



**BİYOPOLİTİKA HAKKINDA İKİ KAVRAYIŞ:
GIORGIO AGAMBEN VE MICHEL
FOUCAULT**

**2022
YÜKSEK LİSANS TEZİ
KAMU YÖNETİMİ**

Kübra MALKOÇ

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Deniz ALCA**

**BİYOPOLİTİKA HAKKINDA İKİ KAVRAYIŞ: GIORGIO AGAMBEN VE
MICHEL FOUCAULT**

Kübra MALKOÇ

Dr. Öğr. Üyesi Deniz ALCA

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Kamu Yönetimi Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

KARABÜK

Nisan, 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI.....	4
ÖNSÖZ.....	5
ÖZ.....	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	8
ARCHIVE RECORD INFORMATION.....	9
KISALTMALAR	10
ARAŞTIRMANIN KONUSU	11
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	11
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	11
ARAŞTIRMA HİPOTEZLERİ / PROBLEM	11
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	11
GİRİŞ.....	12
1. BİRİNCİ BÖLÜM.....	20
1.1. Giorgio Agamben'in Biyopolitika Anlayışı.....	20
1.1.1. Agamben'i Okumak: Antik Yunan'dan Gelen Bir Serüven.....	20
1.1.2. Agamben'de <i>Çıplak Hayat</i>	24
1.1.3. Agamben'in Bedeni: <i>Homo Sacer</i>	28
1.1.4. Yasasızlığın Yasası: İstisna Hali ve Egemenliğin Paradoksu.....	30
1.1.4.1. Norm ile Karar Arasındaki Karşıtlık: Yasa 'nın Gücü.....	36

1.1.4.2.Potansiyel(siz)lik.....	43
1.1.5. Biyopolitik Bir Yansıma Olarak Kamp Alanları: Kutsal Hayatın Üretildiği Eşik	53
2.İKİNCİ BÖLÜM.....	57
2.1. Michel Foucault'nun Biyopolitika Anlayışı.....	57
2.1.1. Foucault'yu Okumak: Aydınlanma İle Gelen Felsefi Düşünce.....	57
2.2.1. Foucault'nun İktidar Çözümlemesi.....	65
2.2.1.1. Bilgi-İktidar İlişkisi.....	67
2.2.1.2. Söylem-İktidar İlişkisi.....	70
2.2.1.3. Özne-İktidar İlişkisi.....	74
2.3.1. İktidarın Evrimi.....	79
2.4.1. Biyopolitikaya Doğru.....	84
2.4.1.1. Disiplin ve Denetim: <i>iktidarın mikro-mekanizmaları</i>	86
2.4.1.2. Bir Denetleme Pratiği: <i>Panoptikon</i>	91
2.4.1.3. Düzenleyici Bir İktidar Olarak <i>Biyo-iktidar</i> ve Bir Denetim Paradigması Olarak <i>Biyo-politika</i>	92
3.ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	99
3.1. Biyopolitika Çözümlemesi: Agamben ve Foucault.....	99
3.1.1. Agamben'in Biyopolitikası: <i>Hayatın Siyasallaştırılması ve Ölüm Politikası</i>	100
3.1.2. Foucault'nun Biyopolitikası: <i>Ölüm Hakkı ve Yaşatmak Üzerine</i>	106
3.1.3. Sonuç Yerine: Biyopolitika ve İki Farklı Düşünce.....	113
KAYNAKÇA.....	120
ÖZGEÇMİŞ.....	126

TEZ ONAY SAYFASI

Kübra MALKOÇ tarafından hazırlanan “BİYOPOLİTİKA HAKKINDA İKİ KAVRAYIŞ: MICHEL FOUCAULT VE GIORGIO AGAMBEN” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğretim Üyesi Deniz ALCA

Tez Danışmanı, Kamu Yönetimi

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. Savunma sınavı tarihi 21/04/2022

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Dr. Öğretim Üyesi Sanem YAMAK (KBÜ)

Üye : Dr. Öğretim Üyesi Deniz ALCA (KBÜ)

Üye : Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ARI (BAİBÜ)

ONLINE

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Kübra MALKOÇ

İmza:

ÖNSÖZ

Tez yazım sürecimde kararlarımın her daim destek sunan ve bana olan inançlarını eksik etmeyen anneme ve babama çok teşekkür ederim. Motivasyonumun düştüğü zamanlarda bana motivasyon kaynağı olan birbirinden kıymetli dostlarıma, kardeşime ve hayat arkadaşımın teşekkürlerimi sunarım. Deneyim ve tecrübeleri ile çalışmamın olan katkılarından ötürü sevgili danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Deniz ALCA'ya teşekkürü bir borç bilirim. Tez savunma jürimde yer alan Dr. Öğretim Üyesi Sanem YAMAK ve Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ARI hocalarıma verdikleri tavsiyelerden dolayı teşekkürlerimi sunarım. Üniversite hayatım boyunca hem siyaset bilimi alanında hem de hayat tecrübelerinden faydalandığım bölüm ve bölüm dışı hocalarıma saygılarımı sunar, hayatımın en güzel günlerine şahitlik eden Karabük şehrine de teşekkürü borç bilirim. Bu süreçte desteklerini eksik etmeyen tüm sevdiklerime ayrı ayrı teşekkür ederim. Sevgi ve saygı ile. Var olun.

ÖZ

Bu çalışma biyopolitika kavramı hakkında farklı bir bakış sunabilmek amacı ile hazırlanmıştır. Biyopolitikanın çıkış, gelişim ve varış noktalarının belirlenmesi kavram üzerine yapılan çeşitli yorumların oluşturduğu muğlaklığı ve bulanıklığı giderebilmek adına girilen bir çaba niteliğindedir. Biyopolitikanın günümüzde dahi konuşulması, toplumsal hareket ve eylemlerde kendine yer edinebilmesi kendisi üzerindeki merakları uyandırmıştır. Dolayısıyla kavramın incelenmesine yönelik bu çalışmaya biyopolitika hakkında düşüncelerini ortaya koyan Michel Foucault ve Giorgio Agamben'in fikirleri ışık tutacaktır. Bu doğrultuda Foucault ve Agamben'in kavrama dair yükledikleri izahlar çalışma açısından önemli olmaktadır. Foucault, kavramın çıkış noktasını Aydınlanma ile başlayan modern sürecin içine yerleştirirken, Agamben için ise Antik Yunan'dan beri uygulama alanı bulabilen bir kavramdır. Kavramın işleyişindeki farklılıklar ise iki düşünürün fikirleri ele alındığında gözle görülür şekilde belirlemektedir. Bu bağlamda çalışmanın öncelikli amacı biyopolitikayı anlaşılır ve açık biçimde ele almaktır. Biyopolitikayı anlayabilmek adına ise belirsiz ya da eksik kalan yerlerin izahı Giorgio Agamben ve Michel Foucault'nun düşünceleri referans alınarak anlatılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla bir kavrama yüklenen iki ayrı düşüncenin varlığı çalışmanın incelenmesi noktasında teşvik edici ve merak uyandırıcı olmaktadır. Foucault'nun iktidar yapısı Agamben'e göre daha pozitif bir yapı içerisinde ele alınmaktadır. Agamben için biyoiktidar bir ölüm makinesidir ve buna karşılık Foucault'nun biyoiktidarı toplumu daha üretken ve yaşamlarını daha verimli kılan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda çalışmanın varmak istediği sonuç Agamben ile Foucault'nun varış noktaları üzerinden eleştirel bir karşılaştırma yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Agamben, Beden, Biyopolitika, Foucault, Hayat

ABSTRACT

This study has been prepared with the aim of presenting a different perspective on the concept of biopolitics. Determining the origin, development and destination points of biopolitics is also important due to various interpretations on the concept. The fact that biopolitics is still being talked about today and that it has a place in social movements and actions has aroused her curiosity. Therefore, the ideas of Michel Foucault and Giorgio Agamben, who put forward their thoughts on biopolitics, will shed light on this study of the concept. In this direction, the explanations of Foucault and Agamben about the concept are important for the study. While Foucault places the starting point of the concept in the modern process that started with the Enlightenment; For Agamben, it is a concept that has found application since ancient Greece. The differences in the functioning of the concept appear visibly when the ideas of the two thinkers are considered. In this context, the primary aim of the study is to deal with biopolitics in an understandable and clear way. In order to understand biopolitics, the explanation of uncertain or incomplete places will be tried to be explained with reference to the thoughts of Giorgio Agamben and Michel Foucault. Therefore, the existence of two separate ideas attributed to a concept is encouraging and intriguing at the point of examining the study. Foucault's power structure is handled in a more positive structure than Agamben's. For Agamben, biopower is a killing machine, whereas Foucault's biopower has a structure that makes society more productive and their lives more productive. In this context, the conclusion that the study wants to reach is to make a critical comparison through the destinations of Agamben and Foucault.

Keywords: Agamben, Body, Biopolitics, Foucault, Life

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	BİYOPOLİTİKA HAKKINDA İKİ KAVRAYIŞ: MICHEL FOUCAULT VE GIORGIO AGAMBEN
Tezin Yazarı	Kübra MALKOÇ
Tezin Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Deniz ALCA
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	21/04/2022
Tezin Alanı	Sosyal Bilimler
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	126
Anahtar Kelimeler	Agamben, Beden, Biyopolitika, Foucault, Hayat

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	TWO CONCEPTIONS ABOUT BIOPOLICY: MICHEL FOUCAULT AND GIORGIO AGAMBEN
Author of the Thesis	Kübra MALKOÇ
Advisor of the Thesis	Dr. Öğretim Üyesi Deniz ALCA
Status of the Thesis	Master Degree
Date of the Thesis	21/04/2022
Field of the Thesis	Social science
Place of the Thesis	KBU/LEE
Total Page Number	126
Keywords	Agamben, Body, Biopolitics, Foucault, Life

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
İÖ.	: İslamiyetten Önce
OHAL	: Olağanüstü Hal
s.	: Sayfa Numarası
Vb.	: Ve benzerleri
Vs.	: Vesaire
YY.	: Yüzyıl

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Biyopolitika kavramının Giorgio Agamben ve Michel Foucault düşünceleri perspektifinde incelenmesi araştırmanın konusu olup aynı kavrama yüklenen iki farklı düşüncenin nedenleri ve sonuçları çalışmanın mahiyetini ortaya koymaktadır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Biyopolitika kavramının iki düşünürün fikirleri bağlamında belirsiz ve muğlak kalan yanlarının tanımlanması ve iki düşünürün kavram bağlamındaki fikir ayrılıkları ve kesişim noktalarının belirlenmesi çalışmanın amacı olup varılacak olan farklılıklar ve benzerlikler çalışmayı önemli kılmaktadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmada doküman analizi ile gerekli verilerin toplanmasıyla oluşturulan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın konusuna yönelik niçin, neden, nasıl ve ne şekilde türündeki soruların cevaplarını bulmaya yönelik bir inceleme esas alınmıştır.

ARAŞTIRMA HİPOTEZLERİ / PROBLEM

Bir kavrama neden iki farklı düşünce şekli yüklenmiştir? Bu farklılığın temelinde yatan sebeplerin kaynağı nedir? Soruları çalışmanın sorusunu oluşturmaktadır.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Literatür taraması yaparken üzerine oldukça çeşitli yorum yapılmasını mümkün kılan biyopolitika kavramını anlayabilmek adına doğru kaynakların seçilmesi güçlük yaratmıştır. Bu durum tıpkı biyopolitikayı akan dere yatağında yakalamaya çalışmaya benzemektedir.

GİRİŞ

Biyopolitika; adından oldukça sık bahsettiren, dönem dönem kendi tanımını güncelleyen imkanlara kapı aralayan ve düşünürden düşünöre dönüşüme uğrayabilme esnekliğine haiz olabilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Biyopolitika kavramı özellikle son birkaç yüzyıldır izahına sıklıkla girilmesi nedeniyle kavramın üzerindeki tartışmalar çeşitlenip derinleşirken diğer taraftan da yüzeyselleşme riski taşımaktadır (Özmkas, 2019:314). Dolayısıyla biyopolitikayı anlama ve kavrama adına bir adım daha yaklaşabilmek için iki düşünürün fikirlerinin ayırım ve kesişim noktalarının kavranması çalışma açısından önemli olmaktadır.

Biyopolitika kavramı günümüz dünyasında hala ele alınmakta olup üzerine çeşitli inceleme ve söylemlerin yapılması bakımından hala düzenleme ya da tanımlama aşamasındadır. Henüz tanımının yapılmış olduğu iddia edilememekle beraber biyopolitika hala yapım aşamasındadır. Eskimeyen bir yönü olması itibarıyla güncelliği elinden bırakmayışı belki de henüz tamamlanmamış bir konumda olması veya şimdiki zamana uygun eylemleri açıklayabilme özelliğinden kaynaklı olduğu düşünülebilir. Fakat kavramın teorik anlamda bir sınırının çizilememesi ve kavramın incelenmesinde bir sonuca varılamaması olumsuz olarak nitelendirilmemelidir. Belki de kavram üzerindeki bu durum biyopolitika üzerine özgürce düşünebilme şansının bir ifadesidir. Bu pozitif bakış açısı kavramın sınırlarını, muğlak kalan yönlerini, eksik kalan yerlerini ya da kayan taraflarını anlayabilmeye imkân tanımaktadır. Dolayısıyla üzerine özgürce düşünebilmeye imkân tanıyan biyopolitika kavramını incelemek bir fırsat olarak görülebilir.

Biyopolitika kavramının incelenmesi demek yaşam fenomeninin her açıdan iktidarın merkezinde olduğunu kavramak anlamına gelmektedir. Çünkü tarih boyunca var olmuş iktidar mekanizmalarının ortak özelliği insan hayatı ile bir şekilde uğraş halinde olduklarıdır. İktidar yapıları insan hayatı üzerinde sağlamaya çalıştığı denetimi devamlı kılmak uğruna mücadele eden bir kontrol mekanizmasıdır. Yaşam, geleneksel ya da modern iktidar modeli fark etmeksizin bu mekanizmanın içerisinde ve olmaya

devam edecektir. Bu bağlamda insan hayatı iktidarı ilgilendiren ve iktidarn müdahale alanına giren doğal bir tutum haline gelmiştir. İktidarın hayata müdahalesini kolaylaştıran bu durum insan ve hayatını kapsayıcı bir niteliğe sahip olmaktadır. O halde insan yaşamının bu denli siyasalın içine sokulması siyasalın dışında var olan doğal hayatı nerede konumlandırmaktadır? İktidar yapısının hayat üzerindeki bu denetimi tarih boyunca doğal bir müdahale olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım tarzı siyasalın dışında var olan doğal hayattan vazgeçilmeye mahal vermiştir. Yani artık siyasal olan ile doğal olan arasında herhangi bir ayırım kalmamakla birlikte insan ne sadece doğal vafsa ne de sadece siyasal bir niteliğe sahip değildir. İnsan artık doğal yaşamı ve siyasal hayatı iç içe geçmiş bir varlıktır. Bu iki niteliği bir arada sunan yaklaşım iktidar yapısının yeniden değerlendirilmesini gerektirmiştir. İktidar artık daha geniş boyutlarıyla ele alınan bir mekanizma olarak hayatın tüm boyutlarına yerleşmiştir. O salt siyasal alanlarla sınırlı kalmayıp yaşamın her yerindedir. Tıpkı Fransız düşünür Michel Foucault'nun da söylediği gibi; "İktidar her yerdedir" (2018:72).

İktidarın doğal olan yaşam fenomeninin ötesine geçerek hayata müdahalesindeki görülen artış doğal hayat ile siyasal alan arasındaki ayırımı silikleşmesine neden olmuştur. Tam da bu nokta çalışma açısından önem taşımaktadır. Çünkü Agamben'in istisna hali iktidarın bu hareketliliğinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İktidarın bu iki yaşam alanını birbirine yaklaştırması istisna halinin devamlı şekilde belirmesi anlamına gelmektedir. Böylece Agamben'in istisna durumu daimi bir hal almaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde biyopolitika kavramına ilişkin görüşlerinden yararlanan Giorgio Agamben'in çizdiği güzergâh anlatılacaktır. Agamben'in biyopolitikaya dair görüşleri çalışma mahiyeti açısından bir muğlaklık giderici rolüne sahiptir. Agamben biyopolitikaya ilişkin bir giriş yaparken Foucault eleştirisiyle başlamış olup ardından kendi yolunu çizmiştir. Biyopolitika hakkındaki düşüncelerine Foucault'nun temel oluşturmasına ek olarak Foucault'nun düşüncelerine yönelik eleştirileri de bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışma açısından önemli olan ise kavram üzerindeki bulanıklaşmanın giderilmesine yönelik olarak Agamben'in fikirlerinden faydalanılarak karşılaştırmalı bir analizin yapılmasıdır.

Agamben biyopolitika anlayışını Antik döneme değin götürerek kavramı *zoe* ile *bios* arasındaki ilişkiye yerleştirmektedir. Onun için biyopolitika modern iktidarın bir niteliği olmayıp politika Antik Yunan'dan beri zaten biyopolitiktir. Foucault'nun aksine biyopolitika bir kopuş değil politikanın bir devamıdır. Dolayısıyla anlatısını *zoe* ve *bios* üzerinden örneklendirmeyi tercih ederek Antik Yunan'da *zoe* ile *bios*'un birbirini içleyerek dışlamasından bahsetmektedir. İçlenerek dışlanan iki yaşam formunun birleştiği noktada çıplak hayat üretilmiş olur. Zira bu düşüncelerini *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* adlı çalışmasında anlatmaktadır. Agamben bu çalışmasında Antik Roma hukukunda yer alan bir figürden bahsetmektedir. Bu figür öldürülebilir fakat kurban edilemeyen "kutsal insan"dır. Burada kutsal insan Agamben'in istisna halini anlatmasına yardımcı olan bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. İçlenerek dışlanma yolu ile ya da aynı anda hem içeride hem dışarıda bulunabilme durumu ile oluşan bu vaziyet aslında bir ölüme terk edıştır. Kutsal hayat ya da çıplak yaşam da diyebileceğimiz bu vaziyette Agamben için önemli olan hukukun askıya alındığı ve bu hukuksuzluğun yarattığı durumun sürekliliğidir. Çünkü olağanüstü hale karar veren egemen gücün hukuku askıya almasıyla beraber sürekli hale gelen bir hukuksuzluğun bedenler üzerindeki tasarrufu çıplak yaşamın oluşumunun kendisi olmaktadır.

Agamben'in bir diğer önemli çalışması *İstisna Hali*'nde ise düşünür; İngiltere, Fransa, İsviçre, Amerika ve Avrupa ülkelerinde uygulanan olağanüstü hal durumunun sürekli hale gelmesinden dem vurarak istisnanın kural haline geldiği süreçlerden bahsetmektedir. Düşünür eserinde pek çok ülkenin belli bir süre uzun dönemli olarak olağanüstü hal ile yönetilmelerine dikkat kesilir. İstisna halinin sürekli hale gelmesiyle beraber biyoiktidarın birer ölüm makinesine dönüştüğünü ifade eden Agamben için istisna durumunda birey haklarından mahrum edilerek çıplak hayat konumuna indirgenmektedir.

Agamben modern dönemde ise insanların yaşamlarını birer çıplak hayata dönüştüren tekniklerden bahsederken bu düşüncesini kamp alanlarında somutlaştırır. Özellikle de *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar* adlı çalışmasında Nazi kamplarından kurtulan insanların yaşadıklarını anlatarak çıplaklaştırılan yaşamları bir röportaj tadında bizlere sunmaktadır. Çıplak hayat egemen kararın bir nesnesi olarak kamp alanlarında üretilmektedir. Onun için kutsal hayatın üretildiği eşik kamp

mekanlarıdır. Çünkü burada istisna hali kural haline almıştır ve kamplardaki mahkumlar artık ölüm makinesinin birer öznesi haline gelmiştir. Agamben'e göre biyopolitika iktidar mekanizmasının yaşamın içine sızmasıyla ve onu kendi siyasallığı içerisinde nesneleştirilmesiyle oluşan bir yapının ifadesidir. Biyopolitikanın Agamben'ci yorumda vardığı nokta çeşitli yaşam biçimleri arasındaki mekansal ayrımları ortadan kaldırarak iktidar karşısında aldıkları vaziyettir. İnsan hayatının hemen her yerine nüfuz eden iktidar yapısı yaşamı siyasallaştıran ve bu sürekliliğin getirdiği denetimi yaşamın her kulvarında kullanan Agamben'ci biyopolitik yaklaşıma istinaden gerektiğinde bir ölüm makinesi işlevi görmektedir. Bu bağlamda Agamben'in biyopolitika kavramsallaştırması mevcut çalışmamızda hayatın siyasallaştırılması ve ölüm politikası üzerinden okunacaktır.

Siyasallık ve doğal hayat arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması Agamben'ci yaklaşıma istinaden yalnızca mekansal düzeyde algılanmamalıdır. Bu iki alanın ayrımının silikleşmesi Foucault'cu yaklaşıma istinaden belli birtakım söylemsel pratiklerle de oluşmaktadır. İktidar kendine bir hakikat üretir ve mevzu bahis ayrımın ortadan kaldırılması için hakikatı devreye sokar. İktidar yaşam üzerinde söz sahibidir fakat bunu doğrudan değil geliştirdiği hakikatler çerçevesinde oluşturduğu söylemsel pratikler vasıtasıyla dolaylı şekilde yapar. İktidarın sürekliliği ise tam olarak bu söylemsel pratiklerin varlığı ile ilişkilendirilir. Böylelikle iktidar yaşam için oluşturduğu hakikatleri yaşamın anlamlandırılması adına uygulamaya sokarak yasaya dayalı bir düzen inşa etmiş olmaktadır. Aslında iktidarın devamlılığını sağlayan şey bireylerin bu denetimin öznesi olmayı kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Fakat yasalara uygun olarak üretilen hakikatlerle inşa edilen söylemsel pratikler zaten bireyleri baskılayan, sıkıya da sınırlandıran kavrayışlardan uzak olduğu için rahatsız edici bir boyutta değildir. Dolayısıyla Foucault'nun biyopolitikasından anlaşılan denetim anlayışı “özgür özneler üzerinde işleyen” bir mekanizmadır (Keskin, 2006:1).

Bu çerçevede çalışmanın ikinci bölümünde Foucault'nun biyopolitika'ya dair görüş ve düşüncelerinden bahsedilecektir. Foucault'nun biyopolitika külliyatı oldukça geniş ve kapsamlı olarak biyopolitikaya temel oluşturan bir nitelik taşımaktadır. Fakat kavramın mucidi Foucault olmamakla beraber biyopolitikanın bu denli ses getirmesinde Foucault'nun etkisi yadsınamaz. Biyopolitika kavramına güç katan düşünür biyopolitikayı anlatırken özne ve iktidar ilişkiselliğinden yola çıkarak öznel

deneyim süreçlerinin nasıl oluştuğuna dikkat kesilir. Onun için iktidar mekanizmasını incelemek gereksiz bir uğraştır. Fakat kendisinin de ifade ettiği üzere biyopolitikayı incelerken iktidardan bağımsız kalamayacağını ve kendisini zorunlu olarak bir iktidar çözümlemesi içerisinde bulduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda *Özne ve İktidar* adlı çalışmasında iktidar çözümlemesine girişir. Fakat ifade ettiğimiz gibi Foucault'nun biyopolitika kavrayışı öznel deneyim süreçlerinin nasıl oluştuğuna dair sorduğu soru ile başlamaktadır. Fakat Foucault'nun iktidar çözümlemesi onu biyopolitikaya doğru sürükler.

Foucault siyaset felsefesindeki tepeden inme, baskıcı ve sınırlandırıcı bir iktidar mekanizması anlayışının zıddı bir anlayışa sahip olarak devlet mekanizmasının izahına girişmektedir. Onun için iktidar; toplum bünyesindeki bireylerin ilişkileri etrafında yayılan ve tepeden inme bir tutumdan ziyade yatay şekilde seyreden; baskılayıcı, sınırlandırıcı ya da yasaklayıcı olma amacından ziyade daha üretken bir yapıya sahip olan bir mekanizmadır. Geleneksel iktidar modelinde yasalara riayet edilmediği takdirde icraata sokulan öldürme hakkı Foucault'nun yeni iktidar anlayışında yerini yaşamın güvence altına altına alınarak bir “yaşam yönetimi”ne dönüşmektedir. Foucault'nun iktidarı öznenin varoluş koşulu üzerine kurulu olduğu için olumlu bir anlama sahiptir. Dolayısıyla geleneksel devlet anlayışının aksine Foucault kavrayışındaki iktidar yapısı bireyler tarafından karşı konulmak istenen bir mekanizma değildir. Söylemsel pratikler ile oluşturulan dolaylı yönetim tarzı tam da bu durumun sebebinin açıklanmaktadır. Bireyleri yasalar vasıtasıyla çeşitli söylemlere tabi kılmak iktidarın devamlılığını sağlayarak bireyleri “nesneleşerek özneleşme” sürecine sokmaktadır. Yaşam bu söylemler ile iktidar tarafından anlamlı hale getirilir. Bu anlamlılık yine aynı söylemler ile bireylere aktarılarak dolaylı denetimi kolaylaştırır. İktidar artık yaşamı sona erdiren bir güç değil yaşamı üreten ve verimli kılan tüm mekanizmaların gözetimini elinde bulunduran bir aygıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşamın üretkenliğine dayalı olarak biyopolitikayı modernite ile bağdaştıran düşünür, biyopolitika anlatısını Aydınlanma düşüncesi ile tarih sahnesine çıkan öznenin kurulumuna değin götürür. Onun için biyopolitika geleneksel politikadan bir kopuşu ifade ederek Batı düşüncesinin temellerinde yatmaktadır.

Foucault biyopolitika terimini ilk kez 1974 yılında *Toplumsal Tıbbın Doğuşu** başlıklı seminerinde kullanmıştır. Foucault biyopolitikasını toplumsal tıbbın evrimi ile başlatarak zamanla kavramı iktidarla ilişkilendirmiştir. Düşünürün fikirleri bu eklemlenme ile beraber liberal yönetimsellik, tıbbi devlet, disiplinci iktidar, özneleştirme teknikleri, normalleştirilmiş toplum ve biyoiktidar gibi yan kavramsallaştırmalar ile anlam kazanmaktadır. *Hapishanenin Doğuşu* adlı çalışmasında Foucault, disiplinci iktidar tekniklerinin nasıl uygulandığını ve cezalandırma boyutlarının birer analizine girişir. Foucault bu çalışmasında suçluya azap çektirmeye dayalı cezalandırma sisteminin neden bir süre sonra daha insani gibi görünen kapatma sistemine yani modern hapishanelere dönüştüğünden bahsetmektedir. Foucault halka açık idam cezalandırmalarından gözetleme teknikleriyle uygulanan cezalandırma modeline geçişin nedenlerini anlamaya çalışmaktadır. Bu geçişin amacı iktidarın daha verimli bir kontrol mekanizması geliştirmesi istencinden kaynaklanmaktadır. Aslında Foucault'nun burada yapmaya çalıştığı şey dönüşmeye başlayan güç ilişkilerinin bir analizidir. Bu dönüşen güç ilişkileri toplumu daha verimli kılmak adına sağlıklı ve sağlıklı, yararlı ve faydalı, işe yarayan ve yaramayan gibi ayrımları mümkün kılabilmek için uygulanan pratikler bütünüdür. Disiplinci mekanizma normal-anormal ikiliği üzerine konumlandırılır ve sağlıklı olan, faydalı olan ya da üretken olan normlaşmış hale gelerek anormalin ayrımı güdülür. Böylelikle tam da Foucault'nun temas etmeye çalıştığı disipline edilmiş bir toplum baş gösterir.

Foucault'nun disiplinler iktidarı kapsamında bedene yönelik çalışmaları sonraki çalışmalarında nüfusa yönelik bir biyoiktidarla ilişkilendirilir. Yani düşünür nüfusa yönelik bir denetim iktidarından (biyoiktidar) bahseder. Artık disiplinci iktidarın dışında yeni bir iktidar belirlemiştir: "Biyo-iktidar." Bu iktidar düzenleyici bir role sahip olarak bireylere değil kitlelere dikkat kesilmiştir. Nüfusun ölüm ve doğum oranları, yaşam ve yaşlılık süreleri istatistikî veriler doğrultusunda inceleme alanı bularak biyopolitik olanın alanına girmeye başlamıştır. Biyopolitika sosyal ve çevresel ilişkilerle birlikte işler ve nüfusla ilgilenir. Fakat nüfusa yönelik biyoiktidar ile bireye yönelik disiplinler iktidar birbirini dışlayan ya da silikleştiren bir konumda değildir. Foucault iki model arasında bir işbirliği olduğunu vurgulamaktadır. Cinsellik örneğinde olduğu gibi disiplinci iktidarın cinsellik meselesinde gözettiği bireysel

*Michel Foucault, http://lhc.ucsd.edu/cogn_150/Readings/foucault/social_medicine/foucault_birth.pdf
Erişim Tarihi: 13.03.2022

terbiyenin aynı zamanda nüfusa yönelik düzenleştirici etkisi biyoktidar için bir kazanım niteliği taşımaktadır.

Biyopolitika kavramının yaşamla ilişkisi yadsınamaz bir gerçektir. Ölümün ve yaşamın tıpkı Agamben kavramsallaştırmasında olduğu gibi Foucault için de konumlandığı bir nokta vardır. Agamben'in ölümü esas aldığı negatif biyopolitika okumasına karşın Foucault'nun biyopolitikası yaşatmaya meyilli olan pozitif bir işleve sahiptir. Fakat Foucault'nun ölümü hak gördüğü ve meşru kıldığı ırkçılık normlarının ve anormallerin ayrımı noktasında Foucault'cu biyopolitikanın bir diğer ayağını teşkil etmektedir. Onun için ırkçılığın devlet yapılarında bir yer edinmesi biyoktidarın ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Foucault okumasında biyoktidarın ölümle olan ilişkisi ırkçılık temellidir ve modern devletler ırkçılığı içlerinde barındırmaktadır. *Toplumun Savunmak Gerekir* adlı çalışmasında Foucault biyopolitikayı ırklar savaşımı üzerinden kavramaktadır. Fakat bu kavrayış metaforik bir tarzda sunulmuştur. *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde daha ileriye giderek yaşam ile ölümün iç içe geçtiği bir tema sunmaktadır. Ardından *Biyopolitikanın Doğuşu* ve *Güvenlik Toprak Nüfus* adlı çalışmalarında biyopolitikayı incelemeye devam eder. *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda liberal yönetimselliğin biyopolitika ile ilişkisini anlatmaya çalışırken biyopolitika kavramını oldukça az kullandığı görülmektedir. Çünkü modern yönetimsellik ile liberalizmi bağdaştırmaya çalışan Foucault için modern yönetimselliğin nüfus bazlı politikalarını anlamamanın dolayısıyla da aslında biyopolitikayı anlamamanın kendi dönüşümü içerisinde olan liberalizmde eklenmesiyle derinleştiği görülmektedir. Çalışmada aslında kavramın az kullanılışı bakımından bir eksen kayması bulunmamakla beraber modern yönetimsellik ve liberalizmin biyopolitika ile ilişkilendirilirken kendi içerisinde oldukça geniş bir analizi gerektirmesinden kaynaklıdır.

Foucault'nun çalışmalarında biyopolitika ile ilgili anlatımlar farklılaşmış gibi görülsede düşünürün ifade etmeye çalıştığı ortak bir kavrayış vardır. Onun için biyopolitika türlü farklı dispoitifler aracılığıyla uygulanan ve yaşamın ötesine geçerek onu kavrayan yeni ve özgün bir iktidar stratejisidir. Özetle Foucault'nun biyopolitika işleyişi oldukça geniş ve karmaşık gözükabilir. Fakat bu karmaşıklığın sebebi biyopolitikayı farklı alanlar ve kuramlarla bağdaştırmasından kaynaklanabilir.

Bu nedenle Foucault analizi derin bir okuma gerektirmektedir. Çünkü onun düşünceleri dinamik olup bir slalom halindedir.

Foucault'nun ileri sürdüğü bu yeni iktidar biçimi tek tek bireylerin disipline edilmesi ile ortaya çıkan faydanın biyoiktidar mekanizması ile nüfusa yönelik bir denetime sunduğu destekle iki taraflı işlevselliğe sahip bir biyopolitikadır. Foucault'nun nüfusa yönelik ve bireye yönelik denetimi ikisini birbirinden ayırmaz. Aksine disiplinler iktidar biyoiktidara destek mahiyetinde dahi anlaşılabilir. İki tekniği de aynı ölçekte konumlandırın düşünür için biyopolitikanın anlamı daha üretken ve verimli bir toplum için kontrolü elinde bulunduran bir iktidar modelinin işleyişinin nasıl olduğudur. Bu bağlamda biyopolitika iktidarın yönetme gücünün bir temsili değil; dönüştürme, yönlendirme ve koordine etme gibi çok yönlü güçlerin birer toplamının ifadesidir. Bu bağlamda çalışmada Foucault'nun biyopolitika anlayışı ölüm hakkı ve yaşatmak üzerinden okunacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise biyopolitika meselesine karşı Agamben ve Foucault'nun görüşleri kıyasa tabi tutularak; her iki düşünürün birbirini tamamlayan yönlerinin, farklılık ve benzerliklerinin bir izahı yapılacaktır. Düşünürlerin çoğunlukla birbirine karşıt teşkil eden düşüncelerinin varlığı saptanmış olup nedenleri ve sebepleri kavranmaya çalışılacaktır. Agamben'in "Hayatın siyasallaştırılması ve ölüm politikası" üzerinden okunan biyopolitika anlayışı, Foucault için "Ölüm hakkı ve yaşatmak üzerine" kavrayışı ekseninde incelenecektir. Agamben düşüncesindeki biyopolitika kavrayışı ölüme terk edilme temasıyla beraber olumsuz bir eksende ilerken; Foucault'nun biyopolitika kavrayışı yaşatmaya yönelik olarak olumlu bir çerçevede sunulmaktadır. Bu bağlamda çalışmada karşılaştırmalı bir analizin yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma her iki düşünürün biyopolitika kavramı hakkında siyaset felsefesine sunduğu bakış açılarının analiz edilmesi bakımından önem teşkil etmektedir.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Giorgio Agamben'in Biyopolitika Anlayışı

Biyopolitika kavramının sorgulanmasına dair yürütülen çalışmanın bu bölümünde İtalyan düşünür ve yazar Giorgio Agamben'in düşüncelerine yer verilecektir. Kavramı incelemeye yönelik girişilen bu çaba ekseninde fikirlerinden yararlandığımız Agamben'in biyopolitika anlayışını kavrayabilmek bu bölümün esas amacı niteliği taşımaktadır. Çünkü Agamben biyopolitika konusunda çalışma için önem arz eden bir diğer düşünür Michel Foucault'nun izinden gitme ile başlayan fakat ardından daha farklı bir güzergâh izleyen bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda biyopolitika'ya dair Agamben'ci yorumun temel argümanları olan istisna hali, çıplak hayat ve kutsal insan kavramları derinlemesine analiz edilerek Agamben'ci biyopolitikanın bir izi sürülecektir.

1.1.1. Agamben'i Okumak: Antik Yunan'dan Gelen Bir Serüven

İtalyan düşünür Giorgio Agamben çalışma çerçevesini kurarken geniş bir açıdan bakmaktadır. Düşünür anlatısını sürdürürken klasik düşünce sisteminden modern hukuk sistemine, dil ve edebiyatın işlevinden insan-hayvan arasındaki ilişkiye kadar geniş bir yelpazeden başlamaktadır. Düşünürün birbirinden uç gibi görünen alanları birbirine sağlam bir kaynak yapması da değindiği hiçbir kavramı havada bırakmamaktadır. Agamben çağdaş siyaset felsefesinde en radikal tartışmalara zemin hazırlayarak disiplinler arasında hem sorgulayıcı hem de felsefi geçişler yapan bir tarzı benimsemiştir.

Agamben'in Batı siyasetini anlamaya yönelik çabası kendisini *kutsal insan (homo sacer)* ve *istisna durumu (state of exception)* kavramlarıyla karşılık bulmuştur. Agamben projesinin beslendiği kaynaklar arasında Aristoteles, Martin Heidegger, Michel Foucault, Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Friedrich Nietzsche bulunmaktadır. Agamben'in tespitini yapmaya uğraştığı konular birbirinden farklı alanlar gibi görünebilir. Fakat düşünür bu farklı konuları yeni bir düşünsel zeminde harmanlayarak ortaya koymaktadır. Böylece Agamben'in felsefi çabası birbirine bağlı farklı alanların bir fotoğrafı şeklinde sunulabilir. Bu durum düşünürün karşıtlıkların, sorgulamaların ve paradoksların peşine düştüğünü bizlere göstermektedir. Ayrıca

filozofun eserlerini okurken derin düşüncelerin yoğun bir şekilde ele alındığı ve okuma esnasında referans kaynaklara ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Derin düşünceleri Agamben yazınlarında görmemizin sebebi düşünürün dil ve edebiyata da verdiği önemden ilerigelmektedir.

Franz Kafka'nın *Dava* adlı eseri üzerinden kurduğu hukuk ve şiddet ilişkisi Agamben'in felsefe alanındaki fikirlerine dili ve edebiyatı ustalıklı yerleştirdiğini göstermektedir. Tek bir alan üzerine uzmanlaşma ve yoğunlaşmanın çoğunlukla daha sağlam savları ortaya çıkardığı yönündeki genel düşüncenin aksine Agamben düşünce sisteminde farklı disiplinlerin oluşturduğu bütünlük dikkat çekmektedir. Kendisinin kurduğu kuramsal bağlantılar bunun apaçık bir göstergesidir. Böylece Agamben'in siyaset felsefesini ele alış biçimi farklı alanlardaki keskin duvarları yıkarak geniş bir yelpaze üzerine kuruludur. Bu noktada Agamben'in dokunduğu hiçbir kavram birbirinden bağımsız düşünülemediği gibi kullandığı kavramları da bütüncül bir bakış açısıyla ele aldığı görülmektedir. Agamben tespitlerinin amacı açmaz görünen kavram ve uygulamaların nasıl işleme konduğu ve bu kavramların üzerindeki örtünün nasıl kaldırılacağı ile ilgilidir. Çalışmanın ana konusunu oluşturan biyopolitika anlayışı Agamben'de Foucault üzerinden temellenmiş gibi görünse de Foucault'çu düzlemde büyük ölçüde ayrılmaktadır. Yani Agamben biyopolitiğinin çıkış noktasında Foucault'çu nüveler görünse dahi son kertede farklı bir yol çizildiği görülmektedir.

Düşünür çağımız dünyasını ortaya attığı tespitleriyle daha derinden anlamaya yönelik çağdaş bir yaklaşım kullanmıştır. Agamben'in *şimdiyi* odak noktasına koymasının getirmiş olduğu bir çağdaşlık anlayışı onun tüm çalışmalarında gözle görülebilen bir durumdur. Çünkü Agamben dünyayı yeniden anlamaya yönelik bir girişimin peşindedir. Bu sebeple de Agamben'in olgulara ve durumlara olan yaklaşımı eleştirel bir zemindedir. Bunu kavramak Agamben düşünce sisteminin bütününe anlayabilmek adına önemlidir. Çünkü Agamben'in *şimdiyi* anlamaya yönelik girişimlerini gerçekleştirirken onu hep sorgulayan ve eleştiren bir göz olarak görmek mümkündür. Bu çerçevede onun yapmaya çalıştığı şey hem şimdiye hem de geçmişe bakarak iktidar aygıtlarının nasıl tesirsiz hale getirileceği ile ilgilidir. Agamben egemenliğin çıkmazını anlatmaya çalışırken somut uygulamalarda oluşan belirsizlik bölgesini eleştirel biçimde ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü düşünür için siyasetin çıplak yaşamla problemleri bir ilişkisi vardır. Bu problematik ilişkinin çıkış noktası zaten

belirsizliği yaratan somut uygulamalar yani egemenliğin ıkmazlarıdır. Bu bağlamda iktidarlara y6nelik soruşturmaları 6n plana çeken Agamben, *şimdinin* k6kten bir değişim yaşamasını fakat bu yetenekten de yoksun olmasını eleştirmektedir.

Eski Yunan’da g6n6m6zdeki “hayat” s6zc6đ6ne tekab6l eden bir s6zc6k yoktu. Bunun yerine Aristoteles’in insanın doğumundan beri iki ayrı yaşam formunun bulunduğunu ileri s6rd6đ6 *zoe* ve *bios* vardı. *Zoe* yalnızca yaşam fenomenini tanımlarken; hayvanlara, insanlara ve Tanrı’ya 6zg6 yalın bir yaşam formunu ifade etmektedir. *Bios* ise insanların toplanmak-ortaklaşmak için kullandıkları bir yaşam tarzına işaret etmektedir (Agamben, 2017:9). Bu noktada *zoe* doğal ve yalın olanı ifade ederken; *bios* var edilen bir toplumsallığa tekab6l etmektedir. Bu ayırım her iki yaşam formunu farklılaştırarak aralarında hiyerarşik bir ilişkinin varlığını da beraberinde getirmektedir. Buna karşın *zoe*, *bios*’un alanından dışlanarak hiyerarşik ilişkinin temelini oluştururken aynı zamanda *bios*’un olabilirlik şartı olan siyasal olanın da nesnesini teşkil etmektedir (Başt6rk, 2017:14). Aristoteles *Nikomakhosa Etik*’in ilk kitabında iyinin ne olduğunu ve t6m eylemlerin amacının iyiye ulaşmak olduğunu tartışır. Ona g6re iyi yaşamın gerçekleşmesi mutluluğu beraberinde getirecektir. (2019:22-23). Aristoteles’in iyinin ne olduğuna dair yaptığı tartışmasında aklın 6nemine yaptığı vurgu bizi yine *Nikomakhosa Etik*’te ki şu satırlarına g6t6r6yor;

“Amaç (sadece) yaşamak değil, bu zaten diğerlerinde de var. Oysa aradığımız, insana ait olan bir şey. Bu durumda yanıt beslenmek ya da b6y6mek de değil. Belki de duyu organlarıyla s6rd6r6len bir yaşamdan s6z ediyoruzdur ancak bu hayvanlarda da var olan bir şey. Bu durumda verilecek yanıt akıl sahibi olan yaşamdır” (2019:29).

Bu durumda iyi yaşamı hedefleyenlerin oluşturduğu topluluk aslında belirli bir yaşam biçimini ifade etmektedir. Bu yaşam biçimi akıl yolu ile belli bir amaç etrafında -iyi yaşam mefhumu- toplanan insanların tanımlandığı *bios*’tur. 6nk6 Aristoteles’e g6re *bios* belirli bir amacı olan yaşam alanıdır (Yalçıner, 2017:7). Buradan hareketle ifade edileceği 6zere; insanın doğumundan itibaren varolan nitelikleri Antik Yunan’da yaşayanlar için toplumsal yaşam ve egemen g6c6n dayattığı niteliklerden ayrılmaktadır. Aristoteles için beden ve akıl arasında birbirine sıkı sıkıya bağlı ortak çıkarlar bulunmaktadır (Urhan, 2016:5). Aristoteles *Politika*’nın birinci kitabında toplulukların iyi denilen şeye ulaşmaya çalıştığını ifade ederken devlet denilen mekanizmanın ise en 6st6n topluluk olduğunu ortaya koyarak devletin siyasal bir topluluk olduğunu s6ylemektedir. O halde toplulukların hepsini kapsayan devletin de

en iyiyi hedeflemesi gerekmektedir (2018:23). Bu durumda Antik Yunan'da yalın doğal hayat *polis'in* dışında var olan ve kadınlar ile çocukların yaşam alanını ifade eden *oikos'a* yani *eve* hapsedilmektedir. Ev; kadınların ve kölelerin bulunduğu ve yalnızca üreme hayatı olarak tanımlanan bir alanın ifadesidir. *Polis'i* var eden kamusal alan ise erkeklerin bulunduğu ve siyasi yaşama tekabül eden *koine'dir*. Bu bağlamda yalın hayat olgusu ile siyasal hayat egemen gücün de katkısıyla karşıtlık teşkil etmektedir. Bu durum ana temamızın temel taşını temsil ederken Agamben'in Antik Yunan'da bulunan iyi yaşam mefhumunu "hayat sahibi olarak doğmak fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşamak" olarak ifade ettiği noktaya denk düşüşünü göstermektedir (2017:11). Agamben için biyopolitikanın izleri Antik Yunan ve Roma'ya dayanmaktadır. Biyopolitika kavramı eski çağlardan günümüze kadar üzeri örtük bir şekilde süregelmiştir (Aydın, 2018:117). Agamben bu örtüyü kaldırmanın çabasına girilerek biyopolitikanın çıkış noktasını tanımlamak ve anlamlandırmak istemektedir. Bu noktada Agamben'in fikirlerini daha iyi kavrayabilmek adına mevcut dönemdeki biyopolitik nüvelere bakmanın faydalı olabileceği düşünülmektedir.

