

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

BİYO-POLİTİKA: FOUCAULT VE AGAMBEN
KARŞILAŞTIRMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Didem DUTLU

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI

BOLU 2018

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Didem DUTLU'ya ait "Biyopolitika: Foucault ve Agamben Karşılaştırması" adlı çalışma, jürimiz tarafından **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle/ ~~oy çokluğuyla~~ kabul edilmiştir.

21.12.2018

Unvan, Adı, Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI

Üye : Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ

Üye : Doç. Dr. Nuran SAVAŞKAN AKDOĞAN.

m. arı
.....
.....
.....

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, “**Biyo-politika: Foucault ve Agamben Karşılaştırması**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Didem DUTLU

21.12.2018

ÖN SÖZ

Düşüncenin arka planında rol oynayan karmaşık bağlara mercek tutmaya imkân tanıyan kavramlar, düşünce haritasında yeni rotalar çizen hareket halindeki canlı mefhumlardır. Deneyimlerden kaynağını alan yaşamın bilincimizde yorumlanması kavramlarla sağlanır. Bertolt Brecht'in olguları ve nesnelere hareket ettirmede "tutacak" (Brecht 1967; Aktaran: İnce 2010: 20) olarak gördüğü kavramlar, kelimelerin içeriksiz kılıflar haline dönüşmelerinin önüne geçer. Keşfedilmeyi bekleyen, keşfedildiğinde zamanın akışında farklı düşünürlerce yeni anlamlar kazanan ve yeniden keşfedilmeyi bekleyen kavramlara yönelik araştırmalar bu keşif de bir nevi pusula görevi görebilirler.

Bu çalışma son zamanlarda sıkça kullanılan "biyo-politika" kavramına dair farklı yaklaşımları sergilemeyi ve bu yaklaşımlar arasındaki nüanslara ve gerilimlere ışık tutmayı amaçlıyor. Kavrama dair sadece farklı düşünsel sistemleri değil, aynı zamanda bunların eklemlendiği ve temas ettiği siyasal süreçleri de masaya yatırmayı hedefliyor. Felsefe sahnesine çıkmasıyla farklı bir bilinçlilik uyandıran biyo-politika kavramı siyaset için bir devinim niteliğindedir. Siyasetin biyo-politik incelemesinin elzem olduğunu kabul etmek gerekir; çünkü siyaset biyo-politikleştikçe biyolojik olan da siyasallaşır hale gelmiştir. Bu doğrultuda söz konusu kavram, Michel Foucault ve Giorgio Agamben düzlemleri üzerinden açıklanarak politik arenada yankı uyandıran süreçlerle olan ilişkileri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Tezimin yazım aşamasında katkılarını, tavsiyelerini ve yardımlarını eksik etmeyen değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI'ya teşekkürlerimi sunarım.

Gerek tez yazım sürecimde gerekse siyaset bilimine dair diğer alanlarda tavsiyelerini eksik etmeyen ve tez savunma jürimde yer alan Prof. Dr. Fatma

TÜTÜNCÜ'ye ve yine tez savunma jürimde bulunan Doç. Dr. Nuran SAVAŞKAN AKDOĞAN'a teşekkür ederim.

Son olarak bu süreçte desteklerini ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli dostum Nurdan Selay BEDİR'e çok teşekkür ederim.

Didem DUTLU

21.12.2018



ÖZET

BIYO-POLİTİKA: FOUCAULT VE AGAMBEN KARŞILAŞTIRMASI

Didem DUTLU

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI

Aralık 2018, 162 + xi Sayfa

İnsanoğlu uygarlaştıkça onu yönetme teknikleri de gittikçe daha karmaşık hale gelmektedir. Siyasetin sınırlarının nerede başlayıp bittiğine ve yönetime dair ortaya atılan pek çok soruna yönelik siyaset felsefesi çerçevesinde merkezi rollerden birini üstlenmeye başlayan “biyo-politika” kavramı, kendisine yüklenen çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bu çalışma, söz konusu kavramın ne olduğuna ilişkin bir soruşturma yaparak, “biyo-politika” meselesine karşılaştırmalı bir kuramsal çerçeve çizer ve biyo-politik uygulamaların “yaşam ile ölüm” hususundaki etkileri üzerinden siyasetteki konumunu tartışır. Bu doğrultuda çalışma, son dönemlerde hemen her konuda sıklıkla adı geçen biyo-politika kavramına tüketici bir yaklaşım sergilemekten ziyade farklı entelektüel çerçeveler arasında düşünsel iletkenler kurmayı hedefler ve böylece kavram üzerindeki muğlaklığı gidermeye çalışır. Bu saikle çalışma, güncelde hararetli meselelere eklemlenen kapsamlı yapısıyla biyo-politikayı, bu dinamizmin fitilini ateşleyen merkezindeki iki isme odaklanarak mercek altına alacaktır: Michel Foucault ve Giorgio Agamben.

Bu kapsamda öncelikle özellikle “iktidar”, “özne”, “beden”, “nüfus” ve “yönetimsellik” kavramlarından faydalanarak Foucault’nun “biyo-politika” serüveninin kuramsal izahı yapılacaktır. Daha sonra Agamben’in “çıplak hayat”, “kutsal insan”,

“toplama kampı” ve “istisna hali” kavramlarıyla biyo-politikaya tarihsel bir köken çizelecektir. Ardından biyo-politikayla modern toplumun yankı uyandıran hadiselerini açıklama iddiasına değinilecektir. Bu çerçevede tarihsel süreçte “yaşam ve ölüm üzerindeki hak” konusundaki dönüşüm üzerinden her iki düşünürün kıyaslaması yapılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın esas amacı; “biyo-politika” kavramı bazında şekillenen farklı düşünme çabalarını analiz ederek geçmişten günümüze “yaşam ile ölüm” arasında değişen sınırlara mercek tutup kavramın politik sahadaki olgular bazında yerini konumlandırmaya çalışmaktır.

Anahtar kelimeler: Agamben, Biyo-iktidar, Biyo-politika, Foucault, Mülteci.

ABSTRACT

BIO-POLITICS: A COMPARISON OF FOUCAULT AND AGAMBEN

Didem DUTLU

Master Thesis

Department of Public Administration

Thesis Advisor: Assist. Professor Mehmet ARI

December 2018, 162 + xi Pages

The techniques governing humankind become gradually complicated as they become civilized. Towards numerous problems concerning the borders of politics and governing, the concept of “bio-politics”, which has started to play one of the central roles in political philosophy, is used in various meanings. This study forms a comparative and theoretical frame for “bio-politics” and discusses its position in political area over the effects of bio-political practices on “life and death” by researching what the concept in question is. Accordingly, the study aims to establish ideational transmissions among different intellectual frameworks instead of approaching in a consuming attitude towards “bio-politics” often mentioned recently and tries to eliminate its ambiguity. For this purpose, this study scrutinizes “bio-politics” with its comprehensive structure articulated to highly-charged current issues by concentrating on two central names who light the fuse of this dynamism: Michel Foucault and Giorgio Agamben.

In this context, firstly it explains a theoretical description of Foucault’s bio-politics by using especially “power”, “subject”, “body”, “population” and “governmentality”. Subsequently, it draws a historical root with Agamben’s terms “bare life”, “*homo sacer*”, “concentration camp” and “state of exception”. Thereafter, it mentions claims that events creating reactions in modern society can be explained with

“bio-politics”. Within this framework, it compares these philosophers through the transformation of “right over life and death”. In this regard, the principal purpose of this study is to try to position “bio-politics” in political area by analysing different thinking efforts around it and examining the changing borders between “life and death”.

Key words: Agamben, Bio-politics, Bio-power, Foucault, Refugee.



İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
1. FOUCAULT'NUN İKTİDAR ANLAYIŞINDAN BİYO-POLİTİKAYA	15
1.1. İktidar	16
1.1.1. İktidar Nasıl Uygulanır?	19
1.1.2. İktidar Çözümlemesi: Söylem-Hakikat-Özneleştirme Sarmalı	21
1.1.2.1. Söylem ve İktidar	22
1.1.2.2. Hakikât ve İktidar	23
1.1.2.3. Özne(leştirme) ve İktidar	26
1.1.3. İktidarın Evrimi: İktidar İlişkilerinin Perde Arkası	28
1.2. Egemenliğin Dönüşümü: Biyo-politika'ya Doğru	36
1.2.1. Cezalandırmadan Disipline Geçiş: <i>İktidarın mikro-mekanizmaları</i>	38
1.2.2. Disiplinin Tarihsel Tamamlayıcısı Olarak Denetim: Güvenlik Teknolojileri	45
1.2.3. Yaşam Üzerinde İktidar: Biyo-iktidar ve Denetim Paradigması Olarak Biyo-politika	50
1.2.4. Liberal Yönetim Sanatı-Yönetimsellik	56

II. BÖLÜM

2. BEDENİN KUTSALLIĞINDAN İSTİSNA HALİNE: AGAMBEN'İN BİYO-POLİTİKASI.....	67
2.1. Çıplak Hayat: <i>Zoē</i> ve <i>Bios</i>	68
2.2. <i>İstisna Hali</i> : Egemenliğin Paradoksal Hali.....	72
2.3. Bedenin Kutsanması: <i>Homo Sacer</i> ve <i>Çıplak Hayat</i>	78
2.4. Biyo-politika: İstisnanın Kurala Dönüşümü	82
2.5. Biyo-politik Paradigma Olarak Toplama Kampları: <i>Kutsal Hayat</i> Üretme Mekânları	89

III. BÖLÜM

3. YAŞAM VE ÖLÜM ARASINDAKİ SINIRDA BİYO-POLİTİKA: FOUCAULT VS. AGAMBEN	96
3.1. Foucault'da <i>Biyolojik Olanın Devletleştirilmesi</i> : Ölüm Üzerinde Hak	97
3.2. Yaşamın ve Ölümün Siyasallaştırılması: Agamben.....	107
3.3. Biyo-politikada Ölüm Sorunsalı: İki Farklı Düşünce	114
3.4. Yaşam ve Ölüm Arasındaki Eşikte Bulunanlar: Mülteciler.....	134

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ.....	145
KAYNAKLAR	152

GİRİŞ

Bir kavramın tarihine dönüp bakıldığında an gelir bir kırılma ya da bir olayla yüz yüze gelinebilir. Bu durumda kavramın anlaşıldığı daha önceki bağlamlarda ve diğer kavramlarla ilişkilendirildiği anlam ufkunda bir kayma görülmesi olasıdır. Biyo-politikanın tarihine bakıldığında böylesi sadece tek bir andan bahsedilemez. Bunun nedeni belki de zamandır. Biyo-politikanın ve onun olası soykütüğünün tam bir muhasebesi için yeteri kadar zaman geçmemiş olabilir. Aslında hem geç hem de erken bir vakit gibi görünse de bugün biyo-politik kodlama yapım aşamasındadır. İçinde bulunulan durum, kavramın teorik çerçevesinin sınırlarını ölçebilecek bir perspektif sunmayan uçsuz bucaksız bir süreç gibi dursa da aslında özgürce yaratıcı düşünme için de bir fırsattır. Bu bağlamda biyo-politikaya sadece onun görünen sınırları ya da paradoksları üzerinden değil, aynı zamanda boşlukları, kıvrımları ve kayan sınırları da baz alınarak yaklaşımda bulunmak mümkündür (Campbell ve Sitze 2013: 1-2).

Doğal bir fenomen olan yaşam, bu halinin ötesine geçip, biyo-politika açısından değerlendirildiğinde, tarihin ve siyasetin bir uzantısı olmasıyla iktidar tarafından kendisine nüfuz edilmesinde artış görülür. Canlı bedenler, artık sadece doğal bir organizma olmak yerine teknolojik müdahalelere açık hale gelerek yaşamın özünü tartışma meselesine çevrilirler. Yaşamın siyasal olanla kurduğu dinamik ilişki, siyasalın biyolojikleştirilmesinden ibaret değildir. Bu ilişkinin özünde nüfusu üretken ve verimli hale dönüştüren iktidar teknolojileri vardır. Beden ile iktidar arasındaki ilişkiyi sorgulamak, hem iktidarın yayılcı gücünü idrak etmeye hem de bedenin iktidarı dönüştürebilme potansiyelini ortaya koyar. Dolayısıyla bu noktada, biyo-politikanın ne olduğunu sorgulamak gerekir.

Günümüzde her alana sirayet eden biyo-politika kavramı, “siyasetin merkezinde konumlanan yaşam” şeklindeki en genel kapsamının ötesinde, anlam hazinesinin genişlemesiyle kavramın içeriğine ve kullanım şekline dair bir muğlaklaşma meydana

gelmiştir. Neredeyse her şeyin biyo-politikayla açıklanabileceği kanaati, entelektüel bir iştah oluşturmuştur. Biyo-politika kavramının içini boşaltan yöntemlerden biri olan bu eğilim, kavrama dair derin tartışmalara yol açarken, bir yandan da kavramın yüzeyselleşmesine sebep olabilecek potansiyeli taşır. Dolayısıyla biyo-politika üzerindeki muğlaklığın giderilmesi için atılan adımlar, kavrama gerçekçi politik ve felsefi bir yön çizebilir. Bu doğrultuda çalışmanın amacı; Michel Foucault'nun ve Giorgio Agamben'in biyo-politikaya dair sundukları farklı bakış açıları üzerinden karşılaştırmalı bir yaklaşım üzerinden kavramın siyasal alandaki konumunu tayin etmeye çalışmaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde Foucault'nun biyo-politikaya dair görüşleri ve biyo-politikaya giden yolda daha geniş kapsamda bir külliyata sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda düşünürün kavrama temel oluşturan alanlardaki incelemelerine de yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümü ise; biyo-politika meselesini ele alan ve günümüzde hala üretmeye devam eden düşünür Agamben'e yer verilecektir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise; biyo-politikanın “yaşam ile ölüm” arasındaki sınırlar üzerindeki etki boyutları çerçevesinde iki düşünürün karşılaştırması yapılacaktır. Foucault'nun biyo-politikanın ölümle olan bağlantısını “ırkçılık” ile “ölüm üzerindeki hak” ve Agamben'in ise, “yaşamın ve ölümün siyallaştırılması” kavramsallaştırmalarıyla biyo-politikayı ele alma tarzlarına değinilecektir. Bu husustaki amaç; biyo-politikanın farklı perspektiflerden siyasal alandaki konumunu belirleyerek onu anlam karmaşasından kurtarmaya çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda, biyo-politikanın “yaşam ile ölüm” üzerindeki etkilerine değinmenin önemli olduğu fark edilmiştir.

Biyo-politika kavramını inceleyen çalışmalar, kavramın değişik zamanlarda ve farklı bağlamlarda kullanıldığını ortaya koyar. Dolayısıyla kavramın mucidinin Fransız filozof Michel Foucault olmadığı anlaşılır; ancak biyo-politikanın gücünü Foucault'nun bir dönem verdiği derslerden ve yürüttüğü çalışmalardan aldığı aşikardır. Bu çalışmanın ilk bölümünde kavramın önemini ön plana çıkarmada en büyük paya sahip olan Foucault'nun düşünsel dünyası ele alınacaktır. “İktidar” ve “özne” kavramlarıyla başladığı sorgulamanın kendisini nasıl “biyo-politika” kavramına yönelttiği ortaya koymaya çalışılacaktır. Foucault'nun kavrama getirdiği içerik, siyaset kuramında

dönüştürücü bir etki oluşturur. Foucaultcu düzlemde potansiyel boyutlarıyla yaşatma edimini ön plana çıkaran bir paradigma haliyle sunulan biyo-politika, sadece olumsuz değil, olumlayıcı pratikler üzerinden aktarılan iktidar ilişkileri ağıyla tezahür eder (Foucault 2016b: 224).

Siyaset felsefesinde iktidar kavramının genel itibariyle devlet gibi muğlak ve soyut bir konumda algılanmasıyla birlikte sınır çizme, bastırma ve yasaklama gibi kavramlarla birlikte anılmak gibi bir yatkınlığı vardır. Dolayısıyla iktidar için en yukarıda tek bir merkezden doğan ve aşağılara inildikçe karmaşıklaşan bir tablo çizilir. Ancak Foucault'ya göre iktidar, tepedeki bir merkezden topluma doğru yayılan bir şeyden ziyade bireylerin ilişkileri uzamında beliren ve yatay bir şekilde hareket eden baskılayıcı ve yasaklayıcı niteliklerinin ötesinde üretici boyutta da boy gösteren bir yapıya sahiptir. Yasalara riayet edilmediği takdirde bireyin yaşamı üzerinde karar verme hakkına sahip olan bu iktidar anlayışının aksine yeni iktidar biçimi yaşamı yönetmek, güvence altına almak ve kontrol etmek gibi işlevsellikleri amaç edinir.

“İktidarı, özneye dışarıdan baskı kuran, özneyi madun eden [subordinate], özneyi aşağı bir düzeye indirip daha düşük bir düzene yerleştiren bir şey gibi düşünmeye alışkınız. Şüphesiz bu, iktidarın bir kısmının ne yaptığının adil bir tarifidir. Ama eğer Foucault'yu takip ederek iktidarı öznenin kurucusu, varoluş koşulu ve onun arzusunun yörüngesi olarak anlarsak, o zaman iktidar yalnızca karşı koyduğumuz değil, aynı zamanda varoluşumuz için güçlü bir şekilde bağlı olduğumuz, varlığımızın içinde barındırdığımız ve sakladığımız bir şey olacaktır” (Butler 2005: 9-10).

Foucault'nun derinlemesine iktidar analizi onu bir süre sonra biyo-politika alanına taşır. Foucault'nun “biyo-politika” terimini ilk defa 1974'de “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” başlığıyla bir seminer programında kullanması ve bu bağlamda modern tıbbın odak noktasına dair değindiği hususlar onun biyo-politikaya giden adımlarını oluşturur. Foucault, modern tıp içerikli bir konuşmada biyo-politik izler bulur ve tıp alanının biyo-politik bir stratejiye dönüşebileceği noktaları yakalar. Modern tıbbın birey odaklı tıp anlayışından ziyade “modern tıp temelli belli bir toplumsal beden teknolojisi olan

toplumsal bir tıp” (Foucault 2000: 136) anlayışını benimsendiğini iddia eden Foucault için iki ayaklı tıbbi bir değişim söz konusudur: Tıbbi müdahalelerinin insan türü ve ekosistem üzerindeki etkisi ile tıbbın nüfuz ettiği alanın genişlemesi. Özellikle sağlık koşullarının toplumsal mahiyette olması, tıbbi müdahalenin otoritesini artırır ki bu da Foucault’ya göre normal ile anormal arasına bir sınır çekilmesine sebebiyet veren yönelimdir.

Foucault toplumsal tıbbın gelişimine yönelik üç tarihsel hat belirler ve bunları şu şekilde sıralar: Sağlıklı bir devlet hedefleyen 18. yüzyılın Almanya’sıyla bağdaştırılan “devlet tıbbı”, sağlıklı devlet güdüsünden ziyade dağınık şehirlerde birliği ve homojenliği yakalamak adına şehirlerin sağlığına odaklanan 18. yüzyıl Fransa’sıyla ilişkilendirilen “şehir tıbbı” ve yoksullarla işçilerin, toplumun sıhhi düzeni için potansiyel tehlike oluşturması gerekçesiyle, tıbbın hedefine alındığı 19. yüzyıl İngiltere’siyle ilişkilendirilen “emek gücü tıbbı”. Bu noktada, Foucault 1942 senesindeki İngiltere’nin Beveridge Planı’nı, emek gücü tıbbından bireylerin sağlığına ve onlara eşit sağlık hizmetleri sunma amacına yönelme olarak gördüğünü ifade ederken, sağlığın siyasal mücadelenin öne çıkan gündem maddesi olduğunu vurgular (Foucault 2000: 137-152). Bedenin devlet müdahalesinin hedefleri arasında yer alması, “modern Batı dünyasında yeni bir hak sisteminin, yeni bir ahlakın, yeni bir siyasetin ve beden ekonomisinin doğuşunu” (Foucault 2004, Aktaran: Koyuncu 2016: 27) simgeler. Ancak Foucault kapitalizmin kolektif tıptan bireysel tıba geçişi sağladığı düşüncesinden ziyade biyo-politikanın kapitalizm için önem teşkil ettiği düşüncesini savunur. Biyolojik ve bedensel olanın önemli olduğu kapitalist toplumlarda bedensel olan toplumsallaştırılmıştır. Foucault’nun ilk zamanlarda, toplumsal tıbbın evrimi ve gelişimi üzerinden aktardığı biyo-politika kavramı sonraki çalışmalarında iktidarla eklemlenerek, disiplinci iktidar, biyo-iktidar ve yönetimselliğin analizi üzerinden biyo-politikaya ilişkin bir inceleme dizisi oluşur. *Hapishanenin Doğuşu (Surveiller Et Punir Naissance de la Prison-1977)* adlı eserinde irdelediği disiplinci iktidar kavramıyla Foucault, iktidarın ne olduğuna ve ne olmadığına dair incelemeleri çerçevesinde onun mülk edinilebilen bir unsur olmaktan ziyade toplumsal alanı kapsayan mücadelelerle dolu heterojen bir “bilgi-kuvvet ağı”nı (Foucault 2017: 32-33, Koyuncu 2016: 29) ifade ettiğini dile getirir. Halka açık idam gösterilerinden hücre cezalarına kamusal bir ritüel

haline gelen cezalandırma tekniklerinin fiziksel cezanın ötesine geçtiğini söyleyen Foucault için suç düzen bozma girişiminden ziyade hükümdara meydan okuma olarak algılandığından, hükümdarın intikamı mahiyetinde bedensel ceza ruha yönelik terbiyeyle eklemlenerek uygulanır. Bir başka deyişle, suçlunun hem eylemi hem de kişiliği yargılanır. Öte yandan Foucault'nun dikkat çektiği noktalar, bu disiplinlerin hukukun ortağı haline gelmesi ve iktidarın işleyişinde kanun temelli cezalandırma modellerinden norma dayalı bir disiplin uygulamasına bir geçiş olması üzerinedir (Foucault 2017: 35).

Foucault “disiplinci mekanizma” okumasını, 17. yüzyıl sonunda baş gösteren veba salgınına yönelik alınan tedbirler arasında yer alan şehirlerin mekânsal olarak bölünmesi ve bireylerin mekân parçaları içine sıkıştırılıp gözetim altında tutulması ve sokağa çıkma yasakları gibi uygulamalar üzerinden yapar ve bu durumun, gözetim altındaki bireyler ile merkez arasında kurulan kesintisiz bağdan kaynaklandığını vurgular. Foucault'ya göre; sağlıklı olan ile sağlıksız olan arasına çekilen sınırın da ötesindeki bu yapının yoğun bir gözetim ve denetim mekanizmasıyla desteklenmesi, başka bir deyişle, “bu iki toplumsal düzenleme iki ayrı “siyasal hayal”e aittir. Sürgünde amaç “arı bir topluluk” yaratmakken, sağlıklı ya da hasta olsun herkesin gözetilmesinde amaç “disipline edilmiş bir toplum”dur” (Koyuncu 2016: 31). Kısacası; sağlığın bir norm olarak boy göstermesi normal-anormal ikiliğiyle bağdaştırıldığında disiplinci mekanizma, işlevini çift kutuplu bir işleyişle normal ile anormal arasındaki ayrım üzerinden yürütür.

Foucault, normal ile anormal arasındaki ayrımı ön plana çıkaran disiplin mekanizmasının beden ve bedensel olana dair tutumu üzerine düşünürken, diğer çalışmalarında “nüfus” ve “yönetimselliği” de bu konu dahilinde irdelemeye alır. *Toplumunu Savunmak Gerekir (II Faut Défendra La Société: Cours au Collège de France 1975-1976)* adlı derslerinde geleneksel iktidar anlayışına yeni düşünceler çerçevesinde iki ana başlıkta bakar: Birincisi; iktidarın ekonomik ilişkilerden türetilen bir öge olmasıdır. Bir başka ifadeyle, mülk edinilebilen bir iktidar tarzı ve siyasi hükümlerliliğin monarka verilebilmesi söz konusudur ve ikincisi ise; Marksist iktidar anlayışıdır. Bu anlayışta iktidar, mülk edinilmeye indirgenmese de belli bir ekonomik işlevselliği

bünyesinde taşır. Foucault bu ekonomist iktidar anlayışının alternatifi olarak “güç ilişkisini” kavrayarak iki yönetime dikkat çeker: Reich ile bağdaştırılan bastırma mekanizmasıyla, Nietzsche ile ilişkilendirilen çatışma ve savaş modeli. Kısacası; Foucault’nun iktidara ilişkin temel şemaları; ekonomist iktidar anlayışının sözleşme-baskılama şeması ve güç ilişkisine dayalı iktidarın mücadele-bastırma şemasıdır. Diğer taraftan savaşın iktidarın işleyiş modeli haline geldiğini ortaya koymak isteyen Foucault, Orta Çağ’dan itibaren belli bir merkezde yoğunlaşan savaşın devlet ayrıcalığı haline geldiğini hatırlatır ve savaş, tüm iktidar mekanizmalarının altında yatan tarihsel-siyasal söyleme sahip bir olgu olarak ele alır (Foucault 2002: 262-272).

“Savaş modeline dayanan tahlillerin Avrupa’daki diğer tezahürlerini incelediğinde Foucault bu söylemlerin ortak yönünü yakalayacaktır: tarihin dinamosu işlevi gördüğü varsayılan bu sürekli savaş hep ırklar arası bir mücadele olarak tasavvur edilmektedir. Öyleyse iktidarı ve tarihi bir savaş temelinde ele alan bu yaklaşımın koşulu birtakım ırksal ikiliklerin inşasıdır” (Koyuncu 2016: 38).

Foucault iktidar düzenlemesi bakımından 19. yüzyılı bir dönüm noktası olarak görür. Hayat üzerinde yeni bir nüfuz kazanan iktidar, iktidar-yaşam ilişkisi bakımından monarkların yaşam ve ölüm üzerindeki hakkından farklı olarak yeni bir bağlantı kurar: İktidar ya yaşatır ya da ölüme bırakır. Disiplinci iktidardan farklı olarak yeni bir iktidar mekanizması belirir: “Biyo-iktidar”. İnsanları bireysel olarak ele alan disiplinci iktidarın aksine onları kitlesel olarak kavrayan biyo-iktidarın formülasyonu esasında disiplinden ziyade istatistik veriler açısından düzenleştirici ve dengeleyici olmakla birlikte kendine özgü teknik ve mekanizmaları da biyo-politik unsurları barındırır. Brezilya seminerinde kullandığı “somatokrasi” kavramını anatomo-politika ve biyo-politika olarak iki ayıran Foucault, doğum oranı, ölüm oranı, yaşam süresi, yaşlılık gibi istatistik verileri ve siyasal-ekonomik değişkenleri biyo-politikanın inceleme alanına giren unsurlar olarak işler. Bir insan türü olarak birey, biyo-politika için çevresel ilişkileriyle bir bütün halindedir ve dolayısıyla bireyin yaşamını etkileyen sosyal ve çevresel faktörler biyo-politikanın müdahale alanındadır. Özetle; biyo-politikanın hedefinde toplum veya birey yoktur. Biyo-politika nüfusla ilgilenir; çünkü o, nüfusun eş zamanlı olarak yalnızca

siyasetin değil bilimin de temel sorunu olarak tezahür ettiği bir iktidar teknolojisidir. Öte yandan, biyo-iktidarın disiplinci iktidarın etkilerini silen bir yapıya sahip olmadığını belirten Foucault, aslında ikisi arasında iş birliğine dayalı bir düzlem olduğunu vurgular. Bir anlamda biyo-iktidar, disiplinci iktidarı destekler ve takviye eder boyuttur. Örneğin; cinsellik meselesi disiplinci iktidar için bireysel terbiye ve biyo-iktidar için ise nüfustaki düzenleştirici etkisi açısından her iki mekanizma için de önem arz eder (Foucault 2002: 249).

Diğer yandan yaşatma ilkesiyle işleyen biyo-iktidarın, ölüm ve öldürme hususunda nasıl bir konumda yer aldığını araştıran Foucault için ırkçılığın devlet mekanizmalarında yer edinmesi biyo-iktidarın belirmesiyle gerçekleşir (Foucault 2003: 254). 19. ve 20. yüzyıllarda ırkçılığın biyo-iktidar şemsiyesi altında devlet ırkçılığına dönüştüğünü belirten Foucault, bunu iki işlev halinde açıklar: Biyo-iktidarın hedefindeki nüfusu parçalara ayırıp, alt türlere tasnif etmesi ve biyolojik bakımdan normal ve anormallerin ayrışması ve anormallerin ayıklanması. Kısacası; biyo-iktidarın ölümle olan ilişkisi ırkçılık üzerinden yürür ve bu nedenle Foucault bu durumu, canice işler yapan modern devletlerin aynı zamanda ırkçı olmalarının tesadüf olmayışına bağlar (Foucault 2003: 258).

Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*'de devlet ırkçılığını incelemek adına söz ettiği biyo-politika ve biyo-iktidar kavramlarını iktidar düşünceleri kapsamında *Güvenlik, Toprak, Nüfus (Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978)* başlıklı derslerinde “güvenlik” kavramını vurgulayarak irdeler. Bu kavram, disiplinci iktidar ile biyo-iktidar mekanizmalarının ayrıldıkları nokta olarak ele alınır. Üç farklı iktidar mekanizmasından bahseden Foucault, ceza tekniklerini baz alarak bir sınıflandırma yapmaya soyunur: İlki; yasaların ihlali ve uygulanacak cezaların belirlenmesi bazında “adli mekanizma”, ikincisi; hukuk-dışı disiplinlerin aracılığıyla uygulanan gözetleme ve düzenleme temelli “disiplinci mekanizma” ve üçüncüsü; birey odaklı olmasından ziyade istatistiki verileri kullanarak uygulanan genel önlem ve müdahale içerikli “güvenlik mekanizması”dır. Foucault için bu mekanizmalar birbirinin yerine geçen kronolojik bir süreci takip etmeyip birbirlerini destekleyen yapıdaki teknikleri ve taktikleri içerirler (Foucault 2013: 7-9).

Foucault, kronolojik bir ayrıştırmaı ön plana çıkarmadan bu üç mekanizma arasındaki farkı belirginleştirmek adına salgın hastalıklar üzerinden bir analiz platformunu tercih eder. Önceki çalışmalarında değindiği cüzzam ve veba salgını hastalıklarına ek olarak çiçek hastalığına yönelik yaklaşım tarzı üzerinden güvenlik teknolojisini masaya yatırır. İlk mekanizma, enfeksiyonlu bireyleri sağlıklı olanlardan tecrit etmeyi tercih ederken, disiplinci olan bireyselleştirme üzerinden gözetleme tekniğini uygular. Çiçek hastalığında zaman zaman tecrit edici ve disiplinci taktiklere başvurulsa da kontrollü enfeksiyonla bağışıklık kazanmayı sağlayan çiçekleme (inokülasyon) tekniğinin geliştirilmesi sayesinde yapılan önlem uygulamalarında dikkat edilen noktalar; sağlıklı bireylerin demografik özellikleriyle hastalığın yayılma etkisi ve inokülasyon tekniğin başarı oranına dair istatistiki verilerdir. O halde varılan konum; üç mekanizmanın hedef alanlarının farklı olması şeklindedir (Foucault 2013: 11). “Hükümrancılık belli bir toprak üzerinde, disiplin bireylerin bedenleri üzerinde, güvenlik ise; bireylerin oluşturduğu biyolojik çokluk ya da nüfus üzerinde etkide bulunmaktadır” (Koyuncu 2016: 46). Öte yandan ünlü düşünür, söz konusu üç ayrı iktidar mekanizması için yaptığı analizlere iktidarın mekânla olan ilişkisini ve şehirlerin dönüşümünü de dahil eder. Toprağı yöneten hükümrancılık, değışen iktidar mekanizmalarıyla disiplinli mekân kurucusu ve ortam düzenleyicisi haline gelir ve bu düzenlemeye dolaşımların güvence altına alınıp sağlanmasını mümkün kılan gereklilik olarak bakılır. Üstelik Foucault için ticari malların, bireylerin şehir mekânlarındaki dolaşımları ve bunların nüfus üzerindeki etkileri gibi güvenlik mekanizmalarına dair meseleler, iktidar-mekân ilişkisi kapsamında şehir sorunu temelinde ele alınmalıdır (Foucault 2013: 27).

Foucault, iktidar teknolojilerinin dolaşımla olan bağlantısını açıklığa kavuşturmak için mekanizmaları, kıtlıkla mücadele karşısında uyguladıkları taktikler açısından kıyaslar. Hükümrancılık ve disiplinci mekanizmalar için kıtlığı önlemek, fiyat kontrolüyle stok, ihracat ve ekin alanına yönelik düzenlemelere tekabül eder ki bu durum, 17. yüzyılda Avrupa’da merkantilizim şeklindedir ve düşük tahıl fiyatlarıyla düşük düzeyde beslenme maliyeti ve düşük düzeyde çalışma ücretleri uygulanır. Foucault için bu uygulamada başarı elde etmek meçhuldür; çünkü mahsulün bol olduğu zamanlardaki düşük fiyatlar zararına üretimi getirir ve bir sonraki yıl daha az ekim işlemi yapılır ve dahası olumsuz iklim şartlarının eklenmesiyle yeniden kıtlığa yol

açabilir. Diğer taraftan, merkantilist politikaları 18. yüzyılda beliren fizyokrasi doktriniyle sarsılır. Ticari malların serbest dolaşımına dayanan bu doktrin kıtlığa felaketten çok doğal bir olgu olarak yaklaşır ve işi akışına bırakarak hasadın sürekliliği sağlanır. Birey ya da değişik gruplardan ziyade nüfusu kıtlıktan korumaya yönelik bir sistem kurulur (Foucault 2013: 36-37).

“Güvenlik teknolojilerinin bir örneği olarak fizyokratların ticaret yönetim modeli böylece hem ekonomik faaliyetlerden etkilenen bir nesne hem de ekonomik süreçlerin denge mekanizmasını bozmamak için belli bir tarzda hareket etmesi gereken siyasal bir özne olarak nüfusu ortaya çıkarır” (Koyuncu 2016: 48).

Kıtlık tartışmasının önemi, disiplinci iktidar ile biyo-iktidar arasındaki farklılıkları etki ve işleyiş açısından belirginleştirmesinde yatar. Bir yanda merkantalizmin kısıtlayıcı ve kapatan disiplinci uygulamaları; diğer yanda genişlemeye engel olmayan, işi akışına bırakarak dengeyi tutturmaya çalışan ve genelin düzenliliğini hedef edinmiş güvenlik teknolojileri yer alır (Foucault 2013: 44-45).

Foucault'nun, çalışmalarında ele alıp revize ettiği diğer bir kavram da “normalleştirme”dir. 20. yüzyılda tıbbın bir norm olarak belirlediği sağlık konusunda toplum düzenini sağlamada normalleştirmeyi yasanın yerini alan bir enstrüman olarak sunan Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda normalleştirmeyi disiplinci iktidarın öncelikli işlevi olarak görür. Daha sonra *Toplumun Savunmak Gereki*'de normalleştirmenin sadece disiplin mekanizmalarıyla izah edilemeyeceği ve normun hem birey hem de nüfus üzerinde tesiri olan bir mekanizma olarak işlev gösterdiğini vurgular. Ancak *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta normalleştirme kavramı sadece güvenlik mekanizmalarıyla (biyo-politikayla) ilişkilendirilirken disiplinci iktidar “normlaştırma” ile bağdaştırılır (Foucault 2013: 51). Disiplinci iktidarda optimal modelin tayin edilmesi ve normal ile anormalin bu norma göre belirlenmesi uygulamasından yola çıkarak;

“[n]ormun, normali öncelediği bu işleyişe Foucault artık normlaştırma demeyi daha uygun bulacaktır [...] [N]ormalleştirme belli bir normdan hareketle normalin belirlenmesi şeklinde değil, birbirleriyle etkileşen farklı normallik

eğrilerinin bir oyunu olarak cereyan eder. Foucault, normalleştirme terimini, yalnızca normalin artık kendini önceleyen bir norma ihtiyaç duymadığı, tam tersine normun normalden çıkarsandığı bir çerçevede kullanır” (Koyuncu 2016: 49).

Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*'de güvenlik teknolojilerini ayrı bir konuma koyarak disiplin mekanizmasıyla karşılaştırır. “Hükümler tebaasına hükmeder; disiplin teknolojileri bu hükmü en küçük detaya değin yaymaya yarar; ancak güvenlik teknolojilerinin cisimleştirdiği yeni bir etki yüzeyi olarak nüfusla kurulacak ilişki artık hükmetme formunda olmayıp yönetim formundadır” (Koyuncu 2016: 50). Bu hususta altı çizilen önemli kavramlardan biri de, dolayısıyla “yönetim”dir. Foucault, iktidarın insanlarla kolektif olarak kurduğu ilişkiyi yönetim ilişkisi olarak ele alır ve hatta çalışmalarında biyo-iktidara dair noktaları bir kenara bırakarak yönetim kavramına ağırlık verir; çünkü Foucault için yönetimin incelenmesi; biyo-iktidarın karakteristik yapısı ve işleyişiyle anlam kazanan nüfus olgusuyla doğrudan bağlantılı bir durumdur. Bir başka deyişle, biyolojik ve siyasal nüfus kavrayışının tarihsel boyutlarını incelemek, yönetim ve yönetimselliğin tarihini incelemeyi gerektirir (Foucault 2013: 71-72).

16. yüzyıl sonunda ilahi kanunlardan ve erdemlerden ziyade rasyonel prensiplere göre uygulanan yönetim anlayışını *devlet aklı (raison d'Etat)* olarak nitelendiren Foucault, bu kavramın rasyonalist devletlerin rekabet ortamında gelişme gösterdiğini söyler ve dikkat çektiği nokta, devletlerin iki alana yönelik rekabete girmesidir: İttifaklara karşı askeri-diplomatik teknoloji ve sınırlar içinde güçlenmeye yönelik polis teknolojileri. Polis teknolojileri alanını şehir planlaması ve toplum sağlığı gibi alanları içeren bir alan olarak değerlendiren Foucault, merkantilizm dönemindeki disiplin eklemeli polis teknolojilerini, merkantilizmin yerini alan malların dolaşımını destekleyen işleyişin değiştirdiğini belirtir. Dolayısıyla *raison d'Etat* kavramına ekonomik içerikli bir rasyonalite de dahil olur. Bu yönetim işleyişinde nüfus artık politik öznelerin ifadesi olmaktan ziyade kendi doğal işleyişinde ilerleyen biyolojik bir nesnedir (Koyuncu 2016: 51-53). Bu ortamda ortaya çıkan tablo, yasakçı ve kısıtlayıcı polis teknolojileri değil, istatistiki ölçüm araçları ve özgürlükçü hukuk destekli biyo-politikadır. *Raison d'Etat*, onun dönüşümleri ve ekonomik rasyonalitenin değeri gibi konular, Foucault'nun iktidar düşüncelerindeki tarihsel süreçlerle ilgilidir (Foucault

2013: 293-299). Diğer yandan *Biyo-politikanın Doğuşu (Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979) dersleri*, Foucault'nun liberalizmle bağdaştırdığı yönetimselliğe yönelik bir okuma sunarken, biyo-politika kavramının sadece birkaç kez kullanılmasını ve dolayısıyla okumada oluşan eksen kaymasını Foucault şöyle açıklar:

“*[E]ğer modern yönetimsellik liberalizme kalbinden bağlıysa, modern yönetimselliğin nüfus eksenli politikalarını yani biyo-politikayı anlamak için, kendi de bir dönüşüm içinde olan liberalizmin bir yönetim sanatı olarak raison d'Etat'ı nasıl etkilediğine, dönüştürdüğüne ve yer yer aşındırdığına bakmak zorunludur*” (Foucault 2010, Aktaran: Koyuncu 2016: 55).

Kısacası; Foucault'nun biyo-politika ve biyo-iktidar işleyişi, farklı tarihsel süreçleri, olguları içerir ve son derece dinamik bir yapıya sahiptir ve bu sebeple, derin bir analizi gerektirir. Foucault okumasında bu yeni iktidar biçimi, bireyleri disipline edip yararlılık uzamında işleyen biyo-iktidar mekanizmaları ile nüfusun biyolojik canlılığının denetimini sağlayan biyo-politika olarak iki esasta işlevsellik gösterir. Biyo-politikayı incelemeye başlaması, Foucault'yu disiplinli tekniklerden uzaklaştırmaz. Aksine onlardan yararlandığı ve onların içine konumlandığı farklı bir ölçek oluşturur. Zira bu durumu Lazzarato (2002: 104) şöyle açıklar: “Foucault egemenliğin çözümlenmesini göz ardı etmez; o sadece temel gücün artık iktidar tarafında bulunamayacağını öne sürer; çünkü bu iktidar “kör ve zayıf”tır”. Artık iktidar, ölüm cezasına çarptırabileceği hukuki bir öznenin değil, biyolojik bir varlık olan “insan”ın peşindedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Foucault eleştirisiyle işe koyulan ancak sonra kendi özgün yolunu çizen Giorgio Agamben'in görüşleri ele alınacaktır. Çalışmanın amacı doğrultusunda ele alınan Agamben'in biyo-politikaya dair düşünceleri, kavramdaki bulanıklaşma giderilmeye çalışılırken karşılaştırmalı bir analiz çizmeye yardımcı olacaktır. *Zoē* ile *bios* arasına çizdiği ayrımı, biyo-politika anlayışına eklemeyerek biyo-politik anlayışın izlerini Antik döneme kadar takip eden düşünür, bu çerçevede insanları salt çıplak hayat düzeyine indirgeyen tekniklerle donanmış toplama kamplarını örnek bir uzam olarak masaya yatırır. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve*

Çıplak Hayat (Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita-1995) adlı çalışmasında Agamben, ön plana çıkardığı Antik Roma hukukundaki öldürülebilir ancak kurban edilemeyen “kutsal insan” figürünü egemen alanda zapt edilen hayatla ilişkilendirir. Agamben için bu figürü gündeme getirmek, egemenliğin temelini oluşturan “istisna hali”nin iç yüzünü ortaya koymaktır. Zira onun için istisna hali karşısında bireyin vaziyetini betimleyen eşsiz bir figürdür.

İstisna Hali (Stato di Eccezione-2003) adlı eserinde Agamben, Avrupa ve Amerika’daki olağanüstü hal uygulamalarının tarihsel sürecini anlatırken, uygulamaların sürekli hale gelmesine dikkat çeker ve Fransız İhtilali ile başlayan istisnanın daimi hale dönüşmesini bir dönem İngiltere, İtalya, Amerika ve İsviçre gibi pek çok ülkenin olağanüstü hal rejimleriyle yönetildiğini hatırlatarak örneklendirir (Agamben 2006: 11-22). İstisnanın daimi hale gelmesini, “modern öncesi keyfi egemenliğin geride bırakıldığına kani olduğumuz günümüzde, siyasi iktidar ölüm makinesine” (Chow 2006, Aktaran: Aksoy 2016: 47) dönüşmesi şeklinde okumak, bireyin haklarından arındırılarak “çıplak hayat” konumuna indirildiğine işaret eder. Yaşamın çıplak halinin siyasetin merkezinde yer alması ve bu manada çıplak hayat ile kutsal hayatın eş terimler olarak kullanıldığı düşünülürse Agamben için “çıplak hayat üretimi egemen iktidarın esas eylemi” dir (Agamben 2013: 15). Buradaki çıplak hayat, basit anlamdaki doğal hayattan ziyade dışlayıcı bir şekilde olmasına rağmen bireysel bir hayatın egemen iktidara tabi kılınmasıyla oluşan tuhaf bir durumun bahşedildiği doğal hayata işaret eder (Patton 2007: 210-211). “Agamben, egemen iktidar ile biyo-iktidar arasındaki sıradan bağı savunmak için çıplak hayatı kullanır; ancak çıplak hayatın gerçekten biyo-politik olup olmadığı net değildir” (Walsh 2014: 7-8). Çıplak hayat egemen iktidar tarafından içlenerek dışlanır. Diğer taraftan biyo-politika, nüfusun üretkenlik düzeyinde yönetim ve idaresiyle ilgilenir. Biyo-politikanın hedefi üretken özneler oluşturmakken, çıplak hayat öldürme temellidir.

Kurban edilemezliğiyle toplumdan atılan ve yasal yapıda yer bulamayan *homo sacer*, öldürülebilir hale geldiğinde negatif bir yolla (içleyici dışlama) yeniden topluma dahil edilir. Dolayısıyla *homo sacer* haklardan mahrum kalmış bir varlık olarak nitelendirilemez; çünkü *öldürülebilir* haliyle toplum bünyesinde. Agamben’in bu

figürü gündeme getirişi, modern siyasetin temelindeki bir unsura dikkat çekmeyi hedefler (Agamben 2013: 120). Modern demokrasilerdeki üstü örtük otoriter eğilimleri ve şiddeti bu yolla tespit etmek Agamben için mümkündür. Bireyin hak ve özgürlüklerine öncelik veren liberal demokrasilerin olağanüstü hallerde egemenliği çıplak haliyle uygulamaya koymaları, Agamben çerçevesinde bireyleri *homo sacer*'e dönüştürdükleri şeklinde yorumlanır ve onun, istisna haline ısrarlı bir şekilde yönelmesi bu sebeptendir. Liberal demokrasilerin oluşturduğu paradoksal hali netleştirmek için *biyo-politika* kavramına yönelen Agamben, Foucault'dan esinlenerek ve yine Foucault'yu kavramı radikal sonuçlara götürmediğinden dolayı eleştirerek bu yönelmeyi başlatır.

Biyo-politikanın modern bir iktidarı nitelerek için kullanılmadığını vurgulayan Agamben, politikanın Antik Yunan'dan beri biyo-politik olduğunu ortaya koyar. Biyoloji ve siyaset ilişkisi açısından modernite ve modern öncesi dönem arasında, Foucault'nun söylediğinin aksine, bir kopuştan ziyade devamlılık vardır. Agamben'in egemen iktidar ile yaşam arasındaki ilişkiyi tanımlayış tarzı, onu egemen kararın biyo-politik karar olarak kurulabileceği düşüncesine götürür. Ona göre, biyo-politika ile egemen iktidar ayrı düşünülemez. Zira olağanüstü halin geçici olmaktan çıkıp daimi hükmetme ve yönetme tekniğine dönüşmesi, Agamben'e göre kendisinin "ölüm makinesi" olarak nitelendirdiği biyo-politikanın tahakküm boyutlarını daha da güçlendirmesine sebep olacaktır; çünkü biyo-politik mesele, egemen iktidarın merkezindedir (Erlenbusch 2013: 4-6).

Egemen kararın nesnesi olarak işleyen çıplak hayatı *homo sacer* ile tabir eden Agamben, herkesi *homo sacer* olmanın eşliğinde görür ve bu eşik, kutsal hayatların üretim mekânı olarak belirir. Agamben için bu mekânlar, toplama kampları tarafından temsil edilir. Toplama kamplarını istisna halinin kurala dönüştüğü mekânlar olarak işleyen Agamben için örneğin; Auschwitz'deki damgalama, kamptaki mahkumların kimlik kayıtları için kullanılan ekonomik bir yöntemdi. Ancak bu yönetimin, günümüzde devletlerin topraklarına dışardan gelen yabancılara yönelik biyo-politik bir uygulamaya dönüştüğüne dikkat çeker. 2004 senesinin Mart ayında New York Üniversitesi'nde vereceği dersi tam da bu sebepten iptal eden Agamben, ABD Göçmen

İdaresi'nin vize için parmak izi almak istemesi üzerine “biyopolitik damgalama” diyerek bu işlemi reddeder ve yoğun bir tartışma başlatır. Birleşik Devletlerin dayattığı bu biyo-politik damga, zamanla kendi vatandaşlarına da normal kimlik olarak uygulanacağına habercisi olduğuna dikkat çeker¹ (Agamben 2008: 201-202, Evans ve Wilson 2018: 123).

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise; biyo-politika meselesi Foucault ve Agamben kıyaslaması yapılarak bir kez daha masaya yatırılırken odak noktasına her iki düşünürün de ölüm ve yaşam konularına yaklaşımları alınacaktır. ‘Yaşam ve ölüm üzerindeki hak’ değerlendirmesiyle Foucault’nun ve ‘ölümün siyasallaştırması’ üzerine görüşleriyle Agamben’in biyo-politika temelinde yaşam ve ölüm alanındaki sınırlara bakış açıları değerlendirilecektir. Foucaultcu okumada biyo-politika üretken yapısıyla yaşam ile ölümün iç içe geçtiği olumlu bir düzlemde ele alınırken, diğer taraftan Agamben çerçevesinde biyo-politika konusuna, ölüme terk edilmenin mekânları olan toplama kampları paradigması üzerinden olumsuz bir tablo çizilir. Bu noktada iki düşünür arasındaki farklar ortaya koyulurken, biyo-politik stratejilerin günümüz siyasal ve toplumsal sorunlarıyla olan ilişkisi ele alınacaktır. Bu bağlamda, “[b]iyo-iktidarın hedefi hem biyolojik hem de politik bir çokluk olarak nüfustur ve nüfusun yönetimine ilişkin her türlü strateji biyopolitiktir” (Koyuncu 2016: 58) düşüncesi temelinde bu bölümde, günümüzün mültecileri biyo-politik pencereden “yaşam ve ölüm arasındaki eşikte” olma halleriyle biyo-politik bir örnek olarak sunulacaktır.

Sonuç bölümüne gelindiğindeyse karşılaştırmalı analize ilişkin kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Kavramla birlikte anılan siyasete ve yaşama dair olguların ilişkisellik düzeylerinin dereceleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Böylelikle kavramın siyaset felsefesindeki konumunu belirlemeye dair bir girişimde bulunma imkânı doğacaktır. Bu çalışmanın amacı; Foucault’nun ve Agamben’in biyo-politikaya yönelen düşünce dünyaları üzerinden biyo-politikanın müdahale alanlarının siyasete ne tür bir bakış açısı sunabildiğini tartışabilmektir.

¹ Agamben’in New York Üniversitesi’nde vereceği dersi iptal etmesi üzerine yazdığı makalenin (*Se Lo Stato Sequestra Il Tuo Corpo*) İngilizce çevirisi (*No To Biopolitical Tattooing*) için bakınız: <https://modernrhetoric.files.wordpress.com/2010/11/agamben.pdf>. (19 Eylül 2018’de erişildi).

I. BÖLÜM

1. FOUCAULT’NUN İKTİDAR ANLAYIŞINDAN BİYO-POLİTİKAYA

Biyo-politika kavramının siyasal alandaki konumunu belirlerken kavramın analizini yapmak faydalı olacaktır. Biyo-politikayı Foucault üzerinden kavramak, düşünürü bütüncül ele almayı gerektirmiştir; çünkü Foucault’nun biyo-politik söylemlerini anlamak için önceki çalışmalarında yer alan derin “iktidar” incelemesini ele almak kaçınılmazdır. Özgün ve yoğun düşünsel gücüyle 20. yüzyılın iz bırakan düşünürleri arasında yer alan Michel Foucault hapisane, kapatılma, özne, kimlik, bilgi ve iktidar gibi pek çok konuyu içeren kapsamlı araştırmalarıyla felsefe tarihindeki temel taşları yerinden oynatmıştır. Geniş bir okuma külliyatına sahip olan Foucault’nun sürekli hareket halindeki düşünceleri kendisini sabitlemeye veya kuşatmaya izin vermez. “[Foucault] kendini ne sosyolog ne tarihçi ne yapısalcı ne düşünür ne de metafizikçi kabul ettiği için (geleneksel felsefe ile her tür ciddi zihniyetin terk edilmesi arasında aralıksız bir “slalom” halindedir) onun nerede bulunduğunu biliyor muyuz?” (Blanchot 2005, Aktaran: Özmakas 2018: 27).

Bu bölümde Foucault iktidar, iktidar ilişkileri, disiplin biçimleri, denetim, biyo-politika ve biyo-iktidar kavramları üzerinden ele alınacaktır. Foucault, biyo-politika kavramını eski egemenlik anlayışındaki “ölüm hakkı”nın azaltılmadığı iktidarın üretkenlik yetisini vurgulamak için kullanır. Ona göre egemenlik esasen, hayatı zapt etmek için onu kuşatan bir “kesinti mekanizması” olarak işlerken, yeni hayat düzenini yöneten iktidar kendini, kontrolü altındaki güçleri kışkırtma, teşvik etme, gözetleme ve en uygun hale getirmeye adanmıştır. Kapitalizm ve sanayileşmenin ivme kazanmasıyla toprak ve toprağın verdiği ürünler üzerinde hükümlanlık kurmak isteyen kuramın tersine bedenlerin ne yaptığına odaklanan “disiplinci bir iktidar” yapısı belirir. Bu yeni iktidar yapısı, hükümlanlıktan doğan hukuksal yasanın aksine iktidarın oluşturduğu

normları belirleyici özelliktedir. İktidarın oluşturduğu hakikat söylemlerinden türeyen normlar Foucault'nun deyimiyle “normalleştirme toplumu”nu inşa eder. Norm, tikeli önemseydiği gibi nüfus üzerinde de uygulanır niteliktedir ve ayrıca normalleştirme tekniği de biyo-politikadan ayrı düşünülemez. Normun dışına itilmek istemeyen bireyler, dolayısıyla hukuksal olmayan ancak söylemlere dayalı görünmez yasaların boyunduruğu altına kendi rızalarıyla girerler. Hukuksal yapıdan ziyade insan bilimlerinin ön plana çıktığı bu dönemde iktidar, ekonomik sistemlere entegre edecek şekilde eğiteceği bedenleri onlardan maksimum fayda elde etmek amacıyla merkezine alır (Foucault 2016a: 50-51). Foucault (2016a: 99)'nun “bedenin anatomo-politikası” olarak adlandırdığı bu dönemden insan bedeninin biyo-politiği denilen ve bedenlerin bir araya gelmesinden oluşan toplumsal bedene başka bir deyişle “nüfus”a odaklanan denetim ve gözetim iktidarına geçilir.

Cezalandırma sisteminden disipline, disiplinden denetime iktidar biçimlerini inceleyen Foucault için siyasal düzenin merkezinde yaşam vardır ve dolayısıyla biyo-politika modernliğin eşiğine işaret eder. Bu perspektiften bakıldığında kapitalist toplumun kurulumuyla biyo-politikanın doğuşu arasında yakın bir ilişki olduğu görülür. Biyo-politik bağlamın kapitalist birikimin hizmetine sunulduğunu savunan Foucault için bunu göz önünde bulundurmadan Antik dönem “egemen” devletten modern “disiplin” topluma geçiş tam manasıyla kavranamaz. “Toplumun bireyler üzerindeki kontrolü yalnızca bilinç ya da ideoloji yoluyla değil, bedende ve bedenle sağlanır. Kapitalist toplum için en önemli şey, biyolojik, somatik ve bedensel olan şeydir, biyo-politikadır” (Foucault 1994, Aktaran: Hardt ve Negri 2015: 49). Bu nedenle biyo-politikayla sağlık, doğum, beslenme ve hijyen gibi konularda tek tek bireyler yerine nüfusa odaklanan iktidarın bu dönemdeki hedeflerine bakarken liberalizm ve yönetimsellik kavramsallaştırmalarından da faydalanacaktır.

