliği varsayımından, Ferguson'da, toplumsal grup ve politik iktidar ilişkileri arasında "organik" bir ilişki olduğu tezi doğar. Sivil toplumdaki doğal farklılıklar yalnızca üretim alanındaki iş bölümüne değil, politik tercihler alanına da yol açar. Karşılaşılan bu tercihler bir bütün olarak grubun tercihlerini temsil etse bile, esasen, grubun bazı üyeleri kendileri için başka bir şeyi tercih edebilir. Kişisel niteliklerin ve bireysel becerilerin farklılığında beliren iktidar ilişkilerinin yarı doğal varlığı, meşrulaştıracak, sınırlayacak veya yeğinleştirecek olan kurumsal hukuku öncüler. İktidar hukuki olarak kurulmazdan önce, toplumda kendili-

ğinden oluşan itaatler ve doğal otoriterler biçiminde hâlihazırda bulunur. İktidarın meşrulaştırılması veya sınırlanması problemi, Ferguson'un düşüncesine göre, sivil toplumun içkin tarihselliğinde çözülür (5.4.79 tarihli ders; Burchell 1991, 134-137; Gordon 1986, 830).

Esasen, Ferguson'daki sivil toplum kavramsallaştırmasının kendisi tarihsel-politik konjonktürün bir parçasıdır. İzi, her şeye kadir devlet ve onun düzenlileştirme iddiasının erken liberal eleştirisine dek sürülebilir. 18. yüzyıl bitişinde, ekonomik öznelerin çepere doğru hareket halindeki kuvvetlerinin ve bir araya toplanamayan çokluğunun, egemenliğin hukuki-politik alanının tümlenmiş birliği ile nasıl uyumlu hale getirilebileceği meselesi zuhur eder. Bu soruya verilen liberal yanıt, problem alanına hem hukuki hem de ekonomik öznelliğin konumlandırılabileceği yeni bir politik-epistemolojik nesnenin "icat edilmesi" gerekliliğidir: O da sivil toplumdur. Ekonomik menfaatler ve egemenlikten ileri gelen haklar arasında sivil toplum, kendiliğinden bir düzene alan açar. Sivil toplum, birtakım öznelerin iskân ettiği bir bölgeden çok daha fazlasıdır; bilakis sivil toplum, kendi etki mekanizmalarıyla ve her yönetimin göz önünde bulundurmak durumunda olduğu bağlılıklarıyla, karmaşık ve bağımsız bir gerçeklik inşa eder (5.4.79 tarihli ders; 1979m, 820; 1982c, 273; Procacci 1987, 12/13; Procacci 1993, 19).[44]

---

[44] Söz konusu olan, hâlihazırda var olan ekonomik özneler için "alan" yaratılmasından çok, karşılıklı bir oluşum ilişkisidir: "Homo economicus, somut ve karmaşık sivil toplum hakikatini oluşturan soyut, ideal ve ekonomik olgudur. Tersten söylemek gerekirse sivil toplum, ekonomik insanların oluşturduğu bu ideal noktaların bir araya getirildiği, düzgün biçimde idare edildiği somut düzlemdir. Yani homo economicus ve sivil toplum aynı bütünün, liberal yönetimsellik teknolojisi bütününün parçalarıdır" (5.4.79 tarihli ders, şuradan alıntılanmıştır: Gordon 1991, 23) [Alican Tayla

Aslına bakılırsa, sivil toplum pek de devletin mukabilini yaratmak değildir; sürekli onun müdahalesine maruz kalma ve üzerine yüklenmesi tehditleri altındayken, devlete karşı ve ondan ayrı oluşturulmaz; liberal yönetim teknolojisinin eşleniğidir. Lâkin bunun anlamı, ona tarihsel bir gerçeklik atfedilmediği değildir; Foucault'ya göre sivil toplum, daha ziyade, evrensel bir şey olmayan, aksine, çeşitli tarihlerin kesişim noktasında pratikleri şekillendiren bir "réalité de transaction" [*geçişli gerçeklik*] oluşturur (5.4.79 tarihli ders). Birbirine karşıt devlet-toplum ikilisi evrensel bir politikayı temsil etmez; bu, liberalizmin üzerinden faaliyet gösterdiği tarihsel bir kutuplaşmadır. Devlet ve toplum arasındaki bu mutlak karşıtlık, 18. yüzyılın ve 19. yüzyılın büyük bir kısmının tarihsel gerçekliğine ve devletin iktidarın örgütleyici merkezi biçimindeki politik rolüne tekabül eder. Aynı zamanda, 19. yüzyıl süre zarfında gitgide rüzgârına kapılınan işte bu ayrılmadır (1979m, 820; 1983a, 374/375; Neumann 1988, 67).

2.4. Güvenlik Tertibatı

19. yüzyılda yönetimsellikteki değişikliklere gelmeden önce, şimdiye dek bahsettiğim konuların dâhili sistematiğine ve kuramsal önemine dair birkaç kelam etmem gerekli. Bunu yaptığımda, tartışmanın devamı için mühim olacak iki unsur ön plana çıkar: İlki, liberal yönetim sanatının kurduğu, özgürlük ve güvenlik arasındaki karmaşık ilişkidir. İkincisi, bu ilişkinin evvelki iktidar teknolojilerinden ayrılan yönleridir.

18. yüzyıl ortasında görünür olmaya başlayan yeni yönetim sanatı, devlet aklından farklı olarak, artık devletin kuvvetini artırmayı değil, özel olarak "ekonomik yönetimi" hedefler.

çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2015), *Biyopolitikanın Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniv. Yay. (ç.n.)].

Lâkin bu tarihsel kaymanın ardından gelen doğrudan devlet gücünün azalması değildir. Devletin müdahalelerine "doğal" sınırlar koymak önemlidir fakat bu sınırlar toplumsal olguların doğallığını da hesaba katmalıdır. Bu yüzden, bahsi geçen bu sınırlar negatif sınırlar değildir; esasen, şimdiye dek bilinmeyen, düzene sokma yöntemini içermek zorunda olmayan birtakım müdahale imkânlarını açık eden, daha ziyade, olguların doğallığıdır: "müdahale etmeme", "teşvik etme" ve "özendirme", düzene sokmaktan, yasalar koymaktan ve hükmetmekten daha önemli hale gelecektir (17.1.79 tarihli ders).

Daha az yönetme niceliksel bir olgu değildir; bilakis, iktidar mekanizmalarında köklü bir değişimi akla getirir. Liberal yönetim sanatının yükselişi, hem egemenlik hukukundan hem de disipline dayalı teknolojilerden farklılaşan yeni iktidar biçimlerinin tesisini ima eder. Bu yönetim sanatının görevi, "doğal" mekanizmaları kendi doğallıklarını sürdürebilecekleri şekilde, zarar vermeksizin çevrelemektir. Liberal özgürlüğün kurulumu, belirli bir özgürlük kullanımını temin etmesi beklenen ***güvenlik tertibatının*** ("dispositifs de sécurité") (1978o, 655) tesisinden ayrı düşünülemez.

2.4.1. Özgürlük ve Güvenlik

Birey ve bireysel haklar liberal düşünümün merkezinde durur ve liberal yönetim sanatı yalnızca özgürlüğün teminatı sayesinde faaliyet gösterir. Özgürlük yalnızca, iktidara meşru bir biçimde karşı durmak için (negatif) bireyler hukukunu temsil etmez. Hukuk veya adli kurumlar ve mekanizmalar ("rule of law" [*hukukun üstünlüğü*], hukuk devleti ve parlamentarizm gibi), kendilerine mutlakiyetçi devletin kanuni hüküm yetkisini sınırlandırma ve adli işlemlerin umumileşmesini sağlama görevleri atanan tarihsel araçlardır. Buna göre, özgürlük hu-

kuk ile özdeş değildir; hukuk, daha ziyade, liberal yönetiminin özgürlüğü sağlama almak için kullandığı vasıtadır.[45]

Bunun sonucu, tam tersine, özgürlüğün liberal yönetimin mutlak değerini temsil etmesi de değildir. Yönetimselliğin vazgeçilmez bir öğesini ve yönetim eyleminin (pozitif) esasını oluşturduğundan, daha ziyade, liberal özgürlük yönetim sanatının bir aracıdır. Aslında liberalizm, bundan böyle, diğer yönetim pratiklerinden farklı olarak özgürlüğü kenarda köşede bırakmaz; şu ya da bu özgürlüğe saygı duymakla kendini sınırlamaz, özgürlüğü "tüketir". Özgürlük, "ekonomik" bir yönetimin olmazsa olmazıdır, yönetim icrasının aracısı ve aracıdır; dolayısıyla ihlali, yalnızca hukuka gayrimeşru riayetsizlik değildir, aynı zamanda, nasıl yönetilmesi gerektiğine dair bilgisizliği de işaret eder (24.1.79 tarihli ders; Gordon 1991, 20).

Bu nedenle liberalizm, iktidarın uygulanma kipi bakımından diğer yönetim biçimlerinden ayrılır. Liberal yönetim teknolojisi öznelere doğrudan hükmetmeyi veya onları itaat ettirmeyi amaçlamaz; zira liberal yönetim biçiminin vazgeçilmez şartını oluşturan ve onun özgün iktidar icra biçimlerini şekillendiren, öznelerin etkinliği ve özgürlüğüdür. Önceki yönetim tekniklerinin aksine, liberal yönetim tekniklerinde zorlamaya ve baskıya başvurulmaz. Bilakis, bireylerin özgürlüğü önkoşuldur; yani bireylerin özgürlüğü liberal yönetime bir engel teşkil etmediği gibi, liberal yönetimin vazgeçilmez

---

[45] Foucault, hukuk ile liberalizm arasındaki bağın doğal ya da mantıksal değil tarihsel bir ilişki olduğunu düşünür: Demokrasi ve hukuk devleti, liberalizm ne kadar demokratik ise veya hukuki yapıya ne denli ihtiyaç duyuyorsa, o kadar liberaldir. Yasaların yaygınlığı ve yönetilenin katılımı, daha çok, "ekonomik" bir yönetimi göstermektedir (1979m, 822).

şartı ve ekonomik yönetimin temel bileşenidir de (17.1.79 tarihli ders).

Fakat öznelerin liberal özgürlüğü, koordinasyonun ve düzenlemenin amaçlanmadığı bir duruma karşılık gelmez. Tersine, özgürlük öğesi uzlaşmanın ve kontrolün gerekliliğini pekiştirir. Bireylerin eylemlerini liberal yönetimin amaçları doğrultusunda kullanabilmek için, öznelerin özgürlüğünü belirli bir şekle sokmak elzemdir. Liberalizm, ancak aynı anda net bir şekilde sınırlanmış özgürlük kullanımını uygulamaya koyabilmek şartıyla, özgürlüğü faaliyete geçirebilir. Bu yüzden, bu özgürlük biçimini tatbik etmesi için zorlama ve baskı aracına rağbet etmemelidir ve devlet üzerinde merkezi iktidar mekanizmaları kurmaktan da uzaklaşmalıdır.

Dolayısıyla liberal yönetimde söz konusu olan, yönetim pratiğinden azade var olan özgürlüklerin basitçe hukuki garanti altına alınmasından daha fazlasıdır. Liberalizm, daha ziyade, bireylerin özgür olabilecekleri koşulları örgütler. Liberalizmde özgürlük olgusal değildir; liberalizm onu "imal eder" ya da "üretir". Bu aynı özgürlük üretim sürecinde liberalizm, kendi yarattığı özgürlüğe gözdağı da verir. Liberal pratiğin kalbinde, özgürlük ve ona verilen süreğen gözdağı arasında sorunlu (ve paradoksal) bir ilişki de kök salar: Liberalizm özgürlüğü hâlihazırda "yapay olarak" ürettiğinden, onu sınırlandırma veya büsbütün ortadan kaldırmayı hep göze alır. Liberal yönetim sanatı, hem kırılgan hem de bitimsiz tehdit altındaki bir özgürlüğü, hep yeni müdahalelerin dayanağı olarak kullanır (24.1.79 tarihli ders; Senellart 1993, 297).[46]

[46] Foucault bu problemi rekabet ve tekelleşme ile örnekler: Ticaret özgürlüğü, sonucu bu özgürlüğün sınırlanması olabilecek olan bir tarafın diğer taraf üzerindeki üstünlüğünü engelleyen birtakım önlemlerin de alınma-

Ayrıca liberalizmin bir başka problemi de bireysel çıkarların peşine ne kadar düşüldüğünde kamu menfaatine zarar vereceğidir: Özgürlüğün "üretim bedeli" ne kadardır? Dolayısıyla, liberal özgürlük sınırsızca uygulanamaz; bir hesaplama ilkesine tabidir: *Güvenliğe.* Menfaatler mekaniğinin ve arzu dinamiğinin bireyler veya bütün açısından tehlike arz etmemesi için "güvelik mekanizmalarını" tesis etmek gereklidir. Güvenlik, liberalizmin hem ters yüzü hem de ön şartıdır. Özgürlük, ister güvenliğin bir kolu veya tam tersi, güvenlik özgürlüğün bir önkoşulu olarak görülsün, her durumda özgürlük ve güvenlik liberal yönetimselliğin iki kutbunu oluşturur:

> "Her tür doğal olgunun, ekonomik sürecin ve nüfusa ait süreçlerin güvenliğini temin etme işlevi olan güvenlik mekanizmalarının devreye sokulması....yönetimin rasyonelliğinin temel görevi olacaktır. Buna bağlı olarak özgürlük, yalnızca bir bireyler hukuku, egemenin suistimali ve ihlali karşısında meşru bir şekilde durmayı sağlayan bir iktidar olmaktan ibaret değildir; aynı zamanda, yönetimin rasyonelliğinin olmazsa olmaz bir öğesidir de" (5.4.79 tarihli ders, Gordon'dan alıntılandı: 1991, 19/20).

Egemenlik sisteminde, egemen ile öznesi arasında egemenin tebaasını korumasını zorunlu kılan birtakım hukuki ve ekonomik bağlılıkların varlığı söz konusuydu. Buna karşılık liberalizmde bireyin dışarıdan bir müdahaleyle korunmak durumunda olması mevzu bahis değildir; daha ziyade, özgürlüklerin üretiminde ve menfaatlerin peşinden gidilmesi yoluyla, bireyin ve bütünün mümkün olan en az tehlikeye maruz

---

sından sonra ve alınış şekline bağlı olarak tesis edilebilir (24.1.79 tarihli ders ile karşılaştırınız).

kalacağı güvence altına alınır. Özgürlük ve güvenlik arasındaki bu içsel ilişki, güvenlik probleminin yine aynı şekilde son derece mühim bir rol oynadığı polis devletiyle arasındaki farkı da vurgular. Polisin amacı, bireylerin arasındaki tüm iletişim ve mübadele süreçlerinin gözetlenmesi ve kontrol edilmesi üzerinden güvenliği sağlamaktı; imtiyazlı araçları, bireylerin disiplin altına alınması ve onların bir üretim aygıtına vakfettirmekti. Foucault'ya göre liberalizm, polisin evreninden uzakta bir yolu tercih eder: Nüfusa ait süreçlerin bütününün düzenlenmesi gerekliliğinden değil, bu süreçlerin otonom ve kaçınılmaz olarak geçirimsiz karakterinden yola çıkar.[47] Lâkin otonomi (fizyokratlarınkinden farklı olarak) doğal değildir; kendi kurallarını kendi koyup kendi kendini dengede tutmaz. Bilakis, her daim tehdit altında ve otonomisinin devamı için güvenlik mekanizmalarınca çevrelenmesi gereken yapay bir otonomidir (24.1.79 tarihli ders; Gordon 1991, 20).[48]

---

[47] Colin Gordon, liberal "ekonomik yönetim" düşüncesinin, "ekonomik" olduğu sürece polis devletinin öğelerini ödünç almaya izin verdiğine doğru bir şekilde vurgu yapar. Liberalizm, polisi devletini "iyi bir düzen" yaratma amacı bakımından değil, bu amaca giderken kullanılan araçlar bakımında eleştirir: kuşatıcı bir düzene sokma ve gözetim. Fakat bu yetersizlik ithamı, ahlâki-politik bir ithamdan çok teknik-ekonomiktir. Liberalizm amacı tanır ama tamamıyla başka bir araç kullanır: Düzenlileştirme yetkisi, (artık yeterliliği olmayan) devletten, toplumsal grupların ve bireysel öznelerin mikro seviyesine geçer. Dolayısıyla liberalizm, bir özgürlük rejimi lehine güvenlik fikrini yadsımaz; lakin "güvenlik politikasının yeniden kodlanması" söz konusudur (Gordon 1991, 25-27; ayrıca karşılaştırınız: 1978o, 653-655).

[48] Özgürlük ve güvenlik arsındaki ilişki daha da karmaşıktır. Liberalizm, sürekli tehdit altında olan ve bu tehditler nedeniyle güvenlik mekanizmalarının tesisine ihtiyaç duyan bir özgürlüğü tatbik etmez. Sonradan tehdit edilecek, ilksel bir özgürlük yoktur; aksine, tehdit özgürlüğün önkoşulu ve ayrılmaz bir parçasıdır. Liberalizm, yok olma tehlikesi altında olan tek bir özgürlüğü tanır; güvenlik, özgürlüğün bedeli değil, onun esasıdır. Bu-

Foucault'nun güvenlik mekanizmaları tartışması, *Hapishanenin Doğuşu*'nun ardından gelen çalışmalarının çok mühim kuramsal ilerlemelerinden biridir ve önceki incelemelerinin sonuçlarının yeniden değerlendirilebilmesini sağlamıştır. Özellikle iki noktanın burada altını çizmek elzemdir: Birincisi, hem egemen iktidarın "güvenlik mekanizmaları"ndan hem de disipline dayalı iktidardan farklılaşan bir iktidar kipliğinin varlığı söz konusudur. İkincisi, "güvenlik tertibatı" diğer iktidar mekanizmalarıyla tesadüfen bir araya gelmez, onların önemini değiştirmez veya onları toptan yok etmez; daha ziyade Foucault'nun hem "güvenlik mekanizmaları"na olan ilgisinde hem de diğer iktidar biçimlerini değerlendirmesinde bir kayma meydana gelir, bu da onun disiplin altına alma süreçlerini yorumlama biçiminde bir değişikliğe yol açar.

2.4.2. Egemenlik-Disiplin-Güvenlik

Güvenlik mekanizmalarını bir yanda hukuki mekanizmalardan, diğer yanda disipline dayalı mekanizmalardan ayıran nedir? Her şeyden önce *konu alanları* farklıdır: egemenliğin nesnesi bir bölgenin alan genişliği iken ve disiplin bireysel bedeni hedeflerken, yönetim "nüfusun bütününe" hitap eder (11.1.78 tarihli ders). Tek tek iktidar mekanizmaları arasındaki mühim ayrılıklar, esasen, sadece farklı *işleyiş kipleri*nde görünür hale gelir. Foucault bu işleyiş kiplerindeki farklılığı, orta-

---

na göre liberalizm tehdidi besler ve büyütür; o toplumun doğallığının bir parçasıdır. Gelip geçicilik, istikrarsızlık ve belirsizlik, liberal dünyanın karakteristik özellikleridir ve insan varoluşunun özgürlüğünün diğer yüzüdür. Esasen bunun bir sonucu da liberalizmin hiçbir zaman tam olarak sağlayamayacağından, güvenliğe her daim daha çok ihtiyaç duyacak olmasıdır. Dahası, güvenlik arayışı ve özgürlüğün tehdidi liberal yönetimselliğin yapı taşlarıdır (24.1.79 tarihli ders).

çağdan 18. yüzyıla dek bulaşıcı hastalıklarla ve salgınlarla uğraşma biçimlerindeki değişkenliklerle örnekler.[49]

Cüzzama, vebaya ve çiçek hastalığına tarihsel olarak verilen tepkiler, salgınların teşhisinde ve tedavisinde önemli değişikliklerin varlığına işaret eder. Egemen iktidar ortaçağda cüzzam hastalarını kentlerin dışına sürmüş ve cüzzamlı olanlar/cüzzamlı olmayanlar ayrımı üzerinden faaliyet göstermişken, disipline dayalı iktidar 16. yüzyıldan 18. yüzyıla değin süren veba salgınlarında farklı bir eylem biçimini tercih etmişti: Hastaları dışlamamış; kenti bölümlere ayırmış ve bu bulaşıcı hastalığın yayılmasının polis yasaklarıyla ve kurallarla "önüne geçmeye" çalışmıştı. Güvenlik teknolojisi ise 18. yüzyılda çiçek hastalığı salgınına yine başka bir şekilde yaklaşmıştı: Hastalık ile hastalığın bulaştığı kişi sayısı ve sakatlıklar, enfekte olanların yaşları, ölüm oranları ve benzeri verilere dayalı somut bilgiler yoluyla yüzleşmiştir.[50]

Çiçek salgını örneği, Foucault'nun disipline dayalı mekanizmalar ile güvenlik pratikleri arasındaki farkı vurgulamasına yardım eder. 18. yüzyılda çiçek hastalığına karşı geliştirilen aşı uygulamaları (patojenin vücuda zerk edilmesi yoluyla mücadele edilmesi) yerleşik tıbbi bilgide bir kopuş anlamına gelir ve tamamıyla yeni mefhumların oluşturulmasını gerektirir. Hastalık, artık ahlâki-hukuki mefhumlar çerçevesinde ele alınmaz; daha ziyade, doğal bir gerçeklik ve "vakaların" nüfus

---

[49] 11.1.78 ve 18.1.78 tarihli derslerde Foucault, ayrıca iki diğer uygulama alanını da göz önünde bulundurarak, egemenlik, disiplin ve güvenlik mekanizmalarının müdahale biçimlerindeki farklılaşmayı inceler: bu alanlar, şehir planlaması ve kıtlıklardır.

[50] Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, hukuki ve disipline dayalı mekanizmalarının birbirlerinden ayrıldığı noktaları belirtmek amacıyla cüzzamla ve vebayla farklı baş etme biçimlerini hâlihazırda karşılaştırmıştır. Bu noktada güvenlik mekanizmalarına değinilmemiştir (ayrıca karşılaştırınız: 1975a, 251-256).

üzerindeki istatistikî dağılımı olarak anlaşılır. Disipline dayalı mekanizmalar sadece hastalığa kanalize olmuşken ve enfekte olanları izole ederken, güvenlik tertibatları sağlıklılar ve hastalar arasında bir ayrım gözetmenin yanı sıra, buradan hareketle nüfusu bir bütün olarak ele alır ve "normal" bulaşmanın, ölüm oranlarının ve benzerlerinin bu süreklilik içerisindeki yerini saptar (11.1.78 tarihli ders/ 1982r, 2/3; 25.1.78 tarihli ders/ 1982r, 9; 1992,14-25).

Tıpkı kıtlıkta olduğu gibi hastalık da artık hukuki veya disipline dayalı kategoriler çerçevesinde anlaşılmaz ve onunla "tıbbi polis" yardımıyla baş edilmez; daha çok bir ampirik vaka olarak müzakere edilir. Buna göre güvenlik mekanizmaları, kıtlığı veya hastalığı engellemek için bir dizi düzene sokma önlemine başvurmaz. Tersine, olan şudur: Tıpkı 18. yüzyılın tıp uzmanları için olduğu gibi ekonomistler için de gerçeklik yadsınması gereken bir şey değildir artık; bilakis, engellenemeyendir ve engellenemediğinden dolayı da negatif etkilerinin önüne geçmek için meseleyi ele almaya evvela ondan başlanmalıdır, gerçeklik üzerinde çalışılmaya başlanmalıdır. Dolayısıyla, gıda krizine fiyat serbestîsiyle ve hastalığa patojenin vücuda zerk edilmesiyle cevap vermek görünüşte paradoksaldır (1992, 17).

Egemenlik, disiplin ve güvenlik tertibatlarının hastalığa gösterdikleri değişken teamüller, farklı *norm* veya normal kavramsallaştırmalarına işaret eder. Hukuki normlaştırma [*Normierung*] yasalar üzerinde çalışır, normlar kurar ve bu normların kodlanması işini üstlenir. Buna karşılık, Foucault disiplin ve hukuki iktidar modelinin eleştirisi üzerine çalışmasında, disipline dayalı tekniklerin boşluklarda ve hukuki normlaştırmanın mekanizmalarının karşısında nasıl otoritesini kabul ettirdiğini ve hukuku "kolonize ettiğini" gösterir (1977f, 94). Disiplin mekanizması, uygun olanlar ile olma-

yanlar arasında, normal ile normal olmayan arasında fark gözeten, hiyerarşik bir ayrıma yol açar. Disiplin teknolojisi ideal bir model şablonu ve onun işlemleştirilmesi ile çalışır; bu, bireyleri bu hedefe kanalize edecek ve uyumlulaştıracak tekniklere ve izleklere müracaat ettiği anlamına gelir. Norm burada ön plandadır; normalin ve anormalin birbirinden ayrılması ondan ileri gelir (25.1.78 tarihli ders/1982r, 8; 1992, 9-13).

Güvenlik teknolojisi ise disipline dayalı sistemin tam tersi bir rol üstlenir: Bu rol normdan kaynaklandığından, güvenlik sisteminin çıkış noktası, norm olarak işlev gören ve başka ayrışmalara da izin veren (ampirik olarak) normal olandır. Gerçekliği önceden tanımlanmış norma uyarlamak yerine, güvenlik teknolojisi gerçekliğin kendisini bir norm olarak alır: Sıklığın istatistikî dağılımı olarak, ortalama hastalık, doğum ve ölüm oranları ve benzerleri olarak. Disiplin her şeyi kurala bağlama eğiliminde ve gerçekliği değiştirmek için onunla mütemadiyen ona müdahale etmek durumundayken, "güvenlik tertibatı" bu gerçeklikten yola çıkar ve onunla beraber faaliyet göstermeyi dener. Güvenlik tertibatı, izin verilen ve yasaklanan arasında kesin sınırlar çizmez; çeşitlilikler yelpazesi içinde ideal bir ortalama belirler (25.1.78 tarihli ders/ 1982r, 8/1992, 14-25).

Egemenlik, disiplin ve güvenlik mekanizmalarının farklı işleyiş kiplerinin analitik farklılığı Foucault'yu kavramsal bir değişime götürür. Hukuki normun disipline dayalı normalleştirme ile karşı karşıya geldiği önceki çalışmalarının aksine, şu durumda Foucault özel olarak normalleştirmenin güvenlik mekanizmaları konusundan bahseder. Hukukun ve disiplinin ortak bir çıkış noktaları olduğunun farkına varır: Her ikisi de tanımlayıcı normalden değil, kural koyan normdan doğar. Böylelikle Foucault, şu durumda, hukuki *normu* disipline da-

yalı *normlaştırma* ("normation") ile aynı tarafa koyar ve güvenlik tekniklerinin *normalleştirilmesini* ("normalisation") bundan ayırır:

> "Norm, normalden önce geldiğinden ve disipline dayalı normalleştirme normdan doğup, ardından normal ve anormal şeklinde bir ayrıma vardığından, işte bu nedenle, disipline dayalı tekniklere istinaden bir normalleştirmeden çok bir 'normlaştırma'dan bahsetmeyi arzu ediyorum" (1992, 13, 25; 25.1.78 tarihli ders/1982r, 8-10).

Foucault "güvenlik tertibatı" çözümlemesinde, hukuki iktidar kavramının ve buradaki iktidar mefhumunun negatifliğinin eleştirisinin, disipline dayalı mekanizmalara da uygulanabilir olduğunu belirtir ki bu disipline dayalı mekanizmalar aracılığıyla Foucault, "iktidarın üretkenliğini" ortaya koymak istemiştir. Bu mekanizmalar normu başlangıç noktası belledi̇ğinden, disipline dayalı teknoloji hukukun negatif kodlarını bir tarafa ayırır. Bu sınırlandırmayı Foucault, toplumsal iktidar ilişkilerinin çözümlemesinde kullanmak üzere detaylı bir şekilde gözler önüne sermiştir. Foucault, modern toplumların normalleştirme eğilimlerinin bireylerin terbiye edilmesiyle ve norma uygun hale getirilmesiyle sınırlanamayacağını ifade eder. "Güvenlik tertibatı" ile karşılaştırdığında disiplin bu haliyle Foucault'ya bilhassa "naekonomik" ve "arkaik" (1992, 32) bir iktidar biçimi olarak görünür. Dolayısıyla iktidar çözümlemesi içinde disipline dayalı düzene sokma artık hukuki prensibin karşısında yer almaz. Yeni sınır çizgisi (pozitif) güvenlik mekanizmaları ile (negatif) "hukuki-disipline dayalı sistem" arasında devam eder (18.1.78 tarihli ders/1982r, 6).

Foucault, değişik iktidar mekanizmalarının çözümlemesel farklılığının yanına tarihsel ve politik tezler iliştirir. Politik tez, disiplin altına alma süreçlerinin günümüz liberal-kapitalist toplumlarının varlığı için önemini perspektifin içine dâhil etmektir. Foucault daha 70'li yılların başında toplumun giderek disiplin altına alındığını gözlemlemişti; şu durumda ise "genel iktidar ekonomisi" içerisinde hukuki mekanizmaların üstünlüğünün disipline dayalı mekanizmalardan geçerek güvenlik mekanizmalarına vardığı bir kaymadan söz eder. Bu değerlendirmeye göre bugün biz, bir hukuk devletinde veya disipline dayalı bir toplumda yaşamıyoruz; daha ziyade, hukuki ve disipline dayalı mekanizmaların giderek "güvenlik tertibatı" tarafından "kolonize edildiği" bir "güvenlik toplumu"nda yaşıyoruz (11.1.78 tarihli ders/1982r,3).[51]

---

[51] Foucault'nun 1978 ve 1979 yıllarında verdiği dersler, Avrupa'da radikal sol şiddetin doruk olduğu (*RAF, Brigadi Rossi, Action Directe*, ...) bir zamanın etkisi altında idi. Devletin terörizm denilen mesele ile uğraşısı, Foucault'nun güvenlik mekanizmaları tezinin genel perspektifine yansıtan kasıtsız bir örnek teşkil eder. Burada "Croissant vakası"nın özel bir önemi vardır. Almanya Federal Cumhuriyeti'nde suç örgütüne yardım etmekle suçlanan RAF destekçisi Klaus Croissant, 1977 sonbaharında Fransa'ya uçmuş ve orada siyasi sığınma talep etmişti. Bu esnada Federal Cumhuriyet, Fransız otoritelerinden Croissant'ın ülkesine geri iade edilmesini talep etmişti; iltica yasasına aykırı olsa da geri iade talebi yerine getirilmişti (Olayların detaylı tasviri için bkz. Eribon 1989, 371/372; Macey 1993, 392-396).

Foucault, pek çok söyleşide ve makalede "Croissant vakası"na değinmiştir. Croissant'ın lehine ve geri iadesinin karşısında taraf tutmuş olsa da Foucault, aynı zamanda, pek çok sol entelektüelin benimsediği, Batı Almanya'ın "faşistçe" davrandığı fikrine de karşı çıkmıştır. Bu etiket ona hem tarihsel hem de politik olarak tamamen isabetsiz görünmüştü. Ona göre Federal Cumhuriyet toplumu eski faşizmin veya toplumu yukarıdan

Fakat bu *tarihsel* dönüşüm sürecinde ne eski iktidar mekanizmalarının ilgası ne de yeni iktidar tekniklerinin öylece yer bulması söz konusu olmuştur. Gerçekleşen şey, daha çok, gerek iktidar mekanizmalarına gerek bu mekanizmaların birbirleriyle ilişkilerine temas eden bir tadilattır. Egemenlik koşullarını tümden azletmek yerine, yönetim sorunsalı bu koşulları daha fazla sorunsallaştırır ve disiplinlerin niteliklendirilmesini teşvik eder. İlk olarak, geleneksel dini veya doğa hukukuna dayalı açıklamaların sona erdirilmesiyle politik egemenliğin sınırlarının ve esaslarının daha ateşli bir şekilde sorgulanması sağlanır. Buna bağlı olarak, nasıl ve hangi araç ile yönetilmesi gerektiği mese-

---

aşağıya denetleyen başka bir "totaliter" rejimin yeni bir versiyonunu temsil etmiyordu. Bilakis Federal Cumhuriyet toplumu, yeni ve esasen daha kurnazca bir iktidar icra etme biçimiyle karakterize olan bir "güvenlik toplumu" idi (1977s, 386). Bu iktidar biçimine göre, farklı eylem biçimleri belirli sınırlar dâhilinde kabul edilir lakin güvensizlik ve kazalar, işsizlik, hastalık ve benzeri sosyal riskler azaltılır veya önlenir.

(İltica yasasına aykırı) geri iade kararı, Foucault'ya göre, bu "güvenlik toplumunun" diğer yüzünü göstermekteydi: Foucault, bir hukuk devletinden çok, hukuki dayanaklara ihtilafla ve hukuki dayanakların dışında güvenlik hesaplarının ifa edildiği bir "güvenlik devleti"nde (1977t, 390) yaşadığımızı düşünür. Bu güvenlik politikasının esası bir toplum sözleşmesi değil, devlet ile nüfus arasında imzalanan ve hukuken tanımlanmamış devlet müdahalesi imkânlarının ve sınırlarının çerçevesini çizen bir "güvenlik paktı"dır (1977t, 390). Güvenliği güvence altına alabilmek için devlet, hukuki çerçeveye ihtilafla ve onun dışında hareket edebilmelidir. Devletin suiistimalleri, hak ihlalleri ve karışıklıklar kaçınılmaz sapmalar veya ideal ile gerçeğin uyuşmaması değildir; bunlar, aksine, süreğen ve düzenli bir "hukuk devleti"nin varlığının esası ve garantisidir. Bu perspektifte bahsedilen güvensizlikler, tehditler ve benzerleri, gündelik ve sıradan bir kaygı düzeyi oluşturur. Buradan hareketle Foucault için "kaygı devleti", "hukuk devleti"nin diğer yüzüdür (1977c, 139/140; 1977q, 366/367; ayrıca bkz. 1977p; 1979a; Marksist "otoriter etatizm" devlet tartışmasındaki paralellikler için bkz. Poulantzas 1977, 185-228; Hirsch 1980; ayrıca bkz. Neumann 1954).

lesi ortaya çıkar. İkinci olarak nüfus yönetimi, yeni edinilen özgürlüğün karşıtı ve tümleyeni olarak faaliyet göstermek zorunda olan disiplinlerin daha gerekli hale geleceği titiz, kapsayıcı ve ilkeli bir idare gerektirir. Ayrıca "güvenlik toplumu", bir egemenlik toplumunun disiplin toplumunca ve onun da bir yönetimsellik toplumunca alt edilmiş olduğu bir tarihsel ilerlemenin son dönemini temsil etmez; daha ziyade, esas amacı nüfus olan ve temel mekanizmaları güvenlik tertibatı olan "egemenlik-disiplin-yönetimin idaresinden oluşan bir üçlünün ("gestion gouvernementale")" (1978o, 654; 11.1.78 tarihli ders/1982r, 2) varlığı mevzu bahistir.[52]

Tarihsel ve politik farklılığına rağmen, Foucault'nun kullanmayı tercih ettiği üç iktidar teknolojisinin şematik farklılaşması, kuramsal problemlerden azade değildir; zira bize bugün halen iki yüz yıldan beri değişmeden kalmış olan

---

[52] Gilles Deleuze bu farklılığı üç ayrı iktidar tekniği ile ele almış ve bunları bazı kısa metinlerde ve söyleşilerde geliştirmiştir. Foucault gibi o da egemenlik ve disiplin toplumları arasında bir ayrıma gider lakin İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan yeni toplum biçimi için başka bir isim kullanır: Kontrol toplumu ("la société de contrôle"). Bu toplumsal oluşumun biricikliği pek "alıkoyma" üzerinden değil de "aksine, bitimsiz kontroller ve aracısız iletişim üzerinden işlemesinden" kaynaklanır (Deleuze 1990b, 250). Kapatılan kurumların sürmekte olan krizi, esas itibarıyla, yeni müeyyideler ve kontrol mekanizmaları kuran yeni bir tahakküm rejiminin sinsice ve dağınık işleyen tahakkukudur. Bu mutasyon tek tek kurumlarda izlenebilir: Cezalandırma sisteminde, sözgelimi hükümlü belirli saatlerde evinde kalmaya zorlamak için elektronik kelepçelerden yararlanılması gibi alternatif çözümler aranır; eğitim sisteminde yaşam boyu tekâmül eğitimi [*Weiterbildung*] okulu, başarının sürekli sınavlarla kontrolünü ve benzerlerini ortadan kaldırır (Deleuze 1990b, 250-252; Deleuze 1990c). Deleuze'ün çözümlemesi ne yazık ki çok kabataslak ve betimleyicidir; zira iktidar teknolojilerinin politik ve ekonomik değişimlerle ilişkisi büyük oranda atlanmıştır.

18. yüzyıl liberal yönetimselliği şartları altında yaşadığımızı söyler (karşılaştırınız: 1978o, 656). Buna karşın Foucault kendi tarihsel çözümlemesinde, liberal yönetimin rasyonelliğinin 19. yüzyıl süresinde ciddi değişimden geçtiğini gösterir ve 18. yüzyıl erken liberal düşüncesi ile 20. yüzyılın neoliberal kavramsallaştırmaları arasındaki temel farklılıklara vurgu yapar. Tüm bu dönüşümler bir sonraki bölümün konusunu oluşturur.[53]

---

[53] Fakat ne var ki Foucault'nun betimlemesine rağmen yine de tarihsel somutlaştırma eksik kaldığından, egemenlik mekanizmalarının, disipline dayalı mekanizmaların ve güvenlik mekanizmalarının karşılaştırılması temel bir problem olarak kalır. "Güvenlik tertibatı" liberal güvenlik politikasının ayrılmaz bir parçası gibi görünür; lakin aynı zamanda bu tertibat – bir sonraki bölümde görüleceği üzere – özellikle erken liberal kavramsallaştırmaların eleştirisi olarak dile getirilmiş ve onların başarısızlığına gösterilen tepkiyi içeren öğeleri de kullanır. Bu yüzden, bu farklılaşmanın metodolojik-analitik ağırlığını gözümüzde çok büyütmemek, daha ziyade Foucault'nun iktidar sorunsalında daha başka boyutların göz önünde bulundurulacağına dair bir işaret olarak almak önemlidir.

Kuramsal anlamda daha doğru olan, üç ayrı iktidar teknolojisinden değil (ki bu teknolojiler hâlihazırda oluşturulmuştur ve üzerlerinde yalnızca ufak değişiklikler yapılabilir), bağımsız amaçları ve araçları olan farklı yönetim biçimlerinden (ki bunların sayısı üç bilinen biçimle sınırlı değildir) yola çıkmaktır: Bu durumda polis teknolojisi, diğerlerinin arasında bir yönetim biçimidir ve prensip olarak onların karşısında yer almaz (başka bir yönetim biçimi dışında: liberal yönetim). Yönetim, Foucault'nun metodolojik yaklaşımıyla genel olarak tutarlılık arz eden bu perspektifte, diğer ikisini mantıklı bir şekilde içeren kapsayıcı bir mefhumdur. Buna ikinci bir kavramsal açıklama eşlik eder: Foucault, yönetimsellik mefhumunu iki anlamda kullanır. İlk ve genel anlamıyla yönetim, bağımsız bir yönetim sanatının doğuşunu ve tarihsel olarak devlet aklı ile el ele giden "doğru" ya da "yeterli" yönetimin üzerine düşünümü tarifler. İkinci olarak ise Foucault, yönetimsellikten, oldukça mühim bir şekilde, liberal yönetimin doğuşuyla ve yönetimin konu alanını oluşturan bağımsız bir nesnenin kuruluşuyla birlikte söz eder: bu da toplumdur.

3. Toplumun Yönetimi: Toplumsalın İcadı

"Liberal kurumlar, ulaşıldıkları andan itibaren, liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz. Etkilerinin ne olduğu çok iyi biliniyor: güç istencinin altını oyuyorlar, dağı ve vadiyi aynı seviyeye düzleyip, ahlâk diye yüceltiyorlar bunu, küçük, korkak ve keyifli kılıyorlar —sürü hayvanıdır, onlarla her defasında zaferini kutlayan. Liberalizm: açıkçası
s ü r ü - h a y v a n ı - yapma ..."[*]

(Nietzsche 1967, Cilt 6, 139)[54]

18. yüzyılın erken liberalizmi otoriter (polis) devlet(in)in ve onun düzenleme savının karşısında yer almış ve düzenleyici gücü ekonomik öznenin ve burjuva toplumunun içine yerleştirmişti. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısında yönetim tekniklerinde mühim bir değişim gerçekleşir; bu değişimle devlet, büsbütün yeni bir anlam kazanır: Devlet artık taraflı ve potansiyel olarak despotik değil, aleni bir şekilde yansızdır ve toplumun ve ona ait çatışmaların üzerinde ve dışarısında konumlanır. Bu yeni yönetimsellikte devlet artık politik adaletsizlikler üretmez veya geleneksel sosyal yapıları muhafaza etmez; tersine, politik uzlaşmazlıkların çözümünün olmazsa olmaz bir parçasına ve toplumsal ilerlemenin garantörüne dönüşür. Yüzyıl sonunda devlet, toplumun yabancı bir cisim olarak

---

[*] Mustafa Tüzel çevirisidir. Bkz. Friederich Nietzsche (2010), *Putların Alacakaranlığı: Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay. (ç.n.).

[54] Bu Nietzsche alıntısını yapmama vesile olan Barry Hindess'e teşekkür ederim (Hindess 1993, 300).

görüp karşı durduğu bir şey değildir artık; bilakis, o toplumun devletine dönüşür: *Sosyal devlete.*[55]

Bu tarihsel dönüşüm, pek çok açıdan incelenmiştir: Sosyal ilişkilerin giderek hukuksallaştırılması eğilimi olarak, politik eşitlik ile ekonomik eşitsizlik arasındaki çelişkinin ürünü olarak veya işçi sınıfının ve ona ait örgütlenmelerin zaferi olarak. Burada adı anılan çalışmaların kuramsal özgünlüğü, bu açıklama varyasyonlarını "refah devletinin soybilimini" doğrular nitelikte yapmış olmaları ve "politik rasyonelliğin" (Donzelot 1984, 125, Almanca basımda: 112; Ewald 1987, 6) çözümlemesine yoğunlaşmalarıdır. Bu çalışmaların ortak noktaları, sosyal devlete vardıran tarihsel değişimlerin, 19. yüzyılda önem kazanan, erken liberal "sivil toplum" düşüncesinden belirgin şekilde ayrılan toplumun nesneleştirilmesindeki epistemolojik-politik bir kaymadan ayrılamayacağı düşüncesidir.

Liberal yazarlar toplumu, hep ekonomik ve politik tekilliğe atıfta bulunan, (gönüllü) bireylerden menkul bir birlik şeklinde algılamışlardır. Liberal yönetimselliğin referans nok-

---

[55] 1978 ve 1979 yıllarında verdiği derslerde Foucault, erken liberalizmin ardından günümüzün liberal yazarlarını ele alır. Foucault, metinlerin sadece az bir kısmında sistematik bir şekilde 19. yüzyıl yönetimselliğini incelediğinden, bundan böyle, öncelikle, öğrencilerinin ve dersleri tamamlayan ve derinleştiren seminerlere kısmen katılım göstermiş de olan birlikte çalışmış olduğu isimlerin çalışmalarına başvuracağım (karşılaştırınız: 1978z, 723; 1979m, 824/825).
Benim açıklamalarım özellikle Robert Castel, Daniel Defert, Jacques Donzelot, François Ewald ve Giovanna Procacci'nin katkılarını esas almaktadır. Bağımsız araştırma yaklaşımlarına sahip olmalarına rağmen bu isimler, yönetim çözümlemesi ve 19. yüzyıl süresince liberal yönetimselliğin değişiminin her yere nüfuz ettiği teşhisini paylaşır. Bunun yanında, yönetimsellik çözümlemesinde tek bir çalışmanın değil, çeşitli odak noktalarıyla birden fazla çalışmadan ibaret olan bir araştırma programının varlığının söz konusu olduğunu da ortaya koyarlar.

tası topluma değil, bireylere vurgu yapar. Bu kavramsallaştırmada sivil toplum, onu oluşturan parçaların toplamıyla özdeştir ve toplumsal olgular, her bir politik ve ekonomik özneden ayrı, eşsiz bir gerçeklik tesis etmezler; toplumsal olgular ve özneler aynı seviyede konumlanırlar ve birbirinden ayrı iki düzlem oluşturmazlar. Toplum bir özne değil, tekil ekonomik menfaatlerin ve politik tercihlerin çokluğu ve çeşitliliği yoluyla üretilen bir nesnedir (karşılaştırınız: Ewald 1986a, 85).

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "toplum", bireyler yığınına atıfta bulunmayı olanaksız kılarak kendi ağırlığını kazanır. Aleni bir biçimde bağımsız bir özneye, tekil öznelerin toplamından başka şeye dönüşür ve artık varlığı bu toplamdan türetilemez. Bu an itibariyle "toplum", özel nitelikleri ve hem ekonomik hem de politik ilişkilerden farklılaşan hususiyetleriyle, otonom bir ilişkiler alanını belirtir. "Toplumun özel bir örgütlenme biçimi" (Donzelot 1984, 72) veya "yeni bir politik rasyonellik" (Ewald 1987, 6) kurulur: *Toplumsal.*

Yazarlar bu değişimin en mühim nedenini sosyal güvenliğin liberal politikasının tamamen yeniden düzenlenmesi ve devletin merkezi bir rol üstlendiği yeni bir güvenlik sisteminin kurulması olarak görür. Kitlesel yoksulluğun ve örgütlü işçi hareketinin eşzamanlı doğuşu, bireye ve onun vatandaşlık hakları etrafında toplanan liberal güvenlik mekanizmalarının yetersizliğinin görünür hale gelmesini sağlar. Buna ilaveten, liberalizmin etkin bir şekilde tatbik ettiği politika ve ekonomi ayrımı, ekonomik eşitsizlik ile politik eşitliğin çatışmalı biraradalığı da göz önünde bulundurulduğunda, giderek bir probleme dönüşür. 19. Yüzyıl, liberal güvenlik sisteminin

cevaplamakta aciz kaldığı, ne ekonomik ne de politik niteliği olan bir sorunla karşı karşıya kalır: *Sosyal mesele* ile.[56]

3.1. Yoksulluğun Yönetimi – Sosyal Mesele

Deliliğin Tarihi'nde Foucault, hastaların, bakıma muhtaçların, delilerin ve işsizlerin bir araya kapatıldığı "Hôpital General"in kuruluşunu anlatır. Bu genelleşmiş kapatma pratiği, 18. yüzyılda giderek irrasyonel bulunmaya başlandı. Bu zamandan sonra ekonomik yoksulluk, özel bir prosedürü gerektiren, ayrı bir kategori olarak algılandı. Bu yoksulluk biçiminin istisnai durumu, ekonomik yoksulların geri kalan diğer yoksulluk biçimlerinden ayrılmasını içermekteydi. 18. yüzyıla dek yok-

---

[56] Burada bahsi geçen çözümlemenin referans noktası esasen 19. yüzyıl Fransız (sosyal) tarihi olsa da, problemin kendisi geneldir. Yoksulluk sorunsalının ve "toplumun keşfinin" birlikteliğini iktisat tarihçisi Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm* isimli çalışmasında Büyük Britanya özelinde anlatmıştı: "Muhtaç durumdaki insan tipi, o zamandan beri neredeyse unuttuğumuz bu tip tarihin en çarpıcı olayları kadar güçlü bir iz bırakmış olan bir tartışmaya hâkim olmuştu. Fransız Devrimi'ni Voltaire ve Diderot, Quesnay ve Rousseau'nun düşüncesine borçlu olduğumuz gibi, Yoksullar Yasası tartışması, Fransız Devrimi'yle birlikte ondokuzuncu yüzyıl uygarlığının manevi babalığını paylaşan Bentham ve Burke, Godwin ve Malthas, Ricardo ve Marx, Robert Owen ve John Stuart Mill, Darwin ve Spencer'ın düşüncelerini biçimlendirdi [...] sonunda Yoksullar Yasası Reformunun önündeki engelleri kaldırdığı devrim, insanların gözlerini kendi toplumsal varlıklarına çevirmişti, sanki onu ilk kez görüyorlarmışçasına. Daha önce varlığından habersiz yaşanan bir dünya, karmaşık bir toplumu yöneten yasaların dünyası, gözler önüne serilmişti. Toplumun bu yeni ve özel anlamda ortaya çıkışı ekonomi alanında yer almıştı, ama olay evrenseldi" (Polanyi 1978, 122, 113-181) [Ayşe Buğra çevirisidir. Bkz. Karl Polanyi (2000) *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, İstanbul: İletişim. (ç.n.)].
Almanya'da "sosyal mesele" ile sosyal devletin gelişimi arasındaki ilişkiye dair kısa bir tasvir için bkz. Grimm 1987, özellikle 138-161.

sulların bakımını karakterize eden ayrıcalıkların karma yöntemi ve çokbiçimliliği zaman içerisinde terk edildi.

Yerine, geleneksel hayırseverlik ve yoksul yardımı biçimlerini ekonomik savurganlıkları ve teknik verimsizlikleri bakımından eleştiren bir (liberal) rasyonellik getirildi. Rasyonelliğe uygun olmadığı düşünülen bu iki nitelik yoluyla genelleşmiş bir yoksul yardımına akıtılan önemli bir miktara göz dikilmişti. Bu büyük miktar para, üretim döngüsünün dışında kalmasının ve bu yüzden "ekonomik olarak" etkin bir şekilde kullanılamaz olmasının yanında bu yolla yoksulluğu yok etmemekteydi de; bilakis, güç devri [*Leistungstransfer*] yoluyla yoksulluğun giderek artmasına vesile olmaktaydı. Liberal rasyonellik bu negatif mekanizmayı çatlatmaya uğraşırken, yoksulluk ile emek arasında (pozitif) bir ilişki formüle eder ve yoksulluğun sürekliliğinde bir kırılma gerçekleştirir: "Yoksul hasta" figürü kaybolur ve iyi ve kötü yoksullar, gönüllü aylaklar ve gönülsüz işsizler ve benzerleri arasında bir dizi farklılaşmaya olanak sağlar. Bu faaliyetin amacı, yoksulluk meselesini emek alanında yeniden yapılandırılırken, "gerçek" yoksul ile "sahte" yoksulun birbirinden ayırt edilmesine izin verecek bir yoksulluk ayrıştırmasıydı (1976b, 15/16).

Giovanna Procacci çalışmasında, liberal yönetimin bu mesele yerine başka bir meseleyi koymadığını veya yoksulluğun daha farklı tasavvur edilmesi için bir perspektif değişimini devreye sokmadığını; hatta daha verimli veya "daha ekonomik" prosedürlerle geleneksel sadaka ve bakım pratiklerini kökünden sökmeye ya da yoksulluğun eski sorunları için yeni bir ele alma yöntemi önermeye de pek az başvurduğunu vurgulamıştır. Liberal düşünümün esas aldığı şey, problemin ne anlaşılması ne de ele alınış yöntemidir; problemin kendisidir. Yoksulluk ile çeşitli biçimlerde ve yoğunluklarda hep mücadele edilir; farklı şekillerde kavranmaya ve ele alınmaya çalışılır; yalnızca

liberal yönetim bağlamında serbest bir emek piyasasının bileşenleriyle ve herkese eşit hak garantisiyle birlikte bir probleme dönüşür. Korporatist-feodal engellerin bertaraf edilmesiyle, (piyasa) serbestîsinin kurumsallaştırılmasıyla ve hukuk önünde eşitlik fikri ile yoksulluk artık geleneksel patriarkal paternalist ve/veya baskıcı dışlamacı pratiklerle ele alınamaz. Tersine: Yoksullar ilkesel olarak eşitler arasında daha eşit hale gelir. Yalnızca, piyasanın zorlamalarını genel hukuki bir mevzuatla bir araya getiren ve ekonomik özgürlük ile politik egemenlik arasındaki gerilimli ilişkiyi düzenleyebilen bir yönetim pratiği içerisinde yoksulluk bir probleme dönüşür (Procacci 1987, 13; Procacci 1993, 20/21; Procacci 1994, 208/209).[57]

3.1.1. Hukuk ve Ahlâk

François Ewald, liberal hukuk politikasına dair çözümlemesinde, sosyal eşitsizlik probleminin liberal düşüncenin "kör noktasını" temsil etmediğini ortaya koyar. Tersine, eşit bir toplumdaki eşitsizliğin sebeplerinin ve sonuçlarının araştırılması liberal düşünümün merkezinde durur. Dolayısıyla liberalizmde dikkate değer olan şey yoksulluk temasının

---

[57] "On dokuzuncu yüzyılın büyük sorununun, en azından Avrupa' da, yoksulluk ve sefalet olduğunu sanıyorum. On dokuzuncu yüzyıl başında çok sayıda düşünür ve filozofun karşısına çıkan önemli soru şuydu: Nasıl oluyor da, göz kamaştırıcı sonuçları bütün Batı'da görülmeye başlanan bu zenginlik üretimine, mutlak veya görece yoksulluk (bu da başka bir sorudur), bizatihi bu zenginliği üretenlerin yoksullaşması eşlik edebiliyor?" (1978j, 536) [Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)]. Çok basitleştirerek söylenirse: François Ewald çalışmasında bu problemi özellikle "hukuki aklın" değişimi üzerinden ele alırken, Giovanna Procacci daha çok ekonomi politik (ve onun sosyal ekonomi yoluyla eleştirisi) dâhilinde düşünmeyi tercih etmiş ve Jacques Donzelot ise problemin politik-anayasa hukukuyla ilgili boyutuna odaklanmıştır.

yokluğu veya bu temaya dair kayıtsızlık değildir; tersine, liberalizmin yoksulluk ile uğraşısına gösterdiği dikkat ve verdiği önemdir. Liberal düşünce sosyal eşitsizlikler olgusuna karşı ilgisiz olamaz: Bu eşitsizlikler, mühim bir sosyal işlevi yerine getirir. Esasen, liberalizme yabancı değil, bilakis onun sosyal dünyasının olmazsa olmaz parçasıdırlar. Sosyal eşitsizlikler, sosyal farklılıklar üzerinden belirlenen burjuva toplumunu oluşturur ve toplumsalın doğallığını ve toplumun mutlak surette mümkünlüğünü simgeler; kusurlu bir toplumun sonucu değil, onun gündelik gidişatının gerekli ve ayrılmaz bir öğesidir:

> "Eşitsizlikler, doğaldır, kaçınılmazdır ve azaltılamazdır: Eşitsizlikler, çeşitliliğin ve başkalığın düzeni olan yaratım düzeninin bir parçasını oluşturur; her biri sosyal ilerleme için gerekli olan faziletlerin ve kabahatlerin ödülleri ve cezalarıdırlar; nihayetinde kaderin yapıtaşıdırlar: Sosyal uyumun kökeni olarak toplumun ilksel varlığında hazır bulunurlar. Engellenememekle kalmazlar, hiç de sonsuzluğa sevkedilmek istenmezler: varoluşları korunmaya değer bir çeşit politik mülktür. Eşitsizliklerin mevcudiyetinde hem liberal yönetim sanatının olasılığıdırlar hem de onlara ihtiyaç duyulur" (Ewald 1986a, 89).

Sivil toplumun tekil etkileşimler toplamı olarak bu şekilde kavramsallaştırması, liberal rasyonelliğin her türden bireysel iradeyi aşan sosyal sistem düşüncesini reddetmesini mümkün hale getirmişti. Liberalizmin politik "başarısı", sosyal nedensellik üzerine kurulu her türden düşünceyi reddetmesindedir: Bir taraftaki zenginlik ile diğer taraftaki yoksulluk arasında, ilişkilerini gereklilik prensibine göre düzenleyen sosyal bir bağ yoktur. Eşitsizliğin sebebi ve kökeni üretken bir

sistemde değil; yalnızca özgürlüğün bireysel olarak başka bir şekilde kullanımındadır. Liberalizm, toplumun içine işleyen temel karşıtlığa dair her türden düşüncenin yerine özgürlüklerin sürekliliği fikrini koyar. Buna göre, liberal düşünümün merkezinde bireysel iradenin özgürlüğü ve sorumluluk prensibi vardır. Liberal mesele sosyal eşitsizliklerin ıslahından değil, iradenin eşgüdümünden ve özgürlüklerin biraradalığından menkuldür.

Ewald, liberal sosyal dünyayı hem doğal hem de adil bir dünya olarak takdim eder. Doğal ve sosyal eşitlik arasında bir fark, düzeltici önlemlerin yardımını gerektirecek bir seviye ayrımı yoktur; toplumun doğaya müdahalesinin bir zemini yoktur. Dolayısıyla, toplumsal ilişkilere yapılan her düzeltici müdahale, toplumsal mekanizmaların kendi kendini denetlemesine [*Selbststeuerung*] ters bir şekilde etki etmekle kalmaz, eşitlik prensibiyle de çelişir. Sadece tek nedenle toplumsal ilişkilerin doğal işleyişine müdahale edilebilir (ve edilmelidir de): Doğallıkları tehlike altındaysa. Şayet özgürlük toplumun doğallığını işaret eden evrensel prensibi ifade ediyorsa; diğer özgürlükleri sınırlayan bir özgürlük adil olmayacaktır. Buna göre, özgürlüklerin bir arada varoluşu hem hukukun ölçütü hem de sınırlılığıdır. Liberal perspektifte hukuk bir zorlama değildir; tersine, zorlamanın eleştirmeni rolünü üstlenir. Bununla ilintili olarak hukukun ister istemez negatif bir karakteri vardır; zira özgürlükten türetilir ve özgürlüğe uyumlu kalır: Hukuki araçlar vasıtasıyla birini bir şey yapmaya zorlamak mümkün değildir; bunu yapmaya çalışan kişi engellenir. O halde adil olmayan bir şekilde özgürlüğü kısıtlayan şeye köstek olduğunda, zorlama hukuki

bir doğadır: Hukuk, şeyleri yoluna koyar, onları onarır ama düzeltmez (Ewald 1986a, 68-79).[58]

Liberalizm, sosyal ilişkileri hukuk üzerinden değil ahlâk üzerinden düzenler. Liberal sosyal dünya, doğası gereği, özgürlüklerin biraradalığıyla nitelenen adil bir dünya olduğundan, her türden eşitsizlik özgürlüğün (yanlış) kullanımını akla getirmelidir. İradenin genel özgürlüğünün karşıtı, her etkinliği eleştirel bir yargılamadan geçiren sürekli bir ahlâki değerlendirmeyle bulunur: Liberal dünyaya göre sadece fail vardır, kurban yoktur. Yoksulluğun nedenleri ahlâken hatalı bir davranışta bulunur; yoksulluk bireysel istencin ve öznel temayüllerin sonucudur. Bu bakış açısı, vakaların nedenselliğine dair belirli bir yaklaşım biçimini tariflemekle kalmaz, pozitif bir program da formüle eder: Yoksulluk toplumun (kusurlu) yapısında değil de zayıf bir kişilik yapısında aranırsa, o zaman yoksulluğun ilgası ancak keskin bir ahlâklılaştırmadan, istencin dönüştürülmesinden ve davranışların değiştirilmesinden geçer. Dolayısıyla ahlâki yargılama, hem bir teşhis aracı hem de bir sağaltım önerisi olarak işlev görür; sorunu tanımlar ve ideal çözüm yolunu içerir.

Ewald'e göre bu ahlâklılaştırma stratejisi içerisindeki bireysel mesuliyet kavramı mühim bir rol oynar hale gelir.[59]

---

[58] "Kant'ın formülü, hukukun baskı uygulamasına kendini kaptırdığı gibi anlaşılmamalıdır; Kant'ın söylediğinde, daha ziyade, hukuk bu yetkinliğin eleştirisi rolünü üstlenir. Hukuki araçlarla birine bir şey yaptırmak için baskı yapılamaz; bu yolla birinin bir şey yapması engellenemez. Baskı, ancak adil olmayan bir şekilde özgürlüğü engelleyen şeyi engellediğinde hukuki bir doğa haline gelir [...]. Hukuki zorlama hiçbir biçimde birincil ve doğrudan değildir; bilakis, tabiri caizse, reflekse dayalıdır; reaksiyonun düzenine aittir, aksiyonun değil; bir öz savunmadır" (Ewald 1986a, 77).

[59] "Yükümlülük prensibi, sosyal yaşamı uyum modelinin bakış açısından görmeyi sağlar [...].Liberal uyum düşüncesi ahlâkın hukukla, hukukun

Hem nesnelleştirme ilkesini hem de yargılama kuralını tahsis eder: Herkes kendi yaşamından mesuldür. Hukuk ile ahlâk arasındaki akışkan ilişkiyi güvence altına alırken, birleştirici bir kusurluluk kipini tedarik eder ve öznel yanlış davranışları aşan her türden sosyal nedensellik düşüncesini gizler. Liberal rasyonelliğe göre yoksulluk, kapitalist örgütlenmeye dayalı ekonominin makul işleyişine yerleşik sosyal bir hastalık değildir; ahlâki bir temayül ve bireysel bir davranış şeklidir. Dolayısıyla, onunla mücadele edilirken toplumsal mekanizmaların yeniden örgütlenmesine yoğunlaşılamaz; daha ziyade bu durumun varlık nedeni olan bireysel istence (veya isteksizliğe) odaklanılmalıdır; bu istenç dönüştürülmedikçe her daim aynı eğilimi gösterecektir. Yoksulluk nesnel bir gerçekliğin neticesi değil, öznel bir iradenin (veya iradesizliğin) ürünü ve göstergesidir. Yoksulluk durumunun mesuliyeti, nihayetinde, yoksulun kendisinindir; yoksulluk bireysel bir sorumluluktur, sosyal değildir; sosyal bir sorumluluk olarak bireysel bir sorumluluktur (Ewald 1986a, 79-88).

Ahlâklılaşma mecburiyeti esasen yalnızca mülksüzleri kapsamaz, mülk sahiplerine de uygulanır. Yoksulluğun keskin bir şekilde bireylere isnat edilmesi, zenginler cephesindeki ahlâki yükümlülük ilkesiyle uyum halindedir. Aslına bakılırsa liberalizm, sosyal güvenliğin liberal politikasının olmazsa olmazı olan çeşitli bakım ve hayırseverlik pratikleri aracılığıyla kendini gösterir. Bu yüzden liberalizm, ne zenginin yoksula

---

ekonomiyle ahenk içinde olduğunu, bu alanların her birinin esas prensiplerinin birbirleriyle çelişmek yerine birbirlerine başvurduklarını ve karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirdiklerini söyler. Hata kavramının görevi bu ahengi üretmektir. Bu kavram, hem ekonomik hem hukuki, politik açıdan ve ahlâki değer açısından evrenseldir. Bir arabuluculuk mekanizmasıdır: Ekonomik bir davranışın hem ahlâklı olmasını hem de hukuki bir müeyyidenin vicdan ile örtüşebilmesini sağlar" (Ewald 1986a, 81).

karşı sosyal yükümlülükleri olduğu fikrini terk eder ne de hayırseverlik pratiklerinin gerekliliğini inkâr eder. Farklılık, bu yükümlülüğün yerine getirilme biçimindedir. Liberalizme göre bu, yalnızca ahlâki veya gönüllü bir zorunluluktur, hukuki ve bağlayıcı olamaz. Liberalizmin reddettiği şey, zenginin yoksula karşı sosyal yükümlülüğü olan "yardım etme özgürlüğü" düşüncesinden çok yardım etme pratiklerinin kendisidir (Ewald 1986a, 89-102).

Bu farklılaşma, önemsiz gibi görünse de önemlidir; liberalizm için karakteristik olan ve onun işleyişi için esas teşkil eden, hukuk ile ahlâk arasındaki keskin ayrışmanın sonucudur çünkü. Liberaller için sivil toplum, politik toplumdan önce vardır ve onunla özdeş değildir. Pozitif hukuk yalnızca doğa hukuku prensiplerini benimser ve bu prensiplere büyük bir üstünlük bahşeder. Hukuk, insan elinden çıkma yapay bir ürün değildir; yalnızca doğaya ait ahlâkın esaslarını izler ve onlara sarih ve kodlanmış bir biçim verir. Ahlâk olmaksızın hukuk olmaz; bilakis ahlâk hukuku tesis eder. Liberalizm, sadece sosyal yükümlülükleri hukuki yaptırıma tabi kılmaz. Hukuk yalnızca özgürlüklerin biraradalığını muhafaza etme işlevine sahip olduğundan, liberal akıl sadece bir sosyal yükümlülüğü hukuki yaptırımın nesnesi yapabilir: Bu da başkalarının özgürlüklerinin kısıtlanmamasıdır. Diğer tüm yükümlülükleri hukukun negatifliğinden çıkarmalı ve ahlâkın pozitif alanına sürgün etmelidir: "Liberal bakış açısından iyilik etme hakkı bir *contradictio in terminisi* [çelişkili ifade (ç.n.)] temsil eder" (Ewald 1986a, 69, 65-69).

Hukuk ile ahlâk arasındaki "liberal sınır çizgisi" (Ewald 1986a, 68), bir tarafta haklarla ve diğer tarafta bu haklara karşılık gelen yaptırımlarla çelişen yasal hak talebi yerine, ekonomik menfaatlerin ayırdığı herkesi birbiriyle birleştiren gönüllü bir ahlâki bağ koyar. Liberal hayırseverlik pratikleri, şu

durumda, hukuki yaptırım ile değil, aynı zamanda politik açıdan epey hayati olan toplumsallaşma işlevini de yerine getiren ahlâki bir zorunluluktan beslenir. Hayırseverlik pratikleri zenginler ile fakirler, verenler ile alanlar arasında bir sosyal bağ yaratır ve çatışmalı ilişkilerin yerine karşılıklı bir bağ koyar. Hukuken tanınmamanın bir başka anlamı daha vardır: Yoksulluk ahlâki bir temayül ise, hayırseverlik pratikleri kurumsal olarak tayin edilmemelidir, kendi kendilerini feshedebilme ilkesini barındırmaları gerekir; bu eylemler başarıyı garanti edemezler, aksine ihtiyacın önüne geçmeleri gerekir. Başka bir biçimde söylersek: Hayırseverlik pratikleri, yoksulları hukuk önünde tekrardan birer özneye dönüştürecek bir hak olamaz (Ewald 1986a, 89-102).

3.1.2. Emek ve Yoksulluk

Davranışların yükümlülük ana kategorisi üzerinden liberal anlamda nesnelleştirilmesinin mühim bir epistemolojik varsayımı vardır: Çalışma ve yoksulluk arasında yakın pratik bir bağın bulunması. Yoksulluğun zoraki bir şekilde bireye atfedilmesi, yoksulluğun emeğin içinde gömülü olduğunu savlayan iktisadi doktrinle sıkı sıkıya bağlantılıdır: Şayet bireyin yanlış davranışı kendi başına yoksulluğun varlığından sorumluysa, o zaman tersi bir hamleyle, çalışma istenci yoksulluğun içinden muhakkak dışarıya çıkarılmalıdır. Ahlâklılaştırma stratejisi, ancak yoksulluk ile çalışma arasında negatif bir bağ kurduğunda başarılı bir şekilde işler.

Giovanna Procacci ve Jacques Donzelot, çalışmalarında bu kavramın tarihi başarısızlığına vurgu yapar. Liberalliğin yoksullukla iştigalinin niteliği, merkezi bir paradokstu: Liberalizm, yoksulluğu bitirme niyetini beyan ettiği gibi, varlığını tanımalıdır da. Yoksulluk, sözüm ona amacı yoksulluğun yok

olması olan ahlâki ve ekonomik ilerlemenin hem esası hem de itici gücüdür (Procacci 1978, 154/155).[60]

Liberal perspektifte yoksulluk, bir taraftan, çalışma isteğinin yokluğundan başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak yoksulluğun yaşam üzerinde bir hak talebi olamaz; aksine, yoksul halk tabakasının yaşam standardını artırmayı hedefleyen sosyal politikayı anlaşılmaz kılar; çünkü yoksulu yoksulluğu sona erdirmek için yapması gerekenden alıkoyar: çalışmaktan. Sabit bir sosyal politika, esasen, ekonomik olarak yanlış olmasının yanında ahlâki de değildir; zira yoksulluğu yok etmek yerine, yoksulları bir bağımlılık durumunda tutar.

Diğer taraftan, yoksulluk öylece ortadan kalkamaz; çünkü liberal yönetimde olmazsa olmaz bir işlevi yerine getirir ve mühim bir ekonomik ve ahlâki anlama sahiptir:

Yoksulluk *ekonomik açıdan* gereklidir. Ekonomik hesaplamaların ötesinde bir alanı tariflemez artık; kendisi üretici çemberin içine yerleşir. "Gerçek" ve "sahte" yoksulluğu birbirinden ayıran muhtelif farklılıklar, ucuz iş gücünün sürekliliğini garanti altına almak için çalışabilme becerisi olan yoksulları emek piyasasına entegre etmeye izin verir. Yoksulluk, dolaysız anlamıyla, halen ekonomiktir: "Ulusların Zenginliği"nin karşıtı ve esasıdır, ekonomik zenginliğin ön şartı ve vektörüdür. Yoksulluk, dindirilmemiş veya hiç bilinmeyen ihtiyaçların alanını betimler ve sınırsız bir piyasanın sembolüdür.

---

[60] François Ewald, ikinci bir paradoksa daha işaret eder; buna göre, liberalizm bir yanda yardım ve destek pratiklerinin olmazsa olmazlığını tanır ve onları liberal güvenlik politikasının önemli bir parçası haline getirir. Öte taraftan, bu pratikleri (hukuken) yerleştirmekten kaçınmalıdır da; bu pratikleri gönüllülük prensibi uyarınca örgütler ve nihayetinde yok olmalarını sağlayacak bir hedefe yönlendirir: "Liberalizmin gerçek paradoksu, özgürlüğü nesnelleştirmesinden ötürü, çoğu kez kendini korumak için kullanmaya ihtiyaç duyacağı her araçtan yoksun olmasıdır" (Ewald 1986a, 102, 93).

Yoksulluk *ahlâken* de çok önemlidir: Bir "özgürlük pedagojisi" rolü oynar ve özgürlüğün hatalı kullanımının nelere mal olacağını gözler önüne serer. Yoksulluk, ahlâken suçlu oluşun damgasıdır ve onun tehditkâr varlığı, bireylerin enerjisini iyi yönde harekete geçirmek için elzemdir. Dolayısıyla yoksulluk, sadece mühim bir ekonomik işleve sahip olmakla kalmaz, ahlâki mükemmeliyetin de itici gücü olma sıfatıyla hareket eder (Procacci 1993, 41-64).

Yoksulluğa yönelen liberal dikkat, liberal sorunsalda çalışmanın stratejik öneminden ayrı tutulamaz. Emek, yoksulluk ile kurulan negatif bağı muhafaza etmekle kalmaz, ayrıca zenginlikle kurucu bir ilişkiye de sahiptir ve her ikisi arasında bağlayıcı bir işlevi vardır. Emek, yoksulluk meselesinin çözümünü gerçekleştirecek sihirli değnektir. Emek ve zenginlik, sürekli işleyen bir döngüde birleştirilmişlerdir; birbirilerine başvurur ve birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirirler. Bu keşfin ışığında yoksulluk sorununun çözümü, serbest emek piyasasına erişime engel teşkil eden her şeyi bertaraf etmek, böylelikle, yoksul halkın üretim çemberine katılımını ve ilkesel olarak her toplum üyesinin birer mülk sahibine dönüştürülmesini sağlamak olarak görülmüştü (Procacci 1993, 117-131).

Emeğin mucizesine olan bu türden bir güvenin, 19. yüzyıl zaman zarfında artık mümkün olmadığı ortaya çıkar. Liberalizmin yoksulluğu emeğin içerisinde eritme sözü yerine getirilmemiştir. Kapitalist-endüstriyel ekonomi ve serbest emek piyasası kurumu eski yoksulluk biçimlerini soğurmakla kalmamış; yeni, o zamana dek karşılaşılmamış yoksullaşma biçimleri yaratmıştı. Bu yeni yoksullaşma biçimleri, yoğunluk, boyut ve yaygınlık bakımından bilinen bütün diğer yoksulluk biçimlerinden farklıydı. Kitlelere yayılmış "(yapısallaşmış) fakirlik" [*Pauperismus*], bireysel bir kader olarak yoksulluğun yerini almıştı. Emek ondan bekleneni karşılayamamış, genel-

leşmiş bir düzen prensibi olarak işlemiyor; daha çok bir düzensizlik faktörüne dönüşüyordu. Yoksulluk meselesini çözümlemek yerine yoksulluk ile emeğin liberal bileşimi bir meseleye dönüşmüştü.[61]

Aslında bu mesele, usulen eşitlik ile esasen eşitsizlik arasında bir bozulma, hukuk ile gerçeklik arasında bir farklılaşma değildi sadece. Zorluk, yoksulların eşitsizliğinden çok eşitliğinden kaynaklanmaktaydı. Liberal rejimin ekonomik ve politik düzeni, yoksullardan eski himaye sisteminden kopamayan veya bu sistemi dışlayamayan yeni bir çeşit özne yaratmıştı. Ahlâken ve hukuken bağımsız öznelere, ne patriarkal ne de baskıcı araçlarla yaklaşılabildi; bilakis, eşitler arasında eşit fakirlerdi bunlar. Politik ve hukuki eşitlik ile ekonomik eşitsizliğin bu çakışma hali, ancak ekonomik eşitsizlik eşitlik ilkesi temel alınarak bireysel davranışların sonucu olarak yorumlandığında faaliyet gösterebildi (Procacci 1992, 65-101; Procacci 1994, 210/211).

Lâkin bu eşitleme, kitleye yayılan sefalet dolayısıyla hep başarısız oldu. Liberal kuram yoksulluk ile çalışma arasındaki sıkı bağı esas alırken; öte yandan serbest emek piyasası, yoksulluğu sona erdirme becerisinden yoksundu; hatta tersine,

---

[61] Ayrıca karşılaştırınız, Grimm 1987, 142: "Liberalizmin önermelerinin tersine bu sefalet, bireylere atfedilemez bir durumdu; bilakis, kısmen politik seçimlerin öngörülebilir sonuçları, kısmen öngörülemez sosyal gelişmelerin neticesi olarak ortaya çıktı ve bu yüzden politikayla ve anayasal hukukla ilişkiliydi."
Hegel, bu meseleyi ve bu meselenin sivil toplum için önemini kuvvetli sezgileriyle çözümlemişti: "Hiç kimse hukuk yoluyla doğaya karşı gelemez; lakin toplum durumunda bir eksiklik, doğrudan, şu ya da bu sınıfın yaptığı bir haksızlık biçimini alır. Yoksulluğa nasıl çare olunacağı önemli sorunu, ideal olarak, modern toplumları etkileyen ve onlara dadanan bir sorundur" (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 390.

yeni yoksulluklar üretmişti; bu yüzden usulen eşitlik düzleminde de bir problemin varlığı söz konusuydu: Şayet emek yoksulluğu soğurma mekanizması olarak işliyorduysa, sonunda ve nihai olarak yoksulluğu sona erdirecek olan çalışma hakkını desteklemek için akla gelen ne olmuştu? Fakat bu hak, (üretim araçları üzerindeki) mülkiyet hakkı ile çelişki oluşturuyordu ve esasta yürürlüğe konması müdahaleci bir devletin varlığını gerektiriyordu; yani, liberalizmin karşısına almış olduğu her tür tehdidi üretiyordu (Donzelot 1984, 33-49).[62]

Liberal yönetim sanatının bir noktada fark etmiş olduğu yoksulluk ile emek arasındaki yakın ilişki, 19. yüzyıl süre zar-

---

62 "Zorluk, yoksulun zaten aşikâr olan eşitsizliğinden değil; daha çok, mahrumiyetlerine rağmen diğer herkesle eşit olmalarından geliyordu. Usulen eşitlik düzleminden yoksulun dışlanmasının imkânsızlığı, liberalizmin eşitlikçi dayanaklarının evrensel karakteri ile çelişiyordu. Bunun yanında, serbest piyasa ekonomisinin yoksulluğu fiilen soğurmadaki yetersizliği görülmüştü ve sonuç itibarıyla, ortada herhangi bir çözüm yoktu. Bir yandan, istihdam hükmü vasıtasıyla gerçekleştirilen bir yardım görevi, bir ekonomik etken olarak emek piyasasına devletin müdahale ediyor olduğunu akıllara getirebilirdi ki bu da ekonomik süreçlere her türden siyasi müdahaleye hoşnutsuzlukla bakan liberalliğe karşı bir durumdu. Öte yandan öznel bir çalışma hakkını tanımak devleti, politik varlığının halkın rızasına bağlı olduğu düşüncesini pekiştirerek, geçim kaynağının terminden sorumluymuş gibi görüleceği bir konuma yerleştirecekti. Liberal kuramda apaçık görülen, yoksulluk ve emek arasındaki bağ, sosyal meselenin politik gücünü artırmıştı" (Procacci 1994, 211).
Jacques Donzelot bu problemi, çalışma hakkı etrafında dönen tarihsel tartışmaları ve 1848 devriminin zaferinin ardından kurulan "ulusal atölyeleri" temel alarak anlatır. 1789'da Dördüncü Sınıf ile birlikte Üçüncü Sınıf, devletin müdahalelerinde bir sınırlamaya gitmişken, bu yeni durumda mülksüz Dördüncü Sınıf, sivil toplum hesabına devletin görevini yeniden üstlenmesini talep etmişti. Herkese seçme hakkının verilmesinden sonra problem çözüme kavuşacağına daha da keskinleşmişken, aynı egemenliğin ilanı ve işçi sınıfının ekonomik tabiyeti arasındaki çatışma şimdi daha belirgin bir biçimde su yüzüne çıkmıştı (Donzelot 1984, 33-49; ayrıca Marx'ın *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire*'i çalışmasındaki çözümlemesiyle karşılaştırınız).

fında daha da fazla nitelik kazandı. Toplumun radikal bir şekilde yeniden örgütlenmesine dair devrimci talepleri karşılamak için, yoksulluk sorununu çalışmayla ilgili hukuki yükümlülükten ayırmak ve bu sorunu ekonomiyle ve politikayla ilintili olmayan bir yöntemle kafa yormak acilen gerekliydi. Yoksulluk ile emek bağlantısının ilk ekonomik-hukuki açıklaması yeni öğelerin dahliyle büyür ve değişir: Bir tarafta ahlâki kategorilerin yeğinleştirilmesi ve yeniden formüle edilmesiyle ve eş zamanlı olarak diğer tarafta, tıbbi-sıhhi öğelerin devreye sokulmasıyla. Bu kuramsal ilerleme, ekonomik sistemin kitlesel yoksulluğun oluşumu üzerinde sorumluluğu olduğu düşüncesinin yönünün saptırılmasını sağladı. Bundan sonra: Bu yeni açıklama, nihayetinde, düzensizlik ve destabilizasyon potansiyelinden bir düzen faktörü çıkarmayı başardı (Donzelot 1977, 66-71; Procacci 1993, 201-206; Procacci 1994, 211).[63]

3.1.3. Sosyal Ekonomi ve Paternalizm

Liberal güvenlik politikası 19. yüzyılın sonuna dek mesuliyet hesaplarına bağlı kalmış olsa da, yoksulluğun idaresinin politik rasyonelliği yüzyılın ilk yarısında zaten değişmişti. Burada anılan çalışmalar, klasik liberal stratejinin tadile edildiğini ve ona eklemeler yapıldığını gösteren, özellikle iki öğenin incelenmesine yoğunlaşmaktadır: Sosyal ekonomi ve paternalizm.[64]

---

[63] Giovanna Procacci'nin Fransa'da "sosyal mesele"nin soybilimi üzerine yaptığı gibi Mitchell Dean de Büyük Britanya'da, Foucault'dan esinlenmiş bir yoksulluk yönetimi çözümlemesi ortaya koyar (Dean 1991; Bir özeti için bkz. Dean 1992).

[64] Buradan hareketle Jacques Donzelot, tüm çalışma hakkı veya devlet desteği taleplerini giderek daha fazla belirgin bir ahlâklılaştırmayla karşılayan, bir liberal strateji olarak hayırseverliği de inceler. Hayırseverlik, "po-

Kente göç yoluyla kitlesel yoksulluğun ortaya çıkışı ve endüstrileşmenin sonuçları ile birlikte *sosyal ekonomiyi* tesis etme amaçlı ekonomi politikten uzaklaşma başlar. Büyük Britanya'da Malthus'un ve Fransa'da Sismondi'nin eleştirileri, daha 19. yüzyıl başında, hem yoksulluğun hem de mecburi pazar ekonomisinin varlığına değinerek, ekonomi politiğin yaygın başarısızlığına tepki gösterir. Sosyal ekonomi, yoksulluğun nedenselliğinin ahlâki çözümlemesini başka bir boyuta taşır: "Sosyal çevrenin" incelenmesi boyutuna. Sosyal ekonominin uygulamalı başarısı, yoksulluğun nedenleri ile koşullarını ayırabilmesindedir. Yoksulluğun nedeni halen işçilerin savrukluğu olarak görülür, lâkin bu genel eğilim uygun olan veya daha az uygun olan koşullarla bir araya gelebilirler ve bu koşullar da söz konusu eğilimi güçlendirebilir veya zayıflatabilir (Procacci 1978; Ewald 1986a, 111-115; "sosyal çevre" üzerine bkz. 11.1.78 tarihli ders).

Fakat başlangıçtaki çözümlemenin basitçe genişletilmesi söz konusu değildir. Sosyal ekonomi söyleminde savrukluğun karakteri de değişir: Sosyal ekonomi içerisinde savrukluk, her zaman düzeltilmeye ve davranış değişikliğine uygun bir olası-

---

litik hak meselesini ekonomik ahlâklılık meselesine çevirmek için" devlet işlevleri ile güvenlik hizmetleri arasında "hesaplanmış bir mesafe" kurar: "Yasal olarak oluşturulmuş bir sosyal hiyerarşi olmadığından, devlet artık feodal baskılar piramidinin tepe noktası olmadığından ve yeri geldiğinde usulen eşit olduğumuzdan, senin sorumluluğunu üstlenmeyi talep etmeye hakkın yok; bizim tavsiyemizi reddetmenin de bir sebebi yok zira bir zamanlar uymak durumunda olduğun emirlerden farklı onlar. Devlet olmanın önündeki esas engel olan zincirlerinden kurtulmuş bir toplumun olağan işleyişini sekteye uğratabilecek bir devlet desteği talep etme hakkındansa, biz sana tasarrufun faziletlerini öğreterek kendi kendine yetmeni sağlayacak araçları vereceğiz ve hiç değilse kendi payımıza, belki halen ileri sürmekte olduğunuz yardım taleplerini tetkik etmeyi reddetme hakkımız var; zira bu talepler, bozulmuş bir ahlâkın alçakça işaretleridir" (Donzelot 1977, 68/69, 71-83).

lıktan ve istikrarsız eğilimden, süreğen bir tavra ve değişmez bir özelliğe dönüşür. İşçi, bundan böyle, sosyal kimliğinin bir parçasına dönüşecek olan savrukluğuyla kendini gösterecektir. Bireysel pedagojinin yerini "sosyal pedagoji" alacaktır.

İşçilerin nesnelleştirilmesindeki bu değişim, sosyal güvenlik pratiklerinde de bir değişim yarattı. Şayet işçilerde genel bir savrukluk saptanmışsa, o zaman yardım geçici değil, kalıcı olarak sağlanmaktaydı. Aynı zamanda bu kurumsallaşmanın hiçbir politik anlaşmaya veya hukuki bir yaptırıma tabi olmaması, bilakis "özel" bir mesele olarak kalması da güvence altına alınmalıydı. "Patronluk" liberalliğin bu problem için bulduğu çözümdü. Önemi, ilkesel eşitlik ile bireysel mesuliyet arasındaki süreklilikte bir kırılma gerçekleştirmesinde yatar. Hukuki simetri, "patron" olarak müteşebbisin geniş yükümlülükleri ve çalışanlarının özgür iradesi unsurunun feshi arasında bir asimetrinin devreye sokulmasıyla sökülüp atılır. Bir tarafta mesuliyet prensibinin radikalleştirilmesi, diğer tarafta bu prensibin zincirlerinden kurtulmasıyla karşı karşıya kalır.

"Sorumsuz" işçiler, "işverenleriyle" prensip olarak eşit değillerdi ve olamazlardı. Tersine, hem ekonomik gücü hem de ahlâkıyla nitelik sahibi "patron"larının himayesine ve gözetimine muhtaçlardı. Hem süreğen bir güvenlik politikası ihtiyacını karşılamak hem de özel yönetim buyruğunu yerine getirmek için müteşebbisler, "paternalizm" içerisinde "otoritenin aktarıcısı" işlevi gören kamusal şahsiyetlere dönüşmüştü. Politik yönetimin bu özel girişimlerinin ideal gelişimini garanti altına almasıyla en iyi şekilde yerine getirilecek, kamusal bir görevin taşıyıcılarıydılar. Yasama ve yargılama yetkilerinde "özel" alana bir aktarım ve klasik liberal toplumsal-özel ve devlet-kamusal alanlarının ayrılmasının askıya alınması eğilimi söz konusu olacaktır. Artık kamusal menfaatler ile özel menfaatler arasında bir karşıtlık ve mesafe yoktur.

Paternalizmde ekonomi ve politika iç içe geçer ve böylece sosyal güvenlik politikası, esas ekonomik problem olan üretim ile buluşur (Donzelot 1994, 140-157, Almanca baskıda: 125-139; Ewald 1986a, 131- 150; karşılaştırınız: Gordon 1991, 25-27).

François Ewald'e göre patronluk, üretimin idaresini insanların idaresi ile birleştiren bir "üretim politikası" icra eder.[65]Birbirini tamamlayan iki yönü vardır: Birincisi, işverene bağımlı kılmak için işçinin güvencesizliğinden faydalanılması (işçi evleri, çocuk bakımı, tasarruf bankaları vs.). İkinci olarak, işçiyi bağımlı kılmak ve kendine bağlamak yetmediğinden, onları üretken hale de getirmek lazımdır (çıraklık, disiplin altına alma, teamüllerin yerleştirilmesi vs.). Patronluğun muayyen vazifesi, ayrıca, ekonominin talepleri ile politik tahakkümü, bu ikisinin birbirini karşılıklı olarak güçlendireceği bir teknolojide birleştirmesiydi. Patronluğun güvenlik politikası, aynı zamanda, ekonomik sömürüyü ve politik itaati de hedefler. Patronluğun misyonu, soyut bir ücret ilişkisini, hem tahakküm biçimlerini pekiştiren hem de sömürüyü teşvik eden somut ve bireyselleştirilmiş bir ilişkiye dönüştürmektir (Ewald 1986a, 150-170).[66]

Patronluk ekonomisi, klasik liberalizm kavramsallaştırmasından büsbütün uzaklaşarak, toplumsal ayrım felsefesine ve politik hiyerarşilerin sabitlenmesine delalet eder: Müteşeb-

---

[65] Ewald, patronluğun başlıca probleminin şu olduğunu dile getirir: "Endüstri, onun devrimci sonuçlarını ileri götürmeksizin nasıl kalıcı olabilir? Buradan hareketle patronluk, endüstriye bir nevi karşı durma ve hareketliliği durağanlaştırma zorluğu ile mücadele eder" (Ewald 1986a, 160; ayrıca konuyla ilgili karşılaştırınız: 1977g, 192/193; 1977m, 132/133).

[66] Bu nedenle "patron" ile işçiler arasındaki ilişki, hak mevzuatından sıyrılır: "Patron ve işçiler arasında karşılıklı hakların söz konusu olduğu düşüncesi, bu ilişkiyi bağımlılık, itaat ve hamilik ilişkisi olarak tanımlayan, ahlâki bir bağ fikri ile yer değiştirir" (Ewald 1986a, 161).

bis, işçileri tasarruf ve küçük birikimler yoluyla özgürleşmeye teşvik etmek yerine, işçi sınıfının soy olarak devamlılığını sağlamalıdır. Böylece, güvenlik politikasının programının içeriği de değişir. Artık bireysel bir mesele değil, bir sınıfın başka bir sınıfa karşı yükümlülüğüdür. Sınıf ayrışması, liberal yönetimin temel bir bileşeni haline gelecektir. Bir zamanlar kardeşlik mantığına dayalı olan hayırseverlik, bu yeni durumda, karşılıklı bağımlılık mantığını izler ve sınırların oluşumu, kendi başına, liberal güvenlik stratejisinin mühim bir parçası haline gelir. 1848 ve 1871 tarihlerinde olan biten, disiplin altın alınmamış ve mahrumiyet içinde yaşayan kentli sınıfların varlığına işaret ettiğinden, işçi sınıfının politik bünyenin içerisine sokulması ve bir "proletarya"nın oluşturulması, burjuva sınıf mücadelesinin esas öğesiydi (Donzelot 1977, 71-83; Defert 1991).

Aslında bu sınıf oluşumunun ön şartı, ekonominin belirlediği proletaryayı, toplumsalın belirlediği halktan ayıran, mülksüzler bütünü içerisinde bir ana ayrım çizgisi tesis etmekti. Giovanna Procacci'ye göre sosyal ekonomi, yeni bir toplumsal figür "icat eder": Bu figür "fakir"dir [*Pauper*]. Sosyal ekonomi söyleminde fakirlik durumu ekonomik kategoriler üzerinden tanımlanmaz; yoksulluğun bir seviyesi veya yoğunluğu pek yoktur; daha ziyade, sosyal tehlike arz eden belirli bir yoksulluk biçimi tasvir edilir. Fakirlik durumu, avamlığın yayılmasıdır, kolektif ve öncelikli bir kentsel olgu, nüfusun bütünü içerisinde diğerlerini korkutan, akışkanlık ve belirsizlik hisleri uyandıran ve diğer benzeri eylemleri olan bir güruhtur. Böylelikle sosyal ekonomi fakirlik [*Pauperismus*] ile yoksulluğu [*Armut*] birbirinden ayırmada başarılı olur. Bu

ayrımda, birincisinin tasfiyesi ile ikincisinin muhafazası eş zamanlı gerçekleşir.

Bu stratejide yoksulluk, endüstriyel-kapitalist toplumların sosyal gerçekliğini oluştururken; fakirlik, en nihayetinde ilkel olan, doğaüstü bir yaşam biçimidir. Bu mantık şu şekilde özetlenebilir:

> "Bireyin içgüdüsel toplum karşıtı eğilimlerinin çözümlemesi temel alınarak, toplum kaçınılmaz bir güç olarak sunulur: Özgürlük ve eşitlik, saf ifadesini ancak 'yabanıl' bir toplumda bulan ve orada sadece doğal sınırlarla ve engellerle karşılaşan doğuştan gelen her temayül, uygar toplumda mecburen baskılanır ve engellenir [...]. insanın doğuştan toplumsal olduğu doğru ise; bu demek oluyor ki insanlar içgüdüsel olarak, doğal insiyaklara dayalı... uygar bir topluma eğilimlidirler" (Procacci 1978, 159/160).

Sosyal ekonomiye göre, hep var olan toplumsal bağların çözülmesi ve tekrar doğaya dönme korkusu, özellikle yoksulluğun, bilgisizliğin ve tecridin hüküm sürdüğü sosyal sınıflarda mevcuttur. Bu yüzden yoksulluk yok olmamalıdır: Doğuştan gelen eğilimler baskılanmamalıdır; zira bunlar refah üretiminin önkoşuludur; bu eğilimler "sosyal rejim" vasıtasıyla tatmin edilecek şekilde yönlendirilmelidir. Fakirlik kavramı, eşitliği yok etmeyi değil, farklılığı bertaraf etmeyi ister. Fakirlik "korkusu", toplumsallaşma projesine uyum sağlamayan bir dizi yaşam biçimini gösterir. Bu stratejinin merkezinde, üretici ve ekonomik özneden farklılaşan bir öznenin yaratılması vardır: Görev ve sorumluluklarının farkında olan bir özne, medeni ve politik bir özne. Mücadele edilen bir yafta olarak yoksulluk değildir; bilakis fakirlik, karakteristik davra-

nışlar kümesinin ve farklılıkların taşıyıcısı olarak anlaşılır (Procacci 1993, 161-199; Procacci 1978, 156-164).