Antik Yunan'da *oikos* alanındaki yaşam ile *polis* yaşamındaki ayrım iki ayrı yaşam formunu farklılaştırırken aynı zamanda da Agamben'in ifade ettiği şekilde dışlayıcı bir işleme örneği teşkil etmektedir. Yalın doğal hayat siyasal olanın gücü vasıtasıyla *siteden* dışlanarak *oikos'a* hapsedilmektedir (Aydın, 2018:118). Çünkü yalnızca üreme alanı olan *oikos* Antik Yunan'da siyasal olandan farklı bir mefhumdu. Agamben tam bu noktada *kutsal İnsanı(nı)* *oikos* yaşamı ile *polis'in* yaşamı arasındaki bir noktaya koyarak; iki ayrı yaşamın birbirini dışlayarak içlemesine dikkat çekmektedir (Agamben, 2017:16). Aristoteles'in fikirlerinin temel sorusu kabul edilen iyi yaşamın ne olduğu sorusuna paralel olarak Agamben, *Kutsal İnsan* adlı kitabında siyasetin yaşamın kendi kendini iyi hayata yönlendirmesi ve siyasallaştırması gerektiği şeyin tam da çıplak hayatın kendisi olduğunu ileri sürmektedir (2017:16). Agamben'in, Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtında ele aldığı *zoe-bios* ikili yapısı bağlamında çıplak yaşamı kullanırken yapmaya çalıştığı şey Batı politik yapısını değerlendirmektir. Çıplak yaşamı anlatmanın yolu düşünür için *zoe* ve *bios* alanından geçmektedir. Filozofun bu iki yaşam formunu kullanmasının sebebi çıplak yaşamla ortaya çıkan egemenliğin ve egemen siyaset yapısının anlaşılmasına çalışılmasıdır. Bu yönüyle *çıplak hayat* kavramının kullanılması aslında bir soyutlama olması itibariyle artık bir fenomen olmaktadır (Mills, 2008:65). Fakat Agamben'in çıplak yaşamı için kullanılan

soyutlama kavramı düşünürün çıplaklaştırılan beden örneklerine bakıldığında (muselmann vs.) aslında siyasal hayatın somutlaştığı görülmektedir. Bu noktada iyi yaşam için akıl yoluyla ortaklaşan ve birleşen insanların doğal hayatının siyasallaştırılma vasıtasıyla *polis'in* alanına girdiği noktada Agamben'in öne sürdüğü çıplak hayatın siyasallaştırılması modernliğin belirleyici tarafını oluşturmaktadır (Agamben, 2017:13). Tam da bu noktada kurulacak olan bağlantı biyopolitikanın modern devletlerle beraber ortaya çıktığını ve iktidarın bir biyoiktidara dönüşerek tarihsel bir kopuş olduğunu (Foucault, 2018:142) savunan Foucault'nun aksine Agamben; çıplak hayatın siyasallaştırılmasının klasik düşüncenin felsefi kökenlerinde yattığını ve radikal bir dönüşüme uğradığını ifade etmektedir (Agamben, 2017:13). Bu bağlamda çıplak hayat Antik Yunan'dan beri Batı politik düşüncesini biçimlendiren ve egemen gücün inşasının beden üretiminden geçerek sergilendiği bir özne olmaktadır (Lemke, 2017: 82). Agamben ile Aristoteles düşüncesinin temelinde yatan hayat bedenlerin belli amaçlar çevresinde düzene sokulmasını ayrı açılardan ele alırken aslında biyopolitika kavramına ışık tutan ortak bir noktada buluşmaktadır. Antik Yunan'da akıl yolu ile siyasallaştırılan beden hayat ile iyi hayat karşıtlığına *polis'i* oturtarak aslında Agamben'in çıplak hayat dediği kavramı oluşturmaktadır. *Polis'ten* dışlanan ve *eve* hapsedilen beden *polis'te* bir istisna alanı olarak dışlanmakta ve çıplak hayatı oluşturmaktadır. Buna karşılık ise Foucault'ya göre yalın canlı bedenin toplumun siyasal stratejilerine katıldığı nokta bir toplumun biyolojik modernliğinin eşliğini oluşturmaktaydı. O halde Agamben ve Foucault'nun bahsedilen tanım gereği farklılaştığı noktanın kesin ve net çizgisi neresiydi? Her ikisi de *bedenin* siyasallaştığı noktada iktidar mekanizmalarının bir parçası haline gelişini ifade ederken başlangıç noktasını iki farklı döneme götürmelerinin sebebi ne idi?

1.1.2. Agamben'de Çıplak Hayat

Bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere Antik Yunan'da bulunan *zoe* ve *bios* ayrımı Aristoteles'in iyi yaşam amacının üzerine kuruludur. Aristoteles'e atıfla insanlar için mühim olan iyi bir yaşamdır (Aristoteles, 2019:22). Bahsi geçen bu iyi yaşam siyasalın konusu olan *bios* alanına tekabül etmektedir. *Bios* iyi yaşam alanına denk düşerken siyasal olanın dışına terkedilmiş olan *zoe* ise yaşamın zorunluluk öğelerinin bulunduğu alan haline gelmektedir (Agamben, 2017:18). Aristoteles için insan, ev, aile ya da her şey o olmayı yani kendi doğasına ulaşmayı amaçlar. Çünkü herhangi bir

olgunun yetkinleşme sürecinin tamamlanmış olmasıyla doğasının ortaya çıkması belirir (Senemoğlu, 2016:12). Dolayısıyla *bios'un zoe'den* bir farkı bulunmaktadır. *Bios* nitelikli bir hayattır. İnsanlara ölüm ve yaşam gibi biyolojik etkenlerle beraber özgür yaşamı veren olmasından kaynaklı olarak iyi yaşam mefhumuna haizdir. Amacı iyi yaşam olan *bios* siyasal hayattır. Bu iki yaşam formu ile beraber *bios'un* dışına yerleştirilmiş olan *zoe* siyasal olanın birincil nesnesini oluşturduğundan ötürü hem birbirinden ayrı hem de birbirinin varlığına muhtaç iki yaşam formunun ortaya çıktığı bir hal almaktadır. Ortaya çıkan bu belirsizlik mıntıkasında her şey bir parçaya veya diğerine ait olmalı ve karşılıklı olarak birbirine münhasırdır; *zoe* ve *bios'ta* olduğu gibi hiçbirisi aynı anda her iki parçaya ait olamaz. Birbirinden ayrı ama birbirine münhasır bu ikili yapı siyasal olanın “içerisi”ni teşkil ederken aynı zamanda da “dışarı”yı oluşturmaktadır (Baştürk, 2017:14). Bu ayırım iyi yaşamı zorunluluklar alanına karşı dışsallaştırması açısından önemlidir. Çünkü zorunluluklar alanı olsun ya da olmasın her iki yaşam formunda da “zorunlu” olarak yaşayan bedenlerin varlığı yadsınamaz bir gerçektir.

Agamben içlenerek dışlanan *zoe* ve *bios'un* iyi yaşam uğruna siyasallaştırılan hayatın tam da çıplak hayatın alanını oluşturduğunu ifade ederken çıplak hayatın kendine özgü bir ayrıcalığı olduğunu söylemektedir (Agamben, 2017:16). Çıplak hayat orijinal anlamıyla beliren bir çıplaklığı ifade etmez. O tamamen sosyal imgeler vasıtasıyla içinde sembolleri gizleyen yapay bir ürün anlamında kullanılmaktadır (Lemke, 2005:5-6). Agamben hayatın kendisini dışlanarak içlenen bir şey olarak sunması noktasında siyaset ile hayat arasında ki ilişkiyi sorgulamaktadır. Agamben “hayat sahibi olarak doğmak fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşamak” biçimindeki ifadesini *zoe'nin polis'ten* içlenerek dışlanması şeklinde okumaktadır (Agamben, 2017:16). Bu bağlamda Aristoteles ile biyopolitika bağlamını *zoe* ve *polis* üzerinden kuran Agamben mevcut kavramı Antik Yunan döneminden günümüze taşıyan bir düşünür olmaktadır. Biyopolitikanın tarihsel bir kopuşla ortaya çıktığını savunan Foucault'cu yaklaşımın aksine Agamben'in biyopolitika kavrayışı politikanın devamı niteliğinde olup kavramın izleri Antik Yunan'a değin götürülmektedir. Antik Yunan'da iyi yaşam mefhumu bedenine yönelik olarak siyasallaştırıldığının birer ifadesi olup Agamben düşüncesine denk düşmektedir. Siyasallaştırılan beden tam da bu noktada Agambenin'de ifade ettiği gibi egemen gücün ortaya koyduğu ilk faaliyetin “biyo-siyasal bir beden yarattığı” yönündeki fikridir. Agamben mevcut konunun

gelişimini anlamak için kavramın kabul edilen baskın kanısına bir meydan okuyarak modern biyo-siyasetin klasik dönemden bir kopuşu ifade etmemesi üzerinden dururken bunun yerine dışlayıcı bir işleme halini alarak dönüştüğünü ifade eder (Agamben, 2017:15-16). İşlenerek dışlama mevzusunda Agamben'in sorduğu soru soru şuydu: “İktidarın bünyesinde, bireyselleş(tir)me teknikleriyle bütünselleş(tir)me prosedürlerinin birleştiği belirsizlik mıntıkası neresidir?” (Agamben, 2017:14). Çünkü iktidar denilen yapı öznelin oluşturduğu öznel bir tarafı da bulunan bir mekanizmadır. Bir tarafı öznel olan bu yapının toplum nezdinde özellikle de bedenleri tahakküme uğramış bir toplum nezdinde nesnel iktidara geçtiği nokta tam olarak neresidir? Modern iktidar biyolojik hayatı kendi hesaplamalarına dahil ederken iktidar ile çıplak hayat arasında kopamayan fakat gözle görünmeyen bir bağın olduğunu açığa vurmaktadır. Bu bağ siyasal hayatın çıplak yaşamı işleminde rol oynarken aynı zamanda bize biyopolitiğin klasik düşüncenin felsefi kökenlerinde yattığını, Foucault'cu tarihsel bir kopuştan ziyade radikal bir dönüşümle süregeldiğini göstermektedir (Aydın, 2018:8-9).

Aristoteles *Politika* adlı eserinde “Bir insanın kente ya da kent devletine ait olup olmamasından onun çok iyi ya da çok kötü bir insan olduğunu anlayabiliriz” der (Aristoteles, 2018:26-27). İnsan diğer tüm canlılardan farklı olarak sürü olarak yaşayan politik bir hayvandır. İnsanın politik olabilme yetisi hayvanlar arasında sadece insana verilen konuşma becerisinden kaynaklanmaktadır. Diğer hayvanlar haz ve acı duyduklarında yalnızca ses çıkarırken insan konuşma yetisi yani dili sayesinde adaleti isteyebilir ve sağlayabilir. Sesten dile geçişte ortaya çıkan zararlı olanı yararlı olandan ayırmak ile doğruyu yanlıştan ayırarak ifade edebilme yetisi insanı hayvanlar arasındaki en politik hayvan haline getirmektedir (Aristoteles, 2018:27). Bahsedilen bu politiklik *polis*'in konumunu *sesten dile geçişte* sabitlendiğinin ışığını yakmaktadır. Agamben'in çıplak hayatı tam da sesten dile geçişteki politikliğin yarattığı biçimiyle *polis*'te yer almaktadır. Canlı varlık sahip olduğu *logos (ses)* sayesinde siyaset alanının içerisindeki mekanı işgal ederek kendi çıplak hayatının siyasallaştırılmasıyla varlığını sürdürmektedir. Dili sayesinde *polis*'te var olabilen canlı varlık aynı zamanda siyasallaştırılmış çıplak hayatıyla bir istisna olarak dışlanmış bir şekilde *polis*'te var olmaktadır. Bu tespit Agamben'in de ifadesiyle *Kutsal İnsan* adlı eserinde şu şekilde karşılık bulmaktadır: “Batı siyasetin temel ikiliği dost-düşman ikiliği değil çıplak hayat-siyasal varoluş, zoe-bios, dışlama-işleme ikilikleridir” (2017:16-17). Agamben

aslında dil vasıtası ile varlığın örtüklüğünü açıklama çabası içerisindedir. Felsefe onun için sürecin bir parçası olması açısından dili salt soyut bir şekilde anlamaktan ziyade dili düşüncenin kendi içerisinde kavramak önemlidir (Murray, 2013:26). Canlı varlık dili aracılığıyla kendi kendisini çıplak hayattan ayırabilirken aynı zamanda da çıplak hayatıyla içleyici bir dışlama ilişkisi içinde olan bir konumdadır. Bu durumda dil siyasetin varlığının nedenini oluştururken öte yandan da varlığın konuşlanmasını belirlemektedir (Agamben, 2017:17). Agamben içleyerek dışlama halini Antik Yunan'da *polis'in* siyasal hayatından dışlanarak *ev'e* hapsedilen doğal hayatta bulur (Aydın, 2018:8). Siyasetten başka bir şey olan *oikos (ev)* üreme yoluyla hayatın devamının sağlandığı ve tamamen yalın bir yaşam formu olduğu için tam da siyasalın dışına itilen fakat onsuzda olmayan biçimiyle içleyerek dışlama örneği teşkil etmektedir.

Egemenin nezdinde çıplaklaştırılan hayat egemenliğin yapısını anlamak için önemlidir. Çünkü insan ile hayvan arasındaki farkın açıklanması ve insanın insanlığını ortaya koyan şeyin çıplak yaşam ile belirlenmesi Agamben düşüncesinin içerisinde yer almaktadır. Yani dili sayesinde *polis'te* var olan insanı hayvandan ayıran bu özelliğinin onu siyasallaştırması bizi çıplak yaşamın etrafında toplayacaktır. O halde bu iki yaşam formuna tekrar gelecek olursak eğer modern dönemde *zoe'nin* siyasal hayata dahil oluşuyla beraber *bios* ile *zoe* arasındaki sınır ortadan kalkmış, ortaya iç içe geçmiş iki yaşam çıkmıştır. Bu iç içe geçmiş bölge modern zamandaki çıplak hayata tekabül eden eşik bölgesidir. Bu bağlamda çıplak hayat iki yaşam formunun arasında kalan eşik bölgesini tanımlayan bir terim olmaktadır. Oluşan eşik bölgesi bireylerin yaşamlarının içlenerek dışlanması yolu ile siyasallaştırılması, bedenlerin iktidar nezdinde ölüme terk edilmesi ve bedenin yaşamın hem öznesi hem de nesnesi olduğu durumun bir ifadesi olarak belirmektedir.

Bölümün sonraki aşamalarında ifade edileceği üzere bu durumda oluşan çıplak hayat kutsal insanın hayatıdır. *Kutsal İnsan* kitabında ifade edildiği üzere: “İlk olarak ortaya çıkan siyasal unsur yalın doğal hayat değil ölüme maruz bırakılan hayattır: Çıplak hayat ya da kutsal hayat” (Agamben, 2017:109). Buradaki *yaşam* terimi Mills'in de ifadesiyle pejoratif anlamda siyasallaştırılmış bir *ne o ne bu* bölgesidir (2008:68-69). Öznenin politikleştirilmesi onu hem öznesi hem nesnesi varsayan iktidara özgü bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla egemen şiddetin

(egemenin kararı) niteliği kendisini çıplaklaştırılan yaşamda göstermektedir. Egemenin kararları hukukun çizdiği sınırdan değil hukukun egemenin kararlarının neresinde olduğu ile ilgili bir sınırdan yer almaktadır. Yani egemen şiddet hukuk alanının kimi içeriye alacağını ya da kimi dışarıya terk edeceğini belirleyen bir ölçüme vakıftır. İşte tam bu noktada belirsizliğin başladığını ve çıplak yaşam ile siyasetin iç içe geçtiğini görebilmekteyiz.

1.1.3. Agamben'in Bedeni: *Homo Sacer*

Agamben düşünce sisteminde karşılaştığımız bir diğer kavram kutsal insan terimidir. Kutsal insan öldürüldüğünde herhangi bir ceza gerektirmeyen fakat aynı zamanda da kurban edilmesine izin verilmeyen kişidir. Agamben biyopolitika ışığında kutsal insanı açıklarken bedenin sıkıştırıldığı ikircikli durumu anlatmak ister. Aslında Agamben tam da bu noktada egemenlik mantığını ifade etmektedir. Düşünür *homo sacer* kavramını da *çıplak hayat* kavramında yaptığı gibi tarihin derinliklerinden faydalanarak meseleyi en başa götürmektedir.

Kutsal insan, terimin ifadesinde yer alan *kutsal* sözcüğünden ötürü saygın kişilere atfedilmiş olarak düşünülebilir. Fakat buradaki kutsal insan egemene maruz kalan bir istisna halinin ifadesi olmakla birlikte aynı zamanda hem beşeri hem de ilahi hukuk alanının dışına bırakılmış olan lakin tam da bu dışlama ile bir içlemeye maruz kalarak hem dışarıda kalan hem de içeride olan sınırdaki belirsizliğin eşiğinde konumlanan bir bedendir. Bu noktada Antik toplumda içlenerek dışlanan *zoe* ve *bios* alanı Agamben düşüncesinde kendisini *homo sacer* (*kutsal insan*) olarak göstermektedir. *Homo sacer* Antik Roma hukukunda kent hayatından dışlanmış kişilere verilen isimdir. Roma'da kutsal insan öldürülebilir fakat kurban edilemez (Agamben, 2017:90-91). Bu noktada kavramın hissettirdiği belirsizlik eşiği Agamben'in inceleme alanını oluşturmaktadır. Çünkü Agamben için tam bu nokta egemenliğin deşifre edilmesi açısından ipuçları verecektir: “Kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz” (Agamben'den aktaran Aksoy, 2016:4).

Kutsal kavramının müphemliği kutsal olanın kurban edil(e)memesi ile ortaya çıkan yetkisizliğin yine kutsal olanın öldürülebilme yetkisinin var olmasıdır. Bu durum

kutsal insana karşı eyleme geçecek kişi ya da kişilere hem öldürme yetkisi vermekte hem de bu yetkiyi yok saymaktadır. Kavramın kendisinde görülen bu paradoks sorunun *kutsal* kavramında olduğunu göstermektedir. Öldürülmesi ceza sayılmayan bedenın törensel uygulamalar ile kurban edilememesi çelişkiyi giderek ikircikli bir hal aldırılmaktadır. Antik Roma hukukunda kurban etme ritüel bir cezalandırma şekli olarak bir nevi arındırma biçimidir. Buradaki kurbanı bakış manevi bir anlam içermektedir. Agamben için bu arındırma biçimi ilahi hukukun bir parçasıydı. Fakat neydi kutsal hayat? Kutsal hayat: *Kurban edilemeyen fakat öldürülebilir hayat* (Agamben, 2017:104). Bu noktada oluşan çelişkili durum *homo sacer*in kurban edilememesi ve kutsallık açısından Tanrı'ya ait olmasıdır. Bu durumda *homo sacer*'in ölümü hem cinayet olmuyor hem de kurban ediliş olmuyor. Tam bu noktada kutsal insan beşeri ve ilahi hukuk alanının aynı anda hem içinde hem de dışında olmaktan kaçınmıyor (Murray, 2013:101). Agamben'e göre *consecratio* (kurban etme) kişiyi *ius humanum*'dan (beşeri hukuk) *ius divinum*'a (ilahi hukuk) taşımaktadır. *Homo sacer* ise ilahi hukuk içerisine alınmadan aynı zamanda insani hukukun da dışına bırakılıyor (Agamben, 2017:102). Agamben kutsal kavramına ilişkin Antik dönem yazarlarının belirsizliği ile modern yazarların belirsizliğinin benzer olduğunu tespit ederek iki temel eğilime meyil etmektedir: Bir taraf *sacratio*'yu eski bir dönemin kalıntısı olarak henüz dinsel hukukun ceza hukukundan ayrılmadığı ve ölüm cezalarının Tanrı'ya kurban adama olarak görüldüğü bir döneme götürüyor. Diğer taraf ise *sacratio*'yu lanetlerken aynı anda da kutsuyor. İlk gruptakiler *homo sacer* için bir ceza söz konusu olmaksızın öldürülebilir olmasını açıklayabilirken kurban edilmeme durumunu açıklayamamaktadır. Buna karşın ikinci gruptakiler kurban edilemezlik durumunu açıklarken *homo sacer*'in öldürülebilir yetkisinin nasıl olurda günah sayılmadığını açıklayamamaktadırlar (Agamben, 2017:91-92). Bu paradoks kutsal olanın müphemliği noktasında Agamben'i *istisna haline* götürmektedir. Agamben şu soruyu sormaktadır: “O halde hem insani hukukun hem de ilahi hukukun dışında tutulan, öldürülebilir fakat kurban edilememesi statülerinin kesişiminde yer alan *homo sacer*'in hayatı nasıl bir hayattır?”

ius divinum (ilahi hukuk) ile *ius humanum* (beşeri hukuk) arasında sıkışıp kalmış olan kutsal beden Antik dönemde içlenerek dışlanan *zoen*in kendisi yani *çiplak hayat*. Öldürülmesi herhangi bir ceza gerektirmeyen kutsal insanın kurban edilememesinin yasak olması çelişkisi, *polis*'ten dışlanarak *oikos*'a hapsedilen bedenın

içlenerek dışlanması çelişkisi ile örtüşerek, Agamben'in tespit etmeye çalıştığı istisna durumunun da bir parçası olmaktadır. Kutsal insan hukukun dışına atılarak egemen istisnaya maruz kalan ve çıplak yaşam içerisinde cezalandırılan bir figürdür. Nitekim düşünürün *Auschwitz'den Artakalanlar'da* da ifade ettiği gibi “Her birimiz, nedenini bile bilmeden yargılanabilir, suçlu çıkarılabilir ve cezalandırılabiliriz” (2017:18). Agamben için kutsal insan egemenlik mantığının açıklanmasında önemli bir görev üstlenmektedir. Egemenliğin gizli hatlarını kutsal insan üzerinden çizen düşünür, kutsal insanı egemenliğin diğer yüzü kabul eder. Çünkü *çıplak hayat* bir sınır çizmektedir: *Politik olandan en uzakta duran*. Bu bağlamda egemenin hedefindeki kutsal insan Agamben nezdinde egemenin kurucu parçalarından birini temsil etmektedir (Lemke, 2017:78). Nitekim Agamben kutsal hayat alanının hukuk tarafından terk edilmiş olduğunu ve onun egemenliğin gizli bir bağı temsil ettiğini söyler. Kutsal insan hukukun dışına atılmış ve ona maruz kalandır. Yani hukukun öznesi olmamakla birlikte yine aynı hukuk tarafından hakkında karar alınandır. Bu muğlaklık Agamben'in bahsettiği belirsizlik alanını oluşturmaktadır. Bir kimse hukukun dışına bırakılmışsa artık terk edilmiş demektir. Fakat aynı zamanda hala aynı hukukun ilgili kararlarının muhatabıysa hukukun “dışında” ya da “ötesinde” değil, “içerisi” ile “dışarı” arasında kalan belirsizlik eşliğindedir (Murray, 2013:101). Nitekim kutsal insan bu noktada hukuksuz bir hukukun ve yasasız bir yasanın var ettiği bir figür olarak aslında hiçbir zaman var olmayandır.

1.1.4. Yasasızlığın Yasası: İstisna Hali ve Egemenliğin Paradoksu

“Aramızda bir fark var! Siz, bu ülkenin insanların, size unvan vermek için var olduklarını düşünüyorsunuz. Bense, ünvanlarınızın bu insanlara özgürlük vermek için var olduğunu düşünüyorum”[†]

Braveheart (cesur yürek) filminde William Wallace'in yönetimin tüm baskı ve eziyetlerine karşı verdiği mücadelede sarf ettiği sözler günümüz dünyasını düşündürür nitelikte. Filmdeki diyaloglar kendi dünyamızın farkına varabilmemiz noktasında düşündürüyor ve sorguluyor. Peki biz nasıl bir dünyada yaşıyoruz? Yaşadığımız bu dünyayı hangi kelime ve sözcüklerle tanımlayabiliriz? Böyle bir cesareti göstererek; haklarımızı, güvenlik ve korunma ihtiyacımız karşılığında devrettiğimiz yasaların,

[†] Cesur Yürek: Mel Gibson'in yönettiği ve başrolünü oynadığı tarihi ve yarı kurgusal film William Wallace'in hayatını anlatır.

egemen güçlerin, demokrasilerin, hukukun veya insan haklarının giderek hukuksal söylemlerle fakat aynı zamanda bu söylemlerin uygulanışında yine hukuksal boşluğu yaşadığımız bir dönemin içinde bulunduğumuzu söylersek fazla abartmış olur muyuz? Tam olarak bu noktada söylenmesi gereken şey her ne kadar egemen iktidar hakların koruyucusu olan hukuksal güç olsa da Agamben için iktidar, insanları her türlü haktan mahrum eden, bedenleri bu doğrultuda tahakküm altına alan yapıdan başka bir şey değildir (Patton, 2007:204).

Bu çağ hukukun varlığını yasa ve kurallar çerçevesinde yazılar ve sözsöz ifadelerle bizlere gösterirken uygulamalarda esnetilen hukukun yine kendisinin yokluğunu da aynı biçimde yine bizlere göstermektedir. Oluşan şablon belirsizlik ve muğlaklıklar eşliğinin hayatımızda bir yerlerde var olduğunun sanrıdan öte bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Hukukun kendi hukuksal boşluğu ile yarattığı istisna halleri gelişen teknolojiyle birlikte bizlere devletlerin çabasının, halkının giderilmesi gereken ihtiyaçlarının esnetilerek bu çabanın çoğunluğunun kendi varlık ve temsillerine harcandığını göstermektedir. Agamben tarihsel süreç içerisinde insanlara biçilen kimliklerin sınırları ile bu sınırların aşılması adına gösterilen çaba ve mücadelelerin etkisini ifade eden *sınır-tutum* konusunda Benjamin ve Foucault'nun izinden giderek hukuk düzleminde içlenme yolu ile dışlanan bir istisna durumunun analizine girişmektedir (Özne ve İktidar İçinde Keskin, 2019:15).

Egemenin yarattığı nesnesi toplumsal bedenler olan istisna halleri giderek devletlerin kendi varlıklarını tanımlama biçimi şekline dönüşmüştür. Bu dönüşüm yasa ile yasadışı arasındaki kalan muğlak alanın sorgulanması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple günümüz hukuk devletleri artık sorgulama alanının tam olarak içerisinde bulunmaktadır. Nitekim 20. yüzyılın demokratik devletlerinin hızlı bir şekilde totaliter sisteme dönüşebilmesini Agamben düşünce sistemindeki “siyasal alanın” belirleyiciliğine bağlamak mümkündür. Çünkü biyolojik hayat siyasal alanın belirleyici bir olgusudur (Agamben, 2017:146-147). Çünkü insan var olduğu sürece siyasal alanın daimi bir nesnesi olarak kalacaktır.

Agamben için *polis'in* üretimi olan çıplak hayatın anlaşılabilirliği açısından egemen istisnaya daha derinden bakmak önem teşkil etmektedir (Murray, 2013:97). Agamben'in istisna hali kavramı bir önceki başlıkta bahsedilen eşik sınırında kalan bedenin tam anlamıyla ne içeride kalabilmesi ne de dışarıda durabilmesinin ifade

edilemez muğlaklığının konumlandığı yer olmaktadır. Agamben düşünce sisteminde istisnanın incelenmesi kamu hukuku ile siyasal olanı ve hukuk düzeni ile yaşam arasındaki alanı irdelemeye yönelik bir girişimdir (Agamben, 2018:9-10). Düşünürün biyopolitikayı açıklarken başvurduğu öncelikli yaklaşım egemenin konumunun belirlenmesine yönelik topolojik bir çabadır. Agamben projesinin temel taşlarından birisi olan istisna hali hukuk ile siyasal olgu arasında kalan boşluğun incelenmesi ile ilgili bir durumdur. Bahsedilen bu “boşluk” istisna halinin kendisidir. Agamben istisna halini bir sınır sorunu olarak ele alırken bu sınır kamu hukuku ile siyasal olgu arasındaki dengesizliğin bulunduğu yer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Agamben’in çözümlemesinin ayrıntılarına geçmeden önce Agamben’den evvel kavramı ele alan Schmitt’in düşüncelerine değinmenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Carl Schmitt egemenlik kavramı ile istisna hali arasında yakın bir bağ kurarak *Siyasi İlahiyat* isimli eserinde *egemen olağanüstü hale karar verendir* ifadesini kullanmaktadır (2005:13). Yani gücü elinde bulunduran iktidar mekanizması normal durumların yanı sıra olağanın da ipini kendi elinde bulundurandır. Peki Schmitt *Ausnahme’yi (istisna)* temellendirirken kavramı hangi argümanlar üzerine inşa etmiştir? Schmitt için her düzen ardından yeni bir kararı getireceği için verilen karar nihayetinde bir özerk olma durumunu oluşturacaktır. Burada önemli olan nokta kararı kimin vereceğidir. İstisnanın mutlak haliyle ortaya çıktığı durum hukuk kurallarının geçerli olabildiği durum üzerinden temellenmektedir. Çünkü istisna hukukun sınırlarını göstermesi ve egemenin kim olduğunu işaret etmesi açısından özellikle de Schmitt için önem arz etmektedir (2005: 39). Çünkü her bir düzen beraberinde bir kararı da getireceği için düzen anlamlı hale gelmiş olacaktır. Bu bağlamda örneğin kaos için uygulanabilecek herhangi bir kural yoktur (Schmitt, 2005:19-22). Tam da bu noktada siyasal kriz dönemlerinde alınan istisnai durumlar bahsedilen düzenin kurulmasının kilometre taşıdır. Çünkü anayasal açıdan bakıldığında *olağanüst hal’in*; olası kriz dönemlerinde mevcut krizi en az zararla atlatabilmek adına belli bir süreliğine var olan kuralların askıya alınması ile ortaya çıkan bir durumdur. Bu bağlamda alınan bu istisnai önlemler hukuksal-anayasal bir zeminde değilse eğer siyasal alanda anlaşılması gereken bir durum yaratmaktadırlar. Bu durum hukuksal bir düzlemde anlaşılmayan hukuki önlemler gibi paradoksal bir durumu oluşturmaktadır. Böylece istisna hali yasal olmayanın yasal biçimi alması durumunu oluşturmaya başlamaktadır (Agamben, 2018:10). Schmitt için istisna siyaset içerisinde gerçekliğin kuralı olmuştur. Onun için

kural yalnızca istisna sayesinde yaşamaktadır (Murray, 2013:97). Fakat bunun yanı sıra hukukçular istisnanın alanının hukuk değil siyaset alanı olduğunu ileri sürmektedir. Yani istisna gerçek bir hukuk normu olmaktan ziyade fiili bir durumdur. Kavramın hukuk ile siyaset arasında kaldığı sınır istisna halinin tanımlanmasını güçleştirmektedir (Agamben, 2018:9-10). Bu bağlamda egemenliğin alanı ile hayatın alanının çakışması iki kavramın Schmitt düşünce sisteminde birbirinden ayrılamaz olduğunu göstermektedir. Toplumsal hayata her anlamda müdahalesi olan devlet biçimi siyasal, dinsel, ekonomik ve hukuksal yönden de güçlü olduğu müddetçe bu siyasal düzenin eşiğinin sorgulanması güç olacaktır (Agamben, 2017:21). Schmitt'e göre egemen istisnada önemli olan nokta bir yönetimin hukuksal zemindeki olabilirlik koşulları ile devlet otoritesinin anlamının ne olduğudur. Egemen, istisnai durumundan ötürü hukukun kendi kabul ve geçerliliği için gerekli duyduğu durumu yaratmaktadır. Agamben'in de ifadesiyle; "Acaba bu durum nasıl bir durumdur ve kuralın askıya alınmasından başka hiçbir şeye dayanmayan böyle bir "durum"un yapısı nasıl bir yapıdır?" (Agamben, 2017:27).

Öncelikle Agamben'in egemenliğe yaklaşımı geleneksel yaklaşımdan bir kopma olarak sunulmaktadır. Egemenlik sorunu düşünür için uzun zamandır siyasi düzen içerisinde kimin ya da kimlerin bazı belli güçlere yaptığı yatırım olarak tanımlanmış olup siyasi düzenin eşiğinin ise sorguya tabi tutulmadığı bir alan olmuştur. Dolayısıyla söz konusu olan sınırların formülasyonu ve devlet alanının kökeni yapısıdır. Zaten düşünür sınır-tutumda da oldukça dikkat kesilir. Sınır-tutum tarihsel süreçte edinilen kimliklerin sınırları ile bu sınırların değişmesi için verilen mücadele arasındaki gerilim olmakla beraber (Özne ve İktidar içinde Keskin, 2019:15) Agamben bu düşüncesi ile Foucault ve Benjamin'i takip etmektedir. Böylece hukuk vasıtasıyla içlenerek dışlanan istisna durumu düşünür için önemli bir izah ve analiz olmaktadır. Düşünürün daha sonraki tezi şöyledir: "Egemenlik, ayrıcalıklı nesnesi yaşam olan istisna mantığına göre işlev görür ve kendisini dışlama yoluyla çıplak bir yaşam dahil ederek söyleyeceği bir biyopolitik beden üreterek kendini inşa eder" (Genel, 2006:9).

Bu noktada Agamben'in egemenlik kavramını yeniden ele alış biçimi yönündeki çabası önem teşkil etmektedir. Çünkü Agamben egemenliği içsellik ve dışsallık arasında oluşan bir sınıra yerleştirerek sınır-tutum eşiğinde egemenin

kendisini bir paradoks içerisinde kurduğunu ifade eder. Egemen kendisini dışarıdan kurarak dışarıda bırakır fakat aynı zamanda da ait olmak gibi iki zıt durumla hukuki düzeni tesis etmektedir (Yılmaz, 2017:6).

Bu bağlamda Agamben'e göre istisna siyasal alanın dışına bırakılmış olandan ziyade daha çok bir *dışarıya alınıştır*. Yani egemen, hukuk araçları vasıtasıyla hukukun kendi kurallarını istisna hallerinden askıya alabilen ve kendisini yargı konumuna getirebilen bir yapının ifadesidir (Murray, 2013:98-99). Schmitt'in bakış açısıyla egemen, yasa oluşturmak için hukuka ihtiyaç duymadığını kanıtlar (Genel, 2006: 51). İstisna bir nevi yasal biçimi olmayanın yasal biçimi halini alması durumudur. İstisnanın nesnesi kabul edilen kişi(ler) egemen tarafından yargının dışına çıkarılarak bir nevi alıkoyulmuş olmaktadır (Agamben, 2018:12). Agamben burada Nazi kamplarındaki Yahudilerin ve diğerlerinin hukuki durumunu ele alarak çıplak yaşamın en üst belirsizlik sınırını ortaya koymaya çalışmıştır. *Auschwitz'den Artakalanlar* istisnanın Benjamin'in de ifadesiyle kural haline geldiği ve çıplak yaşamların imalatının yapıldığı bir istisna durumunun kendisidir. Düşününürün kuramsal çabası hukuksal-kurumsal iktidar tipi ile biyosiyasal iktidar tipi arasındaki gizli kesişme noktasını topografik olarak ortaya koyma çabası olarak okunabilir (Özden, 2018:89).

Agamben çıplak hayatın siyasal hayatın alanına sokulmasının egemen iktidarın özünü oluşturduğunu ifade ederek okuyucuya Antik Yunan'da *polis'ten* dışlanıp *zoe'ye* hapsedilen özneleri hatırlatmaktadır. Bu noktada Agamben için egemen ile istisna yani kurumsal iktidar tipi ile biyosiyasal iktidar tipi birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamaktadır. Bu bağlamda onun için egemenin ilk işlevlerinden biri biyosiyasal bir beden yaratmak olmaktadır (Agamben, 2017:15). Çünkü siyaset tıpkı Aristoteles'in iyi yaşam mefhumunda olduğu gibi yaşamın kendi kendini iyi bir yaşama dönüştürmesinin gerektiği ve bu uğurda çıplak yaşamın sürekli siyasallaştırıldığı bir yerin ifadesi olmaktadır. Çıplak yaşam siyasal olan var olduğu sürece siyasalın ilgi alanından çıkamayıp adeta onun doğası haline gelmiş bir yaşamın ifadesidir. Bu bağlamda çıplak hayat siyasalın içerisine yerleştirilmiş durumdadır (Özden, 2018:89). Bu bağlamda çıplak hayat siyasetin ilk unsurudur (Agamben, 2017:112).

İstisna olan şey dışlanılışından ötürü kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan şey değildir. Aksine istisna olarak dışlanılmış olan kuralla olan ilişkisini kuralın askıya alınmasıyla zaten sürdüren şeydir. Bu anlamda istisnanın tamamen dışarıya bırakılmış

olan şey olmadığını ve *dışarıda tutulan* bir şey olduğunu anlamamız gerekmektedir. Bu karmaşık yapı istisna kavramının etimolojik kökeniyle de ilgili bir durumdur (Agamben, 2017:28-29). Bu bağlamda istisna hali aslında yasanın ihlal edilmesiyle değil onun askıya alınması ile ortaya çıkan bir durumun ifadesidir. Dolayısıyla yasa askıya alınarak uygulanmamış olmaktadır.

Agamben istisna halini açıklarken yasanın içerisindeki yasadışılığı göstererek bu ikisi arasındaki boşluğa dikkati çekmeye çalışmaktadır. Boşluk belirsizliğin ve muğlaklığın bir ifadesi olarak hayatımızı tüm çıplaklığı ile sarmalayan istisnanın kendisidir. Çünkü gerçek istisna hali durumunda hayat doğrudan çıplak hayat haline bürünmektedir (Ojakangas 2005: 10-11). Agamben düşüncesinin karşıt tarafında duran olağanüstü halin hukuksal açılımı: Kriz ve olağandışı dönemlerde ortaya çıkan sorunlara karşı geçici bir süreliğine yasayı askıya alarak var olan durumu meşrulaştıran bir anayasal tanıma sahiptir. Agamben'in ifade ettiği boşluk ile hukuksal ifadedeki askıya alma noktaları olağanüstü hali iki farkı tanım alanına sokmaktadır. Bu sebeple Agamben olağanüstü hal kavramından ziyade istisna halini kullanmaktadır. İki kavram arasında keskin bir biçimde farklılaşan bir tanım ve açıklama olmamakla birlikte Agamben istisna hali ifadesini tercih etmesinin ipuçlarını vermesi açısından önemlidir.

Eğer hukuk bağımsız bir şekilde insanların kolektif korunması adına düzenlenmiş kurallar bütünüyse hukukun mevcut siyasal otorite tarafından istila edilip kuşatılması meşruluk zemininde sallantılara sebebiyet verecektir. Böylece hukukun bağımsızlığı ile topluma verdiği güven yerini meşruiyet tartışmalarına bırakacaktır. Bu noktada Agamben'in odaklandığı nokta egemen gücün meşruiyet problemidir. İstisna hali egemenliğin çevresini kuşatarak egemenliğe ait tüm meşruluk zeminini de ortadan kaldırmıştır. Bu durum ise egemenliğin içinde bulunan şiddet olgusunu görünür kılmaktadır. Tam bu noktada istisnanın ne olduğunu tekrar hatırlarsak eğer istisna durumu egemenin hukuksal argümanlar ile kendi varlığı için hukuksal boşluk yaratmasının yasa ile yasadışılık arasında oluşturduğu boşluğun bir eşik olması durumunun kural haline gelmesidir. Bahsedilen bu eşik belirsizlikler ve muğlaklıklar sınırı olması sebebiyle hukukun dışarısına atıldığı düşünülen nesnenin aslında bahsedilen eşikte kalarak hem içeride hem dışarıda bulunması halidir.

Egemen istisna bir nevi içinde hukukun geçerli argümanlarının bulunduğu uzam olarak karşımıza çıkmaktadır: "İstisna hali, yasadış bir yasa gücünün söz konusu

olduğu bir yasadızlık uzamıdır” (Agamben’den aktaran Yılmaz, 2017:15). Bu bağlamda istisna hali eşikse eğer eşikte kalmış olan nesne içerisi ile dışarı arasında bulunarak geçerlilik alanında konumlanmıştır. Bu durum istisna ile hukuk hükmünün ayrılmaz bir zemine yerleştiğini göstermektedir. (Murray, 2013:99-100). Böylece egemenlik hukukun üzerinde bir pozisyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yetkinliği egemene istisna halini yaratma amacıyla çıplaklaştırılan bedenler vermektedir (Lemke, 2005:6). Egemen iktidar kendisini kurar ve üzerinde çalıştığı “biyopolitik bir yapı” üreterek kendisini devam ettirir. Bu bağlamda Agamben aslında egemen güçten biyopolitik bir yapı çıkarmaktadır (Genel, 2006:9).

1.1.4.1. Norm ile Karar Arasındaki Karşıtlık: Yasa-nın Gücü

Agamben’in düşünce sistemini anlamamız için düşünürün fikirlerinde etkili olan Schmitt, Benjamin, Nancy ve Foucault gibi düşünürlerin yaptığı analizlere ara ara değinmenin doğru olacağı düşünülmektedir. Çalışmanın temel konusunun Agamben’in görüşlerinin bir analizi olduğu unutulmayarak, Agamben için tabiri caizse bir yol görevi gören diğer düşünürlerin fikirlerine de değinilecektir. Bu başlıkta istisna halinin egemenlik tarafından yaratılırken hukukun askıya alınış biçimi anlatılmaya çalışılacaktır. Bölümün giriş kısmında ifade edildiği gibi günümüz hukuk devletlerinin uygulama alanları düşünüldüğünde egemen güçlerin kararlarının özellikle de istisnai durumlarda dönüşmesi, günümüz yönetim fiilini sorgulamak için kapı aralamaktadır. Günümüz demokrasilerinin nasıl hızlı bir şekilde hukuku askıya alma aracı ile totaliter rejimlere dönüşmesi sorusu Agamben’in de üzerinde durduğu noktalardan birisidir. Bu durumda düşünürün analizleri günümüze de ışık tutan bir zeminde gerçekleşecektir.

Egemen olanın yasanın verdiği güç ile aldığı kararlar ve bu kararların egemenin nesnesi olan bedenlere yansması bu başlığın amaç edindiği bir çerçevedir. Çünkü en basit tanım ile tam da bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz gibi egemen, aldığı kararlar ile bu kararların uygulanışını hukuku askıya alarak istisnai önlemler amacını güderken icraat eden yapının kendisidir. Bu yapıyı istisnai zeminde anlayabilmemiz için yasanın verdiği güç ile egemenin bu gücü nasıl kullandığı ve aldığı kararları hukuka nasıl uyarladığı sorusunu sormak gerekmektedir. Çünkü Agamben projesinin önemli bir bölümünü kapsayan istisnanın adım adım oluştuğu kısım tam da bu kısma tekabül ederek hukukun kuralları ile egemenin kararlarının karşıtlığının ifadesidir. Bu karşıtlığın uygulamadaki yerinin anlaşılması Agamben’in istisna halinin önemli bir

bölümünü oluşturmaktadır. Agamben'in kullandığı istisna hali kavramı ile Schmitt'in kullandığı olağanüstü hal kavramı arasında keskin bir çizgi olmayıp Agamben'in istisna kavramını kullanmasının sebebi istisna hali ile birlikte bir araçsallaştırma yaparak içerideki ile dışarıdakinin belirlenmesine dikkat etmiş ve hayatı nasıl çiplaklaştırdığını anlatmaya soyunmuştur.

