

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŐTIRMALAR DERĐİŐİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research

Cilt: 14 Sayı: 83 Aralık Ayı 2021 & Volume: 14 Issue: 83 December 2021

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

FOUCAULT, LYOTARD VE BAUMAN'IN SOSYAL TEORİLERİNDE İKTİDAR PROBLEMİ

THE POWER PROBLEM IN THE SOCIAL THEORIES OF FOUCAULT, LYOTARD AND BAUMAN

Mustafa Solmaz*

Öz

Foucault'nun, Lyotard'ın ve Bauman'ın iktidar konusundaki görüşleri çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bahsedilen düşünürlerin iktidar konusundaki görüşleri genel teorileri bağlamında incelenmiştir. Nitel veri analizine dayalı olarak yapılmış olan bu çalışmada doküman incelemesi yöntemine müracaat edilmiştir. Yazılı belgelerin sistemli analizine dayanan bu yöntemde konuyla ilişkili olarak bahsedilen düşünürlerin bizatihi kendilerinin yazmış oldukları metinlerden ve başkalarının yazmış oldukları kitaplardan, makalelerden yararlanılmıştır. Çalışmanın sonucunda iktidarın yalnızca baskıya dayanmayacağı aynı zamanda bilgi ve haz da üreteceği ve kendi egemenliğini buna bağlı olarak pekiştireceği anlaşılmıştır. Tarihe dayanan Meta Anlatıların Almanya'daki Hitlerci faşizme ve Sovyetlerde olduğu gibi totaliter yönetimlere neden oldukları bundan dolayı onların yerine küçük anlatıların egemen olması gerektiği bakış açısına ulaşılmıştır. Sermayenin özellikle bilgi endüstrilerinin gelişimine bağlı olarak uluslararasılaştığı ve yeni yerleri hakimiyetine aldığı buna karşılık yerel kalan politik iktidarların etkili önlemler alamadığı tespit edilmiştir. İnsanların karşılaştıkları belirsizliklere ve güvensizliklere karşı yapısal çözümleri uygulamaya geçiremeyen politik iktidarların meseleyi emniyetsizliğe indirgedikleri ve artan denetimler ve kontrollerle sorunu çözmeye çalıştıkları bu tedbirlerin de gerçek sorunların üstesinden gelmeye engel teşkil ettiği anlaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Foucault, Lyotard, Bauman, İktidar, Bilgi, Haz, Meta Anlatı, Belirsizlik, Güvensizlik, Emniyetsizlik.

Abstract

The aim of the study is Foucault, Lyotard and Bauman's views on power. The views of the mentioned thinkers on power were examined in the context of their general theories. In this study, which was based on qualitative data analysis, the document analysis method was applied. In this method, which is based on the systematic analysis of written documents, from the texts which were written by the thinkers themselves and the books and articles written by others were used. As a result of the study, it has been understood that the power will not only rely on oppression, but will also produce knowledge and pleasure and reinforce its own dominance correspondingly. It has been reached the point of view that meta-narratives based on history caused to Hitlerist fascism in Germany and totalitarian governments as in the Soviets, therefore small narratives should dominate instead. It has been determined that the capital has become internationalized and dominated new places, especially depending on the development of the information industries, whereas the political powers that remained local could not take effective measures. It has been understood that the political powers, who cannot implement structural solutions against the uncertainties and insecurities that people face, reduce the issue to unsafety and try to solve the problem with increasing inspections and controls, and these measures also prevent overcoming real problems.

Keywords: Foucault, Lyotard, Bauman, Power, Knowledge, Pleasure, Meta-Narrative, Uncertainty, Insecurity, Unsafety.



1. Giriş

Foucault'a göre devlet mekanizmasının örgütlenmesi, XIX. yüzyıldan itibaren, tamamlanmaya başlamıştır. Bundan dolayı, iktidar denilince, doğrudan devlet iktidarı anlaşılmıştır. Oysaki 20.yüzyılın iki önemli deneyimi, iktidarın karakterinin değiştiğini göstermiştir. Gerek Naziler gerek de Sovyet Rusya'nın uluslar arası alanda önemleri azalmaya başlamalarına rağmen; iktidar mekanizmalarında benzeri bir hafifleme görülmemiştir. İnsanlar üzerindeki iktidar uygulamaları daha da çok artmıştır. Devlet iktidarının doruk noktasını temsil eden rejimler, güçlerini kaybetmelerine rağmen; insanlar üzerinde, toplumlar üzerinde iktidarın egemenliği daha da çok artmıştır. O zaman, iktidarı, yeni bir bakış açısıyla ele almamız lazım. İktidarı, daha çok, bireyin, toplumun üzerinde işleyen derin güç mekanizmaları olarak anlamalıyız. Devlete dayalı bir iktidar incelemesi ise onun olumsuz terimlerle özellikle de baskı terimleriyle düşünülmesine neden olur. Oysa iktidar bu şekilde varlığını sürdürülemez. İktidarın, hoşla gidecek şeyler de yapması lazımdır. İktidar bilgi ve haz da üretmelidir. Bilgi ve haz sayesinde, kitleler üzerinde daha incelenmiş ve süreklilik kazanmış ilişkilere sahip olabilir.

Bilgi ile iktidar arasında yakın bir birlikteliğin olduğunu Lyotard da belirtir. Bilgi üretimi, iktidar mekanizmasına bağımlıdır. Bilim bugün tarihin daha önceki dönemlerinden daha yeni teknolojilere ve egemen güçlere teslim olmuştur. Günümüzde bilginin ne olduğuna bunlar karar vermektedir ve hangi ihtiyaçların karara bağlanacağını onlar belirlemektedir. Lyotard, iktidarı Foucault gibi bütün her şeyin içine sızan, daha incelenmiş bir güç ilişkileri olarak görmez. Onu daha çok devlet mekanizmasıyla birlikte düşünür.

Bauman sermaye, bilgi ve devlet iktidarı olmak üzere üç tür iktidar mekanizması olduğunu belirtir. Bugün yeryüzünün büyük çoğunluğunu sömüren iktidar, sermayedir. Bilgi ve teknoloji de onunla birlikte hareket eder. Onların her ikisi de mekanları, sınırları aşmaktadır. Sermaye ve bilgi, dünyanın büyük çoğunluğunu serbest ticaret, esnek emek adı altında sömürmektedir. Devlet iktidarı ise yerel kalmaktadır. Ortaya koyduğu önlemler, en fazlasından ulusal ve etkisizdirler. Bu nedenle, devlet iktidarının da sınırları aşması ve etkili bir çözüm üretmesi lazımdır.

Çalışmada, Foucault'nun, Lyotard'ın ve Bauman'ın genel olarak iktidar hakkındaki tartışmalarına yer verilecektir. Onların ağırlık vermiş oldukları problemler ve kavramlar ekseninde iktidar konusu ele alınacaktır.

2. Toplumsal Alanın Derinliklerine Nüfuz Etmeye Çalışan İktidarın Ayak İzleri

"İktidar" kavramından hareket edilerek yapılan bir çözümleme, ilk olarak, devlet egemenliğini, yasayı ya da egemenliğin bütünsel bir birliğini ele almamalıdır. Bunlar daha çok iktidarın nihai biçimleridir. İktidar bir kurum, bir yapı değildir (Foucault, 2003a, 71). İktidarın sadece yönetim kurumlarıyla birlikte düşünülmesi, onun hakkında, tek türden bir yargıya varılmasına neden olur: Baskı. Oysa ki "... iktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst-ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu. İktidar eğer güçlüyse, arzu düzeyinde... ve bilgi düzeyinde pozitif etkiler ürettiği için böyledir." (Foucault, 2003b, 42). O zaman, iktidarı, hangi ilke ve ölçütlerle analiz etmeliyiz? Bu soruya yanıt olamasa da, en azından, iktidarın ne olmadığını söyleyebiliriz: "İktidar bir kurum, bir yapı değildir..."Peki o zaman, iktidar nedir? İktidar, "...uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri..." dir (Foucault, 2003a, 71).

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarında iktidar sorunu temelde devlet, devletin önemli aygıtları sözcükleriyle düşünüldü. Çünkü devletin önemli aygıtları, on dokuzuncu yüzyılda oluşmuştu. İnsanları görünür şekilde eziyorlardı ve insanlar da onlarla mücadele ediyorlardı. Daha sonra Nazizm ve Stalinizm gibi iki büyük deneyim dolayısıyla devlet aygıtlarının altında, bir başka düzeyde, bir noktaya kadar onlardan bağımsız, sabit, sürekli, şiddetli biçimde işleyen iktidar mekanizmalarının varlığı fark edildi (Foucault, 2003b: 61-62). İnsanların üzerinde yoğun bir denetim kurmuş olan bu yönetimler, zayıflamaya başlamalarına rağmen; bireylerin üzerindeki iktidar ilişkileri yok olmamıştı. Bu soruna yönelik iki bakış açısı gelişti. Birincisi, Ortodoks Marxist kavrayıştır ki bu, iktidar sorununu, devlet aygıtı sorunuyla bütünleştirmeye çalışmıştır. "Devletin ideolojik aygıtları" kavramını kullanmış olan Althusser'in girişimi buna örnektir. İkincisi ise yapısalcı, dilbilimsel, göstergebilimsel akımdır. Bu akım da iktidar sorununu, gösteren düzeyinde incelemiştir (Foucault, 2003b, 48).

XIX. yüzyıl, ekonomik sorunların çözülmesiyle birlikte iktidar sorunlarının da çözüleceğini vaat etmişti. Ancak XX. yüzyıl bunu doğrulamamıştır. Nazizmin genel olarak ortadan kalkması ve Stalin'in de ölmesi



nedeniyle, Macarlar, 1956 yılında Budapeşte’de isyan ederler. Ekonomik bir aciliyeti olmamasına rağmen Ruslar, duruma müdahale ederler. Benzeri bir şey de Fransa’da olur. O dönemlerde Fransa’da Cezayir Savaşı vardır. Bu olayda da Fransa, ekonomik sorunların ötesinde, Cezayir’in sömürgeleştirilmesinden nasıl vazgeçebileceğini gösterir (Foucault, 2003b, 170).

Çağımızın sorunu, “bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimi olan iktidardır” (Foucault, 2003b, 23). “İktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaş”ması, bireylerin doğumlarıyla, yaşamlarıyla, nüfuslarıyla ilişkilidir. “...bedenlerine eriş...”mesi ise bireylerin bedensel güçleriyle, onların terbiye edilmeleriyle; disipline edici, ıslah edici bir kurum içerisine yerleştirilmeleriyle anlaşılabilir. “...söylemlerine, öğrenimlerine...” etki etmesi ise bilgi, bilim ve hakikat ile ilgili olarak düşünülebilir. “...gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimi...” ise tüm bunlar vasıtasıyla iktidar ilişkileri tarafından neyi düşündüğümüzün, neyi eylediğimizin belirlendiği *normalleştirilmiş* toplumdur. İlk bağıntı, “cinsellik sorunuyla” ilişkilidir. İkincisi ise bireylerin kapatıldıkları mekânlardan birisi olan “hapishane” ile ilişkilidir. Üçüncüsü ise bilgi oluşumunu belirli düzenliliklere ve yasallıklara indirgeyen “epistemoloji” ile ilgilidir.

2. 1. Cinsellik ve İktidar

İktidarın hangi formlara bürünerek, hangi kanallardan geçerek, hangi söylemlerin yanından sıyrılarak en ince ve kişisel davranışlara ulaştığını; hazzın en ender ya da belli belirsiz algılanan biçimlerine varmasını hangi yollardan sağladığını, gündelik hazzın içine girerek onu nasıl denetlediğini (Foucault, 2003a, 18), tarihsel gelişim açısından öğrenmeliyiz. Yunanlılar, cinsel hazzın doğal bir kötülük olduğunu düşünmemişlerdir. Ama onların doktorları, cinsel etkinliğin sağlıkla ilişkisinden kaygılanmış ve bu etkinliğin gerçekleştirilmesinden doğabilecek muhtemel tehlikeler üzerine yoğunlaşmışlardır (Foucault, 2003a, 192-193). Cinsel davranışın tıbbi açıdan sorunsallaştırılması; onun patolojik biçimlerini ayıklamak için gösterilen özenden çok, onu sağlık yönetimi ve bedenini yaşamıyla en iyi şekilde bütünleştirme isteğinden hareketle gerçekleştirilmiştir (Foucault, 2003a, 193).

Yunanlılarda cinsel yaşantı *aphrodisia*, *chresis*, *enkreteia* ve *kendilik kaygısı* temel olmak üzere, dört kategoride değerlendirilir. *Aphrodisia*’lar doğa tarafından istenen, onun tarafından yoğun bir hazla birleştirilen ve aşırılığa, başkaldırmaya yatkın bir güç tarafından buna itilen eylemler tarafından oluşturulur (Foucault, 2003a, 190). İnsan varlığına doğmadan önce verilmiş olan bu hazların ne zaman, nasıl ve ne oranda yaşanacağını *chresis* belirler. *Chresis*, *aphrodisia*’ları, üç temel çerçevede sınırlandırır. Bu sınırlamalardan ilki, hazların, *gereksinim* dahilinde yaşanmasıdır. Gereksinim düzeyinde, insanın haz almasına yönelik herhangi bir müdahale söz konusu değildir. İkincisi ise bu hazları ne zaman yaşamamız gerektiğiyle ilişkilidir. Hazlarımızı, zaman içerisinde, uygun olan *anlarda* yaşamalıyız. Çoğu zaman toplum içerisinde önemli konulara sahip insanların, oldukça gülünç durumlar içerisine düştüklerini görürüz. Onların bu istenmedik durum içerisine düşmelerine neden olan şey ise insanların, *statüsünün* gerektirdiği davranışları sergilememelerinden kaynaklanır.

Aşırılıklardan uzak durma, onlara yaklaşmama anlamına gelen *chresis*’ten farklı olarak *enkrateia* ise “... hazlara ve arzulara hakim olur, ama bunu galip gelme amacı ve mücadele etme gereksinimi duyarak yapar. ‘İtidalli’ insandan farklı olarak ‘kendini tutan’ insan, akla uygun olmayan başka hazlar duyar ama bunların kendini alıp götürmesine izin vermez ve bu arzular ne denli güçlüyse, kendi değeri de o derece yüksektir” (Foucault, 2003a, 168). İtidalli olan insan, *sophrosune*’ye uygun davranan insan, bu anlamda, “suya sabuna” dokunmayandır. *Enkrateia* ise “mücadele, direnme ve savaşıma ekseninde” yer alır. *Enkrateia*, kişinin kendisini zorlayacak yaşantı türlerinden uzak durması değildir. Aksine onlarla yüzleşmesi, onlara karşı gelmesidir. *Chresis* ile *enkrateia* arasındaki farkı anlamamanın başka bir yolu da bu kavramların zıtlarını karşılaştırmadır. *Chresis*’in karşısında *akolasia*; *enkrateia*’nın karşısında ise *akrasia* yer alır. *Akrasia*, itidalsizlik gibi kötü ilkelerin özgür biçimde seçilmesi değildir. İlkeleri benimsemesine rağmen bunları ya kendini tutamadığı için uygulamaya gücü olmadığından ya da onlar üzerinde yeterince düşünmediğinden kendini koyverir. Fakat kendini tutamayan insan, iyileşebilir ve kendine hakim olmayı da başarabilir. Bu anlamda *enkrateia*, *sophrosune*’nin koşuludur. Kişinin itidalli (*sophron*) olabilmesi için kendi üzerinde uygulaması gereken çalışma ve denetim şeklidir (Foucault, 2003a, 167-168).

