

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

Katı Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim:

Foucault ve Bauman' da Panoptik ve Sinoptik

Yüksek Lisans Tezi

Yahya İNCETAHTACI

Ankara- 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

Katı Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim:

Foucault ve Bauman' da Panoptik ve Sinoptik

Yüksek Lisans Tezi

Yahya İNCETAHTACI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Celal TÜRER

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

YAHYA İNCETAHTACI

Katı Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim:

Foucault ve Bauman' da Panoptik ve Sinoptik

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Celal Türer

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

1. Prof. Dr. Celal Türer

2. Doç. Dr. Zikri Yavuz

3. Dr. Öğr. Üyesi Nihat Durmaz

İmzası

Tez Sınavı Tarihi:

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,

Prof. Dr. Celal TÜRER danışmanlığında hazırladığım “Kati Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim: *Foucault ve Bauman' da Panoptik ve Sinoptik* (Ankara 2018)” adlı yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora ☐ tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Yahya İncetahtacı

ÖNSÖZ

Katı modernite, öncesiyle arasında keskin ve geçilmez bir sınırın çizilmesine salık veren birçok kavram ve olgu üzerinden kendisini ortaya koyar. Bu bakımdan düşünce tarihi içerisinde Katı modernite merkezli dönemselliklere gidilmesi tabii bir durum olarak temayüz eder. Nitekim mimariden resme, dinden eğitime kadar hayata düşünce ve pratik üzerinden uzanan her alan Katı moderniteyle birlikte sorgulamaya açılarak değişimden öte bir dönüşüme tabi olur. Tüm bu dönüşümlerin altında yatan temel saik ise Katı modernitenin eksiksiz, tam ve var olanların bütününe egemen olabilen özne kurma arzusu ve bu arzunun tabii bir uzantısı olarak tecelli eden sınırları tahkim edilmiş, plan dışı hiçbir unsura izin vermeyen düzen oluşturma amacıdır. Bu anlamda özne kavramının bizatihi kendisi de dönüşmek durumunda kalır ve geçmiş dönemlerde çizilen çerçevelerin dışına çıkarak neredeyse *ex nihilo* bir şekilde kendisini tanımlar.

Modern özne kendisini kendi dışından, değişmeyen, sınırlanamayan ve evrensel özelliğe sahip olarak kabul ettiği akıl üzerinden ayırır. Bu aşamadan itibaren ontik dünyanın bütünü Kartezyen öznenin zihnindeki tasarımlara indirgenirken; bilginin dünyası, var olanların dünyasının önüne geçer. Özne bu aşamadan itibaren zaman ve mekân hudutlarına tabi, belirli bir geçmişi olan, etkilenimlere açık bir varlık olmaktan çıkar.

Kartezyen özne bu doğrultuda tüm alanlarını ihata edebildiği, tam olarak kontrolüne alabildiği bir düzen tesis etmek adına gözetim merkezli pratiklere başvurur. Panoptikon olarak nitelendirilen bu gözetim pratiğinin temel ilkesi hiçbir zaman kendisini göstermeyen bir gözetenle, her daim görünebilme potansiyeli içerisinde bulunan gözetilenleri bir araya getirmek üzerinedir. Bu şekilde iki farklı düzlem aynı mekânın içerisine alınır. Böylece her an gözetiliyor olma duygusu ile kapatılan mahkûmlarda yani gözetlenenlerde istenen dönüşüm sağlanabilir.

Öte yandan Akışkan moderniteye geçişle birlikte Katı modernitenin Kartezyen öznesi parçalanmak durumunda kalır. Artık özne var olanların bütününe egemen olmaktan çıkar; kendisini dahi anlamlandıramayacak bir hale gelir. Bu şekilde kökensel açmazlara bağlanmak durumunda kalan öznenin düzen tesis edebilme imkanı da ortadan kalkar. Bununla beraber parçalanmış özne de tıpkı Kartezyen özne gibi gözetim olgusu tarafından çevrilidir. Akışkan modernitede panoptikon uygulaması devam ederken; gözetim edimi ağırlıklı olarak herkesin birbirini her an gözetleyebildiği ve eş anlı gözlenebildiği sinoptikona ve salt sınırların tahkim edilmesi üzerine temayüz eden panoptikona bırakır. Buna göre panoptikon tarafından “temizlenen” düzlem panoptikon ve sinoptikon tarafından gözetim altına alınır. Bu bakımdan çalışmamız tüm bu gözetim pratiklerini ele alırken; esas olarak modernitenin özne ve düzen üzerinden ortaya koyduğu iddiaların gerçekleşip gerçekleşmediği sualine bir yanıt vermeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmada, hedefimi gerçekleştirme yolunda beni yüreklendiren ve destekleyen değerli hocam Prof. Dr. Celal Türer’e ve Dr. Öğr. Üyesi Selçuk Erincik’e teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	9
KARTEZYEN ÖZNE, KATI MODERNİTE, ÖZNELLİK-SÖYLEM, DISPOSITİF-BİYOPOLİTİKA VE PANOPTİKON 9	
1.1 Kartezyen Özne	9
1.2 Katı Modernite	16
1.3 Öznellik-Söylem.....	27
1.4 Dispositif ve Biyopolitika	41
1.5 Panoptikon	49
II. BÖLÜM.....	57
PARÇALAN ÖZNE, AKIŞKAN MODERNİTE, SİNOPTİKON, BANOPTİKON	57
2.1 Parçalanmış Özne.....	57
2.2 Akışkan Modernite	62
2.3 Sinoptikon	70
2.4 Banoptikon	78
SONUÇ	83
KAYNAKÇA.....	89
ÖZET	94
ABSTRACT	95