İstisna hali kuramı bir önceki başlıkta da ifade edildiği gibi Agamben'den önce Schmitt tarafından ele alınmıştır. Schmitt'in kuramı ilk olarak *Die Diktatur* eserinde, bir yıl sonra ise *Siyasi İlahiyat* adlı eserinde yazılmıştır. Agamben'i anlamamız için Schmitt'in tespitlerinden yararlanmak önemlidir. Çünkü Schmitt'in kuramı günümüz içinde güncelliğini korumakla beraber Agamben'in de çıkış noktalarından birisini teşkil etmektedir. Schmitt için istisna hali diktatörlük aracılığıyla sunulan bir kuşatma halidir. Bu istisna hali kendisini hukukun askıya alınması ile ortaya koymaktadır (Schmitt'ten aktaran Agamben, 2018:46). Schmitt istisna halini diktatörlük ile bu şekilde bağdaştırdıktan sonra egemenlik "egemenlik diktatörlüğü" giden bir kapıyı aralamış olmaktadır. Bu bağlamda *Siyasi İlahiyat* kitabında Schmitt, egemenliğin geleneksel tanımının aksine egemenlik olağanüstü hal hakkında karar veren olmuştur (2005:17). Bu noktada Schmitt'e vurgu bağlamında diktatörlüğün ve kuşatma halinin yeri istisna haline kaymıştır. Bu kayma halinde ise egemenliğin yeniden tanımlanması araç teşkil etmektedir. Schmitt'in olağanüstü halinden anlaşılması gereken herhangi bir OHAL kararnamesi ve sıkıyönetim halleri değildir. Schmitt devlet kuramına ait daha genel bir kavramı anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre olağanüstü hal egemenliğin hukuki tanımı açısından uygun bir zeminde yer almaktadır. Yani olağanüstü hal hukuk ile bağdaşan bir düzlemedir (Schmitt, 2005:13).

Agamben ve Schmitt'in olağanüstü halini hukuk ile politikanın arasındaki etkileşimin yarattığı karanlık bir boşluk olarak ifade edebiliriz. Yine Benjamin'in içinde yaşadığımız olağanüstü halin bir istisna olmayıp kural olduğunu belirtmesiyle (Benjamin, 1995:43) artık kuraldışılığın kural olduğu durumla ilgilenmesi de tesadüf değildir. Fakat Benjamin ile Schmitt arasında egemenliğin yetkililiği noktasında bir ayrım bulunmaktadır. Benjamin egemenliğin karar verme yetkisinin bulunmadığını belirtirken ve bu şekilde egemenliğin imkânsız olduğunu ifade ederken, Schmitt için ise egemenlik güçlü bir nitelikte olmalıdır. Çünkü Schmitt'in görüşünde egemen gücün kuraldışı durumları yasa ile iç içe geçerek yönetebilme potansiyelini içinde

barındırırken bu durum Benjamin düşüncesinde karşılık bulmamaktadır. Çünkü Schmitt'in aksine Benjamin için istisnanın kurala dönüşmesi egemeni işlevsiz kılan bir durumdur. Bu sebeple olağanüstü hali normal kılan ve alıştıran bir tarih anlayışının sürdürülmemesi gerekmektedir (Özmkas, 2019:233-234). Dolayısıyla Benjaminin ilgilendiği kısım hukukun sonu iken Schmitt'in üzerinde durduğu nokta hukukun başlangıcıdır (McQuillan, 2010: 99).

Düşünüre göre egemenlik soyut bir kavram olduğu için onun üzerine tartışmak ve konuşmak doğru değildir. "Egemenlik en üstün ve en asli hükmedici güçtür" (Yılmaz, 2017:3) savının kabul edilip edilmemesinin soyut olmasından ötürü hiçbir önemi yoktur. Önemli olan egemenliğin uygulanma biçiminde yani somut kısmındadır. Yani bir anlaşmazlık durumunda karar verenin kim olacağıdır. Bu noktada egemen kendisini şu şekilde belli eder: Olağanüstü önlemleri almayı gerektiren kriz dönemlerinin ne zaman ve ne şekilde geleceği belli değildir. Bunun belli olmamasından dolayı yargı yetkisi içerik olarak sınırlandırılmamalıdır. Bu sebeple olağanüstü hal durumlarında hukuk nüvesini aramak yanlıştır. Yani hukuk devleti anlayışına uygun bir düzenlemeye yer yoktur. Bu gibi durumlarda Anayasa sadece kararı kimin vereceğini belirtebilir. Bu noktada karar veren egemenin devlet yapısında liberal bir tutum yoksa eğer karar baskılayan ve dengesiz bir zeminde verilmiş olacaktır. Böylece egemenin kim olduğu somut biçimiyle ortaya çıkmış olacaktır. Schmitt'in de ifadesiyle "Egemen olağanüstü hale karar verendir" (Schmitt: 2005:13). Buna ithafen istisna halinin kargaşa ve anarşiden farklı bir şey olduğunu fakat hukuki anlamda onda hukuki bir düzen olmasa da yine de bir "düzen" olduğu unutulmamalıdır (Agamben, 2018:46). Bu noktada devletin varlığı hukuki normun geçerliliği karşısında üstünlüğünü kanıtlamaktadır.

Verilen karar kendisini tüm normatif bağlardan kurtararak mutlak bir hal alır. Olağanüstü hal durumunda devlet mekanizması hukuku kendisini koruma hakkı sayarak askıya alır (Schmitt, 2005:19). Bu eklemlenme paradoksal olduğu için kavram açıklanırken sanki bir açmaza girilmiş gibi görünebilir. Fakat Schmitt'in bu yaklaşımı istisna hali ile hukuk arasında böylesi bir eklemlenmenin olanaklı kılınması açısından önemlidir. Fakat Schmitt'in tespitleri aslında tam olarak buradan sonra başlar. Schmitt Temsili diktatörlük ile egemen diktatörlüğü üzerinde durmaktadır. Zaten Schmitt'in Agamben'in istisna hali üzerinden okumanın önemi tam da buradan sonraki tespitlerin

yerindeliğine bağlıdır. Schmitt, temsili diktatörlükte hukuk alanına hukuk dışı olanı yerleştirirken hukukun normları ile hukukun gerçekleştirilmesi normları arasındaki ayrıma dikkat çeker. Egemen diktatörlüğünde ise kurucu erk (anayasa) ile kurulu erk (anayasal) ayırımına gitmektedir. Temsili diktatörlük anayasanın varlığını savunmak amacı ile anayasayı askıya alırken bir yandan da hukukun uygulamasına izin vermektedir. Yani anayasa uygulanma bakımından askıya alınabilir fakat bu durum onun yürürlükte kalmasını sonlandırmaz. Çünkü askıya alma durumu somut bir istisnadan ibaret olmaktadır. Bu bağlamda temsili diktatörlük norm ile normun gerçekleştirilmesi arasındaki ayırmda kendisini sürdürmektedir. Buna karşın egemen diktatörlükte ise yürürlükte olan bir anayasayı askıya almakla yetinmemekle birlikte daha yeni çok yeni bir anayasayı kabul ettirmenin daha olanaklı hale geldiği durumu yaratmak amacını gütmektedir. Bu bağlamda istisnayı hukuksal zemine bağlamaya olanak veren etmen kurucu erk ile kurulu erk arasındaki ayırmda yatmaktadır (Agamben, 2018:46-47).

Kurucu erk, yürürlükteki anayasanın kendisini tanımaması halinde dahi yadsınamayacak bir bağa sahip olan erktir. Yani hukuki açısı itibariyle “biçimsiz” olması ile birlikte siyasal olarak en asgari düzeyde belirleyiciliğe sahiptir. Bu sebeple de egemen diktatörlüğünün anayasayı tamamen ortadan kaldırmasına yönelik girişimindeki sınırsızlığı, kurucu erkin bu bahsedilen yapısı düşünüldüğünde istisna hali ile hukuk arasındaki ilişkiyi sağlamaya yöneliktir. Schmitt iki diktatörlük arasında bir karşılaştırma yapmaya ya da tanımlamaya çalışmıyor. Onun yapmaya çalıştığı şey hukuki-siyasal düzenin yapısını sorgulama çabası güderek hukuksal zeminle olan bağı korumaya çalışmaktır. Onun için Leninist proletarya diktatörlüğü de, Weimar Cumhuriyeti’nin diktatörlüğü de istisnayı kullanma açısından temsili diktatörlük oluşturmuyordu (Agamben, 2018:48). Bu bağlamda Schmitt’in yapmaya çalıştığı şey hukuk bağının korunmaya çalışması idi. Acaba Schmitt bunu yapmaya çalışırken Derrida’nın “hukuk kendisini korumayarak kendisini koruyor” (Agamben, 2017:66) savını mı detaylandırmıştır bilemiyoruz. Schmitt’in askıya alınan durumda dahi hukukla kurmaya çalıştığı bağ hukukun gücünün bir ifşa edilişi olabilir mi? Çünkü anlamı ve içeriği olmayan hukukun sunduğu hayat bir nevi istisna haline benzemektedir. O halde içerikten tamamen yoksun olan hukuk hayatı her tarafından nasıl kuşatmaktadır? Bugün dünya üzerinde var olmuş tüm toplumlar ister totaliter,

ister demokratik, ister muhafazakar olsun herkes yürürlükte olan fakat anlamı olmayan yasalar altında yaşamaktadır (Agamben, 2017:68).

Schmitt'in bir diğer savı ise istisna halinin hukuk bünyesinde var olan düzene katılması olanağını veren şeyin norm ile karar nosyonları olmasıdır. İstisna hali normu askıya alarak hukuku açığa vurur, açığa vurma kendisini “karar” biçiminde gösterir. Böylece norm ile karar özerkliklerini ortaya koymaktadır (Schmitt, 2005:19-20). Fakat asıl can alıcı nokta burada başlamaktadır. Nasıl ki normal durumdayken kararın özerkliği en asgari düzeye indirgenebiliyorsa istisna halinde ise norm hükümsüz sayılmaktadır. Buna karşın “karar” ve “norm” hukuki alanın içerisinde bulunduğundan dolayı istisna hali de dolaylı yoldan hukuk çerçevesinde erişilebilir kalmaktadır (Agamben: 2018:48). Bu noktada istisna halinin neden egemenlik doktrini biçiminde sunulduğu daha anlaşılır olmaktadır. İstisnai durumda (ne içeride olan ne dışarıda olan durum) kararı veren egemen, istisna halinin hukuk ile bağlantısını garantiye almaktadır. Fakat bu durumda karar normu hükümsüz kıldığı için hükümsüz kılınan ya da askıya alınan norma karşılık gelen istisna halinde egemen, normal şartlarda geçerli olan hukuk düzeneğinin dışında kalmaktadır. Fakat yine de bu düzene aittir. Çünkü anayasanın tümüyle askıya alınıp alınmayacağı karardan sorumludur (Schmitt, 2005:15). İstisna halinin topolojik yapısı “dışarıda olmak fakat yine de ait olmaktır” (Yılmaz, 2017:6). Bu durumda istisna haline karar veren egemenin varlığı istisna hali ile belirlendiği için *dışarıda olma* ile *ait olma* gibi zıt nüvelerin de içinde olmaktadır (Agamben, 2018:49). Schmitt düşüncesindeki istisna hali hukuk bünyesinde bakıldığında bir dizi paradoksal kopuklukları da içine alarak ilerlemektedir. Bu kopukluklar bütünüyle bir yerde birleşmezler fakat oluşturdukları karşıtlıklar ile hukuk düzeneğinin çalışmasını sağlarlar.

Karar ile norm arasındaki karşıtlık somut uygulamalardan kaynaklı olduğu için derinlemesine incelenmesi gereken ve hukuk normları ile hukukun pratikte gerçekleştirilmesine ilişkin normlar arasındaki karşıtlıktan gelmektedir. Temsili diktatörlük uygulama esnasında normun yürürlükte kalmaya devam ederek askıya alınabileceğini garanti etmektedir. Yani yasanın uygulanmadığı fakat yürürlükte kalmasına da izin verildiği bir durumdur. Buna karşın egemen diktatörlüğü ise mevcut anayasanın artık var olmadığını ve yeni anayasanın (kurucu erk) en asgari düzeyde mevcut olduğu bir diktatörlüktür (Schmitt'ten aktaran Agamben, 2018:49-50). Aynı

zamanda yasa uygulanırken biçimsel olarak da yürürlükte olmayan bir yasa halini temsil ettiği için Schmitt bu iki diktatörlük biçimini olağanüstü hal penceresinden ayırma götürmüştür. Schmitt karar ile normun birbirine indirgenemez olduğunu ifade ederken karar onun için normun içinden çıkarılabilen bir şey değildir (Schmitt, 2005:13-14). İstisnai durumda verilen kararda norm askıya alınır ya da hükümsüz kılınır. Fakat bu askıya alma ya da hükümsüz kılma durumu bir kez daha normun uygulanmasına imkân veren bir durumun yaratılması ile ilgilidir. Yani istisna hali somut olarak uygulamayı olanaklı kılmak için normu uygulamadan ayırmaktadır. İstisna hali bir nevi gerçek olanı etkin bir biçimde yasalaştırmak için hukuka bir yasasızlık bölgesi yaratmaktadır (Agamben, 2018:50). Bu durum ise şöyle bir paradoksal durum meydana getiriyor: Herhangi bir kuralı ihlal eden şeyler ile bu kural için yapılan şeyler iç içe geçiyor. Böylece istisnai durumda yasanın uygulamasından yasanın ihlalini ayırabilmek imkansız görünüyor (Agamben, 2017:75). Öyleyse Schmitt anlayışındaki istisna hali norm ile norm arasındaki karşıtlığın yerleştiği yerdedir. Agamben'in de ifadesiyle "asgari bir biçimsel yürürlükteliğin azami bir gerçek uygulamayla örtüştüğü –ve tersi- bir hukuki gerilimler alanıdır" (2018:50). Agamben Schmitt doktrinini dil ile hukuk ilişkisi arasındaki yapısal benzerlikle örneklendirir. Düşünürü göre nasıl ki dilde gerçek bir anlam olmaksızın bu anlamı söylem sırasında var ediyorlarsa istisna halinde de norm gerçekliğe gönderme bulunmaksızın kendini var etmektedir. Örnekleme gerekirse eğer günlük hayatta kullandığımız bu, şu, o kelimeleri zamirler serisine verilmiş isimdir. Bu sözcükler yalnızca bir şeyi işaret ettiklerinde yani bir şeyleri belirtmek için kullanıldıklarında anlamlı hale gelmektedirler (Murray, 2013:30-31). Bu anlamda norm ve karar açısından bakıldığında dilin etkinliği dilin önceden var olması aracılığıyla anlaşılır hale geliyorsa eğer norm da istisna durumunda uygulamanın askıya alınması ile mevcut duruma gönderme yapabilir. Bu bağlamda yürürlükte olan normun uygulanmaksızın oluşturduğu durum istisna halinin kendisidir (2018:50). Olağanüstü hal kavramını egemenlik ile hukuk kavramları üzerinden temellendiren Agamben için istisnayı anlamının tek yolu istisna halini hem hukuk hem de politika alanında faaliyet gösteren bir paradoks çerçevesinde kavramaktan geçer (Özmkas, 2019:229).

İstisna halini anlamaya yönelik bu bölümde hukuk ile egemenlik arasındaki bağlantıyı incelemeye çalıştık. Bu inceleme ile hukukta yer alan norm ve olağandışı durumda verilen karar üzerinden bir temellendirme yaptık. Bu noktada gelinecek olan

diğer bir kısım yasanın gücü ile ilgili olan kısım dır. Agamben'in, Jacques Derrida'nın New York'ta verdiği *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* başlıklı konferansından esinlenerek istisna haline zemin oluşturan fikri *Yasa-nın Gücü* olmaktadır. Yasanın gücü terimi Roma ve Orta Çağ hukukunda buyurmak, yasaklamak, izin vermek, cezalandırmak yani genel bir tabirle bağlayıcılık yetkisi anlamına gelmektedir. Fakat modern çağda Fransız Devrimiyle de beraber "yasanın gücü" terimi halkın temsili olan meclislerin çıkardığı yasaların üstün gücünün bir gösterişidir. Yasa, egemen karşısında bile dokunulmazlığını koruyor olmaktadır. Bu anlamda Agamben "yasanın etkisi" ile "yasanın gücünü" birbirinden ayırma girişiminde bulunmaktadır. Düşünür için yasanın etkisi geçerli olan her yasama kararını mutlak olarak ilgilendirmekle beraber hukuki etki yaratandır. Yasanın gücü ise hukukun yasadan daha üstün -göreceli bir şekilde- ya da daha aşağı olan kararların konumunu dile getirir. Yani yasadan daha üstün kabul edilen anayasa ile yasadan daha aşağı kabul edilen kararnameler veya yürütmenin çıkardığı yönetmeliklerin yasaya eş değer sayılması konumunun dile getirilmesidir (Agamben, 2018:50-51). Bir nevi yasa değeri olmayan fakat yasaya denk düşen kararların uygulanması halidir (Özmkas, 2019:230). Böylelikle yasanın gücü yasaya değil yürütme erkinin istisna durumunda çıkarabileceği kararnamelerin alanına girmiş bulunmaktadır. Başka bir değişle hukuksal bir terim olan "yasanın gücü" normun uygulanabilirliğinin, yasanın gücünün biçimsel özünden ayrıldığını göstermektedir. Bu bağlamda kararnameler, önlem ve kararlar biçimsel olarak yasa olmamalarına rağmen yasanın gücünü edinmiş olmaktadırlar. Agamben bu durumu Roma hükümdarları üzerinden anlatarak şu satırların altını çizer:

"Roma'da hükümdar, giderek daha çok yasa değeri edinme eğilimi gösteren kararlar çıkarma erkini ele geçirmeye başladığında, Roma doktrini bu kararların "yasanın gücü"ne sahip olduğunu belirtir. Hükümdar öyle istediği için yasa gücüne sahiptir" (2018:51-52).

Bu bağlamda yürütme erki ile yasama erki arasında yaşanan karışıklık, ehliyeti olmayanın istisnai durum vasıtasıyla ehliyet edinimini kazanması durumudur. Bu edim Agamben'e göre istisna halinin temel özelliğidir. Bu bağlamda Agamben'in tanımı istisna halinin "yasanın gücünün, yasadan soyutlanması" (2018:51-52) şeklindedir.

Agamben ekler:

"İstisna hali, bir yandan, normun yürürlükte olduğu ama uygulanmadığı ("güç"ünün olmadığı), öte yandan, yasa değeri olmayan kararların yasanın "güç"ünü edindikleri bir "yasa haki"ni tanırlar. Bir başka deyişle, uç noktada, "yasanın gücü" hem (temsili diktatörlük gibi davranan) devlet otoritesinin, hem (egemen diktatörlüğü gibi davranan) devrimci bir örgütün talep

edebileceği belirsiz bir öge gibi bir o yana bir bu yana sürüklenip durur. İstisnasız bir yasa gücünün söz konusu olduğu (bu yüzden de, yasa-nın gücü şeklinde yazılması gereken) bir yasasızlık uzamıdır” (2018:52).

Olağanüstü hal yürürlükte olan normun uygulanmadığı, diğer taraftan ise yasa değeri olmayanın yasanın gücüne sahip olduğu bir durumdur (Özmkas, 2019:230). Yani norm yürürlükte olarak varlığını sürdürürken aynı zamanda askıya alınan ve kendi dışında olanın kendisini yasaya dönüştürdüğü bir aporia (çıkılmaz) durumudur. Böylelikle her iki uçta birbirini etkileyen konumunda olmakla beraber yeni bir çatışma halinin de ortaya çıktığı görülmektedir. Olağanüstü hal son tahlilde yasasızlığın, yasa ya da yasanın gücü şekliyle hukuk düzeniyle bağını koruyan ve normu askıya alarak yaşamı doğrudan -karar vasıtasıyla- etkileyen bir düzenektir. Olağanüstü halin yarattığı belirsizlik bölgesi iktidar düzeneğinin özünde yer almaktadır. Bu düzenek hukuk ile ilişkisini koparmayarak norm ile karar arasındaki çatışmayı istisna ile su yüzüne çıkarmaktadır. Bu bağlamda istisna hali norm ile normun uygulanışı arasındaki ayrılığa tekabül ederek yasanın da gücü vasıtasıyla normun askıya alınışı ve uygulanışı alanını açmaktadır. Dolayısıyla her durumda istisna durumu teori ile pratiğin belirsizleştiği eşik yeridir.

1.1.4.2. Potansiyel(siz)lik

Bu bölüm Agamben düşüncesindeki istisna halinin ortaya çıkardığı egemenlik paradoksunun dil ve potansiyellik açısından derinlemesine incelendiği kısmı oluşturmaktadır. Potansiyelliği açıklarken başvuracağımız anayasama gücü ve anayasal güç argümanları arasındaki ilişki Agamben’in egemenlik paradoksunun anlaşılmasında kritik bir noktadır. Çünkü bir önceki başlıkta ifade edilen güç edinimi (yasama ve yürütme erkleri arasındaki) bu ikisi (anayasama ve anayasal) arasındaki ilişkinin öneminin kavranmasında temel nokta teşkil etmektedir. Bunlardan ilkinin yani anayasama gücünün kaynağı devletin dışındayken ikincisi içerisindedir. Agamben ikisi arasındaki ilişkiyi Benjamin üzerinden okuyarak yasa koyan ve yasayı koruyan şiddet olarak tanımlar. Böylelikle egemen iktidarın her ikisini de bünyesinde barındırarak sahiplenmesinin bir belirsizlik bölgesi tayin ettiğini ifade eder. Tam olarak bu noktada potansiyelliğin tesisi sorununa açılmak gerekmektedir. Bu sebeple buraya kadar olan kısım anahtarın kilide girdiği kısmı teşkil ederken buradan sonra değineceğimiz olan “potansiyellik” izahı anahtarın kilit içerisinde döndürülüp kapının açılmaya zorlandığı kısımdır. Kapının açılıp açılmamasının bir önemi olmamakla birlikte mühim olan bu

iki eylemin (anahtarın kilide sokulması ve döndürülmesi) birbirini takip eden düzeneğin birer parçası olduğudur. Verilen anahtar metaforu potansiyelliğin anlaşılabilirliği noktasında her iki başlığın birbirine engaje olarak okunmasının mahiyetini ortaya koymaktadır. Potansiyelliğin anlaşılması için bir önceki başlığın bağlantıdan kopuk olmaması ve mevcut başlık ile ilişkilendirilerek okunması önemlidir.

Potansiyellik kavramı Agamben düşünce sisteminde tanımlanması hedeflenen terim değil aksine işleve sokulduğunda egemenliğin paradoksunun yarattığı çıkmazı anlamaya yönelik bir girişimdir. Agamben “potansiyellik” teriminin köklerini Aristoteles’e değin götürmektedir. Onun amacı kavramın bir soykütüğünü çıkarmak değil kavramın kendisine karşı bir sorgulama yürütmektir. Bu düşünce biçimi Agamben’in tüm kavramlara bakışının kaynağıdır. Yani yalnızca potansiyelliğe özgü değil aksine genel mahiyette Agamben mantığının uğrak alanıdır. Çünkü Agamben çoğu zaman terimleri karşıtlık içerisine yerleştirmekten ziyade onları tanımlama arayışı içerisindedir. Bu bağlamda Agamben’in potansiyelliği kavrama biçimine geçmeden önce potansiyel(siz)lik kavramının doğasını anlamaya çalışacağız. Agamben ikili yapıları karşı karşıya koyarak onları birbirine zıt iki taraf olarak ele almaktan ziyade bunları sorgulama anlayışına sahiptir. Bu bakış açısı düşünürün tespitlerini son kertede gri bölgeye yani bir belirsizlik alanına çıkarmaktadır. Burada bir sorun yoktur çünkü düşünürün en temelde tespit ettiği istisna hali ve çıplak yaşamın özünde belirsizlik yatmaktadır. Yani kavramları karşıt duruma sokmak ya da reddetmek yerine kavramların birbirlerinden bağımsız olmayarak ama yine de birbirinden ayrıldığı bir zemine yerleştirmeyi tercih etmiştir. Bu bakışın nüvelerini Agamben düşünce sisteminin her safhasında görmek, düşünürü derinlemesine okuyan her kişinin fark edeceği bir durumdur. Bu noktadan itibaren bizi potansiyel(siz)liğe götürecek yola sapmadan evvel diyalektik kavramına yani ikili karşıtıklara dair kısa bir soruşturma yapılmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

Agamben düşünce sisteminin temelini oluşturan ikili yapılar bu bölümün amacının en bariz sebebidir. Çünkü Agamben’in ikili yapıların altını oyma biçimindeki düşünce sisteminin temeli bize bu yapılar ile yakından ilişkisi olan diyalektiğin kavranmasının kapılarını aralamaktadır. Agamben ikili yapıları felsefi düşünce zeminine koyarken bu yapıları birer karşıtlık ve reddetme üzerine değil daha çok

diyalektik ilişkilerini tesirsiz kılma üzerine temellendirmiştir. Çünkü düşünürün kavramların altını oymasındaki amaç kavramlara yönelik yaptığı soruşturmada süregelmektedir. Bu bağlamda düşünürün bu ikili yapıları reddetme ve tesirsiz kılma girişimini anlamının yolu düşünürün meydan okuduğu geleneği tanımak hayati bir öneme sahiptir. Agamben'in arzusu ikili yapıların tesirsiz kılınması ile ilgiliyken; aynı zamanda da söz konusu ilişkilerin meydana çıkmasını ve çoğalmasını işlemez kılmak niyetindedir. Agamben'i diyalektik üzerinden okumak, diyalektik kavramına karşı eleştirel bir tutumdur. Diyalektik çok uzun bir tarihe sahip olmakla birlikte birçok felsefi düşünürün ilgilendiği bir kavram olmuştur. Hepsinin ayrıntısına teker teker girilmemekle beraber Agamben okumasını yaparken konumuzu ilgilendiren kısmını ele almak hayatidir.

İlk olarak Antik Yunan'da kullanılan diyalektik kavramı orada belirli bir savlama tipini işaret etmektedir (Murray, 2013:56). Daha sonra Immanuel Kant, Karl Marx ve Hegel'in diyalektik ile ilişkileri literatürde yer edinmiştir. Elbette yer yer farklı versiyonlarda ele alınan diyalektik kavramı Agamben'in diyalektiği kullanırken üstü örtük bir biçimde bu versiyonlara başvurduğu bilinmektedir. En genel anlamda diyalektik bir tez ile bir antitezin karşıt olarak ileri sürülmesiyle ortaya çıkan sentez durumudur. Akıl yürütme yoluyla gerçekleştirilen diyalektiğin amacı üzerinde uzlaşmaya varılmış yeni bir konum bularak çözüm aramaktır. Hegel ile Marx, tarihin gelişiminin ve insan ilişkilerinin muhasebesini yapabilmek için diyalektiğe başvurmuştur. İnsan ilişkileri ve tarihin gelişimine daha somut ve mekanik bakabilmenin diyalektik ile sağlanmaya çalışılması düşünürlerin başvurduğu bir akıl yürütme yöntemidir. Bu anlamda bizi diyalektik yolunda Agamben'e çıkaracak olan durak diyalektiğin en bilinir hali efendi-köle diyalektiğidir. Efendi-köle diyalektiği sınıfsal ayrımların emek üzerinden inşa edilmiş bir yapı üzerine kuruludur. Burada insanlık birbiriyle tanınma mücadelesine girerek "itaat" ve "güç" kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Güçlü olan efendilerin gücüne karşılık kölelerin itaati ve aradaki sınırdaki kalan emek üçgeni efendi-köle diyalektiğinin en basit anlatımıdır. Burada "emek" Agamben'in diyalektik kavramına yaklaşırken ortaya çıkan işlemeziğin oldukça önemli bir nüvesini teşkil eder. Bu durum Agamben'in diyalektiğe yaklaşımını anlamamız açısından önemlidir. Çünkü düşünürün diyalektiği nasıl kullandığını ve çöktüğünü anlayabilmek tam olarak buradan geçmektedir (Murray, 2013:58).

Diyalektik kavramı teleolojik olması nedeniyle geçmişi, geleceğe bakarak açıklamaya çalışır. Yani teleolojik olan yaşamı ve evreni ereklerle temellendiren ve tanımlamaya çalışan düşünce biçimi olduğu için her şeyin temelinde bir ereksellik (amaçsallık) aramaktadır. Nedensellikten farklı bir biçimde karşıt olarak işler. Bu bağlamda geçmişi ve geleceğe bakarak anlamlandırma biçimi Agamben’de kendisini şimdiki zamanda bulur. Yani teleolojik düşünce sisteminde geçmiş, geleceğe bakılarak anlaşılmaya çalışırken Agamben düşüncesinde ise şimdiye ilişkin radikal bir olanak açabilmek için geçmişi anlaşılmaya çalışılmaktadır. Agamben şimdiyi anlamının yolunu geçmişten geçirerek aslında diyalektik bir düşünür olmaktadır. Fakat bu diyalektiklik tez ve antitezin bulunduğu bir anlayış üzerinden değil kavramların gelişimini inceleyerek onların tarihine ilişkin bir kavrayış üzerinden temellenmektedir. Fakat onun bakış açısı teleolojik açıdan değerlendirilmeye tabi tutulamaz. Çünkü düşünür *şimdiye* olanak sağlamak adına kavramların altını oyar ve onların haritasını çıkarır. Agamben’in diyalektik bir yöntem benimsemesindeki neden ise diyalektiğin yeni bir geleceği getireceği inancından kaynaklanmamaktadır. Onun amacı kendi metodolojisini geliştirmek için egemenliğin içinde bulunan ikili yapıları kullanma arzusundan gelmektedir. Çünkü Agamben ileride anlatılacağı üzere egemenliğin çıkmazlarını iki erk tarafından anlatırken yine ikili kavramlara başvuracaktır. Aslında bu ikili yapıların incelenmesi düşünürün yalnızca egemenliğe bakışının temelinde değil bütün bir Agamben yönteminde yatan bir anlayıştır. Aslında bu ikili yapıları zoe ve bios, çıplak hayat ve istisna hali gibi temel Agamben kavramlarının tekrar bir okunmasının yapılmasıyla kavranacağı düşünülmektedir.

Agamben’in potansiyellik kavramını Aristoteles’e uzanan bir tarih uzamında ele aldığımızı ileri sürmüştük. Fakat burada düşünürün amacı yukarıda da değinildiği üzere potansiyelliğin bir tarihini yapmak ya da soy kütüğünü çıkarmak değildir. Düşünür kavrama yönelik bir sorgulama yürütme derdindedir. Kendisi daha çok potansiyelliğe hareket kabiliyetini kimin verdiğiyle alakadar olmakta ve bu kabiliyetin işleviyle ilgilenmektedir. Aristoteles düşüncesinde potansiyel olan edimselden önce gelerek edimseli belirlenir. Buna paralel olarak ise özünde edimsele bağlı kalır (Agamben, 2017:60). İlk olarak Aristoteles potansiyelliğin iki türünden bahsetmektedir. İlki; örneğin, birisinin devlet başkanı olabilme potansiyeline sahip olduğunu söylediğimizde bu kalıtsal potansiyellik (genetic potentially) tanımına girmektedir. Yine bir çocuğun bir şeyi bilmesi de kalıtsal potansiyellik türüne örnektir.

Türeyimsel potansiyellikte denilen bu potansiyellik türü herkese uygulanabilir (Murray, 2013:75). Aristoteles kalıtsal potansiyellik ile ilgilenmemektedir. Onun için önemli olan ikincisi yani mevcut olan potansiyelliktir. Bu potansiyellik türü bir bilgi veya yeteneğe sahip olan kişinin potansiyelliğidir. Yani doğumla beraber gelen değil çaba ile geliştirilen bir potansiyellik türünden bahsetmektedir. Örneğin bir şairin şiir yazabilmesi ya da bir mimarın inşa edebilme potansiyeli bu potansiyelliğe özgüdür. Yani yapma potansiyelliğine imkan tanıyan özgül yeteneklere bağlıdır (Murray, 2013:75). Bu potansiyellik kalıtsal olandan farklıdır. Aristoteles bir çocuğun öğrenme aşaması boyunca değişim yaşama zorunluluğunun bu anlamda bir potansiyellik olduğunu ileri sürer. Yani çocuk değişim eylemi ile normalde kendinde olmayan bir işlevi edinmek zorundadır. Bunun aksine zaten bilgi sahibi olan birisi bu değişimi yaşamak zorunda değildir. Bunun yerine bilgi sahibi kişi bir *sahip olma (hexis)* sayesinde örneğin bir işi *yapmayarak* kendi bilgisini edimsel hale getirmeme potansiyeline de sahip olmaktadır. Buna karşın özgül kişi sahip olduğu yeteneği yapma potansiyelliğine de sahip olduğu için edimseldir de. Potansiyelliği yapmak edimselken yapmamak edimsel hale getirmemek demektir. Her iki potansiyellik arasındaki bu bölünme bizi Agamben'in dil çalışmalarından da hatırlanacağı üzere "yapmamanın edimselliğe geçmeme halindeki dinamikliği" hatırlatmaktadır (Murray, 2013:75). Dile sahip olmak herkese ait olan genel bir şeyken dilin kullanımı özgül olanın alanına girmektedir. Tercihen konuşmayı reddetmek ile onu işlevsiz kılmak mümkündür. Tam da bu noktada düşünürü göre insanı tanımlayan bu işlemezsizlik ya da potansiyel(siz)liktir. Onun için diğer canlılar kendi özgül potansiyellikleri bakımından yetilidirler. Fakat insanlar kendi potansiyelsizlikleri bakımından da yeti sahibi hayvanlardır. Nitekim insanın potansiyelliğinin kudreti yine insanın potansiyelsizliğinin uçurumuyla ölçülür. Potansiyellik ile potansiyelsizliğin ilişki bağı basit bir karşıtlıktan ibaret değildir. Agamben potansiyelliğin "eksiklik" üzerinden düşünülmesine karşı çıkararak potansiyelsizliğinde bir mahrumiyetin varlığı olduğunu söylemektedir. Agamben' göre özgür olmak, insanların ele aldığı anlamda kendi potansiyelsizliğine sahip olmak ve kendi mahrumiyetiyle bağlantılı olmaktır. Bu anlamda Agamben potansiyelliğe negatif bir anlam yüklediği gibi potansiyelsizliğinde potansiyelin yokluğu sayılmayacağı ve bizzat potansiyelin bir parçası olduğu düşüncesindedir (Gulli, 2007:22).

Aristoteles, potansiyelin sadece edimle var olduğunu düşünen Megaralıların[‡] aksine potansiyelin kendisine ait özerkliğinin altını çizmiştir. Herhangi bir müzik aletini çalma kabiliyetine sahip olan kişi aleti fiili olarak çalmazken dahi bunu çalma kabiliyetine sahiptir. Potansiyelin özerkliği tam olarak burada saklıdır: İş icra etmezken de potansiyeli içinde barındırmak (Agamben, 2017:60). Agamben bu anlamdaki potansiyelliği ifade etmek için boş bir yazı tableti imgesine başvurur. Sevilalı Isidore, Aristoteles için “kalemimi düşünceye batırmış” ifadesini kullanıyordu. “Boş bir yazı tableti, üzerine gerçekte hiçbir şeyin yazılmadığı”[§] durumu ifade ediyordu. Bu imge, düşünülen şeyin somut bir hal almaması ve böylelikle edimselliğe geçiş yapmayarak durağan oluşunun ifadesidir. Yazı ile ilgili bu ilişkiye bakıldığında yazmanın amacı kendisini açığa vurmaktadır. Fakat bu sadece hem kendisini açığa vurmak anlamına hem de dilin yokluğu anlamına gelmez. Bu durumda dil dediğimiz şey bir çıkmaza yakalanmıştır: “Kendisini anlamlama aracılığıyla açığa vurmadığı halde dil, kendisini nasıl açığa vurur? Yanıt; potansiyelliğin ikili olumsuzluğudur” (Murray, 2013:76).

Agamben, *Kutsal İnsan* adlı yapıtında Aristoteles’in Metafizik’in sekizinci kitabında değindiği potansiyellik kavramını incelerken Aristoteles’in kavrama bakış açısında “potansiyelin varoluşunun etkin biçimleri” görmektedir. Yani Agamben nezdinde Aristoteles’in potansiyele bakış açısı potansiyelin varlığının etkinliğidir. Dolayısıyla potansiyel olanın kendi tutarlılığına sahip olması ve hemen edimsele dönüşmemesi için edimsele geçmeme yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Bir nevi yapma(ma) veya olma(ma) potansiyeli biçimiyle var olmasıdır (2017:60). Bu nokta Aristoteles için aynı zamanda potansiyelsizlik (im-potentially) (adynamia) anlamına gelir. Böylelikle varılan nokta Aristoteles’in düşüncesi ile her potansiyel o şeyin aynı türünden bir potansiyelsizliğidir de.

Agamben, potansiyelliğin edimselliğin içerisinde bulunduğunu, onu muhafaza ettiğini ve yapma ya da yapmamaya ilişkin değişkenlik olduğunu ileri sürer. Çünkü düşünüre göre her şey dinamiktir, durağan değil. En büyük potansiyellikler dinamik ve akışkan olanlardır. Buna bağlı olarak potansiyellik olumsaldır da aynı zamanda. Çünkü

[‡]Megara okulu (İÖ yaklaşık 4. yy.): Eski Yunan’da Megara kentinde yaşayan sofistlerin geliştirdiği bir ekol.

[§]Aristoteles’in *De Anima*’da *nous* (entelekt) ile ilgili olarak verdiği “üzerine hiçbir şey yazılmayan yazı tableti” imgesinin ifadesidir.

potansiyelin yapma ya da yapmama durumu onun hem olabilirini hem de olmayabilirini açığa çıkarmaktadır (Agamben, 2017:60). Potansiyelin bu olumsuzluğu Aristoteles düşüncesinde potansiyel olanın olmak ile olmayana eşit uzaklıkta olması fikri ile denk düşmektedir.

Peki Agamben için bu potansiyellik neye benzemektedir? Düşünür kendisine sembol olarak Bartleby’i** seçmiştir. Bartleby, Wall Street’te bir hukuk bürosunda kâtiptir. Patronu tarafından kendi görevini dışında bir iş istenildiğinde Bartleby’nin tepkisi “yapmamayı tercih ederim” olmuştur. Öykünün devamında ısrarlar üzerine kararında sabit kalan Bartleby kendi asli görevi olan işi de yapmamaya başlamıştır (belgeleri kopyalama işi). Böylelikle Bartleby’nin asli görevini de reddetmesi patronunu (patron burada yasayı sembolize etmektedir) öfkelenirerek, bürosunu kapatmaya ve yeni binaya taşınmaya sevk etmiştir. Yeni binada Bartleby yine aynı konumdadır. Kendisine ofisi terk etmesi gerektiği söylendiğinde “yapmamayı tercih ederim” karşılığını vermektedir. Nihayetinde Bartleby serseri olarak tutuklanır ve “yemek yememeyi tercih ettiği” bir cezaevine konulur. Bartleby ölmüştür. Burada karakterin tepkisi reddedişten ziyade tercih etme durumudur. Eğer isteseydi verilen işlerin yükümlülüğünü üzerine alabilirdi fakat o yapmamayı tercih etti. Buradaki “şey” kesin bir yıkım değil, tesirsiz kılmaktır. Bartleby’nin tercih edişi yasanın yapısını tesirsiz kılmakla ilgili bir metafordur. Agamben için Bartleby’nin bu davranışı potansiyelliğin kendisidir (Murray, 2013:77-78-79). Bir önceki ifadeleri hatırlarsak eğer potansiyellik, yapmak ve yapmamak eylemlerini içinde barındırmaktadır. Nitekim yapmamak da yapmak kadar “potansiyeldir.” Böylelikle potansiyellik bir nevi var olmayanın (non-being) varoluşudur (being). Bir nevi yokluğun varlığıdır. Yani “yeti” ya da “güç” denilen noktaya tekabül etmektedir. Bu bağlamda Agamben potansiyelliği “eksiklik” üzerinden değil, “e-bilme” yeteneği üzerinden kavramaktadır. Fakat kişinin sahip olduğu yetiler kendisini kudret sahibi yapmaz aksine yetisi olan kişi yine aynı yeti sayesinde içinde bir eksiklik barındırmaktadır. Yani yeti sahibi kişi aslında bir eksiklik sahibidir. Çünkü hiçbir şey durağan değildir. Her şey dinamik bir şekilde “yapma” ve “yapmama” potansiyelinin hedefindedir (Murray, 2013:77). Ona göre potansiyellik daima bir şeyler yapma yeteneğine sahip olanın (Bartleby örneğinde olduğu gibi) bunu yapmamayı tercih ediş biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada

**Herman Melville’in bir öyküsündeki arzuhalci karakter.

Bartleby'nin "yapmamayı tercih ederim" cevabı işlemeyen erkin durumu olarak okunabilir. Çünkü Agamben için egemenliğin paradoksunun kendisini tam anlamıyla gösterdiği yer anayasama gücü ile anayasal gücün birbiri ile olan ilişkisinde yer almaktadır. Bu iki güç arasındaki ayrımın net bir şekilde yapılması ve devam ettirilmesi zor olduğu için istisnanın hukuksal karakterini anlamak zorlaşmaktadır. Fakat tüm bu anlatılanlar ışığında potansiyelliğin bizi götürdüğü uğrak egemenliğin paradoksunun anlaşılması yolundaki bir uğraş olmaktadır. Bartleby anlatısıyla kurulan bu ilişki meselenin özünün anlaşılması açısından önemli bir metafordur. *Kutsal İnsan* adlı yapıtında Agamben potansiyelliğin özerk varlığına dikkat çekerek bu kavramın egemenlik mantığındaki yerini tespit etmeye girişir.

Bugün artık anayasama gücünün tek ve indirgenemez olduğu ve belirli bir yasal sistem tarafından sınırlandırılmaz düşüncesinin giderek zedelendiği görülmektedir. Bu iki güç arasında uyumlu bir ilişkinin tesisi bu bağlamda imkânsızlaşmaktadır. Bu imkânsızlık yalnızca istisna halini ve egemenin yapısını sorguladığımız zaman değil aynı zamanda anayasa metinlerinde yapılan değişiklikleri yapma gücünün belirlenmesinde ortaya çıkan bir imkansızlık yaratmaktadır. Agamben bu durumu bir siyaset bilimi çalışmasından alarak şu cümleler ile yer edindirmiştir:

"Eğer gerçekten anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki ayrıma bunun gerçek anlamını vermek istiyorsak, o zaman, anayasama gücü ile anayasal gücü iki farklı düzeye yerleştirmemiz gerekiyor. Anayasal güçler varlığını sadece Devletin içinde kazanıyor: Bunlar, zaten kurulu bulunan bir anayasal düzenden ayrı düşünülemez şeyler olarak, gerçekliğini dışavurdukları Devlet yapısına muhtaçtır. Anayasama gücü ise, Devletin dışında bulunan bir şeydir. Bu güç, hiçbir şeyini Devlete borçlu olmayan ve Devletsiz var olan bir güçtür. Bu, suyu hiçbir şekilde bitirilemeyen bir pınardır" (2017:54).