Bir Yunanlının hazzın kendi başına kötü olmadığını, ama sınırlandırılması gerektiğini düşünmesinin nedeni nedir? Sınırlandırmanın nedeni bu hazların sadece uykusuzluğa, yorgunluğa, halsizliğe hatta ölümlere neden olmaları mıdır? Bunlar doğru olmakla beraber, işin içinde, politik bir kaygı da vardır. Çünkü bir Yunanlı genç, kendi yaşantısına dikkat etmelidir. İleride başa geçmesi durumunda, yönetimi ele geçirmesi durumunda, daha önceki yaşantısından dolayı rakipleri tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalabilir. Daha da önemlisi, özne olmaktığını yitirebilir. Hazlarda aşırıya kaçıp, bir başkasının nesnesi haline gelebilir.



İktidar ile cinselliğin ilişkisi sadece bu dört düzeyde belirlenemez. Çünkü cinsellik bir yandan talim-terbiyeye, güçlerin artırılmasına ve paylaştırılmasına, enerjinin düzenlenmesine ya da tasarruf gibi beden disiplinlerine bağımlıdır. Öte yandan nüfus düzenlemesine bağlıdır ve aynı anda her iki düzlemde de yer alır. “Cinsellik küçük gözetimlere, her an var olabilen denetimlere, aşırı derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekân uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar. Kitlesele önlemlere, istatistiksel varsayımlara, toplumsal bünyenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir. Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına hem de insan türünün yaşamına giriştir.” (Foucault, 2003a, 107).

Bedenin üzerinde denetim uygulanması, onun terbiye edilmesi, disiplinci iktidarın işlevidir. Tarihsel süreç içerisinde insan bedeni üzerinde işlemde bulunan bu iktidar, XVII. yüzyıldan itibaren görünür hale gelmiştir. Onun gerçekleştirdiği işlemler bedenin terbiye edilmesi, yeteneklerinin artırılması, yararlılığıyla itaatkârlığının bir araya getirilmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirilmesidir. Bahsedilen işlemler disiplinleri biçimlendiren iktidar yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir: İnsan bedeninin *anatomo-politikası*. XVIII. yüzyıl ortasında gelişen ikinci iktidar çeşidi ise tür olarak bedeni, biyolojik süreçlerin dayanağını olarak bedeni merkeze almıştır: Çoğalma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır. Bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve denetim yoluyla gerçekleşir ki bu da nüfusun *biyo-politikası*dır (Foucault, 2003a, 102-103). Bedenin *anatomo-politika'sı*, öldürme ve yaşamda bırakma hakkı sağlarken; nüfusun *biyo-politika'sı* ise yaşatma ve ölüme terk etme hakkına sahiptir. *Anatomo-politika'dan biyo-politika'ya doğru dönüşüm*, “öldürme” hakkından “yaşatma” hakkına doğru gelişmiştir (Foucault, 2004, 246-247). Artık önemli olan, itaat edenlerin yaşamlarının sürdürülmesidir. Bunun nedeni, “İnsan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, insan gruplarının büyümesinin, üretim güçlerinin yayılmasıyla kârın diferansiyel bölüşümüne eklenmesi...”dır (Foucault, 2003a, 104). *Biyo-politika*, kapitalizmin gelişimi için vazgeçilmezdir. Çünkü kapitalizm bedenlerin denetimli bir şekilde üretim aygıtına sokulmasıyla ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınabilir (Foucault, 2003a, 103-104).

Tıbbi bilgiye verilen önemin artması, hastane kurumunun daha önemli hale gelmesi, bundan bağımsız değildir. “... 18.yüzyıl sonlarında sanayi toplumunun genişleyip gelişebilmek için bütün nüfusu dört katına çıkartmakta nasıl bir çıkarı olduğunu...” (Foucault-Chomsky, 2012, 35) anlarsak, kapsamlı tıbbi taramaların yapılmasının, büyük hastanelerin kurulmalarının nedenlerini de öğrenmiş oluruz.

Anatomo-politikayı görünür hale getiren, disiplinci iktidardı. Onun etkilerini en iyi görebileceğimiz yer ise 17.yüzyılın ortamına ayak sağlayamayan daha doğrusu sağlamak da istemeyen aylakların, serserilerin, suçluların, delilerin bedenleriydi. Bu bedenler, iki yönlü bir kuşatma altındaydılar. Bir yönüyle, ahlaksal diğer yönüyle de ekonomik kısıtlar arasında yer alıyorlardı. Ahlaksal yönden bu bedenler, “...ilk zamanların masumiyetine olduğu gibi doğanın cömert olmasını beklemekte ve insanın Adem'den beri hakkının olmadığı bir iyiliğin yapılmasını istemektedir.” (Foucault, 2013a, 123-124). Adem Peygamberin haram meyveyi yemesiyle birlikte insanoğlu, yeryüzüne indirilmiştir. Burada yaşamını devam ettirmek için çalışmak zorundadır. “Sen, ekmeğini alınının akıyla yiyeceksin” (Bacon, 1999, 274). Bu açıdan itaat etmeyen bu insanlar, burjuvazinin tasarladıkları düzenin sınırlarını zorlamaktadırlar. Ekonomik yönden ise 17.yüzyılın manzarası şudur: “Ücret düşüşü, işsizlik, paranın kıtlaşması, bu olgu bütünü muhtelemelen İspanyol ekonomisindeki bir bunalımdan kaynaklanmıştır.” (Foucault, 2013a, 115). İşçiler, bu düşük ücretler karşılığında dolaylı gönüllü olarak çalışmak istememektedirler. O zaman, onları çalışmaya, kazanmaya, mülkiyete önem veren biri haline getirene kadar kapatmalıdır.

Kapitalizmin gelişimiyle yakından ilişkili olan *anatomo-politika* ile *biyo-politika* cinsellik sorunundan bağımsız değildir. Bu nedenle cinsellik sorununu, sadece, Antik olanla sınırlandırmamız lazımdır. Orta Çağda da, modern dönemde de cinselliğin aldığı şekli bilmeye ihtiyacımız var. Orta Çağda artık, Yunan'ın düşüncesinden farklı bir yönelim söz konusudur. Çünkü o, “...ten ve günah çıkarma teması çerçevesinde oldukça birlikçi bir söylem geliştirmişti” (Foucault, 2003a, 32). Tenin, bedenin hor görülmesinin izlerini Hıristiyanlığa götürmek doğru olmaz. Onun yayılmaya başlamasından önce, hekimler ve filozoflar, cinsel birlikteliğin belirli ölçüler, sınırlar içerisinde yaşanmaması durumunda; bedeni zayıf düşürdüğünü, onun güçlerini tükettiğini, hatta onu ölüme kadar götürdüğünü düşünüyorlardı. Kaldı ki, *chresis*, *enkrateia* ve *kendilik kaygısı* tam da bu sınırlandırmayı sağlıyordu. Hıristiyanlığın, cinselliğin sınırlandırılmasına, özgün bir katkısının olmadığı da doğru değildir. Hıristiyanlıkla birlikte “Cinsellik ısrarla gösterilen değil, her yerde saklanan bir şey, sesini değiştirerek ve kısara konuştuğundan duyulmaz hale gelme tehlikesini barındıran tuzak mevcudiyetidir. Cinselliğin gizi, ondan söz etme yönündeki kışkırtmaların konularını belirleyen temel gerçeklik değildir; bunun nedeni o kışkırtmaların ya cinselliği korumaya çalışmaları ya da bizatihi ondan söz etme biçimiyle, karanlık bir şekilde bu cinselliği sürdürmeleridir.” (Foucault, 2003a, 34).



XVII. yüzyıl toplumu cinselliği reddetmedi aksine ona ilişkin doğru söylemler üretmek için koca bir aygıt yapılandırdı. Üstelik bu toplum yalnız ondan etmekle ve herkesi de ondan söz etmeye zorlamakla kalmadı, onun hakikatini ifşa etmeye çalıştı. Sanki cinselliğin yalnızca bir haz düzeni değil, düzenlenmiş bir bilgi rejimi içinde yer alması kendisi için temelmış gibi; cinsellikte temel bir sır olduğundan kuşkulmuş ve bu hakikat üretimine gereksinim duymuştur. Böylece cinsellik ağır ağır büyük bir kuşku konusu, kötülük tehditlerini bize ulaştırma riski olan nazik bir nokta ve her birimizin içinde taşıdığı karanlığın bir parçası haline gelmiştir: Evrensel bir sır, her yerde hazır ve nazır olan neden, bitmek bilmeyen bir korku. Cinsellik “sorusu” çerçevesinde sürekli birbirlerine gönderme yapan iki süreç gelişmiştir: Ondan hem hakikati söylemesini hem de bizim hakikatimizi daha doğrusu dolaysız bilincimizde sahip olduğumuzu sandığımız bize ait hakikatin derinlere gömülü hakikatini söylemesini talep etmiştir (Foucault, 2003a, 57-58). Söylemin sırdan beklentisi, sırrın söyleyeceği şeyin önemine ve bundan yararlanmayı hak etmiş kişilerin sayısının azlığına değil, onun karanlık aşinalığına bağlıdır. Onun hakikati, konuşanla sözünü ettiği şey arasındaki bağın ve bu ikisinin esasen söyleme ait olmalarının güvencesi altındadır. Buna karşın egemenlik konuşanın tarafında değil (zorlanan odur), dinleyen ve susanın tarafında; bilen ve yanıtlayanın değil, sorgulayanın ve bilmediği varsayılanın tarafındadır (Foucault, 2003a, 52-53).

XIX. yüzyıldan sonra geliştirilen cinsel bilim, paradoksal bir şekilde, Hıristiyan Batı’da cinselliğe ilişkin hakikat üretiminin ilk yöntemi olan “günah çıkarma törenini” muhafaza etmiştir. Bu tören, XVI. yüzyıldan itibaren ağır ağır günah çıkarma ayininden ayrılmıştır ve ruhların gözetimi ve vicdan yoklaması yoluyla eğitime, yetişkin ve çocuk ilişkilerine, tıbbı ve psikiyatrye doğru yönelmiştir. Böylelikle cinselliğe ilişkin doğru söylemler üretmeyi amaçlayan bir düzenek yerleşmiştir. Bu düzenek, eski itiraf zorunluluğunu klinik dinleme yöntemlerine katarak tarih içinde bir sıçrama yapmıştır (Foucault, 2003a, 56-57). XIX. Yüzyılda cinselliğe dair hakikati konu alan söylemlerde var olan “yanlışların, saflıkların hesabını tutmaktansa; modern Batı’nın özgünlüğünü oluşturan bu cinselliğe ilişkin bilme istencininin hangi yöntemlere başvurarak, itiraf ritüellerinin bilimsel düzenlilik şemaları içinde işlemlerini sağladığını saptamak daha doğru olur: Cinsel itirafın zorla elde edilmesini sağlayan bu dev ve geleneksel mekanizma nasıl oldu da bilimsel biçimlere oturtuldu?” (Foucault, 2003a, 54)

Batı’nın cinselliğin ifade edilmesini bastırması, yasaklaması ve sansür etmiş bir uygarlık olduğunu düşünmek yanlıştır. Tersine Orta Çağ’dan beri, cinselliğin itiraf edilmesine yönelik bir talep vardı: Günah çıkarma, vicdan yönlendirilmesi, pedagoji, on dokuzuncu yüzyıl psikiyatrisi, psikanalizi önceleyen ve psikanalizin kendini bu tekniklere göre konumlanmasını sağlayan teknikler. Kopuş durumunda değil, süreklilik durumundaki bir konumlanma (Foucault, 2003b, 71). Cinsellikten daha az söz edilmez ama başka bir şekilde söz edilir. Başkaları, başka görüş açılarından yola çıkarak, başka sonuçlara varma amacıyla söz ederler. Suskunluğun kendisi yani söylenmesi reddedilen ya da adlandırılması yasaklanan şeylerin tümü söylemin mutlak sınırı, söylenmiş şeylerin yanında birlikte ve bütünsel stratejiler içinde onlara göre işleyen öğelerdir. Söylenenle söylenmeyen arasında ikili bir ayırım yapmak gereksizdir. Asıl yapılması gereken, onları söylememenin farklı yöntemlerini, onların sözünü edebilecek ve edemeyecek kişilerin dağılımının nasıl olduğunu ya da onlar veya bunlar için ne tür bir ölçülülük gerektiğini belirtmeye çalışmaktır. Suskunluk değil suskunluklar vardır ve bunlar, söylemlere temel oluşturan ya da söylemlerin içinden geçen stratejilerin bütünleyici bölümleridir (Foucault, 2003a, 28).

Viktoryen burjuvazi döneminde cinsellik titizlikle kapatılır ve yeni bir mekâna taşınır. Karı-kocadan oluşan aile el koyar cinselliğe ve onu, üreme işlevinin ciddiyetiyle sınırlandırır. Böylelikle cinsellik konusunda çeneler kapanır ve yalnızca meşru döl veren çiftin borusu öter. Kendisini model olarak kabul ettiren, kuralı geçerli kılan, gerçeği avucunda tutan çift, sır ilkesini kendisine saklamak koşuluyla söz hakkına sahip olur. Toplumsal uzamda olduğu gibi her evin de merkezinde resmen tanınan aynı zamanda da fayda ve verim getiren tek bir mekân vardır: Ana babanın yatak odası. Bunun dışında kalanınsa silinmekten başka çaresi yoktur. Tutumların edebe uygunluğu bedenleri yok eder, sözcüklerin ağırbaşlılığı söylemleri tertemiz yapar. Verimsiz olan ise eğer çok üsteleyecek ve ortalıkta görünecek olursa anormale dönüşür ve bunun yaptırımlarına katlanmak zorunda kalır (Foucault, 2003, 12). Üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen hiçbir şeyin ne yeri, ne yasası, ne de söz hakkı vardır. Bu tür şeyler hem kovulmuş, hem reddedilmiş, hem de suskunluğa mahkûm edilmiştir. Bunlar yalnızca var olmamakla kalmazlar, aynı zamanda var olmamak zorundadırlar (Foucault, 2003a, 12). “İki ya da üç yüz yıldır cinsellik etrafında kopardığımız bu çılgın kıyamet, birincil bir kaygıya, nüfusu güvence altına almak, işgünü yeniden üretmek, toplumsal ilişkiler biçimini sürdürmek, kısacası ekonomik olarak yararlı, siyasal olarak muhafazakâr bir cinsellik düzeni kurmakla bağıntılı değil midir?” (Foucault, 2003a, 34-35).