1.1. İktidar

“İktidar” kavramı Foucault'nun temel araştırma konusudur ve Foucault'nun iktidar kavramını incelerken dönemselleştirme esaslı yaklaşmak mantıklı olacaktır. Bu

yaklaşım çerçevesinde iktidarı iki temel dönemde (ilk dönem olarak *Deliliğin Tarihi (Histoire de la folie a l'age Classique-1961)* ve *Hapishanenin Doğuşu (Surveiller Et Punir Naissance de la Prison-1977)* ile ikinci dönem olarak *Cinselliğin Tarihi (Histoirse de la Sexualité-1984)* farklı boyutlarda gözlemlemek mümkündür (Özmkas 2018: 29-30). Dönemselleştirme, düşünürün iktidar bazındaki düşüncelerini anlamak için ilk etapta faydalı görünse de aynı zamanda “pek çok yanlış anlamaya davetiye çıkarmak anlamına gelir. Bu nedenle şematik yaklaşımlara paye vermeden temel tema ve tartışmaları farklı alanlardaki uzantılarını da hesaba katarak” (Özmkas 2018: 31) bir inceleme sunmak gerekir.

Siyasal iktidarın çözümleme modeline, savaş ve askeri kurumlar bağlamında ilişkisel olarak yaklaşmak isteyen Foucault, 17. yüzyıldan başlayarak tarihsel işleyiş çerçevesinde somut yansımalara ulaşmayı hedefler. İktidarın “nasılı”nı odak noktası olarak hem iktidarın biçimsel olarak ortaya koyduğu hukuk kurallarını hem de iktidarın ürettiği, yönlendirdiği ve iktidarı sürdüren gerçek unsurları irdeleyen Foucault esasında iktidar, hukuk ve gerçeklik üçgenselini bir çerçeve olarak sunar. Foucault’nun farklı bir “iktidar analitiği” sunmasının sebebini diğer sınıflandırmalardan yakasını kurtararak bir kuramsal özgüllük yakalamak istemesinde bulan Thomas Lemke için Foucault’nun analizi meşruiyet veya şiddet sorunuyla ilişkilidir ve başlangıç noktası olarak iktidarın çeşitli biçimlerini ele alır (Lemke 2015: 14).

Öncelikle iktidarın hukuk sınırları konusuna “iktidar ilişkilerinin gerçeklik söylemlerini üretmek için seferber ettiği hukuk kuralları nelerdir? Ya da daha da ötesi: (...) güçlü etkilerle donanmış gerçeklik söylemlerini üretme gücüne sahip olan şu iktidar biçimi nedir?” (Foucault 2002: 38) şeklinde yaklaşan Foucault, iktidar ve iktidar tarzlarına yönünü çevirir. Toplumsal kitleye sayısız nüfuz eden çok sayıdaki iktidar ilişkisi, aynı zamanda toplumu belirler ve onu oluşturur. Gerçek söylemin üretimi, birikmesi, işleyişi ve dolaşımı olmadan iktidar ilişkilerinin yerleşip işleyiş göstermesi mümkün olmamakla birlikte iktidar içerisinde belirlenmiş bir “hakikat üretimi” olmadan iktidarın uygulanması da söz konusu değildir.

Hakikat arayışını kurumsallaştıran iktidar, bireyleri sorgular, araştırır ve bunu meslekleştirir çünkü nihayetinde zenginlik üretiminin yolu hakikat üretiminden geçer. “Orta Çağdan bu yana hukuk kuramının asal olarak işlevi iktidarın meşruluğunu sabitlemektir” (Foucault 2002: 40). Bu noktada hukuk düşüncesinin ilgilendiği egemenlik sorunu; bir toplumun bir diğeri üzerinde uyguladığı egemenlik değil, toplum içindeki karşılıklı egemenlik ilişkileri ve uyruklaştırmalardır. Hukuk ve yargı alanının, egemenlik ilişkilerinin ve uyruklaştırma tekniklerinin iletim aracı olduğunu belirten Foucault, itaat ve hükümlanlık sorununun ötesinde egemenlik ve uyruklaştırma meselesini ön plana çıkarır. Nihayetinde onun için esas olan, iktidarı, kendisini düzenleyen hukuk kurallarının ötesinde ve teknikler içinde somut hale getirip hatta şiddet araçları haline geldiği boyutunda ele almaktır. Kısacası; ilk husus “iktidarı, uygulanışının hukukiliğinin giderek azaldığı sınırından kavramak”tır (Foucault 2002: 42). İkinci husus; iktidarın niyetini ortaya çıkarmaktan ziyade niyetinin hakiki ve eylemsel uygulamalar içine nüfuz ettiği tarafını yakalamak, bir başka ifadeyle, onun niyetini gözler önüne serdiği hallerine ışık tutmaktır. “[B]edenlerin, güçlerin, enerjilerin, alanların, arzuların, düşüncelerin vb çokluğundan yola çıkarak uyruğun, uyrukların (...) gerçek ve somut biçimde nasıl oluşturulduğunu öğrenmeye çalışmalı” (Foucault 2002: 42). Başka bir deyişle, iktidar etmenlerince uyruk olarak oluşturulan bedenleri analiz etmek. Üçüncü önemli husus ise; iktidarı tek bir bireyin ötekileri üzerinde kurduğu homojen bir egemenlik vasfı olarak ele almaktansa, onun dolaşımda olan haline odaklanmak önemlidir; çünkü iktidar, bir ağ gibi işler durumdadır ve bu ağda bireyler iktidarı uygulamak ve ona katlanmak zorunda olan araçlardır. Başka bir deyişle, iktidar bireylere uygulanmaz, onları teğet geçer. Birey, iktidarın karşısında olmamakla birlikte, iktidarın ilk etmenlerinden biri ve aracıdır. Dikkat edilmesi gereken bir dördüncü husus; iktidara merkezden başlayıp aşağıya doğru yayılan bir olgu olarak bakılmaması gerektiğidir. Aksine, iktidarı ele alırken aşağıdan yukarıya doğru bir çözümleme yöntemi takip edilmelidir. “Aşağıya dek kendini çoğaltan, kendini yansıtan, global egemenlik değildir. Bence en alt düzeylerde iktidar olgularının, tekniklerinin, usullerinin nasıl etkide bulunduğu incelenmeli”dir (Foucault 2002: 44). Son olarak beşinci husus ise; iktidarın uç mekanizmalarında bulunan ideolojilerin dolaşıma sokulmasıyla işleyişinin gerçekleştirdiğini bilmektir (Foucault 2002: 42-44).

1.1.1. İktidar Nasıl Uygulanır?

İktidar çözümlemesini tarihsel ve somut çerçevede sunmak gerektiğinde yasanın ve egemenliğin kuramsallığından sıyrılmanın şart olduğunu belirten Foucault için iktidar, şiddetin aksine kural biçiminde olan bir uyruklaşma kipi veya devlet içindeki vatandaşların bağımlılığını garantileyen kurum ya da aygıtlar bütünü değildir. Yasanın biçimi ya da devletin egemenliği iktidarın daha çok nihai biçimleridir. Foucault'nun iktidar konusunu incelemesi öylesine inceliklidir ki kendisi iktidarı incelerken yönelteceği soru kalıpları üzerinde dahi ayrıntılı bir izaha girişir. Öncelikle, iktidarı analiz ederken “nasıl”ı sormak, Foucault için düz ve empirik olarak sorulduğunda gizli bir ontolojiyi hedeflemeden iktidar tematiğinde eleştirel bir araştırmayı ifade eder. Foucault iktidar “‘Kendisini nasıl dışavurur?’ anlamında değil de, ‘Nasıl işler?’ ve ‘Bireyler başkaları üzerinde iktidar uyguladıklarında ne olur?’ anlamında ‘nasıl’ sorusu” (Foucault 2016e: 69) üzerinden meseleye yaklaşmayı tercih eder.

İdeolojilerin, kurumların veya da yasaların iktidarı söz konusu olduğunda genellikle başkaları üzerinde kurulan iktidar uygulaması potansiyeli üzerinden düşünüldüğü için Foucault, analiz ettiği iktidarı, şeyler üzerinde kullanma, değiştirme ve yok etme yetisi olan iktidardan ayrılması gerektiğini vurgular. İncelenen iktidarın öne çıkan özelliği, bireyler veya gruplar arasındaki ilişkilerdir. Mücadeleler, karşı karşıya gelmeler, karşıtlıklar veya farklılıklar gibi güç ilişkilerinin çokluğunu anlamak gerekir. Tek odak noktasıyla iktidara bakmak yerine onun dallanıp budaklandığı noktalara bakılmalıdır. Çünkü iktidar her yerde bulunur. Her yeri kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolaydır (Foucault 2016a: 69). Bir yapı ya da kurum anlamına gelmeyen iktidar, kimilerinin sahip olduğu güç de değildir. İktidar, belirli bir toplumdaki karmaşık stratejik durumu anlatır.

İktidar ilişkileri söz konusu olduğunda bireyler arasındaki ilişkileri dil ya da göstergeler yoluyla kurulan iletişim ilişkileri bazındaki eylemler üzerinden değerlendirmeden ziyade anlam bakımından kurulan amaç ve sonuçlar açısından ele almak ön plana çıkar. Diğer bir ifadeyle iletişim, bireyler arası ilişkilerde birbirleri üzerinde veya arasında kurulan eyleme yönelik bir alan iken, eylemlerin amaçları ve

sonuçları iktidar alanında tezahür eder. Her ne kadar bu amaçların ve sonuçların iletişim araçlarıyla aktarılma ihtimalleri olsa bile, onlar belli ve özel niteliklere sahiptirler.

“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 2016e: 70).

Ancak bu ilişkilerin birbirleriyle örtüştüğü ve etkileşim halinde oldukları da unutulmamalıdır. Bu sebeplerden dolayıdır ki iktidar kavramının “nasıl”ını analiz eden Foucault, temel iktidar varsayımlarının çoğunu yıkararak, iktidar yerine “iktidar ilişkilerine” odaklanır ve iktidar ilişkilerini, iletişim ilişkileri ve nesnel kapasitelerden hem ayırarak hem de onlarla olan irtibatlı hallerini açığa çıkararak farklı ve zengin bir zeminde analize soyunur.

O halde iktidar ilişkilerini ayrıcalıklı kılan spesifik nitelik nedir? İktidar, bireysel veya topluluk olarak taraflar arasındaki ilişki ve tarafların da birbirleri üzerinde kurdukları eylemler doğrultusunda işleyiş gösterirken aslında geniş çapta yoğunlaşmış ve dağılmış bir iktidardan ziyade bir kesiminin bir başka kesim üzerinde uyguladığı iktidar mevzu bahistir. Her ne kadar global manada uygulanıyor olsa da aynı eylemi aksetse de bu sadece eylemdir. Bir başka deyişle, iktidar rıza göstermeyle ilgili değildir.

“İktidar kendi başına özgürlükten vazgeçilmesi, hakların devredilmesi, tek tek herkesin sahip olduğu iktidarı birkaç kişiye emanet etmesi değildir; iktidar ilişkileri önceden var olan ya da durmadan yinelenen bir rızanın ürünü olabilir; ama, kendi doğası gereği, bir konsensüsün dışavurumu değildir” (Foucault 2016e: 73).

Dolayısıyla iktidar ilişkilerinin ortak bir düşüncenin dışavurumu olmadığı vurgusundan yola çıkarak, esas niteliğinin şiddet mi olduğu sorusunun akıllara geldiğini hatırlatan Foucault, iktidarın doğrudan başkaları üzerinde değil de, başkalarının eylemleri üzerinde edimde bulunmak gibi bir hedefi olduğu için şiddetle arasındaki farkın altını çizer. Şiddet, beden veya şeyler üzerine zorlama yoluyla uygulanırken, diğer taraftan iktidar ilişkisi, üzerinde iktidar kurulanın sürekli bir eylem öznesi olma durumunu sürdürmesi ve kurulan iktidar ilişkisine yönelik olası sonuçlar ve tepkiler alanının oluşması gibi ikili bir eklemlenmeyle kurulur. Ancak bu noktadan rızanın ve şiddetin iktidarın araçları olmama gibi bir çıkarıma ulaşılamaz. Onlar yalnızca temel ilkesini ya da doğasını oluşturamazlar. İktidar tümüyle şiddet ya da tümüyle rıza ve kabullenme değildir. Eylemde bulunan özneler üzerindeki eylemler kümesidir ve bazen sınırlar ve engeller, bazen zorlar, bazen de kolaylaştırır; ama iktidar, nitekim en nihayetinde eyleyen özne üzerinde eylemde bulunma halidir (Foucault 2016e: 70-73).

1.1.2. İktidar Çözümlemesi: Söylem-Hakikat-Özneleştirme Sarmalı

Michel Foucault, biyo-politika ve biyo-iktidar mekanizmalarını incelerken diğer tüm düşünce sistemlerinde de uyguladığı gibi esasında “iktidar” alanına dayalı bir ekseninde döner ve kendisi, bir iktidar kuramı ortaya koymaktan çok iktidar çözümlemesi yapar. Bu çözümleme, belli bir iktidar temsiliyle ele alınmaz. Cinselliği bastıran iktidar da arzuyu oluşturan iktidar da aynı mekanizmayla işler. Bu mekanizma tuhaftır ki sınırlayıcı bir yapıdadır; çünkü iktidarın kaynakları kısıtlı, yöntemleri dar çerçeveli, uyguladığı taktikler tekdüze, kendini yenilemede yetersiz ve kendini tekrara mecburdur. Diğer yandan da iktidar “hayır” deme gücüne sahiptir ve bir şey üretmemesine karşın sınır koyma yetkisinin olması, etkili sayılmasındaki paradoksu oluşturur. “Boyun eğdirdiğinin de kendi izin verdiği dışında hiçbir şey yapamamasını sağlamaktan başka hiçbir şey yapamamak” (Foucault 2016a: 65). Ayrıca iktidar, yasağın dile getirilişi ve yasağın işleyişini merkez alan hukuksal bir modele dayanır. Neticede iktidarın egemenliği, boyun eğdirme hali ve uyruk olma kipleri, itaat etkisine indirgenir. Bu yüzden ki Foucault’nun iktidar çözümlemesi “hukuksal-söylemsel” diye tabir ettiği belli bir iktidar temsilinden sıyrılarak oluşur. Bu temsil, iktidarı tek yönlü negatif bir unsur olarak ele alır; çünkü iktidar sadece bastırmaz, aynı zamanda üretir. İktidarın

hükmetmeden yönetsel hale gelme sürecinde iktidarın dayandığı dinamikler arasında “söylem”in, “hakikat”in ve “özne”nin önemini vurgulamak Foucault için kayda değerdir.

1.1.2.1. Söylem ve İktidar

Foucault ideoloji terimi yerine tarihsel süreçlere göre koşullanan bilgi ve anlam üreten bir düzenek anlamına gelen “söylem” kelimesini kullanmayı tercih eder.

“Ben, fenomenolojik türdeki bir betimlemede veya herhangi yorumlayıcı yöntemde olduğu gibi, söylemin arkasında onun kaynağı olacak bir iktidar bulmaya çalışmıyorum. [...] Fenomenolojik bir betimlemede söylemden konuşan özneyle ilgili bir şey çıkarılmaya çalışılır; söylemden yola çıkarak; konuşan öznenin niyetlerinin ne olduğu -oluşmakta olan bir düşünce- bulunmaya çalışılır. Benim uyguladığım analiz türü [...] strateji bir sistem içinde söylemin farklı rol oynama tarzlarını inceler; bu stratejik sistem iktidarı içerimler ve iktidar bu sistem için işler. Demek ki iktidar, söylemin dışında değildir. İktidar söylemin ne kaynağı ne kökenidir. İktidar, söylem boyunca işleyen bir şeydir; çünkü söylemin kendisi iktidar ilişkilerinin stratejik dispoitifinin [aygıtının] bir unsurudur” (Foucault 2005b: 181-182).

Böylelikle söylemin genel manada iktidar mekanizması içinde işleyen bir unsur olduğu ortaya çıkar. Bilginin iktidara, iktidarın da bilgiye eklenildiği bu düzenekte söylem de tek bir şekilde ele alınmaktan ziyade bir birlik halinde değerlendirilir ve üretimle beraber çözümlenebilir noktaya gelir.

Foucaultcu düşüncede söylem “dışlama” usulleri aracılığıyla üretilir. Bu usuller; yasak, akıllılık-delilik karşıtlığı ve doğru-yanlış karşıtlığı şeklindedir. “Yasak nesnenin tabuluğuna, koşuldaki ayinselliğe, konuşan öznenin ayrıcalıklığına ya da salt kendine özgü bir hakka sahip olmaması” (Güneş 2013: 57) manasına gelirken, akıllık ve delilik karşıtlığı, Orta Çağ’dan beri söylendiği işitilmeyen veya gizli hakikati bilen ve gelecekte haber taşıyan gibi güçlerin yakıştırıldığı deliliğin iyileştirilmesi için aklın

sessizliğinin tetikte olma haliyle ortaya çıkar. Diğer taraftan doğru ve yanlış karşıtlığı ise; bilme istencimizi yönlendiren baskıcı bir sistemdir. Doğru söylem, adalet dağıtan ve herkesin saygı duyduğu bir söylem olarak zaman ilerledikçe iktidarın işleyişinden bağımsız kurumsal bir baskı gücüne sahip bir hale gelir ve özneyi belirli bir bakış açısına zorlar. Foucault, dışlama usulleri arasından en çok doğruluk istenci üzerinde durur; çünkü doğru söylem hukuk sistemi, psikoloji, sosyoloji ya da tıp gibi diğer söylemler üzerinde de bir tür baskı uygulama eğilimine sahiptir (Foucault 1993: 10-15).

Toplumsal bir sistem ve pratik olarak görülen söylemin, iktidarı da ilgilendirdiği söylenirken kast edilmek istenen şey, iktidarın söylem yoluyla ele geçirildiği gerçeğidir. Söylem sahibi kişi, aynı zamanda söylemini üretip yaygınlaştıran iktidar sahibidir. Ayrıca söylemlerin anlaşılır kılınması; onu üreten, çeşitlendiren ve sürekli hale gelmesini sağlayan iktidarla ve iktidarın toplumsal düzende ortaya çıkan odaklarınca mümkün olur. Bir başka ifadeyle, iktidarın bahsedilen gücü söylemsel düzenlerde bilgiyi ve doğruyu meşrulaştırma kıstaslarını belirleyen kuralları şart koşar.

1.1.2.2. Hakikât ve İktidar

Söylemle ilgili olarak iktidar sorununa değinen Foucault, iktidarın işleyiş biçimine yönelik somut ve ayrıntılı bir analizin eksikliğinden söz eder ve bu noktada çalışmalarında “hakikat” kavramına da önemli bir yer verir. Hakikat, “ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey”dir (Foucault 2005: 82). Hakikat, söylemi üreten kavramların merkezinde yer alır ve iktidar etkilerini yaratarak doğru ve yanlış ayırıp doğruya belirli iktidar etkilerini yükler. Foucault (2005: 84), hakikata dair şu önermeleri ortaya atar:

- “*“Hakikat”, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.*
- “*Hakikat”, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: “Hakikat rejimi”.*

- *Bu rejim yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; kapitalizmin oluşumu ve gelişmesinin bir koşuluydu. Üstelik, belli değişiklikler olmakla birlikte, sosyalist ülkelerde yürürlükte olan rejim de budur*” (Foucault 2005: 84).

Burada mesele, zaten iktidar olan hakikati, her çeşit iktidar sisteminden kurtarmaktan öte hakikatin gücünü, etkili olduğu farklı alanlardaki hegemonya biçimlerinden sıyırmaktır. “Özetlersek, siyasi sorun yanılığ, yanılısama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değil; bizzat hakikatin kendisidir. İşte Nietzsche’nin önemi” (Foucault 2005: 85).

Hakikati incelerken Nietzsche’nin düşüncelerine oldukça geniş bir yer veren ve onları inceleyen Foucault, onun hakikat-istenc ilişkisine oturttuğu bakış açısını şöyle aktarır:

“*‘Hakikat’[...] var olduğu ve bulunması, keşfedilmesi gerektiği düşünülebilecek bir şey değildir; yaratılması gereken ve belli bir sürecin, hatta olgulara sonsuza değin şiddet uygulanmasına yönelik bir istencin adlandırılmasını sağlayan bir şeydir [...] Bu ‘güç istencinin’ isimlerinden biridir [...]*” (Nietzsche 1887, Aktaran: Foucault 2016: 216).

Nietzsche’de hakikatin düzenbaz bir şekilde aktarılması sonucu bilginin olduğunu belirten Foucault, istencin bilmeden kaynaklı olmadığını ve esasında bilgi ile hakikat arasında karşılıklı bir imha ilişkisi kuran bir güç istenci olduğunu söyler. Bu güç istenci de varlıktan azat edilmiş gerçekliğe tekabül eder. Hukukun üstünlüğünün savaşın yerini alıp uluslararası karşılıklı işlerlik ilkesine tabi olana dek insanlığın çatışmadan çatışmaya doğru ilerlemeyeceğini belirten Foucault için insanlık şiddet unsurlarını kurallar sistemi içine yerleştirir ve böylelikle egemenlikten egemenliğe doğru ilerler² (Foucault 2004: 241).

² Ayrıca bu bağlamda Foucault Nietzsche’nin “bilimsel aklın eleştirisi”ni desteklemektedir. “*Görünüşte ya da taktığı maskeye göre tarihsel bilinç nötrdür, tutkularından arınmıştır ve yalnızca doğruluğa adanmıştır. Ama eğer kendini inceler ve daha genel olarak tarihindeki çeşitli bilimsel bilinç biçimlerini sorgularsa bütün bu biçimlerin ve dönüşümlerin bilgi istencinin özellikleri olduğunu görür: içgüdü, tutku, sorgulayıcının merakı, zalimce kurnazlık ve kötülük*” (Rabinow 1986, Aktaran: Callinicos 2013: 414).

İktidarın yaşam üzerindeki göz ardı edilemeyecek kadar kapsamlı etkisinin, kendisinin hakikati kontrol etme gücünden ileri geldiğini düşünen Foucault için, hakikat anlayışının yorumlanmasını üstlenen iktidarın kendisini bir norm olarak gösterdiği dönüşümündeki önemli nokta, onun farklı mekanizmalarını ortaya çıkaran “Nasıl yönetmeli?” sorusudur. İktidar, söylemler aracılığıyla hakikatler üretir ve söz konusu dönüşüm bu noktada belirir. İktidar, hakikat üretme sürecinde yönetimin yönetilenler üzerinde bir dayatma olmaktan çıkmasıyla birlikte yöneten ile yönetilen arasında radikal bir dönüşüm geçirir. Bilişsel düzeyde yorumlama gücünün başlamasıyla gelişen yönetme olgusuyla iktidar artık bu yorumlama yetkisiyle eylem ve düşünceleri yeniden adlandırarak onları değiştirme olanağına sahip olur (Foucault 2005: 82-85).

İktidarın söylem üretme ve geliştirme yetisiyle yeni alanlar açma gücü, “olması gereken”e odaklanmasıyla ilişkilidir; çünkü iktidar yaşamda tüm ilişkilerde sınırları çizme gücüne erişebilecek kapasiteye sahiptir. Şeylerin yapısına dair izahı söylemler üzerinden yapan iktidar, ürettiği söylemlere uygun düşen denetim ve kontrol mekanizmalarını beraberinde uygulamaya koyar. Bununla birlikte bu normals düzeye paralel düşen süreklilik arz eden pratiklerin söz konusu olduğu bir iktidar biçimi belirir. Foucault’nun sözünü ettiği gibi iktidar artık emir-itaat üzerinden değil, kendisinin oluşturduğu söylemler üzerinden işlevsellik kazanarak yönetir hale gelir. İktidar, doğruyanlış kıstasında yapılan bir değerlendirme süzgecinden geçen söylemler oluşturmaktan ziyade söylemler, bizzat iktidar tarafından kurulan bilgilerin yapılanmasında kullanılır. Foucault’ya göre, söylemler ve hakikatler bireyleri “bastırma” için değil, onları ikna etme amacıyla kullanılır. İşte hakikat bu ikna etme durumlarında somut bir güç³ olarak ortaya çıkar. İktidarın kurduğu akıl hastaneleri gibi kurumların kurulmasının amacı toplumu kontrol etme ya da toplum üzerinde baskı kurma değildir, bunlar “gereklilik” neticesinde doğmuşlardır. Bu gereklilik de yine iktidarın kurduğu söylemlerden kaynaklanır. En nihayetinde normal ile anormal (akıllı-deli) arasındaki fark ortaya

³ Foucault için ilişkili bir bilgi alanı oluşumu olmadan güç ilişkisi olmaz ve güç ilişkileri farz edip onları kurmayan bilgi de yoktur (Foucault 1977: 27). Foucault’nun güç-bilgi kuramını üç belirleyici öge oluşturur: Öncelikle güç kavramıdır. Toplumsal yapıyı tesis eden özel ilişkiler çokluğundan meydana gelir ve bu taktikler çokluğu güç-bilgisi için işlevsel bir şekilde bir araya gelir. İkinci olarak olumsuz bir kavram olmayan güç, bağımsız şekilde oluşan öznelerin eylemlerini bastırıp denetim altına almaz. Aksine güç üreticidir. Bedenler üzerinde doğrudan etkide bulunarak onları bireylere dönüştürür ve toplumsal yapı içindeki konumlarına tayin ederek yerleştirir. Son olarak gücün olduğu yerde direniş de vardır ve gerekli koşullarda “direniş noktaları” oluşturulur (Foucault 1981: 95 ve Callinicos 2013: 414).

konulmasaydı ve bireyler “yaşam normal olana göre şekillenmeli” düşüncesi konusunda ikna edilmeselerdi akıl hastanesi gibi kurumlar “gereklilik” vasfıyla toplumda yer almayabilirdi (Baştürk 2012: 67-68).

1.1.2.3. Özne(leştirme) ve İktidar

İnsan olarak öznenin eleştirisi kapsamında bakıldığında özne kavramına, birey kavramından daha farklı bir mana yüklenir. Özne kavramı, postyapısalcılar⁴ tarafından yapı bozumuna uğrayarak, düşünme eyleminde özgür olan ve bu özgürlükle varlık olarak konumlanan “birey”den ayrılır. Bu bakış açısına göre özne, insanın bütüncül bir bilince sahip olmayan ve dil yoluyla oluşan bir kavramı ifade eder. (Sarup 2004, Aktaran: Eroğlu 2016: 40-41). İktidara tabi ve itaatkâr olma haricinde üretim ve anlamlandırma ilişkilerinde yer alan özne, aynı zamanda iktidar ilişkilerinde de yer alır. “Foucault için özne “kaybedilmiş bir dava”, yası tutulacak bir mesele değildir. Aksine, özne varlığını sürdürmektedir; ancak sorunlu bir kavram olduğu da gerçektir” (Özmkas 2018: 93).

İktidarı inceleme nedenini açıklarken Foucault, aslında iktidar fenomenini analiz etme ya da böyle bir analizin temellerini oluşturmaktan ziyade, insanların özneye dönüştürülmelerinin tarihini yazma niyetindedir; çünkü insanlar hem yaşayan hem düşünen hem de eylemde bulunan özneler olarak iktidar ilişkilerine girerler. Özne olarak doldurulan konum, söylemsel ilişkilerle belirlenir. Dolayısıyla Foucault insanları özneye dönüştüren üç farklı nesneleştirme kipini ele alır: İlki; bilim statüsü edinmek amacıyla olan araştırma kipleridir. Dilbilgisindeki konuşan özne nesneleştirilmesi, ekonomi alanında üretken ve emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi ve biyolojide yaşamak olgusunun nesneleştirilmesi gibi. İkincisi; öznenin kendi içinde bölünme ve başkalarından ayırt edilme halleridir. Akıllı ile deli, suçlu ile suçsuz ve hasta ile sağlıklı gibi. Üçüncüsü ise; insanın kendini özneye dönüştürürken nesneleşme halidir (cinsellik öznesi gibi). (Foucault 2016e: 58). Bu kiplerin oluşumunda Foucault, kurucu bir özneye gönderme yapmaktan ziyade öznenin tarihsel örgü içinde insanın özneye dönüşmesinin nasıl çözümleneceğine, bir başka ifadeyle, modern özneye dikkat kesilir; çünkü daha

⁴ Foucault, Derrida veya Lacan gibi.

önce de belirtildiği gibi, özne iktidarla ilişkilidir ve özneye atfedilen farklı manalar iktidarın çeşitli türlerine de işaret eder. İşin özünde yatan şey; öznenin kendisi hakkındaki hakikati kavrayabilmesinin ve dillendirebilmesinin iktidar aracılığıyla sağlanmasıdır. “Dolayısıyla Foucault’da insanın kendisi hakkındaki hakikat, kendisine kısmen zorla uygulanan ve bizim de başkaları üzerinde zorla uyguladığımız iktidar ilişkilerinden geçerek bir özne olarak oluşturulmasına işaret etmektedir” (Güneş 2013: 61).

Üretim ilişkilerinde yer alan öznenin iktidar ilişkilerine de girdiğini fark eden Foucault, iktidar ilişkilerini incelemek için iyi bir araç hatta bundan daha iyi herhangi bir araç olmadığını dile getirir. Bu sebepten öznenin nesneleştirilme hallerindeki iktidar kavramından yararlanmayı tercih eder; ancak bu kavram eleştirel düşüncüyü de içeren daha geniş boyutlarda ele alınmalıdır. Kavramsallaştırma konusunda tarihsel koşulları idrak etmenin eleştirel düşünce için önemli olduğunu söyleyen Foucault, bu noktada uğraşılan gerçekliğin öznenin, birine bağımlılık ya da kontrol yoluyla tabi olan ve kimlik bilinciyle kurulan bağların ürünü olmasından ileri geldiğini dile getirir. Bu görüş, boyun eğdiren ya da boyunduruğu altına alan bir iktidar tarzını gözler önüne serer. Diğer taraftan iktidar, yalnızca kendi çıkarlarını uygulamaya koymak için sahiplenilen bir olgu değil, aynı zamanda öznenin de dahil olduğu bir etkileşim biçimidir; çünkü iktidar ilişkileri öznel deneyimlerle su yüzüne çıkar ve anlam kazanır. Aslında bu, bir paradoksa işaret eder: Bir yanda bireylerin eylemselliğiyle hareket eden iktidar diğer yanda ise; bireylere eylemlerini kendisinin dayattığı hakikat yasalarına göre şekillenmesini isteyen iktidar⁵. Bu paradoks, Foucaultcu paradigmada salt iktidarın zorlayıcı gücünü ortaya çıkaracak ya da iktidarı ‘güç uygulama merkezi’ne indirgeyecek yapıda bir paradoks olmaktan ziyade daha çok söylemsel araçların ve hakikatların dahil olduğu iktidarın karmaşık doğasını açığa çıkarır niteliktedir. Foucault için toplumdan bağımsız olmayan özne, söylemlerin taşıyıcısıdır ki zira söylemler yine özneyi hedef olarak kurulur (West 1998: 235-237).

⁵ Bireylerin eylemselliğine dayanan iktidar süreci, bireylerin özneleştirme sürecini, eylemlerin hakikat yasalarına göre şekillenmesinin dayatılması ise; bireylerin nesneleştirme sürecini hatırlatır. Özneleşme ve nesneleşme süreçleri esasında iktidarın bireyleri söylemler üzerinden kategorize etme ve yeniden düzenleme özelliğine tekabül eder (West 1998: 235, Baştürk 2012: 69).

“Foucault’ya göre öznesi olarak tanıtıldığımız deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin⁶ merkezinde bir iktidar alanı var”dır (Özne ve İktidar’ın içinde Keskin 2016a: 16). Dolayısıyla iktidar pratikleri üzerinden iktidar alanını çözümlmeyi yeğleyen Foucault için kapatma, hapisane, delilik ve cinsellik gibi kavramlar ya da alanlar ve bunlar üzerine kurulu pratiklerin tarihsel izlenimi önem kazanır; çünkü Foucault’ya *Kapital*’de rastlanan birden fazla iktidar olması fikri mantıklı gelir. Daha da ilerisi bu kavramlar, iktidarın somut olarak görünmeyip ancak bizzat iktidar tarafından çevrelenmiş ve özneleştirme kiplerinin boy gösterdiği alanlardır. Hatta *iktidar ilişkileri* olarak algılanması gereken bazı iktidar kipleri vardır. İktidar, varlığını hem uygulamaya konulma hem de ilişki halinde olmayla kendini gösterir; çünkü iktidar, ötekine bağlı ilişkiler çoğulluğundan doğar (Revel 2005: 125).

1.1.3. İktidarın Evrimi: İktidar İlişkilerinin Perde Arkası

Foucaultcu düşüncede iktidara sürekli olumsuz bir çerçeveden yaklaşım sergilenmesi eleştirilir.

“[H]erkes iktidarı “ötekiler”deki, düşman kampındaki haliyle mahkum etmekle yetiniyordu. Sovyet sosyalist iktidarı söz konusu olduğunda, karşıtları bunu totalitarizm olarak adlandırıyor, Marksistler ise Batı kapitalizmindeki iktidarı sınıf tahakkümü olarak mahkum ediyor; oysa ikisinde de kendi başına iktidar mekanizmasının analizine hiç rastlanmıyordu” (Foucault 2005: 66).

İktidara dair salt hukuksal bir yaklaşım sergilemek ve iktidarın etkilerini sadece baskı kavramlarıyla nitelendirmek iktidarın yalnızca yasaklayıcı yönünü görmek anlamına gelir ki bu da iktidara dar ve negatif bir çerçeveden baktırır. Tamamıyla olumsuz bir tablo yerine Foucaultcu düşüncede iktidar için çizilen tablo toplumsal

⁶ Foucault’nun “dispositif” olarak adlandırdığı somut düzenlemelerdir. “Dispositifler [aygıtlar] Foucault’ya göre söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar; bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler; bu söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir” (Keskin 2016, <https://dusunbil.com/foucaultnun-ozne-ve-iktidar-kavramlari-uzerine/>, 30 Kasım 2017’de erişildi). “Dispositif” kavramının ayrıntılı bilgisi için bakınız: Judith Revel’in Foucault Sözlüğü 2012: 64-66.

bünyede üretken bir ağ olması gerektiğidir. Ayrıca hukuksal-söylemsel yaklaşım için bir başka eleştiri iktidarın tözselleştirilmesidir. İktidarın tözselleştirilmesi demek, hükümler veya egemen gibi vasıfla tek bir merkezden iktidarın belli bir alanı tahkim edebilmesi demektir. Oysaki Foucault için iktidar tözsel olmaktan ziyade bir çeşit ilişkiselliği yansıtır. Üstelik iktidar sorununu, baskıcı ve tözsel olarak düşünmek onu devlet sorununa indirgemeye yol açar. “İktidarın işleyişinden söz ettiğinde yalnızca devlet aygıtı sorununa, yönetici sınıf, hegemonik kastlar sorununa gönderme yapıyor değilim, bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, giderek daha da incelen, tüm mikroskobik iktidarlara dizisine gönderme yapıyorum” (Foucault 2012a: 59). Başka bir deyişle, iktidar sorunu devlet sorunundan bağımsız olarak nitelendirilmez; ancak daha kapsamlı olduğunu da göz ardı etmemek gerekir; çünkü kurumlar (devlet gibi) iktidarın ortaya çıktığı bir kaynak değil, onlar sadece araçları konumundadır.

“Devlet, her zaman hazır ve nazır bir nesne olmadığı gibi, hegemonik pratiklerin yanıtıcı ya da ideolojik etkisine de indirgenemez. Devlet, daha ziyade “etkileşimsel bir gerçeklik” [réalité de transaction] (Foucault 2008: 297) olarak, yani –devletin kurumsal yapısının yanı sıra devlete ilişkin bilgiyi de üreten- dinamik bir ilişkiler ve sentezler bütünü olarak kavramsallaştırılır” (Lemke 2015: 47-48).

İktidarın, yasağın olumsuz çerçevesinde algılanma zihniyetinin nedenini sorgulayan Foucault, iktidarın kendine ait mekanizmaları saklaması ve gizlemesi koşuluyla hoş görülebileceğine ve başarılı olabileceğine dikkat çeker. Tümüyle olumsuz yapıdaki bir iktidar kabul edilebilir miydi? İktidarın uyguladığı bu gizem, bir kötüye kullanma hali değil, kendi işlerliği için bir mecburiyettir. Boyun eğdirdiği kişilere kendini sadece zorla kabul ettirmez; aynı zamanda onlar için de zorunlu olduğundan durum bunu gerektirir; çünkü özgürlüğün belli bir bölümü olduğu gibi bırakılmasaydı, iktidar kabul edilemez bir konumda olurdu. Zira öznenin özgür olmadığı ve kendisine direnme imkânının verilmediği bir uygulamada iktidar ilişkilerinden değil, tahakküm ilişkilerinden söz edilir. Bu durumunun tarihsel bir nedeni olabileceğini söyleyen Foucault, Orta Çağ’daki monarşi ve devlet gibi iktidar kurumlarının toprak üzerinde

dolaylı veya dolaysız egemenliğe, serflik, silah, hükümdar-tebaa ilişkilerine dayalı iktidarlar olup kendilerini kabul ettirebildiklerini ve bunun sebebinin kurumların sınırlama, düzenleme ve hakemlik etme gibi mercilerle iktidarlara düzen getirip onları yumuşatmak amacıyla ilkeler saptadıklarını belirtir. Bu tür büyük iktidar biçimleri, bir hukuk ilkesi olarak var olmuşlardır. Bu ilke, üniter bir yapı halinde istediklerini yasayla özdeşleştirerek yasaklama ve yaptırım mekanizmalarıyla işlev gösteren bir ilkeydi (Foucault 2016a: 66-67).

Hukuk yalnızca mutlakıyetçi yönetim tarafından değil, monarşi tarafından da kullanılan bir dışavurum ve kabul edilebilirliğin silahıydı. En nihayetinde iktidarın, hatta monarşik iktidarın, hukuksuz ortamda kötüye kullanmalar halinde yürüdüğü geleneksel olarak kabul edilse de, Orta Çağ'dan beri Batı toplumlarında iktidar hukuk çerçevesinde tanımlanmıştır. Buradaki eleştiri, iktidar mekanizmalarının hukuk dışına taşarak işlemededir. “[S]iyasal eleştiri, monarşiyi suçlamak için bu monarşinin gelişmesine eşlik etmiş olan tüm hukuksal muhakemeden yararlandı; ama hukukun iktidarın gerçek biçimi olduğu ve iktidarın hep hukuk biçimine bürünerek kullanılması gerektiği ilkesini sorgulamadı” (Foucault 2016a: 67). Bu noktada bir diğer eleştiri de hukuk sisteminin şiddet uygulama biçimleri haline gelmesi ve adaletsizliklerin olmasına fırsat vermesi yönündedir. Sonuçta, bu eleştiri de iktidarın ideal olarak bir hukuk temeline dayanması gerektiğine işaret eder. “İktidar kuramında hukuk ve şiddet, yasa ve yasadışılık, istenç ve özgürlük, özellikle de devlet ve egemenlik sorununa verilen önem bundan kaynaklanır” (Foucault 2016a: 67).

İktidar, yalnızca teorik bir sorun olmaktan öte deneyimlerimizin de bir parçasını oluşturur. Dolayısıyla teorik ile pratik arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak daha ampirik bir yöntemi tercih eden Foucault'ya göre bir yandan da iktidarı kendi mantıksallığı içinde analiz etmektense iktidar ilişkileri ve stratejilerinin uzlaşmazlığı üzerinden analiz etmek daha mantıklıdır. Bu bir nevi incelenen alanın zıttı bir durumla kıyaslamaya konularak araştırılması durumudur. Örneğin; rasyonellikten ne anlaşıldığına dair incelemeyi irrasyonellik üzerinden yürütmek gibi. “Demek ki, Foucault, bir iktidar ilişkisinin nasıl her zaman bir dönüşümün içinde doğduğunu ve bu ilişkinin nasıl aynı zamanda bu bağıntıları ve bu dönüşüm süreçlerini -ekonomik, demografik, toplumsal-

düzenleyebilmenin, denetleyebilmenin koşulu olduğunu göstermeye çalışır” (Revel 2005: 125). Bir başka ifadeyle, iktidarın heterojenliğini ve kendisinden başka bir şeyden doğma durumunu göstermek esastır. Ancak bu iktidardan önce apayrı bir “hal”in olduğu anlamına gelmez, çünkü Foucault insanların her zaman iktidar ilişkilerinin içine doğduğuna inanır. Buradaki tarihselleşme sürecini belirlemenin amacı, iktidarın vücut bulduğu biçimlerin tarihini yazmaktır.

Öte yandan sözgelimi Foucault, *Deliliğin Tarihi (1961)*'nde psikiyatrik kurumları sadece doğuşları ve delilere karşı uygulanan şiddete aracılık eden kurumlar olarak ontolojilerini çıkarma üzerinden yorumlamış olsaydı o zaman belli başlı bazı kurallara bağlı güç ilişkileri düzleminde yalnızca iktidarın -soyut manada- idareyi elinde tutma haliyle ilgilenmiş olurdu ki bu durumda iktidarla çatışma halindeki canlı mekanizma göz ardı edilirdi. Kısacası; iktidardan bahsetmek demek, iktidar alanına giren insanların hayatlarından bahsetmek ve öznelliğin uzamının farkına varmak demektir. Dolayısıyla iktidar ilişkilerinin analizi de direniş biçimleri üzerinden karşılaştırarak yorumlanabilir. Bu noktada Foucault, otorite karşıtı bir dizi muhalefet odağının ortak noktalarını sıralar: Sınır-aşırı mücadeleler olmaları, mücadelelerin amacının oldukları halleriyle iktidar etkileri olması, en yakında olana en yakın sürede uygulama olarak doğrudan mücadele olmaları ve (en özgün yanları olarak) bireyin konumunu sorguluyor olmaları, bilginin ayrıcalıklarına karşı yürütülüyor olmaları ve genellemelerin dışında “biz kimiz?” sorusu ekseninde işliyor olmalarıdır. Neticede temel amaçları, belli bir grup ya da kesime saldırmaktan öte bir tekniği veya bir iktidar biçimini hedef alırlar. Ancak iktidar ilişkileri bir cepheleşme tablosu çizmektense karşılıklı bir ağ ilişkisi sunmayı yeğler (Foucault 2002: 42-44).

Söz konusu iktidar biçimi, bireyi kategorize eder ve kimliğinin sınırları içine hapseden bir bireysellik belirleyerek bir hakikat oluşturur ve gündelik hayatlara doğrudan müdahale hakkını kendinde görür. Bireyleri özne yapan da bu iktidar biçimidir. Öznenin tanımına geri dönmek gerekirse eğer, “özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor” (Foucault 2016e: 63). Foucault, bu

tarz bir sınıflandırmayı, iktidar ilişkilerinin nedensellik bazında değerlendirilmesi için yapmaz. Başka bir ifadeyle, iktidar ilişkileri önce-sonra sorunu üzerinden yürümez; çünkü iktidar ilişkisi karşılıklı bağımlılıkları gerektirir. İktidar da direniş de tek başına bir anlam ifade etmez. İktidar ilişkileri, “iktidar-direniş” gibi ikili bir yansıması olan ilişki pratiğidir. Bu noktadan hareketle Foucault, üç tip mücadele alanından bahseder: etnik, toplumsal ve dinsel gibi tahakküm biçimlerine karşı mücadeleler, bireyleri ürettikleri üründen ayıran sömürü biçimlerine karşı mücadeleler ve bireyi kendisine veya başkasına tabi kılmaya, öznellik ve boyun eğme biçimlerine karşı mücadeleler. Tabi kılma mekanizmaları, tahakküm ve sömürü biçimlerine göre zaman ilerledikçe daha fazla önem kazansa da sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla olan ilişkileri haricinde incelenmesi mümkün olmamakla birlikte bu mekanizmaların nihai biçimini de oluşturmazlar; çünkü onlarla dolaylı ilişkiler kurarlar (Foucault 2016e: 63).

Bu tür bir mücadele tarzının egemen olma nedenini 16. yüzyıldan beri var olan ‘devlet’ adındaki siyasi iktidar biçiminin sürekli devinim halinde olmasına bağlayan Foucault, devlet iktidarının sadece bireyselleştirici değil, aynı zamanda bütünselleştirici bir etkisi olduğunu da vurgular. Hem bireyselleştirme hem de bütünselleştirme tekniklerinin aynı siyasi yapıda iyi bir şekilde harmanlanması, Hıristiyanlığın “pastoral iktidar” denilen eski iktidar tekniğinin kimi özelliklerinin benimsenmiş olmasından kaynaklanır. Foucault’un Batı biyo-politikasının soykütüksel incelemesi, Antik çağlardan başlayarak esasında dini temelini göstermeye çalışır. Ortaya attığı *pastoral dispozitif*, Batı’nın gelecek zamanlardaki biyo-politik yönetiminin prototipini oluşturur. Bu iktidar tekniği, öncelikle bireylerin öbür dünyadaki “selamet”lerine önem verir ve bu selamet için kendini feda etmeye razıdır. Bu özelliğiyle, taht için tebaasının kendilerini feda etmesini buyuran krallıktan ayrılır. Foucault’ya göre bu iktidarın esas işlevi, emir-itaat zincirini kurmaktır.

“Hıristiyan “proto-biyopolitik” yönetimde emir ve itaat her şeyi kapsayan bir karakterdedir. Herhangi biri sadece ve sadece aynı zamanda başka bir pastorun emir ve sevki [conduct] altında itaatkar bir “koyun” olduğunda pastor olabilir. Foucault’ya göre bütün bir dini, kurumsal-idari vaizler, papazlar ve

yükümlülükler düzeni her şeyi kapsayan emir-itaat doktrinine dayanır”
(Süsonianien 2016: 88).

Hem tek tek bireyleri hem de tüm toplumu gözetir ve en önemlisi, bireylerin zihinlerine ve ruhlarına nüfuz ederek vicdan bilgisine yön verme tekniği uygular. “Bu iktidar biçimi (siyasi iktidara zıt olarak), selamete yöneliktir. Kendini adayıcıdır (hükümranlık ilkesine zıt olarak): bireyselleştiricidir (hukuksal iktidara zıt olarak); yaşamla eşkaplıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır; bir hakikat -bireyin kendisi hakkındaki- üretimiyle bağlantılıdır” (Foucault 2016e: 65-66). Pastoral iktidar, canlılığını yitirmiş bir dinsel kurumsallaşma olmasıyla ve kilisenin ötesine yayılan haliyle etkinliğini kaybetmiştir. 18. yüzyılda ‘modern devlet’, pastoral iktidarın bireyselleştirici yönünü ön plana çıkaran yeni bir fenomen olarak belirir. İktidar mekanizmaları canlı bedenler olarak insanların sorumluluğunu belli bir ölçüde üstlenir hale gelir. Bu yeni fenomen için önemli olanlar; selameti öteki dünya için değil, bu dünya için tesis etmek, iktidarı polis gibi kamu kurumu niteliğinde devlet aygıtı tarafından uyguluyor olmak ve nüfusa yönelik globalleştirici ve niceliksel rol ile bireyle ilgili analitik rol etrafında gelişmeye odaklı amaç doğrultusunda olmaktır (Foucault 2016e: 66).

İktidar ilişkilerinin en spesifik yanı, “davranış” kavramında ortaya çıkar. Davranış hem davranma biçimi hem de başkalarına yol gösterme anlamındadır ki iktidarın uygulanması da “davranışları yönlendirmek” ve olası sonuçları değerlendirmek ve düzene koymaktır. “Esasen iktidar, iki rakip arasında bir çatışma ya da biriyle öteki arasında bağ kurulmasından ziyade, bir “yönetim” sorunudur” (Foucault 2016e: 74); çünkü başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmaya ve onların eylem alanlarını yapılandırmada yönetim işlevi görür. Kısacası; ne şiddet ne de herhangi bir mücadele alanıdır iktidar ilişkileri. Öte yandan eylemler üzerinde edimde bulunmak olarak tanımlanan iktidar uygulamasında bireylerin başkaları tarafından “yönetilmesi” konusu önem kazandığı için bir başka kavram daha uygulamaya ilişir: “Özgürlük”. “İktidar yalnızca “özgür özneler” üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece uygulanır” (Foucault 2016e: 75). Burada kasıt; farklı davranış kalıplarının benimsenme olanağının olduğu bir alan kurulmasıdır. Belirleyici nitelikteki unsurlarla dolu bir alanda iktidar

ilişkisi kendine yer bulamaz. Örneğin; kölelik gibi sınırları belli bir olguda iktidardan söz edilemez; çünkü burada iktidar değil, itaat vardır. Bir başka deyişle, özgürlük iktidar uygulamasının önkoşulu olarak görülür. Nitekim iktidar ile özgürlüğün işlevsellik kazanabilmesi için karşılıklı olarak birbirlerine gereksinim duyarlar ve bu şekilde birbirlerinden beslenirler. Öznelerin özgürlüğü iktidar için, iktidarın öznelere alan açan hali de özneler için gereklidir. İktidarın olmadığı yerde de şiddet faktörü olacağından özgürlük iktidarın desteğine ihtiyaç duyar. Diğer taraftan da “iktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır” (Foucault 2016e: 76). İşin özünde karşılıklı bir kışkırtma ve teşvik etmeye dayalı bir mücadele ilişkisi vardır. Öyleyse, iktidara baskıcı ve zorlayıcı olmayan üstelik öznelere bilme, hakikat, başkaldırma ve direnme gibi alanlar sağlayan üretken bir rol biçilir.

İktidarın nasıl analiz edilmesi gerektiği konusunda ise Foucault, sınırları belli kurumlara odaklanmanın meşru bir yöntem olduğunu söylerken iktidar ilişkilerinin esas mekanizmalarının biçim ve mantık bakımından bu kurumlarda görünmesinin mümkün olduğunu belirlemenin yanında bu tarz bir analizin belli başlı sorunlarını da saptar. İlk olarak, özellikle kurumlar arası ilişkilerde kurumların varlığını muhafaza eden mekanizmaların yeniden üretici nitelik taşıyan işlevinin deşifre edilmesi riski vardır. İkincisi, iktidar ilişkilerinin detaylarını kurumlarda aramak, iktidarı iktidarla açıklama durumunu doğurur. Üçüncüsü de kurumlar, kurallar ve aygıt olmak üzere iki unsuru harekete geçirirken, bu unsurlardan birine daha fazla ihtimam göstermesi durumunda iktidar ilişkileri sadece hukukun veya zorlamanın türevleri olarak algılanma riskiyle karşılaşabilir. Bu riskleri öngören Foucault dolayısıyla iktidar ilişkileri için ‘eylemler üzerinde eylemde bulunma hali’ni en uygun görür. Diğer bir ifadeyle “iktidar ilişkileri, toplumsal ağda derinlemesine kök salmıştır ve “toplum”un üstünde olan ve radikal olarak ortadan kalkacağını hayal edebileceğimiz ek bir yapı oluşturmaz. Gene de toplum içinde yaşamak, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmanın mümkün olduğu –ve fiilen sürüp gideceği- bir şekilde yaşamaktır” (Foucault 2016e: 77). İktidar ilişkileriyle donanmamış bir toplum daha çok soyut bir anlam kazanır. Ancak buradaki amaç, iktidar ilişkilerinin olmadığı yerde toplumun olmayacağı şeklinde bir manayı akıllara getirmekten ziyade iktidar ilişkileri ile özgürlüğün çekişmeli ikililiğinin

toplumsal varoluş için elzem bir siyasi işlev teşkil ettiğini vurgulamaktır (Foucault 2016e: 77).

Foucault, iktidar ilişkilerinin analizi için önemli noktaların saptanması gerektiğini vurgular. Eylemler üzerinde eylemde bulunmadaki *farklılaştırma sistemi* (hukuki farklılıklar, ekonomik farklılıklar, dilsel veya kültürel farklılıklar gibi), *amaç tipleri* (ayrıcılıkları korumak mı?, kar elde etmek mi? yoksa sembolik bir hedef mi?), *iktidar ilişkilerini uygulamanın araçları* (ekonomik eşitsizlik, silahlar, söylemler ya da denetim ve gözetim mekanizmaları gibi), *kurumsallaşma biçimleri* (yargı yapıları, kurallar bütünü hiyerarşik yapılar gibi) ve *rasyonalizasyon dereceleri* (mali veya siyasal ölçütler, göstergeler) gibi hususların iyi incelenmesi lazımdır. Bu sebeple, sadece sınırları belli siyasi kurumların incelenmesiyle iktidar ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde analiz edilmesi zordur. Aynı şekilde devleti ve “yönetim”i, yalnızca iktidarın uygulandığı yer olarak algılamak aslında iktidar ilişkilerinin devletten ve yönetmekten türemiş olma düşüncesini oluşturur. Halbuki iktidar ilişkileri zamanla daha çok devletleşir, daha çok yönetimselleştirilir ve bu kurumlar altında gelişme gösterirler.

İktidar ilişkileri ve strateji ilişkilerine değinmek gerekirse, stratejiden kastın ne olduğu iyi tespit edilmelidir. Genel anlamda amacının karşı tarafın mücadeleyi bırakması için karşılıklı bir kapışma teknikleri olarak değerlendirilen strateji, “iktidar stratejisi” olarak ele alındığında “iktidar dispositifi”ni etkili bir biçimde uygulamak için gerekli tüm araçların devreye sokulması olarak tanımlanabilir. İktidar ilişkileri ile özgürlük arasındaki sürekli inatçı çekişmeden bahsediliyorsa eğer o halde direnme ve kurtulma gibi hallerden de yani mücadele stratejilerinden bahsetmek pekala mümkündür.

“Bir çatışma ilişkisi için, eğer ölümüne bir mücadele değilse, asıl hedef, değişmez bir iktidar ilişkisinin kurulmasıdır. Buna karşılık, mücadele stratejisi de iktidar ilişkisi için bir sınır; başkalarının davranışlarının hesaplanmasının, onların eylemlerine tepki göstermekten öteye gidemediği sınırı oluşturur. Tanım gereği iktidarın elinden kaçan boyun eğmeme noktaları olmadan iktidar ilişkileri olamayacağı için, boyun eğmeyene boyun eğdirmek için iktidar

ilişkilerinin her yoğunlaştırılması, her genişletilmesi sonunda gelip iktidarın sınırlarına dayanır” (Foucault 2016: 81).

Dolayısıyla iktidarın gelip dayandığı son noktada ise; diğer tarafı güç duruma sokan eylem ve iktidar uygulaması yerine devreye giren rakip üzerinde zafer kazanma durumu yer alır. Kısacası; her çatışma ilişkisi bir iktidar ilişkisine dönüşme serüveni yaşarken, her iktidar ilişkisi de doğrudan bir direniş karşısında kazanma stratejisine dönüşmeye yatkın ve hazırdır. Toplumların çoğunda rahatlıkla gözlenebilen “tahakküm” de işte bu çekişmenin ayrıntılı okumasıdır. Tahakkümü, toplumların tarihinde merkezi bir fenomen haline getiren durum, iktidar ilişkileri ile strateji ilişkilerinin birbirine eklemlenmiş olmalarıdır.

1.2. Egemenliğin Dönüşümü: Biyo-politika’ya Doğru

Tarihsel ve kuramsal bir kümelenmenin parçası olarak görülen biyo-politika kavramı, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra bağımsız bir hayat felsefesi olma eğilimi gösterir. Almanya'daki kurucularının Arthur Schopenhaur ile Friedrich Nietzsche, Fransa'daki kurucusunun ise Henri Bergson (Lemke 2016: 25) olduğunu ve İsveçli siyaset bilimci Rudolf Kjellen’in biyo-politika kavramını muhtemelen kullanan ilk kişi olduğunu belirten Lemke, biyo-politika kavramını Kjellen'in (Kjellen 1920, Aktaran: Lemke 2016: 26) sözleriyle aktarır: “Hayatın kendindeki bu gerilimden dolayı (...) söz konusu disiplini özel biyoloji biliminden sonraki biyopolitika olarak adlandırma eğilimi doğdu bende (...)” O dönemde Kjellen gibi pek çok çağdaşının da devleti, kendi bedeni üzerinde hüküm süren bir özne olarak gördüğünü dile getiren Lemke, politik davranışların türlerini ve nedenlerini incelemek amacıyla biyo-politikacıların, biyolojik kavram ve araştırma yöntemlerine yöneldiklerini ve buradan da insan doğası ve politik eylem arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflediklerini belirtir.