Fakirlik, sosyal ekonomik söylemlerde, ekonomik yapıdan değil, ahlâki temayülden kaynaklanır. Bu strateji yoksulluğu, her daim "yoksulların suçu" olarak tanımlar ve buna bağlı olarak, yoksulluğa muamele teknikleri yoluyla toplumun bir bütün olarak ahlâklılaştırılması sağlanır. Sonuç itibarıyla bu durum, eşitlerden menkul bir toplumun eşitsizlik probleminin apolitikleşmesine yol açmıştır: Eşitsizlik, artık özgürlüğün farklı kullanımının sonucu değildir; daha ziyade toplumsallıkta veya toplumsallığın derecesinde bir farklılıktır. Bu stratejinin amacı, zenginlik ile yoksulluk arasında "normal" bir ilişki tesis edilerek, çatışmanın apolitikleştirilmesidir (Procacci 1993, 207-225; Procacci 1994, 212).[67]

3.2. Güvenlik Toplumunun Doğuşu

Erken liberalizm için, hukuk ile ahlâkın keskin bir şekilde ayrılması, toplumsal süreçlerin düzenlenmesi prensibi olarak yükümlülük kategorisi kadar belirleyicidir. Paternalizm, klasik liberal inşada geniş kapsamlı değişiklikler gerçekleştirmiş ve müteşebbis ile çalışanlar arasındaki ilişkide temel bir asi-

[67] Robert Castel, son kitabında ortaçağdan bu yana "sosyal meselenin metamorfozu"nu ele alır (Castel 1995); önceki çalışmalarının ilgi odağı yoksulluğun yönetiminden çok "deliliğin yönetimi"ydi. Yine de her iki perspektif de birbiriyle bağlantılıdır. Esasen Castel, özgürlüğün bireyler tarafından rasyonel bir şekilde kullanılmasına dayalı bir "sözleşme toplumunda", "akılsız öznenin" nasıl üstü örtülemeyen veya dışlanamayan, bilakis, yönetilmesi gereken bir soruna dönüştüğünü gösterir. Castel bu sorunun "çözümünün" özel bir bilginin psikiyatrinin üretimiyle ya da, "delilerle" meşgul olan ve aynı zamanda "normalin" normalliğini de tasdik eden tıbbi-hukuki-idari bir sistemin tesisinde bulur (Castel 1976, özellikle 135-161).

metriyi faaliyete geçirmiş olsa da, hep yükümlülük prensibinden ve hukuk ile ahlâk farklılığından yola çıkmıştı. Lâkin 19. yüzyılın ikinci yarısında, her iki dayanağı da temelinden çatlatan bir gelişme yaşanır.

Liberalizm için belirleyici olan hukuk ile ahlâkın birbirinden ayrılması, 19. yüzyıl süresince mütemadiyen vazgeçilirken, hukukun karakteri de değişti. Hukuk, normatif hale geldi: Artık bir yasağı uygulamaya koymayacak; bundan ziyade, ne yapılması gerektiğini dikte edecekti. İnsan bilimlerine ait normların hukuki karakter edinmesi gibi, diğer yönden bakıldığında da insan bilimleri çerçevesi içerisinde geliştirilmiş düşünceler, gitgide daha fazla hukukun içine dâhil olur.[68] Hukuk, bireysel özgürlükleri koordine eden ve güvence altına alan savunma ve mülkiyet hukuku işlevleriyle sınırlanmaz; bireysel mesuliyet mefhumunu ve hukuki isnadı askıya alan ve onun yerine "toplumsal" mesuliyeti yerleştiren, toplumsal bir hukuka dönüşür. Böylece, hukuki yükümlülükler ve isnatlar bireylerden çok "toplumun bütününe" karşı yapılmış sayılır. Bunu, bireysel yükümlülük ilkesi mevzuatının *toplumsal riske* dönüştürülmesi takip eder.

19. yüzyılın başında "isnat" ve "suç", düzenli ve ahenkli bir toplumun başlıca öğeleriyken, endüstriyel kapitalizmin doğuşuyla ve onun ekonomik ve sosyal sonuçlarıyla, bireysel mesuliyet prensibi üzerinden toplumsal kendi kendini düzenleme [*Selbstregulation*] fikri radikal bir biçimde sorgulanır oldu. Klasik liberal kuramın amacı, sosyalist-devrimci çözümden yana bir tercihi ima ediyor veya en azından ekonomik süreçlere devlet müdahalelerine – burjuva-muhafazakâr güç-

[68] Konuya dair bkz. 1977 f, 92-95; ceza hukukundaki değişim için bkz. 1975a, 26-33.

lerden kaçınmaya çalışan bir çözüme – gereksiniyor gibi görünüyordu (Donzelot 1984, 67-72).

Bu ikilemden çıkar yol – özellikle François Ewald'in ve Daniel Defert'in çalışmalarında işaret edildiği gibi – ilkin özel alanda gelişmiş ve denenmiş olan teknolojinin toplumsal düzenlemeye aktarılmasıydı: *Sigorta teknolojisiydi* [*Versicherungstechnologie*]. Bu teknolojinin başarısı, hem hukuk kategorisinden hem de mesuliyet prensibinden koparak, birey ile devlet arasındaki çatışmalı durumun çıkmaz sokağından kurtulmasındadır. Sigorta sistemi, birinin ötekine karşı öne sürdüğü çelişken hukuki iddialar yerine, herkesi birbiriyle ilişkilendiren bir toplumsal bağ yerleştirir. Bu sistem, belirli bir sosyal sınıfı değil, nüfusun bütününü hedef alır; nüfusun tamamını, birbirine karşıt parçalar olarak değil; yaşa, cinsiyete, iş durumuna ve benzeri diğer kategoriler üzerinden belirlenen risk durumlarına göre ayırır. Bu riskler sınıf ayrımlarını oluşturmaz; bilakis bu ayrımları çapraz keser. Emek ve sermayeyi birbiriyle karşı karşıya getirmek yerine, her ikisinin de korunması için güvence sağlar. Sigorta teknolojisi, dolayısıyla, sosyalizme giden ilk adım değildir; aksine, devrimci meydan okumaya karşı en iyi teminattır: "Sosyal sigorta, devrime karşı sigortadır" (Ewald 1991, 209; Defert 1991, Ewald 1986a, 207-275).[69]

---

[69] Daniel Defert, "sigorta sisteminin soybilimi" çalışmasında, güvence altına almanın, iki stratejik işleve sahip politik bir teknolojiyi nasıl temin ettiğini gösterir. Bu işlevlerden birincisi, belirsizliği ve kazayı sigortalanabilir riskler olarak sermaye döngüsünün içine sokarak, zenginliğin birikmesine yardım etmesidir. İkinci olarak sigorta teknolojisi, geleneksel işçi dayanışması formlarının yerine, bundan böyle işçileri birbirine değil, her birini topluma bağlayan, anonim bir mekanizmanın geçmesini sağlamıştır: "İsteğe bağlı keyfi, özel bir patronluk ve bağlayıcı bir devlet sorumluluğu alternatifleri arasında sigorta, denetlenen bir özgürlük alanını tesis eder. Bu

3.2.1. Kazanın Politikası

François Ewald, sorumluluk tertibatının endüstriyel kazalara dayalı toplumsal risk kategorisine göre yeniden düzenlenmesini incelemiştir. Liberal rasyonellikte kaza, yoksulluk ile aynı işleve sahiptir. İkisi de, liberal dünyanın kaçınılmaz bir parçasını oluşturan doğal birer illettir. Yoksulluk gibi kaza ve kazayla her yerde karşılaşılabilme olasılığı da eşitlik prensibini sembolize eder ve önlem alınmasının kaçınılmazlığı üzerinden, bireysel gelişimin ve bireyin ahlâki terakkisinin itici gücü olarak faaliyet gösterir. Liberal mantıkta kaza, tıpkı yoksulluk gibi, yardım için pek uygun görülmez; aksine, kaza her zaman olumsallıkla açıklanır ve ona karşı tedbir alınır. Dolayısıyla kaza, ilkesel olarak kimsenin hesap edemediği bir olaydır ve yalnızca birinin ötekini açıkça zarara uğrattığı durumlarda, zararın külfetinin üstlenilmesini sağlar. Bu açıdan bakıldığında kaza, tıpkı yoksulluk gibi, bireysel bir kaderdir ve de toplumsal bir olgu değildir (Ewald 1986a, 27/28).

Fakat bu değerlendirme ve tahsisat mekanizması belirli bir kaza tipinin doğuşuyla sorunlu bir hale geldi. Endüstriyel kazaların gerçekliği, bireysel mesuliyet prensibinin sınırlarını gözler önüne sermiş oldu. Liberal suç düşüncesi, kusurlu davranışın bir istisna olduğundan hareket etti; genel kural olarak, bireylerin rasyonel eylemlerinin kazaya neden olmayacağı fikrini karşı olgusal [*kontrafaktisch*] olarak ileri sürmek durumunda kalındı. İlerleyen endüstrileşmeyle birlikte görüldü ki, esasen endüstriyel toplumlar, çoğunlukla zararı tetikleyici

---

anlamda, yaşamlarını ve mallarını güvence altına alan zenginlere kâr elde etme yolu ...gösterir. Lakin daha az şanslı olanlara, uzunca bir süre sağlıklarının sigortalanmasından başka bir şey sunmaz; onlara, bir kez dahi sahip olmadıkları sağlıklarının kaybına karşı kendilerini güvence altına almaları için çalışarak ve tasarruf ederek ulaşacakları bir *tour de force* [zoru başarma (ç.n.)] sunar" (Defert 1991, 231/232).

toplumlardı; bu toplumlarda zarar, gündelik işleyişin bir sonucuydu ve işleyişin sekteye uğramasından kaynaklanmıyordu. Bu durum liberal hukukta bir soruna yol açtı: Hukuki olarak tazmin edilmesi gereken bir toplumsal zarar söz konusuydu; lâkin aslına bakılırsa, bu zararın sorumluluğu kimseye isnat edilemiyordu. Fakat bireysel bir kusur olmaksızın maddi tazmin gerçekleşemeyeceğinden, suçun başkasına isnat edilebilirliği de sorumluluk davası açılabilmesinin şartı ve esasıydı. Ne var ki endüstriyel kazaların öznel bir niteliği yoktu; aksine, iki açıdan kendine mahsus bir "nesnelliğe" sahipti:

1. Bu nesnelliğin veçhelerinden biri, *modern kaza*nın kural niteliğinde olmasındadır: Endüstriyel kaza alışılanın dışında bir olay değil; istatistikî düzene de yansıyan bir normalliktir. Görünen onun istisnai karakteri değil; tersine, ampirik sürekliliğidir.
2. Endüstriyel kazaların bir başka karakteristiği de *topluluk içinde süregiden bir yaşamın ürünü* olmasıdır: İnsan ile makine arasındaki etkileşimin sonucu olmaktan çok, insanlar arası bağımlılığın bir neticesidir. Endüstriyel kazalar, nihayetinde herkesin refahına hizmet eden muntazam elbirliğiyle oluşan faaliyetlerin "gelişiminin bedelidir" (Ewald 1986a, 16-20, 109/110).

Endüstriyel kazaların bu "nesnel karakteri", öznel suç isnadının hep daha kifayetsiz görünmesine yol açtı. Bireysel iradeyi akla getirmeden, eylemlerin karşılıklı bağımlılığına vurgu yapıldı. İyileri ve kötüleri bireylerin davranışlarının sonucu olarak gören liberal mantık temel alınsa da, 19. yüzyılın ikinci yarısında bu suç isnadını özel bir toplumsal düzenleme ile tedavülden kaldıran bir görüş yerleşmeye başladı. Yükümlülükleri olan birey değil, toplum ve onun mükellefiyetleri, bu toplumsal mantığın temel dayanağı haline geldi. Kendi rasyonelliklerini izleyen iyilerin ve kötülerin dağılımına

vurgu yapıyordu bu mantık ve ne insanların hatalı davranışlarını ne de doğal olumsallığı ya da tanrısal öngörüyü sorumlu tutuyordu.

Toplumsal mantık, kendisi ile birlikte liberal adalet kuralını da tamamıyla yeniden düzenler; buna göre, doğal dağılım haddi zatında doğru olandır. Toplumu ıslah eden hukukun gereksizliğini ortaya çıkaran liberal doğal adalet düşüncesi, aslına bakılırsa, bireysel yükümlülük prensibine sıkı sıkıya bağlıydı ve bu prensibin askıya alınmasıyla işe yaramaz hale geldi. Liberal dünyadaki eşitsizlikler temize çıkarıldı – fakat yalnızca zenginler kendi kendilerine kendi servetlerini edindiği ve yoksullar kendi yoksulluklarından kendileri sorumlu olduğu sürece. Lâkin kötünün dağılımı bireylerin icra ettiği iyi veya kötü davranıştan görece bağımsız ama yine de toplumsal meşruiyete dayalı olduğundan, o zaman liberal adalet prensibi sorgulanmalıydı:

> "19. yüzyılın başında adalet meselesine referans görevi gören şey halen doğaydı: İyilerin ve kötünün 'doğal' tahsisi adil görünüyordu. İstisnai olduğu düşünülen, bir kimsenin başka birinin hatası yüzünden felakete sürüklenmesi durumu dışında düzeltilecek bir şey yoktu. Bu noktadan sonra adalet, doğadan çok topluma müracaat eder: Bir olgusal gerçeğe, kolektif iyilikleri somutlaştıran bütüne dönüşür; bu gerçeğe dayanarak, iyiler bireylere dağıtılır. Hukuk, toplumsal ve düzeltici hale gelir: Yapılması gereken, zedelenmiş dengeleri eski düzenine kavuşturmak, dağılımdaki eşitsizliklerin ağırlığını azaltmaktır. Muntazam, bireysel davranış biçimlerinden bağımsız, tabiri caizse, kurallı bir felaketin bu emsalsiz gerçekliğini gösteren *risk* mefhumu ve daha genel olarak, toplumsal bir olguya dönüşmüş olan sigorta *teknolojisi*, eşitliğin bu yeni davetinin hukuki olarak tahayyülünü ve örgütlenmesini mümkün hale getirmiştir" (Ewald 1986a, 21/22; Ewald 1991).

3.2.2. Sigorta Teknolojisi

Sigorta teknolojisi, bireysel mesuliyet ilkesinin radikal bir şekilde feshedilmesiyle faaliyet gösterir ve hukukun kapsamlı bir şekilde tebdilinden oluşur. Ewald'in de gösterdiği gibi, hukuk mekanizması giderek farklı düzenleme ve değerlendirme kıstasları tanımlayan ve hukukunkinden farklılaşan bir bireyselleşme biçimi öneren risk hesabı tarafından "kolonize edilir".

"Hukuki akıl", sebebini ortadan kaldırmak için, kaza gerçeğinden yola çıkar. Bu incelemenin hedefi, zararın tazmininin dayandırılacağı, sorumlu olduğu iddia edilen olası kusurlu davranışın bulunmasıdır. Sorumluluk mefhumunu merkeze alan hesaplama, kusurlu davranışın yokluğunda kazanın gerçekleşmeyeceği varsayımından hareket eder. Hukuki akıl, liberal uyumluluk modelinin tersini temsil eden ahlâki bir dünya görüşüne göre işler: Hâkim, olayla ilgili failler eylemiş oldukları şekilde eylememiş olsalardı, kazanın olmamış olacağını; insanlar davranmaları gereken biçimde davranmış olsalardı, dünyanın uyum içinde olacağını ifade eder.

"Sigortalamacı akıl", aksine, tespitle sınırlı kalan, büsbütün başka bir tavır takınır. Karşıolgusal bir varsayımdan değil, vakaların doğruluğundan hareket eder; öznel iradeye değil, nesnel olasılıklara müracaat eder: İnsan istediğini talep etsin fark etmez; gerçek şu ki mükemmelen hesaplanmış iş ve araç kazalarının, ölüm nedenlerinin ve hastalıkların sayısı yıl bazında mevcuttur ve bu rakamlar çarpıcı bir düzenlilikle yıl be yıl tekrar etmektedir. Hukuk kazayı ahenk içindeki dünyada bir istisna olarak alırken; sigorta istisnanın, ampririk bir düzene yansıyan, sabit bir kuralı izlediğini gösterir.

Hukuk ile sigorta arasındaki fark, bu farkı tayin eden çeşitli bireyselleşme biçimlerinde de açığa çıkar. Hukuki mesuliyet şeması kazayı yalıtır ve kurban ile faili birbirinden ayırır.

Kaza, iki kişi arasında vuku bulan bir şeydir: Bir kimsenin bir başkasına karşı işlediği suçtur. Sigorta ise tamamıyla farklı bir bireyselleşme tipiyle hareket eder; buna göre, atıfta bulunulan bir birey ile diğeri arasındaki çatışma değil, bir bütünlük içindeki karşılıklılıktır: Bir sigortanın üyeleri birbirileri için risk faktörleridir; bunun anlamı şudur: hem hepsi diğer herkes için risk teşkil eder hem de diğerleri yüzünden risk altındadırlar. Lâkin risk prensibinin genelleşmesi, herkesin aynı riske girdiği veya aynı riski teşkil ettiği anlamına gelmez. Sigorta, somut bireylerin ötesinde, artık soyut bir norma değil, sigortalanmış nüfusun üyelerinin tümüne yönlendirilmiş riskin bireyselleştirilmesini taahhüt eder: Üzerinden somut bireysel risklerin hesaplanabileceği ortalama bir bireyselliktir bu. Hukuken tanımlanmış egemenlik sözleşmesinin yanına, hukuk kategorisinin yerine toplumsal karşılıklı bağımlılık referansını yerleştiren hakiki bir güvenlik sözleşmesi eklenir (Ewald 1986a, 213-218).

Hukukun bu şekilde yetkisiz kılınması ve kendine has nitelikleriyle özel bir nesne olarak toplumsal olanın keşfi, ele aldığı konu "toplum" ve onun düzeni olan yeni bir bilgi biçiminin doğuşunun habercisiydi: *Sosyoloji*nin.

3.2.3. Sosyolojik Bilgi

Sosyoloji, toplumu liberal kavramsallaştırmadan son derece farklılaşan bir şekilde nesneleştirir. Liberaller toplumu, bütünün varlığını borçlu olduğu kendi parçalarının toplamından oluştuğu, bireylerin (kendi istekleriyle) ortaklığı olarak addederken, bu yeni durumda toplum parçalarından "azade" bir gerçekliğe dönüşür. Sosyolojik nesneleştirme, toplam ve onun parçaları şeklindeki liberal ilişkiyi tersine çevirir: Toplum, tekilliklerin birliği değildir; bilakis, kendilerine yabancı gelen

ve dışsal bir gerçekliği bireylere empoze eden, kendi yasaları ve düzeniyle bir özneye dönüşür.

Toplumun sosyolojik olarak nesneleştirilmesi, sigorta teknolojisinin iki belirleyici bileşenini temin eder: olasılıkların tutarlılığının keşfedilmesi ve dayanışma mefhumunun gelişimi.[70]

3.2.3.1. Olasılıkların Tutarlılığı

Ewald, 19. yüzyılda insan bilimleri içerisinde gerçekleşen mühim bir epistemolojik kırılmanın izini sürer. Yüzyıl başında halen, insani tüm meselelerin evrensel yasaları takip ettiği düşüncesi mevcuttu. Şayet toplumsal evrende düzensizlikler ortaya çıktıysa, bunlar genel kuraldan sapan istisnai durumlardı ve rahatsız edici faktörlerin ürünüydüler. İnsan bilimlerinin bu zamana dek benimsediği model Newtoncu fizikti ve insanı olguların incelenmesi, doğa bilimlerinden devşirilen yöntemlere dayanmaktaydı.

Bu, Adolphe Quetelet'nin "toplumsal fizik" kuramının temel niteliklerini taşıyan, doğa ile toplumun sürekliliği düşüncesinin uğraşıdır. İstatistiği *olasılık kuramıyla* birleştirerek başarır bunu. İstatistik nüfusu, bireylerin toplamı, kendine ait

---

[70] François Ewald, sigorta teknolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmasında olasılık kuramının rolüne, sosyolojideki benimsenişine ve hukukun yetkisizleştirilmesi eğilimine yoğunlaşır. Buna karşılık Jacques Donzelot, özellikle egemenlik ve dayanışma arasındaki farklılıkla ve ekseni politik hukuktan sosyal yükümlülüğe kaydırılarak, sosyal tartışmaların "apolitikleştirilmesi" ile ilgilenir. Lakin iki yazar da bu kavramların ve tekniklerin gelişiminde sosyolojik bilginin stratejik bir rolü olduğunda hemfikirdir. Aynı şekilde, olasılık kuramı ile dayanışma mefhumunun, politika ve ekonomi, birey ve devlet arasındaki çatışmayı, Donzelot'nun "toplumsal" olarak isimlendirirken Ewald'in "sigorta toplumu" kavramını kullanmayı tercih ettiği "yansız" bir alanın tesis edilerek yatıştırılmasında iki mühim unsur olduğu tespitini de paylaşırlar (karşılaştırınız: Donzelot 1984, 72; Ewald 1986a, 23).

karakteri olmayan pasif bir karmaşıklık olarak tanımlamaktaydı. Buna karşın olasılık kuramı, hem politik haklardan hem de ekonomik çıkarlardan farklılaşan bir mantık keşfederek, devlet ve birey çıkmazından kurtulmayı sağlayan, bütün ve parçaları arasında tamamıyla yeni bir ilişki anlayışını mümkün hale getirmiştir.[71]

Ewald, Quetelet'nin sosyolojisinden yola çıkarak yeni bir inceleme yönteminin doğuşunu anlatır. Bu "toplumsal fiziğin" ele aldığı konu insan olsa da, bireyi inceleyebilmek için, yine de, inceleme nesnesine "dolaylı yoldan" yaklaşan, epistemolojik bir kayma gereklidir. Quetelet'ye göre bireye yalnızca kitle üzerinden ulaşılmalıdır: Çok sayıda bireyin anlaşılması kaydıyla, bireylerin etraflıca tanındığı iddia edilebilir. Olasılık hesabı sanatı, bilgisizlikle karşı karşıya gelmeli ve onu çözümlemesinin esası haline getirmelidir. "Yasa" ve "sebep" artık, olasılık kuramı çerçevesinde Newtoncu anlamda nesnel veya

---

[71] Ian Hacking, istatistiğin ve olasılık kuramının, 19. yüzyıl bilim kavramsallaştırması için evrensel olarak kullanılabilirliğini bilim tarihi perspektifinden tasvir eder: Büyük anketlerin ortaya çıkışı, niceliksel araştırmaların başlaması, sayısal verinin çözümlenmesi vs. Söz konusu olan yalnızca bilginin yapılandırılmasındaki içsel bir değişim değil, yeni bir iktidar-bilginin tanımlanmasıdır: "İstatistiğin – özellikle Fransa'daki – isimlerinden biri 'ahlâk bilimi' idi: Sapkın davranışların, sabıkalıların, mahkeme kararlarının, intiharların, fahişeliğin, boşanmaların bilimi" (Hacking 1981b, 182). Hacking'in tezi – ki liberal yönetimin incelenmesiyle alakası da buradadır – olasılık kuramı etrafında oluşan yeni bilim kavramsallaştırmasının başlıca öğelerden birinin, "özgürlük alanına" başvurmak durumunda kalmadan "kazaların yasalarını" aramak için, eski belirlenimci modelden bir kopuş yaşadığıdır. "Belirlenimciliğin aşınmış olmasıyla birlikte, bu aşınma özgürlüğe yeni bir alan yaratmaktan kaynaklanmıyordu; aslına bakılırsa, esas mesele "şansın terbiye edilmesi"ndeydi ["taming of chance"]. 1800 yılında şans gerçek bile değilken, özellikle şansı yöneten yasaların bulunmuş olmasıyla, yüzyıl sonunda 'gerçek' olmuştu" (Hacking 1981b, 185; ayrıca karşılaştırınız: Hacking 1990).

etkili yasaları değil, ampirik düzenlilikleri tarifler: Olasılıklar, eğilimler, yakınlıklar (Ewald 1986a, 175-183).

Olasılıkçı mantık, her türden tözcülükle yollarını ayırır. Quetelet'nin "ortalama insan"ı, somut bir toplumun ortalama insanı olabilecek olan bireye tekabül etmez; daha ziyade, bu topluma ait insan tipidir. Ortalama insan, yaklaşık hakiki kopyası gerçek insan olan bir model veya orijinal değildir ama ikisinin ortak referansları vardır. Quetelet, insan doğasına ilişkin her türden metafizik atfı lağveden bir insan nesnelleştirilmesini takdim eder ve insanın doğası, yalnızca toplumsal varoluşu içerisinde belirlenir. Bu analiz metodunun başlangıç noktası artık bireyler değildir; bireylerin olması gereken doğası veya ideali değildir; bilakis, ait oldukları gruptur. Sosyoloji, bir güruhu kendi dışında bir yerde bulunan bir şeyle değil, yalnızca kendiyle ilişkilendirmeyi sağlayan bir araçtır (Ewald 1986a, 183-191).

Sosyolojik nesnelleştirmede insan, evrensel değildir; her kişide bulunan niteliklerin bütünü değildir; yalnızca toplumsal varlığının şekliyle belirlenir. Ortalama insan kuramı, gerçek farklılıklardan yola çıkarak kimliklerin ve eşitsizliklerin kaydını yorumlayan bir yöntemdir. Aynı zamanda, farklılıklara rağmen ve yine farklılıklar yoluyla toplumsal ve kolektif kimliğin nasıl mümkün olduğunu gösterir. Sosyolojinin kendine has başarısı, toplumsal ayrışmalardan, hukukun çatışmalı dilinin yerine istatistiğin homojen söyleminin konduğu bir kaynaşma [*Kohäsion*] prensibi oluşturmasıdır (Ewald 1986a, 203-206; karşılaştırınız: Donzelot 1982, 173).

3.2.3.2. Egemenlik ve Dayanışma

Donzelot'nün işaret ettiği üzere, hukukun egemenliği yalnızca istatistiğin ve olasılık kuramının toplumsal gerçeklerin ince-

lenmesinde benimsenişiyle sarsılmaz; buna ilaveten, ikinci bir saldırı cephesinin açılmasıyla daha da etkilenir. 19. yüzyılın sonunda, kuramsal ataması öncelikle Emile Durkheim tarafından yapılan ve hukuki kategorilerin toplumun analizindeki geçerlilik iddiasının esaslı bir eleştirisini dile getiren *dayanışma* mefhumu yayılmaya başlar.

Bir zamanlar politik ve toplumsal ihtilafların çözümünün anahtarı olan (halk) egemenliği hukuki-politik kavramı, 19. yüzyıl süre zarfında giderek bir soruna dönüştü. Egemenlik kavramı, vatandaşların beyan edilen egemenliği ile gerçekte fabrikalarda itaat ettirilmeleri arasındaki karşıtlığın sorgulanmasının fitilini ateşledi. Bu kavram, bir düzen faktörü veya bir kaynaşma prensibinden çok, bir ayrışma aracı oluşturuyordu. Bir yandan, hükümrana değil de halka, çoğunluğun tiranlığına dayanan yeni bir despotizmin varlığına dair kaygıya yol açarken; diğer yandan, ekonomik alanı politik irade oluşumundan çıkararak "burjuva" cumhuriyetini ifşa eden bir egemenliği tekrardan sahiplenmeye davet etmekteydi. Durum böyleyken ortaya çıkan soru, hangi prensibin yönetim eylemine rehberlik etmesi gerektiği, devletin katkısının ve sınırlarının neler olduğuydu (Donzelot 1984, 49-76).

Donzelot, "dayanışma kuramı"nın bu soruya verilen yanıt olduğunu düşünür ve onu, liberal-muhafazakâr ve devrimci-marksist duruşların karşı karşıya geldiği bir kuvvetler alanına yerleştirir. Durkheim tarafından *La Division du travail social*'de geliştirildiği üzere "dayanışma kuramı", iki alternatifi, devrimci kardeşliği ve liberal hayırseverliği pas geçer ve bireyi toplumun başlangıç noktası olarak, ne de topluma karşı bir konumda görmeyen, üçüncü bir yol önerir. Durkheim'ın kuramının stratejik "avantajı", "geveze" bir politik gönüllülük yerine "sessiz" bir sosyal baskıyı koymasıdır. Bu perspektiften

bakıldığında toplum, ne özgür iradelerin ürünüdür ne de ilksel ve doğal bir birliktir. Durkheim, aynı zamanda, birey ile toplumun birbirlerinin karşısında yer almasının saçma olduğunu gösterir. Toplum, tekil menfaatlere hizmet eden bir kurum değildir; zira olamaz da: Nizamı, tekillikler ufkunu öteden beri aşan bir maddesellikle karakterize olur; çünkü toplum herkesin hayatıyla ilgilidir.

Durkheim toplumu, yalnızca kendi yasalarını izlediğinden araçsallaştırılamayacak bir merci olarak kavramsallaştırır. Toplum, daima kendi temel bileşenlerinden hareketle yeniden evrilmiş ve her daim farklılaşan bir iş bölümünü ve daha karmaşık eylem biçimlerini inşa etmiştir. Lâkin bu süreçte, kendi sosyal tutunumunu [*Zusammenhalt*] kaybetmemiş; aksine, bir dayanışma şeklinden diğerine değişim göstermiştir. Hukuki sözleşmeler dâhilinde ve kısmen de karşısında gitgide artan bir birbirine bağlılık olgusu mevcuttur. Bireyler arasındaki özgür sözleşmeden daha temel olan şey, toplumdaki "organik dayanışma"dır; burada hukuk, türetilmiş bir kategori gibi görünür. Sonuç olarak: toplumun temelindeki yasa, hukuki doğa değildir; egemenlik değildir; bilakis, toplumsalın kurduğu dayanışmadır (Donzelot 1984, 76-86).

Dayanışma kavramı, egemenliğe olan talebin yerine gelişmeye olan inancın geçmesini sağladı ve egemenliğin yalnız tehlikeli değil, aynı zamanda, toplumsal ilişkilerin çok katmanlı gerçekliğini açıklayamayan, aldatıcı da bir mefhum olduğunu gösterdi. Bu gözlemi, kavramın kullanım ve uygulama alanını sağlam bir şekilde sınırlama ihtiyacı takip etti. Toplumu egemenliğin çıkmazından korumak isteniyorsa, yöneticilerin seçilmesi eyleminin yönetim eyleminden ayrılması gerekliydi. Politik egemenlik yöneticilerin seçimine izin verecek kadar genişletilirken; somut yönetim pratiği de, top-

lumsal ilerlemeye erişimi sağlayan araç olmakla sınırlanan teknik bir meseleye dönüştü.[72]

Buna karşın dayanışma kavramı, hem devletin gerekliliğini hem de sınırlılığını temin etme avantajı sunar. Devlete, demokratik tanımıyla uyumlu kıstaslar bahşeder ve bunu yaparken de, egemenlik kavramının tekinsiz muğlâklığını da dağıtır; hem liberal hem sosyalist çözümler tatbik eder. Dayanışma, bir tarafta devletin toplumsal rolünü tesis eder; diğer tarafta, özgürlüklere saygının ve toplumsal ilerleme için elzem bireysel inisiyatiflerin sorumluluğunu devlete verirken, müdahalelerine de sınır koyar. Dolayısıyla, dayanışma kavramı sosyalizme doğru gidilen yolda atılan ilk adım değildir; bilakis, toplumun yeniden yıkıcı bir şekilde örgütlenmesine karşı oluşturulan en iyi araçtır (Donzelot 1984, 12-14, 114-120; Donzelot 1982, 169-174).[73]

---

[72] Bu sebepten Donzelot, dayanışma kavramını "bilimsel bir keşif" olarak değil, "stratejik bir icat" olarak ele alır (Donzelot 1984, 77). Donzelot'nün derslerinde Durkheim'ın çalışması, cumhuriyetçi konumun bilimsel gerekçelendirilmesini temin etmekle kalmaz, politikanın meşru hedeflerini de dile getirir ve hatta devletin rolünün bir tanımını yapar: "Bu çözümleme 'ne çok fazla ne çok az'ın yönetim sanatını başlatır ve toplumsal yapılara veya onların kendiliğinden değişimine katılmaktansa, toplumsal bağların düzenlenmesini önerir" (Donzelot 1984, 84/85).

[73] Donzelot dayanışma kuramının Maurice Hauriou'nun "kurumlar öğretisi"ndeki veya Leon Duguit'nin "kamu hizmeti" doktrinindeki müteakip ilerlemesini izler ve Léon Bourgeois'nın "dayanışmacılık" kuramını çözümler. Bu kuramın önemi, haklar ile görevler arasındaki, devlet otoritesi ile bunun toplumun ihtiyaçlarına göre tabi kılınması arasındaki eklemlenme prensibinin tedarik edilmesindedir. "Dayanışmacılık" haklardan yola çıkmaz, görevlerden çıkar. İnsan başından beri topluma karşı borçludur: şayet toplum iş bölümü ile simgeleniyor ve toplumun üyeleri kendi değerlerini kabul ediyorsa; o zaman, onlara empoze edilen görevleri de onaylamalıdır. Dahası: Görevler haklardan önce gelir.

Toplum, menfaatlerin sınırlarını temin eden ve sosyal karşılıklılığın esası olarak hukuk mefhumunun yerini alan toplumsal görevler üzerinden ta-

3.3. Toplumun Savunulması

"Sigorta toplumu"nun çözümlenmesi yönetim çözümlemesinin kuramsal niteliğini ortaya koyar. Toplumsal olan ne yalnızca hukuki ne de askeri kategorilerle kapsanamaz; ne sözleşme ilişkileriyle kurulur ne de kırılgan ve hep savaş halindeki uzlaşımsızlıkların tehdidi altındaki bir meseledir. "Toplumsalın icadı" daha çok, toplumsal oyunun kurallarının tamamıyla değiştiğine ve yeni düzenleme tekniklerinin ortaya çıktığına işaret eder. Bu dönüşümü kavramak için – burada adı anılan çalışmaların önermelerinden birinin de dillendirdiği üzere – "krizlerin" ve "çelişkilerin" ortaya konmasıyla sınırlanmış ve/veya sosyal devleti sadece hakların dağılımı perspektifinden gözlemleyen çözümleme yöntemleri yetersiz kalır.

1. Toplumsal hakların takdimi, klasik-liberal yönetimselliğin bir kriz durumunu temsil ediyor veya ona dair bir çelişkiyi gösteriyor olabilir; lâkin esasen "toplum", bu krizlere ve çelişkilere rağmen veya tam da onlar yoluyla inşa olur. Sosyal devletin tesisinin, işçi sınıfının "zaferi" olarak yaftalanmasının doğruluğu şüphelidir. Aynı zamanda, toplumsal önlemlerin ve bu önlemlerin hukuka bağlanmasının kendi başına politik *mücadelelerin* sonucu olarak gözlemlenebileceği düşüncesi kifayetsizdir; zira bu mücadelenin hem koşullarını hem de hareket tarzını değiştirir:

---

nımlanır. Hukuktan farklı olarak görev, bir bütüne bağlılığı işaret eden ve karşılıklı bağımlılığı vurgulayan, dolaysız bir toplumsal mefhumdur. Görev, bireyleri ayırmaz; sosyal yığışma soyut mekanizması vasıtasıyla, her bireyi diğer bireylerle birleştirir; hukuk mefhumundan ileri gelen, devlet ve birey arasındaki aleni çatışmayı çözer. Böylece, politika tertibinin kuralları değişir: Toplum artık bireylerin haklarına yaslanmaz; her bir kimsenin diğerlerine karşı sorumlulukları üzerinden kurulur (Donzelot 1984, 86-120; karşılaştırınız: Procacci 1987, 15; Procacci 1994, 215/216).

"Esas mesele, bu önlemler ve politik mücadeleler arasındaki her bağlantıyı inkâr etmek değil; bu bağlantılarda çarpışmanın, zaferin veya kaybın basit mantığına yorulamayan şeyin izini sürmek, bu önlemlerin toplumsal ilişkiler alanında özel olarak ne koyduğunu araştırmaktır" (Donzelot 1978, 96; Donzelot 1977, 22; Ewald 1986a, 31/32; Ewald 1987, 6).[74]

Sosyal devlet, toplumsal mücadelelerin neticesidir; lâkin stratejik önemi onu, tersine, mücadeleye olan ihtiyacı gidermesi geren "apolitikleştirme politikası" içerisine dâhil eder. Toplumsal, politik olanın ürünü veya aracı olmaktan çok, politiğin büsbütün değişimini beraberinde getirir. Toplumsalın katılımıyla politik olanın giderek toplumsalın kapsamına girmesi ve politik mücadelelerin durağanlaştırılması gerçekleşir; "zafer" ya da "yenilgi" gibi sistem de hep yüzeysel görünür.

---

[74] Bu anlamda Donzelot toplumsalı, diğer iki kurgusal ile ilişki içinde "etkili bir kurgusal" olarak takdim eder: bireyle ve sınıf mücadelesiyle (Donzelot 1984, 77). Ayrıca Donzelot'nun şu alıntısıyla karşılaştırınız (1984, 151, Almancasında: 134/135): "İşveren iktidarının kendi alanında tam ve mutlak bir sorumluluğa sahip olması adına hizmet etmiş olduğu toplumsal hukuk, askeri örüntünün altını oyar. Onu önlenemez bir şekilde yerle bir eder; bu esnada, hukukun despotik iktidarı liberal iktisadın kaynaklarının kökünü kuruttuğu gibi, paternalist ekole de delalet etmiştir. Tercihen, paternalizme tamamıyla başka bir iş yönetimini kurma olanağını sağlarken, onu salıverdiği de söylenebilir. Ayrıca, onu inatçı bir işçi sınıfının gözetilmesi ve cezalandırılması bitimsiz uğraşından da özgürleştirdiği söylenebilir ki bu da, tahakküm yoluyla pek bozulamamış ve bu yüzden de üretkenliğe gark edilmiş bu sınıfla birlikte bir sözleşmeye dâhil olmasını sağlamıştır." Benzer şekilde Giovanna Procacci de olayların politik karakterini gizlenmesinin söz konusu olmadığına, tersine, sosyolojik ve tarihsel işlevselciliğe politik olanın birbiriyle uzlaşmaz bir karşıtlık halinde dışsal ikilikler (devlet-birey, proletarya-burjuva) olmadığını, bilakis olayların politik karakterini kendi karşıtlıkları içinde tarihsel olarak mümkün hale getirmiş olan pratiklerin birebir yeniden inşasında göstermeye dikkati çeker (Procacci 1993, 24-30; Procacci 1994, 216-219).

2. Sosyal sigortada, eski (liberal) haklara denk yeni (toplumsal) hakların elde edilmesi amacıyla, *hakların* öylece niceliksel olarak çoğaltılması da söz konusu değildir. Özellikle François Ewald'in de üzerinde durduğu gibi, toplumsal hukuki düzen daha ziyade hukukun niteliğini değiştirir:

> "Liberal rasyonellik, hukukun konusunu özgürlük olarak somutlaştırdı: Özgür iradenin meşhur ilkesi olarak. Buna karşılık, hukukun konusunun canlı varlıklar olması gerçeği nedeniyle, toplumsal hukuki düzen çerçevesinde özne, tek ve yalnız hale geldi. Toplumsal haklar, prensip gereği, sabit olmasa da, temel bir yaşam(ını sürdürebilme) hukukunun farklı biçimleri olmaktan başka bir şey olamamıştır [...]. Liberal devlet vatandaşlık haklarının kullanımını güvence altına almıştır; müşterek menfaatlerin elde edilmesinde gerekli olan şeyler dışında başka bir şey talep edemeyen vatandaşların varlığından yola çıkılmıştır. Ve şayet biz toplum karşısında toplumsal hakların tazminini savunabiliyorsak; o zaman aksi gibi bu toplumsal haklar, toplumsal anlamda doğru olduğu kabul gören davranış biçimlerini bize dikte edecektir" (Ewald 1986a, 29/30; karşılaştırınız: Donzelot 1984, 138-140, Almancası: 123-125).

Esasen "toplumsalın yönetimi" iki alenen karşıt lâkin birbirini tamamlayan adımın kurumsallaştırılmasıyla faaliyet gösterir: Bireyin topluma karşı korunması, onu tehdit eden bireye karşı "toplumun savunulması"na (1986, 27) tekabül eder. Toplumsal olan, norm etrafında gruplaşmış iki farklı nüfus ve bu nüfusa iki farklı muamele biçimi arasında kendi içinde bir ayrım çizgisi tesis eder: Bir tarafta normaller, diğer tarafta anormaller. Toplumsalın icadı, "sapkınların", "yozlaşmışların" ve "aşırılıkçıların" keşfedilmesinden ayrı tutulamaz; sürekli olarak bu kategorileri tarifleyen bir norma ve bu kate-

gorilerin istisna olma niteliklerini gösteren bir kurala vurgu yapılır (Donzelot 1995, 54/55).

"Toplumun savunulması", "güvenlik toplumu"nun diğer yüzü ve toplumun değişen nesnelleştirilme biçiminin sonucudur. Şayet toplum bundan böyle bireysel yaşamın neticesi değil de kaynağı ise, o halde toplumun kendisi, savunulması gereken bir özneye dönüşür. Bunun için kullanılacak araç, aynı anda hem semptomatolojiyi hem patolojiyi hem de tedaviyi karşılayan özel bir antropolojidir. Bu "sosyal antropoloji"nin çıkış noktası, bundan böyle, bireysel özne değil toplumdur ve özneler insan doğasına binaen değil, toplumsallıklarının derecesiyle, "ikinci doğaları"na göre ölçüleceklerdir. Yeterince toplumsallaşmamış bireyler, sadece güvenilmez ve öngörülemez değil, an nihayetinde toplumun bekası için tehlikelidir de (karşılaştırınız: Pasquino 1979, 246/247).[75]

3.3.1. Irkların Savaşından Devlet Irkçılığına

1976 yılı dersinde Foucault, politik-askeri söylemlerin ırkçı-biyolojik söylemlere dönüşümünü ele alır.[76] Foucault'nun yaptığı tasvire göre, 17. yüzyıldan beri politik söylem, tarihin akışının ve iktidar ilişkilerinin gerçekliğinin ana yapısı olarak savaş modelini kullanmıştır. Çok geçmeden bu "politik-

---

[75] İlerledikçe Foucault'nun "toplumun savunulması" üzerine çalışmalarının yanı sıra, özellikle Pasquale Pasquino'nun ve Robert Castel'in katkılarını da dikkate alıyorum. Bu münasebetle, yoğunlaştığım üç unsur var: "modern ırkçılığın soybilimi", "tehlikelilik" kavramı ve bu kavramın bireylere ve toplumsal gruplara uygulanışı ve 19. yüzyılda "toplumsal tıbbın" giderek yükselen önemi.

[76] Dersin, ırkçılık çözümlemesi perspektifleriyle yeniden gözden geçirildiği çalışmalar için bkz. Magiros 1995, 15-29 ve Stoler 1995, 55-94. Foucault'nun kuramsal çalışmalarındaki ırk ve ırkçılık meselelerine dair bkz. 1976a, 161-190; 1976k; 1977m, 164-168; 1978e.

tarihsel söylem"de "ırk" ifadesi meydana çıkar. Bu ırk ifadesi (henüz) biyolojik-toplumsal bir anlama sabitlenmiş olmasa da, ilk bakışta belirli bir tarihi-politik ayrışmayı betimler: Toplumun iki düşman kampa ayrıldığı ve coğrafi köken, dil ve din eylemleri açısından birbirlerinden farklılaştıklarından birbirlerine karışmaksızın birlikte yaşayan, çatışma halinde iki toplumsal grubun mevcut olduğu fikrini (Bölüm 1.2. ile karşılaştırınız).

Bu "ırkçı söylemin" münhasırlığı, politik ilişkileri sırf askeri-savaşsal bakış açılarıyla incelemesindedir. Dahası, iki grubu birbirine bağlayan politik bağ, gelişigüzel bir bağdır; bu bağlaşım, toplum sözleşmesinin ve rasyonel tartışmaların nesnesi değil, askeri şiddetin neticesidir. Bu politik birliği şekillendiren, savaş ve kazanılan zaferler veya yenilgilerin acısıdır. Bu politik birlik, "ayrıcalıklar, âdetler ve haklar, servet dağılımı ve iktidarın uygulanış yönteminden kaynaklanan farklılıklar, bakışımsızlıklar, engellemeler yüzünden"*(1986, 45) bir bütün oluşturur. Buna göre, bu ırk savaşı söylemi daima ırkların çoğulluğunu esas alır, tek bir ırkı değil: Irk, bir başka ırkla çatışma halinde tanımlanır ve onu inşa eden de bu karşıtlıktır. Irk kuramı, ayrıca, çıkış noktası biyolojik veya toplumsal olarak verili ırk değil, güç ilişkisi olan ilişkisel bir teoridir. Bu güç ilişkisine dayanarak, biyolojik ve toplumsal ayrımlar öncelikli olarak ifade edilebilir (1986, 11-13, 44/45).

Foucault, 19. yüzyıl süre zarfında "ırkın" ve "ırkçılığın" politik anlamının iki mühim "uyarlamanın" (1986, 25) oluşturduğunu kabul eder: "Irkların savaşı" bahsi *ilkin*,

---

* Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2002), *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).

Darwin'den önce materyalist bir anatomiye ve fizyolojiye dayanan "açıkça biyolojik olan bir yeniden ifade" (1986, 25) sürecinden geçer. Bu tarihsel-biyolojik ırk kuramı, toplumsal çatışmaları "yaşam için gerçekleştirilen mücadeleler" olarak kodlar ve bu çatışmaları evrimsel bir çerçeve içinde çözümler. *İkinci* bir (toplumsal) dönüşüm içerisinde, "ırk mücadelesi" sınıf savaşı olarak kavramsallaştırılır ve diyalektik şemaya göre çözümlenir. 19. yüzyıl başında devrimci bir diskur çıkar ortaya. Bu diskurda, politik olarak belirlenen ırk sorunu, giderek ekonomik-sosyal sınıf teması ile yer değiştirir (1986, 25/26, 46-49).

Foucault'nun iddiasına göre, ırk mücadelesinin esas politik sorunsalının bu iki "uyarlaması", 18. yüzyılın sonundan itibaren biyolojik-toplumsal bir söylemin geliştirilmesinde benimsenmeye başlanır. Böylece, bu *ırkçılık* (kelime bugün bilinen anlamını ancak bu zamanda kazanır), toplumsal devrimci meydan okumaya cevaben biyolojik adaptasyonun öğelerine sırtını dayar. Bu biyolojik-toplumsal söylemin tarihsel yeniliği ve kuramsal buluşu, ilksel toplumsal savaş düşüncesini kendi lehine çevirmesindedir:

> "Toplum içerisinde kutupsallık, ikili kırılma olarak gördüğümüz şey, dışarıdan iki ırkın birbiriyle çatışması değil; tek ve aynı ırkın bir üst-ırk ve bir alt-ırk olarak ikiye ayrılmasıdır. Ya da hatta bir ırktan çıkarak, toplumun kendi geçmişinin yeniden belirimidir. Kısacası ırkın...arka yüzü ve alt yüzüdür...Irklar savaşımının...esas olarak merkezsiz-leşmiş taraflar için bir araç olan bu söylem, yeniden merkeze oturtulacak ve tam da iktidarın, merkezlenmiş, merkezileşmiş ve merkezileştiren bir iktidarın söylemi olacaktır; iki ırk arasında değil, iktidarı elinde tutan ve normun sahibi olan, bu norma göre yoldan sapanlara karşı, biyolojik kalıt için bir o kadar tehlike oluşturanlara karşı duran

tek ve gerçek ırk olarak sunulan belirli bir ırktan yola çıkarak sürdürülecek bir savaşın söylemi'"(1986, 26).

Bu dönüşüm ırkların çoğulluğu sorununun, artık dışarıdan değil içeriden tehdit edilen, ırk tekilliğine kaymasına yol açar. Kendi heterojen bileşenlerinin tehdidi altındaki monist biyolojik birlik fikri, iki ırka ayrılmış, iki kutuplu bir toplum düşüncesinin yerine geçer. Fakat bu bileşenlerin heterojenliği, bundan böyle, topluma nüfuz eden temel bir ayrım çizgisi kurmaz; önemli olmaktan çok keyfi olan farklılaşmalar tesis eder: Onu tehditkâr kılan, "yabancılar", "sapkınlar", "ötekiler", yani toplumun (yan)ürünleridir. Toplum kendinden türeyen, daima korkutan, tehlikeler üretir. "Toplumun kendi kendisine karşı, kendini oluşturan bileşenlerine karşı, kendi ürettiklerine karşı sergilediği davranış, ırkçılık" (1986, 27, 50) olarak ortaya çıkar.

Eski ırk savaşı temasının izlediği bu yol, daha sonra "politik olanın biyolojikleştirilmesi"[77] eğilimiyle neticelenir. Bu süreçte, kıyımlarıyla, zaferleriyle ve yenilgileriyle birlikte tarihsel-politik savaş temasının yerini, yaşam mücadelesinin evrimci-biyolojik modeli alır. Bundan böyle, politik anlamda bir mücadele söz konusu değildir; daha ziyade, mücadele

---

* Şehsuvar Aktaş çevirisi revize edilerek kullanılmıştır. Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

[77] "Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur [...] Ama bir toplumun 'biyolojik modernlik eşiği' adını vereceğimiz şey, insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya başladığı anda oluşur. İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır" (1976a, 170/171) [Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

sorunsalı sadece biyolojik bir anlam kazanır: Türlerin ayrılması, en güçlülerin ayıklanması, adaptasyonların korunması, soybozulum [*degeneration*] tehlikesi ve benzerleri gibi (1986, 49/50).[78]

Foucault bu gözlemden, 19. yüzyılın sonuna doğru inşa edilen ırkçılığın, daha kuşatıcı bir tahakküm stratejisi içerisinde konuşlandırılabilecek ve araçsallaştırılabilecek bir öğeyi oluşturmadığı, daha çok, yeni bir "iktidar teknolojisini" (1991, 56) tesis ettiği sonucunu çıkarır:

---

[78] Foucault, ırkların çoğulluğundan ırkın tekilliğine geçişin, ırklar savaşı konusunun devrimci türüne cevaben olduğunu düşünür. Fakat bu, ırkçılığın ideolojik bir inşa olduğu veya devrim karşıtı stratejide rastlantısal bir anı meydana getirdiği anlamına gelmez: Bir kere burada, bilimsel bir kılıf altındaki politik söylemin sırrını veya biyolojik örtü altındaki esas politik boyutu, ideolojik üstyapının altındaki gerçek toplumsal ilişkileri (yeniden) keşfetmek amaçlı politik mefhumların biyolojik terminolojiye "tercüme edilmesi" pek de söz konusu değildir. Bilakis mevzu bahis olan şey, toplumsal sorunları başka bir yolla dile getirmeye, diğerleri unutulup giderken veya tasavvur edilemezken belirli temaları daha en baştan ortaya koymaya izin veren belirli bir rasyonelliğin inşasıdır. Buradan hareketle biyolojik-toplumsal söylem içerisinde politik olanın namevcut olduğu kolaylıkla dile getirilemez; daha ziyade, toplumsal eylem alanlarını inşa edenin ve politik pratiklerin direktifini verenin, belirli bir politik rasyonellik olduğu söylenebilir. Foucault'ya göre ırkçılık, ideolojik bir faktör değildir ve (zorunlu olarak) yanlış bilinç meselesine veya zihniyet sorununa indirgenemez (1991, 56).

İkinci olarak ırkçılık, devrim karşıtı bir stratejide rastlantısal bir öğe, devrimci meydan okumaya verilecek cevaplardan biri de değildir. Biyolojik-toplumsal kuram karşı tarihe tam karşıt projesini oluşturur: Onu tamamen tepetaklak etmek için aynı hedefleri formüle eder ve aynı biçimleri benimser. Özgürleşme projesi ırkın saflığı endişesine, kehanetçi-devrimci vaatlerden normun istikametine, topluma ve onun beklentilerine karşı mücadeleden biyolojik tehlikelere karşı "toplumun savunulması" çağrısına, iktidar karşıtı bir söylemden "iktidarın söylemine" doğru bir dönüşüm yaşanır: "Irkçılık, kelimenin tam manasıyla, devrimci bir söylemdir – ama tersyüz edilmiş bir devrimci söylem" (1986, 50/51).

"Artık 'kendimizi topluma karşı savunmalıyız' değil, 'kendimize rağmen oluşturmakta olduğumuz şu öteki ırkın, şu altırkın, şu karşı-ırkın getirdiği bütün biyolojik tehlikelere karşı toplumu savunmalıyız' olacak. Bu noktada ırkçı tematik artık toplumsal bir grubun bir başkasına karşı kullandığı bir araç gibi görünmeyecek ama toplumsal tutuculukların global stratejisine hizmet edecektir"* (1986, 27).

Foucault, ayrıca, ırkçılığı "toplumsalın yönetimi"nin bir biçimi olarak, biyolojik bir varlığın politik-hukuki ve ekonomik kategorilerin ötesinde, teknik-nesnel görünümlü denetimine izin veren, aşikâr bir yönetim teknolojisi olarak görür. Irkçılık, toplumsal çatışmaların doğaya ve o doğaya içkin yasalara ve kısıtlamalara atfedilerek apolitikleştirilmesini ve dramatize edilmemesini içeren bir politik stratejiyi tanımlar. Doğal varoluş gibi toplumsal varoluş da belirli ihtiyaçlara ve radikal bir değişim perspektifinin beyhudeliğinden dem vuran içgörüye saygı gösterilmesini gerektirir: Kim doğanın yasalarını kendi yıkımını göze almak zorunda olmadan değiştirebilir ki?

Bunun ardından gelen, şüphesiz, hem geleneksel yapılara sıkıca tutunmaktan hem de gönüllüce değişmekten ayrılan bir politikanın yokluğu değildir. Biyolojik bir birlik olarak toplumun inşası, toplumu denetleyecek, yönlendirecek ve ona rehberlik edecek, "saflığını" garanti altına alacak, içindeki ve dışındaki "düşmanca öğelerle" karşı karşıya gelmede yeterince güce sahip merkezileşmiş bir merciinin tesisini gerektirir: modern devletin. Foucault'ya göre ırkçılık, devlet eyleminin rasyonelliğine yol gösterir, onu kendi aygıtlarıyla ve somut

---

* Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2002), *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).

politikalarıyla cisimleştirir ve ona "devlet ırkçılığı" adını verir (1986, 27; 1991, 51; 1976a, 71). Irkçılık, iktidar ilişkileri içerisinde işleyişin temel bir unsurunu oluşturmakla kalmaz, devletin örgütlenme prensibine dönüşür. Tarihi-politik ırklar söylemi, devlete ve (onun) birinin diğerleri üzerindeki tahakküm aracı olarak beyan ettiği aygıtlarına ve kendine tabi olduklarını açık ettiği yasalarına karşı durmuşken; bu yeni durumda ırk söylemi, bizzat kendisi bir zamanlar hedef de olmuş olan devlet egemenliğinin ellerinde bir silaha dönüşür:

> "Sonunda, ırkların karşı-tarihinde kaçınılmaz biçimde adaletsiz olan devlet teması, karşıt bir temaya dönüşecektir. Devlet bir ırkın başka bir ırka karşı kullandığı araç değil ama ırkın bütünlüğünün, üstünlüğünün ve saflığının koruyucusudur ve öyle olmalıdır. İçerdiği birci, devlete dair ve biyolojik her şeyle birlikte ırkın saflığı düşüncesi, işte bu, ırklar savaşımı düşüncesinin yerini alacak olandır"* (1986, 50).[79]

---

* Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2002), *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).

[79] Étienne Balibar'ın doğru bir şekilde vurguladığı gibi, Foucault'nun iktidar çözümlemesinde ırkçılığa ayrılan yer "kayda değerdir" (Balibar 1989, 44). Buna rağmen şimdiye dek pek az sayıda yazar çalışmasının bu yönünü sistematik bir şekilde incelemiştir. Bunun güncel ırkçılık tartışmalarına olası katkısını göz önünde bulundurarak, Angelika Magiros, Foucault'nun arkeolojik ve soybilimsel çalışmalarını (özellikle *Kelimeler ve Şeyler*, *1976 dersleri* [Türkçede "Toplumu Savunmak Gerekir" ismiyle basıldı (ç.n.)] ve *Bilme İstenci* [Cinselliğin Tarihi 1. Cilt (ç.n.)] çözümler (Magiros 1995). Ann L. Stoler'ın *Race and the Education of Desire* [Irk ve Arzunun Eğitimi (ç.n.)] isimli çalışması, Foucault'nun ırkçılık çözümlemesinin güçlü ve zayıf taraflarının titiz bir değerlendirmesini sunmakla kalmaz; postkolonyal çalışmalar çerçevesinde ırkçılık, milliyetçilik ve sömürgecilik arasındaki karmaşık ilişkiye dair olağanüstü bir incelemeyi de beraberinde takdim eder (Stoler 1995).

3.3.2. Bireyler ve Tehlikeli Sınıflar

Klasik liberal mesuliyet prensibinin sivil hukuk içerisinde toplumsal risk kavramına dönüştürülmesine ceza hukukunun kökten değiştirilmesi eşlik eder. Foucault'nun "hipotezine" (karşılaştırınız 1978b, 459) göre, toplumsal ilişkiler modeli olarak sigorta paradigması, "toplumun savunulması"nda ve toplumsal yaşamın beklenmedik risklerine karşı korunmasında bir fonksiyonu olan ceza düşüncesini görünür kılar. Bu yeni ceza rasyonelliğinde müeyyidenin bambaşka bir anlamı vardır. Kendi iradesiyle ve arzusuyla yasayı delmiş olan hukuki öznenin cezalandırılması ve tekrardan hukuk toplumuna entegre edilmesi değildir artık hedeflenen; bundan böyle amaçlanan, birey kaynaklı suç teşkil eden davranış riskini mümkün olabildiğince azaltmak ve mümkünse "zararsız" hale getirmektir (1978b, 459-461).[80]

Bu hedef tespiti, suçlunun başka bir şekilde nesneleştirilmesini gerektirir. Bu kavramsallaştırmada suçlu, evrensel bir hukuk öznesi değil, evvela bir insandır; lâkin özel türde bir insan veya daha doğrusu, bir insan olmayandır [*Un-Mensch*]: Bir "suçlu"dur. "Suçlu"nun, iradenin özgürlüğü üzerinden tanımlanan rasyonel bir karakteri yoktur; psişik ve ahlâki terkibi normal değildir. Ve "suçlu" normal olmadığından; eylemin arkasındaki motivleri, menfaatleri veya amaçları aramak manasızdır. Suç eyleminin sebebi failin (hatalı)öngörüsünde

---

[80] Sivil hukukun değiştirilmesi ve "toplumsal hukukun" temin edilmesi yoluyla "tehlikeli sınıflara" karşı önlem alınması, ceza hukukundaki bir değişiklikle birlikte gelir; bu hukukun misyonu "tehlikeli bireylerden" korumadır: "Bu değişiklik, kusurluluk öğesini mesuliyet sistemi dışına çıkarırken, sivil hukuku da nedensel olasılık ve risk mefhumunun içine sokmuş ve savunma, koruma ve kaçınılmaz riskleri en aza indirme görevi olan müeyyide fikrini meydana çıkarmıştır" (1978b, 461).

değil, suçlunun hastalıklı ve zayıf kişiliğindedir. Bu *homo criminalis* [suçlu insan (ç.n.)], klasik ceza kuramındaki *homo penalis*ten [cezalı insan (ç.n.)] büsbütün farklılaşan bir kişiliktir (1978b, 443-455).

Suç eylemini gerçekleştirenin nesneleştirilmesindeki bu değişim, Pasquale Pasquino'nun klasik-liberal hukuk kuramı ile "toplumsal hukuk kuramı" arasındaki farklılıkları kaleme aldığı makalesinde incelediği gibi, yeni bir bilgi örgütlenmesini gerektirir. Liberal ceza kuramının esası özgür irade prensibine, her hukuki özneye atanan ve böylece özel bir bilginin (bir "kriminolojinin") nesnesi olamayan bir özelliğe dayalıdır. *Homo penalis*in eylemleri "genel bir antropoloji" ile açıklanır: *homo penalis*, *homo oeconomicus*tan [ekonomik insan (ç.n.)] farklı değildir; zira ikisi de rasyonel görüşleri izler. Dolayısıyla, özgürlük varsayımı suç işleme özgürlüğünü de içerdiğinden, herkes suç teşkil eden bir davranışta bulunabilir. *Homo penalis*, liberal cezalandırma rasyonelliğine göre içimizde potansiyel olarak mevcuttur; herkesin başından geçebileceği gibi, yasalara karşı gelindiğinde açığa çıkar. İnsan eylemi rasyonellikten ileri gelen bir eylem olduğundan ve acılarla zevkleri kovaladığından, cezanın saiki de potansiyel faillerin iradesini hedef almalıdır. Bu saik, suçun ve cezanın mükemmelen uyumlu bir ilişki içinde olma zorunluluğu dolayısıyla, suç tehdidinin öngörülebilmesinin herkesi suç teşkil eden eylemi gerçekleştirme niyetinden vazgeçireceği bir teknik vasıtasıyla, düşünceleri etkileme üzerinden işler. Bir suça uygun cezayı vermek demek, kusurlu davranışı gerçekleştirmeyi daima çekici kılan fikri vazeden sakıncalı şeyi bulmak demektir. Dengeleme [*Ausgleich*] düşüncesinin ağır bastığı ve suç işleme amacının yansızlaştırılmasını hedefleyen kuvvetli bir cezalandırma kuramı (Pasquino 1979,

235- 240; karşılaştırınız: 1975a, 133-170). Bu ceza rasyonelliği, 19. yüzyılın ikinci yarısında, gitgide daha fazla eleştirilerin hedefi oldu. Suç işleme isteğinin dengelenmesi kuramı, "toplumsal hukuk ekolü" tarafından, hem pratik hem de kuramsal nedenler dolayısıyla işe yaramaz addedilir. Bu tartışmayı Pasquino şöyle özetler:

> "Beccaria'nın suç işlemeye olan eğilimi dengede tutan caydırma aracı olarak ceza kuramı hem kuramsal hem pratik açıdan yanlıştır: Pratik açıdan yanlıştır çünkü suç ve suçlu istatistikleri yükselmeye devam etmektedir; kuramsal açıdan yanlış olmasının sebebi ise, suçlunun Beccaria gibi normal ve dürüst bir insan olarak düşünmemesidir; esasen diyebiliriz ki suçlu düşünemez bile. Suçlu *homo penalis* olamaz zira insan bile değildir"[81]

---

[81] Pasquino burada İtalyan hukukçu Enrico Ferri (*La teoria deWimputibilità e la negazione del libero arbitrio*, Florenz 1878) ile liberal hukuk kuramcısı Beccaria'nın tartışmasına referans vermektedir. *Caydırmaktan [Abschreckung] zararsız hale getirmeye [Unschädlichmachung]* geçiş unsuru üzerinden Jeremy Bentham ile Anselm Feuerbach'ın çalışmalarından yola çıkarak A. Prins ve F. von Liszt'in ceza düşüncelerini karşılaştırır.
Ceza politikasındaki değişim ile ilgili Robert Musil'in simgelediği "toplumsal ekolle" de karşılaştırınız: "Sosyal anlayış bize, suçluluk derecesinde "yozlaşmış" olan kişinin ahlâkileştirici bir tutumla değil, sadece insan toplumu açısından zararlılığına göre değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bundan, o kişinin zararlı olduğu ölçüde cezai ehliyete de sahip bulunması gerektiği sonucu çıkar; ve bundan da, mantığın zorlayıcı yolu gereği, görünüşte en masum olan suçluların, yani doğaları gereği cezanın ıslah edici etkisine en az açık bulunan akıl hastalarının, cezanın korkutucu gücü herkes için aynı olsun diye, en ağır cezalarla ve her durumda sağlıklı kişilerinkinden daha ağır olan cezalarla korkutulmaları gerektiği sonucu çıkar" (Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg: Rowohlt 1952,538; alıntı notu: Pasquino 1979, 236) [Alıntı Ahmet Cemal'in çevirisini üstlendiği Türkçe basımdandır. Bkz. *Robert Musil (2014), Niteliksiz Adam II*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.)].

"Toplumsal hukuk ekolü"nün görüşüne göre "suçluların" eylemleri genel bir insan doğasının neticesi değildir (hatalı öngörü ihtimalini dışlar), kötü insanlara ait özel bir doğanın ifadesidir. "Suçlu" *homo penalis* olamaz; zira kendisi hâlihazırda rasyonel bir kimse değildir. *Homo criminalis* figürü bu düşünceyi açıklar ve ceza rasyonalitesini, suçlulaştırma ekseni bundan böyle doğru veya hatalı öngörüler değil, toplumsal yaşama uyma veya uymama olacak olan "toplumsalın savunulmasına" kaydırır. Bu yeni hukuk kuramı, saf antropolojik veya zihni bir gerçek olarak suça değil; kendine özgü bir cins ve "sosyal ırk" olarak görülen suçluya dayanır (1978b, 455-459; Pasquino 1979, 240/241). Pasquino, icat edilen bu yeni "hukuki figürün" nasıl hem cezanın gerekçelendirilme prensibini hem de hukukun niteliğini değiştirdiğini ortaya koyar:

1. *Hukukun niteliği.* Yeni kavramsallaştırmada hukuk, artık özgür öznelerin iradelerinin dolaysız ifadesi olan toplumu öncelemez; değişken ve ikincil bir kategoriye dönüşmüştür. Hukuk, toplumsal ortak yaşamın kurallarını oluşturmaz; yalnızca kodlar. Toplumun hukuki olarak gerekçelendirilmesi olarak toplumsal sözleşme teorisi tepetaklak olur: Hukukun sadece türetilmiş bir niteliği vardır ve hukuk, tarihsel olarak değişebilir olan toplumun tezahürüdür. Bundan böyle, toplumu hukuka dayandırmak diye bir şey yoktur; zira her tarihsel toplum kendi hukukunu üretir; toplum, hukukun ürünü değil esasıdır.

2. *Cezanın gerekçelendirilme prensibi.* Cezanın esası ve referans noktası öznenin hakkından toplumun normlarına kayar. Hukuk toplumun evrimsel buyruklarına adapte olduğunda, toplum da hukukun cezalandırmada dayandığı tek meşru zemin haline gelir ve ceza yasaları, toplumun yaşamsal çıkar-

larının değişmiş kodlanma biçimlerinden başka bir şey değildir. Cezanın esası olarak toplum, saf içkinlik prensibine vurgu yapar. Hukuk artık, kurallarının pozitifliğini yakınlaşmak durumunda olduğu doğa hukukunun ana hatlarına uyarlamak için doğadan gelen eşitlik ile karşılaştırılmaz; bilakis doğanın eşitsizliklerini düzeltir: Hukuk, müdahaleci ve sosyal açıdan düzeltici hale gelir ve doğa negatif bir referans noktasına dönüşür.

"Toplumsal savunma"prensibi vasıtasıyla toplum yalnızca kendine atıfta bulunur; sadece hukukun değil, suçluların da kaynağıdır toplum. Ceza hukuku ve suç işleyenler aynı döngünün içindedir. Toplumun hizmetindeki ceza hukuku, toplumun kendi içinden çıkardığı tehdide verdiği yanıttır: Toplum sürekli olarak, kendi varlığını tehdit eden ve düzeltici-müdahaleci önlemler gerektiren toplum karşıtı eğilimler üretir. Her toplum kendi tarihe özgü kültürünü oluşturduğu gibi kendi suçlularını ve onlarla ilgilenecek olan hukukunu da imal eder (Pasquino 1979, 241-244; Gordon 1991, 38/39).[82]

Aslına bakılırsa, bu kavramsallaştırmada doğa öylece yok olmaz; daha ziyade toplum doğayı içselleştirir. Savunmasına hukukun getirildiği "toplum", "doğal" doğallıktan belirgin bir biçimde ayrılan sosyal bir doğallık ile karakterize olur. Pasquino, toplumsal hukuk ekolünün başlıca paradokslarından birine parmak basar: "Suç işlemenin toplumsal kökenli bir

---

[82] Foucault, bir vaka çalışmasına referansla toplumsal savunma kavramının farklı yönlerini somutlaştırmaya çalışır. 1981 yılında Leuven Üniversite'sinde Foucault'nun yönetiminde "Belçika'da Toplumsal Savunmanın Soybilimi" isimli, disiplinlerarası bir seminer gerçekleşmişti. Bu seminerde yapılan çalışmaların sonuçları, Foucault'nun ölümünden sonra bir seçkide bir araya getirilip yayınlandı (Tulkens 1988; Projenin kısa bir anlatımı için bkz. Tulkens 1986).

olgu olduğu savunuluyorsa, suç işleyenin asosyal bir doğası olduğu nasıl söylenebilir?" (Pasquino 1979,242).

Foucault'ya göre, modern ırkçılık bu soruya verilen bir yanıt ve sosyal köken ile asosyal isnadı arasındaki paradoksa bulunan çözümdür. Irkçılığın temsil ettiği "çözüm", en başta, biyolojik bir süreklilik (sözgelimi bir nüfus veya insan cinsinin tamamı) olarak toplumsalın içerisine kesikler atar; bu kesikler, alt sınıfların ırklar şeklinde ayrıştırılmasını ve hiyerarşikleştirilmesini sağlar. Biyolojik alanların bu yolla parçalanması ile iyi ve kötü, üst ve alt, yukarı ve aşağı ırklar şeklindeki nitelendirmeler mümkün hale gelir ve "yaşaması gereken ile ölmesi gereken arasındaki" (1991, 55) ayrım çizgisi tesis edilir. Biyolojik olanın ayrıştırılması ve farklılaştırılması, aynı zamanda, "biyopolitikanın" genel faaliyet alanını tanımlamaya ve onun somut müdahaleleri için yöntem oluşturmaya da hizmet eder.[83]

---

[83] Foucault'ya göre böylece, daha geniş bir problemin bir kısmı olan "politik aklımızın başlıca antinomileri" (1988c, 170/171) tariflenmiş olur. Bu meseleyi Foucault, ölümün ve yaşamın iktidarının birlikteliğinde, soykırımın ve sosyal sigortanın eşzamanlılığında ve halkın (uzun)yaşaması prensibine dayalı olarak modern savaşın gerekçelendirilmesinde titiz bir şekilde betimlemiştir: "Savaşlar, savunulması gereken hükümdar adına yapılmaz artık; herkesin var olması adına yapılır; halklar birbirlerini öldürmeye yaşamlarının gerekliliği adına hazır edilirler. Katliamlar yaşamsal olmuşlardır" (1976a, 163). Irkçılık, "hayati önem" (1991,56) kazandıkça, öldürme faaliyetini biyoiktidar koşulları altında güvence altına alan bir teknoloji de hazır edilir: "Bunun gibi bir iktidar, asal olarak yaşamı çoğaltmanın, süresini uzatmanın, yaşam şanslarını çoğaltmanın, kazaları savuşturmanın ya da kayıplarını gidermenin önemli olduğu doğruysa, nasıl öldürebilir? [...].İşte sanırım ırkçılık burada devreye girer" (1991,55) [Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2002), *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.)].

Irkçılık, ne var ki, iki taraf arasında bir ayrım çizgisi çekmekle yetinmez; ayrıca, çektiği bu çizgilerden hareketle, iki alan arasında tamamıyla yeni bir ifade prensibini de tedarik eder. Çıkış noktası, geleneksel ırklar savaşı temasının yeni ve farklı bir şekilde ifade edilmesidir. Irkçılık, birinin yaşamı ile ötekinin ölümü arasındaki eski negatif ilişkiyi ("yaşamak istiyorsan, öteki ölmeli"), bu ilişkinin büsbütün yeni bir formülasyonla faaliyet göstermesini sağlamak amacıyla, terk eder. Bu ilişkinin merkezinde artık Ya-Ya Da yoktur; bu da ırkçılığın, Daha Fazla ile Daha Az arasında, bilakis, pozitif ve üretken bir ilişki imal etmesine yardım eder ("ne kadar öldürürsen, ne kadar ölüme terk edersen; o kadar yaşasın").[84]

Bu yolla ırkçılık, birinin yaşamı ile ötekinin ölümü arasında bir ilişki kurulmasına izin verir. Bu ilişki, askeri-politik değil, biyolojik-tıbbi nitelikte bir ilişkidir. Irkçılık, "soybozulumu" gerçeği ile türlerin sağlıklılığı arasında organik bir bağ kurar: Aşağı ırklar yok olduğu ve anormal bireyler elendiği ölçüde, türlerin içerisinde kapsadıkları alan azalacak ve bunun sonucunda nüfus/türler, kendi bütünsellikleri içerisinde daha güçlü, daha dinç, daha canlı vs. olacaklardır:

> "Demek ki, askeri, savaşçıl ya da siyasal bir ilişki değil, biyolojik bir ilişki var. Ve bu mekanizma etkili olabiliyorsa, ortadan kaldırılması söz konusu olan düşmanlar, sözcüğün siyasal anla-

---

[84] Burada, Foucault'nun "ölümü" geniş bir anlamda aldığını da vurgulamak önemlidir. Buna göre ölüm, doğrudan fiziksel yok oluşu aşarak, benzer şekilde toplumsal ve politik "dolaylı" ölümleri de kapsar: "ölüme bırakmayı, kimileri için ölüm riskini çoğaltmayı ya da çok basit olarak, siyasal ölümü, ülke dışına sürmeyi, dışlamayı ve benzerlerini" (1991,56) [Revize edilmiş Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. *Michel Foucault (2002), Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler(1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).].

mındaki düşmanlar değil, nüfus için ve nüfusa göre söz konusu iç ve dış tehlikelerdir. Başka deyişle, ölüme mahkûm etmek, ölüm zorunluluğu, siyasal düşmanlar üzerinde kazanılan zafere değil de biyolojik tehlikenin bertaraf edilmesine ve türün kendisinin ya da ırkın, doğrudan bu bertaraf etmeye bağlı olan güçlendirilmesine yönelirse ancak, biyoiktidar sistemi içinde kabul edilebilir"* (1991, 56, 55-57).

Foucault, ırkçılığın stratejik başarısını üç aşamaya ayırır: İlkin, (biyolojik) bir süreklilik içerisine kırılmanın teşhisi; ikincisi, ölüm ile yaşam arasındaki pozitif ilişkinin tespiti ve üçüncüsü, bireylerin ve sınıfların, özel bir ırkı oluşturan zemininin yaratılması. "Suç işleyen" kolektif öznenin kabulü bireyin kendi başına değil, benzer özelliklerdeki belli sayıda insanın oluşturduğu bir toplumsal kolektifin parçası olmasını gerektirir. Irkçılık, suçluyu toplumun anormal öğesi olarak görür ve onu toplumda kendi dâhili sınırı olarak "geri alırken", suçu "normalleştirir". Bu sebepten suçlu, toplumun dışındaki bir canavar veya doğal varlık değil, toplumsal doğanın doğasından sapan öğesidir.[85]

3.3.3. Toplumsal Bir Tıp

19. yüzyıla dek ceza hukukunun başlıca meselesi, bir bireyin ruh hastası mı yoksa suça eğilimli mi olduğu sorusuydu. Özgür irade prensibi üzerine inşa edilmiş olan liberal hukuk, yeni bir dikotomik ayrımı tesis etti: Ruh hastaları suça eğilimli

---

* Şehsuvar Aktaş çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2002), *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).

[85] Foucault, 22 ve 29 Ocak 1975 tarihli Collège de France derslerinde, "canavar" olarak suçlunun tarihini ele alır (karşılaştırınız: Gros 1996, 72).

değildi, onların eylemleri suç değil, bir hastalığın semptomu idi. Suçun değerlendirilmesi, ayrıca, özgür irade sahibi bir hukuki öznenin gerekliliğini de varsaymıştı.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu ayrım feshedilmiş ve kategoriler birbirine karışmıştı. Suça eğilimli birey, sadece yasayı ihlal eden değil, her şeyden önce, belirli bir psikolojik-ahlâki temayülle kendini belli eden bir suç işleyendir. Suçun faili, ruh hastasına dönüşecek ve özgür irade prensibinin yerini tıbbi-psikiyatrik kategoriler alacaktır:

> "Sivil hukuk uyarınca özneyi suça eğilimli veya hasta olarak addeden o eski dikotomi tamamıyla bertaraf edilir. Günümüzde iki olasılık vardır: biraz hasta ve gerçekten suça eğilimli veya biraz suça eğilimli ve gerçekten hasta olmak. Suça eğilimli kimse kendi patolojik durumundan kaçamaz [...]. Patolojinin sağladığı üstün iktidar, toplumun genelleşmiş düzenlenme biçimi haline gelir. Bugün tıbbın dışında olan hiçbir yer yoktur" (1976d, 52/53; 1974d, 664/665).[86]

Ceza hukukundan "toplumsal savunma"ya geçiş, sivil hukuktaki risk mefhumuyla uyumlu bir kavramın dahliyle mümkün oldu: *Tehlike*. Kusurluluk olmadan yükümlülük düşüncesi, özgürlük olmadan (suç) isnadı fikrine tekabül eder. Tehlike mefhumuysa muazzam esnekliğiyle kendini gösterir. "Tehlikelilik" paradoksal bir kavramdır; zira hem soyut bir olasılığı hem de somut fiziki bir ehil olma durumunu betimler: Bir taraftan, özneye ait belirli bir niteliğin tasdikidir; diğer yandan ise, olayın gerçekleşmesinin ardından [*post festum*]

---

[86] Tıbbi-psikiyatrik kategorilerin hukuk söylemini işgal etmesini Foucault, "Pierre Rivière vakası" örneği üzerinden incelemiştir (karşılaştırınız 1973h).

ileri sürülen bir kanıt olduğundan, tehlikelilik bir kesin olmayışı da sembolize eder. "Tehlikelilik", şimdiye ait semptomlar ile gelecekte gerçekleşecek bir eylem arasındaki az çok muhtemel bir ilişki hipotezini varsayar. Lâkin bu yolla kavram, evrensel olarak kullanışlıdır: Herkes potansiyel anlamda bir tehlike ve risktir (1974c, 593; 1977o, 68-71; 1978b, 462-464; 1978f, 507/508).[87]

Tehlike kategorisi, böylelikle, suç işleyenlerin dışında başka marjinal gruplara da uygulanabildi. Muhtaçlığı, aylaklığı, suçluluğu, sapkınlığı ve benzerlerini birbirine bağlayan şey, toplum için arz ettikleri tehlike idi. Tehlike mefhumu, farklı toplumsal problemler için kullanılabilecek yeknesak bir çözümleme aracı olarak işlev gösterdi ve aynı zamanda, tehlikeli bireylere, gösterdikleri tehlikenin yoğunluğuna ve niteliğine bağlı olarak farklı şekillerde yaklaşılmasını da sağladı. Tehlike, yalnızca "toplum dışı eğilimlerin" teşhis aracı değil, bunların çözümlenmesi için kullanılan yöntemdi de; birbirinden farklı çok sayıda yaklaşım biçimini tesis etmiştir: Psikiyatrik terapi, tıbbi-hijyenik müdahale, koruyucu veya baskıcı alıkoyma ve benzerleri (Donzelot 1995, 54/55).

Tehlikelilik kavramı toplumun bir sosyal beden olarak kurulmasına ve ona içkin tehlikelere ve hastalıklara işaret eder. Tıbbi bileşiğin toplumsal önemi, toplumun biyolojik bir mevcudiyet olarak nesneleştirilmesinden ileri gelir. Toplumun "normalleştirilmesi", onun sürekli patolojikleştirilmesini gerektirir ve tıbbı, denetleme ve düzenleme amaçlarına hizmet eden bir "müdahale tekniği" (1991, 55) haline getirir: "Modern

---

[87] Risk ve tehlike, 19. yüzyıl sonuna değin eşanlamlıdır. İlk olarak 20. yüzyılda risk mefhumu kavramsal olarak tehlikeden bağımsızlaşır. "Tehlike" ve "riskin" birbirinden ayrılmasının yanı sıra bundan ileri gelen başka gelişmelere ve önleme politikalarındaki değişime dair bkz. Castel 1991.

tıp, temeli belirli bir sosyal beden teknolojisi olan, *toplumsal bir tıptır"* (1977h, 209; vurgular: Thomas Lemke; 1977m, 135-138).

Daha 18. yüzyılda, sosyal bedenin sağlığını genel amacı olarak ifade eden ve eski "tıbbi polis"ten mesafe alan, liberal bir nüfusun "hastalıklarının sınıflandırılması politikası" ("noso-politique") tesis edilmişti. Sağlık, bireyin görevine ve devlet faaliyetlerinin hedefine dönüşür. Bu sağlık zaruretinin arkasında ekonomik sebepler vardır: İş gücünün tahsisi ve onun devamlılığının sağlanması, devlet çıkarlarının başında geldiğinden, bedensel sağlık önem kazanır. Kapitalist ekonomi, bedeni üretken bir beden olarak kuran hususi bir beden politikasının tesisine dayalıdır. Nüfusun biyolojik verileri, bedenin tabiiliğinin örgütlenmesinin yanı sıra sürekli olarak yararlılığının arttırılmasını gerektiren "ekonomik idare" için olmazsa olmaz öneme sahip öğeler haline gelir (1976b, 15-18; 1976d, 53-58; 1977h, 210-215).

Liberal sağlık politikasının önkoşulu, diğer sosyal destek tekniklerinin karşısında sağlık sorunsalının konumunun değiştirilmesidir. Foucault'nun iddiasına göre, yoksulluğun ekonomik bağlarından koparılması ile bireyin sağlığının ve nüfusun refahının zemin teşkil ettiği tıbbi-idari bilginin geliştirilmesi aynı zamana denk gelir. Bu tıbbi-idari bileşiğin farklı unsurları vardır:

1. Bireylerin tıbbileştirilmesinde [*Medizinierung*] aile, çok mühim bir aracıya dönüşür. "Hastalık sınıflandırma politikası" [*Noso-politik*] ebeveynler ile çocukları arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyerek, aile-çocuk bileşiğini üretir. Belirli sayıda çocuğu dünyaya getirmek yetmez; çocuklar yönlendirilmeli ve izlenmelidir; belirli bir fiziksel durumda ve belirli becerilere sahip olmalıdır. Çocukluk, yaşamdaki bağımsız bir aşamaya dönüşür; bu aşama çocuğun dünyasını yetişkininkinden

ayırır ve onu tamamına erdirir. Çocukların eğitimi, yeni aile politikasının mühim hedefi haline gelir ve aile, tıbbi ve ahlâki kampanyaların hedef kitlesi olur. Genelleşmiş sosyal bedenin sağlığı hedefi ile bireylere gösterilen ilgi arasında aracılık yapar ve ebeveynler ile çocuklar arasında karşılıklı yükümlülük ilişkisi olarak "özel" bir iyi sağlık etiğinin kurulmasını sağlar (1976b, 18-21).[88]

2. Bu "hastalık sınıflandırma politikası"nın ikinci unsuru, hijyen ayrıcalığının veya tıbbi faaliyetin "toplumsal hijyenin" vasıtası olmasıdır. Tıp, belirli hijyen düzenlemeleriyle iştigal ederken, bir taraftan, bireylere kendi iyilikleri için kurallar koyar; öte taraftan, kurallara saygı duyulmayan sorunlu bölgelerde tıbbi müdahalenin önkoşullarını yaratır. Amacı toplumsal bedeni incelemek, iyileştirmek ve "sağlıklılık" durumunu muhafaza etmek olan politika içerisinde tıp, giderek daha mühim bir rol oynar. Foucault, toplumu sağlık ve hastalık açısından "ele alan" tıbbi-idari bir bilginin titizlikle hazır-

---

[88] Ailenin "toplumsalın yönetimine" dâhil edilmesi konusu, burjuva çekirdek ailesi kurgusuyla, ailesel ilişkilerin mahremleştirilmesiyle ve toplumsal eğitim ve ahlâklılaştırma faaliyetlerinin yaygınlaştırılmasıyla birlikte Jacques Donzelot'nün *Ailenin Düzeni* ("La police des familles") isimli çalışmasının ele aldığı konudur. Donzelot'nün tezi, "ailenin krizinin" ("hapishanelerin krizi" gibi) sadece onun toplumsal kontrolün aracısı olarak başarılı bir şekilde kurumsallaşmasına dikkat çektiği ve ailenin 19. yüzyıldan beri zaten toplumun ve onun baskılarının "karşısında" veya "dışında" olmadığıdır: "Dolayısıyla, asal nesne olan ailenin nasıl kralları ve mahkûmları benzer olan diğeri uğruna, yani toplumsal olan uğruna imha edildiğini göreceğiz. Ailenin dönüşümünü başarıyla tamamlayan prosedürler, günümüz toplumuna polis niteliğini veren modern entegrasyon biçimlerini de yaratır. Ve böylece, ailenin kendi özgürlüğünü kazandığı meşhur krizi, onun ortaya çıkış koşullarından çok, bugünün toplumsal düzenine ters düşen bir durum gibi görünür" (Donzelot 1977, 21; eğitimle, bilgiyle ve iktidarla ilişkisine dair Stephen J. Ball'un editörlüğündeki seçki ile karşılaştırınız: Ball 1990).

lanmasının, 19. yüzyılda sosyolojinin gelişimine hizmet etmiş olduğunu düşünür (1976b, 21-23; 1977h, 225-227).[89]

Modern tıp, her şeyden önce önleme ve koruma hedefleri olduğundan, faaliyetleri sadece hastalıkların teşhisi ve sağaltımıyla sınırlı olmayan bir "biyopolitik strateji" (1977h, 210) oluşturur. Kolektif sağlığı güçlendirecek veya tehdit edecek olan her şey, tıbbın nesnesi olabilir. Su kalitesinin iyileştirilmesinden beslenme yöntemlerine, kent planlamasından cinsel eylemlere kadar tüm alanlar, çoktandır hastalar ve hastalıklarla kendini sınırlamayı bırakmış ve "yaşam" alanında konumlanmış tıbbi müdahaleleri gerektirir. Tıp, "uğraştığı" toplumsal bedenin doğallığının ayrılmaz parçası olan hastalıkları kaçınılamaz hale getiren evrensel bir teşhis ve tedavi aracına dönüşür ve böylece, hastalıklarla savaşabilecek olan sadece ve sadece daha iyi, daha doğru, "daha bütünleyici" bir tıbbi bilginin varlığı olur:

> "Günümüzde, tıbbın dışında olduğunu sandığımız bir alana sığınmak istediğimizde onun da hâlihazırda tıbbileştirildiğini görmek, berbat bir durumdur. Ve tıbba kusurları, suiistimalleri ve zararlı etkileri nedeniyle itiraz edilmek istenirse, bunu ancak daha eksiksiz, daha kapsayıcı ve daha iyileştirilmiş bir tıp bilgisi lehine yapılabilir" (1976d, 51, 48-53).

---

[89] Tıbbın "toplumsal denetimin" aracısı olma rolü Robert Castel'in *Die psychiatrische Ordnung* [Psikiyatrik Düzen] isimli kitabının öncelikli konusudur; çalışmanın odak noktası "ruh hastalığının" toplumsal beden içerisinde sınıflandırılması üzerinedir. Politik teknoloji olarak hijyen meselesine dair özellikle bkz. Castel 1976, 149-155.
Tıp, sağlık, beden politikası ve yönetim ilişkisi üzerine Foucault'dan esinlenmiş daha yeni çalışmalar için Alan Petersen ve Robin Bunton'un editörlüğü üstlendiği seçkiye bakınız (Petersen/Bunton 1997).

4. Bireylerin Yönetimi: Neoliberalizm

Klasik-liberal rasyonellik, bireyi kendi iyiliği ve kötülüğünden sorumlu tek kişi yaptı ve bireysel bir hatayı esas alan her tür kolektif müdahaleyi yasakladı. Toplumsal ilişkilerin bu şekilde düzenlenmesi, kapitalist toplumsallaşmanın gerçeklikleri göz önünde bulundurularak artık elverişli görünmemeye başladı ve bireysel mesuliyet prensibinin yerine riskin toplumsallaşması getirildi. Sigorta tekniği, toplumsal işleyişten ve özellikle belirli kişilerden ve gruplardan kaynaklı hataların ve sorunların bedelini toplumun tüm üyelerine bölüştürmüş oldu. Eş zamanlı olarak, risk tertibatının yeniden düzenlenmesi, kendi içindeki tehlikelere karşı "toplumun savunulması" zorunluluğunu hareket geçirdi.

Foucault'nun öne sürdüğü teze göre, toplumsal olanın sigorta modeline göre kavramsallaştırılması, 70'li yıllardan itibaren bocalayacaktır.[90] Bu bocalama, kapitalist ekonominin

---

[90] Bu, 19 ile 20. yüzyıl arasında yönetimsellikte esaslı bir değişikliğin olmamış olduğu anlamına gelmez. Özellikle Jacques Donzelot kendi çalışmalarında, 19. yüzyıl itibarıyla yönetim pratiklerindeki meydana gelmiş olan değişimleri izlemiş ve sözgelimi, toplumsal ile ekonomik olanı birbirine eklemleme arayışı olarak Keynesçi tekniği çözümlemiştir (konuya dair karşılaştırınız: Donzelot 1984, 157- 177, Almancası 139-157; ayrıca bkz. Donzelot 1977, 227-243). Bu bölümün sonunda bu meseleye geri döneceğim.

Foucault'nun kendisi bu dönüşüm süreçlerini sistemli bir şekilde incelememiştir (burada anılan derslerde Foucault, daha önce bahsedildiği üzere, klasik-liberal yönetim rasyonelliğinden neoliberal yönetim rasyonelliğine geçişi ele almıştır). Aslında Foucault bu çalışmayı, "Cinselliğin Tarihi" projesinin bitiminden sonra tamamlamak istemişti. "Refah devleti" ve yönetimsellik incelemesi, 20. Yüzyıl başında Berkeley Üniversitesi'nde düzenlenmiş olan bir seminerin konusu olmuştu (Foucault ile hazırlık aşamasında yapılan tartışmaların bir özeti ve ardından gelen çalışma için bkz. Gandal/Kropkin 1985). Ayrıca Foucault, modern yönetim fikirleri çalışmaları üzerine bir araştırma merkezinin kurulmasını da planlamıştı

birikiminin ve Fordist düzenleme biçiminin krizini kapsar. Bu kriz, azalan büyüme hızı ve artan sosyal harcamalar, yeni yönetim stratejileri ve küreselleşme eğilimleri ile görünürleşir. Dolayısıyla bu kriz, yalnızca ekonomik değil, politik ve toplumsal bir krizdir de. Keynesçi sosyal devlet modeli 60'lı yıllardan beri, hem sağ hem sol cenahtan farklı noktaları vurgulayan pek çok eleştirmenin hedefi olmuştur. Sağ cenahtakiler, artmakta olan "faiz enflasyonundan" ve geleneksel değerlerin ve toplumsal yönelimlerin "refah devleti" eliyle erozyona uğramasından şikâyet ederken; sol cenahtakiler de refah devletinde mevcut toplumsal eşitsizliklerin sabitlenmesini ve politik tahakkümün ifadesini görürler. Sadece devletin egemenliğinin eksikliği, özel menfaatlere bağlı olması ve artan bürokrasi değil, yetersiz otonomi, patriarkal-otoriter toplumsal yapıların devam etmesi ve güvenlikle bağımlılığın birlikteliği de eleştirilere konu olur.[91] Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Foucault'ya göre ekonomik kriz, politik ayrışma süreçlerinden ve yeni sosyal hareketlerin doğuşundan ayrı incelenemez:

> "Gerçekte, güncel ekonomik kriz; zengin ve yoksul ülkeler arasında...görülen büyük karşıtlık ve çatışmalar dolayısıyla bir yönetim krizinin doğduğunun görülebileceğini sanıyorum. Yönetimden anladığım şey, idareden eğitime kadar insanlara kılavuzluk eden kurum ve pratikler bütünüdür. [...] krizde olduğunu düşündüğüm şey, bence, insanların yönetilmesini garanti eden bu prosedürler, teknikler ve yöntemler bütünüdür [...]