Sorun, sömürü altındaki sınıfların cinsel etkinliklerinin bastırılmasından çok egemen sınıfların bedeni, gücü, uzun ömürlülüğü, çocukları ve soylarıydı (Foucault, 2003a: 93). Başkalarına cinsel organ sahibi olma ve onu keyfine göre kullanma hakkını tanımamak uğruna kendini hadım eden bir burjuvazi düşünmeyelim.



Burjuvaziyi daha çok XVIII. yüzyıl ortasından itibaren bir cinsellik edinmeye ve ondan yola çıkarak özgül bir beden yani sağlığıyla, hijyeniyle, üreteceği soy ve ırkla bir "sınıf" bedeni oluşturmaya çabalayan kesim olarak görmek gerekir (Foucault, 2003a, 93-94).

Biyo-politika'nın icra etmiş olduğu iki işlevi hatırd tutmalıyız. Onun amacı, sadece, verimlilik değerini etkileyecek olan işgücünün yaşam olanaklarını ayrıntılı olarak analiz etmek değildir. Aynı zamanda ve asıl olarak, güce ve sermayeye sahip olan sınıfların varlığını da sürdürmektir. *Anatomo-politika* için de, ilk etapta, bunu düşünmek mümkündür. Çünkü bedenin enerjilerinin düzenlenmesi, uzun ve sağlıklı bir yaşam için gereklidir. Bu anlamda, *Biyo-politika'nın* işleyebilmesi için, *anatomo-politika'nın* kendi görevini yerine getirmesi gereklidir.

Beden üzerinde işleyen, kendini onda görünür kılan *anatomo-politikayı*, en iyi şekilde, "azap çektirme" törenlerinde görürüz. Suç işleyen kimse, dehşet verici bir ceza ile karşı karşıya kalmaktadır. Onun bedeni, suç işlediğinin ve bunun ortaya çıktığının kanıtıdır. Ceza olarak aşırı bir şiddetle karşılaşmasının nedenleri arasında, onun işlediği suçunun niteliği varsa da; bedeni üzerinde aşırı derecede müdahalede bulunmasına neden olan asıl şey, onun suç işlemesi ile karşı olduğu şeydir. Suç kurbanın dışında hükümdara da saldırmaktadır çünkü yasa hükümdarın iradesidir (Foucault, 2013b, 91-92).

Hükümdar, gerek kendi iradesine karşı gelmiş kimsenin gerek de toplumdaki diğer insanların bir daha suç işlememesi için; suçlu kimsenin bedeni üzerinde, seyirlik infaz törenleri gerçekleştirmektedir. Halk ise seyirci olarak çağırılmıştır. Suçun herkesin önünde itiraf edilmesine davet edilmiştir. Kazıklar, darağaçları, idam direkleri meydanlarda veya yol kenarlarında kurulmaktadır. İnsanların bilmeleri yetmez, gözleriyle de görmeleri gerekir. Çünkü onların korkmaları gerekir ama aynı zamanda cezalandırmanın kefilleri olarak tanık olmaları ve belli bir noktaya kadar bu işe katılmaları gerekir (Foucault, 2013b, 105-106). Yalnızca hükümdarın dehşet saçan iktidarını göstermek zorunda olan bu infazlarda roller, zamanla, tersine dönmüştür. İktidar sahiplerinin alaya alınmaya başladığı, suçluların kahraman haline dönüştüğü tam bir karnaval havası vardır (Foucault, 2013b, 109). Seyirlik infazlarda darağacından bir dehşet yükselmektedir ve bu şiddet aynı anda hem celladı hem de mahkûmu kaplamaktadır. Azap çektirilen kişinin içine düştüğü utanç, acıma veya şan haline dönüşmektedir. İnfaz yapan kişinin uyguladığı şiddet, bir tam bir yüzkarası haline dönüşmektedir (Foucault, 2013b, 41-42).

Azap çektirmeye karşı olan itirazlar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, hukuk felsefecilerinden ve kuramcılarında, hukukçulardan, yasa adamlarından, meclislerdeki kanun koyucularından yükselmektedir. Başka şekilde cezalandırmak gereklidir. Hükümdarın mahkûmla olan bu fiziki çarpışmasını bozmak; hükümdarın intikamı ile halkın zapt edilen öfkesinin, azap çektirilen ve cellat düzlemindeki karşıya gelmelerini çözmek gerekir (Foucault, 2013b, 125). Bu aşırılık cezalandırma konusundaki yetkiyi kötüye kullanmaktan çok, bir kuralsızlığa bağlıdır. Thouret, 24 Mart 1790'da, Kurucu Meclis'te, yeni adli örgütlenme konusundaki müzakereleri açmıştır. Ona göre adli güç, Fransa'da, üç şekilde "bozulmuş"tur. Birinci olarak özel bir sahiplenmeden ötürü bozulmuştur çünkü yargıçlık görevleri satılmaktadır. Bunlar miras yoluyla aktarılmaktadır, ticari değerleri vardır ve bu nedenden ötürü adalet iyi kazandırmaktadır. İkinci olarak iki yetki tipi arasındaki karmaşadan ötürü çünkü adaleti yerine getiren ve yasayı uygulayarak karar veren kişi, bizzat yasayı yapan kimsedir. Son olarak da adaletin icrasını belirsiz kılan büyük bir ayrıcalıklar dizisinden ötürü bozulmuştur (Foucault, 2013b, 132).

Azap çektirmeye olan karşı çıkışlar da o zaman, ceza alanındaki reformlarını, bu düzensizlikleri giderme ile başlayacaklardır. Bütün boşlukların, bütün belirsiz noktaların üzerine gideceklerdir. "Bir suç, avantaj sağladığı için işlenmiştir. Eğer suç fikri ile biraz daha büyük dezavantaj fikri birbirlerine bağlanacak olursa, arzu edilir olmaktan çıkacaktır. Cezanın ondan beklenmesi gereken sonucu doğurması için, yol açtığı zararın, suçlunun suçtan elde ettiği yararı aşması yeterlidir." (*En az miktar kuralı*) (Foucault, 2013b, 153-154) Eğer bir suçun nedeni tasarlanan avantajı; o zaman cezanın etkinliği de getirmesi beklenen dezavantaj olmalıdır. Cezayı, cezalandırmanın kalbine yerleştiren acı çekme duygusu değil de bir acı, bir hoşnutsuzluk, bir sakınca fikridir: "ceza" düşüncesinin "sıkıntısı"- . Cezalandırma sadece bedeni değil, tasarımı da seferber etmelidir. Çünkü bir acının anısı, suçlunun suçunu tekrarlamasını önleyebilir aynı şekilde fiziksel bir acının yapay olarak seyredilmesi bile, bir suçun yayılmasını engelleyebilir (*Yeterli ülküsellik kuralı*) (Foucault, 2013b, 154) Ceza en yoğun etkilerini, suç işlememiş olanların üzerinde yapmalıdır. Suçlunun suçunu tekrarlamayacağından emin olunabilseydi, diğerlerinin onun cezalandırıldığına inandırılmaları yeterli olurdu (*Yan Etkiler Kuralı*) (Foucault, 2013b, 154-155). Suçları tanımlayan ve cezaları hükme bağlayan yasaların, "toplumun her üyesinin suç eylemlerini erdemli eylemlerden ayırabilmesi için" tamamen açık olmaları gerekir. Bu yasaların yayınlanması, herkesin onlara ulaşabilmesi gereklidir. Sözlü gelenekler ve örfler sona ermiştir, artık "toplumsal antlaşmanın sabit anıtı" olan yazılı bir yasama, herkesin bilgisine sunulmuş olan basılı metinler vardır (*Tam olarak emin olma kuralı*) (Foucault, 2013b, 155-156). Suçu tüm aşıkârlığı içinde ve herkes için geçerli yöntemlere göre ortaya çıkartmak ödev haline gelmiştir. Suçun gerçekliğinin saptanması, her gerçek için



geçerli olan genel kıstaslara tabi olmalıdır (*Harcîâlem kuralı*) (Foucault, 2013b, 157). Ceza işaretlerinin, azaltılmak istenilen yasadışılıkların tüm alanını tam olarak kapsayabilmesi için bütün yasa ihlallerinin nitelendirilmiş olmaları gerekir (*Optimal Nitelik Belirlenmesi Kuralı*) (Foucault, 2013b, 159).

Azap çektirmeden hapisane kurumuna geçilmesine neden olan şey, ne cezanın yumuşatılmasının istenmesi ne de yasadışılıkların belirlenmeye çalışılmasıdır. Asıl neden işsiz güçsüz kesimin, aylak kesimin kapatılmasıdır. “Alost yargı bölgesindeki mahkûmlar üzerinde 1749’da yapılan bir anket...suç işleyenlerin ‘zanaatkâr veya çiftçi’ olmadıklarını göstermektedir...suç işleyenler ankete göre, kendilerini dilencilige adanmış tembellerdir” (Foucault, 2013b, 190).

Amsterdam Raphuis’i, Gand güç evi; Gloucester, Philadelphia, Walnut Street, Auburn ve Pennsylvania gibi hapisaneler dilencilerin, yoksulların, serserilerin ve daha birçok dışlanan insanın kapatılacağı yerler olacaktır. Ancak modern toplumun gözetim toplumuna dönüşmesine neden olan asıl model ise Bentham tarafından tasarlanacaktır.

2. 2. Panopticon-İktidar İlişkisi

Çevrede halka şeklinde bir bina, merkezde ise bir kule bulunmaktadır ve bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır. Çevre bina hücrelere bölünmüştür ve bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir. Bunların biri içeri bakan ve kuleninlere karşılık gelen, diğeri ise dışa bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikiye pencereli yapıdır. Böyle bir mekânda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her hücreye de bir mahkûm, hasta, deli, işçi veya okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri bütünüyle kavramak mümkündür (Foucault, 2013b, 295).

Bir mekânın bu şekilde bölünmesine, görünür hale getirilmesine o dönemlerde birçok mimari tasarımda daha rastlamak mümkündür. Bu tecrit edici görünürlüğün ilk modeli, 1751 yılında, Paris askeri okulunda yatakhanelerle ilgili olarak uygulanmaya konulmuştur: Her öğrencinin camekânlı bir hücresi vardır ve burada diğer öğrencilerle ya da hizmetlilerle ilişkiye girip girmedikleri geceleri görülebilmektedir. Karmaşık bir mekanizma daha vardır. Bu mekanizmanın amacı ise berberin, yatılı okul öğrencilerinin hiçbirine fiziksel olarak dokunmadan saçlarını taramasıdır. Öğrencinin başı bir tür pencere deliğinden dışarı çıkarılıyor, gövdesi camlı bir bölmenin ardında kalıyordu ve bu, olup biten her şeyin görülmesini sağlıyordu (Foucault, 2003b, 87).

*Panopticon*vari bir mimariye hastanelerde de rastlamak mümkündür. 1772’deki Hôtel-Dieu hastanesinin ikinci yanğını izleyen çeşitli mimari projelerde bedenlerin ve bireylerin merkezi bir bakış altında bütünüyle görünür olmalarına özen gösteriliyordu: Hem uzamı bölmek hem de açık bırakmak, gözetlenecek bireyleri titizlikle birbirinden ayırarak topyekun ve de bireyleştirici bir gözetim sağlamak. Böylece hava akımı ve havalandırma sağlanıyor, temas, bulaşma, istenmeyen yakınlıklar ve sıkışıklıklar engelleniyordu (Foucault, 2003b, 85-86).

Le Vaux’nun Versailles’ta kurduğu hayvanat bahçesi de, Panoptik bir mimariye sahipti. “Merkezde sekiz kenarlı bir pavyon vardır, bunun birinci katında yalnızca kralın salonu bulunmaktadır; burası geniş pencerelerden yedi kafese bakmaktadır (sekizinci kenar girişe ayrılmıştır), bu kafeslere çeşitli hayvan türleri kapatılmıştır. Bentham’ın döneminde bu hayvanat bahçesi yok olmuştur. Ama *Panopticon*’un programında aynı bireyselleştirmeci gözlem, karakter belirleme ve tasnif, mekânın analitik düzenlenmesi kaygısı bulunmaktadır. *Panopticon*, bir krallık hayvanat bahçesidir; bireysel dağıtımın spesifik gruplandırılması yoluyla hayvanın yerine insan ve kralın yerine de kaçamak bir iktidar makinesi geçmiştir” (Foucault, 2013b, 299-300).

Panopticon, iki temel işlevi yerine getirmektedir. Bunlardan ilki, gözetimin tam ve kusursuz olmasıdır. Gözetimin dışında kalabilecek herhangi bir şeyin bulunmamasıdır. İkincisi ise gözetimin maliyetini düşürmesidir. Çok az insanın, çok fazla insanı gözetmesine fırsat sağlamasıdır. Kulede bir kişinin ya da birden çok kişinin bulunmasına gerek yoktur. Çünkü mahkûmların hepsinin ne yaptığı, rahatlıkla, bir insanın gözüne hitap eder şekilde düzenlenmiştir. Mahkûmların bir araya gelip, olası bir isyan ya da başka türden bir tehdit oluşturma gibi bir olasılıkları da yoktur. Onlar, kapatıldıkları hücreler vasıtasıyla birbirlerinden yalıtılmışlardır. Gözetleyen bir kişiye dahi gerek yoktur çünkü mahkûm, kendisinin gözetlendiğini ya da gözetilmediğini bilememektedir. Bentham bir gözcünün var mı-yok mu olduğuna karar verilememesi için, mahkûmların hücrelerinden bir gölgeyi veya tersten gelen bir ışığı bile yakalayamamaları için, merkezi gözetim salonunun pencerelerine yalnızca panjurlar konulmasını önermekle kalmamış aynı zamanda salonu dik açılarla kesen bölmeler ve bir bölümden diğerine geçmek için kapılar değil de zikzaklı tabya yolları öngörmüştür (Foucault, 2013b, 297-298). Gözetleyicilerin onlara bakıp bakmadıklarından, dikkatlerinin öteki kanatlara kayıp kaymadıklarından, uyuyup uyumadıklarından, dinleniyor ya da başka bir şey yapıyor olup olmadıklarından hiçbir zaman emin olamayan bu insanlar, her an gözetim altındaymiş gibi davranmak durumundadır (Bauman, 2012a, 39-40).



Mahkumların birbirlerinden yalıtıldıkları ve sürekli gözetim altında tutuldukları bir mekanın, neden geliştirildiğini anlamının yolu, iktidarla ilgili şu üç sorunun yanıtını aramaktan geçer. “Her iktidar sisteminin karşısına aynı sorun çıkmaktadır: iktidarın icra edilmesini mümkün olduğunca az masraflı kılmak ...bu toplumsal iktidarın etkilerinin maksimum yoğunluklarına çıkmalarını ve hiçbir başarısızlık veya boşluk olmaksızın, mümkün olduğunca uzağa yayılmasını sağlamak; son olarak da, iktidarın bu ‘ekonomik’ büyümesiyle, içlerinde icra edildiği aygıtların verimliliğini... birbirlerine bağlamak...” (Foucault, 2013b, 319). Ne feodal iktidar ne de monarşi, bu rolü icra yeteneğine sahiptir. Bu rolü oynamaları konusunda onlar, kendi şebekelerinin boşluklar bırakmasından ve düzensiz yayılmasından, çoğu zaman çatışmalı olan işleyişlerinden ama özellikle icra ettikleri iktidarın “masraflı” olmasından ötürü engellenmektedir. Çünkü hazineye pahalıya mal olmaktadır. Görevlerin ve iltizamların satılık olması sistemi halkın üzerine ağır bir yük olmaktadır (Foucault, 2013b, 320).