Bu noktada temel sorun anayasama gücünün kendi kendini bir anayasal güce dönüştürerek kendini yok etmesi olarak okunabilir. Tam olarak bu noktada anayasanın kendisini bir anayasama gücü şeklinde koyutlaması egemenliğin paradoksunun açıkça bir göstergesidir. Egemen iktidar yasal durum vasıtasıyla gerçekleştirdiği yasaklama ile yine yasal durumda varlığını gerçekleştirmektedir. Paralel olarak egemen iktidar bu varoluşta olduğu gibi hem anayasama hem de anayasal güce girecek biçimde kendisini ikiye bölmektedir. Bu ikiye bölme işlemi egemenliği belirsizlik alanına sokmaktadır (Agamben, 2017:55). Bu noktada Bartleby'nin söylemini hatırlamak yerinde olacaktır. Çünkü Bartleby'nin "yapmamayı tercih ederim" ifadesi belirsizlik bölgesinin olduğu yer olmasının yanı sıra iktidarın işleyişinin kesintiye uğratıldığı yerdir aynı zamanda. Murray'ın ifadesiyle:

“Bartleby’nin söyleminin bir belirsizliği muhafaza ettiğini ve tam bir ayrılığı (cezalandırma ve metod aracılığıyla) tolere edebilecek olan, fakat potansiyelliğin, üzerinde işleyebilmek için hukukun gereksinimini duyduğu edimselliğe geçişindeki engellenmesinin, hukuk dünyasının mantığını aksatmak üzere çalıştığını belirtmek şimdilik yeterli” (2013:78-79).

Anayasama ile anayasal güç arasındaki çözülmemiş bu diyalektik, potansiyel ile edimsel arasındaki bağın yeniden eklemelenmesine meydan vermektedir. Fakat Agamben bu eklemelenme durumunu kavrayabilmek için yeni bir ontolojik konumda düşünülmesi gerektiğini dile getirmektedir. Onun için egemenliği anayasama gücüne bağlayan düğümün çözülebilmesi “olabilirlik ile gerçeklik, olumsuzluk ile zorunluluk” arasındaki ilişkinin yeniden ele alınmasından geçmektedir. Bu bağlamda egemenin çıkmazının üstesinden gelmek ve onu çıkmazlarından arındırmak Agamben ifadesinde “tasavvuru imkansız bir şey” olarak yer edinmektedir (2017:59). Egemenliğin bu çıkmazını potansiyel ve edimsel üzerinden kavramaya çalışmakla aslında potansiyel ve edimselin egemenin çifte varoluşunda barındığını görmekteyiz. Agamben, “Egemenlik daima çifttir” diyerek bakış açısını açıkça ortaya koymaktadır. Onun için varlık denilen şey potansiyel olarak kendisini mutlak ve edimsel olarak gerçekleştirmek adına yine kendisini askıya almaktadır. Dolayısıyla kendi kendisini bir yasaklama ya da terketme ilişkisine sürüklemektedir. İşte egemenlik tam olarak bu noktada saf potansiyel ile saf edimselin birbirinden ayrılmadığı bu belirsizlik eşiğinde bulunmaktadır (2017:62). Bu nedenle potansiyeli anlamaya yönelik bir tartışma potansiyel ile edimsel (gerçekleşme) arasındaki bir “karşıtlığa” ya da “çekişmeye” indirgenmeyecek kadar kritik ve önemlidir (Özmkas, 2019:193).

Aristoteles’in potansiyellik ile ilgili düşüncelerini temele alan Agamben, yukarıda da değinildiği gibi potansiyelliğin özerkliğine dikkat çekmiştir. Tam da egemenliğin paradoksunun açıklanmaya çalışıldığı bu kısımda potansiyelliğin özerkliğine tekrar geri dönmek sağlıklı olacaktır. Çünkü Aristoteles potansiyelin yalnızca edimle var olduğu bu karşıtlık zeminini kabul etmemekle beraber ona göre potansiyellik kavramı özerk varlığı olan bir şeydir. Yani potansiyelin hemen edimsele dönüşmemesi için edimsel olana geçmeme kabiliyetinin de var olmasıdır. Bir nevi yapma(ma) ya da olma(ma) potansiyeli, edimsele geçme(me) kabiliyetinin farklı bir açıdan izahıdır (Agamben, 2017:60). Bu bağlamda Aristoteles düşüncesinden miras alınan bu tespit her potansiyelin kendi içerisinde bir tür potansiyelsizliği barındırdığı bir durumdur. Dolayısıyla şuan sahip olduğumuz potansiyel aslında edimsele

dönüşmeyen bir potansiyeldir. Edimsellik bağlamında bu potansiyel, edim kapasitesine edimi gerçekleştirilerek sahip olmaktadır. Dolayısıyla kendi potansiyelsizliğine (impotenza) tamamen sahiptir.

Agamben Aristoteles'in izini takip ederek insanın potansiyelliğinin kudretinin yine insanın potansiyelsizliğindeki uçurumuyla ölçüldüğünü söyler. Çünkü her potansiyellik içerisinde aynı türden potansiyelsizliği (edimsele geçiş zemininde) barındırmaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan potansiyel(siz)lik kendine özerk olmasının yanı sıra bir muğlaklığı da içerisine almaktadır. O halde potansiyelliği tüm olma ya da yapmaların aslında birer olmama ya da yapmama şeklinde ifade ederken unuttuğumuz şey edimsele geçişin nasıl betimleneceğidir. Mademki olma aynı zamanda içinde olmamayı barındırıyor ise edimsele geçişi mümkün kılacak olan nedir? Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde potansiyelin gerçekleştiği vakitte potansiyelsiz hiçbir şeyin kalmayacağına dikkat çekmesi olağanüstüdür. Düşünüme göre yapmama ya da olmama kapasitesi böylece ortadan kalkmış olacaktır.

Potansiyelin (hem olma hem de olmama) edimsele geçebildiği tek nokta kendi olmama potansiyelini iptal ettiği andır. Potansiyelsizliğin iptali potansiyeli ortadan kaldırmak değil aksine bunu gerçekleştirmektir. Diğer bir deyişle potansiyele kendi kendisinin takdim edilmesidir. Agamben'in potansiyelden anladığı şey hem olma hem de olmama yönüyle edimsele dönüşmemiş olandır. Düşünürün bu bağlamda potansiyellik kavramından anladığı şey: "Edimsellikten kopmuş saf potansiyelliğin varlığıdır" (Attell: 2009:40-41). Bu bölümün ilk kısmında anlatıldığı gibi potansiyel olarak bilgi sahibi bir kişi edimsel alanda düşünen birisi olmaktadır. Bu değişiklik edimsele geçme halidir ve benliğin kendi kendisi olduğu andır (Aristoteles'ten aktaran Agamben, 2017:61).

Tüm bu yazılanlar ışığında Agamben düşüncesinin ana konusunu teşkil eden istisna haline geçiş, potansiyellik ile bir kez daha açıklanabilir olmaktadır. Çünkü egemen yasaklama, istisna üzerindeki varlık ve kabulünü artık geçerli olmamakla sürdürdüğü için tam da kendisini sahip olduğu "olmama" kabiliyetiyle yaşatan potansiyelin yapısına denk düşmektedir. Hem "olma" hem de "olmama" şeklindeki ikili yapısıyla potansiyel; "varlığın kendi kendisini egemen olarak inşa etmesine aracılık eden şeydir (Agamben, 2017:62). Burada potansiyel olan ile edimsel olan arasındaki bağ istisna halinin egemenlikte yarattığı belirsizliği hatırlatması açısından

önem teşkil eder. O halde potansiyel ile edimsel arasındaki muğlaklık eşliğini açıklamak istersek söylenebilecek en doğru ifade bu ikisinin varlığın egemenin kökeninde ikiyüzlü bir kısım yarattığıdır. Çünkü varlık kendisini edimsel olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya alarak (bu da aynı türden bir potansiyellikti) kendisiyle bir terk etme ilişkisi yürütüyor. Buraya kadar gelinen noktada elimizde potansiyel ile edimselin birbirinden ayrılması için harcanan çabanın imkânsızlığı başından def edemediği görülmektedir. Nitekim egemenliğin gücünü tasavvur ederken kullandığımız anayasama ve anayasal güç arasındaki ilişki de tıpkı bu duruma benzemektedir. Bu anlamda kendisini anayasal güce bağlayarak yasağı ortadan kaldıran bir anayasama gücünü tasavvur etmek zordur. Fakat egemenliğin tüm tanımlarında muhakkak bir potansiyellik mevcuttur. Çünkü potansiyel olan şey pratikten/uygulamadan önce zaten vardır: “İtaat, kendisini mümkün kılan kurumlardan önce var olan bir şeydir” (Agamben, 2017:63).

Varılan noktada bir çıkmaza girildiği ve iktidarların sırrının nasıl çözüleceği sorusu askıda kalan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Edimsel ile potansiyelin iç içe geçmişliği bize Nietzsche’in bengi dönüşü’nü^{††} anımsatmaktadır. Dolayısıyla potansiyel olan ile edimsel olanı birbirinden ayırmanın güçlüğü metafizik çıkmazının da kendi doğasını oluşturmaktadır. Her şeye rağmen Bartleby’nin yapmamayı tercih ettiği bu çıkmaza direnen bir davranışın yansımasıdır. Nitekim Bartleby egemenin çıkmazını uç bir noktaya taşıırken aynı zamanda egemenin yasaklamasından kurtulamamıştır. (2017:64).

1.1.5. Biyopolitik Bir Yansıma Olarak Kamp Alanları: Kutsal Hayatın Üretildiği Eşik

Tüm insanları en nihayetinde birer *homo sacer* olarak gören Agamben’in araştırması içlenme yoluyla dışlanan çıplak hayattır ve bahsi geçen bu çıplak hayatın üretimi kamp alanlarında kendisini göstermektedir. Egemen kararın nesnesini teşkil eden *homo sacer* aslında kendisini kuralın askıya alındığı bir mekânda yetiştirir ve yerleştirir. Böylelikle kuralın askıya alındığı ve istisna halinin kurala dönüştüğü

^{††}Bengi dönüş (sonsuz dönüş, ebedi dönüş ya da ebedi tekerrür) düşüncesi, zamanın döngüsel bir formda olduğu ve olayların bu döngüsellikte sonsuza dek yinelenmiş olduğu, yinelendiği ve yinleneceği tezini içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Boyle Buyurdu Zerdüş ve Şen Bilim.

mekânlar kutsal hayatın üretim eşiği olmaktadır. Bu eşik Agamben biyopolitikasının önemli bir yüzü olarak belirlemektedir. Kamp metaforu Agamben için klasik bir örneklemeden öte bir anlam taşımaktadır. Agamben'in kampı geleneksel klasik kamp manasından farklı olarak istisna ile kuralın iç içe geçtiği mekânların temsilidir. Biyopolitika incelemesinde Foucault'nun aksine kampı merkezine alan Agamben bu konuya yeterince dikkat kesilmediği için Foucault'yu eleştirmektedir. İki düşünür arasındaki bu ayrımın özünde yatan şey Agamben'in biyopolitika okumasında kampı merkezi nokta seçmesinden kaynaklanmaktadır. Agamben, düşüncelerinin kamp temelinde şekillenmesinden kaynaklı olup daha radikal ve dramatik bir tutum içerisinde iken; Foucault için biyopolitika okuması daha esnek ve geniş açılı olup çeşitli düşünceleri içinde barındırmaya imkân tanımaktadır. Bu bağlamda Foucault düşünce dünyasının genel tutumu düşünüldüğünde tek bir metafordan yürümek onun için elverişli olmayacaktır. Bu sebeple de biyopolitika okuması kapsamında Agamben için dayanak teşkil eden kamp mekânları Foucault düşüncesinde bu kadar sık görülmemektedir.

Agamben için Hitler'in bir kararname ile ilan etmiş olduğu OHAL, modern Batı siyasetinin her zaman içinde saklıdır (Aydın, 2018:5). Modern istisna sıkıyönetim halinin ilan edilmesiyle oluşan egemene ait yetkilerin genişletilmesi ve anayasanın askıya alınmasıyla ortaya çıkan durumun bir ifadesi olup hukuksuzluğun bir hukuk kuralıymış gibi uygulanmasıdır. Yani istisna artık kural haline gelmiştir. Dolayısıyla istisna durumu anlamı itibariyle içinde bulundurduğu toplumsal sorunlara karşı yürütülen bir önlem değil, bir yönetim pratiği haline gelmiştir. Yürütme erki hukukun da katkısı ile yasama erkini kapsar hale gelerek genişletilmiş bir yetki alanına sahip olmuştur. İstisnanın kural haline geldiği toplama kampları eski geleneksel kamp anlayışından ayrı tutulmaktadır. Ona göre kamp alanları etrafı çitlerle çevrili belli sınırı olan fiziksel bir yapıdan ibaret değildir. Onun düşüncesindeki kamp analizinde incelemeye çalıştığı şey çıplak yaşamla siyasal varoluş arasındaki sınır eşliğini anlamaktır. Geleneksel kamp modeli dost-düşman ayrımı üzerinde kurulu iken Agamben'in kamp tasviri kural ile istisnanın iç içe geçtiği alanları ifade eder (Lemke, 2005:7). Dolayısıyla Agamben düşünce sistemindeki kamp alanları istisnanın kural haline geldiği ve içlenme yoluyla dışlanan çıplak hayatın üretildiği mekân potansiyeli taşıyan yerlerdir. Öyleyse kamplardaki çıplak hayatın üretimi nasıl gerçekleşmektedir? Agamben kamplardaki çıplak hayatın üretimini örnek bir figürden yola çıkarak izah

etmektedir; Nazi kamplarındaki çıplak hayat statüsünde bulunanlara *muselmann* denilmektedir. Peki *Muselmann* nasıl bir hayat yaşamaktadır? Agamben *Auschwitz'den Artakalanlar (Remnants of Auschwitz)* isimli yapıtında kamplardan kurtulmuş tanıkların orada yaşadıklarını anlatan yazıları kaleme alır. Primo Levi^{‡‡} kampta bir grup insana takılan isimden bahseder: *Muselmann*. Kamplarda bulunan en uç figüre *muselmann* dendiğini ve bu figürlerin doğal ya da temel hiçbir güdüsünün kalmadığı için aklıyla beraber tüm içgüdülerinin iptal edildiği aktarılır. *Muselmann* sadece aç olduğu için yerde yemek arayan kişilerdir ve bu halleri onları uzaktan seyreden biri için Müslüman namaz kılan birini andırmaktadır. Levi *muselmann* figürü için şu sözleri sarf etmektedir:

“Yüzü olmayan bir insanlar yığını olarak belleğime üşüşüyorlar. Çağımızın bütün kötülüklerini tek bir imgede toplayacak olsam, çok iyi bildiğim o imgeyi seçerdim: başı eğik, omuzları çökük, yüzünde ve gözlerinde düşüncenin izine rastlanmayan bir deri bir kemik bir insan” (Levi'den aktaran Agamben, 2017:46).

Muselmann, kamplarda yaşayan ölümler şeklinde betimlenmiştir. Agamben Müslüman teriminin Arapça karşılığının Allah'ın iradesinin her an iş başında olduğu kabulüne dayanmasını ve koşulsuz teslimiyeti barındırdığını hatırlatarak egemenin çıplak hayatına denk düştüğünü ifade eder. Çünkü *muselmann* fiziki olarak canlıdır fakat ölüme aittir yani Tanrı'nın dünyasındadır (Aydın, 2018:6). Agamben için kamp incelemesi insanlık dışı uygulamalara mahal veren hukuksal-siyasal zeminin anlaşılabilirliği üzerine kuruludur. Çünkü kamplar onun için günümüzün bir meselesidir. Yani Agamben için artık modernliğin *nomosu* kamplardır (Agamben, 2017:198). Fakat Thomas Lemke, Agamben'in kampları modernliğin *nomosu* olarak görmesi fikrine eleştirel bir tutum getirmektedir. Lemke, Agamben'in kamplara yönelik yürüttüğü siyasal analizini mantıklı bulurken kullandığı kavramsal araçların modern biyopolitikanın anlaşılmasına yeterli açıklığı getirmediğini ve muğlak kaldığını ifade eder (Lemke, 2005:4-5).

Sona doğru ilerlerken toparlayacak olursak; Agamben'in biyopolitik bedeni egemenin çıplak hayat üzerinde uyguladığı hükümler sayesinde açığa çıkar ve varlığını kanıtlar. Dolayısıyla artık siyaset alanı siyaset dışı niteliğine sahip çıplak

^{‡‡} Yazar ve kimyager olan Primo Levi, kamplardaki tanıklardan sadece biridir. Özgür kalınca orada yaşadıklarını anlatan bir kitap yazar. Ardından yaşadıklarına dayanamadağı için intihar eder. Kitabı için bkz. Boğulanlar Kurtulanlar.

hayatın alanı olarak içlenerek dışlama usulüyle karşı karşıyadır. Agamben'in çıplak hayatı Nazi kamplarında hukuk ile istisnanın iç içe geçmişliği ile üretilmektedir.

2. İKİNCİ BÖLÜM

2.1. Michel Foucault'nun Biyopolitika Anlayışı

Çalışmanın bu bölümünde modern siyaset felsefesine yaptığı katkılarıyla günümüz için hala güncelliğini koruyan Fransız düşünür Michel Foucault'nun düşüncelerine yer verilecektir. Biyopolitika kavramını Foucault üzerinden ele almak düşünürü bütüncül şekilde incelemeyi ve kavramayı gerektirmiştir. Bunun sebebi Foucault'nun sabitlenmeye mahal vermeyen düşünce ve fikir yapısıdır. Çünkü Foucault'nun yaptığı disiplinlerarası okumalar kendisini yine kendi ifadesiyle ne yapısalcı, ne sosyolog, ne tarihçi, ne de metafizikçi yapmıştır. O hep akışkan düşünceler içerisinde ve fikirleri sürekli hareket halindedir. Belki de günümüzde hala kendinden ve düşüncelerinden söz ettiren Foucault'nun büyüğü bu çeşitlilikte yatmaktadır. Düşünür için biyopolitika, yönetsel anlamda iktidarın modern biçimini teşkil etmektedir. Fakat biyopolitika ona göre geleneksel siyasal anlayış ve yönetim modellerine bir ekleme ya da genişleme olarak algılanmamalıdır. Lemke'nin de ifadesiyle:

“Biyopolitika, politikanın genişlemesi değildir; daha ziyade politik egemenliğin kavramlarını yeniden formüle etmesi ve politik bilginin yeni biçimlerini denetimi altına alması bakımından politikanın çekirdeğinin dönüşmesine işaret eder” (Lemke, 2017:53-54).

Bu bağlamda Foucault'nun biyopolitikası aslında politika alanında kökten bir değişimin ifadesidir. Bu bölümde Foucault'nun biyopolitikasını anlamamıza olanak sağlayan disiplin ve denetim teknikleri, iktidar ilişkileri, birtakım öznel deneyimlerle oluşturulan özneleştirme süreçleri ele alınacak olup Foucault'nun biyopolitika kavramını tarihsel olarak başlattığı ve geliştirdiği dönemlerin izi sürülecektir.

2.1.1. Foucault'yu Okumak: Aydınlanma İle Gelen Felsefi Düşünce

Michel Foucault, kullandığı kavramlar ile felsefe bilimine yaptığı katkılarıyla günümüzde hala tazeliğini koruyan ve düşünceleri hala güncel konulara bağlanarak konuşulan bir bilim insanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünürün bu canlılığını korumasının arkasında yatan en önemli noktalardan biri şüphesiz Batı tarihini incelerken yaptığı güçlü ve ses getiren kavramlarının tespiti olmaktadır. Foucault'nun tespitleri muhakkak ki yalnızca siyaset felsefesine yaptığı katkılarıyla değil aynı zamanda düşünmenin kendisine yeni bir soluk getirmesiyle ün kazanmıştır. Günümüz

dünyası açısından hala güncelliğini korumayı başarmasının arkasında yatan sebebin izahı bu şekilde yapılabilir. Çünkü Michel Foucault güncel olan ile tarihi olanı keşif noktasında bir sanatçıdır. Düşünür tarihsel olarak ne kadar geçmişten bahsederse bahsetsin Foucault okuması esnasında insan yaşadığı dünyaya ışık tutulduğu hissine kapılabilmektedir.

Foucault'nun, analizlerini yaparken Nietzsche, Freud, Marx ve hatta daha geriye gidersek Descartes gibi düşünürlerin etkisinde kaldığını ve onlardan faydalandığını söyleyebiliriz. Tabii düşünürün etkilenimlerinin izini tümüyle sürmek mümkün olmayabilir. Çünkü Foucault'nun karmaşık ve uzun soluklu düşünce dünyası sürekli kendini yeniler biçimde devam etmektedir. Bu bağlamda kendisine aynı cildin devamı olan iki eseri arasında bulunan içerik farklılıklarının nedeni sorulduğunda şu cevabı vermektedir: “Arada geçen sürede fikrimi değiştirdim. Bir çalışma aynı zamanda insanın düşündüklerini hatta kendisini değiştirmeye yönelik bir girişim olmazsa fazla eğlendirici bir yanı kalmıyor” (Foucault, 2019:82). Dolayısıyla Foucault düşünce dünyası tek bir sapağa bağlı kalmadan ve sürekli olarak kendi kabullerini dahi yeniden icad eden bir yapıya sahiptir. Belki de düşünürün bu yapısından kaynaklı olarak bizler Foucault okuduğumuz vakit düşünürün fikirlerini yaşadığımız dünyanın bir yansıması olarak görmekteyiz.

Batılı bir düşünür olan Michel Foucault bu dönemden oldukça faydalanmış ve etkilenmiş birisidir. Kendi düşünce dünyasında Batı felsefesinin temel düşünürlerinden birisi olan Descartes'in, ardından Nietzsche, Hegel, Althusser ve Marx gibi modern düşünürlerin etkisini görmektedir. Bu noktadan sonra Foucault'nun düşüncesinin temel taşlarından birisini oluşturan “özne” kavramının hangi süreçler içerisinde ortaya çıktığı ifade edilecektir. Özne kavramının anlaşılabilmesi için ise Aydınlanma ile gelen modern düşüncenin temellerinin iyice anlaşılması gerekmektedir. Çünkü Foucault için modern öznenin kuruluşu Aydınlanma ile dönüşen güç ilişkilerinin içerisinde saklıdır. Foucault, insanın güncel olan ile ilişkisini ve kendisini bağımsız bir özne olarak kurma becerisinin köklerinin Aydınlanma düşüncesinde bulunduğunu ileri sürmektedir (Işık, 2012:10). Kendisi bu noktada Nietzsche ile bir temas kurmuş olup bunu diğer düşünürler ile de sürdürmüştür. Foucault'nun ilk eserlerine baktığımızda Nietzsche'nin Batı dönemine yönelttiği eleştiri ve düşüncelerinin farklı olan bir versiyonunu görebiliriz. Nietzsche'nin Batı aklı eleştirisinin çeşitlenmiş bir halinin Foucault

düşüncesinde görülmesi, düşünürün dönem düşünürlerinden oluşan bir köprü üzerinde yürüdüğünü bizlere göstermektedir. Çünkü Foucault, biyopolitikanın doğuş çizgisini ifade ederken anlatısını Batı'dan başlatmıştır. Fakat buna karşılık Agamben düşüncesinin biyopolitika anlayışı Antik Yunan'dan beridir süregelen bir olgudur. Bu durumda Foucault ve Agamben'in aynı kavrama yükledikleri farklı başlangıç noktalarının anlaşılması adına bu farklılıkların nedenleri çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde Aydınlanma ile inşa edilen öznenin yeni güç ilişkileri içerisinde nasıl ve hangi süreçler içerisinde doğduğu ve geliştiği tartışılacaktır. Ardından ise Agamben ile Foucault'nun biyopolitika kavramına dair düşünce farklılıklarının nedenleri sorgulanacaktır.

Aydınlanma, Immanuel Kant düşüncesinde “insanın kendi hatasıyla düştüğü ergin olmama durumundan kurtulmasıdır” (Kant, 1984:213). Yani insanın aklını başka birisinin kılavuzluğu olmadan kullanamama halinden kurtulmasının bir ifadesidir. Dolayısıyla Foucault, Kant'ın Aydınlanma ile ilgili düşüncesinden oldukça etkilenmiştir. Kişi bu yetersizlikten kendisinde doğuştan bulunan akıl ile veya düşünme cesareti göstererek kurtulabilmektedir. Kant'a göre insan düşünme cesaretini gösteremiyorsa bir anlamda aklını kullanmıyorsa kendisini başkalarının yönlendirmelerinden kurtarması da güç olacaktır. Burada eleştirilen tutum aslında insanın kendi iradi seçimlerini başka bir akıl vasıtasıyla gerçekleştirmek olgusudur. Bu sebeple Aydınlanma fikrinin ilk şartı akıl kullanma becerisini göstermekte yatmaktadır. Çünkü Aydınlanma ancak insanın doğuştan sahip olduğu aklını kullanarak ergin olamama ya da yetersizlik durumundan çıkabileceği bir durumdur (Saygın, 2013:3). Aydınlanma öncesi çağlarda Kant'a göre düşünme cesareti gösterme eylemi gibi olguların olmayışı hâkimdir. Bu nedenle bu yetersizlik bireyi kendi başına düşün(e)meme durumuna sokmuştur. İşte Kant tam olarak bu noktadan hareketle düşünme cesareti gösterebilmekle öznenin tarih sahnesine çıktığını ifade etmektedir. Bu onun için tarihsel bir ilerlemedir. Yine “düşünüyorum o halde varım” diyen Descartes ile modern gelenek Foucault'nun düşüncesinde özne deneyiminin kurulmasında önemli bir kilometre taşıdır. Öyleyse “düşünme cesareti gösterebilme” eylemi modern dünyanın ortaya çıkardığı yeni “özne” biçimlerinin bir kilometre taşı olabilir. Foucault ile Aydınlanma modernizminin en başta kesiştiği nokta tam olarak burasıdır: “Bireylerin düşünmeye cesaret etmesiyle özne olarak tarih sahnesine çıkabilmeleri.”

Aydınlanma aracı akıldır. Aydınlanmanın Kant'ın ifadesiyle tek kurtuluşun akıl olması bu dönemin karakteristik bir özelliğidir. Bu bağlamda Kant'ın bu düşünceleri rasyonel-kendini anlama ile bağlantılı olup Aydınlanmacı rasyonelleşmeyi üretmektedir. Yani Aydınlanma fikrinin modernite ile beraber rasyoneliteyi merkezine alması ve Aydınlanmayı öznenin en temel kurucusu haline getirmesi birtakım düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmını kabul eden Foucault, eserlerinde Aydınlanma ile sürekli bir debelenme halindedir. Zaten Foucault'nun Kant'ın metni olan Aydınlanmayı incelemeye sevk eden şey modern paradigma ile Antik dönem paradigması arasında bulunan bağlantı ve kopuşu ele alma isteğinden kaynaklanmaktadır. Tarihi seyirde modernin Antik döneme olan üstünlüğünün de kabulü ile Foucault bu iki paradigma arasındaki geçişliliği şimdiki zamanda tekrar güncelleştirmek istemiştir (Polat, 2014:5).

Düşünür Aydınlanma ile kurulduğu söylenen özne ve özneleştirme deneyimleriyle sürekli bir uğraş içerisindedir. Elbette Foucault için bu uğraş rasyonelite karşıtlığı demek değildir. Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey rasyonelite ile yapılanan öznenin sürecini analiz etmeye çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle onun için önemli olan şey Aydınlanma ile beraber yeniden kurulan ya da güncellenen güç ilişkilerinin kurduğu öznelerin oluşum süreçleridir. Kendisinin bu çabası onu doğrudan rasyonelite karşıtı yapmamakla beraber irrasyonellik ile rasyonellik arasında keskin bir sınır bulunmamaktadır. Yani Foucault'ya göre Aydınlanma fikrini eleştirmek irrasyonellik demek değildir.

Düşünüre göre rasyonelite delilik, suç, hastalık gibi çeşitli öznel deneyimler ile analiz edilmelidir. Yani bir bütün olarak toplumun rasyonelleşme sürecinden ziyade öznelerin edindiği her biri temel deneyim olan “öznel deneyimlerin” çeşitlerinin analizi mühimdir (Foucault, 2019:27). Zaten Foucault, Kant'ın metnini Aydınlanmanın yeterli bir tanımını yapmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Foucault, 18. yüzyıl ve sonrası toplumsal ve siyasi dönüşümleri anlamak için salt bu metni temel almanın doğru olmadığını ileri sürmektedir (Foucault, 2019:173-174). Yani kendisi için ya Aydınlanma savunucusu olmak ya da tamamen Aydınlanmanın karşısında olmak duruşu anlamlı değildir. Tıpkı rasyonellik ile irrasyonellikte olduğu gibi illa bir kavramın savunucusu olmak anlamsızdır. Onun için mesele Aydınlanma metninde cevapları tamamen doğru bulmak ya da tamamen yanlış bulmak değildir. Asıl üzerinde

durduğu nokta Kant'ın Aydınlanma konusundaki fikirleriyle şimdiki zamana ve kendimize karşı bir sorgulama soluğu getirebilmemizdir. Onun için bu eleştirel sorgulama aslında son iki yüzyılın hiç bitmemiş felsefi tutumudur. Bu bir öğretiy ya da teori değil Antik Yunan'da ifade edildiği gibi bir *ethos*dur (*tutum*). Bir nevi insanlara dayatılmış olan sınırların aşılması adına girişilen bir felsefi tutumdur. Burada önemli olan zorunlu sınırlama temasında yansıtılan eleştiriyi sınırları aşma şeklinde okumaktır. Böylece daha pratik bir eleştiri mümkün kılınmaktadır (Işık, 2012:10). Bu bağlamda Foucault, *Özne ve İktidar* adlı kitabında bu konuya değinir ve şöyle ifade eder:

“Bugün eleştirel çalışma hala Aydınlanma'ya inanmayı gerektiriyor mu bilmiyorum; ancak sınırlarımız üzerinde çalışmayı, yani özgürlük için duyulan sabırsızlığa biçim veren sabırlı bir emeği zorunlu kıldığına inanıyorum” (2019:187).

Foucault, modern felsefeyi iki yüzyıl evvel üzerinde uzun bir düşünme olmadan ortaya atılan Aydınlanma nedir sorusunu cevaplamaya çalışan bir felsefe olarak tanımlamaktadır (Foucault, 2019:169). Devamında ise kendisinin yaptığı şeyin ne modernliğin son iki yüzyıldır içerisinde aldığı çeşitli biçimleri ne de 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan Aydınlanmacı tarihsel olayı özetlemek girişimidir. Onun yapmaya çalıştığı şey insanın “şuan” ile olan ilişkisini, insanın tarihsel olarak varoluş kipini ve aynı zamanda buna bağlı olarak kendisini özerk bir özne olarak Aydınlanmada nasıl kök saldırdığını vurgulamaya çalışmaktır. Onun için insanın kendisini özerk bir özne olarak anlamlandırabilmesinin kökleri Aydınlanmada bulunmaktadır (Foucault, 2019:179). Ek olarak Aydınlanmanın bir tutum yani sürekli canlı tutulması gereken bir *ethos* olduğunu ileri süren düşünürün anlatmaya çalıştığı şey Aydınlanma fikrinin bir doktrin veya teoriden ziyade güncel olanı yakalamaya çalışan ve sürekliliği elinde bulunduran felsefi bir tutum olduğudur. Foucault bu *ethosun* özelliklerini negatif ve pozitif olarak ayırarak ifade etmeye çalışmıştır.

Negatif olarak; Foucault, bu *ethosun* negatif boyutunun kendisinin Aydınlanmanın şantajı olarak nitelendirdiği şeyin reddedilmesinde yattığını ifade etmektedir. Onun için Aydınlanma hala bağlı olunan siyasi, ekonomik, kurumsal ve kültürel olayları anlamada kaydadeğer bir ayrıcalığa sahiptir. Fakat bu durum kişiyi Aydınlanma taraftarı ya da karşıtı yapmamalıdır. Güncelliğimizi ve kendi varoluşumuzu büyük ölçüde etkileyen şeyin Aydınlanma ile olduğunu bilerek fakat bunu yaparken de Aydınlanmanın iyi ya da kötü yanlarını göz önünde bulundurmalıyız.

Çünkü Foucault hala Aydınlanmanın Kant metniyle de ilgili olarak belirli bir felsefe tarzını yansıttığını düşünmektedir. Öncelikle bu şantajdan kurtulmak gereklidir. Çünkü kendimizi tarihsel olarak Aydınlanma tarafından belirlenmiş varlıklar olarak düşünmemiz gerekmektedir. Foucault'nun düşünce dünyasında Aydınlanmaya bahsettiği yeni öznenin tarih sahnesine çıkışı bu şekilde inşa edilmiştir. Fakat bunu ifade ederken uyardığı nokta ise negatif olan bu şantajdan kurtulmanın önemidir (2019:179-182).

Pozitif olarak ise, Foucault negatif olarak söylediği uyarıları dikkate almak kaydı ile bu felsefi *ethos* için pozitif bir tutumu da dile getirmenin doğru olacağını ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak pozitif tutumu üç ayrı maddede ele almıştır. Bu eleştiri methodu düşünür için kendi düşünce ve fikirlerimiz açısından tarihsel bir ontoloji süzgeci sürecidir. Bu bağlamda Aydınlanma fikrinin pozitif yönüne değinmek değerli bir nitelik taşımaktadır. İlk olarak; felsefi tutum olarak nitelendirdiğimiz bu *ethos* bir *sınır-tutum* şeklinde belirlenmektedir. Yani burada kast edilen eleştiri biçimi bir şeyin içerisinde veya dışarısında olmaktan ziyade *sınırdaki* kalabilmektir. Sınırlara ait çözümlenmeyi yaparak sınır eşiğinde kalabilmeyi bilmektir. Bir nevi sınırların bir analizini gerçekleştirir (2019:182-187).

Özetle Foucault'nun belirttiği şey zorunlu sınırlamaların aslında pozitif bir eleştiriye dönüştürülerek, sınırları aşma pratiğine evrilmesi olmaktadır. Böylelikle edinilen önemli sonuç ise bu eleştirinin artık evrensel olan biçimsel değerler ya da yapılar arayışında olmadığı, aksine kendimizi oluşturan düşüncelerin ve söylemlerin birer öznesi olarak tanımaya yönlendiren olayların kökten sorgulanması olmuştur. Bu yönüyle mevzu bahis eleştiri arkeolojik ve soybilimseldir. Ahlaki eylem biçimlerini ve edinilen tüm bilgilerin evrensel yapılarıyla değil, söylemlerimizi ve yapmaya çalıştığımız şeyleri tarihsel bağlamda ele almak anlamında arkeolojiktir. Foucault'nun burada fikrini desteklemek için kullandığı *transandental* terimi oldukça açık şekilde düşüncesini ifade etmektedir (Foucault, 2019:190). Aynı zamanda bu eleştiri Foucault düşüncesinde bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan, olduğumuz gibi olmamaya, yaptığımızı yapmamaya, düşündüğümüzü düşünmemeye imkân sunmaktadır. Bu durum ise tamamen soybilimseldir.

En nihayetinde bu eleştirinin amacı bir metafizik kurmak değil, sonsuz özgürlük alanına yeni bir soluk kazandırmaktır. Fakat burada kastedilen şey özgürlüğü

ele alırken yalnızca olumlama ve boş özgürlük hayalleri ile değil deneysel bir tutum ile ilerlemektir. Burada Foucault'nun pozitif eleştirisinin ikinci adımında bulunduğumuzu dile getirebiliriz: “Tarihsel varlığımız ile ilgili eleştirinin 'deneysel bir tutum' olması ve 'gerçeklik ile güncelliğin sınavından geçmesi' gerekmektedir” (Foucault, 2019:183).

Foucault bu tutumu ile birer özgür varlık olarak kendimize yönelik yürütebileceğimiz çalışmaları ve ötesine geçebileceğimiz sınırları tarihsel düzlemde belirleyerek, tüm radikal ve bütünsel projelerden uzak durmak kaydı ile gerçekleştirebileceğimizi öngörmeye imkân bırakmıştır. Çünkü her bir bireye özgür varlıklar olarak kendi kendisi için çalışma yürütebilecek bir alan bırakma çabası içerisinde olup sonsuz özgürlüğü mümkün kılabilmek için uğraşmıştır. Foucault'nun bu noktada yapmaya çalıştığı şey hem yapılacak olan değişikliğin istenilir ve muhtemel (mümkün) olduğu tarafı kavranmalı hem de bir yandan tarihsel bir araştırma sahası açması ile beraber diğer taraftan da güncelliğin ve gerçekliğin imtihanından geçmesi gerekmektedir (Foucault, 2019:183). Foucault'nun güncelle bu denli kıymet vermesinin altında yatan ise Aydınlanma nedir sorusuna pratik bir kamusalılık kazandırmak amacıyla yine bu metnin güncelliği ile ilişkilidir (Çiğdem, 2000:91). Çünkü düşünürün genel düşünce dünyası gereği kendi yapıtları da dahil olmak üzere tekrar geçmiş düşüncelerine dönüp ne anlattığına yeniden bakan ve inceleyen bir tutumdan kaynaklı olarak kendisinin üretken yeniden okumasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda Foucault güncelliği koruma ve anlama noktasında ciddiyetini hiç bozmamıştır. Dolayısıyla yine kendisinin ifadesi ile konuyu tekrar desteklemek mümkündür:

“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.” (Foucault, 2019:183).

Dolayısıyla Foucault açısından bu felsefî *ethos* kendimizin tarihsel eleştirel ontolojisine uygun düşerek, aşabileceğimiz sınırların tarihsel düzlemde pratik şekilde denenmesi ve buna bağlı olarak özgür varlıklar olarak kendi üzerimizde yürüttüğümüz araştırma ve çalışmalarımızdır. Foucault, tarihsel varlığımızın birer eleştirisi olan bu *ethosun* üçüncü kısmını ise kendimizi daima kısmi ve yerel olanla sınırlarsak denetimine ve bilincine sahip olamayacağımız daha genel yapıların bizleri yönlendirmesine açık kapı bırakmış olma riskini göze aldığımız konusunu açıklamaya

çalışmıştır (Hülür ve Bircan, 2020:39). Düşünür bu soruya iki türlü karşılık verilebileceğini belirtmiştir: Tarihsel varlığımıza ilişkin bu eleştirinin sınırlarımızın aşımını sorgularken bir önceki paragraflarda belirtilen olumsuzluğuna ek olarak sistematikliği, homojenliği, kazanım ve kayıpları ile bir genelliği de barındırmaktadır.

O halde Foucault'ya göre 18. yüzyılda dünya üzerinde “teknik hâkimiyet kurma kapasitesinin” gelişmesiyle beraber ortaya çıkan bireylerin özgürlük alanlarının gelişmesi doğru orantılı şekilde artmıştır. Zaten Foucault için akıl ve akıl-dışı olguları üzerine oturtulmuş olan Aydınlanma fikri vücut bulduğu modern toplumlarda bireylerin özgürlüklerinin birtakım disiplin teknikleriyle iktidarın kontrolünde olduğunu göstermek bir ödev niteliğindedir (Polat, 2014:1-2). Özgürlük mücadelesinin artık toplumlarda kalıcı bir konu olması da kapasitelerin artışıyla eş zamanlı olarak toplumda yer edinmiştir. Hatta Foucault'nun Batı toplumları için burada sarf ettiği sözler kendisinin Batı dönemine olan bakış açısını betimler niteliktedir.

Düşünür, Batı toplumlarının özel bir kadersel baskınlığı olduğunu, izlediği yön bakımından diğer toplumlar üzerinde evrenselleştirici ve baskın köklerine dikkat çekmektedir. Esas konuya dönecek olursak Foucault şu soruyu sormaktadır: Kapasitelerin gelişiminin iktidar ilişkilerini bu denli yoğunlaştırmasından kaynaklı olarak bu iki durumu birbirinden nasıl ayırabiliriz? Bu noktada Foucault, *homojenlik* kavramını ön plana çıkartmaktadır. Homojenlik bizi “pratik bütünlük” denen şeyin incelenmesine götürerek; insanları, kendi bilgileri olmadan belirleyen koşullarla değil, ne yaptıklarını ve nasıl yaptıklarını bilerek düzenleyen rasyonalite biçimlerini yani teknolojik boyutları ile bu pratik sistemler içinde bireyin hareket özgürlüklerini (stratejik boyutu) dikkate almaktadır (Foucault, 2019:185). Stratejik boyut ile teknolojik boyut bu tarihsel eleştirel analizlerin homojenliğini sağlamayan pratik sistemlerdir. Düşünür'e göre bu pratik sistemler üç kısımla ilgilidir: 1) Şeyler üzerindeki denetim ilişkileri, 2) Başkaları üzerinde eylem ilişkileri, 3) İnsanın kendisiyle kurduğu ilişkiler. Bu ilişkiler birbiri ile karşılıklı bağımlılık halindedir. Aralarında bir karşıtlık bulunmamaktadır. Başkalarıyla olan ilişkiler kendimizle olan ilişkilerimizi; şeyler üzerinde kurulan ilişkinin ise başkalarıyla kurulan ilişkileri dolayımлады belirtmektedir. Bu bağlamda bilgi eksenini, iktidar eksenini ve etik eksenini kendimize ilişkin tarihsel ontolojiyi sistematikleştirmek adına önemli eksenlerdir ve şu soruları sormaya imkânı bırakmaktadır: “Kendimizi bilgimizin öznelere olarak nasıl

kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?” (Foucault, 2019:185). Bu soruları sorabilmeye yönelik olan analiz metodu bize sınırsız sayıda araştırma yapabilmeyi sağlamaktadır. Dolayısıyla bu sorular belirli bir çağda ya da pratik ve söylemler bütününde özellikle de Batı toplumlarında genellik niteliği taşımaktadırlar: Akıl ile delilik, suç ile yasa ya da hastalık ile sağlık kavramlarında olduğu gibi. Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey bu genellikten yola çıkarak bahsedilen bu sorunların var olduğu tarihsel süreç içerisinde izlerinin kaynağını bulmak ya da sürekliliklerini araştırmak değil burada kavranması gereken şey; belirli *sorunsallaştırmalar* yaparak genellik belirten soruların tarihsel figürlerini ortaya koymaya çalışmaktır. Yani *sorunsallaştırma*, yerleşmiş kronolojik bir değişikliğin sorunsallaştırılması ya da antropolojik bir değişimin sorunsallaştırılması değil genel kapsamlı olan soruları tarihsel süreçleri içerisinde tikelliklerinin altını çizmektir (Foucault, 2019:186). *Sorunsallaştırma* taktiği ile insanın kendisini düşünebilme mefhumunu ortaya koyarak yapılan çözümleme hem arkeolojik ve soykütüksel olmaktadır. Arkeolojik boyut sorunsallaştırmaların biçimlerini çözümlemeye yöneliktir. Soykütüksel boyut ise çözümlemenin mevcut pratikleri ve onların geçirdiği değişim süreçlerini anlamaya yönelik bir analizi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Foucault, sonuca giden yolda Aydınlanma için deneyimlerimize bakıldığında bizi hala olgunlaştıramadığını fakat ne olursa olsun Kant'ın Aydınlanma ile ilgili formüle ettiği akıl yürütmesinin kendimizi ve güncelliğimizi sorgulamaya yönelik önemli bir adım olduğunu ifade etmektedir.

“Kendimize ilişkin eleştirel ontoloji... bir tutum, bir ethos, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefi yaşam olarak kavranmalıdır.” (Foucault'dan aktaran Işık, 2012:10).

Foucault Aydınlanmaya inanılıp inanılmadığı ile ilgili düşüncesini kesinleştirmese dahi Aydınlanmanın kendi sınırlarımız üzerine çalışmayı ve özgürlük için verilen sabırlı mücadeleyi mümkün kıldığına emin olduğunu belirtmektedir (Foucault, 2019:186-187).

2.2.1. Foucault'nun İktidar Çözümlemesi

Michel Foucault, biyopolitika ve biyo-iktidar kavramlarının incelemesini yaparken ortaya bir iktidar kuramı koymaktan çok iktidar çözümlemesi yapmaktadır.