(karşılaştırınız Pasquino 1993, 74) [Almanca çeviri hatalı bir şekilde tek bir "araştırma projesi"nden söz ediyor]. Lakin bu niyetin gerçekleştirilmesi Foucault'nun erken ölümü sebebiyle ertelendi.

[91] Sosyal güvenlik sisteminin "negatif etkilerine" dair bir tartışma için bkz. 1983a, özellikle 367-369; 1976d, 55-58.

.Yeniden bir yönetim krizi yaşadığımızı sanıyorum"*(1980d, 118-120; karşılaştırınız Donzelot 1984, 179-224).

Foucault, neoliberal politikaların ortaya çıkışında "genel yönetim tertibatının krizine" (24.1.79 tarihli ders; 1979d, 758) bir müdahalenin ve yeni bir yönetimsellik arayışının söz konusu olduğunu düşünür.[92] Neoliberal politikanın nispi başarı-

---

* Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

92 Bu noktada, Foucault'nun derslerini Thatcher'm Büyük Britanya'da ve Reagan'ın ABD'de seçilmesinden önce vermiş olduğunu hatırlatmakta fayda var.

Burada özel olarak neoliberal kuramlarla iştigal etmesine rağmen, Foucault bir noktada *sosyalist yönetimsellik* meselesini de tartışmaktadır. Düşüncesinin başlangıç noktası, tarihsel (reel) sosyalizmin liberal yönetimselliğin pek çok bileşenini kullanmış olduğu, bağımsız bir yönetim biçimi geliştirmediği şeklindeki eleştiridir. "Gerçek" sosyalizme dair sürekli sorulan soru bu meseleyi tüm açıklığıyla örnekler: Şayet biri sosyalizme durmadan gerçeklik sorusu yöneltiyorsa, bu her şeyden önce sosyalizmin hiçbir otonom yönetimselliğe hâkim olmadığını gösterir (kimse "gerçek liberalizm" nedir diye sormaz). Foucault'nun görüşüne göre, "reel sosyalizmde" yönetimin rasyonelliği sorununun yerine bir metinle olan ilişki ve uyumluluk meselesi konur. Bu yolla, en mühim sorunun üzeri örtülür: Sosyalizmin dayandırılabileceği belirli bir okuma öne sürülür; sosyalizm bu okumaya göre kendini ve yönetim şeklini belirler. Sosyalizmde metnin anlamı, bağımsız bir sosyalist yönetimselliğin olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla reel sosyalizme ilişkin, onun hangi metne dayandığı, neyi beyan ettiği, doğru mu yanlış mı olduğu soruları yöneltilmez; daha ziyade şu soru sorulur: Hangi yönetimsellik ona kılavuzluk eder? Foucault'nun vardığı nokta şudur: Sosyalist bir yönetimsellik metinlerden çıkarsanamaz, "icat edilmelidir" (31.1.79 tarihli ders).

Kısa bir süre sonra Foucault, neoliberal modelden belirgin biçimde farklılaşan "solcu" bir yönetim biçimi için ümitlenmiştir. Başkanlık seçimlerinde Mitterrand'ın zaferinde ve sosyalistler ile komünistlerin genel programında "yönetim sanatında solcu mantığın" (1981d, 179) izlerini görmüştür. Kuşkusuz, kısa bir süre sonra henüz zamanının gelmediği görülen bir umut olmuştur bu.

sı, sağ ve sol sosyal devlet eleştirisinin öğelerini anlamasına ve "toplumsalın otonomlaştırılmasını" (Donzelot) hedefleyen bir program içerisinde yeniden vurgulamasına dayanmaktadır. Foucault'ya göre neoliberal proje, esas itibarıyla, erken liberal fikirlere geri dönüşü simgelemez; bilakis, klasik liberalizmin fikirlerinin önemli ölçüde geliştirilmesiyle kendini gösterir. Bilhassa iki noktada klasik liberalizmden ayrılır:

1. Farklılaşma ölçütlerinden ilki, *devlet ile ekonomi arasındaki ilişkinin* yeniden tanımlanmasıdır. Neoliberal kavramsallaştırma, tarihsel uzmanlığı kuvvetli bir şekilde mutlakiyetçi bir devlet ile harmanlamış olan erken liberal yapılandırmayı tersine çevirir. Klasik-liberal rasyonellikten farklı olarak, devlet artık piyasa serbestîsini belirlemez ve onu gözetim altında tutmaz; daha ziyade piyasanın kendisi devletin örgütleyen ve düzenleyen prensibidir. Bu bakış açısında mevzu bahis olan, devletin süpervizyonunda bir piyasadan çok, piyasanın kontrolünde bir devlettir. Neoliberalizm, kısıtlayan ve dışsal bir prensip yerine düzenleyen ve içsel bir prensibi koyar: Devletin ve toplumun örgütlenme prensibi işlevi gören şey, piyasanın biçimidir.

2. İkinci farklılık *yönetimin esas*ındadır. Erken liberalizmde yönetim eyleminin rasyonelliği prensibi, yönetilen bireylerin rasyonelliği ile bağlantılıdır. Liberal yönetim, menfaatlerin harekete geçirdiği ve piyasada ticaret yapan bireylerin serbest icraatlarından mesuldü; zira piyasanın ideal bir şekilde işlemesini sağlayan ve buna ilaveten, hem herkesin refahını hem de devletin gücünü üreten, bu bireylerin rasyonelliğiydi. Bu kavramsallaştırma çerçevesinde bakıldığında, bireysel özgürlük rasyonel bir yönetimin teknik koşulunu oluşturur ve yönetim, kendi temellerini sarsmaksızın bireysel özgürlüğü sınırlayamaz. Neoliberalizm de yönetimin rasyonelliğini bireylerin rasyonel eylemlerine bağlamış olsa da; onun referans noktası

artık verili insani doğa değildir; yapay şekilde imal edilmiş bir davranış tarzıdır. Neoliberalizm, yönetim ve yönetim icraatının sınırlarını çizmek için gereken rasyonel prensibi, bundan böyle, doğadan gelen, saygı duyulması zorunlu bir özgürlük durumunda aramaz; onu, daha ziyade, yapay bir şekilde terkip ettiği özgürlükte bulur: Ekonomik-rasyonel bireylerin girişimci ve rekabetçi davranışında (31.1.79 tarihli ders; 7.2.79 tarihli ders; Burchell 1993, 271; Hindess 1993, 307-310; Rose 1996, 50-62).

Foucault, özellikle iki neoliberalizm biçimini inceler: 1948-62 yılları arasındaki savaş sonrası Alman liberalizmi ve önceki liberalizm fikirlerinden yararlanan ve bu fikirlerin geliştirilmesiyle ve radikalleştirilmesiyle öncekilerden farklılaşan Chicago Okulu kaynaklı ABD liberalizmi.[93]

4.1. "Herkes için Eşit Eşitsizlik" – Ordoliberaller ve Alman Modeli

Savaş sonrası Alman liberalizmi, kuramsal olarak 1928 ve 1930 yılları arasında "Freiburg Okulu" veya çevresinden gelen ve daha sonra *Ordo* dergisini çıkaran hukukçular ve ekonomistler tarafından formüle edildi ve politik anlamda da kısmen uygulandı: Ordo dergisi kadrosunda Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Franz Böhm, Alexander Rüstow, Alfred Müller-Armack gibi isimler bulunmaktaydı. Bu *ordoliberaller*, "sosyal piyasa iktisadı"nın yapılandırılmasına büyük oranda katkıda bulundu ve ilk yıllarında Federal Cumhuriyet'in iktisat politikasının prensiplerinin belirlenmesinde de belirleyici rolleri vardı (1979m, 823/824).

---

[93] 7.3.79 tarihli dersinin bir kısmında Foucault, Fransız neoliberalizmiyle ve Giscard'ın başkanlığı ardındaki politikayla meşgul olur.

Foucault, "Freiburg Okulu"nun "Frankfurt Okulu" ile de paylaştığı bir dizi sorgulamaya ve deneyime dikkat çeker. Sadece tarihsel olarak 20. yüzyılın ortasında bir zaman diliminde ortaya çıkmış olmaları değil, sürgünde geçecek kaderleri de ortaktır. İki okul da, 20. yüzyıl başında Almanya'da egemen olan ve Max Weber ismiyle sıkı sıkıya bağlantılı, politik olarak evrensel bir sorunsalın birbirine benzeyen parçalarıdır. Weber'in önemi, Marksist sermayenin çelişkili mantığı meselesini kapitalist toplumun irrasyonel rasyonelliğinin çözümlemesine kaydırmasındaydı. Bu mesele, hem Freiburg hem de Frankfurt Okulu için tamamen farklı perspektiflere kapı açan bir başlangıç noktasını belirtiyordu: Frankfurt Okulu, kapitalist ekonominin irrasyonelliğini sıfırlayıp onun hakkından gelecek yeni bir toplumsal rasyonelliğin peşindeydi. Freiburg Okulu ise tam tersi bir yolu izlemeyi seçmişti: kapitalizmin toplumsal irrasyonelliğini engellemek amacıyla ekonomik (kapitalist) rasyonelliği yeniden tanımlamak istiyorlardı (7.2.79 tarihli ders).

Foucault'nun iki okul arasında gördüğü bir başka paralellik ise nasyonal sosyalizmin yükselişinin nedenlerine dair düşünmelerinin önemidir. Fakat bu durumda, ortak sorunsallaştırmanın birbirine zıt iki cevabı vardır. Adorno, Horkheimer ve diğer eleştirel kuramcılar kapitalizm ve faşizm arasında nedensel bir ilişki olduğunu düşünürken, neoliberaller için nasyonal sosyalizm, liberalizmin ürünü değil; tam tersine, liberalizmin yokluğunun sonucudur. Almanya'da demokrasinin çöküşü, işlemekte olan bir piyasa ekonomisinin varlığının sonucu değil; bu ekonominin kusurlarından kaynaklanmaktadır. Ordoliberal bakış açısına göre nasyonal sosyalizm, liberallik karşıtı birtakım politikaların kaçınılmaz neticesidir. Buradan hareketle, Frankfurt Okulu'ndan farklı olarak Freiburg Okulu için en güçlü alternatif, kapitalizm ve

sosyalizm arasından değil, liberalizm ve devlet müdahalesinin farklı biçimleri (Sovyet Sosyalizmi, Nasyonal Sosyalizm, Keynesçilik) arasından seçilmelidir; bu devlet müdahalelerinde ortak olan şey, hepsinin – farklı ölçülerde – özgürlüğü tehdit etmesidir (7.2.79 tarihli ders; Burchell 1993, 270).

Ordoliberallerin bu inancının kuramsal zemini, Foucault'ya göre, piyasanın ve rekabet prensibinin radikal şekilde doğa karşıtı kavramsallaştırmasına dayanmaktadır. Ordoliberal düşüncede piyasa, yönetim sanatı tarafından dikkate alınması ve saygı duyulması gereken kendine ait yasaları olan, doğal ekonomik bir gerçekliği temsil etmez; tersine, piyasa ancak güçlü politik müdahalelerle oluşturulabilir ve kendini muhafaza edebilir. Tıpkı piyasa gibi, ekonomik alanda mevcut olan rekabet de doğal bir olgu değildir; bu temel ekonomik mekanizma, daha ziyade, uygunlukları sürekli olarak hukuki önlemlerle güvence altına alınması gereken birtakım koşulların muhafaza edilmesiyle faaliyet gösterebilir. Dolayısıyla salt rekabet ne "doğal" bir hakikat ne de her zaman kusursuzca erişilebilen bir şeydir; bilakis, acımasız ve etkin politikayı gerektiren bir hedef planını tesis eder. Bu yüzden, özgürlüğün sınırlı alanı ve devlet müdahalesinin meşru sahası arasında ayrım gözeten bir kavramsallaştırma da işe yaramazdır. 18. ve 19. yüzyıllarda liberal teorinin karakteristiği olmuş olan, devletin bu negatif kavramsallaştırılmasına karşılık, ordoliberal perspektifte piyasa mekanizmaları ve rekabetin etkililiği, yalnızca yönetim pratikleri tarafından üretildilerse ortaya çıkabilirler. Ordoliberallerin düşüncesine göre devlet ve piyasa iktisadı birbirlerine karşıt değildir, var olmaları için birbirlerine ihtiyaçları vardır (7.2.79 tarihli ders).

Foucault, bu doğacılık karşıtlığının üç önemli stratejik işlevinin altını çizer:

1. Doğacılık karşıtlığı, ilkin, *kuramsal* anlamda ekonomik zemin ile politik-hukuki üst yapının keskin bir şekilde ayrılmasının uygun olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu dikotomi savunulamazdır; zira ekonomi, kendi kendine işleyen veya doğal mekanizmaların sahasını temsil etmez; bilakis, toplumsal alanın düzenlediği pratikleri belirler.

2. Bu tezin *tarihsel* önemi, kapitalizmin ekonomik dönüşüm süreçlerinden toplumsal-politik değişimleri çıkarsayan bir tarih kavramını terk etmesindedir. Ordoliberaller için kapitalizmin tarihi ekonomik-kurumsal bir tarihtir; tarihin gidişatını şekillendiren tek yönlü bir nedensellik ilişkisi söz konusu değildir; daha ziyade, bitimsiz bir karşılıklılıktan bahsedilmelidir: Kapitalizm, sayesinde ekonomik süreçlerle kurumsal "çerçevelerin" birbirine eklemlendiği, birbiriyle ilişkilendiği ve birbirlerine sabitlendiği "tarihi bir figürdür".

3. Bu tezin *politik* boyutu, kapitalizmin hayatta kalmasını hedefler. Ordoliberallere göre, sermayenin [*Kapital*] bir mantığı olmadığından kapitalizmin de olmadığıdır. Kapitalizm olarak bilinen şey, salt ekonomik süreçlerin ortaya çıkardığı bir ürün değildir ve tarihsel kapitalizm "sermayenin mantığından" çıkarsanamaz. Bu kavramsallaştırmada, açıkça tariflenmiş ve tanımlanmış bir kurgu (çelişkili mantığından ötürü kapitalizmin öngörülebilir bir sonu vardır) yerine, birtakım ekonomik ve kurumsal değişkenler için açık olan ve bir olasılıklar alanında faaliyet gösteren tarihsel tekilliklerle (mümkün diğer olasılıklar arasında kapitalizm) uğraşmalıdır: "kapitalist bir sistemle". Böylece, inşa unsuru ağırlık kazanır: Kapitalizm şayet ekonomik-kurumsal bir bütünlük ise, o zaman bu bütüne müdahale edilebilmeli ve bu yolla tek ve aynı süreç içinde kapitalizm değiştirilebilmeli ve yeni bir kapitalizm "icat" edilmelidir ("intervenir"/"inventir"). Bu bakış açısından bakıldığında mevcut kapitalizmi izlemekten çok yeni bir kapita-

lizmi tasarlamak söz konusudur. Ordoliberaller, otonom kurallardan ve yasalardan menkul bir iktisat kavramını yerine toplumsal müdahalelerin ve politik düzenlemelerin nesnesi olarak "iktisadi düzen" mefhumunu yerleştirir (20.2.79 tarihli ders).[94]

Foucault'nun yorumunu izlersek, ordoliberallerin kuramsal çabaları, nasyonal sosyalizmin tarihsel deneyimlerinin ardından kapitalist toplumun irrasyonelliklerinin ve işlevsiz-

---

[94] Tartışmanın gidiş yönü, kapitalizmin yenilenme becerisini, ona ait yasaları içermesine vurgu yaparak reddeden iki pozisyonun çözümlenmesiyle açığa çıkar:

1. Ordoliberaller, bir yandan, Schumpeter'in kapitalizmin zorunlu olarak tekelci eğilimlere sahip olduğu şeklindeki karamsar değerlendirmesine karşı çıkar. Lakin temerküzün ekonomik süreçlerin kendisine atfedilemeyeceği, bilakis, temellerinin rekabetin toplumsal yansımalarında bulunduğu konusunda onunla hemfikirdirler: Ordoliberaller gibi Schumpeter'e göre de tekelci örgütlenme ekonomik değil, toplumsal bir olgudur. Fakat bu müşterek değerlendirmeden ordoliberaller büsbütün farklı bir sonuç çıkarır: Tekelleşme hâlihazırda toplumsal bir olgu olduğundan, geri döndürülemeyecek ve kaçınılması mümkün olmayan bir süreç değildir; toplumsal müdahaleler ve bunlarla uyumlu kurumsal çerçeveler oluşturulması yoluyla engellenebilirler. Tekelleşme ekonomik bir kader değil, başarısız olmuş bir politik stratejinin ve yetersiz kurumsallaşma biçimlerinin sonucudur.

2. Ordoliberaller, diğer yandan, Sombart'ın tezine karşı çıkarlar. Bu teze göre, modern ekonomi birörnekleştirici bir "kitle toplumu" haline gelme geridöndürülemez eğilimi içine girmiştir; bu süreçte, insani ilişkiler zayıflamış ve topluluk deneyimi yerini gitgide anonimleşmiş toplumsal ilişkilere bırakmıştır. Ordoliberaller bu kez de ters yöne giden yolu seçmiştir. Onlara göre, Sombart başta olmak üzere diğerlerinin de işaret ettiği problemlerden mesul olan kapitalizm değildir; tam tersine, piyasa sisteminin düşmanları tarafından kullanılmış olan planlama yöntemleri ve bürokrasi aygıtıdır. Bu bakış açısına göre, neoliberal yönetim sanatı birörnekleşmiş bir topluma yol açmaz; bilakis, "kitle toplumunun" homojenleştirme eğilimlerinden sıyrılmış yeni bir yönelimi temsil eder (20.2.79 tarihli ders; Gordon 1986a, 80/81).

liklerinin politik-kurumsal "buluşlarla" aşılabildiğini, zira bu problemlerin kaçınılmaz değil, tarihsel-olumsal bir doğası olduğunu gösterme amacına hizmet eder. Bu yüzden ordoliberaller, doğacı bir ekonomi kavramı yerine kurumsalcı bir ekonomi kavramı yerleştirdikleri bir perspektif değişimi gerçekleştirir. Bu şartlar altında, yıkıcı bir "sermaye mantığı"ndan söz etmenin artık bir anlamı yoktur; çünkü bundan bahsetmek, kendi intizamı ve sınırları ile otonom bir ekonomik alanın mevcudiyetini gerektirir. Ordoliberallerin varsayımlarına göre, "kapitalist sistemin" hayatta kalması, büyük ölçüde kaza eseri oluşmuş, bu sistemin birer parçası olan ve sistemin kaçınılmaz olarak tabi olduğu zorlamalara ve blokajlara yenilikçi çözümler getirecek olan politik kapasiteye bağlıdır. Kısaca söylersek, ordoliberaller, yalnızca kendi mantığı, çıkmazları ve çelişkileriyle bir kapitalizmin olmadığını; tarihsel olarak açık ve politik olarak değiştirilebilir ekonomik-kurumsal bir bütünün de olduğunu göstermek isterler.

Ekonomik olanın bu şekilde kavramsallaştırılması, güç devriyle sınırlanmayacak, tarihsel ve toplumsal piyasa koşullarının etkin bir şekilde üretilmesiyle diğerlerinden ayrılacak bir "toplum politikası" [*Gesellschaftspolitik*] geliştirilmesi gerekliliğini de içerir. Ordoliberaller için toplum politikasının negatif ve telafi edici bir işlevi yoktur ve görevi ekonomik özgürlüğün yıkıcı etkilerini tazmin etmek değildir. Rekabetin antisosyal sonuçlarının azaltması yerine, toplumda baş gösterebilecek rekabet karşıtı mekanizmalar bertaraf edilmelidir. Bu toplum politikasının iki unsuru vardır: Teşebbüs modelini evrenselleştirmek ve hukukun yeniden tanımlanması.

1. Ordoliberal toplum politikasının unsurlarından biri toplumsal çerçevenin oluşumuna bağlıdır. Bu çerçevenin maddi esası *teşebbüs* modelidir ve "herkes için eşit eşitsizlik" (14.2.79 tarihli ders) ilkesini izler. Bu politik stratejinin amacı,

teşebbüs modellerinin toplumsal beden içerisinde çoğullaştırılması ve yaygınlaştırılmasıdır. Bu genelleştirmenin, bir taraftan, arz ve talep, rekabet ve benzeri ekonomik mekanizmalardan bütün halinde bir toplumsal ilişkiler modeli oluşturma işlevi vardır. Öte taraftan, ekonomik oyunun dışında kalan ve sürekli onun tarafından tehdit edilen ahlâki ve kültürel değerlerin onarılmasını ve yeniden canlandırılmasını hedefleyen bir "canlı politika" (Rüstow) [*Vitalpolitik*] olarak faaliyet gösterir (14.2.79 tarihli ders; 21.3.79 tarihli ders; Gordon 1987, 314/315).

2. Toplum politikasının diğer unsuru ilkini tamamlar ve *hukuk modelinin* ve hukuki kurumların *yeniden tanımlanmasını* kapsar. Teşebbüs modelini toplumun ta içine yerleştirmek için, muazzam sosyal müdahaleler gereklidir. 18. yüzyılda asgari düzeyde politik müdahaleler ekonominin işleyişi için ihtiyaç duyulan bir şey iken, ordoliberallere göre hukuk, artık bir üstyapı olgusu değildir; hukukun kendisi (ekonomik-kurumsal) altyapının olmazsa olmaz bir parçasına ve teşebbüs modelinin toplumun içerisinde tesis edilmesinin zaruri aracına dönüşür (20.2.79 tarihli ders).[95]

---

[95] Foucault, ordoliberallerin yapılandırmacı ve doğacılık karşıtı vurgusunun savaş sonrası Almanya'sının özel tarihsel durumdan ayrı tutulamayacağına işaret eder.
Sonu gelmeyen toplumsal müdahalelerin ürettiği açık bir ekonomik alan kavramsallaştırılması, yeni kurulmuş olan İkinci Alman Cumhuriyeti'nin politik meşruiyetine hizmet etti. Klasik liberalizmden farklı olarak ordoliberallere göre sorun, mevcut devlet içinde ihtiyaç duyulan piyasa serbestîsinin nasıl kurulabileceği değildir; mesele, daha ziyade, bir devletin hem devletin meşruiyeti hem de devletin kendi sınırlarını belirlemesi prensibini oluşturan ekonomik serbestlik temeline dayalı olarak nasıl oluşturulabileceğidir. Ayrıca, söz konusu olan hâlihazırda mevcut bir devletin meşruiyeti değil, kurucu bir meşruiyettir: Ekonomik özgürlük, ekonomik etkinliğin güvence altına alınmasıyla yetinen bir egemenliğin meşruiyetini üretir. Liberallerin 18. yüzyıldaki problemi hâlihazırda mevcut bir devletin nasıl sınırlandırılabileceği ve bu devlet içerisinde ekono-

4.2. Ekonomik Bir Model Olarak Toplumsal – Chicago Okulu

Ordoliberaller gibi ABD'deki *Chicago Okulu* neoliberalleri de devlet müdahaleciliği ve planlamacılığına karşı çıkmış ve ekonomik serbestiyet adına bürokratik aygıtın denetimsizce büyümesini ve bireysel hakların tehlikeye düşmesini eleştirmişlerdir. Aralarında çok derin farklılıklar olsa da, her iki neoliberalizm versiyonu da hem toplum kavramsallaştırmasında hem de politik çözüm önerilerinde buluşurlar.

Ordoliberaller mütemadiyen politik tesviyelerden korunması ve (konut politikası, işsizlik desteği, hastalık sigortası ve benzeri) toplumsal müdahalelerle çerçevelenmesi elzem bir piyasa düşüncesine tekabül eden "toplumsal piyasa ekonomisi" fikrinden yola çıkmıştı. Toplumsal politika kavramı, teşeb-

---

mik özgürlüğün nasıl kurulabileceğiyken; 1945 sonrası Almanya'da tam tersi bir problem söz konusudur; problem, henüz mevcut olmayan bir devletin, ekonomik özgürlüğün devlete ait olmayan alanından yola çıkılarak nasıl mevcut hale getirilebileceğidir. Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda öne sürdüğü tez uyarınca, 16. yüzyıl Almanya'sında bireysel zenginliğin tanrısal seçilmişliğin göstergesi idiyse; savaş sonrası Almanya'sının bu yeni durumunda kolektif zenginlik aynı role sahipti. Nasyonal sosyalizm deneyiminin ve tarihi Dünya Savaşı felaketinin ardından ekonomik refah, ulusal yıkımın yarattığı boşluktan yeni bir politik düzen ve bu düzenin meşruiyetini yaratmıştı. Kolektif zenginlik, tarihsel bir misyon yüklenmeyecek, ekonomik büyüme üzerinden meşruluk kazanacak bir devletin varlığı konusunda toplumsal mutabakatı sağlamıştı. Ekonomik refah herkes için görünür ve dolaysız bir şekilde, sadece ekonominin kurallarını güvence altına alacak her türden deneyüstü perspektifi içeren devletin meşruiyetini işaret eder. Bu meşruiyet, genç Alman geçmişiyle yaşanan kırılma üzerinden faaliyet gösterir: Almanya'da bundan böyle tarihsel değil, ekonomik kategorilerde örgütlenen ve toplumsal ilerleme mefhumundan çok, ekonomik refah mefhumu etrafında hareket eden ve yan ürünü genç alman tarihini unutmak ve yok etmek olan yeni bir zaman kavramı oluşturulur (31.1.79 tarihli ders, Gordon 1991, 41/42).

büs mefhumunun aracılık etmesi gereken ekonomi ile toplumsal arasındaki farkı esas almıştı. Sosyal varoluşun teşebbüs olarak kodlanması, hem toplumsal alanın ekonomikleştirilmesi politikasıydı hem de politik önlemlerden ve ekonominin negatif etkilerinden muaf tutulması gereken bir "canlı politika" idi. Ordoliberallerin "teşebbüs" toplumu, dolayısıyla, ABD neoliberallerinin çalışmalarının yaralandığı merkezi bir "belirsizlik" ile karakterize olmaktaydı (21.3.79 tarihli ders; Gordon 1991, 42).

Foucault'nun tezi, Chicago Okulu'nun yaklaşımının ekonomik modelin toplumsala istikrarlı bir şekilde yayılmasına dayandığını, böylelikle, ekonomi ile toplumsal arasındaki farklılığın büsbütün bertaraf edildiğini öne sürer. Ekonomik çözümleme şeması ve seçim kıstasları, ekonomik olmayan veya özel olarak ekonomik olmayan ya da kendini ekonomik rasyonellikten uzaklığıyla tanımlayan alanlara devredilir. Batı Alman ordoliberalleri ekonomik olan lehine toplumun yönetilmesi fikrini takip etmişken, ABD neoliberalleri ekonomik olanın bir biçimi olarak toplumsal olana yeni bir tanım arar. Yönetimin kendisi, rekabetin evrenselleşmesi ve bireyler, gruplar ve kurumlar için piyasaya benzer eylem sistemleri icat etme görevlerine sahip bir nevi teşebbüse dönüşürken, rasyonel ekonomik eylem modeli, yönetim eyleminin gerekçelendirilmesi ve sınırlandırılması prensibi olarak işlev görür (1979m, 824; Burchell 1993,274).

Bu stratejik manevra için gerekli olan şey, ekonomik olanın faaliyet alanını sistematik ve kuşatıcı bir biçimde genişletecek, epistemolojik bir kaymadır: Diğerleri arasında ekonomi artık, kendine ait rasyonelliği, yasaları ve araçları olan toplumsal bir saha değildir; ekonomik olanın faaliyet alanı, daha ziyade, rekabete dayalı hedeflere kıt kaynakların paylaştırılmasıyla nitelenen insan eylemlerinin tümünü kapsar.

Neoliberallerin meselesi, bireylerin kendi kısıtlı kaynaklarını diğerlerine değil de belirli bir amaca doğru yönlendirecek hesaplamalarla ilgilidir. Esas alınan artık (mekanik) bir mantığın onarılması değil, kendine has belirli bir (ekonomik) rasyonellik barındıran insan eyleminin çözümlenmesidir. Ekonomik olan, bu açıdan bakıldığında, insan varoluşunun iyi tanımlanmış ve sınırları kesin olarak belli bir alanı değildir; bilakis, ilkesel olarak insan eyleminin ve davranışının her biçimini kapsar (14.3.79 tarihli ders; Gordon 1991, 43).

Ekonomik modelin genelleştirilmesinin iki mühim amacı vardır: *İlk olarak* bu genelleştirme, ekonomik olmayan sahaları ve eyleme biçimlerini ekonomik kategoriler aracılığıyla araştırırken, bir çözümleme prensibi işlevi görür. Toplumsal ilişkilerin ve bireysel davranışların şifreleri ekonomik kıstaslara göre ve bir ekonomik anlaşılabilirlik bağlamı içerisine çözülür. *İkinci olarak*, ekonomik şema, yönetim pratiklerinin eleştirel değerlendirmesinin piyasa mefhumlarına dayanarak yapılmasına izin verilen bir program niteliğine sahip olur: Yönetim pratiklerinin denetlenmesini, aşırı ve yanlış kullanımların engellenmesini, arz ve talep dengesine göre filtrelenmesini sağlar. Klasik liberalizm, piyasanın formuna riayet etmek amaçlı yönetimi durdurmuşken, bu kavramsallaştırmada piyasa artık yönetimin kendi kendini sınırlaması prensibinden değil, ona karşı çıkan bir prensipten faydalanır: "Bir çeşit süreğen ekonomik forumdan" (21.3.79 tarihli ders). Foucault, neoliberalizmin çözümlemesine ve programına ait unsurların bağından iki örnek aracılığıyla söz eder: İnsan sermayesi kuramı ve suçluluğun analizi.[96]

---

[96] Foucault, ABD neoliberalizminin başka bir temsilcisinden bahsetmesine rağmen, derslerinde özellikle Gary Becker'in çalışmalarıyla iştigal eder.

1. *İnsan sermayesi* kuramının çıkış noktası emek probleminin ekonomik kuram içerisinde ele alınışına dair yapılan eleştiridir. Klasik ekonomi politiğe göre meta üretimi üç faktöre bağlıdır: Toprak, sermaye ve emek. Neoliberallerin eleştirilerine göre şimdiye dek yalnızca toprak ile sermaye titizlikle ele alınmıştır; sadece emeğe üretimin faktörleri arasında "pasif" bir rol biçilmiştir: Emek, tarafsızlaştırılır ve yalnızca niceliksel kavramlar veya geçici biçimler içerisinde anlaşılır.

Neoliberaller, ironik bir şekilde, Marx'ın ekonomi politiğin beyanında emeği unuttuğuna dair eleştirisini, Marx'a yönelmeksizin paylaşırlar. Marx'a göre somut ve soyut emek arasındaki ayrım, kapitalist toplumsallaşmanın bir ürünüyken, neoliberaller için ekonomik kuramın olumsal bir sonucudur. Onların varsayımına göre bu ayrım, ekonomi politiğin yapısal bir meselesi değil, ekonomi politiğin kapitalist süreçleri kavramsallaştırmadaki bir eksikliğidir: Temsil problemidir. Dolayısıyla eleştiri ekonominin kendisini değil, ekonomik süreçlerin düşünülme şeklini ele almalıdır; başka bir ekonomiden çok, başka bir ekonomi tahayyülü mevzu bahistir. Klasik ekonomi politik, emeği kendi özel kiplenimi ve niteliksel unsurları bağlamında gözlemleyemiyorsa; bunun sebebi, ekonomik süreçleri yalnızca üretim analizine, değiş tokuş ilişkilerine ve bahsi geçen toplumsal yapı içerisindeki belirli bir mekanik ile tüketime indirgemiş olduklarındandır. Kısacası: Neoliberallere göre soyut emek, kapitalist üretim biçiminin sonucu değildir; ekonomik politiğin somut bir emek analizi gerçekleştirmekteki acizliğidir.

Neoliberalizm bu somutlaştırmayı, insan sermayesi kuramı ile birlikte takdim eder. Bunu yaparken de nesnel-mekanik yasalardan değil, öznel-iradeye bağlı yarar hesaplarından yola çıkar: İşçiler araçları nasıl kullanır, onlara nasıl komuta ederler? Bu soruları cevaplayabilmek ve çalışmanın

çalışanlar için anlamını araştırmak için neoliberalizm, çalışanın öznel bir bakış açısını yakalar. İşçiler için ücret, esasen, işgücünün kullanım bedelini hiçbir zaman temsil etmez; daha ziyade, belirli bir sermaye biçiminden elde edilen geliri simgeler. Bu sermaye diğerleri gibi bir sermaye değildir: beceri, maharet ve bilgi, bu yeterliliklere komuta eden kimseden ayrı düşünülemez. Bu "insan sermayesi" iki bileşenden menkuldür: Doğuştan gelen bedensel-genetik bir yetenek ve uygun albenilere "yatırımların" sonucu olan edinilen becerilerin tümü: Beslenme, eğitim ve talim, hatta sevme ve kendini adama ve benzerleri. İşçiler bu kavramsallaştırmada artık bir müteşebbise bağlı çalışanlar gibi gözükmez; bilakis, yatırım yapacakları yeri bağımsızca seçen otonom müteşebbislere dönüşmüşlerdir ve artı değer üretimini hedeflemişlerdir: Kendilerinin müteşebbisleridirler (14.3.79 tarihli ders; Gordon 1991, 44).

2. Piyasa kıstaslarına göre ayarlanması da Chicago Okulu'nun suçluluk ve ceza hukukunun işleyişi üzerine çözümlemesini vurgular. Neoliberal rasyonellik 19. yüzyılın *homo criminalis*inden bir kopuş gerçekleştirir ve tüm psikolojik, biyolojik veya antropolojik suç açıklamalarından mesafe alır. Neoliberallere göre suç işleyen kişi, psikolojisi hasarlı bir canlı veya biyolojik olarak yozlaşmış bir tür değil; diğerleri gibi bir insandır. Suçlu, belirli bir çıkar sağlamayı uman ve bir kayıpla karşı karşıya kalan rasyonel-ekonomik bir bireydir. Bu ekonomik perspektif açısından bakıldığında, ilkesel olarak, cinayet ile kapkaççı arasında hiçbir fark yoktur. Ceza sisteminin görevi, suçun arz ettiği şeye göre davranmaktır ve ceza, belirli eylemlerin olumsuz dışsallıklarını sınırlamak için araçlar temin eder.

Suç işleyenin ekonomik-rasyonel bir birey olarak nesneleştirilmesi, elbette, erken liberal ceza felsefesinin pozisyonuna bir geri dönüşü ifade etmez. 18. ve 19. yüzyılların ceza reform-

cuları bir ahlâklılaştırma yönergesinin peşindeyken ve suçun büsbütün ortadan kaldırılmasını düşlüyorken; bu yeni kavramsallaştırmada suç artık piyasanın dışında değildir; suçun kendisi de diğerleri gibi bir piyasadır. Neoliberal ceza kuramı, suç piyasasına suçun arz ettiği şeyi, maliyeti suçun maliyetini aşmayan negatif bir talep ile kısıtlayan bir müdahaleyi gerçekleştirmekle sınırlanır. Buna göre, iyi bir ceza politikası, suçun nihai çözümünün değil, suçun olumlu arz eğrisi ve cezaların olumsuz talep eğrisi arasında sürekli değişken ve her daim kırılgan bir dengenin peşine düşer.

Bir birey epeyce patolojik bile olsa, neoliberallerin düşüncesine göre bu, belirli bir dereceye kadar, rasyonel bir bireydir; kazanma ve kaybetme denkleşimindeki değişimlere karşı hassastır. Neoliberal ceza politikası, kazanma ve kaybetme oyununa göre hareket eden ve kar ve zarar hesaplamalarından yararlanan bir tutumdur. Oyuncuya değil, oyunun kurallarına yoğunlaşır: Esas aldığı şey, bireylerin (içsel) tabi oluşları değil, (dış) çevrelerinin belirlemeleri ve yönlendirmeleridir. Neoliberal program, ne disiplin altına alan ne de normalleştiren bir toplumu hedefler; bilakis, hedeflediği toplum, farklılıkların işlenmesiyle ve ideal duruma getirilmesiyle diğerlerinden ayrılan bir toplumdur. Dolayısıyla toplumun sınırsız bir uyum sergilemesi ne gerekli ne de tercih edilebilirdir; tam tersine, toplum belirli bir suç düzeyiyle yaşayabilir; bu toplumsal işlevsizlik göstergesi değildir; bilakis, suç oranlarının yayılımını düzenleyen ideal bir toplumsal işleyişi işaret eder (21.3.79 tarihli ders).

Özetle, Foucault Chicago Okulu'nun klasik liberalizmden aldığı mesafeyi bir kez daha vurgular. Neoliberal düşüncenin tek bir asal referans ve dayanak noktası vardır: *homo oeconomicus*. Toplumsalın ekonomik bir model olarak kodlanması, kar-zarar hesaplarının ve piyasa kıstaslarının ailedeki,

evlilikteki, meslekteki vb. karar süreçlerine uygulanmasına izin verir. Lâkin neoliberal kuramın ekonomik-rasyonel hesaplayıcı bireyi 18. yüzyılda kavramsallaştırılandan farklı bir *homo oeconomicus*tur. Klasik liberal kavramsallaştırmada dışsal bir sınırı ve yönetim eyleminin dokunulamaz çekirdeğini oluştururken, Chicago Okulu'nun neoliberal düşüncesinde davranışsal olarak manipüle edilebilir bir canlıya ve çevre değişkenlerini sistematik bir şekilde değiştiren ve bireylerin "rasyonel seçimlerini" öngörmesi elzem olan, yönetimselliğin bağlaşığına dönüşür (28.3.79 tarihli ders; Gordon 1991, 43; Dean 1994, 192/193).

4.3. Otonomi ve Kendilik Yönetimi

Foucault'nun "modern devletin soybilimi" üzerine verdiği dersler, antik çağdan günümüze tarihsel bir alanı ele alır; kuramsal olarak ilgilendiği konular hem Hıristiyan günah çıkarma pratikleri hem de neoliberal kriminallik kuramlarıdır. Şimdiye dek büyük ölçüde Foucault'nun görüşlerini izledim ve özellikle iki noktaya yönelik açıklama yaptım: Derslerin içeriği halen bilinmediğinden; ilk olarak, ben burada bu içerikleri yorumlamaktan ziyade belgelemiş oldum.[97] Bunu yapmaktaki amacım, söz konusu olanın tek bir bireyin unutulmuş çalışmaları değil, daha kapsayıcı bir araştırma programı olduğunu göstermekti. İkinci olarak ise, yönetim mefhumundan yola çıkarak 19. yüzyılda toplumsalın inşa edilişini incele-

[97] Şimdiye dek yalnızca Colin Gordon (Gordon 1991) derslerin içeriğini betimledi. Gordon, dersleri olası en doğru referans bilgileriyle sistematik bir şekilde yeniden gözden geçirmemiş olsa da; ondan farklı olarak, bunu ben burada yapmaya çalışıyorum. Gordon'un metni, daha ziyade, Foucault'nun tezlerinin detaylı bir irdelemesidir ve Foucault'nun yönetim çözümlemesinden esinlenmiş çalışmalarla birlikte seçkisi giriş niteliğindedir (Bkz. Bir sonraki dipnot).

dim.[98] Bu bölümün sonuç kısmında argümanlardan çıkacak sonuçları özetlemek, neoliberal yönetimin incelenmesi için bazı bağlayıcı perspektiflerin [*Anschlussperspektiven*] ana hatlarını çizmek ve en sonunda bir sonraki bölümle bağlantıyı vurgulamak isteğindeyim.

Bir kez daha kısaca ve epeyce şematik bir şekilde özetlersek: Foucault Hıristiyan pastoralliğinde, Yunan ve Roma iktidar tekniklerinden ayrılan ve karakteristiği insanların "idaresi" olan yeni bir iktidar biçiminin ortaya çıkışını izler. Sekülerleşmiş bir uyarlama içerisinde bu iktidar biçiminin modern devletin oluşum koşullarından biri olduğunu iddia eder. Erken modern çağda "yönetim sanatı" etrafındaki tartışmalar, o ana dek bağlayıcı teolojik-dini meşrulaştırma arayışları ve hedef belirlemeleri karşısında "politik olanın otonomlaştığını" gösterir. Bu açıdan Foucault devlet aklını, devleti her türlü aşkın merciden muaf tutma ve onu kendi içinde meşrulaştırma arayışı olarak yorumlar. Foucault, ilk kez devlet aklıyla yönetimin rasyonelliği meselesi ortaya çıktığından, devlet aklından yönetimselliğin "ilk kristalleşme biçimi" olarak bahseder; fakat modern anlamda ilk kez liberalizmin doğuşu ile yönetimsellikten söz edilebilir. Liberalizme göre yönetim ne bu dünyanın ötesinde bir kurtuluşu ne de devletin refahını amaç edinir; liberal yönetim yönetimin rasyonelliğini, daha ziyade, dışsal bir nesneye, sivil topluma bağlar ve birey-

---

[98] Özellikle Anglo-Amerikan menşeli tartışmalarda yönetim sorunsalına artan bir ilgi var. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller'ın veya Mike Gane ve Terry Johnson'ın seçkileriyle (Gane/Johnson 1993; Burchell/Gordon/Miller 1991; ayrıca bkz. Barry/Osborne/Rose 1996) ve *Economy & Society*'nin (Liberalism, Neo-Liberalism and Governmentality, Sayı 22, no 3, Ağustos 1993) özel sayısıyla ya da *Dansk Sociologi*'nin Ekim 1995'te çıkardığı (Det sociale og velfaerdsstaten) sayı ile karşılaştırınız.

lerin özgürlüğünü yönetim eyleminin elzem ölçütü ve sınırı olarak tesis eder.

Liberal program "ekonomik olanın otonomlaşmasına" ve ekonomi ile politiğin ayrışmasına dayanır. Lâkin aynı zamanda, belirli bir politik-hukuki çerçevenin itikadına da bağlı kaldığından, 19. yüzyılda klasik liberal yönetim birtakım problemler yaratır. Bu problemler, özgürlük ile eşitlik, formel hukuk ile bedenin tabi kılınması ve benzerleri arasında çatışmalar halinde kendini gösterir ve burjuva-kapitalist toplum modelinin devrimci bir gözdağına dönüşür. Bu problemlerin "çözümü", "arabulucu bir mercii"nin "icadıydı": Toplumsalın. Toplumsal, politik meseleleri (toplumsal)teknik meseleler olarak yeniden tanımlarken ve liberal-kapitalist toplumsallaşmaya "içkin gerekliliklere" nazaran ikinci plana atarken, politik çatışmaları yansızlaştırır. Fakat politik olanın toplumsal tarafından kapsanmasına yönelinmesi, ekonominin karşısına toplumsalı çıkaran bir gerilim ilişkisiyle karşı karşıya bırakır. Toplumun "sigorta toplumu" olarak inşası, onun ekonominin (yeniden)üretimine entegre edilmesini gerektirir. Donzelot, Keynesçi "genel kuramı", ekonomi toplumsal yeniden dağılım için gerekli olan, ekonominin canlandırılması için kullanılan araçları sağlarken, ekonomi ile toplumsalı döngüsel bir hareketle birbirine bağlayan bir teknik olarak nitelendirir (Donzelot 1984, 157-177, Almancası 139-157). Lâkin Keynesçi ekonomi ve toplumsalı karşılıklı güçlendirme modeli bir süreden beri zaten krizdedir ve neoliberal eleştiriye mahal verir. Bu neoliberal eleştiri, azalan iktisadi büyümeyi ve artan sosyal harcamaları göz önünde bulundurarak "toplumsalın ekonomikleştirilmesinde" ısrar eder.

Neoliberalizmin (özellikle de Foucault'nun gözlemlediği ABD versiyonunun) önemi, kuşkusuz, toplumsal ve ekonomik olan arasındaki gerilim ilişkisini bertaraf etmesindedir. Top-

lumsal, bundan böyle, ekonomik olan vasıtasıyla (ekonomiye karşı) harekete geçirilmeyecek; onunla ilintilenecektir. Keynesçi konjonktürel yeterlilik [*zyklischen Adäquanz*] tekniğinin yerine zorunlu tamamlayıcılık ilişkisi [*zwangsläufiges Ergänzungsverhältnis*] geçer. *Jacques Donzelot*'nün doğru bir şekilde vurguladığı üzere, toplumsal ile ekonomik arasındaki sınır çizgisinin kaldırılması toplumsalın sonuna işaret etmez; toplumsalın bir başka topografyasını sunar. Ekonomik gücün toplumsal ile entegrasyonu, daha az harcama ile daha çok verimi bir araya getirir ve buradan hareketle "toplumsalın otonomlaşmasıyla" sonuçlanır. Keynesçiliğin krizi ve "refah devletinin" çöküşü erken liberal politik kiplere geri dönüldüğü anlamına gelmez; daha ziyade, güvenlik politikasını yeniden kodlanması anlamına gelir. Bu yeni kodlama, onlardan mesul olmaksızın bireyleri idare eden ve onlara kılavuzluk eden müdahaleci teknolojilerin geliştirilmesine imkân vermiştir. Neoliberalizm, varoluşuna belirli bir girişimci form kazandırması için bireyleri teşvik eder. Bireysel hareket alanlarına ve otonomi tutkularına olan güçlü "talebe", bireylere ve topluluklara "arz" ile cevap verir; o zamana dek uzmanlaşmış ve yetkili devlet aygıtlarının sorumluluğunda çözülememiş belirli meselelerin ve problemlerin çözümüyle aktif bir şekilde ilgilenir. Bu ilginin "bedeli" de bireylerin kendi etkinliklerinin – ve hatalarının – sorumluluğunu üstlenme zorunluluğudur (Donzelot 1995; Burchell 1993, 275/276).

Donzelot, "toplumsalın ekonomikleştirilmesinin" toplumsal risk kavramını nasıl kalıcı bir şekilde değiştirdiğini ortaya koyar. Risk sorunsalının odağı, toplumsal yaşamdan kaynaklanan hastalık ve yaralanmalarda kolektif mesuliyet ilkesinden, bireyin sivil görevlerine yapılan daha büyük bir vurguya kayar; böylece, toplumu etkileyen riskin vahameti azaltılır. Bu politikaların amacı, öznelerin hukuki-kanuna

dayalı konumlarını ahlâki-ekonomik otonomlaştırma vasıtasıyla kırmaktır. Eski güvenlik sözleşmesi uyarınca hastalığın tedavi edilmesi haktır; fakat şimdiki "tıbbın kriz durumu" bu hakkın koruma ve kendilik idaresi [*Selbstführung*] yoluyla tasfiyesi anlamına gelir. Bu yolla özneler, kendi sağlıklarından mesul hale getirilirler. Dolayısıyla hastalık, masrafları açısından analiz edilmez; hastanın hakkının suistimali olasılığı ve doktorun aşırı müdahalesi yönünden incelenir:

> "...belirleyici olan faktör, öyle pek de normal ile patolojik olan arasındaki sınırların yerini değiştirmek değildir; bu sınırları, kuşatıcı bir gerçeklik prensibi lehine, toplumda müzakere edilebilir öğelere dönüştürmektir. Bu gerçeklik prensibi, yaşamın anlamını onun bedeliyle karşılaştırır; devlet de sadece tartışmayı yürütür ve canlandırır" (Donzelot 1980, 280, 276-280; Donzelot 1996, 67-81; karşılaştırınız 1976d, 55-58).

Neoliberalizm, ilkesel olarak, her toplumsal müzakere sürecini devrederken, yeni özgürlükler takdim eder. Bu müzakerelerin yalnızca kâr-zarar hesapları zemininde kalması mühim şartıyla her şeyden konuşulabilir. *Robert Castel*, neoliberal "özgürlüklerin", "gerçekçi" olanın bu şekilde tahdit altına alınmasıyla, ne otoriter baskı ne de refah devletine ait entegrasyon vasıtasıyla faaliyet gösteren yeni kontrol biçimlerine izin verdiğini vurgular. Mantığı, yeknesak bir aygıt ve bürokratik araçlarla mümkün olan en çok sayıda insana ulaşmaktır; bu geleneksel araçlar yeni yöntemlerle, alabilecekleri azami faydayı sağlamak üzere zenginleştirilir. Toplumsal bedende karşılaştığı istenmeyen öğeleri artık ayrıştırmaz veya bertaraf etmez ya da düzeltici veyahut terapötik hamlelerle toplumsal bedene yeniden entegre etmez; daha ziyade, rekabetin ve kârın gereksinimlerine dirayet göstermeleri için birey-

lere, becerileriyle uyumlu, çeşitli sosyal yazgılar tahsis etmeye çalışır (Castel 1991, özellikle 293-296).[99]

Foucault'nun yönetimsellik kavramına referansla, Peter Miller ve Nikolas Rose neoliberal fikirleri "otonom bireylerin kendilik yönetimi" perspektifinden incelemiştir. Peter Miller ve Nikolas Rose, ekonomik kâr maksimizasyonuyla ve toplum politikasına ait hedeflerle ilişkilendirmek amacıyla neoliberal teknolojilerin, bireylerin ve sosyal grupların kendi kendilerini yönetme kapasitelerine başvurmayı denediğini ortaya koyarlar:

> "Siyasi otoriteler artık bireyleri, en özelden en genele tüm varoluş alanlarında, emrederek yönetmeye çalışmıyorlar. İşçiler, yöneticiler ve aile üyeleri olarak bireylerin kendileri ekonomik büyümeyi, başarılı girişimleri ve ideal kişisel mutluluğu sağlama amacındaki politik hedeflerin eşliğinde harekete geçirilebilir" (Miller/Rose 1990, 104).[100]

Neoliberal rasyonellikte ekonomik refah ve kişisel sağlık birbirine sıkı sıkıya bağlıdır; iş ve boş zaman artık birbirine

---

[99] Bireylere atanan yazgılar, özellikle iki teknolojik yenililikle mümkün olur: Veri toplanması ve işlenmesi yoluyla risk profillerinin çıkartılması (Castel 1991) ve genlerin yer tayininin yapılması ve tanımlanması üzerinden, DNA'sının göstergelerine ve temayüllerine veya ilgili risk faktörlerine bağlı olarak her bireye "ideal" bir yaşam biçimi tasarlamayı sağlayan prognostik tıp sayesinde (Gaudillière 1994; Feyerabend 1997). Pat O'Malley bir makalesinde, ahlâken sorumlu ve rasyonel hesap yapabilen bireyin neoliberal risk kavramının iki tamamlayıcı bileşenine dönüştüğünü söyler. Neoliberalizmin stratejik hedefi "irrasyonel eylemlerin sorumsuzluğuna" referansla bir "sağlıklı olma görevini" tesis etmektir (O'Malley 1996).

[100] Miller ve Rose çalışmalarında yalnızca Foucault'nun yönetim çözümlemesinden değil, Bruno Latour'nun sosyal inşacı çalışmalarından da faydalanır. Araştırma stratejilerinin belirlenmesiyle ilgili bkz. Rose/Miller 1992.

düşman değildir; birbirlerini dışlamazlar; bilakis, tamamlarlar: Boş zamanın "ekonomik" kullanıldığı kadar iş de "özgürce" şekillendirilmelidir. "Kişisel boyut", bundan böyle, verimliliğin artırılmasının önünde bir engel değil, aracıdır. Üreten bireylerin "otonom" öznelliği artık ekonomik büyümenin önünde bir engel değildir, onun esasıdır: "kendini belirleme" [*Selbstbestimmung*] temel bir ekonomik kaynak ve bir üretim faktörüdür. Bunun anlamı şudur: Girişim perspektifinden bakıldığında, bireysel özgürlüğü kısıtlamak pek de gerekli bir şey değildir; zira emek, "kendini gerçekleştirme" [*Selbstverwirklichung*] yolunda mühim bir unsurdur. Neoliberal uyum içerisinde ekonomik olan, psikolojik ve toplumsal olan arasında hiçbir bariyer yoktur. Esnek çalışma saatleri, kendini belirleyen çalışma grupları, performans mükâfatı ve benzerleri; bunların hedefi üretim örgütlenmesini değiştirmek değildir, bireylerin kendileriyle kurdukları ilişkiye yönelmişlerdir. Daha açık söylersek: Üretim yapılarının dönüşümü yalnızca bireylerin kendileriyle ve çalışmayla olan ilişkilerinin "ideal hale getirilmesiyle" mümkündür (Miller/Rose 1990, 95-105; Donzelot 1980).

Bu varsayım doğru kabul edilirse ve neoliberal strateji, geleneksel, kalıplaşmış düzenleme tekniklerinin yerine kendi kendini düzenleme tekniklerinin gelişimi ise; o halde, her "otonom bireyin" kendilik yönetimi [*Selbststeuerung*] kapasitesini ve onun politik tahakküm biçimleriyle ve ekonomik sömürüyle bağlantısını incelemenin konusu yapmak, politik çözümleme için elzemdir. Yönetim tekniklerindeki bu kayma, erken iktidar çözümlemesinin kuramsal problemlerinin ötesinde, Foucault'nun "modern öznenin soybilimi" üzerine geç dönem çalışmalarının "adanmışlığıdır". Neoliberalizm hâlihazırda yalnızca toplumsalın yeni bir biçimini değil, yeni bir ("otonom") öznelliği de "icat etmesi" ve bu öznelliği politik

mecburiyetlerle donatmasından kaynaklı, bu talepleri ve dayatmaları reddeden "direnen öznellik" problemi baş gösterir. Foucault değişen "Cinselliğin Tarihi" projesiyle bu meselenin peşine düşer.

Üçüncü Bölüm: Politika ve Etik

1. Cinselliğin Tarihinden Etiğin Soybilimine

Yönetimsellik ile liberal ve neoliberal yönetim teknolojileri üzerine çözümlemelerine paralel olarak Foucault, "cinselliğin tarihini" ele alarak çalışmalarına devam eder. Yaptığı bu çalışmalar birbirinden kopuk olmasa da; yönetim problemi, daha ziyade, planlanmış bir kitap projesinden feragat edilmesine ve büsbütün değişen koşullar altında ve kayda değer bir gecikmeyle yeni bir çalışmaya yönlendirir. Foucault, başlangıçta, "cinsellik" inşasını evvela iktidar-bilgi pratikleri içerisine yerleştirmişken; daha sonra, araştırmalarının ana eksenini *modern devletin soybiliminin* devamı ve tamamlayıcısı niteliğindeki *modern öznenin soybilimine* kaydırmıştır. "Cinselliğin Tarihi"nin ele aldığı konu, dolayısıyla, cinsellik değildir; cinsellik sadece belirli bir öznellik biçimini oluşturan prensiplere dair soruşturma başlatmak için çıkış noktasıdır; çalışmada cinsel hazzın sorgulanması geniş bir yer kaplar.

"Cinselliğin Tarihi"nin ilk cildi *Bilme İstenci* başlığı altında 1976 yılında yayınlandı. Kitabın arka kapağında,

Foucault'nun tamamlaması beklenen müteakip beş cildin de duyurusu yapılmıştı.[1] Nihayetinde planlanan yayınlanma tarihine göre *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*, "Cinselliğin Tarihi"nin ikinci ve üçüncü cildi olarak yayınlandığında, içeriklerinde ilk plandan farklılaşan kayda değer bir yenilemenin yapıldığı görüldü. Değişiklikler, incelemenin her alanında mevcuttu. İlk olarak Foucault, tamamen yeni bir tarihsel dönem ile uğraşmaya başladı. O zamana kadarki çalışmalarda ele alınan konu 17. yüzyıldan başlayıp 19. yüzyıla kadar süren dönem içerisine konumlandırılmışken; şu durumda Foucault, Yunan ve Roma antik çağını incelemekteydi. Aynı şekilde sunuş şekli de değişmişti. Foucault'nun tarzı çok daha okunaklı ve evvelki çalışmalarından daha az polemikçiydi. Lâkin farklılıklar, incelenen dönemle veya değişen ifade biçimiyle sınırlı değildi. İkinci cildin giriş bölümünde Foucault, bir dizi yeni kavram ve bir başka araştırma gayesi takdim eder: "Cinselliğin Tarihi"nin ikinci ve üçüncü ciltlerinin odak noktası ne bilgi biçimleri ne de iktidar teknikleridir; bilakis, özneleştirme süreçleri ve etik meselelerdir (karşılaştırınız: 1983k, 5; 19831, 1-4; Kammler/Plumpe 1987, 186-189; Rüb 1988, 97-104).[2]

---

1 İkinci cilt ("La chair et le corps"), modern cinsellik deneyimimizin hikâyesini ele alacak ve Hıristiyanlıkta hazzın yaşanmasına odaklanacaktı. 3 ila 5 arası ciltlerin öngörülen konusu, 18. ve 19. yüzyıllarda muazzam önem kazanmış olan cinselliğin sorunsallaştırılmasının bir takım bileşenleriydi: Üçüncü cilt ("La croisade des enfants") çocuk cinselliğini çözümleyecek, dördüncü cilt ("La femme, la mère et l'hystérique"), kadın bedeninin cinselleştirilmesini ele alacak ve beşincisi ("Les pervers"), sapkın figürünü inceleyecekti. Son cilt ise ("Population et races"), ilk yayın planına göre, "biyopolitika" tarihi içerisinde nüfus ile ırk ilişkisine ayrılmıştı (karşılaştırınız: Davidson 1994, 65).

2 Sonraki ciltlerin yayınlanma tarihine ve "Cinselliğin Tarihi" projesinin gitgide değişmesine dair Eribon'un anlatımına bakınız: 1989, 458-466.

Pek çok yorumcu, öznelliğe ve antik "yaşam sanatına" olan bu yeni ilgiyi eski iktidar temasından bir kopuş olarak nitelendirdi. Bu görüşe göre Foucault, iktidarın soybiliminin "çuvallamasının" ardından, "öznellik kuramına ait bakış açılarını yeniden dolaşıma sokmakla" (Honneth 1990, 17) neticelenen bir "dönemeç" (Visker 1991, 104) veya "münhasır bir sapma" gerçekleştirmiştir. *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*, Foucault'nun "Heidegger odaklı bir özgür öznellik felsefesi"nden yola çıkıp bilginin arkeolojisi ve iktidarın soybilimi dolambacından geçerek "egemen, bireysel kendilik ilişkisinin varoluş felsefesi"ne (Fink-Eitel 1989, 103) ulaştığı, varoluşçulukla şekillenmiş erken çalışmalarına "geri dönüş" (Fink-Eitel 1989, 99) olarak okunur. Kısacası: Foucault, son çalışmasında "pek çok takipçisini üzmek pahasına iktidar meselesini fiilen bir kenara bırakmıştır..." (O'Farrell 1989, 119/120).[3]

---

[3] Foucault'nun bu son kitabı üzerine Almanca dilinde en detaylı ve materyal açısından zengin incelemeyi Wilhelm Schmid (Schmid 1991) yapmıştır. Yazarın görüşüne göre, "Cinselliğin Tarihi"nin ikinci ve üçüncü ciltleri, normalleştirici toplumun ahlâk yasaları karşısında "yaşama sanatını" ve "varoluş estetiğini" savunma amacındaki "yeni bir etik kurulması" için faydalı olmuştur. Yine de Schmid'in bu kuramsal çalışmasının en az iki ciddi sorunu vardır:

İlk olarak, Schmid'in "yaşama sanatı" betimlemesinin, eleştirilen evrensel aydınlanmacı ahlâkın "tersi" olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Akla hemen, genel yasalar görüşünün yerine bireysel yaşam tarzının geçtiğini ve böylece normun sadece konum değiştirdiğini getirir. Şayet yaşama sanatı etiğin "yeniden kurulmasına" delalet ise; o halde yaşama sanatı, diğer etik kavramsallaştırmaları karşısında evrensel ahlâk ile aynı şekilde, evrensel ahlâkın değerlendirme perspektiflerinin çokluğunu tek bir şiara indirgemesi gibi buyurgan bir role sahip olur; tek farkı, burada varoluşa bireysel olarak üslup kazandırılması söz konusudur.

İkinci problem, birinciden ileri gelir: Schmid, sürekli ortaya konulan Foucault'nun öznelliğe ve etiğe olan ilgisinin politik olandan özel olana bir kaymayı ima ettiği argümanını reddetse de; yine de çalışmasında etik meselelerin toplumsal ve politik pratiklere nasıl bağlanacağı sorusuyla ka-

Politik konuma bağlı olarak bu değişimden ötürü hayıflanılmış ya da bu değişim içtenlikle karşılanmıştır. Bununla beraber bu yorumcular, Foucault'nun önceki çalışmalarında ele aldığı sorunsalla yollarını ayırdığı ve kuramsal alanını değiştirdiği konusunda hemfikirdir. Buna göre, öznellik pratikleriyle uğraşısının iktidar süreçlerine olan evvelki ilgisiyle bir alakası olmadığı ve kuramsal çalışmasında bir dönüm noktası teşkil ettiği ileri sürülür.

Lâkin esas itibarıyla, "Cinselliğin Tarihi"nin müteakip ciltleri kendi iktidar çözümlemesinin yerine vekâlet etmez; daha ziyade, bu çözümlemenin ilerletilmesi ve düzeltilmesidir ki bu da önceki çalışmalarıyla süreklilik arz eder ve önceki çalışmalarını hem daha titizlikle ortaya koyar hem de onlara nitelik kazandırır. Foucault daha önce *Hapishanenin Doğuşu*'nda öznelliği "uysal bedenler" bakış açısından konu etmiş ve bu uysal bedenlerin disipline dayalı teknolojiler içerisinde "üretilmesi" meselesinin peşinden gitmişti. Şu durumda, yönetim mefhumu yardımıyla "kendilik ilişkileri"nin [*Selbstverhältnissen*] tarihsel biçimleri ve bunların iktidar süreçleriyle ve bilgi biçimleriyle olan bağlantısını araştırması mümkün olur. Aslına bakılırsa Foucault, kuramsal alandan çok, kendi "iktidarın soybilimi" çözümleme kıstaslarının yeterli

---

tiyen sistematik bir şekilde uğraşmaz. Tersine, "yaşama sanatının" öznellikler arası değerine dair soruyu da gizler ve aksini beyan etmesine karşın, evrensel ahlâkla son derece uyumlu olan bireysel bir etiğin savunucusuna dönüşür: "Yaşama sanatının esası herhangi bir ahlâki bağlılık değildir; *Dasein*ı [varlık, orada olma, varoluş (ç.n.)] tasarlama yolları üzerine bağımsız bir çalışma ve başkalarının düşüncelerinin ve başkalarının yaşamlarının tecrübe edilmesidir" (Schmid 1991, 39/40).

Metnin ilerleyen bölümlerinde, Foucault'nun politika ve etik kavramsallaştırmasının Schmid'in yorumlayışının tam tersine "yeni bir yaşama sanatı" açıklaması ile sınırlanamayacağını, bilakis, en başta politik bir arzuyu, yönetilemeyen politik arzuyu ifade ettiğini göstermeye çalışacağım.

olmadığı fikrini değiştirir. *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*, soybilimsel çözümlemeye başka bir boyut kazandırırken, iktidarın üretkenliği sorununa yeni bir kuramsal bakışla ve başka kavramsal araçlarla yaklaşmaya çalışır. Fakat yönelttiği sorular "iktidar ilişkilerinin bu genel problemi çerçevesinde" kalır (Ewald 1989, 56; Pasquino 1985, 45/46; Smart 1991, 203/204; Adorno 1996, 80-87).[4]

Bu "kuramsal kaymanın" (1984a, 12; karşılaştırınız 1978m, 9) merkezinde yönetim mefhumu vardır. Modern yönetimsellik çözümlemesi, yönetimin özneler ve onların özgülükleri üzerinden işleyen tarihsel bir iktidar biçimini temsil ettiğini belgelemiştir. Aslında öznellik, iktidar ilişkilerinin dışsal bir sınırını veya iktidar teknolojilerinin uygulanma alanını belirtmez; modern iktidar mekanizmaları, daha ziyade, özel özneleşme biçimleri "aracılığıyla" faaliyet gösterir. Bu

---

[4] "Son kitaplarım ile daha önceki kitaplarım arasında ciddi bir farklılık bulunduğunu sanmıyorum. Bu tür kitaplar yazdığınız zaman, düşüncelerinizi bütünüyle değiştirmeyi ve sonuçta kendinizi ilk başladığınızdan tamamen farklı bulmayı canı gönülden arzu edersiniz. O zaman da aslında çok az değişmiş olduğunuzu fark edersiniz. En fazla, belki bakış açınızı değiştirmiş, hep aynı kalan sorunun etrafında dönüp durmuşsunuzdur..." (1984t, 134; 1984a, 19) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)]. Foucault'nun son metinlerine dek iktidar çözümlemesine ait sorunsallaştırmaların sürekliliğinin baki olduğu tezini Luc Ferry ve Alain Renaut da savunur. Onlara göre Foucault'nun çalışması, esas itibarıyla, "felsefi olarak heteronomi[meşrulaştırılması] adına akışkan Ben'in içinin boşaltıltan" bir tarihsel konjonktürün parçasıdır (Ferry/Renaut 1985, 79). Yine Ferry ve Renaut'nun görüşüne göre, "Cinselliğin Tarihi"nin son ciltleri, "sürecin öznesini oluşturan" (Ferry/Renaut 1985, 122) bir felsefi tutuma tanıklık eder. Esasen burada, genel bir özne düşmanlığını yaklaşımı, asıl çözümlemenin yerini alır; zira anılan yazarlar yalnızca somut bir öznellik mefhumundan yola çıkmakla kalınaz, bunun yanında çok farklı kuramcıları ve çalışmaları homojen bir kitle halinde birleştirir ve nihayetinde "68'ler düşüncesi" denilen şeyin karikatürleştirilmiş halini eleştirirler.

varsayımı doğru kabul edersek; yönetimselliği önceleyen her öznellik biçimini incelemek elzem olacaktır. Dolayısıyla "modern öznenin soybilimi" modern iktidar mekanizmalarının incelemesinden ayrı düşünülemez; zira kendilik yönetimi biçimleri ile başkalarını yönetme biçimleri arasındaki ilişkiyi kat eden şey yönetim çözümlemesidir: "İlk çalışmalarımda büyük ölçüde dışarıda bırakmış olduğum özne problemini tekrar devreye sokmak gerekliydi..." (1984q, 143; 1984i, 702).[5]

Hal böyle olunca, "Cinselliğin Tarihi" için baskı hipotezini eleştirmek amaçlı iktidar-bilgi bileşiği üzerinde çalışmak yetersiz kalır. Foucault, cinsellikten ontolojik bir sabit çıkaran ve tarihe özgü ortaya çıkış biçimlerini baskılanmaya ve yadsınmaya yoran bir çözümleme şemasından haklı olarak ilişkisini kesmiş olsa da; yine de, öznelerin özel bir "haz kullanımı"nın özneleri olarak, "cinsel" özneler veya "arzulayan özneler" olarak kabul edilmesine, baskı modelinin ötesinde neyin sebep olduğunu münasip bir şekilde gösteremeden, sadece bu düşünce geleneğinin yetersizliğini ortaya koymak eksik kalır. Şayet "cinsellik" evrensel tarihe ait bir olgu değil de tarihsel bir tekillik ise ve aynı zamanda baskı süreçlerinin neticesini göstermiyorsa; o zaman, odağı iktidar mekanizmalarından ve bilgi biçimlerinden kaydırarak ötesine gitmek kaçınılmazdı. "Bireylerin bu cinselliğin özneleri olarak tanınabildiği ve tanınmak zorunda olduğu formları" (1984a, 10) incelemeyi mümkün kılmış olan, çözümleme araçlarının ister istemez

---

[5] "Bu yönetimselliğin kendiliğin kendisiyle ilişkisini içerimlediğini söylüyorum; bu da, söz konusu yönetimsellik nosyonuyla bireylerin özgür ortamlarında birbirlerine karşı benimseyebilecekleri stratejileri oluşturmasını, belirlemesini, düzenlemesini ve araçsallaştırmasını sağlayan pratikler bütününü hedeflediğim anlamına geliyor" (1984s, 27) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

çeşitlendirilmesiydi. Önceki kitaplar bu perspektiften yoksundu; "bu kitaplarda ima edilen pek çok şey, soru sorma yöntemim yüzünden açıklığa kavuşturulamaz" (1984q, 134).[6]

İktidar çözümlemesinin öznellik biçimleri için genişletilmesinde iki kavram kayda değer rol oynar: *Kendilik teknolojileri* ve *deneyim.*

1.1. Kendilik Teknolojileri

Foucault yeni kuramsal perspektifini, "kendi kendisinin eleştirisini" (1981c, 35; 1993a, 203) yapıp önceki çalışmalarından bilinçli bir şekilde uzaklaşarak geliştirir. 60'lı ve 70'li yıllarda Jürgen Habermas'ın çalışmaları için asal olan bir ayrıma gider. Her toplum için çözümleme şeması olarak kullanılabilecek üç teknolojiyi birbirinden ayırır:

- *Üretim teknikleri* (Şeylerin üretimi, yeniden şekillendirilmesi ve idaresi için kullanılan teknikler);
- *Anlamlama veya iletişim teknikleri* (Göstergeleri ve karşılıkları anlam üretiminde kullanan teknikler);
- *Tahakküm teknikleri* (Bireylerin tahakküm amacıyla baskılanması için davranışlarının belirlenmesi) (1981c, 35).[7]

---

6 Matthias Rüb, *Hazların Kullanımı*'nın giriş bölümünde Foucault'nun iktidar çözümlemesi *içerisinde* geliştirilmeyi zorunlu kılan bir probleme takılıp kaldığı hissini veren pek çok formülasyona dikkat çeker: "beni etkiledi", "gerekli göründü", "kaçınılmazdı" ve benzerleri (Rüb 1988, 100; karşılaştırınız 1984a, 10/11).

7 Bu tipoloji şurada da neredeyse kelimesi kelimesine karşımıza çıkar: 1993, 203; değiştirilmiş şekliyle de şurada: 1988b, 26/27 ve 1982b, 251-253. Habermas, bu ayrımı *Erkenntnis und Interesse*'de [Bilme ve İlgilenme] ve *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* çalışmalarında yaptı (Habermas 1968, özellikle 159-164). Foucault'nun Habermas ile olan üretken-eleştirel ilişkisi için ayrıca bkz. 1984s, 25: "Habermas'ın yaptıklarına ben de ilgi duyuyorum. Onun benim söylediklerime katılmadığım biliyorum (oysa ben onunla biraz daha fazla görüş birliği içindeyim), ama şimdi bana hep so-

Foucault bu tipolojiyi öylece uyarlamaz; dördüncü bir çözümleme boyutu ile onu tamamlar. Üretim teknikleri, anlamlama veya iletişim teknikleri ve tahakküm tekniklerine teknoloji modellerinin bir yenisini ekler: "Kendilik teknolojilerini". Bu teknikler şu şekilde tanımlanır: "bireylerin, kendi imkânlarıyla, kendi bedenleri, ruhları, düşünceleri, davranışları üzerinde belli işlemleri hayata geçirmelerini ve böylece kendilerini dönüştürmelerini, değiştirmelerini, bir nevi kusursuzluk, mutluluk, saflık, doğaüstü güç haline ulaşmalarını sağlayan teknikler"* (1981c, 35/36; 1981h, 213; 1984a, 18; 1988b, 26).[8]

---

run çıkaran bir noktaya değineyim. Bu sorun, Habermas iletişim ilişkilerine çok önemli bir yer, hatta benim 'ütopyacı' diyeceğim bir işlev yüklediği zaman kendini gösteriyor. Hakikat oyunlarının hiçbir engellemeyle, kısıtlamayla ve baskıcı önlemle karşılaşmadan özgürce dolaşabileceği bir iletişim durumunun var olabileceği düşüncesi bana ütopya gibi geliyor" [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

Didier Eribon, 1983 yılında Fransız felsefesinin ve özellikle Foucault'nun çalışmasının Habermas tarafından muhtelif yanlış anlaşılmaları dolayısıyla kişisel olarak bir araya gelişlerinden Foucault'nun "İletişimsel eylem Kuramı"na mesafeliliğine dek Foucault-Habermas ilişkisini mükemmel bir şekilde anlatır. Lakin yine de Eribon, Foucault'nun Habermas'a atfettiği kurampolitik önemi – sayısız farklılığa rağmen veya bu farklılıklar yüzünden – mütemadiyen hafife alır. Foucault'nun doğrudan Habermas'ın sormuş olduğu sorulara dayanan bir dizi çalışması mevcuttur. Dolayısıyla, "Foucault-Habermas tartışmasını", "ABD entelektüel bağlamının imal ettiği yapay bir ürün" olarak açıklamak yeterli değildir (Eribon 1994a, 309, 289-311; ayrıca bkz. Kelly 1994).

* Elçin Gen çevirisidir. Michel Foucault'nun New York Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde 20 Kasım 1980 tarihinde yaptığı *"Cinsellik ve Yalnızlık": Öznellik, Hakikat ve Cinsellik* başlıklı İngilizce konuşmanın metni. Şuradan alındı: http://www.e-skop.com/skopbulten/%E2%80%9 Ccinsellik-ve-yalnizlik%E2%80%9D-oznellik-hakikat-ve-cinsellik/1650 (ç.n.).

8 Fakat bu kuramsal değişim ele alınan konularda bir farklılığın olduğunu düşündürmesin. Kendilik tekniklerinin tahakküm teknikleri karşısında

Kendilik teknolojilerinin esas aldığı şey, bireyin kendisiyle kurduğu ilişkidir. Bu vurgulamayla kast edilen özne felsefesinin yeni bir versiyonu değildir; "başka bir yönelimi" (1981c, 34) belirtir. Özne felsefesinin yerine öznelliklerin tarihini koyan, büsbütün yeni bir tarihselliğe alan açar. Böylelikle Foucault, özne felsefesinin önermelerinden uzaklaşma ediminde bir adım daha öteye gider. Önceki çalışmalarında, iktidar-bilgi bileşiğinin bir öğesi olarak algıladığından, özneyi adeta negatif bellemişken; bu yeni durumda kendiliğin öznelliğinin oluşturulması kuramsal bir bakış açısı kazanır.[9]

Farklı teknolojilerin birbirinden ayrı ve birbirine kapalı alanları yoktur: Karşılıklı bağımlılardır ve birbirilerini etkilerler. Foucault özel olarak tahakküm teknolojileri ile kendilik teknolojileri arasındaki ilişkiyle ilgilenir ve iktidar ilişkileri alanını belirleyen de onların birbiriyle eklemlenen ilişkileridir. Buna göre bu yeni kuramsal yönelimde iktidar ilişkileri, hem tahakküm teknolojilerini hem de kendilik teknolojilerini kap-

---

avantajlı olması, suça eğilimli öznenin soybiliminden çok cinsel öznenin soybilimi için daha önemlidir: "...Geri kalanları yadsımasam da tahakküm tekniklerinin en önemlisi olduğunu sanıyordum. Cinsellik deneyiminin çözümlemesiyle uğraştığımda anladım ki her toplumda farklı bir teknik çeşidi mevcuttu..." (1993, 203).

9 Wilhelm Schmid, çözümlemedeki bu farklılaşmanın "Heidegger çizgisinde" olduğunu ifade eder. Foucault, tekniğin nesneleri nasıl ürettiğini göstermesinin ardından, tekniklerin bireyleri nasıl öznelere dönüştürdüğünü inceler: "Heidegger'e göre Batı dünyası, nesneyi anlamak için 'Techne'yi yegâne yol olarak görme saplantısıyla gitgide varlığın unutuluşu [*Seinsvergessenheit*] sürecine girmiştir. Biz soruyu tersine çevirelim ve Batı'nın özne kavramını hakikat ile yanılgı, özgürlük ile zorlama arasındaki karakteristik çatışmayı dayatırken, aynı zamanda şekillendiren hangi teknikler ve pratikleridir diye soralım" (Foucault, Schmid'den alıntılandı. 1991, 216). Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, yanı sıra Rainer Forst da ikisi arasındaki pek çok paralelliğe işaret eder (Dreyfus/Rabinow 1982; Forst 1990). Foucault'nun kendi çalışmasında Heidegger'in önemine dair değerlendirmesi için bkz. 1984q, 140/141; 1988a, 19.

sar. Tahakküm tekniklerinin iktidar ilişkilerinin çözümlenmesinde ön planda durduğu önceki çalışmalarının tersine bu çalışmasında Foucault, "iktidar ilişkilerini kendilik tekniklerinden yola çıkarak incelemek (amacıyla)" (1981c, 26; 1988b, 27) özneleşme süreçlerine yoğunlaşır.

Foucault, iktidar çözümlemesini bu şekilde genişleterek "iktidarın soybilimi"nin olası belirlenimci yorumlanışlarını tashih etmiş olur. Kendilik teknikleri kavramının dahli, özneleştirme süreçlerinin rolüne dair fikirlerde de değişikliğe yol açar. Foucault'nun önceki çalışmalarında kendiliğin oluşumu ve tabi kılınma tespitleri ön plana çıkarken, kendilik teknolojileri mefhumun ikmali, kendilik oluşumu ile ötekilik oluşumu arasındaki bağı da gevşetir. Bu "metodolojik tedbir" ilk olarak, tahakküm tekniklerinin kendilik tekniklerini kolaylıkla belirleyemeyeceğini sezdirir. Birinin ötekine indirgenememesi, ayrıca, ikisi arasındaki ilişkilerin zorunlu olarak uyum içinde olmadığını veya birbirlerini illaki güçlendirmediklerini de ima eder. Kendilik teknikleri tahakküm tekniklerinin ne her daim uzantısı veya tamamlayıcısı ne de tasviri ya da ifadesidir (Burchell 1993, 268/269).

Ne var ki, iktidar süreçleri ile özneleştirme biçimleri arasındaki ilişkide tek nedene bağlı bir belirlenimcilik varsayımını reddetmek, aralarındaki bağın rastgele türden olduğu ve izi sürülebilecek bir mantığın olmadığı anlamına gelmez. Kendilik ilişkileri ile toplumsal, ekonomik ve politik yapılar arasında "zorunlu veya analitik bir bağ" olmasa da; bunun "anlamı, aralarında hiçbir şekilde bağ olmadığı değildir" (1984y, 80; 1983b, 273). Kendilik ile tahakküm teknikleri arasındaki bağın gevşetilmesinin amacı, ilişkilerinin incelenmesi değildir; tersine, çözümlenmelerini sağlamaktır: Kendilik tekniklerini kendi tarihselliği olan münhasır bir inceleme konusuna dönüştüren şey, bu tekniklerin belirlenimi değil, bilakis "göreli otonomisidir".

Genel ve zorunlu bir nedenselliğin tarihsel-olumsal ilişkilerle yer değiştirmesi safhasını örneklemek ve kendilik teknolojilerinin tahakküm teknolojileriyle ilişkisini betimlemek için Foucault, yine yönetim mefhumuna müracaat eder:

> "Batı uygarlığında öznenin soybilimi çözümlenmek istenirse, sadece tahakküm tekniklerine bakmakla kalınamaz, kendilik teknikleri de içerilmelidir. Başka bir şekilde söylenirse: Bu iki – tahakküm teknikleri ve kendilik teknikleri– teknik biçimi arasındaki etkileşim incelenmelidir. Tahakküm tekniklerinin, bireyin kendi kendine etki ettiği süreçleri bireyler üzerinde kullandığı durumlar çözümlenmelidir. Ve tam tersine, kendilik teknolojilerinin zorlama ve tahakküm yapılarına entegre olduğu her durum incelenmelidir. Bireylerin başkalarınca kontrol edilme şeklinin kendi kendilerini idare etme yöntemiyle birleştiği nokta, bana göre, yönetim olarak isimlendirilebilir. Kelimenin daha geniş anlamıyla yönetim, insanları yönetenin isteğini yapmaya zorlama yolu değildir; bilakis yönetim, zorlamayı muhafaza eden teknikler ve kendiliği kendi kendine oluşturan veya dönüştüren süreçler arasındaki tamamlayıcılıklar ve karşıtlıklar ile birlikte devingen bir dengedir" (1993a, 203/204).[10]

Esasen Foucault, kendilik teknikleri kavramıyla iktidar sorunsalına elveda demez; daha ziyade, "yönetimsellik meselesinin başka bir yönüyle tekrar devreye sokulması" (1981h, 214) söz konusudur. 80'lerdeki kuramsal ilgisinin odağında, diğer yönetim biçimleriyle ilişkisiyle birlikte kendilik yönetimi vardır. Bu anlamda Foucault iktidar meselesini bir kenara bırakmaz; sadece "cephe değiştirir" (1984n, 158).[11] Bu girişim

---

[10] Ayrıca Tom Keenan'ın aktardığı, 1980 yılında Berkeley'de verdiği *Howision dersinde* dile getirdiği bununla neredeyse özdeş olan formülasyon ile de karşılaştırınız (Keenan 1982, 38).

[11] Foucault'nun kuramsal ve politik amaçlarının tamamıyla yanlış değerlendirildiği tezlerden biri Arpäd Szakolczai'ninkidir. Bu teze göre Foucault

için, yönetim mefhumuyla aynı şekilde kapsayıcı olan ikinci bir kavram daha takdim eder: *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* kitaplarının amacı "kendine hükmetmenin başkalarına hükmetme pratiğiyle nasıl bütünleştiğini" göstermektir. "Bunlar kısaca, aynı soruna yaklaşmanın birbirine zıt iki yolunu oluşturur: İnsanın kendisiyle ilişkisi ile başkalarıyla ilişkisinin birbiriyle bağlandığı bir 'deneyim' nasıl oluşur?"* (1984n, 158).

1.2. Özneleşme ve Deneyim

Deneyim mefhumu *Deliliğin Tarihi*'nde zaten kilit bir rol oynamıştı. Burada Foucault, modern rasyonel öznenin şekillenmesiyle, rasyonelleştirme süreçlerinin dışında kalan delilik deneyimini karşı karşıya getirmiştir. Foucault'nun sonradan hep eleştirmiş olduğu da deneyim mefhumunun bu tarihdışı görünüşüdür; zira "vahşi dışarısı" fikrinin altını çizer ve nihayetinde rasyonel özneyle birlikte tek ve aynı tarihsel süreçte deli öznenin nasıl rasyonel öznenin öteki yüzü olarak kurulduğunu açıklayamaz. "Cinselliğin Tarihi" ile birlikte kavramın yeniden devreye sokulması, deneyim mefhumunun içeriksel olarak büyük ölçüde yeniden tanımlandığının üstünü

---

iktidar stratejileri çözümlemesinden ve yönetimsellik kavramından, öznelliğin soybilimini etkin bir şekilde inceleyebilmek için "vazgeçmiştir". Szakolczai bu iddiasında, Foucault'nun yönetim mefhumuyla kaçınmayı denediği, iktidar ile öznellik arasındaki her tür soyut karşıtlığı kullanır ve Foucault'nun 70'li yıllardaki iktidar çözümlemesel çalışmalarını, (Foucault'nun) "kendi problemini" aramasını engelleyen bir nevi kuramsal "kafes" olarak nitelendirir: Hakikat ile öznellik arasındaki ilişkiyi. Foucault'nun sorunlu bir şekilde, girdiği bazı yanlış yolların ardından en nihayetinde "kendi" problemini "keşfeden" bir arayıcı şeklinde sunulmasının dışında, iktidarın "onun problemi olmadığı ve hiçbir zaman da olmamış olduğu..."nu (Szakolczai 1993,14 veya 6) savlamak, basbayağı hatadır.

* Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

örterek, Foucault'nun çalışmasındaki aşikâr sürekliliğe dikkat çeker (1969a, 29; 1984e, 579; ayrıca karşılaştırınız: 1980d, 26/27; 53/54).

Kendilik teknolojileri boyutu "Cinselliğin Tarihi"nin odak noktasını, iktidar-bilgi bileşiğinde öznenin nesneleştirilmesinden öznenin özneleştirilmesine kaydırır ve çözümleme alanı ile "kendilik pratikleri" (1984s, 19) sahasını genişletir. Lâkin deneyim kavramı, araştırma konusunun iktidar ve bilgi pratiklerinin nesnel-somut alanından "öznel unsura", bireyin iç dünyasına, öznel-kişisel olana yoğunlaştığını göstermez. Daha ziyade deneyim kavramı, çözümlemesel anlamda birbirinden farklılaşan bu alanların arasında bütünleyici bir bağ kurmaya hizmet eder:

> "Dolayısıyla bu, bir deneyim (eğer deneyim, bir kültür içindeki bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağlantıyı dile getiriyorsa) olarak cinselliğin tarihine ilişkin bir projeydi"* (1984a, 10; 1984e, 578/579).

Buna göre "deneyim" araştırılan konunun kişisel yaşanmışlıkla sınırlanması üzerinden faaliyet göstermez; bilgi biçimleriyle ve iktidar süreçleriyle olan ilişkisinde alenen kişisel ve öznel olanı gözlemler ve deneyimin tanımladığı şey, bu ilişkilerin toplamı değildir. Bilginin, iktidarın ve öznelliğin her biri kendi deneyim boyutlarını oluşturur; lâkin bu deneyimler kendi başlarına değil, birbirleriyle olan ilişkileriyle incelenebilirler. Bu, tam tersi bir şekilde şunu ifade eder: Sonradan bilgi tipleriyle ve iktidar biçimleriyle karşılaştırmak amacıyla, ilksel ve doğrudan bir deneyimden yola çıkmak artık mümkün değildir. Bu kavramsallaştırma çerçevesinde deneyim, bir baş-

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

langıç noktasını değil, daha ziyade, onu oluşturan pratiklerin neticesini simgeler (1984q, 134). Böylelikle, deneyimin varlık koşulu, deneyimi önceleyen öznede bulunmaz; "tam tersine: Bir öznede ya da öznelerde sonuçlanan ve kendisi geçici olan bir sürecin rasyonalizasyonu olan şey deneyimdir. Özneleşmeyi bir öznenin, daha tam bir ifadeyle, elbette bir özbilincin mümkün düzenlenme biçimlerinden ancak birisi olan bir öznelliğin kurulmasını sağlayan süreç olarak niteleyeceğim"* (1984q, 144).[12]

Foucault'nun özne-olmayı ileri sürmeyip öznelliği öznehaline gelme bakımından inceleyerek özneleşme süreçlerini bu şekilde tarihselleştirmesi, egemen ve kurucu öznellik fikrinden kopmasını sağlar. Bu metodolojik tercihin sonucu "öznenin merkezsizleşmesidir". Olasılık açısından her deneyim, diğerleri arasında olası bir deneyimdir. Özne, ne insan varoluşunun yegâne biçimi ne de her deneyimin kaynağıdır: "Her yerde bulunabilen evrensel bir özne biçimi" yoktur; zira özne bir biçimdir, öz değil (1984t, 137; 1984s, 18).[13]

Deneyim mefhumunun bu şekilde formülasyonunun çeşitli çözümlemesel avantajları vardır:

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

12 "Kendi kendimize kendimizden çıkardığımız deneyim bize, kuşkusuz, en dolaysız ve ilksel şey gibi görünür fakat gerçekte deneyimin kendi tertibi ve tarihsel olarak şekillenmiş pratikleri mevcuttur" (Foucault, Schmid'den alıntılandı: 1991, 259).

13 Gilles Deleuze, bu noktada, Foucault'nun "şahsına münhasır bir yeni Kantçılığından" söz eder. Kant gibi Foucault da deneyimin imkânlılık koşullarıyla ilgilenir; ama büsbütün başka bir soru yönelterek: "Koşullar her olası deneyimin değil, gerçek deneyimin koşullarıdır... evrensel bir öznenin değil, 'nesne'nin ve tarihsel formasyonun tarafındadır (a priori olan bizzat tarihseldir); bütün koşullar dışarıdalık formlarıdır" (Deleuze 1986a, 86; ayrıca karşılaştırınız: 1984i, 699) [Burcu Yalım - Emre Koyuncu çevirisidir. Bkz. Gilles Deleuze (2013), *Foucault*, Norgunk: İstanbul. (ç.n.)].

1. İlk olarak, bu kavramın avantajı, öznelliği soyut-doğal bir sabit değil, *somut-tarihsel bir inşa* olarak almasıdır. Öznenin biçim olarak sınıflandırılması, esas itibarıyla, bu "biçimin" her bir tarihsel içerikle doldurulabileceği anlamına gelmez. Daha ziyade, öznenin kendisi tarihsel bir biçimdir ve özgün bir öznellik örgütlenmesinin ürünüdür. Bu metodolojik yaklaşımın bir sonucu olarak öznelerin dışında veya ötesinde deneyimlerin mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkar.[14] Dolayısıyla, deneyim mefhumunun tarihsel formülasyonu bir deneyimin sınırlarına işaret eder ve kuramsal çalışmayı, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot veya Georges Bataille'ın geliştirmiş olduğu üzere, "sınır deneyimi" düşüncesiyle birleştirir. Böylece vurgu öznenin kurulumuna değil, çözülümüne yapılır: Deneyimin kendisi ve aynı zamanda deneyimler alanı mütemadiyen değiştiğinden, öznenin aynı ve kendiyle özdeş kalması da engellenir (1980d, 26/27; 1984i, 701/702).

2. Bu bireysel dönüşüm potansiyeli, deneyim mefhumunun bir başka mühim bileşenini gösterir: *Kolektif pratikle* bağlantısına. Deneyimler bireysel olarak edinilse de; belirli bilgi biçimleri, iktidar pratikleri ve kendilik tekniklerinin belirlediği toplumsal bir alanda bünyeye yerleşir. Buna göre, bireysel deneyimler, bu deneyimleri mümkün kılan kolektif pratiklerle ilişkilidir; tıpkı tersine, "öznel" faktörlerin değişiminin toplumsal değişimlerin başlangıç noktasını oluşturabileceği gibi:

> "Kitapta deneyim nosyonu bir dönüşümden geçmiş olmalı; bu, basitçe benim diyemeyeceğim, bilakis başkalarınca erişilebilir belirli bir değeri, belirli özellikleri olan bir metamorfozdan geçmiş olmalı. Böylelikle deneyim, başkalarınca da edinilebi-

[14] "Öznenin yegâne olası varoluş biçimi olduğu söylenebilir mi? Yaşandığı sırada öznenin artık kurucu işlevlerini üstlenmediği, kendiye özdeş olduğu deneyimler olamaz mı? Öznenin yok olduğu, kendiyle ilişkisinin kesildiği, kimliğini kaybettiği deneyimler yok mu?" (1980d, 38).

lir...nihayetinde bu deneyim, belirli bir dereceye kadar kolektif pratikle, bir düşünce biçimiyle bağlantılıdır. Sözgelimi, antipsikiyatri veya tutsaklar hareketinde söz konusu olan buydu" (1980d, 32; 1984g, 594/595).[15]

3. Deneyim mefhumunun bir başka niteliği de *ilkesel olarak bir değer biçmeyişin* etkisidir. Öznellik bir biçim ise ve deneyim iktidar teknolojilerinin, bilgi tiplerinin ve öznellik biçimlerinin karmaşık bir birlikteliğini simgeliyorsa, o halde, hakikat ile deneyim doğrudan birbirine karşıt sayılamazlar. Yeterlilik oranını tayin eden "gerçek", "ilksel" veya "doğru" gibi kategoriler geçersizdir artık. Hakikat, daha ziyade, bir içkinlik ilişkisine dâhil olur; yalnızca deneyimler içerisinde üretilir ve deneyimlerin dışında konumlanmaz. Foucault'nun kast ettiği anlamda deneyim, hakiki bir şeyden çok gerçek bir şeydir; "hakiki olanın ve sahte olanın ötesinde" bir yerde ikamet eden tarihsel bir olgudur:

> "Şu durumda deneyim, ne hakiki ne de sahtedir. Bir deneyim, her daim bir kurgudur; önceden var olmayan, sonra bir anda ortaya çıkan, kendi kendini üreten bir şeydir. Bu hakikatle kurulan zor ilişki, hakikatin ona bağlı olmayan ve onu belirli bir noktaya kadar tahrip eden deneyimle çevrelendiği durumdur" (1980d, 30/31).