1960’lar ve 1970’lerde biyo-politikanın manası, politikanın biyolojik temellere odaklanması durumundan ziyade daha çok politik düşünce ve eylemin nesnesi olan yaşam süreçlerini ön plana çıkarıyordu. Ekolojik çevre krizi bağlamında giderek önemli

hale gelen biyo-politika, düzenleme hususlarında çeşitli politikaları göstermeye başlar. Biyo-politika “çevrenin korunması ve insanlığın geleceğine ilişkin sorunların yanı sıra sağlık politikası ve nüfusun düzenlenmesiyle ilgili olarak yapılacak her şeyi kapsar” (Gunst 1978, Aktaran: Lemke 2016: 42). Bu noktada çevrecilikten biyo-politikaya doğru görülen eğilim, geleneksel çevre koruma yöntemlerinin artık geçerliliğini yitirmesinden kaynaklıdır. Üstelik biyo-politikanın tehlikeye yönelik önlemler almanın yanı sıra yıkımı (“genetik erozyon”) çözüp biyo-teknolojik süreçleri düzenleme gibi de bir özelliği vardır.

Biyo-politika doğa ile toplum arasındaki etkileşim ışığında sorunlara politik cevaplar arar ve bu durum da biyo-politikayı geniş kapsamlı bir eylem alanı olarak nitelendirmeyi mümkün kılar; çünkü biyo-politika salt bir politik alanın yorumlanmasından uzak olup, biyo-politikaya ilişkin sorunlarda politik söylemin nesnesinden öte politik öznenin kendisidir. Biyo-politika;

“her şeyden önce hayat ile ölüm arasındaki ayrımın ortaya konduğu ve sahnelendiği sınır bölgesidir. Bu ayrımın, yurttaşın iradesinin ve karar alma güçlerinin gelişimi olarak politikanın kurucu bir ögesinden aşağı kalır yanı yoktur. Bu bakımdan biyopolitika, politikanın yeni ve ikincil bir alanı değildir; daha ziyade politikanın tam da merkezinde yer alan bir sorundur” (Thomä 2002, Aktaran: Lemke 2016: 50).

Öyle anlaşılır ki biyo-politika kavramı; tek bir alt daldan ziyade politik eylemin neticesinde var olur.

1970’lerde Michel Foucault, biyo-politika kavramına doğalcı ve siyasallaşmamış bir bakış açısı getirmiştir. Kendisi daha önceki tanımlamaların aksine “biyolojik belirleyenlere geri dönen politik süreçlerin ve yapıların izinin sürülme girişiminden açık bir kopuş” (Lemke 2016: 53) gösteren bir biyo-politika tanımlaması sunar. Siyasal süreçlerin merkezine “yaşam”ı konumlandırarak tarihsel süreçlerin izini sürer ve politikadaki tarih dışı oluşumların aksine tarihsel bir kopuş ve süreksizliği ortaya koyar. Bu noktadan bakıldığında biyo-politika, iktidarın modern tarzdaki uygulaması olarak boy gösterir. Aynı zamanda Foucault’nun biyo-politika kavramı;

yaşamı politikanın nesnesi olarak gören ve yaşam süreçlerinin yine politikanın temeli olarak ele alan düşüncelerin karşısındadır. Dolayısıyla bu düşünce çerçevesinde biyopolitika, geleneksel politik alanlara bir ekleme değil, aksine onların yeniden yorumlanma biçimidir. “Biyopolitika, modern insan ile doğa bilimleri ve bu bilimlerden ortaya çıkan politik eylem ile amaçlarını belirleyen normatif kavramların bir araya gelişini simgeler (...) Biyopolitika, politika düzenindeki kökten bir değişimi işaret eder” (Lemke 2016: 54).

1.2.1. Cezalandırmadan Disipline Geçiş: *İktidarın mikro-mekanizmaları*

İnsan bedeni, iktidar mekanizmalarının başlıca figürü olarak, disiplin mekanizmasından önce de aslında cezalandırma tekniğiyle ilişkili haldedir. Bedene cezalandırıcı tekniklerin uygulandığı dönemleri Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (1977) adlı eserinin ilk sayfalarında bir baba katili olan Damians'e (kamuya sergilenerek) yapılan işkencenin öyküsüne yer vererek ele alır. Bu işkence öyküsü bir ceza uygulamasıdır ve ibretlik bir amaç taşır. Bu yüzden Foucault'ya göre disiplinler düzenine tabi değildir. “Bununla birlikte, bu cezalandırma, şimdiden, bu işkence pratiğinin artık büyüsel bir edim olmayıp, rasyonel, eğitsel bir işlevle donandığı bir akıl çağının içindedir: Foucault'nun analiz etmeye başlamak istediği dönüm noktasındayız” (Revel 2005: 140-141). O halde, disipline geçişi gerektiren nedir? Cezalandırmadan ıslah etmeye yönelişin sebebi nedir?

Deliliğin Tarihi adlı kitabında Paris'te kurulan *Hôpital général* (Genel Hastane) adlı kurumda nüfusun azımsanmayacak bir kısmının gözetim altında tutulduğu *Büyük Kapatılma* olarak adlandırılan olayı inceleyen Foucault, bu olayı tıbbi bir amaç doğrultusunda yapılan bir uygulama olarak görmez. O dönemde Fransa'da örgütlenen bir monarşik ve burjuva düzeninin bir parçası olarak değerlendirir. Aynı dönemde Avrupa'nın farklı yerlerinde benzer kapatılma uygulamaları yapılır ve kapatılan kişiler deliler, hastalar, eşcinseller ya da yoksullardan oluşan karışık bir gruptur. Ortak özellikleri ise, bedensel veya zihinsel eksikliklerinden dolayı çalışamayan ya da çalışmak istemeyen veya sabit işi ve evi olmayan kişiler olmalarıdır. 17. yüzyıla kadar deli hastanesi, hastane veya hapishane gibi kurumların olmadığına dikkat çeken

Foucault'ya göre ayırım yapılmaksızın deli, eşcinsel ve fakir insanların aynı yere kapatılması uygulamasının ardında ekonomik ve siyasi nedenler vardır: Olası bir ekonomik kriz anında işsiz kişilerden gelebilecek tehlikeyi kontrol altında tutmak ve krizden sonra kapatılmış kişilerden denetlenebilir bir iş gücü oluşturmak gibi (Foucault 2006: 90-96). "Foucault'ya göre kendi "kusurlarını" onararak birey üzerinden yeni işlev ilişkileri tanımlamaya ve oluşturmaya çalışan ekonomik düzen, böylelikle itaatkâr iş gücünü bulamadığı yerde onu icat etmeye yönelir" (Özmkas 2018: 40).

17. yüzyıldaki *Büyük Kapatılma* olayı aslında 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başındaki (Fransız Devrimi dönemi sürecindeki) hapisane, islahahleri ve tımarhane gibi kişilerin kategorize edilerek kapatıldığı kurumların temellerini atmıştır. Ancak kapatma teknikleri ve kurumları verimsiz ve masraflı bir hale dönüşür ve kurumlar amaçlarını gerçekleştirmede başarısız olurlar. Dolayısıyla gerekli bir tedbir olarak işe koyulan kapatma, işlev değiştirmenin yanı sıra zararlı yönleriyle de toplumda kurucu bir role bürünmeye başlar.

"İşte bu olgudan hareket eden Foucault, bu kadar verimsizlik ve başarısızlığa rağmen söz konusu kurumlarda niçin ısrar edildiğini sorgular. Bu ısrarın nedeni Foucault'ya göre kapatma pratiğinin güçlü bir toplumsal denetim sağlamak ve kapitalizmin ihtiyaç duyduğu işgücünü üretmek için görünürden çok daha ince etkili bir işlev yerine getirmesidir" (Büyük Kapatılma'nın içinde Keskin 2015: 14).

Kapitalizmin gereksinim duyduğu emek gücü olarak insan bedeninin dolayısıyla siyasi ve ekonomik tekniklerin nesnesi haline gelmesine yine bu dönemde rastlanır. Biyolojik ve bedensel olanın önemli olduğu kapitalist toplumlarda bedensel olan toplumsallaştırılır (Koyuncu: 2016: 28). Fakat söz konusu emek gücünün üretken hale gelebilmesi için başarısız olan eski tekniklerin yerine yeni bir tekniğe ihtiyaç duyulur.

Foucault'nun iktidar pratikleri üzerine yoğunlaşması, iktidarın tek bir merkezden kaynaklanmayıp çeşitli merkezlerden gelişme gösterebildiği düşüncesinden ileri gelir. İktidar mekanizmalarının tarihinin; delilik, kapatma ve cinsellik gibi kavramların ve

bunlara yönelik kurulan pratiklerin tarihini inceleyerek bakmak isteyen Foucault paradigmasında iktidar ilişkilerinin ilk dizisi olan “disiplin” (yeni teknik) biçimiyle işe koyulur. 18. yüzyıl sonuyla 19. yüzyılın başında cezanın şaşalı bir tören olmaktan çıkmasının ardından bu değişim ilk olarak cezanın seyirlik yanını ve ardından da cezanın, vahşilik konusunda suçu aşması ya da en azından eşit düzeyde olmasını ortadan kaldırır ve kaldırılmasıyla birlikte halka açık infaza, şiddeti körükleyen bir unsur olarak bakılmaya başlanır. Adalet, şiddeti halka açık infazlarla göstermekten vazgeçmiştir (Foucault 1995: 30).

Azap çektirmenin ortadan kalkması, cezanın seyirlik olma halini silmiştir; ancak bedenın tutuklamasını beraberinde getirmiştir. Genel manada ceza uygulamaları daha edepli hale gelirken bedenle arasına da bir sınır çekilmiştir: Bedene dokunmamak ya da mümkün olduğunca az temas. İçeri kapatma, hapisane veya sürgün gibi uygulamaların “fiziki” cezalar ve bedene yönelik olduğunu dile getiren Foucault (2017: 43) “ceza-beden ilişkisi, azap çektirmeye yönelik olanlardakilerle aynı değildir. Beden burada araç veya aracı durumundadır” der. Buradaki kapatma, bireyi hak ve mal varlığı olarak görülen özgürlükten mahrum etmek hasebiyle bedene müdahalede bulunur. Kısacası; cezalandırma, acı çektirme sanatından hakların askıya alındığı bir platforma dönüşür. Ulaşılabilir bir zenginlik olarak görülen ve iktidarı meşrulaştıran işkencelerin yapıldığı insan bedeni, cezalandırmanın artık işe yaramadığı geçiş sürecinde farklı bir konumda algılanmaya başlanır. Dolayısıyla, cellatların yerini teknisyen ekipler almıştır: Hekimler, gözetmenler, din adamları, eğitimciler ve psikologlar gibi.

Belli bir dönüşüm söz konusu olsa da bedene yönelik müdahalenin izleri 19. yüzyılın ortasında tamamen silinmiş değildir. Ceza bir acı çektirme tekniği olarak merkezileşmiş bir şekilde lanse edilmese de özgürlükten alı koyma haliyle yine de bedene hükmeden bir uygulamayı arz eder. Bu durumun kapatmanın kaçınılmaz bir sonucu mu olduğu ya da mahkumun diğer insanlarla kıyaslandığında acı çekmesinin adil olup olmadığı konusunda kafa yoran Foucault, ‘bedene ulaşmayan ceza var mıdır?’ diyerek de modern anlamda ceza mekanizmalarının derinlerinde yatan “azapla ilgili” üstü örtülen bazı noktaların olduğuna işaret eder. “Tahakküm arzusunun amacı tabii kılınan kişinin iç direncini kırmak”sa (Simmel 2009, Aktaran Özmakas 2018: 41) bu

durumda kapatma kurumları faydasız olarak nitelendirdiklerinin iç dirençlerini kırarak onları *normalliğe* zorla yöneltir. Kısacası; bir noktada iş, normalleştirme eylemi olmaktan uzaklaşarak toplumun görüntüsünü bozanların kapatılarak işgücüne dahil edilmeye çalışılmasıyla bozulan imajın istenildiği gibi düzenlenmesine doğru evrilmiştir (Özmkas 2018: 41).

Cezalandırma tekniklerini üretim sistemleriyle aynı hatta inceleyen Rusche ve Kirchheimer'a değinen Foucault, bu incelemenin ceza mekanizmasının üretim sistemlerinin etkilerine kaynaklık etmesinden ileri geldiğini vurgular ve böylelikle cezalandırma, ekonomide emek gücü sağlamada bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Foucault cezalandırma mekanizmasının beden "ekonomi politiği"nin içinde yer alması gerektiğini ve bir ceza tarihi yapmanın meşru olduğunu vurgular. Fakat cezada ön plana çıkan beden olduğundan ötürü bunun bir beden tarihi incelemesi olması da mümkündür. Daha önceleri tarihçiler, bedeni nüfus ve tarihsel patoloji olarak ele almışlardır ve bu inceleme biyolojik tabanda gerçekleşse de bedenin dahil olduğu bir alan daha vardır: Siyasal alan. "İktidar ilişkileri onun [bedenin] üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta" (Foucault 2017: 63). Bedenin üretim gücü olduğundan dolayı iktidar ilişkileri alanına dahil olur; ancak bedenin işgücü haline gelmesi bir tabiiyet ilişkisini gerektirir. Beden, üretken olmasının yanı sıra tabi kılınmış olma hali onu yararlı güç haline getirir. Buradaki tabi kılma hali, şiddet veya ideolojik araçlarla veya maddi unsurlarla ya da şiddet kullanmadan veya planlanmış ve hesaplanmış tekniklerle gerçekleşebilir; ama en nihayetinde fizik düzlemde uygulanır.

O halde azap çektirmenin amacı; bedensel ceza kapsamında ziyade cezayı veren iktidarın dışavurumu perspektifinden değerlendirilmelidir. Söz konusu aşırılıklar bir iktidar ekonomisine işaret eder. Azap çektirmenin aşırılık boyutunun çifte bir rol oynadığını söyleyen Foucault, bu rolleri suçun cezayla olan alakasının yanı sıra bir de cezanın suçtan daha azgın olması şeklinde değerlendirir. Cezanın törensel hali bir nevi hükümdarın zaferidir. 19. yüzyılda ceza uygulamasındaki dönüşüm, tam da bu şiddeti oyun dışı bırakmak ya da en azından araya mesafe koymakla ilgilidir. İşlenen suç ile

iktidar tarafından verilen cezanın uyumsuzluğu meselesi, esasında dönüşümün çıkış noktasıdır.

“Gerçek ile ceza arasında, artık yalnızca meşru bir tutarlılık ilişkisi olacaktır. Yaptırım uygulayan iktidarın, artık kendini cezalandırmaya kalktığından daha büyük bir suçla lekelememesi gerekmektedir. Verdiği ceza konusunda masumiyetini koruması gerekmektedir” (Foucault 2017: 103-104).

Cezalandırmayı kurala bağlamakla, suçun hükümdardan ziyade toplumsal bünyeye karşı işlendiği ve dolayısıyla verilen cezanın, hükümdarın intikamının neticesi değil de toplumun savunulması olarak algılanması gerektiği ortaya koyulur. Ancak bu dönüşümün hedefi, (vahşete veya gaddarlığa karşı insani muamelenin hedefi), suçlunun içindeki insani noktalara temas etmek değildir. Hedef, iktidarın etki boyutunun düzenlenmesidir. “İşkence fikrinin yok olması, elbette iktidarın ani bir iyiliği ya da aynı şekilde iktidarın ani bir insaniliği anlamına gelmez; iktidarın başka tür bir işleyiş ve başka bir yol bulduğu anlamına gelir” (Revel 2005: 141). İktidar, cezalandırma uygulamalarının insanileştirilmeleri adı altında iktidarın uygulanış tarzındaki değişimi gözler önüne serer. Azap çektirmeyle odak noktasının beden değil de zihin olması gerektiği düşüncesini, esasında cezaların “genelleştirilmesi” konusu açıklığa kavuşturur. Kişiler değil, toplumsal bünyeye karşı gerçekleşen suçlu zihniyetler cezalandırılır: “[Z]ihnin” iktidar için hayat yüzeyi olması; fikirlerin denetimi yoluyla bedenlerin tabi kılınması; azap çektirmenin ayinsel anatomisinden çok daha etkin olmak üzere, tasarımların bir beden siyaseti içinde, ilke olarak çözümlenmeleri” (Foucault 2017: 165). Cezalandırmaya yönelik teknik, yeni bir beden siyasetine bürünür. Hükümdarın varlığından çok cezalandırmada kanunların okunması gerektiğini vurgulayan Foucault, en ufak ceza ile ölüm cezası arasındaki hapisaneyi de bir yönetsel aygıt olarak ele alır ve onu zihinleri dönüştüren bir makine olarak nitelendirir. Hapishaneler bir nevi cezalandırma iktidarının kurumsallaşmış halidir.

17. yüzyıl başlarındaki çevik ve güçlü olan fiziksel özellikleriyle asker görüntüsü, 18. yüzyılın ikinci yarısında kendini imal eden bir şeye dönüşmüş ve üzerinde egemenlik kurularak kullanıma hazır hale getirilmiştir. İtaat eden, kullanıma

açık ve yararlı bir beden oluşturmak. “Tabi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir beden itaatkâr bir bedendir” (Foucault 2017: 209). Beden her toplumda ve her zamanda kendisine bir şeylerin dayatıldığı iktidarların hedefi ve nesnesi olmuştur. O halde 18. yüzyılda itaatkâr bedenleri farklı kılan neydi? Kullanılan tekniklerin farklılığı. Bedeni kabaca ele almak yerine ayrıntılı bir şekilde işleyerek ince bir baskı uygulamak. Bedene itaatkârlık ve yararlılık vasfı yükleyerek bedenler üzerinde uygulanan bu ayrıntılı işlemlerin düzenli denetimine izin veren ve kendisine sürekli olarak tabi kılınmasını bekleyen hatta zorlayan yöntemleri “disiplinler” olarak nitelendiren Foucault için disiplinler zaten manastırlarda ya da orduda mevcuttur; ancak 17. ve 18. yüzyıl disiplinleri, “genel egemenlik kurma formülleri” şekline dönüşür. Bir başka ifadeyle; disiplinler, kölecilikten farklı olarak bedene sahip olma gibi bir ilişki temelinde işlemekten çok bedenden yararlı sonuçlar elde etmeyi gaye edinir. Bir şekilde bağımlılık ilişkisi kuran disiplinin amacı; bedeni daha fazla yararlı hale getireceği bir itaatkârlık derecesi oluşturmaktır. “İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Aynı zamanda bir “iktidar mekânîği” de olan bir “siyasal anatomi” doğmaktadır” (Foucault 2017: 211) ve böylelikle disiplin, itaatkâr bedenler üretir.

Disiplin söylemi, hukukun veya yasanın söylemi olarak bireyleri egemenliğin işleyişi için elzem olan kurallara uygulamaya zorlamaktan ziyade doğal kurallar olarak gösterilen şeye zorlar ki bu doğal kural, Foucault düşüncesinde kurallar söyleminin üretilmesi manasına gelen *toplumsal norm* denilen şeydir. İktidarın kurmacasıyla oluşan doğa içinde bireyler yargılanmaya ve hizaya sokulmaya zorlanır. Bedenin yararlı hale geldiği itaatkârlık derecesi, toplumsal yarar sağlama fikrini taşır. İtaatkârlık düzleminde ele geçirilip kullanılmak istenen bireysel yararlılığa hükmetmek için disiplini tesis eden mekanizmalar gerekli görülür. Hastaneler ve hapisaneler gibi kurumların yanı sıra İngiliz filozof Jeremy Bentham’ın ideal hapisanesi *Panoptikon* da büyük ilgi görmüştür (Revel 2005: 137-138). Gözetlemeye yönelik sorunları çözmeye hukukçulara, doktorlara veya eğitimcilere aradıklarını sunabilecek uygun bir iktidar teknolojisidir. Ancak Foucault’ya göre panoptik işlevdeki binalar ya da mekanizmalar ütopye kalmıştır.

Panoptikon, halka biçiminde ortasında bir gözetleme kulesinin olduğu bir binadır ve hem dışarıya hem de içeriye bakan hücrelerden oluşur. Hücrelerde bulunanların yaptıkları her şey kuledeki gözetmenin bakışları altındadır. Ancak hücredekiler gözetleyeni göremediklerinden dolayı kendilerinin ne vakit gözlendiklerini de bilemezler ve bu sebeple, her daim gözetleniyormuş gibi davranıp hareketlerine sınır getirirler. Tek bir kişinin başkaları üzerinde uyguladığı bir güç yoktur burada. “Foucault’ya göre *Panoptikon*, disiplinin mahkumlar tarafından içselleştirilmesidir. *Panoptikon* ilkesinin hapisane dışında başka kurumlar tarafından da uygulanmasıyla birlikte iktidar son derece ekonomik, verimli ve etkili bir şekilde toplumu disiplin altına alır” (*Büyük Kapatılma*’nın içinde Keskin 2015: 18). Zamanla içselleşen bu gözetleme tarzının farklı şekillerde kendini dışa vurduğuna dikkat çeken Utku Özmağas (2018: 66) bu noktada şu örneği verir: “Herkesin polisi kendi vicdanıdır”.

Görünürde hapisane gibi gözetime dayalı bu sistem, her ne kadar başarısız olsa da, hapishanenin getirdiği disiplin teknikleri, iktidarın mikro-mekanizmasının (mikro-fiziğinin) gelişmesine yönelik bir laboratuvar ortamı sağlar. Üstelik disiplin kurumları içindeki bu tekniklerin genel yapısı “iktidarın mikro-fiziği” adı altında incelenir. “Bu bana on dokuzuncu yüzyılda oluşan toplumların özelliği gibi gelmektedir. İktidar, doğumundan itibaren iktidara sahip olan ya da onu işleten bir kişiyle artık maddi olarak özdeş değildir; yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir” (Foucault 2012: 96). Ancak Foucault’nun “anatomo-politika” adını verdiği özneleri hem cezalandıran hem hizaya sokan hem de toplum adına yararlı hale getiren disiplin düzeninde panoptik tarzı modeli ütopyik kılan öge bedendir. Çünkü “panoptizmin soyut formülü artık ‘görünmeksizin görmek’ olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır*” (Deleuze 2013: 53). Ancak disipline edici iktidarda topluma yararlı olması için hizaya sokulan beden, disiplin mekanizmasının eksik taraflarını ortaya çıkarır ve bu da yeni bir siyasal anatomiye götüren iktidar biçimini gerekli ve zorunlu kılar: Denetim (Revel 2005: 138-139).

Bu yeni siyasal anatomiye Foucault, birdenbire ortaya çıkan bir olgu olarak değerlendirmez. Bu olgu, çok sayıda birbirini destekleyen tekniklerin uygulandığı bir süreci ifade eder. Bu noktada disiplin sadece kendi mekanizmalarıyla kendi kendini

destekleyerek işlemekten ziyade ilişkisel bir iktidarı işletir. İktidarın etkilerini sadece “bastırmak”, “püskürtmek”, “dışlamak” ya da “soyutlamak” gibi olumsuz terimlerle açıklamayı terk etmek gerektiği düşüncesinde olan Foucault bu tespitleriyle iktidarın; gerçeği, bireyi ve bilgiyi üreten yanlarının keşfedilmesi gerektiğinin de altını çizer. Kısacası; “insan bedeninin anatomo-politikası” tek tek bireylerin bedenleri üzerinde bir dönüşümü hedefleyen disiplinci *iktidar mekânini* tasvir ederken, “biyo-politika” ise toplumsal beden üzerinde işleyen *iktidar teknolojilerini* ifade eder. Biyo-politikanın ortaya koyduğu en büyük fark bireylerin istenen davranışlara kendiliğinden yönelmesini gerçekleştiren bir dizi “rıza üretme” sürecini içermesidir (Özmkas 2018: 125).

1.2.2. Disiplinin Tarihsel Tamamlayıcısı Olarak Denetim: Güvenlik Teknolojileri

Foucault, iktidarı incelemek için yaka sıyrılması gereken konunun hükümlerlik olduğuna dikkat çeker ve esas meselenin de egemenlik olduğunu vurgular. Feodal monarşi ve din savaşları gibi konuları baz alan hükümlerlik kuramı yerini, Foucault’nun deyimiyle “kralın kellesini uçurarak”, 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan hükümlerlik ilişkileriyle bağdaşık bir taraf göstermeyen yeni bir iktidar mekanizmasına bırakır. *Deliliğin Tarihi*’nden *Hapishanenin Doğuşu*’na giden süreçte değişen model, aslında sınıflandırılmanın ve kimlik belirlemede kapatmanın artık çözüm getirmediği ve bireyselleştirmenin elzem olduğu fikrinin baş göstermesinin göstergesidir. Her iki kitapta da iktidarın ilişkiselliği, merkezsizliği, çok yönlülüğü ve yönelimsel stratejik doğasından bahsedildiğini ortaya koyan Mark G. E. Kelly, *Hapishanenin Doğuşu*’nda olmayan *Cinselliğin Tarihi*’nde beliren iktidara dair noktaları şöyle sıralar: “Direnişle birlikte varolma, üretici olma, pozitif etkiler üretme, her yerde hazır ve nazır, her türden ilişkide varolma, her türden ilişkinin olanaklı koşulu olarak olma” (Kelly 2009, Aktaran: Özmkas 2018: 106).

Foucault’nun 1977 ve 1978 yıllarında kullanmaya başladığı *denetim* kavramı, disiplin mekanizmasının tekniklerini tamamen ortadan kaldıran bir şey olmaktan ziyade disiplini pekiştiren ve dönüştüren bir dinamiktir. *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlığı altında 1977 ve 1978 yıllarında Collège de France derslerinde incelediği “güvenlik” kavramı

üzerinden yola çıkan Foucault, bu kavramı üç ayrı biçimde inceler: İlk biçim; yasa koymak ve bunları çiğneyenleri cezalandırmak şeklinde işleyen bir yasa sistemidir. İkinci biçim; gözetim ve ıslah mekanizmaları aracılığıyla uygulanan disiplin mekanizmasıdır. Son biçim ise; güvenlik düzenekleridir. Güvenliği üç esas biçim altında incelemek isteyen Foucault, ilk biçim olarak yasa sistemi bağlamında yasa koymayı ve bunları çiğneyenleri cezalandırmayı, ikinci biçim olarak disiplinci mekanizmayı ve üçüncü biçim olarak ise; güvenlik düzeneklerini sunar (Foucault 2013: 7). Cezanın niyetinden farklı olarak güvenlik anlayışının kaygısı bakışlarını “ödetme” maksadıyla geçmişe değil, düzenleme maksadıyla geleceğe diker. “Bu bağlamda ortaya çıkan şey, esnek ve değişken tekniklerle denetimi gündelik yaşamın rutin akışına yedirmeye yönelik yeni bir denetim/gözetim mantığıdır” (Özkazanç 2007: 36).

Güvenlik düzeneklerinin genel hatlarını çizen Foucault, ilk olarak güvenlik ve mekân arasındaki ilişkiyi ortaya koyar ve mekân sorununu ele alır. Ardından disiplinci mekanizmalardan farklı olarak güvenliğe özgü normalleştirmeleri inceler. Son olarak da, güvenlik mekanizmalarının hem öznesi hem nesnesi konumundaki “nüfus”u ve güvenlikle nüfusun ilişkisini ele alır.

“Peki nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir” (Foucault 2016d: 152).

Foucault’nun nüfus ile kastettiği şey, biyolojik açıdan bağlı kalabildikleri ölçüde varolan bireyler çokluğudur. Nüfus, bundan böyle politik bir öznedir; çünkü bedenlerin şekillendirilmesi gibi, düzenek ve aygıt farklılığıyla, nüfusların da şekillendirilmesi mümkün hale gelir. Nüfus, hükümrânın gücü değil, yönetimin hem amacı hem de aracı niteliğindedir. Yönetimsellikle birlikte politik bir özne haline gelen nüfusu, denetim altında tutup şekillendirmek isteyen bir biyo-iktidar vardır (“Liberal Yönetim Sanatı-Yönetimsellik” başlığında incelenecektir) (Foucault 2013: 95).

Foucault, güvenlik mekanizmalarını incelerken disiplin mekanizmalarıyla kıyaslama yaparak esasında ikisi arasındaki zaman zaman iç içe geçmiş bağılık sistemini ortaya koymak ister. “[D]isiplinci külliyat da, güvenlik mekanizmalarının ortaya çıkışıyla birlikte etkinleşti ve canlandı (...) yani, öğelerin birbirini takip ettiği, ortaya çıkanların öncekileri ortadan kaldırdığı bir dizi yoktur karşınızda. Yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur” (Foucault 2013: 9). Özünde merkezci bir niteliği taşıyan disiplinci mekanizma, herhangi bir mekânı yalıtılabildiği ölçüde işler, merkezleştirir (*centre*), sıkıştırır ve kapatır. Dolayısıyla, disiplin için sınırları belirlemek esastır. Öte yandan güvenlik mekanizmaları, devamlı genişleme eğilimindedirler ve merkezden uzaklaşırlar (*centrifuge*). Aynı zamanda genişleyen döngülere yeni öğeler katar ve örgütlenir. Bir diğer önemli fark ise; disiplin kendi sınırları içinde harekete izin verir ve en küçük ihlali gözden kaçırmama amacındayken, güvenlik mekanizmaları tersine, her şeyi kendi haline bırakmasa da “*bırakınız yapsınlar*” (“*laisse faire*”) zihniyetini taşır. Güvenlik, “geniş anlamda doğal süreçler olarak ele alınan ayrıntılara dayanma işlevine sahiptir. Güvenlik, nüfus düzeyinde yer aldığı için kendinde elverişli olarak nitelenecek bir şeye ulaşmak için, oldukları gibi olan ama elverişli kabul edilmeyen bu ayrıntılara dayanacaktır” (Foucault 2013: 45). Üçüncü fark ise; yasallık sistemi üzerinedir. Disiplin, yasaklanana ve izin verilene ilişkin bir kod uyarınca işlerken ilgilendiği şey yapılmaması gerekenden ziyade yapılması gerektir. “Düzen, yasak olan her şey fiili olarak engellendiğinde geriye kalandır” (Foucault 2013: 45). Güvenlik mekanizmaları ise; yasaklamadan, buyurmadan olayı doğaları düzeyinde ele alarak, ancak yine de yasa ve buyrukların yöntemlerini kullanarak, hakikate onu devre dışı hale getirecek tepkiyi vererek işler. Güvenlik mekanizmaları ile disiplin mekanizmaları arasındaki fark kronolojik bir fark değildir; çünkü tarihsel açıdan disiplin, yasa ve güvenlik gibi mekanizmalardan oluşan bir sıradüzen mevcut değildir. Kendinden önce gelen biçimleri “kapsayarak aşan” güvenlik mekanizması hem önceki tekniklerin eksiklerini tamamlar hem de işlev sağlamadıkları alanlara müdahale edebilme esnekliğini taşır (Foucault 2013: 11, Özmakas 2018: 139-140).

Michel Foucault, bu noktada gerekli gördüğü bir kavramı kullanmayı tercih eder: *Norm*. İkili bir işleyişe sahip olan *norm*, ilk düzeyde bireyleri belli kalıplarda

sabitlererek belli bir amaca yöneltecek şekilde onları tasnif eder ve böylelikle onlara nüfuz etmeyi kolay hale getirir. Toplumsal alanı biçimlendirmek amacıyla iktidar tarafından icat edilen *normlar*, iktidarın elini güçlendirmeye hizmet eder. İkinci düzeyde ise *norm*, iktidarın özneleşme kiplerinin işleyebileceği bir alan görevi üstlenir ve bireyleri tasnif etmenin ölçütü olarak görülür. İktidarın belirlediği *normlar*, hemen hemen her yüzeyde işlev gösterebilecek bir yapıya sahiptirler. Foucault için ise; *normların* üzerinde uygulanmaya talip olduğu esas yüzey iktidarın esas alanı olan *bedendir* (Özmkas 2018: 48-49).

“Disiplinci olandan düzenleştirci olana yayılacak, aynı biçimde bedene ve nüfusa uygulanacak olan hem beden disiplinini düzeninin hem de biyolojik bir çokluğun rastlantısal olaylarının denetlenmesini sağlayan öğenin, birinden ötekine yayılan bu öğenin “norm” olduğunu söyleyebiliriz” (Foucault 2002: 258). Disiplinin söyleminin yasanın söylemine, hükümlerliliğin da kural söylemine yabancı olduğunu söyleyen Foucault, disiplinin hükümlerlilikten türetilen bir söylem yerine doğal kural yani normun söylemini taşıdığını belirtir (Foucault 2005a: 115). Norm, disiplin edilmek istenen bedene uygulanabileceği gibi düzenli hale getirilmek istenen nüfusa da uygulanabilir. Dolayısıyla normalleştirme toplumu, disiplin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplumdur. Disiplin kavramıyla ilişkilendirilen *norm*, hukuki bir kuralı veya yasayı ifade etmez; fakat *doğal kural* olarak nitelendirilir. “Disiplinler, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ilk yılları arasında, yasanın değil, normalleştirmenin kanunu olan bir kanun tanımlayacaktır” (Foucault 1976, Aktaran Revel 2005: 147). Foucault, disiplin ve güvenlik mekanizmalarının “normalleştirme” olgusunu ele alış biçimlerini inceleyerek yine ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Öncelikle disiplin normalleştirir; ancak bu disiplinli normalleştirmenin kendine has ayrıcalıkları vardır. İlk olarak; disiplin bireyleri, zamanları ve edimleri yeterli dönüştürme öğelerine dönüştürme maksadıyla ayırıştırır. İkinci olarak; bu biçimde belirlenen öğeleri sınıflandırır. Üçüncü olarak; uygun dizileri ve eşgüdümli kuran disiplin, hareketlerin birbirlerine nasıl ekleneneceği konusu üzerinde durur. Dördüncü olarak ise; disiplin terbiye ve kontrol tekniklerini tayin eder ve son olarak; bunlardan hareketle yetenekliler ile yetenekli olmayanlar arasındaki paylaşımı kurar. Normal ile anormal arasındaki farkı tesis ederek, oluşturduğu modele (norma) uygun davranılmasını bekler. Bir başka

ifadeyle, normal ile anormal arasındaki farktan ziyade normun kendisi disiplin için daha ön plandadır (Foucault 2013: 49-51). Kısacası; toplumsal ölçütlere uyma söylemi *doğal* olarak sunulan ölçütlere uyma söylemine kaydırılır. “Toplumun normalleştirilmesi, doğal hukuk tarafından belirlenen bir toplumun yerine geçer” (Lemke 2016: 59).

Diğer taraftan “normalleştirme” olgusunu güvenlik mekanizmaları çerçevesinde ele alan Foucault, duruma bir örnekle yaklaşmayı tercih eder. Bir salgın hastalık olarak çiçek hastalığı, 18. yüzyılın önemli olaylarından biridir. Hastalıktan daha az zarar görmek adına uygulanan teknikler (aşılama ve çiçekleme gibi) bakımından hastalığa yaklaşım şekli bireysel değil, kolektiftir. Bu noktada “vaka” kavramı ortaya çıkar. Hastalık; tetiklenme, yayılma ve ölüm riski gibi potansiyelleri taşıdığından “risk” kavramı belirir. Risk içeren durumlar, “tehlike”yi doğurur. Son olarak, genel çerçevede bakıldığında bir dizi sayılan olaylar belli bir kitle için bir “kriz” ortamı oluşturur (Foucault 2013: 51-56). Bu noktada insanların “yaşamları üzerindeki iktidar”ın kullanacağı bir araç olarak sunulan ve Foucault (2005: 156)’nın *tıbbi düşünce* olarak nitelendirdiği fikre değinmek gerekir:

“Tıbbi düşünceden kastım, norm etrafında örgütlenen şeyleri algılamanın bir biçimidir, yani normal olanı anormal olandan ayırmaya çalışan şeyi kastediyorum; ki bu, meşru olan ile meşru olmayı ayırmakla tam olarak aynı şey değil; hukuksal düşünce meşruyu ve gayri meşruyu ayırt eder, tıbbi düşünce normal ve anormali ayırt eder; tam anlamıyla cezalandırma araçları değil kişiyi dönüştürme araçları olan hizaya getirme araçları ve buna bağlı olarak insan varlığının davranışlarıyla ilgili tüm bir teknolojiye sahip olur tıbbi düşünce, sahip olmaya çalışır”.

Buna ek olarak tıbbileştirmeyle normalleştirmenin beraber bir tür hiyerarşi oluşturduğunu ortaya atan Foucault paradigması, yetenekli ile yeteneksizin, norma itaat eden ile normdan sapanın veya ıslah edilebilen ile ıslah edilemeyen ayırdının yapılması ve bireylerin normallikleri derecesini dikkate alan bir iktidar aygıtı oluşturur.

Foucault, tüm bu saydıkları üzerinden 18. yüzyılda iktidar ekonomisi olarak sahneye çıkan “nüfus” a odaklanır. Öncelikle dikkat çektiği nokta, nüfusun uzun bir süre

sorun olarak görüldüğü ve nüfusa sürekli olumsuz açıdan bakıldığıdır. Bu noktadan hareketle nüfusun savaş, kıtlık ve salgın hastalık gibi kavramlarla eş değer tutulduğu gözlemlenebilir. Nüfus, sadece belli bir toprak üzerindeki bireylerin tümü ya da çoğalma istencinin bir neticesi veyahut da hükümrani destekleyebilecek bir kitle değildir. “Aslında nüfus birincil bir veri değildir ve bir dizi değişkene bağlıdır. Nüfus iklimle değişir, maddi çevreyle değişir, ticaretin yoğunluğu ve zenginliklerin dolaşım etkinliğiyle değişir” (Foucault 2013: 65). Nüfusun bir kavram olarak ele alınıp incelenmesiyle, canlı varlık olarak insan türünün biyolojiye katılmasının yanında genel rejime dahil olarak bir müdahale alanı oluşturması da önem arz eder ve dolayısıyla nüfus, insan türü olmasının yanı sıra “kamu” (public) olarak da anlam kazanır. Kamuya eğitim gibi pek çok yolla müdahale edilebilir; çünkü iktidar mekanizmaları kendi eylemleri için elverişli unsurları bünyesinde barındırır. Dolayısıyla da bu noktada “yönetim”⁷ kavramı da ön plana çıkar.

Kısacası; doğa tarihinden biyolojiye, dilbilgisinden tarihsel filolojiye politikadan ekonomiye pek çok alanın çözümlenmesine ve birbirleriyle olan eklemlenmelerine zemin hazırlayan olgunun “nüfus” olduğunu söyleyen Foucault için iktidar teknikleri, nüfusun mümkün uygulamalar için bir dizi nesne alanı açtığına işaret eder. “Bütün bunların sonucu şudur: Ona canlı varlık, çalışan birey ve konuşan özne olarak çözümleyen insan bilimleriyle ortaya çıkan insan izleğini, iktidarın bağlılığı ve bilgi nesnesi olarak nüfusun ortaya çıkışından hareketle anlamak gerekir” (Foucault 2013: 75). Bir başka ifadeyle, esasında insan, hükümranlılık teorisi kapsamında iktidar sorunu içerisinde insan olarak değil, hukuki bir kavram olarak görülür. Oysaki yönetimin karşısında nüfusun belirmesiyle birlikte insan ve nüfus arasındaki ilişki ön plana çıkar.

1.2.3. Yaşam Üzerinde İktidar: Biyo-iktidar ve Denetim Paradigması Olarak Biyo-politika

17. ve 18. yüzyılda beden üzerine odaklanan iktidar teknikleri, esasında bedenler üzerinden tüm bir görünürlük alanının düzenlenmesi için uygulanan yöntemlerdi. Bedenler üzerinden gözetleme, yönetim, teftiş gibi yöntemlerle oluşturulan disiplin

⁷ Yönetimsellik başlığı altında daha sonra incelenecektir.

sistemi iktidarın zorunlu ussallaştırma teknikleriydi. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında disiplinci olmayan yeni bir iktidar teknolojisi şekillenir. Bu yeni iktidar teknolojisi, disiplinci tekniğin yerini almadan ve onu dışlamadan içine alan ve onun üzerinde yeni bir iktidar tekniği geliştirir. Disiplin, denetim için hala faydalıdır; “çünkü öğelerin yer değiştirmesini olanaklı kılmaya devam eder: Bireyleştirme/niteliklerine göre sıralama işleminin güvence altına aldığı kalıcı bir değiş tokuş” (Revel 2005: 151) söz konusudur. Öte yandan bireysel bedenle ilgilenen disiplinci tekniğin aksine, yaşama özgü unsurlarla global kitle potansiyeliyle insan çokluklarına odaklanan yeni teknik; bireyselleştirici modelden ziyade tür-insan üzerinden yığınlaştırıcı bir iktidar tekniğidir.

“Toplumsal verim fikrinden toplumsal üretkenliğin ekonomik üretkenlik haline geldiği üretim ve üretkenlik fikrine geçişte, denetim”in (Revel 2005: 139), Foucault’nun *nüfusu* düşünmeye yöneldiği zamanda paralel olarak gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. Disiplinden denetime geçiş, bireyleştirmeden bütünleşmeye geçişi sağlar ve nüfusun doğmasına bir basamak oluşturur. İktidar için nüfusların gerekli olmasının sebebi; ordu, hastane veya tımarhane gibi seriler halinde homojen dağılımlardan ziyade bireylerin daha geniş ve kapsamlı bir bütün içinde yeniden eklenmesidir. Bu geniş bütünlüğü sağlayan nüfus, liberal sistemin ve sanayi üretiminin temel taşı olan işgücünü denetleme, sürekliliğini sağlama, ve güvence altına almak gibi bir gerekliliğe ulaşır. Foucault’nun deyişiyle denetime dayalı yeni iktidar mekanizması, “biyo-iktidar çağının başlaması”yla birlikte disiplin ve nüfus düzenlemeleri yönünde iki yönlü gelişim gösterirken bir yandan da kapitalizmin gelişimiyle ayrı tutulamaz bir hal almıştır; “çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır” (Foucault 2016a: 100). Foucault’ya göre biyo-iktidar, nüfusların denetimini sağlayan bir teknolojiyi ifade eder ve biyo-politika tarafından inşa edilen modern manadaki nüfus, biyo-politikadan önce yoktur; çünkü biyo-politikayla birlikte nüfus belli bir insan çokluğuna değil, artık “politik bir karaktere” gönderme yapar (Kelly 2010: 4). Biyo-politikanın temel özellikleri, iktisadi süreçlerde etkisini gösterirken, aynı zamanda bu özelliklerin hegemonik etkiler göstermesi biyo-politikanın bir toplumsal hiyerarşi etkeni olarak da işlev görmeye uygun olduğunu gözler önüne serer.

Kronolojik çerçeveden bakıldığında, 19. yüzyılın ilk senelerinde ortaya çıkan denetim, Foucault tarafından ekonomik liberalizmin doğuşuyla bağdaştırılır. Disiplinden denetime geçişte toplumsal ve ekonomik etmenler yeniden şekillenip tanımlanırken aynı zamanda iktidar biçiminin de yeniden formüle edilmesi gereklidir. İktidarın görüşünde işgücü birtakım koşulları yerine getirir. Öncelikle işgücünün bütünlüğü onun sürekliliğini garanti altına alır; çünkü hiç durmayan üretim çevrimi için istikrarlı bir iş gücü gereklidir. İşgücünün bir parçası olan bireylerin yaşamlarını idare etmenin önemi ve gerekliliği buraya dayanır. Artık yeni üretim tarzı olan daha etkili ve daha az masraflı sanayi üretimini olanaklı kılmak adına cezalandırma veya gözetim altında tutmak yerine “idare etme” devreye girer ki bu da “yaşam”a odaklanmayı gerektirir. Ancak yaşamın idaresinin politikalarına karşın işgücünde meydana gelen bir aksaklık (bir işçinin hastalanması veya ölmesi gibi) yerine bir başkasının getirilmesiyle çözülür; çünkü bireyin değeri bir başkasınıkiyle aynıdır ve hatta onun kusursuz benzeridir. Bunun sebebi, bireyleştirme sürecinde öznel herhangi bir şeyin ortadan kaldırılarak kişiye normatif bir model dayatılıp kişinin ona uygun hale getirilmesi ve nesneleştirilmesidir (Revel 2005: 151).

Foucault, Collège de France derslerinde “biyo-politika” kavramını detaylandırmış olsa da kavramı ilk defa kullandığı yer 1974’te Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi’nde “halk sağlığı” üzerinde yaptığı konuşmalarından (“Tıbbın Krizi”, “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” ve “Hastanenin Modern Teknolojiyle Birleşmesi”) “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” başlıklı konuşmasıdır ve bu konuşmada biyo-politika kavramı toplumsal tıbbın dönüşümü üzerine izahta bulunmak için kullanılır (Özmas 2018: 118-119). “XVIII. yüzyılda temeli atılan, insan bedeninin anatomo-politiğinden sonra, bu yüzyılın sonunda, artık insan bedeninin anatomo-politiği olmayan, ama insan türünün “biyo-politiği” olarak adlandıracağım bir şeyin belirdiği görülür” (Foucault 2002: 248). Doğum-ölüm oranlarının, üreme oranlarının ve nüfusunun doğurganlığının önem kazandığı biyo-politikte, ekonomik ve siyasal bağlamda nüfus bilimi ve istatistiki veriler işleme konur. Yalnızca doğurganlık sorunuyla değil, aynı zamanda ölümlere sebebiyet veren ve nüfusa etki eden salgın hastalıklarla mücadele de biyo-politikte yer alır. Tıbbi tedaviler, bilginin merkezileşmesi ve bilmenin normalleştirilmesi gibi uygulamalar, nüfusu “tıbbileştirme” yoluna iten olgular olarak değerlendirilebilir.

“Tıbbileştirme” kavramıyla tıbbın yaşamın her noktasına sirayet etme durumunu anlayan Foucault, hastalık oranı, doğum oranı ya da türlü biyolojik eksiklikler ve tüm bunlardan çıkarılan biyo-politik bilme eyleminin aslında iktidarın müdahale zeminini oluşturduğu gerçeğini ortaya koyar (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-politikaydı ve biyolojik olan, bedensel olan her şeyden çok daha fazla mesele haline getirilendi. Beden, biyo-politik bir gerçekliktir; tıp ise biyo-politik bir stratejidir” (Foucault 2000: 137).

Biyo-politikanın birtakım önemli vurguları olduğunu belirten Foucault, bu vurguları şöyle sıralar: Birincisi, bireyi ve toplumsal varlığı bilen hukuk kuramı veya bireyi ve bedeni tanıyan disiplinci uygulamanın tanımadığı ögenin ortaya çıkışı. Toplum ya da beden-bireyin esas olarak alınmadığı bu yeni iktidar teknolojisi, çok sayıda bedeni barındıran “nüfus” odaklıdır. Gerek bilimsel gerekse siyasal sorun bağlamında biyolojik ve iktidar sorunu olarak “nüfus” biyo-politiğin merkezindedir. İkincisi; kitle düzeyinde siyasal ve ekonomik etkenlerle doğan bazı olguların doğasıdır ve bunlar belirli zaman dilimleri içinde ele alınır. Dolayısıyla biyo-politika, kendi zamanı dahilinde ele aldığı nüfusta gerçekleşen belirtisiz veya rastlantısal olgulara yönelir. Üçüncü olarak da; disiplinci iktidarın işlevlerinden farklı olarak işlev kuran biyo-politika; tahminlere, istatistiki verilere ve öngörülere dayalı bir mekanizma kurar ve global düzeyde müdahale etmeyi amaçlar (Foucault 2002: 251-252). Bu noktada istatistik basit manada sayma bilimini değil, bir nevi devletin devlet hakkında bilgi sahibi olmasını ifade eder. Bu bilgi sahipliği, geniş bir alanı kapsayacak bir denetim ağına imkân tanır. İstatistikle birlikte “ortalama insan” resmi çizilir ve buna uymayan figür “tehlikeli kişi” olarak adlandırılır (Foucault 2013: 274, Özmakas 2018: 155). Foucault’nun belirttiği üzere, “kötülük” biyo-politik düzlemde bir edime işaret etmekten ziyade insandaki potansiyelle ilişkilidir. “Kötü” insan, yasaları çiğneyen insanı değil, eğitime ve tedaviye gereksinimi olan tehlikeli insanı tasvir eder (Ojakangas 2016: 40).

“Buna göre, bireyi kesinlikle ayrıntı düzeyinde ele almak değil ama tersine, global mekanizmalarla, global denge, düzenlilik durumları elde edilecek

biçimde hareket etmek; kısaca, yaşamı, tür-insanın biyolojik süreçlerini ele almak ve bunlar üzerine bir disiplin değil ama bir ayarlama sağlamak söz konusudur” (Foucault 2002: 252).

İnsan türünün temel biyolojik unsurlarının politikaya ve iktidar stratejilerine eklenmesine yol açan mekanizmaları inceleme niyetinde olan Foucault, özellikle Batılı toplumların 18. yüzyıldan itibaren biyolojik olgu olarak insan türünü ele alış yöntemlerini göz önüne alarak “biyo-iktidar” tanımını geliştirir. Ancak Foucault’nun çalışmalarında iki kavram (“biyo-politika” ve “biyo-iktidar”) arasındaki ayrımı net bir şekilde yapmadığına dikkat çeken Lemke, aynı zamanda biyo-politika teriminin anlamında da sürekli bir değişim olduğunu belirtir ve Foucault’nun üç farklı türde kavramı ele aldığını belirtir: Birincisi; egemen gücün yeni ifadesiyle anlamlandırılmış politik düşünüş ve pratikteki tarihsel kopuş, ikincisi; modern ırkçılığın yükselişindeki merkezi rol ve üçüncüsü; bireyin kendisini yönetmesi ve toplumsal düzenin liberal tarzlarıyla beliren ayrıksı bir yönetim yapısı (Lemke 2016: 54). Yine de Foucault’nun paradigmasında biyo-iktidar ile biyo-politika kavramları arasındaki farkı ortaya koymak gerekirse; biyo-iktidar kavramı disiplin düzenine bağlı olarak bireylerin bedeni üzerinde etki gösterirken, biyo-politika ise; liberalizmin doğuşuyla ortaya çıkmıştır ve etki alanı bireylerin bedeni değil, *nüfusların* bedeni üzerinde etki eder.

18. yüzyıldan beri var olan iki iktidar teknolojisinin kıyaslama yoluna giden Foucault, bir yanda beden odaklı, bireyleştirici etkiler yaratan ve bedeni hem yararlı hem uysal işlevde manipüle eden disiplinci beden teknolojisini, diğer yanda da yaşamı merkez alan bir mekanizmaya dayalı nüfusa özgü kitlesel bağlamda tehlike arz edecek olayları denetleme odaklı düzenleştirici yaşam teknolojisini ortaya koyar. Bedenin bireyselleştirildiği teknolojinin karşısında bütünü güvenliğini hedefleyen bedenin bütünü biyolojik süreçleri içerisine yerleştirildiği yeni teknoloji. Bireyin bedeni üzerinde gözetleme ve denetlemeyle kurulan disiplinin ardından biyo-sosyolojik bağlamda insan kitlelerini global ve nüfus içerikli olgular içinde ele alan biyo-politika.

“Demek ki elimizde iki dizi var: beden-organizma-disiplin-kurumlar dizisi; ve nüfus-biyolojik süreçler -düzenleştirici mekanizmalar- devlet dizisi. Organik

kurumsal bir bütün: bir anlamda kurumun organo-disiplini bir yanda, öte yandada biyolojik ve devletsel bir bütün: Devlet tarafından yapılan biyo-düzenleme” (Foucault 2002: 256).

Diğer bir taraftan bakmak gerekirse, Foucault okumasında disiplin ve denetim iktidarları, birbirinden bağımsız varlıklar olarak değil, birbirini tamamlayıcı özelliğe sahip varlıklar olarak ön plana çıkar. Bu sebepten dolayıdır ki, disiplin yalnızca bireyselleşmeyi değil çokluğu da hedefler. Nüfus ise; bireyselleştirilmiş örüntülerin birleşimi olarak da işlev görürler. Başka bir deyişle, aynı düzlemde bulunmasa da bu iki tip iktidar mekanizması, birbirini dışlayacak durumda değildir ve hatta açıkçası kimi zamanlarda bedene yönelik disiplinci mekanizmayla nüfusa yönelik düzenleyici mekanizma birbirlerine eklemlenme olanağına sahiptir. Örneğin; Foucault'nun “aygıt” (*dispositif*) olarak nitelendirdiği kavram üzerinden, 19. yüzyıl boyunca iktidarın iki türü arasındaki ittifakı gözlemlemek mümkündür. “Cinsellik aygıtı”, Foucault için, hem disipline açık bir bedensel davranış hem de yeniden üretim amaçları için nüfusun biyolojik sürecinin bir parçasıdır. Bedende mikro düzeyde, nüfusta makro düzeyde etkileri olan cinsellik unsuru, bir yandan bireyselliği ön plana çıkarırken, diğer yandan da siyasal işleve dönüşen ideolojik boyutlara dikkat çeker. Bir başka deyişle, bedenin ve nüfusun kesişim noktasındadır ve hem disipline hem de düzenlemeye dayalı bir konumdadır. Bu noktada 19. yüzyılda bedene ve nüfusa dair bilimsel etkilerin, dolayısıyla tıbbın özel siyasal müdahale tekniğine dönüştüğünün altını çizen Foucault, tıbbın hem disiplinci hem de düzenleyici etmenleri barından bir bilme iktidarı olarak boy gösterdiğini de belirtir.

“XIX. yüzyılda iktidar yaşamı ele geçirdi demek, en azından XIX. yüzyılda iktidar, yaşamın sorumluluğunu üstlendi, yani bir yanda disiplin teknolojilerinin, öte yanda düzenleme teknolojilerinin çifte işleyişi yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün yüzeyi kaplamayı başardı demeye geliyor” (Foucault 2002: 259).

İktidar ilişkilerinin insanların yaşamlarına uygulanması neticesinde ortaya çıkan “[n]üfuslar, artık insanların yalnızca uysallık ve yararlılığının değil, bütün yaşamlarının

ele geçirilip sömürülebilmesi için iktidarın zorunlu bir icadıdır” (Revel 2005: 145). Bireyler üzerinde uygulanan disipline edici yöntemin, iktidarın ürettiği nesne olan nüfuslara uygulanmasıyla ortaya çıkan yeni mekanizma esasında zaman zaman beden ve nüfus hatlarıyla birlikte yaşamın sorumluluğunu alan bir biyo-iktidarın belirmesine sebebiyet verir. Biyo-politiğin kurduğu teknoloji vasıtasıyla nüfusun üzerinde “yaşatma” iktidarı kurulur ve hükümlürlüğün tersine bir işleyiş sergilenir. Gittikçe daha az öldürme hakkına ve daha çok yaşatmak için müdahale etme hakkını elinde bulunduran biyo-politika, “yaşamın “nasılı”na müdahale etme hakkına dönüşmektedir, dolayısıyla, iktidar yaşamı yükseltmek için, yaşamın kazalarını, iyi ya da kötü olasılıklarını, zayıflıklarını denetim altına almak için özellikle bu düzeyde devreye girdiği andan itibaren, yaşamın sonu olarak ölüm, tabii ki iktidarın da bitimi, sınırı, sonudur” (Foucault 2002: 253). Kısacası; ölüm bu iktidar için dışıdır. Hükümlürlükte merkezde olan ölüm, biyo-politikada bireyin iktidardan sıyrılma halidir. Biyo-politikanın icrası, yaşatmaktır ve düzenleştirici yaşam teknolojilerini uygulamaya koymaktır. Biyo-iktidar, “iktidar öldürebildiği için değil, aksine *öldürme hakkını* elinde tutarken yaşattığı için yeni bir düzey olarak “yaşam”a odaklanır” (Özmağas 2018: 122).