Hapishane sistemine geçilmesiyle birlikte artık cezalar, daha şiddetli ve görünür değildir. Ancak daha kuşatıcı ve daha incelmışlerdir. Kendisine dokunulmayan ancak kapalı bir alan içerisine hapsedilmiş bedenler üzerinde cezai bir işlemin uygulanması için beden hakkında gerekli olan bilgiye de sahip olunmalıdır. “Yani tam olarak bedenin işleyişinin bilimi olmayan bir beden ‘bilgisi’, ve onları yenme yeteneğinden daha fazla bir şey olmak üzere, onun güçlerine bir egemen olma olabilir: bu bilgi ve bu egemen olma, bedenin siyasal teknolojisi olarak adlandırılabilir şeyi oluşturmaktadırlar” (Foucault, 2013b, 62-63). Beden hakkında bilgi toplayan iktidar, bu bilgiyi, yine o beden üzerinde hakimiyet için kullanmaktadır. Beden hem daha itaatkâr hem de daha verimli hale getirilmektedir. Böylece bedenler, kendileri üzerinde uygulanan siyasal denetimlerin masraflarını karşılar hale gelmektedirler. Bireylerin toplumdan ayrı olan yerlere kapatılmaları, ekonominin kötü olduğu dönemlerde işsizliği de çözüm olacaktır. Normal zamanlarda, toplumun yoğun kargaşalar yaşamadığı dönemlerde ne olacaktır? O zaman da, mahkum, dışarıdaki özgür işgücü ile rekabete girecektir. Onun yaptığı işi daha düşük bir ücret karşılığında yapacaktır. Ancak içeriye kapatılmış olan bu mahkum, yaşadığı toplum içerisinde kötü eylemlere girmemiş, diğer insanlara zarar vermemiş insanların işsiz kalmalarına neden olmaktadır. Hem onların yapmadıkları işi yapmaktadır hem de onların yaptıkları işi çok daha az bir maliyetle yerine getirmektedir. Bu duruma, özgür işgücü kesiminden sitem ve eleştiri sesleri yükselmektedir. “Daniel Defoe, *workouseların* bu fazlasıyla zahmetsiz rekabetlerinin etkisiyle, başka yerlerdeki yok edildiğinin bahane edilirken bu bölgede fakirlerin yaratıldığını göstermektedir; ‘bu, birinden alıp ötekine vermek, bir serseriye namuslu bir adamın yerine koymak ve bu kişiyi ailesini geçindirmek için başka bir iş bulmaya zorlamaktır’ ” (Foucault, 2013a, 119).

Bedenin daha üretken hale gelmesinin nedeni, onun bütün inceliklerinin öğrenilmesidir. Bilgi, bedenin inceliklerini veren şey, onun üzerinde daha çok tahakküm ilişkilerinin kurulmasına neden olan şeydir. Buradaki bilgi ile iktidar, sadece hapishane bağlamıyla sınırlıdır. Genel ölçekte, bilgi ile iktidar arasında ne tür bir ilişki vardır?

2. 3. Episteme ve İktidar

Bacon, “Nedenin bilinmemesi, sonucu olumsuz yönde etkileyeceğinden bilgi ile insan gücü eş anlamlıdır. Çünkü tabiat, sadece yine tabiatın kurallarına uyulursa kontrol altına alınabilir...” demişti (Bacon, 1999: 8). Doğaya boyun eğilmesi, doğanın verilerinin doğru bir şekilde alınması, işlenmesi, onun işleyişi hakkındaki yasallığın tespiti için önemliydi. “Çünkü tabiat yalnızca kendisine boyun eğilerek idare edilmektedir.” (Bacon, 1999, 94). Bacon, bilgi aracılığıyla, doğa üzerinde hakimiyet kurmaya çalışır. Foucault ise bilginin iktidara hizmet ettiğini, iktidar tarafından doğa üzerinde değil, toplum üzerinde hakimiyet tesis ettiğini ifşa eder. Foucault, bilginin iktidar ile Baconcu türden bir özdeşleştirilmesine de karşı çıkar. “Eğer bilgi ve iktidar özdeş olsalardı, onların incelemeydim ve sonuçta böylesi bir yorgunluğa katlanmazdım. İlişkilerini sorunlaştırmam bile onları özdeş kılmadığımı açıkça kanıtlar.” (Foucault, 2001, 53) Oysa, “...iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemeli olduğu kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesnelere yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir” (Foucault, 2003b, 35). Bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurması da olanaksızdır (Foucault, 2003b, 36).

İktidarın, kendisini daha derin ve daha güçlü kılması için bilgiye ihtiyaç duymasında anlaşılabilir bir yan yoktur. Ancak ikincisi, “...bilginin iktidar doğurması”nın olanaksızlığı, çok daha derin bir yere götürür bizi. Hakikati, bilgiyi ve genel anlamıyla da epistemolojiyi sorgulamamıza neden olur. “Hakikat üretilir. Bu hakikat üretimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir; çünkü hem bu iktidar mekanizmaları bu hakikat üretimlerini mümkün kılar...” (Foucault, 2003b, 174) Hakikatin kendisi ise “...bir tür genel norm, bir dizi önerme değildir. Doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler



bütünüdür...” (Foucault, 2003b, 177). “Söylemsel bir pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermeye zorunlu olarak yükümlü bulunmadıkları halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan öğeler toplamına...” ise bilgi adı verilebilir. Bilgi, bilimin kapsam alanından daha geniştir. Bilimin bilgi olmadan ne olacağını ne de varlığını sürdüreceğini söylemek mümkündür. Ancak bilgi için böyle bir şey geçerli değildir. O, bilimsel olanın sınırlılıklarından uzaktır. Bu nedenle, bilimin dar sınırlılıkları içerisine yerleştirilmek zorunda değildir. “Bazı kuruluş yasalarına uyan önermeler ancak bir bilimsellik alanına aittir; aynı anlamı taşıyacak, aynı şeyi söyleyecek, onlar kadar doğru olacak olan fakat aynı sistematiklikle açıklanamayacak olan doğrulamalar bu alanın dışında kalacaktır.” (Foucault, 2011, 213). Arkeolojik bölgeler, bilimsel olduğu kadar “edebi” ya da “felsefi” metinlerde de yer alabilir. Arkeolojik bilgi, yalnızca kanıtlamaların içinde bulunmaz. Anlatıların, düşüncelerin, kurumsal yönetmenliklerin, siyasi kararların içinde de bulunabilir (Foucault, 2011, 213). “Arkeoloji sadece bilimlerle mi meşgul olur? Arkeoloji bilimsel söylemler hakkındaki analizden başka bir şey değil midir?...Arkeolojinin betimlemeye çalıştığı şey, özel yapısı içindeki bilim değil, *bilginin* çok değişik alanıdır” (Foucault, 2011, 225-226).

Bilimsel olan, epistemolojik olan kendi içerisinde belirli düzenlilikleri, belirli yasallıkları içerir. Bu düzenlilikler ve yasallıklar da, iktidarın izlerini taşır. Episteme, “Kendine özgü tercihleri ve dışlamaları olan yepyeni bir parmaklığın uygulanmaya konmasını; kendine özgü kuralları, kararları ve sınırları, kendi iç mantığı, parametreleri ve çıkmaz sokakları olan... yeni bir oyunu temsil eder” (Foucault-Chomsky, 2012, 23). Bu parmaklıklar, o çağın epistemisinin hareket alanını tanımlar. Neyin bilinebileceğini ve neyin bilinemeyeceğini, nelerin düşünülebileceğini nelerin düşünülmemeyeceğini belirler. Epistemolojiyi mümkün kılan koşullar, “...insan zihninden başka bir yerde, hatta onun dışında, toplumsal biçimlerde, üretim ilişkilerinde, sınıf mücadelelerinde...” bulunur (Foucault-Chomsky, 2012, 33).

Epistemolojik olan ile arkeolojik olanı birbirlerine benzer konumlandırmak yerine, onlardan birisinin diğerini kapsadığını belirtmek yerine, onlar arasında bir uzlaşmazlığın olduğunu söylemek daha doğru bir tespit olur. Çünkü epistemolojik olan, dışsal olarak oluşmuş iktidar ağlarının tanımladığı sınırların içerisinde belirlenebilir. Epistemolojik olanın belirleyicisi, o epistemolojik olanın tanımlandığı tarihsel süreç içerisindeki güç ilişkileridir. Güce erişmiş olanların doğru olarak addettikleri olmazsa olmaz çeşitli kurallara, sınıflandırmalara dayanır. Bu sınıflandırmalara uymayan, ama onlar kadar geçerli olan ise arkeolojik olandır. Arkeolojik olan, bu anlamda, epistemolojik olana yönelik bir reddiyedir.

Epistemenin belirleyicisi dışsal şartlar olsa da, buradan hareketle, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin tek yönlü olduğu iddia edilemez. Bilginin kendisi de, iktidar ilişkilerini oluşturabilir. İktidar ile bilginin konumu, karşılıklıdır. Her ikisi de birbirlerinden beslenirler. Foucault’taki karşılaşmış olduğumuz bu çift yönlü ilişkiye, yine bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye önem vermiş olan bir kimsede, Lyotard’da rastlayamayız. Lyotard’daki bilgi ile iktidar arasındaki ilişki, tek yönlüdür.

3. Totaliter Meta Anlatılara Karşı Küçük Anlatılar

Moderniteye ait iki büyük anlatı vardır. Bunlardan ilki, Hegelci “Tin’in diyalektiği”dir. Diğeri ise Marx’ın “çalışan öznenin özgürleşimi”dir. Her ikisi de, meta anlatıdır. Daha geniş erişimli, evrensel anlatılardır. Hegel’de Tin’in diyalektiği üç temel doğrultuda ilerler. Gerek *Tinin Fenomenolojisi*’nde gerek *Mantık*’ında gerek de *Tarih Felsefesi*’nde Tin’in yolculuğu analiz edilmeye çalışılır. Ancak bu üç sorunsallaştırmanın uğrakları ve yolları, bütünüyle aynı değildir. Tin’in *Fenomenolojisi*’nde Tin, Bilinç, Özbilinç ve Mutlak Tin uğraklarından geçer. Burada Tin’in izleği, bir kuşku yoludur. Sürekli olarak Tin, bir alt safhadaki hakikat olarak konumlandığı nesnenin aslında öyle olmadığını anlar. Bundan dolayı onu yadsır. Ama bu yadsıma bütünüyle olmaz. Nesnenin bir kısmı, bir üst aşamada içerilir (Aufhebung). Bu süreç ta ki, nesne ile ide’nin aynı olduğu Mutlak Tin aşamasına kadar, umutsuzluk yolu olarak, devam eder. *Mantık*’ta ise Tin’in gelişimi daha farklı bir hal alır. *Mantık*’ın temel amacı, varlığa “belirlenim” katmaktır. Başlangıçtaki belirlenime sahip olmadığından ötürü Yokluk’la özdeş olan Varlık’ı, belirli hale getirmektir. Bunun için Tin, iki temel diyalektik kullanır. Olumsuz diyalektikte Tin, karşısındakini olumsuzlar. Bu olumsuzlamanın sonucunda, öncekinin belirli bir kısmını bir üst basamakta içermesi ise olumlu diyalektik’i oluşturur. Bu süreç, “rasyonel olan gerçek, gerçek olanın rasyonel olduğu” aşamaya kadar devam eder. *Tarih Felsefesi*’nde ise Tin, üç aşamadan geçer. İlkinde Bilinç, duyusal olana bağımlıdır. Ona göre işler. İkincisinde kendisinin ondan bağımsız olduğunu, hatta ona karşıt olduğunu anlar. Üçüncü aşamada ise Bilinç artık kendi içine dönmüştür. Artık kendisinin dışındaki bir şeye ihtiyacı yoktur. Bu tam anlamıyla özgür olma durumudur. Çünkü özgür olabilmesi için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. İnsanlık tarihinde, zihnin duyusal olana gömülü olduğunu en iyi Hind Tini gösterir. Zihnin duyusal olanla ayrı olduğunu, arı bir Işık olduğunu ise Yahuda temsil eder. Tin, Epikürcü ve Stoacı felsefenin son dönemlerinde maddi olandan kopmuştur. Tin’in doğal olandan kopuşunu en iyi,



Hıristiyanlığın başlangıç dönemlerinde görmekteyiz. Ancak Hıristiyanlık Tini de zamanla duyuşsal olana batmıştır. Tinin bu duyuşsal batmışlığından kurtuluşunu ise Luther sağlamıştır. Tarih felsefesi'nde Tinin amacı en evrensel, en soyut olan "Özgürlük"tür. Şu ya da bu türden belirli özel vasıflara sahip olan insanların özgür olması değildir. Bir insanın İnsan olması bakımından özgür olmasıdır. Bu amacın gerçekleşmesini sağlayan ise "istenç"tir. Bir insan ihtiyacı olan bir şeyi ister. Bunun için harekete geçer. Aynı şekilde ihtiyaçlarını gidermek için harekete geçmiş insanların eylemleriyle karşı karşıya gelir. Onların bileşkesinden de Tin gelişir.

Marx'ın hareket noktası Hegel olsa da bütünüyle onun düşünceleri değildir. "Engels, Marx'ın düşüncesinin köklerinde Hegel artı Saint Simon artı İngiliz iktisatçılarının bulunduğunu söylediğinde, gerçeğin büyük bir bölümünü itiraf ediyordu" (Wallerstein, 1999, 10). Ancak Wallerstein'in izahında bir şey eksiktir. O da Feuerbach'a yer verilmemiş olmasıdır. Halbuki Feuerbach, Hegel'in sisteminin tersine çevrilisinde, ilk kırılmayı temsil eder. "Hegelci felsefe ile bizim görüşümüz arasında, birçok bakımdan bir ara halka olmasına karşın, Feuerbach'a hiçbir zaman dönmedik" (Marx-Engels, 2009, 12).