Deneyim mefhumu, "Cinselliğin Tarihi" projesinin metodolojik hususiyetini oluşturur. Bu çalışma, ne cinsel davranışın tarihinin ne de cinsellik üzerine düşünceler tarihinin pe-

---

[15] *Expérience*, Fransızcada hem "deneyim" hem de "deneylemek" anlamına gelir. Kavram, şimdinin içindeki gelecek unsurunu kullanır: değiştirmek, denemek, yapmaya çalışmak ve benzerleri gibi. Bu manada Foucault, kendini bir "kuramcıdan" çok "deney[iml]eyen" olarak tasvir eder (1980d, 24).

şinden gider; cinselliği tarihsel bir deneyim olarak çözümler. Bu araştırma perspektifi, cinselliği üç eşzamanlı unsurdan menkul bir birliktelik olarak görür: terimler, kavramlar, teoriler, bilimsel disiplinler ve benzerleri vasıtasıyla belirlenen bir bilgi alanı olarak; izin verileni yasaklanandan, doğal olanı canavarca olandan, normali patolojikten vs. ayıran bir dizi kural olarak; bireyin, diğerleri arasında kendini bir cinsel özne olarak kabul etmesini sağlayan, kendi kendiyle kurduğu ilişki olarak (1984e, 578/579; 1984n, 157).[16]

Bu problem tespitiyle birlikte deneyim mefhumu "cinselliğin tarihi" ile yönetim teması arasındaki içsel ilişkiye eklemlenir:

> "'Cinsellik' konusunun tarihsel olarak, öznenin 'yönetimin' özel seçilmiş araçları vasıtasıyla kendi için ve başkaları için nesneleştirildiği münhasır bir deneyim olarak çözümlenmesi söz konusudur" (19841, 702).

Bilme İstenci'nde Foucault, kendilik pratiklerinin rolüne pek değinmezken, cinselliğin tarihsel inşasının özellikle iktidar-bilgi-pratikleri içerisindeki yerini saptamaya çalışmıştı. Fakat başlangıçtaki tasarısı üzerinde daha derinlemesine çalışmaya devam ettiğinde, projeyi planlandığı haliyle büsbütün sorunsallaştıran bir problemle karşı karşıya kaldı: "...Bu çalışmayı yaparken farkettim ki ilerlemiyordu; mühim bir problem vardı: Niçin cinsellikten *ahlâki* bir deneyim çıkartmıştık?" (1984q, 143; vurgu: Thomas Lemke).

---

[16] Analitik olarak ayrıştırılmış bu üç düzlem, aynı zamanda, soybilimin üç aksını da tanımlar. Önceki çalışmalarda olduğu gibi iktidar ile bilgi arasındaki karmaşık ilişkiye odaklanmak yerine Foucault, bu kez, soybilim alanını genişletir ve açıkça üç bağımsız unsuru birbirinden ayırır: Bilgi, iktidar ve öznellik (1983b, 275; 1984a, 10- 13; 1984e, 581-584; 1984q, 134; 1984y, 82).

1.3. Ahlâk ve Etik

Hapishanenin Doğuşu'nun hapishaneyle ilgilendiği kadar *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* da cinsellikle uğraşır. "Hapishanenin Doğuşu"nun ceza kurumlarını ve değişen cezalandırma pratiklerini yeni bir iktidar teknolojisi olarak disiplini incelemek için çıkış noktası olarak alması gibi, "Cinselliğin Tarihi"nde de Foucault cinselliğin ahlâki düşünümüne dayalı olarak kendilik tekniklerinin değişiminin izini sürer. *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki çözümlemenin hedefi, hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığını, alternatif cezalandırma modelleri etrafındaki tartışmaları ve benzeri temaları da ele alarak, hapishanelerin yegâne ve evrensel cezalandırma biçimi olarak "normalliğini" sona erdirmektir. *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*, (arzulayan) öznenin "doğallığına" karşı çıkarken, bu özne biçiminin soybilimsel kökenini ele alıp, diğer kendilik ilişkileri biçimlerini takdim eder. Her iki durumda da çıkış noktası ve gereksinim kendilik ilişkisinde bir kırılmadır, bir meseledir, problemdir.

"Cinselliğin Tarihi"nde cinsellik ile ahlâki kaygı arasındaki doğal görünümlü bağ sorgulanır: Neden cinsel eylemler ve zevkler ahlâki kaygının ve endişenin konusudur? Cinselliğe dair ahlâkın bu titizliği ve muazzam ilgisi neden? Veya tam tersi: Varoluşun diğer bireysel ve kolektif alanları neden cinsel davranıştan daha az ahlâkla yüklü? Cinsellikle karşılaştırıldığında niçin çocuk eğitimi veya beslenme alışkanlıkları ahlâkın daha az ilgilendiği alanlar? Ahlâki endişenin kaynağı olarak cinselliğin mühim pozisyonunu tesis eden nedir? Bu soru veya sorular bileşiği araştırmaya rehberlik eder: "Rehberlik eden soru bana göre şudur: Cinsel etkinlik nasıl, neden ve hangi şekilde ahlâki bir alan olarak inşa edildi?" (1984a, 17)

Cinsellik ile ahlâk arasındaki ilişkilere dair bu soruyu herhangi bir şekilde yöneltebilmek için Foucault, ahlâk kaygı-

sının nedenini yasakların kurulumunda ve bunlara eşlik eden cezalandırma mekanizmalarında gören bir cevap arayışını boşa çıkarmalıdır. Bu düşünceye göre cinsel eylemler, büyük ölçüde belirli davranış biçimlerine izin verip geri kalanları yasaklayan yazılı kurallara tabi olduklarından, ahlâki bir problem haline gelir. Ahlâk meselesinin bu "hukuki" ifadesine karşı Foucault, iki argüman öne sürer: Birincisi, cinselliğin niçin mutlak surette yasaklama mekanizmaları tarafından düzenlenmesi gerektiğini söyleyemediğinden, bu açıklama bir kısır döngüdür. Yasaklar ahlâk kaygısını açıklamaz; bilakis yasakların açıklanmaya ihtiyacı vardır. İkinci olarak Foucault, ahlâki endişenin her zaman ve özel olarak belirli davranış buyruklarına eşlik etmediğine ve bir yasaklar sistemine başvurmadığına işaret eder. Aslına bakılırsa, aleni bir eylem zorunluluğunun ve kodlanmış bir davranış şemasının olmadığı yerde ahlâk kaygısının özellikle yoğun olması mümkündür (1984a, 17, 32-34).

Foucault'yu ahlâk ile etik arasında merkezi bir ayrıma götüren şey, ahlâk yasası ile ahlâki özne arasındaki farktır. Buna göre *ahlâk* alanı üç farklı unsurdan oluşur:

1. Öznenin onu önceleyen kurallarla ve değerlerle ilişkili gerçek davranışı: *Ahlâki davranış.*
2. Bu davranışın olumlu ya da olumsuz içeriğini belirleyen kurallar ve değerler: *Ahlâk kuralı.*
3. "İdare" şekli, bireyin kendiyle sürdürdüğü ilişki: *Ahlâki özne* (1984a, 36/37; 1983b, 275).

Her ahlâki deneyim, bu üç unsurun etkileşimi üzerinden belirlenir. Bir yandan, birbirlerinden görece bağımsız olma özelliği taşırlar. Ne gerçek davranış verili bir ahlâk kuralını tasvir eder ne de kendiyle ilişki, ahlâki düzenlemenin içselleştirilmesidir. Öte yandan ilişkilerinin otonomisi farklı derecelerdedir.

Yasa ve davranış uyum ve sapma bakımından birbiriyle ilişkilendirilebilir; dolayısıyla verili bir yasaya dayalı olarak farklı ahlâki davranış biçimleri mümkündür. Sabit bir ahlâk düzenlemesi farklı kendilik ilişkisi kipliklerine izin verir ve onun Foucault'nun *etik* dediği konu alanını oluşturan da bu kendilik ilişkileridir: "Öznenin ahlâki bir yaşam idaresi kurmasını sağlayan bir kendilik ilişkisi biçimi üzerinde çalışma" (1984a, 315).

Her "ahlâk", geniş anlamıyla, hem davranış düzenlemelerini hem de özneleştirme biçimlerini içeriyorsa; o zaman, vurgunun daha çok yasa üzerinde olduğu ve böylece odak noktasını "etiğin" oluşturduğu ahlâki deneyimleri seçmek mümkündür. İlk durumda, yasanın sistematikliği ve düzenleme yoğunluğu, yasakların ve izinlerin sınırlanması, otorite ve ceza mercilerinin tesisi ve benzerleri ön plandadır. Buna karşılık özneleştirme, "yarı hukuki bir biçimde" (1984a, 41) gerçekleşir çünkü ahlâki özne, tabi olmak durumunda olduğu yasalara ve düzenlemelere başvurur. Aslına bakılırsa, özneleşme kiplerinin hâkim olduğu ahlâklılık biçimleri de tahayyül edilebilir. Bu özneleşme kiplerinde, kendilik ilişkisi, kendini dönüştürmeye uğraşma ve dönüştürmeyi deneme, yanı sıra kendini dönüştürme pratikleri ahlâki ilginin odağında yer alır. Bunun karşısında, yasa ve davranışların düzene sokulması sistemi nispeten önemsizleşebilir. Bu tipolojiye göre ahlâki deneyimlerin iki olası ekseni birbirinden ayrılır: yasaya yönelik veya etiğe yönelik (1984a, 41/42; 1984n, 159; Deleuze 1986c, 166).

(Dar anlamda) ahlâk ile etik arasındaki farklılaşma, Foucault'nun hukuki iktidar kavramsallaştırmasına dair eleştirisiyle süreklilik halindedir. Hukuki kavramsallaştırmanın sorunu, ahlâk ile etiği özdeşleştirme eğiliminde ve kendilik ilişkisini davranış kodlamalarının içine sokmasındadır. Ahlâk ile etik arasındaki analitik ayrım vasıtasıyla Foucault, başka

bir araştırma çizgisini izler. Etik ile ahlâkın ayrılması, ahlâki yasanın önceliğini kendini oluşturma biçimlerine bırakmasını sağlar. Kendilik ilişkileri yalnızca davranış kodlamalarının ve eylem zorunluluklarının sonucu değil, aynı zamanda, tersi bir şekilde ahlâki yasalar da kendi rollerini sadece etik bağlamında gizler. Ahlâki yasalar ahlâki özne ile öylece karşı karşıya gelmez ve ona dışsal değillerdir; öylece empoze edilemezler; istenmeli ve kabul edilmelidirler; bilinmeli ve yaşanmalıdırlar. Dolayısıyla ahlâki yasa da bir çeşit kendilik ilişkisi olmalıdır ki böylelikle etik özne hukuki özneye dönüşebilsin. Yasa olgusundan yola çıkmak yerine Foucault, bir ahlâkın nasıl yasaklar ve yükümlülükler sisteminden çıkarsanabileceğini gösterir.[17]

Foucault'nun eleştirisi, eksikliğinin beyan edilmesiyle sınırlı hukuki kavramsallaştırmanın basitçe reddedilmesiyle faaliyet göstermez. Daha ziyade Foucault, bu kavramsallaştırmayı tarihsel bir alanda konumlandırarak ve bu kavramsallaştırmanın ve onun evrensel geçerlilik iddiasının "doğru" addedilmesini sağlamış olan olumsal koşulları da göstererek, "yanlışlığını" ortaya serer. Bu "ahlâkın soybiliminin" (karşılaştırınız 1984t, 135; 1983b, 275) merkezinde duran felsefi problem, ahlâk yasasının nasıl değişik biçimlerde ve farklılaşmış yeğinliklerde ahlâki öznenin davranışlarını belirlediği değildir. Foucault, daha çok, bu sorunsallaştırmayı tarihsel bir tartışmanın içine dâhil ederek, onu canlandırır: nasıl oluyor da ahlâk yasaları, yasaklar, kurallar ve benzerleri tarihsel olarak oynadıkları rolü oynayabiliyor; nasıl oluyor da ahlâki dene-

---

17 Pierre Macherey, sorunsallaştırma perspektifindeki bu farklılığı ve etiğin ahlâk yasası karşısındaki üstünlüğünü detaylı bir şekilde anlatır: "Tersine, hukuki yasaklama modelini üstlendiği ölçüde yasanın neden özel ve türetilmiş bir etkisinin olduğunun anlaşılması önemlidir. Bu etkinin üretimi temel bir süreçte yer alır ve bu süreç, yükümlülük sistemlerine ve yasalara bağlı bir gerçek ahlâk süreci değildir; etik sürecidir" (Macherey 1988a, 181).

yimin hukukileştirilmesi mümkün oluyor ve neden etiğe yasa sorunsalı egemen oluyor? Bu sorunla uğraşabilmek için ahlâk ile etik arasında ayrım yapan çözümleme araçlarının zenginleştirilmesi gereklidir. Bu durumda, ilkin, yasa bileşenlerinin ve özneleştirme biçimlerinin kuramsal çözümlemenin başlangıç noktası olarak değil, tarihsel sürecin sonucu olarak görülmesi için aynı düzleme getirilmesi mümkündür. Yalnızca ahlâk ile etik analitik olarak kesişmediğinde, onların birbiriyle ilişkilerini varsayan farklı biçimleri incelemek mümkün olur; yalnızca kategorik olarak ayrılmaları, özdeşleşmelerini bir tarihsel oluşum olarak izlemeye izin verir.

"Etiğin bu soybilimi" öznenin oluşumu meselesini kapsamlı bir biçimde lanse eder. Etik özne, özneleşmesinin koşullarını önceleyen kurucu özne değildir; kendisini oluşturan iktidar, bilgi ve kendilik pratiklerinin neticesidir. Bu kavramsallaştırmada, diğer olumsal olgulardan bağımsız veya gerçekleşmesinde rol oynayan tarihsel koşullardan ayrı, kendi içinde bir özne olan özsel bir öznellik mevzu bahis değildir. Tarihsel olanı iki düzlemin çatışması olarak tertip eden bu geleneksel sosyal bilimsel ve felsefi ikilikler Foucault'yu, tarihsel alanın içkinliğiyle diğerlerinden ayrılan radikal bir tarihsel yaklaşıma götürür. Buna göre tarihsel olan, öznelliğin ne bağlamı ne de çevresi olarak anlaşılır; daha ziyade öznellik, bundan böyle soyut-genel olana dayanmayan ve ona göre değerlendirilemeyen tarihsel-olumsal ve tekil bir biçim kazanır.[18]

---

[18] Öznelliği tarihsel bir biçim olarak incelemek Foucault'nun apriori özne ve birey kimliğinin üstesinden gelmesini ve "bireyciliğin" farklı anlamlarını birbirinden ayırmayı da sağlar: "Bireye, tekilliği çerçevesinde verilen mutlak değerle ve ait olduğu grup ya da bağlı olduğu kurumlar karşısında kendisine tanınan bağımsızlık derecesiyle tanımlanan bireyci tutum; özel yaşamın değer kazanması [...]; bir de, kişinin nefsiyle ilişkilerindeki yoğunluk, yani insanın kendisini dönüştürmek, düzeltmek, arındırmak, se-

Bu metodolojik tercihle, özneleştirme süreçlerinin gerçeklik göstergesi de değişir. Artık, baz alındıkları ve bağımlı oldukları daha temel pratiklerden türetilmiş sonuçlar değillerdir. Politik, ekonomik ve toplumsal gerçekliğin "içselleştirilmesi", "ifadesi" veya "dönüşümü" değillerdir; bundan ziyade, kendine özgü bir gerçeklik ve münhasır bir tarih alanı oluştururlar. Etik, vurguyu özne-özden özne-biçime kaydırırken; tarihsel özneleşme kipleri, bundan böyle genelin özeli olarak kimliklenmesi gerekmeyen, kendi tekilliğinde belirlenen gerçeğin anahtarı haline gelir. Bu tekillik, esasen, daha fazla evrenselliğin karşısında yer almaz; tersine, kendi içine kapanırken, evrenselliğin kendisi de tekil bir biçim olarak meydana çıkar. Buradan hareketle "etiğin soybilimi", aynı zamanda, "öznenin soybilimi"dir (1984e, 580; Macherey 1988a, 182-185).[19]

---

lametini hazırlamak amacıyla kendisini bir bilgi nesnesi ve bir eylem alanı olarak kabullenmesi için uyması gereken biçimlerdir. Kuşkusuz bu tutumlar kendi aralarında bağlantılı olabilir [...]. Ancak bu bağlantılar ne kalıcı ne de zorunludur" (1984b, 59) [Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), Cinselliğin Tarihi, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).]. Dolayısıyla sözgelimi, bireyin, eylemlerinin ve kendinde değerinin güçlü bir şekilde vurgulanması özel yaşamın savsaklanmasıyla beraber gidebilir, tıpkı tam tersine, özel alanın güçlü bir değerlendirilmesinin zayıf bir kendilik ilişkisi ile bir arada olabileceği gibi. Bu metodolojik farklılaşma sayesinde Foucault, mülkiyetçi bireyciliğin insan varoluşunun evrensel sabiti olmadığını, bilakis, yalnızca olası özneleşme biçimlerinden biri olduğunu ortaya koyarken, özneyi klasik-liberal kuramdan farklı bir şekilde kavramsallaştırabilir (Pizzorno 1989; C. B. Macpherson'ın çalışmasıyla yapılan bir karşılaştırma için bkz. 1983n, 9-13).

[19] Foucault için Kant'ın kıymeti "kendiliğin verili bir şey olarak değil, öznenin kendisiyle ilişki içinde kurulan bir şey olarak görülmesi gerektiği" düşüncesindedir. Lakin Foucault'ya göre problem, genel kıstasları karşılayan kendilik ilişkisini tahayyül etmek için Kant'ın bu kavrayışı politik- ahlâki talep ile bağlamasındadır: Evrensel bir öznelliğin inşasındadır (1983b, 291/292; Hacking 1984, 238/239). Ayrıca konuyla ilgili 5. Bölüm ile karşılaştırınız.

2. Modern Öznenin Soybilimi

"Özne: Bu, yüce gerçeklik hissiyatının, birbirinden farklı tüm hallerin hepsinin bütünlüğüne olan inancımızın terminolojisidir: bu inancı bir asli sebebin tesiri olarak görürüz — İnancımıza o kadar inanıyoruz ki onun hatırına, nihayetinde 'hakikati', 'gerçekliği', 'özü' tasavvur ediyoruz. 'Özne' bir kurmacadır; sanki aynı olan pek çok durum bize Yegâne Öz gibi etki edecektir ama bundan önce biz, bu durumların 'eşitliğini' yaratmıştık; eşit-lemek ve denk-lemek, aynı gerçeğin beyanıdır; eşitlik değildir (–bu daha ziyade yadsımadır–)"

(Nietzsche 1967, Cilt 12, 465).

Bilme İstenci'nin odağında, cinselliğin yasaklandığını ve baskılandığını söyleyen baskı hipotezinin tartışması ve bu hipotezin reddedilmesi vardır. *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* da, baskı hipotezinin aynı şekilde tarihsel bir uzantısı olan bir tezi eleştirir. Bu teze göre Hıristiyanlık, özgür cinsel ahlâk yerine, yasaklardan ve zorlamalardan menkul sert bir rejim kurmuş; böylece antik Yunan'daki hoşgörü ve özgürlük, Hıristiyanlıkta engellemelerin niceliksel olarak artmasıyla ve ahlâki kodların niteliksel olarak pekiştirilmesiyle ortadan kalkmıştır. Bu düşünceye göre Hıristiyanlık, önceden kurala bağlanmamış cinsellik ile bugüne dek süren baskılanışı arasında belirleyici bir ayrım çizgisi tesis eder.[20]

---

[20] "Cinselliğin Tarihi"ni burada tekrardan gözden geçirmemizin iki amacı var: İlki, cinsel etik araştırma alanı çerçevesinde "evrensel ahlâk i özne"nin şekillenişinin tarihi oluşum koşullarını, yönetim teknolojisinin "öznel altyapısını" görünür kılmak amaçlı incelemektir. İkincisi, Foucault'nun Hıristiyanlık öncesi etik kavramı üzerine yaptığı araştırmayla "başka bir öznelliğin" neye benzeyebileceği sorusunun peşine düştüğünü, bu öznelliğin modern yönetim biçimlerine karşı potansiyel direniş ihtimalini barındırıp barındırmadığını sorguladığını gösterme istediğidir.

Foucault, baskı hipotezinin bu versiyonunu da bir kenara bırakır ve Yunan ahlâki düzenlemeleri ile erken Hıristiyanlığın düzenlemeleri arasında pek de farklılık olmadığını gösterir. İsa'dan sonraki ilk yüzyılların tıbbi ve (ahlâk) felsefi metinlerinde, halihazırda antik Yunan'da da bulunan bir dizi ortak tema ve kaygı tespit edilebilir. Bununla alakalı, ahlâki ilginin farklı şekillerde nesnesi olmuş olan özellikle dört alandan söz etmek mümkündür: cinsel eylemin bireyin sağlığına olası zararlı etkileri bakımından konu edilmesi; evlilikte içsel gücün göstergesi ve dışarıda kişinin kendine hâkim olduğunun kanıtı olarak sadakati ifade eden cinsel bir edimin geliştirilmesi ve şekillendirilmesi; süreğen bir ahlâki kaygının kaynağı olarak erkekler arası eşcinsel pratiklere yoğunlaşılması; cinsel kaçınma ile bilgelik ve hakikate erişme arasındaki içsel ilişkinin tesisi (1984a, 22-31).[21]

Ben, bu unsurları sırasıyla ele alıp, takip eden bölümlerde Foucault'nun Hıristiyanlığın arzulayan öznesine dair çözümlemesinin üzerinden geçeceğim. Bir sonraki bölümde ise "modern öznenin soybilimi"nin iktidar çözümlemesi için önemini tartışacağım.

21 Ele alınan temaların sürekliliğine yapılan vurguyla birlikte bu tarihsel yorum, aynı zamanda, Nietzsche'nin Yunan'daki pagan efendi ahlâkına karşılık Yahudi-Hıristiyan köle ahlâkı kavramsallaştırmasının örtük bir eleştirisidir de (karşılaştırınız 1984a, 315). Foucault'nun antik ve erken Hıristiyan cinselliğini ve etiğini yeniden incelemesi özellikle felsefi, tıbbi ve teolojik metinlerde yoğunlaşır. Bu metinler Platon'dan, Aristoteles'ten, Ksenofon'dan başlayıp Roma Stoacılığından geçerek (Seneca, Marc Aurel, Epiktet) Cassian'a ve Agustinus'a varan geniş bir yelpazeyi içerir. Ayrıca çözümlemesi, John Boswell, Kenneth J. Dover ve Pierre Hadot'nun tarihsel analizlerine (karşılaştırınız 1982d; 1982g; Dover 1978; Boswell 1980; Hadot 1981) ve yanı sıra Peter Brown ve Paul Veyne'in çalışmalarına (karşılaştırınız 1984a, 14/15; 1984q, 135; Veyne 1984) dayanmaktadır.
Francisco G. Ortega tezinde antik öznelliğe ve "Cinselliğin Tarihi"ne dair tarihsel çalışmaların (özellikle de Pierre Hadot ve Peter Brown'ın çözümlemelerinin) zengin bir analizini sunar. Yazardan farklı olarak ben Foucault'nun antik özneleştirme biçimlerine olan ilgisinin etikte ve arka-

Klasik Yunan'daki konuların, endişelerin ve ihtiyaçların Hıristiyan ahlâkında da devam ediyor olması, Hıristiyan ahlâkının doğrudan doğruya antik düşüncesinde önceden şekillendirilmiş olduğu anlamına gelmez. Ahlâki kaygının nesnesindeki bu benzerlik, yalnızca, klasik antikiteden Hıristiyanlığa değin pek çok değişikliğe rağmen belirli bir dayanıklılıkla süregelen bir "cinsel katılığın dört temasının" (1984a, 32) gelişimine işaret eder, sanılanın aksine, buradan Hıristiyanlığın özgür ahlâkın yerine sert bir normlar rejimi yerleştirmediği, daha ziyade, Hıristiyan dininin tarihsel olarak ortaya çıkışından çok önce formüle edilmiş olan sayısız ahlâki düzenlemeyi yerine getirdiği sonucu çıkar (1983b, 277/278; 1982d, 101-103).[22]

Lâkin ahlak temasının nispi sürekliliğinin ortaya konulması, cinsel eylemlerin giderek artan şekilde baskılanması tarihsel tezini yanlışlamakla sınırlı olmayan çözümlemenin sonucu değil, başlangıç noktasıdır. Uzun ahlâki kaygı geleneğine yapılan vurgu, ahlâki deneyimlerde hiçbir surette değiş-

---

daşlıkta son bulduğu düşüncesinde olmasam da, yine de Ortega'nın araştırması, Foucault'nun son çalışmalarına dair muazzam bir şekilde bilgi yoğun ve detaylı bir çözümlemesidir ve yönetim sorunsalının öznellik çözümlemesi için önemini doğru bir şekilde vurgulamıştır: "*...iktidar alanında yönetim meselesine götüren bu kayma olmasa, Foucault için başka bir eksene, özne eksenine yönelmek mümkün olmayacaktı*" (Ortega 1995,105; Vurgular kaynak metinde vardır).

[22] Bu noktada da bir kez daha "Cinselliğin Tarihi"nin 2. ve 3. ciltlerinin iddiasına kulak vermek önemlidir: Foucault, gerçek tarihi yazmak veya cinsel edimin toplumsal tarihini ele almak istemedi (aslına bakılırsa, tıbbi veya felsefi metinlerdeki talimatların çoğunluğu küçük, ayrıcalıklı azınlığa yöneliktir); bilakis Foucault, "zevkin, arzuların ve cinsel davranışın antikçağda belirli bir yaşam sanatıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılışının, irdelenişinin ve düşünülüşünün tarihini" yazar (1984n, 157; ayrıca karşılaştırınız 1984b, 109) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

şiklik olmadığı anlamına gelmez: "Yine de bu birkaç örneğe bel bağlamamak gerekir. Bunlardan hareketle, paganizmle Hıristiyanlığın cinsel ahlâkının bir süreklilik arz ettiği çıkarsanamaz. Birçok tema, ilke ya da kavram her ikisinde de bulunmuş olabilir; ama bunların her ikisinde sahip oldukları yer ve değer aynı değildir"* (1984a, 31). Antik Yunan cinsel ahlâkı ile Hıristiyanlığın cinsel ahlâkı arasındaki ahlâk temasının devamlılığı üzerine çalışma, esasen, ikincisinin birincisinin sadece bir varyasyonu veya kiplenimi olduğunu göstermeye de hizmet etmez; daha ziyade bu sınırlı süreklilik değerlendirmesi gerçek farklılıkların çerçevesini daha titizlikle ortaya serebilmelidir.

Foucault'nun tarihsel tezine göre antikite ile Hıristiyanlık arasındaki bu kırılma ahlâk düzenlemelerinde ve kurallarında değil, başka bir düzlemdedir. Yunanlılardan Hıristiyanlara ahlâki deneyimindeki değişimler "yasa ile değil...daha ziyade, benim 'etik' dediğim şeyle" ilgilidir (1983b, 278). Bir tarafta Yunanlılar ile Romalılar arasındaki ve diğer tarafta Yunanlılar ile Hıristiyanlar arasındaki farklılık, ahlâki kaygı temasına değil, bu temanın her bir özneleşme biçimindeki anlamına dayanır. Hıristiyanlık, hoşgörülü bir Yunan-Roma yaşam tarzının yerine, feragatle, engellemeyle ve yasakla kendini gösteren püriten bir ahlâk koymaz. Bilakis Hıristiyanlar bizzat Yunanlılar ve Romalılar tarafından hazırlanmış katı düzenlemeleri ele alırlar – fakat bambaşka bir etiği temel alırlar (1983b, 282/283).

Ahlâk yasalarının devamlılığı, kendilik ilişkisinde çok derin değişiklikleri gizlemiştir. Ahlâki endişenin nesnesinin sabitliğine rağmen (bedenle, evlenilen kadınla, oğlanlarla,

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

hakikatle ilişki), Hıristiyanlık öncesi etiği aleni bir buyruğun ve yasanın yokluğuyla ve nispi bir özgürlük alanının tesisiyle karakterize olurken, Hıristiyan ahlâki deneyiminde davranışların kodlanması ve kanunların belirleyiciliği ağır basar. Her iki etik türü arasındaki başlıca farklılık, ahlâk sistemi içerisinde tolere edilecek olan otonominin derecesindedir: Hıristiyanlıkta cinsel katılıkta ısrar, genelgeçer ve dayatılan bir şey iken; ne Yunan ne de Roma düşüncesinde bu cinsel katılık kapsayıcı bir davranışlar serisiyle yerleştirildi. Kendilik yönetimine olan talep, öneriler ve tavsiyeler statüsü kazandı; bu önerilere ve tavsiyelere riayet edilip edilmemesi, pek az ölçüde cezalandırma mekanizmalarıyla güvence altına alındı; daha çok, bireysel varoluşun "tasarlanması"na ve "şekillendirilmesi"ne alan açan özneleşme biçimleri içerisinde hayati bir öğe haline geldi. Hıristiyanlıktan farklı olarak Yunanlılardaki ve Romalılardaki kendilik teknikleri, "yaşama sanatları" veya "varoluş sanatları" özel biçimini alır: "Bununla belirtmek istediğim kimi düşünülmüş ve iradi pratiklerdir ki insanlar bunlar aracılığıyla yalnızca kendilerine davranış kuralları saptamakla kalmaz, aynı zamanda kendilerini değiştirmeye, tekil varlıkları içinde dönüştürmeye ve yaşamlarını, kimi estetik değerler taşıyan ve kimi biçem ölçütlerine karşılık veren bir sanat durumuna getirmeye çabalarlar"* (1984a, 18).

Bu etiğin merkezinde ahlâk yasasına uygunluktan çok, kendiliğin ahlâki özne olarak oluşumu vardır. Genelgeçer bir hareket tarzından çok, bireysel varoluşa "en güzel ve en mükemmel formunu kazandırmaya" (1984a, 315) çalışan pratikler üzerinden belirlenir. Klasik Yunan etiğinden Hıristiyan-pastoral etiğine doğru bu tarihsel değişimi inceleyebilmek için

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)

Foucault, etik sahasını dört temel etmene ayıran birtakım metodolojik tercihlerde daha bulunur. Bu dört etmen, aynı zamanda, kendilik ilişkisinin dört unsurunu da tanımlar:

1. *Etik öz* veya ontoloji: Kendimizin ve davranışlarımızın ahlâki değerlendirmeye uygun olan kısmı, etiğin ele aldığı şey ("Ahlâki yargıların hedefi nedir: Eylemler mi, hisler mi, görüşler mi, arzular mı?");
2. *Tabi kılma yöntemi* veya deontoloji: "İnsanların ahlâki görevlerinin farkında olmaları adına teşvik edilme veya zorlanma şekli" ("Ahlâka çağrı hangi biçimde yürürlüğe konur: tanrısal yasalar, doğa hukuku, kozmolojik bir düzen veya evrensel bir akıl?");
3. *Kendiliğe biçim verme işi* veya çilecilik: Kendimizi etik bir özne olarak kurmak amacıyla başvurduğumuz araç (Belirli hedeflere ulaşmak için hangi yöntemleri kullanmalıyız?");
4. *Ahlâki eylemin amacı* veya teleoloji ("Ahlâklı bir şekilde eyleyeceksek, hangi varlık biçimine erişmeye çalışıyoruz? Saflaşmalı mıyız, ölümsüzleşmeli miyiz veya özgürleşmeli miyiz ya da kendi kendimizin efendisi mi olmalıyız, vs.?") (1983b, 275-277; 1984a, 37-39; Hacking 1984; Davidson 1986, 228/229; Plumpe/Kammler 1987, 192).

Foucault'ya göre bu dört öğe arasında sıkı bir ilişkidir ama aynı zamanda birbirlerinden "özel bir tür bağımsızlık" (1983b, 277) da mevcuttur. Farklı etik boyutların nispi otonomisi, tekil öğelerin diğer öğeleri değiştirmek zorunda olmaksızın etiği değiştirebilmesidir. "Cinselliğin Tarihi"nin ikinci ve üçüncü ciltleri, Yunan ve Roma toplumlarındaki bu dört unsur arasındaki ilişkilerin, bağımlılıkların ve bağımsızlıkların bir incelemesi ve Hıristiyanlığın arzulayan öznesinin şekillenişinin bir soybilimidir.

Hazların Kullanımı, hayret verici bir bulguyla açılır: Yunan ahlâk düşüncesinin merkezinde cinsellik yoktur. Yunanlılar için cinsel ilişkiler ve eylemler, bilakis, beslenme meselelerini ve genel anlamda "şehveti" de içeren daha kapsayıcı bir gerçekliğin parçasıdır: *Aphrodisia*nın. *Aphrodisia* ve cinsellik arasındaki fark, ne yazık ki, kavram alanlarının niceliksel farklılığıyla veya tercüme sorunuyla açıklanamaz; *Aphrodisia,* bizim cinsellik olarak anladığımız şeyden tamamıyla farklı bir gerçeklik niteliğini tanımlar (1984a, 49/50).

Klasik Yunan'da ahlâki kaygının kaynağı ne cinsel eylemin değişik kipliklerinde ne haz nesnesinin seçiminde ne de arzunun yönelimindedir; daha ziyade, bu üç bileşeni birbiriyle kaynaştıran ilişkinin biçimindedir. Eylemler, hazlar ve arzular dinamik bir birlik meydana getirir ve Yunan ahlâk deneyimini oluşturan şey de bu birlikteliktir. Etik ilginin odak noktası, dolayısıyla, eylemin tipi veya nesnenin doğası hakkında bilgi sahibi olunması amacıyla cinsel eylemlerin kimliğinin sorgulanması değildir; cinsel eyleme içkin kuvvettir. Foucault, Yunan ahlâki düşüncesinin bu dinamiği gözlemlemesini sağlayan iki şeye vurgu yapar: *Pratiklerin yoğunluğu* ve *eyleyenin eyleme kipliği.*

Haz pratiğinin değerlendirilmesinde kullanılan ilk değişken ("Pratiklerin yoğunluğu"), az veya çok arasındaki, ölçülülük ilkesi ile aşırılık problemi arasındaki ayrım çizgisini tesis eder. Ahlâki nitelendirme için ne aşk yapılacak nesnenin seçimi ne de onun biçimi önemlidir; önemli olan, pratiklerin yoğunluğudur. Veyahut tersi şekilde ifade edersek, ahlâki itibarsızlaştırma eylemin doğasını değil, yalnızca eylemin abartılıp abartılmadığını dikkate alır.

İkinci değişken ("eyleyenin eyleme kipliği") ise cinsel aktivitedeki "rol" ile ilgilidir. Yunanlılar özgün bir erkek veya

bundan farklılaşan özgün bir kadın cinselliği veya eşcinsel ve heteroseksüel cinsel eylem arasında ayrıma gitmektense, *aprodisia* alanını birbirinden net çizgilerle ayrılmış iki kutup ve işlev etrafında örgütlerler: Cinsel eylemdeki aktiflik ve pasiflik. Yunan cinsel ahlâkı, cinsel edimin öznesi olan aktif aktör ile bu aktörün üzerinde veya birlikte cinsel eylemleri gerçekleştirdiği nesne-partneri arasında farklılık gözetir. Kadın ve erkek cinselliği arasındaki fark, biyolojik-doğal bir olgu değildir; temel toplumsal ayrım çizgisinin ve cinselliği aktiflik ve pasiflik kutupları etrafında örgütleyen ve özgür erkeklerin "aktif" rollerini kadınların, oğlanların ve kölelerin karşısına koyan politik tahakküm ilişkisinin bir parçasıdır (1984a, 56-64; 1982d, 95; 1982g, 114; 1984n, 160).

Ölçülülük/aşırılık ve aktiflik/pasiflik ikilikleri Yunan ahlâk düşüncesini oluşturur.[23] Eylemlerin ahlâki niteliğine aktiflik ve ölçülülük kıstaslarının ikisi de kılavuzluk eder; bu kıstasların karşılanmaması durumu potansiyel bir ahlâksızlık kaynağıdır: "*Aphrodisia* pratiğinde bir erkeğin aşırılık ve pasiflik sergilemesi, temel iki ahlâksızlık biçimidir" (1984a, 64). Esasen bu kaygının temelinde cinsel eylemin ahlâki olarak değerlendirilmesi yoktur. Yunanlılar için cinsel eylem kötü bir şey değildir ya da insanın kötü doğasının tezahürü değildir; tersine insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Yunan ahlâk düşüncesinin sınırlamayı ve kendine hâkim olmayı talep etmesi, cinsel eylemin genel anlamda doğaya aykırı veya kötü olmasından ötürü değildir; tersine, bu tür bir talebi gerekli kılan doğallığının özgün bir şekli olmasındandır. Yunanlılar için cinsel zevk iki özellikle karakterize olur: Cinsel edim, ilkin, mütevazı bir ontolojik nitelikle kendini gösterir; zira

---

[23] Bu ahlâkın hitap ettiği kimseler yalnızca özgür yetişkin erkeklerdir; zira bu ahlâk sisteminde ne kadınların ne oğlanların ne de kölelerin özgürlüğün icrasında aktif bir rolü veya aşırılığı söz konusu olamazdı.

insanlar ve hayvanlar müşterektir. Aynı zamanda, bu mütevazı ve ket vurulmamış haz, çok canlı ve yoğun bir zevktir. Bu iki faktörün bir araya gelmesiyle Yunan ahlâkı için temel problem zuhur eder. Bu problem, hazzın bu canlılığının cinsel aktiviteyi, ona ait olmayan bir anlamı kazanmak için doğanın koyduğu sınırların dışına çıkarır: "Bu canlılık, hiyerarşiyi tersine çevirmek, bu arzulara ve onların tatminine öncelik vermek, onlara ruhun üzerinde mutlak bir iktidar vermek için baştan çıkarır" (1984a, 67).

Cinsel aktivite, esasen, kötü doğası ile karakterize olduğundan değil; daha ziyade, doğanın oluşturduğu ama sürekli doğal ölçütü aşmakla tehdit eden bir güç oyunuyla ilgili olduğundan ahlâki bir kaygıya gereksinimi yükseltir. Bu her daim mevcut aşırılık tehlikesine karşı Yunan etiği, bu gücü yönetme ve kontrol etme tekniği olarak tesis edilir. Bu karşı güç, mücadele ve direniş ekseninde yerleşir. Fakat bu mücadelede – zaten doğanın bir parçası olan – hazların imha ve ihraç edilmesi değil, kontrol edilmesi ve onlara hükmedilmesi söz konusudur ki bu da sürekli bir gerilimi ve kişinin kendi kendisiyle "polemik içinde" bir ilişki kurmasını gerektirir. Bu çabanın amacı, arzularının isteğine uygun davranan kişinin kendisine "karşı" bir tahakküm ilişkisi geliştirmesidir (1984a, 65-68; 84-103).

Şayet Foucault'nun Yunan ahlâk düşüncesine dair bu değerlendirmesi doğru ise; o zaman, bu etik görevi göz önünde bulundurursak Yunan ahlâk düşüncesinde söz konusu olan izin verilen ile yasaklananı birbirinden ayıran sistemli bir yasa tedarik etmek olamaz. Yunan "cinsel ahlâkı", eylemin morfolojisinden çok, hazzın doğru bir şekilde kullanılmasının ("chresis aphrodision") koşullarını belirleyen pratiğin dinamiğine dayanır. Bu doğru kullanma şekli mevcut yasalarla dikey bir uyum içerisinde değil, diğer eylem alanlarıyla yatay bir

işbirliği içerisinde ve bu bağ da öznelerin etkinliği vasıtasıyla belirlenir:

> "Anlaşıldığı kadarıyla, ana sorun, edimlerin belli bir doğal yapı ya da olgusal bir düzenlemeye uygunluğuyla değil, öznenin 'etkinlik tarzı' olarak adlandırabileceğimiz şeyle ve yine o öznenin, cinsel edimle kendi aile, toplum ve iktisadi yaşamının diğer veçheleri arasında kurduğu bağla ilintilidir. Çözümlemenin gidişi ve değerlendirme yöntemleri, edimden yola çıkarak cinsellik alanı, ya da izin verilen biçimleri kutsal, toplumsal ya da doğal yasalarca çizilmiş olan ten alanı gibi bir alana doğru gitmez; bir cinsel edimci olarak özneden, etkinlik gösterdiği yaşamın diğer alanlarına doğru ilerler ve cinsel tutumun değerlendirilmesinde göz önüne alınan ilkeler, tamamen değilse bile, geniş ölçüde bu farklı etkinlik biçimleri arasındaki ilişkinin içinde yer alır"* (1984b, 50).

Foucault, Yunan ahlâki edimbilimini şekillendiren dört büyük "deneyim ekseni" (1984a, 45) vasıtasıyla bu "etkinlik tarzı" vurgusunun peşine düşer: Kişinin kendi bedeniyle ilişkisi (beslenme bilimi), evlilik içindeki ve hanesindeki davranışı (ekonomi bilimi), oğlanlarla aşkı (erotizm) ve hakikatle ilişkisi (felsefe).

Beslenme bilimi, bağlayıcı ahlâki yasal düzenlemeler formüle etmez; ilkelerden, tavsiyelerden, yönergelerden ve benzeri diğer öğelerden menkul yaşama sanatını izleyen kurallarının bir listesini çıkartır. Üreme kaygısı gibi kişinin kendi bedenine ilgi göstermesi de beslenme alışkanlıklarına ve cinsel davranışlara ilişkin belirli bir düzene dikkat çekilmesini ve bu düzene riayet edilmesini gerektirmekteydi. Hane yönetiminde

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

ve evlenilen kadın ile kurulan ilişkide olduğu gibi, *ekonomi bilimi* de yasallarca tanınmış bir (kadın) eş imtiyazını savunur. Lâkin bu talebin temeli, iki partnere de aynı hak ve ödevlerin empoze edildiği simetrik bir ilişkiye dayanmaz; bu ilişki, tersine, radikal bir simetrinin üslup haline getirilmesi prensibiyle uyumluydu. Toplumsal olarak madun statüsünde ve erkeklerin kontrolünde olan kadınlar sadık olmak zorundayken, erkekler sadakat ile kendileri üzerindeki kontrollerini sınıyorlardı. Evli erkeğin ölçülülüğü tavsiyesi, ne riayet edilmesi zorunlu bir kanunnameye ne de partnere karşı kişisel bir yükümlülüğe dayanıyordu; söz konusu olan "politik yönetimin" (1984a, 212) direktifine uygunluktu. Erkek, kendi kendine hâkim olmada ve bu hâkimiyetten faydalanarak, başkalarına da hâkim olabilecek yetkinlikte olduğunu gösteriyordu. Hukuken meşru (kadın) eş imtiyazı talebi, onun bir evli adam olarak sosyal konumuna dayanıyordu, evlenilen kadınla olan ilişkisine değil. "Oikos" [hane (ç.n.)] ve "polis" [kent (ç.n.)], özgür erkeğin tıpkı kendi yurttaşları gibi evlendiği kadına da saygı gösterdiği bir süreklilik oluşturur (1984a, 127-233).[24]

---

[24] Kendi kendine hâkim olmanın kendisi, böylece, politik hakimiyetin olmazsa olmaz bir koşuluna dönüşür; zira bu hakimiyet iktidarın kullanımını düzenler ve ayarlar: "Hükümdarın...ölçülülüğü, yönetenle yönetilenler arasında bir tür sözleşmenin oluşmasına yardım eder: Yöneten, kendisine hakim olduğuna göre, yönetilenler de ona itaat edebilirler [...]. Hükümdarın kendisiyle ilişkisi ve kendisini ahlâksal bir özne olarak biçimlendirmesi, siyasal yapının önemli bir bölümünü oluşturur..." (1984a, 221) [Revize edilmiş Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)]. Başkaları üzerindeki hâkimiyet ile kişinin kendi kendine hâkim olması arasındaki kurucu ilişki için ayrıca Claudine Haroche'nin geç ortaçağdan Fransız Devrimi'ne kadarki hükümran eğitimi rehberliği üzerine yazdığı kısa makalesine bakınız (Haroche 1994).

Erkeğin kendi üzerinde hakimiyet kurduğu beslenme ve ekonomi alanlarının aksine erkekler arası aşk ilişkilerini düzenleyen *erotizmde* de sevilen nesne de ölçülülüğe zorlanır; böylelikle her iki partner de kaçınma buyruğuna tabi olur.[25] Erkekler arası ilişkilerle ilgili endişe öğesini ortaya çıkaran da bu karşılıklı sınırlamadır; zira bu ilişkiler aktif ve pasif roller, bağımlılık ve özgürlük arasındaki temel ayrımı çiğner. Erkekler arası aşk, mütemadiyen, eşitlerin ilişkisindeki eşitsizliğin hangi anda ortaya çıktığı sorusunun yöneltilmesine sebep olur ve idarenin kimde olduğu meselesi dile getirilir: Bir yandan oğlan meşru haz nesnesidir ve pasif bir rol üstlenir; diğer tarafta, bu rol onun yetişkin özgür bir erkek ve politik egemenliğin taşıyıcısı olarak gelecekteki konumunu belirler ki oğlanın bu konumu bu rol ile çelişir ve oğlan bu pozisyonla özdeşleşmez (1984a, 237-286; 1982d, 96-98).

Foucault'ya göre, bağdaşmayan iki öğe birbirleriyle karıştığından ve politik düzenin temellerini sarstığından, iki "oğlanın bu antinomisi" (1984a, 280) Yunan cinsel etik düşüncesinin başlıca sorununa dönüşür. Oğlanlara duyulan aşkın, onu toplumsal anlamda kıymetli bir ilişkiye dönüştürecek öğeler barındırmazsa saygın olamayacağı görüşü gitgide kabul görmeye başlar. Oğlanlara duyulan aşk problemi, Sokrates ve Platon tarafından ele alınıp tamamıyla yeni bir şekilde tematize edilinceye kadar süreğen bir ahlâk kaygısının kaynağı olmaya

---

[25] "İktisat bilgisi ve perhiz bilgisinde, bir erkeğin gönüllü ölçülülüğü, esas olarak onun kendisiyle ilişkisi üzerine temelleniyordu; erotizm bilgisinde durum daha karmaşıktır; burada ölçülülük aşığın kendisi üzerindeki hâkimiyetini içerdiği gibi, sevgilinin kendisi üzerinde bir egemenlik ilişkisi kurabilme gücüne sahip olmasını da içerir" (1984a, 257/258, 303) [Revize edilmiş Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

devam eder. Platoncu etik, meselenin zeminini sevilen bireyden bu sevginin doğasına doğru kaydırıp, aynı zamanda, aşk ilişkisini hakikatle kurulan bir ilişki olarak, bir *felsefe* olarak inşa ederek, erkekler ve oğlanlar arasındaki aşk ilişkilerinin zorluklarını değerlendirir.

Aşk ile hakikatin bu birlikteliği, Klasik Yunan sorunsalının konu ettiği şeyin pek çok bakımdan değişmesine sebep olur. İlk olarak, hazların doğru kullanımı üzerine deontolojik sorgulamadan aşkın doğasının ve kökeninin ne olduğuna dair ontolojik sorgulamaya götüren bir değişim gerçekleşir. Bunun sonucunda, ikinci olarak, aşkın özünün aranması aşk eylemi meselesinin önüne geçerken, Platoncu erotizm, oğlanın onuruna dair kaygıları bırakarak hakikat sevgisi meselesine yönelir. Üçüncü farklılaşma, haz öznesi ile nesnesinin karşıtlığıyla ilgilidir. Erotizmin hakikat ile ilişkisini göz önünde bulunduran Platoncu yeni düzenlemede sevilen, nesne pozisyonunun tutsaklığıyla sınırlanamaz; tersine, yalnızca âşıkların aynı güçlerle donandıkları ve bu yolla aşk ilişkisinin kendisinin sevilene dönüştüğü gerçek aşk içerisinde birleşebilirler: Aşkın yakınsaklığı, partner asimetrisinin yerine geçer. Hakikatin efendisi aşığın yerini alır ve efendinin sevgisi oğlanın statüsüne dair önceki kaygıyla yer değiştirir. Etiğin hakikat meselesince asimilasyonu bir dönüşüm süreci başlatır. Bu süreç daha sonra –değişik politik ve toplumsal koşullar altında– Hıristiyanlığın arzulayan psişesine ve bu psişenin sırlarının deşifre edilmesi ihtiyacına götürecektir (1984a, 289-310).

Şimdiye değin elde ettiğimiz sonuçları özetleyelim: Yunanlıların hazları kullanımı tüm deneyim eksenlerinde *kendine hâkim olma* prensibinin ("enkrateia") peşinden gider. Bedenin sağlıklılığı ve çocukların bakımı kaygısının beslen-

me ve cinsellik ile ölçülü bir şekilde iştigal etmeyi gerektirmesi gibi hanenin itibarı da yasalarca tanınan bir (kadın) eşe sahip olmayı icap eder. Oğlanlara duyulan aşk, onların (erkek) özne konumlarına dikkat edilmesini gerektirir ve bu aşk, bedensel temastan tamamen kaçınma idealini içerir. Sokratik-Platonik gelenek bu problemi tekrardan ele alır ve hakikate ulaşılmasını hazlardan feragat edilmesine bağlayarak etkisiz hale getirir (1984a, 316/317; 1984n, 160; Kammler/Plumpe 1987, 190).

Yunan etik anlayışında belirleyici olan, esasen, kendine hâkim olma kuralının hem estetik hem de etik kıstaslara tabi olmasıdır. Kendine hâkim olma, etik ile ve estetik olanın uyumlu bir şekilde üst üste bindirilmesiyle göze çarpan bir *varoluş estetiğinin* parçasıdır. Burada ahlâki değer, aynı zamanda, hakikat değeri taşır. "Varoluş estetiği",

> "ahlâksal değeri bir davranış kuralına uygunluğuna ya da bir arınma çalışmasına değil, hazların kullanılmasında onların dağıtımında, dikkat edilen sınırlarda ve uyulan hiyerarşideki bazı biçimlere, daha doğrusu bazı genel biçimsel ilkelere bağlı olan bir yaşama biçimidir. Böyle bir yaşam, *logos*, akıl ve hakikatle kurulan yönetici nitelikli ilişki aracılığıyla varlıkbilimsel bir düzenin ayakta tutulması ya da yeniden üretilmesi sürecine dâhil olur: Öte yandan bu yaşam, onu temaşa edebilen ya da belleğinde tıtabilenlerin gözüne görünen açık bir güzelliğin parlayışlarına sahip olur"*(1984a, 118,118-123; 1983b, 277).

"Varoluş estetiği"nin politik önemi de bu noktadadır: Yunan yaşama sanatının "güzelliği" kendilikle kurulan ilişki

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

ve toplumla kurulan ilişki arasında ahenkli bir denge kurulmasını sağlar; çünkü (erkek) özne hazzı kendine hâkim olma prensibi üzerinden bir kentli-yurttaş olarak deneyimler. Yunan varoluş sanatları, özel-kamusal veya etik-estetik ayrımını ortadan kaldıran bir tekniği ortaya çıkarmasıyla diğerlerinden ayrılır. Yunan etiği "sanatı", dolayısıyla, kişinin kendisi ile dünya arasında, içerisinde kendiliğin dönüşümsel yolla bir "özne" olarak kurulmasına yer olmayan bir doğal bağ tasarlamaktır.[26]

---

[26] "Bir özne deneyiminin, hiçbir zaman ifade bulmadığı bir yerde sanki varmış gibi yeniden kurulmaması gerektiğini düşünüyorum [...]. Ve hiçbir Yunanlı düşünür bir özne tanımı bulmadığı, üstelik asla böyle bir tanım aramadığı için, sadece özne olmadığını söylemekle yetineceğim. Tabii bu demek değildir ki, Yunanlılar bir deneyimin (bir özne deneyimi değil, ama bireyin kendisini kendi efendisi olarak kurmayı istediği ölçüde bireyin deneyimi) yaşanacağı koşulları tanımlamaya çaba harcamıyorlardı. Klasik antikçağda eksik olan, kendiliğin özne olarak kurulmasının sorunsallaştırılmasıydı. Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren ise bunun tam zıddı bir durumla karşı karşıyayız: Özne kuramının ahlâka el koyması" (1984q, 144; ayrıca bkz. 1980j) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

Gerhard Plumpe, öznenin deneyiminin eksikliğini şöyle ifade eder: "Belirleyici olan şey, kent devletinin değerler sisteminin, kişinin kendisi ile başkaları, kendilik ile sosyallik arasındaki bağlantının aynı şekilde ilksel olduğunu addetmesidir. Ben'i 'Ben olarak' sorunsallaştıran... düşünümsel kuramlara ihtiyaç yoktur" (Plumpe 1986, 14; karşılaştırınız: Pasquino 1985, 47/48).

Plumpe'nin çalışmasında, ayrıca, Hegel'in Yunan kent devletini betimlemesiyle ilginç paralelliklerin ipuçları da bulunur: "Politik açıdan da bakıldığında görülür ki bu...Yunanlıların vazgeçemedikleri ve Yunan biçimine yön veren şey güzelliktir. Güzellik, henüz hakikat değildir. Buradaki uygunluk ve ahlâklılık, özgür öznelliğin isteğidir; lakin bu istek ahlâki olarak belirlenmez. Burada birey, adaletin elle tutulur yanıdır, devlet meselesidir, özsel olana duyulan genel ilgidir; lakin nesnel irade manasında ahlâk olan budur; dolayısıyla, kelimenin tam manasıyla ahlâklılık, kanaatin ve yönelimin içselliği, henüz mevcut değildir" (G. W. F. Hegel,

2.2. Kendilik Kültürü: Helenistik-Roma Etiği

Roma imparatorluğu uygarlığında, klasik Yunan "varoluş estetiğinden" önemli açılardan farklılaşan bir ahlâki düşünce biçimi gelişir. Klasik Yunan'da erkek kent devleti vatandaşının kontrol ederek ve yöneterek hâkim olma kabiliyetini kanıtladığı cinsel istekler ve hazlar, baskılayıcı bir güç ve süreğen bir kışkırtma sayılırken; Roma'da, giderek, bireylerin ruhsal dengesini ve beden bütünlüğünü bozan ve bu dengeye ve bütünlüğe zarar veren yabancı ve tehditkâr kuvvetlere dönüşürler. Cinsel doyumlara karşı artan itimatsızlığın karşısında ruhsal zevklerin değeri artar ve estetik varoluşun bireysel şekillenimi, genelgeçer davranış kuralları karşısında önemini kaybeder.

Aslına bakılırsa bu dönüşüm süreci, antik etik sorunsalından çok yaşama sanatının varyasyonu ve kiplenimiyle ilgilidir. İsa'dan sonra ilk iki yüzyılda haz, halen mücadele edilmesi gereken bir güçtür ve hazlarla kurulan ilişki, bir hâkim olma ve yönetme etiğini izlemeye devam eder. Yine mücadeleyle ve sürekli bir aşırılık tehlikesiyle belirlenen bu güç karşılaşmasında artan bir şekilde vurgulanan şey, bireyin zayıflıkları, hassaslığı ve kırılganlığı ve korunmaya muhtaç oluşudur. Benzer şekilde cinsel ahlâk da, varoluşun estetik ve etik kıstaslarını tanımlayan bir yaşama sanatının gerekliliklerine riayet eder; "fakat bu sanat gitgide, herkesin aynılaşmak durumunda olduğu genelleşmiş doğa yasalarına veya aklın yasalarına dayanır" (1984a, 93).

Bahsi geçen döneme ait çok sayıda katı kural ve kaçınma buyruğunda bu tutarlılık prensibiyle karşılaşılır; lâkin ne poli-

---

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Band 3: Die griechische und die römische Welt, Leipzig 1923, 601).

tik ahlâklılaştırma çabalarında ne de kişisel bireyselleşme eğilimlerinde bulunur bu prensip, bilakis yaşama sanatının geçirdiği değişiminde bulunur. Etiğin vurgusu, "varoluş estetiği"nden, her bir kimsenin kendisiyle kurduğu ilişkinin yoğunlaşmasını ve değerinin artmasını hedefleyen ve *kendilik kaygısı* prensibinin hakim olduğu bir *kendilik kültürüne* kayar: "Bu 'kendilik kültürü' için karakteristik olan 'kendiyle ilgili kaygı duyma zorunluluğu' prensibinin varoluş sanatına...hakim olması olgusudur" (1984b, 60).

Bu kendilik kaygısı buyruğu, Klasik Yunan varoluş sanatlarında gerçekleşen bir dizi mühim değişimin arka planını oluşturur ve ahlâki kaygının akslarını yeniden yapılandırır. *Sağlık* konusunda klasik çağdan itibaren tıbbi meselelerin sürekli gündemde oluşuna, bedenin men edilmesinden çok artan bir endişe biçimini alan ahlâki düşünümün yeğinleşmesi eşlik eder. Etik ilginin odak noktası, bundan böyle, temel bir mesele olarak cinsel ilişkiye gönülsüzce zorlanma veya cinsel ilişki dürtüsünün aşırılığı değildir; şu durumda, daha ziyade, ön plana geçen insan bedeninin genel bir kırılganlığı ve işlevsel bozukluğa açık oluşudur. Cinsel pratiklerin bedene ve ruha olan potansiyel zararlarına odaklanılırken, bir mücadele ilişkisi kurulması gereken hazzın doğallığı yerine, genelleşmiş bir itimatsızlık konur. İmparatorluk zamanında, daha sonra Hıristiyanlıkta da benimsenecek ve titizlikle üzerinde durulacak olan, cinsel eylemin patolojikleştirilmesinin ilk emareleri belirir. Bu patolojikleştirme, Yunan yaşama sanatından uzaklaşmayı işaret eden iki öğeyi kapsar: İlk olarak, zararlı etkiler artık sadece aşırılıkta değil, eylemin kendi doğasında da görülür. İkinci olarak, (erkek) bireyin etkinliği olarak cinsel eylem, özneye pasif bir şekilde boyun eğdirmenin simgesine dönüşür (1984b, 133-189).

Fakat yalnızca beden ile kurulan ilişki değil, *evliliğin* statüsü ve *oğlanlara duyulan aşk*ın anlamı da kalıcı olarak değişir. İsa'dan sonra ilk iki yüzyılda vurgu, her şeyden önce soyadının sürdürülmesi, servetin birleşmesi, çocukların eğitilmesi ve benzeri başka işlevlere sahip olan ve iktidar ilişkilerinin asimetrisiyle karakterize olmuş hukuki-politik bir kurum olarak evlilikten, ilkesel olarak eşit addedilen iki partnerin kişisel ilişkisine kayar. Özellikle stoacı metinlerde evlilik gitgide "karı-kocaya ait" bir bağ olarak tasavvur edilir. Bu bağın temeli ne ekonomik fayda düşüncelerine dayanır ne de bu bağ bir politik amaca yöneliktir; bilakis bu bağ, doğanın gerektirdikleriyle uyumlu bir yaşam biçimi tanımlar. Evlilik, giderek daha az noktasal bir amacı belirtir; daha ziyade, insan varoluşuna yegâne uygun biçim olarak görülen doğal bir ilişkinin sürekliliğini tasvir eder: Bu ilişki kadın ile erkek arasındaki çift ilişkisidir. Evliliğin evrenselleşmesinin birbiriyle sıkı sıkıya ilintili iki sonucu vardır. Evliliğin doğal bir ilişki olduğu vurgusu, evlenme yükümlülüğüyle ve evlilik aşkının [*Gattenliebe*] daha da değerlenmesiyle uyumludur. Bu yolla, evliliği cinsel hazzın münhasır alanı olarak kurumsallaştırmak adına, evlilik ile cinsel etkinliği eşleştirmeye teşebbüs edilir. Buna karşılık, imparatorluk zamanında evlilik bağının gitgide mahremleştirilmesiyle ve evlilik görevlerinin kıymetlenmesiyle, etik düşüncenin ve estetik referansın temel taşı olan oğlanlara duyulan aşkın nispeten değer kaybetmesi söz konusu olur (1984b, 193-297).

Foucault, varoluş sanatlarındaki bu değişikliklerin sebebini imparatorluk monarşisinin değişen şartlarında bulur. Kent devletlerinin yönetiminden büyük imparatorluğun idaresine geçiş, iktidar icrasının esaslarıyla birlikte yaşama sanatının gereksinimlerini de değiştirir. Klasik Yunan uygarlığının

ayırt edici özelliği olan Ben ile Dünya arasındaki "doğal" birlik de kent devletinin çöküşüyle birlikte dağılır. Roma İmparatorluğu'nun karmaşık (yönetim) bölümlerinde ve anonim yapılarında kendiliği politik ve toplumsal eylem alanına dolaysız bir şekilde yerleştirme imkânı ortadan kalkar. Özel ve politik olanın birbirine içkinliği kaybolur ve bu noktada "yapay bir şekilde" üretilmeleri gerekir. Bu kriz durumunda "kendilik kültürü" temel toplumsal ve politik problemlere cevap veren bağımsız bir çözüm önerisini şekillendirir. Etik sorunsalı, esas itibarıyla, tarihsel değişimlerin ne göstergesidir ne de makul sonucudur; "kendilik kültürü" ne gerçekliğin betimlenmesidir ne de gerçekliğin neticesidir; bilakis, kendine özgü bir gerçeklik kurar: "Bu yüzden kendilik kültürü, bu toplumsal değişimlerin kaçınılmaz 'sonucu' olamaz; ne de bu değişimlerin ideoloji alanındaki ifadesidir. Kendilik kültürü, bu toplumsal değişimlere yeni bir varoluş estetiği tasarısı şeklinde verilen cevaptır" (1984b, 97; Kammler/Plumpe 1987, 190/191).

Bu "kendilik kültürü"nün merkezinde ne özgün varoluşun içselliğine dönüş vardır ne de kendilik kültürü ahlâki çöküş belirtisidir. Kendilik kaygısı buyruğu, aslında, bireysel eyleme değil, elbette toplumsal ve kültürel elitlerle sınırlı kalan toplumsal pratiğe programlanmış olunduğunu ifade eder. Bu pratiğin hedefi, kişinin kendisiyle olan yeni ilişkisini ve toplumsal konumunu ve bu konumun işlevleriyle görevlerini tanımlamaktır. İmparatorluğun genişleyen alanında iktidar icrasının değişen koşulları, yeni öznellik biçimleri meydana getirir ve bu öznellik biçimlerinin içselleştirilme ve yoğunlaştırılma çabalarının sosyopolitik anonimleştirme süreçleriyle ve

dağılma hareketleriyle bağlantılandırılmasını sağlayan bir etiği zorunlu kılar.[27]

Kent devleti etiği kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu iktidarın birbiriyle sıkı sıkıya ilintili olduğunu ima etmekte ve politik yükümlülükler ile özel menfaatler arasında uyumlu bir ilişkiyi bahşeden bir "varoluş estetiği" hedefine ulaşma çabasındaydı. Geç Roma dönemi "kendilik kültürü" de kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu iktidarlar arasındaki sıkı bağı tanır; lâkin bambaşka nedenlerden ötürü tanır; zira hem ahlâk eylemlerinin esası hem de iktidarın icra edildiği koşullar değişmiştir:

1. *Ahlâk eylemlerinin esası. Polis* içinde yönetilenin erdemli davranışı bütünün harmonisinin ifadesi olurken, imparatorluk döneminde hükmeden kendi aklını, "logos"unu kontrol edebilmelidir. Yunan kent devletinin politik ve toplumsal yapılarıyla birlikte, kendilik ile toplumsallık arasındaki "doğal" bağ da yok olur ve buna karşılık, Roma İmparatorluğu'nun politik alanının genişlemesi ile etik sorunsalın yoğunlaşması aynı ana denk gelir. Kaybolan özel ve politik varoluş kimliğinin yerine güçlendirilmiş bir düşünümsel etik gelir. Bu etik, kendinden

---

[27] Gerhard Oestreich, 17. ve 18. yüzyılların bürokratik aygıtında ve ordu kadrosunda yeni stoacı öğelerin düzenli bir yönetim inşası için önemini inceler. Özellikle Prusya'da askeri-caydırıcılıktan, dışsal zorlamanın yerine "kendini zorlamayı" (Elias) koyan ve yükümlülüğü yerine getirme, itaati ve duygu kontrolünü yeni resmi etiğin temel erdemleri olarak telaffuz eden "eğitici" disiplin mefhumuna geçiş, askeri aygıt ve yönetim aygıtı açısından mühim bir önkoşuldu: "Bana öyle geliyor ki kapitalist tine etkisini Max Weber'in ortaya koymuş olduğu Kalvinizmin 'dünyevi çileciliği' yegâne politik muadiline sahip; bu da dünyevi yeni stoacı çileciliğin ve mücadele ruhunun günümüzün iktidar devletlerinin hamillerinin ahlâki-muharebeci tinine, orduya ve bürokrasiye etkisidir" (Oestreich 1969, 64; "toplumsal disiplin altına alma" bakış açısından Oestreich'ın Weber ve Foucault ile bir karşılaştırması için bkz. Breuer 1987).

menkul toplumsal statünün ve buna bağlı yükümlülüklerin ve görevlerin yerine, bilinçli tercihlere görünür gerekçeler temin eden bir "kendilik kültürü" koymaya izin verir.

2. *İktidarın icra edildiği koşullar.* Polisin yönetiminden büyük imparatorluğun idaresine geçilmesi, iktidarın çıkış noktası olmaktan çok geçiş noktası olan bir hizmet aristokrasisini [*Dienstearistokratie*] gerekli kılar. Toplumsal elitler, bundan böyle, kişinin kendinden başlayan, evli olduğu kadın ve hane ile devam eden ve nihayetinde başkalarının yönetimine varan bu yönetim süremine etkin bir şekilde dâhil değillerdir. Daha ziyade, iktidar ağı içerisinde bir aktarıcı rolü oynarlar: Kral hariç tüm yönetenler ve yönetilenler (1984b, 110-120; 1981c, 39; 1983b, 279).[28]

"Politika oyunu" böylece daha karmaşık bir hale gelir. Eski üstünlük ve yönetim biçimleri, iktidar icrasının değişen koşullarını uygunlaştırmak için eşitlik ve karşılıklılık öğelerini içermek zorundaydı. Kişinin kendisi üzerinde kurduğu iktidar ile başkaları üzerinde kurduğu iktidar arasındaki sıkı ilişki ayrılmalıydı ve "kişisel" bir etik üzerinden aksettiril-

---

[28] Klasik Yunan'daki kendilik yönetimi kavramsallaştırmasında başkalarıyla asimetrik bir ilişki kurulur: Kendinin efendisi olmak demek, başkalarını yönetebilecek beceride olmak demektir. Roma etiğinde askıya alınmak istenen şey kişinin kendi kendini yönetmesi ile başkalarını yönetmesi arasındaki bu ilişkidir: "Albikiades ve Nikokles'te olduğu gibi, başkalarını yönetebilmek için kendinin efendisi olmak yetmez; aynı zamanda akıl sahibi bir varlık da olunmalıdır. Ve bu kendilik yönetiminde, aynı zamanda kendi kendilerinin efendileri olan diğer kimselerle ilişkilenilir. Ve başkalarıyla kurulan bu yeni ilişki şekli öncekinden daha az karşılıksızdır" (1983b, 280).
Roma-Helen toplumunda kendilik kaygısının bu dönüşümü ve bu kendilik kaygısının "başkalarına dair duyulan kaygıdan ayrılması", 27 Ocak, 3, 10 ve 17 Şubat 1982 tarihli derslerin konusudur (karşılaştırınız 1985c, 40-55).

meliydi. Eylem biçimleri statüden ayrılır ve gitgide toplumsal konumdan ileri gelmeyen, akıldan yani "logos"tan türeyen belirli yükümlülük direktiflerine paralel bir şekilde kuşatıcı bir işlev edinir. Politik çalışmanın bu biçimi alması, doğrudan bir statünün görev listesinin esasından kaynaklanmaz; daha ziyade, kendi içinde sorumlulukları ve görevleri gerekçelendiren yasaları ve kuralları aramak adına bir "kendine dönüşü" gerektirir:

> "Sitenin siyasal yapısının ve kendine koyduğu yasaların...şüphesiz önemini yitirdiği ve belirleyici öğelerin giderek daha çok insanlarla, o insanların kararlarıyla, otoritelerini kullanma yöntemleriyle, dengeler ve sözleşmeler konusunda gösterdikleri bilgelikle bağlantılı olduğu bir siyasal uzamda, kişinin kendi kendisini yönetme sanatının belirleyici bir siyasal etkene dönüştüğü görülür"* (1984b, 121; ayrıca karşılaştırınız 1983b, 284/285).

Böylelikle "kendilik kültürü", tüm bağlayıcı davranış kurallarını belirleyen, doğanın veya aklın genel prensiplerini keşfetmek amacıyla, gerçek düzenlemeler, sınama biçimleri ve ödevler üzerinden işleyen bir kendini bilme sanatını temel bir öğe olarak devreye sokar. Bu kendini bilme aygıtının hedefi, aslına bakılırsa (hiçbir şekilde), ortaya çıkmış olan fikirlerin kökenini ve niteliğini sorgulamak değildir; daha ziyade amaçlanan, kişinin kendisi ile tasarlanan arasındaki ilişkiyi değerlendirmek ve bu değerlendirme ölçütlerini evrensel nizama uyarlamaktır. Aynı zamanda, bu yolla, doğru eylemi yanlış

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

olandan ayırma biçimi olarak hakikat sorusu, ahlâki öznenin inşasının merkezine yerleştirilir (1984b, 92-94).[29]

2.3. Arzunun Yorumbilimi: Hıristiyanlıkta Ahlâk ve Etik

Erken Hıristiyan etiği antik dönemin yaşama sanatından ciddi sonuçları olan bir kopuş gerçekleştirir.[30] Hıristiyanlık, dünyevi yaşamın estetik-politik tasarlanmasıyla ön plana çıkan "varoluş estetiği" geleneğinin yerine, uhrevi bir varoluş içinde saflığı ve ölümsüzlüğü hedefleyen *arzunun yorumbilimini* koyar. Fakat değişen yalnızca etiğin hedefi değildir; bu dönüşüm etiğin dört boyutunun hepsini kapsar:

> "Cinsel davranışa ilişkin Hıristiyan ahlâkında, etik töz, *aphrodisia* ile değil, yüreğin gizleri arasında saklanan arzular alanıyla ve biçimleri ile koşulları titizlikle tanımlanmış bir eylemler bütünüyle tanımlanır; boyun eğdirme, bir beceriklilik biçimini almaz, yasanın kabul edilmesi ve kilisenin otoritesine itaate dönüşür; dolayısıyla ahlâksal özneyi belirleyecek olan,

---

[29] "Platoncu akımda ...özne ya da bireysel ruh açısından sorun, olduğu haliyle kendini tanımak amacıyla gözünü hep kendi üstünde tutmak ve kendini olduğu haliyle tanıyarak kendisiyle ilintili olan, üstünde kafa yorabileceği hakikatleri aklında tutmaktır. Öbür yandan, bütünsel kapsamda Stoacı denebilecek akımdaki sorun, bir kısmı temel ilkelerden, bir kısmıysa davranış kurallarından oluşan birtakım hakikatlerin, birtakım doktrinlerin öğretilmesi yoluyla öğrenmektir. Burada söz konusu olan bu ilkelerin size her türlü durumda ve bir bakıma kendiliğinden nasıl davranmanız gerektiğini bildirmesidir" (1984s, 13) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Aynntı. (ç.n.)].

[30] Erken Hıristiyanlık etiği, "Cinselliğin Tarihi" serisinin tamamlanmış ama bugüne dek yayınlanmamış *Tenin İtirafları* ("Les Aveux de la chair": 1984c) isimli dördüncü cildinin konusunu oluşturur. Buradan da anlaşılıyor ki Foucault, geç ortaçağ cinsel etiğine dair en azından bir kitap daha hazırlamıştır (karşılaştırınız 1983b, 266/267).

erkekliğe ait bir etkinliğin icra edilmesi yoluyla kişinin nefsine hâkimiyetinden çok, kendisinden feragat ve örneği bekârette bulunan bir saflıktır"* (1984a, 121/122; 1983b, 286/287).

Etik görev, hazlara hükmetme ve doğru zamanlama ve uygun koşullar meselesinden, hakikatin ve yanıltıcı olanın teşhisine kayar. Hıristiyan etiğinin esas aldığı şey, cinsel eylemlerin kontrolünden çok cinsel düşüncelerin, isteklerin ve iştahın kontrol edilmesidir. Kendini sınama ve nefsine hâkim olma bu değişen etik anlayışında, ruhun şifrelerinin çözülmesi ve vicdan muhasebesi halini alır. Ölçülülük buyruğu ve hazların doğru kullanılması kaidesi, kilisenin otoritesine ve tanrısal yasaların emrine koşulsuz itaate dönüşür (1981c, 44/45; 1983b, 279-281; 1984b, 306/307).

Bu dönüşümün sonucunda yaşama sanatı etiğinden ziyade ahlâk yasası vurgulanır olur. Hıristiyanlıkta cinsel davranışlar negatif değer kazanır; eylemler, faktörler ve niyetler giderek "hukuki-ahlâki kodlama"ya tabi tutulur (1984a, 177). Yalnızca meşru cinsellik ifasının koşullarını belirleyen ahlâk kurallarına ve yasalarına riayet edilmesi ve saygı duyulması, cinsel eylemlerin günahkâr niteliğini ortadan kaldırabilir. Yunan ve Roma etiğinin ayırt edici özellikleri, evrensel kurallar ve açık buyruklar ve yasaklar değil, "varoluş üslubu"nun oluşturulması hedefine yönelik gönüllülük ve yükümlülüklerken; Hıristiyanlık, etik sorunsalı bir ahlâk yasaları listesinden ve onların harfiyen uygulanması zorunluluğundan menkul hale getirir: "Antikiteden Hıristiyanlığa geçiş ile esasen

---

* Hülya Uğur Tanrıöver çevirisinden faydalanılmış ancak revize edilmiştir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

bireysel bir etik arayışı olan bir ahlâktan bir kurallar sistemi olarak ahlâka geçilir" (1984t, 136).

Fakat yine de bu kodlanmış ahlâka geçiş, Hıristiyanlığın öylece etiğin yerine ahlâkı, gönüllülük yerine itaati koyduğu anlamına gelmez. Daha ziyade Hıristiyan etiği antik çağa ait kendilik tekniklerini pastoral iktidar uygulamasına entegre eder. Dolayısıyla Hıristiyanlığa özgü olan şey etiğin ahlâk yoluyla ortadan kaldırılması değil, etik olarak, gönüllü bir itaat olarak ahlâkın icadıdır. Hıristiyanlık, klasik-antik kendilik teknikleriyle yeni bir özneleştirme biçimi geliştirmek amacıyla ilişiğini keser. Bu özneleştirme biçimi boyun eğmeyi ve itaati özgürlük eyleminin menzili ve özgürlüğün doğru bir şekilde kullanıldığının göstergesi haline getirir (1984a, 18; 1980j; 1983b, 290; Dreyfus/ Rabinow 1982, 296/297).[31]

Hıristiyan özneleşmesi, alenen karşıt iki sürecin sonucudur: Bir taraftan kendilik yorumbilimsel bir gerçeklik oluşturur. Hıristiyanlık, öznenin içinde bir hakikat olduğu ve bu hakikatin barındığı yerin ruh olduğu varsayımından yola çıkar. Hıristiyan kendiliği, çeşitli gözlemleme, şifreleri çözme ve söze dökme pratikleri yoluyla sürekli yorumlanmayı gerektiren örtülü bir metindir. Diğer taraftan ise, kişinin kendi şifrelerini çözmesine dair muazzam dikkat ve çaba, paradoksal bir şekilde, kendilikten feragat etmeyi, çileciliği ve dünyadan çekilmeyi amaçlar. Hıristiyanlık, bir nesneleştirme vasıtasıyla faaliyet gösteren ve bilginin konusu olan öznenin sembolik ölümünü gaye edinen bir kendilik özneleştirmesi geliştirir:

---

[31] Ayrıca Schmid (1991, 375) ile karşılaştırınız: "Foucault için dönüm veya düğüm noktası 'yönetim' meselesidir: İktidar icrasının önce Hıristiyan-pastoral ve sonra seküler-devletsel biçimi, bireylerin kendi yaşamlarının idaresini (yönetimini) ellerine almalarını ve *kendilik kaygısının* yerine *ruhani kaygının* geçmesini hedeflemiştir."

"Hıristiyan kültürü, doğru bir şekilde kendilik kaygısı duymak istiyorsa, kişinin kendini feda etmesi gerektiği düşüncesini geliştirir" (Foucault, Bernauer'den alıntılandı: 1990,180; 1984s, 12; Bernauer 1990, 164/165).[32]

Hıristiyanlıkta kendiliğin olumlanmasının ve kendiliğin inkârının bu paradoksal biraradalığının temeli, Foucault'ya göre, özneleşme ve hakikat arayışının karmaşık ilişkisinde bulunmaktadır. Tüm kendilik teknikleri bir dizi hakikat mükellefiyetine işaret ederken, hakikat meselesinin Hıristiyan kendilik teknikleri içerisinde stratejik bir önemi vardır. Bu önem, öncelikle, Hıristiyanlığın birtakım hakikat gereksinimlerini üreten bir "itikat" olmasından ileri gelir: Bir dizi sav ve doktrin, belirli kitaplar ve yerleşik otoriteler hakikatin kaynağı olarak kabul edilir. Bunun ardından başka tür bir hakikat yükümlülüğü gelir: Her Hıristiyan kim olduğunu, kendi içinde ne olup bittiğini, hangi hataları yaptığını ve hangi baştan çıkarıcı şeylere boyun eğmiş olduğunu ve benzeri şeyleri bulmalıdır. İki hakikat buyruğu da birbiriyle yakından ilişkilidir; zira kendiliğin araştırılması, hakikate arınmış bir ruh olmaksızın erişilemeyeceği inancına dayanır (1981c, 36/37).

Lâkin bu hakikat araştırmasının amacı, bir görünüş olarak kendiliğin şifrelerini çözmek değildir; tersine, kendilik üzerinden hakikate ulaşmaktır ve süreğen bir kendilik araştırmasını ve saflaştırmayı kaçınılmaz kılan şey, hakikatin bu maddeselliğidir. Hıristiyanlık, sözgelimi Budizm gibi diğer inançlardan farklı olarak, kendiliği bir yanılsama olarak ortaya

---

[32] "Varoluş estetiği olarak etik meselesinin üzeri saflaştırma meselesiyle örtülmüştü. Bu yeni Hıristiyan kendiliği, şehvet ve tensel arzunun varlığına dair mütemadiyen sınanmalıydı. Bu noktadan itibaren kendilik artık imal edilen bir şey değil, bilakis inkâr edilen ve deşifre edilecek bir şeye dönüştü" (1983b, 286).

koymaz; daha ziyade kendilik, belirli bir tehlikeli maddeselliklе karakterize olur; bu tehlikeli maddesellik, onun detaylı bir şekilde çözümlenmesi ve bu yolla nihayetinde etkisiz hale getirilmesi için araştırılmasını kaçınılmaz kılar. Yunan düşüncesinin aksine, ahlâki, kaygının konusunu oluşturan şey pratiklerin yoğunluğu veya aktörün pasifliği değildir; bunlar sadece daha temel bir olgunun ifadesi veya neticesidir: Kendiliğin "kötü" doğasının.

Hıristiyan kendilik tekniklerinin esası, bitimsiz bir hakikati dile getirme ve gerçekliği inkâr etme sarmalıdır. Hıristiyanlığın kendiliği keşfiyle başlayan

> "vazife, ancak bitimsiz olabilir. Bu vazifenin iki amacı vardır. İlki, ruha yayılmak isteyen her tür yanılsamanın, baştan çıkarılmanın ve ayartılmanın ifşa edilmesi ve kendi içlerimizde olup bitenin hakikatini keşfetmektir. İkincisi, kendiliğe ait her tür bağlılıktan kurtulmak gerekir. Bunun sebebi, kendiliğin bir yanılsama olması değildir; bilakis kendilik tam da hakiki olduğundandır. Kendimize dair ne kadar hakikat keşfedersek, kendimizi o kadar inkâr etmeliyiz; kendimizi ne kadar inkâr etmek istiyorsak, kendimize ait o kadar hakikati açığa çıkarmalıyız" (1981c, 37; revize edilmiş çeviridir).

Bu hakikat arayışı ve gerçeklikten uzaklaşma sürecinde cinsel iştahın çözümlemesi çıkagelir. Hıristiyanlık, ruhun şifrelerinin çözülmesi ve kendilik inkârı arasında köprü kuran bir cinsellik biçimi kurar: "Cinsellik, öznellik ve hakikat birbirine sıkı sıkıya bağlanır" (1981c, 45). Bu birlikteliğin ontolojik koşulu, etik kaygının eksenini başkalarıyla kurulan ilişkilerden kişinin kendiyle kurduğu ilişkilere kaydırmaktır. Odak noktası eylemler olan bir cinsel etik, ele aldığı konu amaçlar, arzu-

lar, düşünceler ve benzerleri olan ve içsel hakikat arayışı biçimini alan bir "öznelliğe" doğru yer değiştirir. Lâkin mevzu bahis olan, toplumsal etkinlik olarak cinsel hazların deneyimlenmesinden bireysel pasifliğe öylece geçilmesi değildir; Hıristiyan öznelleştirmesi, aynı zamanda, başkalarının deneyimini kendiliğe entegre eden bir nesnelleştirme olarak da faaliyet gösterir (1984i, 700/701).[33]

---

[33] Foucault, geç Roma ile erken Hıristiyanlık etiği arasındaki farklılığı, Artemidor'un (*Düşler Kitabı*) ve Augustinus'un (*Tanrı Devleti*) metinlerini karşılaştırmak suretiyle tasvir eder. İki kitaba da erkek cinselliği kavramı egemen olsa da; Artemidor için cinsel ilişki erkeğin aktifliğinin göstergesiyken, Augustinus'a göre pasifliğin işaretidir. İsa'dan sonra üçüncü yüzyıla ait Düşler Kitabı'nda penetrasyon meselesi cinsel etik düşüncesinin merkezinde durur; zira cinsel eylem topluluk içerisindeki erkeğin toplumsal rolünün bir parçası olarak algılanır. Buna karşın Augustinus, kendi çözümlemesinde ereksiyon meselesine yoğunlaşır. Kilise babası, cinselliğin etik öneminin başkalarıyla olan ilişkiden çok kişinin kendiyle ilişkisinde bulunduğunu düşünür. Augustinus'a göre ereksiyon, insanın çöküntüye uğramış doğasının sonucu ve sembolüdür; çünkü süreğen bir şekilde bedenin iradeye karşı itaatsizliğinin kanıtıdır; kendi fizikselliği içinde "yabancı bir cisim"dir. Cinsel iştah, dolayısıyla, isteklerin gerçekleşmesi değil, tersine, iradenin yadsınması ve insan günahkârlığının göstergesidir. Bu sebepten, cinsel arzulara karşı mücadele bundan böyle sadece "doğal gücün" ölçülenmesiyle ve ona hâkim olunmasıyla sınırlanamaz: "Manevi savaş, bakışlarımızı mütemadiyen aşağıya ve içeriye çevirmek, ruhun hareketleri içinde hangilerinin libidodan kaynaklandığını çözmeye çalışmaktır. Bu görev, her şeyden önce belirsizdir, zira libido ile irade birbirinden hiçbir zaman tam anlamıyla koparılamaz. İkincisi, bu sadece bir hâkimiyet kazanma meselesi değil, hakikat ile yanılsamayı teşhis etme meselesidir. İnsanın durmaksızın kendi yorumbilimini ifa etmesini gerektirir" (1981c, 43/44; 1983b, 270/271; Artemidor'un Düşler Kitabı'nın detaylı bir çözümlemesi için bkz. 1984b, 10-51) [Alıntıda Elçin Gen çevirisinin revize edilmiş hali kullanıldı. Michel Foucault'nun New York Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde 20 Kasım 1980 tarihinde yaptığı *"Cinsellik ve Yalnızlık": Öznellik, Hakikat ve Cinsellik* başlıklı İngilizce konuşmanın metni. Şuradan alındı:

Foucault, bu "hakikat arayışının özneleştirilmesini" diğer öznelerle kurulan ilişki içinde ve sayesinde olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini ortaya koyar: *Birincisi*, kendilik kabuğunun içinde gizlenen bir başkasının iktidarını kırmak için kişinin kendisiyle giriştiği süreğen bir mücadeleyi yönetmesi söz konusudur: Kendini saflaştırırken, yabancı olan da bozguna uğratılır. *İkincisi*, bu mücadele ve bu mücadelenin kazanılması için müesses otoritelere şeytana uydukları zamanları ve hatalarını itiraf etmeleri gereklidir; böylece, onların tavsiyelerine uyabilir ve talimatlarını izleyebilirler. Dolayısıyla kilisenin idaresine mutlak bir şekilde itaat, yalnızca mücadelenin ihtiyacı ve koşulu değildir; aynı zamanda içerideki düşmana karşı kazanılan zaferin ilk aşikâr göstergesidir de (1982e, 37).

Hıristiyanlığın özgünlüğü, hakikatin itiraf edilmesi ve dile dökülmesi üzerinden faaliyet gösteren öznellik ile iktidarın bu birlikteliğindedir. Hakikat, Hıristiyan özneyi çobanına kenetleyen bir bağdır. Pastoral [kiliseye ait (ç.n.)] otoriteler yalnızca çözümleme araçları, düşünce biçimleri, deşifre etme aygıtları ve benzerleri yoluyla komuta etmez; Hıristiyan özne, bunun yanında, ruhunun hakikatini ve ta içerisindeki sırları "itiraf etmeye" yükümlü kılınır.[34] Öznenin hakikat ve iktidar

---

http://www.e-skop.com/skopbulten/%E2%80%9Ccinsellik-ve-yalnizlik%E2%80%9D-oznellik-hakikat-ve-cinsellik/1650 (ç.n.)].

[34] Foucault *Bilme İstenci*'nde "günah çıkarma ritüeline" hâlihazırda geniş bir yer ayırmıştı. Bu ritüelin önemi, (dini-pastoral sınırların dışında da) evrensel olarak erişilebilirliğinden ve hakikat üretimindeki temel işlevinden kaynaklanır. Hıristiyan itirafın sekülerleşmesinde ve pek çok toplumsal sahada günah çıkarmanın ölçülebilir hale getirilmesinde Foucault, modern iktidar mekanizmalarının önemli bileşenlerini bulur: "Hakikatin itirafı, iktidar tarafından bireyleştirme yöntemlerinin merkezine yerleştirilmiştir [...]. itiraf etkilerini en uzak alanlara kadar yaydı: Adalete, tıbba, pedagojiye, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en gündelik düzene ve en şata-

ile bu ikili bağı, Hıristiyanlık yaşamının bir ürünü olan kendilik örgütlenmesinin özel bir tarihi biçimi olarak "öznenin" rolünü belirler:

> "*Özne* kelimesinin iki anlamı vardır: Kontrol ve bağımlılık vasıtasıyla başkasına tabi olan ve farkındalık ve kendilik bilgisi yoluyla kendi kimliğine mahkûm edilmiş olan" (1982b, 246/247; 1978k, 564/565).

Foucault'nun "modern öznenin soybilimi"nden çıkardığı sonuç şöyledir: Hıristiyanlık yeni bir ahlâka veya yeni bir yasağa götürmedi; yeni bir öznellik figürü ve yeni bir iktidar biçimi icat etti. Antikiteye ait kendilik tekniklerini dönüştürdü ve tedavülden kaldırdı ve daha sonra kilise kurumuna dayalı bağlamdan ayrılarak evrenselleşen bir pastoral iktidar uygulamasına entegre etti. Bu iktidarın münhasırlığı, bireyleri belirli bir biçimde davranmaya zorlamamanın yanı sıra, onlardan hakikat eylemleri gerçekleştirmelerini talep etmesidir. Bu eylemler kişinin kendisini tanı(mla)masına, keşfetmesine ve kendiyle bir ilişki inşa etmesine vesile olur. Kendilikle hakikat çerçevesinde kurulan bu zorlama ilişkinin kendisi, pastoral iktidarın temel karakteristiğidir ve özneleri hakikat aracılığıyla "idare eden" bir yönetim teknolojisini tanımlar (1978j, 548/549; 1980i, 125).[35]

---

fatlı törenlere değin uzandı; suçlar itiraf edildi, günahlar, düşünceler, arzular itiraf edildi, geçmiş ve düşler itiraf edildi [...]. Batı'da insan bir itiraf hayvanına dönüşmüştür" (1976a, 76/77, 75-90; 1977m, 151-155; 1980i; 1988b, 52-62; Dreyfus/Rabinow 1982, 205-209) [Alıntı, revize edilmiş Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), Cinselliğin Tarihi, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

[35] Foucault'nun farklı cinsel etik düşüncelerine dair çözümlemesi erken Hıristiyanlıkta son bulur. Aslına bakılırsa Foucault, günümüzün "cinsel-

3. Öznellik ve İktidar

"Mesele ilk olarak yine şuna dayanır: Batı'ya özgü olanın istisnai özgünlüğünün ve bu Batılı olanın, modern Batılı olanın içerisindeki rasyonalizmi ortaya çıkarmak ve nasıl ortaya çıktını açıklamak. Bu türlü her açıklama iddiası, ekonominin temel rolünü göz önünde bulundurarak, her şeyden önce, ekonomik koşullara dikkat kesilmelidir. Fakat bunun yanında, zıt yönde hareket eden bir nedensellik bağlamı da es geçilmemelidir. Çünkü ekonomik rasyonalizm, rasyonel tekniğe ve rasyonel hukuka olduğu gibi, eninde sonunda, insanların belirli türdeki pratik-rasyonel yaşam idaresi becerilerine ve temayüllerine de bağlıdır" (Weber 1920, 12).

Hazların Kullanımı'nda ve *Kendilik Kaygısı*'nda ortaya konulan çözümlemeye karşı bir dizi farklı itiraz dile getirildi.[36] Esasen pek çok yorumcu, Foucault'nun antik çağ etiği ve öznelliği kavramsallaştırmasının kendisine ait erken çalışmalarına analitik bir geri dönüşü işaret ettiği konusunda hemfikirler. "Cinselliğin Tarihi"nin ikinci ve üçüncü ciltleri "epeydir bilinmesine rağmen yine de yeni addedilen bir kişiselcilik [*Privatismus*] öğretisi" (Kammler 1986, 203) ve Foucault'nun çalışmalarında muhafazakâr bir devir olarak yorumlandı: Foucault iktidar-bilgi bileşeninin incelenmesinin yerine iktidarın o yanına ve söylemin bu yanına "otarşik bir 'kendilik'" (Schlesier 1988, 818) koymuş ve kişisel bir referans çerçevesi

---

lik" kavramsallaştırmasının Hıristiyan "ten" düşüncesinden farklılaştığı fikrindedir. Günümüz cinselliğinin merkezinde, tanrısal yasalara boyun eğmekten çok, cinsel hazların "özgürleştirilmesi" hedefi ile tıbbi-psikolojik normlara uygun hale getirilme vardır (karşılaştırınız 1983b, 281).

[36] "Cinselliğin Tarihi"nin devam ciltlerinin tartışması üzerine ikincil literatürden bir değerlendirme için bkz. Rüb 1988; Fink-Eitel 1990.

lehine politik çözümlemeyi askıya almıştı (Benzer bir eleştiri için öncelikle bkz. Vegetti 1986; Daraki 1985; Macdonell 1986,127/128; Cohen/Saller 1994).[37]

Foucault'nun varoluşun "estetik" boyutuna dair ilgisi, her şeyden önce, (politik) bir estetizm istemi olarak okunmuştur. Bu yorum açısından Foucault son çalışmasında, her kişinin kendi etik kararlarını öznelerarası yükümlülüklere başvurmaksızın yalnızca estetik kıstaslara dayalı olarak aldığı "radikal bir liberalizm" (Kögler 1990, 222) beyanında bulunmuştur. "Politik olanın (bu şekilde) estetikleştrilmesi"nin sonucu, ilkin, "toplumsallaşma sorunsalının üzerini örten aşırı uç bir öznelciliktir..." (Privitera 1990,120); zira bireyin kendini gerçekleştirme hedefini kayıtsız şartsız değiştirir. İkincisi, bu konumun sonucu "estetik bir kararcılık"tır (Wolin 1986): Bireysel tercihlerin ötesine geçen rasyonel standartların terkedilmesi, estetik tercih lehine, normatif problemleri beğeni meselesine indirger.