1.2.4. Liberal Yönetim Sanatı-Yönetimsellik

İktidarın etkilerini olumsuz kavramlarla açıklama niyetinde olmadığından Foucault’un iktidar kavrayışı kurumsal yoğunlaşmadan da uzak kalmıştır. Foucault iktidar analitiğinin ortaya koyduğu iki kuramsal soruna *Hapishanenin Doğuşu*’nda (1977) ve *Cinselliğin Tarihi* (1984) kitabının ilk cildinde (*Bilme İstenci*) değinir. Toplumsal ilişkilerdeki çatışma ve tabi kılma üzerinden değerlendirilen iktidar analitiği, “yönetimsellik” kavramıyla birlikte özneleştirme süreçlerine daha uygun, hukuki ve savaşımlı bir iktidar kavrayışının ötesinde bir iktidar analizine imkân tanır. 1977 ile 1979 yılları arasında *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ve *Biyo-politiğin Doğuşu* adlı Collège de France derslerinde de Foucault ilk defa ortaya atılan “yönetimsellik” kavramına ve “yönetimselliğin tarihi”ne değinir. Modern devletin ve modern öznelliğin tarihsel dönüşüm süreçlerini irdeleyen Foucault, heterojen ve çoğul “yönetim sanatları”nı ele alarak yönetim kavramına bugünkü politik manasından ziyade (18. yüzyıla kadar daha genel bir bağlamda düşünüldüğü vurgusuyla) dinsel, felsefi, rehberlik ve tıbbi

çerçevelerden de bakar. Devlet ya da hükümet tarafından yönetilmenin haricinde kişinin kendi kendisini yönetmesi veya aile ve ev idaresi gibi konular da yönetim kavramının kapsamındadır.

“Bu “yönetimsellik” kelimesiyle üç şey kastediyorum. “Yönetimsellik” derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümlere ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kastediyorum. İkinci olarak, “yönetimsellik” derken, Batı’nın tamamında, “yönetim” olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini (diğerleri hükümlerlik ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kastediyorum” (Foucault 2013: 97-98).

Temelde nüfusu merkez alan bir iktidar sistemi olarak biyo-iktidarın nüfusu yönetim stratejilerinin hedefi haline getirmesi üzerinde düşünüldüğünde, kaynağı pastoral iktidara dayanmasına rağmen daha detaylı bir analize yer vermek gerekirse; Antik Çağ’dan 18. yüzyıla uzanan yönetim serüvenini ele almak önemlidir. Foucault, Yunan-Roma Antik Çağı ve Orta Çağ boyunca “Prese Öğütler” ismiyle sunulan risalelerin, prese karşı doğru davranışlar ve saygı kuralları, Tanrı’ya itaati ve sevgiyi ve Tanrı’nın yasalarına göre yaşamayı sağlayan davranış bütünlüğü gibi konular içerdiğini aktarır. Ancak 16. yüzyılın ortasından 18. yüzyıla kadar kendilerini prese öğütler ile siyaset bilimi arasında “yönetim sanatı” olarak tanıtan bir dizi risale ortaya çıkar. Prensiği koruyabilmenin yönetim sanatına sahip olmaya tekabül gelmediğini söyleyen Foucault, yönetim sanatını oluşturan şeyi irdelemeye girişir (Foucault 2005c: 265). “Nihayet “yönetimsellik” derken, Ortaçağ’daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş “yönetimselleştiği” süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir” (Foucault 2013: 98).

Esasen yönetim sanatı, aile bünyesinde sağlanan iyi bir yönetim tarzının devlet yönetiminde nasıl uygulanacağı meselesiyle ilgilidir. Ekonominin siyasal alana sokulması, yönetimselliğin yerleşmesindeki başlıca noktalardan biridir. Nihayetinde

devleti yönetmek, tüm devleti kapsayan bir ekonominin tesisi ve bunun düzenli gözetimi anlamına gelir. Yönetim, artık kendi ilgi alanına giren bağlarıyla ve ilişkileriyle insanlarla, geçim ve zenginlik kaynaklarıyla toprak parçalarıyla, adaletle, düşünme tarzlarıyla, salgın hastalık ve felaketler gibi sorunlarla ilgilenir (Foucault 2005c: 271-273). “Yönetim şeylerin doğru düzenidir” (Foucault 2005c: 273). Yönetimi karakterize edenin genel idare şekli olduğunu söyleyen Foucault, toprak üzerinde hükümler kurmanın ikincil planda kaldığını belirtirken esas olarak şeylerden ve insanlardan oluşan karmaşık bir yapının olduğunu vurgular. Bu karmaşık yapının doğru bir şekilde düzenlenmesi işleminin, yönetimin kendine has bir erekselliği olduğuna işaret ederken dolayısıyla da hükümlerlikten ayrı bir konuma koyar. Zira bu durumda yöneticinin uğraşı yönetilen şeylerin tümüne uygun düşen bir dizi erekselliği keşfetmek olmalıdır. Bu erekselliklere ulaşmak amacıyla şeyler düzenlenir ve bunların düzeni de yasalar üzerinden sağlanır. Hükümlerliğin aksine burada yasalar bir dayatma olarak sunulmaz. Yasalardan taktikler olarak faydalanır (Foucault 2005c: 274-276).

“Burada bence önemli bir dönüm noktasına geliyoruz: Hükümlerlik, ereğini kendi bağrında taşıdığı ve kendi yasaları biçimindeki içsel araçlara sahip olduğu halde, yönetimin ereği kendisinin idare ettiği şeylerde, yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesi ve yoğunlaştırılmasındadır; ve yönetimin araçları artık yasalar yerine bir taktikler dizisidir” (Foucault 2005c: 276).

Foucault, La Perrière’in (*LeMiroir Politique 1567*) tek bir arıyı dahi sokmadan kovarı yöneten kraliçe arı örneğini aktararak iyi bir yöneticinin iktidarı sağlamak için öldürmesine gerek olmadığını söyler. İyi bir yöneticinin özünde zor kullanma veya öldürme gibi hakların olmaması durumunda geriye kalan olumlu içeriğin, bilgelik ve özen olduğunu dile getiren Foucault bu noktada yine hükümlerlikten farklı olarak bilgeliğin, hedeflenen düzeninin bilgisi ve özenin de yöneticinin yönetilenlere hizmet ediyormuş gibi hareket etmesi ilkesi olduğunu belirtir. Ancak belirtmek gerekir ki, hükümlerliğin izleri yeni bir yönetim biçiminin ortaya çıkmasıyla kaybolmaz ve hatta Foucault’ya göre daha şiddetli emarelerini görmek mümkündür. Hükümlerlik ile yönetimsellik arasındaki ayrımı ele almak isteyen düşünür bu bağlamda “devlet akli” kavramını incelemek ister. 16. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında ortaya çıkan ve radikal bir

değişime işaret eden bu kavram, devletin işleyiş şekli ve bu şekil altındaki mekanizmalardır (Özmkas 2018: 167).

Öte yandan disiplin mekanizmasının örgütlenme kipleri de nüfusun yönetilmesi meselesinde daha yoğun bir şekilde ortaya çıkar. O halde;

“olayları, hükümrancılık toplumunun yerine disiplinci toplumun geçmesi, daha sonra da disiplinci toplumun yerine yönetim toplumunun geçmesi terimleriyle görmemeliyiz. Aslında bir üçgenle karşı karşıyayız: Bu hükümrancılık-disiplin-yönetim üçlüsünün asli hedefi nüfus, temel mekanizması ise güvenlik aygıtlarıdır (...) Bu üç hareket, yönetim, nüfus ve ekonomi politik hareketleri on sekizinci yüzyıldan itibaren güçlü bir çizgi oluşturmuştur ve bu çizginin yok olması günümüzde bile söz konusu değildir” (Foucault 2005c: 284-285).

18. yüzyılda keşfedilen bir yönetimsellik çağında yaşadığımızı belirten Foucault için temelde nüfusa dayanan ve ekonomik bilginin araçlarından faydalanan yönetim devleti, güvenlik aygıtlarınca denetime tabi tutulan bir topluma tekabül eder. Ayrıca yönetim aygıtları dizisinin ve bilgi kompleksinin oluşumu ve gelişimiyle doğan bu iktidar türünün uzun soluklu olma ve diğer iktidar biçimlerine karşı üstünlük kurma eğilimi söz konusudur. Modernlik doğrultusunda mühim olanın toplumun devletleştirilmesinden ziyade devletin yönetimselleştirilmesi olduğu düşüncesinde olan Foucault için bu durum paralel olarak devlete kendi varlığını sürdürme imkânı tanır. Devletin atacağı adımlarda yönetimsellik taktikleri devreye girer (Foucault 2005c: 285-287). “Devlet, yönetimsel akla komuta edendir, yani akılsal olarak ve zaruretleri takip ederek yönetebilmeyi sağlayan şeydir; devletin gerçeği kavrayabilme işlevi, onun akılsal olmasını sağlar ve yönetmeyi gerekli kılar” (Foucault 2013: 249). Foucault için devletin özü ve iç uzamı olmadığı için kalbi de yoktur. Devlet yönetimsellik etkisinin bir biçimi ya da düzenleyici bir fikirdir (Foucault 2008: 77).

Diğer yandan Foucault yönetimin liberal ve neo-liberal biçimlerine odaklanırken, modern devletin, *polis*'ten türeyen evrensellik ve kamusal alan gibi konular etrafında düzenlenen politik iktidar ile bireylerin yönlendirilmesine dayalı Hıristiyanlığın kavramı olan pastoral iktidarın bileşiminin sonucu olduğunu vurgular.

Buradaki pastoral iktidar sekülerleşmiş biçimiyle artık ruhların değil, tümünden nüfusu baz alarak insanların yönetimine kafa yorar. Foucault okumasında yönetimin analitiğiyle çıkarılan yönetimselliğin tarihi, devlet oluşumu ve özneleştirme süreçleri bağlamındaki tarihsel-politik kurulumun ötesine geçer ve kurumsal bir ilerleme gösterir.

“Yönetimsellik, yorumcular tarafından haklı bir şekilde Foucault’nun - üçkatmanlı kuramsal bir yer değişimine yol açan- iktidar analitiğine ilişkin “anahtar kavram” ya da “kafa karıştırıcı bir terim” olarak görülmektedir. Birincisi, yönetimin analitiği, iktidara ilişkin olarak uzlaşa ya da şiddete odaklanan perspektiflerin ötesinde bir bakış önerir; ikincisi, iktidar ile tahakkümü ayırmaya yardımcı olur; üçüncüsü, politika ile etik arasındaki ilişkileri açık hale getirir” (Lemke 2015: 27-28).

İlk olarak, bir yandan rıza ve iradenin bir yandan da savaş sorununun ötesinde kurumsal bir hamleyi temsil eden iktidara özgü söz konusu yönetimsellik ilişkisi, ne şiddet ne de irade alanları üzerinden düşünülmelidir. Foucault için iktidar ilişkilerinin rıza ve zordan ayrılması gerçeği, iktidar ilişkilerinin “tutumların yönlendirilmesi” olarak nitelendirilmesinde yatar. Tutum⁸, iktidar ilişkilerinin özgüllüğünü anlatmada kullanılan en iyi ifadelerden biridir; çünkü “iktidarın uygulanması, ‘tutumların yönlendirilmesi’ [conduct of conducts] ve olasılıkların yönetimidir. Esasen iktidar iki hasım arasındaki bir çatışma ya da karşılıklı anlaşmadan ziyade bir ‘yönetim’ sorunudur” (Foucault 2000, Aktaran: Lemke 2015: 29-30). İktidar kavramı burada soyut düzeyde konumlanırken Foucault, yönetimin analitiği bağlamındaki yönetim “teknolojileri”nden veya “usallıkları”ndan daha somut bir şekilde bahseder. Öncelikle yönetim, bilginin ölçülüp biçildiği programlara dayalı iktidar ilişkilerine gönderme yapar ve yönetimin sistemli pratikleri ve yönetilenlere dair ussal bilgiyi de yönetimsellik ortaya koyar. Diğer taraftan yönetim, doğrudan bireylerin ya da kitlelerin eylemlerini şekillendirme amacı taşımaz; ancak eylemlerin dolaylı ve düşünümsel olarak belirlenmesinin peşindedir. “Tutumların yönlendirilmesi” tam bu noktada devreye girer.

⁸ Fransızca’daki “conduire” kelimesiyle Foucault, kelimenin hem “yönlendirmek” hem de “tutum almak” veya “davranmak” anlamlarına göndermede bulunur.

Daha sonra, Foucault ilk çalışmalarında benzer manada kullandığı iktidar ile tahakküm arasındaki farkı ortaya koymaya yönelir ve şöyle der: “Bana kalırsa, özgürlükler arasındaki stratejik özgürlük oyunları [...] olarak iktidar ilişkileri ile üstünkörü biçimde iktidar demeye alıştığımız tahakküm durumlarını birbirinden ayırmamız gerekmektedir” (Foucault 2016b: 245). İktidar ile tahakküm durumları arasında yönetim teknolojilerinin olduğunu söyleyen Foucault için iktidar analitiğinde stratejik oyunlar, yönetim ve tahakküm olmak üzere üç düzey bulunur. *Stratejik oyunlar*, başkalarının eylem alanını yapılandığı zaman her daim hazır konumdadır ve dolayısıyla iktidar ilişkilerinden bağımsız toplumsal bir alan ve kişiler arası iletişim biçimi gelişemez; çünkü bu açıdan gözlemlendiğinde iktidar ilişkileri topluma dışsal değil, toplumun temelindedir. Stratejik oyunlar, özgürlüğün ortadan kalkmasıyla değil, özneler daha güçlü olabilecekleri ve etkin hale gelebilecekleri bireysel özgürlük ve tercih alanı tanınmasıyla rol oynar. *Yönetim*, eylemin amacına ulaşmak için belli bir usallığı izleyen sistematikleşmiş bir iktidar tarzı sunarken, *tahakküm* boyun eğdirilmiş kişilerin özgürlük alanlarının büyük oranda sınırlandığı iktidar ilişkilerinin hiyerarşik, sabit ve değişmez bir şekilde asimetrikleştiği bir tarz çizer. Tahakküm durumları iktidar uygulamadaki asli kaynaklar değildir. Onlar sadece yönetsel teknolojilerinin neticesidir (Lemke 2015: 31-34). “Foucault’ya göre yönetsel teknolojiler, stratejik ilişkiler ile tahakküm durumları arasındaki bir tür “dolayımlayıcı” [*intermediating*] konumu üstlenirler” (Lemke 2015: 34).

Son olarak, Foucault’nun yönetim kavramına olan ilgisi, etik sorununa ve “öznenin soykütüğü” meselesine yönelmesinin sebebini açıklar niteliktedir. Onun özneleştirme süreçlerine yönelişinin sebebi de esasında politik ilgiden kaynaklanır. Gittikçe daha karmaşık ve somut bir iktidar kavrayışıyla “Foucault, esasen “itaatkâr beden”leri göz önünde bulundurarak özneliği sorguladığı ve öznelerin oluşumunda disiplinci süreçlerin etkisine vurgu yaptığı önceki çalışmalarının bulgularını düzeltir” (Lemke 2015: 36). Yönetimin politik biçimi ile genel olarak yönetim sorunsalını birbirinden ayıran Foucault, özneleştirme ve devlet oluşumuna yönelik tek bir analitik perspektif çizen geniş anlama sahip bir “yönetim” kavramı düşünür. Foucault için devlet kendi özü olmayan ve daha çok yönetim pratiğinin işlevi olarak boy gösteren bir özelliktedir. Yönetim bir kurumdan ziyade bir dizi pratiklere ve rasyonalitelere işaret

eder ve işte Foucault bunu *yönetimsellik (governmentality)* ya da ‘yönetme sanatı’ olarak nitelendirir (Newman 2006: 134). Bu yüzdendir ki “modern devletin soykütüğü” paralel olarak “öznenin tarihi”dir. Foucault’da modern devlet, merkezileşmiş bir yapı yerine “bireyselleş(tir)me teknikleriyle totalleştirme prosedürlerinin aynı politik yapılarda gerçekleşen uğraşılması güç bir bileşim”dir (Foucault 2000, Aktaran: Lemke 2015: 20).

Sadece bir kavram olan yönetimselliğin nasıl akılsallaştırıldığını açıklığa kavuşturmak gerekir. Siyasi iktidarın malları ve nüfusu düzene sokup idare etme biçimi olan yönetimselliğin devlet iktidarını etkinleştirip canlandırmanın öncelikli yolu olduğunu düşünen Foucault, yönetimsellik sayesinde devletin meşrulaştığına değil de canlandığına dikkat çeker. Egemen iktidarla canlılık gösteren devlet, geleneksel manada egemenliğin işlevini yitirmesiyle artık farklı bir iktidar biçimi olan yönetimsellekle canlanır. “[Y]önetimsellik ne doğrudan seçilen ne de yerleşik otorite sayesinde meşrulaştırılan devlet ve devlet dışı kurum ve söylemler üzerinden işler” (Butler 2013: 66). Belirli taktik ve strateji aracılığıyla kendini ortaya koyan yönetimselliğin amacı tek bir kaynaktan gelmez. Daha çok özel politik amaçlara göre söz konusu stratejiler, nüfusları yerleştirir ve düzenler. Foucault açısından bakıldığında yönetimsellik artık tek gerçek alan ve yönetimselliğe dair sorunlar da artık tek siyasi meseledir. Dolayısıyla yönetimselleşme devletin varlığını sürdürmesini sağlayan şeydir.

Bu noktada okumasında Foucault’ya değinen Partha Chatterjee, çağdaş iktidar rejiminin en önemli özelliğinin “devletin yönetimselleştirilmesi” olduğunu aktarır ve bu tür bir rejimin meşruiyetini vatandaşların politikaya katılımlarından ziyade nüfusun refahını tesis etme vaadi üzerinden sağladığını ortaya koyar (Chatterjee 2006: 62-63). 20. yüzyıldaki Batılı ileri sanayiye sahip ülkelerinde beliren kitle demokrasilerinin ortaya çıkışının, vatandaşlarla nüfuslar arasında farklı bir ayırım oluşturduğunu dile getiren Chatterjee, vatandaşların kuram alanında ikamet ederken nüfusların politika alanında boy gösterdiğine vurgu yapar.

“Vatandaş kavramının tersine nüfus kavramı bütünüyle betimleyici ve ampirikti, herhangi bir normatif sorumluluk taşııyordu. Nüfuslar ampirik ve davranışsal

kriterler tarafından tanımlanabilir, sınıflandırılabilir ve betimlenebilirdi (...) Devlet egemenliğine katılım gibi ahlaki bir çağrışım taşıyan vatandaşlık kavramından farklı olarak nüfus kavramı; ekonomi politikaları, idari politikalar, hukuk ve hatta siyasal seferberlik gibi “politikaların” hedefi olarak geniş kesimlere ulaşmakta hükümet görevlilerini muktedir kılacak bir grup, akıllıca kullanılacak aracı sağlıyordu” (Chatterjee 2006: 63).

Öte yandan yönetimselliğin ortaya çıkışı, devlete meşrulaştırıcı işlev sağlayan geleneksel anlamda egemenliğin cansızlaşmasına bağlanabilse de Foucault bu konuda açık kapı bırakır; çünkü ona göre egemenliğin anakronizma olarak yeniden canlanma olasılığı mevcuttur. Her ne kadar analitik ayrımla yönetimselliğin sonra gelen bir iktidar biçimi olduğundan bahsetse de iki iktidar biçiminin de aynı anda varolabileceği ihtimalini de bir kenarda tutar.

“Foucault’nun bakış açısından mümkün olmayan şey ise, mevcut koşullarda bu bir arada varoluşun ne şekle bürüneceğini kestirmek, yani hukukun üstünlüğünün askıya alındığı olağanüstü hal şartlarında egemenliğin ölmeyi reddeden bir anakronizma olarak yönetimsellik bağlamında yeniden ortaya çıkacağını öngörmektir” (Butler 2013: 67).

Yönetimselliği farklı kılan unsurun, zaman zaman hukukun araçsal olarak kullanılması olduğunu ve üstelik yaşam ve ölüm gibi temel konular üzerinde karar verirken askıya alınma durumunun da söz konusu olduğunu söyleyen Foucault için bu durum aleni bir yönetimsellik okumasıdır ve egemenliğin yeniden belirmesidir. Böylelikle iki iktidar biçimi bir arada yürür; çünkü hukukun askıya alınması egemenlik ile yönetimselliği çakıştırır. Yönetimsellik, bir yanda hukuka ilişkin taktiklere yönelse de bir yandan da hukuk üstü bir iktidar biçiminin işleyişini sergiler. Egemenliğin kaybının yönetimsellik sahasında sergilenmesi, “meşruluk şartları altındaki birleşik iktidarın egemenliği, yani siyasal kurumların temsili statüsünü temin eden iktidar biçiminin egemenliği değil. Bu daha ziyade hukuksuz ve ayrıcalıklı bir iktidar, eşsiz bir “haydut” iktidar” (Butler 2013: 69).

İktidarın yasaüstü işleyişini, süresiz alıkoyma ve askeri mahkemeleri düzene koyan protokollerin egemen iktidarın usullerini yürütme ve idare düzeyine yeniden getirmesi üzerinden okuyan Judith Butler da Foucault'nun egemenlik ve yönetimsellik ayrımını takip eder ve ayrımın aynı zamanda iç içe geçmişliğine değinir. Devlet iktidarının kendini egemen biçime büründürürken hukuku askıya alması demek, devletin hukuk üretmekten vazgeçmesi demek değildir. Daha ziyade hukukun gayri meşru bir şekilde sunulmasıdır. Kısacası; yönetimsellik sadece egemenliğin inceden sızdığı yeni bir alan olarak ya da hukuksuzlaşma mevki olarak ön plana çıkmaz. Bir yandan egemenlik hukuka yenilirken bir yandan da hukuk üretimi sorumlu tutulamayacak öznelerin eline kalır. Judith Butler (2013: 64-65), ABD'de yaşanan 11 Eylül 2001 terör saldırısının sonucu ABD'nin Afganistan'ı işgal etmesinin ardından Küba'nın Guantanamo Körfezi'nde kurduğu askeri hapisanesinde uygulanan devlet şiddeti formunu, egemen iktidar ile yönetimselliğin eş zamanlı varoluşuna örnek olarak gösterir. Burada hukukun üstünlüğünün askıya alınması iki iktidarın çakıştığını gösterir. Hukukun üstünlüğünün askıya alınmasıyla beliren egemenlik ile yönetimsellik bağlamında istisnai yetki gücünü kullanan iktidar. Güvenlik adı altında hukuki erki üstlenen idarecileri (meşruiyeti sorgulamaksızın) hayat, ölüm ve adalet gibi meselelerde karar verme yetkisine sahiptirler (Oksala 2012: 172).

Foucault'un yönetimsellik okumasında taktik olarak görülen ve kullanılan hukukun işleyişi kendisini önceleyen bir dizi meşrulaştırıcı işleve göre değil, bizzat hedefleri üzerinden meşru hale gelir. Bu durum yönetimselliği yasa dışı kılmaz; yasaüstü bir konuma koyar. "Hukuk bir yönetimsellik taktiği haline geldiğinde artık meşrulaştırıcı bir temel işlevi görmekten çıkar: *yönetimsellik iktidarın hukuka indirgenemeyeceği anlayışını somutlaştırır*" (Butler 2013: 102). Böylelikle hukuk içinde temeli olmayan egemenlik yönetimsellik içinde kendini sergiler hale gelir. Yaşam ve ölüm üzerinde hak sahibi olan egemen iktidar, yönetimselliğin yasaüstü boyutunu kullanır. Devlet de nüfusu üretip muhafaza eden söylemsel ve kurumsal hususlar ve yönetimsellik sayesinde varlığını sürdürür. Yönetimsellik taktiklerinin devletin yetki sınırlarını belirleyip tanımlandığını belirten Foucault için devletin işleyişinin yönetimselliğe bağlı olduğu kabul edilebilir bir gerçekliktir.

Bu noktada Butler (2013: 104) sorulması gereken soruyu şöyle dile getirir: “[S]orumlu tutulamayacak ayrıcalıklı iktidar için bir alan üretilmesi nasıl yönetimselliğin genel taktiklerinin bir parçası olarak işler? Bir başka deyişle, yönetimsellik hangi koşullar altında kendi iktidarının işleyişinin bir parçası olarak hukuksuz bir egemenlik üretir?” Hukuk haricinde nüfusu idare etme alanı açıldığında bir ilke olarak işlemeyen egemenliğin kendine gönderme yapma hali artar. Hiç temeli olmadan ve hiçbir temel sağlamadan egemenliğin kendini genişletme çabası uç seviyede gerçekleştirerek kendini temellendirici boyuta gelir. O halde eğer devletin koruyucu ve güçlendirici noktaları egemenlik ile birleşiyorsa, yönetimselliğin taktiklerinden biri olarak devreye sokulabilir. Dolayısıyla egemenliğin kendini temellendirme hedefinin de nüfusun hukuk dışındaki idaresiyle mümkün olduğunu dile getiren Butler için egemenlik yönetimsellik sahasında nüfus idaresinde işler hale gelir. Bu durumda Foucault’nun “devletin yönetimselleşmesinin devletin var kalmasını sağladığı” iddiasının doğru olmadığını ortaya atan Butler’a göre, bu formülasyonda devletin yönetimsellik ve egemenlikle olan ilişkisinin tam olarak ne olduğunun açık olmadığı ancak egemenliğin devleti zaman zaman canlandırma faaliyetini sürdürdüğü açıktır. Ayrıca Foucault’nun yönetimselliğin egemenlikten türemediği iddiası doğrulanır (Butler 2013: 104-105).

“Son olarak şunu teslim etmemiz önemli görünüyor: Nüfusu “idare etme”nin bir yolu, onları hak sahibi olmayan, insanın altında, insan olarak tanınmayan bir nüfus olarak kurmaktır. Bu, hukuka itaatkâr bir özne üretmekten farklı olduğu gibi, insanlık normunu kendi kurucu ilkesi sayan özneyi üretmekten de farklıdır. Özne olmayan özne ne hayatta ne ölüdür, ne tam olarak bir özne olarak kurulmuş ne de ölümlerle insan olarak varlığını yitirmiştir. Dolayısıyla bir nüfusu “idare etmek”, düzenleyici iktidarın bir dizi özne ürettiği bir süreçten ibaret değildir. Aynı zamanda devasa siyasi ve yasal sonuçları olacak şekilde öznelikten çıkarılmalarının sürecidir” (Butler 2013: 106).

Foucault’un iktidar analizinden biyo-politikaya anlayışına giden yolda kavramın, farklı ancak birbirine eklenen iktidar mekanizmalarının tarihsel bir döngüsünün neticesinde geliştiğini söylemek mümkündür. Foucault’ya ayrılan bu

bölümde, biyo-politikanın Foucault perspektifinde nasıl kavrandığını ortaya koymanın yanı sıra, kavramın “yaşam ile ölüm” arasındaki sınırdaki konumlandığının temelleri atılmaya çalışılmıştır. Bir sonraki bölümde ise; biyo-politika kavramı Agamben çerçevesinde ele alınacaktır ve ayrıca Foucault bölümünde kavrama dair bahsedilen konulara yönelik Agamben’in farklı bakış açılarından da bahsedilecektir.



II. BÖLÜM

2. BEDENİN KUTSALLIĞINDAN İSTİSNA HALİNE: AGAMBEN'İN BİYO-POLİTİKASI

Çalışmanın bu bölümde Foucault'nun ortaya koyduğu biyo-politika anlayışına eleştiri getirmek niyetiyle başlayıp kendi yolunu çizen Giorgio Agamben'in kavrama ilişkin görüşlerine yer verilecektir. Farklı bir noktadan kavramı ele alan düşünürün bakış açısı, hem kavramın üzerindeki bulanıklığı silmeye yardımcı olurken hem de onun "yaşam ile ölüm" arasındaki sınıra yönelik etkilerini açıklamada önemli bir girizgah olacaktır. Biyo-politikaya eklediği başka kavramlarla özgün yolunu belirleyen Agamben'in biyo-politikanın siyasal alandaki yerini belirlemede önemli katkıları olacağı düşüncesiyle, kendisi bu çalışmada ele alınan bir diğer düşünürdür.

Çalışmalarına olan ilginin gittikçe arttığı ve felsefi çevre dışında da adını duyuran İtalyan düşünür ve yazar Giorgio Agamben bu bölümde çıplak hayat, egemenlik ve biyo-politika kavramları üzerinden ele alınacaktır. Bu kavramlar Klasik siyaset döneminden başlayarak modern siyaset bağlamında irdelenmeye çalışılacaktır. 1995 yılında çıkardığı *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat (Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita-1995)* adlı çalışmasında Agamben içinde bulunduğumuz zamanı, potansiyel liberal projelerin başlangıç noktası olarak betimlemekten ziyade kökenleri Antik Roma'ya dayanan ve Nasyonal Sosyalistlerin toplama kamplarına yol açan bir siyasal geleneğin yıkıcı nitelikte son noktası olarak değerlendirir ve Antik Roma dönemine dek uzanan politik bir dönüşüm üzerinden günümüzü okur. Ayrıca egemen iktidar ile biyo-politika arasındaki bağlantıyı incelerken amacının iktidarın egemen pratiğinin özündeki biyo-politikanın varlığını göstermek olduğunu ortaya koyar ve dolayısıyla Agamben'in içinde bulunduğu uğraş, biyo-politika olgusunun eklem yerlerine yoğunlaşmak üzerinedir.

Agamben'in bu yoğunlaşmasının "tarihsel-arkeolojik" ve "topografik" olmak üzere iki temel boyuttan oluştuğunu söylemek mümkündür. Biyolojik yaşama yönelik stratejilerle donatılmış bir uzam olarak toplama kamplarını incelemesi topografik boyutu oluştururken Roma Hukukundaki *kutsal insan* figürü üzerinden hareket etmesi de tarihsel-arkeolojik boyutu oluşturur. Bu bağlamda Agamben, biyo-politik mekanizmanın nasıl işlediği ve hangi paradigmalardan uzantısı veya neticesi olduğu gibi iki temel soruya cevap arar.

"Bugün artık siyasal [olan]ı saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşünceyi pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünümdür" (Agamben 2013: 13)

diyen Agamben'i, sorularına yanıt ararken sınır kavramların düşünürü olarak görmek mümkündür.

Tarihsel sürecin içinde yaşanan anın gerçeği olarak verilmiş kimliğimizin sınırları ile bu sınırları değiştirmek adına gösterilen mücadele arasındaki gerilim ve etkileşimi ifade eden sınır-tutum (Keskin 2016a: 15) hususunda Foucault'nun ve Benjamin'in izinden gitmeyi yeğleyen Agamben, hukuk düzeninde içlenme yoluyla dışlanan *istisna halinin* analizine girer. Hukuk dışılığın yasaya dönme durumunu niteleyen *istisna halini* okumak, iktidarın meşruiyet zeminin özünü de okumaktır. Üstelik, iktidarın istisna hali üzerinden toplumu kuşatması Agamben'in biyo-politikası için de önemlidir.

2.1. Çıplak Hayat: *Zoē* ve *Bios*

Agamben'in çıkış noktası, kendisine göre Antik Yunan'dan beri Batı siyaset geleneğini karakterize eden kavramsal bir ayrımdır. Kendisi, politik alana dair iki kavramlı ilişkinin "dost-düşman ayrımı"⁹ olmadığını savunur ve ayrımın, insanoğlunun

⁹ Carl Schmitt'in siyasal eylem ve saiklerini açıklamak amacıyla kullandığı "dost-düşman ayrımı", kavramsal bir ölçüt sunmaz. İyi-kötü, güzel-çirkin ayrımları gibi siyasal kavramı bakımından görece

doğal varlığı ile hukuksal statüsünü anlatan çıplak hayat (*zoē*) ve siyasal varoluş (*bios*) arasındaki fark üzerine olduğunu belirten Agamben için egemen iktidarın kuruluşu biyo-politik bir bedenin üretimini gerektirir. Bu sebeple “*zoē*” ile “*bios*” arasındaki ayrım üzerinden “çıplak hayat” ile “siyasal hayat” arasındaki ayrımı ele alır. “Hayat” sözcüğünü ifade eden Eski Yunan’daki birden fazla sözcük arasından semantik ve morfoloji bakımından birbirinden farklı bu iki terimden *zoē*; insanlar ve hayvanlar gibi bütün canlı varlıkların “yalın yaşama/canlılık” gibi ortak özelliklerine tekabül ederken, *bios*; yalın hayattan ziyade bir birey veya bir grubun özelliği olan “yaşam tarzı”nı anlatır. Bu ayrım tüm politikaların sınır belirlemelerinde ve hukukun daha uzakta tutulduğu bir uzamın temelinde yer alır. Çıplak hayat, daha önceleri bir sınır olarak görülüp politik olandan uzak bir yerde konumlanırken modern çağda siyasal alanın nesnesi olan insanın ölümünü ve yaşamını düzenlediğinden siyasal beden için temel oluşturarak siyasal alana kayar ve hatta siyasal alanın merkezine doğru yerleşmeye çalışır. Platon’un da Aristoteles’in de siyasal hayatı diğer hayat türlerinden ayırmak amacıyla kullanmayı tercih ettikleri terim *bios*’tur (Agamben 2013: 9-10). *Zoē*’nin (doğal ve yalın hayat) de kendi içinde iyi bir anlamı olabileceğinin ve kentin iyi hayat sürmek gibi bir hedefi olduğunun bilincinde olan Aristoteles üzerinden Agamben, *Politika*’dan aktardığı şu sözlerle düşüncesini destekler:

“Bu [iyi bir hayat], bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek hedeftir. Ancak yalın yaşama gerçeğinin kendisinde herhalde bir iyilik var ki insanlar bir araya geliyor ve siyasal topluluklarını yalın yaşama düşüncesi üzerinde idam ettiriyorlar. Eğer hayat tarzı konusunda önemli hiçbir sıkıntı yoksa, o zaman elbette ki insanların çoğu birçok acıya göğüs gerecek, sanki asude ve doğal bir güzellikmiş gibi hayata [zoē] sarılacaktır” (Aristoteles 1278, Aktaran: Agamben 2013: 10).

Öte yandan klasik dünyada doğal yalın hayat (*zoē*), *polis*’ten kati bir şekilde dışlanarak salt üreme hayatı olarak “ev”le (*oikos*) bağdaştırılır (Agamben 2013: 10). Aristoteles için de *oikos* özel alandır ve bu da özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımı hatırlatır. Özel alan (*oikos*) ile kamusal alan (*polis*) arasındaki fark, yalın hayat (*to zén*) ile “siyasal nitelikli hayat” (*to eu zén*) arasındaki tezatlığa oturtulur. Aristoteles

bağımsız ölçütlere tekabül eder. Dost-düşman ayrımında önemli olan siyasal düşmanın varoluşsal olarak “öteki”, yani yabancı olmasıdır (Schmitt 2014a: 57-58).

için *oikos*, *polis* olmayı amaçlar. “[B]iz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz – insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar” (Aristoteles 2014:11). Dolayısıyla *bios*’un *zoē*’den farkı, nitelikli bir hayat olmasıdır. Nitelikli olması, bütün diğer canlılardan farklı olarak insana biyolojik zorunluluklarla (doğum ve ölüm) birlikte özgür yaşamı vermesinden kaynaklanır. Bu sebepten ötürü, iyi yaşam amacındaki *polis*, siyasal hayat (*bios politikos*) olarak nitelendirilir

Bu ayrımların çağdaş siyasal alanın eksenini oluşturduğunu ortaya koymak isteyen Agamben’in çözümlemesinin esas noktası, *zoē*’nin siyasal olanla ilişkilendirmesidir. Aristoteles’in *bios* üzerinden siyasal alanı nitelikli hayat olarak tanımlaması, diğer canlı türlerinden ayrı olarak insanın siyasal varlığı ile biyolojik canlılığı arasındaki farkı ortaya koyarak mümkün olur. “Bundan, devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar” (Aristoteles 2014: 12) yorumlamasıyla insanın siyasal varoluş potansiyeline sahip bir hayvan olduğunu vurgular. Dolayısıyla modern insan, kendi siyasal varoluşunu sorgulayabilen bir hayvandır. Bu yorum, *zoē*’nin *polis* hayatıyla olan ilişkilendirmesinde Agamben’e yol gösterir. Agamben, “çıplak hayat”ın siyaset alanına yerleştirilmesini ele alırken hukuksal-kurumsal iktidar ile biyo-politika arasındaki kesişme noktasını şu şekilde açığa çıkarır:

*“Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna (sovereign exception) kadar eski bir olgudur. Modern Devletin, biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekle yaptığı şey, iktidar ile çıplak hayatı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmak (...)”*tır (Agamben 2013: 15).

Çıplak hayatın siyasal nitelikteki hayata sokulması (siyaset alanının çıplak hayatı içlemesi) durumunu kavramak için öncelikle siyasal alanın kendisini meydana getirmek adına çıplak hayatı dışlama -“ki bu dışlama aynı zamanda bir içlemedir” (Agamben 2013: 16)--sebebini açıklığa kavuşturmak gerekir. Hayatın kendisini dışlanarak içlenen bir olgu olarak sunmasıyla birlikte “[s]iyaset, hayatın kendi kendini

iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu” (Agamben 2013: 16) alandır. Zira çıplak hayatın dışlanması durumunun Batı siyasetinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirten Agamben, çıplak hayatın “siyasallaştırılması”yla yapılmak istenen şeyin, insanın insanlığı konusunda karara varmak olduğunu söyler.

“Batı siyasetinin temel ikiliği dost-düşman ikiliği değil; çıplak hayat-siyasal varoluş, zoē-bios, dışlama-içleme ikilikleridir. Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır” (Agamben 2013: 17).

Çıplak hayatın “öldürülebilen fakat kurban edilemeyen bir insan olan *homo sacer*’in (kutsal insanın)” hayatı olduğunu söyleyen Agamben, modern siyasetteki kutsal insanın elzem işlevini ortaya koyma çabasıdadır. Hukuk düzenine salt dışlanma yoluyla dahil edilebilen kutsal insan, hem egemenliği hem de siyasal iktidarı kavramak için bir anahtardır. Bununla birlikte Agamben, bu noktada Foucault’nun savının düzeltilmesi veya tamamlanması düşüncesindedir: “Modern siyaseti tanımlayan şey, ne *zoē*’nin *polis*’e dahil edilmesi [...] ne de çıplak hayatın, Devlet iktidarının yansıtma ve hesaplamalarının temel öznelerinden biri haline gelmesidir” (Agamben 2013: 18). Esasen burada vurgulanması gereken şey, çıplak hayatın siyasal alanın marjinlerinde konumlanarak bu alanla örtüşmeye başlaması durumudur. Agamben aynı zamanda *bios* ile *zoē*, içleme ile dışlama ve hak ile olgu gibi kavramların da bir “belirsizlik muntıkası”nda yer aldıklarını vurgular. Çıplak hayatı, siyasal düzenden hem dışlayan hem de siyasal düzenin içine çeken şey *istisna halidir (state of exception)*. Siyasal düzen, söz konusu belirsizlik biçimlerinden dolayı bulanıklaşmaya başlayan sınırlara sahip olur ve çıplak hayat bulanıklaşan bu sınırlarından özgürce sızar. Dolayısıyla çıplak hayat (canlı varlık olarak insan) siyasal alandaki çatışmaların sadece öznesi değil, nesnesi haline gelir. Farklı açılardan birbiriyle çatışan bu iki süreç (özne ve nesne),

çıplak hayat bağlamında ya da biyo-politik¹⁰ beden bağlamında birleşir (Agamben 2013: 17-20).

Batı siyasetindeki bu çıkmaz durumu (*zoē* ile *bios*'un durumu) Aristoteles'in yalın hayat ile siyasal hayat karşılaştırması üzerinden irdelemeye çalışan Agamben için Batı siyaseti gittikçe biyo-politika biçimine doğru evrilir. Başka bir deyişle, çıplak hayat dışlanarak içlenen bir istisna olarak siyasetin içinde yer almaya devam eder.

“Zoē'nin “doğal güzelliği”ni “siyasallaştırmak” nasıl mümkün olabilir? Her şeyden önce, acaba zoē'nin gerçekten siyasallaştırılması gerekiyor mu; ya da siyaset, zaten zoē'nin en önemli merkezinde bulunuyor mu? Hem modern totalitarizm hem de kitlesel hedonizm [hazcılık] ve tüketim toplumunun biyosiyaseti işte bu sorulara yanıt oluşturuyor” (Agamben 2013: 20).

2.2. *İstisna Hali*: Egemenliğin Paradoksal Hali

Egemen kişinin hukuk düzenin hem içinde hem de dışında olma durumundan egemenliğin paradoksal halinin doğduğu düşüncesinde olan Agamben için bu durum göz ardı edilecek bir konu değildir. Egemen, kendisini hukukun dışında tutarak hukukun geçerliliğini askıya almada yasal yetkiye sahiptir. Buradaki paradoksal hali Agamben (2013: 26) şöyle dile getirir: “Hukuk kendisinin dışındadır ya da Hukukun dışındaki egemen olarak ben, hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını ilan ediyorum”. Başka bir ifadeyle, egemen nihai kararın tek elidir. Egemenliğin hukuk düzenindeki konumu ve düzenin sınırlarını belirlemede ne dereceye kadar söz sahibi olduğunun cevabı bu paradoksu kavrayabilmekte gizlidir.

Schmitt (2014: 13)'in “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” şeklindeki ünlü tanımından hareket eden Agamben yine Schmitt'in de belirttiği üzere olağanüstü halden (*istisna hali*) anlaşılacak şeyin sıkıyönetim gibi hallerin değil, devlet kuramındaki genel bir kavramın anlaşılması gerektiğinin ve “hukuk ile politika arasındaki karanlık

¹⁰ İlerleyen bölümde daha detaylı işlenecektir.

boşluğu” aydınlatmak için ele aldığı vurgular. Söz konusu paradoksal yapının, egemenliğin yapısının bir parçası olduğu ve çok karmaşık bir yapıdaki *istisna hali* olarak sunulduğu Schmitt okumasında,

“*[i]stisna, bir sınıfa dahil edilemeyen şeydir. İstisna genel kodlamayı kabul etmez; fakat aynı zamanda özellikle hukukun resmi bir unsurunu, yani kararın mutlaklığını ortaya koyar [...] Devlet otoritesinin özünü en açık biçimde ifşa eden şey hüküm (verme)dir. Burada hüküm verme, hukuksal düzenlemeden ayırt edilmeli ve (paradoksal bir ifadeyle) otorite, yasa koymak için yasalara ihtiyaç duymadığını ispat etmelidir [...]*” (Schmitt 1922, Aktaran: Agamben 2013: 26).

şeklindedir.

Agamben istisna hali kavrayışını sunarken Schmitt ve Benjamin olmak üzere iki farklı düşünürün kullandığı iki farklı ögeden faydalanmıştır. Agamben’in kavrayışı, Schmitt’in karar vasıtasıyla normu askıya alarak uygulamayı mümkün ve sürekli kılan egemen modeline dayalı istisna hali anlayışıyla Benjamin’in istisna halinin karar verme yolundan ziyade dışlama ile gerçekleştiğini belirttiği *olağanüstü hal* kuramından beslenir. Schmitt’e göre, siyasal egemenin devlet otoritesinde yeri önemlidir; çünkü hukuk ile hukuksuzluk arasındaki istisna halinde siyasal egemen, hukuk askıya alındığından dolayı yasa dışı konumda yer almaz; aksine yasanın üstündedir. Yasayı ihlal etmekten çok onu askıya alarak uygulamamış olur. “İstisna halini, siyasal teolojinin kavramlarıyla düşünen Schmitt, istisnayı teolojik düşüncenin “mucizesi” olarak” (Aydın 2016: 113) değerlendirir ve onun için istisna hali, egemen kendini korumak istediği zaman devreye sokabileceği bir mekanizmadır. Dolayısıyla, Schmitt’te bu mekanizma mevcut düzeni koruma veya yeniden tesis etme olanağı olarak sunulur ve modern dünyadaki kaos durumuyla baş eden güçlü bir devlet ve siyasal form konumundaki egemenlik yine bu yolla kurumsal hale gelir. Egemenlik, ortadan kaldırılamayan kuraldışılıkları yönetebilme kapasitesine sahiptir ve kuraldışı durumları tekrar yasanın içine dahil etme amacındadır (Agamben 2013: 26-30).

Diğer taraftan Benjamin’e değinmek gerekirse, egemenlik üzerine yapılan çalışmalardan biri olan *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı çalışmasında Walter Benjamin şiddet ile hukuk arasındaki bağlantıda yasa koyan şiddet ve yasayı koruyan şiddet diye

iki şiddet türü ortaya koyar. Bu iki şiddet türü arasındaki diyalektiği kırmak için *ilahi şiddet* olarak tanımladığı pozitif hiçbir ölçü sunmayan, ne yasa koyan ne de yasayı koruyan sadece yasayı azleden üçüncü bir unsur sunar (Agamben 2013: 81-82). Hukuk kurmanın şiddetten bağımsız olmadığını dile getiren Benjamin için şiddet, iktidar adı altında hukuk biçimde ortaya konulur. İktidar, mitik (mitsel) hukuk kurmayla alakadarken; adalet ilahi hukuk kurmayla ilgilenir (Benjamin 2010: 36). Benjamin'in Schmitt'in *Siyasal İlahiyat*'ta (*Politische Theologie 1996*) kullandığı egemen şiddet ve istisna hali kavramlarını ele almadığını dile getiren Agamben, ilahi şiddetin muğlak olmasının sebebini bu eksiklikte aramanın olası olduğunu dile getirir.

“Şurası açık ki, istisna durumunda uygulanan şiddet ne yasayı koruyor ne de sadece yasa koyuyor; bunun yerine, yasayı askıya almak [rafa kaldırmak] suretiyle muhafaza ediyor ve kendisini bunun dışında tutarak yasa koymuş oluyor. Bu anlamda egemen şiddet tıpkı ilahi şiddet gibi, Benjamin'in denemesinin diyalektiğini tanımlamaya çalıştığı iki şiddet türünden hiçbirine tamamen indirgenebilecek bir şiddet değildir (...) Gerçekte ilahi şiddetin tanımlamasını daha kolay kılan şey, tam da istisna durumu ile ilintilendirilmesidir” (Agamben 2013: 83).

Benjamin'in ilahi şiddeti, kural ile istisnanın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı bir alanda konumlanırken egemen şiddet, içeri ile dışarı ve hukuk ile şiddet arasında oluşan bir “belirsizlik mantığı”¹¹ yaratır. Üstelik egemen şiddet, belirsizlikte bile sadece yasa koymakla kalmıyor yasayı koruyor da. Ancak Benjamin için Schmitt'in ortaya koyduğu siyasal formdaki egemen figür bütün sınırsız yetkilerine rağmen istisna halinin “yıkıcı şiddet”ni engelleyemez ve istisna hallerini yok edemez; ancak içselleştirebilir. Schmitt'te egemenin yok edilemeyen kuraldışı durumlarının, yasanın içine dahil edilerek yönetebilme kapasitesinin olması, Benjamin'de karşılık bulmaz; çünkü Benjamin için her şeyin temsilcisi olduğunu söyleyen egemen kendi dışındakileri kavrayamaz; ancak onları içselleştirerek kavrayabilir. Başka bir deyişle, Schmitt için güçlü bir egemenlik önemliken, Benjamin için bu egemenlik artık imkânsızdır.

¹¹ (Agamben 2013: 83) İlerleyen sayfalarda detaylı açıklanacaktır.

“[İ]çinde yaşadığımız “olağanüstü hal” istisna değil kuraldır (...) [G]erçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir” (Benjamin 2012: 43) diyen Benjamin, egemenliğin karar verme yetisinin artık olmadığını belirtir ve kuraldışının kural olmasıyla ilgilenir. Benjamin yasayı azletme yetisi olan ilahi şiddeti, hukuksal-siyasal iktidarı yerinden etmek için kullanırken, Schmitt karar mekanizması aracılığıyla hukuk ile egemen arasında ilişki kurmayı amaçlar. Kısacası; Benjamin hukukun sonucuyla, Schmitt ise hukukun başlangıcıyla ilgilenir (McQuillan 2010: 99). Benjamin’in yasanın dışına ittiği şiddet, Schmitt okumasında yeniden yasaya dahil edebilmek adına istisna halini doğurur. İstisna halinde şiddet dışlanarak hukuka dahil edilir. Ancak Schmitt kuramının çıkmaza girdiği nokta, Benjamin’in norm ile istisnanın ayırt edilemezliğini vurgulamasıyla ortaya çıkar; çünkü Benjamin istisnanın kurala dönüştüğünden egemen kararın işlevsiz kaldığını ve “asıl sorunun tarihsel ilerleme adına bu türden olağanüstü hali normalleştiren tarih anlayışlarının terk edilmesi olduğunu dile getirir” (Özmkas 2018: 234).

Şiddeti, adalet ile hukuk arasında bir sınır-kavram olarak değerlendiren Benjamin’e benzer bir şekilde Agamben, istisna halini hukuk ile siyaset arasında bir sınır kavram olarak görür (Aydın 2016: 114). Böylelikle yaşam ile hukuksal düzen arasındaki alana dikkat kesilen Agamben, *Kutsal İnsan ve istisna halinin şahsına münhasır bir siyasal sorun olarak üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini* tavsiye ettiği *İstisna Hali (2003)* adlı çalışmalarında istisna hali konusunda Schmitt’le Benjamin arasındaki farklara, ortak noktalara ve eklemelere değinerek kendi düşüncelerinin sentezini ortaya koyar. Öncelikle hukukun askıya alındığı durum neyi ifade eder? Pozitif hukukun kendi geçerlilik alanını normal durum üzerinden nitelendirebilmesi için istisna hali olarak kendi geçerliliğinin askıya alınması lazımdır. İstisnanın, genel kuraldan dışlanması kuralla hiçbir ilişkisinin kalmadığı anlamına gelmez. Aksine istisna, kuralla olan ilişkisini kuralın askıya alınması şeklinde devam ettirir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, “[k]uralın istisna üzerindeki geçerliliği, artık onun üzerinde uygulanmama ve ondan çekilme suretiyle devam” (Agamben 2013: 28) eder.

İstisna bir kaos hali olmamakla birlikte etimolojik olarak da *dışarıda tutulan* (*ex-capere*) şeydir, tümünden dışarıya terk edilen değil. Dışarıda tutulan şeyler, hapsedilme veya yasaklanmadan ziyade “hukuk düzeninin geçerliliğinin askıya alınması” yoluyla içeride kalır. Başka bir ifadeyle, istisna olan kendini kuraldan dışarı çıkarmaz; onun yerine kural kendini askıya alarak istisnaya yol açar. İstisnaya oluşan durum bir olgu durumu veya hukuk durumu olarak nitelendirilemediğinden kendisi bu ikisi arasında paradoksal bir belirsizlik durumunu (*belirsizlik eşiği*) yansıtır. Bu belirsizlik eşiğini Agamben, Alain Badiou’nun üyelik ile içlenme/kapsanma arasındaki ayrımı ortaya koymak için kullandığı terimler üzerinden izah etmeye çalışır. Badiou için üyelik “aidiyet”i (*presentation*) ifade ederken, içlenme ise “temsil”e denk gelir. Hem üyeliğe hem de içlenmeye tekabül eden terimler *normal terim*, durumun üyesi olmayıp ancak içinde olan terimler *çıkıntı terim*, kapsanmasa da durumun üyesi olan terimler *münferit terim* olarak adlandırılır (Agamben 2013: 35). Ancak egemen istisnanın yeri Agamben’e göre, çıkıntılık ile münferitlik arasında bir belirsizlik eşiği oluşturur; çünkü egemen istisna olağandışı şeyleri temsil eder. Bu eşik çerçevesinde normal durum ile kaos ve dışarı ile içeri, hukuk düzeninin geçerliliğini tesis eden karmaşık ilişkilere girerler. (Agamben 2013: 26-29). “Hukukun kendine özel “güç”ü, kendisini dışsallıkla ilişkisi içinde sürdürebilme kapasitesine dayanıyor. Dolayısıyla da bir şeyin sadece dışlanma yoluyla içlendiği uç ilişki biçimine *istisna ilişkisi*” (Agamben 2013: 29) denir.

“[İ]stisnai hallerin devlet yaşamında o kadar da istisnai olmadıklarını” (Durantaye 2009, Aktaran: Aydın 2016: 114) göstermeyi Agamben amaç edinmiştir. Hukuksal düzenin askıya alınmasıyla kabul gören istisnanın gün geçtikçe temel bir siyasal yapı haline gelmesi ve en nihayetinde kurala dönüşmesi Agamben’in araştırma tezlerinden birini oluşturur; çünkü istisna hali bir önlemden ziyade hukuksal düzenin kurucu bir paradigması sıfatıyla bir idare tekniği olarak kendisini göstermeye başlar. Dolayısıyla hukuksal düzendeki bu paradigma, pratik düzlemde çeşitli kararlarla yürütme yetkisi üzerinden yasama erkini de kapsayarak genişleme gösterir. Bu durum Schmittçi okumada temsil ilkesinin silindiği gerekçesiyle bir çeşit yozlaşma olarak tarif edilirken, Agamben için temel bir paradigma olma halidir (Aydın 2016: 114-115).

İstisna ile kuralı kesin bir şekilde ayırmada karşılaşılan kriz, egemenliğin paradoksal halini yansıtır. Dolayısıyla, istisnanın kararlaştırılması egemenliği bağlayan bir durumdur. Burada mevzu bahis olan karar, hiyerarşik olarak herkesin üstünde olan bir özne ve onun iradesinden ziyade “*nomos*’un bedenine/bünyesine, buna can ve anlam veren dışsallığın kazanmasını temsil eden bir şeydir. Egemen, meşru/yasal olan ile olmayan[a] değil; hukuk alanına canlılığın sokulmasın[a]” (Agamben 2013: 37) karar verir. Daha önce de belirtildiği üzere, söz konusu karar ne hukuksal ne de olgusal bir soruna tekabül eder. Düzenli bir karakteri olan ve kendi düzenli referans alanını kuran hukukun yapısı, gücü ve hukuksal düzen, bir ihlal eyleminin cezalandırılmasını işaret etmekten çok bunun yerine eylemi düzene dahil eder. Kuralların mı suçtan dolayı oluştuğu veya suçu belirleyen kurallar mı olduğu konusunda karar verilmesinin imkânsız olduğu bir durumda dışarı ile içeri arasındaki belirsizlik açık bir şekilde belirir. Söz konusu;

“belirsizlik, egemenin istisna hakkındaki kararına işaret ediyor (...) [H]ayatın hukuk alanına girmesinin tek yolu, içleyici bir dışlamanın öngörülmesidir (...) Hayatın sınırsal bir durumu/yapısı, bir eşik hali vardır. Bu eşikte hayat, hukukun hem içinde hem de dışındadır. İşte egemenliğin mekânı bu eşiktir” (Agamben 2013: 38).