Marx'ın yaptığı, hiç de, Giddens'in "...kaynağı Marx olmayan ve özellikle "Feuerbachçı tersine çevirme"nin Hegel'in şemasına sokulmadan başka hiçbir özelliği olmayan..." (Giddens, 2003, 135) şeklinde belirttiği bir şey değildir. Daha doğrusu, her şeyin temelinde maddi olanın, doğal olanın bulunduğu ve onun her şeyi belirlediği düşüncesi Feuerbach'ta olgunlaşmamıştır. Feuerbach, bu iki süreçten ilkinin gerçekleştirmişti. O, "Maddeciliği, dolambaçlara sapsmadan yeniden tahtına oturarak, çelişkiyi bir vuruşla yıkıp yok etti. Doğa, her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır; biz insanların bizzat doğanın ürünleri olarak üzerinde büyüdüğümüz temeldir; doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktur ve dinsel düşüncümüzün yarattığı üstün varlıklar, bizzat kendi varlığımızın düşsel bir yansımasından başka bir şey değildir" (Marx-Engels, 2009, 25). Ancak bayrağı Tin'den ele geçiren Madde, Feuerbach'ta, dondurulmuş bir gerçeklik olarak tanımlanır. Katı ve değişmeyen bir gerçeklik anlayışı merkeze yerleştirilir. Katı ve dondurulmuş bir gerçeklikten, idealize edilmiş bir maddecilikten dolayı eleştirilmesi gereken Feuerbach değildir. "Doğa biliminin çağ açan bütün bu ilerlemeleri Feuerbach'ın yanından, ona ciddi biçimde dokunmadan akıp gittiler. Bunun kabahati, kendisinden çok, hepsinden yüz gömlek üstün olan Feuerbach ücra bir köyün yalnızlığına kapanmak zorunda kalırken, üniversite kürsülerini bir takım boş beyinli, kılı kırk yaran karışık fikirlerle kaptıran Almanya'nın ağlanacak koşullarındaydı" (Marx-Engels, 2009, 87-88).

Feuerbach'ın Hegel'in sisteminde yol açtığı değişikliğin sınırlarını iyi tespit etmeliyiz. Belirleyenin madde olduğu, tam olarak, Feuerbach'ta gelişmez. Sadece, tinsel olan ortadan kalkar, yerine dondurulmuş bir maddi gerçeklik konur. Bu anlamda, Althusser'in yorumuna katılmak, güç görünmektedir. "Feuerbach kendini temelde Hegel'e göre belirler; sözcüğün kesin anlamıyla 'altüst etmeye' girişir Hegel'i... Spekülatif felsefenin eleştirisi, Hegel'in tam anlamıyla altüst edilmesidir..." (Althusser, 2010, 169). Ancak bu altüst etmenin olabilmesi için, maddi olanın da hareket etmesi, değişmesi gereklidir. Ancak Althusser, böyle olmadığını belirtir. "Feuerbach'ın Hegel'e yönelttiği eleştirinin kesin bir altüst etme biçimine bürünmesi, Hegel'den bir dizi kavram eksiltmekle kalmayıp, Hegel düşüncesinin temel bir nesnesini oluşturan tarihi, yani kültürü ve de Hegel'in kültürün kökenine koyduğu şeyi, yani *emeği* de eksiltir" (Althusser, 2010, 170). "... Feuerbach'ta Hegel'den eksilen şey, Hegel felsefesinde *İdea* kavramının belirttiği içeriktir, yani tarih denilen şu *nesnenin diyalektiği*dir" (Althusser, 2010, 171-172). Dolayısıyla, Feuerbach'ın, Hegel'in sistemindeki önemli bir şeyi, tarihi eksiltmesiyle ortaya çıkan şey, tam bir altüst oluş, maddi olanın diyalektiği değildir. Sadece Tinin yerini değişmeyen, dönüşmeyen bir gerçekliğin almasıdır.

Maddi olanın katı olarak dondurulması, bu şekilde algılanması, üç bilimsel keşfe bağlı olarak değişmiştir. Bunlardan ilki "enerjinin", ikincisi "hücrenin", üçüncüsü de "türlerin seçim" yasasının bulunmasıdır. Birincisi, "dönüşümlerinin, bir biçimden diğerine geçişlerinin doğada sürekli olarak gerçekleştiklerini" kanıtlar. İkincisi ise "çoğalma ve farklılaşma yoluyla kendisinden doğup geliştikleri bir şey olarak hücrenin keşfidir." Sonuncusu ise "... Darwin tarafından sistemli bir biçimde açıklanan ve temellendirilen evrim kuramı"dır. Bu üç gelişim, maddi olanı donmuş bir gerçeklikten öteye taşısa da, yine de, Marx'ın ters çevirmesine karşılık gelmez. Marx'ın teorisi, Herakleitos'un ki gibi, tözsel gerçekliklerle uğraşmak yerine, daha somut olana, toplumsal olana yönelir. Burada gerçekleştirilmiş olan ters çevirmenin artık şu şekle büründüğünü görüyoruz: "diyalektik, tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi akışan bir hareket içinde görür" (Marx, 2003a, 27). Esas olan ontolojik ve tözsel açıdan maddi olanın hareket ve değişim süreci değil, toplumların, tarih içinde gelişimleri, onların uğraklarıdır. "...tarihte birbirini izlemiş olan bütün durumlar, insan toplumun aşağıdan yukarıya doğru giden sonsuz gelişiminin geçici aşamalarından ibarettir. Her aşama, doğumunu borçlu olduğu koşullar ve dönem içinde, gerekli ve dolayısıyla meşrudur; fakat kendi bağrında yavaş yavaş gelişen ve yeni üstün koşullarla karşılaşınca geçersiz ve nedensiz hale gelir; yerini, sırası



gelince o da / gerileme ve ölüm çarkına girecek olan üstün bir aşamaya bırakmak zorundadır” (Marx, 2009, 17-18).

Tarihsel süreç içerisinde birbirlerinin yerini alan bu toplumsal formasyonların, nasıl geliştiklerini, birbirlerinin yerini nasıl aldıklarını belirleyen ise tarihsel materyalizmdir. Diyalektik materyalizmin işleyebilmesinin koşulu, tarihsel materyalizmdir. Tarihsel materyalizmin ise iki önemli yönü vardır. İlki, üretim ilişkileridir. “...üretim ilişkileri bir bütün halinde toplumsal ilişkiler denilen şeyi, toplumu ve özellikle, belirli bir tarihsel gelişme aşamasındaki bir toplumu, özgün, ayırt edici nitelikte bir toplumu oluşturur. Antik toplum, feodal toplum, burjuva toplum, her biri aynı zamanda, insanlık tarihinde özel bir gelişim aşamasını belirten bu türden üretim ilişkileri bütünü oluştururlar” (Marx, 2003b, 29). Yaptıkları toplumsal üretimde insanlar, kaçınılmaz olarak ve iradelerinden bağımsız bir şekilde belirli ilişkilere girerler ve bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin gelişiminin belirli bir aşamasına karşılık gelir. Üretim ilişkilerinin tümü ise toplumun ekonomik yapısını yani üstünde yasal ve siyasal üst yapıların yükseldiği gerçek temeli oluşturur (Marx, 1970, 23-24). Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun iktisadi yapısını, üzerinde hukuki ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç formlarının denk düştüğü somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim biçimi genel olarak toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşam sürecini koşullandırır (Marx, 2009, 91-92).

İkincisi ise üretici güçlerdir. “İnsanın üretici güçlerinin belirli bir gelişme aşamasını alırsanız, belirli bir ticaret ve tüketim biçimi elde edersiniz. Üretimde, ticaretle, ve tüketimde belirli gelişme aşamaları alırsanız, buna tekabül eden bir aile, zümreler ya da sınıflar örgütü, tek sözcükle, buna tekabül eden bir uygar toplum elde edersiniz. Belirli bir uygar toplum alırsanız, uygar toplumun yalnızca resmi ifadesi olan belirli politik koşullar elde edersiniz” (Marx, 2011, 178-179) “Bu teori, ‘ruhun ruhu’ gibi, tarihin ‘kendi kendinin bilincine varma’ya dönüşmekle sona ermediğini; aksine tarihin, her aşamasında maddi bir sonuç, bir üretici güçler toplumu, bireylerle doğa arasında ve bireylerin kendi arasında tarihsel olarak yaratılmış olan her kuşağa ataları tarafından aktarılan bir ilişki, bir üretici güçler yığını olduğunu, sermaye ve koşullara bağlı bulunduğunu ve yeni kuşak tarafından gerçekte değişikliğe uğratılmakla birlikte bunların aynı zamanda onun yaşam şartlarını belirlediğini ve ona belli bir gelişme, özel bir karakter verdiğini gösterir.” (Marx, 2006, 60).

Üretici güçler ile üretim ilişkileri, maddi yaşamı ve onun üstyapısal alanını belirleyen temel koşullardır. Ancak onlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Bir toplum biçimi hiçbir zaman taşıma olanağına sahip olduğu bütün üretim güçleri gelişmeden ortadan kalkmaz. Yeni ve üstün üretim ilişkileri de bu ilişkilerin maddi varlık koşulları bizzat eski toplumun bağrında yeşermedikçe, hiçbir zaman bu toplumun yerini alamazlar (Marx, 2009, 92). Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumdaki maddi üretim güçleri var olan üretim ilişkileriyle çatışırlar. O zaman toplumsal bir devrim dönemi başlar (Marx, 1970, 23-24). Bu da, “mevcut Üretici Güçlerin sınırları içinde ve temelinde, belirleyici rolü oynayanın Üretim İlişkileri olduğu”nu söylememize yol açar” (Althusser, 2005, 44). Temelde yatan, üretici güçlerin belirlemiş olduğu sınırdır. Bu sınır içerisindeki üretim ilişkilerinin nasıl cereyan ettiği ise o toplumsal formasyonun üstyapısı hakkında bilgi verir.

Üretici güçler (çalışma nesnesi, üretim araçları ve emek) ile üretim ilişkilerinin (insanların ihtiyaçlarını gidermek için birbirleriyle girmiş oldukları üretime dayalı olan ilişkiler, başka deyişle bir toplumun tamamının mı yoksa belli bir kısmının çalıştığı) örtüşmesi, toplumun bütün üstyapısal alanını belirleyen üretim tarzını oluşturur. Üretim tarzını oluşturan bu iki öge arasındaki belirleyici olan ise üretici güçlerin gelişkinlik düzeyidir. Asyatik, antik, feodal, burjuva, proleterya diktatörlüğü ve komünist toplum aşamaları gibibir toplumdaki diğerine geçişi, egemen üretim tarzı belirler. Marx’ın, geçinmek için emeğini satmaktan başka bir şeyi olmayan insanların, kendilerine yabancılaşmış insanların; nasıl özgürleşeceklerinin, nasıl adil bir topluma ulaşacaklarının yollarını belirten önemli meta anlatılardan bir diğeridir.

Gerek Hegel’in gerek de Marx’ın söylemleri, iki politik güç tarafından kullanılarak totaliter deneyimlere neden olmuşlardır. Bir özgürleşim sürecine neden olmaktan ziyade, bu meta anlatılarla iktidar arasındaki ilişki, iktidarın kendi egemenliğini meşrulaştırmak için bu söylemlerden yararlanmasına, insanların daha çok baskı altında kalmalarına, zulüm görmelerine yol açmıştır. Gerek Almanya’daki Nazizm gerekse de SSCB, her iki söylemi, kendi yıkıcı amaçları için kullanmışlardır.

3. 1. Pagusvari Bir Söylem

Yıkıcı sonuçlara neden olan, bilgi ile iktidarın yakın birlikteliğidir. Bilginin, iktidarın emellerine koşulmasıdır. Bundan dolayı, ilkin bilgi ile iktidar arasındaki göbek bağı kesmemiz lazımdır. İkincisi ise bu bilginin içeriğini oluşturan meta olmağı ortadan kaldırmamız lazımdır. Bir anlatının meta olmasını sağlayan



şeyin şu olduğunu görüyoruz: *Petitsrécit*'ler, "...çünkü büyük hikâyeden tarihte çıkarılmamışlardır ve onun içine eklenmeleri zordur" (Lyotard, 2011, 37-38). *Grand récit*'lerden *petitsrécit*'lere geçilmesi gerekiyorsa ve *petitsrécit*'lerin temek özelliklerinin de tarihten yararlanmamak olduğu belirtiliyorsa; o zaman, *Grand récits*'lerintarihe dayandıkları açıktır.

Grand récit'ler, Aydınlanma sürecinin ürünüdür. "... bir önermenin doğruluk değeriyle göndereni ve alıcısı arasındaki uzlaşımın kuralı, eğer rasyonel zihinler arasındaki mümkün bir oybirliği çerçevesinde tutulmuşsa, kabul edilebilir olarak farzedilebilir: Bu, bilgi kahramınının iyi bir etikopolitik amaç -evrensel barış- uğruna çaba sarfettiği Aydınlanma anlatısıdır" (Lyotard, 2000, 11-12). Gönderen ile alıcısı arasındaki ilişkiyi parçalarsak, o zaman, bilginin çeşitli amaçlar için kullanılmasına da engel oluruz. "Paganlar anlatının konusuna uygunluğu üstüne sorgulama yapmazlar, göndergelerin kelimeler tarafından örgütlendiğini ve tanrıların bunların güvencesi olmadıklarını bilirler..." (Lyotard, 2011, 48).

Paganların sağladığı bir diğer şey ise tanrıları bizim bildiğimiz şekilde tanımlamamalarıdır. Onları en yüksek, bilgili ve iyi varlıklar olarak görmemeleridir. "...zira bu tanrılar onlara hilede avantaj tanrılar; gerçekte tanrılar insanlardan daha az değil daha çok duyumludurlar, daha doğru değil, ama insanlık-dışındırlar" (Lyotard, 2011, 49). Paganların tanrı anlayışı ve onların dini algılama tarzı, mevcut siyasal söylemlere karşı, alternatif bir bakış açısı oluşturabilmektedir. Bu siyasal söylemlerden biri, modernitenin büyük anlatılarından biri olan, teorik olarak dine ve dinsel olana karşı son derece şüpheli yaklaşmasına rağmen; aslında hiç de öyle olmayan, ezilen kitlelere karşı ortaya koyduğu çözümün son derece dindar olduğu Marxizm'dir. Diğerisi ise modern anlatılardan bir diğeri ile (Hegelci Anlatı) doğrudan ilişkili olmasa da, ancak ondan çok da bağımsız olmayan liberal söylemdir. Burada bir noktanın farkında olunmasının yararı vardır. Marxist meta anlatının, Marxist bir siyasal söylemin kaynağı olduğu açıktır. Ancak bunu Hegel'ci söylem için bunu söyleyemeyiz. Liberal anlatıya karşı Hegel'in yakın durup durmaması ayrı bir şeydir. Ancak şurası kesindir ki, liberal söylemin kaynağı Hegel değildir.