Bu çözümleme klasik şekliyle kabul edilen iktidar anlamında bir yapı ya da bir kurum şeklinde olmamakla beraber kimilerinin baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, bir toplumda kurulan karmaşık bir stratejik duruma verilen isimdir (Foucault, 2018:69-70). Foucault'ya göre iktidar, direkt ve aracısız olarak başkaları üzerinde değil başkalarının şuan (fiilen) veya gelecek (potansiyel şekilde) eylemleri üzerinde bulunan bir eylem kipidir. İktidar yapısının işleyişi yalnızca kolektif ya da bireysel taraflar arasındaki ilişkiden ibaret değildir. O başkalarının eylemleri üzerindeki bir eylem hareketidir (Foucault, 2019:72). Düşünür iktidar kavramını açıklamaya çalışırken dünya çapında ya da kalıcı yapılara dayanan bir çözümlemeden uzak durarak iktidarın yasa ve egemenlik biçimindeki kabulünün ötesinde bir iktidar çözümlemesi yapmaya çalışmaktadır. Onun yapmaya çalıştığı şey tüm tarihsel, metinsel ve nesnel tanımlardan uzak durarak iktidarı bütüncül bir biçimde ele almak olmuştur. Bu bağlamda Foucault'nun incelediği iktidar mekanizması hakların devredilmesi, kendi rızası ile özgürlüklerinden vazgeçilmesi ya da tek tek bireylerin kendi sahip oldukları iktidarı birkaç kişilik gruba emanet etmesi olarak tanımlanmamaktadır. Anlaşılacağı üzere Foucault'nun iktidar düşüncesi klasik kabul görülen iktidar anlayışından oldukça farklıdır. Bu sebeple düşünür iktidar nedir sorusunu değil, iktidar nasıl uygulanır sorusunu sormaktadır. Bunun anlamı şudur: İktidarı sorgulamaktan kaçınılan bir töz olarak kabul etmemek ve iktidara karşı çıkmamanın kabul edilmemesidir. İktidar alanını bir tür kadercilikle süsleyip kutsamak veya onu doğayla ilişkilendirmekten kaçınmak için iktidarın nasılının sorulması önemlidir. Foucault için iktidar analizini nasıl sorusu ile başlatmak iktidarın kendi başına var olduğundan şüphe duymak anlamına gelmektedir. Foucault, iktidar mekanizması *kendisini nasıl dışavurur?* Anlamında değil, *nasıl işler?* ve *bireyler başkaları üzerinde iktidar uyguladıklarında ne olur?* Anlamında *nasıl* sorusu (Foucault 2019: 68-69) üzerinden meseleye yaklaşmayı tercih etmektedir. Aslında bu yaklaşım eleştirel bir araştırma girişimidir. Çünkü zaten kendisinin de ifadesiyle son 20 yıldır sürdürdüğü çalışmalarında açıklamaya çalıştığı şey iktidardan ziyade insanların hangi tarihsel pratiklerle öznelere dönüştürüldüğüdür. Düşünür araştırmalarının genel temasının iktidar değil, özne olduğunu belirtmektedir (Foucault, 2019:58). Tabiki öznenin nesneleştirilmesini incelerken iktidar alanının incelikleri de önem arz ettiği için bu tanımın boyutlarını ayrıntılı olarak ele almak bir zorunluluk olmaktadır. Böylece iktidara değinmesi gerektiğinden ötürü elbette yukarıda da değinildiği gibi iktidarın nasılı ile ilgilenen

Foucault'nun iktidar tanımlaması için kullandığı açıklamaların yanı sıra bir diğer ifadeyle ise şu şekilde tanımlar:

“Modern dönem ile beraber insanın yaşamasına, çalışmasına ve konuşmasına ilişkin kurumların (okul, hastane, hapisane, fabrika, kışla...) ve söylemlerin (tıp, hukuk, ekonomi, eğitim...) birlikte ortaya çıkardıkları bilginin, “benin” bireyselleştirmesini gerçekleştirmek amacıyla kullanılmasının doğurduğu bir dış iktidar” (Urhan, 2000:9).

Foucault için *iktidar her yerdedir* (Foucault, 2018:99) ve bu yüzden iktidarın tek bir noktaya odaklanmaktan ziyade onun dallanıp budaklandığı kısımlarına bakmak mühimdir. İktidarın her yerde olması kapasitesel olarak her yeri kapsadığından ötürü değil her yerden gelmesinden kaynaklıdır (Foucault: 2018: 69). Yasaya bağlı bir yapı ya da kurum olmadığı gibi birilerinin sahip olduğu bir güç de değildir. Çözümlemesi yapılan iktidarın öne çıkan özelliği gruplar ya da bireyler arasındaki ilişkilerdir. Bu tür ilişkiler özel bir nitelik taşıyan türden ilişkiler olduğu için iletişim, üretim ya da dil gibi göstergelerle bir ilgileri olmasa da onlarla birleştirilebilirler. Örneğin; iletişim, bireyler arasında kurulan ilişki ve eylemlerde tezahür eden bir alan olmasına karşın bu eylemlerin amaç ve sonuçları iktidar alanına tekabül etmektedir. Bu amaçlar her ne kadar iletişim araçlarıyla aktarılsa dahi onlar kendi içinde özel niteliklere sahiptir. Bu bağlamda Foucault'nun da ifadeleriyle:

“Dolayısıyla “iktidar ilişkileri”, “iletişim ilişkileri” ve “nesnel kapasiteler” birbiriyle karıştırılmamalıdır. Bu üç ayrı alanın söz konusu olduğu ve bir yanda şeyler, erekli teknik, çalışma ve gerçek olanın dönüştürülmesi alanı; öbür yanda göstergeler, iletişim, karışıklık ve anlam üretimi alanı, son olarak da zorlama araçlarının, eşitsizlik araçlarının tahakkümü ve insanların birbirleri üzerinde eylemde bulunma alanı bulunduğu anlamına gelmez” (Foucault 2019: 70).

2.2.1.1. Bilgi-İktidar İlişkisi

Bilgi-iktidar ilişkisinin inceliklerine değinmeden evvel Foucault'nun izah etmeye giriştiği bilgi kavramını açıklamaya çalışmanın bu bölüm açısından önemli olduğuna inanılmaktadır. Çünkü Foucault düşünce sisteminde bilgiden iktidara ulaşmak ve söylemler aracılığıyla oluşan bilginin iktidarla doğrudan bağlantısının varlığı söz konusudur. Foucault düşünce dünyasında bilgi, söylemsel pratikler ve uygulamalar tarafından düzenli bir şekilde oluşturulmuş, bilime yer vermek bakımından bir zorunluluğu olmamasına rağmen bir bilimin kuruluşu için gerekli olan elemanların toplamıdır. Bilgi; kendi kendisine özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratik veya uygulamada kendisinden bahsedebilen şeydir (Foucault, 1999:233). Fakat düşünür, bilgi (*savoir*) ile bilmeyi (*connaissance*) birbirinden ayırarak soykütüsel ve

arkeolojik bir analiz yapmaktadır. Çalışmanın bu bölümü için kısaca üzerinde durulması gereken bir ayrım olduğuna inanılması açısından analiz önemli olmaktadır. Öncelikle Foucault, bilgi kavramının teorik ve homojen olduğunu ve buna bağlı olarak arkeolojik çözümleme yolu ile kurulduğunu ifade ederken bilmeyi ise heterojen ve uygulamalı olanla ilişki içerisinde olmasından ötürü soykütüksel olduğunu ifade etmektedir. Onun için bilgi derinlikli olmasına karşın bilme yeterince derinliğe sahip değildir (Urhan, 2007:102). Bu anlamda Foucault'nun iktidar çözümlemesinin bilgi ile mi yoksa bilme ile mi bağdaşık olduğuyula ilgili birçok karmaşık tartışma ileri sürülse de Foucault'nun bilgi-iktidar analizi için üzerinde durduğu ve çözümlenmeye çalıştığı bilgi derinlemesine olan bilgi yani *savoirdir*.

Bilgi tarihin her döneminde bir şeyleri merak etme ile başlayan sürecin sonucunda elde edilen verilerdir. Bu bilinen veriler yani bilgiler, Foucault düşüncesinde iktidar alanına bir kontrol mekanizması sunarak, iktidarların yapıp etmelerini meşrulaştıran ve haklılaştıran bir araca dönüşmektedir. Böylelikle amacı güce sahip olmak olan bir siyasi iktidarın bilgi aracılığıyla toplumsal yaşamın her tarafını kapsamı ve bilgiye öncelikli şekilde ayrıcalık tanınması söz konusudur. Ötekine egemen olma yetisi için bilgi anlamlı bir güce ve yeterliliğe sahiptir. Elbette öteki üzerinde egemen olabilmek bilgiyi en faal haliyle kullanmakla mümkündür. Bu bağlamda bu gücün ve yeterliliğin kullanılması iktidar mekanizmasının oluşması ve sürdürülmesi için itici bir etken olmaktadır. Yani Foucault'nun düşünce sisteminde bir üst paragrafta da belirtildiği üzere bilgiden iktidara ulaşılmaktadır. Bilgi söylemsel bir ürün olarak iktidardan bağımsız ya da bağlantısız değildir. O iktidardan ayrılmaz birer parçadır (Townley, 1993:521). Çünkü iktidar yapısının sürekliliği amaca yönelik şekilde üretilen bilginin sürekliliğine bağlıdır. Karşılıklı bu ilişki iktidarın geçerliliğini mümkün kılarak varlığını kuvvetlendirir. Bu bağlamda iktidar işleyişi devamlı olarak bilgi yaratır ve bilgide iktidar etkilerine yol açmış olur. Örneğin; askeri ve eğitsel disiplinler beden üzerine bilgi üretilmesini sağlamıştır. Bu fizyolojik bilginin oluşması, beden üzerindeki iktidar sayesinde mümkün hale gelmiştir (Foucault, 2019:46). Bu anlamda iktidar ve bilgi dolaysız şekilde birbirini içler. Foucault'nun bilgi-iktidar çözümlemesi iki kavramın birbiri dışında ya da bağımsız olmadığını, birbirini içlediğini ve karşılıklı etkileşim halinde olduğunu ispatlamaktadır. Bilgiyi üreten iktidar olduğu için ne bilgi alanı olmaksızın herhangi bir iktidar ilişkisinden bahsedilemeyeceği gibi ne de iktidar ilişkilerini göz önünde bulundurmayan ve

oluşturmayan bir bilgi alanından söz edemeyiz (Foucault, 1992:33). Bu yaklaşım modern iktidar yapısının toplumsal yaşamda etkin olabilmesi ve hayatı kontrol altına alabilmesi için bilgi ve iktidarın hep beraber olması gerektiğini meşrulaştıran bir yaklaşımdır. Bilgi ile iktidarın karşılıklı olarak birbiri için varoluşunun zorunluluğunu kanıtlayan bu düşünce tarzı Foucault'nun düşünce sisteminin temel taşlarından birisidir. Çünkü bilgi insanı değiştiren, dönüştüren, düzelten ya da manipüle eden bir araç olmasından kaynaklı olarak iktidarın bu araca duyduğu gereksinim kendi gücünü etkilemesi dolayısıyla önemlidir. Foucault, *İktidar'ın Gözü* adlı yapıtında bununla ilgili fikirlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“İktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyaç olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesnelere yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar.” (2019: 39).

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı eserinden bu yana yapmaya çalıştığı şey hep bir iktidar sorunuydu. Düşünürün yapmaya çalıştığı şey bilgi ile iktidar arasındaki tüm bağları, merkeze de iktidarı alarak, bilimsel söylemlerin içerisindeki iktidar mekanizmalarının belirlenmesidir. Doğa ve yaşam üzerine, ekonomi politik üzerine veya tarihi bir ideoloji üzerine bilimsel bir söylem sürdürülmek isteniyorsa eğer kendi belirli dönemleri içerisinde hangi kurala uyulmak zorunda olduğu? Hangi kısıtlamaya tabi olduğu? Neye uymak gerektiği? Bir söylemden diğerine geçişin iktidar mekanizmalarını nasıl mümkün hale getirdiği? Foucault'nun ilk kitabından bu yana yapmaya çalıştığı tam olarak bu soruların cevaplanmasıdır.

İktidar bilgiyi önemsemek durumundadır. Çünkü bilginin iktidarın yönetimini kolaylaştıran ve bireyleri hem nesne hem de özne durumuna göre değerlendiren bir yapısı vardır. Onun bu yapısı iktidar açısından kendi ideolojisine itaat edecek normalleştirilmiş insan tipinin oluşmasına imkân tanır. Burada kastedilen bilimsel bilgidir. Bu bilimsel bilgiler aracılığıyla inşa edilen yeni bireyler (özne) iktidarın daha yönetilebilir toplumlar yaratmasında önemli birer faktördür. Bilimsel bilgi üzerinde egemenliğin kurulduğu ötekileri denetlemek, yönetmek hatta üretmek için önemli bir araçtır. Kaldı ki devamlılığını sağlamak için her iktidar egemenlik gücünü yenileyecek olan bilgiyi üretmek durumundadır. Bu anlamda iktidarın denetiminde bulunan bilimsel bilgi iktidarın toplum üzerinde nüfuzlu olmasına da olanak tanımaktadır. Bu bakımdan iktidar güçleri bilgiyi arzulayandır ve bu anlamıyla ise olumsuz olmayandır.

İktidar ile bilgi arasındaki bu bağımlı ve iç içe geçmiş ilişki Foucault'nun çözümlemesinde birçok disiplinin sorunsallaştırmalar yoluyla ortaya çıkartmaktadır (gözetleme, dışlama, hapsedme, nesneleştirme, denetleme, normalleştirme ve özneleştirme vs.). Tüm bu kurumlar yeni iktidar tekniklerinin geliştirilmesinde ve uygulanmasında etkili olmuştur. Örneğin; *Deliliğin Tarihi* adlı eserinde ifade ettiği üzere Foucault; genel hastanelerin garip bir iktidar yapısının olduğunu, kralın polis ile adaletin arasında yasanın sınırlarında konumlandığı garip bir iktidar olduğunu ifade etmektedir (2017:92).

İktidar çözümlemesinin temellerini delilik, cinsellik, suçlular, hastalar gibi metaforlarla örneklendiren Foucault için akıl hastaneleri, kapatma evleri, klinikler ya da hapisane gibi kurumlar, bilirkişilerin öneri ve kararlarını bilimsellik teması altında evrenselleştirerek iktidar yapılarının toplumu ikna etmede kullandığı araçlardır. Bu bağlamda modernite düşüncesinin önemli noktalarından biri olan evrensellik anlayışı egemenlik alanını genişletmesi ve güçlendirmesi açısından bilgi-iktidar ilişkisinin başvurduğu başka bir araçtır. Bilgi-yönetim ilişkisi modern toplum için birincil niteliğine sahiptir. Bilgi iki taraflı olacak şekilde bir yandan toplumu modernleştirip kalkınmasını sağlarken diğer taraftan iktidarın yönetme, toplumu denetleme, kontrol etme gibi koşullarının oluşmasında etkilidir. Burada bilginin çift yönlü etkileşiminin göz ardı edilemeyeceği ve iktidarın bilgi vasıtasıyla modern toplumdaki bireylere özgürlük alanı tanıdığı görülmektedir. Fakat bu özgürlük ve hareket alanı da iktidar tarafından belirlenmektedir. Buna karşın bilgi bireyi özgürleştirme noktasında iktidara karşı direnme olanaklarının yaratılması için önemli bir araçtır. Yani bilginin hem iktidarı hem bireyi beslemesi, iktidar-bilgi ilişkilerinin sarmal yapısının birer ispatıdır. İktidar-bilgi ilişkilerindeki bu iç içe geçmişlik hem bireyi denetleme ve gözetleme taktikleriyle kısıtlayan bir iktidar yapısını oluştururken hem de iktidar tarafından bilgi aracılığıyla bireye sağlanan özgürlük alanının direniş yarattığıdır. Kaldı ki iktidar direnişi de içerisinde barındıran stratejik bir yapıdadır.

2.2.1.2. Söylem-İktidar İlişkisi

Foucault düşünce sisteminde *söylem* kavramı tarihsel süreçlere bağlı olarak bilgi ve anlam üreten kümeler bütünüdür. Foucault anlam ve bilgi üreten bir kavram olarak gördüğü *söylem* kelimesinin tarihsel koşullar ile farklılaşan tarzlarını incelemeye çalışmaktadır. Kendisinin de ifade ettiği üzere Foucault, söylemin

arkasında onun kaynağı olan bir iktidar arayışında değildir. Onun söylem analizinde yapmaya çalıştığı stratejik bir düzlemde söylemin farklı rol ve tarzlarını incelemektir. Bu stratejik sistem iktidarı içerimler ve iktidar yapısı bu sistem içerisinde yine bu iktidar için işlemektedir (Foucault, 2020:181-182). Bu anlamda söylemin iktidar mekanizması içerisinde işleyen bir yapısı bulunmaktadır. Denilebilir ki İktidar söylemin dışında değildir fakat iktidar söylemin kaynağı ya da kökenini de oluşturmaz. Foucault'nun da ifade ettiği üzere: “İktidar, söylem boyunca işleyen bir şeydir; çünkü söylemin kendisi iktidar ilişkilerinin stratejik dispoitifinin [aygıtının] bir unsurudur” (Foucault, 2020:178).

Yalın şekilde ifade edecek olursak; söylem bilgiyi temsil eden anlatımlar bütünüdür ve söylem anlamına gelen temsil var olmaya devam etmektedir (Foucault, 2001:51). Tarihsel süreç içerisinde söylemler iktidarın hakikat düzleminde sunduğu bilgilerin şekillendirilmesinde rol almaktadır. Aslında söylem kavramı bir nevi sınır belirleyici bir görev üstlenmektedir. Bilgi nesnesinin ne olduğunu belirleyen, gerçek ile gerçek olmayanı ayırmayı sağlayan sınır söylemin durduğu eşiktir. Yani söylem bilgi üretilirken bu bilgi içeriğinin sınırlarını belirleyen bir düzlem üzerindedir.

Foucault'nun iktidarı bilgi, söylem ve hakikat sarmalıyla beraber ele alınmalıdır. Çünkü bu dört unsur Foucault düşünce sisteminde birbirinin dışında değil, birbirine bağlıdır. İktidarın bilgi unsuruna, bilginin ise iktidara bağlı olduğu düzlemde söylemin de tek başına ele alınmaması ve bir birlik içerisinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu anlamda iktidarın her yerde olan ve her şeyi kuşatan yapısı bilginin ve söylem biçimlerinin üretimini sağlayan bir araç olması bakımından söylem-iktidar ilişkilerinin irdelenmesini gerektirmektedir. Bunu yaparken iktidar hakikate de öncelik verdiğinden ötürü bu üç unsur ile döngüsel bir ilişki içerisinde dir. Hakikati üreten iktidar hakikati meydana getirirken aynı zamanda da hakikatı yayan bir güce sahiptir (Foucault, 2020: 52). Böylece bilgi ile iktidarın kaynaşması söylemsel bir çerçevede çözümlenmektedir. Çok çeşitli bilgi türlerini içinde barındıran söylemler, bilginin öznesini ve nesnesini belirleyerek konumlandırabildiği için söylem sayesinde bu bilginin sınırları da çizilmiş olmaktadır. Çünkü söylemlerin gerçek olanla olmayanın ayırımını, bir şeyin itaat edilebilir olup olmadığını veya yapılabilir olup olmadığını belirleyen işlevleri bulunmaktadır. Bu yönüyle söylem bilgi ile iktidarı içerisinde barındırarak bir üst paragrafta da değinildiği üzere sarmal bir yapıdadır.

Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında iktidar ve bilginin tam olarak söylem içinde birbirine eklemlendiğini ve bu sebeple de söylemin işlevinin istikrarlı ve tek biçimli olarak değil kesintili parçalar dizisi olarak kavranması gerektiğini vurgulamaktadır. Foucault işlerlik açısından söylemlerin çoğul bir hali olduğunu belirtmektedir:

“Daha kesin şekilde belirtmek gerekirse, alımlanan söylemle dışlanan söylem ya da egemen söylemle egemenlik altındaki söylem arasında bölüştürülmüş bir söylem dünyası değil, çeşitli stratejiler dâhilinde işlerlik gösterebilecek çoğul söylemsel öğeler düşünmek gerekir” (Foucault, 2018:75).

Bu bağlamda söylem toplumdaki insanların davranışlarını etkileyen kurallar ve ilkeler bütünü olarak kendini kabullendirebilir. Söylem kuru bilgi yığını değil iktidarı harekete geçiren, onu üreten, güçlendiren fakat aynı zamanda onu yıpratın, zayıflatan hatta bazen silinmesine bile sebep olabilir (Foucault, 2018:75). Üretilen bilgiler vasıtasıyla toplumdaki özneleri yönlendiren söylemlerin, iktidarı içermemesi söylemlerinde bağlı oldukları bilgiler gibi etki alanları çift yönlü olmaktadır. Cinsellik söylemini ele alacak olursak; *üreme davranışlarının toplumsallaştırılması*: Bir çiftin doğurganlığının ekonomik nedenlerden ötürü önlenmesi veya özendirilmesi yoluyla ekonomik toplumsallaştırma; çiftlerin topluma karşı sorumlu kılınması ile siyasal toplumsallaştırma; doğum kontrol yöntemleriyle oluşturulan tıbbi toplumsallaştırma. Foucault'nun cinsellik üzerinden kurduğu bu örneklemeler iktidarın söylemler vasıtasıyla kurulmuş olan bilgi eksenli gücünün toplumsal yansımalarının birer parçasıdır yalnızca.

Örneğin; akıl hastalığı söyleminin yaygınlaştırılması ile delilik temsilinin ortaya çıkması ile beraber ya deliliğin sağlıklı yaşam şartlarıyla bağdaştırılmasından dolayı ya da deliliğin tehlikeli olmasından kaynaklı tedavi edilmesinin zorunlu olduğu düşüncesi ile oluşturulan bir dışlama usulü. Dışlamayı ve kapatılmayı olanaklı kılan düşünce tam olarak “tehlikeli” görme ile ilgidir (Özmkas, 2019:40). Bu bağlamda Foucault'nun söylemi belli birtakım dışlama pratikleriyle üretilmektedir; “delilik-akıllılık karşıtlığı, yasak ve doğru-yanlış karşıtlığı.” Yasak usulü birbirine bağlı olan üç unsurda kendini göstermektedir; “nesnenin örtülmesi, ritüel ve kuşatıcı konumları, öznenin konuşma hakkına sahip olması ayrıcalığı.”

Foucault'ya göre akıl ile delilik karşıtlığı Orta Çağ'dan beri delinin sözleri ya gizli bir hakikati barındıran ve gelecekte haber veren bir yapıda görülmüş ya da

rasyonel doğruluktan sıyrılmış ve önemli olmayan bir düşüncede kendisini göstermiştir. Yani deliliğin iyileştirilmesi adına aklın ve akıl araçlarından yoksun bir sessizliğinin vücut bulduğu yerdir deli birinin düşünce dünyası. Doğru ve yanlış karşıtlığı ise tarihsel süreçte oluşan bilme istencini yönlendiren baskıcı bir yapıdır. Doğruluk istenci yani doğru söylem adaletli olan ve saygı duyulan bir söylem olarak zaman içerisinde giderek kurumsal bir yapıya dönüşmüştür. Bu kurumsal yapı zaman ilerledikçe kurumsal bir baskı gücünü elinde bulundurarak toplumdaki özneyi belli bir bakış açısına zorlamaktadır. Foucault'ya göre XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında gözleme, ölçüme ve sınıflandırmaya dayalı bilme istençlerinin ortaya çıktığını söylemektedir ve düşünür en çok bilme istenci üzerinde durmaktadır. Çünkü doğru söylem Foucault için psikoloji, hukuk sistemi, sosyoloji ya da tıp gibi diğer söylemler üzerinde baskı uygulayabilme gücüne ve yetisine sahiptir (Foucault, 1993:15). Foucault'nun söylem çözümlemesi her zaman büyük bir alanı kapsamaktadır: İnanış, değer, tarihsel olaylar, düşünce, gelenek ya da semboller. Söylem tüm bu çoklu alanları içine alabilecek güçlü bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Foucault'nun söyleminin sınırlarını düşünürken bu geniş alanı ve bu alanların iktidara uzanışını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Foucault *Toplumunu Savunmak Gerekir* adlı kitabında tarihsel söylemin artık hükümlerliliğin söylemi olduğunu ileri sürerek artık hükümlerliliğin farklı bir işlevi olduğunu, devletin birliğini bağlamaya değil boyunduruk altına almaya yönelik olduğunu ifade etmektedir (2018:81). Tarih bir iktidar söylemidir, iktidarın boyun eğdirmek amacıyla kullandığı kuralların söylemidir. Aynı zamanda görkemli bir söylemidir ki iktidar bu görkem ve şanla korkutur veya büyüler. Foucault aynı şekilde eğitim içinde benzer tasvirler yapmaktadır. Onun için her eğitim sistemi kendi içerisinde politik bir yolu barındırmaktadır. Bu nedenle iktidar mekanizmaları söylemleri kalıcılaştırır ve değiştirebilir (Foucault, 1993:25). Eğitim kurumları vasıtasıyla iktidarın kendi ideolojisini telkin eden birtakım söylemlerin sürdürülmesi iktidar-özne ilişkisi için önemli olmaktadır. Bu anlamda eğitim aracılığıyla bilgi ve bilimin siyasal iktidar mekanizmasının kontrolü altında bulunması eğitimin gücünün en belirgin özelliğidir. Tarihin belli dönemlerinde bilimsel ya da kutsal olduğu iddia edilen bazı bilgi alanları yaratan iktidar mekanizmaları yasaklarını benimsetmek için söylemlerin gücünü kullanarak, üretmek veya yaşatarak kendi meşru zeminini inşa eder. İktidar yapısı kendi ideolojisine uygun bilgi çeşitlerini söylemin de çizgilerine

göre biçimlendirerek kendi ağını oluşturur.

Toplumsal bir sistem olarak görülebilecek söylemin, iktidar eliyle ve iktidarın toplumsal düzende ortaya çıkan odaklarınca oluşturulması söylemin sürekliliğini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla iktidarın söylemler aracılığıyla elde ettiği gücü toplum üzerinde yarattığı korku ve endişelerinin söylemler aracılığıyla yumuşatılmasında saklıdır. Bu yumuşatma yönetsel aşırılıklara, aksaklık ve eksikliklere karşı hoşgörülü olunmasını sağlar. Çünkü söylemin sahibi onu üretip yaygınlaştırandır; yani iktidar ve iktidar odaklarıdır.

2.2.1.3. Özne-İktidar İlişkisi

“Ben iktidar mekanizmasını düşündüğümde, iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimini düşünüyorum” (Foucault, 2019:5).

Michel Foucault özne kavramını ele alırken öznenin iktidarı incelemenin nedeni olarak gördüğünü ifade eder. Düşünürün yapıtlarında yapmaya çalıştığı şey iktidar fenomeninin bir analizini yapmak değil, insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini yazmaktır. Yani yapmaya çalıştığı şey tarih sahnesinde verili bir öznenin aldığı biçimlerin bir analizini yapmak değil, öznenin belli tarihsel ve söylemsel pratikler vasıtasıyla kurulduğu sürecin bir analizini yapmaktır (Keskin, 2011:16). Dolayısıyla özne sorununun analizi onun için asıl mesele teşkil ederken iktidar bu sorunun analizine giderken başvurmak zorunda kaldığı bir inceleme alanı olmaktadır. Fakat bunu yaparken iktidar kavramının derinliklerine nüfuz etmesi ve sürekli olarak iktidar konusunun irdelenmesi düşünürü bu konu hakkında açıklama yapmaya sevk etmiştir. Kaldı ki iktidar kavramı sadece teorik bir sorun değildir. Aynı zamanda o deneyimlerimizin bir parçasıdır (Foucault, 2019:59). Düşünür 1975 yılında konuştuğu bir söyleşide kendi sorununun, toplum içerisindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmek olduğunu ifade etmektedir (Özmkas, 2019:91). Bu bir çelişki değildir. İktidar ve özne kavramlarını birbirine öncelememekle beraber iki kavramın birbirinden ayrılmayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda Foucault kendimizi durumların *dışına* yerleştiremeyiz ifadelerini kullanırken hiçbir yerde iktidar ilişkilerinden bağımsız olmayacağımızı söylemektedir. Dolayısıyla iktidar ve özne kavramlarını bir kesişim kümesinde düşünmek mümkündür (Özmkas, 2019:92).

Foucault, iktidar sorunu ile epey bir içli dışlı olduğunu ileri sürerken aslında araştırmalarının genel temasının iktidar değil özne olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Foucault'nun çalışmalarına bir bütünlük getiren kuşkusuz özne ve öznellik temasıdır (Keskin, 2011:16). Onun iktidar fenomenine bu denli saplanışının nedeni karmaşık fakat açıklanamaz değildir. Foucault için insan olan özne üretim ve anlamlandırma ilişkilerine girerken diğer taraftanda aynı derecede karmaşık özellikte olan iktidar ilişkilerine girmektedir. Bu durumu fark ettiğini ifade eden düşünür, izahını küçük bir örnekle açıklamaya çalışır:

“Bana kalırsa, ekonomi tarihi ve teorisi üretim ilişkilerini anlamak için iyi bir araçtı. Dilbilim ve gösterge bilim ise anlamlandırma ilişkilerini incelemenin araçlarını sunuyordu. Ama iktidar ilişkilerini incelemek için elimizde hiçbir araç yoktu. Bir tek iktidarı yasal modeller temelinde düşünme yollarına, “İktidarı meşru kılan nedir? Sorusuna başvurabiliriz. Ya da iktidarı kurumsal modellere dayalı düşünme yollarına yani “Devlet nedir?” Sorusuna başvurabiliriz. Bu yüzden öznenin nesneleştirilmesini incelerken bir iktidar tanımından yararlanmak isteniyorsa bu tanımın boyutlarını genişletmek bir zorunluluktu” (Foucault, 2019:58).

İktidara tabi ve itaatkâr olmasının yanında üretim ve anlamlandırma ilişkilerinde de yer edinen özne aynı zamanda hem yaşayan hem eylemde bulunan hem de düşünen özneler olarak iktidar ilişkilerinde yer almaktadır. Düşünür için özne kaybedilmiş bir dava olmamakla beraber yası tutulacak bir şey değildir ve buna bağlı olarak ise varlığını sürdürmektedir. Fakat aynı zamanda sorunlu bir kavramdır da (Özmkas, 2019:93). Bu anlamda özne, iktidar üzerinde etki gösteren belli bir belirlenimin incelenme alanıdır. Dolayısıyla özne sembolik ve simgesel bir kavram değil tarihsel pratikleri içine alan gerçek bir deneyimler alanıdır (Foucault, 2019:217).

Foucault'nun başlangıçtaki yapıtlarında özne kavramı toplumsal yapı içerisinde bireyselliği, istekleri, kimliği çeşitli güçler tarafından belirlenen söylemsel bir ürün formundadır. Foucault'da söylem, “düşünen, bilen, konuşan öznenin kendini görkemli bir biçimde ortaya çıkarışı olarak değil, tersine öznenin dağılımının ve kendisiyle süreksizliğinin belirlenebileceği bir bütün” (Keskin, 2011: 18) olarak görülmektedir.

Foucault'ya göre “söylem birbirinden ayrı bir mevkiler ağının yayıldığı mekândır” (Keskin, 2011: 18). Sonraki çalışmalarında bu bakışı yeni öznellikler arayışına bırakır kendisini. Bu farklı arayıştaki girişimini diğerinden ayıran şey öznenin kendisini, isteklerini, arzularını kendi yeterlilikleri perspektifinde yeniden şekillendirmesinde yatmaktadır. Yani insan olmağın (doğuştan gelen) getirdiği

belirlenmişliği yaşamak, kendi egemenlik gücüne sahip olmak ve kendi özgürlük bilincinin farkında olarak özgürlüğünü yürürlüğe koyabilme gücünün bir savunusu yapabilmek ve bu savunmanın koşullarını aramak ve araştırmak. Dolayısıyla Foucault'nun yapıtları insanları özneye dönüştüren üç farklı nesneleştirme kipinin üzerinde durmuştur:

Bunlardan ilki: Kendilerine bilim statüsü kazandırmak amacıyla olan araştırma kipleridir; dilbilim alanlarındaki konuşan öznenin nesneleştirilmesi, ekonomi ve refah alanında üretken olan ve emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi ya da biyoloji alanıyla ilişkili olarak yaşıyor olmak olgusunun nesneleştirilmesi.

İkincisi: Öznelerin bölücü pratiklerde nesneleştirilmesi; özne kendi içerisinde bölünmüştür ya da başkalarından bölünmüştür. Deli-akıllı, hasta-sağlıklı ya da suçlular-iyi çocuklar şeklinde örneklendirilebilir. Bu süreç özneyi nesneleştirir. Kuşkusuz bölücü pratikler delilik-hastalık-suç belli davranış biçimlerini sorunsallaştırmalar yoluyla birer deneyim haline sokmaktadır. Bireyler bu deneyimleri kabul edip özneleri haline geçmeyi de kabullendiklerinde modern kapitalist toplum yapısının gereksinim duyduğu disiplini içselleştirecektir (Foucault, 2011:16). Bu tür sorunsallaştırmalar belli söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikleri zorunlu kılmaktadır. Fakat sorunsallaştırma analizi çalışmanın seyri açısından burada değil, ilerleyen paragraflarda incelenecektir.

Son olarak üçüncüsü ise bir insanın kendisini özneye dönüştürerek nesneleştirmesidir. Örneğin; cinsellik alanı bir insanın kendisini nasıl “cinsellik” öznesi olarak tanıdığının bir incelenmesidir (Foucault, 2011:14-15). Düşünürün üzerinde durduğu şey bu kiplerin oluşumunda insanın tarihsel örgü içerisinde nasıl özneye dönüştüğünün bir çözümlemesini yapmaktır. Diğer bir ifadeyle modern özneye odaklanmaktadır. Çünkü özne, iktidar ile ilişki halindedir ve öznenin farklı çeşitleri farklı iktidar biçimlerine de işaret etmektedir. Dolayısıyla öznenin kendisiyle ilgili hakikatı anlayabilmesi iktidar vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Foucault'nun araştırmalarının bütünlüğünü oluşturan öznenin kurucu bir özne formu ve evrensel bir insan doğası yoktur. Yani kurulan öznel deneyimin bir özne felsefesiyle yolu ile kavramamaktadır. Zaten düşünürün incelediği kavram özne değil öznel deneyimdir. Yani insanların hangi tarihsel pratikler, zorunluluklar ve

ihtiyalarlarla öznel deneyimin bir öznesi haline nasıl geldiğinin bir incelenmesidir. Dolayısıyla dşnrn meselesi öznel deneyimle kurulan özneleşme süreçleridir. Foucault bu öznel deneyimin tarihi seyir içerisinde sorunsallaştırılmalar yoluyla kurulduğunu ifade etmektedir (Foucault, 2019:13). Öznel biçimler Foucault düşünce sisteminde sorunsallaştırmalar yoluyla oluşturulur, değiştirilir ve dönüştürülür. Foucault; hastalık, cinsellik, delilik, yaşam, suç gibi deneyimlerin sorunsallaştırılmasıyla oluşan öznelerin modern Batı kimliğinin oluşumunda önemli bir rol üstlendiğinin de altını çizmiştir (Keskin, 2011:16-17).

Sorunsallaştırma tekniği tarihin belli anlarında insanların birtakım davranış ve varlık biçimlerinin sorun olarak kabul görülerek bazı söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler tarafından nesneleştirilmesi ile oluşmaktadır. Böylece Foucault'nun hakikat oyunu adını verdiği sisteme girmiş olan nesneleştirilmiş özneler bu sistem içinde üretilmiş hakikatler veya bilgiler aracılığıyla belli insan deneyimleri olarak kurulur ve sınıflandırılır. İnsanların bu hakikatler üzerinden kurulmuş olan deneyim biçimlerini kabul etmesi ve kendileri için hakikat olarak görmesi bu deneyimlerin birer öznesi olmayı kabullendikleri manasına gelmektedir. Dolayısıyla insanlar deneyimlerin öznesi haline gelerek yine bu deneyimlerin ierimlediği ahlaki, bilimsel ya da siyasi normlara göre kendini sınırlar (Foucault, 2011:15).

Sorunsallaştırmalar vasıtasıyla ortaya çıkan her bir öznel deneyim bir bilgi alanı yani söylemsel pratikler ile bir iktidar alanı olan söylemsel olmayan pratiklerin, bilgi ve iktidar bağlamında bireyin kendisi ile kurduğu ilişki formunu bir araya getirmektedir. Örneğin delilik sorunsallaştırılması; delilik olarak adlandırılan davranış şeklinin bazı söylemsel pratikler (psikoloji, psikopatoloji ya da psikiyatri) ile söylemsel olmayan pratiklerin (akıl hastaneler, belli normlarla bezenmiş kurumlar gibi) oluşması ve ardından kurulan delilik hakkında üretilen hakikatlar. Bu sorunsallaştırma deliliğin akıl hastalığı olarak yeniden inşa edilmesiyle bazı bireylerin bu deneyimlerin bir parçası haline gelerek konumlanmasını oluşturmaktadır; yani zneleşmesini. Söylemler pratikler oluşturulurken belirlenen kurallar bir *zne konumları* dizisini açarak bireyleri bu konumlara yerleştirmektedir (Keskin, 2011:17-18-19).

Öznel deneyim; *deneyimler* (delilik, hastalık, cinsellik, zkimlik), *bilgi* (psikoloji, seksoloji, kriminoloji, tıp) ve *iktidar* (cezalandırma ve psikiyatrik kurumlar, denetim kurumları) arasındaki ilişkiler ekseninde kurulur ve burası öznenin inşa

edildiği eşittir (Urhan, 2013:226). Bu proje bağlamında Foucault'nun öznesi modern teorik yapılarla yani tımarhaneler, hastaneler ya da hapishaneler gibi kurumlarda ortaya çıkan pratiklerde yer edinmiştir. Bilgi ve iktidara konu edinen özne bu kurumlarda yer almaktadır. Bu bağlamda Foucault, 17. ve 18. yüzyıllarda *çalışan, yaşayan ve konuşan* öznelerle ilgilenmektedir. Dolayısıyla onun yaptığı aslında özneler ile ilgili üretilen söylemleri incelemenin bir girişimidir (Urhan, 2013:228). Foucault *Büyük Kapatılma* adlı eserinde şu sözleri sarf etmiştir:

“Akıl hastalığının sakin dünyasının ortasında, modern insan artık deliyle iletişimde bulunmuyor... Ortak dil yok; daha doğrusu artık ortak dil yok. 18. yüzyılın sonunda deliğin akıl hastalığı olarak kurulması kesintiye uğramış bir diyalogun sonuçlarını ifade eder, Bu durum akıl ile delilik arasındaki ayrılığı sanki zaten varmış gibi koyar ve sabit sözdizimi olmayan, biraz anlaşılmasız biçimde ifade edilen, daha önce delilik ile akıl arasındaki alışverişte kullanılan o eksik kelimelerin bütününi unutulmaya bırakır. Aldın delilik hakkındaki monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilirdi” (2011:21-22).

Foucault için modern iktidar oluşumu burjuva toplumunun büyük bir icadıdır. Aynı zamanda burjuva toplumu kapitalizmin de vazgeçilmez bir unsurudur. Çünkü insan bedenleri kapitalist üretim biçiminde üretim gücü olarak kullanılarak beden güçlerinin emek gücüne dönüştürülmesi söz konusudur. Buna bağlı olarak ise bu bedenler olabildiğince uysal, itaatkâr ve tabi kılınmış olmalıdır.

Modern dünyada bedenin güçlerini tabi kılmak için şiddete başvurulması bu güçleri tahrip etme riskini taşıdığından ötürü farklı bir teknik kullanmak gereklidir. Hem özneyi oluşturan hem de onu incelikli biçimlere tabi kılan bu form modern iktidar yapısının kendisidir (Tadros, 1998:6-7). Bu bağlamda iktidar daha incelikli bir tekniğe başvurmak zorundadır. Bedenin şiddet kullanılmaksızın kuşatılıp itaatkar ve uysal kılınmasını sağlayan yeni tekniklere Foucault dispoitif adını vermektedir (Keskin, 2011:21). Şiddetin dışlanmasıyla beraber bedeni kuşatan iktidar toplumun bütününe yayılır ve bu ince teknikler somut bir biçim alır (Foucault, 2019:18). Foucault dispoitif terimiyle açıklığa kavuşturmaya çalıştığı şeyi üç aşamada ifade etmektedir:

İlki: Bu dispoitifler; söylemler, yasalar, idari karar ve önlemler, kurumlar, mimari biçimler, ahlaki ve felsefi önermeler gibi unsurları içinde barındıran heterojen bir kavramdır. Dispoitif bu unsurlar arasında kurulan ilişkilerden oluşan bir ağıdır.

İkincisi: Yukarıda bahsedilen bu heterojen unsurlar arasındaki var olabilecek bağın niteliğidir. Bu anlamda belli bir dönemde belli bir kurumun programı olarak görülebilecek belirli söylemler üretilebilir. Bu durum ise bir pratiği haklı

gösterebilmek ya da maskeleyebilmek için veya bir pratiğe rasoyonellik alanı açabilmek için bir alan oluşturabilir. Bu söylemsel olan ya da söylemsel olmayan bu heterojen usnurlar çok geniş bir işlev değişikliğine sahiptir. Foucault bu durumda bir tür oyun bulunduğunu iddia eder (Foucault, 2020:116).

Üçüncüsü ise: Foucault dispositif teriminden “belirli bir tarihsel zamandaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan” (Foucault, 2020:117) bir mana anladığını ifade etmektedir. Dolayısıyla kavramın baskın stratejik bir işlevi olduğunu düşünmektedir. Bu noktada verdiği örnek ile düşüncesini açıklığa kavuşturmuştur. Merkantalist ekonomi modeli açısından yük görülebilecek bir kısım nüfusun asimile edilmesi bu duruma bir örnek teşkil eder. Zamanla deliliğin ya da akıl hastalığının denetiminin sağlanması veya kendi boyunduruğu altına alınması dispositif işlevi ile mümkün olan stratejik bir durumdur (Foucault, 2020:117). Dolayısıyla dispositifler her daim bir iktidar oyunu içerisinde yer almaktadır. Diğer bir taraftan ise dispositifler iktidardan doğmakla beraber kendisini koşullandırmış olan bir bilginin de sınırlarına bağlı kalırlar. Çünkü bilgi-iktidar arasındaki ilişkide karşılıklı olarak birbirini içerimleme söz konusudur. Bir bilgi alanı olmaksızın iktidar ilişkisi olmayacağı gibi iktidarı varsaymayan bir bilgi alanından da söz etmek mümkün değildir. Buna bağlı olarak ise bilgi alanı ve hakikatlerin oluşturduğu söylemin üretilmemesi de iktidar ilişkilerinin yürütülmemesi ve güçlendirilmemesi söz konusu olacağından ötürü kavramların birbirine olan bağlılığının altının çizilmesi önem arz etmektedir (Özne ve İktidar'ın içinde Keskin, 2019:18). Bu bağlamda toparlayacak olursak; dispositiflerin bilgi ve iktidar etkileri ile sorunsallaştırma yöntemlerinin bir araya geldiği söylemsel veya söylemsel olmayan uygulamalar olduğunu söylemek mümkündür. Bu uygulamalar ile kurulan dispositifler birtakım deneyimler kurarak insanları bu kurulan deneyimlerin birer öznesi konumuna getirir ve onlara kendileri ile ilgili hakikatleri dayatır. Böylece iktidar mekanizması şiddet kullanmaksızın bedeni kuşatarak onu uysal ve itaatkar hale getirir (Keskin, 2011:21-22). Çünkü iktidar sadece bastırmaz, aynı zamanda üretir.

2.3.1. İktidarın Evrimi

Foucault iktidar ilişkilerinin bir tür dönüşüme uğradığını ve bu dönüşümün modern toplumlar açısından büyük anlam ifade ettiğini öne sürmektedir. Onun için iktidar teknikleri giderek daha bireyselleştirici bir hal alarak bireylere yöneldiği ve

bireyleri kalıcı şekilde yönetmeyi amaçladığı yönünde gelişme göstermiştir.