Bu noktadan hareketle, kuralların sadece istisnalarla var oldukları önermesine hak veren Agambenci yaklaşımda, hukukun istisnalardan beslendiği ve belirsizlik eşiğindeki kararlaştırılmayan şeyin egemenin kararı tarafından konumlandırıldığı ortaya koyulur. Egemenliğin istisnalardan oluşan yapısı, onu ne özel siyasal bir kavram ne hukuksal bir kategori ne de hukuk dışı bir güç yapar. Egemenlik, hukuku askıya alarak hayatı içine aldığı yapısıyla ve geçersizliğiyle geçerli olmaya çalıştığı haliyle bir *yasaklama*¹² potansiyeline sahiptir ve buna istinaden istisna ilişkisi, yasaklama ilişkisine tekabül eder. Yasaklı kişi, hukuk tarafından söz konusu belirsizlik eşiğine bırakılan, (tümünden olmasa da) terk edilendir. Yasaklı kişinin hukuki düzenin içinde mi yoksa dışında mı olduğunu söylemenin imkânsızlığı, egemenliğin paradoksunu şu şekilde sokar:

¹² Agamben burada Jean-Luc Nancy’ın önermesini takip eder. Hukukun, kendi geçersizliğinde hüküm sürmeye ve geçerli olma potansiyeline *yasaklama* (*ban*) denir. *Ban* hem toplumdaki dışlanmayı hem de egemenin yüceliğini ifade eden bir terimdir (Agamben 2013: 40).

“Hiçbir şey hukukun dışında değildir. Hukukun hayat ile kurduğu ilk ilişki, geçerli olma değil; terk etme ilişkisidir” (Agamben 2013: 40).

Benjamin’in ilahi şiddet kavramına odaklanan Agamben, onun ilahi şiddetin olanaklı olduğu koşulları belirlemek amacıyla hukuk ile şiddet arasındaki bağın taşıyıcısına odaklandığını belirtir. Benjamin bu taşıyıcıyı “çıplak hayat”¹³ (*mere life*) olarak adlandırır.

“[K]an, çıplak yaşamın simgesidir [ve] hukuksal şiddetin ortaya çıkışı, çıplak doğal hayatın kusurundan kaynaklanır (...) Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir. İlki kurban ister, ikincisi kurbanları kabul eder” (Benjamin 2010: 38-39).

İlahi şiddetin sadece dinsel gelenek üzerinden kendisini kanıtlamadığını hukukun dışında kutsanmış bir tezahürde yaşam içinde anlam kazandığını belirten Benjamin’in bu önermelerini geliştirmeyi ve gerek Benjamin’in gerek Schmitt’in hayatın¹⁴ egemenlikle olan ilişkisini istisna/dışlama ilişkisiyle yaşayan bir olgu olarak görmelerini irdelemeyi amaçlayan Agamben düşüncesini Benjamin’in “hayatın kutsallığı dogmasının kökenini araştırma”nın (Benjamin 2010: 40) gerekli olduğu önerisiyle destekler ve bu kökeni anlamak için bir sonraki başlıkta Agamben’in *homo sacer* ve *kutsal hayat* kavrayışı ele alınacaktır.

2.3. Bedenin Kutsanması: *Homo Sacer* ve *Çıplak Hayat*

Agamben hayatın kutsallığı nosyonunu incelemek için Eski Roma hukukunun bir figürü olan *homo sacer*’e başvurur. “Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilmesinin yasak olması” (Agamben 2013: 92) gibi *homo sacer*’in özgüllüğünü

¹³ Benjamin’in çıplak hayat için kullandığı terim “*bloßes Leben*”dir. İngilizceye “mere life” olarak çevrilen terim, Agamben’in “çıplak hayat” (*bare life*) tanımlamasından farklıdır. Bu yüzden Benjamin’in çıplak hayat kavramı parantez içinde İngilizcesiyle birlikte kullanılacaktır.

¹⁴ Benjamin’de “çıplak hayat”, Schmitt’te “tekrarlanma yoluyla katılan bir mekanizmanın kabuğunu kıran ‘gerçek hayat’” (Agamben 2013: 85)

oluşturan iki niteliği ele alan Agamben, *homo sacer*'i egemen istisnanın yapısına benzetir (Agamben 89-103). Sadece insani değil ilahi hukukun da dışında tutulan ve kurban edilemeyen ancak öldürülebilir konumdaki *homo sacer*'e uygulanan şiddetin, diğer kutsal şeylerde olduğu gibi dinsel açıdan bir saygısızlık oluşturmadığını; ancak başka kutsal şeylerin ihlali yasakken kutsal insanın öldürülmesinin meşru olmasını “çifte dışlanma” biçimiyle açıklar:

“[H]omo sacer'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir. Buradaki şiddet -herkes tarafından öldürülmesinin caiz olması- ne bir kurban edilmedir ne de cinayet, ne bir idam mahkumunun infazıdır ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahi hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı [yaratır]” (Agamben 2013: 103).

Agamben'in kavramaya çalıştığı şey, işte bu yepyeni insani eylem alanıdır. *Homo sacer*'in içine atıldığı söz konusu çifte dışlanma, çifte istisna olarak da sunulur. *Homo sacer* ilk olarak hukuk (*profan*) alandan dışlanarak içlenir ve ardından ilahi olanın dışına itilerek ilahi hukukun istisnası olur. Her iki alanda da yasaların askıya alınması yoluyla dışarıya -belirsizlik muntıkasına- bırakılır. Agamben için kutsal insanın bu niteliği egemen istisnayı anımsatır. Hukukun kendini askıya alarak (istisna durumunda geçerli olmadan kendi geçerliliğini yeniden kurarak) egemen istisna olarak kılması gibi *homo sacer* de kurban edilemez vasfıyla Tanrı'ya, öldürülebilir vasfıyla da topluma itilir ve belirsizlik alanında durur (Agamben 2013: 103). “Bu alan, istisna durumunda hukuku askıya alan ve böylelikle de çıplak hayatı kendi içine çeken egemen hüküm/karar alanı”dır (Agamben 2013: 103).

Hukukun kurumsallaşması ayrılmaz bir şekilde “çıplak hayat”ın teşhiriyle ilişkilidir. Bu bağlamda, tam hukuk öznesi olunmasına izin verilmeyen insanoğlunun siyasal bir topluma dahil edilmesi sadece aynı zamanda dışlanmasıyla mümkün olabilir. Onun için tüm politikaların başında hukukun korunmasından mahrum bırakılan bir sınır çizgisinin ve boşluğun kurulmasına rastlanır. Hukuksal-siyasal toplumdan yasaklanan *homo sacer*, tam anlamıyla korunmasızdır ve yalnızca fiziksel varoluşuna indirgenir.

İnsani ve ilahi adaletin ötesinde bir konuma atfedildiğinden *kutsal insan* bir tür “yaşayan ölü”dür. *Homo sacer*’in müphem hali, egemenin mantığının diğer yüzüne işaret eder. Egemen hukukun üstünde bir konumda bulunduğundan dolayı çıplak hayat, yetisinin ötesinde bir alanı gösterirken aynı zamanda egemenliğin yönetimine de imkân tanır. Siyasetin en uç sınırlarında konumlanmış gibi duran çıplak hayat, sadece en basitinden insanın yaşamı ve ölümü üzerine karar veren değil, aynı zamanda insan olarak da tanınacağı bir siyasal bedenin sağlam temelleri olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, *homines sacri*’nin üretimi yapısal değil, siyasetin tanınmamış bir parçasıdır. Hukukun dışında kalan bir özne olmayan *homo sacer*, siyasal-yasal yollarla kurulur ve bu, hukukun korumasından dışlanan şeye kişilik kazandırmak amacıyla yapılır. Bu yüzden bu haksız varoluş, toplum öncesi hal olarak düşünülmemelidir. Tam aksine, Agamben okumasında bu varoluş, *homo sacer*’in geri çekilmiş doğal durumunun tarihsel geçmişin bir kalıntısı değil, sosyal ilişkilerin neticesi olduğu açıktır. Çıplak hayat; doğal, orijinal ya da tarih öncesi bir çıplaklığı anlatmaz. Yapay bir ürünü, yani sosyal imgeler ile sembolleri gizleyen bir çıplaklığa işaret eder (Lemke 2005: 5-6).

Açıkçası Agamben, *homo sacer* figürünü yasal prosedürlerin veya kurumların tarihsel manada yeniden yapılanması olarak kullanmaz. Daha ziyade, siyasal incelemeyi bilgilendirdiği sanılan teorik bir kavram olarak ele alır. Sonuç olarak, Agamben Antik Çağlar’daki insanların bu tür bir yasaklamayla karşılaşp karşılaşmadıkları sorusuyla daha az ilgilenir. Odak noktası daha çok kural ve istisnanın siyasal mekanizmasını, çıplak hayatı ve siyasal varoluşu göstermek üzerine kuruludur. Hukukun askıya alınmasıyla işleyen egemenliğin paradoksal yapısını -istisnanın kural haline dönüşme kararını- inceler.

Egemenlik ile kutsallık arasındaki bağlantı Agamben paradigmasında “çıplak hayat” kavramsallaştırmasıyla kurulur. *Homo sacer*’in öldürülebilir hayatını ifade eden çıplak hayat, çifte istisna haliyle egemen hayata dahil olur; çünkü meşru bir öldürme, yasayı belirleyen ve elinde tutan egemenlik alanında gerçekleşir. Dolayısıyla, kutsal hayat bu alanda tutulur. Benjamin’in “hayatın kutsallığı dogması”na dair sorusunun yanıtının verilebileceğini

“[o]rijinalinde kutsal olan -yani öldürülebilir ama kurban edilemeyen- hayat, egemen yasağın pençesindeki hayattır ve bu anlamda, egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik çıplak hayat üretme işidir (...) [H]ayatın hem ölümüne bir iktidara tabi kılınması hem de mutlak bir terk edilme ilişkisine maruz bırakılması” (Agamben 2013: 104)

sözleriyle açıklar. Başka bir deyişle, insan hayatı meşru bir şekilde öldürülebilir haliyle siyasal düzene *istisna hali*yle dahil olur. Agamben için modernitede hayatın kutsallığı prensibi, kurbanlık ideolojisinden tamamıyla kurtarılmıştır. Kurbanlık ideolojisi yerine Agamben için hayatın kutsallığının modern anlayışındaki anahtar nokta, *homo sacer*'in hayatıdır. Hayatın kutsallığı Agamben'e göre, egemen iktidarın karşısında temel bir hak olarak gösterilemez. Hayatın kutsallığına başvurmak egemen iktidarı bir yere kadar sadece askıya alır ki bu da hem hayatın ölüm üzerindeki iktidara tabi olma halini hem de terk etme ilişkisi içinde yaşamın onarılamaz maruz kalma halini ifade eder. Hayatın kutsallığına başvurmak yerine egemen yasaktan (kural olan istisna halinden) kurtulmak gerekir. Bu kurtuluş, istisnanın egemen halinden Benjamin'in *gerçek istisna hali* olarak adlandırdığı şeye doğru olmalıdır. Gerçek istisna halinde hayat tarzı tamamen çıplak hayat biçimini alır (Ojakangas 2005: 10-11).

Benzer yapısal özellikleriyle egemen istisnanın ve *homo sacer*in düzenin iki ucunda birbirleriyle bağlantılı simetrik iki figür olduğunu belirten Agamben, bu iki figürün Batı'nın ilk siyasal alanının sınırlarını belirleyen bir eylemin nezdinde birleştiklerini vurgular. Hipotezinin doğru olduğu varsayımından yola çıkılırsa, egemenin kararının nesnesi olan ve içleyici bir dışlamayla çalışan çıplak hayat, egemen istisnaya birlikte anıldıkları sürece kutsallığını sürdürür. Bu kutsallık alanının sadece hukuk alanının değil, kutsallık alanının da dışına taşan bir “şiddet nesnesi”ne işaret ettiğini dile getiren Agamben için söz konusu çifte taşım, bu alanların ötesinde bir *belirsizlik mntokası* yaratır (Agamben 2013: 105-107). Bu belirsizlik mntokasında çıplak hayat, egemenliğin taşıyıcısıdır.

Belirsizlik mntokasına yerleşen siyasal ilişkide, daha önce zikredilen “[y]asak(lama), egemen istisnanın iki kutbunu bir araya getiren ve aynı anda hem çekme hem de itme [edimi]nin gücüdür: [Bu iki kutup] çıplak hayat ile iktidar, *homo*

sacer ile hükümdardır. İşte sadece bunun sayesinde ki; yasaklama hem egemenliğin nişanlarına hem de toplumdan kovulmaya işaret” eder (Muratori 1739, Aktaran: Agamben 2013: 136). Siyasal ilişkilerde yasaklamanın yapısının mevcudiyetine vurgu yapan Agamben, modernlikte hayat olgusunun devletin siyasetinin merkezine konumlandırılmasının Foucault’nun deyimiyile biyo-politika olarak adlandırıldığına ve bunu olanaklı kılan şeyin de, egemen iktidarın yapısındaki yasaklama ilişkisinden kaynaklandığına dikkat kesilir. Yasaklanma ilişkisi, egemenliğin öncül nesnesi konumdaki çıplak hayata işaret eder ve çıplak hayatın biyo-politik doğasını görmek çağdaş siyaset için önem arz eder.

2.4. Biyo-politika: İstisnanın Kurala Dönüşümü

Çıkış noktası, Michel Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde geliştirdiği biyo-politik iktidar veya biyo-iktidar kavramsallaştırması olan Agamben, Foucault’nun “üretken” biyo-iktidar ve “tümünden gelim” egemen iktidar ayrımını eleştirir; çünkü ona göre “çıplak hayat” dediği şeyin üretimi gizli olmasına rağmen egemen iktidarın esas eylemidir (Ojakangas 2005: 5). İnsanın doğal hayatının iktidar alanına ve iktidar mekanizmalarına dahil edilmesi durumunu biyo-politika olarak adlandıran Foucault’nun kavramı ele alış tarzına eleştiri getirerek kendi incelemesini ortaya koyan Agamben, Foucault’nun odak noktasının daha çok modern dünyanın getirisiyle birlikte bireylerin hem kendi kendilerinin hem de dışsal bir denetim yoluyla nesneleştirilmelerine neden olan “özneleştirme süreçleri” olduğunu dile getirir. Foucault’nun modern manada biyo-politikayı 20. yüzyılın totaliter rejimleri ve toplama kampları üzerinden inceleme yapmaması Agamben’e göre hapishaneler ve hastanelerdeki *büyük kapatılma* incelemelerini eksik bırakır.

Agamben için egemen hukuksal-kurumsal iktidarı biyo-iktidardan ayrı tutmak mümkün değildir. Modern devlet, biyolojik hayatı birincil hedef olarak aldığı anda egemen iktidar ile çıplak hayat arasındaki gizli bağa ışık tutar. Agamben’in Aristoteles’in *zoē* ve *bios* ayrımına başvurma amacı da bunu ispat etmektir. Modern dünyada siyaset ve çıplak hayat kavramlarının iç içe geçmişliği, klasik siyasetin

hukuksal-siyasal temelini nitelediği düşünölen modern siyasetin başka bir noktaya kaymasına yol açar. Üstelik bu kayma, istisnayı kural haline getirir. Zira Agamben biyo-politik çağda hukuk ve egemenlik olgusunun ayrıştırılmaz bir yapıya büründüğü kanısına varır; ancak bunun sonuçları üzerine detaylı bir düşünme gerçekleştirmez (Gambetti 2012: 36). Biyo-politikayı egemen iktidarın merkezine koyar. Bu bağlamda modernite tarihsel gelenekteki bir duraksamaya işaret etmez. Daha ziyade siyasetin başlangıcında daima var olan şeyi sadece geneller ve radikalleştirir. Ancak modernite, şimdiye kadar siyasal hayatın en uç sınırlarına yerleşmiş olan modern zamanlar öncesi çıplak hayattan farklı olarak şu an siyasal alanın içinde gittikçe daha çok yer kaplar. Günümüzde ise Agamben, istisnanın içindeki kuralın ve yaşamın kapsadığı siyasetin çöküşünü teşhis eder (Lemke 2005: 6).

Biyo-iktidardaki egemen, önceden belirlenmiş kurallar üzerinden hareket etmez; çünkü ortaya koyduğu edim içinde kararı barındırır. Dolayısıyla Agamben'in bu durumu biyo-politika olarak adlandırmasının nedeni; kararın nesnesinin yaşamın kendisi olmasıdır. Bu noktadan hareketle Agamben modern biyo-politikanın iki ayrı yüzünden bahseder: İlki; bireyin merkezi iktidarla çatışarak kazandığı özgürlük alanları, diğeri ise; bireylerin hayatının giderek politik düzenin nesnesi haline gelmesi. Bu nokta, Agamben'e göre, demokrasi ile totalitarizm arasındaki yaklaşmayı ifade eder. Ancak bu yaklaşma ani bir dönüşümle gerçekleşmez. Dönüşümün uzun seyrinin yapı taşlarının biyo-politika tarafından döşendiğini belirten Agamben için bireylerin iktidara karşı kazandıkları özgürlüklerin ve hakların yanı sıra yine bireylerin hayatlarının üstü kapalı ama daha etkili bir şekilde devlet düzeninin nesnesi haline gelmeleri durumu egemen iktidar için yeni bir zemin hazırlar. Çıplak hayatın yeniden devreye sokulması durumu, demokrasilerde özel alanın kamusal alan üzerinde ve bireysel özgürlüklerin de kolektif alanlar üzerinde önceliğine sebebiyet verirken diğeri taraftan da totaliter rejimlerin egemen kararlarının merkezinde yer almasına yol açar (Agamben 2013: 146).

“Nitekim, yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşanmadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik

hayatın ve gereksinimlerinin siyasal alanın belirleyici olgusu haline gelmesidir”
(Agamben 2013: 146).

Lemke için Agamben’in egemen kural ile biyo-politik istisna arasındaki yakın ilişkiyi yeniden yapılandırması, rahatsız edici bir sonuca neden olur. Agamben’in kampı “siyasetin gizli zemini” olarak sunduğu savı, insan haklarının doğuşuyla toplama kampları arasındaki içsel bağlantıyı ileri sürer. Bu bağlamda parlamenter demokrasiler ile totaliter diktatörleri, liberal devletler ile otoriter rejimleri birbirinden ayıran güvenli bir hat yoktur (Lemke 2005: 6).

Her iki yönetim şekli aynı siyasal töze -çıplak hayata- bel bağlasalar bile, bu durum her ikisinin normatif açıdan eşit olduğu manasına gelmez. Pek çok yorumcu, Agamben’in hem demokrasiler ile diktatörlükler arasındaki farkları hafife almadığını hem de liberal özgürlük ve katılım haklarının değerini düşürmediğini göremez. O daha ziyade, demokratik hukuk kuralının hiçbir suretle Nazi rejiminin veya Stalin diktatörlüğüne alternatif bir proje olamayacağını göstermek ister; çünkü Agamben’e göre; onlar siyasal bağlamda ve tarihsel dönemde rastlanabilen biyo-politik eğilimleri radikalleştirirler. Dolayısıyla, bu temel farklılıkları hafife almak ya da yadsımak niyetinde değildir. Farklı yönetim şekillerinin ortak zeminine ışık tutmak niyetinde olan Agamben, bu zemini çıplak hayatın üretimi olarak tanımlar. Diğer filozoflar veya tarihçiler Nazi kamplarının mantıksal bir istisna ya da tarihsel bir ikincil olgu oldukları konusunda ısrarcı olabilirlerken, Agamben bu istisnanın kuralını veya olağanlığını araştırır ve çağdaş siyasal rasyonalitenin temel bir parçası olan “çıplak hayat”ın ne manaya geldiğini sorar (Lemke 2005: 7).

Çıplak hayatın örtük bir şekilde de olsa siyasette yeni bir özne olarak anıldığı ilk vakanın modern demokrasinin temel belgesi olan 1679 tarihli *habeas corpus*¹⁵ olduğunu vurgulayan Agamben’e göre tutuklunun beden mahkemeye gösterilmesi emri, Antik Çağ’daki ve Orta Çağ’daki özgürlük anlayışı ile modern demokrasideki özgürlük arasındaki farkı en iyi şekilde ortaya koyar. Siyasetin uzun süredir biyo-politikaya doğru evrilmesi, istisna halindeki egemenliğin çıplak hayata hükmetme durumunu

¹⁵ Latince “bedeni getirmek” anlamına gelir ve tutuklunun tutukluluk halinin yasal sayılabilmesi için tutuklunun fiziken yargıçlar tarafından görülmesini şart koşan ilan.

yerinden eder. Siyasetin öznesi artık ne özgür adam ne de sadece *homo*'dur. Yeni özne artık *corpus*'tur (Agamben 2013: 148). “Beden hukukun yerine dönüştürülmüştür” (Aydın 2016: 123) ve Agamben için “beden”in bu şekilde öne sürülmesi demokrasiyi doğurur.

Modern demokrasinin merkezinde vatandaşların *bios*'u yani nitelikli hayatları değil, *zoē*'leri yani çıplak hayatları vardır. *Homo sacer*'in bedenini ifade eden çıplak hayat, modern demokrasinin gücü haline gelirken bir yandan da onun iç çelişkisine işaret eder; çünkü modern demokrasi, kutsal hayatı sürdürmekle kalmaz aynı zamanda onu tüm insanların bedenine dağıtır ve siyasal çatışmaların nesnesi yapar. Bir yandan da hukuku bedeni gözetim altında tutması için zorlar ve bedenin fiziken mahkemede hazır bulunmasını sağlayan *habeas corpus*'un yeni formülü bedenin tutuklanmasıdır. Bedenin siyasal toplumun merkezi figürü olması hali için Thomas Hobbes'un *Leviathan*¹⁶ [*Toplumsal Sözleşme*] adlı çalışmasını hatırlatan Agamben burada da çıplak hayat ile siyasal yaşamın yakınlığı söz konusu olduğunu dile getirir. *Leviathan*'da Hobbes, gerek nüfusu, gerek toprağı gerekse bireylerin biyolojik varlıklarını ve iradelerinin tabiiyetine değinir ve bu durumda *Leviathan*'ın bedenin hem politik hem biyolojik hem de teritoryal gibi çoklu anlamlara sahip olması demek uzlaşmacı ve rasyonel bir hukuk kurmaktan ziyade bireyleri koruyan, gözetilen ve onların gücünden yararlanan bir düzen kurmak demektir (Esgün 2016: 117). “İnsan sadece doğal bir beden değil, aynı zamanda da şehre ait, güya siyasal parçayı oluşturan bir bedene sahiptir” (Hobbes 1983, Aktaran: Agamben 2013: 150) diyerek doğal beden ile siyasal bedeni birbirinden ayırır. *Leviathan*'ı bu anlamların ışığında okumanın önemini söylerken Agamben, insanların doğal eşitliğinin temelinde bedenin öldürülebilme kapasitesinin var olduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla, bedenlerin öldürülebilme kapasitesi Batı'nın yeni siyasal bedenini biçimlendirir (Agamben 2013: 147-151).

Zoē olarak *bios*'tan ayrılan çıplak hayatın devletin yapısına nüfuz etmesi durumuna bir sonraki durak olarak 1789 *İnsan Hakları Bildirgesi* üzerinden de bakmayı yeğleyen Agamben, insanların özgür ve eşit haklar bakımından eşit doğmaları, hakların

¹⁶ *Leviathan* adlı eser 1651'de Thomas Hobbes tarafından yayımlanmıştır. Devleti birey karşısında ejderha ya da su canavarı (*leviathan*) gibi güçlü gösteren Hobbes, devlete dair mutlakiyetçi bir görüş benimser.

siyasal topluluklar tarafından korunması ve egemenlik ilkesinin ulusa ait olması gibi bildirgenin ilk üç maddesinde¹⁷ değinilen hususlara kralın Tanrı'dan kaynaklı egemenliğinin ulusal egemenliğe dönüşüp tamamlandığı yer olarak bakılması gerektiğini belirtir. Bu dönüşüm ve geçiş, kurulan yeni devlet düzenindeki hayatın içlenerek dışlanması halini temin eder ve bu süreçte “tebaa”nın “vatandaş”a dönüşmesi esasında doğumun egemenliğin taşıyıcısı olduğu anlamına gelir; çünkü egemenliği ulusa atfeden ilkenin temelinde doğum unsurunun siyasal toplumun merkezinde yer alması vardır. Zira bildirgenin ilk maddesinden itibaren doğal, yalın hayat ulus-devlet bağlamında hukuksal-siyasal düzene işlenir. Bu noktada Agamben ayrıca Batı dillerinde “nation” olan ulus (millet) kelimesinin etimolojik kökeninin “*nascare*” (doğmak) olmasının da doğumun siyasal toplumun merkezine kazınmış olduğu konusunu pekiştirir nitelikte olduğunu söyler. Agamben okumasında modern siyaset ve hukuk söylemlerinin temelini atan *habeas corpus*un ve İnsan Hakları Bildirgesi'nin bünyelerinin derinliklerinde *homo sacer*in yattığının açığa çıkması, Batılı siyasal düzenin çıplak hayat üretimiyle çevrelendiğini göstermeye imkân tanır. Kısacası; 19. ve 20. yüzyıllardaki modern devletin ulus ve biyo-politika bağlamındaki gelişimini kavramak için öncelikle incelenmesi gereken şey, bilinçli ve özgür konumda bir siyasal özne olarak insan değil, insanların çıplak hayatıdır (Agamben 2013: 154-155).

Doğduğu anda kişileri vatandaş kılmak, doğum ile ulus (millet) arasında bir bağ olduğunu ortaya koyar; çünkü vatandaşa hakları doğumuyla birlikte verilir. Haklar bildirgelerinin 20. yüzyıldaki değişimini gözlemlemenin yolunun doğal hayatın egemen kararlarının nesnesi haline geldiği iki biyo-politik hareket olan Nazizm ve Faşizm incelenmesinden geçtiğini belirten Agamben, Alfred Rosenberg'in Nasyonal Sosyalist ideolojinin ruhunda “kan ile toprak” olgusunun olduğuna ve siyaset ve kültürün bu bağımsız iki değişkene göre yönlendirilmesi gerektiğine işaret ettiğini vurgular; ancak Agamben için bu iki değişken hukuksal köken olarak Roma hukukunda zaten var olan

¹⁷ “Madde 1: İnsanlar, haklar bakımından özgür ve eşit doğar ve yaşarlar. Sosyal farklılıklar ancak ortak faydaya dayanabilir.

Madde 2: Her politik toplumun amacı; insanın doğal ve dokunulmaz haklarını korumaktır. Bunlar: özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, güvenlik hakkı ve baskıya karşı direnme hakkıdır.

Madde 3: Egemenliğin temeli, esas olarak ulustadır. Hiçbir kuruluş, hiçbir kimse açıkça ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz” (www.diegaste.de/gaste/diegaste-sayi1712.html, 15 Nisan 2018'te erişildi).

vatandaşlığı tanımlayan *ius soli* (belli toprak parçası üzerinde doğma) ve *ius sanguinis* (vatandaş olan anne-babadan doğma) ölçütlerinden türer (Agamben 2013: 156).

Ancien regime'de yalnızca itaat ilişkisini ifade eden söz konusu hukuk ölçütleri Fransız Devrimi'yle yeni ve etkin bir boyut kazanmışlardır. Kralın otoritesine veya bir hukuk sistemine boyun eğen anlamından sıyrılan vatandaşlık artık egemenliğin kaynağı olarak hayatın yeni statüsünü ifade eder. Ancak vatandaşın sınırlarını belirleyen Fransız Devrimi süreci, durumu siyasal sorunlara doğru sürüklemiştir. Nasyonal Sosyalizm açısından "Alman'ın kim olup kim olmadığı" sorgusunu başlatan bu durumu Faşizm ve Nazizm bağlamında değerlendiren Agamben, her ikisini de insan ve vatandaş tanımlarının yeniden yapılması ve aralarındaki ilişkinin yeniden şekillenmesi olarak ele alır ve ulusal egemenlik ve insan hakları bildireleriyle su yüzeyine çıkan biyo-politik bağlamın masa yatırılması gerektiğini düşünür (Agamben 2013: 156-157).

Yeni biyo-politik egemenlik ile insan hakları arasındaki ilişki çerçevesi ele alındığında doğuştan gelen, elden alınamaz ve devredilemez hakların ilanın yanı sıra genel manadaki insan haklarının pasif haklar (doğal ve medeni haklar) ve aktif haklar (siyasal haklar) olmak üzere ikiye ayrılmasını vurgulayan Agamben için diğer yandan da reşit olmayanları, akıl hastaları, kadınları ve onur kırıcı cezaya mahkum edilenleri vatandaştan saymamak gibi ayrımları sadece eşitlik ve demokrasi ilkesini ihlal eden durumlar olarak değil, aynı zamanda bu durumların kendi içinde tutarlı bir biyo-politik anlam içerdiğini kavramak gereklidir. "[M]odern biyosiyasetin temel karakteristiklerinden biri, içeridekiler ile dışarıdakileri teşhis ederek bunları birbirinden ayıran hayat-eşiğini sürekli olarak yeniden tanımlama gereksinimidir" (Agamben 2013: 157-158). Dolayısıyla *zoē*'nin siyasallaşmasının, söz konusu eşiklerin insan hayatı ile ölüm arasındaki ayrımın ötesinde rol oynamasına neden olduğu açıktır.

"[H]içbir hukuksal statüye sahip olmayışıyla mülteci de modern siyaset makinesinin ürettiği *homo sacer* durumundadır" (Aydın 2016: 124). Gittikçe sayıları artan mültecilerin modern ulus-devlet düzeni içinde bir sorun olarak görülmesinin sebebini modern egemenliğin esas kurgusunun krize sürüklenmesine bağlayan Agamben, mültecilerin durumunda insan ile vatandaş ve doğum ile milliyet arasındaki

sürekliliğin bozulduğunu belirtir. Vatandaş kurgusu dışında hakları cisimleştiren insan figürünün mülteci olduğunu dile getiren Hannah Arendt'i¹⁸ hatırlatan Agamben siyasal manada mültecileri tanımlamanın zorluğunu vurgular ve onların “garip varlıklar” (Arendt 1996: 118) statüsüne dikkat çeker. Birinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle doğum ile ulus arasındaki bağlantıda bir kopuş olur ve bu kopuş ulus-devlet içinde meşruiyet sağlama işlevini olumsuz yönde etkiler. Öncelikle Avrupa'daki mülteci sayısındaki artışı ve daha sonra Avrupa ülkelerindeki insanların toplu halde vatandaşlıktan ve milliyetten çıkarılması¹⁹ gibi iki olay Agamben için “öz-düzenlemenin güç ve iradesi”nin yitimini, doğal hayatın siyasallaşmasını ve insan haklarının vatandaşlık bağlamından koparılmak suretiyle bunun dışında kullanılmasını ifade eder. Mülteci sorunlarına yönelik Milletler Cemiyeti'nin ve ardından Birleşmiş Milletler'in adımları her ne kadar siyasal değil de insani çerçevede olmayı hedeflese de sorunlara münferit değil, kitlesel boyutta olan bir fenomen olarak yaklaşılmadığından başarısızlığa uğramıştır (Agamben 2013: 158-160).

İnsaniyetçilik (*humanitarianism*) ile siyaset arasındaki ayrımı, insan haklarının vatandaşlıktan soyutlanması sürecinin uç halkası olarak gören Agamben düşüncesinde bu durum kutsal hayatın yeniden tecrit edilmesine yol açar: “[K]amp -yani saf istisna mekânı- insaniyetçiliğin hükmedemeyeceği biyosiyasal paradigmadır” (Agamben 2013: 161). Mülteci kavramının ve bu kavramla kast edilen insan figürünün insan hakları kavramından ayrılması gerektiğini savunan Agamben'e göre, mülteci ulus-devletin esas kategorilerini sorgulamaya mahâl veren ve bununla birlikte çıplak hayatı siyasetin tam merkezine yerleştirmenin yolunu açan bir kavramı yansıtır. İşte toplama kampları da çıplak hayatlar üzerine inşa edilen normalsal ve kolektif boyutta insan hayatının siyasal manada örgütlenmesini sembolize eder.

¹⁸ Agamben burada Hannah Arendt'in 1943 senesinde İngilizce basılan *The Menorah Journal*'da yayımlanan “*We Refugees*” adlı makalesine gönderme yapar. Makale daha sonra 1996'da *Altogether Elsewhere: Writers on Exile* (Ed. Mark Robinson) kitabında da yer alır.

¹⁹ *denaturalization and denationalization*

2.5. Biyo-politik Paradigma Olarak Toplama Kampları: *Kutsal Hayat* Üretme Mekânları

Agamben, Michel Foucault ve Hannah Arendt gibi iki büyük siyaset kuramcısında eksik olarak saptadığı noktaları toplama kampları olgusunda birleştirir. Foucault, eski dünyadan modern döneme geçiş sürecinde bireylerin, kendilerini dışsal bir denetim gücüne tabi olmalarını sağlayan benliklerini nesneleştirdikleri “özneleştirme süreçleri”ne odaklanıp biyo-politikayı totaliter rejimlerin siyasetleriyle bir araya getiren toplama kamplarını çözümlenmeden bırakırken, diğer taraftan Arendt’in totaliter rejimlerin yapılarını çözümlemesi biyo-politik perspektiften yoksun kalmıştır. “Egemenin amacı *bios*’u (biyolojik yaşamdan ayrılan süreçleri) kontrol altında tutmaktır, zira egemene karşı direniş örgütlenme yetisi ancak *bios*’ta mevcuttur. Totaliter rejimlerin özgül farkı ise amaçlarının “çıplak hayatı” (*zoē*) dışlamak veya kapsamak değil, *zoē* üzerinden bir *bios* üretmektir” (Gambetti 2012: 34) şeklindeki bir ibarenin Agamben okumasında kabul görmediği anlaşılır. Kendisi *bios* üretimine her dönem ve her rejimde bu tarzda rastlanacağı iddiasını sürdürür.

Tüm insanları *home sacer* olmanın eşiğinde gören Agamben için bu eşik en kritik noktayı oluşturur; çünkü burası insanların siyasal yaşamdan -içlenme yoluyla- dışlanma potansiyelinin bulunduğu bir yerdir. *Homo sacer*, egemen kararın nesnesi olarak işleyen çıplak hayatı anlatan bir tabirdir ve modern siyaset mekanizmasının çözümlenmesine olanak tanıyan bu yer, kutsal hayatların üretim mekânı olarak belirir ve toplama kampları tam da bu mekânları temsil eder. İstisna halinin kurala dönüştüğü mekân olarak nitelendirilen kamplar Agamben’e göre, kampın geleneksel anlamının yerine geçer. Geçmişteki kamplar, dost-düşman ayrımının ifadesiyken, Agamben okumasında kamplar, hukuk ile gerçeğin ve kural ile istisnanın çakıştığı istisna halini sembolize eder (Lemke 2005: 7). “Böylelikle [Agamben] toplama kamplarını, *siyasalın yeri* olarak ileri sürebilir durumdadır. Modern siyasetin *nomos*’u toplama kampı, *homo sacer*’i ise toplama kampındaki tutukludur” (Aydın 2016: 124). Örneğin; Guantanamo’daki tutuklu Agamben için çıplak yaşamın en üst seviyede belirsizlik noktasına ulaştığını resmeder (Agamben 2006: 12).

Özneyi nüfusa dönüştüren biyo-iktidar, bir yandan da toplumsallık alanını dönüştürür. Bu dönüşüm, pozitif hukuku fazlalık olarak gösterir ve yerini demografik ve piyasa yasalarının aldığı bir sürece bırakır. Bu sürecin özgül bir ürünü olarak da kamplar belirir. Kampları, en mutlak insanlık dışı koşulların cereyan ettiği yerler olarak gören Agamben, kampların içinde yaşanan olaylar üzerinden kampları ele alıp tanımlamayı tercih etmez. Bu tür olayların yaşanmasına mahal veren kampların nasıl bir hukuksal-siyasal yapıya sahip olduğu sorusu kendisinin çıkış noktasıdır. Agamben, kampları geçmişe ait bir olgu olarak görmekten ziyade günümüzün siyasal mekânları olarak değerlendirir. Diğer yandan toplama kamplarına (*concentration camps*) tarihi bir perspektiften bakıldığında, ilk kampın 1896 senesinde Küba’da kurulan toplama kampları mı yoksa İngilizlerin kurduğu kamplar mı olduğu konusunda tarihçiler tartışma halindedir. Ancak Agamben’e göre, her iki durum için sömürge savaşı esnasında uygulanan olağanüstü hâl söz konusudur ve kamplar bu durumda hukuktan değil, istisna halinden doğmuşlardır. “Böylece istisnai durum, dışsal ve geçici bir gerçek tehlike durumu olmaktan çıkıyor ve hukuksal idarenin kendisi haline getiriliyordu” (Agamben 2013: 201). Agamben okumasında kamp, sadece tarihsel ve somut bir yerden ziyade “çıplak hayat”ın sistematik şekilde üretildiği her yeri kapsar; çünkü ona göre egemen iktidar ile biyo-politikanın bir araya geldiği mekân kamplardır.

Lemke’ye göre kampları “modernliğin biyo-politik paradigması” veya “modernitenin zemini” olarak sunan Agamben okumasında; kampların merkezi siyasal önemine yönelik tezi mantıkliken, çalışma muhtelif teorik sorunlardan oluşmaz. “Agamben sadece analitik farklılıkları yapmakta başarısız olmaz, aynı zamanda kullandığı kavramsal araçlar da modern biyo-politikanın esas noktalarına açıklık getirmesine izin vermez” (Lemke 2005: 4). Kampın ne türde bir yapıya sahip olduğunu kavramak adına toplama kampı ile istisna hali arasındaki ilişkinin iyi çözümlenmesi gerektiğini düşünen Agamben’e göre, Nazilerin uygulamalarında görüldüğü üzere kamp, istisna halinin kural haline dönüşmeye başladığı mekânlardır. Ona göre kamp, etrafı çitlerle örülü belli bir sınırla çevrelenmiş fiziksel bir uzantıdan ziyade çıplak hayatla siyasal varoluş arasındaki sınırı sembolize eder ve belirler. Bu açıdan, kamp sadece Nazilerin toplama kamplarına değil, aynı zamanda sistematik olarak çıplak hayatın üretildiği her alana işaret eder.

Tehlike durumları gerekçe gösterilerek hukukun askıya alınması suretiyle oluşan istisna halinin, kamplarda düzen kurma vasfıyla yer alması onun en nihayetinde bir istisna olarak kalmasının önünü alamaz; çünkü kamplar, hukuksal düzenin dışında yer alırken bir yanda da içeride olma halini devam ettirir. Kampa alınma suretiyle dışarıda tutulan şey aslında dışlanarak içlenir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, istisna halinin hukuksal düzenin içine çekilebilmesi durumudur (Agamben 2013: 201-202). İstisna hali eğer “iradi” ise; istisna ile kural birbirlerinden ayrılmaz yeni bir hukuksal-siyasal paradigmayı ifade eder hale gelir. İstisna halinin kurala dönüştüğü mekân olan kampta egemen artık istisna hali üzerindeki hükümlerliliğinin getirmiş olduğu yetkiyle bu durumu bizzat kendisi kurar. Bu noktada Hannah Arendt (2014: 465)’in totaliter yönetime dair gözlemlerinde bu tarz yönetimlerin ‘hukuk dışılığı’nın aşikâr olduğu; ancak yine de tarihin ya da doğanın yasalarını zorlamayla uyguladığı için de keyfi sayılmayacak bir pozisyonda bulunduğunu belirten düşüncelerine değinmek gerekir. Ayrıca “her şey mümkün” ilkesinin imkânsız olduğu totaliter yönetimlerin bu ilkeyi kamplarda es geçmesi, kampın tam da gerçek ile hukukun iç içe olduğu bir istisna mekânı olduğunu ispatlar niteliktedir. Nitekim kamplarda kural ile istisna, yasal ile yasa dışı ve içeri ile dışarı arasındaki belirsizlik mntıkası hakimdir ve hukuksal korumaya dair terimler gerçek anlamlarını kaybeder (Agamben 2013: 203). Dolayısıyla Agamben, “demokrasi ile totalitarizm arasında içsel bir dayanışma” olduğunu iddia etmekten geri [durmaz] ve toplama kampını “Batı’nın biyo-politika paradigması” (Agamben 1998, Aktaran: Lemke 2016: 77) olarak değerlendirir.

Agamben için politikaların hepsi zaten hep biyo-politiktir; ancak en iyi biyo-politik çağ modernitedir; çünkü istisna ve kuralın ayırt edilemez hale geldiği yer sadece modernitedir. Nazizm ve Stalinizm’in sonundan sonra biyo-politiğin yeni çağı başlar. Totaliter rejimlerle demokratik devletler arasında basit tarihsel bir devamlılık yoktur. Bunun yerine Agamben biyo-politikanın gittikçe artan şiddetine dikkat eder. Ona göre, Nazi biyo-politikacılarının söylemeye cesaret edemedikleri şeyi, modern demokrasilerde açıkça beyan etmek mümkündür ve bu durumda biyo-politika yeni bir eşiğin ötesinde geçmiştir. (Agamben 2013:197) Nazi biyo-politikacıları tanımlanabilir bireylere ve nüfuslara odaklanırken, günümüzde herkesi *homines sacri* olarak gören bir anlayış da hakimdir. Agamben, daha önceleri bireyleri veya sosyal grupları ayıran

sınırın, şunda bireysel bedenin içinde bulunduğunu varsayar. “Siyasal varlık ile çıplak hayat arasındaki ayrım çizgisi, her bireyin yaşamına taşınır ve çıplak hayat artık belli bir kategoriyle sınırlı kalmayarak yaşayan her canlının biyolojik bedenine yerleşir” (Agamben 1998: 140).

Kampı tarihteki en mutlak biyo-politik mekân olarak değerlendiren Agamben için her tür statülerinden sıyrılmış olan kamptaki insanlar, tamamen çıplak hayata indirgenir ve iktidar karşısında hiçbir araca gerek duymadan saf hayatı bulur. Agamben, *Auschwitz'den Artakalanlar (Remnants of Auschwitz)* adlı eserinde “tanıklık” çerçevesinde hayatta kalmış olan tanıkların yazılarını aktarır. Primo Levi²⁰, nin kamp jargonunda kamp sakinlerinden bazıları için *Muselmann* (Müslüman) terimini kullanıldığını söyler. Çıplak hayat üreten kamp mekanizmasında, ürünlerinin (kamp sakinlerinin) en uç figürüne *Muselmann* adı verilir (Agamben 2013: 218-219). Bu figürler, yerde yiyecek ararken uzaktan namaz kılan Müslümanları andırırlar. “Fakat Agamben, “Müslüman” teriminin Arapça’da “Allah’ın iradesine koşulsuz bir biçimde teslim olan kişi” anlamına geldiğini hatırlatarak” (Aydın 2016: 116) bu sessiz figürlerin egemen iktidarın çıplak hayat üretme amacının somut hali olduklarını vurgular. “Bundan dolayı kamp, siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*’in de vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır” (Agamben 2013: 204). Agamben paradigmasında kamplara dair sorguya tutulması gereken şey, insanlara nasıl vahşet uygulandığı değil, insanların tüm hak ve ayrıcalıklarının elinden alındığı iktidar dağılımı ve hukuksal düzendir. Vaziyete bu açıdan bakmaktaki amaç, kampın ahlaki sapmanın yeri olduğunu göstermek değil, belirli egemenlik tarzının mantıksal neticesinin göstergesi olduğunu gözler önüne sermektir -zira bu mantıksallığı tesis eden şey istisnadan başka bir şey değildir; çünkü burada insanlara yapılan hareketler suçtan sayılmaz ve çünkü burada her şey mümkündür.

Yasadan kaçan egemen istisna ve yasadan kaçırılan bir ürün halindeki çıplak hayat, siyasal düzenin diğer ucunda faaliyet gösterir haldedir. “Bu uçta, bir yurttaşın

²⁰ Primo Levi 1919-1987 yılları arasında yaşamış İtalyan kimyager ve yazardır. Yahudi olan Levi, İkinci Dünya Savaşı’nda arkadaşlarıyla direniş hareketine katılır; ancak yakalanarak Auschwitz’e gönderilir. Nazi toplama kamplarında yaşadıklarını ve tanıklık ettiği işkenceleri *Se Questo è Un Uomo (Bunlar da mı İnsan)* adlı kitabında anlatır.

siyasal haklarını elinden alarak -böylelikle onu öldürmek artık yasadışı değildir- onu siteden dışlamak olanaklı hale gelmektedir” (Murray 2013, Aktaran: Aydın 2016: 117). Çıplak hayatı ve hukuk ile gerçeği aynı eşikte tutan bu mekanizma bağlamında Nasyonal Sosyalistlerin ırk anlayışını incelemek için öncelikle biyo-politik bedenin söz konusu eşikte yer alan ve egemenin siyasal kararının işlediği bir beden olduğunu bilmek gerekir. Nasyonal Sosyalist teoride Führer’in kararı daha sonradan kurala dönüşen bir yapıya sahip değildir; çünkü kuralın bizzat kendisidir. Tıpkı bunun gibi biyo-politik beden de “kendi gerçekliğini belirleyen gerçeği belirleyen bir hukuk kuralı” (Agamben 2013: 206) dır. Dolayısıyla buradan şu noktaya varmak mümkündür: Siyaset, artık siyaset dışı olan çıplak hayatın belirlendiği bir alandır. Biyo-politik bedeni gerçek kılan şey de çıplak hayat üzerinde uygulanan hükümlerdir (Agamben 2013: 204-207). Ancak Lemke (2005: 7-8)’ye göre Agamben, biyo-politik meselenin şiddetle olan ilişkisini son derece muğlak bırakır. Kural ile istisnanın belirsizlikle çizildiği üzerine savı, kavramsal ayırımın eksikliğini taşır. Tüm özneler *homines sacri* olsalar bile, çok farklı şekillerde böyle olurlar. Çıplak hayat statüsüne indirgenmeye yatkın olan herkesi – yaşamın farklı değerleri arasındaki farkları ortaya koyan ayırım mekanizmalarına açıklık getirmeden- kastederek argümanını sınırlar. Lemke ile benzer şekilde düşünen Laclau (2007: 18)’ya göre ne yazık ki hastanelerde koma halinde olanların ne derecede ve hangi şekilde toplama kamplarındaki mahkumlarla kader ortaklığı yaptıkları ve hapisanelerdeki mültecilerin bir dereceye kadar aynı şekilde Nazi kamplarındaki Yahudiler gibi çıplak hayat statüsüne indirilmesi meselesi muğlak kalır. Agamben, bu abartılı trajediyi kendi değerlendirmesinin üzerinde tutar; çünkü o otobanlarda kasten öldürülmeyen insanları bile *homines sacri* olarak görür.

Agamben’in değerlendirmeleri göz önüne alındığında modern dönemde siyasal alanın bizzat kendisini ifade eden kampların doğuşu, devletin ve ulusun biyolojik olarak gözetimini görev edindiği bir zamanda gerçekleşir ve ülke ile devlet arasındaki ilişkisel bağ üzerine inşa edilir. Çıplak hayatın yer düzenlenmesi (*Ortung*) ve düzen (*Ordnung*) kazanması sürecinin geleneksel yöntemlerle artık yürütülemediği noktada kampın yeni ve gizli düzen mekanizması olarak ortaya çıktığını belirten Agamben, aynı zamanda kampların doğuşunun vatandaşlık ve vatandaşlıktan çıkarma yasalarının çıkarılmasıyla eş zamanlı gerçekleştiğinin de vurgusunu yapar. Neredeyse tüm Avrupa devletlerinde

vatandaşlıktan çıkarmaya dair yasaların çıkması, istisna halinin çıplak hayatı kapsayan yeni bir yerleştirme olarak belirlediğinin göstergesiydi. Ancak modern siyasette çıplak hayat (doğum) ile ulus-devlet arasında açılan mesafede kamp belirir. Hukukun askıda olduğu istisna halinde istisna mekânı olarak kamp türer (Agamben 2013: 207-209).

“Siyasal sistem artık hayat tarzları ve hukuk kuralları vazetmiyor; bunun yerine, bunu aşan ve bütün hayat tarzlarını ve bütün kuralları içine alabilen yersizleştiren bir yerleştirmeye (dislocating localization) dayanıyor. Yersizleştiren bir yerleştirme olarak kamp, bugün hala içinde yaşadığımız siyasetin gizli kalıbıdır” (Agamben 2013: 209).

Sözleriyle Agamben kampın, artık ülke-devlet-ulus üçlüsüne dördüncü bir unsur olarak eklendiğini ifade etmeye çalışır.

Bugün artık Batı'nın temel biyo-politik paradigmasının şehirden ziyade kamp olduğu düşüncesinde olan Agamben için kamp, yeni biyo-politik bir *nomos*'tur. Agamben kampı bir paradigma olarak işaret ederken niyeti bunun geçmişte kaldığını göstermek değildir. Tam tersine günümüzde kamplar, havalimanları veya da modern şehirlerin gettoları olarak boy gösterirler (Özmağas 2018: 201). Kısacası bu durum şu manaya gelir: Bireylerin hem bedensel hem de ruhsal varlığı hukukileştirilmiştir; ancak paradoksal bir şekilde hukuksal statüler de silinir hale gelmiştir. Yaşamla hukukun birbirine karışmış olma durumu, hukuku yaşama dönüştürürken yaşamı hukuki kural yapabilir. Hukuk, kendi sınırlarda boy gösterir ve hatta sınırlarını kendi bünyesine katarken, yine bu sınırlar kendi sonlarını hazırlar. Batı'nın yeni siyasal alanı klasik kavramların yerinden edildiği bir alana dönüşürken, aynı zamanda kamplar da klasik siyasete dönüşü engeller. Biyolojik bedeni siyasal bedenden ayırma imkânı tanımayan bu yeni mekanizmayla “[a]rtık bizler, Foucault'nun sözleriyle, sadece canlı varlık olarak hayatları siyasetlerine girmiş hayvanlar değiliz. Aynı zamanda -tersi biçimde-siyasetleri doğal bedenlerine girmiş vatandaşlarız” (Agamben 2013: 222).

Bu bölümde Agamben'in biyo-politikayı ele alış tarzına yer verilmiştir. Biyo-politikayı egemen iktidarla birlikte okuması yaklaşımdan yola çıkarak siyasal alanın

merkezine konumlandığı “çıplak hayat” ve çıplak hayat üretim yerleri olarak “toplama kampları” vurgusu bu bölümde ön plana çıkmıştır. Bu vurgular, bir sonraki bölümde biyo-politikanın “yaşam ile ölüm” arasındaki konumunu belirlemede Foucault ve Agamben arasındaki farkları ve ortak yanları ortaya koymada önemli katkı sağlayacaktır.



III. BÖLÜM

3. YAŞAM VE ÖLÜM ARASINDAKİ SINIRDA BİYO-POLİTİKA: FOUCAULT VS. AGAMBEN

Günümüzde bilimsel makalelerde ve gazetelerde gittikçe daha çok kullanılmaya başlayan biyo-politika terimi, çoğunlukla biyo-teknolojik müdahalelerin sosyal ve siyasal uygulamalarına işaret etmek için tarafsız bir kavram veya genel bir kategori olarak kullanılır. Teknoloji merkezli bu yaklaşım, Foucaultcu kavramın tarihsel ve eleştirel boyutunu, teknolojik gelişmelerin ekonomik ve siyasal rasyonalitelere nasıl gömülü olduğunu göz ardı eder. Biyo-politika, ‘insan ırkının biyo-politiği’ siyasal ve ekonomik eğilimlerin yanı sıra doğum oranı, ölüm oranı ve ortalama ömür uzunluğu gibi bilgileri de biriktirerek işler. Aslında biyo-politika hem siyasal hem de ekonomik sorun olarak nüfusla ilgilidir ki aynı anda biyolojik sorun ve iktidar sorunu olarak da bilimsel ve siyasal bir meseleyi anlatır. Zamanla nüfusa dair bilgileri toplamak, sabitelerin ve ortalamaların ortaya çıkışını hesap etmek gibi konularla ilgilenir ve bununla birlikte genel nüfusun içindeki dengeleri kurmak, ortalamayı ve normu sürdürmek ve değişkenleri telafi etmek için de düzenleyici mekanizmalar yerleştirme görevini üstlenir. Bu durum, başka bir deyişle, yaşamı kontrol altına alma süreci, tür olarak insanın biyolojik gelişimini ve hayatını düzenleme süreci olarak tanımlanır (Lemke 2005: 4).

Biyo-politika kavramını genelleştirme ve apolitikleştirme eğiliminin iki istisnası vardır ve her ikisi de bir yandan Foucaultcu kavramsallaştırmaya istinad ederken diğer yandan da bunu farklı yollardan yaparlar. Biyo-politikayı Foucault pozitif bir anlamda ele alırken, Giorgio Agamben’in çizdiği tablo çok daha karamsardır. Bu bölümde biyo-politika meselesine Foucault’yu ve Agamben’i sorgulayarak yaklaşılacaktır. Foucault’yu ve Agamben’i bir araya getirme çabasıdan evvel aralarındaki mesafenin

oluşmasına neden olan durumu anlamak gerekir. Mevzubahis mesele, iki teorisyenin egemen iktidar ile biyo-politika arasındaki ilişkiyi nasıl kavradıklarında yatar. Dolayısıyla Foucault'nun “ölüm üzerindeki hak” ve Agamben'in “ölümün siyasallaştırılması” üzerine görüşleri değerlendirilmeye alınıp Foucault'nun ve Agamben'in biyo-politika meselesine yaklaşımları doğrultusunda çizilen bir kıyaslama yapılacaktır ve ardından biyo-politika çerçevesinde mülteci sorunu bir örnek olarak sunulacaktır.

3.1. Foucault'da Biyolojik Olanın Devletleştirilmesi: Ölüm Üzerinde Hak

Foucault'ya göre iktidar, güç ilişkilerinin uygulanması ve konuşlanması olarak tanımlanır. Yaşam ve ölüm üzerindeki hak konusundaki dönüşüm, 17. ve 18. yüzyıldaki disiplin tekniklerinin ortaya çıkmasıyla başlar. Bu süre boyunca mümkün olan en ekonomik şekilde bireysel üretim gücünü artırmak için kullanılan gözetim teknolojileri, bireysel bedenleri disiplin etme merkezliydi. 18. yüzyılın ikinci yarısında disiplinler gözetimin yanı sıra farklı bir ölçekte işleyen yeni iktidar tekniği, beden olarak bireylere uygulanmaktan ziyade tür olarak insana yani nüfusun tamamına odaklanır. Yeni iktidar mekanizması, topraktan ziyade bedenler ve bedenlerin yaptıklarıyla ilgilenir. Bedenlerdeki odak noktası; onların zamanı ve emeğidir. Bu mekanizma, hükümlanlık gibi onları bir vergi işletim yoluyla belirli aralıklarla değil, sürekli olarak gözlem altında tutmak ister. Somut zorlamalar yoluyla dar güvenlik bölgeleri oluşturan bu iktidar mekanizması, uyruklaştırma işlevine dayalı bir iktidar ekonomisini takip eder ve disiplinci bir iktidardır. Disiplinci yöntemleri normalleştirerek işleyen bu iktidar biçimi, hükümlanlık sistemiyle taban tabana zıt bir yöntem uygular.

“Disiplinlerin kendisi (...) bilme aygıtları, bilgi ve sayısız bilgi alanı yaratıcısıdır (...) ve bir söylemin, ama hukukun söylemi, tüzel söylem olamayan bir söylemin taşıyıcısıdır. Disiplinin söylemi yasanın söylemine yabancıdır; hükümlan istenci etmeni olarak kuralın söylemine yabancıdır. Demek ki disiplinler kurala ilişkin olacak bir söylemi taşıyacaktı: hükümlanlıktan türetilmiş hukuksal yasaninkini değil, doğal kuralın, yani normun söylemini.

Yasaya değil fakat normalleştirmeye ait bir kodu belirleyeceklerdir ve kaçınılmaz olarak, hukuksal yapı değil, insan bilimlerinin alanı olan bir teorik ufka yöneleceklerdir” (Foucault 2002: 51-52).