(Lyotard'a yöneltiliyor): "- ... sermayenin ana bir anlatısının var olduğunu ve tüm bize ait küçük ya da daha küçük anlatıların ona bağlı olduğunu kabul ediyorsunuz.": "- Elbette, çünkü o bir iktidar. Ama dinsiz bir iktidar. Anlatısı hiçbir şeyden bahsetmiyor ve her şeyden bahsediyor. Sermayenin pagan olduğunu söylemiyorum, bir tek tanrısı var, para; ayini, hesapların kapanması; olağan lütfu, kâr ve olağandışı lütfu, kâr fazlası, seçilmişleri ve lanetlileri. Tüm bunlar elbette bir *Pagus* yaratmıyor. Yine de dinsiz" (Lyotard, 2011, 58-59). "... liberaller epey dinsiz olabilirler ancak pek adil değillerdir, solcular ise adil/doğru olanın isterler ancak aşırı bir dindarlık pahasına. Oysa sizin küçük seçim savaşınızda yeni nokta, yarım asırdır ilk defa, ülkeniz entelektüellerinin çoğunun Marksist anlatıyı, düzeltilmiş olsa bile, anlatmaya ve doğrulamaya burun kıvrımları, çünkü tam olarak uygulandığı her yerde ciddi ölçüde adaletsiz etkiler doğurduğunu düşünüyorlar. Ve ben de kendi payıma bu nedene şunu eklemek istiyorum: doğurduğu adaletsizlik tam da çağrı yaptığı ve gereksindiği dindarlıktan geliyor" (Lyotard, 2011, 11). Marxist anlatının dindar olmasının nedeni, belki de şudur: "büyük anlatının kendisine ait üstünlüğü sadece kendi alıcılarının da, işçilerin de, anlatıdan yoksun kılınmış kahramanlar olması şartıyla edinilebilirdi; ve ayrıca meta-anlatı ustalarının, yani rolleri komünist iktidar tarafından anlatılan hikâyeyi doğrulamak olan entelektüellerin, bu hikâyenin yücelttiği ve onun dilsiz göndermesinden daha fazlası olmayan entelektüellerin ağzını tıkmak için iyi nedenler bulmaları ve hatta Akı (Raison) icat etmeleri şartıyla" (Lyotard, 2011, 25). Ya da, anlatının kendisinin doğruluğu ve geçerliliği üzerinde düşünülmemesi, ona hâlel getirebilecek olası her tehlikeden uzak tutulmaya çalışılmasıdır. Bir tür sorgulanmaz, eleştirilemez bir düzeye yükseltilmesidir.

Her iki söylemin önemli eksiklikleri vardır. Liberal anlatının dini ritüelleri, kâra götüren eylemlerle işlenmiştir ve adil değildir. Adil olanı savunan anlatı da ise sıkı bir dindarlık vardır. Bunların her ikisinin de olumsuz ve istenmeyen yönlerini atarsak, geriye, istenir bir siyasal söylemin şu olduğunu anlarız: Hem adil hem de dindar olmayan. "İnançsız ve adil bir politika gerekiyor. Bu politika, zaten dine aykırı yerlerini çıkararak betimlediğimiz ve, bildiğiniz gibi, kadınları, çocukları, köleleri, ayrı görüşte olanları dışlayan bu dindar örgütlenmede bulunmayacak. Onun, bilgi olan erillik değil, anlatılar olan bu sosyal öğelerle yaratılması gerek" (Lyotard, 2011, 44-45).

Mevcut siyasal söylemlerin açmazlarından kurtulmak, yeni bir alternatif önerebilmek için Lyotard, Marxist teori ile paganizmi birleştirmeye çalışır. Marxizmin muhafazakâr yönünü, belli bir ölçüde, paganvari bir söylemle aşmaya çalışır. Bunun temel nedeni, pagan bir söylemin dinsizliğe kapı aralaması olduğu gibi; ama asıl olarak, bir önermedeki gönderici ile alıcı arasındaki zorunluluğun ortadan kaldırılmasıdır. İki arasındaki



zorunlu birlikteliğin yıkılmaya çalışılmasıdır. Ancak bu şekilde, bir taraftan alternatif bir politika üretilebilir diğer taraftan da büyük anlatıların özüne saldırlabilir.

Büyük Anlatıların sonu iddiası, aynı zamanda, "...bilgi sahibi sınıfların angajmanlarını bıraktıklarının, modern entelektüel göreve yönelik büyük bir reddin ilanınıdır" (Bauman, 2012b, 135). Bilgi sahibi sınıfların, entelektüellerin modern dönemdeki durumu, sorgulayıcı olmasıdır. Kitlelerin sorunlarını, öneme alıp; onlarla birlikte, eylemesidir. Kitlelere öncülük etmesidir. Modern öncesi dönemde ise bilgi sahibinin durumu çok daha farklıydı. Kendileri ile kitle arasında herhangi bir yakın ilişki yoktu. "Zamanımızın okumaz yazmış sınıfları, bilgi üretici ve sahipleri de modern öncesi muadillerine benzerler: O zamanki bilgi sahipleri, kendilerini kapı komşuları olan basit insanlardan yalıtılan Latince kalesinin hiçbir şey geçirmez duvarları içinde güvenli bir yere kapanıyorlardı. Aslında, İnternetin Sibermekânı da birçok açıdan Ortaçağ'daki Latince'nin günümüzdeki eşdeğeridir. Okumuş sınıfların üyelerini mekândışılaştırır ve fiziksel mekânda onlara yakın olan insanların erişim alanlarının dışına çıkarır..." (Bauman, 2012b, 133-134). Bilgi sahibi sınıfın günümüzdeki iç açıcı olmayan durumunun özünde, toplumsal meselelerden kendini yalıtması yatar. Bu sorunlara karşı duyarlılığın azalmış olması vardır. Ancak, "Kamusal bir gündemden profesyonel sığınaklara çekilmeyi ani bir gönül değişikliğiyle ya da bencil bir havanın etkisi altına girmekle açıklayamazsınız... Çok muhtemeldir ki / bunun nedenleri daha derinlere; iktidarın ve iktidarla birlikte gelen eyleme geçme... yeteneğinin postmodern toplum içinde dağıtılma ve hayata geçirilme biçimindeki ve ...toplumsal hayat koşullarının yeniden üretilme biçimindeki derin dönüşümlere uzanmaktadır" (Bauman, 2012b, 138-139).

Toplumunu ilgilendiren sorunlara karşı oluşan duyarsızlığı, sadece, bilgi sahibi sınıflarda aramak da sınırlı bir bakış açısının ürünüdür. Toplumun geri kalanı da, bilgi sahibi olmayan kesimi de, bu duyarsızlığa ortaktır. Çağdaş toplumun modüler insanlardan (monadlardan) oluştuğunu, bir asır önce Horkheimer, Leibniz'e dayanarak öne sürmüştü. Monad, "birey kategorisinin yeniçağ düşüncesinin bu temel kavramının soyutluğunda dile gelir. Net bir biçimde önce Leibniz bu kavramı kullanır: Kendi içinde tamamlanmış, dünyanın geri kalanından ayrılmış metafizik bir enerji merkezi, tanrı tarafından yalnız bırakılmış, mutlak yalnızlık içindeki bir monad. Leibniz'e göre bu monadın yazgısı kendisine bağlıdır, gelişme aşaması, mutluluğu ve mutsuzluğu kendi iç dünyasının dinamiğine dayanır. Kendi sorumluluğunu kendisi taşır; ne olduğu ve durumunun nasıl olduğu, kendi istencine ve takdiri ilahiye bağlıdır" (Horkheimer, 2005, 242).

"Monad, bileşiklere giren, yalın / basit bir cevherden başka bir şey değildir; yalındır, yani kısımları yoktur" (Leibniz, 2011, 97). Her Monad, diğerinden farklı olmalıdır. Çünkü tabiatta, biri diğeriyle bütünüyle benzer olan ve aralarında içsel bir fark olmayan iki varlık asla yoktur (Leibniz, 2011, 99). Dışsal bir neden Monadı içinden etkileyemeyeceğinden, Monadlarında doğal değişimleri, içsel bir ilkedan ileri gelir (Leibniz, 2011, 100). Bu içsel ilke de, Tanrı'dır. Monadların bir araya gelmelerinden oluşan, yalın olmayan cevherler için ise böyle bir şey söz konusu değildir. "...akıllı ruhlar, cevherlerin en tekâmül edebilir / mükemmelleşebilir olanıdır ve onların mükemmelliği de özellikle karşılıklı olarak birbirlerini asgari engellemelerinden ya da daha ziyade yardımlaşmalarından gelir..." (Leibniz, 2011, 93).

Monadların bileşiminden meydana gelen ve en gelişkin bir forma sahip olan insan cevheri, diğer akıllı bileşik cevherlerle iletişime geçmesi için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Hareketin, değişimin ve diğer bileşik cevherlerle etkileşime geçmesinin nedeni, yine kendisidir. Ancak bu etkileme ya da etkilenmeler, monadlar düzeyinde gerçekleşmez. "Modüller arasındaki bütünleşme zayıf; her türlü birliktelik biçimi yaralanmaya açık ve kırılabilir" (Bauman, 2012b, 169-170).

Toplumunu oluşturan bireylerin, o toplumdan kopmalarının, diğerlerine karşı yönelimlerinin zayıflamasının nedeni, tarihsel süreç içerisinde gelişmiş olan iki reform hareketidir. İlk dini reform hareketi bir demir kafesi parçalarken, müminler topluluğunun kendi seçtikleri ve kendi ürünleri olan kafesler yapmasını sağlamıştı. Manevi selameti özelleştirerek her bireyi bir papaz haline getirmiş ve kurumsallaşmış papazlığın onlar üzerindeki etkisini gevşetmişti (Bauman, 2012b, 166). İlk reform hareketinin yol gösterici ilkesi, bireyin sonsuz saadete giden yolu, kendi hayatında yaptıklarıydı. İkinci reform hareketinin sloganı ise her bireyin kendi istediği saadetin nasıl olacağına karar vermesi ve onu bu saadete götüreceği (ya da götürmeyecek) yolu tasarlamak için kendi seçim özgürlüğünü kullanma hakkıdır (Bauman, 2012b, 166).

Bizleri bu parçalanmışlık halinden kurtaracak bir siyasal sistem tesis edilmelidir. İnşa edilmesi gereken bu sistem, bizleri yeniden bir araya getirmeli, bizleri bölen dertleri bireysel olarak değil, kolektif olarak çözmeye imkânı sağlamalıdır. Bunu en iyi şekilde sağlayacak olan ise Bauman'a göre, "Cumhuriyettir".



İktidarın aldığı durum ise daha farklıdır. Günümüzdeki iktidar, bütün mekanları ortadan kaldırmıştır. Onların dışına taşmıştır. Devlet ise sınırları aşan, mekânla sınırlı kalmayan iktidarın gücüne karşı etkili önlemler alamamaktadır. İktidarın uluslar arası hareket özgürlüğüne karşı, ancak yerel kısıtlamalar getirmektedir. Devletin iktidarın gücü karşısında daha etkili bir çözüm mekanizması devreye sokabilmesi için, onun da, sınırların dışına taşması lazımdır. Uluslararası alanda etkin olan, toplumun bütün üyelerinin iyiliğini gözetken, bu süreçte de üyelerin bir araya gelip müzakere etmelerini yasaklamayan; uluslar arası bir cumhuriyet yönetimine ihtiyaç vardır.

4. Sınırları Aşmaya Çalışan Sermayenin İktidarına Karşı Uluslararası Bir Cumhuriyet

İnsanlık durumunun en tayin edici parametreleri artık ulus-devletin kurumlarının erişemediği alanlarda biçimlenmektedir. Bu koşulların korunmasına ve değiştirilmesine nezaret eden güçler gittikçe küreselleşmekte, yurttaşın denetim ve nüfuz araçları ise ne kadar güçlü olursa olsunlar, yerel olarak sınırlandırılmamaktadır (Bauman, 2012b, 179).

Sermaye de bilgi de yerel sınırlarından kurtulmuş durumdadırlar. Servet üretici mali işlemlerin büyük çoğunluğunun artık maddi meta hareketine bağlı olmadığı ve enformasyon dolaşımının çok büyük ölçüde siber ağ içinde gerçekleştiği bir zamanda, sermaye ve bilgi sahiplerinin coğrafi yerlerinin pek bir önemi kalmamaktadır. Bugün ne ekonomik ne de kültürel iktidarın sahipleri mekâna bağımlıdırlar. Kendilerini, modern zamanların sanayi ve millet inşa etme safhasının doruğa ulaştığı dönemlerdeki gibi yerel kalan "halk" ile olan bağlarını kesmişlerdir (Bauman, 2012b, 132).

Sermayenin bu yeni özgürlüğü, eski zamanların ortada görünmeyen ve üzerinden beslendikleri nüfusun ihtiyaçlarıyla ilgilenmemekle ün salmış ve öfke uyandırmış derebeylerinin, toprak ağalarının özgürlüğünü hatırlatmaktadır. "Artı ürün"ün kaymağını almak, bu toprak sahiplerinin tek ilgilendiği şeydi. Sahip oldukları topraklardaki hayatla hiç ilgilenmezlerdi. Burada kesinlikle bir benzerlik var, ama yirminci yüzyıl sonlarının hareketli sermayesinin elde ettiği türden bir özgürlüğü, yani "endişeden ve sorumluluktan kurtulmuş olma durumunu", toprak sahipleri hiçbir zaman elde edememişlerdi (Bauman, 2012a, 17). Eskinin toprak ağaları, bedensel anlamda ortada görünmedikleri ve toplumsal ya da kültürel olarak yerelliğin bir parçası olmadıkları zamanlarda bile, yine de, toprak ağasıydılar. Zenginlikleri ve iktidarlarının kaynağı kuruyup gitmesin diye, sahip oldukları toprağın zenginlik üreten kapasitesinin korunmasıyla belirli ölçüde ilgilenmeleri gerekiyordu. Modern öncesi zamanların ortada görünmeyen toprak ağalarının durumunda, iktidar yükümlülükle birlikte geliyor ve sömürü, sömürülenlerin içinde buldukları güç durumu karşılaştıran, ne kadar güvenilmez olursa olsun, bir tür dayanışma ile el ele gidiyordu (Bauman, 2012b, 132-133). Ortada görünmeyen derebeyleri topraklarını başka topraklarla değiştiremiyor, dolayısıyla hayat pınarlarının kaynağı olan yerelliğe, zayıf bir şekilde de olsa, bağlı kalıyorlardı. Bu durum, gelecekteki kaynak akışı azalmasını ya da tümüyle kurummasını diye, yasal ve teorik olarak sınırsız olan sömürü ihtimaline pratik sınırlamalar, limitler getiriyordu (Bauman, 2012a, 17).

Mekânları kat eden sermaye, bilgi ve teknoloji gibi iktidarlar, bütün maddiliğini yitirmektedirler. "Gücün özellikle mali formunun yeni 'bedensizliği' sayesinde güç sahipleri, bedensel olarak bir 'yerde' duruyor olsalar bile, tamamen yurtsuzlaşmışlardır" (Bauman, 2012a, 25). İktidarın bedensizleşmesini sağlayan, karşısında direnemeyen devletlerdir. Bunu da, iktidarın daha kolay girebileceği gümrük anlaşmaları, serbest ticaret anlaşmaları sayesinde sağlarlar. İktidar, böylece sahip olduğu bedenselliğini yitirir. Oysaki, "Vitold Kula... insan bedeninin fi tarihinden beri 'her şeyin ölçüsü' olduğunu göstermişti. Tarihleri boyunca ve daha yakın tarihlere, modernitenin gelip çatmasına kadar insanlar dünyayı bedenleriyle (ayak, karış, avuç, kol), ürünlerini kendi yaptıkları eşyalarla (sepet, kova), tarlalarını etkinlikleriyle... ölçüyorlardı" (Bauman, 2012a, 34). Ne bir avuç diğerine benzer ne de her sepetin büyüklüğü diğerine benziyordu. Bir standart yoktu. Çeşitlilik ve farklılık hakimdi. Bundan dolayı, iktidarın uygulamalarında, vergi almalarında sürekli olarak sorunlarla karşılaşılıyordu. Ölçüler arasında bir ölçü, diğer insanlar için de geçerli olabilecek bir "aynılık" gerekiyordu. Bu aynılığı, değişmezliği modernite sağlamıştı. Günümüzde ise sadece ulaşılan standartlar yok edilmemektedir. Eskinin yanlış ya da eksik de olsa bütün ölçüm teknikleri ortadan kaldırılmaktadır. Daha da önemlisi, ölçülen mekânın bir önemi kalmamaktadır. Fakat "Buluşma yerleri aynı zamanda *normların yaratıldığı yerlerdir*; adalet böylelikle sağlanabilir ve *yatay olarak* dağıtılabilir, böylelikle konuşmacılar bir *cemaat* olarak yeniden biçimlenir, ortak değerlendirme ölçütlerine göre ayrılır ve bütünleşirler" (Bauman, 2012a, 31-32).