Buna göre, Foucault'nun etik düşüncesi ahlâki olmayan bir estetizmden veya toplumsal bir elitizmden, "toplumsal maddi yeniden üretimin bütün koşullarını tedavülden kaldı-

---

[37] "Cinselliğin Tarihi" projesine dair daha incelikli ve "derinlikli" bir eleştiriyi, Pierre Hadot dile getirir; Foucault'nun Roma kendilik pratiklerini yorumlayışındaki bazı gediklere ve problemli noktalara dikkat çeker (Hadot 1988; ayrıca karşılaştırınız Davidson 1994). Pek çok feminist çalışmada Foucault'nun araştırması erkek egemenlikle, cinsel egemenlik biçimlerinin var olan biçimlerini meşrulaştırmakla ve kuramsal olarak tekrarlamakla (Buker 1990) veya kadınlara haz nesnesi olarak pasif bir rol atfetmeyi amaçlayan "Hıristiyan-kadınsı" ahlâkının karşısına "pagan-erkeksi" ahlâkını ayrıcalıklı bir yere koymakla suçlanır (Schlesier 1984). Kuramsal feminizmin Foucault ile eleştirel-yapıcı ilişkisine dair bkz. Treusch-Dieter 1985; Diamond/Quinby 1988; Sawicki 1991; McNay 1992; Lloyd 1993; ayrıca Foucault'nun ABD'de feminist perspektiften tartışılması üzerine bir çalışma için karşılaştırınız: Kögler 1994, 192-200 ve Sawicki 1997.

ran... ayrıcalıklı azınlıklara yönelik bir projeden" (Rochlitz 1989, 297) başka bir şey değildir. "Cinsellik Tarihi" projesinin değişimi, dolayısıyla, eskiden üzeri kapatılmış bir kuramsal perspektifin büsbütün geri gelmesine dayalıdır ve bağımlı bir değişken olarak öznellikten bağımsız bir faktör elde eder (Merquior 1985, 138). Böylece başlangıçta eleştirel addedilen itki, bundan böyle iktidar ilişkilerinin gerçekliğini sorunsallaştırma gayesinde olmayan, bilakis mevcut durumun izinde rahatça ilerleyen ve her tür özgürleşme tutkusunu yadsıyan salt bir olumlamaya dönüşür.

3.1. Çıkışsız bir Öznelcilik mi?

Sürekli tekrarlanan vurgunun "toplumsal çatışmaların politik düzeyinden bireyin yaşam tarzına..." (Privitera 1990, 120) veya "çıkışsız bir öznelciliğe" (Habermas 1985, 324) kayması suçlaması, ne var ki, pek çok sebepten ötürü isabetsizdir. Bu eleştirinin temel problemi, kuşkusuz, "Cinselliğin Tarihi"nin hâlihazırda sorunsallaştırdığı dikotomilere bağlı kalarak hareket etmesidir. Foucault'nun çözümlemesinin amacı, "etik olanı" "politik olandan" ayırmak veya incelemenin esas temasını iktidar ilişkileri olmaktan çıkarıp özneleştirme biçimleri yapmak değildir; daha ziyade, bu iki kutbun birbirine karşıt hale gelmesine ve özgün bir öznelliğin inşasına götüren tarihsel bir sürecin izini sürmektir: Özel ve kamusal, kişisel ve politik, estetik ve etik olan, tekrardan birbiriyle ilişkilendirilmesi gereken, birbirinden ayrı ve birbirini dışlayan konular değildir; "modern öznenin soybilimi"ni "modern devletin soybilimi"ne bağlayan tek bir etik-politik sorunsal içerisinde iki bileşeni oluştururlar:

"Böyle bir tasarı, daha önce incelenen iki temanın (öznelliğin tarihi ve "yönetimsellik" formlarının çözümlenmesi) kesişme noktasında yer alır. Delilik, hastalık, suç işleme ve bunların normal ve aklı başında bir öznenin kurulması üzerindeki etkileri adına toplumda gerçekleştirilmiş bölüştürmeleri inceleyerek öznelliğin tarihini ortaya koymaya çalışmıştık. Öznenin, dil, çalışma ve yaşam gibi konulara ilişkin bilgilerdeki nesnelleşme tarzlarını saptamaya çalışarak da, aynı tarihi ele almıştık. "Yönetimsellik"in incelenmesine gelince, bunun iki hedefi vardı. Bu hedefler, "iktidar" konusundaki yaygın kavramların (iktidar denilen şey, kaynağını oluşturduğu bir merkez çevresinde örgütlenmiş ve tekleştirici, ama aynı zamanda iç dinamiğiyle her zaman yayılmaya yönelik bir sistem olarak bulanık bir biçimde düşünülüyordu) gerekli eleştirisini yapmak ve iktidarı, bireyler ile gruplar arasındaki stratejik ilişkiler alanı olarak çözümlemektir. Bu ilişkilerde, başkasının ya da başkalarının yönlendirilmesi söz konusudur ve aynı ilişkiler, durumlara, içinde geliştikleri kurumsal çerçevelere, toplumsal gruplara ve dönemlere göre, çeşitli yordamlara ve tekniklere başvururlar"* (1981h, 213/214).

Hazların Kullanımı ve *Kendilik Kaygısı* önceki çalışmaların çözümleme alanını genişletir ve "öznelliğin tarihi"ne, (evvelki çalışmalarda olduğu gibi) sadece iktidar pratikleri ve bilgi biçimleri içerisindeki öznelliğin inşasını dikkate almayan, aynı zamanda öznelliğin kendilik ilişkisiyle bağlantısını da gözlemleyen üçüncü bir boyut ekler. Dolayısıyla incelemenin altında iki farklı düzlem yoktur; tek ve aynı inceleme zemininde kendilik ilişkilerini ve politik-stratejik yapıları yönetim teknolojileri olarak alan tekil bir çözümleme stratejisi vardır: "Haliyle 'yönetimsellik' meselesi başka bir açıdan tekrar ele alınabilir:

---

* Selahattin Hilav çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault, 1993, *Ders Özetleri 1970-1982*, İstanbul: Yapı Kredi. (ç.n.).

Başkalarıyla ilişkilere eklemlenen kendilik vasıtasıyla kendilik yönetimi" (1981h, 214).[38]

Bu uğraşıdaki üçüncü analitik boyut, "Cinselliğin Tarihi"nin politik anlamıdır. Bu politik anlam, yaşam tarzları ve bireyin kendini gerçekleştirmesi[39] etrafında dönen güncel tartışmaların bir yansıması değildir; tersine, 70'li yılların toplumsal özgürleşme projesini izleyen sosyal hareketlerin deneyimlerine başvurur (karşılaştırınız 1984n, 161). Burada Foucault, ekonomik sömürü ile cinselliğin yasaklanması arasında zorun-

---

[38] Ian Hacking, Foucault'nun önceki çalışmalarıyla karşılaştırıldığında "Cinselliğin Tarihi"ndeki bu kuramsal yeniliğe dikkati çekmiştir: "Foucault'nun kitaplarında bilgi-iktidar teması titizlikle betimlenmiştir; lakin bu tema, yani başkaları hakkında ne söylüyoruz, başkalarına ne söylüyoruz, başkaları bizim hakkımızda ne diyor, başkalarına ne yapıyoruz veya başkaları bize ne yapıyor gibi dışarıdan kontrol edilen tarihlerden menkuldü. Bu tarihler içsel monologun sesini bastırır: ben kendime ne söylüyorum. Kendilik disiplinini es geçer: kendime neler yapıyorum. Bu yolla öznelliğin kalbinin mütemadiyen attığı yeri göremezler. Bizi yola dosdoğru devam ettiren şey nadiren zorlamadır; vicdandır esasen [...]. bunun anlamı öznelliğe bir geri dönüş değildir. Edinilen kelimelerden ve uygulanan tekniklerden istifade edilmesi özel alana ait şeyler değildir. Vicdan ve kendini tanıma hilesi, tam da kendimizi *özel hissedebilmemiz* için vardır".(Hacking 1984, 236).

[39] Ayrıca Foucault'nun antik çağdaki etik modelin kendilik pratikleri ve bireysel özgürlük vurgusuyla modern zamana ait"kendine yönelme" [*Selbstversessenheit*] eyleminin öncülü olup olmadığı sorusuna verdiği yanıt ile karşılaştırınız: "Çağdaş kendilik kültü olan şeyde mesele, insanın hakiki kendisini, onu karanlık kılabilecek ya da yabancılaştırabilecek şeylerden ayırarak, psikolojik bir bilgi ya da psikiyatrik bir çalışma sayesinde kendi hakikatini deşifre ederek keşfetmesidir. Ben sadece antik kendilik kültürünü çağdaş kendilik kültü olarak adlandırılabilecek şeyle özdeşleştirmemekle kalmıyorum, aynı zamanda ikisinin birbirine taban tabana zıt olduğunu düşünüyorum. Meydana gelen, kesinlikle klasik çağın kendilik kültürünün tersyüz edilmesidir" (1983b, 283) [Osman Akınhay-Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

lu bir bağ tesis etmiş olan, Marksizm ile psikanaliz arasındaki çeşitli bağlantılarla ilgilenir. Bu değerlendirmeye göre cinselliğin bastırılması evrensel toplumsal baskının kaçınılmaz bir sonucuydu ve cinsellik yasaklarının ve tabularının esnetilmesi, toplumsal özgürleşmenin temel koşuluydu. Ne gariptir ki bu kuramsal değerlendirmenin ardından cinsellik, ikincil politik niteliğini kazanır: Cinsel baskı, en nihayetinde ekonomik üretim ilişkilerinde yerleşmiş olan daha kuşatıcı olan baskının yalnızca bir "tezahürü" idi. Öncelikli olarak daha kuşatıcı tahakküm bağlamının yeniden üretilmesine hizmet eden tali bir olgu olduğundan, daha temel bir baskılamanın ortadan kaldırılmasıyla ancak bertaraf edilebilirdi. Bunun da anlamı, bağımsız bir problem teşkil etmediği, daha ziyade, kopmazcasına zincirlendiği başka bir probleme işaret ettiği idi.

İktidar, bilgi ve öznellik arasındaki bu ilişki kavramsallaştırmasına karşılık Foucault, cinsellik araştırması için iki argümanı savunur:

1. Foucault'nun eleştirisi *iktidar ile cinsellik arasındaki tek nedene bağlı bir belirlenim ilişkisi varsayımına* yöneliktir. Bu teze karşı Foucault, katı cinsel kodların ve tabuların 60'lardan bu yana bu kavramsallaştırmanın umduğundan önemli ölçüde daha sorunsuz çözülüyor olduğuna dair tarihsel gözlemini ortaya serer. Burjuva-kapitalist düzenin, müsamahakâr bir cinsel ahlâk yüzünden temelleri sarsılmış değildir; tam tersine, bu müsamahakâr cinsellik ile daha da güçlenip güçlenmediği sorusu sorulmalıdır. Şayet bu varsayım doğru ise, o zaman, açıkça görülür ki cinsellik ile ekonomik-politik ilişkiler arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı söz konusu değildir (Daha açık söylersek: Bu ilişkiler, tek nedene bağlı bir belirlenim şeklinde değildir). Buna göre, çözümleme kodlamanın safhalarına

odaklanmakla kalamaz; bu kodlamaların faaliyet gösterdiği özneleştirme biçimlerini de işin içine katmalıdır.[40]

2. Foucault'nun şerh düştüğü diğer nokta ise *itirazın bilimsel olarak temellendirilmesi*dir. Bu yaklaşımın temel problemi, Foucault'ya göre, etik-politik problemlerin kuramsal-bilimsel meselelere indirgenmesidir. "Özgürlük hareketleri" psikanaliz ve Marksizm ile ilişkilenerek, istek ve ret arasındaki oyunu sahneleyen ve bireysel arzu ile toplumsal yasayı karşı karşıya getiren "arzu teorisi"ne dayanır. Foucault bu tür bir kavramsallaştırmayı, tarihsel kökeni Hıristiyan pastoral iktidarında bulunduğundan ve sosyal hareketler içerisindeki aktörlerin – şayet eylemlerini bilimsel meşruiyetten azade sürdürmek istiyorlarsa– özgürleşmek istedikleri şeyi gerisingeri çıkarıp ortaya koymaları tehlikesini taşıdığından, sorunlu bulur. Öznelliğin başka biçimlerinin varlığına dair etik bir soru yöneltmek ile bu soruyu ifade edememek arasında ikileme düşerler: Etiği, belirli bir "hakiki" öznelliği üretmiş olan bilimsel bir bilgiye dayandırırlar. Bu bilginin baskıcı etkisi itirazların çıkış noktasıdır (1983b, 267; 1983k, 21).

Bu açıdan bakıldığında "varoluş estetiği", "yaşam bilimi"nin karşı projesini oluşturur. *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*, "yaşam bilimi"nin karşısında duran bir "yaşama sana-

---

[40] "Uzunca bir süreden beri, birçok insan, cinsel kodlardaki katılığın kapitalist diye anılan toplumlar için vazgeçilmez olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, kuralların kaldırılması ve yasakların yerle bir edilmesi kuşkusuz sanıldığından daha kolay gerçekleştirilmiştir (ki bu da var oluş nedenlerinin düşünülenden farklı olduğunu gösteriyor gibi). Burada bir kere daha insanın davranışına ve yaşamına verilecek biçim olarak etik sorunuyla karşılaşırız. Özetle, insanlar bütün ahlâkın yasaklarda olduğuna, bir tek bu yasakların kaldırılmasıyla etik sorununun çözüleceğine inandıklarında büyük bir yanılgıya düşüyorlardı" (1984n, 161) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

tı"nın anahatlarını çizer. Bu yaşam bilimi, yaşamı doğal varlığa massetmeye çalışırken, Foucault insan varoluşunu, insanbilimsel bilme biçiminin evrensel geçerlilik iddiasından kurtarmak için bir "sanat eseri" (1983b, 274) olarak tanımlar. Bu yaklaşımın gayesi, "insanı" yükümlülüklerinden özgürleştirmek, mütenazır normlara ve davranış gerekliliklerine tabi, ebedi işlevlerden ve antropolojik düzenliliklerden menkul bir sistem olarak şifrelerini çözmektir. "Cinselliğin Tarihi" öznelliğin cinselliğe ve doğaya dayalı cinselliğe indirgeyen bu yaklaşımdan kendini koparır. Yaşamdan bir sanat eseri olarak bahsetmek, varoluşun bu "yapılmışlığına" ve belirli bir biyolojik-doğal temayüle tekabül eden "hakiki" bir öznelliğin var olmadığına, daha ziyade, öznelliğin bir teknik ile gerçekleştirilen inşasına ve belirli türden teknolojilerin nesnesi olduğuna işaret eder: kendilik teknolojilerinin (Bernauer 1989; Bemauer 1990,182).[41]

Etik sorunsaldan söz açılması, esasen, evrenselci (ahlâk) kavramsallaştırmasının eleştirilmesi anlamına gelir ve iki aşamalı bir mesafelenmeyi gerektirir: Etik problemleri ne bi-

---

41 "Bana çarpıcı gelen nokta, toplumumuzda sanatın, bireylerle ya da yaşamla değil; sadece nesnelerle ilintili bir şey haline gelmiş olmasıdır. Ayrıca, sanatın özelleşmiş olması ya da artistlerden oluşan uzmanlar tarafından yapılması. Peki, ama herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? [...]. Benim fikrime göre, kendiliğin verili olmadığı fikrinden yalnızca tek bir pratik sonuç çıkıyor: kendimizden bir sanat eseri yaratmalıyız" (1983b, 273/274; 1984d, 45) [Alıntının ilk bölümü Osman Akınhay-Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

Buradan hareketle Lois McNay ve Thomas Seibert, Foucault'nun "varoluş estetiği"ne dair ilgisinde, estetiklik kategorisini radikal toplumsal modellere ve toplum felsefelerine veya içinde bulunduğumuz yüzyıla ait yıkıcı sanatsal avangard hareketlere atfeden eleştirel ve ütopik bir itkinin yeniden devreye sokulduğunu görür (McNay 1994, 146- 149 veya Seibert 1995).

limsel bilgiye dayandırmak lüzumludur ne de bu problemleri ekonomik ve politik yapılardan koparmak mümkündür. Yunan ve Roma kendilik tekniklerini ayırt eden ve bu tekniklerin günümüz etik-politik meselelerindeki olası bağlantıları oluşturan, bilgiden ve iktidardan alınan bu çifte mesafedir.[42] Yasayla belirlenen ahlâktan farklı olarak "varoluş estetiği", kurallar katoloğuna riayet edip etmediğiyle belirlenen maddesel bir etik değildir; özgürlük prensibini izleyen ve varoluşu kendilik üzerinde yapılan bir çalışma olarak gören bir özneleşme

---

[42] Lakin buradan çıkan sonuç, antik çağda geliştirilmiş çözümlerin etkili veya elverişli alternatifler oldukları değildir. Foucault hiçbir zaman Yunan kendilik tekniklerini eleştiriye tabi tutmaksızın ortaya koymaz. Çözümlerin özdeş oluşundan çok, "problemlerin benzerliği" (1984y, 71) söz konusudur burada. Kendilik tekniklerinin günümüz sorunlarına çözüm olmamasının en azından iki sebebi var.
İlki, antikitenin tarihsel-yöntemsel sebeplerden ötürü örnek teşkil etmemesidir; zira "örneklere" atıfta bulunmanın kendisi tarihsel değildir. Yunan kenti, modern liberal-kapitalist toplum değildir ve bu yüzden de ne model ne de alternatif olarak işlev görür: "...Ben bir alternatif aramıyorum; bir problemi çözmek için başka insanların başka bir dönemde başka bir probleme buldukları çözüm kullanılamaz" (1983b, 268; 1983l,6; 1984y, 71, 76). Fakat bu tarihsel-yöntemsel nedenlerin dışında somut *politik-etik* nedenlerden ötürü de Foucault "Yunan çözümünü" reddeder. Yunan etiğine göre, aslına bakılırsa, toplumsal asimetriler ve dışlama teknikleri yapıcıdır. Foucault, kadınların yalnızca pasif birer haz nesnesi veya gözleyen ve eğiten eşler olarak görüldüğü bir erkek ahlâkıyla iştigal etmekte olduğunun tamamıyla farkındadır. Ona göre Yunan antikitesi "günahlar çağı"nı (Schlesier 1984, 819) sembolize etmez; bilakis, Yunan etiği, tahakkümden azade olmak dışında her şey olan belirli bir toplumsal alt yapı ile bağlaşıktır: "Yunan etiği, kölelerin olduğu, kadınların epeyce aşağı varlıklar olarak görüldüğü ...bir topluma, salt bir erkek toplumuna bağlıydı" (1984q, 72, 73, 75; 1983b, 268; 270). Antik çağın kendilik tekniklerinin örnek alınmasından bu iki şekilde uzaklaşılması, tersine, bu tekniklere verilecek her referansın kesin tespit hükmünde olacağı anlamına da gelmez (bununla ilgili karşılaştırınız 1984y, 79; 1983k, 25).

biçimidir. Bu etiğin karakteri, ahlâki bir yasayla olan ilişkisine değil, kendilik pratiklerinin özgürlüğüne bağlıdır. Fakat bu "yaşama sanatının" tam bir keyfilik ve ölçütsüzlük anlamında bir bağımsızlığı yoktur; daha ziyade kendilik üzerine çalışma, somut şekli kolektif bir şekilde belirlenen ve değişebilirliği de olan "güzel" ve "mesut" bir varoluşun ilkelerinin peşinden gider. Bu sebepten "varoluş estetiği" Yunan-Roma yaşama sanatıyla ve onun toplumsal asimetrileriyle zorunlu olarak örtüşmez.[43]

Yunan çözümünde ilginç olan şey, ne gelişigüzel olan ne de evrensel yasalara atıfta bulunması gereken, bilakis "içsel düzenin" prensiplerini izleyen bir kendini adama biçimidir. "Kendine hâkim olma" kaidesi, kentteki özgür erkeklerin ölçülülük direktifini etik bir ilke kabul ederek, iktidar uygulayış-

---

[43] Foucault'nun antik çağa ait özneleştirme kavramının olası güncel bir boyutu üzerine düşünceleri, esasen, nadiren ele alınmış ve daha ziyade üstünkörü olarak nitelendirilmiştir. "Estetik" kriterlerin "hukuki" kriterler karşısında ayrıcalıklı hale getirilmesi önerisi, koordinasyon ve çatışma yönetiminin ön planda olduğu birtakım politik meseleleri ortaya çıkarmıştır: "...bu yaşam biçimlerinin toplumsal alanda yarı ilkel mutabakatı, önverili harmonisi varsayımı naiftir ve her türden deneyimle alay eder. Yaşam sanatlarının çokluğu, hepsini eş zamanlı koordine edecek daha karmaşık aygıtlara gereksinir. Ancak evrenselleştirilebilir asgari bir norm, farklılığın dışavurumunu mümkün ve anlamlı hale getirir..." (Plumpe 1986, 15).
Bu önemli sorunun cevabına Foucault'da rastlanmaz. Dolayısıyla Foucault'nun antik çağ yaşama sanatına dair betimlemelerinde "yeni bir politik düşüncenin nüvesini" bulmayı amaçlamak abartılıdır (Bununla ilgili olarak Foucault'nun kendi kendini eleştirdiği değerlendirmesine bakınız: "Bu yönde çok fazla ilerleyemediğimi itiraf etmeliyim" [1984s, 21]). Dolayısıyla bana göre "yeni bir etik inşası" (Schmid) da söz konusu değildir; daha çok, sıradaki bölümde yakından inceleyeceğim özel bir eleştiri modelinin öğelerinin takdimidir mevzu bahis olan.

larında kendilerini kısıtlamalarını sağlıyordu.[44] Öznel keyfekederlik ve nesnel sorumluluk arasındaki bu konumlanma Foucault'nun ilgisini çeken noktadır: "Ben antikçağla ilgilendiysem, bunun nedeni, bir kurallar koduna itaat olarak anlaşılan ahlâk fikrinin bir dizi nedenle şimdilerde kaybolmaya başlaması, hatta kaybolmuş olmasıdır. Ve bu ahlâk yokluğuna tekabül eden, tekabül etmesi gereken şey, bir varoluş estetiği arayışıdır"* (1984t, 136; Veyne 1986, 215/216).[45]

---

[44] "Siyasal iktidarın kullanımı, aşırılığa kaçmamak ve şiddet kullanmamak için, (başkaları üzerindeki baskıcı otorite ve (arzular tarafından) baskı altına alınmış ruhun oluşturduğu ikilinin elinden kurtulmak için, kendi iç düzenleme ilkesi olarak kendisi üzerindeki iktidarı gereksinecektir. Kişinin kendisi üzerindeki egemenliğinin görünümlerinden biri olarak ele alınan itidal; adalet, cesaret ya da aklı başındalıktan aşağı kalmayacak biçimde, başkaları üzerinde hâkimiyet kuracak kişiyi niteleyecek bir erdemdir" (1984a, 107, 106, 33/34; 1984s, 16) [Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

Gilles Deleuze de bilgi biçimlerinden bağımsız olanın yanında iktidarın 'bükülmesini' de sağlayan Yunan öznellik 'icadına' işaret eder: "Yunanların en büyük yeniliğinin belirdiği nokta bu değildir. Yunanların yeniliği daha sonra ikili bir 'ayrılma' lehine ortaya çıkar: 'kendini yönetmeyi mümkün kılan pratikler' aynı anda hem kuvvet ilişkisi olarak iktidardan hem de katmanlaşmış form ya da erdemin 'yasası' olarak bilgiden kendini ayırdığında. Bir yanda, kişinin başkalarıyla olan ilişkilerinden türemeye başlayan bir 'kendiyle ilişki' *[rapport à soi]*; öbür yanda, aynı şekilde, bilginin kuralı olarak ahlâk kodundan türemeye başlayan bir 'kendilik kurulumu' *[constitution de soi]*. Bu türeme ve bu ayrılmayı *kendiyle ilişkinin* bağımsız bir statü kazanması anlamında düşünmek gerekir. Adeta dışarının ilişkileri katlanıp bükülerek bir ikileme yaratıyor ve kendiyle bir ilişkinin ortaya çıkmasına olanak veriyor, kendine özgü bir boyutu takiben kazılıp gelişen bir içeri oluşturuyor gibidir..." (Deleuze 1986a, 139/140) [Burcu Yalım - Emre Koyuncu çevirisidir. Bkz. Gilles Deleuze (2013), *Foucault*, İstanbul: Norgunk. (ç.n.)].

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

3.2. "Davranışların İdaresi" olarak İktidar

Aslına bakılırsa, Foucault'nun etik kavramı bireysel kendilik tasarılarına değil de kolektif bir yaşam biçimine işaret eder. "Modern öznenin soybilimi", öznelcilik ve nesnelcilik alternatiflerinden kaçınmayı amaçlar ve bu girişime yapışıp kalan "çıkışsız öznellik", Hıristiyan pastoral iktidarının ötesinde bir öznelliğe karşı duyulan politik bir ilgiye dönüşür: Selamet vaatlerinden azade bir öznelliğe. Etik sorunsalda Foucault'nun ilgisini çeken şey, "bir hukuka, otorite sistemine veya bir disipline dayalı yapıya dayanmak zorunda olmaksızın, varoluş etiğinin çok güçlü bir şekil verebileceği düşüncesidir" (1983b, 272).

Foucault'nun etiği kuramsal olarak değerlendirmesi ve "idare" ("conduite") perspektifinden bakarak çözümlemesi, kendi kullandığı iktidar kavramının açıklığa kavuşmasıyla sonuçlanır.[46] Foucault'nun iktidar ilişkileri alanını kendilik

---

45 Foucault, kendiliğin idaresi meselesinin dini yönelimlerden ve hukuki-kurumsal meşrulaştırmalardan nispeten bağımsızlığı ile günümüze ait meseleler arasında bir paralellik görür: "Şimdiki sorunumuzun bir bakıma bununla aynı olup olmadığını sahiden merak etmekteyim, çünkü çoğumuz ahlâkın dinde temellendiğine artık inanmadığımız gibi, ahlâki, kişisel ve özel yaşamımıza müdahale edecek türde bir hukuk sistemine de razı değiliz. Son yılların özgürlük hareketleri, üzerinde yeni bir ahlâkın geliştirilmesini temellendirecekleri bir ilke bulamamanın sıkıntısını çekmektedir. Bu özgürlük hareketlerinin bir ahlâka ihtiyaçları var; ama kendiliğin, arzunun, bilinçaltının, vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlâktan başkasını bulamıyorlar. İşte, o zamanki ve şimdiki sorunlar arasındaki bu benzerlik beni bir hayli etkiliyor" (1983b, 267) [Osman Akınhay-Ferda Keskin çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

46 Colin Gordon ve Pasquale Pasquino, etiğin "idare" olarak tanımlanmasının Max Weber'in yaşamın idaresi [Lebensführung] kavramı ile paralellikler arz ettiğini vurgular (karşılaştırınız Gordon 1986a, 83-85; Gordon 1987; Pasquino 1985, 40/41). Aslına bakılırsa, Foucault'nun çalışması Max Weber'inkiyle pek çok bakımdan karşılaştırılabilir. İki kuramcı da tahak-

teknolojileri ile tahakküm teknolojileri arasındaki etkileşim vasıtasıyla tanımladığını ve olgusal güçleri bir tarafa, iletişim ilişkilerini de öteki tarafa bıraktığını görmüştük. Aynı şekilde Foucault'nun iktidar mefhumu, iktidarın kaynağını uyum gösterme kipi veya zor kullanma aracı olarak gören hem hukuki hem de "savaşsal" kavramsallaştırmadan eleştirel bir şekilde mesafelenir. Foucault'ya göre her iki model de yönetim teknolojisinin "nevi şahsına münhasırlığını" (1982b, 254) açıklayamaz:

---

küm biçimleriyle ve iktidarın etkileriyle uğraşmış ve toplumsal ilişkileri mücadele kategorileriyle çözümlemiştir. Ayrıca ikisi de disiplin altına alma süreçlerine ve bu süreçlerin Batı rasyonelliğinin gelişimiyle ilişkisine özel bir ilgi göstermiştir. Ve son olarak da iki kuramcı da düşünsel etik ile alakalı yöntemsel problemleri ve meseleleri ele almışlardır ve Nietzsche'ye müşterek bir ilgileri vardır. Foucault – özellikle de yaşamının son dönemlerine doğru – Weber'in din sosyolojisi üzerine yazdıklarıyla alakadar olmuştur ve tüm farklılıklarına rağmen sorunsallaştırmalarındaki ortaklığı vurgulamıştır: "...yine de aynı çizgidedir" (1984s, 10; ayrıca karşılaştırınız 1984k, 118/119; 1988b, 25).

Foucault literatüründe özellikle rasyonellik ve rasyonelleştirme teması karşılaştırma zemini olarak görülür. *Hubert L. Dreyfus* ve *Paul Rabinow* soybilimi, iktidar ile rasyonellik bağlantısını açıklamak amaçlı Weberci önermenin ilerletilmesi olarak alır. Burada Foucault'nun kazanımı, somut tarihsel pratiklere yoğunlaşması ve "daha incelikli bir çözümleme" gerçekleştirmesidir (Dreyfus/ Rabinow 1982,162, 196-198). *Barry Smart* da Foucault ve Weber arasında bu konuda bir ortaklık görür; lakin arka planda mühim bir farklılık da söz konusudur: Weber rasyonellikten yola çıkarken onu küresel ve evrensel bir süreç olarak görmüştü; fakat Foucault'nun çalışmasının ele aldığı şekliyle, farklı toplumsal alanlarda farklı rasyonelliklerin çözümlenmesidir (Smart 1985, 125/126). İki kuramcının da iktidarı ve tahakkümü kuramsallaştırdığı kavramlarının bir karşılaştırması için bkz. *Steven Lukes* ve *Petra Neuenhaus* (Lukes 1982; Neuenhaus 1993); Foucault'da ve Weber'de sosyal disiplin altına almayı *Stefan Breuer* ve *Bryan S. Turner* ele alır (Breuer 1986; Turner 1987, 231-241).

"Taşıdığı muğlaklık sayesinde *idare* terimi belki de iktidar ilişkilerinin spesifik yanını en iyi biçimde kavramamızı sağlayan terimlerden biridir. "İdare" aynı zamanda hem (çeşitli derecelerde katılık taşıyan zorlama mekanizmalarına göre) başkalarına "yol gösterme" hem de az çok açık olan bir imkânlar alanı içerisinde davranma biçimidir. İktidarın uygulanması, "davranışları idare etmek" (conduire la conduite) ve muhtemel sonuçları bir düzene koymaktır"* (1982b, 255).

Lâkin iktidarın "davranışların idaresi" olarak tariflenmesinin anlamı, yönetim tekniklerinin zor kullanmayı veya rızanın varlığını dışarıda bırakması değildir. Ampirik bir farklılaşmadan çok analitik bir farklılaşma söz konudur. Esasen iktidar ilişkileri, hukuki veya olgusal güçleri ihtiva edebildikleri gibi muhtemelen yanı sıra şiddeti veya baskıyı da kullanırlar. Fakat burada göze çarpan, bu öğelerin iktidar ilişkisini

---

* Osman Akınhay çevirisini revize ederek kullandım (Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı). Akınhay, "Führung" (Alm.) yani "conduite" (Fra.) kelimesinin ikili anlamını vurgularken hem "davranış" hem de "yönlendirme" karşılıklarını kullanıyor. Ben "davranış" karşılığını korumakla beraber ikinci karşılıktaki kelime tercihimi "idare"den yana kullanıyorum. Hiçbiri yanlış değildir; zira sözcüğün çok geniş anlamlılığı söz konusudur. "İdare" sözcüğü için verilen karşılıklardaki çok anlamlılığı buraya daha uygun bulduğum için bu sözcüğü kullanmayı yeğledim. Bu karşılıklardan bazıları şunlardır: "Yönetme, yönetim, çekip çevirme, tutum, hoş görme, göz yumma, yetinme". Osman Akınhay'ın dipnotunu da burada alıntılamak isterim: "Foucault burada Fransızcadaki *conduire* fiilinin çifte anlamıyla oynuyor. Bu fiil bir yandan yönlendirmek, örneğin araba kullanmak anlamına gelirken, öbür yandan yansımalı hali olan *se conduire*, davranmak, kendini yönlendirmek anlamına geliyor. Dolayısıyla burada kullanılan "conduite" kelimesinin çift anlamı var: hem başkalarını yönlendirme hem de kendi davranışlarını yönlendirme, yani davranma. Türkçede bu çift anlamı karşılayacak kelime olmadığı için yalnızca "davranış" sözcüğünü kullanıyoruz". (ç.n.).

oluşturmamasıdır. İktidarın etkileri veya araçları olabilirler ama esasları veya ilkeleri değildirler:

1. *Rıza.* Bir iktidar ilişkisine ilksel veya süregen bir muvafakat eşlik etse de; yine de bu uzlaşma durumunun iktidar ilişkilerini açıklaması bir yana, bu uzlaşmanın açıklanmaya ihtiyacı vardır: Rızayı motive eden nedir ve iktidar ilişkilerinin kabul edilmesini hangi teknikler sağlar? Dolayısıyla, kabul edilebilirlik olgusu üzerinden ilerlemek yeterli değildir; daha ziyade "kabul edilebilirlik koşulları" ortaya konmalıdır (1982b, 254; 1984x, 65; 1990b, 34).

2. *Zor kullanma.* Zor kullanma kipinin ayırt edici özelliği, doğrudan bedene etki etmesidir; buna karşılık iktidar dolaylı olarak öznelere etki eder. Bir kimsenin aktifliğinin diğerinin pasifliğiyle karşı karşıya geldiği noktada, olası hareket alanlarının bertaraf edilmesiyle faaliyet gösterir. Lâkin bir iktidar ilişkisi, tersine, dolaysızca öznelere etki etmesiyle tanımlanmaz; öznelerin eylemleri ile aktarılır. Bu koşullar altında bir iktidar ilişkisinin alacağı belirli bir biçim vardır: Bu, basitçe kişilerarası durağan bir ilişki değildir; bilakis, kendi başına "eylemler üzerinde eylemde bulunma" olarak varlık gösterir. İktidar ilişkisini bir muvaffakattan veya bir zorlama ilişkisinden ayıran bu ilişkisellik ve dönüşselliktir. Bir iktidar ilişkisi

> "bazen kendi içinde kendini saklayabilecek bir şiddet demek değildir; aynı zamanda, üstü kapalı biçimde, yenilenebilecek bir rızayı da göstermez. İktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde

eylemde bulunma biçimidir. Eylemler üzerindeki bir eylemdir"* (1982b, 255).[47]

Buna göre bir iktidar ilişkisi, hem eyleyen özneyi hem de bir dizi cevaba, tepkiye, davranış biçimine ve benzerlerine olanak tanıyan "imkânlar alanının" varlığını gerektirir. Bunun anlamı, iktidar ilişkilerinin öznelerin eylemleriyle, eylemlerinin etkisi ve belirlenişiyle ve iradelerinin kontrolüyle ve benzeriyle birlikte ayırt edici özelliğinin "hesaplama" olmasıdır. Öte yandan, bir iktidar ilişkisini betimleyen, dar anlamda belirlenmişlik değildir, aksine; açıklık ve tamamlanmamışlıktır: "İktidarın ayırt edici niteliği, bazı insanların başka insanların davranışlarını –asla tamamen ya da zorlamayla değil ama– büyük ölçüde belirleyebilmeleridir"** (1981a, 66; 1990b, 40).

Bu iki asli sebepten ötürü *özgürlük*, iktidar ilişkisinde temel öğeye dönüşür. Yönetim çözümlemesinde, iktidar ve özgürlük birbirini dışlayan karşıtlıklar değildir; bilakis "özgürlük", pek çok bakımdan iktidarın varoluşunun koşuludur: İktidarın *ontolojik gerekliliğine* dönüşür özgürlük; çünkü iktida-

---

* Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

47 İktidarın "eylemler üzerinde eylemde bulunma" şeklinde kavramsallaştırılması ile Foucault, güç ilişkilerinin ve stratejilerin anonimliğinin ön planda durduğu önceki çalışmalarının gidişatında bir tashih yapar. Lakin bu, yapısal iktidar ilişkilerinin öznel failin eyleminde eriyip gittiği anlamına gelmez; söz konusu olan, daha çok, "yapıların, iktidar ilişkilerinin ürünü olarak değil, daha ziyade, etkisi olarak ortaya çıktığı"dır (1990b, 37). Güç ilişkileri öznelerin dışında bir yapı oluşturmaz; bilakis, öznenin eylemi vasıtasıyla kendi kendini (yeniden) üreten bir ilişkiler ağı kurar; "zira ilişkilerden kasıt,...tamamıyla olmasa da önemli ölçüde bireyler ve gruplar arası etkileşim ilişkileri ise, o zaman özneleri, davranış tiplerini, tercihleri, opsiyonları ifade eder" (1990b, 38).

** Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

rın bir eylem olarak icra edilmesi, öznenin potansiyel ve gerçek özgürlüğüne ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, "özgürlüğün" yokluğunda iktidar ilişkisi kendiliğinden ortadan kalkacağından ve yerini düpedüz şiddetin gücüne devredeceğinden, özgürlük iktidar ilişkilerinin *cismani hamiline* dönüşür. Bunun anlamı, "özgürlüğün" ve iktidarın birbirini dışlamamakla kalmayıp, buna ilaveten, tersine, birbirilerini içerdikleridir; böylelikle "özgürlük", iktidar ilişkisinin karakteristik bir öğesine dönüşür: "İktidar, sadece 'özgür öznelere' ve 'özgür' oldukları müddetçe uygulanır" (1982b, 255, 256; 1988d, 2).

Aslında özgürlük, yalnızca, iktidarın varlık koşulu değildir; aynı zamanda iktidar, özgürlüğün karşı durduğu ve direndiği şeydir. Özgürlük hâlihazırda iktidar ilişkisini oluşturan ayrılmaz bir öğe olduğundan, direniş olasılığı olmaksızın iktidar ilişkisi olmaz. İktidar ve özgürlük birbirini içerdiğinden, her iktidar ilişkisi –ister istemez– direniş imkânlarını içerir. Bu direniş imkânları, iktidar ilişkisine dışarıdan etki etmez ve onun karşısında durmaz; aksine, iktidar ilişkisinin içerisinde faaliyet gösterir ve ona şekil verir: "Bu demektir ki iktidar ilişkilerinde, ister istemez, direniş imkanları mevcuttur; çünkü direniş imkanları bulunmasaydı...neticede iktidar ilişkileri de olmazdı" (1984s, 19/20; 1984u, 740/741; 1981a, 66).

İktidar ilişkisinin ayrılmaz bir bileşeni olarak özgürlük vurgusunun Foucault'nun iktidar çözümlemesi için iki önemli sonucu vardır: Birincisi bu kavramsal değişim, Foucault'nun önceki iktidar çözümlemesi çalışmalarında kendini gösteren direnişin negatif belirleniminin aşılmasını sağlar ve iktidar ile direnişin aynı kaynaktan türediği tezini somutlaştırır. İkinci olarak, önceki çalışmalarda mevcut olmayan ve şu durumda mühim bir rolü olan bir ayrımı gerektirir: İktidar ile tahakküm ayrımını.

3.2.1. İktidar ve Tahakküm

"İktidarın Mikrofiziği"nde Foucault, bazı sebeplerden, iktidar ile tahakküm arasında bir ayrıma gitmekten imtina etmişti. *İlk olarak*, iktidarın ahlâki-hukuki meşrulaştırılması meselesiyle ilgilenme isteğindeydi. Mikrofiziksel çalışmalarda, yansız-nesnel bir betimleme düzeyinde kalmakta karar kılmış ve iktidarın "iyi" ve "kötü" biçimlere ayrılması ve bu şekilde değerlendirilmesinden kaçınmaya çalışmıştı. *İkincisi*, "iktidar ilişkilerinin her yerdeliği"nden bahsedilmesi, (gelecekte) "iktidarın ötesinde" tahakkümden azade bir alan olacağı düşüncesini bertaraf etmeye yaramıştı. Foucault, (sol) politik ütopyaların –ne de onları temsil eden entelektüellerin – iktidar ilişkileri dışında konumlandırılamayacağına her daim vurgu yapmıştı. *Üçüncüsü*, iktidar ile tahakküm arasındaki bir farklılaşmanın yokluğuyla, dikkati devlete ait-kurumsal aygıtlardan, maddesel pratiklere kaydırmak mümkün olmuştu. Tahakküm olgusunu en başta üreten, maddesel pratiklerin güçlenmeleri ve yerleşmeleridir. Kuramsal bir tahakküm kavramının eksikliği, geleneksel toplumbilimsel yaklaşım perspektifini "tersine çevirme" ve iktidarı "yukarıdan" değil de "aşağıdan" çözümleme amacındaki analitik arayışla giderilir (1976a, 113-116; 1990b, 32).

Mikrofiziksel inceleme yaklaşımı, yukarıda anılan, devletin ve öznelliğin iktidar ilişkisindeki öneminin azımsanması problemine yol açmıştı. Lâkin önceki çalışmalardaki bu kuramsal indirgemenin sebebi, tahakküm mefhumunun yokluğundan çok başka bir biçiminde bulunmasıydı.

Aslına bakarsanız Foucault, tahakküm mantığından hiç de kopmadı; sadece onu yeniden formüle etti: Hukuki mefhumların yerine savaşsal çözümleme kipi içerisinde tahakküm problemine yaklaştı. Hukuki iktidar kavramsallaştırmasında "tahakküm"ün politik bir olgu ve çözümlemenin çıkış noktası

olması gibi farklılık yalnızca, muvafakat, hukuk ve sözleşme kavramları yerine savaş, fetih ve zorlama kavramlarının kullanıldığı açıklamadaydı. Her ikisinde de ön planda duran, tahakkümün yeniden üretimiydi, tahakkümün nasıl oluştuğu sorusu değil.

Bu problemle Foucault, iktidar ile tahakküm arasında farklılık gözeten yönetim mefhumunda karşılaştı. Şayet iktidarın ayırt edici özelliği "idare" ise ve "özgürlük" iktidar stratejilerinin ayrılmaz parçasıysa; o halde, iktidarın "özgür" biçimleri ve alternatif eylem ve tepki verme olasılıklarını etkin bir şekilde dışlayan iktidar biçimleri arasında ayrım yapmak gerekir. İlk iktidar biçimini Foucault, *iktidar ilişkileri* ("relations de pouvoir") veya *stratejik oyun*[48] olarak isimlendirir. İktidar ilişkileri toplumun dışında değildir ve toplumsal birlikteliği ele geçirmiş, uzak durulabilecek ve söküp atılabilecek parazit benzeri yabancı bir öğe oluşturmazlar; bilakis "toplumun derinlerine" kök salarlar (1982b, 257). Bu kapsamlıca anlatılmış iktidar mefhumu perspektifinden bakıldığında iktidar ilişkileri, topluma karşıt yapılar olmamalarının yanında, üstüne üstlük tersi gibi, toplumun mümkün olma koşuludurlar da: "Gene de toplum içinde yaşamak, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmanın mümkün olduğu –ve fiilen sürüp gideceği– bir şekilde yaşamaktır. İktidar ilişkilerinin bulunmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir"* (1982b, 257).

Fakat bu tanımdan ortaya çıkan sonuç, ne tüm toplumsal ilişkilerin iktidar ilişkisi olduğu ne toplumun bütününü kap-

---

[48] Yönetim sorunsalı çerçevesinde strateji mefhumu, artık özel olarak "savaşvari bir ilişkiyi" betimlemez; daha ziyade genel olarak savaş, mücadele ve benzerlerinin diğerleri arasında bir seçeneği temsil ettiği başkalarının eylemlerinin her türden olası belirlenme biçimine işarete eder.

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

layan bir prensibin olduğu ne de iktidar biçimlerinin veya teknolojilerinin değişmez olduğudur. Foucault'nun çözümlemesi, daha ziyade, yalnızca politik alanla sınırlı olmayan ya da tekil kurumlarda yoğunlaşmayan toplumsal ilişkilerin hangi temel düzlemde kök saldığına işaret eder. Her toplumsal ilişkiye çeşitli bireysel eşitsizlikler, rekabet halindeki amaçlar, kurumsallaşmalar ve örgütlenme bileşikleri ve benzerleri eşlik ettiğinden, iktidar ilişkileri olmadan toplum olmaz: Bu manada iktidar, toplumun işleyişine sımsıkı kenetlenmiş bir "toplumsal oyun"dur (1982b, 258; 1983m, 25).[49]

Foucault, kalıcılaşmış ve ekonomik, politik veya askeri araçlar vasıtasıyla kurumsallaşmış olan iktidar icrasını, bu her yere nüfuz etmiş iktidar ilişkilerinden farklı bir yere koyar: "Bu noktada tahakküm mefhumundan söz edilmelidir" (1984s, 11). İktidar ilişkilerinin katı, hareketsiz ve tıkalı olduğu *tahakküm durumlarını* ("etats de domination"), ilkesel olarak değişebilir ve tersine çevrilebilir olan stratejik iktidar oyunundan ayırır. İktidar ilişkilerinin tersine, tahakküm durumlarında özgürlük pratikleri mevcut değildir (veya yalnızca tek yön-

[49] Burada, Foucault'ya göre "toplum"un her daim bir toplumsal örgütlenmenin tarihsel olarak belirlenen formunu temsil ettiğini ve toplumun "yansız" veya "evrensel" olmaktan başka her şey olan totaliterleşme eğilimine işaret ettiğini vurgulamak önemlidir: "Fakat ben, 'bir bütün olarak toplum' fikrinin de ütopya olduğuna inanıyorum. Bu düşünce, Batı'da kapitalizmin yönlendirdiği özgün bir tarihsel çizgide ortaya çıktı. 'Bir bütün olarak toplumun' bizim bildiğimizin dışındaki bir biçiminden bahsedenler, düşlerinin ilhamını dünden alarak bu düşleri kuruyor. 'Bir bütün olarak toplumun' deneyimlere, eylemlere, stratejilere, projelere ihtiyacı olduğunu düşünen genelde pek azdır. Bu yüzden de gerçekte insan bu toplum fikrine azami, en olasılık dışı koşulu vazeder: Zira 'bir bütün olarak toplum' hâlihazırda gerçekleşmeyecek, başarılamayacak, devam edemeyecek bir yöntemle ve böyle bir amaca yönelik faaliyet gösterir. 'Bir bütün olarak toplum', ancak ve ancak bir bütün olarak toplum diye bir şeyin olmadığı şeklinde açıklanabilir" (1971f, 104/105).

lü ve kısıtlı bir biçimde vardır). Daha ziyade, bir bireyin veya toplumsal bir grubun iktidar ilişkileri alanını kuşatabilmesi ve süreğen bir asimetri tesis etmesiyle ayırt edilir (1982b, 260/261; 1984s, 11; 1988d, 11).

İktidar ile tahakküm arasındaki kuramsal farklılaşma yeni bir problemi daha ortaya çıkarır: Eğer iktidar ilişkileri prensipte "özgür" ve "açık" ve tahakküm durumları "katı" ve "tıkalı" ise; o vakit, kalıcı tahakküm durumlarını yeğinleştiren, değişken ve hareket halindeki iktidar ilişkilerinden kim sorumlu tutulacak? Bu sorunun cevaplanmasında, yine yönetim mefhumuna anahtar bir rol atfedilir. Foucault, esasen, basitçe iktidar ve tahakküm birbirine karşıttır demez; yönetim mefhumunu bir "aracı kavram" olarak takdim eder:

> "Bana kalırsa, özgürlükler arasındaki stratejik özgürlük oyunları...olarak iktidar ilişkileri ile üstünkörü biçimde iktidar demeye alıştığımız tahakküm durumlarını birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Ve bu ikisi arasında, iktidar oyunları ile tahakküm durumları arasında yönetim teknolojileri vardır; "yönetim teknolojileri" terimini çok geniş bir anlam katarak kullanıyorum, çünkü bu terim, aynı zamanda, kendi karınızı, kendi çocuklarınızı ve gene bir kurumu yönetme biçiminizi de gösterir. Bu tekniklerin analizinin yapılması bir zorunluluktur, zira tahakküm durumları genellikle bu tür teknikler aracılığıyla yerleşir ve devamlılığı sağlanır. Benim iktidar analizimde üç düzey bulunmaktadır: Stratejik ilişkiler, yönetim teknikleri ve tahakküm durumları"* (1984s, 26/27).

Yönetim mefhumu, esasen, stratejik oyunlar ile tahakküm durumları arasında aktarıcı işlevi üstlenir ve Foucault'nun "İktidarın Mikrofiziği"nin analitik görüşlerini sıkıca elinde

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

tutmasını ve aynı zamanda da "İktidarın Mikrofiziği"nin kuramsal indirgemelerinden kurtulmasını sağlar. Yönetim mefhumunun aktarıcılık konumu, tahakküm koşullarının inşasının ve direniş pratiklerinin imkânının peşine düşen bir araştırma ilgisini de açıklar. Dolayısıyla "iktidarın içkinliği" tezi iktidar ilişkilerinin ilkesel olarak kullanım dışı bırakılmasına veya ahlâki olarak niteliksizleştirilmesine yol açmaz; bilakis onların potansiyel veya fiili "tahakküm etkilerini" eleştirel bir şekilde sorgulamayı sağlar (Karşılaştırınız 1984s, 26; 1984f, 706/707).[50]

İktidarın toplumsal bir olgu olduğu tezinden tüm iktidar ilişkilerinin aynı değerlendirileceği veya iktidar ilişkilerinin değerlendirmeye kapalı olduğu sonucu çıkarılamaz. Tersine, iktidar ile tahakkümün birbirinden ayrılması politik açıdan önemlidir. Yalnızca bu farklılaşmaya dayanarak, "iktidarın ötesinde" bir düşünceye zorunlu olarak bağlamaksızın, tahakküm ilişkilerinin ve stratejilerin değişimlerine dair bir eleştiri yapma imkânı ortaya çıkar. Foucault, toplumsal ilişkilerde "iktidarın her yerdeliği" önermesini elinde tutar ve aynı zamanda "daha çok özgür" ve "daha az özgür" olan iktidar biçimleri arasında ayrım yapabilmek amaçlı bir ayrım yapma kıstasını da muhazafa eder:

> "Eğer iktidar ilişkilerinden bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirmeye, belirlemeye çalışmasını sağlayan stratejiler anlaşılıyorsa iktidar ilişkisi olmayan toplum olamayacağına inanıyorum. Sorun, onları kusursuz derecede saydam bir ileti-

---

[50] "Benim çıkış noktam, her şeyin kötü olması değildir, her şeyin tehlikeli olmasıdır; tehlikeli ve kötü aynı şeyler değildir. Eğer her şey tehlikeli ise, o zaman her daim yapacak bir şeyimiz vardır. Buradan hareketle diyebiliriz ki benim konumum bir kayıtsızlığa götürmez; daha ziyade, aşırı ve kötümser bir aktivizme götürür" (1983b, 268).

şim ütopyasında çözmeye çalışmakta değil; insanın kendine, iktidar oyunlarının asgari bir tahakküm ilişkisi çerçevesinde oynanmasını sağlayacak olan hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini, ayrıca ahlâkı, ethos'u, kendi pratiklerini vermesinde yatar"* (1984s, 25).

Aslına bakılırsa temel problem, Foucault'nun kendi iktidar çözümlemesinin üç düzlemini çoğunlukla birbirinden ayrı tutmamasında ve yönetimi bazen "stratejik oyunlarla" özdeşleştirmesindedir. Bu durumda yönetim tarihsel olarak sınırları net çizilmiş ve özgün bir iktidar teknolojisi gibi göründüğünden, Foucault onu ara sıra haddi zatında iktidarmış gibi takdim eder. Bu kuramsal kafa karışıklığı, politik seçenekleri büyük ölçüde etkilediğinden ve yönetim perspektifinin eleştirel potansiyelini zayıflattığından, önemlidir. Şayet yönetim insan toplumunun temel olgusunu oluşturuyorsa ve olasılıklar yelpazesini belirliyorsa; o halde, kendilerini aşmaları ve idare ilişkilerini bu şekilde eleştirmeleri mümkün kılınmadan, değişimler hep yalnızca yönetim teknolojisinin politik sınırları içerisinde gerçekleşebilir:

> "...hiçbir şekilde yönetilmek istememenin ilksel bir tutku olarak görülebilecek bir şey olduğunu düşünmüyorum. Daha ziyade, yönetilmek istememenin daima bu şekilde, bunun gibi, bu insanlarca, bu koşullar altında yönetilmek istememe olduğunu düşünüyorum. 'Hiçbir şekilde yönetilmek istememe' ifadesi bana göre, öyle ya da böyle yönetilmek istemeyişin felsefi ve kuramsal haykırılışıdır" (1990b, 52; ayrıca "akılcı yönetim teknikleri" konusuyla da karşılaştırınız 1984s, 26).

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Bu konum hem kuramsal anlamda zayıftır hem de politik anlamda kusurludur ve "iktidar ilişkilerinin içkinliği" vurgusuyla neredeyse hiç yan yana gelebilecek durumda değildir. Son bölümde de göstereceğim üzere, tartışmanın bu gidişatı Foucault'nun soybilimsel yaklaşımı ile tutarlılık göstermez.[51]

3.2.2. Özgürlük Pratikleri ve Direniş Biçimleri

Yönetim sorunsalındaki özgürlük vurgusu iktidar ile tahakküm arasında bir ayrıma gidilmesine yol açmakla kalmaz; iktidar ile öznellik arasında bir ilişkiyi de imal eder. Aslında özgürlük, yalnızca iktidar ilişkilerinin gereksinimi değildir; etiğin de önkoşuludur. Kendilik ilişkisi olarak etik, özgürlüğün hem tasarlanması hem de şekillendirilmesidir. Etik ile özgürlük özdeş olmasa da; özgürlük olmadan etik de olmaz; zira aksi halde etik çalışmanın başvuracağı zemin ve ana fikir eksik kalır: "Özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Fakat etik, özgürlüğün başvurduğu düşünülmüş biçimdir" (1984s, 12).

Tıpkı iktidarın "pratikte" var olması ve "eylemler üzerinde bir eylemi" temsil etmesi gibi, özgürlük de amaca giden araç değil, kendi kendini belirleyen bir pratiktir. İktidar sistemlerinin her türden direnişi, karşı çıkışı, uyumsuzluğu ve benzerlerini dışarıda pek az bırakabilmesi gibi, alışılmışın tersine, özgürlüğü garanti eden sistemler mevcuttur. Bu, kurumların prensipte muğlaklığından veya kişilerin görevlerini kötüye kullanma ihtimallerinden çok, özgürlüğün bir durum olmaması, bilakis, her daim icra edilen ve yalnızca bu icra yoluyla belirlenen bir pratiği tariflemesinden dolayıdır: "İn-

---

[51] Barry Hindess, benzer bir eleştiriyi dile getirir ve Foucault'nun tahakkümü evrensel-tarihsel bir olgu olarak aldığı ve bundan dolayı da sadece onun sınırlanmasını veya azaltılmasını mesele haline getirdiği izlenimi uyandıran paragraflara vurgu yapar (Hindess 1996, 152-156).

sanların özgürlüğü, hiçbir zaman onu garanti eden kurumlar ve yasalar yoluyla güvence altına alınmaz. [...] Ben, şeylerin yapısında özgürlük icrasını garanti eden bir şeyin herhangi bir şekilde olduğunu sanmıyorum" (1982c, 275/276).

Önceki çalışmalarının aksine Foucault, egemen öznenin hümanist düşüncesinin reddinin yalnızca bu kavramsallaştırmanın etki alanından dolayı olmadığını kabul eder.[52] Özgür ve otonom bir öznellik fikrine karşı, öznelliğin bilgi-iktidar bileşiğinde üretildiğini söylemek yetersizdir. Gerekli olan şey, daha ziyade, özneleştirme süreçlerinin ikili niteliğini açıklamak ve öznelerin nasıl "yönetildiğini" görmek amaçlı, otonomi ile tahakküm arasındaki "karşılıklı etkileşimi" (1981c, 36) çözümlemede ortaya koymaktır: Öznelerin nasıl kendilerini ve başkalarını yönettiğini ve eş zamanlı olarak nasıl tabi kılındıklarını ve kendiliklerini biçimlendirdiklerini. Esasen, "özne, tabi kılma pratikleri üzerinden veya

---

[52] Foucault, böylelikle, *Kelimeler ve Şeyler*'de "İnsanın Ölümü"nde yaptığı anlanlandırmayı da gözden geçirir ve tashih eder. Bu çalışmada hâlihazırda gerçekleşmiş tarihsel ilerlemeyi çıkış noktası olarak almışken (örneğin karşılaştırınız 1966a, 462), şu durumda, bu çalışmada tarihi öznelere dışsal bir süreç olarak aldığını kabul eder. Bununla ilgili olarak Foucault daha sonraki bir söyleşide, iki unsuru birbiriyle karıştırdığı açıklamasını yapar: Bu unsurlardan birincisi insan bilimlerinin "insanın" özgün deneyimini temel aldığı değerlendirmesidir. İnsanları ve onların yasalarını keşfedecekleri beyanında bulunmuş olsalar da, insan bilimleri, aksine, insan öznesini bilginin öznesine indirgeyerek, yeni bir öznellik biçimi oluştururlar. "Bu birincisiyle karıştırıp bir araya getirmiş olduğum ikinci şey, insanların kendi tarihlerinin akışı içerisinde özelliklerini durmaksızın değiştirmek anlamına gelen kendiliklerini oluşturmayı, bitimsiz, üst üste gelen bir dizi farklı öznelliğin içerisinde kendilerini oluşturmayı asla bırakmadılar. Bu öznellikler silsilesi asla sona ermedi ve bizi hiçbir zaman 'insan' denilen şey yapmadı [...]. Biraz net olmayan bir biçimde, biraz da basitleştirerek "insanın ölümü"nden söz ederken, basitçe bunları dile getirmek istemiştim" (1980d, 85) [Büyük ölçüde revize ederek, Gökhan Aksay çevirisinden faydalandım. Bkz. *Marx'tan Sonra*, İstanbul: Çiviyazıları. (ç.n.)].

–bağımsız bir şekilde– özgürleşme ve özgürlük pratikleri üzerinden kendini oluşturduğu"ndan (1984t, 137/138) özne oluşumunun iki unsuru vardır.[53]

"İtaat pratikleri" ve "özgürlük pratikleri", öznelerin itaat pratiklerindeki pasifliklerinin karşısında özgürlük pratiklerindeki aktifliklerinin durduğu, birbirinden apayrı iki farklı pratik biçimini temsil etmez. Daha ziyade söz konusu olan, özneleştirme süreçlerinin ikili belirleniminin hem itaat pratikleri hem de özgürlük pratikleri için kurucu bir rolü olmasıdır. Özneleşme yalnızca baskı süreçlerinin ürünü değildir; aynı zamanda, zorunlu olarak direniş imkânlarını da içeren stratejik bir alanda gerçekleşir: "Deli öznenin" inşası, kuşkusuz, baskı sisteminin neticesidir; yine de deli özne özgür bir özne değildir; zira deli özne "onu deli olarak tanımlayanla ilişki içerisinde ve onunla göz göze" (1984s, 18) oluşur. Aynı şekilde "eşcinsel öznenin" oluşumu yine bir tabi kılma aracı olmuşsa da, direniş potansiyeli barındırmıştı. Bir tarafta toplumsal damgalamaya hizmet etmişken, aynı zamanda –her zamanki gibi sınırlı bir biçimde – suç isnadından korunmuşlardı. Eşcinsellik hâlihazırda hastalık olarak algılandığından, bu hastalığı olan kimseleri cezalandırmak veya yaptıklarından sorumlu tutmak zordu. Böylelikle, ilk tıbbi kavram ve baskı aracı olarak "eşcinsellik", olumlayıcı bir stratejinin çıkış noktasına ve

---

53 "Özgürlük pratikleri" ile "özgürleşme pratikleri" arasındaki farklılaşma, iktidar ilişkileri ile tahakküm durumları arasındaki ayrımın bir neticesidir. Tahakküm durumunda özgürlük pratikleri imkânı kısıtlı olduğundan (tahakküm zaten özgürlük alanlarının yokluğuyla karakterize olur), tahakkümden özgürleşme, özgürlük pratiklerinin politik ve tarihsel koşuluna dönüşür. Lakin bu koşul (sözgelimi sömürgeleştirilmiş bir halkın sömürgeleştiren efendisinden özgürleşmesi) tek gerekli koşul değildir ve politik ve toplumsal bağlılığı ele geçirebilen özgürlük pratiklerini oluşturmak için kendi başına yeterli de değildir (1984s, 10/11).

direnişin aracısına dönüşebildi (1976a, 172/173; 1977k, 183-185; 1984u, 741/742).[54]

---

[54] İktidar kavramsallaştırmasının iktidar ile direnişin dışsal ilişkisinden içkinlik ilişkisine doğru değişiminin önemli bir göstergesi, *diyalektiğin* değer kazanmasıdır. Önceki çalışmalarında Foucault, diyalektik tarih görüşünü hararetle reddeder; çünkü "çelişki mantığı" olarak bu görüş tarihsel mücadeleyi açıklamaz: "Bu diyalektik kelimesini kabul etmiyorum. Hayır, hayır! Her şeyin açık olması gerekir. 'Diyalektik' sözcüğü telaffuz edilir edilmez, söylenmese bile, Hegelci tez ve antitez şeması kabul edilmeye başlanır ve bu şemayla birlikte, eğer bu sorunlara gerçekten somut bir tanım getirilecekse bence uygun olmayan bir mantık biçimi ortaya çıkar" (1978c, 471; ayrıca karşılaştırınız 1970b, 43; 1977d, 29; 1986, 22/23).

Lakin Foucault daha sonraki söyleşilerde, mücadelelerin somut tasvirinde her daim neredeyse örtük bir diyalektik kavramsallaştırmasına başvurur. Tekrardan eşcinsellik örneğine dönelim: "Elbette, bu kategoriler eşcinselliğin patolojikleştirilmesine yol açtı; fakat aynı zamanda, eşcinselliğin savunulmasını sağlayan kategoriler de mevcuttu. Mesele halen günceldir: 'ben eşcinselim' kabulü ile bunu beyan etmeyi ret arasında iki yanı da çok keskin bir diyalektik birlik vardır. Kabul gereklidir çünkü bir hakkı pekiştirir fakat aynı zamanda bir kafestir ve tuzaktır" (1982d, 108/109; ayrıca karşılaştırınız 1984u, 740).

"Diyalektik boyut"un eklenmesiyle iktidar kavramsallaştırmasındaki bu değişimin yanı sıra önceki konumuna karşı yöneltilen soruları Foucault'nun kendisi de açık bir şekilde görür: "Bazı noktalarda – kanımca özellikle diyalektik, soybilim ve strateji arasındaki ilişkilere dair – halen çalışmaktayım ve beni bir yerlere götürdüklerini söyleyemem" (1980b, 20/21).

Benzer bir (sınıf)mücadeleler(i) düşüncesi, Michel Pêcheux'nun söylem analizi çalışmalarının da zeminini oluşturur. Bu çalışmalarda Pêcheux, ideolojik tahakkümü, tahakküm kuran ve hükmedilen ideolojinin arasındaki karşıtlık olarak görmez; daha ziyade, harici kavgaların hükmedilen ideolojinin içsel örgütlenmesine sızdığı ve proletarya ile burjuva ideolojisi arasında bir karşıtlığı inşa ettiği "paradoksal bir alan" olarak görür: "bu, aynı zamanda, hükmedilen ideolojinin 'kendi temellerini' proletarya ideolojisi olarak örgütleme arayışıyla tarihsel sürecin paradoksal bir şekilde burjuva ideolojisine bağımlı kaldığı ve esasen, kendi çöküşünü gerçekleştirmek istediği bir durumda kaldığı anlamına gelir [...]. ideolojik süreçlerin ikili karakterinin kabulü...ideolojik oluşumların *hem özdeş hem farklı*

Özneleştirme pratikleri bağımsız bir saha tariflemez; her daim ekonomik, politik ve toplumsal süreçleri bünyesine dâhil eder. Özneleştirme biçimlerinin oluşumunu bu mekanizmalar göz önünde bulundurulmadan incelemek mümkün değildir. Fakat bunun anlamı, bu ilişkilerin başlangıcında sosyoekonomik yapının bulunduğu nedensel zincirin son noktasını somut bir öznelliğin oluşturduğu belirlenim ilişkisine indirgenebileceği anlamına gelmez: "Özneleştirme mekanizmalarının üzerinde, sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla ilişkisi göz önünde bulundurulmaksızın çalışılamayacağı açıktır. Bununla birlikte, özneleştirme süreçleri yalnızca diğerlerinin, daha temel mekanizmaların sonlandığı nokta değildir; daha ziyade, diğer biçimlerle karmaşık ve döngüsel bir ilişkiyi muhafaza ederler" (1982b, 247).

Şayet özneleştirme süreçleri diğer faktörlerden türetilemeyen, aksine hem bu faktörleri belirleyen hem de onlar tarafından belirlenen bağımsız bir saha tesis ediyorsa; o halde, özneleştirme süreçlerini politik, toplumsal, dini tahakküme veya ekonomik sömürüye karşı mücadeleyle sınırlamak yetersiz kalır. Bunun yerine, her şeyin ötesinde, özneleştirme biçimlerine dönük bir mücadele şekli geliştirmek elzemdir. Özneleştirme biçimlerinin temel toplumsal yapıya indirgenememesi gibi onlara karşı direniş de politik tahakküme veya ekonomik sömürüye karşı mücadeleyle sınırlanamaz.

Foucault'nun tarihsel tezine göre, mücadelelerin bu biçimi 60'lı yıllardan beri giderek daha önem kazanmaktadır. Kadınlar ile erkekler arasındaki sayısız toplumsal karşıtlıkta,

---

'nesnelere' (özgürlük, tanrı, adalet ve daha niceleri gibi), mevcudiyeti bir çelişkiye tabi kılınmış 'nesnelere' başvurabileceğini anlamamızı sağlar: ideolojik sınıf savaşının özgünlüğü, *iki dünyayı ayırmakta* hiçbir zaman tam anlamıyla başarılı olamayan bir dünyada meydana gelmesidir" (Pêcheux 1984, 63, kaynak metinde küçük yazılmıştır; Pêcheux 1983b).

sağlığın ve hastalığın, akıllılığın ve deliliğin tanımlanması etrafında dönen tartışmalarda, yanı sıra ekolojik hareketlerde, barışçıl gruplarda veya cinsel azınlıklarda, geleneksel özneleşme biçimlerinin zorlayıcı gücünü kaybettiği bir "yönetim krizi" cisimleşir. Bu tür mücadelelerin karakteristiği bireyin statüsünü sorunsallaştırmalarıdır. Bu sebepten bu hareketler, ne birey yanlısı ne de birey karşıtı bir konumda olan, daha ziyade, bireyleri öznelere dönüştüren "bireyselleştirerek yöneten" (1982b, 246/247; 1978j, 543-546) bir teknolojiye karşı duran paradoksal bir yaklaşımı kullanır.[55]

Lâkin mevcut özneleştirme biçimlerine karşı direniş yalnızca belirli özneleştirme biçimlerinin terkiyle olmaz; daha ötede ikinci bir mühim adımı içerir bu direniş: "...yeni özneleşme biçimleri arayışını" (1982b, 250; karşılaştırınız 1976a, 190). İki veçhe de birbirinden bağımsız değildir; zira geleneksel öznellik biçimlerine karşı mücadele, yeni özneleşme biçimlerinin "icadı"nda performatif bir andır: Yerleşik iktidar mekanizmalarına direnişte ve bu mekanizmalara direniş yoluyla, belirli zorlamaları ve dayatmaları kabule hazır olmayan bir başka öznellik biçimi belirir. Böylelikle, mevcut özneleştirme biçimlerine karşı direniş yalnızca reaktif ve (ileriye dönük) amacın aracı değildir; kendi içinde bir amaç ve kendi kendini kuran bir pratiktir:

> "Ayaklanılıyor, bu bir olgudur; ve öznellik (büyük adamların değil, sıradan insanların öznelliği) tarihe bu şekilde dâhil olur

[55] "Bir yandan, farklı olma hakkına sahip çıkar ve bireyleri hakikaten birey yapan her şeyi vurgularken, öbür yandan bireyi parçalayan, başkalarıyla bağlarını koparan, cemaat yaşamını bölen, bireyi kendi üzerine kapanmaya zorlayan ve kısıtlayıcı bir biçimde kendi kimliğine bağlayan her şeye saldırırlar" (1982b, 246) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

ve güç verir. Suça eğilimi olan, yasaya aykırı cezalara karşı hayatını ortaya koyar; deli kapatılmaktan ve yoksun kalmaktan dayanamaz hale gelir; halk kendisine baskı yapan rejimi reddeder'" (1979i, 793).

Özgürlük mefhumu, aslına bakılırsa, önceki iktidar ve direniş ikiliğinden bir kopuşu işaret etmekle ve direnişin iktidarla (negatif) ilişkisinin ötesine geçmekle kalmaz; ayrıca öznelliğin oluşumunda pozitif bir rol de oynar. Özgürlük yönetimi, kontrol edebilmek ve yönlendirebilmek amacıyla öznelere belirli bir biçim verirken; buna karşılık kendilik unsuru, yönetim teknolojilerine karşı başvurulabilecek bir direniş potansiyelini temsil eder. Dolayısıyla Foucault'nun ilgisi "bireylerin mücadelelerinde, ihtilaflarında, planlarında kendilerini kendi pratiklerinin öznesi olarak özgürce kurma veya tersine, onlara tavsiye edilen pratikleri reddetme yöntemlerine" (1984p, 69; karşılaştırınız 1988a, 21) yoğunlaşır. Bu nedenle "etik" uğraşısı, politik olanın dışında veya ötesinde bir yerde değildir; bilakis, zaten tarihsel özneleştirme biçimlerine karşı direnişin bir parçasıdır: "etik olarak politikadır" (1984f, 704; Olivier 1996).[56]

Çözümlemenin etik boyutunun da katılarak genişletilmesi, iktidar sorunsalının görev tanımını yapmaz, iktidar sorunsalının zaruri tamamlayıcısıdır. Şayet iktidar özneleri ve eylemlerini etkiliyorsa; o zaman iktidarın incelenmesi, iktidar

---

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)

[56] Bu anlamda Foucault, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'unu "etik bir çalışma" ya da sadece tarihsel faşizme saldırmakla kalmayan, bunun yanında "hepimizin içindeki faşizme, kafalarımızdaki ve gündelik davranışlarımızdaki faşizme, iktidarı sevmemizi sağlayan, bize hükmedeni ve sömüreni arzulamamızı sağlayan faşizme" de saldıran "yeni yaşama sanatına bir giriş" olarak betimler (1977a, 228).

süreçlerinin "özgünlüğünü" dikkate almayan hukuki öznellik görüşünden eleştirel bir mesafe alınmasını gerektirir:

> "Politik iktidar sorusu, daha genel yönetim düşüncesi (gouvernementalité) içerisinde yeniden ortaya çıktığında... o zaman, bu tür bir kavram doğar ve yönetim düşüncesi kavramına dair beklentiler, hem kuramsal olarak hem de pratikte, kendine referansla kendi kendini belirleyen özne öğesi etrafındadır. Eğer bir kurum olarak iktidar kuramı, alışıldığı üzere, hukuki özne kavramlaştırmasına dayanıyorsa; o halde, yönetim düşüncesi çözümlemesi ve dolayısıyla tersine döndürülebilir ilişkiler bütünü olarak iktidar, kendine referansla kendi kendini belirleyen bir özne etiğine yaslanır. Bu çok basit olarak şu demektir: Uzunca bir süredir yapmayı önerdiğim çözümleme şeklinde, iktidar ilişkileri, yönetim düşünceleri, kendiliğin ve başkalarının yönetimi, kendiliğe referans, tüm bunlar bir zincir halkası, iç içe geçmiş zincirler oluşturur ve bu kavram etrafında, sanıyorum ki, politika meselesi ile etik meselesi birbirine bağlanır" (1985c, 54/55; 1984s, 27).

Öznellik ile iktidar arasındaki ilişkilerin bu çok genel ve kuramsal betimlemesi bu bölümün sonunda, direniş ve tahakküm meselesi ile başka bir politik rasyonellik sorununun birbiriyle ilintilendiren somut örneklerle anlatılacaktır: İran devrimi ile.

3.3. Ara Söz: İran Devrimi

Foucault'nun 1979 yılında Collège de France'da liberal ve neoliberal yönetimsellik üzerine verdiği dersler için yaptığı hazırlıklar, zamana ait çok mühim bir politik gelişme ile aynı ana denk gelmişti: İran Devrimi ile. İtalyan günlük gazetesi *Corriere della Sera*'nın davetiyle Foucault, 1978 yılı sonu ve 1979 yılı başında pek çok kez İran'da bulunmuş ve nihayetin-

de Humeyni'nin dönüşüne ve şahın devrilmesine götüren politik olaylara dair açıklamalar yapmıştı. Bu konuya dair analizlerini ve açıklamalarını, *Corriere della Sera* dışında Fransız dergisi *Le Nouvel Observateur*'da bir dizi makale şeklinde yayınladı Foucault.[57]

Bu röportajlar bir dizi sert tepkiye neden olur. Bu röportajlar, kendisini önceleyen yozlaşmış rejimden daha az zalim olmayan bu dini öğretiye dayalı hükümranlık düzeni üzerinde derinlemesine düşünmeksizin onay veriyormuş gibi anlaşıldı. Bazı yorumcular Foucault'nun İran'da olan olayla-

---

[57] Foucault'nun İran'da ikamet ettiği zamana ve yolculuk koşullarına dair bir anlatıyı Didier Eribon'un ve David Macey'nin kitaplarında bulabilirsiniz (Eribon 1989, 402-418; Macey 1993, 406-411). Foucault'nun makalesinin politik-kuramsal çıkarımlarına dair detaylı bir çözümlemeyi Lawrence Olivier ve Sylvain Labbé'nin veya Georg Stauth'un çalışmaları ortaya koyar (Olivier/Labbé 1991; Stauth 1991). Hervé Malagola da, daha ziyade, Foucault'nun gazete metinlerindeki felsefi üslubuna veya oradaki dil kullanımına dair bir inceleme yapmıştır (Malagola 1994). Foucault'nun İran'a dair açıklamaları, daha kapsayıcı bir çalışma içerisine dâhil olmuştur. 1978 yılı ortasında Foucault, diğer entelektüellerle birlikte, röpörtaj gazeteciliğinde yeni bir biçim geliştirmeyi amaçlayan bir çalışma grubu kurdu. Bu gazetecilik projesi "fikirlerin röportajı" ("reportage des idées") temasal adını almış ve gündelik fikirlerin anlamıyla iştigal etmişti. Bu meşguliyette söz konusu olan, yalnızca "sıradan insan"ın yorumları, düşünceleri ve fikirlerini ortaya koymak veya o zamana dek "yadsınmış" fikirlere yönelmek değildi. "Fikir röportajlarının" meselesi, daha çok, toplumsal bir bağlamda ve tarihsel olaylarla bağlantısı içinde fikirleri incelemekti. Dolayısıyla, fikirleri oldukları gibi değil, özellikle eyleme dönük ve eylemi güdüleyen kuvvetleri de hesaba katarak incelemek gerekliydi: "Dünyayı yöneten fikirler değildir. Fakat fikirlere sahip olan dünya olduğundan (ve sürekli sayısız bir şekilde onları ürettiğinden), pasif bir şekilde onu yönlendiren veya son kertede düşünmesi için onu eğitmek isteyenler tarafından yönetilemez. Bizim *röportajlarda* vermek istediğimiz anlam budur; bu röportajlarda ne düşünüldüğünün çözümlemesi neler olup bittiğinin çözümlemesiyle ilişkilidir. Fikirlerin ve olayların dönüm noktasında entelektüeller ve gazeteciler birlikte çalışıyor" (1978w, 707).

ra dair haberlerinde, bu türden bir tutumun yıkıcı politik sonuçlarını görmezden gelerek isyanın kendi iyiliğinde karar kılan bir yaklaşımın görünür olduğu kanaatindeydi. Foucault'ya göre iktidar, başlı başına kötüydü ve dolayısıyla her direniş biçimi, hangi araçlar ve amaçlar üzerinden faaliyet gösterirse göstersin, kabul edilebilirdi. Bu bakış açısına göre Foucault'nun makalelerde ortaya koyduğu çözümleme ahlâki düzlemde kalır ve İran'daki karmaşık politik problemleri açıklayamaz.[58]

Bu eleştirideki iki unsuru birbirinden ayırmak anlamlıdır. İlk olarak, bir kere, Foucault'nun *tarihsel* değişimler içinde dinin rolünü alenen pek dikkate almadığı kuşkusuz doğrudur. İran'dan aktarılan bu haberler, isyan eden kitlelere duyulan derin sempatiyi ve hatta bir kişi olarak Humeyni'ye karşı hissettiği naif beğeniyi ispatlar. Aslına bakılırsa, Foucault'nun röportajları, şahın muhtemel çöküşünden sonra yerine hangi politik rejimin geleceği sorusuyla pek az ilgilidir. Esasen Foucault, İran'da demokratik ilerlemenin olacağına dair beslediği umudu ve şah rejimine karşı hissettiği tereddüdü pek çok başka gözlemci ile paylaşmıştır. Hatta mollanın "İslam Cumhuriyeti" kurma kararı da onu aynı derecede rahatsız etmekteydi.

Fakat Foucault'nun İran Devrimi üzerine yazdığı makalesi, tarihsel süreçlerin doğru veya yanlış değerlendirilmesinden daha önemli olan bir meseleye işaret eder. Gazete metinlerinde de Foucault'nun iktidar çözümlemesinin *politik* rolü sorgulanır. Röportajlarına yapılan eleştirel yorumlar, çalışmasının

---

[58] Foucault'nun röportajlarına dair yapılan eleştirilerin güzergâhı hakkında Claudie et Jacques Broyelle'nin *Le Nouvel Observateur*'nün 6 Kasım 1978 tarihli 730. sayısındaki "Une Irannienne écrit" isimli makalesine ve *Le Matin*'in 4 Mart 1979 tarihli 24. sayısındaki "A quoi rêvent les philosophes?" isimli makalesine bakınız.

olası kuramsal zayıflıklarına ve normatif problemlerine vurgu yapar. Foucault'nun "hatasının" arkasında, politik değişimleri inceleme yönteminde bulunan sistematik sebepler olup olamayacağı sorusu yöneltilir: Foucault "İslami Yönetim" projesine destek verdi mi ve bir korku rejimi yerine başka bir korku rejimini yerleştiren bir yönetimi meşrulaştırdı mı? Hangi sebeplerle isyanı savunur? Metinlerinin arkasında hangi ahlâki tutum vardır?

Takip eden bölümlerde, bir tarafta Foucault'nun iktidar çözümlemesi ve tarih kavramsallaştırması üzerinde somut bir örnek vasıtasıyla çalışmak ve diğer tarafta, Foucault'nun makalelerde de iştigal etiği öznellik ile iktidar arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmek amaçlı –çok kısa ve kabaca olmak üzere– bu soruları ele almak niyetindeyim. Benim tezime göre, İran Devrimi üzerine yazılan bu gazete metinlerinin altında Foucault'nun kuramsal çalışmalarında da hiçbir zaman bir kenara bırakmadığı bir mesele yatar: İktidar nasıl faaliyet gösterir ve direniş nasıl mümkün olur?[59]

3.3.1. İslami Yönetim

Yorumcuların çoğunluğunun öne sürdüğünün aksine, Foucault'nun metinlerinde, belirli bir hareketi veya somut bir parti programını kucaklamak adına İran Devrimi'nden söz edilmez. Makalenin merkezinde, daha ziyade, şaha karşı başkaldırmanın tarihsel koşullarının neler olduğu sorusu vardır: Bu kadar geniş katılımlı bir hareket nasıl ortaya çıkabildi ve

[59] Önceki İran başbakanı Bani Sadr da Foucault'yu araştırmalarından tanımış olduğunu belirtir: "Dışsal bir iktidar ile ilişkilenilmeksizin bu devrime nasıl varıldığını anlamayı istiyordu ve devletleri ayıran mesafeye rağmen ve iletişimde güçlükler yaşanmasına rağmen bütün bir ulus ayaktaydı. Foucault iktidar mefhumu üzerinde derinlemesine düşünmek isteğindeydi (Eribon'dan alıntılandı 1989, 410).

bu hareketi önceleyen koşullar nelerdir ve hareketin hedefleri nelerdir? Makalesi için gerçekleştirdiği sayısız söyleşi ve araştırma, ayaklanmanın itici gücünün ne olduğu sorusu etrafında döner: "'Ne istiyorsunuz?' Tahran'daki tüm ikamet sürem boyunca tek bir kez bile 'devrim' sözcüğünün dile getirildiğini işitmedim. Lâkin her beş kişiden dördü 'İslami yönetim' şeklinde cevapladı sorumu" (1978t, 690/691).

Fakat 1978 yılı İran'ında yaşayan insanlar için "İslami yönetim" fikrinin anlamı neydi? Foucault'ya göre İranlıların çoğunluğu için İslami yönetim iki farklı şeyi temsil eder: bir kısım insan için bir *ütopyayı*, geri kalan içinse bir *ideali*. "İslami yönetim" talebi, kaybedilmiş bir geçmişi gelecekten duyulan umutla ilişkilendirir: Eski dini geleneğin geri dönüşünü yeni politik özgürlüklere dair verilen sözlere bağlar. Lâkin Foucault'nun kendisi, söyleştiği kimselerin ağızlarından çıkan cevaplarda dile getirilen bu politik-dini hedeflerle özdeşleşir görünmez. Tersine, "İslami yönetim" idealini, daha ziyade, eleştirel bir mesafeyle yorumlar: "İslami yönetim tanımının çoğunlukla muğlak oluşundan yakınılır. Bana göreyse bu tanımın, aksine, alışıldık fakat fazla da güven vermeyen bir açıklığı var: 'Bu, 18. Yüzyıldan beri tekrarlamayı elden bırakmadığımız ve nelere mal olduğunu sizin de bildiğiniz burjuva demokrasisinin veya devrimci demokrasinin temel formülüdür'" (1978t, 692, 690-692).

Makale hakkıyla okunduğunda açıkça gösterir ki Foucault "İslami yönetim" fikrini yeğlemez; aksine, bundan bahsetmek bile ona "sıkıntı" verir (1978t, 694). Hiçbir şekilde, dini otoritelerin ya da siyasi partilerin üzerinde çalıştığı bir program lehine mevzi almaz ve bu ona kapitalizmi veya devlet sosyalizmini yaşayan toplumların temel sorunlarını hatırlatır. Foucault, en ufak bir şekilde bile "molla rejimi"ni arzular

görünmediğinden kesinlikle emindir ve "İslamcı yönetim"in olası politik pratiklerine de kuşkuyla yaklaşır. (1978t, 691; 1979g; 1979i, 793).

Foucault "İslami yönetim" fikriyle politik veya dini retoriğinden ötürü ilgilenmez; gündelik pratikteki anlamı ve büyük bir insan kitlesini harekete geçirici gücüdür onun ilgisini çeken. Buna göre Foucault, "İslami yönetimi" özellikle iki bakış açısı yardımıyla inceler: ilkin, pek çok farklı amacı kendinde toplamayı sağlayan bir *kolektif istenç* olarak ve ikincisi, İslami yönetimi etiğe ve politikaya entegre eden *siyasi ruhanilik* itibarıyla inceler:

> "İranlılar İslami yönetimden bahsederken, kurşunların tehdidi altında bunu sokaklarda yankılanan bir slogana dönüştürürken, belki de kanlarının akması riskiyle karşı karşıya partilerle ve politikacılarla uzlaşmayı kendi namlarına reddederken, tüm bunları yaparken kafalarında olan, bu her yerde kullanılan formüllerden farklı bir şey. Kalplerindeki farklı bir şey. Bana sorarsanız, kendilerine çok yakın bir gerçeklik üzerine düşünmekteler; zira kendileri bu gerçekliğin aktif failleridir. En başta mevzu bahis olan, politik yaşamda geleneksel İslami yapılara süreğen bir rol atfetmeye çalışan bir harekettir. İslami bir yönetim, camilerde ve dini cemaatlerde şah rejimini devirmek için toplanmış binlerce politik merkezin aktivitesinin devamına izin verecek [...]. Fakat ilkinin tersi ve zıddı olan bir başka hareketi de düşünüyor insan. Ruhani bir boyutun politik yaşama dâhil olmasına izin verecek bir hareket bu. Öyle ki bu politik yaşam, bu zaman kadar olduğu gibi, ruhaniliğe köstek olmayacak; bilakis onun yuvası, imkanı ve mayası olacak" (1978t, 692/693; 1978x, 708; Olivier/ Labbé 1991, 222/223; Staudt 1991, 267/268).

3.3.1.1. Kolektif Bir İstenç

Röportajların sürekli tekrar eden teması, geniş askeri veya örgütsel araca sahip olmaksızın en son tekniklerle donatılmış devlet aygıtı ile mücadele eden insanların iktidarıdır. İran devrimi, Foucault'ya göre, örgütsüz, partisiz, öncüleri olmayan ve tarihsel prototipi bulunmayan bir devrimdir. Devrimci olayların özgünlüğü ve başarı durumu (şah rejiminin lağvedilmesi), parti sınırlarının ve toplumsal parçalanmaların ötesinde etkili olan ve şimdiye kadar süren tahakküm rejiminin reddi üzerine kurulu kolektif bir istenç oluşturulabilmesine dayalıdır:

> "Bu devrimci olayların ayırt edici özelliği...mutlak bir kolektif istencin süregen varlığıdır. Kolektif istenç, hukukçuların ya da felsefecilerin kurumları ve benzerlerini analizde ve meşrulaştırmada kullandığı politik bir mittir; kurumasal bir araçtır; kolektif istenç görülmemiş bir şeydir ve bizzat ben, kolektif istencin tanrı gibi veya tin gibi, kimsenin karşılaşmadığı bir şey zannederdim. Benimle hemfikirler mi, bilmiyorum; Tahran'dayız ve İran'ın bütününde halkın kolektif istenciyle karşılaşıyoruz" (1979c, 746).[60]

Foucault'nun kolektif istenç incelemesi bazı özelliklere atıfta bulunur. Birincisi, kolektif istenç olgusunun hemen ar-

---

[60] Foucault'ya göre İran devrimi, üç paradoks ile kendini gösterir: İlk olarak, "eli boş halde" dünyanın silahlı ordularına ve acımasız bir polis aygıtına karşı "silahsız halkın" başkaldırısı söz konusudur. İkinci olarak, hareket içerisinde belirgin çatışmalar ve anlaşmazlıklar meydana gelmeksizin protesto nüfusun büyük bir kesimini ve pek çok toplumsal ve politik grubu içermektedir. Üçüncüsü, uzun erimli politik bir hedefin olmayışı bir zayıflık faktörü değildir: somut bir yönetim programının olmaması, daha ziyade, bir bütün olarak tahakküm düzenine karşı politik bir isyanın varlığı, esas güç kaynağıdır (1978v, 701/702; Stauth 1991, 271-273).

dından bu istencin iyi, adil veya ahlâklı bir şey olduğu gelmez. Tersine Foucault, bu somut vakada bütünsel bir istencin inşasına antisemitizmin ve yabancı düşmanlığının eşlik ettiğine işaret eder (karşılaştırınız 1979c, 753; 1979i, 792/793). İkincisi, bu kolektif istencin, insanların ampirik iradesinden ayrılan "volonté générale" ile [umumi irade (ç.n.)] herhangi bir ilişkisi yoktur; daha çok, Rousseau'nun itibarsızlaştırdığı "herkesin iradesi"ni ("volonté de tous") simgeler (karşılaştırınız 1978v, 704). Üçüncüsü, bu kolektif istenç, sanılanın aksine, kendini gerçekleştirme olasılığını temsil etmez; somut pratiklere rağmen fikirlerin ve düşüncelerin krallığında yer almaz. Foucault bu "istence", daha çok, gerçek etkiler bıraktığı ve politik çatışmalarda şekillendirici bir güç sergilediği ölçüde ilgi duyar.

Foucault'nun varsayımına göre, bu kolektif istencin oluşumunda İslam dini belirleyici bir rol oynamıştır. Dini öğeler İran toplumunun geniş bir kesiminin politikleşmesini sağlamakla kalmamış, insanların kendi kendileriyle ve başkalarıyla yeni bir ilişki kurmasına yol açmıştı. Foucault, insanların coşkusunda ve "İslami yönetim" talebinde naif bir politik rejim değişikliği çabasından fazlasını görmüştü. Başka bir politik düzene geçiş, kişilerin kendileriyle ve başkalarıyla yeni bir ilişki kurmasını hedefleyen daha kuşatıcı bir hareketin yalnızca bir parçasıydı. İnsanlar, isyan yoluyla bir hükümranlığın yerine diğerini getirmeyi istemiyorlardı. Toplumsal ilişkilerin yeni bir örgütlenme biçimi ve yeni bir öznellik biçimi için gösteri yapmaktaydılar; bunlar gerçekleşirken din, bu radikal dönüşümü temin edendi: "Orada yaşayan ve hayatları pahasına biz ötekilerin 'Rönesans'tan beri ve Hıristiyanlığın büyük krizinden beri varlık ihtimalini unutmuş olduğumuz şeyin peşine düşen bu insanların hissettikleri neydi: Siyasi bir ruha-

nilik mi?" (1978t, 694; vurgular kaynak metinde vardır; Olivier/ Labbé 1991, 223/224).[61]

3.3.1.2. Siyasi Bir Ruhanilik

"İslami yönetim" ile politikanın dini yasalara göre yeniden uyumlanması veya devlet şiddetinin dini iktidara tabi kılınması kast edilmez; bu kavram, yeni bir yönetim biçimini ve yeni bir hakikat rejimini tanımlar:

> "En genel politik sorun hakikat sorunu değil mi? Hakiki ve sahte olanı birbirinden ayırma biçimi ile kendini ve başkalarını yönetme biçimi nasıl birbirine bağlı olabilir? Bir şeyi başka şeylerle birlikte ve tamamıyla yeni bir biçimde oluşturma istenci (başka bir yöntemi kullanarak bambaşka bir farklılığı keşfetmek, onu yönetmek ve onu başka kategorilerden yola çıkarak bambaşka bir yolla yönetmek), 'siyasi ruhaniliğin' içerdiği şeydir" (1980b, 30).

Foucault'nun siyasi ruhanilik ile kast ettiği şey, kesinlikle arkaik değerlere geri dönüş değildir; yeni bir politik rasyonelliğin ifadesidir. Bu çatışmada dinin rolü, çelişkileri gizleyen veya farklı çıkarları birbiriyle bağdaştıran ideolojinin üstlendiği rol değildir. İslam, daha temel karşıtlıkların ifadesi değildir; aksine, çatışmanın ortaya konulduğu ve deneyimlendiği "söz dağarcığıdır". Bu manada din, yalnızca mücadelenin aracı değildir; ruhani boyut mücadelenin ayrılmaz bir parçasıdır da: "... ayaklanmanın kendisinin yaşanma şekli" (1979i, 791; 1979c, 745/746).[62]

---

[61] Foucault'da ruhanilik kavramı için bkz. Jambet 1989; Schmid 1991, 366-372.