Öncelikle hükümranlığın güçlerini belirlemek yerine tarihsel bağlamda iktidar ilişkileri bakımından egemenlik kurucularını tespit etmek esastır. İkinci esas nokta; egemenlik ilişkilerini ve bunların özgülüklerini ortaya koymaktır. Bir başka deyişle, iktidar yapılarını, yerel egemenlik stratejilerini ve bunları kullanan küresel taktiklerini değerlendirmektir. Egemen iktidar ile biyo-politika arasında bir karşılaştırma sunmaya çalışan Foucault, dolayısıyla iktidarın türlü mekanizmalarını incelemekle işe başlar. Güç/iktidar ilişkileri tarafından egemen iktidarın, en uç noktalarda öznelerin hayatına son verme yetisine sahip olması durumu, onun “hayat ve ölüm üzerinde hakka” sahip olduğunu gözler önüne serer. Foucault için bu hak, 17. yüzyılda değişim gösterir ve iktidarın yeni biçimince farklı yöntemlerle daha fazla tamamlanır hale gelir. Ancak buna, yani egemen iktidarla biyo-iktidarın birleşmesi durumuna, politikanın dönüşümü demek çok doğru olmaz; çünkü söz konusu birleşme durumu, bazı önemli tarihsel dönüşümlerin neticesinde gerçekleşmiştir. İnsan bedeni üzerindeki bilimsel ve tıbbi bilginin artışı ve teknolojik ilerlemeler, salgın hastalık ve kıtlık gibi olaylarda biyolojik olan üzerindeki baskının ortaya çıkışı şeklinde sıralanabilen alanlarda iktidarın, yaşam süreçlerini denetleme ve onları dönüştürme girişimi başlar. O halde egemenlik ilişkilerinin çözümlenmesinde nasıl bir yöntem izlenmelidir? “Bir egemenlik ilişkisi nerede güç ilişkisi kavramına indirgenebilir ya da bununla örtüşebilir? Güç ilişkisi nerede ve nasıl bir savaş ilişkisine dönüşebilir? (...) [G]erçekten de savaş, iktidar ilişkilerinin çözümlenmesi ve egemenlik tekniklerinin anakalılı olarak değerlendirilebilir mi?” (Foucault 2002: 58).

İktidarı savaşla ilişkilendirerek değerlendirme yoluna giden Foucault, okuyucuları bu noktada siyasetin farklı yollarla yürütülen savaş hali olduğunu²¹

²¹ Clausewitz’in “savaş sadece politik bir edim değil; gerçek bir politika aracı, politik ilişkilerin sürdürülmesi, politik ilişkilerin başka araçlarla gerçekleştirilmesidir” (Clausewitz 1950, Aktaran: Foucault 2005a: 98) tezi tersine çevrilip düşünülmüştür (Foucault 2002: 59). Clausewitz’in aforizmasının tersine çevrilmesini (“Siyaset farklı yollarla devam eden savaştır”) Foucault üç anlamda değerlendirir: İlk olarak, tarihsel olarak belirlenen bir aralıkta savaşla tesis edilen güç ilişkisidir. Bu noktada politik iktidar, güç ilişkisini sessiz savaş yoluyla devamlı yeniden yazmak rolünü üstlenir.

algılayıp düşünmeye sevk eder. Savaş kurumlarının ve uygulamalarının, merkezi bir iktidarın elinde toplanması ve devlet iktidarlarının hukuken ve fiilen savaş başlatabilme yetkisi, bizi ‘savaşın devletleştirilmesi’ sonucuna götürür. Hukukun ve devletlerin kanlı çarpışmalar neticesinde oluşmasının, siyasal iktidarın savaş bittiğinde başlar gibi bir düşünceye ulaştırmaması gerektiğini belirten Foucault için yasalar tam da kanlı muharebelerin ve zaferlerin ortasında doğar (Foucault 2002: 59-60). Öte yandan “yasa yeniden barışa kavuşmak değildir, çünkü yasanın ardındaki savaş bütün iktidar mekanizmalarının, hatta en düzenlilerinin bile içerisinde ortalığı kasıp kavurmayı sürdürür” (Foucault 2002: 62). Barışın esasında en küçük çarkta bile savaşır durumda olduğunu vurgulayan Foucault, savaşı barışın şifresi olarak algılar. Bireylerin sürekli bir savaş hattı üzerinde olduğu düşüncesinden yola çıkılırsa, yaşam “biz ve onlar” ikiliği üzerinde devinir ve tarafsız özne diye bir şey yoktur. Toplumu ikili bir yapıya bölen savaş aslında “ırkların savaşıdır”.

“Savaş olasılığını oluşturan ve onun ayakta tutulmasını, sürdürülmesini ve gelişmesini sağlayan temel öğeler çarçabuk ortaya çıkar: bunlar etnik farklılıklar, dil farklılıkları; güç, sertlik, enerji ve şiddet farklılıkları; acımasızlık ve barbarlık farklılıkları; bir ırkın başka bir ırk tarafından ele geçirilmesi ve uyruklaştırılmasıdır” (Foucault 2002: 71-72).

Modern politikanın giderek biyo-politikleştiğini söyleyen Foucault'ya göre, egemenlik ve “ölüm üzerindeki iktidar” tamamıyla ortadan kaybolmaz. Onun yerine hayatı devam ettirmek amacıyla olan iktidarın uyruğuna dahil olur. Artık önemli olan egemenin varlığı değil, nüfusun biyolojik sürekliliğidir. “Biyopolitikanın paradoksu, politik otoriteler için güvenliğin ve hayatın iyileşmesinin aynı derecede önemli olmasıdır” (Lemke 2016: 60); çünkü düzenleyici bu biyo-politik iktidarın esas işlevi, yaşamı geliştirmek ve süresini uzatmaktır. Ancak biyo-iktidar tüm hayatlara ve bedenlere simetrik bir ilişki sunmaz. Farklı yaşam pratiklerine farklılaştırılmış müdahaleler yapma gereksinimi duyan biyo-iktidar esnek ve değişken ağlar geliştirir (Özkazanç 2007: 47). Bu nedenle Foucault, böyle bir iktidarın nasıl öldürebildiğini

İkinci olarak, güç ilişkilerindeki değişiklikler savaşın devamı olarak değerlendirilir. Son olarak ise; sadece savaşın kendisi konuşur. İktidarın uygulanmasına ara veren silahların yargıç oldukları bir güç denemesi (Foucault 1976, Aktaran: Zarka 2012: 131-132).

sorgular. Bu noktada Foucault'un dikkat çektiği konu; modern ırkçılığın ortaya çıkmasıdır; çünkü ona göre “ölüm” işlevi bu teknikle devreye yeniden sokulur ve iktidarın temel mekanizması olarak kaydedilir. Bu bağlamda ırkçılık anlamına gelen şey, yaşam alanındaki bir “kırılma”yı tanıtır. Bu kırılma yaşaması gereken şey ile ölmesi gereken şey arasındaki kırılmadır. İktidara, türleri kullanılabilir hale getirmesine ve onları bölümlere ayırmasına izin verir. “Foucault, egemen iktidarın biyo-iktidara dönüşmesinin, politik-askeri söylemin ırkçı-biyolojik söyleme doğru yaşanan bir kaymaya neden olduğu savı üzerinde çalışır” (Lemke 2016: 61). “İrk savaşı” söyleminin Darwin'den önceki dönemde bile “biyolojik bir uyarılma” anlamına gelen biyolojik ırk kuramı, toplumsal mücadeleleri “varolmak adına savaş” olarak kavrar. Daha sonra da sınıf mücadelesi olarak yorumlar. Foucault okumasında, “ırkçılık”, toplumsal çatışmalara tepki vermek için biyolojik uyarlamadan türer ve öldürme işlevini sürdürür. “Foucault, egemenin öldürme hakkının yalnızca cinayet işlemekle sınırlı olmadığını ve aynı zamanda ölüme terk etme, bazı insanlar için öldürme riskini artırma, ihraç etme, geri çevirme, siyasal ölüm ve benzeri dolaylı yolları da içerdiğini netleştirir” (John-Richards 2014: 19).

Biyo-iktidar ekonomisinde ırkçılığın iki önemli işlevi vardır: İlki; toplumsal alanda biyolojik açıdan homojen bir bütün oluşturmaktır ve biyo-iktidar tarafından yönlendirilen biyolojik süreklilik içinde parçalamak ve duraklar oluşturmaktır; ancak bu durum ırklar arasındaki ayrımı su yüzüne çıkar. “[Y]aşaması gereken ile ölmesi gereken arasında ayırıcı bir çizgi kurulur. Aslına bakılırsa biyolojik süreklilikte kopuşlar yaratmak, sürekliliği parçalamak bu çizginin oluşumunu varsayar” (Foucault 2003, Aktaran: Lemke 2016: 62-63). Dolayısıyla ırk savaşı, artık dışsal bir mücadele değil, aksine toplumun kendi içinde bir tehdit potansiyeli taşıdığı algısıyla içsel bir mücadeleye dönüşür. İrkçılık bağlamının ikinci önemli işlevi ise; alt ırkı ayırmaktır. “Daha güçlü ve daha saf türlerin büyümesi için alt ırkın ölmesi gerekir” mantığını benimser; çünkü onu nüfusa yönelik içsel veya dışsal biyolojik tehdit olarak görür. Aslında bu işlev ırkları “üstün” ile “aşağı” arasındaki ayrımın da ötesine geçerek, birinin yaşaması ile diğerkinin ölümü arasında dinamik bir ilişki kurar. Bu biyolojik mekanizma, düşmanlara sadece siyasal tehdit olarak davranmaz. Sadece yaşamak değil, sağlıklı bir hayatın devamı için de diğerkini bertaraf etmek (öldürmek) üzerine kurulu

ideolojik bir temel oluşturur. Sonuç olarak; zayıfın elenmesini meşru ve zorunlu kılan şey; geriye kalanların mutluluğudur. Doğaları gereği zayıf olmaları veya eksik yetiştirilmeleri, ayıklanmaları için kafidir ve bu da ırkçılığa işaret eder (Ojakangas 2016: 44). Başka bir deyişle, devletin –hem biyo-politik hem de normalleştirme toplumu- işlevi olarak kaydedilen ırkçılıktır. Devlete başkalarını öldürebilmesine izin verir ve bu şekilde eski egemenin öldürme hakkını bir kez daha devreye sokmuş olur.

“Toplumun biyolojik bir bütün olduğu düşüncesi toplumun saflığını gözetlemek, toplumu denetleyip yönetmek ve toplumun hem dahili hem de harici “düşmanlar”ına karşı yeterince sert, merkezi bir otoritenin hükmünün gerekliliğini varsayar: Modern Devlet” (Lemke 2016: 64).

Irkların çatışması izleğinde biyolojik-toplumsal bir ırkçılık kolundan bahseden Foucault, farklı iki ırktan ziyade tek bir ırkın üst-ırk ve alt-ırk olarak ayrılmasının toplumdaki arka yüzünü ele alır. İşte ırkların savaşındaki bu yeni söylem, iktidarın elindedir ve biyolojik açıdan tehlike oluşturacakların elenmesi ve temizlenmesiyle normalleştirilmiş bir biyolojik-ırkçı söylemdir. Bu durumda ortaya çıkan tablo, toplumsal tutuculukların global stratejilere hizmet eder hale gelmesidir. “Bu aşamada ise ortaya (...) bir devlet ırkçılığı çıkar: bir toplumun kendisi üzerinde, kendi öğeleri üzerinde, kendi ürünleri üzerinde uygulanacağı bir ırkçılık; toplumsal normalleştirmenin temel boyutlarından bir tanesi olacak, sürekli arınmaya dair, içsel bir ırkçılık” (Foucault 2002: 74). Dolayısıyla Foucault’nun bu yorumu, 19. yüzyılın sonundan itibaren ırkçılığın, politik eylemlerin kılavuzu haline geldiği ve “devlet ırkçılığı”na dönüştüğü şeklindedir. Aslında Foucault’nun ilk başlarda ırkçılığı, ne ideolojik inşa ne de toplumsal çıkmazlara karşı bir tepki olarak görmediğini vurgulayan Thomas Lemke, “ona göre ırkçılık, toplumsal bedenin hiçbir zaman tamamlanmayan ve daima süregiden temizlenmesine ilişkin biyopolitik bir düşünce tarafından kışkırtılan, toplum içindeki bir bölünmenin ifadesidir” der (Lemke 2016: 65). Başka bir ifadeyle, ırkçılık biyolojik tehlikelere karşı toplumu savunur ve iktidarın söylemi haline dönüşür; çünkü iktidarın hedefindeki nüfus yalnızca devletin ya da ırkın bir bileşeni olmaktan ziyade daha çok ırksal profili çizen ve yaşatılması için uğraş verilen bir şeydir (Kelly 2007: 42).

Sosyo-biyolojik kavramlarla açıklanan sömürge egemenliğini merkez noktası alan ırklar savaşı söyleminin yeniden ifade edilişi olarak görülen ırkçı söylem, 19. yüzyılın sonunda ırklar savaşı söyleminin sadece bir bölümü olarak yansır. Bu noktada iki söylem arasındaki bağı ve farklı yanları ortaya koymak adına Foucault, ırklar savaşı söyleminin karşı-tarih işlevini ele alır. Bir iktidar yaratıcısı olarak görülen tarihin, soykütüksel ve bellek oluşturma olmak üzere iki ayrı işlevi vardır (Foucault 2002: 78-79).

“Tarih iktidarın söylemidir, iktidarın boyun eğdirmek için kullandığı vecibelerin söylemidir; aynı zamanda görkemin söylemidir ki iktidar bu yolla büyüler, korkutur, devinimsizleştirir. Kısaca, bağlayan ve devinimsizleştiren iktidar, düzenin kurucusu ve teminatıdır; ve tarih tam olarak, düzeni sağlayan bu iki işlevin güçlendirileceği ve daha etkili kılınacağı söylemdir” (Foucault 2002: 80).

Dolayısıyla yakın zamana dek hükümlerliliğin ekseni etrafında dönen ve açılan tarih, işlevini 17. yüzyıl başlarında ortaya çıkan yeni söylemle birlikte yeniden gözden geçirmeye başlar. Hükümdarlığın veya ırkların söylemi olma durumdan çıkan tarih, ırkların çatışmasının söylemi doğrultusunda ilerler. Öte yandan bu yeni tarihsel söylemde belleğin işlevi de değişim gösterir. Sürekliliğin izlerini değil, gizli olanın ortaya çıkarılması peşinde koşan tarih, esasında iktidarın çarpışmalarının adaletsizliğinden doğduğu sırrını ortaya koyar.

Irklar savaşına dair söylemin ortaya çıkışıyla Avrupa'daki tarihsel bilinç ve politika üzerine yapılan düzenlemeler eş değer platformda ele alınabilir. Bu noktadan hareketle, Foucault bazı uyarılar yapar: Öncelikle ırklar savaşı söyleminin ezilenlere, köleleştirilenlere veya da halka ait bir söyleyiş gibi algılanması yanlıştır; çünkü söz konusu söylemin çok anlamlılığı ve değişkenliği vardır. İkinci olarak; “ırk” terimi biyolojik manadan ziyade göreceli olsa da sabit bir tarihsel-siyasal farklılaşmayı işaret eder. Üçüncüsü; tarihsel söylemin iki siyasal işlevini (hükümlerliliğin tarihi ve köleliğin tarihi) belirlerken, hükümlerliliğin tarihiyle ırklar savaşının tarihinden içerikler ve bilme alanlarının üretiminin başladığını fark etmektir. Son olarak da; devrimci söylemin (İngiltere ve Fransa'daki devrimler) karşı-tarihin varlığında ayrı bir kefeye

koyulmamasıdır (Foucault 2002: 87-91). Nihayetinde adaletsizlikler ve şiddetin okuması olmadan bu devrimci düşünce ne anlama gelebilirdi? Foucault, Marx'ın şu sözleriyle durumu pekiştirir: “Peki ama bizim sınıf savaşımını, onu nereden bulduğumuzu çok iyi bilirsin: onu, ırklar savaşımını anlatan Fransız tarihçilerinden bulduk” (Marx 1882, Aktaran: Foucault 2002: 91).

Bu noktadan hareket etmek gerekirse; Orta Çağ'ın sonunda 17. yüzyılın başlarında hükümlanlığın merkezinde bir tarih bilinci yerine devrimin özgürleştirici vaatlerine odaklı bir toplum bilinci uyanmıştır. Ancak 19. yüzyılda söz konusu söylem, devrimci etkisiyle filizlenen sınıf savaşımıyla değil, karşı-tarihin etkisiyle ırklar savaşımıyla yeniden kodlanır. Artık mücadele savaş alanında değil, biyolojik alanda verilmeye başlanır.

“Sonunda, ırkların karşı-tarihinde kaçınılmaz biçimde adaletsiz olan devlet teması, karşıt bir temaya dönüşecektir. Devlet bir ırkın başka bir ırka karşı kullandığı araç değil ama ırkın bütünlüğün, üstünlüğünün ve saflığının koruyucusudur ve öyle olmalıdır. İçerdiği birici, devlete dair ve biyolojik her şeyle birlikte ırkın saflığı düşüncesi, işte bu, ırklar savaşımı düşüncesinin yerini alacak olandır” (Foucault 2002: 92).

Irkların saflığı yöneliminin ırklar savaşımını karşı-tarihin biyolojik bir ırkçılığına sürükleyeceği düşüncesinde olan Foucault, ırklar savaşımı söyleminin devrimci söyleme dönüştüğü noktada ırkçılık halini alırken aslında devrimci söylemin tersine çevrilmiş halini yansıttığını ve 19. yüzyılının sonunda biyolojik ve merkezileşmiş bir “devlet ırkçılığı” kavramının ortaya çıktığını vurgular. Irkların saflığı yönelimini devlet ırkçılığı içinde açıklama gayesinde olan Foucault, öncelikle devlet ırkçılığının doğuşu üzerinde durur. İnsan üzerinde iktidar kurma girişimi ya da “biyolojik olanın devletleştirilmesi” olarak adlandırılan yaşam üzerinde iktidar kurma girişimini ve ırklara ilişkin çözümlerin arka planını incelemek adına öncelikle klasik hükümlanlığı anlamak elzemdir. Yaşam ve ölüm hakkının temel ayrıcalıkları arasında yer alan klasik hükümlanlık hakkı; “öldürme” ve “hayatta bırakma” hakkıdır. Yaşam üzerinde kurulan iktidarın 19. yüzyılın fenomenlerinden birisi olduğu düşüncesinde olan

Foucault, biyolojik olanın devlet denetimine tabi olmasına yol açan bir eğilimden bahseder. Bu eğilimi “biyo-iktidar” olarak adlandıran Foucault için yeni hak artık “yaşatma” veya “ölüme bırakma” hakkıdır (Foucault 2002: 239-241).

Egemen iktidarın ayırt edici özelliklerini oluşturan “yaşam ve ölüm üzerindeki hak”, klasik kuramcılarda Romalı döneme göre daha ılımlıdır ve hükümdarın uyrukları üzerindeki bu hakkı koşulsuz ve mutlak değildir. Ancak bunun bir istisnası vardır: Hükümdarın kendi varlığına yönelik bir tehlike söz konusu olduğunda bu hakkın bir nevi karşılık verme hakkı olarak kullanılması uygun görülür. Tehlike dış kaynaklıysa hükümdar meşru olarak savaş açabilirken, bir yandan da uyruklarından devletin savunmasında yer almalarını ister ve “onların “doğrudan ölümlerini talep” etmeden “yaşamalarını tehlikeye sokma”sı kurallara uygundur; bu anlamda uyrukları üzerinde “dolaylı” bir yaşam ve ölüm hakkına sahiptir” (Pufendorf 1734, Aktaran: Foucault 2016a: 96). Öte yandan tehlike kendi uyruklarından geldiyse hak doğrudan uygulanır ve dolayısıyla “yaşam ve ölüm üzerindeki hak” hükümdarın korunmasıyla koşullandırılır. Koşullu da olsa bu haliyle de simetrik bir hak değildir ve yaşam üzerindeki hak, öldürme hakkının devreye sokulmadığı durumda “yaşamına izine verme” şeklinde uygulanır. Dolayısıyla, “sonuçta bu hakkın simgesi kılıçtı. Belki de bu yasal biçimi, iktidarın temelde bir tasarruf mercii, aşırma mekanizması, zenginliklerin bir bölümünü kendine mal etme” (Foucault 2016a: 97) şeklinde uygulamaya koyulduğu düşünülebilir.

Klasik çağdan beri iktidar mekanizmaları konusunda Batı, köklü değişimlere uğramıştır. Tasarruf hakkının iktidar mekanizmalarının önemli biçimi olmaktan çıkmasıyla birlikte yerine boyun eğdirilen güçleri denetleme, gözetleme ve düzenleme işlevlerine cevap verebilecek nitelikte bir topluluk haline getirip, onları güçlü kılmaya yönelik bir iktidar türer. Bu noktadan sonra ölüm, toplumsal bünye için yaşama hakkının arka yüzü olarak anılır ve ölümün artık yaşamı denetleme ve bütüncül düzenlemeler yapmaya kararlı bir iktidar için tamamlayıcı bir görevi vardır. Hükümdar adına yapılmaktan çıkıp artık toplumsal bünye için işlev gösteren savaşlar, yaşamak için “öteki”nin ölümü şartına bağlanır.

“İlke şudur: Meydan savaşlarının dayandığı taktik olan “yaşayabilmek için öldürebilme” fikri, devletlerarası bir strateji ilkesine dönüşmüştür; ama söz konusu olan, egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığıdır. Eğer soykırım modern iktidarların düşlediği bir şeyse, bu, eski öldürme hakkının günümüzde geri gelmesinden değil, iktidarın yaşam, tür, ırk ve kitlesel nüfus olayları düzeyinde yer alması ve kendini orda göstermesindedir” (Foucault 2016a: 98).

“Yaşam üzerindeki iktidar” 17. yüzyıldan beri birbiriyle bağlantı olan iki farklı şekilde gelişim gösterir: Birincisi; beden bir makine olarak ele alınması bağlamında beden terbiyesi, güçlerinin belirlenmesi ve geliştirilmesi, denetim mekanizmalarıyla bütünleşmesi ve potansiyel yararlılığıyla itaatkârlığının koşut şeklinde gelişmesi gibi “disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanan” teknikler doğrultusunda “insan bedeninin anatomo-politikası” (Foucault 2016a: 99). 18. yüzyılda gerçekleşen diğer gelişim ise; biyolojik süreçlerin merkezi olarak bedeni ele alır ve sağlık seviyesi, doğum-ölüm oranları, yaşam süresi gibi bir dizi müdahale içerikli düzenleme ve denetleme mekanizması olan nüfusun *biyo-politikası*. “Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın çevrelerinde örgütlendiği iki kutbu oluşturur (...) [A]rtık en yüce görevi öldürmek değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir iktidarın özelliğidir” (Foucault 2016a: 99). İktidar, üzerinde ölüm hakkının olduğu hukuksal öznelerden ziyade, yaşam sorumluluğunun yüklendiği canlı varlıklarla alakadar olmaya başladıkça, iktidarın toplumsal etki oluşturan mekanizmaları da o doğrultuda işlemeye başlar.

Öyleyse, hükümranlılığı geriletip disiplinci ve düzen ayarlayıcı mekanizmalarıyla işlev gören biyo-iktidar, öldürme hakkını nasıl kullanır? Yaşamı nesne ve hedef alan biyo-iktidar, üstelik yaşamı çoğaltmanın ve uzatmanın derdindeyken öldürme gücünü nasıl kullanılır veya kullanması mümkün müdür? İşte bu noktada Foucault, ırkçılığın devreye girdiğini söyler: “İrkçılığı devletin mekanizmalarına sokan, işte bu biyo-iktidarın birden belirimidir” (Foucault 2002: 260) ; çünkü ırkçılığın işlevi, biyo-iktidarın kurduğu o biyolojik sürekliliği parçalara ayırmaktır ve bu durum “iktidarın gözünde bir kaygı nesnesine dönüşür” (Taylor 2012: 144). İrkçılığın “yaşamak istiyorsan,

öldürmelisin” şeklindeki bir diğer işlevi ise; esasında savaşı bir ilişkiyi biyo-iktidarla açıkça bağdaşan bir kullanım tarzıyla devre sokar. Bir yanda da “biz ve öteki” arasında savaşı bir ilişki kurarak değil, biyolojik türden bir ilişki yoluyla “normal”i “anormal”den ayırmayı ve aşağı ırkın ölümünü, sağlıklı ve arı ırkların güvenliği ve yaşaması için ister. Kısacası; ortadan kaldırılması hedeflenenler düşmanlar değil, nüfus için iç ve dış tehlikelerdir ve biyolojik tehlikenin bertaraf edilmesi durumu ve bu noktada güçlenirse eğer ırkçılık, biyo-iktidar sistemi içinde kabul görür. Başka bir deyişle, üstün ırkın yaşamasıyla aşağı ırkın yok edilmesi arasında pozitif bir ilişkinin oluşturulması halidir. Örneğin; fiziksel bir öldürme olmasa da cinayet işlemeyen öldürülenler -vatanı olmayanlar, sığınmacılar, mülteciler, norm dışında kalanlar, hakları olmayanlar- biyo-iktidar çağında nüfus için tehlike arz eden ve arındırılması gereken kişiler olarak değerlendirilebilir.

“Nerede bir normlaştırma toplumu varsa, nerede, en azından bütün görünümüyle ve ilk ayakta, ilk aşamada bir biyo-iktidar olan bir iktidar varsa, işte ırkçılık, birisini ölüme göndermek, ötekileri ölüme göndermek için vazgeçilmez koşul olur. Devlet, biyo-iktidar modu üzerinden işlediği andan itibaren, devletin öldürücü işlevi ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir” (Foucault 2002: 262).

Kısacası; biyo-politik mekanizmanın ırkçılık üzerinden öldürme hakkını kullandığı gözlemlenir. Ancak daha öncede değinildiği üzere burada dar anlamda bir öldürme hakkından bahsedilmez. Yalnızca dolaysız öldürme (idam cezası ve savaş gibi) değil, “dolaylı öldürme” (dışlama, ölüme maruz bırakma, ülke dışına sürme gibi) teknikleriyle de işleyen bir ırkçılık söz konusudur (Foucault 2002: 262).

19. yüzyılın biyolojik kuramıyla iktidar söylemi arasındaki bağı bir kez daha izah etmek gerekirse; biyolojik terimlerle siyasal söylemi bilimsel bir kılıf altında sunmanın yanı sıra, savaşların gerekliliğini hatta zorunluluğunu ve sömürgeleştirme ilişkilerini düşümenin bir metodudur. ırkçılığın öldürme işlevi biyo-iktidar üzerinden işliyorsa, bu “evrimciliğin izleklerinden geçen bir ırkçılık yoluyla yapılacaktır” (Foucault 2002: 263). Dolayısıyla bundan sonra savaşta karşı ırkın oluşturduğu

biyolojik tehlikeyi bertaraf etmenin yanı sıra, kendi ırkını da yeniden canlandırarak saf bir ırk oluşturmak da önem kazanacaktır. “İrkçılık biyo-iktidarın ekonomisinde, başkalarının ölümü, bir ırkın ya da bir nüfusun üyesi, birlikçi ve canlı bir çokluğun bir ögesi olarak kişinin kendisinin biyolojik açıdan güçlendirilmesidir ilkesine göre, ölüm işlevini yerine getirir” (Foucault 2002: 264). Örneğin; Nazi toplumu, biyo-iktidarı genelleştirmiş bir yapıdaki öldürme hakkını diktatörlükle birleştiren bir toplum olmuştur. Buradaki sorun ve sorulacak soru şu olmalı: “Yolu ırkçılıktan geçmeksizin bir biyo-iktidar nasıl işletilebilir ve aynı zamanda savaş hakkı, öldürme ve ölüme bırakma hakları nasıl kullanılabilir ki? Sorun buydu ve sanıyorum sorun hala budur” (Foucault 2002: 269).

3.2. Yaşamın ve Ölümün Siyasallaştırılması: Agamben

Modern düzenin içinden geçildiği süreçte temel mesele Agamben için yaşam ile ölüm arasında devamlı değişen sınırların tekrardan tanımlanması meselesidir. Biyo-politikanın doğuşuyla birlikte egemenliğin çıplak hayata hükmetme vasfının sınırların ötesine kaydığını gözlemlemek mümkündür. Agamben’e göre yeniden tanımlamayı gerektiren ve üreten koşullar aynı zamanda geleneksel sınırların bulanıklaşmasına sebebiyet verir. “Biyolojik olarak verilen aslında siyasal olandır ve siyasal olan da biyolojik olandır” (Agamben 1998: 148) diyen Agamben’in biyo-politika kavramsallaştırması, egemen yasaklamanın sınırları dahilindedir. Onun için, hayata hükmetmenin ölüme hükmetmeye, biyo-politikanın da ölüm siyasetine (*thanatopolitics*) dönüşmesi kararı günümüzde artık “birbirinden kesin olarak ayrı iki mntıkayı bölen sabit bir sınır” (Agamben 2013: 147) olarak görülmez (Agamben 1998: 122). Lemke için bu yorum birbirinden farklı iki okumayı gerektirir. Eğer vurgu net bir sınır hattının çözümüne odaklanan ifadeye olursa, sınır esnek veya taşınabilir bir sınır olarak algılanabilir. Veyahut vurgu ifadenin son kısmında olursa, her iki alanın da birbirinden ayırt edilemediği sınırın olmadığı bir duruma işaret edebilir. Agamben’in “belirsizlik mntıkası”nı söylerken aldığı talimattan dolayı böyle olabileceğini söyleyen Lemke, bunun durumu kör bir geçide doğru soktuğunu belirtir (Lemke 2005: 8).

Bireyleri ölümle yaşam arasında ikisine de tam anlamıyla ait olmayan “kamp” adı altındaki mekâna sıkıştıran söz konusu koşullar ve istisna halinin kamplar gibi mekânlarda kural halini alması ve siyasal-hukuksal sistemin de ölümcül bir makineye dönüşmesi, Agamben’i ölüm ve siyaset arasındaki bağlantıyı incelemeye teşvik eder. Kampı, içten ayırt edilen bir süreç olarak değil de sadece çıplak hayat ile siyasal varlık arasında az çok ayırmda bulunan bir hat olarak kavrayan Agamben, “çıplak hayat”ın içindeki hiyerarşikleşmenin ve değerlendirmenin nasıl mümkün olduğunu ve yaşamın daha yüksek veya daha aşağı olarak nasıl tasnif edildiğini ve nitelendirildiğini analiz edemez. Agamben bu süreçleri hesaba katmaz; çünkü onun dikkati sınırın kuruluşu üzerinedir- ki kendisi bu sınırı aşamalı bir sınır olarak değil, sorun haline indirgenen uzantısız bir hat olarak kavrar. Kısacası; Agamben hayatın kendisinden ziyade “çıplaklığı”yla daha çok ilgilenir. Böylelikle hayatın normalleşmesi üzerine değil, bir sınırın cismanileştirilmesi olarak ölüme odaklanır. Dolayısıyla Agamben okumasında biyo-politika, esasen “ölüm politikası”dır (Lemke 2005: 8).

Ölüm ve siyaset arasındaki bağlantı üzerine yaptığı incelemede Agamben, intihar eyleminin insanın bizzat kendi varlığı üstündeki egemenliğinin göstergesi olduğunu ifade eden ceza hukukçusu Karl Binding²²,in görüşlerinden de faydalanır. İntihar bir başkasına zarar vermediğinden hem bir suç teşkil etmez hem de kişinin kendi yaşamına karşı sorumluluğunun ihlali olduğu için de hukukla ilişkisi olmayan bir mesele olarak görülmez. Binding’in (1920, Aktaran: Agamben 2013: 164) “hukukun önündeki tek seçenek, canlı insanı kendi varlığının egemeni saymaktır” sözlerini dile getirmesi Agamben’de istisna durumuna dair çağrışımlar uyandırır. Canlı varlık olarak insanın kendisi üzerindeki egemenliğinin, dışsallığın ile içselliğin bulunduğu ve bir belirsizlik mantığı biçimini aldığı istisna halindeki egemen kararda olduğu gibi, hukuksal düzen de ne yasaklar ne izin verir (yani ne dışlar ne de içler). İstisna halinde yasal hakların askıya alınması, kimin toplumun bir parçası olup olmadığına karar vermede önem arz eder. Ancak yasal ve düzenleyici güçleri kamusal alandan özel alana kaydıran politik strateji, muhtemelen gelecekte daha büyük bir tehdit oluşturacaktır. Binding’in hukuksal düzenin intiharı hoş görmesi durumundan yola çıkarak insanın

²² Karl Binding, tıp profesörü Alfred Hoche ile birlikte *Yaşanmaya Değmeyen Hayatı Ortadan Kaldırma Yetkisi (Die Freigabe der Vernichtung Ibensunwerten Lebens / The Release of the Destruction of Life Devoid of Value: Its Measure and Its Form)* adlı eseri yazmıştır.

kendi hayatını (*yaşanmayı hak etmeyen can*) sonlandırmasına yetki verilmesi düşüncesini ele alan ve eleştiren Agamben için bu görüş, modernliğin temelindeki biyo-politik yapının ilk hukuksal ifadesine kapı açar: Ötanazi. Zira Agamben bu noktada ötanazinin ve organ naklinin kabul edilebilirliği gibi eğilimlerinin olması durumlarında bir hastanın yasal izninin veya sözleşmelerinin bariz bir şekilde devlet tarafından konulmuş yasakların ve düzenlemelerin yerini alması ihtimalinin olduğuna dikkat çeker (Agamben 2013: 65-66).

Yaşamaya layık görülmeyen canın belirlenmesi dolayısıyla değerli-değersiz kavramlarının belirlenmesini de beraberinde getirir. “Değerden yoksun hayat”ın, varlığının ne kendisi ne de toplum için bir fayda getirmeyen hayat olarak görüldüğü Binding’in düşüncesi, aynı zamanda “yaşamaya değmeyen hayatlar”ın kurtarılması veya akıl hastaları için ortaya konan masrafları, müsriflik ve gereksiz özen olarak değerlendirir. Bu değerlendirmede her tür amaçtan yoksun olarak itham edilen söz konusu hayatları yok etmemek için dinsel, toplumsal ve hukuksal gerekçe görülmez ve kişinin öldürülebilmesi yetkisi, kendisinin veya hasta yakınının başvurusunun ardından doktor, psikiyatrist ve hukukçudan oluşan bir devlet komisyonu tarafından alınan nihai karar ile sağlanır (Agamben 2013: 165-166).

Binding’in ötanazi ve bunun üzerine olan düşüncelerini ele alırken amacının ötanaziye tavır takınmak olmadığını dile getiren Agamben’i esas olarak ilgilendiren nokta, “değerden yoksun hayat” olarak nitelendirilen hukuksal ifadenin *homo sacer*’in çıplak hayatına denk gelmesidir. Hayata bu denli değer biçme tavrı üzerinde kafa yoran Agamben’e göre; bu tavır bireylerin kendi hayatları üzerindeki egemenliklerine üstü kapalı müdahaledir. Hayat siyasal bakımından anlamını yitirirken, “kutsal hayat”, belirsiz bir eşikte konumlanarak doğal hayatın siyasallaştırılmasını ve devlet düzeninde içlenerek dışlandığı halini gözler önüne serer. Agamben paradigmasında bu eşik ve hal her toplumda mevcuttur. Bu durum, “-ulusal egemenliği elinde tutan devletlerin bu yeni biyosiyasal ufkunda- bütün insanların hayatının ve her vatandaşın içine girme noktasına geldi. Artık çıplak hayat belli bir yerle ya da kesin bir kategoriyle sınırlı değildir. Artık çıplak hayat her canlının biyolojik bedeninde kol geziyor” (Agamben 2013: 167).

İkinci Dünya Savaşı sıralarında Alman Devleti'nin “yaşamaya değmeyen hayat”ın sonlandırılmasına yönelik bazı düzenlemelere gittiğinin vurgusunu yapan Agamben, Hitler'in yasal bir biçimde ötanaziye izin vermese de örtük ve dolaylı yollardan değersiz hayatı ölümlerle neticelendirme yöntemlerine başvurduğunu belirtir. Özellikle tedavisi imkânsız akıl hastalarına sözde “merhamet” ve “insanîyetçilik” gibi sebeplerle uygulanan yöntemleri kullanmakta direnen Hitler'in bu kararına açıklama getirmek maksadıyla Nasyonal Sosyalistlerin biyo-politikasına yön veren öjenik prensiplerine gönderme yapıldığı yönündeki yorumların aksine Agamben, eğer olaya öjenik noktadan bakılacaksa ötanaziye gerek olmadığına inanır. Kendini savaşa veren bir dönemde ötanazi programının maliyetli bir uygulama olmasının yanı sıra aynı zamanda kalıtsal hastalıklarla mücadele eden yasaların varlığına rağmen hala uygulanıyor olması Agamben için sorgunlamaya değer bir konudur (Agamben 2013: 169).

Ötanazi programının toplumsal bir soruna insani bir çözüm getirme amacı doğrultusunda sunulmasıyla egemen iktidarın çıplak hayat üzerindeki egemenliğinin Nasyonal Sosyalist devletlerin yeni biyo-politik hedefi olarak işlendiğini ileri süren Agamben için bu kavram etik olmaktan uzak ve kutsal hayatın en uç halini temsil eden bir siyasal kavramdır. Etik boyutta tartışmaya açık olan ötanazi kavramının siyasal alana dahil oluşu, öldürülebilir hayat üzerindeki egemen hükmüyle ulusun beden sağlığının gözetimi varsayımının kesişmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, ötanazi modern biyo-politikanın ölüm siyasetine dönüştüğü noktada konumlanır. Böylelikle Agamben Binding'in “yaşamaya değmeyen hayat” kavramının ne derece önemli bir noktaya işaret ettiğini ortaya koyar. Nitekim istisna halini belirleyen egemen, modern biyo-politikada artık hayatın değerine veya değersizliğine karar veren kişiye dönüşür ve akabinde haklar ve egemenlik ilkesiyle donatılmış hayat, egemen kararın alanı haline gelir. Diğer taraftan ötanazinin Hipokrat yeminiyle de ters düştüğüne dikkat çeken Agamben, Nasyonal Sosyalist politikaların tıp ve siyaset arasındaki ilişkisinin biyo-politikanın esas ilkelerinden biri olduğunu belirtir. Kısacası; ötanazi programının sorgulanmasına mahal veren çelişkilerin kaynağı, konumlandığı biyo-politik bağlamın ta kendisidir (Agamben 2013: 170-171). “Egemenin çıplak hayat üzerindeki

hükümranlığı, tamamen siyasal güdü ve alanlardan çıkarak, doktor ile egemenin rollerinin iç içe girdiği muğlak bir alana kayıyordu” (Agamben 2013: 171).

Nasyonal Sosyalizmin getirdiği bu yeni düzen, halkın biyolojik bedeninin ön planda olduğu bir siyaseti esas alır. Dolayısıyla da tıp alanının devlet işlerine daha fazla entegre olarak bir dönüşüm geçirdiği ve insani değerlerden sorumlu olmaya başlayan hekimlerin, ekonomik kazanç ile halkın sağlığı arasındaki dengenin bilincinde olmaları gerektiği açıktır. Halkın genetik yapısını ve kalıtımını inceleyen bir bilim olarak görülen öjeniğin, yeni biyo-politikanın ilkelerini belirleyen bir araç olduğunu söyleyen Agamben, Foucault’un polis biliminin 18. yüzyıldan itibaren artık nüfusun mutlak gözetimi gibi bir amaca sahip olduğunu belgeleyebildiğini vurgular. 19. yüzyılda da süren bu eğilim, dönemin genetik araştırmalarının biyo-politikanın temel kavramsal yapısını oluşturan etmenlere dönüşür (Agamben 2013: 171-174).

Fischer’in (1942, Aktaran: Agamben 2013: 175) “[ı]rk, genetik kalıttır ve kalıttan başka bir şey değildir” sözlerini aktaran Agamben’in üzerinde durduğu nokta, bu kavramların Nazizm’de siyasal kriterler olarak görülmesiydi. Ancak dönemin genetik araştırmaları ve teorileri ışığında ırk kavramının homozigotik²³ bir gen dizisine sahip olduğu göz önüne alındığında saf bir ırk olgusunun neredeyse imkânsız olduğunu dile getiren Fischer’in ve Vershuer’in düşüncelerine yer veren Agamben, dolayısıyla Nazi rejiminin biyo-politikasını en iyi şekilde tanımlayacak kavramın “ırkçılık” olmadığını söyler. Esas amacın hayatın mutlak gözetimi olduğu düşüncesinde olan Agamben için bu amaç doğrultusunda siyaset ile polis el birliğiyle devrededir. Devletin gerek içteki gerekse dıştaki düşmanlarına karşı mücadelede iş başında olan siyaset ile vatandaşların hayatlarını gözetlemekle uğraşan polis, Nasyonal Sosyalist biyo-politikanın en doğru şekilde kavranabilmesi için ele alınması gereken iki kavramdır; çünkü düşmanla mücadele ile hayatın gözetiminin kesişmesi söz konusudur. Agamben için Yahudi soykırımının ne manaya geldiğini anlamanın yolu bu kavramların iç içe geçmişliğini kavramaktan geçer (Agamben 2013: 175-176).

²³ *Homozigotik*: “Hemcinslerinden farklı bir gen yapısına sahip olan ve bunu kalıtsal olarak sürdüren (ç.n.)” (Agamben: 2013: 175).

Siyaset ile hayat arasındaki ilişkinin sadece ırkı korumak gibi araçsal bir ilişkiye indirgenmemesi gerektiği düşüncesinde olan Agamben'e göre, yine tekrar etmek gerekirse biyolojik olan siyasal, siyasal olan da biyolojiktir. Hak bildireleriyle egemenliğin temeli olarak gösterilen hayat artık siyasetin nesnesi ve öznesi haline gelmiştir. Bu hayatın değişim ve gözetimini üstlenebilecek olan devletin, doğrudan ulusun hayatı üzerinde inşa edilmiş olması gerektiğini dile getiren Agamben için bu noktada bir çelişki yatar. “Doğal bir veri”yi “siyasal bir görev” olarak addetmek çelişkiyi ve Nazizm’in paradoksunu oluşturur; çünkü biyolojik bir kalıtım siyasal görev olarak ele alındığı sürece kader siyasal bir platforma dahil edilmiş olunur. “Çağımızdaki totalitarizmin temeli bu dinamik hayat-siyaset ayniyetidir; bu ayniyet olmadan çağımız usulü totalitarizm anlaşmazlığını sürdürür” (Agamben 2013: 177) diyen Agamben paradigmasında Nazizm’in ve Stalinizm’in muamma olmalarının sebebi totalitarizmin biyo-politik perspektife oturtulmamasından kaynaklanır.

Çıplak hayat ile siyasetin bu birleşimi, hayatı kutsallaştırır ve siyaseti de istisna haline çevirir. Nitekim Nasyonal Sosyalizm için hayatın siyasete dönüşebilmesi maksadıyla kendisi haricinde başka bir değere ihtiyacı olmayışı, hayatın kendi olgusallığıyla doğrudan siyasal olduğunu ifade eder. Agamben için de bu olgusallık istisna halinin kökleşerek gittikçe kural olma eğilimine yaklaştığı anlamına gelir. “Eğer istisnai durum kural haline geliyorsa, o zaman, egemen iktidarın ikizi/simetrisi olan *homo sacer*’in hayatı, iktidarın hükmünün geçmez olduğu bir varoluşa dönüşüyor” (Agamben 2013: 183). Açıkça siyasallaşan çıplak hayat, modernliğin biyo-politikasını tanımlar.

Nazizm’de biyo-politika ölüm siyasetine dönüşürken kamplar da siyasal mekân haline gelir. Kamplarda tutulan insanlar, çıplak hayattan başka bir şey ifade etmedikleri için dolayısıyla *homines sacres*’i sembolize ederler. Kamplarda normal siyasi statüsünden koparılan bedenler, istisna hali bağlamında mekân-dışı ve zaman-dışı bir eşikte kalırlar. Ancak Agamben için her şeyden daha fazla dikkat edilmesi gereken nokta; modernliğe has bu biyo-politik çerçeveye artık sadece egemen figürün değil, hekimlerin (tıp alanı) de girebilmesidir. Diğer yandan Harvard Üniversitesi’de 1968 yılında özel bir komisyonca hazırlanan raporda ortaya atılan “beyin ölümü” kavramının

ölüm konusuna yeni bir ölçüt getirdiğini belirten Agamben, bu kavrama yönelik ileride Batı’da büyük ilgi göreceği ve hatta yasalarına dahi gireceği gibi düşüncelerini aktarırken esasında hayat ile ölüm arasına yerleşmiş bu kavramın istisna mekânındaki belirsizlik mıntikasını çağrıştırdığına vurgu yapar; çünkü modern biyo-politikada hayat ile ölüm biyolojik manadan ziyade siyasal manada ele alınır. Hastane odasında insanın ürettiği teknolojiyle gözetim altında tutulan çıplak hayat cinayet işlemeksizin öldürülebilene bir *homo sacer* gibi bir istisna mekânında yer alır. Buradaki çarpıcı nokta, beyin ölümü ile ölüm anına devletin karar vermesi meselesidir (Agamben 2013: 193-197).

“[Ö]lüm anını tanımlamalıyız ve bunu yapmak için de (...) cesedin katılmasına ya da daha da kötüsü, çürüme emarelerine değil; sadece beyin ölümüne bakmalıyız [...] Bunu yalnızca Devlet yapabilir ve yapmalıdır da [...] Organizmalar kamusal iktidara aittir: Bedenler kamunun malıdır” (Dagognet 1988, Aktaran: Agamben 2013: 197).

sözlerini biyo-politikanın en cüretkar düşüncelerinden biri olarak gören Agamben için bu durumun modern demokrasilerde açıkça lanse edildiğini ve dolayısıyla da biyo-politikanın yeni bir eşiğin ötesine geçtiğini görmek mümkündür.

Lemke’ye göre Agamben çağdaş biyo-politikanın merkez boyutlarını göz ardı eder. Agamben istisna halinin, siyasetin sadece kalkış noktası değil, özü ve varış noktası olduğu düşüncesini kanıksar. Bu bağlamda, siyaset *homines sacri*’nin üretimine indirgenir ki bu üretim bir anlamda üretken olmayan olarak adlandırılmak zorundadır; çünkü çıplak hayat sadece bastırılmak ve öldürülmek için üretilir. Fakat biyo-politik müdahaleler çıplak hayatın ve politik varlığın zıddını ifade etmekle sınırlanmamalıdır. Üstelik Agamben insanların potansiyel *homines sacri* olduklarını dile getirirken, onları zoē’ye indirgeyen mekanizmalar konusuna açıklık getirmez. Agamben (2013: 183) “biyosiyaset daimi olarak ölüm-siyasetine dönüşüyor” derken egemeni hayatın değerine veya değersizliğine karar veren bir konuma getirir. Oysa ki çıplak hayat sadece ölümün konusu değildir. Yaşamın değerini artırmayı ve kalitesini en iyi hale getirmeyi amaçlayan biyo-ekonomik tahakkümün tutsağı olur. Çağdaş biyo-politika esasında ne devlet kurumlarına ne de hukuk formuna indirgenebilir bir politik ekonomi değildir.

Agamben'in biyo-politika kavramsallaştırması, egemen yasaklamanın içinde kalır ve hukukun altında veya ötesinde işlev gösteren tüm mekanizmalara kapalıdır. Agamben biyo-politikanın muğlak alanını, önce son derece açıklayıcı kapsamda ve ardından ampirik düzlemde son derece dar olan bir siyaset nosyonuna indirger. Ayrıca, bir taraftan siyasal olanı, "içleyici dışlama" ve "istisna"dan daha fazla olabilecek bir "dışlamaya izin vermeyen egemen" örneği olarak kavramsallaştıran Agamben diğer taraftan da, egemenliği istisna haline ve çıplak hayatın ölümüne karar vermeyle sınırlandırır (Lemke 2005: 7-8).

3.3. Biyo-politikada Ölüm Sorunsalı: İki Farklı Düşünce

Foucault'nun ve Agamben'in biyo-politika meselesine olan yaklaşım tarzları farklılık gösterir. Foucaultcu okumada biyo-politika, hayatın ve ölümün birbirine eklemlendiği pozitif bir açıdan "ırkçılık" bağlamı üzerinden değerlendirilir. İktidar ilişkilerinin üretici özelliğini odak noktasına koyarak ele aldığı biyo-politika anlayışında Foucault, iktidarı hayatı denetlerken özgürlük alanları da açan bir sistem olarak görür. Hayatı üretken hale getiren Foucaultcu biyo-politika mantığı içinde güvenlik mefhumunun yaygınlaşması esastır. Diğer taraftan Agamben ise; ölüme terk edilmenin biyo-politik mekânı olarak kampı tasvir ederek biyo-politika kavramına negatif bir pencereden bakar. Agamben için hayatın ve ölümün ilişkilendirildiği istisnai bir iktidar gücünü ifade eden biyo-politika, hayatta kalmanın ve ölümün birlikte zuhur ettiği istisnai mekânlarda -eşiklerde- tecessüm eder (Baştürk 2017: 1).

Foucault ve Agamben kıyaslaması üzerinden biyo-politika analizi yapmak için iktidar ve hayat gibi iki mühim kavramın kesişme ve birleşme noktalarını hesaba katarak saptama yapmak ilk önemli noktadır. Bu genel kavramların biyo-politika içinde bir diğerini nasıl belirlediği büyük önem arz eder. Öncelikle iktidarın kapsadığı hayatı tanımlamak gerekir. Bu kapsam beden mi, iş gücü mü, biyolojik yaşam mı, varolma mı, çıplak hayat mı ya da hayatta kalma meselesi midir? İktidar, kendi mantığında ve meşgale alanında hayatın başlangıcıyla birlikte değişim geçirir. İktidardaki bu dönüşüm, hem iktidarın uygulanma şeklinin hem de iktidar süreçlerinden anlaşılması gereken

tavırdaki dönüşüm olarak algılanmalıdır. Foucault için biyo-iktidar hipotezi, açık bir şekilde iktidarın yeniden tanımlanmasını ifade eder ki bu yeniden tanımlama boşluklarıyla iktidarı bir kez daha betimlemektir. Biyo-iktidar, eski egemen iktidarla çeşitli zamanlarda ve farklı yöntemlerde ilişkili görünse bile aslında modern bir mekanizmayı temsil eder. Biyo-iktidar, iktidarın teknolojileriyle işlediği ölçüde, kendini egemenliğin ve hukukun genel süreçlerine entegre etmiş halinin yanısıra yerleşik prosedürlerin işleyişinde de incelenmelidir. O halde biyo-iktidar kavramını egemenlik kavramının tam merkezine yerleştirmek Agamben için uygun mudur? (Genel 2006: 44)

Bu noktada Agamben'in Foucault'nun kullandığı biyo-politika kavramından ayrıldığı ilk noktadan bahsetmek gerekir. Agamben için siyaset zaten her daim biyo-politiktir; çünkü siyasal olan, çıplak hayatın içinde üretildiği istisna haliyle oluşturulur. Oysa ki Foucault'da biyo-politika daha çok son dönemlere ait bir kavramdır ve 17. ve 18. yüzyıla kadar uzanan ekonomik güçteki tarihsel bir kaymaya işaret eder. Foucault, biyo-politika ve egemenlik arasında analitik olarak ayırım yaparken, Agamben onların mantıksal bağlantısı konusunda ısrarcıdır ve biyo-politikayı egemen iktidarın merkezine tayin eder. Agamben, biyo-iktidara bütünlüğündeki siyasal boşluğu düşünmek için başvurur ki böylelikle onu kamp paradigmasında işletebilir. Agamben için aslında kamp, farklılıkların yıkıldığı homojen bir bölgeden ziyade farklılıkların üretildiği bir alandır. Agamben ile Foucault arasındaki fark işte bu noktada yol göstericidir; çünkü Foucault için biyo-politika yaşam ve ölüm üzerindeki egemen karar değildir. Bu doğrultuda bakıldığında biyo-iktidar kavramı, terim olarak siyasetten anlaşılan şeyin dönüşümünü ifade eder. Foucault'nun önerdiği gibi eğer hayat, iktidarın imtiyazlı çıkarlarıysa ve modern insan da varlığını siyasete yerleştirdiyse bu durumda Agamben'in yaptığı gibi bu formülü tersyüz ederek tamamlamak mümkün müdür?

Biyo-iktidarın nihai eyleminin, hayat veya ölüm üretiminden ziyade hayatta kalmanın üretimini içerdiğini belirten Agamben için totalitarizm analizinin bir neticesi olarak belirginleşen şey hayatın siyasal kalitesidir. Bu, biyolojik hayatın içinde hayatın değerleri ile siyasal olanla ilgili olmayı bırakan hayatın ötesindeki sınırları ayıran eşikleri tayin eden bir mantıktır. Bunlar hem biyo-politik hem de ölüm siyaseti süreçleridir. Agamben'e göre, bu mantık her siyasal alana uzanır. Kamp figürü de işte

burada tezahür eder. Kamp, modern siyasal alanın temeli olarak kabul görebilir; ancak tarihsel bir gerçekliğe indirgenemez. İstisna haliyle uyumlu hale getirilir; fakat istisna hali kalıcıdır ve kural haline gelir. Oysa Agamben kamp hususunda ayrı bir sorgu türüne girer (Genel 2006: 56). Kamp, iktidar ile hayat arasında doğrudan bir ilişkiye yol açar. Kamp, sistem içinde görünürlüğü gittikçe azalan çıplak hayatın yerleştiği yeni, sabit ve uzamsal bir düzendir. Bu şekilde hayat, egemen tarafından ele geçirilen bir nesneye dönüşür. Kamp, tarihsel bir gerçeklikten ziyade norm ile hayat arasında silikliğe sahip çeşitli durumları ifade eden bir mekanizmadır. Norm, hayatta kendine yatırım yapan durumları anlatırken, hayat normla içiçe geçer. Kamptaki insanların yaşamları gibi. Modernite, canlı olarak insan hayatı ile siyasal özne olarak insanın varlığı arasında ayırım yaparak insanın geleceğindeki bir noktanın imkânsızlığını onaylamak için kamp yapısıyla kavramsallaştırılır. Kampla normalleştirilen siyasal alan, iktidar uygulamasının belli bir biçimine indirgenir: Hayatın değeri üzerine karar.

Biyo-iktidar teziyle ima edilen şey, hayat ve iktidar kavramlarının yeniden tanımlanmasına yönelik bir irdeleme olmasının ötesinde, bu iki olgunun karşılaştırmasından birtakım sorguların doğmasıdır. Bu sorgular, Agamben'in Foucault'nun hipotezini yeniden okuma meselesinden kaynaklanır; çünkü Agamben'de biyo-iktidar hipotezi, sonunda bir tamamlanmaya dönmekten ziyade, daha çok kendini özne meselesini tanıtmaya zorlayan iktidarın yeniden tanımlanmasıyla bağlantılıdır; çünkü Agamben'in perspektifinden bakıldığında hayat, arabulucu konuma yerleştiğinden dolayı siyasal özne meselesi bir sorun olarak belirir (Genel 2006: 50). Foucault'nun *Özne ve İktidar* adlı çalışmasında vurgunun daha çok özneye yerleştiği ve kendilik teknolojilerine açılan biyo-iktidarın yeniden yorumlanması olarak görülür. Peki Agamben Foucault'nun önce esas sonra geçici olan biyo-iktidar üzerine düşüncelerini nasıl meşru bir şekilde yorumlayabilir? Foucault okumasında Agamben, özne açısından değil, iktidar açısından siyasal teknikler anlayışıyla kendilik teknolojilerini birleştirecek çift taraflı bir bağlantı bulma çabası içerisindeki çalışmasında iktidarın birleştirici teorisi meselesini ortaya çıkarır. Ancak Foucault'nun iktidar analizinin birleştiriciliğini yeniden kurmak için Agamben, Foucault'nun terk ettiği alan olan egemenlik ve hukuk alanlarında yeniden bir analiz yapmayı tercih eder. Biyo-iktidarın hukukun dışında olduğunu söylemek, devlet gücünün dışında kaldığı anlamına gelmez. Aksine

Foucault'nun belirttiği üzere, bireyler ve nüfuslar için biyo-politik yöntemler kullanmaya başlayan modern egemen, devlettir. Bu yöntemlerin esas amacı şüphesiz devlet gücünü artırmaktır; ancak yine başından beri hedefi, bireylerin ve tüm nüfusun refahı olmuştur (zenginlik, uzun yaşam, sağlık ve mutluluk gibi). Agamben, tam olarak Foucault'nun modern biyo-politiğin analizi için yetersiz olarak gösterdiği iktidarın hukuksal-söylemsel kavrayışını kabul eder. Ancak Lemke'ye göre; Foucault'nun biyo-politik analizi ve eleştirisi, özneleştirme kipleri ile siyasal teknolojiler arasındaki ilişkiye odaklanırken, bu önemli ayrım Agamben okumasında eksiktir (Lemke 2005: 4). Diğer yandan Özmakas (2018: 200)'a göre "Agamben'in, Foucault'nun "kralın kellesini almak" uğruna hukuksal-söylemsel modeli terk ederken, hukuk ile politikanın kesiştiği muğlak alanları görmezden geldiği eleştirisiye epey yerindedir". O halde Agamben'in analizi, egemenlik ve hukuksal açıdan terk edilmiş meselenin meziyetiyle ya da Foucault'nun asla uzun uzadıya işlemediği kamplar ve Nazi biyo-politikası gibi konuların işlenmesiyle Foucault'nun çalışmasındaki tamamlamayı icra etmiş olur mu? (Genel 2006: 44).