Sermaye, bilgi ve teknoloji sınırları aşan, mekâna bağımlı olmayan iktidar türleridir. Devlet, bu iktidarlara sahip olan güçlerin etkilerine karşı çeşitli yaptırımlarda bulunmaya çalışsa da; çoğunlukla yaptığı



şeyler, bu güçlere hizmet eder haldedir. İktidar ile siyaset arasında bir kopukluk olsa da, iktidar siyasetten kopsa da; devlet de, yeniden iktidarın hizmetine koşmaktadır. İktidara karşı bir şeyler yapamamasının nedeni olarak gösterdiği şey, “Her yerde, gün boyunca –egemen söylem gücünü buradan almaktadır- neo-liberal bakış açısının karşısına çıkarılabilecek hiçbir şeyin olmadığını, onun kendisini seçeneksiz, apaçık...” sunmasıdır (Bourdieu, 2006, 24). “... neo-liberal dünya görüşünü diğer ideolojilerden farklı... kılan şey, tam da sorgulamanın yokluğu; toplumsal gerçekliğin değiştirilemez ve geri çevrilmeyen mantığı olarak görülen bir mantığa teslim olmasıdır” (Bauman, 2012b, 136-137). Neo-liberal söylemin böyle bir etkiye sahip olmasının nedenleri ise genel olarak üç tanedir. İlki ekonominin, hükümetlerin engellememesi gereken doğal ve evrensel yasalarla yönetilen ayrı bir alan olmasıdır. İkincisi demokratik toplumlarda pazarın, üretimi ve alışverişi etkili ve adaletli bir biçimde düzenlemenin en uygun aracı olmasıdır. Üçüncü ise hem pahalıya mal olan hem de işlevsel olmadığı düşünülen iş ve sosyal güvenlik konusundaki devlet harcamalarının azaltılmasının gerekliliğidir (Bourdieu, 2006, 107).

Bourdieu’da, devlet ile iktidar arasındaki ilişki, çifte yönlü bir sarmal ilişkidir. Başlangıçta devlet, diğer iktidar türlerini ele geçirir. Fransa ve İngiltere gibi, devletin en erken kurulduğu toplumlarda devletlerin doğuşu, öncelikle, fiziksel ekonomik gücün bir yönetim altında toplanmasıyla gerçekleşmiştir. Fiziksel ve ekonomik güç, birbirleriyle bağımlı olmuşlardır. Polislik yapabilmek için vb. para, para almak için de polis güçleri gerekmiştir. Sonra kültür sermayesinin bir yönetim altında toplanması gelir. Bu devlet ilerlediği ölçüde özerklik elde eder, egemen toplumsal ve ekonomik güçlerden bağımsızlaşır. Devlet bürokrasisi, egemenlerin istençlerini çarpıtacak ve onları değerlendirecek duruma gelmeye başlar (Bourdieu, 2006, 27). Ancak daha sonra devlet, neo-liberal söylemlerin yaygınlaşmasıyla birlikte, bu etkin olduğu alanlardan teker teker elini çekerek bu sarmalı kapatır. Düğüm görevini ise sadece “güvenlik/polislik” yapar. Diğer alanlarda devleti görmek ise pek mümkün değildir. “Devletin, ilerlemesinin tersine gelişmesine, bir başka deyişle baskı yapmakla yükümlü bir ceza devletine doğru gerileyip toplumsal yükümlülüklerini, eğitim, sağlık, yardım vb. gibi hizmetleri yavaş yavaş feda etmesine karşı koymak için” (Bourdieu, 2006, 28), “...aydınların, sendikaların, derneklerin eleştirel mücadeleleri öncelikle devletin zayıflığını hedef almalıdır. Ulusal devletler, finansal güçlerce dışarıdan kemiriliyor, içeriden finansal güçlerle suç ortaklığı yapanlar, bir başka deyişle maliyeciler, yüksek maliye memurları vb. tarafından kemiriliyor. Egemenlik altında olanların, devleti, özellikle devletin toplumsal yüzünü savunmakta çıkarları olduğunu düşünüyorum” (Bourdieu, 2006, 33).

Bourdieu, siyasal olanın ekonomik olana bağımlılığının ortadan kaldırılması için siyasal olanın önem kazanmasına vurgu yapar. Bunun için aydınların, fildişi kulelerinin dışına çıkmaları gereken akademisyenlerin; ulusal olan üzerinde durmaları, onu savunmaları gerektiğini belirtir. Burada önemli olan nokta devletin, sadece, toplumun belli kesimlerinin çıkarına hizmet etmekten öte; bir kurtuluş yolu olarak görülmesidir. Bu bağlamda Bourdieu, Marx’tan önemli oranda ayrılır. Marx, “..özel mülk sahipleri vergiler yoluyla yavaş yavaş modern devleti ele geçirmişlerdir ve devlet, devlet borçları sistemiyle bütün bütün onların ellerine düşmüştür ve devletin varlığı, yalnızca, borsada devlet tahvillerinin yükselip düşmesi oyunu ile özel mülk sahiplerinin, yani burjuvaların kendisine verdikleri ticaret kredisine bağlıdır” derken (Marx, 1968, 85), devleti, egemen bir sınıfın bireylerinin onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir örgütlenme tarzı olarak görmüştü (Marx, 1968, 86).

Marx ve Engels, devleti, “bir üst yapı kurumu olarak görüyorlardı. Ancak “devleti, ihmal ediyorlardı, onu önemsemiyorlardı demek” bugüne kadarki, klasik Marxist okuma şekliydi. Ancak gerçekte, onlar ile Proudhoncular ve Bakuninciler arasındaki ayrılığın önemli nedenlerinden biri de burada yatıyordu. Bakunin’in produnculukla ilgili başlıca tezine göre ortadan kaldırılması gereken asıl kötülük, sermaye değil yani kapitalistlerle ücretli işçiler arasında, toplumsal gelişmeden doğan sınıf karşıtlığı değil, *devlettir*. Sosyal-demokrat işçilerin büyük çoğunluğu, devlet erkinin, egemen sınıfların –toprak sahiplerinin ve kapitalistlerin- toplumsal ayrıcalıklarını korumak için kurdukları örgütlenmeden başka bir şey olmadığı konusunda Marx ve Engels ile aynı görüşteyken Bakunin, sermayeyi, devletin yarattığına, kapitalistin, ancak devletin lütfu sayesinde sermayeye sahip olduğuna inanmaktadır. Asıl kötülük kaynağı devlet olduğuna göre, her şeyden önce, ortadan kaldırılması gereken de devlettir ve ardından sermaye kendiliğinden ortadan kaybolacaktır. Marx ve Engels ise sermayenin, tüm üretim araçlarının bir avuç insan tarafından sahiplenilmesinin ortadan kaldırılmasıyla devletin kendi kendine çökeceğini düşünmektedirler (Engels, 1996, 60).

Bütün kötülüğün kaynağı olarak devlet görülürse, o zaman devletin sürdürülmemesi, varlığının devam ettirilmemesi için hiçbir şey yapılmamalıdır. Tam bir pasifizm gereklidir. Oysa ki, işçilerin kurtuluşu bu şekilde olamaz. Aktif bir siyasal mücadele gereklidir. Bundan dolayı, Proudhon’un ve Bakunin’in görüşleri, işçi hareketlerini zayıflatacak bir karaktere sahiptir. İşçi sınıfının devrimci yönünü etkisizleştirmeye çalışmaktadır.



“... işçi kitleleri, doğaları gereği politiktirler ve kim ki onları, politikayı bir yana bırakmaları gerektiğine inandırmaya çalışır, sonunda o, işçiler tarafından bir yana atılacaktır” (Marx, 2009, 61). Her ne kadar bir proleter devriminden sonra kurulacak olan Fransızca “commune”, Almanca ise “Gemeinwesen” (topluluk) türünden bir yaşam alanı olsa da; kalkacak olan belli bir toplumsal kesimin temsilciliğini yapmış olan burjuva devletidir. Burjuva devleti ortadan kaldırıldıktan sonra da yeni bir devlet kurulacağını savunmuyoruz. Ancak, Engels’in Bakuninciler’e karşılık olarak söylediği “Bu insanlar, bir merkezi otorite olmaksızın, son kertede kararı verecek bir irade olmaksızın bir fabrikanın nasıl işletileceğini, bir demir yolunun nasıl kullanılacağını, bir geminin nasıl yürütüleceğini düşündüklerini, bize kuşkusuz söylememektedirler” (Marx, 2009, 61) sözler, bireylerin üzerindeki düzenleyici güce belirli ölçüde önem verdiğini gösterir. Daha fazlasını değil.

Bourdieu’nun devlete yaptığı vurgu, Marx’tan ve Engels’ten daha belirgindir. Kurtuluşun, küreselleşen ekonomiye karşı ulusal olan devlet yapısından hareket edilmesiyle, daha geniş siyasal bağlamlar (ki kendisi bu politik bütünleşmeyi Avrupa devletleri ile sınırlandırma gereği duyuyor) oluşturmasıyla gerçekleşeceğini düşünür. Ancak Bourdieu, bu uluslararası politik örgütlenmelerin biçimi hakkında herhangi bir şeyden bahsetmez. Bauman ise bunun, uluslararası bir cumhuriyet olması gerektiğini savunur. “...güvensizlik ve belirsizlik düzeyini azaltmayı amaçlayan etkili bir eylemin önkoşulu, siyaseti, günümüz güçlerinin iş gördüğü düzey kadar uluslararası bir düzeye çıkarmaktadır. Siyaset, siyasi olarak denetlenmeyen uzamda serbestçe dolaşabilmek için kendini ondan koparmış güçlere yetişmelidir; bunun için de söz konusu güçlerin (Manuel Castells’in deyimiyle) içinde “aktığı” mekânlara ulaşmasını sağlayacak araçlar geliştirmelidir. Ulusaşırı güçlerin işleyiş ölçeğiyle kıyaslanabilir bir ölçekte uluslararası bir cumhuriyetçi kurumdur gereken, daha azı yetmez...” (Bauman, 2012b, 200-201).

Uluslar arası cumhuriyetin karşıladığı iki önemli işlev vardır. Bunlardan biri ortak iyi; diğeri ise yurttaşların, kendi kaderlerinin tayin edilmesinde, “müzakere etme” hakkına sahip olmalarıdır. Bunlardan ilkinin gerçekleşmesi için, özel dertlerle dolup taşmış olan günümüz kamusal alanının iyice temizlenmesi; ortak bir amaç için, ortak bir şekilde eylemeye hazır hale getirilmesi lazımdır.

4. 1. Kamusal Alanın Önemi

Tüm bunları yapabilmek için, öncelikle, “kamusal alan” kavramının ne anlama geldiğini bilmeye ihtiyacımız var. “Gündelik dile birçok kez çeşitli şekillerde kullanmamıza rağmen; onun anlamını tam olarak biliyor muyuz?” “Onun önemini, yeterince, idrak edebiliyor muyuz?” Habermas, kamusal alanın izini, 17.yüzyıla kadar sürmektedir. 17.yüzyılda, İngiltere’de, belirli aralıklarla yayınlanmaya başlayan; temelde, ekonomi ile ilgili sorunlar üzerine kafa yoran bir kamu oluşmuştur. 18.yüzyılda ise özellikle Almanya’da, “küçük ama eleştirel tartışmalar yürüten bir kamusal topluluk” oluşmuştur. Almanya’daki kamusal topluluk, ağırlıklı olarak okuyan, edebi tartışmalara yönelen insanları bünyesinde barındırmaktadır. 18.yüzyılın sonundan, 19.yüzyılın başından itibaren ise Fransa’da, siyasal sorunlara ağırlık bir kamusal alan oluşmuştur. Tüm bu kamusal alanların ortak paydası, düşünen, sorgulayan insanlardan oluşmasıdır. Kamusal alan işlevi, “opinion”u (kan’ısı) olan insanların bir araya gelip; kendi opinion’larını karşı karşıya getirmeleriyle, onları müzakere etmeleriyle varılan “publicopinion”dur (kanaat). Kamusal alanın temel işlevi, *publicopinion*’u ortaya çıkartmaktır. Ancak günümüzde, bu tür bir kamusal alan yoktur. “Medyanın çok önemli bir role sahip olduğu günümüz toplumunda kamusal alan, şöret kazananlara, kendilerini sergileyecekleri bir ortam olarak hizmet etmektedir. Görülebilirlik veya tanınmışlık, kamu karşısına çıkışların asıl amacıdır” (Habermas, 2009, 15).

Kant’a göre rasyonel varlıklar, iyi gerekçelerle eylemde bulunan failer olarak birbiriyle anlaşır. Ahlaki eylemi göz önüne alarak, özgürlük fikrinin gerçekleşmesinin olasılığı hakkında önsel bir bilgiye sahiptirler. İletişimsel eylemde de, üstü kapalı olarak bütün katılımcıların akli dengesi yerinde failer olduğu kabul edilir (Habermas, 2009, 41). Ahlaki açıdan sorumlu failer olarak görülebilmemizin koşulunun, özgürce eylememiz olması gibi; kamusal alandan bahsedebilmek için de, olmazsa olmaz olan, akıl sahibi öznelerdir. Kamusal alan, bu akıl sahibi öznelerin, sahip oldukları şeyi birlikte işleme geçirmeleri ile mümkündür. Ancak kamusal alanın çöküşüyle birlikte, tam da bunun yitiminden; sorgulayan, etkin bireylerden ziyade; kendilerinin dışında belirlenmiş olan gündemlerle zihinsel şemaları belirlenmiş bireyler kastedilmektedir. Asıl sorun, “... eski tarz özel/kamusal alanlardan günümüzde pek bir şey kalmamış olması, bir yandan da bunların yerini alabilecek yeni alanların ortalıkta görünmemesidir. Eski *agora*’lar girişimciler tarafından devralınmış ve yeniden işlenerek eğlence parkları haline getirilmiştir; bu arada etkili güçler de kayıtsızlıkla işbirliği yaparak yeni *agora*’lara inşaat izni vermeyi reddetmişlerdir” (Bauman, 2012b, 11-12).