“Bireyselleştirici İktidar” sorunu evrim halinde olan iktidar tekniklerinin Foucault incelemesi bağlamında vardığı bir dönüşüm noktasını ifade etmektedir. Avrupa toplumlarında siyasi iktidarların gün geçtikçe daha merkeziyetçi bir hal almaları kuşkusuz tartışılmaz bir gerçektir. Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey bu tür iktidar ilişkilerinin farklı bir yönde sergilediği dönüşümü analiz etmektir. Yani izahına giriştiği şey merkezi devlet yönünde evrimin zıddı olan bir değişimdir. Foucault bu evrimin merkezi devlet değişimi kadar meşhur bilinen bir evrim olmadığını ifade etmektedir. Daha az bilinen bu değişim temasında bulunan iktidar evrimi daha bireyselleştirici ve bireylerin yönetiminin kalıcılığını amaçlayan bir iktidar evrimine işaret etmektedir. Çalışmamız açısından önemli bir kilometre taşı olan bu iktidar evrimi meselesi iki düşünür arasında varılmak istenen ayırım noktasını ispat etmeye yöneliktir. Çünkü Foucault düşüncesinde iktidar tekniklerinin giderek bireye yönelmesini izah eden bu evrim onun için modern toplumlar açısından büyük önem taşımaktadır. Şayet “eğer merkezileşmiş ve merkezileştirici olan bir iktidarın siyasi biçimi devletse, bireyselleştirici iktidara da pastorallik^{§§} diyelim” (Foucault, 2019:27).

Foucault, Batı'nın öznellik deneyimlerinin oluşmasına biçim veren argümanı Orta Çağ Hristiyan anlayışında bulmuştur. Hristiyan kurumlarında modern devletin kökenini bulan düşünür yeni bir siyasi-iktidar sisteminin kaynağını eski bir dinsel-iktidar sisteminde aramaktadır. Onun yapmaya çalıştığı şey öznellik mücadelelerinin çıkış noktasını bulmaktır. Çünkü mücadeleler tarihin her aşamasında vardı ve modern toplumun bu mücadelelerle ilk kez karşılaşmadığını ileri süren düşünür için 16. yy'dan beri bu yeni siyasi iktidar biçimi bu mücadeleler sürekli gelişmektedir. Bu yeni siyasi yapı ise devlettir. Fakat devlet çoğu zaman tek tek bireyleri görmezden gelen ve bütünlüğün içerisinde her zaman bir sınıfın ya da grubun çıkarlarını gözeten bir mekanizmadır. Bu durumun oldukça doğru olduğunu kabul eder fakat devlet mekanizmasının hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici bir yapısının olduğunu da ifade eder. Hatta bunu o kadar ileri götürür ki hem bireyselleştirici hem bütünselleştirici unsurlar hiçbir eski iktidar tekniklerinde hatta Çin toplumunda bile bu

^{§§} Burada Foucault'nun kullandığı “pastorship” kelimesi, “pastor” kelimesinden geliyor; “pastor” ise çoban, papaz, yönlendirici, yol gösterici anlamını taşıyor. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: *Özne ve İktidar* syf.26-27-28.

denli ustaca kullanılmamıştır. Bu durum modern Batı devletinin içerisinde kökeni Hristiyan kurumlarında yatan eski bir iktidar yapısının yeni bir siyasi mekanizma olarak benimsemiş olmasından ilerigelmektedir.

Pastoral iktidar olarak adlandırdığı bu iktidar biçimi *siyasi iktidara zıt olarak*; selamet fikrine yöneliktir, *Hükümranlık anlayışına zıt olarak*; kendini adayıcıdır, *hukuksal iktidara zıt olarak*; bireyselleştiricidir ve yine bu iktidar bir hakikate bağlıdır; yaşamla süreklilik taşır ve bireyin kendisi hakkında hakikati ile üretimiyle bağlantılıdır (Foucault, 2019:64-65). Hristiyan inancının temelinde Antik dönemin dünyasından farklı bir etik kodu ortaya çıkardığını söyleyen düşünür için Hristiyan inancında bulunan papaz kelimesi çok özel bir iktidar biçimine atıfta bulunmaktadır. Pastoral iktidarın amacı bireyin öteki dünyadaki selametini önemseyen ve emniyete alan bir şekilde işler. Yine bu iktidar çobanı olduğu sürünün yaşamı ve selameti uğruna kendini feda etmeye hazır olabilir. Pastoral dispoitif yönetiminde canlı varlıkların çokluğu yani sürüyü selamet emniyeti ile donatmak rasyonel ve planlı bir eylemdir (Siisiainen, 2017:85). Dolayısıyla tahtını kurtarmak uğruna altındaki tebaasından kendilerini feda etmelerini talep eden krallık anlayışından farklıdır. Yine pastoral iktidar tüm topluluğu değil tek tek bireyleri de yaşamları boyunca gözeten bir iktidardır. İşte bu iktidar biçimi tüm bunları bireylerin ruhlarına erişmeden ve kafalarının içlerine nüfuz etmeden uygulanamaz. Bu da bir beceri gerektirmektedir.

Pastoral iktidarın iki yönünün ayrımının izahına girişen Foucault, bu yapının 18. yy'dan beri dinsel kurumsallaşma ve bu kurumsallaşmanın önce kilise ardından tüm topluma yayılan işlevinin canlılığının yitirdiğini söyler. Fakat yine 18. yy'da bu iktidarın bireyselleştirici yönünün ortaya çıktığını ve yeni bir örgütlenme biçiminin oluştuğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda modern devlet pastoral iktidar yapısının bu unsurları taşıyan yeni bir biçimi olmuştur. Bu modern devlet bireyselleştirici unsurlar ile donatılmıştır (Foucault, 2019: 65-66). Aydınlanma ile beraber Tanrı fikri ile donatılmış bir iktidar yapısına sahip pastoral aygıt kısmen lağvedilmiştir. Bireyselleştirme teknikleri ile beden üzerinde iktidar kuran ve tür-insan doğrultusunda gerçekleşen ve bu bağlamda insan bedeni üzerindeki *anatomo-politik* işleyen bir iktidar yapılanmasının ardından beden-insan yönünde işleyen ve insan türünün biyopolitiği şeklinde anlamlandırılan bir iktidar yapısından bahsedilmektedir (Foucault, 2018:247-248). Çünkü Aydınlanma ile beraber tüm dünyada insanların politik ve sosyal varoluş

kiplerini yeniden düşünmeye yöneldiği ve temelden bir değişimin söz konusu olduğu bilinmektedir.

İktidar mekanizmaları yaşayan canlı bedenlerin sorumluluğunu üstelenen, onların ruhlarına kadar nüfuz eden ve yönlendirendir. Pastoral iktidarın yeni yapısına bürünen modern iktidar yapısı için ise önemli olan; selametın diğer dünya için değil bu dünya için olduğuydu. Yine iktidar biçimi devlet aygıtı tarafından polis gibi bir kamu kurumu tarafından uygulanıyordu. Bu iktidar bazen hayırsever kurumlar, dernekler ya da özel şirketler tarafından uygulanıyordu. Hem piyasa ekonomisi kurallarına göre hizmet satan özel girişimler hem de hastane gibi kamu kuruluşları da bu iktidarı uyguluyordu. Bu karmaşık yapılar ve düzenler bu iktidar yapısında beliriyordu. Yani geleneksel pastoralliğin dinsel amaçları tümüyle değişmiş, yerini dünyevi amaçlar almıştı (Foucault, 2019:66-67). Yani bu yeni iktidar yapısının amacı insanları öteki dünyadaki selametlerine götürmek değil insanlara aynı selameti dünyada yaşatmaktır. Dolayısıyla selamet sözcüğü anlamını değiştirerek sağlık-refah-yeterli düzeyde ekonomik yaşam-servet-emniyet-korunma gibi olgularla donatılmıştır (Foucault, 2019:66). Bu iktidar mekanizması etkin bir üretim arzulayan, üretim güçlerini koruma altına alan, üreten bedenler yaratarak verimliliği önceleyen, akıl hastaneleri-hapishaneler-eğitim kurumları ya da fabrikalarda bedenlere hükmeden bir biçimde işler. İktidar güçleri bedene nüfuz ederek davranışlarını yönlendirir, bedeni çalıştırır, arzu ve zevk ile iç içe geçer (Foucault, 2018:131).

Pastoral iktidarın gözetimi bireyselleştiricidir. Sürüye ait her bir koyunun ayırt edici özellikleriyle keşfeder (Siisiainen, 2017:86). Bu yapı insan bilgisinde iki rol çevresinde gelişir: “Nüfusla ilgili olan globalleştirici rol ve bireyle ilgili olan analitik rol” (Foucault, 2019:67). Foucault Batı biyopolitikasının kökenini incelemeye Orta Çağ dinlerinden başlar. Bu pastoral dispoşitif düşüncesini şekillendirirken de bunu Batı'nın gelecekte var olacak biyopolitik yönetiminin “prototipi” olarak görmektedir (Siisiainen, 2017:85). Birbirine bağılı az da olsa rakip olan bu iki iktidar (pastoral-siyasi) yapısı bir dizi yeni iktidarlara kapı aralamıştır: *ailenin, tıbbın, eğitimin psikiyatrinin iktidarı*.

İktidar, toplumu yönlendirmek ya da daha yönetilebilir kılmak için şiddete başvurmaz. Onun yaptığı insanların davranışlarını yönlendirmek ve muhtemel çıktılarını ortaya koyarak onları değerlendirmektir. Çünkü iktidar çok çeşitli araçlarla

toplumun her alanına yayılabilen bir mekanizmadır. Onu yalnızca siyasi bir yapı olarak görmek doğru değildir. Çünkü o toplumun köklerine, aile yaşantısından eğitim hayatına, cinsel hayatından kişisel zevklere kadar kök salmıştır. Dolayısıyla bu iktidar ilişkileri azımsanmayacak derecede geniş bir alana yayılmıştır. Bu noktada çalışmanın bu bölümü için önemli olan şiddet aracının iktidar bağlamında analizinin izahı önemlidir. Çünkü geleneksel iktidar yapılarında şiddetin önemli bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Fakat aynı zamanda şiddet olumsuzluğu ve istenmeyenliği ile iktidarın en kötü vaziyette görüldüğü dışavurumudur (Arendt, 2016:47). Kısacası Foucault'nun iktidar ilişkileri ne şiddetin ne de başka bir mücadele alanı içerisinde değildir. Şiddet ilişkisi zorlar, büker, kapıları kapatır, tahrip eder, işkence uygular. Foucault birinin diğeri üzerindeki iktidarında uygulanan şiddeti negatif görmekle beraber şiddetin iktidarın bir aracı olmasını kabul eder ve onun temel ilkesi olmadığını ifade eder. Çünkü iktidar iki taraf arasındaki çatışmadan ziyade bir “yönetim” problemidir (Foucault, 2019:73).

Bu bağlamda zaten Foucault düşüncesinde iktidar kavramı olumsuz bir bakış açısıyla ele alınmamaktadır. Onun için iktidar kavramı negatif olarak algılanmamalıdır. Düşünüre göre iktidar, döneme hâkim olan güçten daha farklı bir şeydir; o kendi başına iktidar mekanizmasının analizi ile ilgilenmektedir. Öyle ki *Entelektüelin Siyasi İşlevi* adlı eserinde Foucault'ya yöneltilen soru karşılığında kendisi şu cevabı vermektedir:

“Sağda olsun solda olsun, bu iktidar sorunu o zaman hangi noktada ortaya atılabilirdi, görmek zor. Sağda, yalnızca anayasa, egemenlik vb terimlerle yani hukuksal terimlerle ortaya atılırken Marksist tarafta, yalnızca devlet aygıtı temelinde gündeme getiriliyordu. İktidarın spesifikliği, teknikleri ve taktikleriyle birlikte, somut ve ayrıntılı olarak işleyiş biçimi, hiç kimsenin iç yüzünü araştırmaya çaba harcamadığı bir konuydu; herkes iktidarı “ötekiler”deki, düşman kampındaki haliyle mahkûm etmekle yetiniyordu. Sovyet sosyalist iktidarı söz konusu olduğunda, karşıtları bunu totalitarizm olarak adlandırıyor, Marksistler ise Batı kapitalizmindeki iktidarı sınıf tahakkümü olarak mahkûm ediyor; oysa ikisinde de kendi başına iktidar mekanizmasının analizine hiç rastlanmıyordu” (Foucault 2020: 65).

İktidarı yalnızca baskı kavram ve temalarıyla ele almak bu yapının sadece yasaklayan tarafını görmek demektir ve bu durum ise ona sadece negatif yönle bakıldığının bir ifadesidir. Foucault'nun düşüncesinde iktidar için çizilen çerçeve toplumsal açıdan üretkendir; yani toplumun yapısında üretken ağları gerektiren bir olgudur (Urhan, 2013:286). Diğer taraftan “eylemler üzerinde edimde bulunmak” olarak tanımlanan iktidar yapısında başkaları tarafından yönetilen bireyler alanı söz konusu olduğu için önem kazanan özgürlük kavramına girişmek gerekmektedir. Çünkü Foucault'nun ifadesi ile “iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar

özgür oldukları sürece uygulanır” (Foucault, 2019:74-75). Belirleyici unsurların tümüyle doyurulduğu bir yerde iktidar ilişkilerinden bahsetmek mümkün değildir: “Kölelik, insan zincirlenmiş olduğunda değil, hareket edebileceği ve hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisidir.” (Foucault, 2019:75). Dolayısıyla iktidar ile özgürlük birbirini dışlayan bir zeminde değil daha karmaşık bir tabanda birleşmektedir. Özgürlük hem iktidarın desteği hem de ön koşulu kabul edilmektedir:

“Hem iktidarın işleyebilmesi için özgürlük olması gerektiğinden iktidarın ön koşulu hem de özgürlük iktidardan tümüyle arındığında iktidar ortadan kalkacağı ve onun yerini salt ve basit şiddet zorlaması alacağı için iktidarın desteği olarak görülecektir.” (Foucault, 2019:75).

Yani iktidar mekanizması özgürlüğü yok etmeye değil belirlemeye yönelik bir işleve sahiptir. Foucault'nun düşüncesinde iktidar negatif bir bakış açısıyla ele alınmadığından ötürü iktidar araçlarının da izahı bu yönlü tutumunda birleşmektedir. Özgür özneler iktidar için gerekirken iktidarın özneler için açtığı alanda özneler için gereklidir. İktidarın var olmadığı yerde şiddet olacağından ötürü özgürlük iktidarın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda “iktidar, özgürlüğü yok etmez fakat belirler.” Buna karşın “iktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır” (Foucault, 2019:75).

Düşünüre göre iktidar yalnızca baskıcı yönü ağır basan bir yapı olsaydı, ona gerçekten tüm tarihsel zamanlar içerisinde boyun eğileceği düşünülemezdi. Bu sebeple iktidarın yalnızca baskıcı bir negatif işlevinin olduğu düşüncesinin aksi olarak onu tüm toplumsal bünyeyi içeriden kapsayan üretken ve olumlu bir ağ olarak değerlendirmek daha doğru olmaktadır (Urhan, 2013:286).

2.4.1. Biyopolitika'ya Doğru

Politikanın temeli olan hayat felsefesi biyopolitikaya doğru gidilen bu yolda çalışma açısından en önemli kilometre taşlarından birisidir. Biyopolitikanın izahı olarak girilen bu çalışmada kavramın iki temel unsuru politika ve hayat olgusudur. En basit ifadeyle hayatın gerekli olan ya da istenilen bir düzenin oturtulması açısından politikleştirilmesi olarak görülen biyopolitika kavramı son dönemlerde yaygınlaşmaya başlasa dahi Lemke'nin de ifadesiyle onun kesin olarak yaklaşık yüzyıllık bir tarihinin olduğunu bilinmemektedir. Biyopolitikanın ilk kez tarihsel ve kuramsal bir kümelenmenin parçası olarak görüldüğü ve 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde hayat felsefesinin bağımsız bir rol aldığı ifade edilmektedir. Kavramın kurucuları

Lemke'nin ifadesiyle Arthur Schopenhauer ile Friedrich Nietzsche iken, Fransa'da ise Hengri Bergson'dur (Lemke, 2017:25). Bunlara karşın kavramı ilk kullananan kişinin İsveçli bilim insanı Rudolf Kjellen olduğu ileri sürülmektedir. Kjellen için devlet mekanizması orantısızca büyüyen birey ötesi canlı bir varlıktır. Devleti hayatın bir biçimi olarak gören Kjellen, biyologlardan tutunda siyaset bilimcilere kadar pek çok çağdaşı, devleti kendi bedeni üzerinde hüküm süren bir özne olarak algılıyordu. Bu bilim insanların hayatın yeniden değerlendirilmesi üzerine olan görüşleri ortak. Onlar için hayat kavramı artık bir eleştirel değerlendirmeye alınmalıydı. Biyopolitika 20. yüzyılın ilk yarısında bu çevre tarafından ortaya atılmıştır (2017:26).

1960 ve 1970'li yıllarda artık küresel çevre krizlerine yönelik çözüm bulma arayışı politikaları işaret etmeye başlamıştır. Bununla ilgili veriler Roma Derneği Rapor'undan hareketle dikkate alınan bir konu olmuştur. Doğal çevrenin yok olmasının önüne geçmek amacıyla artık politik birtakım müdahaleler gerekliydi. Buna bağlı olarak nüfus patlamalarının oluşması biyopolitika kavramına olan ciddiyeti arttırmıştır. Bu rapor: “Gezegen üzerindeki yaşam ve insan türünün hayatta kalması kadar risk altında olan başka hiçbir şey olmadığını öngörüyordu” (2017:41-42).

1970'lerde ise Michel Foucault biyopolitika kavramına bir önceki paragraflarda ele aldığımız doğalcı ve politisist bakış açılarıyla bağlantısı olmayan bir izah getirmiştir. Onun biyopolitikayı izahı kavramın biyolojik belirleyenlere geri dönen politik-siyasal süreçlerden bir kopuş şeklinde olduğudur. Foucault tarihsel olarak bir kopuş ve süreksizliği teşhis eder ve biyopolitikayı iktidarın uygulanmasının modern bir biçimi olduğunu öne sürer. Politik stratejilere ve siyasal süreçlerin merkezine koyduğu yaşamı konumlandırarak tarihsel süreçlerin bir izini süremeye çalışır. Onun için biyopolitika kavramı oluşan yeni sorunlar aracılığıyla politik görevlere ya da yapılara bir ekleme değildir. Yani doğa bilimleri ve bu bilimlerin getirdiği sorunlara yönelik politik eylem oluşturma amacı taşıyan bir hassasiyetle ilgili değildir. Biyopolitika, politikadaki kökten bir değişimi ifade etmektedir, bir ekleme değil. Fakat Foucault'nun biyopolitikayı ele alma biçimi ve kullanışı tutarlı olmamakla beraber kavramı ele alış biçimlerini üç ayrı biçimde ayırt etmek mümkündür. Özetle; ilk olarak biyopolitika, politik düşünce ve pratikteki tarihsel bir kopuşun bir ifadesidir. İkinci olarak, biyopolitik izdüşümler modern ırkçılığın artmasında önemli bir rol oynamaktadır. Üçüncü olarak ise tarihsel süreçte bireyin kendisini yönetmesini ve

liberal yönetim ile yeni bir yönetim anlayışının ifadesi olarak belirlemektedir (2017:53-54).

2.4.1.1. Disiplin ve Denetim: iktidarın mikro-mekanizmaları

Foucault'nun düşünceleri incelenmeye çalışıldığında görülen şey konunun bir şekilde iktidar ve beden kavramlarına döndüğüdür. Düşünürün dünyasının ortaya çıkardığı felsefi kavramlar bu iki unsur etrafında döndüğü için bu iki unsur bizlerin de sürekli olacak şekilde uğradığı durak olagelmıştır. Foucault düşünce dünyasının iktidar-beden sarmalı ile donatıldığı fikri bu iki unsurun bağlantılarına uğrayarak tekrar buraya dönmektedir. Elbette bu dönüş kendini tekrar etme anlamında değil yeni mikro bağlantıların oluşumuyla biriken sarmal düşünce ve olguların bir ifadesidir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde politikanın hayatı nesneleştirme ve özneleştirme biçimlerinin daha ayrıntılı izahının yapılması, iktidar teknolojilerinin buna nasıl destek olup alan açtığı ve bu durumun iktidarın baskı unsuru ile değil üretim unsuruyla ele alındığının bir ispatı niteliğinde olacaktır. Foucault için beden en basit ve genel anlamıyla “olayların kaydolma yeridir” (Foucault, 2004:238). Bir nevi iktidarın mücadele alanı da diyebileceğimiz bedeni düşünmek demek iktidarı düşünmek demektir. Çünkü dikkati üzerine çeken bedende iktidarın uzantılarını bulmak oldukça kolaydır; eğitilmiş beden, biçimlendirilmiş beden, manipüle edilmiş beden, itaatkâr ya da yetenekli hale getirilmiş beden.

Foucault düşüncesinde iktidar öncelikli olarak ruhu değil bedeni önemser ve onu hedef alır. Platon ve Aristoteles gibi Antik dönem düşünürlerinin ruha verdikleri önem düşünülürken Foucault'nun bu düşünce dünyasından özellikle beden-iktidar konusunda ayrıldığı gözlemlenmektedir. Çünkü Antik dönem düşünürleri bedenin güvenilmezliğini düşünerek ruha yönelerek, erdem ve mutluluk gibi kavramların izini sürmüşlerdir. Aksine Foucault için beden ve ruh birbirinden ayrıksı şekilde olabilen kavramlar değildir. İktidar ilk etapta ruhu değil bedeni hedef noktasına oturtur. Çünkü insanların bilinçlerine hâkim olabilmenin yolu öncelikle bedenden geçmektedir (Özmkas, 2019:58). Bu bağlamda bedenlerin itaatkâr, üretken ya da verimsiz kılınmasını sağlayan iktidar teknolojileri tahakküm altına almak noktasında önem teşkil etmektedir. Birinin öteki üzerindeki iktidarı öncelikle disiplin etme ile ele alınabilir. İyinin kötü üzerinde, yanlışın doğru üzerinde, rasyonel olanın rasyonel olmayan üzerinde -veya tam tersi- olan iktidarı disiplin olarak adlandırılmaz mıdır?

Disiplini bir iktidar teknolojisi olarak ele almak ve disiplinin politik ya da kurumsal olarak toplumun her kümesinde bedenler üzerindeki kontrolün sağlanabildiği bir iktidar tekniği olarak görmek mümkündür. Özgür özneler üzerinde işleyen disiplin, iktidarın arzu ettiği düzeyde birtakım normalleştirmeler elde ederek bireyselleştirme tekniklerinde önemli bir öncül olmaktadır. Çünkü iktidar kendi işleyişini kolaylaştırmak istediği için bu tür bir tekniğe ihtiyaç duymaktadır. Foucault *Özne ve İktidar* adlı kitabında şu cümleler ile özetler fikirlerini:

“Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli: Benim anladığım disiplin işte budur” (2019:145).

Artık 17. ve 18. yüzyıllardan bu yana bedenlerini üretken kılmaya çalışan ve bunun için belli teknikler yaratan bir iktidar teknolojisi vardır. Foucault Monarşinin Orta Çağ boyunca beslendiği çatışmalardan, süregelen şiddetten, savaşa ve yağmaya son veren bir iktidar sistemi tartışmalarından uzak durulması gerektiğini savunur. Çünkü artık modern dünyayla beraber son bulan yasa ve yasaklama usulleriyle bezenmiş hükümler yapısının yerini yeni teknikler almıştır. Bu bağlamda artık 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren kral yerini disipline, yani gözetleme-denetleme ve normalleştirme tekniklerine ve bu tekniklere bağlı olarak cezalandırma-ıslah etme ve eğitime gibi işlevlerin yer aldığı bir düzenin kurulmaya başlandığı ileri sürülmektedir (Urhan, 2013:286-287). Oluşan bu yeni sistemin kökeni Foucault'ya göre 16. ve 17. yüzyıllar itibariyle oluşan modern devlette ve onun uygulamalarında aranmalıdır.

Disiplin, iktidar mekanizmalarının daha kolay işleyebilmesi için belirlenen birtakım prensiplerden oluşmaktadır. Okulda öğrencilerin, fabrikalarda işçilerin, hapisanelerde suçluların üzerindeki davranışları denetlemek bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bireylerin üzerindeki davranışların denetlenmesi, onları daha verimli ve etkili kıldığı ve kontrolü sağladığı için önemlidir. Bu bağlamda disiplinin bir tamamlayıcısı olan denetim kavramı da burada değinilmesi gereken önemli bir konudur. Denetim sayesinde iktidar, disiplin tekniklerine bağlı kalarak varlığını garanti altına almaktadır. Disipliner iktidar 18. yüzyıl itibariyle ortaya çıkmış ve giderek güç kazanarak hem toplum üzerinde hem de tek tek bireyler üzerinde etkili ve verimli bir rol ile kontrolü elinde bulundurmaktadır. Zaten düşünür için bu yüzyılların yeni keşif ve icatları ya da yeni yönetim biçimlerinden daha önemli olan yeni bir iktidar teknolojisinin ortaya çıktığıdır (Urhan, 2013:288). Foucault, hapisanelerin haspsetme

teknığının ıslah etme noktasında ilkel bir yöntem olması ve akıl hastaneleri, ordu, hastaneler ya da okullar gibi kurumların disiplin teknikleriyle normalleşmiş kurumlar niteliği halini alması haspihanelerin; fabrikalara, okullara, kışlalara, hastanelere (bunların hepsinde hapishanelere) benzemesinde şaşılacak bir yan olmadığını söyler (Foucault, 1992:285).

Dolayısıyla disiplinler tahakkümcü iktidarın uygulamaya soktuğu çoğul yöntemler olarak görülebilir. Çünkü disiplin her alanda ve zamanda kontrolü homojen bir şekilde sağlamak isteyen iktidarın önemli bir işlevidir. Böylece çok çeşitli etkinliklerin ve tek tek bireylerin tutum ve davranışlarının kontrol edilebilmesinin mümkün olduğu bir ortam yaratılmaktadır. Geleneksel disiplin yöntemleri önceki çağlarda işkence yöntemleriyle yapılmaktadır. İktidarın hem kendi meşruluğunu göstermesi hem de kendine olan itaati sağlaması acımasız şekilde eyleme sokulan işkence ile mümkün olmaktadır. Böylece işkence hükümdarın bedenler üzerindeki güç göstergesinin bir uzantısı olmuştur. Fakat bu yöntem yalnızca bedenin verimsizleştirildiği ve etkisizleştirildiği bir yöntem biçimidir. Oysa Aydınlanma düşüncesi ile beraber bu durum aksi bir seyir göstererek ıslahın beden üzerindeki müdahaleleri yeni bir form kazanmaktadır (Foucault, 1992:68). Aydınlanma ile beraber artık fiziksel şekilde uygulanan azap çektirme ya da ıslah yöntemleri karşısında artık hukuk vardır. Hukuk bu yöntemlere karşı cezalandırma yetkisine sahip bir mekanizma olarak işlemeye başlamıştır. Dolayısıyla cezanın konumu değişmiştir; o artık iktidarın hükümdarın bedenler üzerinde kurduğu tasarruf hakkına alan açan bir olgu değil toplumsalı savunan, verimliliği amaç edinen ve üretim tabanlı bir yapının uzantısı olmaktadır.

Foucault tarihçilerin beden ile ilgili yazın ve araştırmalarının uzun zamandır yazıldığına ve bedenin tarihsel, demografik, patoloji, biyoloji ve psikoloji temelli birçok tanımının yapıldığına dikkat çekerek asıl olanın bedenin doğrudan politik bir alanla ilgili olduğunu vurgulayarak *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Fakat beden aynı zamanda siyasal bir alanın içine de doğrudan dalmış durumdadır; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta, ondan işaretler talep etmektedir. Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni büyük ölçüde, üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır, fakat

buna karşılık bedenın iş gücü olarak oluşması ancak, onun bir tabiyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür (burada ihtiyaç aynı zamanda özenle düzenlenen, hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araçtır); beden ancak hem üretken beden, hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline gelebilmektedir” (1992:31).

Görüldüğü üzere bedenın ekonomik veriminden kaynaklı olarak politik bir niteliği olduğu belirtilmektedir. İtaatkâr işgücü kapasitesinin yaratılması gibi beklentiler tamamen bedenın ekonomik yapısıyla ilgilidir. Bu bağlamda disiplin toplumunun hedefi itaatkâr bedenler yaratmaktır. Bu itaatkâr bedenler oluşturulurken zaman ve mekânda oldukça önem kazanmaktadır. Çünkü disiplin teknikleri sadece bireylerin duygu ve arzularıyla ilgilenmez aynı zamanda bunları olanaklı kılabilmek için uygun zaman ve mekân düzenlemesi gerekmektedir. Örneğin; okul ve hıptshanelerde her ne kadar dış dünyadan ayrı bir mekânda olsalar dahi zamansal bir düzenleme şarttır. Bu kurumlarda yemek veya ders saatlerinin belirlenerek sınırlandırılması artık bu eylemlerin doğal görünmesine sebebiyet vereceği için alışılmış olacak ve göze batmayacaktır. Dolayısıyla yapılan bu eylem bir nevi “hareketlerin ekonomisidir” (Özmkas, 2019:59). Yine Foucault'ya göre kapatma pratiği özünde toplumsal bir denetimi sağlayarak kapitalist sistemin gereksinim duyduğu iş gücünü üretmek için gerçekleştirilen bir disiplin tekniğidir. Siyasi modernliğin eşiği olarak adlandırdığı 18. ve 19. yüzyıllar Foucault için kapitalist bedenlerin üretimini yoğunlaştığı ve bu fikir etrafında toplandığı bir dönemdir. Bu dönem kapitalist sistemin gereksinim duyduğu emek gücünün kaynağı olan insan bedenlerini ve bu bedenlerin sahip olduğu üretim gücünün doğrudan ekonomik ve siyasal alanla ilişkili olduğu için bedenlerin ekonomik ve siyasal alanın nesnesi konumuna geldikleri bir dönemdir (Foucault, 2011:14).

Foucault, iktidarın bedenler üzerindeki düzenleyici etkileriyle beraber bedenlerin, farklı mekanlarda olsalar dahi aynı ortak amaca hizmet edecek şekilde ilerlediklerini öne sürmektedir. İktidar bireyin bedeni üzerinde incelikle çalışır ve disiplin mekanizmalarının işaret ettiği fiziksel alanın ya da kurumun adı değişse dahi bireylerin kafasında iktidarın bu ince işi kalmaktadır. Artık birey için bu kurumun altında olmak doğal olandır. Hıptshanelerin fabrikalara, hastanelere, kışlalara benzeten düşünürün kast ettiği tam olarak budur (Özmkas, 2019:60).

Foucault'ya göre 18. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle örneğin askerler kendi

kendini imal eden bir şey haline gelmiştir: “Şekli olmayan bir hamurdan, becerisi olmayan bir bedenden ihtiyaç duyulan bir makine yapılmıştır; duruşlar yavaş yavaş dikleştirilmiş; hesaplı kitaplı bir zorlama bedeninin herbir parçasında dolaşarak ona egemen olmuş bütüne boyun eğdirmiş, onu sürekli olarak kullanıma hazır hale getirmiştir ve kendini alışkanlıklann otomatikleştirilmesi içinde sessizce sürdürmektedir” (Foucault: 1992:168).

Disiplinler zaten önceden de ordu ve manastırlarda mevcuttur. Fakat 18. yüzyıl ve sonrası disiplin teknikleri egemenlik kurma formüllerine dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle kölecilik disiplininden farklı olarak bedene sahip olma tarzında bir ilişkiden çok bedenden verimli ve yararlı sonuçlar elde etmeye yöneliktir. Beden ne kadar daha yararlı olabilir? sorusu mevcut disiplin anlayışının temel gayesini ortaya koymaktadır.

“İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Aynı zamanda bir "iktidar mekaniği" de olan bir "siyasal anatomi" doğmaktadır, bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istendiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır” (Foucault, 1992:170-171).

Böylelikle disiplin tekniği, itaatkâr bedeni üretmiş olur. 17.yüzyıldan bu yana toplumsal bedeni kontrol etmeye çalışan tüm yönetim teknikleri bir şekilde başarısızlığa uğrayarak birtakım direnişlerle karşılaşmışlardır. Fakat bu durum iktidarın daha geniş alanlara yayılmasını önleyememiştir. İktidar güç böyle bir ortamda daha genel teknikler yerine daha inceltilmiş yöntemlere başvurmaya başlamıştır (Özmkas, 2019:62-63). İktidarın mikro-mekanizmaları bahsedilen inceltilmiş teknikleri vasıtasıyla önemli bir avantaj yakalamıştır; *toplumsal norm* avantajı. Bu normlar toplumdaki bireyleri egemenliğin işleyişi için gerekli olan doğal kurallar olarak belirlenmiştir. Yani iktidar gücünün kurmacası ile oluşturulan doğal kurallar yani normlar sayesinde insanlar üzerinde çalışmak iktidar açısından daha kolay hale gelmiştir. Disipliner boyunca ise *normun iktidarının* ortaya çıktığı görülmektedir (Foucault, 1992:230).

Disiplin mekânsal ve zamansal kodlar, üretimi arttırıcı ve verimli bir düzen inşası bağlamında birleştirici bir role sahiptir. Disipliner iktidar ise bu duruma işlerlik kazandırmak amacıyla hiyerarşik yapılar oluşturur, dayatmalar gerçekleştirir, taktikler geliştirir ve bu çeşitli hareketlerle yasaya bağlayarak disiplin toplumunu oluşturur (Foucault, 1992:208). Bu disiplin toplumunun oluşabilmesi için ise denetim altında

tutulan her bir bireyin kurallara uyup uymadığı, yasaya uygun davranıp davranmadığı veya gelişme gösterip göstermediği gözetlenmektedir. Bu ise modern yaşamdaki bir modelini görebileceğimiz hayali bir modele işaret etmektedir: Jeremy Bentham'ın *Panoptizmi*.

2.4.1.2. Bir Denetleme Pratiği: *Panoptikon*

“*Panoptizmin egemen olduğu bir toplumda yaşıyoruz*” (Foucault, 2011:224).

Modern iktidar yapısının anlaşılabilmesi bakımından Bentham'ın panoptikonu oldukça önemli bir metindir. Tarihsel süreçlere bakıldığında göz, Tanrı kralların kutsal iktidar kavrayışı üzerinden yaptığı denetimini mümkün kılan siyasi bir organ işlevi üstlenmiştir. Bu durum panoptikon ile beraber din dışı ve kutsal olmayan iktidamların kapitalist dünya düzeninde yeni iktidar biçimleriyle dönüşüme uğramıştır. Kapitalist iktidar gözü, toplumsal disiplinin sağlanmasını görünmeden gören iktidar işlevi ile baskısını kurmaktadır (Bentham, Watkin ve Werret, 2019:7). Panoptikona benzeyen hapisane modelleri eğer 20. yüzyıla kadar inşa edilmeseydi bile bu fikir modern dünyaya egemen olmuş olurdu (Gutting, 2010:123).

1787'lerde hapisane düzeni yapılarında kullanılan panoptikon “her an gözetim altında” manasına gelen bir gözetleme modeli olarak Jeremy Bentham tarafından ortaya atılan bir gözetleme tekniğidir. Bu gözlem binası; halka biçimli bir bina olmakla beraber ortasında bir avlu bulunur. Bu avlunun da tam ortasında bir gözlem kulesi vardır. Bu gözlem kulesinde bir gardiyan bulunur. Halka içeriği ve dışarıyı gören şekliyle hücrelere bölünmüştür. Bu hücrelerin her birinde kurumun isteklerine yönelik davranan yani “yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûmun, deliliğini yaşayan bir deli” vardır (Foucault, 1992:224). Bu şekilde gözetlenen mahkûmlar, cüzzamlılar ya da topluma faydasız X grup her an gözetlendiğinin farkında olacak, gözetlenmediğinden emin olamayacak ve şayet gözlem kulesinde birisi olmasa bile gözetlendiğine kendini inandıracak bir ruha bürünmektedir. Bentham bu gözlem kule yapısının istinasız her kuruma uygulanabileceğini ileri sürmektedir: Hapishaneler, hastaneler, akıl hastaneleri, gönüllü kuruluşlar, eğitim kurumları (Urhan, 2013:269).

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı eseri Bentham'ın *Panoptikon'u* üzerine

kuruludur. Bentham bu metinle kapitalist sistemle beraber iktidarın geçirdiği dönüşüme işaret etmek istemiştir. Bu bağlamda modern kapital sistemde iktidar biçimlerin anlaşılması bakımından *panoptik* yapı oldukça önem arz etmektedir. Foucault, *panoptik* model için “zihnin zihin üzerindeki bir tür iktidarına imkân tanıyan mimari bir biçim” olduğunu ifade ederek bu yapının okullarda, hastanelerde, hapishanelerde, ıslah evlerinde ve fabrikalarda geçerli olabilecek bir kurum türü olduğunu ifade etmiştir (Foucault, 1992:224). Çünkü gözetlendiğine inanan insanlar daha az hata yapma kapasitesine sahiptir ve gözetleyenin hedefi de tam olarak budur. Bu sitem modern toplumlarda yaşayan bireylerin üzerinde uygulanan yeni bir iktidar ürünüdür. Foucault'nun disiplin tekniklerine oldukça uyan bir model olan *panoptizm* bireylerin davranışlarını değiştirmek, onları eğitmek ya da daha verimli kılmak adına onları denetleyen bir düzenleme mekanizmasında işler. Foucault için 19. yüzyıl *panoptizmi* kurulmuştur ve o artık soruşturması yapılacak olan değil, üzerinde inceleme yapılması gereken bir olgudur (Foucault, 2011:224-225). Çünkü “onun mükemmelliği uygulandığı her kuruma verme yeteneğine sahip olduğu büyük güçten kaynaklanmaktadır” (Foucault, 1992:259).

Sonuç olarak *panoptik* sistem günümüze uyarlanabilecek bir prensiple bezenerek günümüzün teknolojik imkânlarıyla daha da detaylandırılabilir bir mekanizmadır. Sürekli izlenen ama izlendiğini göremeyen bir *panoptik* Batı toplumu gözetlenmeye ihtiyaç kalmayacak bir biçimde hareketlerini sanki gözetleniyormuş gibi düzenleme gereksinimi hissederek hizaya sokacaktır. *Panoptik* model, iktidarın toplumu normalleştirme tekniklerinin disiplin ilişki ağı içerisinde işleyen politik anatomi işlevine sahip bir mekanizmadır. Dolayısıyla “bir cins toplumsal karantina olan kapalı disiplinlerden, panoptikon tarzının sonsuza kadar genelleştirilebilir mekanizmalarına kadar giden disiplinsel bir toplumun oluşumundan söz edilebilir” (Foucault, 1992:271).

2.4.1.3. Düzenleyici Bir İktidar Olarak *Biyo-iktidar* ve Bir Denetim Paradigması Olarak *Biyo-politika*

Modern dönemin egemen iktidarı bedenlere hükmetmek amacıyla çok çeşitli tekniklerin uygulandığı ve bu iktidar tekniklerinin insan bedenine odaklandığı kuşku götürmez bir gerçektir. 17. ve 18. yüzyıl itibarıyla beden üzerinde uygulanan

gözetleme, cezalandırma gibi disiplin teknikleri iktidarın bedenlere uyguladığı zorunlu rasyonalizasyonu idi. Bu anlamda biyo-iktidar modern dönemde devletin yani iktidarın bedenlere hükmetmek amacıyla gerçekleştirdiği sayısız tekniklerin uygulandığı düzleme verilen isim olup aynı zamanda da bir iktidar teknolojisini ifade etmektedir. Biyo-iktidar Foucault'nun ortaya attığı bir kavram olarak kendisinden sonra gelen düşünürlerin kullandığı biyo-politika kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda çalışmanın bu başlığı altında her iki terimin analizi yapılacak olup birbiri ile olan ilişki düzeyi açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışmanın bütünsel konusu açısından iki terimin çok iyi anlaşılması önem arz etmektedir. Amacımız iki kavram arasında herhangi bir ayırım gözetmekten ziyade ikisi arasındaki birbirini destekleyen bağı incelemektir.

İnsan bedenine nüfuz ederek disiplin düzeninde işleyen biyo-iktidara karşın biyo-politika ise yine beden üzerinde bir etkiye sahiptir fakat tek tek bireylerin değil, nüfusun bedeni üzerindeki bir etkiye işaret etmektedir. Biyo-politika Foucault'nun "nüfuslar" olarak ifade ettiği olgunun bedeni üzerinde işler (Revel, 2005:145). 18. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla disiplinci yöntemleri temel ilke benimsemeyen yeni bir iktidar teknolojisi şekillenmiştir. Fakat bu iktidar teknolojisi disiplinci tekniği dışlamaz, onun yerini almaz ancak onu içine alarak onun üzerinde bir iktidar tekniği geliştirir (Foucault, 2018:248).

Biyo-politika olarak adlandırılan bu teknik bireysel bedene odaklanan disiplinci yöntemin aksine yaşam ve hayata özgü unsurlara odaklanarak insan çoklukları ile ilgilenmektedir. Elbette disiplini dışlamaz, disiplin denetimin yapılabilmesi için hala çok faydalıdır. Çünkü o bireyselleştirme niteliklerine göre sıralamanın güvenli şekilde yapılabilmesine olanak sağlayan bir yöntemdir (Revel, 2005:151). Buna karşın bu yeni teknik bireyselleştirici teknikten ziyade beden-insan yönünde değil, insan-tür üzerinde yoğunlaşan; bireysel beden üzerinde yoğunlaşan disiplinci tekniğe zıt olarak nüfusların çoğul bedenlerine, küresel düzeydeki insan çokluklarına göz dikmiştir (Foucault, 2018:248). Bu tekniğin en önemli özelliği nüfusun kontrol edilmesini mümkün kılmasıdır. Bu iki terim arasında illa bir farklılık gözeteceksek eğer diyebiliriz ki:

Biyo-iktidar tek tek bireylerin bedenine nüfuz ederek disiplin yöntemlerine bağlı işlerken; biyo-politika liberalizm ile ortaya çıkan ve nüfusların bedeni üzerinde etki gösteren bir yöntemdir. İki kavramı birbirinden ayrı düşünmek imkânsızdır. Yeri

geldiğinde iki terim beraber de çalışabilir. Yalnızca burada değinilmek istenen nokta bireyselleştirici ve bütünselleştirici yani çokluk-teklik ayrımıdır. Zaten Lemke Foucault'nun biyo-iktidar ve biyo-politika arasındaki ayrımı kesin ve net bir biçimde yapmadığına dikkat çekerek biyo-politikanın anlamında da devamlı bir değişimin olduğunu ve tutarlı olmadığını dile getirmektedir (Lemke, 2017:54). Bu bağlamda bundan sonra bu iki terimin ayrımı üzerinde durulmayacak olup kavramlar beraber kullanılmaya müsait olduğundan ötürü ayrım izahına girilmeyecektir. Çünkü Foucault eserlerinde sadece biyopolitika kavramını kullanmaz; iki terim arasında keskin bir ayrıma gitmeksizin biyo-iktidar kavramını da kullanır. Bu durum ise farklarından ziyade iç içe geçmiş yapılarının niceliksel olarak daha fazla olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bundan sonra bu yeni iktidar modeli *biyo-iktidar* olarak adlandırılacaktır.