Modern devletin biyo-iktidar tekniklerini icra ettiği mekânlar olarak kampları değerlendirmeme konusunda Foucault'ya yönelen;

"Agamben'in eleştirisi bir bakımdan yerinde görünse de, başka açılardan sorunludur. Birincisi, Foucault Toplumunu Savunmak Gerekir'de zaten "devlet ırkçılığı" olarak adlandırdığı pratiğin soykütüğünü yapar ve bunu biyoiktidar kavramıyla ilişkilendirir. Bu kavram da Agamben'in araştırma alanıyla hayli yakındır. Doğrudan "kamp" figürünü ele almadıysa bile buna giden yolu açmıştır. İkincisiyse Foucault'nun "devlet"i asla temel iktidar olgusu olarak görmemesidir. Düşünür, yalnızca devlete odaklanan bir biyopolitika analizinin daima eksik kalacağını ileri sürer; ona göre böylesi bir analiz, stratejilerin yerine işlevlerin, teknolojilerin yerine kurumların ele alınmasıyla dar bir çerçeveye hapsolacaktır" (Özmakas 2018: 199-200).

Bu bağlamda iki düşünürü ele alan Leland de la Durantaye (2009: 226) bir yandan Foucault'nun paradigmatic modelinin Agamben tarafından "radikalleştirildiği"ni ve sınırlarını genişlettiğini söylerken bir yandan da bu

genişlemenin neticelerini Agamben'in hesaba katmadığını vurgular. Özmakas (2018: 209) ise bu konuyu tartışmalı bir yorum olarak nitelendirir: “Foucault'nun ortaya koyduğu temel kavramsal ayrımları bir yana bırakıp tamamen yeni bir kavramsal ağ kuran Agamben'in yalnızca Foucault'nun düşüncelerini “radikalleştirdiğini” söylemek, “iki benzemez”i aynı rafa koymak demektir”.

Biyo-politikanın kavramsallaştırılmasıyla ilgili kayda değer iki sorunun olduğuna işaret eden Lemke, öncelikle egemenlik alanının biyo-politikayla yerinden edilmesini Agamben'in hesaba katmadığını dile getirir. 20. yüzyılın ilk yarısındaki öjenik programlardaki biyo-politik müdahaleler, nüfusun sağlığını ya da ırkın hijyenikliğini kontrol etme uygulamaları devlet tarafından yapılırken, günümüzdeki biyo-politik etkinlikler gittikçe daha çok “egemen öznelerin” (*sovereign subjects*) sorumluluğu dahiline girer. Doğrudan müdahaleler ve kısıtlamalarla düzenlenen devlet düzeni azalır; çünkü karar alma yetisi gittikçe, siyasal otoriterliğin ve tıbbi paternalizmin ötesinde “bilinçli seçimler” için bireysel öznelerle daha çok atfedilir. Yaşam ve ölüm üzerindeki kararların, daha az belirgin hukuksal yükümlülükleri ve siyasal düzenlemeleri vardır. Ancak “görünmez el²⁴”in ortaya çıkmasıyla egemen bireylerin seçimleri ve eylemleri temsil edilir hale gelir. Agamben'in analizi, yoğun bir şekilde devlet merkezlidir ya da daha ziyade Nazi döneminden beri önemli siyasal dönüşümleri hesaba katmayan sınırlı bir devlet kavramsallaştırmasına dayalıdır. Ünlü düşünür, çağdaş liberal toplumlardaki siyasal iktidarın, devletin resmi organlarıyla gevşek bir şekilde ilişkilendirilen çeşitli faaliyetlerle ve tekniklerle yerine getirildiği durumunu göz ardı eder. Halbuki öznelerin özerk aktörler olarak kendi kendilerini düzenleyen kapasiteleri, günümüzün yönetim şekillerinin anahtar kaynaklarıdır (Lemke 2005: 9). Resmi ve baskıcı devlet kavramsallaştırması ve yaşam ile ölüm arasındaki egemen sınırdaki kuramsal bir yerleştirme üzerine analitik bir odaklanma yapan Agamben, argümanının sınırlarını göremez. Tek bir istisna halinin yasal düzenlemeyle temellendirilmesine ya da hukukun askıya almasına ihtiyacı yoktur. Egemenlik sadece siyasal örneklerde ve devlet kurumlarında konumlanmaz. Aynı zamanda özerk şekilde bireyler olarak eylemde bulunması beklenen öznelerin “yaşam politikaları”na (Giddens

²⁴ *Invisible hand (görünmez el)*: Adam Smith tarafından *Ulusların Zenginliği* adlı çalışmasında kullanılan bu terim, serbest piyasada bireylerin kendi çıkarları doğrultusunda davranması sakıncalı değildir, aksine hem kendilerine hem de toplumun tamamına fayda sağlar.

1991, Aktaran: Lemke 2005: 11) da yerleşir. Bireylere, sadece fiziksel yaşamlarını düzenleyen ve sınırlayan siyasal mekanizmalara bağlı olmakla kalmayıp, onlara kendilerini hem ahlaki bireyler hem de kolektif öznelliklerin parçası olarak yansıtma ve yol gösteren Foucault'nun "yönetim sanatı" olarak adlandırdığı şey de atfedilir. Foucault'nun biyo-politikayı liberal yönetim sanatının temel parçası olarak gördüğü nokta işte burasıdır. Çıplak hayat ile politik varlık ve kendilik teknolojileri ile siyasal rasyonalite arasındaki ilişkilerin sosyal dinamikleri kuramsal açıdan Agamben'in çalışmasında gelişmemiş olarak kalsa da, Agamben'in teorisi yine de dışarda tutulanlara yasal haklar vermede yetersiz olduğunun bilincindedir. Ancak gereken şey, insanoğlu ile vatandaş arasındaki farkı askıya alan ve doğal varoluş ile politik yaşam arasındaki ayrımı yeniden kalıcı bir şekilde yazan yasal bir kavramın üstesinden gelen Foucault'nun "yeni hak" ("yaşatma ve ölüme bırakma") olarak adlandırdığı şeydir (Lemke 2005: 11).

Lemke'nin Agamben'e eleştirisi, devletin biçimsel fikrinin yanı sıra biyo-politika için yasalar düzleminde yaptığı kavramsallaştırması üzerinedir. Biyo-politik meselenin sosyo-politik yönlerini göz ardı etmesinden yola çıkarak Agamben'in hukuksal incelemesini modern biyo-politikanın Foucault'nun stratejik anlatımıyla karşılaştıran Lemke'ye göre, Agamben'in biyo-politika kavramsallaştırmasının ikinci eksikliği de haddinden fazla hukuksal yaklaşım sunmasıdır. Biyo-politik mekanizmalar, sadece canlı statüsüne indirgenen ve temel haklarından yoksun olanlarla uğraşmaz. Biyo-politika analizi, sığınmacı veya mülteci gibi yasal hakları olmayanlarla da sınırlandırılmaz. Siyasal haklardan yararlanmalarına rağmen dışlamanın sosyal süreçleriyle karşılaşan herkesi kapsamalıdır. Geçmişte bu tür netameli figürler sözde üçüncü ve dördüncü dünya ülkelerinin sadece çevre alanlarına yerleşmişken, bugün küresel ekonomide bu tür dışlama biçimlerinin izlerine sanayileşmiş merkezlerde de rastlanabilir (Lemke 2005: 10). Foucault'nun hipotezi hem zengin hem de esnek kavramsal araçlarla ilerleme halinde olan ve nihayetinde pek çok benimsemeyi yetkilendirebilecek bir çalışma olarak düşünülebilir. "Biyo-iktidarı benimsemeye her ne kadar Agamben, Foucault'nun analizini tamamlamayı veya doğrulamayı önerse bile çalışmasının amacı sonuçta bu görevi tamamlar gibi durmaz. O halde Foucault eleştirisi

meselesi nedir? Radikal bir sadakatsizlik mi yoksa tamamıyla bağdaşmayan bir hedef mi?" (Genel 2006: 45).

Biyo-iktidar çağını başlatan hipotezin formülü, özne meselesini ortaya çıkaran iktidarın yeniden tanımlanmasıyla bağlantılıdır. Foucault'nun 1976 Collège de France dersleri ile *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildindeki analizi, biyo-iktidarın temel taşlarını birbirlerine bağımlı iki açıdan vurgulanarak incelendiğinde ilk olarak bu hipotez iktidarın uygulandığı yöntemdeki bir değişikliği bildirir ve ikinci olarak da iktidara dair yeni teknolojileri kavramak için iktidar sorgusuna yeni bir yöntem talep eder. İktidarın süreçlerinin karışık oyununu kavramaktan bizi alıkoyan şey, iktidarın kendini hukuk ve egemenliğe içsel bir kod olarak tanıtmasıdır. İktidarın uygulandığı tarzın dönüşümünü okumak ve kavramak yeni bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Foucault, 17. yüzyıldan beri iktidar mekanizmaları bakımından Batı'nın büyük bir değişim altında olduğunu belirtir. Egemen iktidar, Foucault'nun biyo-iktidar olarak adlandırdığı iktidarla yavaş yavaş yer değiştirir. Biyo-iktidar durumunda artık ölümü egemenin alanına sokma söz konusu değildir. Onun yerine yaşamı değer ve faydanın alanına dahil etmek söz konusudur. Bu görev, devamlı düzene ve düzeltici mekanizmaya ihtiyaç duyan yaşamın sorumluluğunu üstlenir. Dolayısıyla, biyo-iktidarın mantığı tündengelim değil, üretmek ve en uygun hale getirmektir (*optimize*). Biyo-iktidar, yasa ve şiddet aracılığıyla uygulanmak yerine biyolojik, psikolojik ve sosyal teknolojilerin normalleştirilmesiyle uygulanır. Ölümü yüceltmez; aksine onu dışlar; çünkü ölüm artık iktidarın kendini ifade ettiği yer değildir. Ölüm, onun mutlak sınırlarını ifade eder. Biyo-iktidarın odağında doğum ile bireylerin ve nüfusların yaşamları vardır (Genel 2006: 46).

Foucault okumasındaki biyo-politikanın tarihsel ve siyasal yeniliği, bireylerin ve nüfusların üretici değerine odaklanma gerçeğinden kaynaklanır. Ölüme odaklanmış eski egemen iktidar, yaşamın tahakküm edilmesi gerçeği etrafında yeniden organize edilir. Foucault, klasik biyo-iktidardan modern biyo-politikaya önemli bir kayma olduğuna işaret eder. Klasik biyo-iktidar, "öldürme veya yaşamasına izin verme" iken, modern biyo-politika "yaşatan ve ölüme izin veren güç" olarak ifade edilir. "Öldürme veya yaşamasına izin verme" kararı, "yaşatma ve ölmesine izin verme" gibi çift yönlü üretken bir biyo-politikayla yer değiştirir. Ölüm, yaşamın gerekli ve nihai bir parçasıdır.

Dolayısıyla böyle bir ölüm çok daha fazla gözden çıkarılabilir ve azlettirilebilir. En azından kimse doğrudan öldürülmez ve kimsenin eli kana bulanmaz ya da en azından biz görmeyiz (Murray 2008: 204). Agamben, Antik dönemden beri egemenlik ile biyo-politika arasında yapısal bir bağlantı -çıplak hayat ile siyasal varlık arasında daima yenilenen ve radikalleşen bir ayrıma yol açan- olduğunu iddia eder. Diğer taraftan, Foucault “derin tarihsel bağlantı”ya (Foucault 1991, Aktaran: Lemke 2005: 9) rağmen biyo-politika ile egemenlik arasında analitik bir ayrım yapar. Bu noktadan bakıldığında, Agamben ve Foucault arasındaki üçüncü fark ortaya çıkar. Foucaultcu analitik çerçeve, egemenliğin tarihsel spesifikliğini, kökenden ziyade daha çok iktidar ilişkilerinin etkisini sunarak görünür kılmayı tercih eder (Lemke 2005: 8-9).

Foucault, egemen iktidarı biyo-politik çerçevede ele aldığı anda aslında hiçbir şekilde egemen olmadığını gösterir; çünkü onun meşruiyeti ve verimliliği “iktidarın mikrofiziğine” dayanır. “Foucault’nun “iktidarın mikrofiziği” acı ve ölüm yerine norm ve alışkanlık oluşturan, bir patlamayla kendini ortaya koymaktan ziyade “niteleyen, ölçen, biçen, derecelendiren” iktidar süreçlerini anlatır” (Chul Han 2016: 89-90). Özneleri normlara göre hizaya sokma hali, kendini iktidar adı altında sunmaya çalışan normleştirme gücünden başka bir şey değildir. İktidarı, egemenlik ilişkisinden çok uzakta düşünmek doğru olmasa da Foucault iktidarı toplumun bedenine işleyen genel manadaki bir egemenlik sisteminden ayrı tutmaya çalışır. Foucault için biyo-iktidar temelde iktidarın modern biçimidir ve amacı; yaşama belirli denetimler ve kapsamlı düzenlemeler dayatarak onun üzerinde olumlu bir etki uygulamak, yaşamı iyileştirmek veya çoğaltmaktır. Böylesi bir iktidar biçimine karşı Foucault, tündengelim yoluyla uygulanan, zamanı, bedenleri ve özellikle de yaşamın kendisini kuşatan klasik egemen iktidara karşı çıkar. Agamben, toplumlarımızın biyo-politik toplumlar olduğunu kabul etmesine rağmen, Foucault’nun biyo-iktidar ile egemen iktidar arasındaki yaptığı ayrımı fuzuli olarak görür. Önceden gizli bir biçimde olmasına rağmen aslında ona göre iktidarın bu tarz modelleri keşişirler. Agamben, “çıplak hayat”ı egemenlik ile iktidarın biyo-politik modellerin kesişiminde saklı bir nokta olarak görür (Ojakangas 2005: 6). Egemenlik, çıplak hayat üretir ve ona hükmeder. Çıplak hayat, ölümün koşulsuz tehdidine maruz kalmaz; ancak tüm canlıların korunması biyo-iktidarın temelidir.

Agamben'e göre; "biyo-politik beden üretimi egemen iktidarın ilk eylemidir" (Agamben 1998: 6).

Bios ile *zoē*, siyasal varlık ile çıplak hayat ve kural ile istisna gibi ikili karşılaşmalar, iktidarın hukuksal modeline işaret eder ki Foucault bu durumu eleştirir. Agamben, iktidarın ilişkisel, merkezileşmiş ve üretken yönünü hesaba katmadan zapt etme, yeniden üretme ve indirgeme gibi kategorilerle temellendirilmiş bir iktidar kavramının izinden gider. Hukuksal boyutta kaldığından dolayı Agamben'in analizi Foucault'dan ziyade Schmitt'e yakındır. Egemen eğer istisna halinin baskın çıkıp çıkmadığına karar verebiliyorsa o halde normal hale de karar verebileceği aşikardır. İstisna haline ve o münasebetle de normal halin var olup olmadığına karar vermek için Schmitt'e göre, egemenin normal geçerli yasal sistemin dışında olması gereklidir ve yine Schmitt'e göre egemen asla normal geçerli yasal sisteme ait değildir, onun bir parçası değildir; ancak onun bütünlüğüyle ilişki içindedir. "[E]gemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir" (Schmitt 2014: 20). Schmitt için egemen hukuk, askıya alınma durumunda istisna haline karar vermede görünürken, Foucault için hukuksal mekanizmaların altında, yanı sıra veya onlara karşı işleyen normal hal çok daha önemlidir. Biri normun nasıl askıya alınmasına odaklanırken, diğeri normallığın üretimine dikkat kesilir. Schmitt'in çıkış noktası olarak ele aldığı egemenlik, Foucault için karmaşık sosyal süreçlerin varış noktasıdır ki bu süreçler, iktidarın özerk bir merkezi veya egemen bir kaynağı olduğu izlemine oluşturmanın bir yolu olarak sosyal beden içindeki kuvvetlere odaklanır (Lemke 2005: 9). Schmitt'deki egemenin yasal düzenden dışlanması gibi, çıplak hayat da siyasal alandan (normal halin alanından) dışlanır. Burada çıplak hayat ile egemenlik, biyo-iktidar ile egemen iktidar arasında bir bağ yatar. Elbette, çıplak hayat istisna haline karar vermez. Varlığı çıplak hayata indirgenen kişi, egemen tarafından karar verilen istisna halinde yaşar (Agamben 2013: 105). Agamben'e göre, istisna halinde yaşamak, yasal sistemden dışlanmak anlamına gelmez. Dışsal bir ilişki içinde hala yasanın sınırları içinde kalınır. İstisna halinin kural olduğu durumda yasanın yürürlükte olması önem arz etmez. Bu yüzden yasa tarafından korunmak imkânsızlaşır. İstisnanın kural olması durumunda yürürlükte olan ve bir anlam ifade etmeyen yasa, yaşamı yasaklayarak kendi içine alır. Varlığı çıplak hayata indirgenenler, her an ölümün

koşulsuz tehdidiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle Agamben (2013: 140) “[h]epimiz homines sacriyiz” der.

Schmitt’den yararlanan Agamben’in biyo-politik güç kavramsallaştırması, olumsuz özelliğe sahiptir; çünkü Antik dönemden bugüne kadar devamlı olarak gördüğü egemen kaynaklı yasaklama, belirleyici bir gücün ifadesidir. Diğer taraftan Foucault, modern dönemde meydana gelen bir kayma görür ve modern biyo-politika bu dönemde üretken ve etkin hale gelir. Agamben’in biyo-politik kavramsallaştırmasını yeteri kadar radikal bulmayan Murray, bunun sebebini onun kavramsallaştırmasının istisna mantığıyla ve özellikle Schmitt’ten türeyen bir hukuksal mantıkla işlenmesinde görür. Agamben, istisnanın içleyici bir dışlama veya dışlayıcı bir işleme olduğunu söylerken aslında onu hukuksal olana hem dahil eder hem de ondan dışlar. Buradaki hukuksal olan siyasal olandan daha birincil ve yol gösterici olarak görülür. Bu da Agamben’deki sorunlu Aristoteles okumasından kaynaklı olabilir. Bu noktada Aristoteles’e dönen Murray, hukuksal olarak köprü kurmak için egemen iktidarın içinde yer almayan “eşik”e işaret ederek, hem canlılığın hem de ölünün siyasal olanda nasıl yer aldığını ortaya koyar. Başka bir deyişle, siyasal olan üzerinde Aristoteles’in yaptığı daha radikal kavramsallaşma, ölümün hangi bakımdan istisnanın hukuksal mantığına uzandığını görmeyi sağlar. Murray, Aristoteles’in *zoē*’yi siyasal alana dahil edip etmediği tartışmasını yapmak konusunda çekinceli olsa da Agamben’in doğal hayatı, siyasal hayattan (*zoē*’yi *bios*’tan) ayırdığını açıkça belirtir. Aristoteles’e göre *polis*, yaşam için var olur; ama iyi yaşam için var olmaya devam eder. Bu nedenle *polis*, toplumu bağlayan iyi yaşam, mutluluk ya da Aristoteles’in *eudaimonia*’sı (saadet) dir. *Eudaimonia*, yaşam ile ölüm arasındaki eşiği kesiştirir gibi durur. Agamben yaşamla başlayıp sadece yaşama ve “öldürme veya yaşamasına izin verme” gibi hukuksal karar yoluyla yaşamın olumsuzlamasına odaklanırken, Antik Yunan’da da yaşam ve ölümün yakın ilişki içinde olduğuna dikkat çekmek önemlidir. (Murray 2008: 205).

Foucault, iktidar mekanizmalarındaki dönüşümü yeniden değerlendirdiğinde yaşam ve ölüm üzerindeki egemen hakkı göreceli olarak görür; çünkü ölümün asimetrik hakkı artık iktidarın başlıca biçimi değil, daha ziyade diğerleri içinde basit bir unsurdur. İş gücünden ziyade hayatı refah dolu ve sağlıklı şekle dönüştürmenin bilimsel

mümkünlüğünü elde eden bir biyo-politikanın unsuru olarak hayatı yönetme hali, iktidarın içinde düzenlenir. Disiplin bireyselleştirici iken biyo-politika kiteselleştiricidir. Nüfusa yönelen biyo-politikanın bu hedefi bir nevi bilimsel ve siyasal bir meseleyi ele almaktır. Bu nedenle biyo-politika uzun dönemli siyasal etkilere sahip kitlesel bir olguya odaklanır ve bu etkileri düzenlemeye gayret gösterir. Güvenlik mekanizmaları da bu düzenlemede etkin rol oynar. O halde bu dönüşümde egemen iktidar ile biyo-iktidar arasındaki bağlantı nedir? Bu iktidar rejimindeki bir kayma meselesidir: “Öldürmek veya yaşamasına izin vermek”ten “yaşatmak ve ölmesine izin vermek” iktidarına dönüşüm (Genel 2006: 46).

Söz konusu iktidarın dönüşümündeki iki boyut basit bir başarı olarak değil, daha ziyade birbirine nüfuz etme veya eklemleme olarak gösterilir. İktidarın hayatın sorumluluğunu üstlenmesi için yeni süreçlere ihtiyacı vardır. İktidarın yeni teknolojileri, egemenliğin altında etkisini sürdürür. İktidar öldürmede daha az yetkili olurken, yaşatma konusunda gittikçe daha fazla söz sahibi hale gelir. Bu sebeple Foucault, sanayileşmiş ve demografik olarak gelişen bir toplumun siyasal ve ekonomik bünyesini yönetmek adına düzenleme planı egemenlik olan iktidarın verimsiz özelliği konusunda ayak direr. İktidarın çift yönlü düzenlenmesinin gerekliliğini tasvir eder. Gözetimle bireysel olarak bedenlere odaklanan disiplin mekanizmasının ardından 18. yüzyılın sonunda ikinci bir düzenleme gelir. Bu mekanizma, insan kitlelerinin biyolojik ve biyo-sosyolojik özelliklerine, başka bir deyişle nüfusa göre ayarlanır. Bu mekanizma daha karmaşık koordinasyon ve merkezleşme sistemine sahiptir (Genel 2006: 47).

Hem disiplinler hem de normalleştirme odaklı olan bu yeni mekanizmalar, egemen iktidarın tamamen kendi çıkarı için kullanmadığı iktidar uygulamasının yeni biçimlerini oluşturur. Bu iki mekanizma, ikisi arasında dönen norm meselesi etrafında birleşirler. Mesele, normalleştirme mekanizmalarının disiplinini genişletilmiş biçimleri olması değil, Foucault'nun da belirttiği gibi daha ziyade normalleştirme ve disiplin mekanizmalarının karşılıklı etkileşim yoluyla nüfusun bedenini kaplama meselesidir. Geleneksel egemenlik yaklaşımına göre işlemeyen biyo-iktidar mekanizmaları çalışması, biyo-iktidar hipotezinin betimleyici özelliğinden daha çok polemik boyutunun üzerinde durur. Dönüşümün izlerini siyaset teorisi düzeyinde değil de iktidar

mekanizması, teknikleri ve teknolojileri düzeyinde takip etmeyi tercih eden Foucault, iktidar uygulamasının yeni biçimlerini maskeleyen kodlardan ve yasa ya da egemenlik kodlarından dışlanarak içsel olarak tanıtılmayan iktidar teknolojileri üzerine çalışmak için egemenlik teorisini ve hukuku terk eder (Genel 2006: 47).

İktidarın yeni anlayışı için “iktidar analitiği” bu yüzden gereklidir. Foucault, hayatın çokluğu, yoğunlaşması ve artmasını amaçlayan pozitif bir mekanizma olduğu düşüncesi üzerinden ilerler. İktidar, uygulanmasının somut ve tarihsel çerçevesi içinde incelenmek isteniyorsa eğer hukukun ve egemenliğin teorik ayrıcalığından bağımsız bir şekilde düşünülmelidir. Bu doğrultuda artık hukuku model ya da kod olarak ele almayan bir iktidar analitiği çizilir. Foucault, iktidar uygulamasını düzgün bir şekilde kavramada hukuksal kodun yetersiz özelliğine işaret eder. İktidar, merkezinde ölüm varsa eğer hukuksal sistem faydalı olabilir; ancak hukuksal sistem, iktidarın işleyişinde hak ile değil de teknikle, hukukla değil de normalleştirmeye, cezayla değil de kontrole ve devletin ötesindeki biçimlerde işleyen metotlarla temin edilen iktidarın yeni biçimleriyle uyumsuz hale gelir (Genel 2006: 47-48).

Agamben ile kıyaslama bakımından Foucault'nun biyo-politika hipotezinin son unsuru, ırkçılıktır. Foucault'nun yaşatmak esaslı biyo-politika anlayışını eksik gören Agamben, böylesine bir iktidarın “yaşamaya değer olmayan hayatlar”ın üretimini sağladığını vurgular; böylelikle modern iktidarın totaliter yönüne işaret ederek biyo-iktidar kavramını genişletir. Eğer iktidarın işleyişi, hayatı yönetme ve geliştirme olan biyo-politikaysa, bu iktidarın merkezinde yer alan ölümün rolü nasıl anlaşılmalıdır? Başka bir deyişle, biyo-politika egemen iktidarın uygulanmasında kendini hangi biçimde hızlandırır? İlk olarak, öldürmek konusunda egemen iktidarın suistimal edilmesi bakımından nükleer güç ön plana çıkar. İkinci olarak, egemen iktidarın ötesinde biyo-iktidarın suistimal edilmesi bakımından virüs ve biyolojik silah üretme olasılığı söz konusudur. Irkçılığın analizi esasen biyo-iktidar içinde öldürme fonksiyonunun nasıl uygulandığını bilme meselesine cevap niteliğindedir; çünkü iktidarın yönetim üzerindeki etkisini ve kapsadığı alanları bilmek biyo-politikayı kavramaktır (Genel 2006: 49).

Biyo-politikanın ortaya çıkışıyla ırkçılık, çifte bir mantığa göre devlet mekanizması içinde atfedilir. Bir yandan ırkçılık, iktidar tarafından kontrol altına alınan hayatın içinde yaşaması gerekenle ölmesi gereken arasındaki durakları tanımlar. Irkları görünür yaparak biyolojik alanda parçalanma gerçekleştirir ki bu durum, nüfus içindeki grupları ayıklamanın bir yoludur. Diğer yandan ırkçılık, artık savaşçı değil; ama biyolojik açıdan bazılarının hayatıyla diğerlerinin ölümü arasında olumlu bir ilişki kurar. Kötü olan ırkın ölümü diğer ırkın daha sağlıklı ve saf olmasını sağlar. Bu bağlamda “düşmanlar politik hasımlar değil, biyolojik tehditler” (Genel 2006: 49) olarak nitelendirilir. Bu nedenle ırkçılık, Foucault tarafından, normalleştirilen bir toplumda öldürmeyi meşru kılan ön koşul olarak okunur. Foucault, modern ırkçılığı hayati bir teknolojik unsur olarak inceler; çünkü biyo-iktidar kendi içinde ölümün işlevini modern ırkçılık aracılığıyla temin eder. Irkçılık, iyi ve kötü ırklar arasındaki hiyerarşik farklılığı tesis eden sosyal olanın bölünmesine izin verir. Başka ırkların öldürülmesi, yüksek ırkların gelişimini ve temizlenmesini teşvik eder. Biyo-iktidarın egemen iktidarı uygulamak için ölüm üzerindeki hakkı kullandığı biçimdir. Nazizm örneğiyle Foucault, hem öldürme iktidarı hem de biyo-iktidar gibi iki uygulama arasında uygunluk kurar: Hem düzenleyici hem de garantileyici olan Nazi toplumu aynı zamanda vatandaşları ölüme maruz bırakarak öldürme iktidarını serbest bırakır. Biyo-iktidar kendini egemen iktidara bağlar; ancak mekanizmaları egemen iktidarın mekanizmalarına indirgenemez. Bu yeni uygulamaları ve stratejileri kavramak için hukuksal-kurumsal ayrıcalıktan bağımsız düşünmek gerekir. “O halde Agamben’in egemenliğin terkedilmiş alanıyla sınırlı olmayan hayatın algılanması kadar iktidarın da algılanmasına dönüşen biyo-iktidar meselesine yaklaşımı nasıl algılanmalıdır?” (Genel 2006: 49). Agamben için ırkçılık ırkın ötesinde yer alır. Irkçılık, işlev göstermek için durakların olmadığı bir eşiğe ulaşmak adına bu ayrımı takip ederek biyolojik tehlike oluşturdukları için nüfustan dışlanarak beliren insanlar ile nüfuslar arasında duraklar oluşturur. Bu durum aslında hayatta kalmanın üretimidir. İktidar, her şeyden önce hayat kalitesi içindeki hayat ile değer ve değersizlik üzerine bir karardır ve 20. yüzyılın biyo-politikasını karakterize eden şeydir.

Aslında “yaşamı geliştirme, süresini uzatma, kazalardan kaçınma ve hataları telafi etme” zorunluluğu aynı zamanda öldürmeyi de meşru kılabilir. Anormal türler ne

kadar çok yok olursa, bütün olarak türler içindeki dejenerasyonun da o kadar az olacağını belirten Foucault'ya göre bu durum, modern biyo-politik toplumlarda öldürmenin kabul edilebilir olduğu ırkçılık mantığının ta kendisidir. Yine de bu, biyo-politik toplumların diğer toplumlara nazaran daha ırkçı olduğu anlamına gelmez. Biyo-politik çağda ırkçılık yaşamın özünde var olan bir karar olduğundan dolayı “devletin öldürme işlevini meşrulaştırabilir”. Ancak ırkçılık sadece öldürmeyi meşru kılabilir -ki bu öldürme biyo-iktidarın mantığından değil, egemen iktidarın mantığından türer. Başka bir ifadeyle, ırkçılık egemen iktidarın yani öldürme hakkının, biyo-politik toplumlarda sürdürebilmenin tek yoludur. Irkçılık, biyo-politikayla uyumlu olabilir veya biyo-iktidar, egemen iktidarın biçimine kolayca dönüşebilir (Foucault 2002, Aktaran: Ojakangas 2005: 21). Fakat bu gibi bir dönüşüm her şeyi değiştirir. Irkın yararına bile olsa öldürme konusunda eski egemen hakkı uygulamak isteyen biyo-politik toplum, saf bir biyo-politik toplum olmayı ardında bırakabilir. Hayatın değeri her ne kadar ön planda olsa da Foucault, biyo-politik çağda soykırımların önemine değinirken, Agamben için de şiddet, biyo-politikanın kurulumda gizlidir. 20. yüzyılın ölüm politikası, “biyo-politikanın öbür yüzü” (*reverse of bio-politics*) (Foucault 2000: 416) olmasına rağmen, Foucault'ya göre bu, biyo-politik mantığın etkisi veya mantıksal sonucu olarak anlaşılmalıdır. Ona göre, daha ziyade egemen iktidar ile biyo-iktidarın şeytani birleşimidir. Soykırımlar, koruma adına yapılmasına rağmen, ölümün yasağın ibaresi olduğu biyo-iktidar mantığının sonucu olarak ortaya çıkmazlar. Ölümün meşru kılındığı egemen iktidarın mantığından kaynaklanırlar.

Foucault için bireysel hayatın korunmasıyla uyumlu büyük yıkıcı mekanizmaların ve kurumların siyasal yapılarındaki bu birliktelik kafa karıştırıcıdır. Egemen iktidar ile biyo-iktidar birbirini dışlayan özellikte olduğu için bu durum tezatlık oluşturur. Bireysel ve toplumsal hayatın korunması nasıl olur da kitle katliamını mümkün kılar? “Foucault bu soruya tatmin edici bir cevap vermese de kitle katliamının biyo-politik rasyonalitenin etkisi veya mantıksal bir sonucu olmadığı konusunda ikna olmuştur” (Ojakangas 2005: 26). Fakat egemen iktidar ile biyo-iktidar modern devlet içinde biyo-politik argümanlarla öldürmeyi meşrulaştırdıkları için uzlaşmış halde görünmeleri konusu da tartışmaya açıktır. Yaşatmayı hatta kaliteli yaşamı tesis eden, gözeten ve yaşamın sürdürülebilirliği adına teknolojiler bütününe ifade eden biyo-

iktidar, “yaşam mefhumuna yüklediği pozitif imge ile “yaşatma adına savaşım”ı belli bir normatiflik ekseninde kurmayı başarır” (Dillon ve Reid 2009, Aktaran: Baştürk 2017: 12). Bu minvalde, Foucaultcu paradigmadaki ırkçılığın tam anlamıyla bir devlet ırkçılığını yansıttığı kesinlik arz etmez; çünkü biyo-politik uygulamalar çerçevesinde ele alınan ırkçılık, hayatın kalitesini artırma gibi olumsuzluk öğeleriyle sarılmış bir düzlemde varoluş biçimi sunar (Baştürk 2017: 12).

“[B]ireyin belli bir “tür” mefhumu içerisinde düşünülmesi ve kitle anlamında “tür” mefhumunun da tıpkı bireysel bir biyolojik varlık gibi ele alınmaya başlandığı düzleme geçilir. Foucault, bu düzlemi biyopolitiğin zirvesi olarak “ırkçılık” düşüncesi üzerinden okur: ırkçılık, herhangi bir etnik yapıyı hedefe koyarak topyekun bir savaşım ile yok etme anlamında sınırlı ele alınamaz. Çünkü ırkçılık, birey ile tür arasındaki özdeşliğin tesis edildiği biyopolitik uğrakta yaşam ile ölüm mefhumlarının iç içe geçtiğini gösteren yeni bir iktidar kipinin doğuşunu temsil eder” (Baştürk 2017: 9).

Tüm bunların ışığında değerlendirildiğinde modern Batılı toplumların tarihi, insanların hayatlarını yönlendirebilen ancak öldürmeden kaçınan bir iktidar tarzının varlığı kabul edilmeden anlaşılmaz kalır. Biyo-iktidarın verimliliği, öldürme talepleri adaletten doğsa bile, bundan geri çekilmesinde yatar. Ancak öldürme hakkı, egemen bir hak olduğu takdirde, Foucault tarafından analiz edilen biyo-politik toplumların tamamıyla biyo-politik olmadığı konusu tartışılabilir. Belki de tamamıyla biyo-politik bir toplum ne var olmuştur ne de olabilir. Ancak günümüz Avrupa toplumlarının idam cezasını kaldırdıkları bir gerçektir. Onlarda artık istisnalar yoktur. Doğruluğu sorgulanmış olan tam da “öldürme hakkı”dır. Ancak ahlaki duygusallıktan dolayı değil, daha ziyade biyo-politik düşünce ve uygulamaların konuşlanmasından dolayı sorgulanmaz (Ojakangas 2005: 26-27).

“Tüm bu nedenlerden dolayı toplama kamplarının Batı’nın biyo-politik paradigması olduğunu söyleyen Agamben’in tezinin düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Batı’nın biyo-politik paradigması toplama kampı değil, daha ziyade günümüz

refah toplumdur ve homo sacer yerine biyo-politik toplumun paradigmatik figürü olarak orta sınıf İsveç sosyal-demokratları görülebilir” (Ojakangas 2005: 27).

Bu figür, büyük biyo-politik mekanizmanın bir ürünü olmasına rağmen, kurban edilmeksizin öldürülmesine izin verildiği anlamına gelmez. Aslında en nihayetinde ölmesi gerçeği, mekanizmaya karşı en büyük “suç” gibi görünür. Biyo-politik toplumlarda ölüm sadece “saklanacak bir şey” değil, aynı zamanda Foucault’nun vurguladığı gibi, en çok “utanılan şey”dir. Bu yüzden, ölümün koşulsuz tehdidine maruz kalınmaz. Daha ziyade tüm ölümlerin koşulsuz geri çekilmesine maruz kalınır. Esasen biyo-politik mekanizma ölümle tehdit etmek istemez; aksine tüm malzemeleri ve kapasiteleriyle onu cesaretlendirmek ister. İşte bu nedenle biyo-iktidar, kendi için çıplak hayat üzerindeki kanlı güç değil, canlılar ve yaşayanlar, biyo-iktidarın başarısının ölçütüdür. Bu noktada Ojakangas’ın Agamben’e eleştirisinin haklılık payı içerdiği düşünülebilir. Agamben’in toplama kamplarını modern toplumun paradigması olarak tayin etmesine bir diğer eleştiri de Laclau’dan gelir. Pek çok öncül olmadan –ki bu öncüller de tartışmalıdır- bu iddianın kabul edilemez olduğunu düşünen Laclau, bu iddianın aynı zamanda modern siyasetin inşa aşamasını basitleştirdiğini ve bu durumun da modern mirasın özgürleştirici olanaklara kapılarını açma ihtimalini körelttiğini dile getirir (Laclau 2007: 22).

Agamben’in Foucault’nun analizini doğrulamaya ya da en azından tamamlamaya nasıl niyetlendiğini kavramak için kendisinin biyo-politika kavramına eklediği içeriği ayırt etmek gerekir. Bu kavramın yer değişimi, uygulanan iktidarın sonucudur. Agamben, egemen iktidardan biyo-politik bir yapı çıkarır. İncelemesindeki mevcut sorgu, iktidarın hukuksal-kurumsal ile biyo-politik modellerin kesişiminde yer alan gizli noktayla ilgilidir. Çıplak hayatın siyasal alana dahil edilmesi, iktidarın esas çekirdeğini oluşturur. Agamben’e göre; politik teknikler ve kendilik teknolojilerinden oluşan ikili bir şeritte ilerleyen Foucault’nun araştırması, bir kaç noktada iç içe geçer. (Agamben 1998: 10-11, Genel 2006: 50). *The Kingdom and the Glory (2011)*

[*Hükümranlık ve Şan*]²⁵ adlı çalışmasında Agamben, “yönetim” ve “ekonomi” kavramlarının teolojik soykütüklerini çıkarırken, bir yandan da Foucault’nun biyo-politika analizinin eksikliğini gidermeyi hedefler. Agamben, pastoral iktidarı referans göstererek Foucault’nun aslında bireyselleştirici tekniklerin ve bütünleştirici prosedürlerin birleşiminden bahsettiğini ve ancak yönetimin teolojik kökenlerine eğilirken *oikonomia* kavramının teolojik boyutlarını gözden kaçırdığını ileri sürer. (Agamben 2011: 110-112). “Ev” anlamına gelen “*oikos*” ve “yasa” anlamına gelen “*nomos*” sözcüklerinin birleşiminden oluşan kavramın “heterojen ilişkilerden meydana gelen karmaşık bir organizma”yı (2011: 17-18) işaret ettiğini belirten Agamben, *oikonomia*’nın yönetici bir faaliyeti veya işlevsel bir organizasyonu ve bunların işleyişine ilişkin kurallar bütününe ifade ettiğini söyler. Ardından kavramın Hıristiyan teolojisindeki konumunun arayışına girişen düşünür, “takdir-i ilahi” kavrayışıyla olan ilişkiselliğine değinir. Hıristiyan teolojisi,

*“doğrudan doğruya ekonomi ve takdir-i ilahidir, yani kendi kendini tecessüm etme, yönetme ve dünyaya ilişkin kaygı etkinliğidir. İlahi varlık [deity] kendisini üçleme [trinity] içerisine eklemeler; ancak bu bir “teogoni” ya da “mitoloji” değildir; daha ziyade bir oikonomia’dır, yani aynı zamanda ilahi yaşamın dillendirilmesinin yanı sıra idaresidir ve de yaratılanların yönetimi”*dir (Agamben 2011, Aktaran: Özmakas 2018: 238).

Bu bağlamda ekonomik idare ve takdir-i ilahi olgularının egemenlik ve biyo-politika gibi ayrılmaz oldukları düşüncesinde olan Agamben, iktidarın hem kutsal hem de insani iki kutbu bir arada tuttuğunu, başka bir ifadeyle, eş zamanda hem hükümranlık hem de yönetim söz konusu olduğuna değinir (Agamben 2011: 82). Bu bağlamda Foucault (2013: 71)’nin nüfustan söz etmeye başladıkça hükümranlık demeyi bırakması ve yönetimin hükmetmenin yerini almasına vurgu yaptığını hatırlatır.

²⁵ Özgün adı *II Regno e la Gloria* olan kitap İngilizce’ye çevrilirken “regno” kelimesinin “reign” (hükümranlık) yerine “kingdom” (krallık) olarak çevrilmesini Mitchell Dean’ın, kitabın anlatmak istediğinin önünde bir engel olarak yorumladığını belirten Utku Özmakas, yazara katılarak başlığı *Hükümranlık ve Şan* olarak çevirir (Dean 2011: 145-146, Özmakas 2018: 234).

Foucault'nun pastoralik analizi konusuna (çobanın yönetimi hem tek tek hem topluca olmalı) katılan Agamben, bu analizin hem bireyselleştirici hem de kitleleştirici işlevi (*omnes et singulatim*) olan modern devletin yönetim şekline lanse ettirildiğini vurgular. Ancak iki düşünürün bu bağlamdaki tarihsel analizi farklılık gösterir. “Foucault politik ekonominin erken söylemi içerisinde “yönetimsel akıl”ın ve eşzamanlı olarak nüfusların üretkenliği ile sağlığının idare edilmesi pratiğinin ortaya çıkışını 18. yüzyılın ortasına konumlandırırken, Agamben takvimleri iki bin yıl geriye” götürür (Toscano 2011, Aktaran: Özmakas 2018: 244). Agamben, kendisi yönetimin takdir-i ilahinin “gölge fenomeni” olduğunu iddia ederken Foucault'nun bu duruma hiçbir gönderme yapmamasına eleştiri getirir. Agamben için “devlet, yeri geldiğinde kendisini hükümdar iktidarın işleyiş tarzı, örneğin ölüme atma, yeri geldiğindeyse biyoiktidarın işleyiş tarzı, yani yaşatma üzerinden ayakta tutar” (Özmakas 2018: 245). Toscano'ya göre, Agamben metinsel boyuttaki aktarım biçimlerine saplanır ve hem söylemsel temelde anlaşılması mümkün olan hem de pratikte yansımalarının aşikar olduğu noktaları gözden geçirir. Neticede Foucault ve Agamben, kavramsal çerçeveleri farklılık gösteren iki düşünürdür (Özmakas: 2018: 247).

Egemenliğin biyo-iktidar olarak yeniden tanımlanması, Foucault'nun hipotezinin değişimini ifade eder ki bu da Foucault'nun çalışmasıyla uyuşmayan bir dizayna yol açar. Agamben, siyasal hayatın tüm yönlerine biyo-iktidar uzantısını taşıırken bunu sadece hayatın her bir yönünün önemini indirgeyerek yapar. Foucault'nun hipotezinin uzantısı sadece bir indirgeme olarak algılanır. Agamben'in analizinde ilginç olan şey ise; biyo-iktidar uygulamasını egemenlik mekanizmalarının merkezine yerleştirmesidir. Mülteci ve vatandaşlık meselesi gibi. Egemen iktidar, eşiklerin ve durakların mantığına göre işler ve sadece nüfusun biyolojik süreçleriyle değil, hayatta kalmayla da ilgilenir. Agamben'in analizi temelde Foucaultcu analize yabancı olsa da aslında iktidarın mekanizmalarının çokluğundan ziyade iktidar ve onun mantığına bağlıdır. Agamben yerleştirmeden çok Foucault gibi biyo-iktidarı bir paradigma olarak kavrar. Başka bir deyişle, iktidarın uygulandığı şekildeki süreksizliği ve tarihsel dönüşümleri anlatır. Ancak kamp modeline göre iktidar, duraklar oluşturan bir mekanizma olarak anlaşılır ve bu bakımdan pragmatik mantığa indirgenir. Agamben'in

biyo-iktidar kavrayışı egemenlik yapısının kriz biçiminde yeniden konuşlanmasından başka bir şey değildir.

Agamben'in *Kutsal İnsan* kitabı pek çok sebeplerden dolayı eleştiriye maruz kalırken, en çok değinilen nokta Antik döneme ait bir figürün herhangi bir dönüşüme neredeyse hiç uğramadan günümüze nakledilmesidir. Agamben savunmasını bir söyleyişinde şöyle dile getirir: "Foucault bir seferinde bununla ilgili çok güzel bir şey söylemişti. Tarihsel araştırmayı, şimdinin gölgesinin geçmişin üstüne düşmesine benzetmişti. Foucault için bu gölge 17. ve 18. yüzyıllara uzanır. Benim içinse çok daha uzun boyludur" (Aktaran: de la Durantaye 2009: 246, Özmakas: 2018: 206). Ancak de la Durantaye için toplama kampı gibi günümüze ait bir yapının Antik döneme ait *homo sacer* ile aynı düzlemde eş değer tutularak yapılacak olan bir yorum "hızlı" bir netice elde etmektir (de la Durantaye 2009: 243). Agamben'in "şimdinin gölgesini" Antik döneme kadar götürmesi Lemke için "sözde ontolojik" bir tasavvurdur. Bu açıdan değerlendirildiğinde düşünürün "hayat kavramı ilginç bir biçimde değişmez ve tarihdışı kalır. Aslına bakılırsa, Agamben "çıplak hayat"ın doğal ya da toplum öncesi bir duruma gönderme yapmadığını dile getirir; ancak "böylesi bir çıplak hayat" (1998: 4) dediğinde tarihsel açıdan örnek teşkil eden ve biçimlendirilmiş bir tür hayat "töz"ü ortaya çıkıyormuş gibi görünür" (Lemke 2016: 88). Oysaki "hayat" kavramı yazılış itibariyle aynı olsa da döneme göre mana bakımından değişim gösteren bir kavramdır ve üstelik Agamben'in kurduğu bu tözselleşme, daha önce de değinildiği üzere, Foucault'nun kaçındığı bir tutumdur.

Foucault ile Agamben arasında "imkânsız diyalog"²⁶ kurmaktan ziyade Ojakangas tarafından tanımlanan karşıtlık, onları bir araya getirme imkânı sağlar. İlk önce tümdengelim iktidarı olan egemen iktidar ile üretim iktidarı olan biyo-iktidar gibi Ojakangas'ın keskin tarzdaki kavrayışından ayrılan Walsh için çıplak hayat, "hayatın siyasallaştırması" olarak gösterilen şeydeki biyo-politikliktir. Bu *homo sacer*'deki Agamben'in ana hamlesidir. İçleyici dışlama olarak biyolojik yaşam zaten hep siyasaldır. Bu nedenle egemen iktidar da biyo-politiktir. Biyo-politika ile biyo-iktidar

²⁶ Ojakangas, Mika (2005). "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". *Foucault Studies* 2: 5-28.

arasındaki ayrıma bakmak isteyen Walsh, biyo-politikanın hayatın siyasallaştırmasına işaret ettiğini söyler. Diğer yandan biyo-iktidar ise; Foucault tarafından incelenen ve 18. yüzyılda ortaya çıkan iktidar ilişkilerinin belli konuşlanmasını ifade eder. Biyo-politika ile biyo-iktidar arasındaki ayrım iki ana amacı yerine getirir: İlk olarak Ojakangas'ın karşıtlığı çözülür. Çıplak hayat, nüfusun üretken yönetimi olarak anlaşılan biyo-iktidarın nesnesi olmayabilir. İkincisi; Agamben'i indirgemecelik suçlamasından korumanın yolunu açar (Walsh 2014: 8).

Pek çok yorumcu Agamben'i indirgemeci veya tarihdışı olmakla eleştirirken onu savunanlar da vardır. Örneğin; Walsh için Agamben egemenlik meselesini daha ziyade siyaset dışı ve tamamıyla hukuksal-felsefik terimlerle ele alır ve böylelikle adı egemenlik olan karmaşık prensibin ve uygulamanın içeriğini boşaltır. Foucault her zaman tarihselleştirirken, Agamben de tüm Batı siyasetinin egemenliğin mantığıyla yapılandığını ortaya koyar. Walsh'a göre, bu tür eleştiriler Agamben'in çalışmasının yanlış yorumlanmasından kaynaklanır. Agamben egemenliğin paradoksuyla, istisna haliyle, yasaklama ilişkisiyle ve içleyici dışlamayla ilgilenir. Agamben egemenliğin yapısındaki önemli değişiklikleri ve biyo-politikayı inceler. Aslında Antik dönem biyo-politikası modern biyo-politikayla aynı değildir. Agamben böyle yaparak, Nazi biyo-politikasıyla 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan hayat bilimlerindeki gelişmelerden kaynaklanan daha radikal biyo-politika arasındaki son kırılmanın yerini saptar. Bazı yazarların endişelerine rağmen, Agamben'in egemen iktidar ile biyo-politika arasında kurduğu birincil bağ tarihsel özgülüğün tüm ihtimallerini reddetmez (Walsh 2014: 8-9).

Muğlak olan soru, 17. yüzyılda şekillenmeye başlayan biyo-politik toplumların uygulamalı siyasette ideolojik olup olmadığına dairdir. Net olan tek şey ise; küresel seviyede tamamıyla biyo-politik bir toplum olmamıştır ve olmayacaktır. Küreselleşme, bireylerin ve nüfusların sağlık ve mutluluklarının biyo-politik açıdan ele alınmadan uygulandığı takdirde tüm varlığımız bir gün çıplak hayata indirgenecektir. O gün belki de biyo-politik koruma var olmaya son verdiğinde ve hepimiz İmparatorluğun egemen yasaklaması içinde yaşadığımızda, Agamben'in dediği gibi, yabancı bir toprakta kendimizi sadece koruyabiliriz.

Biyo-politikadan çıkış sinyali, yasaklamanın yerinden oynatılmasıyla verilir. Olumlu biyo-politikadan doğan sorun, çıplak hayatın iktidar için dayanak (liman) konumundan hayatın siyasal durumunun merkezine doğru hareket eden değişiktir. Bu şekilde çıplak hayat, biyo-politikanın çözümü için sorunlu bir kurum olarak belirir. Çözüm artık siyasal değil, biyo-iktidara kafa tutmak için etiksel veya metafiziksel bir yaklaşımı gerektirir. Çıplak hayat, siyasal düzenin öznesi ve nesnesi olan konumunun yanı sıra iktidarın kendi kendini dayanak yaptığı konuma işaret eder. Çıplak hayat, bir yandan siyasal alanın tümünü tanıtamayacak siyasal mekanizmalar hakkında bilgi verir. Diğer yandan da çıplak hayat, siyasetin yeniden inşa edilebildiği noktadan doğuyorsa eğer, çıplak hayatın tanımı Agamben'in egemen iktidar analizinde tanımladığı gibi değildir. Kavramdaki anlam bakımından bu değişim, hem sorunun mekanizmalarında hem de olumlu çözümde işlev gösterir. İktidarın bölümleriyle yaşamın bağıntısına karşı çıkmak için Agamben'in analizinin temelinde yatan bu durum, tarihsel açıdan bakıldığında çıplak hayatın dışlanmış ve unutulmuş zeminini yeniden sahiplenme meselesine işaret eder. O halde bu hala iktidarın neticesi midir? Agamben'in tasvir ettiği gibi çıplak hayat aslında "muğlak ve kararsız" bir kavramdır. Bu nedenle önemi, iktidar üretiminin tartışmalı durumuyla siyasal hayatın olumlu fakat müphem olan merkez konumu arasında gider gelir. Neticede biyo-politika meselesi yaşam üzerine verilen kararda beklenmedik bir olayı temsil eder. Yaşamın iktidarın biyo-politik stratejilerine göre hedef alındığı aşikardır; ancak yaşamdan doğan siyasetin nasıl yeniden kurulacağı ve hatta yaşamın politikanın gerçeği olarak nasıl idrak edileceği bile muammadır (Genel 2006: 59-61).

3.4. Yaşam ve Ölüm Arasındaki Eşikte Bulunanlar: Mülteciler

Estetik, teknoloji ve ötanazi gibi kendini pek çok alanda gösteren biyo-politik uygulamalara bu kısımda "yaşam ile ölüm" arasındaki sınırın bariz bir şekilde okunabildiği mülteci figürü örneği üzerinden bakılacaktır. Foucault'nun ve Agamben'in yaşam ve ölüm olguları üzerine dile getirdikleri düşünceleri mülteciler üzerinden kısa bir şekilde değerlendirilip aradaki bağlantı kurulmaya çalışılacaktır. Biyo-politikanın

yükselmesi, ırkçılık aracılığıyla yaşam ve ölüm üzerinde kurulan tesis ve nüfusun iktidarın nesnesi olarak belirmesi, ulusun kapladığı toprağın devletin varlığına ilişkin yüce olma statüsünü yavaş yavaş siler. Nüfusu bir bütün şeklinde güçlendirme çabasına, artık onu ileriye taşıyacak yeni unsurları dahil etme gayreti de eklenir. Bu yeni unsurların başında göç olgusunun geldiğini söylemek mümkündür. Örneğin; Avustralya'nın Göç ve Çok Kültürlülük İşleri Eski Bakanı Philip Ruddock, göç olgusunu ulus çıkarı üzerinden meşrulaştıran söylemlerde bulunur²⁷. Bu noktada anlaşılan şey, düzenlenmiş kabiliyetli insan göçünün, nüfus üzerinde olumlu sayılabilecek bir etkiye sahip olabileceğidir. Ancak kayıklara binip bir yerden bir yere gitmeyi hedefleyen on binlerce mültecinin durumu, biyo-politika açısından bir saldırı niteliği taşır. Kontrolsüz yapılan bu göçler, biyo-politik sistemi on binlerce yeni bedenle karşı karşıya bırakır (Kelly 2007: 42-43). Tarihin göçebe kavimlerce yazıldığı görüşü kabul edilecek olursa, göç olgusu sadece geçmişe değil, günümüze de ait bir kavramdır. Modern dönem öncesi yerleşik bir kavim tarafından kurulan uygarlığın göçebe bir kavimce işgali, günümüze de ait olan bu kavramın, tarihi tekerrür edip edemeyeceği sorusunu akıllara getirir cinstendir. Göç olgusu, modern sistem içinde en görünmez hale gelen ve en kırılğan özneyi inceleme olanağı sağlar: Mülteci.