[62] Gerhard Stauth, Foucault'nun İran Devrimi üzerine yazmış olduğu makaleye dair kaleme aldığı yorumda, dini kolektif istencin bir "aracı" veya

Bu perspektifte "İslami yönetim" fikri, "dini yapılarda sadece direnişin kırılma noktasının değil, politik yaratı ilkesinin de oluşturulması" ihtimalini vurgular (1978t, 693). Foucault din ile sadece bir rejime karşı duran ve ona karşı direniş başlatan negatif bir güç olarak iştigal etmez; bunun yanında, yeni politik öznelliklerin ve yeni politik rasyonelliklerin oluşturulmasında pozitif bir öğe olarak görüyordu dini. Yalnızca tarihsel süreçlerin dinamiğini değil, devrimci hadiselerin karakterini ve münhasırlığını da anlamak için kritik bir faktördür din. Dolayısıyla İslam sadece dini değil, aynı zamanda politik bir güçtür de. Ya da daha doğru ifade edersek: Politika ile din arasındaki bağ (etik), öte dünya yaşamından çok, bu dünyadaki ilişkilerin değiştirilmesini hedefler (karşılaştırınız 1978y, 716).[63]

Ayrıca bu çatışmada İslamın, yaşam biçimini değiştirmeye ilham kaynağı olduğundan ve politik başkaldırının temel

---

"temsili" olarak betimlerken, bu önemli öğeyi gözden kaçırır (karşılaştırınız Stauth 1991, 274).

63 Foucault, dönemin İran başbakanı Bazargan'a yazdığı mektupta, insanları şaha karşı bir harekette buluşturan ruhani boyutun "molla rejimini" engelleyebileceği konusunda "İslam cumhuriyeti" kurulduktan ve halka açık infazlarla politik süreç başladıktan sonra yanılmış olduğunu anladığını beyan eder. İkinci bir yanılgı da İslam dininin, kapitalizmin ve devlet sosyalizminin muvaffak olamadığı insan haklarının uygulanmasının garantisi olacağı umududur (karşılaştırınız 1979g; insan haklan meselesine dair bkz. 1984r).

Ayrıca Foucault'nun İran'daki politik gelişmeleri yanlış değerlendirdiği hususundaki suçlamaya ve önceki pozisyonuyla ilgili bir tashih talebinde bulunulmasına dair verdiği cevapla karşılaştırınız: "Kuşkusuz görüş değiştirmekten utanacak bir şey yok: ama dün Savak'ın [önceki İran gizli servisi (T.L.)] işkencelerine karşı olduktan sonra bugün de kesilen ellere karşı olunduğu için görüş değiştirildiğini söylemenin hiçbir nedeni yok" (1979i, 793) [Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

toplumsal değişimin bir parçası addedilmesini sağladığından, stratejik bir önemi vardır. Bu çerçevede, sadece politik yapıları değiştirmek yeterli olamaz:

> "Öncelikle kendi kendimizi değiştirmeliyiz. Varlık şeklimizi, başkalarıyla ilişkimizi, şeylerle, ölümsüzlükle, tanrıyla vs. ilişkimizi tamamıyla değiştirmemiz elzemdir; gerçek bir devrim, yaşamımızda bu radikal değişikliği gerçekleştirdiğimizde vuku bulacaktır. Zannediyorum ki burada İslam bu rolü oynuyor. Şu ya da bu yükümlülükten veya şu ya da bu kuraldan ileri gelen bir büyülenme mi? Belki. Fakat bu kişiler için din, her şeyden önce, öznelliklerinde radikal bir değişimin olacağı taahhüdü ve garantisi gibi kendilerine ait yaşam biçimleriyle ilişkisi içinde anlaşılmalıdır [...]. Her daim Marx ve onun halkların afyonu sözü alıntılanır. Bu sözden daha önce söylenmiş ve kimsenin alıntılamadığı bir söz der ki din, ruhsuz dünyanın ruhudur. Buna göre 1978 yılı İslam'ı halkların afyonu değildir ve bunun nedeni de maneviyatın olmadığı dünyanın maneviyatı olmuş olmasıdır" (1979c, 749).

3.3.2. "Maneviyatın Olmadığı Zamanlarda" Bir Devrim

Foucault'ya göre İran Devrimi, alışıldık anlamıyla bir devrim değildir, mevcut politik koordinatlar sistemi üzerinde kurulamaz; zira bütün geleneksel kategorileştirme teşebbüslerini ve sınıflandırmaları bertaraf eden yeni bir şey ortaya çıkmalıdır. Bu devrimin devrimselliği, geleneksel devrim anlayışımızı yerle yeksan etmesindedir:

> "Kelimenin yaygın anlamıyla devrimci denebilecek olgu, tüm ulusun onu tabi kılan iktidara karşı ayaklanması söz konusu olduğunda mümkündür. İki dinamiği yerine getirebildiğimizde, devrimin varlığını kabul ediyoruz: ilki, toplumdaki çelişkiler, sınıf mücadelesi veya büyük sosyal ihtilaflar. Bunlarında ya-

nında, bir politik dinamiğin varlığını öngörüyoruz; yani, önderi, sınıfı, partiyi veya politik ideolojinin varlığını; kısacası: tüm ulusu beraberinde götürecek bir öncüyü. Bana göre İran'da olan biten düşünüldüğünde, bizim bakışımıza göre devrimci bir olgunun belirleyici nitelikleri ve aleni göstergeleri olan bu iki dinamik saptanamıyor. Ne sınıf savaşının ne içsel toplumsal çelişkiler ne de önderin bulunamadığı yerde neye devrimci hareket diyoruz?" (1979c, 744, 752; 1978y, 716).

Esasen Foucault şaha karşı ayaklanma bağlamında neredeyse hiç devrimin adını anmaz, daha ziyade, çoğunlukla "isyan" kelimesini kullanır. Bunun arkasında yatan neden, devrim nitelemesinin olan biteni tanımlamaktan çok ona "anlam" biçeceğinden, yani kategorilere hapsedeceğinden, sistematikleştireceğinden ve olan bitenin dışında kalan bir şema yoluyla değerlendireceğinden duyulan korkudur. Foucault'yu devrim şeklinde nitelendirme yapmaktan alıkoyan şey, 18. yüzyıldan beri politik düşüncede belirleyici olan tarih felsefesi perspektifidir: Devrim, arzu edilendir, gelmekte olandır ve hatta şimdiyi tahammül edilebilir kılandır. Kendine has bir düzeni vardır, "iyi" ve "kötü" biçimleri, erişecek adil amaçları ve meşru araçları vardır. "Devrimci söylem" devrimci olayların kendine has oluşlarını, özgünlüklerini, kısacası, kendi olay niteliklerini almak ve "ayaklanmayı rasyonel, kontrol edilebilir bir tarihe uyarlamaktır" (19791, 791).

"Devrimci perspektif", insanların arzularından ve eylemlerinden nispeten kopuk bir tarihsel mantığa uygun hale getirmek için, tarihsel sürece bir biçim ve içerik kazandırmayı amaçlar. Zorlayıcı etkileriyle ve tahakküm teknikleriyle bu rasyonellik sorunu, devrim arzusunun başlangıç noktası olagelmişti aynı zamanda. Buradan hareketle Foucault'ya göre, devrim umudunun "18. yüzyılın sonundan itibaren bir rasyo-

nalizmle yüklü olup olmadığı, bu rasyonalizmin ne kadarının her türden umudu silip süpüren bir zorbalık etkisi taşıdığı" soruları ortaya çıkar (1985a, 58; ayrıca karşılaştırınız 1977k, 194/195; 1979h, 128/129).[64]

"Devrimci söylemin" potansiyel iktidar etkilerinin eleştirel bir biçimde sorgulanması, ne var ki, "radikal" ayaklanmaların ve değişimlerin reddiyle sonuçlanmaz. Foucault, tersine, değişimlerin radikalliğinin, olan bitenin dışında bir şemaya uyarlanamayacağını söyler. Adını hak eden bir devrimci perspektif, araçlarının meşru olup olmadığını ve amaçlarının niteliklerini sorgulamak için politik ayaklanmaları mevcut ahlâk kategorileri sistemine tabi tutmaktan ibaret olamaz. Dolayısıyla, Foucault'nun kuramsal stratejisinin esası, devrimin değerlendirmesini yapmak değil, bir "olay" olarak devrimdir; yani, mevcut düşünme ve eyleme biçimlerinden bir kopuş olarak devrimdir (karşılaştırınız 1979c, 752).

Foucault'nun bu entelektüel tutumu, Kant'ın (*Der Streit der Fakultäten* içinde) Fransız Devrimi ile uğraşısına dair yorumuna referansla okunabilir. Foucault'ya göre Kant için Fransız Devriminin kendine has özelliği, politik ve toplumsal ayaklanmaların kendisinden çok, bu ayaklanmalarda ifadesini bulan ahlâki temayüldür. Buna göre mühim olan, devrimin kendisi (başarısı ya da başarısızlığı) değildir, insanlar için (ve onun aktif savunucusu olmayanlar için) anlamıdır. Politik ve toplumsal bir başkaldırı olarak devrim, Kant'a göre, yalnızca ilerleme değil, "ilerlemenin (yegâne) göstergesidir":

---

[64] Lawrence Olivier ve Sylvain Labbé'nin makalesinin ikinci bölümünün tamamı, Foucault'nun "devrim istencinden" tarihsel-kuramsal ve politik mesafelenişini detaylı bir şekilde çözümler. Müteakip yorumlar, büyük oranda onların ikna edici argümanlarına dayanıyor (Olivier/Labbé 1991, 227-236).

"Devrimde önemli olan devrimin kendisi değil, devrimi yapmayanların ya da onun belli başlı aktörleri olmayanların kafalarından geçenlerdir [...]. Devrimden coşku duymak, Kant'a göre, insanlıktaki ahlâki eğilimin bir işaretidir. Bu eğilim sürekli olarak iki biçimde dışavurulur: Birincisi, bütün insanların, kendilerine uygun düşen siyasi Anayasayı benimseme haklarında; İkincisi,...hukuk ve ahlâka uygun bir siyasi Anayasa ilkesinde"* (1984o, 11).

İlerlemenin kendisi ile ilerlemenin "göstergesi" arasındaki ayrım mühimdir; zira bu ayrım devrimin belirsiz, olaya özgü niteliğini muhafaza eder. Foucault için (ve şayet onun okuması üzerinden gidilirse Kant için de), ayaklanmalar ilerlemenin mukadder patikasında bir safha olmaktan çok, bir "istenci" gösterir: Bireylerin ve kolektif öznelerin kendilerine uygun düşen siyasi bir anayasayı belirleme istencini. Bu çerçeveden bakacak olursak, Foucault için her isyan bir ilerlemedir; lâkin isyan yalnızca ilerlemenin "göstergesidir", ilerlemenin kendisi değil. Bu nedenle isyan, politik düzene kendi belirlediği biçimi vermek ve somut tahakküm sistemine karşı direniş başlatmak amacındaki bu temel temayüle tanıklık etme anlamında ilerlemecidir. Esasen ilerleme, bu istencin tezahüründedir, isyanın ("iyi" veya "kötü") neticelerinde değildir.

Bu açıklama, yukarıda bahsedilen suçlamalara yanıt vermeyi sağlar; bu suçlamalara göre Foucault, İran'daki tartışmada taraf tutmuş ve politik çözümlemenin yerine ahlâki beyanı koymuştur. Bu yoruma karşılık en az iki karşı argüman ortaya çıkar:

İlk olarak Foucault, İran Devrimi'ni, doğrudan değer biçmediği lâkin her şeyden önce anlamaya çalıştığı tarihsel bir olay olarak inceler. Bu perspektiften bakıldığında, başka bir yönetim

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

biçimine alan açtı diye bir ayaklanmayı mahkûm etmek saçmadır. Bir devrimin başarısız olması veya istediği hedeflere ulaşamaması şaşılacak bir şey değildir; önemli olan iktidara karşı durmuş olması ve gelecekte de daim kalacak bir direniş deneyimini olası kılmasıdır: "devrim daima her şeyin eski duruma dönmesi riskiyle yüz yüze gelecektir, ama içeriği önemsiz bir olay olarak devrimin varlığı akıldan asla çıkarılamayacak sürekli bir potansiyel güce işaret etmektedir..."* (1984o, 11).

İkincisi, Foucault taraf alma zorunluluğundan kaçınmayı denediğinden, somut bir çatışmada pek de taraf olmaz; niyeti zorlamanın kendisini çözümlemenin nesnesini yapmaktır. Foucault'ya göre burada politikanın yerini ahlâkın alması söz konusu değildir; daha ziyade, (kendisi olumsal ve tekil olan) evrensel ahlâka dayalı ve bizi mevcut yerleşik politik bir koordinat sistemi içerisinde taraf almaya zorlayan belirli bir politik pratiğin sorunsallaştırılması mevzu bahistir. İran Devrimi üzerine yazılan makale, sadece onları sorgulamak ve nihayetinde onlardan kurtulmak için politika ve ahlâk ayrışmasından yola çıkar. Bu sebepten İran'da din, Foucault'ya göre, devrimci politikanın hususi politik savlarının ve görünümlerinin ifade aracı olmakla kalmaz; ayrıca ve bilakis, toplumsal ilişkilerin temelden değişeceğinin temini ve isyanın "özü"dür. Politikanın "gerçek" sahasının karşısında yer almaz; politikada "ruhani" bir unsur "taşırken" ve başka bir politika imkânını yeni bir öznellik meselesiyle bağlarken, kendisinin politik bir boyutu vardır. Böylelikle makale, ahlâki veya hukuki bir cevabın yeterli olup olamayacağı sorusunu sorar: "İnsanın ayaklanmaya hakkı var mı yok mu? Soruyu yanıtsız bırakalım hadi. İnsan başkaldırır, bu bir olgudur" (1979i, 793).

---

* Bkz bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

4. Hakikat Sorunu

"Bu aslında bir sorundur. Her şeyden önce, niçin hakikat? Niçin hakikat kaygısı duyuyoruz ve bu kaygıyı kendimiz için duyduğumuz kaygıdan daha fazla duyuyoruz? Niçin kendimiz için yalnızca hakikat kaygısı üzerinden kaygı duyuyoruz? Galiba çok temel önem taşıyan ve Batı dünyasının sorusunu oluşturan bir soruya temas etmekteyiz. Bütün Batı kültürünün, çok çeşitli biçimlere bürünmüş olan bu hakikat yükümlülüğü etrafında dönmeye başlamasına yol açan neden neydi?" (1984s, 22)

Bu bölümde, Foucault'nun çalışmasının kuramsal ve politik konumlanışında merkezi bir rol oynayan bir meseleyle yakından ilgileneceğim: Hakikat sorunuyla. Farklı noktalarda bahsetmiş olsam da, son bölümde –nihai olarak – bu eleştiri biçiminin özgün hatları üzerinde durabilmek için, hakikat, iktidar ve öznellik arasındaki ilişkiyi bir kez daha sistematik bir şekilde ele almak gereklidir. Benim açımdan iki nokta özellikle önemli: Birincisi, bu yeni konumda Foucault'nun önceki mikrofiziksel kavramsallaştırma arayışından nerede farklılaştığı gösterilmelidir; ikincisi, hem "evrensel" hem de "göreli" epistemolojik-normatif pozisyonlardan uzaklaşan bir kuramsal girişimin "münhasırlığını" görünür hale getirmek isteğindeyim.

Hakikat sorunsalı Foucault'nun tüm çalışmalarında mevcuttur. Esasen, evvelki araştırmalarında "hakikati", her şeyden önce, bir söylemsel düzenin etkisi veya iktidar-bilgi bileşiğinin bir ürünü olarak almıştı. Yönetim sorunsalıyla birlikte Foucault, özneleşme süreçlerini bilgi ile iktidar ilişkisinin çözümlemesine sistematik bir şekilde dâhil etmeyi başarır: Yönetim, yalnızca, çoğunlukla öznelerin eylemlerine tesir eden bir iktidar biçimi değildir; öznelliğin şekillenmesini hakikat üre-

* Bkz bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

timine bağlar ve "hakiki öznelliklerin" üretilmesini hedefler. Faaliyet kipi, "bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale etmesidir. Bu bireyleri özne yapan iktidar biçimidir"*(1982b, 246).

Yönetimin karakteristik özelliği, bireyleri doğrudan tabi kılmayan veya onlara doğrudan hükmetmeyen, daha ziyade, onlara "hakikat" üretimi yoluyla kılavuzluk eden ve yönlendiren bir iktidar biçimi tesis etmesidir. Bu hakikatler düzeninin ve bu düzenin buyruklarının kaçınılmazlığının arkasına ne kadar saklanabilirse, bu iktidarın baskısı da o derece üstü kapalıdır; sadece bu hakikatlerle uyumlu olan davranış biçimlerini veya eylem gayelerini talep ettiği sürece, bu iktidarın keyfiliği o derece görünmezdir: "Hıristiyan-Batı kültüründe insan yönetimi niçin, yalnızca özneye hakikati söyletme değil, aynı zamanda kendi ile ilintili hakikati söyletme... özelliğine sahip 'hakikat hareketi'nin ötesinde itaat ve tabi kılma eylemleri üzerinden idareye ihtiyaç duyar?" (1980i, 125).

Bu sorunun cevaplanması, esasen, Foucault'nun önceki çalışmalarında etraflıca ele alamamış olduğu yöntemsel ve kuramsal problemlerin izah edilmesini ve netleştirilmesini gerektirir. Foucault'nun çalışmalarının epistemolojik statüsüyle ve "doğruluğuyla" ilgili – ve de bu çalışmalardan kaynaklanabilecek politik sonuçlarla ve "iktidar etkileriyle" ilgili – pek çok sorun ortaya çıkmıştır: "Söylediğim şeyin hakikati meselesi, bana göre, en zor ve hatta temel problemdir; aslında bu soruyu bugüne dek hiçbir zaman cevaplamadım" (1980d, 44).

---

* Osman Akınhay çevirisini uyarlayarak kullandım. Bkz bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

4.1. Hakiki Olanın Politikası

Hakikat ile iktidar arasındaki bağ "Batılı" toplumlara özgü değildir. Foucault, her toplumun kendine ait "hakikat düzeni" ile veya "'genel' bir hakikat 'politikası'" ile (1977d, 51) ayırt edildiğini düşünür. Bu "hakikat rejimi"nin pek çok boyutu vardır: belirli söylemlerin hakiki olarak nitelendirilmesi, hakiki ifadelerin sahte olanından ayrılmasını sağlayan mekanizmaların ve tekniklerin geliştirilmesi, bu ayrımı teşvik eden cezai organların ve yöntemlerin inşası, hakikati belirleyecek olan kişilerin ve mercilerin tanımlanması ve benzerleri (1977d, 51). Toplum kuramına ait bu genel önermelerden yola çıkarak Foucault, bir dizi özellik ile karakterize olan "Batı" toplumlarının içerisinde yer aldığı "hakikatin ekonomi politiği"nin (1977d, 51) tarihsel özgünlüğünü ortaya koyar:

> "–Hakikat, bilimsel söylem biçiminin ve bu söylemi üreten kurumların merkezinde ortaya çıkar;
> –hakikat, sürekli ekonomik ve siyasi teşvik altındadır (siyasi iktidar kadar ekonomik üretim için de hakikat ihtiyacı);
> –hakikat, çeşitli biçimlerde, çok geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir (birtakım kesin sınırlamalara rağmen, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaşır);
> –hakikat, birkaç dev siyasi ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazı, medya) yegâne olmasa bile baskın denetiminde üretilip iletilir;
> –nihayet hakikat, bütün bir siyasi tartışmayı ve toplumsal çatışmayı ('ideolojik mücadeleler') ilgilendiren bir sorundur"* (1977d, 52).

---

* Işık Ergüden-Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Batılı toplumlarda "hakiki olanın düzeni", hakikatin ağırlıklı olarak bilimsel söylem biçiminde örgütlenmesiyle ve sürekli ekonomik ve politik "talebe" duyarlı olmasıyla, ya da tersi bir şekilde söylenirse, ekonomik ve politik mekanizmaların hakikatin buyruğu olmaksızın faaliyet gösterememesiyle ön plana çıkar. Bunun anlamı, sadece hakikat üretiminin değil, onun dolaşımının ve tüketiminin de toplumsal iktidar mekanizmalarına sıkı sıkıya bağlı olduğudur. Bunun yanında hakikat, ekonomik-politik direktife ayarlı olduğundan dolayı, toplumsal ve politik mücadelelerin konu alanı ve "hakikinin politikası" (1977k, 189) temel alınarak "tahakkümcü hakikatlere" karşı çıkan direniş stratejilerinin başlangıç noktalarıdır da.

Foucault'nun Batı toplumlarındaki hakikat ile iktidar arasındaki yakın ilişkiyi politik bir şekilde okumasının, aklın "seçici" veya "araçsal" karakterini ifşa eden eleştirel proje geleneği içerisinde yer aldığını gösterir. Bu geleneğin eleştirisi, genellik ve evrensellik süsü verilen lâkin esasen hakikate özel ve kısmi bir erişimi olan ve asal toplumsal iktidar ilişkilerini gizleyen rasyonellik karşısında durur. Bu çözümlemeler de, tıpkı Foucault gibi, hakikatin iktidar referansı üzerinde çalışır ve onun (burjuva, ataerkil, ırkçı ve benzeri) tahakkümü muhafaza eden karakterini, sistemleştirilmiş yoksunluklara ve toplumsal dışlama süreçlerine işaret ederek ortaya serer.

Fakat yine de Foucault'nun "hakiki olanın politikası" projesinden önemli ölçüde farklılaşırlar. Foucault'nun aksine, kuramcıların çoğu, "çarpık" veya "parçalanmış" akıl problemini "daha az çarpık" veya "daha kapsayıcı" rasyonellik tavsiyesi üzerinden çözmek ister. Peşine düştükleri kuramsal stratejinin kaidesi, hakikatin iktidar olmadan işleyebilmesi adına hakikat ile iktidarın ayrılmasıdır. Buna göre, eksik olan perspektifi tamamlayan ya da gözden geçirerek düzelten başka bilimsel normlara veya modifiye edilmiş bilimsel standart-

lara müracaat etmeyi öğütlerler. Buna karşılık Foucault'da hakikat ile iktidar ayrımı söz konusu değildir ve onun amaçladığı şey, "hakiki" hakikatin ve şeffaf ve "gizlenmemiş" bilginin peşine düşmek de değildir. Tam tersine, bu tür bir niyeti yanıltıcı bir proje olarak görür. Foucault'ya göre hakikatin iktidar olmaksızın faaliyet göstermesi mümkün olmadığından ve hakikat toplumsal ilişkilerin dışında yer almadığından, toplumsal ilişkilerle karşı karşıya gelmesi mümkün olamaz; bilakis, hakikatin kendisi toplumsal oluşumların içerisinde üretilir.

Bu şartlar dâhilinde artık, yerlerine yeni hakikatlerin konulması için sadece eski yanılgılar açık edilemez. Mücadele yalnızca ideoloji ve yalanlar için değil, bunun yanında ve özellikle de hakikat için geçerlidir: "hakikatin statüsünün ve onun ekonomik-politik rolünün etrafındaki mücadeledir" (1977d, 53). Burada anahtar nokta, yalnızca hakiki bilginin içeriğine iktidar ilişkileri bulaşmış olan sahte bilgiden nasıl ayrılacağı sorusu değildir; bunun da ötesinde daha temel bir soru, "hakikatin gücünün (nasıl) aslen ne hakiki ne de sahte olan söylemlerin içlerinde ortaya çıktığı" (1977d, 34) sorusu zuhur eder.

Böylelikle politik eleştirinin koordinatları değişir. Bilim ve ideolojinin ayrılmasından ya da (yanlış) bilincin değişiminden çok "hakikat üretiminin politik, ekonomik ve kurumsal sisteminin değişimi" (1977d, 54) hedeflenir. Mesele bundan böyle, (gizlenmiş) hakikate erişim değil, hangi hakikatin üretildiği ve hakikatin toplumumuzda nasıl işlediği, yani, hangi hakiki ve sahte ayrımları üzerinden faaliyet gösterdiği, hangi sınırları oluşturduğu ve bize hangi baskıları uyguladığı, hangi dışlama etkilerini ve yoksunlaştırmaları içerdiği ve benzeri

sorularıdır: "Hangi bedel karşılığında özne kendi hakkındaki hakikatten bahseder?" (1983e, 26).[65]

---

[65] Bu soru eleştirel kuramın da merkezinde duran sorudur. Foucault, özellikle geç dönem çalışmalarında, kendi çalışması ile Frankfurt Okulu'nun yaklaşımı arasındaki sayısız paralelliği tekrar tekrar vurgular. Foucault'ya göre, iki kuramın başlıca ortaklığı aklın, "onun yapısal otonomisinin dogmatizmin ve despotizmin tarihi ile yüklü olduğunun, aklın ancak kendisinden özgürleştiğinde bir rahatlama sağlanacağının" (1985a, 58; karşılaştırınız 1980d, 79-88; 1983e, 24; 1984o, 11; 1984x, 65) çözümlenmesindedir.

Lakin iki yaklaşım arasında, farklı öznelik ve rasyonellik kavramlaştırmalarından ileri gelen birtakım "uzlaşmazlıklar" (1980d, 85) da vardır. Özellikle iki noktada Foucault, eleştirel kuram ile fikir ayrılığına düşer: Birincisi, Foucault'nun görüşüne göre, Frankfurt Okulu'nun pek çok temsilcisi, toplumsal alanın farklı farklı alanlarında kabul gören küresel ve yeknesak bir rasyonelleşme sürecinden yola çıkarken, o çözümlemesini her daim cinsellik, delilik, suçluluk gibi özgün deneyimlerin incelenmesi üzerine kurar (1981a, 58; 1982b, 244/245). İkincisi, Foucault Frankfurt Okulu'nun temsilcilerini, öznenin yabancılaşmasını veya "insanı doğasına" ket vurulmasını eleştirmek için geleneksel felsefenin özne kavramsallaştırmasına başvurmakla itham eder (1980d, 83/84). Aslına bakılırsa bu eleştiri, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının hem seçici hem de genelleyici bir analizine dayanır ve özellikle Max Horkheimer ile Theodor W. Adorno'nun çalışmasının zenginliğinin hakkını vermez. Foucault'nun bu eleştirel karşı çıkışları, her şeyden önce, hem indirgenmiş bir özne kavramsallaştırmasının hem de kapsamlı bir rasyonelleşme sürecinin bulunduğu *Aydınlanmanın Diyalektiğine* yönelik gibi görünmektedir.

Hem Foucault'nun yaklaşımını itibarsızlaştırmamak (karşılaştırınız Honneth 1988; McCarthy 1990) hem de, tersine, Adorno ve Horkheimer'ın tezine eski eşya muamelesi yapmamak (Miller 1987; Schäfer 1990; Schäfer 1995, 154-198) adına, bir tarafta Adorno ve Horkheimer'ın rasyonellik ve iktidar eleştirisinin ve diğer tarafta Foucault'nun "hakiki olanın politikası"nın arasındaki farkı vurgulamak yerinde bir harekettir. İki durumda da farklı yaklaşımların sınırları muğlâklaşır; zira iki yaklaşım da sabit karşıt kutuplar olarak biçimlenmiştir. Fakat bunun aksine bana daha anlamlı gelen, kuramsal yaklaşımlardaki farklılıklara rağmen Foucault ile eleştirel kuram geleneğinin müşterek sorunsallaştırmalarına vurgu yapmaktır. "Geleneksel kuramın" öğelerinin eleştirel kuramdan ayrılması yoluyla,

Bu kuramsal mantık dâhilinde hakikatin "keşfedilmesi" mevzu bahis değildir; daha ziyade, hakikatin nasıl "icat" edildiğini yani hakikatin toplumsal ilişkiler içerisinde *nasıl* üretildiğini ve dolaşıma sokulduğunu araştırmak mümkündür. Buna göre politik sorun, toplumsal ilişkilerin "hakiki olmayışında" değildir, bilakis bu ilişkilerin "hakikati" olgusundadır:

> "Söz konusu olan, hakikati her türden iktidar sisteminden özgürleştirmek değildir...hakikatin iktidarını an itibariyle etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden koparmaktır. Kısacası, politik sorun yanılgı, yanılsama, yabancılaşmış bilinç veya ideoloji değil, hakikatin kendisidir" (1977d, 54, Ewald 1977, 15-17; Lloyd 1993, 450/451).

Foucault'nun bu tezi, bu çalışmanın çıkış noktasını vurgulayan her türden sorular bütününü "ayaklandırır": Şayet hakikat her durumda iktidar ile ilişki halindeyse, o halde, epistemolojik statüsü göz önünde bulundurarak bir hakikati diğerlerinden ne ayıracak? Bu tür bir pozisyon, hakikat yalnızca kendine ve kendine ait üretim koşullarına işaret ettiğinden, her hakikate kayıtsız kalan kuramsal ve politik bir görececilikle sonuçlanmaz mı? Bu "hakiki olanın politikası" en nihayetinde hakikat düşüncesini ortadan kaldırıp, bu yolla, kendi kendini inkâr etmez mi? Adil olanın veya daha iyi olanın kıstasları evvela mevcut toplumda üretiliyor ve böylelikle somut tarihsel varoluşlarının ötesinde daha genel bir karşılaş-

---

paralellikleri "yüzeysel gramatik benzerliklere" (Schäfer 1995, 188) indirgemeyen bir pozisyonu şereflendirmek mümkün olur. Öte yandan da Foucault'nun çalışması Frankfurt Okulu'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği"ndeki görüşlerden kuramsal olarak faydalanabilir (Foucault'nun, Habermas ile geleneğinin "devamından" farklı olarak, "eski" Frankfurt Okulu'nu takdiri için bkz. Eribon 1994, özellikle 289-303; ayrıca karşılaştırınız Demirovic 1995 ve bu çalışmanın son bölümü).

tırma standardından sıyrılıyorsa, daha iyi veya daha adil bir toplum fikrine yönelmiş bir eleştiri neyi başarabilir? Bu sorular soybilimin "kritik noktasını" işaret eder ve Foucault bunu açıklığa kavuşturmanın öneminin ve problemin boyutunun farkına geç varmıştır: "Benim meselem hakiki olanın politikasıdır. Bu konuda kendi kafamda netleşmem uzun zaman aldı" (1977k, 189).

4.2. Bir Hakikat Tarihi: Tarihsel Nominalizm

Hakikatin "hakiki olanın politikası" içerisine yerleşmesi, "evrenselcilik" veya "görececilik" kutuplarıyla işaretlenmiş felsefi-tarihsel bir sorunsal olarak kayda geçmiş gibi görünür. Yönetimselliğin "soybilimi" görünüşte, hakikatlerin ilkesel eşitliğini beyan etmek amacıyla iktidar ile bilgi arasındaki yakın bağa atıfla hakikatin evrensel geçerlilik iddiasına karşı çıkan görececi bir pozisyona varır. Lâkin esasen Foucault'nun kuramsal ve politik önemi tam da bu hakikatin yanında ya da karşısında olma baskısını çalışmasının konusu haline getirmesindedir: "Kısacası, hakiki ve sahte olanın üretim rejimini tarihsel çözümlemenin ve politik eleştirinin merkezine koymayı istiyorum" (1980b, 27).

Foucault'nun bu ikileme "cevabı" hakikate dair sorulan felsefi sorulara verilen tarihsel cevaplardır; bu cevaplar verilirken, *hakikatin tarihi* de yazılır. Pek çok yorumcunun zannettiğinin aksine, Foucault'nun kitapları ne klasik tarihbilimsel metinlerdir ne de geleneksel felsefi çalışmalardır. Ele aldıkları konular, *tarih biliminin* nesneleri değildir; zira Foucault'nun sorunsallaştırdığı şey "cinselliğin" veya "deliliğin" uzun bir zaman diliminde tarihsel olarak nasıl değiştiği değildir. Ne de araştırma metodu, her tür tarihsel olumsallıktan arındırarak "hakiki" deliliğin ya da cinselliğin "özünün" ne olduğunun cevabını ortaya çıkarma peşinde *felsefi bir ontolojidir*. Söz konu-

su olan, daha ziyade, tarihsel süreksizliklerin ve kırılmaların "hakikatin düzeni" içerisinde ele alındığı "*tarihsel bir ontolojidir*" (1984d, 48).

"Hakikatin tarihi", *kendinde* şeyin ne olduğuyla veya tarih içinde nasıl değiştiğiyle de ilgilenmez; daha çok, *bize göre* somut bir zamanda nasıl varlık gösterdiği sorusunu sorar: "Kendinde şey" hep "bize göre şey" olmuştur. Bu "tarihsel-felsefi pratik" (1990b, 26) "özbeöz" ilkselliklerin ve tarihin "gerçek" kaynağını bulma ve onu "yanlış" fikirlerle ve "yanılgı içindeki" düşüncelerle karşı karşıya getirmek arayışında değildir; bilakis peşine düşülen şey, hem şeylerin düzenini hem de bu düzenin oluşturduğu bilginin varlık koşullarını, özneleştirme ve nesneleştirme biçimlerini tedarik eden ilişkilerin ve sentezlerin devinimli sistemidir.[66]

Bu ikili hareketi çözümleyebilmek için Foucault, *hakikat oyunu* kavramını takdim eder. Kuramstratejik önemi, öznelliğin ve nesnelliğin değişen kavramsallaştırmasında yatar.[67] Hakikat oyunu mefhumu, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi, kendilerini ve birbirleriyle ilişkilerini öngören farklı biçimlere açarken, epistemolojik sorunsaldan bir kopuş gerçekleştirir.

---

[66] Bu anlamda Gramsci, "gerçeklik" sorusunun gerçeklik üretiminin tarihsel koşullarından ayrılamayacağından, "'kültür tarihine ait' 'inşa'"dan (Gramsci 1975, 1414) bahseder: "Nesnelin anlamı her daim, tam karşıtı 'tarihsel öznel' olabilecek 'insani nesnel'dir; buna göre nesnel 'evrensel öznel' olur" (Gramsci 1975, 1411, 1407-1412, 1440/1441).

[67] Bu noktada, başka bir açıklama daha yapmak elzemdir: Foucault'nun araştırmasındaki odak noktası olası tüm "hakikat "oyunlarına" değil, yalnızca öznenin aynı zamanda bilgi nesnesi olarak kurulduğu oyunlara yoğunlaşır: insan bilimlerinin ve "deli", "suça eğilimli", "hasta" öznenin ortaya çıkışına. Bu da demek oluyor ki Foucault, dikkatini özellikle, bilgi ve öznellik birlikteliğiyle faaliyet gösteren her tür "iktidar oyununa" yöneltirken, geri kalanlar yetersiz temsil edilir (karşılaştırınız 1984i, 700; 1978j, 542; karşılaştırınız 1984a, 12/13).

Böylelikle sorunsallaştırma perspektifi dinamik hale getirilir. Odak noktası bundan böyle nesnelerin doğru algılanmasındaki öznel koşulların neler olduğu sorusu değildir; öznelerin özneleştirilmesine eş zamanlı olarak nesnelerin nesneleştirilmesi meselesidir: "Belirli bir nesne tipinin belirli özne kiplikle-rine nasıl bağlanmış olduğu ve tarihsel apriorinin bir mekân-zamanda mevcut bireyler için olası deneyimleri nasıl oluştur-duğu"dur (1984i, 700; karşılaştırınız 1980d, 54/55).[68]

Hakikat oyunu kavramı ile Foucault birbirini tümleyen iki hatayı bertaraf eder. Bunlardan ilki özneden yola çıkarak nesnenin nasıl oluştuğunu gözlemlemek; ikincisi ise tersine, nesneden yola çıkarak öznenin belirlenimini incelemektir. Hakikat oyunlarına kuramsal olarak odaklanılması, probleme tamamıyla farklı bir yoldan yaklaşmayı sağlar. Veya daha doğru ifade edersek: Problemi değiştirir. Kurucu öznelliğin reddi, sonucu veya işlevi olarak tarihsel öznelerin çıkarsandığı yapısal nedenselliklerin kuramsal olarak ayrıcalıklı bir yer kazanmasıyla sonuçlanmaz:

[68] "Bir nesne ile kurulan ilişkinin biçimsel koşullarını tanımlamakla ilgili değildir; ne de halihazırda gerçekten var olan nesnenin farkına varılması için verili bir zaman zarfında evrensel bir öznenin varlığına izin vermiş olan ampirik koşulları ortaya çıkarmakla ilgilidir. Daha ziyade, şu ya da bu bilmenin meşru öznesi haline gelmesi için [...] öznenin ne olması gerektiği, hangi koşullara tabi olduğu, hangi statüye sahip olması gerektiği, gerçekte veya kurguda hangi pozisyonu alması gerektiği tanımlanmalıdır. Aynı zamanda, hangi koşullar altında bir şeyin mümkün bilgi nesnesine dönüşebileceğini, onun bilinecek bir nesne olarak nasıl sorunsallaştırılacağını ve hangi ayrıştırma yöntemlerine tabi kılınmış olduğu ve yanı sıra bu yöntemlerin hangi kısmında yer alacağının uygun görüldüğünü tanımlamakla da ilgilidir. Ayrıca nesneleştirme yolları da tanımlanmalıdır..." (1984i, 699/700).

"...kurucu özneye felsefi bir başvurunun reddi, öznenin hiç varolmamış olduğu veya saf nesnellik lehine özneden vazgeçilmesi anlamına gelmez. Bu reddin amacı, öznenin ve nesnenin başkalarıyla ilişki ve faaliyet içerisinde 'şekillendiği ve değiştiği' deneyime ait süreçleri ortaya çıkarmaktır. Ruh hastalığı, suçluluk veya cinsellik söylemi bize öznenin ne olduğunu söylemez; sadece kesin olan, tamamıyla özel bir hakikat oyunu içerisinde ne olup bittiğini söyler. Fakat bu oyunlar, öznenin dışarısından gelen kaçınılmaz bir nedenselliği veya yapısal belirlenimleri zorla kabul ettirmez. Daha ziyade, hem öznenin hem nesnenin yalnızca belirli eşzamanlı koşullar altında oluşturulduğu bir deneyim alanı açar; ilişkileri birbirilerini sürekli olarak dönüştürür ve böylelikle deneyim alanı da değişir" (1984i, 701/702).

Hakikat oyunu kavramı geleneksel öznellik ve nesnellik sorunsallarının ilkesel olarak sorgulanmasından ötürü, birtakım yanlış anlamalara neden olur:

1. Yanlış yorumlamalardan biri hakikati, gelişigüzel bir şekilde değişen düzensiz ve tamamıyla açık bir "oyun" olarak alır. Foucault, tam tersine, özellikle kurallılığını ve sürecin düzenli karakterinin altını çizerek belirtir ve hakikat oyunları ile iktidar oyunlarının biraradalığına vurgu yapar: "Ben oyun derken hakikat üretiminin kurallar bütününü kastediyorum. Bu, taklit etmek ya da eğlenmek anlamında bir oyun değildir; belli bir sonuç doğuran, ilkelerine ve prosedür kurallarına bağlı olarak geçerli ya da geçersiz, galip ya da mağlup sayılabilecek olan bir prosedürler bütünüdür"* (1984s, 24).

2. Bir başka yanlış anlama ise hakikat oyununun söylemsel pratiklerle özdeşleştirilmesi ve fikirlere, görüşlere veya ideolojilere massedilmesidir. Lâkin Foucault'nun kavramsal-

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

laştırmasında hakikat, yalnızca söylemsel pratiklerin sonucu değildir; hem söylemsel hem söylemsel olmayan pratikleri kapsayan bir alanda üretilir. Öznelerin ve nesnelerin şekillenmesi, dolayısıyla, söylem içerisinde meydana gelen ideal bir süreç değildir; bilakis, söylemlerin, iktidar pratiklerinin ve kendilik pratiklerinin karmaşık etkileşimini içerir. Bu anlamda hakikat oyunları konuşma ve düşünme biçimleri olmakla kalmaz; aynı zamanda, diğerlerinin yanında varoluşun deneyimidir (Larrauti 1994, 36-39).

3. Başka bir problem ise hakikat oyunu kavramının hakikat iddiasını gerektireceği varsayımında yatar. Bu kavramsallaştırmanın olası hakikatlerin çoğulluğu fikrini yerleştirmiş olduğu doğru olsa da, yine de, bu çoğullaşma etkisinden doğan şey, hakikat boyutunun görecelileştirilmesi değildir. Tarihsel-olumsal hakikatlerin varsayılması ve hakikatin olmadığı tezi arasında belirgin bir farklılık vardır. Pek çok eleştirmenin polemikçi stratejisi, bir şeyi başka bir şey ile eşitlemekten ve hakikatin tarihselliği tezini hakikatin büsbütün reddi ile özdeşleştirmekten menkuldür. Bu türlü bir benzetme edimi, esasen, evrensel addedilen ve "hakikat oyunu" içerisinde faaliyet gösteren, Foucault'nun çalışmalarının eleştirmeyi görev bildiği özel bir hakikat modelini varsayar: "Ben hakikate, değişik hakikatler ve hakikati ifade etmenin değişik yolları bulunduğunu düşünmeyecek kadar çok inanıyorum"* (1984t, 139; 1984n, 158; 1980d, 47/48; Lloyd 1993, 452).

"Hakikat tarihi"nin merkezinde ne evrensel düzenliliklerin anlaşılmaya çalışılması ne de her türden tarihsel açıklama iddiasının hepten bırakılması vardır. Ne "görünüşlerin ardındaki hakiki öz" meselesiyle uğraşır ne de hakikatin mevcut

* Bkz. Bir önceki çevirmen dipnotu (ç.n.).

olmadığı tezini destekler. Foucault'nun evrensel olana dair kuşku duyması, bir çeşit görececiliğin sonucu değildir. Tersine Foucault, "hakikatin tarihi"nin görececi bir girişimden radikal şekilde farklılaştığını savunur. Bu yöntemsel yaklaşımı bir örnekle inceleyeceğiz.

Bu örnekte Foucault, antropolojik bir sabit veya tarihsel bir genellik olarak "deliliğin" var olmadığı hipotezinden yola çıkar. Her seferinde farklı algılanan ve farklı ele alınan, her zaman mevcut bir "deli" yoktur. Deliliğin var olmadığı ilkesel varsayımına dayanarak Foucault, ikinci aşamada, farklı unsurların ve pratiklerin delilik gibi tarihsel gerçekliğe sahip bir şeyi nasıl mümkün hale getirdiği sorusunu sorar: Delilik bir evrensel gerçek değil ise, bu "yanılgıya" ve "sanrıya" tarihsel bir gerçeklik rolü tahsis edilmesinden sorumlu olan hangi bilgi biçimleri ve pratiklerdir? Nasıl oluyor da özneler "deli" özneler olarak görülüyor ve tedavi ediliyor? Delilik nasıl bir "hastalığa" ve özgün bir tıbbi bilginin nesnesine dönüşür? Ve benzeri sorular. Bu meseleyi çelişkili görünen bir cümle ile özetleyelim: Foucault, deliliğin var olmadığı varsayımından yola çıkarak onun gerçek tarihsel varlığını ortaya koyar: "...buna karşılık denilebilir ki delilik mevcut değildir ama bir hiç de değildir" (Veyne'den alıntılandı 1978, 47; 10.1.79 tarihli ders).[69]

---

[69] Deliliğin var olmadığı hipotezi, ne "deli" öznelerin olmadığını ne de tedavinin başarılı olmasının bir hayal olduğu anlamına gelir. Foucault, daha ziyade, hem ilkinin hem de ikincisinin varlığında ısrar eder: "Sözgelimi, deliliğin tıbbileştirilmesi, yani 'deli' diye adlandırılan bireyler etrafında tıbbi bir bilginin örgütlenmesi belli bir noktada ekonomik de olan tüm bir toplumsal süreçle, ama aynı zamanda iktidar kurum ve pratikleriyle de ilişkili olmuştur. Bu olgu psikiyatrinin bilimsel geçerliliğini ya da tedavi gücünü hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Tabii psikiyatrinin geçerliliği açısından bir güvence oluşturmaz, ama geçersizliğini de göstermez" (1984s, 23; karşılaştırınız 1977o, 75) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz.

Bu metodolojik yaklaşımın hedefi, esasen, "deliliğin" (ya da "cinselliğin", "hastalığın" ve benzerlerinin) tekabül ettiği "nesne" gibi bir şeyin varlığıyla ilişkilendirilmesinden yakınmak değildir; kuşkuda bırakan şey, yalnızca, bu "gönderge" ile "deliliğin" özdeş olduğudur. Burada mesele içeriğe dair bir iddiada bulunmaktan ya da felsefenin temel problemleriyle ilişkili olarak pozitif bir fikir öne sürmekten çok, ele alınan nesneleri tarihsel oluşumu ışığında sorgulamaya izin veren "ilk metodolojik kural"ın varlığı söz konusudur:

> "'Delilik', 'suçluluk' veya 'cinsellik' genellemelerini reddetmek, bu mefhumların muhatabı olan şeylerin varolmadığı ya da yalnızca, bilmeyen bir nedenden ötürü ortaya çıkmış birer hayal ürünü oldukları anlamına gelmez. Esasen, daha ziyade, zamanla ve koşullarla birlikte içeriklerini değiştiren basit bir değerlendirmenin yapılması mevzu bahistir. Bu, bir özneyi deli olarak görmeye veya bir öznenin cinsel arzusunun kipliğini kendisinin ayrılmaz bir parçası olarak göstermeye, gerçek veya yalan konuşma kuralları uyarınca olanak veren koşulların ne olduğu sorusuyla ilgilidir" (1984l, 701).[70]

Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

[70] Paul Veyne makalesinde Foucault'nun tarihsel-metodolojik yaklaşımının bu yönünü detaylı bir şekilde betimlemiştir: "Deliliğin var olmadığını söylemek ne delilerin önyargı kurbanları olduklarını söylemek ne de buradan hareketle böylesi bir iddiayı yadsımaktır. Önermenin anlamı başka bir yerde yatar. Önerme delilerin dışlanmaması gerektiğini ya da deliliğin toplum tarafından üretildiği için var olduğunu, ya da deliliğin muhtelif toplumların deliliğe dönük tutumlarına bağlı olarak kendi olgusallığı içinde değişime uğradığını ya da farklı toplumların deliliği çok farklı biçimlerde kavramsallaştırdıklarını söylemez. Bunları ne doğrular ne reddeder. Diğer taraftan bu önerme deliliğin davranışsal ya da belki fizyolojik bir bileşeni olduğunu da yadsımaz. Ne var ki delilik, bu tür bileşenleri olsa bile yine de delilik olmazdı. Bir yapı taşı, ancak yapının bir parçası

Bu "hakikatin tarihi"nin sunumuyla Foucault, önceki pozisyonunu önemli derecede revize eder. Yine de 1976 tarihli Collège de France dersinde tarihe "perspektiflilik söylemi" (1986, 14) olarak geçen ve doğa yasasının soyut evrenselciliğine karşı duran "savaşsal" kavramsallaştırmayla pozitif bir şekilde ilişkilenmiştir. Bu *radikal tarihselcilik* versiyonunda hakikat, mücadelede bir silahtan veya zaferi getirecek bir araçtan başka bir şey değildir (karşılaştırınız 1976a, 179; 1986,14/15; ayrıca 1971b, 82). Buna karşılık yönetimsellik üzerine dersinde Foucault, o ana dek kendi tarih çözümlemesine egemen olmuş ve yine kendi çalışmalarında "tarihselciliğin tam tersini" yaptığını ortaya koymuş olan bu araştırma yöntemine hararetle karşı çıkar (10.1.79 tarihli ders; 1982c, 280; Sennelart 1993, 291-293, 284; Seglard 1992, 119/120).[71]

---

olduğunda [onun] esas maddesi haline gelir. Deliliğin yadsınması nesneye dönük tutumlar düzeyinde değil nesneleştirme düzeyinde gerçekleşir..." (Veyne 1978, 45/46) [Barış Şannan çevirisidir. Bkz. Teorik Bakış (2014), *Sayı 3: Michel Foucault Özel Sayısı*, İstanbul: Sel. (ç.n.)].

[71] Bu açıklamayla Foucault, "tabi kılınanı" veya "niteliksizleştirilmiş bilgi biçimlerini" özgürleştirmeyi amaçlamış bir soybilimin aleni zayıflıklarını da ortadan kaldırır. Burada kast edilen, toplumsal hakikat düzeninde "bilgi" statüsüne erişimleri engellenmiş olan marjinalleştirilmiş ve baskılanmış bireylerin ve grupların söylemleri ve deneyimleridir: Psikiyatrikleştirilmişlerin, hastaların, eşcinsellerin, kadınların ve benzerlerinin bilgisinin. Bilginin iktidar etkilerine karşılık soybilim, iktidarı "tarihsel bilgi çeşitlerini itaatten bir nevi özgürleştirme arayışı" olarak kurar (1977e, 65, 59-65). Fakat bu yaklaşımdan temel bir problem ortaya çıkmıştır: "Tabi kılınan" bilgi, tahakküm bilgisinden ayrılmış ve ondan "özgürleşmiş" hale getirilebilecek yekpare bir cisim oluşturmaz. "Dışlanmış" veya "itibarsızlaştırılmış" bilgi, "hükmedilen" ile "hükmeden" bilgi biçimleri arasındaki stratejik ilişki olarak tanımlanan tarihsel-politik bir alanın ayrılmaz parçasıdır. Dolayısıyla, tarihsel alanın kendisini ve onunla birlikte "tabi kılınmış bilgiyi" de değiştirmeksizin "dışlanmış" bilgiyi "özgürleştirmek" mümkün değildir.

Evrenselcilik ve görececilik ikiliğinden sıyrılmaya çalışan, felsefe ve tarihin bu özel birlikteliğini Foucault, daha sonraki çalışmalarında *tarihsel nominalizm* olarak betimler (1979m, 819; 1980b, 34; 1982g, 112; 1984e, 579). Bu tarihsel çözümlemenin başlangıç noktası, antropolojik sabitlere ve doğa yasalarına ve (bilmeyle alakalı) ilgilerin tersine döndüğüne dair duyulan sistematik şüphedir: Tarihsel nominalizm şeylerin bilinmesine yol açmaz; kendinden menkul olma niteliklerini [*Selbstverständlichkeit*] onlardan çekip alır; şeyleri evrensellikleri değil "tekillikleri" içinde sergiler. Bu metodolojik yaklaşım, hem Foucault'nun önceki çalışmalarında var olan kuramsal muğlaklıkları açıklığa kavuşturmaya hem de konularının retrospektif bir şekilde saptanmasına yardım eder. Bu anlamda Foucault'nun kitapları, deliliğin, hastalığın, suçun ve benzerlerinin tarihi değildir; koşulların tarihidir. Bu koşullar altında, belirli anormalliklerin ruh hastalığı olarak tanınması, hastalığın bireysel anatominin işlevsizleşmesi olarak ele alınması ve yasaları çiğneyenin suça eğilimli olarak kapatılması, doğal addedilmiştir. Bu tarih kavramsallaştırmasında "nesneler" çözümleme için çıkış noktası olmaktan çok kendileri, nesneleri nesne olarak inşa eden pratiklere yoğunlaşan incelemenin konusu olur. Foucault'nun tarihyazımı, dolayısıyla, nesnelerin tarihi değildir; "nesneliklerin nesneleştirilmesinin" (1980b, 34; Rajchman 1985, 50-60) çözümlenmesidir.

Araştırmanın odak noktası, böylelikle, nesnelerden *pratiklere* kayar. Foucault, nesnenin önceliğini tersine çevirir: Tarihsel pratikleri nesnelerden yola çıkarak açıklamak yerine (işlevsellik, teleoloji, ereklilik, yeniden üretim vesaire), nesneler birer "değişkene" veya pratiklerin "izdüşümlerine" dönüşür. Tarih felsefesi yerine "gerçek tarih" gelir. Bu gerçek tarih anlayışı her pratiği, belirli "öğeleri" birbirine bağlamak suretiyle

öyle bir yeniden inşa eder ki geriye dönüp bakıldığında, tarihsel sürece ihtiyaç duyduğu çıkarsanabilecek olan "nesne" ortaya çıkar.[72]

Nominalist tarihyazımı iki adımda faaliyet gösterir. Bu araştırma yönteminin ilk "kuramsal-politik işlevi" (1980b, 23) evrenselin sorgulanması ve kanıtların yerle bir edilmesidir. Bu işlemin maksadı, "şeylerin kendinden menkul olmadığını" göstermektir: *Deliliğin Tarihi*, deliliğin ruh hastalığı olarak sınıflandırılmasının, özel toplumsal pratiklerin tarihsel-olumsal sonucu olduğunu kanıtlar; *Kliniğin Doğuşu*, hastalığın nedeninin bedenlerin tek tek incelenerek araştırılmasının ken-

---

[72] Bir kez daha Paul Veyne'in ifadesiyle karşılaştırınız: "Tüm müşkülat, nesneleri adeta doğal nesnelermiş gibi 'şeyleştirmemize' imkân tanıyan bir yanılsamadan kaynaklanır. Sonunda elde ettiğimiz şey amaçlanan şey gibi görme hatasına düşeriz. Fırlatılan cismin hasbelkader düştüğü noktayı amaçlanarak seçilmiş hedef olarak alırız. Sorunu gerçek merkezinde, yani pratikte kavramak yerine çeperden, yani nesneden başlarız; öyle ki ardışık pratikler, verili bir başlangıç noktası olarak alınan 'maddi' ya da akılcı tek bir nesneye verilmiş tepkilere benzer. [...]. ardışık pratiklerin etki noktalarını, hâlihazırda var olan ve pratiklerin yönelim gösterdiği nesneler, pratiklerin hedefleri olarak alırız. Delilik ve ortak iyi tüm çağlar boyunca 'tutumları' birbirinden farklı ardışık toplumlar tarafından farklı biçimlerde gözetilmiş, hedeflenmiş ve amaçlanmış, dolayısıyla da hedefe faklı noktalarda isabet edilmiştir" (Veyne 1978, 32/33) [Barış Şannan çevirisidir. Bkz. Teorik Bakış (2014), *Sayı 3: Michel Foucault Özel Sayısı*, İstanbul: Sel. (ç.n.)].

Bu anlamda pratikler düşünce alanının karşıtını tanımlamaz ya da onun az çok geçirgen sınırlarını oluşturmaz. Düşünce, bir yön vermek ve yönlendirmek amacıyla pratiklere eklenen bir ilave bileşen değildir; pratikler daha ziyade, her daim tasavvur süzgecinden geçirilmiş ve düşünülmüş pratiklerdir ve tasavvur boyutu olmadan "düşünülmez". Söylemsel ya da söylemsel olmayan olsun, iktidar pratikleri ya da kendilik pratikleri olsun, pratikler mefhumu hep düşünce biçimleri ile eyleme biçimlerinin sistematik etkileşimini betimler: "Bunlar, düşünce ve eylem biçimleri olarak görülen, özne ile nesnenin karşılıklı oluşumunu anlamanın anahtarı olan 'pratiklerdir'" (1984i, 702; 1984e, 580).

diliğinden ortaya çıkmadığını tahkik eder; *Hapishanenin Doğuşu*, yasayı ihlal edenin kapatılmasının yegâne cezalandırma pratiği olmadığını gösterir; *Cinselliğin Tarihi*, cinselliğin arzunun tamamıyla özel bir örgütleniş biçimi olduğuna işaret eder. Bilgimiz, alışkanlıklarımız ve pratiklerimiz bu epistemolojik-politik pozitifliklere dayalı olduğundan, bu "açıklıkların" çözümlenmesinin özel bir önemi vardır.

Tarihsel-nominalist metodun *ikinci* adımı, birincinin üzerine kuruludur: Şayet belirli nesneler artık "kendinden menkul" değil ise; o halde, belirli bir zamanda bir şeyi kendinden menkul, evrensel ve zorunlu olarak tesis etmeyi sağlayan, bağlantılardan, güç ilişkilerinden, blokajlardan, stratejilerden, döngüselliklerden oluşan ağı izlemek gerekir. Evrensellikler, dolayısıyla, bundan böyle, çözümlemenin çıkış noktası değildir; tarihsel pratiklerin etkileri olarak görülürler. Bu evrensellikler, tarihsel olarak kiplenen yekpare mevcudiyetler değildir; bilakis, temel öze atfedilemeyen ya da varlığın bireyselleşmesine indirgenemeyen heterojen bileşenlerden menkul bir sistemdir (1980b, 23/24; 1990b, 34-36).

Tarihsel nominalizmin amacı, tekillikleri evrenselliğe dönüştürmek de değildir; tersine, "evrensel" addedilenleri tekillikler olarak çözümlemeyi görev edinir. Şu durumda, şayet belirlenim ilkeleri, tarihsel malzemeyi düzenlerken ve ona "anlam" bahşederken, tarihsel olanın dışında bir yerde konumlanmıyorsa; o halde, bir olasılıklar sistemi içerisinden yalnızca bir olasılığın nasıl gerçekleşebildiği, belirli yapılanın nasıl eylem biçimlerini belirlediği veya temel yasaların hangi şekillerde ifade bulduğu soruları da yöneltilmez. Tarihsel nominalizmin meselesi, daha ziyade, aynı düzeyde aynı "ontolojik değerdeki" belirli öğelerin nasıl birbirine bağlandığı ve birleştiği ya da ayrıldığı ve farklılaştığıdır.

"Hakikat tarihi", aynı zamanda "iktidarın soybilimidir" de: "Deliliğin", "cinselliğin", hastalığın", "suçluluğun" ve benzerlerinin hem "gerçek" hem de tarihsel-olumsal olduğu doğru kabul edilirse, o zaman onları neyin nesne olarak "nesneleştirdiği" sorusu yöneltilir. Sözgelimi yasayı ihlal edenin hapse atılmasının (artık) kendinden menkul ve doğal olmamasıyla birlikte, aslında neden (başka bir şeyin değil de) bunun meydana geldiği sorusu ortaya çıkar. "İktidar sorusu", kaçınılmaz bir belirlenim nedeniyle değil, tersine, kaçınılmaz olmayan bir ilişkiden ötürü aleni bir çelişkiyle karşı karşıya kalır: "Kuşkusuz nominalist olunmalıdır: İktidar bir kurum değildir, bir yapı değildir, daha güçlü olanların güçlülüğü değildir. Toplumda gerçekleşen karmaşık stratejik bir durum iktidar olarak isimlendirilir" (1976a, 114; 1977m, 126).[73]

Bu nominalist iktidar kavramsallaştırması sayesinde Foucault, önceki çalışmalarında bulunan iktidar çözümlemesinin özcülüğünden kaçınır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda ve *Bilme İstenci*'nde en azından örtük bir biçimde (burjuva) tahakkü-

---

[73] Bu nedenle, her iktidar *kuramı* teşebbüsü imkânsızdır. Bu tür bir yaklaşım sadece tarihsel bir iz sürmenin mümkün olabileceğini varsayabilir: "Her kuram bir önceki nesne teşhisine [*Objektbildung*] ihtiyaç duyduğundan, hiçbir kuram analitik çalışmaya dayanak teşkil edemez" (1982b, 243/244). Fakat nesneyi çözümlemenin başlangıç noktası olarak almayı bu şekilde reddetmek, herhangi bir kavram oluşturmaktan ve kuramsal inşadan imtina etmek anlamına gelmez. Daha ziyade, "kuramdan" *iktidar çözümlemesine* (1976a, 102) doğru gerçekleşen bu kayma, kavram oluşumunun tarihsel koşullarını çözümleme içine dâhil etmeye yardım eder. Nesnelerden olduğu gibi kelimelerden, fikirlerden ve tarihsel kavramlardan da yoksundur. Mesele, hem nesneleri hem de bizim nesnelerin "tasvir ettiğimiz terminolojilerin" çözümlenebilmesidir. Buradan hareketle, olabilecek en yansız değerlendirilmiş kavram dilinin seçilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Foucault'nun hep mekanizma, teknoloji, tertibat ve benzerleri gibi "teknik" terimlere başvurmasının nedenlerinden biri budur.

münü bir olgu olarak almışken, şu durumda Foucault, kendi "söyleminin müphemliğiyle meşguldür": "Tahakküm eden bir sınıf, bu bir soyutlama değildir, lâkin mevcut bir olgu da değildir" (1977m, 133). Nominalist çözümlemenin amacı, tahakkümü daha ziyade "karşılıklı bir üretim ilişkisi" (1977m, 134) olarak tanımlayabilmek için, onu bir olgu ya da kurgu olarak gören alternatif görüşten kaçınmaktır.[74]

Bu savı desteklemek adına Foucault, *sorunsallaştırma* ("problematisation") mefhumunu takdim eder. Ve böylelikle de çalışmasının metodolojik karakterinin, bir tarafta zihniyet ve fikir tarihi yaklaşımlarından ve diğer tarafta felsefi antropolojiden uzakta durduğu açıkça ortaya serilmiş olur.[75] Foucault sorunsallaştırma mefhumunu, esasen, sadece diğer yaklaşımlardan farklılığını belirtmek için kullanmaz, kendi çalışmalarının sistematik hale getirilmesinde ve bu çalışmalardaki kuramsal yaklaşımların açıklığa kavuşturulmasında da bu mefhumdan yararlanır. "Sorunsallaştırma", arkeoloji ve soybilim arasındaki ilişkiyi yeni bir şekilde birbirine eklemleyen ve her ikisini de çözümlemenin birer boyutu haline getiren yöntemsel bir

---

[74] "Aristo'dan beri politika ezen ile ezilen arasındaki ilişki olarak görüldü. Bu, 'ezen' ile 'ezilenin' kendi paylarına, bir öze veya bir tarihlerüstü duruma işaret eden doğal nesneler olmadığının, bilakis, iktidarın ta içerisinde kurulan ve her tür iktidar icrası için kurucu olan bir ilişkiye verilen isim olduğunun teslim edilmesi koşuluyla, Foucault'nun kabul ettiği bir çıkış noktasıdır" (Pasquino 1985, 46/47; karşılaştırınız 1977f, 84/85).

[75] "Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlâki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür" (1984n, 158) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

yaklaşım biçimini tariflediğinden, incelemesinin temel kavramı mertebesine yükselir. *Arkeoloji* sorunsallaştırma biçimleriyle uğraşırken, onları çözümlerken ve tariflerken, *soybilim* de söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri belirlemek amaçlı bu sorunsallaştırma biçimlerinin ilişkilerini araştırır:

> "Hakikatin tarihine yönelik bu girişimde birbirini izleyen ve farklı parçalar halinde ve biraz da el yordamıyla nasıl ilerlediğimi şimdi daha iyi anladığımı sanıyorum. Amacım ne davranışları ve düşünceleri ne de toplumları ve onların 'ideolojiler'ini düşünmekti. Benim amacım, insanın, kendini düşünebilen ve düşünülmek zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı sorunsallaştırmaların ve bunları oluşturan pratiklerin çözümlemesini yapmaktı. Çözümlemenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmanın biçimlerini çözümlemeye olanak sağlıyordu; soybilimsel boyutu ise, sorunsallaştırmaların pratiklerden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle oluşumlarını çözümleme olanağı veriyordu"* (1984a, 19; ayrıca karşılaştırınız 1984n, 158).

Sorunsallaştırma, düşünce ve eylem biçimleri arasındaki ilişkinin çözümlemesini yapmayı hedefler. Tarihsel çalışma bu bağlantıların rastgeleliğini ve olumsallığını "görünür" hale getirirken, aynı zamanda diğer pratikleri de "düşünülebilir" kılar. Özgürlüğün bu hareket alanı ya da direniş potansiyeli, pratiklerin sorunsallaştırma biçimleriyle yakın ilişkisine rağmen değil, tam da bu ilişki sayesinde açılır: "Düşünce", bir yanda, söylemsel olan ve olmayan pratiklerin tarihsel yapılandırılışına çözülmezcesine bağlıyken, diğer yanda da, top-

---

* Revize edilmiş Hülya Uğur Tanrıöver çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

lumsal eylem rutinine uymama aracıdır ve bu rutinden mesafelenerek onu 'sorunsallaştırmayı'[76] amaç edinir:

> "Çünkü ben deliliğin, suçun ya da cinselliğin 'sorunsallaştırılmasını' incelediğimi söylediğimde, böylesi olguların gerçekliğini inkâr ediyor değilim. Tam tersine, belli bir anda ortaya çıkan toplumsal düzenlemenin hedefinin tam da dünyadaki gerçek varlıklar olduğunu göstermeye çalıştım. Benim sorduğum soru şudur: Dünyadaki farklı şeyler neden ve nasıl bir araya geldiler, nitelendiler, çözümlendiler ve sözgelimi "akıl hastalıkları" muamelesine tabi tutuldular? Belli bir 'sorunsallaştırma' için uygun öğeler nelerdir? Ve ben "şizofreni" diye nitelenen şeyin dünyadaki gerçek bir şeye denk düştüğünü söylemeyecek olsam bile, bunun idealizmle bir ilgisi yoktur. Çünkü ben sorunsallaştırılan şey ile sorunsallaştırma süreci arasında bir ilişkinin bulunduğu-

---

[76] "Bu nedenle, bence, tarihe başvuru [...] anlamının, tarihin işlevinin olanın her zaman olmuş olan olmadığını göstermek olmasından alır, yani bize gün gibi ortada gelen şeyler her zaman rastlaşmaların, tesadüflerin kavşağında, dayanıksız, eğreti bir tarihin akışı içinde oluşmuştur. Aklın kendi zorunluluğu olarak hissettiği şeyin, daha doğrusu, çeşitli rasyonalite biçimlerinin kendi zorunlu var olanları olarak gösterdikleri şeyin tarihi mükemmel biçimde yapılabilir ve bu tarihin ortaya çıktığı olumsallık ağları bulunabilir; yine de, bu rasyonalite biçimlerinin irrasyonel oldukları anlamına gelmez; bunun anlamı bu biçimlerin insan pratiğinin ve insan tarihinin bir temeline dayandıklarıdır; ve madem ki bunlar meydana gelmiştir, nasıl meydana geldikleri bilinirse, ortadan kaldırılabilirler" (1983e, 40) [Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2011), *Felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].
Foucault'da düşünce mefhumu üzerine: "Düşünceden kastım, olası pek çok biçim arasında doğru ve yanlış oyununu tesis eden ve sonuç olarak insanı bilme öznesi olarak kuran şeydir; başka bir deyişle, kuralları kabul veya ret etmenin zeminidir ve insanı toplumsal ve hukuki özneler olarak kurar; kişinin kendisiyle ve başkalarıyla kurduğu ilişkiyi tesis eder ve insanı etik bir özne olarak kurar [...]. Bu anlamda düşünce, eylemin münhasır bir biçimi olarak anlaşılır..." (1984e, 579/580; 1984n, 158).

nu düşünüyorum. Sorunsallaştırma, gerçek bir somut duruma verilen bir 'cevap'tır'" (1985b, 179).

Buna göre Foucault'nun "düşünce"den kastının, bağımsız ve yalnızca kendine referans veren bir iç sistem olmadığı açıktır. "Düşünce sistemi"nde meydana gelen değişimler, sadece düşünce biçiminden kaynaklanmaz. "Düşünce" bir toplumsal pratiği temsil ettiğinden, ayrıca, şimdiye kadarki düşünce biçimleriyle "zorluklar", "uyuşmazlıklar" ve "sorunlar" yaşanmasına sebebiyet veren bir dizi toplumsal, politik ve ekonomik faktörün de meseleye dâhil olması kaçınılmazdır. Düşünce biçimlerinin hususiyetlerini yitirmesiyle ve "sorunlu" hale gelmesiyle birlikte, düşüncenin de bir parçası olduğu tarihsel ve toplumsal alanda bir değişim ihtiyacı baş gösterir (1984g, 597).[77]

Fakat "düşünce", bu "problemlerin" ne doğrudan sonucu ne de kaçınılmaz ifadesidir; daha ziyade "düşünce", özgün ve özel bir "cevap arayışı" oluşturur. Verili bir "sorunlar" bütününe dair epey farklı ve bazı durumlarda çelişkili "cevaplar" gelebilir. 'Sorunsallaştırmalar', ayrıca, somut (politik, ekonomik ve benzeri) problemlerin basit temsilleri değildir; bilakis sorunsallaştırmalar, koşulları tanımlayan ve bu koşullar üze-

---

* Kerem Eksen çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Doğruyu Söylemek*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[77] Sorunsallaştırma mefhumu, Foucault'nun kendi çalışmasının politik boyutunu da yeniden gözden geçirmesine yol açar. Foucault, 70'li yılların başında hapishane ve cezalandırma biçimleri üzerine yaptığı araştırmalarda teorinin doğrudan ve aracısız olarak kendiliğinden bir hareketle pratiğe dökületeceğine "muazzam bir naiflikle" inanmış olduğunu fark eder. 80'li yıllarda G.I.P hareketi içerisinde Foucault, ceza sisteminin pratiklerini, kurallarını, kurumlarını ve teamüllerini 'sorunsallaştırmak' isteyen ve bu yolla başka bir cezalandırma politikasına zemin hazırlayan bir sorunsallaştırma teşebbüsünden bahseder (1984p, 688/689).

rinden belirli olası cevapları "inşa eden" veya "edermiş gibi görünen" yaratıcı bir çalışmayı betimler (1984g, 597/598; 1985b, 178-180).

4.4. Kurmaca ve İnşa

Sorunsallaştırma perspektifinden bakıldığında hakikat, artık keşfedilen veya meydana çıkarılan bir şey değildir; "icat edilen" veya "imal edilen" bir şeydir. "Hakikat tarihi" ele aldığı konuyu toplumsal *inşalar* ve tarihsel *kurmacalar* olarak inceler. Aslına bakılırsa vurgunun bu yönde değişmesi, merkezinde bu "kurmacaların" tarihsel hakikatinin ve bu "inşaların" metodolojik statüsünün ne olduğu sorusunun durduğu pek çok yanlış anlamaya ve polemiğe sebebiyet vermiştir.

Esasen Foucault'nun kitaplarının ayırt edici özelliği temel bir muğlâklıktır. Yaptığı çalışmalar, *bir taraftan*, standart kıstasları karşılayan geleneksel tarihsel çalışmalardır: Tarihsel belgeler vasıtasıyla, metinlere dayanarak, fikirler ile gerçek süreçler arasındaki ilişkiye vurgu yaparak, çözümleme şeması tedarik ederek ve benzeri şekillerde kanıtlar sunar. Bu sebepten Foucault'nun çalışmalarını, tarihsel anlamda doğru bir iz sürme ile teyit etmek ya da yanlışlamak amaçlı, eş yönlü başka çalışmalarla ve farklı yorumlarla karşılaştırmak mümkündür. Foucault'nun açıklamaları tartışılabilir; argümanları ve materyal seçimi eleştirilebilir; yine de Foucault'nun, "hakikatin tarihi"nin "hakiki tarih" olduğu konusunda kuşkusu yoktur.

Öte taraftan Foucault'nun çalışmaları, tarih kitaplarının klasik temalarından farklılaşır: *Deliliğin Tarihi* ne kadar 17. ve 19. yüzyıllar arasında Avrupa'da psikiyatri kurumlarının tarihi ise, *Hapishanenin Doğuşu* da o kadar hapishanenin tari-

hidir ya da *Cinselliğin Tarihi* de o denli cinsel pratiklerin tarihidir. Bu kitapların en mühim özelliği, esasen, ele aldıkları konunun tarihini bu şekilde izlemeleri değildir; aksine, tarihsel hakikat "hayati bir araçtır"; bu aracı kullanarak pek muhteris bir hedefe ulaşılır: Deneyimlerin üretimine. Foucault kitaplarını, "hakikat kitapları"ndan ("livre-vérité") çok, belirli tarihsel içeriklerin "hazır edilmesi" ile değişimimize vesile olan şimdinin "deneyimine" atıfta bulunan "deneyim kitapları" ("livre-expérience") olarak görür. Metinlerinin, okurların bu çalışmaların ele aldığı konularla yeni ilişkiler kurmasını sağlamasını bekler (böylelikle ele alınan konular da bir sürecin nesnesi haline gelirler). Bu "deneyim kitapları", kuramsal bir düzeyde belirli tarihsel hakikatlerin ortaya konulmasıyla sınırlı değildir; bu hakikatler pratik bir amaç peşindeki bir çözümlemenin çıkış noktası olur: Hakikatlerin "kendinden menkullüklerini" ya da "doğallıklarını" onlardan çıkarıp almak ve yeni deneyimleri mümkün kılmak için belirli konular üzerinden yargıya varma ve düşünme yöntemimizin sorunsallaştırılması (1980d, 44-47). Foucault çalışmalarının bu "hakikat etkisini" iki kitabının alımlanması örneği üzerinden anlatır:

1. 60'lı yılların başında yayımlanmasının ardından Deliliğin Tarihi, tarih bilimince neredeyse büsbütün göz ardı edilmiş ve kısa bir süre sonra da anti-psikiyatri manifestosu olarak okunmuştur. Kitabın bu şekilde değerlendirilmesi, Foucault'ya göre, hem doğru hem de yanlıştır. Kitabın anti-psikiyatri bağlamında sınıflandırılması, ona göre, kitabı yazarken hiçbir şekilde bu tür bir amaç gütmediğinden, uygun değildir: Birincisi, bahsedilen zaman diliminde anti-psikiyatri henüz mevcut değildi ve ikincisi, kitabın güncel psikiyatriye saldırıda bulunması söz konusu değildir; zira çözümleme 20.

yüzyılın ilk dönemlerinden sonrasına ilerlemez. Bu yüzden kitapta günümüzün psikiyatrisinin eleştirisi gibi bir şeyin görülüyor olması doğru olamaz; çünkü kitap delilikle, psikiyatriyle ilişkilerin ve "hakikat" söyleminin değişimine hizmet etmiştir (1978n, 633; 1980d, 29-31; 1984g, 594).

2. *Hapishanenin Doğuşu*'nda çözümleme hâlihazırda 19. yüzyıl ortasında son bulduğundan, ne hapishanelerin mevcut durumuyla ilgili bir raporlama ne de alternatif bir ceza politikası çağrısıdır bu kitap. Ne var ki kitap, herkesçe – gerek reddederek gerek onaylayarak – modern toplumun betimlemesi olarak okundu. Aslına bakılırsa, çalışmanın "güncellik referansı" ele aldığı konunun kendisinden çok, Foucault'nun tarihsel materyali nasıl kullandığıyla ilgilidir. Hapishanenin görece yeni bir tarihsel "buluş" olduğu ve cezanın "doğal" biçimi temsil etmediği savı, ceza pratiklerinin alternatiflerinin düşünülmesini sağlar. Fakat kitabın, bu tür değişimin nasıl görüneceği ve hangi biçimde beklendiğine dair bir izleği yoktur. Sorunsallaştırma projesinin münhasırlığını oluşturan da politik pragmatizmden alınan bu mesafedir:

> "Belirli kimselerin – sözgelimi hapishane kurumu dahlinde çalışanların (ki bu hapishaneden olmakla aynı şey değildir) – olasılıkla benim kitaplarımdan 'şu yapılmalı' şeklinde yardım veya tavsiye alamayacakları...doğrudur. Esasen 'artık ne yapılacağını bilmemeleri' ulaşmak istediğim amaç; bu yolla, şimdiye dek doğal addedilen eylemler, jestler, söylemler sorunsallaşacak, mesele haline gelecek ve riskli bir hal alacaktır. Bu istenen bir etkidir" (1980b, 31/32; 1978n, 633; 1980d, 31-34).

Kitapların yardımıyla "başka hakikatlerin" deneyiminin herhangi bir şekilde mümkün olması için, onlarla birlikte yay-

gınlaşan gerçeklerin tarihsel olarak doğru olması lazımdır. "Hakikat tarihi", esasen, "ikili bir oyuna" sürükler. Bir taraftan, bizi şimdiye bağlayan şey olarak görünür. Öte taraftan, "üretilmişliklerini" ve "tekilliklerini" yansıtmak amacıyla bugünün pratiklerinin tarihsel oluşum koşullarının kaydını tutarken, aynı zamanda, olası değişim ihtimaline karşı sahayı hazırlar ve kendisi bu dönüşüm projesinde bir "parça"dır. Değişimlerin gerçekleşebilmesi için, "deneyimlerin" muhakkak kolektif pratiklere ve (anti-psikiyatri ve hapishane hareketi gibi) toplumsal hareketlere bağlanması ve bu pratiklerin ve hareketlerin içine dâhil edilmesi gereklidir:

> "Gerçekliğimiz ile gelip geçmiş tarihimizden öğrendiklerimiz arasında bir ihtilaf başlatmaya çalışıyorum. Başarırsam, bu ihtilafın günümüz tarihine gerçek etkileri olacak [...]. İki yıl önce Fransa'da birden fazla hapishanede isyan eden mahkûmlarla birlikte bir başkaldırı gerçekleşti. Bu hapishanelerin ikisinde mahkûmlar benim kitabımı okuyordu. Hücrelerinden bağırarak hapishane arkadaşlarına kitabımın metinlerinden birini okunmaktaydılar. Biliyorum, bu kulağa cüretkâr geliyor ama bu hakikatin kanıtıdır, elle tutulur politik hakikatin, bir kitabın yazılışıyla başlayan bir hakikatin. Umuyorum ki kitaplarımın hakikati gelecekte de sürecek" (1979k, 805).[78]

---

[78] Foucault bu amacı, çözümlemesinde artık "çarpıtılmış gerçeklik" olarak ideoloji kavramsallaştırmasına müracaat etmediğinden, gerçeklikle mücadele etmek yerine onu teksir etmekle suçlayan Marksist eleştirilere cevabında da belirtir: "Aslında yapmayı istediğim şey – ki bu teşebbüsün yumuşak karnı da burasıdır – bir yanda hakikat etkilerinin üretilmesiyle ve diğer tarafta bu hakikat etkilerinin olası mücadeleler içinde araçlara dönüşebilmesiyle oluşan belirli bir gerçekliğin yorumunu, bir okumasını yapmaktır. *Savunmasız bırakmak için hakikati söylemektir.* Bir gerçeklik katmanının şifrelerini çözmektir; öyle ki gücün ve güçsüzlüğün hatları meydana çıkar; direniş ve olası atak noktaları, önceden belirlenmiş yollar ve

Kurmaca ve hakikat arasındaki ilişki Foucault'nun metodolojik yaklaşımı için de merkezi öneme sahiptir. Hakikat tarihi, mevcut hakikatlerin teyidiyle sınırlı değildir; bilakis, tarihsel olguların izinin sürülmesinden yola çıkan, geleceğe dönük "başka" hakikatlerin inşasını amaçlayan bir hareketi tasarlar:

> "Kurmaca sorununa gelince, bu, benim için çok önemli bir sorun; kurmacalardan başka hiçbir şey yazmamış olduğumu fark ediyorum. Bunu derken, hakikat dışı demek istemiyorum. Kurmacayı hakikat içinde çalıştırmak, bir kumaca söylemiyle hakikat etkileri yaratmak ve hakikat söyleminin henüz var olmayan bir şeyi kışkırtması, 'imal etmesi', yani 'uydurulması' anlamında davranmanın mümkün olduğu kanısındayım. Tarihi gerçek kılan siyasi bir gerçeklikten yola çıkarak tarih 'uydurulur', tarihsel bir hakikatten yola çıkarak henüz var olmayan bir siyaset uydurulur"*(1977i, 117; 1979k, 805).

---

kestirme yollar ortaya çıkar. Benim gün yüzüne çıkarmaya çalıştığım olası mücadelelerin gerçekliğidir" (1978n, 633; Vurgular: Lemke).

Foucault'daki bu "hakikat etkileri üretimi", Gramsci'de "nesnellik mücadelesi" (Gramsci 1967, 228) olarak bilinen, mevcut hakikatlerin pasif bir şekilde kabulünü değil, yeni hakikatlerin aktif bir şekilde inşasını hedefleyen şeye tekabül eder: "Esasen, aktif olunacaksa, istenç işe koyulacaksa 'öngörü' vardır ve böylelikle 'istenen' sonuca ulaşmak için somut bir şekilde katkı sağlanır. Öngörü, sonuç itibarıyla, bilimsel bir bilme edimine değil, kolektif bir istenç yaratma çabasının soyut ifadesine dönüşür. Ve bir öngörü nasıl bilme edimi olur? Ne olmuş olduğu ya da ne olduğu bilinir ama ne olacağı, 'var olmayan' şey ve dolayısıyla, *tanım gereği*, bilinemez olan şey bilinmez. Öngörü, aslına bakılırsa, pratik bir edimdir..." (Gramsci 1967, 221).

"Kurmaca" ve "hikâye"nin ayrışması ile ilgili bkz. 1966c (ayrıca karşılaştırınız Bellour 1989 ve de Certeau 1987).

* Revize ederek Işık Ergüden çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

5. Bir Soruya Yanıt: Eleştiri Nedir?

*"Sorunun cevabı nedir? Sorun. Sorun nasıl çözülür? Soruyu yerinden ederek. Sorun üçüncünün dışlanması mantığına uymaz, çünkü sorun dağılmış bir çoğulluktur: Descartesçı fikrin ayırt eden açıklığı sayesinde çözüme kavuşmayacaktır, çünkü o seçik-karanlık bir fikirdir; Hegelci olumsuza uymaz, çünkü o çoğul bir olumlamadır, varlık - varlık-olmayan karşıtlığına tabi değildir, o varlıktır. Diyalektik olarak sorgulamak ve yanıt vermek yerine sorunsallayıcı biçimde düşünmek gerekir"**
(1970b, 44)

Bir kez daha başa dönelim. Eleştiri meselesi bu araştırmanın çıkış noktasını oluşturuyordu. Bu noktada, teori ile politika arasındaki ilişkinin sorgulanmasının Foucault'nun çalışmalarının çözümlenmesinde oldukça önemli bir rol oynaması gibi şaşırtıcı bir durumla karşı karşıya geldik. Bu ilişkinin "paradoksal", "sonuca ulaşmayan", "çelişkili" veya "ikilemli" olarak tariflenmesiyle "iktidarın soybilimi" eleştirel savı sınırlandırılır ya da niteliksizleştirilir. Bunun nedeni çoğunlukla, politik eleştirinin gerekçelendirilmesinde çıkış noktası olarak alınan normatif kıstasları dışarıda bırakmayı ihmal eden iktidar mefhumunun kuramsal yetersizliğinde görülür.

"İktidarın soybiliminin" eleştirel potansiyeli hakkındaki soruyu cevaplamak amaçlı yönetim sorunsalı üzerinde epeyce "dolandım". Burada benim öncelik verdiğim konu, egemen hakikatlere karşı direnişi "mücbiren" paradoksal, çelişkili olan ve sonuç vermeyen kuramsal-metodolojik bir yaklaşımın tutarlılığını ve sonuçlarını ortaya koymaktı. Dolayısıyla vurgu

---

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2011), *Felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

tekil sorunlardan çok sorunsal üzerinde oldu; zira yapmak istediğim, geleneksel politika ile kuram, iktidar ile hakikat ilişkisini "sorunsallaştıran" bir eleştirinin çerçevesini çizmekti. Sonuç olarak niyetim, bu çalışmanın başlangıç noktasını imleyen o soruyu, "eleştiri nedir?" sorusunu ele almak amacıyla, bu eleştiri biçiminin niteliklerini ve sınırlılıklarını doğru bir şekilde ortaya sermektir.

5.1. Eleştirinin Soybilimi

Yönetimin, dolaylı olarak öznelerin eylemleri üzerinden faaliyet gösteren ve onları hakikat vasıtasıyla "idare" eden bir iktidar biçimi anlamına geldiğini gördük. Buna karşılık Foucault eleştiriyi, bu idare etme ilişkilerinden ve "egemen hakikatler"den kurtulmaya çalışan toplumsal bir pratik olarak tanımlar. Ortaya koyduğu teze göre, 16. yüzyıldan itibaren yönetim sanatlarının genelleşmesi ve yaygınlaşması, hem yönetim sanatlarının sınırlarını çizen hem de gelişiminin önkoşulu olan mütekabil bir hareketten ayrı düşünülemez. Bu sebepten yönetim teknolojilerinin soybilimi, aynı zamanda, *eleştirinin soybilimi*dir de:

> "Yönetim sanatlarının zıddı olarak, aynı zamanda, yoldaşı ve düşmanı olarak, onlara muhalefet etme, onlara meydan okuma, onları sınırlama ve onları küçültme, onları dönüştürme, onlardan kaçmaya veya onları her daim yerinden etmeye çalışma yöntemi olarak, onları savsaklama aracı olarak ve yanı sıra yönetim sanatlarının yayılma rotası olarak, o zamanlar Avrupa'da bir kültür biçimi ortaya çıktı; ahlâki ve politik bir tutum, bir düşünce şekli; şöyle isimlendiriyorum onu: o kadar da çok yönetilmeme sanatı ya da bu şekilde ve bu bedel karşılığında yönetilmeme sanatı. Eleştirinin birincil tanımı olarak bu genel vasfı öneriyorum: o kadar da çok yönetilmeme sanatı" (1990b, 12).

Bu eleştirel hareket, yönetim pratiklerinin pekişmesine basitçe bir karşı koyuş ve tepki verme değildir; bu hareketin kendisi, daha ziyade, yönetim pratikleri içerisinde bir öğe gibi faaliyet gösterir. Yönetim, öznelerin mümkün eylemlilikler alanını hakikat üretimiyle yapılandıran bir iktidar biçimi olduğundan, yönetimin ilkelerinin, kapsamının ve amaçlarının ne olduğuna dair sorularla ve "doğru yönetim" meselesiyle mütemadiyen karşılaşacaktır:

> "Bir toplumsal pratikte bireyleri tabi kılmak amacıyla ve hatta hakikate dayalı iktidar mekanizmaları yoluyla yönetimin yoğunlaştırılması söz konusu olursa, eleştirinin, iktidar etkilerine dair hakikati ve hakikat söylemlerine dair iktidarı sorgulamak amaçlı öznenin hukuku ortadan kaldırdığı hareket olduğunu söylerdim. O halde eleştiri, kendiliğinden bir bağımsızlaşma, düşünülmüş bir uyumsuzluktur. Hakikatin politikası diye adlandırılabilecek olan oyunda eleştiri, tabiyeti lağvetme işlevine sahip olur" (1990b, 15).

Eleştirinin "o kadar da çok yönetilmeme sanatı" olarak tanımlanması, esasen, sadece bir "ilk tanımdır" ya da "açıkça ampirik ve oldukça müphem"dir (1990b, 12 ya da 15). Bu yüzden Foucault'ya göre, Kant'ın aydınlanmadan anladığı şeye yaklaşır. Kant ile meşguliyeti Foucault'nun eleştiri kavramını bir hayli etkiler ve Foucault, Kant'ın aydınlanmayı olgunlaşmamışlığın otoriter statüsüyle ilişkili olarak betimlediği *Aydınlanma Nedir?* başlıklı kısa metne sıklıkla atıfta bulunur.[79]

---

[79] *"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu* ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın

Kant makalesinde "olgunlaşmamışlık" ve idare arasındaki pozitif bir ilişkiden yola çıkar ve aydınlanma projesinin amaçladığı bu ilişkiden kopuştur. Bu noktaya dek Kant'ın aydınlanma betimlemesi ile Foucault'nun eleştiri tanımlaması birbiriyle örtüşür. Kant'tan farklılaşma bu aydınlanma kavramsallaştırmasından çok, aydınlanma ile eleştiriyi birbirinden ayırmasında yatar. Foucault'ya göre, aslında Kant'ın yaklaşımının ayırt edici niteliği "belirli bir muğlâklıktır" (1984d, 38); zira Kant, aklın özel ve kamusal kullanımını aynı düzeye getiren, "rasyonel yönetimin" esası olabilecek bir prensibin peşindedir. Kant'ta aydınlanma ile eleştiri "birbirlerini işgal ederler" (1990b, 18), çünkü eleştiri, her şeyden önce, bilmenin eleştirisi olarak ("bilginin bilinmesi" olarak ["*Erkenntnis der Erkenntnis*"]) gerçekleştirilir. Bu nedenle Kant'ta eleştiri, aklın doğru kullanımının koşullarını ve aklın meşru sınırlarını belirleme öncelikli amacına uyar.

Kant için aydınlanma sadece kişisel düşünce ve vicdan özgürlüğü tesis etmez; her şeyden önce "politik bir problem"in (1984d, 40) başlangıcıdır: Özgürlüğün bireysel istifadesi nasıl kamusal otoritelere itaat ile uyumlu hale gelir? Kant'ın "çözümü" olgunluk ile idare arasındaki bir uzlaşmanın oluşturulmasıdır ya da daha doğru bir şekilde ifade edersek: Kant, öznelerin olgunluğunu, bizzat rasyonel prensipleri izleyen tabiyetin kaçınılmazlığını "akılcı" bir şekilde kavramalarıyla ilişkilendirir. Bu kavramsallaştırmada özneler, kendi keyfine göre hareket etmeyen, bilakis, evrensel aklın zorlamalarına

---

kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır **Sapere Aude! Aklını** kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır" (Kant 1975, 55; Foucault 1984d, 37-40) [Nejat Bozkurt çevirisidir. Bkz. Kant, Immanuel (1983), Felsefe Yazıları. (ç.n.)].

boyun eğen egemenlik düzeninin baskılarına itaat etmeyi ne kadar kabul ederse, o kadar özgür hale gelir:

> "Yani soru, aklın kullanımı için zorunlu olan kamusal biçime nasıl bürünebileceğim; bir yandan bireyler mümkün olduğu kadar titizlikle itaat ederlerken, öbür yandan bilme cüretinin herkesin görebileceği şekilde nasıl kullanılabileceğini bilme sorunudur. Kant, sonuç olarak da, II. Friedrich'e pek gizli olmayan biçimde bir tür sözleşme –rasyonel despotizmin özgür akılla sözleşmesi denebilir buna– yapmayı önerir: Özerk aklın kamusal kapsamda ve özgürce kullanılması, itaat etmek gereken siyasi ilkenin evrensel akılla uyumlu olması koşuluyla, itaati sağlamanın en iyi güvencesi olacaktır"* (1984d, 40).

Foucault için "muğlâk" olan aydınlanma geleneği halen hâkim olduğundan, ona göre Kant ile ilgilenmenin stratejik bir önemi vardır. Bu gelenek halen eleştirinin formunu ve sınırlarını belirler. Kant'ın ardından, eleştirinin her daim kendi "rasyonelliğine" borçlu olduğunu düşünmek isteyen bir felsefe pratiği yerleşir ve bu felsefe pratiği, her şeyden önce, negatif bir teşebbüs olarak faaliyet gösterir: yanılsamanın, yanılgının, bastırılanın ve benzerlerinin "açığa çıkması"** olarak. Bu felsefi-hukuki eleştiri geleneği, normların belirlenmesine ihtiyaç duyar; doğruluğunu, istihkakını, yeterliliğini ve benzeri nitelikleri karşılamak için bu normlar yardımıyla kendini tanımlamalıdır – böylelikle, modern politik rasyonelliğin önemli bir yapıtaşına dönüşecektir:

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

** Burada kelimenin çokanlamlılığıyla oynanıyor. *Aufklärung*, "aydınlanma" anlamına geldiği gibi "açığa çıkma, açıklığa kavuşma, netleşme, berraklaşma" anlamlarını da barındırır (ç.n.).

"Kant'tan beri felsefenin rolü, deneyimde verilmiş olanın sınırlarını aklın aşmasını önlemek olmuştur; ancak, gene aynı dönemden –yani, modern devletlerin ve toplumun siyasi olarak yönetilmesinin gelişmesinden– itibaren, felsefenin rolü siyasi rasyonalitenin aşırı güçlerini gözlem altında tutmakolmuştur, bu da gelecek vaat eden bir yaşam beklentisidir"* (1981a, 58).

Eleştirinin bu felsefi-hukuki kavramlaştırılışına karşı Foucault, aydınlanma geleneği içerisinde "bu zamana dek sıklıkla başvurulan başka olası yöntemleri" ortaya koyar. Dolayısıyla, eleştirinin ne olduğu sorusu ikinci bir sorudan ayrı tutulamaz: Aydınlanma Nedir?