Foucault, 18. yüzyılda açık bir şekilde biyo-iktidarın gelişmiş iki yönüne dikkat çekmektedir. Birincisi; disiplin yönünde, ordu ya da okul gibi kurumların öğrenme-egitim gibi taktiklerle yönetimi; diğeri ise nüfus düzenlemeleri yönünde demografik düzenlemelerle nüfusun orantısını, zenginliklerin ve yaşamların oranlarının çizelgelere dökülmesidir. Böylece biyo-iktidar çağı başlamış olmaktadır. Doğurganlık oranları denetlenir, kolejler-kışlalar-atölyeler giderek gelişir, göç sorunları belirir ve böylece bedenlerin boyun eğmesi ve nüfusların denetimini sağlamak üzere birçok teknik geliştirilir (Foucault, 2018:100). Dolayısıyla biyo-iktidar, bireyin yeteneklerini geliştiren, bedeni üzerinde disiplin kuran, onu yararlı-faydalı kılmak için denetleyen bir disiplinci mekanizmayla beraber aynı zamanda bireyin bedenini doğal-tür olarak gören ve nüfusu denetlemek arzusunda olan bir yapıdadır. Bu biyo-iktidar yaşamı korur, yaşamı sürdürür, bedenin korunması için yeni iktidar teknolojileri geliştirir. Onun için artık önemli olan *yaşayan bedenlerdir*. Bu yeni iktidar, bireylerin hayattaki yaşam mücadelesinin sürdürülmesine, yaşamın korunmasına ve güçlendirilmesine olanak sağlayan ve destek olan pozitif bir iktidardır. Disipliner iktidar birey davranışlarını ve bedenini düzenlemeye yönelik olarak işlerken biyo-iktidar toplumun geneli üzerinde uygulanan bir iktidar teknolojisi ile ilgilenir; toplumun sağlığı, yaşamı ve ölümü. Bu bağlamda beden üzerinde disiplin teknikleriyle geliştirilen yetenekler ve bedenlerin uysal hale getirilmesinin yanı sıra nüfusa yönelik bir biyopolitik geliştirilmesi kapsamında bir denetim gerekli görülmektedir. Disiplinden denetime geçişte önemli olan nokta ise nüfusun doğmasıdır. Bu durum aynı zamanda bir tür

bireyselleştirmeden bütünselleştirmeye geçişin ispatıdır. Nüfusun denetlenmesi işgücünün denetlenmesi açısından da önemli bir kilometre taşıdır. Çünkü Foucault'nun da deyişiyle biyo-iktidar çağının başlamasıyla beraber disiplin ve nüfusun düzenlemeleri yönünde iki tür gelişim kendini gösterirken aynı zamanda kapitalizmin gelişimi de bu süreçten ayrı tutulamaz bir hal almıştır:

“Biyo-iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır” (2018:100).

Fiziksel güç emek gücüne dönüşerek bu durumun ekonomik verimliliğe yansması biyopolitik bir uzantıdır. Dolayısıyla insanın bedeni bu koşullar altında korunması gereken bir değer ifade eder. Bu bağlamda biyo-iktidar fiziksel şiddeti ve baskıyı reddeder. Çünkü o artık üretken yaşamı destekleyen ve bireyin biyolojik yaşam şartlarını iyileştiren, verimli olması için çaba sarf eden, tüm bunlar için bireyi kontrol altına alan bir mekanizmadır. Biyo-iktidar, Foucault'ya göre nüfusların denetimi üzerine yoğunlaşan bir teknolojiyi ifade etmektedir. Biyo-politikanın inşa ettiği modern anlamdaki nüfus yapısı, biyo-politikadan önce olmadığı için ve biyopolitika ile beraber nüfus basit anlamda belli insan çokluğuna değil “politik bir karaktere” gönderme yaptığı için bu yapıda olan nüfusun denetimi önemlidir (Kelly, 2010:4). “Canlının hükümeti” olarak ifade edilen terim iktidarın; nüfusun sağlık hizmetleri, iskân politikaları, eğitim, planlama, sosyal hizmetler gibi alanlarda nüfusun gereksinimlerine göre sorumluluğu üzerine alarak plan ve düzenlemeyi yapan stratejilerle ilgilenmek zorunda olduğunu fark etmesidir (Macey, 2005:117).

Biyo-politika kendisini özellikle iktisadi alanda göstermektedir. Kapitalist sistem için vazgeçilmez olan biyo-politika yüksek verim elde etme isteğinden ötürü gerekli işgücünü faydalı-sağlıklı-yararlı kılmak adına sorumludur. Çünkü toplumda işgücünün varlığı kendisinin sürekliliğini garanti altına almaktadır. Dolayısıyla işgücünün parçasını teşkil eden bireylerin yaşamının önemi bu sebepten kaynaklıdır. Bundan sonra daha verimli ve daha az masraflı biçimde yapılacak olan sanayi üretimini mümkün kılmak adına cezalandırma ya da gözetleme gibi tekniklerin yerini *idare etme* alır. Böylece *yaşam* artık daha dikkate değer bir olgudur. Fakat işgücünde ihtimal düzeyde meydana gelebilecek aksaklıklara karşı da önlem alınmalıdır. Örneğin; bir işgücünün ölmesi veya hastalanması söz konusu olduğunda onun yerini bir başkası alabilir. Çünkü birinin değeri diğerinin değeri ile aynıdır. Bu durumun sebebi ise

bireyselleştirme sürecinde kişinin öznel *şeylerinin* ortadan kaldırıldığı ve kişiye normatif bir kalıp dayatıldığı yani kişi nesneleştirildiği içindir (Revel, 2005:151).

Foucault biyopolitika terimini College de France'ta verdiği derslerinde detaylandırmıştır. Fakat kavramın ilk geçtiği yer burası değil Rio de Janerio Devlet Üniversitesi'nde "halk sağlığı" üzerine üç aşamalı bir konuşma yapmıştır ve kavramı ilk kez ikinci konuşması olan "Toplumsal Tıbbın Doğuşu" başlıklı konuşmasında kullanmıştır. Kavram toplumsal tıbbın dönüşümü hakkında açıklama yapmak için kullanılmıştır (Özmkas, 2019:118-119).

Toplumun Savunmak Gerekir adlı eserinde Foucault düşüncesini şu şekilde özetlemiştir:

"Disiplin insanların çokluğunu yönetmeye çalışır öyle ki bu çokluk gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak, bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. Ve sonra yerleşen yeni teknoloji, insanlar asal olarak bedenlerden ibaret oldukları için değil, tersine, yaşama özgü ve doğum, ölüm, üretim, hastalık vesaire gibi süreçler olan toplu süreçlerden etkilenen dünya çapında bir kitle oluşturması nedeniyle insanların çokluğuyla ilgilenir. Demek ki ilk olarak bireyselleştirme yöntemiyle beden üzerinde iktidar kurulmasının ardından bireyselleştirici olmayan ama beden-insan yönünde değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırıcı olan ikincil bir iktidar kuruluşu var" (2018:248).

Yani 19. yüzyılda insan bedeninin *anatomo-politiğinden* bahseden düşünür, bu yüzyılın sonuna doğru artık insan türünün biyo-politiğinden bahsetmektedir. Biyo-politik için önemli olan ölüm ve doğum oranları, ölümlere sebebiyet veren salgın hastalıklar, nüfus doğurganlığının önemi gibi kanıtlar ekonomik ve siyasal anlamda nüfus bilimi ortaya konmaktadır. Bu argümanların bilinirliği ve oranı istatistiksel verilerle elde ederek işleme konmaktadır. Böylece nüfus artık tıbbileştirilmiştir. Bu kavramla yaşamın her noktasına nüfuz eden bir iktidarı anlayan Foucault, doğum-ölüm-hastalık oranları gibi her türlü biyolojik konuda biyo-politika zeminine işaret ederek bu zeminin iktidar için müdahale alanı oluşturduğuna dikkat çekmektedir (Foucault, 2000:135).

"Bireyler üzerindeki toplumun denetimi, sadece bilinç ya da ideoloji yoluyla değil, aynı zamanda bedende ve beden ile birlikte de gerçekleşir. Kapitalist toplum için bu biyo-politikayı ve biyolojik olan, bedensel olan her şeyden çok daha fazla mesele haline getirildi. Beden, biyo-politik bir gerçekliktir; tıp ise biyo-politik bir stratejidir" (Foucault, 2000: 137).

Foucault, biyo-politika için önemli üç vurgu yapmaktadır: Bunlardan birincisi; disiplinler birey bedeni ile ilgilenirken bu yeni iktidar teknolojisinde mesele yeni bir bedendir yani *sayımı zorunlu olmayan sayıda bir sürü başı olan bir bedendir*. İşte bu *nüfus* kavramıdır. Ona göre biyopolitiğin işi nüfustadır. Biyolojik ve siyasal bir iktidar

sorunu tam da bu nokta ortaya çıkmaktadır. İkincisi; kitle düzeyinde siyasal ve ekonomik etkileriyle beliren görüngülerdir. Bu görüngüler belli zaman içerisinde ele alınır ve dolayısıyla biyo-politikada kendi zamanı içerisindeki belirtisiz-rastlantısal durumlardır. Üçüncüsü ise biyo-politika disiplinci iktidar tekniğinden farklı olarak istatistiksel verilere dayalı bir düzenek kurar ve dünya çapında kitlesel bir müdahale amacındadır (Foucault, 2018:251-252). Bu istatistikler salt sayısal verilerden ibaret değildir. İstatistik sayesinde iktidarın elinde artık “ortalama insan” modeli vardır. Bu fiğüre uymayan ise tehlikeli sayılmaktadır. Bu bilgiye sahip olmak denetimi etkin kılacağı için yönetimi de kolaylaştırmaktadır (Foucault’dan aktaran Özmakas, 2019:155). Foucault insan türünün biyolojik tarafının politikaya ve siyasal olana nasıl eklemlendiğini incelemektedir. Batı toplumları için 18. yüzyıl itibariyle ortaya çıkan biyo-politika ve biyo-iktidar bu başlık altında anlatıldığı üzere biyolojik olanın, siyasal ve ekonomik olanla bağdaşıklığı üzerinden tanımlanmıştır. Fakat iki kavramın ayrımı Foucault tarafından net şekilde çizilmemiş olup genel ayrımı biyo-iktidarın disiplin temeline bağlı kalarak insan-beden üzerinde etki gösterirken biyo-iktidar liberalizm ile ortaya çıkan ve etki alanını *nüfusların* oluşturduğu bir mekanizmadır. Lemke Foucault’nun biyo-politika kavramının tutarlı olmadığını ifade ederek kavramın üç aşamasından bahseder:

Birincisi; “biyopolitika egemen gücün yeni bir ifadesiyle nitelenmiş olan politik düşünüş ve pratikteki tarihsel bir kopuş anlamına gelmektedir.” İkincisi; “Foucault, biyopolitika mekanizmalarına modern ırkçılığın yükselişinde merkezi bir rol verir.” Üçüncüsü ise “tarihsel olarak bireyin kendisini yönetmesinin ve toplumsal düzenlemenin liberal biçimleriyle birlikte ortaya çıkan ayrıksı bir yönetim sanatına gönderme yapar.” (Lemke, 2017:54).

Kavramların 18. yüzyıl itibariyle var olduğunu ifade eden düşünür bu iki kavramı kıyaslama yoluna giderken beden odaklı olan ve bireyselleştirici etkileri bulunan, bedenin hem yararlı hem de uysal kılınmasını sağlayan disiplinci yaklaşımı ortaya koymaktadır. Diğer taraftan da yaşamı merkezine oturtan nüfusu kitlesel düzeyde tehlikeli olana karşı denetleme rolüne bürünen düzenleştirici bir yaklaşım sunmaktadır. Buna karşın ise Foucault okumalarına bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında disiplinin denetimden ayrılmadığını ve iki kavramın birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tutarsızlıkların olduğunu göz ardı

etmeyerek disiplin tekniğinin sadece bireyselleştirmeyi değil, çokluğu da hedeflediğini ve nüfusun ise bireyselleştirme tekniklerinin ortaya çıkardığı örüntülerin birleşimi olarak görülebilmek mümkündür. Bu bağlamda başlığın ilk paragraflarında ifade ettiğimiz gibi iki kavram kesin olarak tek bir düzlem üzerinde olmasa dahi birbirini dışlayacak yapıda değildir. Hatta çoğu zaman beden üzerinde etkisini gösteren disiplinci mekanizma ile nüfus üzerinde etkisini gösteren düzenleyici mekanizma birbirlerini tamamlama ya da ittifak kurma eğilimindedir. Örneğin cinsellik; disipline tekniğine açık olmasıyla beraber nüfusun biyolojik serüveninin de bir parçasıdır. Hem bedenin hem nüfusun ilgi alanıdır ve böylece hem disipline hem de düzenleyici tekniklere uygundur. Foucault'nun 19. yüzyılda iktidar yaşamı ele geçirdi derken kastettiği şey iktidarın yaşamın sorumluluğunu üstlenmesi anlamında okunmalıdır. Bir tarafta disiplin teknolojilerinin, diğer tarafta düzenleme teknolojilerinin çifte işleyişiyle beraber *organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan* bir düzenekten bahseder (Foucault, 2018:259). Biyo-politik düzenek artık nüfus üzerinde *yaşatma* hamlesiyle donatılmıştır ve bu durum hükümlerlik anlayışının zıddı bir durumdur. Modern Batı toplumunda artık iktidar giderek daha az öldürme hakkına haiz olmakla beraber giderek daha çok yaşatma hakkını da elinde bulundurarak “yaşatmak” için müdahalede bulunmaktadır. Bu durum yaşamın nasıl olacağına müdahale etmeyi beraberinde getirmektedir. Çünkü iktidar daha iyi bir yaşam için kötü olasılıkları hesaplar, zayıflıkları öngörür ve yaşamı yükseltmek için denetim altına alır. Dolayısıyla ölüm artık yaşamın sonu olduğu gibi iktidarın da sonudur. Hükümdarlıkta iktidarın gücünü pekiştiren öldürme hakkı biyopolitika temasında yerini yaşatmaya bırakmıştır. Çünkü biyopolitika yaşatma üzerine kurulu olan ve düzenleyici yaşam teknolojilerini merkeze alan bir yapıdadır. Özmakas'ın ifadesiyle: “İktidar öldürebildiği için değil, aksine öldürme hakkını elinde tutarken yaşattığı için yeni bir düzey olarak yaşama odaklanır” (2019:122). Bu bağlamda “iktidara göre ölüm dışıdır” ve “ölüm iktidarın tasarruflarının dışına düşendir” (Foucault, 2018:253).

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çalışmanın bu bölümünde Agamben ve Foucault'nun biyopolitika meselesine karşı tutumlarına eleştirel bir zeminde yaklaşılabilecektir. Biyopolitika bağlamında iki düşünür arasındaki düşünce farklılıklarının su yüzüne çıkarılması bölümün önemli bir çıktısıdır. Biyopolitika meselesi Agamben'in "hayatın siyasallaştırılması ve ölüm politikası" üzerinden anlatılacak olup Foucault'nun biyopolitika anlayışı "ölüm hakkı ve yaşatmak üzerine" kavrayışı ile ele alınacaktır.

3.1. Biyopolitika Çözümlemesi: Agamben ve Foucault

Biyo-politika kavramı günümüz dünyasında sıkça duyduğumuz ve muhtemelen de sıkça duyacağımız bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Oldukça farklı alan ve disiplinleri (politika, tıp, teknoloji, biyoloji, ekonomi, psikopatoloji, sosyal hayat vb.) tek bir zeminde toparlayabilen bir mümkünlüğe sahip olan kavram tarihsel süreçte kendisinden bahsettirmiş ve dikkatleri üzerine çekmiştir. En genel anlamda biyo-politikanın gözünü diktiği ve söz sahibi olduğu şey *hayattır*. Hayatın ölümü ya da devamlılığını sürdürmesine gelmeden evvel biyo-politikanın ilgilendiği olgunun yaşam olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda çalışma açısından hayatın *yönlendirildiği* seyir önemlidir. Bu seyir çizgisi biyo-politika kavramını incelediğimiz *öldürmek* ve *yaşatmak* terimleri ve bu terimlerin politik ve sosyal yansımalarıyla yakından ilişkilidir. Bu ilişkiyi anlamak, kaynaklarını belirleyebilmek ve tanımlamak için kavrama dair düşüncelerini tarihsel olaylar üzerinden örneklendirerek ifade eden Giorgio Agamben ile Michel Foucault'nun dünyasına değinmenin isabetli olacağı düşünülmüştür. Bu bakımdan iki düşünürün biyo-politikaya özgü fikirlerinin bağlantılarının ve ayrımlarının belirlenmesi biyo-politikayı anlamakta kolaylık sağlayacaktır. Böylelikle çalışmanın bu bölümü biyopolitika hakkında Agamben ve Foucault'nun birinci ve ikinci bölümde ileri sürülen fikirlerine istinaden karşılıklı bir tartışmaya tabi tutulacaktır.

Çalışmanın amacı çetrefilli bir tartışma sunmaktan ziyade aynı kavrama yüklenen farklı manaların sebebini kuramsal boyutta ele almaktır. Çünkü Agamben için biyo-politika Antik Çağ döneminden beri var olan, yeni bir şey olmayan ve modern Batı'ya Antik Çağ döneminden geçen bir miras gibi görülürken; Foucault için biyo-politika Aydınlanma ile beraber gelen düşüncede yeşermiş ve modern dünyada

yer bulmuştur. Yine yönetim olgusu açısından Agamben düşüncesinde biyo-politika negatif bir anlam taşırken, Foucault'nun çizdiği süreç daha pozitifdir. Aynı zamanda Agamben, biyo-politika kavramına Foucault'nun düşüncelerinden faydalanarak yola çıkmış ve gelişme göstermiştir. Böylece kavramın çıkış noktasının, geliştiği düzlemin ve günümüzde geldiği noktanın Agamben ve Foucault açısından sorgulanması iki düşünürü birbirine yaklaştırma çabısından kaynaklı değil biyo-politika izahındaki farklılıklarının ne olduğunu anlamaktır.

3.1.1. Agamben'in Biyopolitikası: *Hayatın Siyasallaştırılması ve Ölüm Politikası*

Michel Foucault'nun insan hayatının giderek iktidar hesaplarına dahil edilmesiyle beraber anlattığı şeyin bir biyo-siyaset olduğunu, Foucault'nun Aristoteles'in fikirlerinden de örneklediği modern insanın kendi varoluşunu sorgulayan bir hayvan olduğu düşünceleri Agamben'in biyo-siyasetini açıklarken çıktığı yolda bir girizgah niteliği taşımaktadır. Fakat Agamben, Foucault'dan hareketle giriştiği biyopolitikanın gelişim çizgisini izah ederken Foucault'nun eski dünyadan modern zamana geçişteki süreçte bireylerin yalnızca özneleştirme süreçleriyle ilgilenmesiyle yetindiğini ifade etmektedir. Bu geçişteki bireyler Foucault için Agamben nazarında bireylerin bir yandan kendi kendilerini özneleştirmelerini diğer taraftan da kendilerini dışsal olan bir denetime bağladıkları için benliklerini nesneleştirdiklerini ve bu nesneleşmeden doğan tüm *özneleş(tir)me* süreçlerini araştırdığını öne sürerek bunun yetersizliğine vurgu yapmaktadır.

Agamben, Foucault'nun modern biyo-siyasetin örneksel mekânlarını teşkil edebilecek olan modern dönemin totaliter devletlerinin politikalarıyla bağdaştırmadığını eleştirerek hastane ve hapisanelerdeki büyük kapatılma mevzusunun sonunda toplama kamplarına yönelik bir analiz yapmadığını belirtmektedir (Agamben, 2017:143-144). Belki de Agamben'in biyo-siyasetini kamplar üzerinden örneklendirerek anlatması Foucault'nun eksik bıraktığını düşündüğü yerin doldurulma amacından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan düşünür Hannah Arendt'in savaş sonrası dönemlerde oluşan totaliter devletlerin yapısına ilişkin yaptığı çalışmalarında biyo-siyasal nüvelerin eksikliğine vurgu yapmaktadır. Arendt kamplar ile totaliter yönetimler arasında bağlantı kurmaktadır.

“Toplama kampları konusunda yapılması düşünülen ama maalesef gerçekleştirilmeyen

bir araştırma planında ‘bütün totaliter devletlerin en büyük hedefi’ diyordu Arendt, sadece açıkça kabul ettikleri uzun vadeli küresel hâkimiyet özlemi değil aynı zamanda asla kabul etmedikleri ve doğrudan uyguladıkları mutlak tahakküm çabasındır. Toplama kampları bu mutlak tahakküm amacının deneye tabi tutulduğu laboratuvarlardır. İnsan doğasını bilenler şunu da biliyor: Bu hedefe ancak insan yapımı cehennemlerin uç koşullarında ulaşılabilir” (Agamben, 2017:144).

Düşünüre göre Arendt’in kaçırdığı şey bahsedilen mutlak tahakkümün hem gerekli hem de meşru kılınmasını sağlayan şeyin tam olarak siyasetin çıplak hayata yani bir kampa dönüşmesinde yattığı düşüncesini fark edemeyişidir. Çünkü düşünüre göre siyasetin bugün ciddi bir şekilde totaliter siyasete evrilmesini mümkün kılan şey günümüzde siyasetin bir biyo-siyasete dönüşmesinden kaynaklıdır (Agamben, 2017:144-145). Bu bağlamda iki düşünürün fikirlerinde eksik gördüğü yerleri doldurmaya ve bağlamaya çalışan Agamben için biyo-siyaset kavranması kolay olmayan bir konudur. Bu sebeple de çıplak hayat ve kutsal hayat kavramları zor olan bu izahı açıklama girişiminde önemli bir çıkış kapısıdır. Onun için siyaset ve çıplak hayat öylesine iç içe geçmiştir ki onları birbirinden ayırmak hiç kolay değildir. Dolayısıyla hem çıplak hayatı hem de çıplak hayatın cinsellik gibi modern cisimleştirmelerinin siyasal manadaki doğalarının farkına varana kadar bunlar muğlak olarak kalmaya devam edecektir. Bu anlamda biyopolitika ile beraber egemen gücün çıplak hayata hükmetmesinin giderek sınırları aştığı görülmekle beraber artık biyolojik olan ile siyasal olanın iç içe geçmesi bulanıklaşmayı da beraberinde getirmiştir. Ona göre biyopolitika kavramı egemenin yasaklama sınırları içerisindeydir. Bu sınır ile hayatın üzerindeki hâkimiyet ölümüne hükmetmeye, biyopolitikanın da bir ölüm siyasetine evrilmesi kararı birbirinden kesin olarak ayrılan “iki mıntıkayı bölen sabit bir sınır değildir” (Agamben, 2017:147). Agamben sınırların kurulumu ile ilgilenmektedir. Onun için yaşamın daha üstü ve daha altının tasnifinin bir önemi olmamakla beraber hayatın kendisinden çok çıplaklığıyla ilgilenmektedir. Bu bağlamda düşünür normalleştirilmiş bir hayata değil sınırların cismanileştirilmiş biçimi olan ölüm kavramına dikkatini vermektedir (Lemke, 2005:8).

İnsanları ölüm ile yaşam arasında fakat ne ölümüne ne de yaşam alanına ait olmayan kamp mekânlarına sıkıştıran şartlar ve kamplarda istisna halinin kural halini alması ile siyasal sistemin ölümcül bir eylem işlevi görmesi düşünürü iki kavram arasındaki bağlantıyı irdelemeye sevk etmiştir; *ölüm ve siyaset*. Kamp mekânlarının oluşumunu incelerken Agamben için iki mühim nokta bulunmaktadır. Birincisi; insanın etimolojik ve ontolojik belirlenimi iktidar kararlarına bırakılmıştır. İnsan yaşamının

başlangıcı ve bitişini ifade eden en yalın hali olan ölüm-yaşam arasındaki süreç egemenin müdahalesine terk edilmiştir. Böylelikle bu yalın olgular (yaşam ve ölüm süreçleri) iktidarın müdahalesi ile beraber politikleştirilme ile neticelenmektedir. İkincisi ise modern iktidarın oluşumuyla beraber insan kavramının birtakım söylemler aracılığıyla adlandırılmasının biyopolitik bir varyasyon olduğudur (Baştürk, 2013:18). Agamben bu noktada Foucault paradigması ile yakınlık gösterirken aynı zamanda Foucault'nun yaşatmaya meyilli biyopolitik düşüncesinin modern iktidarda eksikliğini de göstermeye çalışmaktadır. Ona göre egemenin yaşatma işlevi tam da ölümün yaşam üzerinde verilen bir kararın sonucu olmasından kaynaklı olarak aslında ölüm üzerindeki etkisinin bir ispatıdır (Baştürk, 2013:18). Dolayısıyla düşünür için biyopolitika aslında bir ölüm politikasıdır (Lemke, 2005:8). Bu kavramsallaştırmanın karşılığı “yaşa[t]maya değer olmayan yaşam” önermesiyle denk düşerek, Agamben'in modern iktidarla oluşan totaliter sistemlerin doğuşu düşüncesine tekabül etmektedir.

Düşünür ölüm ile siyaset kavramları arasındaki bağlantıyı incelerken bir ceza hukukçusu olan Karl Binding'in fikirlerinden faydalanmaktadır. Binding'e göre intihar eylemi kişinin kendi varlığı üzerinde sahip olduğu egemenliğin bir ifadesidir. İntihar eylemi insanın yalnızca kendisine karşı sorumluluğunun ihlali sayılmasıyla beraber hukukla ilgisi olmayan bir konu değildir. Aynı zamanda başka birine zararı dokunmayan bir eylem olmasından kaynaklı olarak suç teşkil etmez ve bu mübahlığı insanın kendisi üzerindeki egemenliği ile açıklıyor Binding. Böylece diyor Binding; “hukukun önündeki tek seçenek canlı insanı kendi varlığının egemeni saymaktır” (Agamben, 2017:164). Tıpkı istisna durumundaki egemen kararda olduğu gibi insanın kendi üzerindeki egemenlik hakkı da içsellik ile dışsallığın ayırt edilemediği bir sınırdadır. Olmasıyla hukuk düzeni ne yasaklayabiliyor ne de izin verebiliyordu yani ne dışlayabiliyor ne de içleyebiliyordu. Yani hukuk düzeni bu eylemi yasaklama ehliyeti olduğunu iddia etmiyordu (Agamben, 2017:164). Tam olarak Agamben için kilit nokta burasıdır: Binding'in bu tutumu kendisinde istisna durumunu anımsatır. Canlı varlığın kendisi üzerindeki egemenliğinin içsellik ile dışsallığın ayırt edilemediği bir eşikte yer almasıyla ortaya çıkan belirsizlik mantığı düşünürü istisna halini çağrıştırmaktadır. Çünkü içsellik ve dışsallığın ayırt edilemez eşik biçimi hukuksal düzendeki hem yasaklamama hem de izin vermemeye denk düşerek ne içler ne de dışlar. Hukuksal düzen intihar eylemini hoş görerek bu eylemi yasaklama yetkisinin bulunduğunu iddia etmiyor (Agamben, 2017:164). Binding canlı varlığın kendisi üzerindeki bu

egemenliğinden hareketle yaşamaya değer görülmeyen yaşamın yok edilmesine yetki verilmesi zorunluluğuna varıyor. İşte Agamben'in istisna halinde yasal haklar askıya alınarak kimin yaşamaya değer olup olmadığının belirlenmesi işlevi söz konusu olduğundan dolayı Binding'in düşüncesi önem arz ediyor. İnsanın kendisi üzerindeki bu özel egemenlik hakkından hareketle Binding yaşamaya değmeyen bir hayatın belirlenerek yok edilmesine yetki tanınması zorunluluğuna varıyor ve ötenazinin yasallığı sorununa dikkat kesiliyor. Agamben için ise bu düşünce modernliğin içerisindeki biyosiyasal yapının ilk hukuksal ifadesi olarak yansıma buluyor (Agamben, 2017:164-165).

Yaşamaya değer görülen ya da görülmeyenin belirlenmesi ile beraber değeri olmayan hayatın varlığı Binding düşüncesinde hem topluma hem de kendisine fayda sağlamamaktadır. Yaşamaya değmeyen hayatın ise kurtarılması gereksiz masraf olarak nitelendirilmektedir. Bu türlü hayatlar her türlü amaç ve hedeften yoksun olarak görüldüğü için onları kurtarmak ve yaşamlarının devamlılığını sağlamak için toplumsal, hukuksal ya da dinsel hiçbir gerekçenin mümkün olmadığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla yaşamaya değmeyen hayatın öldürülebilme yetkisi kişinin kendisi bu kararı verebilecek kapasitede ise kendisi, hasta yakını ya da bir psikiyatri ve hukukçudan oluşan bir komisyon tarafından verilebilir (Agamben, 2017:166). Ötanaziyi Agamben açısından değerli kılan şey “değerden mahrum olan hayat” ifadesinin *homo sacerin* uzantısı olan çıplak hayata denk düşmesidir. Dolayısıyla Agamben'in Binding'in düşüncelerine değinmesinin en önemli noktası tam olarak burada yatmaktadır. Düşünürün kendi açıklamasında olduğu gibi kendisi ötenaziye karşı bir tutum ya da tavır takınma çabası içerisinde değildir. Onun ilgilendiği Binding'in ötanazi lehindeki keskin ve radikal tavrı değildir. Agamben insanın kendi yaşamı üzerindeki egemenliğinin yitirilmesi ve hukuksal düzlemde suç ya da cinayet sayılmadan öldürülebilmesinin gerekçeleriyle ilgilenmektedir. Kendisinin ifadesiyle:

“Canlı bir insanın kendi hayatı üzerindeki egemenliği, hayatın hukuksal değerini artık yitirdiği ve dolayısıyla da cinayet işlemek olmaksızın öldürülebildiği eşik sınırın belirlenmesiyle doğrudan ilgilidir. ‘Değerden yoksun hayat’ (ya da ‘yaşamaya değmeyen hayat’) olarak ifade edilen bu yeni hukuksal teori -görünüşte farklı bir istikamette bile olsa- tamamen *homo sacer*'in çıplak hayatına tekabül ediyor ve bu kategori kolaylıkla Binding'in tasavvur ettiği sınırların ötesine çekilebilecek bir kategoridir” (2017:167).

Düşünüre göre yaşama bu denli değer biçmek ve onu siyasallaştırmak bireylerin kendi varlığı üzerindeki egemenliklerine örtük nitelikte bir müdahaledir.

Böylece hayat siyasal anlamını yitirerek kutsal hayat halini alıyor ve dolayısıyla da hayatın yok edilmesinin mübahlığının bağlı bulunduğu eşiğin belirlenmesi gerekli hale geliyor. Bu eşiğin her toplumda hatta en modern toplumda olduğunu iddia eden Agamben, modern toplumlarda kutsal hayatların kimler olacağını eşikler ile belirlendiğini ileri sürüyor. Düşünür bu sınırın Batı'nın tarihi boyunca giderek daha fazla genişlediğini, biyo-siyasal bir ufukta tüm devletlerin bu eşiği elinde bulundurduklarını ifade ediyor. Doğal hayatın siyasallaştırılması ile hukuk düzeneğinde içlenerek dışlanan hayatın durduğu bu eşik artık çıplak hayatın üretilmesi ve belirlenmesinde zorunlu bir mekân haline gelmiştir ve “artık çıplak hayat her canlının biyolojik bedeninde kol gezmektedir” (Agamben, 2017:167).

Ötanazi uygulamaları dönemin egemen gücü Hitler'in açık şekilde yasal biçim vermemekle beraber “merhametle öldürme” veya “lütfen ölüm” söylemleriyle iyi niyetli bir kılıfta dolaylı yollara başvurarak yaşamaya değmeyen hayatlar üzerinde denenmiştir. Hatta bunun için *Tedavisi İmkânsız Hastalar İçin Ötanazi Programı (Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranke)**** uygulamaya konmuştur (Agamben, 2017:168-169). Bu yöntem Alman devletinin toplumsal bir sorun olarak gördüğü konulara insani çözüm bulma doğrultusunda yapılmaya çalışılan (daha doğrusu öyle gösterilen) bir tutumdan ibaret olarak biyopolitik bir varyasyondur. Egemen iktidarın çıplak hayat üzerinde hükümler sürmesi, Nasyonal Sosyalist devletin yeni biyo-siyasal görevdir. Ötanazi uygulamasının siyasal alana dahil edilmesiyle beraber aslında ortaya çıkan şey modern biyopolitikanın ölüm politikasına dönüşümünü göstermektedir (Agamben, 2017:170). Tıp ve siyaset artık beraber işlerken aynı zamanda biyopolitikanın esas argümanları haline gelmiştir. Artık halkın biyolojik bedenine dikkat kesilen bir siyaset anlayışı hüküm sürmektedir. İnsanları yaşatmak ve iyileştirmek amacıyla olan hekimlerin tutumu, tıp alanının siyasete uyum sağlamasıyla dönüşüm yaşamıştır. Yani egemen gücün çıplak hayat üzerindeki hükümlerliği siyasal alandan çıkarak hekim ile egemen gücün rollerinin iç içe geçtiği muğlak bir alana doğru kaymaktadır (Agamben, 2017:171). Yaşamaya değmeyen hayat belirlenimi doğrultusunda uygulamaya konan ötanazi egemen iktidarın belirlediği kutsal hayatın

***Grafeneck'teki bir tıp merkezine her gün yaklaşık 70 kişi alınıyordu. Bu kişiler Almanyada'ki akıl hastanelerinden tedavisi imkansız kişiler arasından seçiliyordu. Dr. Schumann ile Dr. Baumhardt, getirilen hastalara kısa bir test uyguluyor ve getirilişlerinden 24 saat içerisinde öldürülüyorlardı. Önce 2cm dozunda Morphium-Scopolamine veriliyor, ardından gaz odalarına gönderiliyorlardı.

(öldürülebilir fakat kurban edilemeyen) en uç halini oluşturan siyasal bir uygulamadır (Agamben, 2017:170).

“Ötanazide kişi, kendisini, başka bir insandaki zoe ile bios’u birbirinden ayırma ve bu insandaki öldürülebilir olan çıplak hayatı gözler önüne serme durumunda buluyor. Ancak modern biyosiyaset perspektifinden bakıldığında, ötanazi, egemenin öldürülebilir olan hayat üzerindeki hükmü ile ulusun biyolojik bedeninin sağlığının gözetilmesi varsayımının kesiştiği noktada duruyor. [Yani] ötanazi, biyosiyasetin kaçınılmaz olarak ölüm-siyasetine dönüştüğü noktaya işaret ediyor” (Agamben, 2017:170).

Führer yaşanmaya değer hayatı belirleyen bir yetkiye sahip olma sıfatıyla hukukun belirleyicisi ve tam da hayatın kendisini temsil eden bir konumda yer almaktadır. Bu sebeple de ötanazi modern bir sorundur ve Nazizim ilk radikal biyo-siyasal devlettir. Çünkü modern biyosiyasette egemen güç hayatın yaşanmaya değer olup olmadığına hükmedendir (Agamben, 2017:171). Dolayısıyla açık şekilde siyasallaştırılan yaşam modernliğin biyopolitikasını ifade eder. Nazizm yönetiminde Agamben’in düşünce perspektifinde biyopolitika Nazizim’de bir ölüm siyasetine evrilirken kamp alanları da çıplak hayatın yer aldığı siyasal mekânları temsil eder. Bu siyasal mekânlarda tutulan çıplak hayat sıfatlı insanlar birer *homines sacrestir*. Kamplara alınan bu insanlar normal siyasi statüsünden alıkonulmuş, istisnai bir duruma sokulan, zaman ve mekân dışı bir eşığe hapsedilmiştir. Çünkü artık egemen figüre ek olarak tıp alanı da bu biyopolitik çerçeveye dahil olarak uygulamaların birer parçası haline gelmiştir. *Homo sacer*, Nazizm’de biyolojik bir düzlemde belirerek değer ve değersizlik yargısına hedef olmaktadır. Böylelikle ölüm siyaseti halini alan biyo-siyaset kamplarda yeşermektedir (Agamben, 2017:183). Agamben’in tam olarak üzerinde durmak istediği de budur.

Düşünür beyin ölümü kavramıyla da bir bağlantı kurarak beyin ölümünün hayat ile ölüm arasına yerleşen ve istisna halindeki belirsizlik mntikasını anımsattığına dikkat çeker. Çünkü artık modern biyopolitika ölüm ile yaşamı biyolojik anlamda değil siyasal manada ele almaktadır. Düşünüre göre hastane odası insanın ve insanın ürettiği teknolojisinin denetiminde bir mekân olmasından ötürü burada bulunan çıplak hayatın istisna mekanını tanımlamaktadır. Tıpkı cinayet sayılmaksızın öldürülebilir *homo sacerin* deneyimlediği istisna mekânı gibi. Agamben’in tam bu noktada ilgilendiği mesele beyin ölümü ile normal ölüme karar verenin devlet olabilmesi konusudur (Agamben, 2017:193-197).

Dagognet’ten aktardığına göre Agamben:

“Ölüm anını tanımlamalıyız ve bunu yapmak için de bir zamanlar yapıldığı gibi, cesedin katılaşmasını ya da daha kötüsü, çürüme emarelerine değil; sadece beyin ölümüne bakmalıyız... Bu, faux vivant’a müdahalenin önünü açacaktır. Bunu yalnızca devlet yapabilir ve yapmalıdır da... Organizmalar kamusal iktidara aittir: Bedenler kamunun malıdır” (Dagognet 1988, Aktaran: Agamben 2017: 197).

Bu söylemlerle biyopolitika alanında fazlasıyla ileri gidildiğini öne süren Agamben, Nazi biyosiyasetçilerinin ağızlarına almaya cesaret edemeyeceği bu söylemleri modern iktidarlarda herkese açık şekilde haykırmanın mümkün olduğunu ifade ederek bu durumun biyosiyasetin ya da biyopolitikanın yeni bir eşiğin ötesine ulaştığının çok açık bir ifadesidir (Agamben, 2017:197). Agamben’in biyopolitika anlayışı hukuk alanının tüm kanallarına kapalı olması dolayısıyla egemen yasaklamanın içine hapsolmuştur. Lemke’ye göre Agamben biyopolitika sorununu kurcalayıp ardından muğlak bir biçimde bırakmıştır. Onun sık sık açmazlar oluşturduğunu ileri süren Lemke, ayrıca Agamben’in *homo sacer*i belirlemek için girişilen değerli-değersiz yaşam ayrımında da çeliştiğini ifade eder. Lemke, Agamben’in herkesin çıplak hayat statüsüne indirgenebileceğini söylemesi ve değerli hayat ile değersiz hayat ayrımının farklılaşması noktasında çelişkiye düştüğünü düşünmektedir. Lemke hastanede komaya girmiş biri ile kamplardaki insanların kaderinin ne ölçüde benzer olduğu ya da ne ölçüde çıplak hayatı paylaştıkları açıklamalarının yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

Dolayısıyla gelinen son noktada ötanazi kavramını hukuksal-siyasal bir düzleme taşıyarak yaşanmaya değer hayatın belirlenmesinin istisna durumundaki çıplak yaşama tekabül etmesi açısından Binding’in düşünceleri Agamben’in izahına giriştiği biyopolitikayı inceleme açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. Siyaset ile çıplak hayat birleştiği alanda hayatı kutsallaştırdığı için hukukun da izni ve yetkisiyle siyaseti bir istisna haline çevirir. İstisna hali ise giderek kökleşir ve kural halini alır. Yani çerçeve şudur; dışlanması ile egemen gücü mümkün kılan homo sacerin çıplak hayatı siyasallaşmaktadır. Agamben’in de ifadesiyle; “bu, tam da modernliğin biyosiyasallığını tanımlayan şey yani bugün hala içinde bulunduğumuz durumdur” (Agamben, 2017:183).

3.1.2. Foucault’nun Biyopolitikası: Ölüm Hakkı ve Yaşatmak Üzerine

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtının beşinci bölümünde iktidarın ölüm üzerindeki hakkından ve yaşam üzerinde konuşlanan bir yapısından bahsetmektedir. Aynı zamanda *Toplumun Savunmak Gerekir* adlı eserinde bahsi geçen 17 Mart 1976

tarihli derste 19. yüzyılda olan en önemli olaylardan birinin iktidar tarafından gözetim altına alınan yaşamın biyoiktidarı mümkün kıldığı üzerine düşüncelerini dile getirmiştir (Urhan, 2013:312). Çünkü ona göre iktidar yaşam hakkını ve ölüm hakkını 17. ve 18. yüzyıl itibari ile disiplin teknikleriyle elinde tutmaya başlamıştır. Ardından birtakım gözetlemeci teknik ve pratiklerle üretimi arttırmak amaçlı olarak iktidarın bireyleri disipline etmesinin akabinde 18. yüzyıl itibari ile gözetim uygulamalarına ek olarak yeni teknikler geliştirilmiş ve artık bireyin değil nüfus denen şeyin bedenine odaklanma söz konusu olmuştur. Dolayısıyla modern iktidarın ölüm hakkı ve yaşam üzerinde var olan yapısını kavrayabilmek bir anda ortaya çıkmamıştır. Düşünür bunun hükümlerden kalan mirasın dönüşüme uğramasıyla oluştuğunu ve bu değişimi izah etmenin ise siyasal kuramlar düzeyinde değil daha çok iktidar teknik ve teknolojileri düzeyinde ele almanın doğru bir yöntem olduğunu ileri sürmektedir. Bütün bir toplumun kontrolünü dolayısıyla da nüfusun kontrolünü mümkün kılan iktidar tekniklerinin gelişmesi ile ortaya çıkan yeni iktidar yapısı hükümlerinin aksine toprakla değil bedenle ve bedenin icraatlarıyla ilgilenmektedir. Bu bağlamda düşünürün ölüm ve yaşam hakkı izahının anlaşılabilmesi hükümler modelinin temerküzlerine değinmekten geçmektedir.

Hükümdar kendisini tehdit eden düşmanlarına karşı uyruklarına devleti savunmalarında yer almalarını isteyerek savaşa sokabilir. Böylesi bir durumda yaşamlarının tehlikeye atılması yasalara uygundur (Foucault, 2018:96). Bu bağlamda hükümdar uyruklarının *dolaylı* da olsa yaşamı ve ölümü üzerinde hak sahibidir. Fakat yine bu hükümdar kendisine karşı isyan çıkaran ve yasalarına uymayanların uyruklarından birisi olduğunu bilirse işte o zaman onun yaşamı üzerinde direkt hak sahibidir ve cezası ölümdür (Foucault, 2018:96). Hükümdarın hâkimi olduğu uyruğu üzerinde böyle bir hakka sahip olmasının anlamı onu kendi arzusuna göre isterse öldürür isterse yaşatır demektir. Özetle uyruğu ölüyken de yaşarken de kendi üzerinde hak sahibi değildir. Hükümdarın isteğine bağlı olarak uyruk kendi üzerinde yalnızca *yaşama ve ölme hakkına* sahiptir (Urhan, 2013:313). Dolayısıyla bu tutum yaşamın ve ölümün üzerindeki hakkın ayrıcalıklı halinin ortadan kaldırılmasına aynı zamanda da hükümdarın korunması ve yaşamının devamı ile koşullandırılmıştır Yani iktidar düşünürün de ifadesiyle; “yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak kullanır. Yaşam üzerindeki iktidarını ancak isteme hakkına sahip olduğu ölümle belirtir” (Foucault, 2018:97).

Hükümdar yaşam ve ölüm hakkı çerçevesinde kararını çoğunlukla ölümden yana kullanmaktadır. Böylelikle hükümdar uyruğunun yaşamı üzerindeki hakkını onun yaşamına son verdiği andan itibaren kullanarak aslında yaşam ve ölüm hakkı denilen paradigmanın içinde barınan öldürme hakkının bir taşıyıcısı olmaktadır (Urhan, 2013:313).

“Sonuç olarak gerçekten de, bu yaşam ve ölüm hakkının özünü kendi içinde barındıran öldürme hakkıdır: hükümdar öldürebildiği anda yaşam üzerindeki hakkını kullanır. Bu esas olarak bir ölüm yargısı verme hakkıdır. Demek ki bu yaşam ve ölüm hakkında gerçek bir simetri yoktur. Öldürme ya da yaşatma hakkı değildir bu. Hayatta bırakma ve ölüme bırakma hakkı da değildir. Öldürme ya da hayatta bırakma hakkıdır. Ki bu da tabii çarpıcı bir simetrisizlik yaratır” (Foucault, 2018:246).