Kamusal alanın etkinliğini yitirmesinin sonucu, birçok güçlkle karşı karşıya kalırız. Çağdaş dertlerin en acı verici olanı *Unsicherheit* başlığı altında toplanabilir. Bu Almanca terim, İngilizce’de üç terimle iletilebilen deneyimleri bir araya getirir: *Uncertainty*, *insecurity* ve *unsafety* (belirsizlik, güvensizlik, emniyetsizlik). Bu dertlere kolektif çare bulmanın engeli, onların doğasında yatar. Kendilerini güvensiz hisseden, geleceğin getirebileceklerine sakınarak bakan ve emniyetlerinden endişe eden insanlar, kolektif eylemin gerektirdiği riskleri göze alacak kadar özgür değildirler. Bu insanlar birlikte yaşamının alternatif yollarını hayal edecek cüretten ve zamandan yoksundurlar ve kimseyle paylaşamayacakları işlerle o kadar meşguldürler ki, bırakın ortaklaşa girişebilecek eylemlere enerji ayırmayı, bunlar hakkında düşünmezler bile” (Bauman, 2012b, 13).

Güvensizliğe karşı verdikleri savaşta, onlara destek vermesi beklenen mevcut siyasal kurumların, pek bir yardımı dokunmaz. İktidarın büyük kısmının, hem de en can alıcı kısmının siyasetin dışına çekildiği hızla küreselleşen dünyada, bu kurumlar güvenlik ya da kesinlik sunmak için çok fazla şey yapamazlar. Tek yapabilecekleri ve sık sık da yaptıkları şey, yaygın ve dağınık endişeyi *Unsicherheit*’in tek bir bileşenine kaydetmektir: içinde bir şeylerin yapabileceği ve yapıldığının görülebileceği tek olan emniyete” (Bauman, 2012b, 13). Güvensizliğin kökleri isimsiz, uzak ya da ulaşılmaz yerlere itildiğinden, gözle görülür güçlerin günümüz hastalıklarını iyileştirmek için bir şey yapıp yapamayacakları pek belli değildir. Siyasetçilerin emek piyasalarının esnekliğini arttırarak, ticareti daha serbest hale getirerek ve yabancı sermaye için daha cazip koşullar yaratarak herkesin daha iyi hayat sürmesini sağlama vaatleri üzerinde biraz durup düşüldüğünde, bunların olsa olsa daha fazla güvensizlik ve daha fazla belirsizlik getireceğini sezme kolaydır. Oysa kolektif emniyetle ilgili diğer meseleye verilecek bariz, dolaysız bir cevap vardır: Sınırları göçmenlere kapatmak, tımarhane yasalarını sıkılaştırmak, rahatsız edici ve kınanacak eğilimleri olduğundan şüphelenilen davetsiz yabancıları toplayıp sınır dışı etmek için hala yerel devlet güçleri seferber edilebilir. Bu güçler suçlularla savaşarak idman yapabilir, “suçlara karşı sert” bir tavır alabilir, daha fazla hapis hane inşa edebilir, daha fazla polisi devriyeye çıkarabilir, mahkumların affını daha fazla güçleştirebilir ve hatta halkın suyuna giderek, “bir kez suç işleyen hep işler” kuralını izleyebilir” (Bauman, 2012b, 60). Yeni hapis haneler inşa etmek, hapisle cezalandırılması gereken yasa ihlallerinin sayısını arttıran yeni yasa maddeleri kaleme almak ve hapis cezalarını arttırmak gibi önlemler, hükümetlerin popülerliğini arttırır. Bu önlemler hükümetleri güçlü, verimli ve kararlı, ama bunlarında ötesinde, yalnızca vatandaşlarının kişisel güvenliği için değil, emniyetin teminatı ve kesinliği için de “bir şeyler yapıyor” hem de bunları son derece çarpıcı, somut, gözle görülür, dolayısıyla, inandırıcı bir biçimde yapıyormuş gibi gösterir (Bauman, 2012b, 121). Varoluşsal güvensizlik ve psikolojik belirsizliğin de katılmasıyla, kapasitesinin üzerinde anlamlar alarak şişen ve kabaran kişisel güvenlik endişesi, diğer tüm endişe nedenlerini gölgede bırakarak, bütün benzer korkuların önüne geçer. Hükümetler kendilerini rahatlamış hissedebilirler: Yönetimleri hiç kimse, ama hiç kimse, altından kalkamayacakları bir şeyler yapmaya zorlayamaz (Bauman, 2012a, 121).

İnsanların kendileri ise bir başlarına, güvensizliklerle ve belirsizliklerle karşı karşıya gelirler. Hükümetlerin bu alanlarda bir şeyler yapabilmelerini, neoliberal söylemlerin yaygınlaştığı bir dönemde düşünmek oldukça güçtür. Bundan dolayı, onların kendilerinin kurtuluşu, devlet yönetimlerinden gelemez. Bunun çaresi, güvensizliklerle ve belirsizliklerle yaşamaya alışmamış insanların bir araya gelmeleri ve agorayı canlandırmaları ile olur. “Yani ne özel ne kamusal olan, daha doğrusu hem özel hem de kamusal olan alana: Özel sorunların anlamlı bir biçimde... karşılaştıkları alana; ‘kamusal iyi’, ‘adil toplum’ ya da ‘ortak değerler’ gibi fikirlerin doğup biçimlenebileceği alana” (Bauman, 2012b, 11).

Hükümet mercilerinin önlem almada yetersiz kaldıkları şeye karşı, birbirimizi ilgilendiren sorunlara karşı, yine birbirimizden güç alarak ayakta kalabiliriz. Sadece kendi dertlerimizin peşinden koşmakla, sadece onu çözmeye uğraşmakla bu işin üstesinden gelemeyiz. Bizleri ilgilendirmeyen, ancak hem cinslerimizi ilgilendirmesi nedeniyle; diğer insanların sorunlarını da bir sorumluluk olarak kabul etmekle, onların karşılaştıkları güçlklere karşı duyarsız kalmamakla daha istenir bir toplumsal düzen inşa edebiliriz.

5. Sonuç

Panopticon ile ilgili izahlar, genelde, bu kurumun modern toplumu gözetim toplumuna dönüştürdüğüdür. Modern toplumda, bireylerin sürekli olarak gözetim altında tutuldukları, onların bir azınlık tarafından gözetlendikleridir. Modern hapis haneler toplum için tehlike oluşturan serserilerin, dilencilerin, aylakların, delilerin kapatılmasını sağlamıştır. Böylece toplum için tehlike oluşturabilecek kesimler, egemenlik altına alınmıştır. Sermaye ile uyumlu emek gücünü oluşturmak için toplumun çalışmayan kesinimi ıslah evlerine kapatmak gerekmiştir. Böylelikle üretken ve itaatkâr bedenler üretilmeye çalışılmıştır. İktidarın toplumun üretken olmayan kesimlerini bir araya toparlamak ve onları kullanışlı hale getirmesi için, onların



bedenleri hakkındaki bilgiye sahip olmalıdır. Bedene ait incelikli olarak ne varsa, hepsini bilmelidir. Ancak bu şekilde hem itaati hem de verimliliği sağlayabilir.

İktidarın bir başka göstergesi Foucault'ya göre cinselliği bastırmaması aksine onu söylemler vasıtasıyla sürekli olarak kışkırtmasıdır. Gerçek anlamda cinselliğin ve erotiğin sağlamış olduğu hazların artırılması değil, bir söylem ve hakikat rejimi içerisinde onu itiraf geleneği içerisine yerleştirmesidir. Hazzın kendisinden alınan zevkten ziyade hazzın itiraf edilmesinden hazla yer değiştirmesidir. Kapitalist toplum içerisinde psikanalizin yaptığı şey tam da budur Foucault'ya göre. Hazzı bir hakikat ve bu hakikatin itiraf edilmesinden elde edilen bir neşe veya zevk durumuna düşürmesidir. Hazzı bir söylem sistemi içerisine çekip denetlenebilir bir şey haline getirmesidir.

İktidarın kendisini üçüncü olarak gösterdiği şey ise episteme kavramıyla ilişkilidir. Her çağın bir epistememesi vardır ve onlar, nelerin bilimin konusu haline gelip-gelemeyeceğini, nelerin düşünülüp-düşünülüp düşünülemediğini belirleyen parmaklıklardır, ızgaralardır. Tarihteki bu parmaklıkların, ızgaraların kaynağı ise ekonomik ve politik koşullar ve onlara hakim olan egemen güçlerdir. Foucault'nun bakış açısı oldukça kullanışlıdır, bilimsel gündemin ve tartışmaların neden dolayı başka şekilde değil de şimdiki haliyle olduğunu anlamamız açısından önemlidir. Ya da neden tarihin başka dönemlerinde başka sorunlar ve kavramlar egemen iken, günümüzde bambaşka sorunlar ve kavramlar bilim dünyasını işgal etmektedir? Bunun nedeni tarihsel süreç içerisinde saf ve etkilenmemiş bir şekilde işleyen bilginin gelişim serüveni midir yoksa üretim sistemlerinin ve egemen güçlerin etkisi midir?

Foucault bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi azaltmak için arkeolojik bölgeler kavramına müracaat eder. Arkeolojik bölgeler bilginin yalnızca bilimsel alanla sınırlı olmadığı, onun kadar doğru olan fakat aynı düzenliliklere itaat etmeyen edebi, felsefi vb. bilginin diğer alanlarını ifade eder. Aynı düzenliliklere itaat etmeme ile iktidar oluşumu belli bir ölçüde engellenmiş olur. Lyotard da benzer şekilde bugün egemen olanın bilimsel bilgi olduğunu düşünür. Onun da üretim sisteminin optimallik ilkesi tarafından yapılandırıldığını savunur. Bundan dolayı da Foucault'nun arkeolojik bölgeleriyle çakışacak şekilde olmak üzere anlatılardan bahseder. İnsana dair tek bir anlatı olamaz, farklı türden birçok anlatı vardır ve bunlar bilgi ile iktidar arasındaki eklemlenmeyi kırmak için Lyotard tarafından kullanılır.

Bilgi ile iktidar arasındaki eklemlenmeyi kırmak için Lyotard burada kalmaz, egemen anlatıları teker teker ifşa etmeye çalışır. Özellikle iki egemen ve bu anlamda da Meta Anlatı olan Hegelci ve Marxçı söylemleri analiz eder. Onların totaliter ve baskıcı deneyimlerle sonuçlandığını gösterir. İnsanlık için istenilmeyen bu tür sonuçlarla karşılaşmamak için de Meta anlatılardan kurtulmamız gerektiğini belirtir. Totatiler deneyimlere yol açan bu Meta anlatılar tarihe dayanıyorlarsa o zaman tarihe dayanmayan daha küçük ölçekli anlatılara ihtiyacımız olduğunu belirtir.

Bauman'ın iktidar bakış açısı ise Foucault ile daha çok benzerlik taşır. Bauman da iktidarın sadece devlet ile sınırlı olduğunu düşünmez. Ancak Foucault'dan farklı olarak kaç tür iktidar olduğunu da belirtir. Sınırları aşan, mekân kat eden Sermaye ve Bilgi gibi iktidarlar vardır ve bir de onların işleyişi üzerinde herhangi bir güce sahip olamayan politik iktidar vardır. Bauman'a göre bilginin mekânı kat etmesine bağlı olarak uluslararası alanda işleyen sermayenin insanlar üzerinde yol açtığı belirsizlik ve risklere karşı politik iktidarlar etkili önlemler alamamaktadırlar. Onların yaptıkları tek şey, bütün belirsizlik ve riskleri yalnızca emniyetsizlikle ilişkilendirmeleri ve bireyler üzerindeki emniyet duygusunu pekiştirmek için uğraşmaktır. Bundan dolayı da sosyal devlete ait olan ne varsa, onların hepsinden bir bir vazgeçip, bir karakol devleti haline gelmektedir.

KAYNAKÇA

- [Althusser, Louis \(2005\). *Yeniden Üretim Üzerine*. Çev: A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.](#)
Althusser, Louis (2010). *İki Filozof / Machiavelli-Feuerbach*. Çev: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
Bacon, Francis (1999). *Novum Organum*. Çev: Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları.
Bauman, Zygmunt (2012a). *Küreselleşme*. Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
[Bauman, Zygmunt \(2012b\). *Siyaset Arayışı*. Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.](#)
Bourdieu, Pierre (2006). *Karşı Ateşler*. Çev: Halime Yücel, İstanbul: YKY.
Engels, Friedrich (1996). Engels'ten Milano'daki Theodor Cuno'ya / Londra, 24 Ocak 1872. *Seçme Yazılar 2*. Karl Marx ve Friedrich Engels, Çev: Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları.
[Foucault, Michel \(2001\). *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*. Çevirenler: Ümit Umacı-Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık.](#)



- Foucault, Michel (2003a). *Cinselliğin Tarihi*. Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [Foucault, Michel \(2003b\). *İktidarın Gözü*. Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları](#)
- Foucault, Michel (2004). *Toplumı Savunmak Gerekir*. Çev: Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.
- Foucault, Michel (2011). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2013a). *Deliliğin Tarihi*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel (2013b). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault Michel, Chomsky Noam (2012). *İnsan Doğası / İktidara Karşı Adalet*, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları.
- [Giddens, Anthony \(2003\). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları / Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, Çev: Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları.](#)
- Habermas, Jürgen (2009). *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev: Ali Nalbant, İstanbul: YKY.
- Horkheimer, Max (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY.
- Leibniz, Gottfried W. (2011). *Monadoloji / Metafizik Üzerine Konuşma*. Çev: Atakan Altınörs, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lyotard, Jean F. (2000). *Postmodern Durum*. Çev: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.
- [Lyotard, Jean F. \(2010\). *Adalet Nedir?. Çağdaş Filozoflarla Söylesiler*. Çev: Hüsamettin Arslan, Editör: Richard Kearney, İstanbul: Paradigma Yayınları, 225-239.](#)
- Lyotard, Jean F. (2011). *Pagan Eğitimler*. Çev: Atakan Karakış, İstanbul: Monokl.
- Marx, Karl (1968). *Alman İdeolojisi*. Çev: Selâhattin Hilâv, , İstanbul: Sosyal Yayınları.
- [Marx, Karl \(1970\). *Ekonomi Politikasının Eleştirisine Katkı*. Çev: Orhan Suda, İstanbul: Öncü Kitabevi.](#)
- Marx, Karl (2003a). *Kapital I*. Çev: Alaattin Bilgi, Basım Yeri Belirtilmemiş: Eriş Yayınları.
- [Marx, Karl \(2003b\). *Ücretli Emek ve Sermaye / Ücret, Fiyat ve Kâr*. Çev: Belirtilmemiş, Basım Yeri Belirtilmemiş: Eris Yayınları.](#)
- Marx, Karl (2009). *Felsefe İncelemeleri*. Çev: Cem Eroğul, İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, Karl (2011). *Felsefenin Sefaleti / M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Katkı*. Ankara: Sol Yayınları.
- [Wallerstein, Immanuel \(1999\). *Sosyal Bilimleri Düşünmemek / Ondokuzuncu Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, Çev: Taylan Doğan, İstanbul: Avesta Yayınları.](#)