Bu noktada göçmen, sığınmacı ve mülteci arasındaki farklara değinmek gerekir. Modern ulus devletlerin kurulmasıyla beraber “göçmen” kavramının, tarihin önceki dönemlerinden farklı bir veçhe doğru evrildiğinden söz edilebilir; çünkü feodal düzenden farklı olarak kişinin devletle olan ilişkisi, doğrudan toprak üzerinden değil, vatandaşlık üzerinden kurulur. Modern ulus-devletlerin sistemi, “ulusal vatandaşlık” ilkesine dayanarak düzenlenmiştir. Devlet egemenliğinin zayıfladığı ve ulusal vatandaşlığın bölünüp parçalanmasıyla yeni bir dönem başlamıştır (Benhabib 2006: 11). Birinci Dünya Savaşı'nın ardından ulus-devlet kurmak amacıyla çıkan iç savaşlarla hiçbir yere kabul edilemeyen göçmen kitlesi meydana gelir (Arendt 2014a: 255-256).

²⁷ Ruddock, bu düşüncelerini “Nation Skilling: An International Symposium on Immigration, Labour and the Law” başlıklı sempozyumda 23 Kasım 2000 tarihinde yaptığı “Australian Immigration: Grasping the New Reality” adlı konuşmasında dile getirir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Crock, Mary ve Lyon, Kerry (Ed.) (2002). *Nation Skilling: Migration, Labour and the Law in Australia, Canada, New Zealand and the United States*. Sydney: Desert Pea Press.

“20. yüzyılın sonuna doğru ulus-devletlerin büyük çoğunluğu, ekonomik, kültürel, siyasal ve toplumsal alanlarda ortaya çıkan uluslararası bağlantıların yaygınlık kazanmasının ve ulusal sınırları aşan büyük çaptaki göç hareketlerinin etkisi altında kaldı” (Abadan-Unat 2002: 280).

Göçmen, genel itibariyle “kendi ülkesinden ayrılarak yerleşmek için başka ülkeye giden (kimse, aile veya topluluk)” (TDK, http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b9a48a79f92c1.73510391, 13 Eylül 2018’de erişildi) olarak tanımlanır. “Uzaklık”, “zaman” ve “kalıcılık” (Ünalın 1998, Aktaran: Kaygalak 2009: 10) gibi kriterleri taşıması gereken göçü, sadece demografik bir süreç olarak kavramak göçün anlamını daraltır. Kişinin göçmen olarak tanımlanması için zorla göç etmeye maruz bırakılmış olması gerektiği düşüncesinden yola çıkılacak olursa, gönüllü göçle zorunlu göç arasındaki ayrımı kavramak da güçtür (Buz 2004: 25); çünkü başka bir ülkede çalışmak amacıyla yapılan gönüllü göçte bile yoksulluğun zorlamasıyla karşılaşılır. Kapitalist ekonominin hakim olduğu modern dönemde nüfus hareketlerini etkileyen işgücünün yerleştirilmesi göçü doğuran gözardı edilemeyecek sebepler arasındadır (Kaygalak 2009: 10-11). “Sığınmacı” ise; ülkesinden kaçarak başka bir ülkeye sığınan mültecilik statüsü resmîyet kazanmamış kişidir (Buz 2004: 8). Günlük kullanımda mülteci ile sığınmacı birbirlerinin yerine kullanılsa da sığınmacılık mültecilikten önce gelir. Kişinin mülteci olmadan sığınmacı olmak durumunda olmasının yanında, sığınma hakkı mültecilik hakkını sağlayan Cenevre Sözleşmesi’nden önceye dayanır. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin 14. maddesinin ilk fıkrasında belirtildiği üzere, “Herkesin zulüm altında başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma hakkı vardır” (http://www.unicankara.org.tr/doc_pdf/h_rigths_turkce.pdf 27 Eylül 2018’de erişildi).

Diğer taraftan 28 Temmuz 1951 tarihinde Cenevre’de Mültecilerin Hukuk Statüsüne İlişkin BM Sözleşmesi’yle karara bağlanan mültecilik tanımı, 1967’de imzalanan ek protokolle (Mültecilerin Statüsüne Dair Protokol) genişletilmiştir:

“Mülteci kavramı [...] ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korkutuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin

korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen; yahut tabiiyeti yoksa önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahsa uygulanacaktır²⁸” (http://www.goc.gov.tr/icerik3/multecilerin-hukuki-durumuna-iliskin-sozlesme_340_341_641, 13 Eylül 2018’de erişildi).

Bu statü, mülteci sıfatıyla bulunduğu ülkede kişiye birçok açıdan vatandaşlar ve en azından yabancılar gibi muamele edilmesini ve mülteci statüsü aldığı ülkenin diplomatik koruma tesis etmesini sağlar. Bu noktada mültecilik statüsünün yalnızca ülkenin terk edilmesi veya vatandaşlığın kaybedilmesi durumlarında değil, ülkenin (vatandaşı olunan) diplomatik koruma sunmadığı vakalarda da verilebildiği anlaşılır. Ayrıca Cenevre Sözleşmesi, 33. Maddesindeki “geri göndermeme” (*non-refoulement*) ilkesiyle mülteciler, yaşam ve özgürlüklerine yönelik bir tehlike söz konusuysa, ülkelerine zorla geri gönderilemezler.

“Hiçbir Taraf Devlet, bir mülteciyi, ırkı, dini, tâbiyeti, belli bir sosyal gruba mensubiyeti veya siyasi fikirleri dolayısıyla hayatı ya da özgürlüğü tehdit altında olacak ülkelerin sınırlarına, her ne şekilde olursa olsun geri göndermeyecek veya iade (“refouler”) etmeyecektir” (http://www.goc.gov.tr/icerik3/multecilerin-hukuki-durumuna-iliskin-sozlesme_340_341_641, 13 Eylül 2018’de erişildi).

Haklardan yoksunlukla tanımlanan mülteci, aslında toprağıyla ilişkisi kesilmiş olan kişidir. Mevcut siyasal düzen çerçevesinde kişinin toprakla olan ilişkisi, ulusla olan bağlantısını kurar. Bu sebepten toprağıyla bağlantısı kopan kişi, siyasal temsil ve varoluş olanağından da yoksundur ve dolayısıyla bu kişinin, siyasal temsil hakkı olmadan herhangi başka bir hakkın sahibi olduğunu ileri sürmesi mümkün görülmez. Zorlu psikolojik ve fiziki koşullar altında kişinin tüm hayat düzenini değiştiren ve eskisinden apayrı bir şekilde kuran ya da kurmaya çalışan bir hayatta kalma süreci olan göçle, yeni bir ülkeye gelmiş kişiye hukuki bir statü verilmek istense de “vatandaşlıktan

²⁸ Mültecilerin Hukuk Statüsüne İlişkin 1967 Protokolü, Sözleşmenin 1. maddesinin A (2) kısmındaki “1 Ocak 1951’den önce meydana gelen olaylar sonucunda” ve “söz konusu olaylar sonucunda” ifadelerini metinden çıkarılmış addeder.

yoksun olma” hali durumun gelip dayandığı noktadır. Vatandaşlık kişiye belirli haklara sahip olma imkânı tesis ederken, gerek göçmenlik gerek sığınmacılık gerekse mültecilik olsun yalnızca iyi niyete dayanan olanaklar sunar (Rajaram ve Grundy-War 2004: 51).

21. yüzyılda göçmen, sığınmacı ve mülteci gibi kavramların metafor haline gelmesinin sebebini Giorgio Agamben, liberal devletlerin temellerinin şiddeti ve gayri meşruyu barındıran bir dışlama üzerine kurulu olmasında aramaz. Daha ziyade bunun sebebi, dünya çapındaki insan hareketlerinin bir yandan metanın ve paranın sınırları aşan akışını kolaylaştırırken, diğer yandan aynı sınırları aşmaya çalışan insanların yakalandığı, sakat bırakıldığı ve hatta öldürüldüğü bir dünya düzeninde, kamusal ve özel özerkliğin kırılma yapısında aranmalıdır (Benhabib 2013: 201). Göçmen sorunu, yurt bulma veya maddi sorunun ötesinde siyasi örgütlenme sorununa tekabül eder. Ulus-devletlerin keskin sınırları ve içerdeki sıkıca örgütlenmiş yapıları, sorunun kaynağıdır (Arendt 2014a: 298-299). Siyaset felsefesinin mülteci figürü üzerinden yeniden inşa edilmesi gerektiğini düşünen Agamben, hukuk ile siyaset arasındaki belirsizlik mıntikasının paradoksal durumunu en iyi ifade eden figür olarak da mülteciyi işaret eder. Bu noktada Agamben daha önceki bölümde de belirtildiği üzere, Arendt’in izinden giderek mültecinin “garip” hallerine dikkat çeker. Avrupa açısından bakıldığında kitlesel bir olgu haline gelen mültecilerin politik sorunları gittikçe daha belirgin hal alırken, Agamben için sorun, “doğumlu olanın [nativity] (yani hayatın) ulus-devletin hukuki düzenine işlenmesini düzenleyen temel kavramlardaki muğlaklığın bizzat kendisinden kaynaklan”ır (2009: 48); çünkü ulus-devlet, insan ile yurttaş arasındaki ayırmda bir istisna oluşturur (Schmitt 1996, Aktaran: Benhabib 2006: 172). Başka bir deyişle, devlet mülteciyi dışlayarak kendini inşa eder. Bu noktada, mültecilik ile egemenlik arasındaki ilişkiye bakıldığında mülteci, Agamben’in *homo sacer*’ine tekabül eder; çünkü ona göre, insanların varoluşlarıyla kazandıkları haklar, çıplak hayata dairdir. Egemenliğin ulusa ait olması nedeniyle vatandaşlık siyasal bir olguyken, egemenliğin kendini var ettiği esas alan olan çıplak hayatla insan hakları arasındaki ilişki, insan haklarının vatandaş olmayla hayata geçtiğini ortaya koyar (Agamben 2013: 168). Bu bakış açısından bakıldığında, siyasal arenada hakların dayanak olarak işaret edeceği başka temel olmadığı anlaşılır. Vatandaşlık üzerinden insan hakları, çıplak hayatı egemenliğin merkezine yerleştirir; çünkü siyaset günümüzde biyo-politik

noktadadır. Düzenleyici ve genişletici yapısıyla biyo-politika, yaşamı yeniden üreten bir şekle sokar. Bu bağlamda göçmenlere yönelik olağanüstü tedbirlerin alınması, çözüm oluşturmaktan çok, onları edilgen bir konuma sürükleyerek sorunları artırır. Bu yönetim teknolojisi, bir taraftan her şeyi metalaştıran bir mantık dahilinde bireyleri ve nüfusları gözetleyip denetlerken bir taraftan da mikro düzeyde bireylerin kararları üzerinde durur; ancak göçmenlerin öznel kararlarını göz önünde bulundurmada isteksizdir. Bu bağlamda Foucault (2013, Aktaran: Çingir ve Erdağ 2017: 523) “çok önemli bir tespit yapmaktadır. Yönetimsellik kavramsal olarak insanların yönetimi fikriyle şeylerin idaresi fikrini bağlar. Diğer bir ifadeyle kimin nesne kimin özne olduğu belli değildir”.

İnsan haklarının bir yandan insan olmaktan kaynaklı olduğunu söylemek bir yandan da sadece ulus-devlet bağlamında işlev gösterdiğini belirtmek paradoksal bir hâle işaret eder ve bu paradoksluk, mülteciyle görünür olur. Agamben (2013: 176), çıplak hayatı haricinde bütün varlık biçimlerini yitirmiş olan mülteciyle karşı karşıya kalındığında sistemin, insan haklarının doğal olmaktan uzak ve insanlık söylemiyle maskelenmeyeceğini öne sürer. Göçmen, sığınmacı veya mülteci gibi kavramların ince farklarla ayrıldığı ve birbirine kolayca dönüşebildiği ortamda temel belirleyici husus, “yasal olma” veya “yasa dışı olma”dan ziyade “vatandaş olmama hali”dir (Rajaram ve Grundy-War 2004: 57). Statülerin belirlenmesi, vatandaşlık alana kadar farklı kategorilere ayrılma ve yaşamın sürekli denetim altında olduğu bir düzende, Agamben için tüm insanlar egemen karşısında eşikte olmayla karşı karşıyadır (Agamben 2013: 114). Ayrıca Foucault’nun da belirttiği gibi bu tür “sınıflandırma”lar esasında bir yönetim tekniğidir (Foucault 2002, Usanmaz 2009: 82).

Coğrafi ve etnik düzenlemeleri meşru hâle getiren vatandaşlık karşısında göçmen, temsil edilemeyen ve toplumsal zenginlikten pay almaktan uzak ve kamplara düşerse en eski hak olan *habeas corpus*’tan dahi dışlanan haliyle düzenin en alt katmanında (Agamben 2013: 172-173) insanlığa karışarak melezeleşmenin eşiğinde bekler. Mültecilik, bir nevi ulusal kimlik elde etmeye çalışarak vatandaşlığa benzer bir kategoriyle sistem içinde yer edinmeyi hedeflese de başarısız olmuştur (Agamben 2013: 174); çünkü mültecilik yeni bir kategoriden ziyade vatandaşlığı kesen konumdadır. Esasında mülteciliğin konumu, devletlerin mültecilik politikalarına göre de değişiklik

gösterir. Devletlerin coğrafi konumları, iç yapılanması ile ekonomik ve siyasi birliklerle bağlantıları gibi faktörler mültecilik politikalarının belirleyici unsurları arasındadır. Mültecilik hakkının verilmesi kadar bu hakkın içeriğinin de nasıl doldurulduğu önem arz eder.

Agamben için ulus-devlet ile doğum arasındaki ilişkiyi ortadan kaldıran mültecilik olgusu, insan hakları kavramından ayrılmalıdır; çünkü insan hakları kavramına vücut vermesi gereken figür olan mülteci, insan haklarını krize sokan bir hal alır. Oysaki Agamben'e göre her ne kadar krize soksa da mülteci kavramına, modern dünyada yenilenmenin yolunu açan bir "sınır-kavram" vasfı yüklenmelidir ve mülteci olumlu bir figür olarak görülmelidir (Agamben 2009: 50-51); çünkü onun için, insanın siyasal bakımdan kurtuluşu, "ülke sahalarının böyle delinip topolojik olarak deforme edildiği ve her vatandaşın kendi mülteciliğini teslim etmeyi öğrendiği bir dünya dahilinde tasavvur edilebilir" (Agamben 2009: 51). Öte yandan Arendt, bahsettiği "haklara sahip olmak hakkı" ile bugün her insanın, ulusal vatandaşlıklarından bağımsız bir şekilde, uluslararası rejimin tesis ettiği evrensel bireysellik statüsünde kabul gördüğünü vurgular. (Arendt 1996, Aktaran: Benhabib 2006: 78). İlk mülteci tanımlarından yola çıkıldığında, "o dönem uluslararası hukuk, bireyleri uluslararası hakların ve yükümlülüklerin konusu olarak kabul etmediği için uluslararası alandaki sorumlulukların belirlenmesi görevi, kişiyi himayesi altında tutan egemen devlete düşmüştür" (Hataway 1991, Aktaran: Benhabib 2006: 78). Daha sonra genişletilse de, Seyla Benhabib için sığınma hakkı, bu imkânı tanıyan devletlerce hükümler olana ait bir imtiyaz olarak kalmaya devam eder ve dolayısıyla kendisi, uluslararası haklar ile egemenlik arasındaki çatışmanın, bölgesel olarak sınırlı devlet merkezli uluslararası düzenin merkezindeki paradoks olarak gösterilmesi konusunda Arendt'i tamamıyla hatalı bulmaz (Benhabib 2006: 79). Ancak Jacques Rancière, her iki düşünürün yaklaşımlarının kuramsal bir kısır döngü oluşturduğunu belirtir:

"Ne var ki İnsan Hakları öznesinin bütün haklardan mahrum bırakılmış özne ile özdeşleştirilmesi sadece teorinin kısır döngüsü olmaktan ibaret değil, aynı zamanda siyasal alanın etkin bir şekilde yeniden düzenlenmesinin, bilfiil bir depolitizasyon sürecinin sonucudur. Bu süreç uzlaşma diye bilinen bir şeydi" (Rancière 2009, Aktaran: Özmakas 2018: 204).

Uzlaşmanın öznelere devre dışı bırakıp onların yerine toplumsal grupları koyarak siyaseti ortadan kaldıran bir eylem olduğunu düşünen Rancière için “uyuşmazlık” üzerinden düşünülmediği için mülteci gibi kavramlar hümanist bir konumdan “öteki”ye dönüşür. Biyo-iktidarla egemenliği eşitlemek, Heideggerci bir “yazgısallık”tan başka bir şey değildir (Özmkas 2018: 203-204).

Kimliklere ilişkin şiddetli çatışmalara konu olan göç hareketlerine karşı savunma maksadıyla günümüzde büyük devletler, göçleri militarize ve kriminalize ederler. Yoksul haldeki göçmen, egemenliğin devam eden dışavurumunun temsili olur ve egemenliğin alanlarının çoğalmasına yol açar. Dolayısıyla devletlerin iktidar pratiklerinde göçmenlerin canlı veya ölü bedenleri de yer alır (Benhabib 2013: 140). Ulusal sınırların gittikçe geçirgenliklerinin arttığı günümüzde uluslararası göçle, kısa vadeli olanlara karşı denetime fazla önem verilmemiş olsa da (Almanya'nın “konuk işçi modeli” gibi), nüfus gruplarının kalıcı hale gelmesi, ulus-devletlerin kaybettikleri egemenlik yetilerini yeniden kullanma isteklerini açığa vurmalarına neden olur ve ortaya çıkan etnik farklılıklar, göçmen kabul eden devlet tarafından uygulanan belli politikalarla giderilmeye çalışılır: Eritme (Assimilation), Çok Kültürlülük (Multiculturalism) ve Farklılaştırılmış Dışlama (Differential Exclusion) (Abadan-Unat 2002: 281). Vatandaşlıktan mahrum kalmış bir özne, uluslararası arenaya çıkınca insanlık düzlemindeki konumu şekillenmeye başlar.

“Her ne kadar çeşitli insan hakları anlaşmaları gibi kozmopolit normlar tarafından artan biçimde korunuyor olsalar da, göçmenler, ulusal vatandaşlığa öncelik tanıyıp ikili ve çoklu vatandaşlık rejimlerini sınırlayan bir devlet egemenliği sistemi karşısında savunmasız durumdadır” (Benhabib 2013: 140).

Egemenliğin işlev gösterdiği iki farklı boyut olan insan haklarının ve kampların, uluslararası düzende izlerini görmek mümkündür. Agamben tarafından istisna hâllerinin somut mekânları olarak tasvir edilen kamplar, yasa yapma ve karar vermede egemenliğin kurulduğu alanlardır. Mülteci kampları, toplumun işleyişini tanzim etmekten ziyade toplumun kuruluşunun özündeki egemenliğin yapılanmasıyla bağlantılı bir olgudur. Kampın, içinde bulunanları görünür kılmak gibi bir amacı yoktur; aksine

onları görünmez hale getirip hiçleştirir. Agamben'in istisna hali ve belirsizlik muntıkası terimleri, bu tezi açıklama olanağı sunar (Diken ve Lausten 2002: 292-293). Hukukun fiilen kendini geri çektiği mekânlar olarak kamplarda, siyasal ve toplumsal açıdan soyutlanmış ve çıplaklaştırılarak biyo-iktidarın nesnesi haline gelmiş kişiler vardır (Agamben 2013: 222-223). Bu tür koşullar altındaki kamp sakinleri direniş yolu bulamadıklarından intiharı tercih edebilirler. İntihar, onlar için çaresizlik veya pasiflik göstergesi değil, bir direniş beyanıdır. Yaşamlarını kontrol etmede özgür olmadıklarından, dünyayı terk etmekte özgür olduklarını bildirirler (Arendt 1996: 114). Kendini öldüren mülteci, bunu yaparak tek varoluşu *zoē*'ye son verme eyleminde bulunarak etki yaratabileceğine inanır; çünkü biyo-politika yaşam üzerinde olduğu kadar ölüm üzerinde de söz söyleme hakkına sahiptir (Agamben 2013: 214). Tarihsel açıdan totaliter rejimlerde görünen kampların, günümüzde hemen her ülkede görülmesi de, siyasetin biyo-iktidara doğru evrilmesinden ileri gelir (Agamben 2013: 217).

Mülteci kampları, ülkeye gelmiş kişilerin ne olacaklarına karar verene kadar bekleme alanları olarak meşrulaştırılmaya çalışılsa da, aslında bu gerekçenin çok ötesinde birtakım tekniklerin işlediği alanlardır (Diken ve Lausten 2002: 293-294). Öncelikle eski kimlik ve hukuki varlıklarından soyutlanan mülteciler, normal hukuki düzenin dışındaki şiddet eylemleriyle karşılaşabilirler. Ayrıca kamplar, sterilizasyon mekânları olarak toplumu, gerek sağlık gerekse güvenlik açısından toplum dışındakilerden ayırır. Örneğin; İngiltere'de genelde şehir dışına kurulan kamplar, toplumla en az teması kurarak coğrafi bir sterilizasyon sağlar (Diken 2004: 91). Dahası kamplar, ekonomik açıdan da istisnadır. Kamptakiler, çok az para ve gıda yardımına mecburdurlar. Son olarak kamplar, mültecilerin çıktıkları göç yolundaki gemilerin, botların ve kamyon kasalarının bir uzantısıdır. Üstelik hava limanlarındaki gözaltı merkezleri bir nevi kamp niteliğindedir. Hatta Agamben'e göre; özel güvenlik duvarlarıyla çevrili siteler bile, sınır mekânlar olarak algılandığında kamplara benzer tablolar ortaya çıkar (Agamben 1994: 44). Dolayısıyla bu noktada, kamp algısının, vatandaş olmayanlardan vatandaşlara doğru yayılma gösterdiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, mülteci figürü, kamp mantığını açıklayan en iyi örnek olması gerçeği bir kenarda dursa da her vatandaşın Agamben'in çıplak hayatına ve Foucault'nun itaatkâr

bedenlerine indirgenebilme ihtimali de (Diken ve Lausten 2002: 293) dikkate alınmalıdır.

Günümüzde özellikle Batılı devletlerin gittikçe artan sınır kontrolleri ve geçit vermez çitleri, başkalarını “ölüme terk etme”nin yollarını oluşturmakta. Suriyeliler bu durumda ya ülkelerinde zorlu çatışmanın ortasında kalıyorlar ya da can güvenliklerini sağlayacakları bir yere ulaşmak için tehlikeli yolculuklar yapmayı göze alıyorlar. Batılı ülkelerin bu tür politikalarını meşrulaştırmak için uğraşsalar da gerek ahlaki gerekse ussal açıdan bunları çürütmek oldukça kolaydır. Nihayetinde biyo-politik bakımdan nüfusun sağlığı ve denetimi konusuyla yakından ilgilenen toplumların, göçmenlere ve mültecilere bu denli yaklaşımını açıklamak Foucault’nun iddiasıyla mümkün olabilir: Irkçılık (Baele 2016, <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7606/yasatmak-ve-olume-terk-etmek-michel-foucault-avrupa-nin-multeci-krizini-ongormus-muydu#.W3qQZ-gzbIU>, 20 Ağustos 2018’de erişildi). Ancak bu durum biyo-politik toplumlar için ırkçılığın dar anlamda elzem olduğu düşüncesiyle karıştırılmamalıdır. Biyo-iktidarın gelişimiyle devlet ırkçılığı da toplum ve dışarı arasında çatışma oluşturur. Kendilerinden biri olarak kabul etmedikleri kişiler onlar için “öteki” konumuna itilir ve ötekinin kötülenmesi devlet ırkçılığın temel ilkesidir (Kelly 2007: 47-48).

“İşte, 1914-1916 yılları arasında Birleşik Krallık’ta insanlar 250.000 Belçikalıyı ellerinde çay ve keklerle karşılarken, bugün –pek çok AB üyesiyle birlikte– zaten diktatöryel bir rejimin ve tarihin (hem niteliksel hem de muhtemelen niceliksel olarak) en şiddetli terörist grubunun yürüttüğü bir savaştan kaçan binlerce insanın ölümüne öyle veya böyle katkıda bulunuyorlar. Avrupa devletleri arasında geriye kalan son ahlâk zerreleri de buharlaşıp havaya karışıyor²⁹” (Baele 2016).

Bu bölümde “yaşam ile ölüm” arasındaki sınırdaki sınırda ve siyaset alanında biyo-politikanın konumu tayin edilmeye çalışılmıştır. İktidarın biyo-politik mekanizmalarla uygulanması üzerine her iki düşünürün farklı bakış açıları ve ortak yanları ortaya

²⁹ Yazının orijinali için <https://theconversation.com/live-and-let-die-did-michel-foucault-predict-europes-refugee-crisis-55286>, 03 Ekim 2018’de erişildi.

konmaya gayret edilmiştir. Bu doğrultuda, Foucault açısından “ırkçılık” üzerinden işleyen ölümün Agamben açısından hayata hükmetmekle eş değer olduğu, başka bir deyişle hayata hükmetmenin “ölüme hükmetmek” olduğu vurgulanmıştır.



IV. BÖLÜM

4. SONUÇ

Küresel düzenin içinde insanoğluna kimi zaman gelişmenin bir parçası, kimi zaman öznesi, kimi zaman da nesnesi olduğu hissettirilir. Bu algı, insana ahlaki ve değer yargılarını kavramaya yönelik öznel ve bireysel araçlar kullanmasına izin vermiyorsa bu noktada özne olmanın izlerinin kaybolup yerine sadece nesne olarak hareket edenler için adalet ve hak ile ilgili fikirler gelir ve bunların da kuşkuyu barındırdığı söylenebilir ki bu da insanlık için tehlikeli bir açmazın habercisidir. “Hayat artık ... iktidarın bir nesnesi haline gelmiştir” (Foucault 1978, Aktaran: Hardt ve Negri 2015: 45) diyen Foucault’nun da belirttiği üzere yaşam ve yaşamın yeniden üretimi iktidarın esas uğraşdır.

Yaşamı ifade eden alanlar, ondan kopmaksızın onu farklılaştırır. Yaşamı temsil eden siyasal alan da her daim onun ilişkilerini ve sorunlarını ortaya koyamayabilir. Siyasal ve toplumsal alana dair krizlere karşın yaşam ve siyaset arasındaki ilişkinin incelenmesine yönelik talepler ile onları karşılayabilecek bir bağlamın belirmesi paralellik gösterir (Foucault 2016a: 103-106). Söz konusu ilişki üzerinde yapılan çalışmaların yaygınlaşmasını Timothy Campbell (2013: 4) “biyopolitik dönemeç” (*biopolitical turn*) olarak nitelendirir. Felsefeden antropolojiye, sosyolojiden teolojiye ve hukuktan siyaset bilimine kadar çeşitli alanlara sıçrayan “biyo-politika”, bu çalışmada yaşamın yönetim nesnesine dönüşmesi fenomeniyle Michel Foucault ve yaşamın öznesini belirlemede biyolojik varoluşun ölçüt olarak görülmesiyle Giorgio Agamben temelinde ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışma iki düşünürün perspektifinden “biyo-politika” kavramının sınırlarıyla potansiyellerini belirlemeye ve kavrama dair muğlaklığı gidermeye çabalaşmıştır ve bunu yaparken de kavrama onun çekirdeğindeki isimlere bakarak odaklanmıştır.

Foucault'nun fikirlerinin ele alındığı çalışmanın birinci bölümünde Foucault okumasında birlikte işleyen mekanizmalar olarak “biyo-politika” ve “biyo-iktidar” kavramlarının düşünürün iktidar çözümlemesine getirdiği değişiklikler ortaya konmaya çalışılmıştır. Foucault'nun liberalizmle ve üretimle ilişkilendirerek ele aldığı “biyo-iktidar” kavramı, modern bir uygulama olarak bireyleri siyasal bütünlüğün kapsamına dahil etmeye çalışan bir teknik olarak anlam bulurken, nüfusun sağlığı, refahı ve bunların devamlılığı için uygulanan stratejilerin bütünü de “biyo-politika” ile ifade edilir (Foucault 2016c: 117-121). “Özne” ve “iktidar” düşünürü olarak Foucault'yu anlamak için bu çalışmada dönemselleştirme çabaları kavrama kolaylığı sunmuştur; ancak nesnenin keskin sınırlarla ayrılamayacağı gerçeği de göz önünde bulundurulmuştur. İlk dönem çalışmalarında iktidarı baskıcı bir mekanizma olarak sunan düşünür, bu çerçevede “itaatkâr bedenler” oluşturmanın bir yöntemi olan “kapatma”yı simgesel olarak terbiye edici ve üretici yönüyle ele alırken, toplumu düzenleme amacındaki *dışlama* sistemlerini açığa vurur. Bunu yaparken iktidarın bireyler üzerinde kurduğu tahakküm kurma girişiminin araçlarından olan “norm”u bu bağlamda inceler. Foucault için iktidar, doğrudan bir dayatmadan ziyade, dolaylı zorlama ve ikna süreçleri üzerinden işler. İlk dönem eserlerinde ele aldığı “norm” kavramı “kendi üzerine kıvrılarak” (Özmkas 2018: 315), daha sonra biyo-politika bağlamında ele aldığı “normalleştirme”yi oluşturur.

Cinselliğin Tarihi ile dönüm noktası yaşayan Foucault, artık iktidarı salt baskıcı bir yapı olarak sunmaz. İktidarı “yaşam ile ölüm” üzerine takındığı tutumlar bağlamında ele almaya başlayan Foucault, 17. yüzyıldaki iktidarın beden üzerindeki “tasarruf” hakkının oluşturduğu *insan bedeninin anatomo-politikasını* ele alır. İktidar sorununu incelemek için bu dönemde izlenen “hukuksal-söylemsel model” yerine sorunun temelini “meşruiyet” olgusunu yerleştirerek “kralın kellesini uçurmak” (2005: 72) gerektiğini söyler. “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” (1974) adlı seminerinde kullandığı “biyo-politika” kavramıyla iktidara yeni bir bakış açısı getirir. 18. yüzyılın ikinci yarısını biyo-politika bağlamında bir iktidar şematiği üzerinden değerlendirir. *Toplumun Savunmak Gerekir* (1975-1976) derslerinde ele aldığı “Nietzsche hipotezi” olarak geçen “savaş modeli”ni ortaya koyar ve Clausewitz'in “savaş, sadece politik ilişkilerin başka araçlarla sürdürülmesidir” (1989: 87) formülünü tersine çevirerek “politika, savaşın

başka araçlarla sürdürülmesidir” şeklinde ele alır. Bu yaklaşımla Foucault’nun “kralın kellesini uçurduğu” modelde iktidarın hala bir baş varmış gibi hareket etmesine eleştiri getiren Thomas Lemke ve Mitchell Dean (2013, Aktaran Özmakas 2018: 320) gibi isimler vardır. Onlara göre, Foucault “Nietzsche hipotezi”nden hemen sonra “yönetimsellik” kavramına geçer. Ancak bu ikisi arasında Foucault’nun iktidarı “antagonizma” (uzlaşmazlık) yerine “agonizm” (çekişme) olarak kavramak gerektiğini öne sürdüğü bir geçiş vardır. “Aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kışımadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek yerinde olur” (2016e: 76) diyerek de bunu açıklığa kavuşturur (Özmakas 2018: 319-321). *Toplumun Savunmak Gerekir* derslerinde değindiği bir diğer kavram da *devlet ırkçılığı*dır. Devletin bazı kişileri toplumun saflığını bozan bir leke gibi görüp temizlemesine ilişkin ırkçılık analizi yapar. Diğer yandan *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1977-1978) derslerinde “yönetimsellik” incelemesi yapar. Bu kavram bağlamında “yönlendirme” anlamında “tutum” (*conduite*) ve nüfusun yönetimsel aklın nesnesine dönüşmesi hali çerçevesinde “devlet akli” (*raison d’Etat*) kavramlarına yönelir. “Nüfus”u refaha ulaştırma bağlamında izlenen yolda “istatistik” kavramına değinir. Biyo-iktidarın belirmesini bazı iktisadi süreçlerle ilişkilendiren Foucault, “politik ekonomi” kavramını kullanarak parasal refah ve nüfus artışı gibi döngüsel süreçlerden bahseder; çünkü biyo-iktidarın hedefinde biyolojik ve politik bir çokluğu ifade eden nüfus vardır. Bu doğrultuda biyo-iktidar, modern yönetimselliğin esas yatırım tabanı olan nüfusu düzenleme amacıyla yapılan tüm girişimleri anlatan bir kavram haline döner.

Foucault okumasında modern iktidar olarak biyo-iktidar, baskı kurmaktan ziyade iktidar ilişkilerinin nesnesi haline gelecek unsurları tesis ederek kendini var eder. Foucault’ya göre bu mekanizmada birey ve özne biyo-politik tekniklerin öncül sonuçları olarak ortaya çıkar ve özneler bedenleri üzerinden iktidarın nesnesi haline getirilerek yaşamın biyolojik niteliği politize edilmiş olunur. İktidarın kendi kurduğu bireyler üzerinden işleminin amacı; bireyi ezmek değildir; çünkü birey, iktidar ve iktidar ilişkilerinin vazgeçilmez bir aracıdır (Foucault 2005a: 107). Bireysel deneyimlerin ve kurumların kesişme noktasında yaşamın başlangıç ve bitiş süreçleri hususunda rol üstlenen unsur olarak biyo-iktidar, uyguladığı tekniklerle “yaşam

üzerinde iktidar kurma” amacını gerçekleştirir. Bu amacın iki boyutu olduğunu söyleyen Foucault, bunlardan birinin bireyin bedeninin disiplin edilmesi, diğerinin ise; bireylerden oluşan toplumun bedeninin kontrolü olduğunu belirtir. Zorlama ve fiziksel baskıdan farklı olarak disiplin, beklediği tutumların bireyler tarafından kendiliğince yerine getirilmesini sağlar. Kayıt tutma, denetim ve gözetleme gibi tekniklerle insanları eğiterek onlardan bireyler meydana getirir. Toplumun bedeni ise; bedensel vasıf atfedilen nüfustur. Siyasetin nesnesi haline gelmiş nüfusun refahı için yöntemler üretilir ki bunlar da biyo-politik stratejilerdir. Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş aşamasında beliren yeni iktidar mekanizmasına biyo-politik bağlamda bakıldığında söz konusu mekanizma, toplumu biyo-iktidar alanı olarak benimseyen araçlar (teknolojiler) tarafından açıklanır. Disiplin toplumu, her ne kadar bireyleri kurumlar içinde sabitlese de onları üretim pratikleri içinde tam anlamıyla kuşatamamıştır. Aynı zamanda bireylerin bedenleri ve bilinçlerine tamamen nüfuz edememiş ve onları eylem bütünlüğü içinde örgütlenme pozisyonuna ulaşamamıştır. Disiplin mekanizması, dolayısıyla bireyin direnişine karşılık gelir. Oysa ki, biyo-iktidar toplumsal bünyeyi bütünüyle tasarlar ve onun etrafında gelişme gösterir. Foucault, biyo-politika incelemesi yaparken toplumsal açıdan yeniden üretimi ve iktidar sorununu, üretimi üst-yapı düzeyinde ele alan teorilerin (Marksist teorilerin çoğu dahil) ötesinde konumlandırır. Bu konumda kurduğu toplumsal üretim sorununu, hem ekonomik hem de bedensel, öznel ve kültürel terimlerle ele alır. Bu nedenle Foucault’da kontrol toplumunun bir iktidar figürü olarak biyo-politik çerçevede etkin olduğu kanaatine varılabilir.

Çalışmanın ikinci bölümünde “biyo-politika” kavramına dair düşüncelerine yer verilen Giorgio Agamben’in Foucault’nun analizini tamamlama niyetiyle yola çıkıp bambaşka bir noktaya vardığı ortaya koyulmuştur. Düşünür, *Kutsal İnsan* adlı kitabında biyo-iktidarı, modern dönemle kısıtlamaz ve egemenlik ile biyo-iktidar arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyarak mevcut kabulleri sorgular. Foucault’nun biyo-iktidara başlangıç noktası olarak tayin ettiği moderniteyi ayırt edici bir unsur olarak ele almayarak egemenliğin ve biyo-iktidarın iç içe geçmişliğinin izlerini Antik çağlara kadar sürer (Agamben 2013: 15-16). Bu bağlamda incelediği “hayat” kavramını *zoē* (yalın yaşam) ile *bios* (yaşama biçimi) ayrımı üzerinden açıklayan düşünürün bu ayrımı, Batı siyasal düşünce sisteminin merkezine yerleştirdiğine dikkat çekilir. Agamben, modern

demokrasi başta olmak üzere tüm politik yaklaşımlarda iki kavram arasındaki *belirsizlik muntıkasında* *bios*'un, *zoē*'ye indirgenerek çıplak hayatın bir yaşam biçimine dönüştürüldüğünü vurgular ve onun için bu durum, egemen iktidarı hala ayakta tutan unsurlar arasındadır. Bu çerçevede çalışmada egemenlik kavramının Agamben için sürekli işleyen bir mekanizma olarak görülmesini anlamak amacıyla onun egemeni nasıl kavradığına bakılmıştır.

Düşünür, Carl Schmitt (2014:13)'in "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" düşüncesinden hareketle "istisna hali" kavramıyla hukuk ile siyaset arasındaki belirsizlik muntıkasına değinir; çünkü istisna hali aynı anda hem hukukun içindedir hem de dışındadır. İstisna hali, hukukun askıya alındığı bir boşlukta ancak yine hukuk düzeninin içindeki "eşik"te işler ki bu eşik düşünür tarafından "yasanın gücü" şeklinde formüle edilir (Agamben 2006: 46). Agamben, bu durumu biyo-iktidar temelinde değerlendirdiğinde, egemenin hukuku askıya almasının kural-istisna ayrımı yapma yetisinden ayrı ele alınamayacağına değinir (Agamben 2013: 21); çünkü onun için "hükümranlık" ile "yönetim" arasında bir kopuş söz konusu değildir. Egemenlik ile biyo-iktidar birlikte işleyen mekanizmalardır.

Bu sürecin hukuki boyutunu değerlendirirken Agamben'in başvurduğu bir diğer isim ise; Walter Benjamin'dir. Onun hukuk ile şiddet arasındaki ilişkiyi ele aldığı düşüncelerinden faydalanır. Hukukun, bireylerin aleyhine şiddet kullanma yetisini kendi tekeline alarak, gözetilenden çok bizzat kendini korumaya aldığını öne süren Benjamin (2010: 23)'e göre, bu durum hukukun gözettiği değerleri kontrolsüzlük alanına sürükler ve hukukun varlığını potansiyel bir tehdit haline dönüştürür. Şiddet eylemlerinin rakip bir hukuk oluşturma potansiyeline sahip olduğunu dile getiren Benjamin (2010: 25) hukukun da bireylerin şiddete yönelik eylem kapasitelerini ortadan kaldırdığını vurgular. Rakip hukuk oluşturma potansiyeli, şiddetin hem yasayı koruma hem de yasa koyma işlevini barındırdığı manasına gelir ki bu bağlamda Agamben, istisna ve kural ikililiğini değerlendirir. İstisnayı tayin eden yasa koyan şiddet ile kuralı tayin eden yasayı koruyan şiddet arasında ayrılmaz bir ilişki olduğundan bahseden Agamben için hukuk vasıtasıyla egemenin uyguladığı şiddet, bu iki özelliği de barındırır. Benjamin, şiddet tekeliyle hukukun koruduğu menfaatin diğer boyutunda hukukun öznesi

olduğundan bahseder. Yasa koyan şiddet, yönünü çıplak hayata çevirmiştir. Çıplak hayatın bittiği noktada hukuk öznelinin sahip olduğu hayata yönelik bir kutsallığın atfedildiğini vurgulayan Benjamin, bu kutsallığın beraberinde insanı politik araca çeviren siyasetin ve hukukun çıplak hayata göre şekillenen yaşam biçimlerinin gerekliliğini tartışılmaz kıldığına değinir (Benjamin 2010: 38-39). Başka bir deyişle, hukukun kendisi üzerinden özneyi var edip betimlediği noktada biyo-iktidar uygulaması belirir.

Agamben için egemen, hukuk sisteminin hem içinde hem dışında yer alan yapısıyla *dışlanarak içlenen* bir niteliğe sahiptir. Bu haliyle egemene olağan ile olağanüstü arasındaki sınırları çizebilme yetkisi verilmiştir. Bu nedenle Agamben için modern egemenlik, bir dizi paradoksal ilişki üzerine kuruludur. Eserinde öldürenin ceza almadığı; ancak ölenin kurban da olmadığı *homo sacer* (kutsal insan) figürünün çifte dışlanmaya maruz kalmış yapısıyla egemen arasında bir ilişkisellik kurulur (Agamben 2013: 25). “Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir” (Agamben 2013: 114). Bu bağlamda, kutsal insanın varlığı egemenin hayatta kalmasını sağlar ve egemen iktidar, *yaşanmaya değer hayatlar* ile *ölüme atılması gereken hayatlar* belirleme imtiyazını korur. Modern demokrasi gibi tüm siyasal rejimlerin “kutsal hayat”ı topluma yaydığını dile getiren Agamben için biyo-iktidarın ölüm siyasetine (*thanatopolitics*) dönüşmesi bu durumun doğal bir neticesidir. Ölüm siyasetinin ayan beyan okunduğu mekânlar olarak toplama kamplarını işaret eden Agamben için modern siyasetin esas paradigması istisnanın kurala dönüştüğü toplama kamplarındır ve kamptakiler de politik statüsünü yitirerek çıplak hayata indirgenmiş kişilerdir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise; Foucault ve Agamben’in biyo-politikaya bağlamında ele aldıkları ölüm ve yaşam üzerine düşüncelerine yer verildikten sonra biyo-politika meselesine olan yaklaşımları kıyaslanarak ortak noktalara ve nüanslara değinilmiştir ve bunu yaparken de literatürdeki ikincil kaynaklardan faydalanılmıştır. Bu karşılaştırma yapıldıktan sonra günümüzün siyasal ve toplumsal sorunu olan mültecilik biyo-politik perspektiften bir örnek olarak sunulmuştur. Dışlama pratiğine maruz kalan mültecilerin, bir yandan vatandaşlık ve insan haklarının birbirleriyle olan

ilişkilerini görünür kıldığı, bir yandan da egemenliğin değişen ve yayılan mantığının, kamplarda mültecilerle kendini dışa vurduğu ortaya koyulmuştur. Ulusal bağı kaybeden mülteciye yönelik uluslararası bir koruma tesis edilmesi ve sığınma hakkının insan hakları temelinde tanınıp uygulanması gibi bir eğilim varken, diğer taraftan artan göçmen ve mülteci sayısına paralel olarak maruz kaldıkları muamele de gittikçe ağırlaşmaktadır. Buradaki amaç da, egemen iktidarın ve hedefi politik bir çokluk olarak nüfus olan biyo-politikanın iç içe geçtiği durumlara, mülteci figürü üzerinden çizilen bir perspektiften bakmaktır.

Sonuç olarak, siyasete ve toplumsal alana ilişkin krizleri incelerken “yaşam ile ölüm” ve “siyaset” arasındaki ilişkinin irdelenmesi talebini biyo-politikayla karşılamak mümkündür. Tüm nüfusu denetim ve gözetim altına almaya imkan sağlayan bir iktidar biçimi olan biyo-politik mekanizma, modern toplumların vazgeçilmez bir özelliğidir. Ancak bu çalışmada, siyasal ve toplumsal alana ait hemen her şeyi biyo-politikayla açıklama isteğinin neden olabileceği kavramdaki yüzeyselleşmenin önüne geçmeye çalışılmak istenmiştir. Dolayısıyla bu doğrultuda çalışmada, kavrama farklı perspektiflerden bakan iki yaklaşım, kavramı bulanıklaşmış halinden kurtararak onun felsefi bir düzlemde tartışılmasına olanak tanıdığı ortaya konmaya çalışmıştır.

KAYNAKLAR

- Abadan-Unat, Nermin (2002). *Bitmeyen Göç-Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Agamben, Giorgio (1994). *Means Without End: Notes on Politics*. Çev. V. Binetti ve C. Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. D. Heller-Roazen. California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2006). *İstisna Hali*. Çev. K. Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Agamben, Giorgio (2008). "No to Biopolitical Tattooing". *Communication and Critical/Cultural Studies* 5(2): 201-202. Çev. S. J. Murray. Britain: Routledge/Taylor & Francis.
- Agamben, Giorgio (2009). "Biz Mülteciler". *Tesmeralsekdiz* 4: 46-52. Çev. E. Koyuncu. Ankara.
- Agamben, Giorgio (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2016). "Beyond Human Rights". *Work, Migration, Memes, Personal Geopolitics* 30: 22-28.
- Aksoy, Mete U. (2016). "Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna". *Kayıt Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27: 43-58.

- Arendt, Hannah (1996). "We Refugees". *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*. 110-119. Ed. M. Robinson. Boston: Faber and Faber.
- Arendt, Hannah (2014). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*. Çev. İ. Yıldız. Ankara: Dipnot Yayıncılık.
- Arendt, Hannah (2014a). *Totalitarizmin Kaynakları 4-Emperyalizm*. Çev. B. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2014). *Politika*. Çev. M. Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydın, Abdurrahman (2016). "Giorgio Agamben: Etten İbareti İnsan ve Biyopolitika Makinaesi". *Biyopolitika Cilt 2- Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. 109-134. Ed. O. Kartal. Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Baele, Stephane J. (2016). "Yaşatmak ve Ölüme Terk Etmek: Michel Foucault Avrupa'nın Mülteci Krizini Öngörmüş müydü?". *Birikim Güncel*. Çev. U. Özmakas. <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7606/yasatmak-ve-olome-terk-etmek-michel-foucault-avrupa-nin-multeci-krizini-ongormus-muydu#.W3qQZ-gzbIU>.
- Baştürk, Efe (2012). "Michel Foucault'da Liberalizm Eleştirisi: İktidar, Yönetimsellik ve Güvenlik". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 14*: 65-78.
- Baştürk, Efe (2013). "Bir Kavram İki Düşünce: Foucault'dan Agamben'e Biyopolitikanın Dönüşümü". *Alternatif Politika Cilt 5 (3)*: 242-265.
- Baştürk, Efe (2017). "Biyopolitika ve Savaşım: Foucault ve Agamben Arasındaki Ayrımın Kavramsal İçeriği". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi Cilt 5 (2)*:1-23.
- Benhabib, Seyla (2006). *Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Çev. B. Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Benhabib, Seyla (2013). *Buhran Çağında Haysiyet-Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. Çev. B. Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Benjamin, Walter (2010). “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Der. A. Çelebi. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, Walter (2012). “Tarih Kavramı Üzerine”. *Son Bakışta Aşk*. Der. N. Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı – Tabiyet Üzerine Teoriler*. Çev. F. Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, Judith (2013). *Kırılğan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- Buz, Sema (2004). *Zorunlu Çıkış Zorlu Kabul Mültecilik*. Ankara: SGDD Yayınları.
- Callinicos, Alex (2013). *Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış*. Çev. Y. Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Campbell, Timothy ve Sitze, Adam (2013). “Biopolitics: An Encounter”. *Biopolitics: A Reader*. Ed. T. Campbell ve A. Sitze. Durham: Duke University Press.
- Chatterjee, Partha (2006). *Mağdurların Siyaseti*. Çev. V. F. Bozçalı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chul Han, Byung (2016). *Şiddetin Topolojisi*. Çev. D. Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları.
- Clausewitz, Carl von (1989). *On War*. Ed. ve Çev. M. Howard ve P. Paret. New Jersey: Princeton University.

- Crock, Mary ve Lyon, Kerry (Ed.) (2002). *Nation Skilling: Migration, Labour and the Law in Australia, Canada, New Zealand and the United States*. Sydney: Desert Pea Press.
- Çingır, Ömer F. ve Erdağ, Ramazan (2017). “Türkiye’de Biyopolitika ve Göç: Iraklı Mülteciler Örneği”. *Ege Akademik Bakış* 17(4): 517-525.
- De la Durantaye, Leland (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. California: Stanford University.
- Deleuze, Gilles (2006). *Foucault*. Çev. S. Hand. London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2013). *Foucault*. Çev. B. Yalım, E. Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Diken, Bülent ve Lausten, Carsten B. (2002). “Zone of Indistinction”. *Space and Culture* 5: 290-307. Sage Publications.
- Diken, Bülent (2004). “From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of the City”. *Citizenship Studies* 8(1): 83-106.
- Erlenbusch, Verena (2013). “The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler and Foucault”. *Critical Horizons* 14 (1): 44-69.
- Esgün, Toros G. (2016). “Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu”. *Biyopolitika Cilt 1- Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*. 115-125. Ed. O. Kartal. Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Evans, Brad ve Wilson, Sean M. (2018). *Radikal Düşünürlerin Gözünden Şiddetin Eleştirel Tarihi*. Çev. U. Özmakas. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev. A. Sheridan. Londra: Penguin Books.

Foucault, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev. A. Sheridan. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel (1981). *The History of Sexuality I*. Harmondsworth: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1993). *Ders Özetleri 1970-1982*. Çev. S. Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel (2000). "The Birth of Social Medicine". *Michel Foucault Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*. 134-156. New York: The New Press.

Foucault, Michel (2000a). "The Political Technology of Individuals". *Michel Foucault Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*. 403-417. New York: The New Press.

Foucault, Michel (2002). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çev. Ş. Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel (2003). *Society Must Be Defended*. Çev. D. Macey. New York: Picador.

Foucault, Michel (2004). "Nietzsche, Soybilim, Tarih". *Felsefe Sahnesi*. 230-253. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2005). "Hakikat ve İktidar". *Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2005a). "İki Ders". *Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2005b). "İktidar Üzerine Diyalog". *Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2005c). “Yönetimsellik”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2008). *The Birth of Biopolitics*. Çev. G. Burchell. New York: Palgrave.
- Foucault, Michel (2012). “İktidarın Gözü”. *İktidarın Gözü* içinde. Çev. K. Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel (2012a). “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”. *İktidarın Gözü* içinde. Çev. K. Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. F. Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çev. A. Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel (2015a). *Büyük Kapatılma*. Çev. I. Ergüden, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2016). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2016a). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. H. Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2016b). “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. *Özne ve İktidar* içinde. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2016c). “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”. *Özne ve İktidar* içinde. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2016d). “İktidarın Halkaları”. *Özne ve İktidar* içinde. Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2016e). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar* içinde. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2017). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M.A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Gambetti, Zeynep (2012). “Foucault’dan Agamben’e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”. *Cogito-Michel Foucault 70-71*: 21-38. İstanbul: Yapı kredi Yayınları.
- Genel, Katia (2006). “The Question of Bio-power: Foucault and Agamben”. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*. 18 (1): 43-62. Çev. C. Carson. Britain: Routledge/Taylor & Francis.
- Güneş, Cevriye D. (2013). “Michel Foucault’da Söylem ve İktidar”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 21*: 55-69.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2011). *Ortak Zenginlik*. Çev. E. B. Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2015). *İmparatorluk*. Çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İnce, Hilal O. (2010). *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*. Ed. H. Onur İnce. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- John-Richards, Serene (2014). “Asylum and the Common: Mediations between Foucault, Agamben and Esposito”. *Birkbeck Law Review Volume 2(1)*: 13-36.
- Kaygalak, Sevilay (2009). *Kentin Mültecileri-Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Kelly, Mark G. E. (2007). “İrkçılık, Milliyetçilik ve Biyopolitika: Foucault’nun Toplumunu Savunmak Gerekir’i, 2003”. *Conatus* 7: 39-50. Çev. S. Özdemir. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Kelly, Mark G. E. (2010). “International Politics”. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* Cilt 57 (123):1-26. Oxford: Berghahn.
- Keskin, Ferda (2015). “Sunuş: Büyük Kapatılma”. *Büyük Kapatılma* içinde. Çev. I. Ergüden, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, Ferda (2016). “Foucault’nun Özne ve İktidar Kavramları Üzerine”. <https://dusunbil.com/foucaultnun-ozne-ve-iktidar-kavramlari-uzerine/>.
- Keskin, Ferda (2016a). “Sunuş: Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar* içinde. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Koyuncu, Emre (2016). “Foucault’nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”. *Biyopolitika Cilt 2- Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. 21-60. Ed. O. Kartal. Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Laclau, Ernesto (2007). “Bare Life or Social Indeterminacy?”. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde. Ed. M. Calarco ve S. DeCaroli. California: Stanford University.
- Lazzarato, Maurizio (2002). “From Biopower to Biopolitics”. *Pli* 13: 99-113.
- Lemke, Thomas (2005). “A Zone of Indistinction” – A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics”. *Outlines* 1: 3-13.
- Lemke, Thomas (2015). *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*. Çev. U. Özmakas. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Lemke, Thomas (2016). *Biyopolitika*. Çev. U. Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.

- McQuillan, Colin (2010). "The Real Estate of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt". *Studies in Social and Political Thought* 18: 96-108.
- Murray, Stuart J. (2008). "Thanatopolitics: Reading in Agamben a Rejoinder to Biopolitical Life". *Communication and Critical/Cultural Studies* 5 (2): 203-207.
- Newman, Saul (2006). *Bakunin'den Lacan'a*. Çev. K. Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ojakangas, Mika (2005). "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". *Foucault Studies* 2: 5-28.
- Ojakangas, Mika (2016). "Platon'un Devlet Irkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak". *Biyopolitika Cilt 1- Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*. 27-47. Ed. O. Kartal. Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Oksala, Johanna (2012). "Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması". Çev. İ. Oranlı. *Cogito-Michel Foucault 70-71*: 163-177. İstanbul: Yapıkredi Yayınları.
- Özkazanç, Alev (2007). "Biyopolitik Çağda Suç ve Cezalandırma: Denetim Toplumunda Neo-liberal Yönetimsellik". *Toplum ve Bilim* 108: 15-51. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özmkas, Utku (2012). "Foucault: İktidardan Biyoiktidara". *Cogito Michel Foucault 70-71*: 53-81. İstanbul: Yapıkredi Yayınları.
- Özmkas, Utku (2018). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş-Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Patton, Paul (2007). "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics". *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Ed. M. Calarco ve S. DeCaroli. Standford: Standford University Press.

- Rajaram, Prem K. Ve Grundy-War Carl (2004). "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia and Thailand". *International Migration* 42(1): 36-68. Blackwell Publishing.
- Revel, Judith (2005). *Foucault Güncelliğın Bir Ontolojisi*. Çev. K. Atalay. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Revel, Judith (2012). *Foucault Sözlüğü*. Çev. V. Urhan. İstanbul: Say Yayınları.
- Schmitt, Carl (2014). *Siyasi İlahiyat*. Çev. A. Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, Carl (2014a). *Siyasal Kavramı*. Çev. E. Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları.
- Siisiäinen, Lauri (2016). "Hıristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine: Foucault'ya Dair Eleştirel Bir Tartışma". *Biyopolitika Cilt 1- Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*. 83-104. Ed. O. Kartal. Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Walsh, John (2014). *The Hidden Point of Intersection: Rethinking the Relationship Between Sovereignty and Bio-politics in Foucault and Agamben*. Washington Tacoma: University of Puget Sound.
- Taylor, Dianna (2012). "Modernliğe Karşı Durmak: İrk ve İrkçılık Konularında Foucault ve Arendt". Çev. E. Ünal. *Cogito-Michel Foucault 70-71*: 139-162. İstanbul: Yapıkredi Yayınları.
- Tekelioğlu, Orhan (2003). *Foucault Sosyolojisi*. Bursa: Alfa Aktüel Kitabevi.
- Usanmaz, Günsu (2009). *Göç Mülteciler ve STK*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş-Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. Çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınlar.

Zarka, Yves Charles (2012). *İktidarın Simgeleri: Machiavelli'den Foucault'ya Politik Felsefe Çalışmaları*. Çev. S. Şahin. Ankara: Sitare Yayınları.

İnternet Kaynakları

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, http://www.unicankara.org.tr/doc_pdf/h_rights_turkce.pdf

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (26 Ağustos 1789) *Die Gaste 17*, www.diegaste.de/gaste/diegaste-sayi1712.html.

Türk Dil Kurumu (TDK), Güncel Türkçe Sözlük. http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b9a48a79f92c1.73510391.