5.2. Aydınlanma Nedir?

Foucault'nun çalışmaları çoğunlukla rasyonalist ve hümanist aydınlanma geleneğine bir saldırı olarak okunageldi. Aslına bakılırsa Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda, özgürlük hakkı ile disipline dayalı teknikler ararsında tarihsel bir paralellik kurarken, aydınlanmanın "karanlık yanına" (1975a, 285) dikkati çeker. Fakat bu tespit aydınlanmanın yüzeysel bir şekilde değerlendirildiğini göstermez; bu yalnızca aydınlanmanın tarihsel imkânlılık koşullarının neler olduğunun peşine düşmektir. Foucault, aydınlanmanın umumi bir itibarsızlaştırılmasından ziyade, genel hukuk biçimi ve toplumun disiplin altına alınışı, formel eşitlik sistemi ve farklılaşan normalleştirmeler arasındaki ilişkinin berraklaştırılmasıyla ilgilenir (karşılaştırınız 1975a, 284-287).

Lâkin Foucault'nun aydınlanmayı değerlendirmesinde mühim bir kayma söz konusudur. 70'lerin sonu ve 80'lerin başında yayınlanan daha kısa bir metninde Foucault aydın-

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

lanmayla, hümanist ilerleme tarihini ilerlemenin toplumsal ihtiyaçlarının ve politik bedelinin çözümlemesiyle karşı karşıya getiren önceki teşebbüsünden belirgin bir şekilde farklılaşan pozitif bir ilişki geliştirir. Foucault, bundan böyle kendini aydınlanmaya ayna tutmayla sınırlamaz; Kant tarafından başlatılmış olan ve Hegel, Marx, Nietzsche, Weber tarafından devam ettirilerek Adorno ve Horkheimer'a kadar ulaşan bir gelenek içerisinde kendine ait bir eylem programı oluşturur.[80]

Foucault bu birbirinden farklı düşünürlerin müşterek sorunsallaştırmalarını "şimdinin ontolojisi" (1984o, 11) içerisinde inceler. Bu tarihsel-felsefi perspektifin özelliği, şimdiyi evrensel tarihin sürekliliği içerisine dünden yarına giden bir yolda bir safha olarak saptamaması, daha ziyade, "farklılığı" ve "tekilliği" içerisinde çözümlemesidir (1984d, 37). Foucault'ya göre aydınlanmanın kendine has niteliği, kendini tarihsel sürecin ayrılmaz bir parçası olarak gören bir düşünce biçimini takdim etmesidir. Bunun sonucunda "şimdi" sorusu ve bir tarihsel ana aitlik, ilk kez, felsefi düşünümün can alıcı noktasına dönüşür.[81]

Foucault iki aydınlanma geleneği arasında ayrıma gider: Doğru şekilde bilmenin biçimsel koşullarını süreğen bir şekilde soruşturan "hakiki olanın analizi" (1984o, 11) ve rasyonel-

---

[80] Thomas Schäfer, Foucault'da aydınlanmanın alımlanmasında üç ayrı aşamadan bahseder. *Bilginin Arkeolojisi*'ne kadarki kitaplarında aydınlanmanın büyük ölçüde negatif bir şekilde değerlendirilişi, imkânlılık koşulları üzerine bir inceleme yaptığı *Hapishanenin Doğuşu*'ndan başlayıp son çalışmalarına dek pozitif bir ilişkilenmeye varır (Schäfer 1990, 74-79). Foucault'nun erken dönem aydınlanma tartışması için bkz. Kögler 1994, 10-26.

[81] "...düşünür, bilim insanı, filozof sıfatıyla konuşan birinin nerede ve nasıl bu sürecin bir parçası olduğuyla ve (dahası) hem öğesi hem aktörü olarak bulunduğu bu süreçte nasıl belirli bir rolü oynadığı ile ilgilidir" (1984o, 10).

liğin tarihsel koşullarını ele alan "hakikat tarihi". İlki (doğru veya yanlış) bilgi meselesine yoğunlaşırken, ikincisi için pratiklerin rasyonelliği problemi "pratiklerin rasyonellik esaslarını izleyip izlemediğinin incelenmesine değil, hangi rasyonellik tiplerini tatbik ettiğinin saptanmasına" (1981a, 58) dayanır. Kant'a eleştirel yaklaşımda rasyonellik ile iktidar arasındaki ilişki hep konu edilmiş olsa da; sorun çoğunlukla epistemolojik mefhumlarla ifade edilmiş olduğundan, sorunun istikameti yine rasyonalist temayül doğrultusunda kalır. Rasyonellik, şu soruyla birlikte "meşruiyet testinden" geçer: "Kendilik bilgisi hangi yanlış fikri ileri sürdü, kendini hangi aşırı teamüle mecbur bırakılmış halde ve nihayetinde hangi tahakküme bağlı buldu?" (1990b, 30).

Foucault, aydınlanma meselesinde bilme sorusuyla uğraşan bu egemen eleştirel gelenekten koparak, "başka bir yaklaşım" (1990b, 30) önerir. Eleştiri sorusunu bilme problemi üzerinden değil, iktidar problemi üzerinden ele alır. Bu yolla, neyin doğru veya yanlış olduğu, bilimsel veya ideolojik olduğu gibi sorular, tarihsel iktidar ve bilgi bağlantılarının ve ilişkilerinin incelenmesi lehine arka plana atılır. Dolayısıyla Foucault'nun eleştirisi bu aydınlanmaya değil, aydınlanmanın rasyonellik ve irrasyonellik "seçenekleriyle" kısıtlanmış belirli bir işleniş biçimine yöneliktir:

> "Nihayetinde Habermas'ın ortaya koyduğu problem var: Kant'ın veya Weber'in çalışmaları bir kenara bırakılırsa, irrasyonelliğin kucağına düşme riskiyle karşı karşıya kalınır. Bu konuda tamamen aynı fikirdeyim fakat aynı zamanda, bizim sorumuz epey farklı: bana göre on sekizinci yüzyıldan beri felsefenin ve eleştirel düşüncenin temel meselesi her daim şu soru olmuştur –ve halen de olacaktır ve gelecekte de olmasını bekliyorum: Kullandığımız bu akıl neyin nesidir? Tarihsel etkileri nelerdir? Sınırları nelerdir ve tehlikeleri nelerdir? Şans eseri, iç-

güdüsel tehlikelerin, aksi gibi, çapraz kestiği rasyonellik pratiğine bağlı kalmış rasyonel varlıklar olarak nasıl var olabiliriz? Çözümünün hem hayati hem de alabildiğine zor olduğunu zihnimizin bir köşesinde tutarak, bu sorunun her zaman yakınında durmalıyız. Ayrıca, aklın bertaraf edilmesi gereken bir düşman olduğunu söylemenin oldukça tehlikeli olması gibi, bu rasyonelliğin herhangi bir şekilde eleştirel olarak sorgulanmasının bizi irrasyonelliğe sevk edeceğini söylemek de bir o kadar tehlikelidir" (1982c, 278/279).[82]

Foucault'nun rasyonelliğin tarihsel biçiminin ne olduğuna dair sorusu ("Kullandığımız bu akıl neyin nesidir?"), çeşitli rasyonellik imkânlarının varlığına işaret eder. "Aklın" biricikliğinin tespiti onun, aydınlanmacı evrensel akıl kavramlaştırmasının bizzat tarihsel bir etki olduğu ve antropolojik bir sabit olmadığı diğer rasyonellik biçimlerinden tarihsel olarak farklılaşmasını gerektirir. Bu düşünce doğru ise, o vakit, aydınlanma rasyonelliği "keşfetmedi"; kendini evrensel ve daimi olarak gören özgün ve tarihsel bir rasyonellik "icat etti": "Evrensellik talep eden amma ve lâkin olumsallıkta ifadesini bulan; tekbiçimliliği savunan ama yalnızca kısmı değişimlerle ilerle-

---

[82] "Gene de bu, mutlaka ya *Aydınlanma*'dan 'yana' ya da *Aydınlanma*'ya 'karşı' olmak gerektiği anlamına gelmez. Bilakis, kendini basitleştirici ve otoriter bir alternatif biçiminde sunabilecek her şeyin reddedilmesi gerektiği anlamına gelir: Ya *Aydınlanma*'yı kabul eder ve onun rasyonalizminin çerçevelediği gelenek içinde kalırsınız (bu bazılarınca olumlu bir koşul, bazılarınca ise tersine bir yakınma noktası olarak görülür) ya da *Aydınlanma*'yı eleştirir ve onun rasyonalite ilkelerinden (gene iyi ya da kötü olarak görülebilecek ilkelerdir bunlar) kurtulmaya çalışırsınız" (1984d, 46) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].
Dreyfus/Rabinow 1982, 238 ile karşılaştırınız: "Foucault kendi taktiğini bizzat kendisi geleneksel felsefe ile tüm ciddiyetlerin bir kenara bırakılması arasında bir 'slalom' olarak betimler."

yen; kendi egemenliğinin gücünün geçerli olmasını isteyen fakat tarihi, eylemsizliğe mecbur bırakmalardan ve baskılardan ayrı tutulamayan" (1985a, 58; 1984e, 580; 1984o, 11; 1983e, 25/26) bir rasyonellik.

Bu eleştirel perspektifin hedefi, rasyonelliği ölçebilmek ve değerlendirebilmek için evrensel aklın mahkemesine çağırmak değildir. Şu haliyle akıl değildir sorgulanan, onun evrensellik iddiasıdır. Foucault'ya göre muhafaza etmemiz gerekenler evrensellerden çok "canlı ve üzerinde düşünülmesi gereken şey olarak zihinlerimizde tutulması icabeden bu olayın kendisi ve anlamıdır (evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği sorunu)"* (1984o, 11). Bunun anlamı, evrensellerin apriori bir şekilde reddedilmesinin söz konusu olamayacağıdır. Sorunsallaştırılmış olan evrensellerin kendisi değildir, onların tarihsel anlamı ve politik statüleridir; ima ettikleri kaçınılmazlıklar ve zorunlulukların kaçınılmazlığıdır (Kelly 1994, 385/386, Deleuze 1988, 157/158).[83]

---

* Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[83] Evrensellerden yola çıkarak kaçınılmaz zorunlulukları tesis eden "hakiki olanın düzeni" ile mücadele Foucault'nun çalışmasının temel noktalarından biridir: "Doğamızın parçası olan ve genelgeçer addedilen pek çok şeyin, çok özel tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermek istiyorum. Araştırmalarımın hepsi, insanın varoluşundaki evrensel kaçınılmazlıklar düşüncesiyle mücadele halindedir" (1988a, 17). "Tam da bu nedenle, benim için, hem tarihsel çözümleme hem de politik eleştirinin varlığı söz konusudur. Ne kendimizi evrensel kaçınılmazlık göstergesi altında konumlandırırız ne de buna mecburuz" (1980b, 25).
Foucault, sözgelimi, hümanizmin ve onun prensiplerinin kategorisel olarak reddedilmesinden bahsetmez; eleştirisi, daha ziyade, hümanizmin evrensel – ve beraberinde "doğal zorunluluklar" – olma iddiasına karşıdır: "Hümanizmada beni ürküten şey, bize ait etiğin bir biçimini her tür özgürlük için evrensel bir model olarak sunmasıdır. Geleceğimizin...hümanizma içinde hayal edebileceğimizden daha fazla sır ve özgürlük ihtimali içerdiğini düşünüyorum" (1988a, 22; 1984d, 46-48;

"Hakikat tarihi" çerçevesinde evrensel "rasyonelleştirme" sürecinden ya da rasyonelliğin teknik ve iletişimsel akla ayrılmasından bahsetmek mümkün değildir. Benzer şekilde, rasyonelliği görececi bir yöntemle fesh etmek de mümkün değildir. Foucault'ya göre düşünce biçimleri, kıstaslar ve değerler, bağlı oldukları ve parçası oldukları tarihsel bağlamdan ayrı tutulamaz. Bu nedenle *Hapishanenin Doğuşu*, ne kamusal işkencenin yandaşlığını yapar ne de cezalandırma tiplerinin keyfi bir şekilde belirlenmesine çağrı yapar. *Deliliğin Tarihi* de, aynı şekilde, ne delilik savunusu ne de irrasyonalizmin tarihidir. Bu kitaplar, daha ziyade, politik mücadelelerden ve toplumsal pratiklerden ayrı tutulamayan bir tarihe sahip olan rasyonalliği esas alırlar. Bu tarihyazımı biçiminin tek – ve doğrusu paradoksal – bir çıkar yolu kalır: "...rasyonelliğin rasyonel bir eleştirisi..." (1983e, 24; 1980b, 26; 1980d, 49/50; 1983, 24, 26).

Buna bağlı olarak eleştirinin hareket noktasında da bir kayma gerçekleşir. Dayanağı artık "doğru kuram" olmaz, kendini düşünülerek alınmış bir kararda ya da "seçim"de (karşılaştırınız 1984o, 11) gösterir. Kant becerilerini ve evrensel sınırlılıklarını ortaya koymak amaçlı "saf aklın eleştirisi"ni ele almışken; Foucault, bilmenin sınırlarını tarihsel varlığımızın tarihsel sınırları olarak alan "saf olmayan aklın eleştirisini" gerçekleştirir (karşılaştırınız Bernauer 1989, 188). Bundan böyle, bilmenin hangi sınırları aşması gerektiği (kuramsal) sorusuna yönelmiş negatif bir eleştiri söz konusu değildir. Bundan ziyade, evrensel ve kaçınılmaz addedilen ve aynı zamanda başka tarihsel biçimleri temsil eden tekillikleri ve olumsallıkları meydana çıkarırken, (pozitif) iktidar meselesini dile getiren

---

Foucault'nun "anti-hümanizmi"ne dair bkz. Hooke 1987) [Alıntıda Işık Ergüden çevirisi kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).].

pozitif bir eleştiri mevzu bahistir: "politik aklın eleştirisi" (1981a).

Dolayısıyla bu eleştiri biçimi artık kuramsal temellendirmelere atıfta bulunmaz; bilakis, kendini pratik istenç olarak adlandırır: "Kısacası önemli olan, zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriyi, mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmektir"* (1981a).

5.3. Eleştirinin Tutumu

Sorunsallaştırma, evrensel yasalar ve kaçınılmaz zorunluluklar arayışından uzaklaşan, özgün bir eleştiri biçimidir. Bu eleştirel perspektifte bilgi eleştiriyi temellendirip meşrulaştırmaz; tam tersine, sorunsallaştırılan bilginin statüsüdür. Aşkınsal bir eleştiri yerine sorunsallaştırma, toplumsal varlığımızın tarihsel bir eleştirisinin peşine düşer. Bu eleştiri kavramının karakteristiği, bilgi ve istenç arasındaki süreklilikte bir kırılma başlatmasıdır. Foucault'ya göre eleştiri, onu harekete geçiren ve gerekçelendiren bilgiden ayrı düşünülemez. Eleştiri, yansızkuramsal bilgiyi temsil etmekten çok etik-politik bir tutumu cisimleştirir: *Eleştiri tutumunu*. Eleştiri, bilginin kaçınılmaz sınırlarına erişim veya şeylerin doğru bilinmesinin neticesi değildir; bir "erdemdir" (1990b, 9) veya dışsal bir bilgiye müracaat ederek kendini meşrulaştırmaksızın, kendi kendini temellendiren bir *ethos*tur: "Kendi kendimizin eleştirel ontolojisi kesinlikle bir kuram, bir doktrin olarak, durağan, biriken bir bilgi külliyatı olarak görülmemelidir; bir tutum olarak sunulmalıdır..." (1984d, 53).[84]

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[84] Lakin burada kast edilen öznelcilik veya istenççilik seçeneği değildir: "Tutumdan kastım, gerçeklikle kurulan bir ilişki biçimi, farklı farklı insanların gönüllü seçimleridir; nihayetinde bir düşünme ve hissetme şekli,

Foucault eleştiriyi bilgiden uzaklaştırmış olsa da ve onu "tutum" olarak sunsa da, her tutum eleştirel değildir. Eleştirinin münhasırlığı, tarihsel varoluşumuzun epistemolojik-politik sınırlarının –ve aynı zamanda bu sınırların aşılma olasılığının– çözümlemesini yapmasıdır. Bu anlamda eleştiri, ne mevcut olanın olumlanmasına ne de yadsınmasına değil, bu iki "çözümün" müşterek zeminlerini araştırmayı amaçlayan daha derin ve daha temel katmanlara yoğunlaşan sorunsallaştırmaya dayanır:

> "Bu felsefi ethos bir sınır-tutum şeklinde nitelendirilebilir. Bu noktada bir reddetme eyleminden söz ediyor değiliz. Dış ve iç alternatiflerinin ötesine geçmek, sınırda olmak zorundayız. Eleştiri aslında sınırları analiz etmek ve sınırlar üzerinde kafa yormaktan oluşur"* (1984d, 48).[85]

---

hatta bir eylem tarzı ve tek ve aynı andaki bir aitlik ilişkisi olan ve kendini bir görev amaç olarak betimleyen davranış biçimidir. Belki biraz da Yunanlıların ethos adını verdikleri şeydir" (1984d, 42).

* Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

85 Foucault'nun epistemolojik sorgulamadan uzaklaşması, aynı zamanda, gerçekliğin beyan ediliş kipini "hakiki" veya "gerçek gerçekliğe" indirgeyen bu tür bir eleştirinin "negatifliğinden" de kaynaklanır: "Niçin bu soruyu cevaplamaya giriştim? Sebep son kertede – uzunca bir süre benim de benimsemiş olduğum – sadece suçlamadan ve eleştirmekten ibaret bir tutumdan duyduğum rahatsızlık değildir. Bu tutumun zeminini sağlam görmüyorum" (1977o, 89).
Bu anlamda "pozitif" bir eleştiri, her türden ahlâki güdümlü eleştiriden uzaklaşmayı da gerektirir. Böylelikle, eleştirinin gerçekleştirildiği standartlar bizzat eleştirel bir düşünüme tabi tutulur; zira bu standartlar da eleştirel göndermede bulundukları toplumsal ve tarihsel gerçekliğin bir parçasıdır: "Eleştiriden bahsederken, bir yıkıp dökme, reddetme ve yadsıma edimini değil, sınamak ve tahakkuk etmek için kullanılan değer sistemini olabildiğince değersizleştiren bir araştırma edimini kast ediyorum" (1984x, 68).

Eleştirinin "sınır tutum" olarak tariflenmesiyle, normatif yargılamalar için kuramsal temellendirmelerle uğraşmaya gerek olmaz. Lâkin bunun anlamı, değerlendirmelerin keyfi ve rastgele olması gerektiği değildir. Bundan ziyade, mücadelelerin hedefini belirleyen normatif yargılamalar, baskıcı kurumların ve zor kullanma pratiklerinin somut deneyimlerinde kurulur ve kuramsal meşrulaştırmalardan görece bağımsız faaliyet gösterir. Azınlıkların ayrımcılığa uğraması veya işçilerin sömürülmesini "yanlış" ya da "adaletsiz" kabul etmek için kurama ihtiyaç yoktur (tersi yani bu pratiklerin "doğru" ve "adil" olduğu kuramsal olarak "kanıtlanabilir"). Belirli toplumsal pratikleri pozitif veya negatif olarak değerlendirmekte kullandığımız normatif kıstaslar, esaslarını ve koşullarını oluşturan kuramsal bir mantığı izlemez; aksine kuram daha çok, belirli normatif yönelimleri "rasyonelleştirmekte" kullanılan bir araç veya "alet çantası"dır.[86]

---

[86] Kuram ile politika arasındaki "zorunlu olmayan bağ" varsayımından kasıt, her kuramın düşünülebilecek tüm amaçlar için araç olarak "kullanılabileceği" değildir. Diğer aletler gibi kuramsal araçların da, onları başka amaçlara değil de belirli özel amaçlara uygun kılan bir "maddeselliği" vardır. Rastgele olan şey kuram değildir; daha ziyade, "doğru" politika kuramdan "çıkarsanamayacağından", aralarındaki ilişki tarzı eleştirel bir düşünüme tabi tutulmalıdır: "Felsefi bir anlayış ile ona başvuran birisinin somut siyasi tutumu arasında fazlasıyla ince 'analitik' bir bağ vardır. 'En iyi' teoriler berbat siyasi tercihlere karşı çok etkili bir koruma sağlamaz. 'Hümanizm' gibi bazı cafcaflı temalardan istenen her amaçla...yararlanılabilir. Buradan kalkarak, teori çerçevesinde istenen her şeyin söylenebileceği sonucunu çıkarıyor değilim; tam tersine, talepkâr, ihtiyatlı, 'deneysel' bir tutum zorunludur. Her an, adım adım, düşünülen ve söylenen şey ile yapılan ve olunan şeyi karşı karşıya koymak gerekmektedir" (1984f, 703/704) [Revize edilmiş Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

Foucault, esasen, bir adım öteye ilerler. Bilimsel bilme üzerine eleştiri yapmanın bir mecburiyet olmamasının yanında bu tür bir zemin, birtakım tehlikeleri ve problemleri de gizler. Toplumsal hareketler ve politik özgürleşme tahayyülü, bilimselliğe istinaden temellendirilmeye çalışıyorsa, o halde yine, bir sansür mercii gibi davranan ve yerleşik kıstasları karşılamayan her tür eleştiriyi "temelsiz" ve "yetkisiz" addeden bilginin buyruğuna tabi kılınmış olur. Tahakküme ve sömürüye karşı, pek çok iktidar ilişkilerine bizzat entegre olmuş ve onlardan ayrılmaz olan bir hakikati ileri sürmek için sürekli bireyin ve toplumun "hakikatlerini" taahhüt ettiği müddetçe,bu eleştiri kısıtlı kalmaya mahkumdur. Bu tür bir eleştiri, yalnızca insan "doğasına" ve toplum "yasasına" riayet edilen bir çerçevede değişimlere ve direnişe izin verir. Bireyleri evrensel yasalar uyarınca dikkatle inceleyerek görüşünü "açıklamaya" ve "kanıtlamaya" zorlamasıdır; direniş, buna göre, "direniş" olarak nitelendirilebilmek için belirli bir biçim almalıdır (Gutting 1989, 282/287).[87]

Foucault'nun eleştiriyi *ethos* olarak tanımlaması, uzman bilgisiyle zorunlu bir ilişki kurulması üzerinden faaliyet gösteren bu direniş ve eleştiri kavramsallaştırmasının karşısında durur. Foucault'nun bahsettiği eleştiri anlayışı, eleştirinin amaçladığı şey değil, ele aldığı şey olan "normalliğe" vurgu yapan normatif kıstaslarla "kanıtlanmayı" reddeder. "Kimliklenmekten" kaçınır; zira sorunsallaştırılan şey, tam da "gerçek" bir kimliğin belirlenmesidir. Bu kavramsallaştırmada eleştirinin, bilimselden çok etik bir boyutu vardır. Düşündüğümüz, söylediğimiz ve eylediğimiz "hakikatlerden" sorumlu olduğumuza işaret eder ve bu sorumluluk kuramsal bir daya-

---

[87] Foucault bazı yerlerde bu "gaspa" (1980b, 32; 1984d, 45) ya da "tuzağa" (1984t, 139) dikkati çeker ve "politik-normatif bir beyan zorunluluğu"nun terkedilmesi, eleştirel projenin bir parçasıdır.

naktan yoksundur. Bu ethos bize boyun eğmemiz gereken kaçınılmaz zorunluluklardan çok, muhtemel özgürlükleri ve direnişin çıkış noktalarını gösterir.

Öte yandan, bilginin bu şekilde merkezsizleştirilmesinin amacını ortaya koymak da önemlidir. Bilgi ile eleştiri arasında hiçbir zorunlu bağ olmadığının saptanması, aslına bakılırsa, kuram oluşumuna eleştirel bir rol isnat edilemediği anlamına gelmez. Tersine, kuramın sorunsallaştırma teşebbüsünde mühim bir işlevi vardır; zira evrensellik varsayımını, rastgelelik ve olumsallık öğelerini ortaya koymak amacıyla sınar. Böylelikle kuram, şayet kendi tarihsel koşullarını yansıtırsa, bilginin egemenliğinden ve baskısından özgürleşerek toplumsal pratiklerin değişiminin önünü açan bir "karşı-bilim" rolünü oynar. Yine de, özgürleşmenin mühim ve mücadelenin değerli olduğu şeklindeki temel normatif yargı kuramdan çıkarılmaz; kuram, daha ziyade, faaliyet gösterilen bağlamı belirler: Kuram, gerekçelendirme değil, bir direniş aracıdır.[88]

Bilgi ve eleştirinin bu ilkesel ayrılığının başka bir önemli sonucu daha vardır. Eleştiri, bundan böyle, evrenselliğe ve "son tahlile" başvuramayacaksa, hiçbir zaman "doygunluk" durumuna erişemeyecekse ve eyleyişi bitmeyen bir pratik olarak kalacaksa; o halde, bu tarihsel eleştiri ancak *"deneysel"*

---

[88] Direnişin esasının ne olduğu sorusu, esasen, direnişin bir gerekçesi olması gerektiğini farz eder. Foucault'nun yakındığı şey tam da budur: "Siyasetle neden bu kadar ilgileniyorum, diye soruyorsunuz. Size çok basit bir cevap verecek olsaydım, 'neden ilgilenmeyeyim ki?' derdim. Yani, belki de hayatımızın en canalıcı konusuyla, yani içinde yaşadığımız toplumla, onun içinde işlediği ekonomik ilişkilerle ve davranışlarımızın düzenli biçimlerini, tabi oldukları düzenli izin ve yasakları tanımlayan iktidar sistemiyle ilgilenmemek için nasıl bir körlük, nasıl bir sağırlık, ne kadar yoğun bir ideoloji çökmüş olmalı insanın üzerine!" (1974a, 493) [Tuncay Birkan çevirisini kullandım. Bkz. *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor, İstanbul: bgst yay. (ç.n.)].

(1984d, 49) olabilir. Sorunsallaştırma, nihai kesinliğe ve gerçek bilgiye [*Erkenntnis*]atıfta bulunamayan ve bu yüzden de her daim eleştiriye ve kendi tashihine açık olmak durumunda olan bir eleştiri biçimini tasvir eder. Foucault'nun eleştiri kavramı kendi çalışmasının eleştirel bir şekilde sorgulanmasını içerir. Sorunsallaştırmanın kendisi bir dereceye kadar "sorunlu" bir teşebbüstür ve hangi bağlamlarda ve ne şekilde faaliyet gösterdiğinin, hani "riskleri" ürettiğinin ve hangi imkânlara alan açtığının araştırılması elzemdir. (Castel 1994; Sawicki 1991, 1-15).[89] Zaten hiçbir zaman kendisinden emin olunamayacağından, "hem değişimin mümkün ve istenebilir olduğu noktaları yakalamak hem de bu değişimlerin hangi biçimlerde olacağını tespit etmek için gerçeklik ve güncellik testine sokulmak durumunda kalınması" kaçınılmazdır (1984d, 49; 1984f, 703/704).

Daha açık söylersek: kuram ve eleştiri arasındaki ilişkinin bu şekli, sorunlardan ve zayıflıklardan azade değildir. Bilakis her eleştirinin "sorunlu" olduğuna ve "kesin" bir eleştiri düşüncesinin "kuramsal" kalmak zorunda oluşuna dikkati çeker. "Sınır tutumu" olarak eleştiri kavramı bir dizi kayda değer soruyu meydana çıkarır: Belirli mücadelelere içkin normları öylece kabul etmemiz, bu normların karşısında mücadele ettikleri normlardan daha "adil" veya "daha iyi" olduklarını gösterir mi? Birbiriyle çatışma halindeki normlar birbirlerine

---

[89] Bu anlamda her eleştiri biçimi "ideal iktidar durumu" karşıolgusal varsayımına tabi tutulmalıdır: "Berbat bir huyum var. İnsanlar bu şekilde konuşmaya başladıklarında, bu konuşmanın yazıya dökülmüş halinin ne olacağını hayal etmeye çalışırım. Herhangi bir şeyi 'eleştiriyor' iseler, onun fikirleri hakkında 'uyarıda bulunuyor' iseler, onun yazdığı şeyi 'değerlendiriyor' iseler, ideal durumda onlara kendimi takdim ederim; zira hepsi onun üzerinde iktidara sahiptir. Kullandıkları kelimeleri zamanda geriye, ilksel anlamlarına geri götürürüm: 'yıkmak', 'katletmek', 'susturmak', 'gömmek'" (1980g, 12; Hacking 1981a, 36).

nasıl ayak uyduruyor? Göçmenlerin ve sendikaların gerçek birer problem olduğunu düşünen ayrıcalıklı solcu entelektüellere karşı Foucault'nun normatif değerlendirmesini niçin prensip gereği yeğlemeliyiz? İnancımızı korumak adına, insan doğasının ve evrensel değerlerin çözümlenmesinin sağlam temeline başvurmak zorunda değil miyiz?

Bunlar kuşkusuz Foucault'nun çalışmasının çözülmemiş sorunlarıdır. Lâkin soybilim, seçilen önermeler doğrultusunda da bu sorulara yanıt bulamamaktadır. Foucault'nun sorunsallaştırma olarak eleştiri kavramsallaştırması, bu eleştiri biçiminin olası yegâne eleştiri biçimi olmadığını ima eder: Sorunsallaştırma, evrensel kavramınının savının mirasını almak amaçlı yerini alan (ki bu çok çelişkili olurdu) "tek doğru" eleştiri değildir. Foucault bu bakımdan tutarlılığını muhafaza eder. Bize ne yapacağımızı ve neye sahip olabileceğimizi söylemekiçin alenen "argümanın şiddetsiz şiddetinin" peşine düşen bir eleştiriyi tercih etmez; bundan ziyade, bize bir düzenleme ve yasadan çok bir "tavsiye" ve "davet" olarak hareket eden bir eleştiri biçimini gösterir. Foucault'nun genel kuramsal prensiplerin normatif değerlendirmelerinin meşrulaştırılmasına bulduğu "alternatif", normatif değerlendirmelerin anılan tahakküm ve sömürü vakalarıyla doğrudan karşılaşılan somut deneyimler yoluyla gerekçelendirilmesidir. Hapishaneleri ve tımarhaneleri ya da sendikaları ve sığınmacıları "daha iyi bir toplum"un önündeki engeller olarak görmek için onları nesnel realiteler olarak deneyimlemeliyiz, kuramsal prensipler olarak değil. Buradan hareketle Foucault'nun kitapları da, Foucault'nun, akıl hastaneleri, hapishane isyanları ve eşcinselliğe karşı verilen toplumsal tepkiler ile ilgili kendi deneyimlerinin bir sonucudur ki ortaya konulan çözümleme bu "kişisel" boyutlar olmaksızın düşünülemez. Onun çalışmasına rehberlik eden şeyler, bu deneyimler ve başka ("daha eşitlikçi", "da-

ha iyi" vs.) deneyimlerin yaratılma ihtimaline karşı duyduğu ilgidir (1988a, 17/18; Gutting 1989, 282-284).[90]

Bu yüzden tutum olarak eleştiri kavramsallaştırması, iktidar süreçlerinin doğru değerlendirileceğinin teminatını sunmaz. Muhakkak birtakım hatalar mevcuttur. Deneyimden ileri gelen bu türlü yargılamalar bu hatalara yatkındır. Lâkin birincisi, her eleştiri biçiminde bu problemin varlığı söz konusudur ve ikincisi, bu hatalar esasen daha fazla deneyim ile genel teorilere dayanan yargılardan daha hızlıca düzeltilebilir şeylerdir. Aslına bakılırsa, bu tür bir yaklaşımın tehlikesinin farkına varılmasını sağlayan, tam da bu teorilerin soyutlanması deneyimiydi:

> "Aslında, deneyimlerimize dayanarak biliyoruz ki, başka bir toplum, başka bir düşünme tarzı, başka bir kültür ve başka bir dünya görüşü için bütünsel programlar ortaya koymak amacıyla güncel sistemden kurtulma iddiası, bizi en tehlikeli geleneklere geri götürmekten başka sonuç vermemiştir"*(1984d, 49).[91]

---

[90] "Kuramsal bir çalışma yapmaya çalıştığım her defada, kendi deneyimlerimden oluşan öğelerden yola çıktım: her daim etrafımda şahit olduğum...olaylarla ilişkiliydi" (1981d, 181/182). Bu "otobiyografik boyut" ile ilgili bkz. Eribon 1994b. James Miller'ın çalışmasının zayıflıkları, bu "öğeleri" Foucault'nun metinlerini açıklayan yegâne prensip olarak almasından kaynaklanır. Miller, Foucault'nun metinlerini "anekdotlardan ve tefsirden oluşan bir karışım" (Miller 1993, 7) vasıtasıyla, sadece kişisel deneyimlerden ve meselelerden menkul bir alt katman gibi yorumlaması ile yaşam ve kuram arasındaki gerilim ilişkisini sona erdirir; böylece, sözgelimi, "Hapishanenin Tarihi" yazarının sadomazohist fantezilerinin ürünü olmaya indirgenir.

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[91] "...deneyim bana gösterdi ki farklı rasyonellik biçimlerinin tarihi kesinliklerimizi ve dogmacılığımızı bazen soyut eleştiriden daha etkili bir şekilde sarsıyor" (1981a, 66).

Başka bir problem de şudur: Pratik deneyimlere dayalı "deneysel" bir eleştiri tercihinin sonucunda, olması istenen değişimlerin kapsayıcı bir kuram üzerine inşa edilen eleştiridekı gibi radikal bir etki alanı olmayacaktır. Fakat lokal pratiklere yoğunlaşılması, "global" veya "daha genel yapıların" ve rastgele ve gelişigüzel bir çözümleme lehine "sistemli" varsayımların tetkikinin yadsındığı anlamına gelmez (karşılaştırınız 1984d, 50-52), daha ziyade, "devrimci perspektifte" bir kayma olduğu anlamına gelir: Büyük devrimci kırılmalar, lokal değişimlerin birleşiminin önkoşulu değil, sonucudur: "...tarihsel analiz ve pratik tutum ile yirminci yüzyıl boyunca en berbat siyasi sistemlerin ağızlarında sakız ettikleri yeni insan programlarının karşılıklı ilişkisinin sonucunda kendisini gösteren kısmi değişiklikleri tercih ederim"* (1984d, 50). Bu pek çokları için tatmin edici olmayabilir. Bu çalışmanın giriş bölümünde Foucault'ya yöneltilmiş olan eleştiri, sertliğiyle kesinlikle uğranılan bu "hüsranın" kanıtıdır. Bu bakımdan Foucault, hem çok fazla hem de çok az şey yapar: *çok az* şey yapar çünkü kendi çalışmasının normatif kıstaslarını kuramsal olarak temellendiremez; *çok fazla* şey yapar çünkü normatiflik ve eleştiri arasındaki bağı bizzat sorgular. Mesele, kimin, neyin, ne zaman ve nasıl eleştirilebilir olduğu, hangi sebeplerle direnişin ortaya çıktığı ve hangi reform perspektiflerini sunduğu değildir. Foucault, bundan ziyade, direniş tarihsel olgusundan yola çıkar:

> "Reform ihtiyacı, eleştirinin icra edilmesini kısıtlayan, kapsamını daraltan veya toptan yok eden bir şantaj biçimine dönüşmemeli. Bize şunu söyleyenleri hiçbir şekilde dinlemek durumunda değiliz: 'Reform yapmayı beceremiyorsan, eleştirme.' Bu

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

balkon konuşmasıdır. Eleştiri, bir çıkarımın [*Deduktion*] önermesi olmak zorunda değildir, nihayetinde şu cümleyle karşılaşılmaz: bu yapılması gerekendir. Eleştiri, mücadele eden, direniş yürüten ve daha fazla olduğu şey olarak kalmak istemeyenlerin aracıdır. Çatışma ve mücadele süreçlerinde ve direniş teşebbüsünde kullanılır. Yasa için yasa yapmak onun işi değildir. Çizelgede bir basamak değildir. Olmakta olana karşı bir savaş ilanıdır" (1980b, 32).

Foucault'ya göre normatif meseleler pratik sorunlardan ayrı değildir ya da daha doğru ifade edersek: Ona göre, normatif meseleler kuramsal sorunlar değil, pratik konulardır. Dolayısıyla, yalnızca, kendilerinin de birer parçası oldukları tarihsel pratikler bağlamı içerisinde doğrulukları kanıtlanır. Bu açıdan bakarsak, bu eleştiri biçimi aslında "zeminsiz" ve "temellendirilmemiş"tir. Fakat bu eleştiri kavramının esası, kuramsal bir temelden daha sağlamdır: Eleştiri, iktidarın gündelik faaliyetinden çıkar ve onun esasını oluşturan da bizzat iktidarın işleyişleridir (Kelly 1994, 382).

5.4. Olgunlaşma Nedir?

Başka bir unsura daha yer vermek gerekir. Foucault eleştiriyi, yalnızca bilgiyle ve iktidarla olan ilişkisiyle değil, öznellikle olan bağıyla da inceler. Eleştiri, olgunlaşmaya giden yolda bir mücadele aracı olmakla kalmaz, zaten olgunlaşmanın "göstergesidir". Eleştirinin bir tutum olarak nitelendirilmesi, onu yetkili kılan bir bilgiden veya onu kışkırtan bir iktidardan bağımsız oluşuna vurgu yapmakla kalmaz; bunun yanında, toplumsal "ilişkilere" karşı bir tutumu da tanımlar: Bu ilişkileri olduğu şekliyle kabul etmeye hazır olmayan bir tutumu.

Bir kez daha aydınlanma düşüncesine ve onun Kant tarafından belirlenişine geri dönüyoruz. Kant, aydınlanmayı ol-

gunlaşmamışlığın otoriterliğinden yaşanan bir kopuş ve olgunlaşmanın ise "başkasının yönlendirmesi olmaksızın kendi izanıyla hareket etme" becerisi şeklinde tarifler. Aslına bakılırsa, Kant'a göre olgunluk, bilginin ve özgürlüğün evrensel sınırlarının arayışında genel yasaya tabi olmaktır. Bunu Kant, etik özneyi bilen özne ve hukuki-politik özne ile aynı hizaya getiren evrensel özne kavramsallaştırmasıyla başarır: "Şöyle diyor Kant: 'Kendimi evrensel bir özne olarak kabul etmeliyim; yani, genel yasaya riayet ederek kendimi her eylemimle evrensel bir özne olarak kurmalıyım" (1983b, 291; karşılaştırınız Dreyfus/Rabinow 1986).[92]

Foucault'nun reddettiği tam da bilginin, iktidarın ve öznelliğin bu mutabakat biçimi ve bu olgunluk anlayışıdır: "Herkesin itaat ettiği nispette herkesçe kabul edilecek bir ahlâk biçimi arayışı bana felaketmiş gibi görünüyor" (1984q, 144). Foucault'ya göre özgür bir öznellik evrensel kaçınılmazlıkların ve zorunlulukların keşfiyle kurulmaz; bilakis, bunların

---

[92] Kant'ın evrensel özne kavramsallaştırması, modern zamanlarda bilginin otonomlaşması meselesine verilen cevaptır. Descartes'tan önce bilgi, her daim kendilikle uğraşıyı gerektiriyordu: Hakikate erişmek için özne, belirli şeyleri yapabilmeli veya belirli niteliklere sahip olmalıydı ve çetin koşullara kendini adamalıydı. Descartes ile çileciliğin yerini kanıt alır ve tarihte ilk kez, ahlâki niteliklerden azade bir "bilen özne" ortaya çıkar. Hakikatle özel bir ilişkiye girmek gerekli değildir artık; *bir* özne olmak yeterlidir.

Bu epistemolojik kırılma modern bilimlerin kurumsallaşmasına vesile olmakla kalmadı; bunun yanında, "ahlâki olmayan bilgi" problemini veya bilen özne ile etik özne arasındaki ilişki meselesini de meydana çıkardı: "Descartes'tan sonra bir bilen öznemiz olur ki Kant'a göre bu etiğin öznesi ile bilginin öznesi arasındaki ilişki meselesinin doğmasına sebep olur. Aydınlanmada, bu iki öznenin birbirinden tamamıyla ayrı olup olmadığı hususunda pek çok tartışma yapılmıştır. Kant'ın çözümü evrensel öznedir. Bu özne, evrensel olduğu ölçüde bilen özne olabilirdi lakin yine de etik bir tutum sergilemesini gerektirmemekteydi; Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, daha ziyade, kendilik ilişkisini öne çıkarır (1983b, 291).

reddedilmesiyle ve evrensel normlara dayalı olanlardan daha başka toplumsal ilişkilerin inşa edilmesiyle kurulur. Bu sebepten Foucault, somut bireysel ya da toplumsal öznelerin müşterek normlarla nasıl "tanımlandığıyla" ve ortak inançlara dayalı olarak nasıl direnişe yönlendirildikleriyle ilgilenmez. Tam tersine onun ilgisini çeken, yeni öznelliklerin yeni deneyimlerle ve başka normlarla "icat edilmesi"dir:

> "Oysa sorun, asıl olarak, uyulan ilkeleri ve benimsenen değerleri geçerli kılmak için kendini bir "biz" içine yerleştirmek yerinde midir; yoksa sorunun üzerine giderek, gelecekteki bir "biz" oluşumunu mümkün hale getirmek midir, buna karar vermektir. Çünkü, bana göre, "biz"in sorudan önce gelmesine gerek yoktur; "biz" ancak, formüle edildiği, yani terimlerle sorulduğu biçimiyle sorunun sonucu – ve geçici sonucu – olabilir"*(1984g, 594).

Eleştiri kavramsallaştırmasındaki bu ayrılığı Foucault, evrensel ve özgün entelektüeller arasındaki farklılıkta da dile getirir. *Evrensel entelektüel*, "ideal yasanın adaletinin ve eşitliğinin hükümranlığın iktidarıyla, despotizmiyle, kibriyle karşı karşıya kaldığı" (1977d, 47) yerde hukuki bir eleştiri biçimiyle cisimleşmiş bir aydınlanma figürüdür. Bu eleştirinin esası dünyanın "doğru bir temsilini" yapmaktır; bu temsilden yola çıkılarak onun yalnızca ne olduğu değil, ne olması gerektiği de reçete edilir. Eleştiri hâlihazırda hakikatin tasarrufunda olduğundan, polemikçi ve negatif bir stratejiyle sınırlanır. "Hakiki" yasalarını göz önünde bulundurarak toplumsal ilişkilerin "yanlışlığını" ilan eden farklılığı temel alarak "denetler" ve "yargılar". Yalnızca, pratiğe dönüşecek bir teoriyi tem-

---

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

sil etmez; sadece bu teori esas alınarak pratiğe geçmek mümkündür: "yasa koyuculuk işlevi" olan bir teori (1977k, 197/198; 1984g, 591-593).

Özgün entelektüelin rolü hem daha mütevazı hem da radikaldir. Evrensel entelektüel bireysel konumunu evrenselleştirirken ve herkesin tabi olması gereken genel bir hukukun veya tarihsel yasaların adına konuşurken, özgün entelektüel, sadece kendisi için konuşur, başkaları için değil; ya da şöyle söylersek daha doğru olacak: Özgün entelektüel başkaları için, sadece kendi için ve kendinden ve kendi deneyimlerinden yola çıkarak konuştuğunda, konuşur. Bu eleştirinin etkinliği, esasen, deneyimlerin münhasırlığına rağmen ortaya çıkmaz; geçerlilik iddiasının sınırlanması, somut direniş stratejilerinde yerleşebilmesinin önkoşuludur. Dahası: Deneyimlerin münhasırlığı "toplumumuzdaki hakikat politikasının özel niteliği" (1977d, 52/53) dolayısıyla genel bir anlam kazanır: Entelektüel,

> "spesifik bir konum işgal eden kişidir; ama bizimki gibi bir toplumda bu spesifiklik bir hakikat aygıtının genel işleyişiyle bağıntılıdır...entelektüelin konumu genel bir anlam kazanabilir ve onun yerel, spesifik mücadeleleri yalnızca mesleki ya da sektörel sınırlarla bağlı kalmayan etkiler ve sonuçlar doğurabilir. Entelektüel, toplumumuzun yapısı ve işlemesi açısından vazgeçilmez bir yere sahip olan bu genel hakikat rejimi düzeyinde etkili olabilir ve mücadelesini sürdürebilir....'hakikat etrafında' verilen bir kavga vardır" (1977d, 52/53).[93]

---

* Osman Akınhay çevirisini kullandım. Bkz. Michel Foucault (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[93] Foucault bu "özgün eleştiri" kavramsallaştırmasını daha sonra, Collège de France'daki son derslerinin konusunu oluşturan *parrhesia* unsuru ile tamamlar. Yunan antikitesinde *parrhesia*, kâhinlikten ve bilgelikten farklı bir "doğruyu söyleme" biçimini temsil eder. Ayırt edici özelliği politik ve ahlâki erdemdir ve bir özgürlük pratiğini cisimleştirir; zira egemene karşı

Esasen, bu kavramsallaştırmanın karakteristiğini oluşturan şey evrensellik ve kaçınılmazlık değil, tam da kısmiliği ve kendiliğindenliğidir. Eleştiri, tüm çözümleri yegâne doğru lehine elinin tersiyle iten bir muhakemenin sonucu değildir; daha ziyade, mevcut eylem ve düşünce biçimlerini kabul etmeyen bir istenç özgürlüğüdür. *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci* okumaları bize ne yapmamız gerektiğini söylemez. Bu kitaplar, ne somut alternatiflerin taslağını ne de bir politik programın beyannamesini içerir. Bu kitaplar, "sorunsallaştırmalardır" yani buyurgan değil duyumsal karakteri olan "çağrılar" veya "davetler"dir: Başka pratiklere ve başka düşünce biçimlerine davet ederler fakat politik eylemin yerine geçmez-

---

hakikati dile getirir ve bu "açık sözlü" konuşmanın tehlikelerini göz ardı etme cesaretini gerektirir. Önemi, egemen hakikati sorgulamasında ve başka hakikatler adına politik kararların ve muamele biçimlerinin eleştirisini yapmasındadır: "Bu, kendilerini yönetenleri, bilgi adına, ayrıca yurttaş oldukları için, yönetenlerin yaptıklarına, onların eylemlerinin anlamına ve aldıkları kararlara bağlı olarak edindikleri deneyim adına sorgulayabilecek olan ve sorgulaması gereken yönetilenlerin *parrhesia*'sıdır (özgür konuşma)" (1984t, 139) [Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

Foucault parrhesia ile "Batı felsefesinde eleştirel tutumun soybilimi" açısından ilgilenir (1985b, 178). Parrhesia, "teori" ile "politika"nın birliğiyle ayırt edilen ve başka iki hakikat yaklaşımından ayrılan bir ethos'u tanımlar: Bir tarafta *retorik strateji* ve diğer tarafta *performatif eylemler*. *Parrhesia* bir konuşarak ikna etme sanatı değildir; tersine, *parrhesia* icracısı, hatipten farklı olarak, kendisine ve söylediği hakikate inanmalıdır. Hakikat ise düşünce ve varoluşun dışsal bir mutabakatı değildir sadece; aynı zamanda hakikatle kurulan içsel bir ilişkiye de gereksinir. *Parrhesia*, konuşma eylemleriyle karıştırılmamalıdır. Performatif eylemler somut bir kurumsal bağlam ve belirli konuşmacı konumlarını gerektirirken ve tamamıyla kodlanmış etkiler üretirken; *parrhesia*, tersine, açıklıkla ve uyandıracağı etkilerinin belirsizliği yoluyla karakterize olur (1985c, 26-36).

Foucault'nun son dersleri için ve *Parrhesia* mefhumuna dair bkz. 1985b; 1985c; Flynn 1984; Schmid 1991,65-68, 269-279; Gradev 1994; Gros 1996, 116-123.

ler. Kategorisel değil "koşullu bir direktif" (11.1.78 tarihli ders) dile getirirler.[94]

Dolayısıyla sorunsallaştırma, genel bir iktidar beyanına indirgenemez. Daha da önemlisi, iktidarın somut olarak nasıl faaliyet gösterdiği ve hangi baskı araçları, yaptırımlar, şiddet eylemleri, dışlama mekanizmaları, eşitsizlikler ve benzerleri üzerinden işlediğidir. Tarihsel bir iz sürüş, eleştirinin vasıtasına ve tarihin mağarasında "başka tarihlerin" imkânını ortaya koyan "karşı tarihin" aracına dönüşür. Bu manada Foucault'nun çalışmaları bir kuramdan çok *şimdinin teşhisidir*:

> "Bugünün ne olduğu hakkında teşhis koymanın işlevi hakkında söylemek istediğim bir diğer şey de şudur: bu işlev yalnızca bizim ne olduğumuzu karakterize etmekten ibaret değildir, fakat bugünün kırılganlık çizgilerini izleyerek, olanın nasıl böyle olduğunu ve nasıl böyle olmayabileceğini kavrayabilmektir. Ve bu anlamda, betimleme, somut özgürlük uzamı olarak, yani olası dönüşüm uzamı olarak anlaşılan bir özgürlük uzamı açan bu potansiyel kırılmaya göre yapılmalıdır her zaman'" (1983e, 39/40; Kelly 1994, 372/373).

---

[94] "Bence burada entelektüellerin işlevi meselesi konuya dâhil edilmelidir. Kitap yazarken, insanlara ne yapmaları gerektiğini ya da neyin iyi ya da kötü olduğunu söyleyen kahinvari bir pozisyon almayı reddettiğim tamamıyla doğrudur. Ben, daha ziyade, şunu söylerim: Bana göre şeyler kendilerini az çok gösterirler ama ben onları öyle bir yöntemle tasvir ederim ki olası saldırı hatları belirginleşir. Lakin ne birini saldırıya geçmeye zorlarım ne de onu bundan alıkoyarım. Bu, hapishanelerle ve tımarhanelerle ilgili olarak şu ya da konuyu kullanmayı seçerken kişisel olarak karşılaştığım bir şeydir. Politik eylem, kitaplardan veya metinlerden tamamıyla farklı bir müdahale tarzına sahiptir. Grup olarak, kişisel olarak ve fiziki olarak angaje olurkenki mesele de budur. Bazı şeyleri dile getirdiğinizde radikal olmaz; radikallik fiziki bir şeydir; varoluşsal bir şeydir (1978n, 634; 1983e, 40).

• Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2011), *Felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Foucault'ya göre eleştiri, geçit vermez sınırları göstermek veya kapalı sistemleri betimlemek için yapılmaz; amaçlanan, tersine, değişebilir tekillikleri görünür kılmaktır. Hakiki olanı olmayandan ayırmak için gizleneni veya üzeri örtüleni açığa çıkarmak ve nihayetinde tam bir şeffaflık temini sözü vermek gibi negatif bir amacı yoktur eleştirinin; daha ziyade, "zaten görünür olanı görünür kılmak; yani, şimdiye dek farkına varmamış olduğumuz o yakınımızda olanın, dolaysızca ve sıkı sıkıya bize bağlı olanın görünür kalmasını sağlamak" gibi paradoksal bir hedefin peşine düşer (1978j, 540/541; 1984e, 580).

Bu bakımdan Foucault, kitapların gazete metinleriyle benzeşimine dikkat çeker: Her ikisi de "tartışma yaratmak" ve "sorunsuz" görünen pratikleri sorgulamak ister. Hedeflediklerı bireylerin ve grupların bahsedilen iktidar etkilerine karşı tepki göstermesi ve onları direnişe götürmesidir. Dolayısıyla Foucault'nun metinleri aydınlanmanın sonunu işaret etmez; bilakis, aydınlanma geleneğine adını yazar. "Uyandırmak" ve "farkettirmek" ister; kısacası: "aydınlatmak" ister (1973d, 434; 1978c, 475; 1979h, 123/124).

Son bir kez daha Kant'ın aydınlanma tanımıyla paralelliğine dönelim. *Aydınlanma Nedir* kuramsal bir ilmi eser değildir; bir dergi yazısıdır. Metin basitçe, dışsal bir mantığı izleyen bir tarihsel süreci anlatmaz; bilakis bu süreç içerisinde kendini bir "pay sahibi" gibi ve yanıt aradığı ilerlemenin ayrılmaz bir parçası gibi görür. Kant olgunlaşmamayı, aşırı otorite ve yetersiz cesaret arasındaki ilişkilerin neticesi olarak almıştı. Foucault'nun metni, bunun yerine, teşhisin ve tedavinin eş zamanlı olduğunu ortaya atar. *Aydınlanma Nedir*, yönetilmek istemeyen istence delalet eder ve okurlarını, yerleşik otoritelere konforla bağlanmaktan özgürleşmeleri için "cesur" olmaya teşvik eder. Aydınlanma, bu anlamda, mevcut olanın teyidi değil, ne olabileceğinin önsezisidir:

"Sonuç olarak bu *aydınlanma* tanımı basitçe tarihsel ve spekülatif bir tanım değildir; daha ziyade, neredeyse bir vaaz olarak adlandırılabilecek bir şeydir – ya da şöyle diyelim: cesarete çağrı" (1990b, 16).

5.5. "Son Söz Yerine"

Özetleyelim. Çözümlenen eleştiri kavramı göz önünde tutularak teşhis edilen çelişkiler, karşıtlıklar, çıkmazlar ve benzerlerine başka bir bakış açısıyla bakılmış oldu. Foucault'yu eleştirenler onu, bir taraftan liberal değerlere müracaat edip diğer taraftan da bu değerleri reddederken, hem burjuva hukukunu kullanıp hem de eleştirirken, çıkışsız problemlerin içine düşmüş gibi görmekteler. Fakat bu "çıkmaz sokaklar" (1977f, 95) Foucault'nun kuramsal eksikliğinden çok, genel bir politik sorunla ilgilidir: her toplumsal eleştiri perspektifi, tarihsel şimdimizi oluşturan "materyal" ile çalışmalıdır ve her değişim, sorunsallaştırılan şeyle ilişkilendirilmelidir. Burjuva hukukuyla, liberal özgürlüklerle ve adalet prensipleriyle ilişki, toplumsal eleştiri perspektifi için kesintiye uğratılmamıştır veya üzeri örtülmemiştir. Aslına bakılırsa Foucault'nun eleştirel stratejisi bununla sınırlı değildir. Bunu bir örnekle açıklayalım.

Foucault bir "eşcinsel" olarak, uyum göstermeyen haz alma biçimlerini "hastalıklı" veya "sapkın" olarak itibarsızlaştırmak amacıyla doğal bir olgu olarak "gerçek" (hetero)seksüellikten yola çıkan iktidar süreçlerine tabiydi. Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi"nde uyguladığı direniş stratejisi, cinsel pratiklerin kişisel kimliğin temeli olarak görülmesini sağlayan tarihsel süreçleri betimlemekti. Sonuç itibarıyla Foucault, kendi cinsellik hakkı için ayaklanan her tür özgürleşme mücadelesinin, cinselliğin düzenlenmesiyle ve denetlenmesiyle ilgili kurumların tesis ettiği "hakiki" cinsellik sabitlemesini kabul ettiği müddetçe kısıtlı kalacağı görüşünü sa-

vurmuştur. Foucault, yeni ve başka cinsellik deneyimlerini mümkün hale getirmek için bu "hakiki" cinsellik kavramsallaştırmasından sıyrılmak istemişti. Lâkin kimlik mefhumunu veya hukuk ile olan ilişkiyi reddetmesi bu yüzden değildir. Tersine, eşcinsellerin eşcinsel olarak sivil haklara sahip olmasında ısrar eder. Bu anlamda Foucualt için ya-ya da ikiliği ve iki unsur arasında bir çelişki yoktur. Eşcinsel bir yaşam biçiminin gelişmesi haklar ve cinsel özerklik için mücadele etmenin yerine geçmez. Bundan ziyade, hak ve cinsel tolerans talebinin ötesine geçilmelidir; zira gerçek bir tanınma ve edinilen hakların yerleşebilmesi için, yeni yaşam biçimleri geliştirmek gereklidir:

> "Bir birey için, öncelikle, kendi cinselliğini seçme imkânı –ve hakkı–olması önemlidir [...]. Sanıyorum, *hâlâ bir adım ileri gitmek zorundayız*[...].Yalnızca kendimizi savunmakla kalmamalıyız, aynı zamanda kendimizi olumlamalıyız [*"affirmer"*], yalnızca kimlik olarak değil, yaratıcı güç olarak da olumlamalıyız"*(1984u, 736; vurgular: T.L.; Sawicki 1991, 100).[95]

Bir eleştiri biçimi olarak sorunsallaştırmada, kuramsal anlamda yeni olan, esasen, hakikat istencinin kendisine karşı

---

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

95 Eşcinselliğin Foucault için anlamı biyolojik bir eğilim değildir; daha ziyade, baskın heteroseksüelliğe karşı geliştirilen başka bir yaşam biçimi ihtimalidir. Cinsellik ile hakikati biraraya getirmek konusundaki egemen eğilime karşı "hakiki arzunun" ne olduğu sorusunu yöneltmek Foucault'da "cinsellik yaşamının hakikatini kendi içinde keşfetmekten ziyade, çok yönlü ilişkiler kurmak için cinselliğinden faydalanmak mevzu bahistir. Kuşkusuz eşcinselliğin neden bir arzu biçimi değil de arzulanabilir bir şey olduğunun yanıtı da buradadır. Eşcinsel olmaya çalışmalıyız ve zaten olduğumuz şeyi inatla pekiştirmek zorunda olmamalıyız" (1981b, 86). "Eşcinsel etiği" tarifleme arayışlarından biri için bkz. Blasius 1992.

çıkan "bir adım ileri gidiş"tir. Bu teşebbüs için ne hakikat zemininde durmak ne de onu kolayca reddetmek mümkün olduğundan, bu "çıkmaz sokaktan" tek "çıkar yol", nihayetinde hakikat üretim sistemini değiştirmek için ve başka (belki "daha özgür", "daha adil", "daha eşitlikçi" vs.) pratikleri "icat etmek" için hakikat ile kendi araçlarıyla mücadele etmektir:

> "Kendimizi içinde bulduğumuz ve mücadele etmemiz gereken durum budur. Şayet entelektüelin genel olarak bir işlevi var ise, şayet eleştirel düşüncenin bizzat bir fonksiyonu varsa...o tam da şudur: bu döngüyü kabul etmeliyiz; bizi kendi kaçınılmazlığına, kendi vazgeçilmezliğine ve aynı zamanda kendi içsel tehlikelerine savuran rasyonelliğin bu döner kapısını" (1982c, 279).[96]

Foucault'nun radikalliği, paradoksal bir şekilde, kurallara bağlıdır. Hakikat oyununu ve iktidar oyununu değiştirmek için, yalnızca onun tertibini gözlemlemek ve kurallarını öğ-

---

[96] Bu meseleyi Tom Keenan ve Jana Sawicki gayet iyi ele almıştır: "hukukun ötesinde müstakbel bir hukukun peşindeyiz, hukuksuz bir hukukun. Fakat bu sadece sahip olduğumuz 'hukuka' başvurarak veya onunla ilişkilendirerek mümkün. Bir 'dışarısı' olmadığından '(dışarıya) çıkış yolu' da yok – şimdinin kendi içine kapalı olduğundan veya kendiyle özdeş olduğundan değil; tam tersine, kendiyle uyumsuz olduğundan ve bu nedenle politikaya ihtiyaç olduğundan. (Dışarıya) tek çıkar yol, politikadan çıkan yoldur" (Keenan 1987, 29).
Erken dönem metinlerinden farklı olarak (bkz. Bölüm 1, 4.3. ve 5.2. ayrımlardaki anlatımlar) Foucault, şu durumda, hukukun stratejik öneminin farkındadır. Bununla ilgili olarak sözgelimi "Croissant vakası" tartışmasıyla karşılaştırınız: "Sizin için ve sizinle konuşacak bir avukata sahip olma hakkınız var. Bu kişi, sizin sesinizin duyulmasını sağlar ve yaşamınızı, kimliğinizi ve reddetme gücünüzü kazanmanızı mümkün hale getirir [...]. Bu hak ne hukuki bir soyutlamadır ne de düşsel bir ideal; tarihsel gerçekliğimizin bir parçasıdır ve bizden koparılıp alınamaz..." (1977p, 365; ayrıca karşılaştırınız 1984r).

renmek yetmez; oyunun kendisi de oynanmalıdır. Esasen, belirli niteliklere izin veren ve diğerlerini yasaklayan, bazı pozisyonlar öneren ve diğerlerini engelleyen politik-epistemolojik bir "satranca"[97] yerleştirmek değildir amaçlanan. Kurallar ve oyun: Bunlar, iki ayrı ontolojik gerçeklik değildir; soyut kurallar somut olan oyuna uygulanmaz, genellik ve özellik, yapı ile eylem birbirinin karşısında yer almaz; daha ziyade, "kendi" tarihini yapanlar özneler olduğundan, tarihsel bir şimdinin içkinliği her daim kendi içinde oynanır: "Şimdiki zaman, parçalarında, tekrarında, bir zar atışıdır. İçine biraz olumsallık, belirsizlik tohumu sızdırdığı bir el oyun oluşturduğu için değil. O, hem oyundaki rastlantıdır, hem de rastlantı olarak oyunun kendisidir; aynı hamlede hem zarlar hem de kurallar atılır"* (1970b, 55).

Sonuç Yerine ("En guise de conclusion") başlıklı bir metninde Foucault, iki farklı bilimsel mizah yapma şekliyle tanıştırır bizi: direnişi ve problemi görünür kılmak amacıyla azimle "doğal addedilenlere" açıklama talep eden "naifliğin mizahı" ve "ifşa mizahı": "Şiddetli bir hücum olmadan kulübeyi havaya uçuran olağandışı korkutucu bir şeyden bahsedilirken, öte tarafta sıradan bir gün geçirilmektedir, sahip olduğu evin kargaşa yaratmaksızın işgal edildiği ve burada her gün konu-

---

[97] "Siyasi analizin ve eleştirinin büyük ölçüde yaratılması gerekir; ama aynı zamanda hem bu güç ilişkilerim değiştirmeyi hem de bu değişikliği mümkün kılacak ve gerçekliğe dâhil edecek şekilde koordine etmeyi sağlayacak stratejiler de yaratılmalıdır. Bu demektir ki; sorun siyasi bir tavır tanımlamak değil (bu bizi önceden oluşmuş bir tartışma alanı üzerinde tercih yapmaya yöneltir), yeni siyasallaşma şemalarını hayal etme ve var kılma sorunudur" [Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2012), *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.)].

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2011), *Felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

şulan dilin konuşulduğu izlenimini yaratmaktadır biri" (1973b, 132).[98]

Bu "ifşa mizahı" içerisinde eleştirinin anlamı şudur: Oyunu oynamak ve aynı zamanda oyunu kabul etmemek – başkasının başka türlü oynayışını kabul etmemek. Bu anlamda eleştiri, oyunun yeni ve farklı "kurallarının" (1980g, 22) peşine düşme etkinliğidir ki bu da nihayetinde "oyunun" kendisini değiştirir:

> "Bu durumda, bir hakikat tahakkümünden hakikat oyununa tamamen yabancı nitelikteki bir oyun oynayarak değil de, hakikat oyununun diğer kozlarını kullanarak, oyunu başka bir biçimde oynayarak ya da oyunu değiştirerek kurtulmuş oluyordu. Siyaset alanında da durumun aynı olduğunu düşünüyorum: Siyasi olanın –örneğin belli bir haksız siyasetin tahakküm durumunun sonuçlarından hareketle– eleştirisi yapılabiliyordu; ama bu, ancak belli bir hakikat oyununu oynayarak, bu siyasetin sonuçlarını göstererek, başka rasyonel imkânlar olduğunu göstererek, insanlara kendi durumlarının, çalışma koşullarının, sömürülmelerinin farkında olmadıklarını göstererek yapılabiliyordu"* (1984s, 23).[99]

---

[98] Bazı yorumcular –Foucault'nun kendisi de- çalışmalarında bu ironik duruma vurgu yapar (1984d, 43; Dreyfus/Rabinow 1986, 65; Kusch 1991, 191/192)

* Osman Akınhay çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

[99] Eleştirinin bu şekilde tanımlanması, Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Almanya'daki politik ve toplumsal ilişkilere dair *"kavga halindeki* eleştiri" dediği şeyi hatırlatır: "İçeriği bu olan eleştiri, *kavga halindedir*...Almanlara kendilerini kandırmaları ve olacağa boyun eğmeleri için fırsat vermemek gerekiyor. Gerçek baskıya onun bilincini ekleyerek, gerçek baskıyı daha da rahatsız edici bir duruma getirmek, utancı açığa vurarak onu daha da küçültücü bir duruma getirmek gerekiyor. Alman toplumunun her alanını, Alman toplumunun utanç verici alanı olarak betimlemek, bu taşlaşmış ilişkileri, onlara kendi öz şarkılarını söyleyerek, hare-

Başka bir alternatifimiz olmadığından oyunu oynamalıyız; fakat tam da başka bir alternatifimiz olmaması durumunu, bu alternatifi kabul etmeyişimizin zemini olur. Bu, Münchhausen'ın [Palavracı Baron (ç.n)] kendini saçından tutup kaldırması teşebbüsüne benzer. Foucault'ya göre eleştiri, "kaçınılmazlığın" baskısını kabul etmeyerek ve evrensel addedilenin olumsallığına ve rastgeleliğine işaret ederek yoktan var eden ve özgürlüğe alan açan etik bir tercihtir. Boulez üzerine söylediği kelimeleri alıntılarsak, belki de Foucault'daki bu "oyunu kuralı" en iyi şekilde ifade edilebilir:

> "Düşünceden beklediği şey, yaptığından başka bir şeyi yapmasını sürekli sağlamasıydı. Kendi oynadığı iyice düşünülmüş, iyice kurallı oyunda yeni bir özgür alan açmasını talep ediyordu. Kimilerinin onu teknik temelsizlikle, kimilerininse aşırı teoriyle suçladığını işitiyorduk. Ama onun için esas olan şuydu: Pratiği, iç zorunluluklarının en yakınında, sanki bu zorunluluklar egemen gerekliliklermiş gibi, hiçbirine boyun eğmeden düşünmek. Düşünce, ne basit bir beceri ne de katışıksız teori olmak zorundaysa, yapılan şeyde düşüncenin rolü nedir? Boulez bunu gösteriyordu: Kuralları işleten edimin içinde bu kuralları kırabilme gücü vermek"* (1982a, 65, karşılaştırınız 1988, 191/192).

---

kete geçmeye zorlamak gerekiyor! Halka cesaret vermek için, kendi kendinden korkmasını öğretmek gerekiyor" (Marx 1983, 381) [Revize edilmiş Kenan Somer çevirisidir. Bkz. Karl Marx (2009), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Ankara: Sol Yay. (ç.n.)].

* Işık Ergüden çevirisidir. Bkz. Michel Foucault (2014), *Sonsuza Giden Dil*, İstanbul: Ayrıntı. (ç.n.).

Kaynakça

Müteakip kaynakça –genişliğine rağmen– eksiksiz olma iddiasında değildir. Ben burada araştırdığım konu için mühim olan metinlere, özellikle Foucault'nun erken dönem çalışmalarına yoğunlaşmakla birlikte Foucault'nun edebiyat ve sanat kuramı eleştiri metinlerini dikkate almadım. Materyallerin kategorizasyonu, Foucualt'nun kısa metinlerinin dört ciltlik toplu baskısını kronolojik olarak takip ediyor (*Dits et Ecrits I-IV*, 1954-1988, Daniel Defert ve François Ewald tarafından yayınlandı, Paris: Gallimard 1994); dolayısıyla çalışmalar ilk yayın tarihlerine göre sıralandı. Köşeli parantezdeki sayılar *Dits et Ecrits*'teki sıralama sayılarıdır.

Sadece Foucualt'nun basılmasına yetki verdiği çalışmaları içeren Foucault'nun kısa metinlerinin toplu basımındakinden farklı olarak bu kaynakçada, yetkilendirilmemiş veya yayınlanmamış dersler, söyleşiler, konuşmalar ve benzerleri de sunulmuş ve ortaya çıkış yılı ve yerine göre sıralanmıştır. Bunların arasında Paris'teki *Foucault Arşivi*'nden (Bibliothèque du Saulchoir, 43 bis rue de la Glacière) el yazmalarını, transkripsiyonları ve bant kayıtlarını da bulacaksınız; bu kaynakların arşiv numaraları da köşeli parantezde belirtilmiştir.

Son olarak, başka kaynakçalara referans vermek istiyorum. Michael Clark'ın açıklamalı kaynakçası (Michel Foucault. *An Annotated Bibliography. Tool Kit for a New Age*, New York: Garland Publishing, 1983), eskiliğine rağmen, halen faydalı bir "alet çantası" ve 80'li yılların başına dek Foucault üzerine yayınlanmış kitapların ve makalelerin bir bölümünü de içerir. Farklı düzenleme prensipleriyle kapsamlı kaynakçaları Wilhelm Schmid ve Walter Seitter (Schmid 1991, 388-404; Seitter, *Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens* içinde, Frankfurt/M.: Fischer, 1987, 140-147) oluşturur. Foucualt'nun çalışmalarının Almanca çevirileri üzerine kronolojik bir bakışı, Andrea Hemminger'in kaynakçasında bulabilirsiniz (şu kaynağa iliştirilmiş: 1980d, 123-144).

1. Michel Foucault'nun Çalışmaları

1954a: *Maladie mentale et Psychologie*, Paris (PUF). Alm. çev. Anneliese Botond: *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1968

1954b: "Introduction" (Giriş yazısı: L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*), Paris (Desclée de Brouwer). Alm. çev. Walter Seitter: "Einleitung von Michel Foucault", Berlin (Gachnang & Springer) 1992,7-93 [1]

1961: *Folie et Déraison. Historie de la folie à l'âge classique*, Paris (Pion). Alm. çev. Ulrich Koppen: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1973

1963: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris (PUF). Alm. çev. Walter Seitter: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1988

1966a: *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris (Gallimard). Alm. çev. Ulrich Koppen: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1974

1966b: "Michel Foucault, 'Les Mots et les Choses'" (Raymond Bellour ile söyleşi), *Les Lettres françaises* içinde, No: 1125, 31. Mart - 6. Nisan 1966. Alm. çev. Britta Reif-Willenthal ve Friedrich Griese: "Die Ordnung der Dinge", Adelbert Reif (der.), *Antworten der Strukturalisten* içinde, Hamburg (Hoffmann ve Campe) 1973, 147-156 [34]

1966c: "L'arrière-fable", *L'Arc* içinde, No. 29: Jules Verne, Mayıs 1966. Tekrar basım: I, 506-513 [36]

1966d: "Entretien avec Madeleine Chapsal", *La Quinzaine littéraire*, içinde, No. 5,16. Mayıs 1966. Tekrar basım: I, 513-518 [37]

1967: "Sur les façons d'écrire l'histoire" (Raymond Bellour ile söyleşi), *Les Lettres françaises* içinde, 15-21. Haziran 1967. Alm. çev. Britta Reif-Willenthal ve Friedrich Giese: "Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben", Adalbert Reif (der.), *Antworten der Strukturalisten* içinde, Hamburg (Hoffmann ve Campe) 1973, 157-175 [48]

1968a: "Foucault répond à Sartre" (J.-P. Elkabbach ile söyleşi), *La Quinzaine littéraire*, içinde, No. 46, 1.-15. Mart 1968. Alm. çev. Britta Reif- Willenthal ve Friedrich Giese: "Strukturalismus und Geschichte", Adelbert Reif (der.), *Antworten der Strukturalisten* içinde, Hamburg (Hoffmann ve Campe) 1973,176-184 [55]

1968b: "Réponse à une question", Esprit içinde, No. 371, Mayıs 1968. Alm. çev. Günther Schiwy: "Antwort auf eine Frage", *Linguistik und Didaktik* içinde, No. 3 veya No. 4 (1970), 228-239 ya da 313-324 [58]

1968c: "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'epistemologie", *Cahier pour l'analyse*, No.9. Tekrar basım: I, 696-731 [59]

1969a: *L'Archéologie du savoir*, Paris (Gallimard). Alm. çev. Ulrich Koppen: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1981

1969b: "Conversazione con Michel Foucault" (Paolo Caruso ile 1967 söyleşi), Paolo Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan* içinde, Milano (Mursia). Alm. çev. Walter Seitter: "Gespräch mit Michel Foucault", Walter Seitter (der.), *Von der Subversion des Wissens* içinde, Frankfurt/M. (Fischer) 1987, 7-27 [61]

1969c: "Michel Foucault explique son dernier livre" (J.-J. Brochier ile söyleşi), *Magazine littéraire*içinde, No. 28, Nisan-Mayıs 1969. Tekrar basım: I, 771-779 [66]

1969d: "La naissance d'un monde" (J.-M. Palmier ile söyleşi), *Le Monde* içinde, No. 7558, 3. Mayıs 1969. Tekrar basım: I, 786-789 [68]

1969e: "Titres et travaux" (Collège de France adaylığı için bu zamana dek yapılmış yayınların listesi ve açıklamaları), Paris. Tekrar basım: I, 842-846 [71]

1970a: "Le piège de Vincennes" (P. Loriot ile söyleşi), *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 274, 9-15. Şubat 1970. Tekrar basım: II, 67-73 [78]

1970b: "Theatrum philosophicum" (Gilles Deleuze, *Différence et répétition* ve *Logique du sens* üzerine), *Critique* içinde, No. 282. Alm. çev. Walter Seitter: "Theatrum philosophicum", Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen* içinde, Berlin (Merve) 1977, 21-58 [80]

1971a: *L'ordre du discours* (Collège de France'da 2. Aralık 1970 tarihli açılış dersi), Paris (Gallimard). Alm. çev. Walter Seitter: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main/Berlin ve diğer (Ullstein) 1977

1971b: "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Hommage à Jean Hyppolite* içinde, Paris (PUF). Alm. çev. Walter Seitter: "Nietzsche, die Genealogie, die Histoire", Walter Seitter (der.), *Von der Subversion des Wissens* içinde, Frankfurt/M. (Fischer) 1987, 69-90 [84]

1971c: "Entrevista com Michel Foucault" (J. G. Merquior ve S. P. Rouanet ile söyleşi), J. G. Merquior/S. P. Rouanet: *O Homen e o Discurso*, Rio de Janeiro (Tempo Brasileiro) 1971 içinde. Fran. çev. P. W. Prado: "Entretien avec Michel Foucault", II, 157-174 [85] içinde.

1971d: "A conversation with Michel Foucault" (J. K. Simon ile söyleşi), Partisan Review içinde, Cilt. 38, No. 2, Nisan-Haziran 1971. Fran. çev. F. Durand-Bogaert: "Conversation avec Michel Foucault", II, 182-193 [89] içinde.

1971e: "Je perçois l'intolerable" (G. Armleder ile söyleşi), *Journal de Genève* içinde, No. 170, 24/25. Temmuz 1971. Tekrar basım: II, 203-205 [94]

1971f: "Par-delà le bien et le mal" (Alain, Frederic, Jean-François, Jean-Pierre, Phillipe ve Serge ile söyleşi, der. M.-A. Burnier et P. Graine), *Actuel* içinde, No. 14. Alm. çev. Walter Seitter: "Gespräch zwischen Michel Foucault und Studenten. Jenseits von Gut und Böse", Walter Seitter (der.), *Von der Subversion des Wissens* içinde, Frankfurt/M. (Fischer) 1987,91-105 [98]

1971g: "Le discours de Toul", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 372, 27. Aralık 1971 - 2. Ocak 1972. Alm. çev. Walter Seitter: "Die Rede von Toul", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 28-30 [99]

1971h: "La volonté de savoir", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1970- 1971. Alm. çev. Gerhard Ahrens: "Semester 1970-1971", Angele Kremer-Marietti, *Michel Foucault-Der Archäologe des Wissens* içinde, Frankfurt/ M.,Berlin ve diğer (Ullstein) 1976,193-198 [101]

1972a: "Die Große Einsperrung" (Nildaus Meienberg ile söyleşi), *Tages- Anzeiger Magazin* içinde, 25. Mart 1972, 15,17, 20 ve 37 [105]

1972b: "Les intellectuels et le pouvoir" (4. Mart 1972 tarihli Gilles Deleuze söyleşisi), *L'Arc* içinde, No. 49. Alm. çev. Walter Seitter: "Die Intellektuellen und die Macht", Walter Seitter (der.), *Von der Subversion des Wissens* içinde, Frankfurt/M. (Fischer) 1987, 106-115 [106]

1972c: "Table ronde" (J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.-R. Treanton, P. Virilio ile söyleşi), *Esprit* içinde, No. 413, Nisan-Mayıs 1972. Tekrar basım: II, 316-339 [107]

1972d: "Sur la justice populaire. Débat avec les maos" (Gilles ve Viktor ile 5 Şubat 1972 tarihli söyleşi), *Les Temps modernes* içinde, No. 310. Alm. çev. Sybil Bebermeyer: "Über die Volksjustiz", *Neuer Faschismus, Neue Demokratie* içinde, Berlin (Rotbuch) 1972, 115-143 [108]

1972e: "I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti" (G. Preti ile söyleşi), *Il Bimestre* içinde, No. 22/23, Eylül/Aralık 1972. Fran. çev., II,369-380 [109] içinde.

1972f: "Pièger sa propre culture" (Gaston Bachelard üzerine), *Le Figaro litteraire* içinde, No. 1376, 30. Eylül 1972. Tekrar basım: II, 382 [111]

1972g: "Les deux morts de Pompidou", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 421 cilt 4-10. Aralık 1972. Alm. çev. Hans-Joachim Metzger: "Die beiden Toten Pompidous", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 23- 27 [114]

1972h: "Théories et institutions pénales", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1971-72. Alm. çev. Gerhard Ahrens: "Straftheorien und Strafinstitutionen", *Angele Kremer-Marietti, Michel Foucault - Der Archäologe des Wissens* içinde, Frankfurt/M., Berlin ve diğer (Ullstein) 1976, 198- 202 [115]

1972i: "Medicine et lutte des classe" (Foucault ve „Groupe d'information sur la santé " üyelerinin metni), *Nef* içinde, No. 49. Alm. çev. Hans- Joachim Metzger: "Medizin und

Klassenkampf", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 93-101

1973a: "Préface" (Önsöz: S. Livrozet, *De la prison à la révolte*, Paris: Mercure de France). Tekrar basım: II, 394-399 [116]

1973b: "En guise de conclusion", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 435,13-19. Mart 1973. Alm. çev. Hans-Joachim Metzger: "Statt eines Schlußworts", Mikrophysik der Macht içinde, Berlin (Merve) 1976,131-134 [120]

1973c: "Gefängnisse und Gefängnisrevolten" (B. Morawe ile söyleşi), *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* içinde, No. 2,133-137 [125]

1973d: "O mundo é um grande hospiício" (R. G. Leite ile söyleşi), *Revista Manchete* içinde, 16 Haziran 1973Fran. çev. P. W. Prado: "Le monde est un grand asile", II, 433-434 [126] içinde

1973e: "A propos de l'enfermement pénitentiaire" (A. Krywin und F. Ringelheim ile söyleşi), *Pro Justitia. Revue politique de droit* içinde, No. 3/4, Ekim 1973. Tekrar basım: II, 435-445 [127]

1973f: "Convoqués à la P. J." (A. Landau ve J. Y. Petit'nin ortak metni), *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 468, 29. Ekim - 4. Kasım 1973. Alm. çev. Hans-Joachim Metzger: "Vorladung im Justizpalast", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 102-104 [128]

1973g: "La société punitive", *Annuaire du Collège de France*içinde, annee 1972-73. Alm. çev. Gerhard Ahrens: "Die Strafgesellschaft", Angele Kremer- Marietti: *Michel Foucault - Der Archäologe des Wissens* içinde, Frankfurt/M., Berlin ve diğer (Ullstein), 203-219

1973h: "Présentatio", *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle* içinde, Paris (Gallimard- Julliard). Alm. çev. Wolf Heinrich Leube: "Einführung", *Der Fall Riviere herausgegeben von Michel Foucault. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Strafjustiz* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1975, 7-13

1973i: "Le Pouvoir et la norme" (28 Mart 1973 tarihli Collège de France dersinin resmi olmayan transkripsiyonu), *Gilles Deleuze/Michel Foucault, Mélanges. Pouvoir et surface*içinde, yer ve yıl belirtilme-

miş, Alm. çev. Ulrich Raulff: "Die Macht und die Norm", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 114-123

1974a: "Human Nature: Justice versus Power" (Noam Chomsky ve Fons Eiders ile Kasım 1971 tarihli söyleşi), Fons Eiders (der.), *Reflexive Water: The Basic Concepts of Mankind* içinde, Londra (Souvenir Press). Fran. çev.: "De la nature humaine: justice contre pouvoir"; II, 471-512 [132] içinde

1974b: "Michel Foucault on Attica: An Interview" (John K. Simon ile söyleşi), *Telos* içinde, No. 19. Alm. çev. Hans-Ulrich Möhring: "Über Attica", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 54-67 [137]

1974c: "A verdad e as formas juridicas" (Rio de Janeiro Üniversitesinde 21-25. Mayıs 1974 tarihli Konferanslar ve Tartışmalar), *Cadernos da P. U.C.* içinde, No. 16, Haziran 1974. Alm. çev. J. W. Prado Jr.: "La vérité et les formes juridiques", II, 538-646 [139] içinde

1974d: "Table ronde sur l'expertise psychiatrique" (A. Bompart, L. Cossard, F. Domenach ve diğerleri ile tartışma), *Actes* içinde, No. 5-6, Aralık 1974 – Ocak 1975. Tekrar basım: 11,664-675 [142]

1975a: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris (Gallimard). Alm. çev. Walter Seitter: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977

1975b: "La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens" (B.-H. Levy ile söyleşi), *L'imprevu* içinde, No. 1, 27. Ocak 1975. Tekrar basım: II, 702-704 [148]

1975c: "Des supplices aux cellules" (Roger-Pol Droit ile söyleşi), *Le Monde* içinde, No. 9363, 21. Şubat 1975. Alm. çev. Walter Seitter: "Von den Martern zu den Zellen", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve), 48- 53 [151]

1975d: "Sur la sellette" (Jean-Luis Enzine ile söyleşi), *Les Nouvelles littéraires* içinde, No. 2477,17-23. Mart 1975. Alm. çev. Walter Seitter: "Die fröhliche Wissenschaft des Judo", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 124-129 [152]

1975e: "La mort du père" (P. Daix, P. Gavi, J. Rändere ve I. Yannakakis ile söyleşi), *Libération* içinde, Nr. 421, 30. Nisan 1975. Tekrar basım: II, 734-739 [155]

1975f: "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" (J.-J. Brochier ile söyleşi), *Magazine littéraire* içinde, No. 101, Haziran 1975. Alın. çev. Walter Seitter: "Räderwerke des Überwachen und Strafens", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 31-47 [156]

1975g: "Pouvoir et corps" (*Quel Corps?* Dergisi üyeleriyle söyleşi), Quel corps? içinde, No. 2, Eylül/Ekim 1975. Alm. çev. Werner Garst: "Macht und Körper", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 105-113 [157]

1975h: "Radioscopie de Michel Foucault" (J. Chancel ile 10. Mart 1975 tarihli söyleşi), *Ed. Radio France* içinde, Paris, 3. Ekim 1975. Tekrar basım: II, 783-802 [161]

1976a: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualite, tome 1*, Paris (Gallimard) 1976. Alm. çev. Ulrich Raulff ve Walter Seitter: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977

1976b: "La politique de la santé au XVIIIème siècle", *Les machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents*, içinde, Paris (Institut de l'environnement). Tekrar basım: III, 13-27 [168]

1976c: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote* içinde, No. 1 (Ocak-Mart 1976). Tekrar basım: III, 28-40 [169]

1976d: "Crise de un modelo en la medicina" (Rio de Janeiro Ekim 1974 tarihli ilk ders), *Revista centroamericana de Ciencas de la Salud* içinde, No. 3, Ocak-Nisan 1976. Fran. çev. D. Reynié: Crise de la médecineou crise de l'antimédicine?, III, 40-58 [170] içinde

1976f: "Crimes et châtiments en URSS et ailleurs", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 585,26. Ocak -1. Şubat 1976. Alın. çev. Walter Seitter: "Verbrechen und Strafen in der Sowjetunion und anderswo", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve), 68-80 [172]

1976g: "L'extension sociale de la norme" (Pascale Weber ile Thomas Szasz üzerine söyleşi, *Fabriquer la folie*), *Politique Hebdo* içinde, No. 212: Délier la folie, 4-10. Mart 1976. Alın. çev. Walter Seitter: "Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve), 83- 88 [173]

1976h: "Michel Foucault, l'illegalisme et l'art de punir" (G. Tarrab ile söyleşi), *La Presse* içinde, No. 80, 3 Nisan 1976. Tekrar basım: III, 86-89 [175]

1976i: "Sorcellerie et folie" (Roland Jaccard ile Thomas Szasz üzerine söyleşi, *Fabriquer la folie*), *Le Monde* içinde, No. 9720, 23 Nisan 1976. Alm. çev. Walter Seitter: "Hexerei und Wahnsinn", *Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve), 89-92 [176]

1976j: "Des questions de Michel Foucault à Hérodote", *Hérodote* içinde, No. 3, Temmuz- Eylül 1976. Tekrar basım: III, 94-95 [178]

1976k: "Bio-histoire et bio-politique" (Jacques Ruffie *De la biologie à la culture*, Paris: Flammarion 1976 üzerine), *Le Monde*içinde, No. 9869, 17/18. Ekim 1976. Tekrar basım: III, 95-97 [179]

1976l: "L'occident le lavérité du sexe", *Le Monde* içinde, No. 9885, 5. Kasım 1976. Alm. çev. Ulrich Raulff: "Das Abendland und die Wahrheit des Sexes", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve), 96-103 [181]

1976m: "Il faut défendre la société", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1975-1976. Tekrar basım: III, 124-130 [187]

1976n: "Conférence sur les mesures alternatives à l'emprisonement" (Montreal'de verilen 15 Mart 1976 tarihli konuşma), daktilo metni, 30 sayfa, Foucault arşivinde [D215]

1977a: "Preface" (İngilizce çeviriye önsöz: Gilles Deleuze/ Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York: Viking Press). Alm. çev. Hans-Joachim Metzger: "'Anti-Ödipus' - Eine Einführung in eine neue Lebenskunst", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 225-230 [189]

1977b: "Sexualität und Wahrheit" (Almanca çeviriye önsöz: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp), 7-8 [190]

1977c: "Preface" (Önsöz: M. Debard ve J.L. Hennig, *Les juges kaki*, Paris: A. Moreau). Tekrar basım: III, 138-140 [191]

1977d: "Intervista a Michel Foucault" (Alessandro Fontana ve Pasquale Pasquino ile Haziran 1976 tarihli söyleşi), A. Fontana/P. Pasquino (der.), *Microfisica del Potere: Interventi politici* içinde, Turin (Einaudi) 1977. Alm. çev. Elke Wehr:

"Wahrheit und Macht", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 21-54 [192]

1977e: "Corso del 7 gennaio 1976" (Collège de France'da 7. Ocak 1976 tarihli ders), A. Fontana/P. Pasquino (der.), *Microfisica del Potere: Interventi politici* içinde, Torino (Einaudi) 1977. Alm. çev. Elke Wehr: "Historisches Wissen der Kämpfe und Macht", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve), 55-74 [193]

1977f: "Corso del 14 gennaio 1976" (Collège de France'da 14. Ocak 1976 tarihli ders), A. Fontana/P. Pasquino (der.), *Microfisica del Potere: Interventi politici* içinde, Torino (Einaudi) 1977. Alm. çev. Elke Wehr: "Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 75-95 [194]

1977g: "L'oeil du pouvoir" (Jean-Pierre Barou ve Michelle Perrot ile söyleşi), *Jeremy Bentham, Le Panoptique* içinde, Paris (Beifond). Tekrar basım: III, 190-207 [195]

1977h: "El nacimiento de la medicina social" (Rio de Janeiro'da Ekim 1974 tarihli ikinci ders), *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* içinde, No. 6, Ocak-Nisan 1977. Fran. çev. D. Reynie: "La naissance de la medicine sociale", III, 207-228 [196] içinde

1977i: "Les rapports de pouvoir passent à l'interieur des corps" (Lucette Finas ile söyleşi), *La Quinzaine litteraire* içinde, No. 247, 1-15. Ocak 1977. Alm. çev. Jutta Kranz: "Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 104-117 [197]

1977j: "Lavie des hommes infames", *Les Cahiers du chemin* içinde, Nr. 29,15. Ocak 1977. Alm. çev. Walter Seitter: "Das Leben der infamen Menschen", *Tumult* içinde, No. 4, 1982, 41-57 [198]

1977k: "Non au sexe roi" (Bernard-Henri Levy ile söyleşi) *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 644, 12-21. Mert 1977. Alm. çev. Ulrich Raulff: "Nein zum König Sex", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 176-198 [200]

1977i: "La grande colère des faits" (André Glucksmann, Les Maitres Penseurs, Paris: Grasset 1977 üzerine) *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 652, 9-15. Mayıs 1977. Alm. çev. Walter Seitter: "Die

große Wut über die Tatsachen", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 217-224 [204]

1977m: "Le jeu de Michel Foucault" (Dominique Colas, Alain Grosrichard, Guy Le Gaufey, Jocelyne Livi, Gérald Miller ve diğerleri ile söyleşi) *Ornicar?*içinde, *Bulletin periodique du champ freudien*, No. 10, Temmuz 1977. Alm. çev. Monika Metzger: "Ein Spiel um die Psychoanalyse", *Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 118-175 [206]

1977n: "Une mobilisation culturelle" ("La gauche, l'experimentation et le changement social" forumu üzerine söyleşi),*Le Nouvel Observateur* içinde, No. 670, 12-18 Eylül 1977. Tekrar basım: III, 329-331 [207]

1977o: "Enfermement, Psychiatrie, Prison." (J-P. Faye, M. Foucault, D. Cooper, M. Zecca und M.-O. Faye arasında söyleşi), Change içinde, No. 22-23 Ekim 1977: *La folie encerclee.* Alm. çev. Elke Wehr: "Einsperrung, Psychiatrie, Gefängnis", D. Cooper, M. Foucault ve diğerleri (der.), *Der eingekreiste Wahnsinn*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1979, 59-90 [209]

1977p: "Va-t-on extrader Klaus Croissant?", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 679, 14.-20 Kasım 1977. Tekrar basım: III, 361-365 [210]

1977q: "Désormais la sécurité est au-dessus des lois", *Le Matin* içinde, No. 225, 18. Kasım 1977. Tekrar basım: III, 366-368 [211]

1977r: "El poder, una bestia magnifica" (M. Osorio ile söyleşi), *Quadernos para el dialogo* içinde, No. 238,19-25.Kasım 1977. Fran. çev.: "Le pouvoir, une bete magnifique", lll, 368-382 [212] içinde

1977s: "La sécurité et l'Etat" (R. Lefort ile söyleşi), *Tribune socialiste* içinde, 24- 30 Kasım 1977. Tekrar basım: III, 383-388 [213]

1977t: "Lettre à quelques leaders de la gauche", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 681,28. Kasım-4. Aralık 1977. Tekrar basım: lll, 388-390 [214]

1977u: "Die Folter, das ist die Vernunft" (Kurt Boesers ile söyleşi). Alm. çev. Jean-Rene Ladmiral ve Berthold Zilly, *Literaturmagazin* içinde, No. 8, Aralık 1977, 60-68 [215]

1977v: "Kenryoku to chi" (S. Hasumi ile 13 Ekim 1977 tarihli söyleşi), *Umi* içinde, Aralık 1977. Fran. çev.: "Pouvoir et Savoir", III, 399-414 [216] içinde

1977w: "Pouvoirs et stratégies" (Jacques Rancière ile söyleşi), *Les Révoltes Logiques* içinde, No. 4, Kış 1977. Alm. çev. Hans-Joachim Metzger: "Mächte und Strategien", *Dispositive der Macht*içinde, Berlin (Merve) 1978, 199-216 [218]

1978a: "Introduction by Michel Foucault" (Önsöz: George Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston: D. Reidel). Fran. çev.: "Introduction par Michel Foucault", III, 429-442 [219] içinde

1978b: "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th Century Legal Psychiatry", *International Journal of Law and Psychiatry* içinde, Cilt. 1, 1978. Fran. çev.: "L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale", *Deviance et societe* içinde, Cilt. 5, No. 4, 1981. Tekrar basım: III, 443-464 [220]

1978c: "Dialogue on Power" (Los Angeles'ta öğrencilerle Mayıs 1975 tarihli tartışma), Simeon Wade (der.), *Chez Foucault* içinde, Los Angeles (Circabook), 4-22. Fran. çev.: "Dialogue sur le pouvoir", III, 464-477 [221] içinde

1978d: "Kyôki to shakai" (Tokyo Üniversitesi'nde Ekim 1970 tarihli ders), M. Foucault/M. Watanabe, *Telsugaku no butai* içinde, Tokyo (Asahi- Shuppansha) 1978. Fran. çev.: "La folie et la société", III, 477-499 [222] içinde

1978e: "Eugène Sue que j'aime" (E. Sue, *Les Mystéres du peuple*, Paris: Regine Deforges 1978 üzerine), *Les Nouvelles litteraires* içinde, No. 2618, 12-19 Ocak 1978. Tekrar basım: III, 500-503 [224]

1978f: "Attention: danger", *Libération* içinde, No. 1286, 22. Mart 1978. Tekrar basım: III, 507-508 [228]

1978g: "Incorporación del hospital en la tecnología moderna" (Rio de Janeiro Üniversitesi'nde Ekim 1974 tarihli ders), *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* içinde, No. 10, Mayıs-Ağustos 1978. Fran. çev. D. Reynie: "L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne", III, 508-521 [229] içinde

1978h: "Sei to seiji wo Kataru" (C. Nemoto ve M. Watanabe ile 27 Nisan 1978 tarihli söyleşi), *Asahi Jaanaru* içinde, 12 Mayıs 1978. Fran. çev.: "Sexualité et politique", III, 522-531 [230] içinde

1978i: "La société disciplinaire en crise" (Kyoto Fransız-Japon Enstitüsü'nde konuşma), *Asahi Jaamaru* içinde, 12 Mayıs 1978. Fran. çev., III, 532-534 [231] içinde

1978j: "Gendai no Kenryoku wo tou" (Tokyo'da yapılan 27 Nisan 1978 tarihli konuşma), *Asahi Jaamaru* içinde, 2 Haziran 1978. Fran. çev. : "La philosophie analytique de la politique", III, 534-551 [232] içinde

1978k: "Sei to Kenryoku" (Tokyo Üniversitesi'nde 20. Nisan 1978 tarihli konuşma ve tartışma), *Gendaishiso* içinde, Temmuz 1978. Fran. çev.: "Sexualité et pouvoir", III, 552-570 [233] içinde

19781: "Tetsugaku no butai" (M. Watanabe ile 22 Nisan 1978 tarihli söyleşi), *Sekai* içinde, Temmuz 1978. Fran. çev.: "La scène de la philosophie", III, 571-595 [234] içinde

1978m: "Sekai-ninshiki no hôhô: Marx-shugi wo dô shimatsu suruka" (Rumei Yoschimoto ile 25 Nisan 1978 söyleşi), *Umi* içinde, Temmuz 1978. Alm. çev. Reinhold Ophüls: "Gespräch zwischen Yoshimoto Takaaki und Michel Foucault in Tokyo 1978", *kultuRRevolution* içinde, No. 22, Ocak 1990, 8-17 [235]

1978n: "Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici" (Pasquale Pasquino ile Şubat 1978 tarihli söyleşi), *Aut-Aut* içinde, No. 167-168, Eylül- Aralık 1978. Fran. çev. C. Lazzeri: "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", III, 625-635 [238] içinde

1978o: "La 'governementalità'" (Collège de France'da 1 Şubat 1978 tarihli ders), *Aut-Aut* içinde, No. 167-168, Eylül-Aralık 1978. Fran. çev.: "La'gouvernementalité'", III, 635-657 [239] içinde

1978p: "Taccuino Persiano: L'esercito, quando la terra trema", *Corriere del- la sera* içinde, Cilt 103, No. 228, 28 Eylül 1978. Fran. çev.: "L'armée, quand la terre tremble«,", III, 662-669 [241] içinde

1978q: "M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analiz- za le 'strutture del potere'" (J. Bauer ile söyleşi), *Playmen* içinde, No. 10 Ekim 1978. Fran. çev. A. Ghizzardi: "M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'", III, 669-678 [242] içinde

1978r: "La scia ha cento anni di ritardo", *Corriere della sera* içinde, Cilt 103, No. 230, 1 Ekim 1978. Fran. çev.: "Le chah a cent ans de retard", III, 679-683 [243] içinde

1978s: "Téhéran: la fede contro la scia", *Corriere della sera* içinde, Cilt 103, No. 237, 8 Ekim 1978. Fran. çev.: "Téhéran:la foi contre le chah", III, 683-688 [244] içinde

1978t: "A quoi rêvent les Iraniens", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 727, 16-22 Ekim 1978. Tekrar basım: III, 688-694 [245]

1978u: "Le citron et le lait" (Phillipe Boucher, *Le Ghetto judiciaire*, Paris: Grasset 1978 üzerine),*Le Monde* içinde, No. 10490, 21-22 Ekim 1978. Tekrar basım: III, 695-698 [246]

1978v: "Una rivolta con le mani nüde", *Corriere della sera* içinde, Cilt 103, No. 261, 5 Kasım 1978. Fran. çev.: "Une révolte à mains nues", III, 701-704 [248] içinde

1978w: "I 'reportages' di idee", *Corriere della sera* içinde, Cilt 103, No. 267, 12 Kasım 1978. Fran. çev. C. Lazzeri: "Les 'reportages' des idées", III, 706-707 [250] içinde

1978x: "Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 731, 13-19 Kasım 1978. Tekrar basım: III, 708 [251]

1978y: "Il mitico capo della rivolta dell'Iran", *Corriere della sera* içinde, Cilt 103, No. 279, 26 Kasım 1978. Fran. çev.: "Le chef mythique de la révolte de l'Iran, III, 713-716 [253] içinde

1978z: "Sécurité, territoire et population", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1977-1978. Tekrar basım: III, 719-723 [255]

1979a: "Préfacede Michel Foucault" (Önsöz: P. Brückner/A. Krovoza, *Ennemis de l'État*, Claix: La Pensee sauvage). Tekrar basım: III, 724-725 [256]

1979b: "La politique de la santé au XVIIIème siècle", *Les Machines à guérir.*

Aux origines de l'hôpital moderne, içinde, Brüssel (Pierre Mardaga). Tekrar basım: III, 725-742 (1976b'nin genişletilmiş baskısı) [257]

1979c: "L'esprit d'un monde sans esprit" (P. Blanchet ve C. Brière ile söyleşi), P. Blanchet/C. Brière, *Iran: la évolution au nom deDieu* içinde, Paris (Seuil). Tekrar basım: III, 743-755 [259]

1979d: "Manières de justice", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 743, 5-11 Şubat 1979. Tekrar basım: III, 755-759 [260]

1979e: "Una polveriera chiamata Islam", *Corriere della sera* içinde, Cilt 104, No. 36, 13 Şubat 1979. Fran. çev.: "Une poudrière appelée islam", III, 759-761 [261] içinde

1979f: "La loi de la pudeur" (J. Danet, P. Hahn ve G. Hocquenghem ile 4 Nisan 1978 tarihli söyleşi), *Recherches: Fous d'enfance* içinde, No. 37, Nisan 1979. Tekrar basım: III, 763-777 [263]

1979g: "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 753, 14-20 Nisan 1979. Tekrar basım: III, 780-782 [265]

1979h: "Pour une morale de Finconfort" (Jean Daniel, L'ere des ruptures, Paris: Grasset, 1979 üzerine), *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 754, 23-29 Nisan 1979. Alm. çev. Marianne Karbe: "Für eine Moral des Unbequemen", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984,123-131 [266]

1979i: "Inutile de se soulever?", *Le Monde* içinde, No. 10661, 11-12. Mayıs 1979. Tekrar basım: III, 790-794 [269]

1979j: "La stratégie du pourtour", *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 759,28 Mayıs -3 Haziran 1979. Tekrar basım: III, 794-797 [270]

1979k: "Foucault Examines Reason in Service of State Power" (M. Dillon ile söyleşi), *Campus Report* içinde, No. 6, 24 Ekim 1979. Fran. çev.: "Foucault étudie la raison d'État", III, 801-805 [272] içinde

1979i: "Luttes autour des prisons" (Louis Appert takma adıyla F. Colcombet ve A. Lazarus ile söyleşi), Esprit içinde, No. 11 Kasım 1979: Toujours les prisons. Tekrar basım: III, 806-818 [273]

1979m: "Naissance de la biopolitique", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1978-1979. Tekrar basım: III, 818-825 [274]

1979n: "Discussion at Stanford" (Stanford Üniversitesi'nde 11 Ekim 1979 tarihli bir tartışmanın bant kaydı), Foucault Arşivi içinde [C 9]

1980a: "La poussière et le nuage" (J. Leonard'ın bir makalesine yanıt), Michelle Perrot (der.), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXème siècle* içinde, Paris (Seuil). Alm.