Yaşamı yok etme amacıyla onu ele geçiren bu hak belki de zengin olmak için uyruklarının mallarını, hizmetlerini, emeklerini, kanını zorla ele geçirme hakkı, belki de bir nevi el koyma hakkıdır (Foucault, 2018:97). Düşününün hükümdarlığın ardından yaptığı çözümleme egemen iktidar ile biyoiktidarın kıyaslanması olması itibarıyla asıl amacı iktidar türlerini incelemektir. Egemen iktidar tasarruf şeklinde işleyen güç-ilişkileri ile şekillendirilen, gerektiğinde öznelerin yaşamına son veren bir mekanizmadır. “Yaşam ve ölüm hakkına” ilkel şekilde sahip olması ile beraber en uç noktada aslında bir gasp etme hakkı olarak işlemektedir. Egemen iktidarın sahip olduğu bu hak 17. yy itibarıyla değişim göstererek farklı tekniklerle dönüşür ve iktidarın bu yeni biçimi artık hayatı besler, korur ve geliştirir (Lemke, 2017:55). *Tasarruf* artık iktidar için önemli olmaktan çıkarak otoritesi altındakileri güçlendirme, denetleme, düzenleme, işlevsel hale getirme ya da gözetleme şeklinde çalışmaktadır. Artık iktidar için güçleri yok etmek yerine üretmek, düzene sokmak ve büyütme esastır (Foucault, 2018:97). Bu bağlamda egemen iktidar öldürür ya da yaşamaya izin verirken biyoiktidar yaşamayı teşvik etmeye yöneliktir (Lemke, 2017:56). Eski egemen iktidarın gücünü simgelediği ölüm mefhumu yerini yaşamın hesaplanmasına ve bedenlerin yönetilmesine bırakmıştır (Urhan, 2013:317).

Hayatın tarih sahnesine girişi hem insan üzerindeki tıbbi ve bilimsel bilgi artışıyla hem de 18. yüzyıl itibarıyla gelişen tarım ve sanayinin büyümesiyle ilgilidir. Biyolojik olanın tarihsel olan üzerindeki baskısı hastalıklar ve kıtlık ile kendini açığa çıkarırken hayat üzerine kurulu denetim mekanizmasına izin veren tıbbi, bilimsel ve teknolojik bilgi de buna etkindir. Böylece mevcut iktidar artık yaşamın sorumluluğunu üstüne alarak onları denetlemeye ve dönüştürmeye başlamıştır (Lemke, 2017: 56). 18.

yy itibariyle ölümün kamuya açık şekilde ayinleştirilmesi ve ihtişamlı törenler olmaktan çıkıp artık saklanmaya çalışılan bir konum almasının sebebi iktidar teknolojilerinin dönüşümünden kaynaklıdır (Urhan, 2013:317). Disiplinci ve düzenleyici teknikler ile açıkladığımız çalışmanın ikinci bölümü konunun bu kısmını daha iyi kavramak adına ayrıntıları ince şekilde sunmaktadır. Fakat çalışmanın bu bölümü için temel konu teşkil eden ölüm ve yaşam hakkının anlaşılabilirliği için bedenün yüzyıllar içerisinde geçtiği dönüşüm noktalarının bir sıralamasının yapılması ve izahı önem arz etmektedir. Bu sebeple disiplin ve düzenleme yöntemleri ile dönüşüme uğrayan bedenün vaziyetine bu bölümde kısaca tekrar değinmek zorunlu olmuştur.

19. yüzyıl yaşamın iktidarın odağında olması bakımından önemli bir değişimin yaşandığı dönem olmakla beraber biyolojik olan artık devletleştirilme eğilimindedir (Urhan, 2013:312-313). Bu yüzyıl itibariyle Batı düşüncesinde ciddi bir kopuş yaşanmaktadır. Hükümlanlık anlayışındaki *öldürme ya da hayatta bırakma hakkı* yerini yeni bir iktidar anlayışına yani *yaşatma ve ölüme bırakma hakkına* bırakmıştır (Foucault'dan aktaran Urhan, 2013:314). Bu bağlamda bu durum aslında tarihsel bir dönüşümün ifadesi olmakla beraber (Lemke, 2017:56) onun bu düşünüşü yıkılan bir anlayışın yerine yenisinin inşası şeklinde değil eski hukuk anlayışının içine nüfuz eden yeni hukukla beraber içerden bir dönüşümün kavranması şeklinde anlaşılmalıdır (Urhan, 2013:314). Zaten yaşama gözünü diken biyopolitika tekniği ona göre iktidarın modern biçimidir (Lemke, 2017:53).

Foucault'nun hükümdarlık ve egemen iktidar anlayışları üzerinden gelen nokta artık modern dönemde bireyin bedeni üzerine dikkatini vermiş iktidar tekniklerinin oluşmaya başladığını ve bu tekniklerin insan bedenine odaklanan ile nüfusa odaklanan iki türü olduğunu ikinci bölümde vurgulamıştık.^{†††} Disiplinci iktidar insan bedenine odaklanırken; yeni iktidar teknolojisi Foucault'nun nüfus dediği şey üzerinde işlemektedir. Yani insan bedeninden ziyade insan türüne odaklanan bu yeni modelde insan türünün ölüm, doğum, hastalık, üretim ya da tüketim oranlarının bilinmesi ve değerlendirilmesi söz konusudur. Disiplinci iktidar insanların gözetlenmesi, cezalandırılması veya eğitimi ile ilgilenerek bireyselleştirici bir tema

^{†††}Bedene yönelik disiplinci, nüfusa yönelik düzenleyici iktidar mekanizması konusu. Daha ayrıntılı bilgi için çalışmanın ikinci bölümü incelenebilir.

üzerine kuruludur. Diğeri ise nüfus üzerinde işleyerek yığınlaştırıcı bir işleyişe sahiptir. Bu yeni teknikle beraber artık insan bedeninin *anatomo-politiğinin* yerini insan türünün *biyopolitiğinin* aldığı görülmektedir (Urhan, 2013:315). İşte bu modern politikanın temerküzleri zamanla gelişme göstererek artık hayatın devamlılığının sağlanması gerekmektedir.

Yeni iktidar teknolojisinin gelişmesiyle ortaya çıkan düzenleyici iktidar modeli disiplinden düzene geçerken biyopolitik iktidarın asıl işlevinin yaşam sürelerinin uzunluğu, verimi ve gelişimini göz önüne almıştır. Bu bağlamda biyoiktidar farklı yaşamlara farklı müdahaleler yapma ihtiyacı hissettiğinden ötürü değişken ağlar kurar (Özkazanç, 2007:48). Taşıdığı düzenleyici karakterden dolayı biyoiktidar, nüfusu yakından ilgilendiren doğum, ölüm, hastalık gibi etmenlerin oranlarını belirleyecek ve düzene sokacaktır (Foucault, 2018:257). Disiplinci iktidar teknolojisi hükümdarlık anlayışındaki nüveleri içerisinde barındırarak ölüm ile yaşam arasındaki hükümdar heves ve isteğine kalmış bir kavrayışın göstergesidir. Bu iktidar modelinde ölüm iktidarın mutlaklığını en açık şekilde ortaya koyarken düzenleyici iktidar teknolojisi bireyin iktidardan sıyrıldığı ve kendisine döndüğü bir temele dayanır. İktidarın bedene yaklaşma hakkı onu ölümlle korkutmasından çok yaşamının sorumluluğunu üstlenmesinde yatar. Bu iki iktidar teknolojisi ölüm olgusunda karşıt tutumlar sergilemektedir (Urhan, 2013:318).

Toplumu Savunmak Gerekir adlı kitabında Foucault, yaşamı düzenleştirici iktidar sistemiyle, ölüm üzerindeki hükümdarlığın sistemi arasındaki çarpışmayı Franko'nun şahsında simgeleştirir^{†††} (Foucault, 2018:254). Fakat disiplinci ve düzenleyici teknolojiyi birbirinden keskin şekilde ayırmak oldukça manasız bir tutumdur. Çünkü çoğu durumda bedene yönelik disiplinci mekanizma ile nüfusa

^{†††} “Yaşam ve ölüm üzerindeki hükümdar hakkı kullanmış olan adam ölmektedir, bunu nasıl vahşice yaptığını biliyorsunuz, mutlak bir biçimde, kırk yıl boyunca, hükümdar yaşam ve ölüm hakkını egemen kılmış olan ve kendisi öleceği sırada, yalnızca yaşamı düzenlemek değil, yalnızca yaşatmak değil, sonuç olarak insanı ölümünden sonra bile yaşatmaya dayanan yaşam üzerindeki iktidarın o yeni alanına giren, bütün diktatörlerin en kanlısıdır. Ve yalnızca bilimsel başarı değil, gerçekten de XIX. yüzyılda kurulan bu siyasal biyo-iktidarın icrası olan bir iktidarla, insanlar öylesine iyi yaşatılır ki, biyolojik olarak çoktan ölmüş olmaları gerektiği anda bile hayatta tutulurlar. Yüzbinlerce insan üzerinde, mutlak yaşatma ve öldürme iktidarını kullanmış olan kişi, o adam, yaşamı öylesine iyi düzenleyen ölüme öylesine az bakan bir iktidarın etkisi altına düştü ki, çoktan öldüğünü ve ölümünden sonra da yaşatıldığının farkına bile varamadı. Sanırım bu iki iktidar sisteminin arasındaki, ölüm üzerindeki hükümdarlığın sistemiyle, yaşamı düzenleştirici sisteminin arasındaki çarpışma, bu küçük ve sevinçli olayda simgeleşmiş bulunuyor.”

yönelik düzenleyici mekanizma birbiri üzerinde eklemli bir yapıya sahiptir (Lemke, 2017:58). Bu noktada cinsellik olgusu üzerinden ispat sunulabilir; cinsellik aynı anda hem direkt insan bedenine yönelik hem de insan türünün yaşamına yönelik bir yol açabilmesi bakımından hem disiplinel hem de düzenleme pratiklerine fırsat veren bir yapıya sahiptir. 19. yy'da cinsellik; davranışlarda izlenir, ondan kuşkulandır, derin ayrıntılarına girilir ve peşinden gidilen bir deneyimdir. Bu bağlamıyla cinsellik bireyselliğin anahtarı olur ve hem kendi hakkında bir çözümlemeyi olanaklı kılmakla beraber hem de eğitilmesi mümkün hale gelir. Bu anlamıyla bireyselleştirici bir zeminde yer alır. Diğer taraftan ktisadi olarak üremeyi özendirici müdahaleler ya da ahlaklı olma anlamında sorumluluk bilincinin yüklenmesi, siyasal olarak cinselliğin ideolojik kampanyalarla temas halindedir. Bu yönüyle ise düzenleyici bir temaya evrilebilme yükümlülüğü bulunmaktadır (Foucault, 2018:104).

Cinsellik gözetleme pratiği ile devamlı disiplinci ve bireyselleştirici bir denetim altında iken, dölleyici etkileriyle ise nüfusun oluşturduğu başka bir bedenin ilgi alanındadır. Bu anlamda cinsellik hem bedenin hem de nüfusun buluşma yerinde olduğu için iki tekniğe de (disiplin-düzenleme) dayanmaktadır (Urhan, 2013:318-319). Cinselliğin hem siyasal hem biyolojik gücü bedeni disipline etmeye yönelik olurken diğer taraftan da nüfusları düzenleme amacıyla birleşik işlemektedir. Bedeni disipline sokmak amacıyla nüfusların düzenleyişi cinsellik için üretilen çok çeşitli taktiklerin içerisinde saklanmaktadır (Foucault, 2018:104). Çünkü cinsellik olgusunun bedenin mikro düzeyinde, nüfusun ise makro düzeyinde konumlanan bir yeri vardır (Lemke, 2017:59).

Biyo-iktidar toplumun bütünü kontrol altına alarak ölüm tehdidini yansıtmaktan ya da ölüm korkusunu yaşatmaktan ziyade cinsellik gibi kavrayışlar üreten, nüfus yapısını ve bedeni düzenlemelere sokan koruyucu bir politika anlayışına sahiptir. Dolayısıyla biyoiktidarın amacı yaşamın sonlandırılması değil yaşamın devamlılığının sağlanmasıdır. Bu iktidar yapısı modern dönemde savaşı gözetleme, güvenlik, disiplin gibi tekniklerle devam ettirir. Biyoiktidar yaşamın her aşamasında karşımıza çıkacak olan iyi ya da kötü tüm olasılıkları -kaza, afet, felaket, hastalık vb.- denetim altına alarak yaşamın refahını ve yükseltilmesini garanti altına almak zorundadır. Çünkü düşünür için yaşamın sonu olan ölüm aslında iktidarında sonudur. Bu anlamda bu iktidar yaşamın nasılı ile ilgilenmektedir (Foucault, 2018:253).

O halde yaşamın üretimini ve devamlılığını yeğleyen biyoiktidar öldürebilme becerisini nerede ve hangi koşullar altında göstermektedir? Biyoiktidar menşei bir siyasal sistemde öldürme gücü ne şekilde kullanılacaktır? Düşünür tam da bu noktada modern ırkçılığı devreye sokmaktadır. Irkçılığın bu dönem itibarıyla icat edilmediğini ve uzun süreden beri var olduğunu belirten düşünür şuan da ırkçılığın farklı bir yerde işlediğini ve biyoiktidarın ırkçılığı devlet mekanizmalarına soktuğunu ifade eder (Foucault, 2018:260). Ona göre ırkçılığı barındırmamış hiçbir modern devlet işleyişi yoktur. İnsan hayatının biyolojik *continuumu* içerisinde ırkların ortaya çıkışı, ayrışması, hiyerarşisi, bazı ırkların iyi bazılarının aşağı olması nitelendirmeleri ile mevcutta bulunan bu kodlar biyoiktidarın sorumluluğundaki biyolojik alanı parçalara ayırmada önemli bir aşamadır. Biyoiktidarın inşa ettiği biyolojik sürekliliği parçalara ayırmak ırkçılığın en anlamlı işlevi olmakla beraber bu iktidar için artık bir kaygı nesnesi haline gelmiştir (Taylor, 2012:144). Bu bağlamda modern dönemde iktidarın öldürme gücü ırkçılıkla yerine getirilebilir (Urhan, 2013: 319-320). Çünkü düşünürün göre ölüm işlevi ırkçılık ile yeniden devreye sokulmaktadır ve artık o iktidar için temel mekanizma haline gelmiştir. Irkçılıkla yapılan bir nevi ölümün gücünün ortaya çıkarılmasıdır. Irkçılık kavramı yaşam alanında bir kırılmayı meydana getirerek yaşaması gereken ile ölmesi gerekeni belirleyebilmekte aktif rol oynar. Foucault “egemen iktidarın biyo-iktidara dönüşmesinin, politik-askeri söylemin ırkçı-biyolojik söyleme doğru yaşanan bir kaymaya neden olduğu savı üzerinde çalışır” (Lemke 2017: 61).

Foucault okuması bağlamında ırkçılık belli ayrıştırma kodları ile toplumsal çatışmalara verilen biyolojik tepkiler bütünüdür. Egemen gücün öldürme hakkı cinayetle sınırlı olmamakla beraber bazılarını ölüme terk etme, öldürme risklerini arttırmaya yönelik çalışma yapma, ihraç etme ya da geri çevirme gibi siyasal ölüm gibi türlerini içermektedir (John-Richards, 2014:19). Ayrıştırma kodları ile daha homojen bir toplum inşası elde edilir. Böylece anormallerden kurtularak normalleşen toplum yapısı için ırkçılık başvuru adresi olmaktadır. Çünkü normalleştirici toplumsal yapıyı inşa etmek bir önceki satırlarda değinilen disiplinci iktidarın öldürme hakkını kullanmak istediğinde ırkçılığa başvurması gerekliliğidir (Urhan, 2013:320).

Öldürme hakkına dayalı eski disiplinci iktidarın biyoiktidar ile aynı düzleme gelmesiyle veya biyoiktidar vasıtasıyla işleyişi, ırkçılığın canlanmasını, işleyişini ve

yerleştirilmesini gerektirir ve ırkçılık burada kök salar (Foucault, 2018:264). Düşünüre göre en kısıtıcı devletlerin kaçınılmaz olarak nasıl ırkçı devletler oldukları artık daha anlaşılırdır. Burada Nazizm örneğini veren düşünür 18. yy'dan beri Nazi rejiminden daha disiplinci bir iktidar olmadığı gibi biyolojik düzenlemeler noktasında daha sıkısı görülmemiştir. Çünkü biyolojik süreçlerin denetimi Nazi yönetiminin doğrudan hedeflediği şeylerden birisidir. Nazizm örneğinde onun üzerinde durduğu şey disiplinci iktidarın işlevi olan öldürme hakkı ile biyoiktidar aynı uygunluk üzerine oturtmasıdır (Urhan, 2013:320-321).

3.1.3. Sonuç Yerine: Biyopolitika ve İki Farklı Düşünce

Biyopolitika kavramının anlamlı izahını yapabilmek adına girişilen bu çalışma kavramın Foucault ve Agamben'in gözünden nasıl görüldüğünü ve tasvir edildiğini göstermek amacındadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın birinci ve ikinci bölümleri düşünürlerin fikirlerinin kendilerine ait kısımları tartışmaya sunulmadan tanımlanmıştır. Buradaki hedef tek tek düşünürleri kendi dünyaları içerisinde ele alarak tanımlamak olup ardından girişilecek olan kıyasın daha anlaşılabilir olması isteğinden kaynaklanmaktadır.

Biyopolitika kavramı üzerinde oldukça konuşulan ve irdelenen bir terim olarak zaman zaman muğlaklığı ve çelişkilerinden kaynaklı olarak berrak bir alan değildir. Bu bağlamda üzerine oldukça yorumun yapıldığı kavram bayağılaşma riski ile de karşı karşıyadır. İki düşünür arasındaki tartışma boyutlu bu kıyasın yapılabilmesi önce düşünürlerin penceresinden bakmak ile mümkün olacaktır. Bu sebeple de kavramın daha anlaşılabilir bir izahının yapılabilmesi için önce düşünürlerin kavram bağlamında çıkış, gelişim ve varış noktalarının incelenmesi gerekmiş olup çalışmanın birinci ve ikinci bölümü tam manasıyla bu amaç doğrultusunda oluşturulmuştur. Çalışmanın üçüncü bölümü itibariyle biyopolitikanın zühur ettiği nüveler her iki düşünürün perspektifinde sunulmaya çalışılmıştır. Biyopolitik temerküzler hem Agamben düşünce sisteminde hem de Foucault düşünce dünyasında farklı zeminlere oturtulmuştur. Bu farklılıkların gerekçelerinin izahı ve belirlenimi çalışmanın üçüncü bölümüne giden yolda önem arz etmektedir. Bu bağlamda üçüncü başlığın ilk iki başlığında oldukça sade ve yalın bir biçimde düşünürlerin biyopolitikayı şekillendiren olgu ve durumlarına odaklanılmıştır. Geline noktada ise Foucault ve Agamben'in biyopolitika için ortaya attıkları fikirler ışığında farklılıklarını ve kesiştikleri noktaları, sınırları ya

da muğlaklıkları, belirsizlikleri ya da çıkmazlarını anlatabilmek veya anlayabilmek adına bir izah girişimi bulunmaktadır. Bu bağlamda elimizde bulunan bu çalışma iki düşünür çerçevesinde biyopolitika kavramının sınırlılıklarının ve olanaklarının tespitine yöneliktir.

Agamben ve Foucault'nun biyopolitika kavramına ilişkin düşünceleri farklılık göstermektedir. Bu farklılığın bir şemasını çizmek gerekirse iki başlık atarak sınıflandırma yapmak mümkündür: Birincisi iki düşünürün biyopolitikanın çıkış noktası ile ilgili düşüncelerinde bulunan ayrımlardır. Diğeri ise yöneten ile yönetilen ilişkisi bağlamında tezahür eden biyopolitika anlayışının pozitif ve negatifliği üzerinedir. En basit tasvir ile bu iki tespit altında çeşitlendireceğimiz ayırım noktaları çalışmanın varmak istediği yönün kendisi olmaktadır. Öncelikle her iki düşünürün biyopolitik düşüncelerini anlamak için iktidar ve hayat (yaşam) kavramlarının üzerinde durmak ve birbirleri için biyopolitika analizi çerçevesinde nasıl bir etki alanına sahip olduklarını kavramak önem arz etmektedir. Çünkü biyopolitika çatısı altında en genel tanım itibariyle birbirini etkileyen iki kavram bulunmaktadır: *İktidar ve yaşam*. Bu bağlamda iki düşünürün gözünden görmeye çalışacağımız iktidar ve yaşam uzantısı bizi biyopolitika noktasındaki düşüncelerindeki ayırım ve kesişim noktalarına götürecektir.

Foucault düşüncesindeki biyopolitika temasında yaşatmaya odaklı bir iktidar mantığı yer almaktadır. Yani iktidar belli birtakım iktidar teknoloji ve pratikleri aracılığıyla toplum üzerindeki egemen gücün bir ifadesi olarak sağlıklı, ölçülebilir, hesaplanabilir, faydalı ve yararlı bedenler üretmek amacındadır. Bu amaç doğrultusunda Foucault'nun biyoiktidarı yok etmeye çalışan değil yaşatmayı destekleyen ve bu yönüyle üretici bir iktidar mekanizmasıdır. Aynı zamanda Foucault için iktidar ilişkileri denetime tabi tutarken bireylere diğer taraftan özgürlük alanları açmaktadır. Agamben için ise ölüm biyopolitikanın merkezindedir. Foucault toplumdaki belli bir grubun yaşam güçlerini, sağlığını ve kalitesini arttırmaya ve desteklemeye yönelik pozitif bir tutum içerisindeyken Agamben için bu durum tam tersi şekilde seyretmektedir. Onun için önemli olan ölüm mefhumunun yaşamın içine nasıl sokulduğudur. Çünkü onun için biyopolitika mekanizması doğrudan öldürmeye endeksli bir yapıya sahip olduğundan dolayı bir ölüm makinası işlevi görmektedir. Agamben'in biyopolitik uygulamaları egemen yasaklamanın içinden çıkma olduğu için

egemenin hayata hükmetmesi demek ölüme hükmetmesi demektir. Yani egemenin sınırsız gücü istisna hali aracılığıyla çıplaklaştırılan yaşamların örneği teşkil eden kamp alanlarında belirmektedir. Kamplar düşünürün yaşamın ölüme terk edildiği yerler olması dolayısıyla yaşam ile ölümün iç içe geçmişliğinin temsiliyetini üstlenen istisnai mekânlardır. Bu anlamda Agamben için biyopolitika aslında bir ölüm politikası olup egemen güç Foucault'nun aksine negatif anlam taşıdığı gerekçeleriyle donatılan bir mekanizmadır. İki düşünür arasındaki en temel fark budur.

Foucault için ölüm dışlanan bir konumdadır ve biyopolitiğin odağında doğum ile beraber çoğalan nüfuslar bulunmaktadır. Zaten Foucault'nun biyopolitika bağlamındaki tarihsel yeniliği düşünürün nüfusların ve öznelerin (bireylerin) üretici tarafını açığa çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda üretici konumda bulunan Foucault paradigmasında ölümün kabul edilebilirliği ve meşru görüldüğü konum ırkçılıkta kendini göstermektedir. Çünkü onun biyopolitika bağlamında düşünce sisteminde hayat ile ölüm kavramları birbirine eklemlenmiş olarak ırkçılık üzerinden değerlendirilmektedir. Öyleyse öldürmeyi dışlayan Foucault paradigmasında öldürme gücü nasıl kullanılacak ve meşru sayılacaktır? İşte bu noktada devreye ırkçılık girmektedir. Foucault ırkçılığın yeni bir işleyiş olmadığından, insanlık tarihinin başlangıcından bugüne dek varlığını sürdürdüğünden bahseder fakat biyoiktidarla beraber devletin öldürme işlevinin ancak ırkçılık ile yapılabileceğini öne sürer. Bedenleri belli siyasal teknolojilerle normalleştirici iktidar modeli eski disipline eden iktidarın öldürme hakkını kullanabilmesi isteği öne çıktığında bilinmelidir ki iktidarın yolu ırkçılıktan geçmelidir. Çünkü biyoiktidar söz konusu olduğunda devletin öldürme işlevi yalnızca kendisini ırkçılıkta göstermektedir. Bu anlamda üretici, çoğaltıcı, kazaları kavuşturucu bir iktidarın öldürme hakkının meşruiyetini elinde bulundurması ırkçılık söz konusu olduğunda belirmektedir. Nazi kamplarına da bakışı fikirlerini destekler niteliktedir. Foucault Nazi devletinin ırkçı ve kısıyıcı bir devlet olduğunu ve buna bağlı olarak ise hem diktatörlük ile biyoiktidarın üst üste çakıştığı bir model olarak tasvir eder. Ona göre Nazi devleti eski disiplinci iktidar modelinin öldürme hakkı ile yeni biyoiktidarın öğretilerinin etkilerinin çakıştığı yerdedir. Kamp tasviri Agamben düşüncesinde ise kendisini daha radikal şekilde göstermektedir. Zaten Agamben'in biyopolitika anlayışı çoğu zaman kamp metaforu ile açıklanmaktadır. Foucault düşüncesinden ayrı olarak Agamben için kamp alanları ölüme terk edilmişlerin hatta yaşam ile ölümün birbirinin içine geçtiği istisnai mekânlardır.

Foucault için ise mekân bedeninin üretken kılındığı güvenlikleştirici biyopolitik mekânlarını teşkil etmektedir. Yani Agamben Foucault'nun yaptığı gibi dolambaçlı bir yol izlememiş, kamp alanlarını doğrudan biyopolitiğin tanımının yaşandığı yerler olarak açıklamıştır. Agamben için Nazi kampları uygulamaları doğrudan biyoiktidar yapısını teşkil ederken; Foucault için biyopolitikanın tanımı bu kadar düz ve keskin değildir. Çünkü Foucault'nun hipotezi Agamben kavramsallaştırmasına nazaran daha esneklerdir. Onun düşünce teması son kertede çeşitli birçok benimsemeyi mümkün kılan bir bakış sunmaktadır.

Agamben'in biyopolitikası ölüme endeksli negatif bir tutum sergilerken Foucault'nun biyopolitikası süreklilik ve üretici yönüyle yaşamı yükseltmeye meyilli pozitif bir tutum sergilemektedir. İşte düşünürlerin bu iki nitelik sayesinde değişkenlik gösteren fikirleri biyopolitikaya farklı tezahürlerde yansımaktadır. Foucault için kamp alanları kimin yaşayıp kimin yaşamayacağına karar verilmesi bağlamında homojenliğin üretiminin gerçekleştirildiği mekânlardır. Böylece iyi ile kötü, artan ile azalan ya da yaşaması gereken ile ölmesi gerekenin belirlendiği ve nitekim bir dolaylı ölümün yaratıldığı mekânlardır. Foucault düşüncesindeki homojenlik Agamben düşüncesinde karşıtlık göstermektedir. Onun için kamp alanları farklılıkların yok edildiği homojenlikten uzaktır. Aksine buralarda farklılıklar üretilmektedir.

Agamben düşünce sisteminde siyasal alan çıplak yaşamın içinde üretildiği istisna durumu ile oluşturulduğu için siyaset her zaman biyopolitiktir. Bu noktada Agamben için biyopolitika kavramının siyasalın olduğu her yerde ve çıplaklaştırılan yaşamların istisnai durumunun açığa çıktığı yerde zaman ya da çağ fark etmeksizin oluşabileceğini düşündüren fikirleri, kavramın Agamben nezdinde Antik Çağ dönemine değin sürdürülmesini anlaşılabilir kılmaktadır. Öyle ki Agamben biyopolitika işleyişinin Antik dönemden beri var olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncenin temelinde düşünürün iktidarın doğasına yönelik bakış açısı vardır. İktidar tarihin başlangıcı denilen noktadan beri ölüm ve yaşam üzerindeki yalın yaşamı denetleyen bir temsiliyete sahip olduğundan ötürü iktidarların tümü kendisine yalın yaşamları hedef olarak seçmiştir (Lemke, 2005:7). Agamben'in biyopolitikanın Antik Çağ'dan beri var olduğu fikrine karşıt tutum sergileyen Foucault düşüncesinde ise biyopolitika, modern siyasal anlayışın klasik egemenlik anlayışından kopuşunun temsil edildiği yerdedir. Yani biyopolitika, Aydınlanmacı birey anlayışına istinaden insanın bir

özne olarak tarih sahnesine çıkışıyla beliren bir paradigmadır. Yani Foucault için biyopolitika kavramı modern iktidarın yeni işleyiş biçimidir ve bu iktidar bireylerin özneleştirilme süreçleri ile yaşamın üretimine dikkat kesilen bir felsefeye sahiptir. Agamben için ise tüm iktidarların amacı zaten yaşamın kendisidir. Yaşatmak ya da öldürmek şeklindeki bir sınıflandırma ile iktidar biçimlerini kategorize etmek mantıksızdır.

Agamben de Foucault'nun yaptığı gibi yaşamı kategorize ederek belli bir sınıflandırma yapar fakat bu kategorizasyonun amacı yaşamın ayrımlarının yapılması için değil zaten özünde var olan ayrımları bulanıklaştırarak iktidara mevzi kazandırmak uğruna düzenler (Baştürk, 2013:257). Agamben için Batı siyasal düşüncesinin biyopolitik kökleri Antik yaklaşımdadır. Antiklerin *zoe* ile *bios* ayrımı dolayısıyla siyaset daima yaşamın bu ikili ayrımı üzerine yerleşmiştir. Bu yaşam formları bir yandan normun diğer taraftan doğal argümanların belirlendiği hiyerarşik bir düzenlemeye tabidir. Siyasalın dışına bırakılmış *zoe* ile siyasalı işaret eden *biosun*, *zoeye* olan muhtaçlığı (biosun olabilmesi için sağlanması gereken itaat düzeneği) *zoenin* hem *biosun* dışına terk edilmesi hem de siyasalın birincil nesnesini etkilemesi bakımından belirsizlik üretmektedir. Tıpkı yine siyaset dışı bir alan olan çıplak hayatın siyaseti belirlemesi iç içeliğinde olduğu gibi.

Aristoteles'e atıfla Agamben'in *zoe* (zorunlu yaşam) ile *bios* (iyi hayat)'un arasındaki bu ikircikli ayrımı Agamben düşüncesinde bulunan egemenlik anlayışının ayrıntısını vermesi açısından önemlidir. Bu ikircikli yapı siyasal olanın hem içerisi hem dışarısı olması yönündeki kavrayışı, egemenliğin anlaşılabilirliği açısından biyopolitika ve Antik dönem anlayışı bağlantısını kavranabilir olarak sunmaktadır. Şöyle ki tabloda zorunlu bir yaşam alanı ile siyasala ait olan iyi bir yaşam mevcuttur. Fakat her iki yaşamın da yaşayan insan bedenini içermesi tuhaftır. Tek bir bedende çifte yaşam teması Agamben sorunsallaştırılmasını anlayabilmek açısından önemlidir. Bu ikiliği kendisi şu şekilde ifade etmektedir: “Hayat sahibi olarak doğmak fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşamak” (2017:11). Zaten Antik Yunan'dan bu yana iyi hayat mefhumu ya da erdem gibi tutumları politize eden siyasal işleyiş Baştürk'ün de ifadesiyle sırf bu yaklaşımıyla bile istisnayı kurala bağlamış olmaktadır (2013:256). Bu bağlamda Foucault'nun biyopolitika anlayışı yaşamın merkeze alındığı bir egemenlik anlayışından türetilirken; Agamben'in yaklaşımı tamamen yaşamın

içeriksizleştirilmesine yönelik tezat bir kavrayıştan türemiştir. Yaşamın içini boşaltmaya dönük bu yaklaşım aslında bir ölüm siyasetidir ki Agamben bu durumu çıplak yaşam ile oluşturulan istisnai mekan yani kamp metaforu ile açıklanmıştır.

Agamben biyopolitika incelemesine Foucault'nun biyopolitika meselesini kamplarla birleştiremediği yönündeki eleştirisi ile başlar. Fakat Foucault'nun *Toplumun Savunmak Gerekir* adlı kitabında yaptığı “devlet ırkçılığı” incelemesi ve soykütüğü Agamben'in eleştirisini karşılıksız bırakır niteliktedir. Foucault, kamp örneklemesini Agamben kadar merkezine almaz fakat direkt olarak kampı ele almasa da bu incelemeye giden yolu açması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Agamben'in egemenlik anlayışı biyopolitika ile mantıksal bir bağlantı üzerine kuruludur. Bu bağlamda egemen iktidarın merkezine biyopolitikayı yerleştirir. Agamben'in ilgisi iktidar odaklıyken, Foucault'nun ilgisi özne merkezlidir. Foucault hiçbir amacının iktidar mekanizmasını anlatmak olmadığını, yapmak istediği şeyin bir iktidar çözümlemesi olmadığını, asıl amacının özneleştirme süreçlerinin incelenmesi olduğunu fakat biyopolitika konusunun derinleşmesiyle iktidarı uzun uzadıya anlatmasında bir mecburiyet olduğunu ifade etmektedir. Fakat Agamben ise egemen iktidarın öldürmeyi ve yaşatmayı birbiriyle ilişkilendiren bir etkileşimin yarattığı istisna sayesinde iktidarın elinde bulundurduğu güçten dem vurur. Böylece her iki düşünür arasında ki başka bir ayırım da gün yüzüne çıkmış olur. Zaten Agamben'in egemenlik kavrayışı Schmitt'e yakındır.

Agamben'in biyopolitika kavrayışı fazlasıyla hukuksal boyutta kaldığı için Foucault tarafından bu durum eleştirilir. Hukuksal boyutu itibariyle ise Agamben analizi Schmitt'e yakındır. Çünkü egemen istisna haline karar verendir. Schmitt'in dikkat kesildiği hukukun askıya alındığı bir durumda olağanüstü halin karar verilmesinde oluşan durum olurken, Foucault için ise önemli olan hukuksal mekanizmalara karşı işleyen normal haldir. Dolayısıyla Schmitt normun askıya alındığı bir durumla ilgilenirken, Foucault ise normalliğin üretimi ile ilgilenmektedir. Agamben düşüncesi Schmitt'in de etkisiyle aslında bir nevi biyopolitik güç kavramsallaştırmasından ibarettir. Bu kavramsallaştırma negatif bir özelliğe sahiptir ki Antik dönemden beri süregelen yasaklamalar onun için egemen gücün bir niteliğidir. Yani Agamben egemen yasaklamaya dikkat kesilerek Foucault'nun modern biyopolitikasında bulunan üretkenliğin zıddı bir tutum sergiler. Agamben'in

düşüncesinin şekillenmesinde Schmitt, Aristoteles gibi düşünürlerin etkisinden kaynaklı olarak kendisinin biyopolitika kavramsallaştırması kamp, istisna hali ve normun askıya alınması konuları içerisinde kalmıştır. Yaşam ile ölümün bağlantısı içerisinde yaşamın olumsuzlanması Agamben kavrayışında, Foucault'nun düşüncelerine tezat bir tutumu yansıtır. Dolayısıyla Foucault için modern dönemde gerçekleşen kayma modern biyopolitikanın bir ifadesi olarak daha üretken ve etkindir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2017). Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar. Çev. A. İ. Başgöl. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Agamben, G. (2017). Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat. Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2018). İstisna Hali. Çev. K. Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (2016). Şiddet Üzerine. Çev. B. Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles, (2018). Metafizik. Çev. Y.G. Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles, (2019). Kategoriler. Çev.Y. G. Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles, (2018). Politika. Çev. F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles, (2019). Nikomakhos'a Etik. Çev. F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Aydın, A. (2018). Giorgio Agamben: Etten İbarettir İnsan ve Biyopolitika Makinesi. "Biyopolitika Cilt 2- Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri." 109-135. Ed. Onur Kartal. İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Aksoy, M.U. (2016). Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna. Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 27:43-58.
- Attell, K. (2009). Potentiality, Actuality, Constituent Power, Diacritics, 39, Cilt 3.
- Benjamin, W. (1995). Tarih Kavramı Üzerine. Çev. A. Cemal, Pasajlar, s. 33-43. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bentham, J. Watkin, C.P. Werret, S. (2019). Panoptikon: Gözün İktidarı. Çev. B. Çoban ve Z. Özarslan. İstanbul: Su Yayınları.
- Baştürk, E. (2013). Bir Kavram İki Düşünce: Foucault'dan Agamben'e Biyopolitikanın Dönüşümü. Alternatif Politika. 5(3): 242-265.

- Baştürk, E. (2017). Biyopolitika ve Savaşım: Foucault ve Agamben Arasındaki Ayrımın Kavramsal İçeriği. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*. 5(2):1-23.
- Çiğdem, A. (2000). Şimdi' Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?. *Toplum Bilim Dergisi*. 11:91-93.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. Çev. Z. Direk, Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde 59. İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, M. (1999). Bilginin Arkeolojisi. Çev. V. Urhan. İstanbul: Birey Yayınları.
- Foucault, M. (1992). Hapishanenin Doğuşu. Çev. M.A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2017). Deliliğin Tarihi. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2019). Özne ve İktidar. Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2020). Entelektüelin Siyasi İşlevi. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay ve F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019). İktidarın Gözü. Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2018). Cinselliğin Tarihi. Çev. H. U. Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019). Biyopolitikanın Doğuşu. Çev. A. Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2000). The Bird Of Social Medicine. Michel Foucault Power: Essential Works of Foucault 1954-1984. 134-156. New York: The New Press.
- Foucault, M. (1993). Ders Özetleri 1970-1982. Çev. S. Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2019). Güvenlik, Toprak, Nüfus. Çev. F. Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Foucault, M. (2004). Nietzsche, Soybilim, Tarih. Felsefe Sahnesi. Çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2001). Kelimeler ve Şeyler. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2011). Büyük Kapatılma. Çev. I. Ergüden ve F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2018). Toplumunu Savunmak Gerekir. Çev. Ş. Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Genel, K. (2006). The Question of Bio-power: Foucault and Agamben. Çev. C. Carson. Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society. 18(1):43-62.
- Gutting, G. (2010). Foucault. Çev. H. Gür. Ankara: Dost Kitabevi.
- Gulli, B. (2007). The Ontology and Politics of Exception: Reflections of the Work of Giorgio Agamben, Giorgio Agamben: Sovereignty and Life, Ed. Matthew Calarco-Steven DeCaroli, s. 291-242.
- Hülür, H. Bircan, U. (2020). Immanuel Kant'tan Michel Foucault'ya Aydınlanma Sorunsalı ve Modernlik. Journal of Modernism and Postmodernism Studies (JOMOPS) içinde. 1(2): 23-38.
- Işık, S. (2012). Foucault ve Aydınlanma'nın Geri Dönüşü. Birey ve Toplum Dergisi. 2(4): 91-110.
- Işık, S. (2012). Foucault'da İktidar, Özgürlük ve Direniş. Ekev Akademi Dergisi. 16(51): 103-114.
- John-Richards, S. (2014). Asylum and the Common: Mediations between Foucault, Agamben and Espasito. Birbeck Law Review Volume 2(1):13-36.
- Keskin, F. (2011). Söylem, Arkeoloji ve İktidar. Doğu Batı Düşünce Dergisi Söylem Üstüne Söylem. 3(9):15-25.

- Kelly, M.G.E. (2010). International Politics. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 57(123):1-26. Oxford: Berghahn.
- Kant, I. (1984). *Adınlanma Nedir?*. Çev. N. Bozkurt. Seçilmiş Yazılar. İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Levi, P. (2016). *Boğulanlar Kurtulanlar*. Çev. K. Atakay. Can Yayınları: İstanbul.
- Lemke, T. (2017). *Biyopolitika*. Çev. U. Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lemke, T. (2005). "A Zone of Indistinction"- A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics. *Outlines. Critical Social Studies*. 7(1):3-13.
- Mills, C. (2008), *The Philosophy of Agamben*, Durham: Acumen Publishing.
- McQuillan, C. (2010). The Real State of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt, *Studies in Social Political Thought*, Cilt 18.
- Murray, A. (2013). *Giorgio Agamben*. Çev. A. Aydın. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Macey, D. (2005). *Michel Foucault: Muhalif Yaşamlar*. Çev. Z. Okan. İstanbul: Güncel Yayınları.
- Ojakangas, M. (2005). Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault. *Foucault Studies*. 2:5-28.
- Özkazanç, A. (2007). Biyo-politik Çağda Suç ve Cezalandırma: Denetim Toplumunda Neo-liberal Yönetimsellik. *Toplum ve Bilim*. 108:15-51. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özmakas, U. (2019). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özden, Ö. (2018). Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Fehér. "Biyopolitika Cilt 2- Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri." 87-109. Ed. Onur Kartal. İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Polat, N. (2014). Foucault ve Aydınlanma. *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9:44-52.

- Patton, P. (2007), Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics, Ca-larco, M. ve DeCaroli, S. (der.), Giorgio Agamben: Sovereignty and Life, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Revel, J. (2005), Foucault Güncelliğın Bir Ontolojisi, çev. Kemal Atalay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Siisiainen, L. (2017). Hıristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine: Foucault'ya Dair Eleştirel Bir Tartışma. "Biyopolitika Cilt 1- Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri. 83-105. Ed. O. Kartal. İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Senemoğlu, O. (2016). Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles. İnsan&İnsan. 3(10):42-63.
- Saygın, A. (2013). Kant'ın Aydınlanma Görüşü ve Foucault'nun Eleştirileri Üzerine. İletişim Fakültesi Akademik Dergisi. Kahve Molası <https://www.kahvemolasi.com/>
- Schmitt, C. (2005). Siyasi İlahiyat. Çev. E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (1989). Die Dictatur. Berlin: Duncker & Humblot.
- Taylor, D. (2012). Modernliğe Karşı Durmak: Irk ve Irkçılı Konularında Foucault ve Arendt. Çev. E. Ünal. Cogito-Michel Foucault 70-71:139-162. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tadros, V. (1998). Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault. Oxford Journal of Legal Studies, Oxford University Press. 18(1):75-103.
- Townley, B. (1993). Foucault, Power/Knowledge and its Relevance for Human Resource Management. The Academy of Management Review. 18(3):521.
- Urhan, V. (2013). Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik. İstanbul: Say Yayınları.
- Urhan, V. (2007). M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkinin Soykütüğü. Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi. 9:102.
- Urhan, V. (2000). Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Urhan, V. (2016). Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim. Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi. 27:211-230.

Yılmaz, S. (2017). İstisna Hali Üzerinden Bir Egemenlik Kavramı Tartışması: Schmitt ve Agamben'in Teorileri Hakkında Bir Çalışma. Türkiye Barolar Birliği Dergisi. 132:383-410.

Yalçın, R. (2017). Bios Politikos. "Biyopolitika Cilt 1- Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri." 49-83. Ed. O. Kartal. İstanbul: Nota Bene Yayınları.

İnternet Kaynakları

Keskin, F. (2006). Michel Foucault ve İktidar Teorisi. 35. Yıl Bilim ve Sanat Vakfı. https://www.bisav.org.tr/Bulten/13/212/michel_foucault_ve_iktidar_teorisi. Erişim Tarihi: 14.05.2022

Mel Gibson. Braveheart Filmi. 1995. <https://www.imdb.com/title/tt0112573/>. Erişim Tarihi: 14.04.2022

Michel Foucault. The Birth Of Social Medicine Konferansı. http://lhc.ucsd.edu/cogn_150/Readings/foucault/social_medicine/foucault_birth.pdf. Erişim Tarihi: 13.03.2022

ÖZGEÇMİŞ

Kübra MALKOÇ ilköğretim ve lise eğitimini İzmir’de tamamladı. 2013 yılında Karabük Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünü kazandı. 2018 yılında mezun olmasının akabinde aynı yıl içerisinde Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programına hak kazandı. Üniversite hayatı boyunca çeşitli akademik faaliyetlerde bulunarak siyaset bilimi alanında yazmış olduğu makalelerini ulusal kongrelerde sunma fırsatı buldu. Malkoç’un sunmuş olduğu 4 adet ulusal konferans bildirisi ve kongre bildiri kitabında yayımlı 3 adet makalesi bulunmaktadır. Kendisi üniversite eğitimi sırasında yaklaşık iki yıl kadar Karabük’ün yerel gazetesi olan Karabük Haber Gazetesi’nde köşe yazarlığı yaptı. Yüksek lisans eğitimi sırasında ise Karabük Üniversitesi Basın Yayın Halkla İlişkiler Koordinatörlüğü’nde yaklaşık dokuz ay kadar muhabir ve fotoğrafçı olarak çalıştı. Hali hazırda özel sektörde kariyer hayatına devam etmektedir.