çev.: "Der Staub und die Wolke", Michel Foucault, *Der Staub und die Wolke* içinde, Bremen (Impuls) 1982, 45-54 [277]

1980b: "Table ronde du 20 mai 1978" (A. Farge, A. Fontana, J. Léonard, M. Perrot ve diğerleri ile söyleşi), Michelle Perrot (der.), *L'impossible prison. Recherches sur le système penitentiaire au XIXème siècle* içinde, Paris (Seuil). Tekrar basım: IV, 20-34 [278]

1980c: "Postface", Michelle Perrot (der.), *L'impossible prison. Recherches sur le*

système penitentiaire au XIXème siècle içinde, Paris (Seuil). Tekrar basım: IV, 35-37 [279]

1980d: "Conversazione con Michel Foucault" (Ducio Trombadori ile 1978 sonu Paris'te söyleşi), *II Contributo* içinde, No. 1, Ocak - Mart 1980. Alm. çev. Horst Brühmann: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) [281]

1980e: "Toujours les prisons«", *Esprit* içinde, No. 1, Ocak 1980. Tekrar basım: IV, 96-99 [282]

1980f: "Le Nouvel Observateur e l'Unione della sinistra" (Jean Daniel, *L'ère des ruptures*, Paris: Grasset 1979 üzerine bir tartışmadan pasajlar), *Spirali, Giornale internazionale di cultura* içinde, No. 15, Ocak 1980. Fran. çev.: "Le Nouvel Observateur et l'Union de la gauche", IV, 100-102 [283] içinde

1980g: "Le philosophe masqué" (Christian Delacampagne ile Şubat 1980 tarihli söyleşi), *Le Monde* içinde, No. 10945, 6 Nisan1980. Alm. çev. Peter Gente: "Der maskierte Philosoph", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 9-24 [285]

1980h: "Le vrai sexe" (*Herculine Barbin, dite Alexina B.*'nin İngilizce versiyonunun önsözünün Fransızcası), *Arcadie* içinde, No. 323, Kasım 1980. Tekrar basım IV, 115-123 [287]

1980i: "Du gouvernement des vivants", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1979-1980. Tekrar basım: IV, 125-128 [289]

1980j: "Discussion with Philosophers« (Berkeley'de 23 Ekim 1980 tarihli bir söyleşinin bant kaydı), Foucault Arşivi'nde [C 16]

1981a: "'Omnes et Singulatim': Towards a Criticism of Political Reason" (Stanford Üniversitesi'nde 10 ve 16 Ekim 1979 tarihli konuşma), S. McMurin (der.), *The Tanner Lectures on Human*

Values içinde, Salt Lake City (University of Utah Press). Alm. çev. Claus-Dieter Rath: "Für eine Kritik der politischen Vernunft", *Lettre International* içinde, No. 1, Berlin, 58-66 [291]

1981b: "De l'amitié comme mode de vie" (R. de Ceccaty, J. Danet ve J. Le Bitoux ile söyleşi), *Gai Pied* içinde, No. 25, Nisan 1981. Alm. çev. Marianne Karbe: "Von der Freundschaft als Lebensweise", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 85-93 [293]

1981c: "Sexuality and Solitude" (Richard Sennett ile New York Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde 20 Kasım 1980 tarihli Seminer), *London Review of Books* içinde, 21 Mayıs- 3 Haziran 1981. Alm. çev. Walter Seitter: "Sexualität und Einsamkeit", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 25-53 [295]

1981d: "Est-il donc important de penser?" (Didier Eribon ile söyleşi), *Libération* içinde, No. 15, 30-31 Mayıs 1981. Tekrar basım: IV, 178-182 [296]

1981e: "As malhas do poder" (Bahia Üniversitesi'nde 1976 yılından bir konuşma), *Barbarie* içinde, No. 4, Yaz 1981 ve *Barbarie*, No. 5, Yaz 1982. Alm. çev. Barbara Schärer: "Die Maschen der Macht", Freibeuter içinde, No. 63, Mart 1995, 22-42 [297]

198lf: "II faut tout repenser, la loi et la prison", *Libération* içinde, No. 45, 5 Temmuz 1981. Tekrar basım: IV, 202-204, S. 2

1981g: "Contre les peines de substition", *Libération* içinde, No. 108, 18 Eylül 1981. Tekrar basım: IV, 205-207 [300]

1981h: "Subjectivité et vérité", *Annuaire du Collège de France*année içinde, 1980- 1981. Tekrar basım: IV, 213-218 [304]

1981i: "Entretien de Louvain avec André Berten" (André Berten ile Mayıs 1981 tarihli söyleşi), daktilo metni, 14 Sayfa, Foucault Arşivi'nde [D 200]

1982a: "Pierre Boulez, l'écran traversé", M. Colin, J.-P. Leonnardini ve J. Markovits (der.), *Dix ans et après. Album Souvenir du festival d'automne* içinde, Paris (Messidor). Alm. çev. Peter Geble: "Pierre Boulez oder die aufgerissene Wand", *Dry. Ein Magazin* içinde, Berlin 1983, S. 62-65 [305]

1982b: "The Subject and the Power" (Sonsöz: Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press 1982). Alm.

çev. Claus Rath ve Ulrich Raulff: "Das Subjekt und die Macht", Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* içinde, Frankfurt/M. (Athenäum) 1987, 243-261 [306]

1982c: "Space, Knowledge and Power" (Paul Rabinow ile söyleşi), *Skyline: The Architecture and Design Review* içinde, Mart 1982. Fran. çev. F. Durand-Bogaert: "Espace, savoir et pouvoir", IV, 270-285 [310] içinde

1982d: "Entretien avec Michel Foucault" (J. P. Joecker, M. Ouerd ve A. Sanzio ile söyleşi), *Masques* içinde, No. 13, Bahar 1982. Alm. çev. Marianne Karbe: "Geschichte und Homosexualität", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 95-110 [311]

1982e: "Le combat de la chasteté", *Communications: Sexualités occidentales* içinde, No. 35, Mayıs 1982. Alm. çev. Michael Bischoff: "Der Kampf um die Keuschheit", Phillipe Ariès, André Béjin, Michel Foucault ve diğerleri: *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland* içinde, Frankfurt/M. (Fischer) 1984, 25- 39 [312]

1982f: "The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault" (G. Barbedette ile 20 Ekim 1981 tarihli söyleşi), *Christopher Street* içinde, Cilt 6, No. 4, Mayıs 1982. Fran. çev.: "Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault", IV, 308-314 [313] içinde

1982g: "Des caresses d'hommes considérées comme un art", (J. Dover, *Homosexualitégrecque*, Grenoble: La Pensee sauvage 1982 üzerine). *Libération* içinde, No. 323, 1 Haziran 1982. Alm. çev. Marianne Karbe: "Zärtlichkeit unter Männern als Kunst betrachtet«", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 111-116 [314]

1982h: "Le terrorisme ici et là" (Didier Eribon ile söyleşi), *Libération* içinde, No. 403, 3 Eylül 1982. Tekrar basım: IV, 318-319 [316]

1982i: "Sexual Choice, Sexual Act" (James O'Higgins ile Mart 1982 tarihli söyleşi), *Salmagundi* içinde, No. 58/59, Sonbahar-Kış 1982. Fran. çev.: "Choix sexuel, acte sexuel", IV, 320-335 [317] içinde

1982j: "Foucault: non aux compromis" (R. Surzur ile söyleşi), *Gai Pied* içinde, No. 43, Ekim 1982. Tekrar basım: IV, 336-337 [318]

19821: "Il n'y pas de neutralité possible" (Annette Levy- Willard ve Didier Eribon ile söyleşi), *Libération* içinde, No. 434, 9 Ekim 1982. Tekrar basım: IV, 338-340 [319]

1982m: "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nousmêmes" (P. Blanchet, B. Kouchner ve S. Signoret ile söyleşi), *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 935, 9-15 Ekim 1982. Tekrar basım: IV, 340-343 [320]

1982n: "Michel Foucault: "L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée", *Les Nouvelles litteraires* içinde, No. 2857, 14-20 Ekim 1982. Tekrar basım: IV, 343-350 [321]

1982o: "L'âge d'or de la lettre de cachet" (Y. Hersant ve A. Farge ile söyleşi), *L'Express* içinde, No. 1638, 26 Kasım – 3 Aralık 1982. Tekrar basım: IV, 351-352 [322]

1982p: "L'herméneutique du sujet", *Annuaire du Collège de France* içinde, 1981-1982. Tekrar basım: IV, 353-365 [323]

1982q: *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, der. Arlette Farge ve Michel Foucault, Paris (Gallimard). Alm. çev. Chris E. Paschold ve Albert Gier: *Familiäre Konflikte*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989

1982r: "Michel Foucault: Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen 1978" (1978 Collège de France dersinden tamamlanmamış el yazması), Alm. çev. Andreas Pribersky, *Der Staub und die Wolke* içinde, Bremen (Impuls) 1982, 1-44

1983a: "Un système fi ni face à une demande infi nie" (Robert Bono ile söyleşi), *Sécurité social: l'enjeu* içinde, Paris (Syros). Tekrar basım: IV, 367-383 [325]

1983b: "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress" (Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow ile söyleşi), Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Chicago (University of Chicago Press), 2. Basım 1983. Alm. çev. Claus Rath ve Ulrich Raulf: "Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten", Dreyfus/Rabinow, *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* içinde, Frankfurt/M. (Athenäum) 1987,265-292 [326] (karşılaştırınız 1984h)

1983c: "A propos des faiseurs d'histoire" (Didier Eribon ile söyleşi), *Libération* içinde, No. 521,21. Ocak 1983. Tekrar basım: IV, 412-415 [328]

1983d: "L'écriture de soi", *Corps écrit* içinde, No. 5: L'Autoportrait, Şubat 1983. Tekrar basım: IV, 415-430 [329]

1983e: "Structuralism and Post-Structuralism" (Gérard Raulet ile Mayıs 1982 tarihli söyleşi), *Telos* içinde, Cilt 16, No. 55, Bahar 1983. Alm. çev. KhosrowNosration: "Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?" *Spuren. Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft* içinde, No. 1/1983, 22-26 ve No. 2/1983, 38-40 yanı sıra No. 8/1984, 8/9 [330]

1983f: "La Pologne, et après?" (E. Marie ile söyleşi), *Le Débat* içinde, No. 25, Mayıs 1983. Tekrar basım: IV, 496-522 [334]

1983g: "Vous êtes dangereux", *Libération* içinde, No. 639, 10 Haziran 1983. Tekrar basım: IV, 522-524 [335]

1983h: "Michel Foucault: An Interview with Stephen Riggins" (22 Haziran 1982 tarihli söyleşi), *Ethos* içinde, Cilt 1, No. 2, Sonbahar 1983. Alm. çev. (biraz kısaltılmış) Christoph Konrad: "Eine Ethik der Lüste an der Grenze zum Tod", *Kontext* içinde, No. 11, Eylül 1990, S. 59-67 [336]

1983i: "Usage de plaisirs et techniques de soi" ("Cinselliğin Tarihi"nin müteakip ciltleri için yazılmış bir önsöz versiyonu),*Le Débat* içinde, No. 27, Kasım 1983. Tekrar basım: IV, 539-561 [338]

1983j: "Discussion" (Berkeley'de 13 Nisan 1983 tarihli bir tartışmanın bant kaydı), Foucault Arşivi'nde [C 6]

1983k: "On the Genealogy of Ethics: An overview ofwork in progress" (H. L. Dreyfus ve P. Rabinow ile 15 Nisan 1983 tarihli söyleşi), daktilo metni, 40 Sayfa, Foucault Arşivi'nde [D 250(4)]

1983l: "Discussion with Michel Foucault" (H. L. Dreyfus ve P. Rabinow ile 19 Nisan 1983 tarihli söyleşi), daktilo metni, 35 Sayfa, Foucault Arşivi'nde [D 250(5)]

1983m: "Discussion with Michel Foucault" (H. Dreyfus, P. Rabinow, C. Taylor, R. Bellah, M. Jay, L. Löwenthal ile 21 Nisan 1983 tarihli söyleşi), daktilo metni, 32 Sayfa, Foucault Arşivi'nde [D 250 (7)]

1983n: "A propos de Nietzsche, Habermas, Arendt, McPherson" (P. Rabinow ve diğerleri ile söyleşi), daktilo metni, 44 Sayfa, Foucault Arşivi'nde [D 250 (8)]

1983o: "Conversation with Foucault" (P. Rabinow ile söyleşi), daktilo metni, 19 Sayfa, Foucault Arşivi'nde [D 250 (17)]

1984a: *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, tome 2*, Paris (Gallimard), Alm. çev. Ulrich Raulff ve Walter Seitter: *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit, Band 2*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1986

1984b: *Le souci de soi. Historie de la sexualité, tome 3*, Paris (Gallimard), Alm. çev. Ulrich Raulff ve Walter Seitter: *Die Sorge um sich, Sexualität und Wahrheit, Band 3*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989

1984c: *Les aveux de la chair. Historie de la sexualité, tome 4* (Yayınanmamış Elyazması), Foucault Arşivi'nde [yayın bilgileri yoktur]

1984d: "What is Enlightenment?" Paul Rabinow (der.), *The Foucault Reader* içinde, New York (Pantheon). Alm. çev. Eva Erdmann ve Rainer Forst: "Was ist Aufklärung?" Eva Erdmann ve diğerleri (der.), *Ethos der Moderne*, Frankfurt/M. (Campus) 1990, 35-54 [339]

1984e: "Preface to the History of Sexuality, vol. II" ("Cinselliğin Tarihi"nin ikinci cildi için yazılmış önsözün ilk taslağı), Paul Rabinow (der.), *The Foucault Reader* içinde, New York (Pantheon). Fran. çev.: "Preface ä l''Histoire de la sexualite'", IV, 578-584 [340] içinde

1984f: "Politics and Ethics" (M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty ve C. Taylor ile söyleşi; bkz. 1983m), Paul Rabinow (der.), *The Foucault Reader* içinde, New York (Pantheon). Alm. çev. Thomas Lemke: "Politik und Ethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* içinde, No. 4, 1994, 703-708 [341]

1984g: "Polemics, Politics and Problematizations" (Paul Rabinow ile Mayıs 1984 tarihli söyleşi), Paul Rabinow, *The Foucault Reader* içinde, New York (Pantheon). Fran. çev.: "Polemique, politique et problematisations", IV, 591-598 [342] içinde

1984h: "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow'un Foucault ile

yaptığı söyleşinin İngilizce baskı için Foucault tarafından biraz değiştirilmiş versiyonu), karşılaştırınız 1983b), Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique* içinde, Paris (Gallimard). Tekrar basım: IV, 609-631 [344]

1984i: "Foucault" (François Ewald ve Michel Foucault tarafından Maurice Florence takma adıyla yazılan sözlük maddesi), D. Huisman (der.), *Dictionnaire des philosophes* içinde, Paris (PUF). Alm. çev. Thomas Lemke: "Autobiographie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* içinde, No. 4, 1994, 699-702 [345]

1984j: "Qu'appelle-t-on punir?" (F. Ringelheim ile Aralık 1983 tarihli söyleşi), *Revue de l'université de Bruxelles: Punir, mon beau souci. Pour une raison penale* içinde, Nö. 1-3, 1984. Tekrar basım: IV, 636-646 [346]

1984k: "Le souci de la vérité"(P. Aries için ölüm ilanı), *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 1006, 17-23 Şubat1984. Alın. çev. Marianne Karbe: "Aries oder die Sorge um die Wahrheit", *Von der Freundschaft als Lebensweise* içinde, Berlin (Merve) 1984,117-121 [347]

19841: "Le style de l'histoire" (Arlette Farge, F. Dumont und J.-P. Iommi-Amunategui ile söyleşi), *Le Matin* içinde, No. 2168, 21 Şubat 1984. Tekrar basım: IV, 649-655 [348]

1984m: "Interview met Michel Foucault" (J. François und J. de Witt ile 22 Mayıs 1981 tarihli söyleşi), *Krisis, Tijdschrift voor filosofie* içinde, Mart 1984. Fran. çev. H. Merlin de Caluwé: "Interview de Michel Foucault", IV, 656-667 [349] içinde

1984n: "Le souci de la vérité" (François Ewald ile söyleşi), *Magazine littéraire*içinde, No. 207, Mayıs 1984. Alm. çev. Frank Berberich: "Geschichte der Sexualität", *Ästhetik und Kommunikation* içinde, No 57/58, 1985, 157-164 [350]

1984o: "Qu'est-ce que les Lumières?" (5 Ocak 1983 tarihli Collège de France dersinden bir parça), *Magazine littéraire* içinde, No. 207, Mayıs 1984. Alm. çev. Thierry Chervei: "Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?", *die tageszeitung* içinde, c. 2, Temmuz 1984, 10/11 [351]

1984p: "Interview de Michel Foucault" (Catherine Baker ile Nisan 1984 tarihli söyleşi), *actes: cahiers d'action juridique* içinde, No. 45-46, Haziran 1984. Tekrar basım: IV, 688-696 [353]

1984q: "Le retour de la morale" (Gilles Barbadette und Andre Scala ile 29 Mayıs 1984 tarihli söyleşi), *Les Nouvelles litteraires* içinde, No. 2937, 28 Haziran - 5 Temmuz 1984. Alm. çev. Eva Erdmann: "Die Rückkehr der Moral", Eva Erdmann ve diğerleri (der.), *Ethos der Moderne* içinde, Frankfurt/M. (Campus) 1990, 133-145 [354]

1984r: "Face aux gouvernements, les droits de l'homme" (Foucault'nun tekneyle gelen Vietnamlıların korunmasına dair yaptığı Haziran 1981 tarihli basın açıklaması), *Libération* içinde, No. 967, 30 Haziran- 1 Temmuz 1984. Alm. çev. Mathias Richter: "Die Menschenrechte der Regierten", *Tüte* içinde, 1995: *Macht und Wissen. Die Krise des Regierens*, Ek, 11 (Diğer Alm. çev.:*Pflasterstrand*, No. 188, Frankfurt/M 1984, 64) [355]

1984s: "L'éthique du souci de soi comme practique de liberté" (Helmut Becker, Raul Fornet-Betancourt ve Alfredo Gomez-Müller ile 20 Ocak 1984 tarihli söyleşi), *Concordia, Revista Internacional de Filisofia* içinde, No. 6, Temmuz-Aralık 1984. Alm. çev. Helmut Becker ve Lothar Wolfstetter: "Freiheit und Selbstsorge", H. Becker ve diğerleri (der.), *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt/M. (Materialis) 1985, 7-28 [356]

1984t: "Une esthétique de l'existence" (Alessandro Fontana ile söyleşi), *Le Monde* içinde, 15-16 Temmuz 1984. Alm. çev. Marianne Karbe: "Eine Ästhetik der Existenz", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 133-141 [357]

1984u: "Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (B. Gallagher ve A. Wilson ile Toronto'da Haziran 1982 tarihli söyleşi), *The Advocate* içinde, No. 400, 7. Ağustos 1984. Fran. çev. F. Durand- Bogaert: "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", IV, 735-746 [358] içinde

1984v: "L'intellectuel et les pouvoirs" (C. Panier ve P. Watte ile 14 Mayıs 1981 tarihli söyleşi), *La Revue nouvelle: Juger ...de quel droit?* İçinde, No. 10, Ekim 1984. Tekrar basım: IV, 747-752 [359]

1984w: "La phobie d'État" (31 Ocak 1979 tarihli Collège de France dersinden bir parça), *Libération* içinde, No. 967, 30 Haziran- 1 Temmuz 1984, 21

1984x: "Du pouvoir" (P. Boncenne ile 1978 tarihli söyleşi), *L'Express* içinde, No. 1722, 6-12. Temmuz 1984, 56-68

1984y: "Le sexe comme une morale" (Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow ile 1983 tarihinde gerçekleşmiş bir söyleşinin kısaltılmış ve biraz değiştirilmiş versiyonu; karşılaştırınız 1983b ve 1984h), *Le Nouvel Observateur* içinde, No. 1021, 1-7 Temmuz 1984. Alm. çev. Marianne Karbe ve Walter Seitter: "Sex als Moral", *Von der Freundschaft* içinde, Berlin (Merve) 1984, 69-83

1985a: "La vie: l'expérience et la Science" (1978a'nın birazdeğiştirilmiş versiyonu), *Revue métaphysique et de morale: Canguilhem* içinde, No. 1 Ocak– Mart 1985. Alm. çev. Walter Seitter: "Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft", Marcelo Marques (der.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens* içinde, Tübingen (Edition Diskord) 1988, 52-72

1985b: "Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia" (Ekim ve Kasım 1983 tarihli Berkeley Üniversite'sinde gerçekleşen altı dersin bant çözümü), J. Pearson (der.), *Discourse and Truth* içinde, Northwestern University, Evanston/Ulinois. Alm. çev. Mira Koller: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*, Berlin (Merve) 1996

1985c: "Michel Foucaults Hermeneutik des Subjekts" (1982 tarihli Collège de France dersi kısmi el yazması), Alm. çev. H. Becker ve L. Wollstetter, H. Becker/L. Wolfstetter (der.), *Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge* içinde, Frankfurt/M. (Materialis), 32-60

1986: *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*(21 ve 28 Ocak 1976 tarihleri arasındaki Collège de France derslerinden el yazması), Alm. çev. Walter Seitter, Berlin (Merve)

1988a: "Truth, Power, Self" (Rex Martin ile 25 Ekim 1982 tarihli söyleşi), L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (der.), *Technologies of the Seif. A seminar with Michel Foucault* içinde, Amherst (University of Massachusetts Press). Alm. çev. Michael Bischoff: "Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux

Martin und Michel Foucault", L. H. Martin ve diğerleri (der.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. (Fischer) 1993, 15-23 [362]

1988b: "Technologies of the Sel" (Michel Foucault'nun Vermont Üniversitesi'nde Ekim 1982'de verdiği bir seminer), L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (der.), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* içinde, Amherst (University of Massachusetts Press). Alm. çev. Michael Bischoff: "Technologien des Selbst", L. H. Martin ve diğerleri (der.), *Technologien des Selbst* içinde, Frankfurt/M. (Fischer), 24-62 [363]

1988c: "The Political Technologies of Individuals", L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (der.), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* içinde, Amherst (University of Massachusetts Press). Alm. çev. Michael Bischoff: "Die politische Technologie der Individuen", L. H. Martin ve diğerleri (der.), *Technologien des Selbst* içinde, Frankfurt/M. (Fischer), 168- 187 [364]

1988d: "Power, Moral Values, and the Intellectual" (M. Bess ile San Francisco'da gerçekleşen 3 Kasım 1980 tarihli söyleşi), *History of the Present* içinde, No. 4, Bahar 1988, 1-2, 11-13

1988e: "Das Wahrsprechen des Anderen" (1984 yılında Collège de France'da verilen iki ders). Alm. çev. Ulrike Reuter ve Lothar Wollstetter, Ulrike Reuter (der.), *Das Wahrsprechen des Anderen* içinde, Frankfurt/M. (Materialis) 1988, 15-42

1988f: "Le Gai Savoir II" (Jean Le Bitoux ile 10 Temmuz 1978 tarihli söyleşi), *MecMagazine* içinde, No. 6/7, 30-33

1990a: *Michel Foucault, Difendere la Società. Dalla guerra delle razze al razzismodi Stato* (1976 tarihli Collège de France dersi el yazması), İtal. çev. M. Bertani ve A. Fontana, Florenz (Ponte alle Grazie)

1990b: "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung" (Société française de philosophie'deki 27 Mayıs 1978 tarihli tartışmanın öncesinde yapılan konuşma), *Bulletin de laSociété française de philosophie* içinde, No. 2, Nisan-Haziran 1990. Alm. çev. Walter Seitter: *Was ist Kritik?* Berlin (Merve) 1992

1991a: "Faire vivre et laisser mourir: La naissance du racisme" (17 Mart 1976 tarihli Collège de France dersinden bir parça), *Les Temps modernes* içinde, No. 535, Şubat 1991. Alm. çev. Hermann

Kocyba: "Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus", *Diskus* içinde, 41. Yıl, No. 1, Şubat 1992, 51-58

1992: "La population" (25 Ocak 1978 tarihli dersin Stephane Olivesi tarafından yapılan bant çözümü), *Memoire de DEA de philosophie sous la direction de Monsieur P. Macherey* içinde, Universite de Paris I, Annee 1991-1992, Foucault Arşivi'nde [A 271]

1993a: "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self" (Darthmouth'da 17 ve 24 Kasım 1980'de verilen iki ders), der. Mark Blasius, *Political Theory* içinde, Cilt 21, No. 2, Mayıs 1993, 198-227

1997: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France* (1975-1976), Der. François Ewald ve Alessandro Fontana, Paris (Gallimard/Seuil) 1997 [karşılaştırınız 1990a]

2. Diğer Kaynaklar

Adorno, Francesco Paolo 1996: *Le style du philosophe. Foucault et le direvrai*, Paris (Kime)

Allen, Barry 1990: "Government in Foucault", *Canadian Journal of Philosophy* içinde, Cilt 21, No. 4, Aralık 1991, 421-440

Althusser, Louis 1965: *Pour Marx*, Paris (Maspero). Alm. çev. Karin Brachmann ve Gabriele Sprigath: *Für Marx*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1968

Althusser, Louis 1976: "Idéologie et appareils idéologiques d'État", aynı yazar, *Positions* içinde, Paris (Éditions sociales), 79-137. Alm. çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg (VSA) 1977, 108-168

Althusser, Louis ve diğerleri 1965: *Lire Le Capital*, Paris (Maspero). Alm. çev. Klaus- Dieter Thieme: *Das Kapital lesen*, İki cilt, Reinbek (Rowohlt) 1972

Althusser, Louis 1993: "Spinoza – Machiavel", Lignes, *Art - littérature - philosophie - politique* içinde, No. 1 Ocak 1993, 71-119

Althusser, Louis 1995: *Sur la reproduction*, Paris (PUF)

Arac, Jonathan (der.) 1988: *After Foucault*. New Brunswick, N.J. (Rutgers University Press)

Balibar, Etienne 1989: "Foucault et Marx. L'eujeu du nominalisme", *Michel Foucault philosophe. Rencontre International Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev.Hans-Dieter Gondek: "Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 39-65

Ball, Stephen J. (der.) 1990: *Foucault and education. Disciplines and knowledge*, Londra und New York (Routledge)

Barrett, Michele 1991: *The Politics ofTruth. From Marx to Foucault*, Oxford (Polity Press)

Barrett-Kriegel, Blandine 1989: "Michel Foucault et l'État de police", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil), 222-227

Barry, Andrew/Osborne, Thomas/Rose, Nikolas (der.) 1996: *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Londra (UCL Press)

Bellour, Raymond 1989: "Vers la fiction", *Michel Foucault philosophe, Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev.Hans- Dieter Gondek: "Auf dem Weg zur Fiktion", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 124-135

Bernauer, James W. 1989: "Par-delà vie et mort. Foucault et l'ethique après Auschwitz". *Michel Foucault philosophe. Rencontre International Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Michael Haupt: "Jenseits von Leben und Tod. Zu Foucaults Ethik nach Auschwitz", *Angelika Magiros: Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie* içinde, Berlin (Argument) 1995,167-189

Bernauer, James W. 1990: *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, New Jersey/Londra (Humanities Press International)

Bernauer, James/Mahon, Michael 1994: "The ethics of Michel Foucault", Gary Gutting (der.), *The Cambridge Compendium to Foucault* içinde, Cambridge (Cambridge University Press). Alm.

çev. Alexander Staudacher: "Foucaults Ethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* içinde, 42. Yıl, Cilt 4, 593-608

Bernstein, Richard J. 1989: "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", Axel Honneth (der.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 395-425

Bierich, Nora: "Foucault und Japan", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* içinde, 42. Yıl, Cilt 4, 1994, 633-642

Blanchot, Maurice 1986: *Michel Foucault tel que je l'imagine, Montpellier* (Editions fata morgana). Alm. çev. Barbara Wahlster: *Michel Foucault*, Tübingen (Edition Diskord) 1987

Blasius, Mark 1992: "An Ethos of Lesbian and Gay Existence", *Political Theory* içinde, Cilt 20, No.4, 642-671

Bomio, Giorgio 1986a: "L'effeto Foucault", *actes: les cahiers d'action juridique* içinde, No. 54, Yaz 1986, 30-32

Bomio, Giorgio 1986b: "Michel Foucault. Homenaje a un vago y maleante", *actes: les cahiers d'action juridique* içinde, No. 54, Yaz 1986, 36/37

Boswell, John 1980: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginnung of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago ve Londra (The University of Chicago Press)

Boullant, François 1986a: "Michel Foucault à hue et à dia", *actes: les cahiers d'actions juridique* içinde, No.54, Yaz 1986, 50-58

Boullant, François 1986b: "Que faire du colloque de la CFDT? (Colloque Foucault, Paris 1985)" *actes: les cahiers d'actions juridique* içinde, No. 54, Yaz 1986, 63-67

Breuer, Stefan 1986: "Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault", Christoph Sachße/Florian Tennstedt (der.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 45-69

Breuer, Stefan 1987: "Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz", *Leviathan* içinde, No. 3, 319-337

Brossat, Alain (der.) 1994: *Michel Foucault. Lesjeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy (Presses universitaires de Nancy)

Buci-Glucksmann, Christine 1982: "Formen der Politik und Konzeptionen der Macht. Entformalisierung der Politik, Demokratie und Hegemonie", *Argument Sonderband AS 78* içinde, 39-63

Buker, Eloise A. 1990: "Hidden Desires and Missing Persons: A Feminist Deconstruction of Foucault", Western Political Quarterly içinde, Cilt 43, No. 4, 811-832

Burchell, Graham 1991: "Peculiar Interests: Civil Society and 'Governing the System of Natural Liberty'", Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1991,119-150

Burchell, Graham 1993: "Liberal government and techniques of the self", *Economy & Society* içinde, Cilt 22, No.3, 267-282

Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (der.) 1991: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf)

Burke, Peter 1990: *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-89*, Cambridge (Polity Press). Alm. çev. Matthias Fienbork: *Offene Geschichte. Die Schule der Annales*, Berlin (Wagenbach) 1991

Burkitt, Ian 1993: "Overcoming Metaphysics. Elias and Foucault on Power and Freedom", *Philosophy ofthe Social Sciences* içinde, Cilt 23, No. 1, 50-72

Canguilhem, George 1966: *Le normal et le pathologique*, Paris (PUF). Alm. çev. Monika Noll ve Rolf Schubert: *Das Normale und das Pathologische*, München (Hanser) 1974

Canguilhem, Georges 1967: "Mort de l'homme ou épuisement du cogito", *Critique* içinde, No. 242. Alm. çev. Monika Noll ve Walter Seitter: "Tod des Menschen oder Ende des Cogito", Marcelo Marques (der.), *Der Tod im Denken des Lebens* içinde, Tübingen (Edition Diskord) 1988, 17-49

Caputo, John/Yount, Mark (der.) 1993: *Foucault and the Critiqué of Institutions*, University Park (The Pennsylvania State University Press)

Castel, Robert 1973: *Le Psychanalysme*, Paris (Maspero)

Castel, Robert 1976: *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris (Les Editions de Minuit). Alm. çev. Ulrich Raulff: *Die psychiatrische Ordnung. Das Goldene Zeitalter des Irrenwesens*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1979

Castel, Robert 1986: "Les aventures de la pratique", *Le débat* içinde, No. 41. Alm. çev. Wilhelm Miklenitsch: "Die Abenteuer der Praxis", Wilhelm Schmid (der.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 73-90

Castel, Robert 1991: "From Dangerousness to risk", Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf), 281-298

Castel, Robert 1994: "'Problematization' as a Mode of Reading History", Goldstein, Jan (der.), *Foucault and the Writing of History* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 237-252

Castel, Robert 1995: *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du sa- lariat*, Paris (Fayard)

Certeau, Michel de 1980: *L'invention du quotidien: Arts de faire*, Paris (Union Generale d'Editions). Alm. çev. Ronald Voullie: Kunst *des Handelns*, Berlin (Merve) 1988

Certeau, Michel de 1987: *Histoire et psychanalyse entre Science et fiction*, Paris (Gallimard)

Cohen, David/Saller, Richard 1994: "Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity", Jan Goldstein (der.), *Foucault and the Writing of History* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 35-59

Connolly, William E. 1985: "Taylor, Foucault, and Otherness", *Political Theory* içinde, Cilt 13, No.3, 365-376

Daraki, Maria 1985: "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*içinde, No. 100, Nisan 1985, 55-83

Dauk, Elke 1989a: *Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen*, Berlin (Dietrich Reimer)

Dauk, Elke 1989b: "Stille Post. Zum Königsweg der Foucaultrezeption", *Lendemains* içinde, No. 54, 103-109

Davidson, Arnold I. 1986: "Archaeology, Genealogy, Ethics", David C. Hoy (der.), *Foucault. A Critical Reader* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 221-233

Davidson, Arnold I. 1994: "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", in: Jan Goldstein (der.), *Foucault and the writing of history* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 63-80

Dean, Mitchell 1991: *The Constitution of Poverty: toward a Genealogy of Liberal Government*, Londrave New York (Routledge)

Dean, Mitchell 1992: "A genealogy of the government of poverty", *Economy & Society* içinde, Cilt 23, No. 3, 215-251

Dean, Mitchell 1994: *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, Londra ve New York (Routledge)

Defert, Daniel 1991: "'Popular life' and insurance technology", Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatheaf), 211-233

Defert, Daniel/Donzelot, Jacques 1976: "La charnière des prisons", *Magazine littéraire*içinde, No. 112/113, Mayıs 1976. Alm. çev. Gerburg Treusch-Dieter: "Die Schlüsselposition der Gefängnisse", *Michel Foucault, Mikrophysik der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1976, 7-15

Deleuze, Gilles 1973: "A quoi reconnaît-on le stucturalisme", François Châtelet (der.), *L'histoire de la philosophie* içinde, Paris (Hachette). Alm. çev. Eva Brückner-Pfaffenberger ve Donald Watts Tuckwiller: *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin (Merve) 1992

Deleuze, Gilles 1986a: *Foucault*, Paris (Les Editions de Minuit). Alm. çev. Hermann Kocyba: *Foucault*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1987

Deleuze, Gilles 1986b: "Die Geschichte einer Freundschaft" (Robert Maggiori ile söyleşi). Alm. çev. Andreas Eisenhart, *die tageszeitung* içinde, 14 Ekim 1986,18-19

Deleuze, Gilles 1986c: "La vie comme une oeuvre d'art" (Didier Eribon ile söyleşi), *Le Nouvel Observateur* içinde, 29 Ağustos 1986. Alm. çev. Wilhelm Miklenitsch: "Das Leben als Kunstwerk, Wilhelm Schmid (der.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 161-167

Deleuze, Gilles 1986d: "Foucault and the Prison. An Interview with Gilles Deleuze", *History of the Present* içinde, No.2, Bahar 1986, 1/2, 20/21. Kısaltılmış Alm. çev.: "Sehen und Sprechen.

Erfahrungen, Aussagen - Erinnerung an ein Denkexperiment", Lettre International içinde, Cilt 32, 1996, 86/87

Deleuze, Gilles 1989: "Qu'est-ce qu'un dispostiv?", *Michel Foucault Philosophe. Rencontre International Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde. Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Was ist ein Dispositiv?", François Ewald/Bernhard Waldenfels, *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 153-162

Deleuze, Gilles 1990a: "Un portrait de Foucault" (Claire Parnet ile 1986 tarihli söyleşi), aynı yazar, *Pourparler 1972-1990* içinde, Paris (Les Editions de Minuit). Alm. çev. Gustav Roßler: "Ein Porträt Foucaults", Gilles Deleuze, *Unterhandlungen* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993, 147-171

Deleuze, Gilles 1990b: "Contrôle et devenir" (Toni Negri ile söyleşi) aynı yazar, *Pourparler* 1972-1990 içinde, Paris (Les Editions de Minuit). Alm. çev.Gustav Roßler: "Kontrolle und Werden", Gilles Deleuze, *Unterhandlungen* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993, 243-253

Deleuze, Gilles 1990c: "Post-Scriptum sur les societés de contrôle", aynı yazar, *Pourparler 1972-1990* içinde. Paris (Les Editions de Minuit). Alm. çev. Gustav Roßler: "Postskriptum über die Kontrollgesellschaften", Gilles Deleuze, *Unterhandlungen* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993, 254-262

Deleuze, Gilles 1994: "Désir et plaisir", *Magazine littéraire* içinde, No. 325, Ekim 1994. Alm. çev. Henning Schmidgen: "Lust und Begehren", Gilles Deleuze, *Lust und Begehren* içinde, Berlin (Merve) 1996, 14-39

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix 1972: *L'Anti Oedipe* (Les Editions de Minuit). Alm. çev. Bernd Schwibs: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1974

Demirovic, Alex 1995: "Wahrheitspolitik. Zum Problem der Geschichte der Philosophie", Sigrid Weigel (der.), *Flaschenpost und Postkarte: Korrespondenzen zwischen kritischer Theorie und Poststrukturalismus* içinde, Köln, Weimar, Wien (Böhlau), 91-116

Descombes, Vincent 1979: *Le même et l'autre*, Paris (Les É ditions de Minuit). Alm. çev Ulrich Raulff: *Das Selbe und das Andere.*

Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1981

Diamond, Irene/Quinby, Lee (der.) 1988: *Feminism and Foucault. Reflections on Resistence*, Boston (Northeastern University Press)

Dinges, Martin 1994: "The reception of Michel Foucault's ideas on social discipline, mental asylums, hospitals and the medical profession in German historiography", C. Jones/R. Porter (der.), *Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body* içinde, Londra ve NewYork (Routledge), 181-212

Donnelly, Michael 1989: "Des divers usages de la notion de biopouvoir", *Michel Foucault philosophe, Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil), 230-235

Donzelot, Jacques 1977: *La poliçe des familles*, Paris (Ixs Editions de Minuit). Alm. çev. Ulrich Raulff: *Die Ordnung der Familie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1980

Donzelot, Jacques 1978: "La misère de la culture politique", *Critique* içinde, No. 373/374, Haziran/Temmuz 1978. Alm. çev. Berthold Falk: "Das Elend der politischen Kultur", *Tumult* içinde, 1979, 89-101

Donzelot, Jacques 1980: "Pleasure in Work", Jean Carpentier, Robert Castel ve diğerleri: *Résistances à la médicine et démultiplication du concept de santé* içinde, Paris (C.O.R.D.E.S./Commisariat General du Plan). İng. çev. Colin Gordon, Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1991, 251-280

Donzelot, Jacques 1982: "The Mobilization of Society", İng. çev. Colin Gordon, Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1991, 169-179

Donzelot, Jacques 1984: *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris (Seuil). 3. Bölümün Alm. çev. Alfred Berlich: "Die Förderung des Sozialen", Richard Schwarz (der.), *Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault* içinde, Mainz (Decaton) 1994, 109-160

Donzelot, Jacques 1986: "mésaventures de la théorie. A propos de 'SurveiHir et punir' de Michel Foucault", *Le débat*içinde, No. 41, 1986. Alm. çev. Wilhelm Miklenitsch: "Die Mißgeschicke der Theorie. Über Michel Foucaults 'Überwachen und Strafen'", Wilhelm Schmid (der.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 140-158

Donzelot, Jacques 1995: "Wiederkehr des Sozialen - Von der passiven Sicherheit zur aktiven Solidarität", Alm. çev. Mathias Richter, *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen, 54-59

Donzelot, Jacques 1996: "L'avenir du social", *Esprit* içinde, No. 219, Mart 1996, 58-81

Dosse, François 1991: *Histoire du structuralisme: Tome I. Le champ du signe, 1945- 1966*, Paris (La Decouverte). Alm. çev. Stefan Barmann: *Geschichte des Strukturalismus. Band I: Das Feld des Zeichens: 1945-1966*, Hamburg (Junius)

Dosse, François 1992: *Histoire du structuralisme: Tome II. Le chant du cygne, 1967 â nosjours*, Paris (La Decouverte)

Dotzler, Bernhard J./Villinger, I. 1986: "Zwei Kapitel für sich. Notizen zu Habermas' Foucault-Kritik", *kultuRRevolution* içinde, No. 11, 67-69

Dover, Kenneth J. 1978: *Greek Homosexuality*, Londra (Gerald Duckworth). Alm. çev. Susan Worcester: *Homosexualität in der griechischen Antike*, München (Beck) 1983

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul 1982: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago (University of Chicago Press). Alm. çev. Claus Rath ve Ulrich Raulff: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M. (Athenäum)

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul 1986: "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'", David C. Hoy (der), *Foucault: A Critical Reader* içinde, Oxford (Basil Blackwell). Alm. çev. Mechthild Groß-Forst: "Was ist Mündigkeit?", Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (der.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* içinde, Frankfurt/M. (Campus) 1990, 55-69

Engler, Wolfgang 1990: "Macht, Wissen und Freiheit. Was Foucaults dreifacher Bruch mit der Ideengeschichte zu sagen hat", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* içinde, No. 10, 874-886

Erdmann, Eva/Forst, Rain er/Honneth, Axel (der.) 1990: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main/New York (Campus)

Eribon, Didier 1989: *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris (Flammarion). Alm. çev. Hans-Horst Henschen: *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991

Eribon, Didier 1994a: *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris (Fayard)

Eribon, Didier 1994b: "'... quelque fragment d'autobiographie'", Alain Brossat (der.), *Michel Foucault. Lesjeux de vérité et du pouvoir* içinde, Nancy (Presses universitaires de Nancy), 127-131

Eßbach, Wolfgang 1984: "Michel Foucault und die deutsche Linke", *links* içinde, No.174, Eylül 1984, 28/29

Eßbach, Wolfgang 1989: "Zum Eigensinn deutscher Foucault-Rezeption", *Spuren* içinde, No.26/27, Şubat/Mart 1989, 40-44

Ewald, François 1975: "Anatomie et corps politique", *Critique* içinde, No. 31, 343-370

Ewald, François 1977: "Foucault, une pensee sans aveu", *Magazine littéraire* içinde, No. 127/128, Eylül 1977. Alm. çev. Hans-Joachim Metzger: "Foucault - Ein vagabundierendes Denken", *Michel Foucault, Dispositive der Macht* içinde, Berlin (Merve) 1978, 7-20

Ewald, François 1986a: *L'Etat Providence*, Paris (Grasset). Son bölümü kısaltılmış Alm. çev. Wolfram Bayer ve Hermann Kocyba: *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993

Ewald, François 1986b: "Bio-Power", *History of the Present* içinde, Nr.2, 8/9

Ewald, François 1986c "Droit: Systèmes et Stratégies", *Le débat*içinde, No. 41, 1986. Alm. çev. Inka Thumecke: "Recht: Systeme und Strategien - Verantwortung für die Menschenrechte", *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen 1995, 68-73

Ewald, François 1987: "Risk, Insurance, Society", *History of the Present* içinde, No. 3, 1987, 1/2; 6-12

Ewald, François 1989a: "Un pouvoir sans dehors", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde. Alm. çev. Hans- Dieter Gondek: "Eine Macht ohne Draußen", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 163-170

Ewald, François 1989b: "Foucault verdauen" (Wilhelm Schmid ile görüşme), *Spuren* içinde, No.26/27, 53-56

Ewald, François 1991a: "Insurance and risk", Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf), 197-210

Ewald, François 1991b: "Michel Foucault. Quelque traits d'une ethique". Alm. çev. Wilhelm Miklenitsch: "Michel Foucault. Grundzüge einer Ethik", Wilhelm Schmid (der.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 197-207

Ewald, François 1992: "Michel Foucault et la norme", Luce Giard (der.), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre* içinde, Grenoble (Jerome Millon), 201-221

Ferry, Luc/Renaut, Alain 1985: *La pensee 68. Essai sur Lanti-humanisme contemporain*, Paris (Gallimard). Alm. çev. Ulrike Bokelmann: *Antihumanistisches Denken. Gegen die Meisterphilosophen*, München, Wien (Hanser) 1987

Feyerabend, Erika 1997: "Gentests im Vorsorgestaat", alaska içinde, No. 211/212, Nisan/ Mayıs 1997, 38-40

Fink-Eitel, Hinrich 1980: "Michel Foucaults Analytik der Macht", F.A. Kittler (der.), *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften: Programme des Poststrukturalismus* içinde, Paderborn ve diğer (Schöningh)

Fink-Eitel, Hinrich 1989: *Foucault zur Einführung*, Hamburg (Junius)

Fink-Eitel, Hinrich 1990: "Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults 'Sexualität und Wahrheit' im Spiegel neuerer Sekundärliteratur", *Philosophisches Jahrbuch* içinde, No. 97, 367-390

Flynn, Thomas R. 1987: "Foucault as a Parrhesiast. His last course at the Collège de France (1984)", *Philosophy and Social Criticism* içinde, Nr.2-3, 213-229

Flynn, Thomas R. 1989: "Foucault and the Politics of Postmodernity", Nous içinde, No. 23,187-198

Flynn, Thomas R. 1994: "Foucault's mapping of history", Gutting, Gary (der.), *The Cambridge Compendium to Foucault* içinde, Cambridge (Cambridge University Press) 1994, 28-46

Forst, Rainer 1990: "Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault", Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (der.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* içinde, Frankfurt/M. (Campus), 146-186

Frank, Manfred 1983: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Frank, Manfred 1988: "Zum Diskursbegriff bei Foucault", J. Fohrmann/H. Müller (der.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 25-44

Fraser, Nancy 1981: "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", *Praxis International* içinde, Cilt 1, No. 3. Alm. çev. Karin Wördemann: "Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten", Nancy Fraser, *Widerspenstige Praktiken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1994, 31-55

Fraser, Nancy 1983: "Foucault's body-language: a post-humanist political rhetoric?", *Samalgundi* içinde, No. 61. Alm. çev. Karin Wördemann: "Foucaults Sprache des Körpers: Eine posthumanistische Rhetorik?", Nancy Fraser, *Widerspenstige Praktiken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1994, 86-106

Fraser, Nancy 1985: "Michel Foucault: A'Young Conservative'?", Ethics içinde, Cilt 96, No.1. Alm. çev. Karin Wördemann: "Michel Foucault: Ein'Jungkonservativer'?", Nancy Fraser, *Widerspenstige Praktiken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1994, 56-85

Gandal, Keith 1986: "Intellectual Work as a Political Tool. The Example of Michel Foucault", *History of the Present* içinde, No. 2, 6/7; 15-18

Gandal, Keith/Kotkin, Stephen 1985: "Governing Work & Social Life in the USA and the USSR", *History of the Present* içinde, No. 1, 4-14

Gane, Mike/Johnson, Terry (Hg.) 1993: *Foucault's New Domains*, Londra ve New York (Routledge)

Gaudilliere, Jean-Paul 1995: "Sequenzieren, Zählen und Vorhersehen - Praktiken einer Gen-Verwaltung", *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen, 34-39

Gerstenberger, Heide/Voigt, Bodo 1979: "Macht und Dissens. Anmerkungen zu den Arbeiten von Michel Foucault", *Leviathan* içinde, No. 7, 227-241

Goldstein, Jan (der.) 1994: *Foucault and the Writing of History*, Oxford (Basil Blackwell)

Gordon, Colin 1979: "Other Inquisitions", *I&C* içinde, No.6,23-46

Gordon, Colin 1980: "Afterword", aynı yazar (der.), *Power/Knowledge. Michel Foucault: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde, New York (Pantheon Books), 229-259

Gordon, Colin 1986a: "Question, Ethos, Event: Foucault on Kant", *Economy & Society* içinde, Cilt15, No. l, Şubat 1986, 71-87

Gordon, Colin 1986b: "Foucault en Angleterre", *Critique* içinde, No. 471/472, 826-839

Gordon, Colin 1987: "The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government", S. Whimster/S. Lash (der.), *Max Weber. Rationality and Modernity* içinde, Londra (Allen & Unwin), 293-316

Gordon, Colin 1991: "Governmental rationality: an introduction", Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf), 1-51

Gradev, Vladimir 1994: "Les jeux de la vérité", Alain Brossat (der.), *Michel Foucault. Les jeux de la verite et du pouvoir* içinde, Nancy (Presses universitaires de Nancy), 41-49

Gramsci, Antonio 1967: *Philosophie der Praxis*, çeviren ve yayına hazırlayan: Christian Riechers, Frankfurt/M. (Fischer)

Gramsci, Antonio 1975: *Quaderni del carcere*, Torino (Einaudi). Alm. çev. Klaus Bochmann, Ruedi Graf, Wolfgang Fritz Haug, Peter

Jehle, Gerhard Kuck, Joachim Meinert ve Leonie Schröder: *Gefängnishefte*, Hamburg (Argument)

Grimm, Dieter 1987: *Recht und Staat in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Gros, Frederic 1996: *Michel Foucault*, Paris (PUF)

Gutting, Gary (der.) 1994: *The Cambridge Compendium to Foucault*, Cambridge (Cambridge University Press)

Gutting, Gary 1989: *Michel Foucault's archeology of scientific reason*, Cambridge (Cambridge University Press)

Habermas, Jürgen 1968: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Habermas, Jürgen 1981: "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique* içinde, No. 22, 3-14

Habermas, Jürgen 1984: "Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart gezielt. Zu Foucaults Vorlesung über Kants 'Was ist Aufklärung?'", 7 Temmuz tarihli *die tageszeitung* içinde

Habermas, Jürgen 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Hacking, Ian 1981a: "The Archeology of Michel Foucault", *The New York Review of Books* içinde. Tekrar basım: David C. Hoy (der.), *Foucault. A critical reader*, Oxford (Basil Blackwell) 1986,27-40

Hacking, Ian 1981b: "How should we do the history of statistics?", *I&C* içinde, No. 8, Bahar 1981. Gözden geçirilmiş baskı: Graham Burchell/Colin Gordon/ Peter Miller (der.), The *Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1991, 181-195

Hacking, Ian 1990: *The Taming of Chance*, Cambridge (Cambridge University Press)

Hackman, William R. 1982: "The Foucault Conference" (Southern California Üniversitesinde Ekim 1981tarihli Konferans), *Telos* içinde, No. 51, 191-196

Hadot, Pierre 1981: *Exercices spirituels etphilosophie antique*, Paris (Etudes Augustiniennes). Alm. çev. Ilsetraut Hadot ve Christiane Marsch: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin (Mathias Gatza) 1991

Hadot, Pierre 1989: "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Überlegungen zum Begriff der 'Selbst- kultur'", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 219-228

Haroche, Claudine 1994: "Le gouvernement des conduites", *Magazine littéraire* içinde, No. 325, Ekim1994, 40-45

Hauser, Phillipe 1994: "Foucault et la critique", Alain Brossat (der.), Michel Foucault. *Les jeux de la verite et du pouvoir* içinde, Nancy (Presses universitaires de Nancy), 25-31

Hesse, Heidrun 1986: "RFA: une réception critique", *actes: les cahiers d'action juridique* içinde, No. 54, Yaz 1986, 33-35

Hindess, Barry 1993: "Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme", *Economy & Society* içinde, Cilt 22, No. 3, 300-313

Hindess, Barry 1996: *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault*, Oxford (Basil Blackwell)

Hirsch, Joachim 1980: *Der Sicherheitsstaat. Das "Modell Deutschland", seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen*, Frankfurt/M. (EVA)

Hirschman, Albert O. 1977: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton (Princeton University Press). Alm. çev. Sabine Offe: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Honegger, Claudia (der.) 1977: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Honneth, Axel 1985: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Honneth, Axel 1988: "Foucault und Adorno - Zwei Formen einer Kritik der Moderne", Kemper, Peter (der.), *"Postmoderne" oder Der Kampf um die Zukunft* içinde, Frankfurt/M. (Fischer), 127-144

Honneth, Axel 1990: "Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault", Eva Erdmann/ Rainer Forst/Axel

Honneth (der.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* içinde, Frankfurt/M. (Campus), 11-32

Honneth, Axel 1995: "Eine Ergänzung zur Diskursethik" (Reinhard Brunnerile söyleşi), *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen, 18-21

Hooke, Alexander E. 1987: "The order of others: Is Foucault's antihumanism against human action?", *Political Theory* içinde, Cilt 15, No. 1, 38-60

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1969: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. (Fischer)

Horn, David 1986: "Conference Notes: Effetto Foucault (Milan, 31. May - 1. June 1985)", *History of the Present* içinde, No.2, 19/20

Hoy, David Couzens (der.) 1986: *Foucault: A Critical Reader*, Oxford (Basil Blackwell)

Hunt, Alan/Wickham, Gary 1994: *Foucault and Law. Towards a Sociology of Law as Governance*, Londrave diğer (Pluto Press)

Hutton, Patrick H. 1981: "Die Geschichte der Mentalitäten. Eine andere Landkarte der Kulturgeschichte", Ulrich Raulff (der.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven* içinde, Berlin (Wagenbach) 1986, 103-131

Jaeggi, Urs 1970: *Ordnung und Chaos. Strukturalismus als Methode und Mode*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Jambet, Christian 1989: "Constitution du sujet et pratique spirituelle", *Michel Foucault philosophe. Rencontre International Paris 9, 10,11. janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1991, 229-248

Janicaud, Dominique 1989: "Rationalité, puissance et pouvoir", *Michel Foucault philosophe. Rencontre International Paris 9, 10, 11. janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Rationalität und Macht", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 251-276

Jessop, Bob 1985: *Nicos Poulantzas. Marxist theory and political strategy*, New York (St. Martins Press)

Jessop, Bob 1987: "Poulantzas and Foucault on Power and Strategy", *Ideas and Production* içinde, No. 6. Tekrar basım: aynı yazar, *State Theory*, Oxford (Basil Blackwell) 1990, 220-247

Judt, Tony 1986: *Marxism and the French Left. Studies in Labour and Politics in France 1830-1981*, Oxford (Clarendon Press)

Kammler, Clemens 1986: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bonn (Bouvier)

Kammler, Clemens/Plumpe, Gerhard 1987: "Antikes Ethos und postmoderne Lebenskunst. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität", *Philosophische Rundschau* içinde, No. 34, 186-194

Kant, Immanuel 1975: "Was ist Aufklärung?", aynı yazar, *Aufsätze zur Geschichte und Politik* içinde, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 55-61

Kantorowicz, Ernst H. 1957: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Politcal Theology*, Princeton, N.J. (Princeton University Press). Alm. çev. Walter Theimer: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München (dtv) 1990

Keenan, Tom 1982: "Foucault on Government", *Philosophy and Social Criticism* içinde, No. 1, 35-40

Keenan, Tom 1987: "The 'Paradox' of Knowledge and Power: Reading Foucault on a bias", *Political Theory* içinde, Cilt 15, No.l, Şubat 1987, 5-37

Kelly, Michael 1994: "Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique", aynı yazar (der.), *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas* debate içinde, Boston (Massachusetts Institute of Technology), 365-400

Kim, Eun-Young 1995: *Nobert Elias im Diskurs von Moderne und Postmoderne: Ein Rekonstruktionsversuch der Eliasschen Theorie im Licht der Diskussion von Foucault und Habermas*, Marburg (Tectum)

Kocyba, Hermann 1988: "'Eine reine Beschreibung diskursiver Ereignisse'", *kultuRRevolution* içinde, No.17/18, 33-36

Kögler, Hans Herbert 1990: "Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault", Eva Erdmann/Rainer Forst/ Axel Honneth (der.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* içinde, Frankfurt/M. (Campus), 202-226

Kögler, Hans Herbert 1994: *Michel Foucault*, Stuttgart/Weimar (Metzler)

Kögler, Hans Herbert 1995: "Der hermeneutische Mangel der Machttheorie - Foucault als Gesellschaftstheoretiker", *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen, 12-17

Kremer-Marietti, Angele 1974: *Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris (Editions Seghers). Alm. çev.Gerhard Ahrens: *Michel Foucault - Der Archäologe des Wissens*, Frankfurt/M., Berlin, Wien (Ullstein) 1976

Kritzman, Lawrence D. 1988: "Foucault and the Politics of Experience", Aynı yazar (der.), *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture* içinde, Londra (Routledge) 1988, 9-25

Kusch, Martin 1991: *Foucault's Stata And Fields. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Dordrecht (Kluwer Academic Publishers)

Laclau, Ernesto 1982: "Diskurs, Hegemonie und Politik. Betrachtungen über die Krise des Marxismus", *Argument Sonderband AS 78* içinde, 6-22

Larrauri, Maite 1994: "Vérité et mensonge des jeux de vérité", *Rue Descartes*içinde, No.11, November 1994, 32-49

Lecourt, Dominique 1972: *Pour une Critique de l'Epistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris (Maspero). Alm. çev.*Irmela Neu: Kritik der Wissenschaftstheorie. Marxismus und Epistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Berlin (Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung) 1975

Le Goff, Jacques 1997: "Foucault et la 'nouvelle histoire'", Dominique Franche, Sabine Prokhoris, Yves Roussel (der.), *Au risque de Foucault* içinde, Paris (Editions du Centre Pompidou)

Lemke, Thomas 1995: "'Der Eisberg der Politik' - Foucault und das Problem der Regierung", kultuRRevolution içinde, No. 31, 31-41

Lemke, Thomas 1996: "Das Michel Foucault-Zentrum in Paris", *Information Philosophie 24. Jahrgang* içinde, No.5, 145/146

Lenoir, Remi (der.) *Sociétés & Représentations: Michel Foucault.* Surveillir et punir: *la prison vingt ans après,* Paris (CREDHESS)

Levy, Rene/Zander, Hartwig 1996: "Un grand livre: Peine et structure sociale", Remi Lenoir (der.), *Sociétés & Représentations: Michel Foucault.* Surveillir et punir: *la prison vingt ans après,* içinde, November 1996, Paris (CREDHESS), 111- 122

Liebmann-Schaub, Ute 1989: "Foucault, Alternative Presses, and Alternative Ideology in West Germany: A Report", *German Studies Review* içinde, Cilt 12, No.1, Şubat 1989, 139-153

Link, Jürgen 1985: "Warum Foucault aufhörte, Symbole zu analysieren: Mutmaßungen über 'Ideologie' und 'Interdiskurs'", Gesa Dane (der.): *Anschlüsse. Versuche nach Foucault* içinde, Tübingen (Edition Diskord), 105-114

Lukes, Steven 1983: "Macht und Herrschaft bei Weber, Marx, Foucault", Alm. çev.Tilman Spengler, Joachim Matthes (der.): *Krise der Arbeitsgesellschaft. Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982* içinde, Frankfurt/M. (Campus), 106-119

Macdonell, Diane 1986: *Theories of Discourse. An Introduction,* Oxford (Basil Blackwell)

Macey, David 1993: *The Lives of Michel Foucault,* Londra (Hutchinson)

Macherey, Pierre 1988: "Foucault: Ethique et subjectivité", *Autrement*içinde, No. 102 (Kasım 1988). Alm. çev. Wilhelm Miklenitsch: "Foucault: Ethik und Subjektivität", Wilhelm Schmid (der.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 181-196

Macherey, Pierre 1989: "Pour une histoire naturelle des normes", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde. Alm. çev.Hans-Dieter Gondek: "Für eine Naturgeschichte der Normen", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 171-192

Magiros, Angelika 1995: *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie,* Hamburg (Argument)

Maier, Hans 1986: *Die ältere deutsche Staats- und Vewaltungslehre*, München (dtv)

Malagola, Hervé1994: "Foucault en Iran", Alain Brossat (der.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir* içinde, Nancy (Presses universitaires de Nancy), 150-162

Maler,Henri 1994: "Foucault et Marx: une confrontation inactuelle?", Alain Brossat (der.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir* içinde, Nancy (Presses universitaires de Nancy), 87-100

Marchetti, Valerio 1997: "La naissance de la biopolitique", Dominique Franche/ Sabine Prokhoris/Yves Roussel (der.), Au risque de Foucault içinde, Paris (Editions du Centre Pompidou), 239-248

Marques, Marcelo (der.) *1990: Foucault und die Psychoanalyse*, Tübingen (Edition Diskord)

Marti, Urs 1988: *Michel Foucault*, München (Beck)

Martin, Biddy 1982: "Feminism, Criticism, and Foucault", *New German Critique* içinde, No. 27, 3-30

Marx, Karl 1970: "Brief von Marx an Engels vom 25. September 1857",*Karl Marx/Friedrich Engels: Werke* içinde, Cilt 29, Berlin (Dietz)

Marx, Karl 1972: "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", *Karl Marx/Friedrich Engels: Werke* içinde, Cilt 23, Berlin (Dietz)

Marx, Karl 1983: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", *Karl Marx/ Friedrich Engels: Werke* içinde, Cilt 1, Berlin (Dietz)

McCarthy, Thomas 1990: "The Critique of Impure Reason. Foucault and the Frankfurt School", *Political Theory* içinde, Cilt 18, No. 3, Ağustos 1990, 437-469

McNay, Lois 1992: Foucault & Feminism, Cambridge (Polity Press)

McNay, Lois 1994: *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge (Polity Press)

Megill, Allan 1987: "The Reception of Foucault by Historians", *Journal of the History of Ideas* içinde, No. 48, 117-141

Merquior, Jose-Guilherme 1985: *Foucault*, Londra (Fontana)

Meuret, Denis 1988: "A political genealogy of political economy", *Economy & Society* içinde, Cilt 17, No. 2, Mayıs 1988. Alm. çev. Richard Schwarz: "Eine politische Genealogie der Politischen

Ökonomie", aynı yazar (der.), *Zur Genealogie der Regulation: Anschlüsse an Michel Foucault*, Mainz (Decaton) 1994, 13-53

Miller, Jacques-Alain 1989: "Michel Foucault et la psychanalyse", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Michel Foucault und die Psychoanalyse", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 66-73

Miller, James 1993: *The Passion of Michel Foucault*, New York (Simon & Schuster). Alm. çev.*Michel Büsges: Die Leidenschaft des Michel Foucault*, Köln (Kiepenheuer & Witsch) 1995

Miller, Peter 1987: *Domination and Power*, Londra ve New York (Routledge)

Miller, Peter/Rose, Nikolas 1990: "Governing economic life", *Economy & Society* içinde, Cilt 19, No. 1, Şubat 1990. Alm. çev. Alfred Berlich: "Das ökonomische Leben regieren", Richard Schwarz (der.), *Zur Genealogie der Regulation* içinde, Mainz (Decaton) 1994, 54-108

Minston, Jeff 1980: "Strategies for Socialists? Foucault's conception of power", *Economy & Society* içinde, Cilt 9, No. 1, Şubat 1980, 1-43

Montag, Warren 1995: "'The Soul is the Prison of the Body': Althusser and Foucault, 1970-1975", *Yale French Studies. Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labour of Reading*içinde, No. 88, 53-77

Moore Jr., Robert 1993: "Law, normativity, and the level playing field. The production of rights in American Labor Law", John Caputo/Mark Yount (der.), *Foucault and the Critique of Institutions* içinde, University Park 1993, 165-189

Münster, Arno 1982: "Zur Kritik des strukturalistischen Ansatzes in den Humanwissenschaften am Beispiel von Michel Foucaults 'Archäologie des Wissens'", aynı yazarın: *Pariser philosophisches Journal. Von Sartre bis Derrida* içinde, Frankfurt/M. (Althenäum) 1987, 18-42

Napoli, Paolo 1993: "Michel Foucault et les passions de l'histoire", *Futur antérieur* içinde, No. 18, 37-49

Neuenhaus, Petra 1993: *Max Weber und Michel Foucault. Über Macht und Herrschaft in der Moderne*, Pfaffenweiler (Centaurus)

Neumann, Franz 1937: "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *Zeitschrift für Sozialforschung* içinde, Cilt VI, 1937, Sayı 3. Tekrar basım: Franz Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, der. Herbert Marcuse, Frankfurt/M. (Fischer) 1986, 31-81

Neumann, Franz 1954: "Angst und Politik", *Recht und Staat* içinde, No. 178/179, Tübingen 1954. Tekrar basım: Franz Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, der. Herbert Marcuse, Frankfurt/M. (Fischer) 1986,261-291

Neumann, Norbert 1988: "Der Diskurs der Regierung. Michel Foucaults Begriff der 'gouvernementalite'", *kultuRRevolution* içinde, Nr.17/18, 64-70

Nietzsche, Friedrich 1967: *Kritische Studienausgabe*, der. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Berlin/New York (de Gruyter) 1967-1977

Nikolinakos, Derek D. 1990: "Foucault's Ethical Quandary", *Telos* içinde, No. 83,123-140

Oestreich, Gerhard 1969: *Geistund Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin (Duncker & Humblot)

O'Farrell, Cläre 1989: *Foucault. Historian or philosopher?*, Londra (MacMillan)

O'Malley, Pat 1996: "Risk and responsibility", Andrew Barry/Thomas Osborne/ Nikolas Rose (der.), *Foucault and Political Reason* içinde, Londra (UCL Press), 189-207

Olivier, Lawrence 1996: "Michel Foucault, éthique et politique", *Politique et Societes* içinde, Cilt 15, No. 29, Bahar 1996,41-69

Olivier, Lawrence/ Labbé, Sylvain 1991: "Foucault et l'Iran: A propos du désir de révolution", *Canadian Journal of Political Science* içinde, Cilt 24, No. 2, 219-234

Ortega, Francisco Guerrero 1995: *Freie Formen von Sozietät als Problem einer Ethik der ästhetischen Selbstkonstitution in Foucaults historischer Anthropologie des Subjekts*, Dissertation (Universität Bielefeld)

Palmer, Jerry/Pearce, Frank 1983: "Legal Discourse and State Power: Foucault and the Juridical Relation", *International Journal of the Sociology of Law* içinde, No. 11, 361-383

Pasquino, Pasquale 1978: "Theatrum politicum: The Genealogy of Capital - Police and the state of prosperity" (Foucault'nun organize ettiği, derslerle bağlantılı 1978 seminerleri için çalışma), *Ideology and Consciousness* içinde, No. 4, Herbst 1978 (Çeviri: Colin Gordon). Gözden geçirilmiş baskı: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1991, 105-118

Pasquino, Pasquale 1979: "Criminology: the birth of a special knowledge" (Foucault'nun organize ettiği, derslerle bağlantılı 1979 seminerleri için çalışma), *I&C* içinde, No. 7, Sonbahar 1980 (Çeviri: Colin Gordon). Gözden geçirilmiş baskı: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1991, 235-250

Pasquino, Pasquale 1985: "Moderne, Subjekt und der Wille zum Wissen", Gesa Dane (der.): *Anschlüsse. Versuche nach Foucault* içinde, Tübingen (Edition Diskord), 39-54

Pasquino, Pasquale 1986: "La problématique du 'gouvernement' et de la 'véridiction'", *actes: les cahiers d'action juridique* içinde, No. 54, yaz 1986, 16-21

Pasquino, Pasquale 1993: "Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory", *Economy & Society* içinde, Cilt 22, No. 1. Alm. çev. Inka Thunecke/Mathias Richter: "Krieg und Frieden – Foucault und die Geschichte der modernen politischen Theorie", *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen 1995, 74-79

Pecheux, Michel 1983a: "Ideology: Fortress or Paradoxical Space", *Argument Sonderband AS* 84 içinde, 31-35

Pecheux, Michel 1983b: "Ideologie – Festung oder paradoxer Raum", *Das Argument* içinde, No. 139, Mayıs/Haziran 1983, 379-387

Pecheux, Michel 1984: "Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf". Alm. çev.Erika Toller

ve Peter Schöttler, *kultuRRevolution* içinde, No. 5 ve No.6, 61-65 veya 63-66

Perrot, Michelle (der.) 1980: *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXéme siècle*, Paris (Seuil)

Perrot, Michelle 1986: "La leçon des tenebres. Michel Foucault et la prison", *actes: les cahiers d'action juridique* içinde, No. 54, yaz 1986, 74-79

Petersen, Alan/Bunton, Robin (der.) 1997: *Foucault, Health and Medicine*, Londra ve New York (Routledge)

Phelan, Shane 1990: "Foucault and Feminism", *American Journal of Political Science* içinde, Cilt 34, No. 2, Mayıs 1990,421-440

Pizzorno, Alessandro 1989: "Foucault et la conception libérale de l'individu", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil), 236-245

Plumpe, Gerhard 1986: "Postmoderne Lebenskunst", *kultuRRevolution* içinde, No. 13, 13-14

Plumpe, Gerhard/Kammler, Clemens 1980: "Wissen ist Macht", *Philosophische Rundschau* içinde, No. 27, 185-218

Polanyi, Karl 1978: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Poster, Mark 1984: *Foucault, Marxism and History*, Oxford (Polity Press)

Poulantzas, Nicos 1977: *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, Paris (PUF). Alm. çev.Horst Arenz, Theo Brackmann, Helga Friedhoff ve Rolf Löper: *Staatstheorie*, Hamburg (VSA) 1978

Privitera, Walter 1990: *Stilprobleme-Zur Epistemologie MichelFoucaults*, Frankfurt/M. (Anton Hain)

Procacci, Giovanna 1978: "Social economy and the government of poverty", *Aut Aut* içinde, No. 167/168, Eylül-Aralık 1978 (Çeviri: Jennifer Stone). Gözden geçiriliş baskı: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf), 151-168

Procacci, Giovanna 1987: "Notes on the Government of the Social", *History of the Present* içinde, No. 3, 5, 12-15

Procacci, Giovanna 1993: *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789- 1848*, Paris (Seuil)

Procacci, Giovanna 1994: "Governing Poverty: Sources of the Social Question in Nineteenth-Century France", Jan Goldstein (der.), *Foucault and the writing of history* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 206-219

Rajchman, John 1985: *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York (Columbia University Press)

Rajchman, John 1989: "Foucault: l'ethique et l'oeuvre", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Foucault: Ethik und Werk", François Ewald/Bernhard Waldenfels (der.), *Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 207-218

Raulff, Ulrich 1977: *Das normale Leben. Michel Foucaults Theorie der Normalisierungsmacht*, Dissertation (Marburg)

Reid, Roddey 1994: "Foucault en Amérique: biographème et kulturkampf", *Futur anterieur* içinde, No 23-24, 133-165

Revel, Judith 1992: "Scolies de Michel Foucault: de la transgression littéraire à la pratique politique", *Futur anterieur* içinde, No. 14, 75-91

Rippel, Philipp/Münkler, Herfried 1982: "Der Diskurs und die Macht. Zur Nietzsche-Rezeption des Poststrukturalismus - Foucault, Levy, Glucksmann", *Politische Vierteljahresschrift* içinde, No. 23, 115-138

Rochlitz, Rainer 1989: "Esthètique de l'existence", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988* içinde, Paris (Seuil), 288-300

Rose, Nikolas 1993: "Government, autority and expertise in advanced liberalism", *Economy & Society* içinde, Cilt 22, No. 3, 283-299

Rose, Nikolas 1996: "Governing 'advanced' liberal democracies", Andrew Barry/Thomas Osborne/Nikolas Rose (der.), *Foucault and Political Reason* içinde, Londra (UCL Press), 37-64

Rose, Nikolas/Miller, Peter 1992: "Political power beyond the State: problematics of government", *British Journal of Sociology* içinde, Cilt 43, No. 2, Haziran 1992, 173- 205

Roth, Michael S. 1988: "Review Essay of recent literature on Foucault", *History and Theory* içinde, 1987, 70-80

Rouse, Joseph 1994: "Power/Knowledge", Gary Gutting (der.), *The Cambridge Companion to Foucault* içinde, Cambridge (Cambridge University Press), 92-114

Rüb, Matthias 1988: "Von der Macht zur Lebenskunst - Foucaults letzte Werke und ihre Interpretation in der Sekundärliteratur", *Leviathan* içinde, No. 1, 97-107

Rusche, Georg/Kirchheimer, Otto 1939: *Punishment and Social Structure*, New York (Columbia University Press). Alm. çev.Helmut ve Susan Kapczynski: *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt/M. (Europäische Verlagsanstalt) 1974

Sartre, Jean-Paul 1967: "Jean-Paul Sartre antwortet" (Bernard Pingaudile söyleşi), *alternative, Heft 54: Strukturalismusdiskussion* içinde, 129-135

Sawicki, Jana 1991: *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, Londra ve New York (Routledge)

Sawicki, Jana 1997: "Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord: convergence, critique, possibilité". Fran. çev. Colette Pratt, Dominique Franche, Sabine Prokhoris, Yves Roussel (der.), *Au risque de Foucault* içinde, Paris (Editions du Centre Pompidou), 87-93

Schäfer, Thomas 1990. "Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur 'Dialektik der Aufklärung'", Eva Erdmann/Rainer Forst/ Axel Honneth (der.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* içinde, Frankfurt/M. (Campus), 70-86

Schäfer, Thomas 1995: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Schenkel, Lambert/de Vries, Simon Joosten 1989: *Umleitung oder: Wie heißt Bruno mit Nachnamen?Marginalien zu Althusser-Deleuze-Foucault*, Gießen (Germinal)

Schlesier, Renate 1984: "Humaniora. Eine Kolumne", *Merkur* içinde, 38. Yıl, No. 7, Ekim 1984, 817-823

Schmid Wilhelm 1991: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)

Schmidt, Alfred 1969: "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", aynı yazar (der.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 194-265

Schmidt, Alfred 1971: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München (Hanser)

Schneider, Ulrich Johannes 1988: "Eine Philosophie der Kritik. Zur amerikanischen und deutschen Rezeption Michel Foucaults", *Zeitschrift für philosophische Forschung* içinde, Cilt 42, No. 2, 311-317

Schneider, Ulrich Johannes 1991: "Foucault in Deutschland. Ein Literaturbericht", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* içinde, 16. Yıl, No. 3, 71-86

Schoch, Bruno 1980: *Marxismus in Frankreich seit 1945*, Frankfurt/M. (Campus)

Schöttler, Peter 1988a: "Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der 'dritten Ebene'", Alf Lüdtke (der.), *Alltagsgeschichten. Diskussionen und Perspektiven* içinde, Frankfurt/M. (Campus), 85-136

Schöttler, Peter 1988b "Sozialgeschichtliches Paradigma und historische Diskursanalyse", J. Fohrmann/H. Müller (der.),*Diskurstheorien und Literaturwissenschaft* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 159-199

Séglard, Dominique 1992: "Foucault et le problème du governement", Christian Lazzeri/Dominique Reynie (der.): *La raison d'Etat* içinde, Paris (PUF), 117-140

Seibert, Thomas 1995: "Das Subjekt der Revolten. Michel Foucaults Ästhetik der Existenz", *Die Beute* içinde, No. 4,19-31

Seitter, Walter 1980: "Ein Denken im Forschen. Zum Unternehmen einer Analytik bei Michel Foucault", *Philosophisches Jahrbuch* içinde, No. 87, 340-363

Senellart, Michel 1993: "Michel Foucault: 'gouvernementalité' et raison d'Etat", *Pensee Politique* içinde, No. 1, Mayıs 1993,276-303

Senellart, Michel 1995: *Lesarts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris (Seuil)

Simon, Jonathan 1986: "Foucault in America", *actes: les cahiers d'actions juridique* içinde, No. 54, Yaz 1986, 24-29

Simons, Jon 1995: *Foucault & the political*, Londra ve New York (Routledge)

Sintomer, Yves 1995: "Zwischen Ruhm und Mumifizierung. Die französische Foucault-Rezeption", Alm. çev. Inka Thunecke, *Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* içinde, Tübingen, Beilage, 2-4

Smart, Barry 1983: *Foucault, Marxism and Critique*, Londra ve New York (Routledge)

Smart, Barry 1986: "The Politics of Truth", D. Hoy (der.), *Foucault. A critical reader* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 157-173

Smart, Barry 1991: "On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault", *Boundary Two* içinde, Cilt 18, No. 1, 201-225

Stauth, Georg 1991: "Revolution in spiritless times. An essay on M. Foucault's inquiries into the iranian revolution", *International Sociology* içinde, Cilt 6, No. 3, 259-280

Stoler, Ann L. 1995: *Race and the Education of Desire*, Durham/Londra (Duke University Press)

Stolleis, Michael (der.) 1996: *Polizey im Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. (Vittorio Klostermann)

Szakolczai, Arpäd 1993: "From Governmentality to the Genealogy of Subjectivity: On Foucault's Path in the 1980's", *European University Institute Paper*içinde, No. 93/4

Taylor, Charles 1984: "Foucault on freedom and truth", *Political Theory* içinde, Cilt 12, No. 2. Alm. çev. Hermann Kocyba: "Foucault über Freiheit und Wahrheit", aynı yazar, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1988, 188-234

Taylor, Charles 1985: "Connolly, Foucault, and Truth", *Political Theory* içinde, Cilt 13, No. 3, Ağustos 1985, 377-385

Tocqueville, Alexis de 1987: *De la démocratie en Amérique*. Alm. çev.Hans Zbinden: *Über die Demokratie in Amerika*, 2 Cilt, Zürich (Manesse)

Treusch-Dieter, Gerburg 1985: "'Cherchez la femme' bei Foucault", Gesa Dane (der.), *Anschlüsse. Versuche nach Foucault* içinde, Tübingen (Edition Diskord)

Tribe, Kenneth 1984: "Cameralism and the Science of Government", *The Journal of Modern History* içinde, Cilt 56, No. 2, 263-284

Tsiros, Nikolaos 1993: *Die politische Theorie der Postmoderne*, Frankfurt/M. u.a. (Peter Lang)

Tulkens, Françoise 1986: "Genealogie de la defense sociale en Belgique (1880- 1914)", *actes: les cahiers d'action juridique* içinde, No. 54, Yaz 1986, 38-41

Tulkens, Françoise (der.) 1988: *Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880- 1914)*, Brüssel (E. Story-Scientia)

Türkei, Gerald 1990: "Michel Foucault: Law, Power, and Knowledge", *Journal of Law and Society* içinde, Cilt 17, No. 2, Yaz 1990,170-193

Turner, Bryan S. 1987: "The Rationalization of the Body: Reflexions on Modernity and Discipline", Scott Lash/Sam Whimster (der.), *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde, Londra (Allen & Unwin), 222-241

Vegetti, Mario 1986: "Foucault et les anciens", *Critique* içinde, No. 471/472, Ağustos/ Eylül 1986, 925-932

Veyne, Paul 1977: "L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche", *Diogene*içinde, No. 99, Temmuz/Eylül 1977. Alm. çev. Gustav Roßler: "Ideologie nach Marx und Ideologie nach Nietzsche", Paul Veyne, *Aus der Geschichte* içinde, Berlin (Merve) 1986, 77-110

Veyne, Paul 1978: "Foucault révolutionne l'histoire", aynı yazar, *Comment on* écrit *l'histoire* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev.. Karin Tholen-Struthoff: *Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie*, Berlin (Merve) 1981

Veyne, Paul 1983: "Comment on écrit Rome", *Magazine littéraire* içinde, No. 199, Ekim 1983. Alm. çev. Gustav Roßler: "Wie man Rom schreibt", Paul Veyne, *Aus der Geschichte* içinde, Berlin (Merve) 1986, 27-39

Veyne, Paul 1984: "La Planète Foucault", *Le Nouvel Observateur*içinde, c. 22. Haziran1984. Alm. çev. Peter Geble: "Der Planet

Foucault", Paul Veyne, *Aus der Geschichte* içinde, Berlin (Merve) 1986, 41-47

Veyne, Paul 1986: "Le dernier Foucault et sa morale", Critique içinde, No. 471/472, Ağustos/Eylül1986. Alm. çev.. Wilhelm Miklenitsch: "Der späte Foucault und seine Moral", Wilhelm Schmid (der.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 208-219

Veyne, Paul 1989: "Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme«, *Michel Foucault philosophe. Rencontre International Paris 9, 10, 11. janvier 1988* içinde, Paris (Seuil). Alm. çev. Hans-Dieter Gondek: "Foucault und die Überwindung (oder Vollendung) des Nihilismus", François Ewald/ Bernhard Waldenfels (der.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken* içinde, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 334-338

Visker, Rudi 1991: *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*, München (Fink)

Walzer, Michael 1986: "The Politics of Michel Foucault", David C. Hoy (der.), *Foucault. A Critical Reader* içinde, Oxford (Basil Blackwell), 51-68

Walzer, Michael 1988: *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York (Basis Books). Alm. çev. Anita Ehlers ve Hans-Horst Henschen: *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. (Fischer) 1991

Weber, Max 1920: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, der. Johannes Winckelmann, Tübingen (Mohr)

Wickham, Gary 1983: "Power and Power Analysis: beyond Foucault?", *Economy & Society* içinde, Vol. 12, No. 4, Kasım 1983, 468-498

Wolin, Richard 1986: "Foucault's aesthetic decisionism", *Telos* içinde, No. 67, 71-86

Zižek, Slavoj 1988: "Das Subjekt vor der Subjektwerdung", *kultuRRevolution* içinde, No. 20, 36-38

Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi

Thomas Lemke

Michel Foucault'nun bugün büyük ölçüde Türkçede de yayınlanmış olan Collège de France derslerinde geliştirdiği yönetimsellik çözümlemesi, 'modern devletin soybilimi' ile 'modern öznenin soybilimi' arasındaki dâhili bağa işaret eder. Böylelikle Foucault, 'biyopolitika' ve 'ırkçılık', 'özgürlük' ve 'güvenlik', 'sosyal devlet hizmetlerinin çözülmesi' ve 'kendi kendine yeterlilik' ve 'kendilik kaygısı' eğilimlerinin giderek artması arasındaki yakın ilişkileri serimlemeyi başarır. Nitekim neoliberalizm yeni bir toplumsalın yanında yeni bir ('otonom') öznellik de icat eden bir politik rasyonelliktir. Neoliberalizmde ekonomik refah ve kişilerin esenliği birbiriyle birleşirken, yalnızca bireysel beden değil, politik bir beden olarak devlet de 'ince' ve 'formda' olmak zorundadır.

Thomas Lemke'nin zahmetli bir araştırmaya ve kısa bir süre öncesine değin pek de bilmediğimiz zengin arşiv materyallerine dayanan çalışması ilk yayınlanmasının ardından neredeyse yirmi yıl geçmesine karşın bugün hala Foucault'nun iktidar çözümlemesinin en kapsayıcı ve materyal açısından en zengin tartışması olma özelliğini koruyor. Foucault'nun iktidar analizine bir giriş kitabı olma işlevi yanı sıra, Foucault'nun öğrencileri olan Daniel Defert, Giovanna Procacci, Jacques Donzelot gibi önemli isimlerin çalışmalarını da tartışmaya açan eser, düşünürün çalışmasının sosyal bilimsel araştırmalara ve sorgulamalara ne tür açılımlar getirebileceğini görünür hale getiriyor. Hem konunun uzmanlarınca hem de Michel Foucault'nun çalışmalarına ilgi duyan ve onu ilk defa okuyacak olanlar için temel referans kitap olma özelliği taşıyan bu çalışma, Foucault'nun mühim bir yeniden değerlendirmesi ile politik ve sosyal bilimsel nitelikteki çalışmalarının en kapsamlı kaynakçasını sunmakla kalmıyor; aynı zamanda, bizzat 'politik aklın eleştirisi' için bir araca da dönüşüyor.

www.siyasalkitap.com

9 786059 801317

www.phoenixyayinevi.com