GİRİŞ

Moderniteyle birlikte öznenin kendisini konumlandırma ve tamamlanma arzusunun bir sorun haline geldiği görülmektedir. Modern özne, neredeyse *ex nihilo* bir tanımlamayla kendisi ile dışı arasında kökensel bir mahiyet farklılığını kabul etmiş, geçmiş dönemlerin aksine var olanla ilişkisinin mahiyetini değiştirmiştir. Moderniteye kadar bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki salt bilgiye indirgenemeyecek aşkın bir boyut üzerine seyrederken, modernlikle birlikte bilginin dünyası var olanların dünyasının önüne geçmiş ve bilgi sadece özneye göre belirlenmiştir. Oysa kadim dünyada bilgi öznenin yanı sıra var olana göre de şekillenmekteydi. Sözgelimi Platon'da ideaların bilgisi bir "*episteme*" statüsünde yer alırken, görünen nesnelere yönelik ortaya çıkan bilgi ise "*doxa*" sınıfında kabul edilmiştir. Bu doğrultuda Platon'da bilginin öznenin yöneldiği varlığa göre şekillendiği görülür. Buna göre bilme edimi, salt öznenin tasarımlarından ibaret değildir. Bilgi ne sadece öznenin ne de nesneden dolayıdır, o özneyi aşkın ve söz konusu bağlantının bir ürünü olarak kabul edilir. Bu çerçevede bilgi, epistemolojik sınırları aşan ve ontolojik mahiyet arz eden bir durumu temsil eder.¹

Moderniteyle beraber ortaya çıkan Kartezyen özne ile ontolojik mahiyetin yadsınmış ve var olanın, zihnin tasarımlarına indirgenmiş olduğuna tanık oluruz. Buna göre bir nesne için öznenin dışı yok hükmündedir. Bir başka ifadeyle öznenin zihninde ortaya çıkan tasarım ile "*kendinde şey*" arasındaki kopukluk yok sayılmış ve nesne bütünüyle özne tarafından ihata edilebilir bir hale gelmiştir.

Bu noktada bilginin var olana dönük ve aşkın olan yönünü ihmal eden Kartezyen özne, varlık dünyasına egemenlik kurma arzusu üzerinden kendisini şekillendirmiştir.

¹ Harun Tepe, *Varlık ve Bilgi-Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2017, s. 25-29.

Kartezyen özne yöneldiği nesneyi “el altında” kullanıma hazır bir varlığa indirgemiş; dolayısıyla epistemoloji merkezli bir dünya görüşü ortaya çıkmıştır. Varlık dünyası sadece öznenin zihnindeki tasarımlar üzerinden anlamlandırıldığı için tasarım öncesi var olanlar bu doğrultuda yok hükmünde sayılmıştır. Bu anlayış özneyi sadece dünyasal bir varlık olmaktan çıkarmış, ama aynı zamanda onu zamanın ve mekânın sınırlarından azade kılmıştır. Nitekim Heidegger’den Adorno’ya, Levinas’tan Bauman’a kadar yirminci yüzyıl filozoflarının geneli totaliter rejimleri, Holocaust’u veya Hiroşima’yı bir sapma, ilineksel bir olgu olarak kabul etmemiş öznenin söz konusu konumunun ortaya çıkardığı pratiklerin tabii bir sonucu olarak görmüşlerdir. Nitekim Bauman konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır:

Holocaust bizim akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insan oğlunun kültürel zaferlerinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur.²

Her ne kadar Kartezyen özne mefhumu çalışmamızın ana başlığındaki göstergeler arasında kendisine yer bulmamış olsa da çalışma boyunca bir *na-mevt* ya da hayalet misali varlığını sürekli hatırlatacak, hatta ondan da öte çalışmanın tüm aşamalarını belirleyecek ağırlıkta olacaktır. Zira felsefe tarihine yönelecek ilk bakışta bile görülebileceği üzere tüm yollar o bir türlü tam olarak tanımlanamayan, belirli sınırlar dâhiline sokulamayan, varoluşundan da öte varlığı dahi her daim bir tartışma konusu olan özneye çıkmak durumunda kalacaktır. Başka bir ifadeyle tüm hikâyeler esasında özneyi anlamayı ve anlatmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda özne mefhumu gerek epistemolojinin ve ontolojinin ve özellikle de aksiyolojinin ana kavramı olarak görülmelidir. Nitekim çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere Kartezyen özne ile birlikte “iyi” mefhumu keşfedilir olmaktan çıkacak ve bir icat konusu olacaktır, bir diğer tabirle “iyi” ideasının yerine öznenin tasarımları geçecektir.

² Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul 1997, s. 11.

Foucault kendisine nirengi noktası olarak özneyi alan ve her daim bir şekilde yeniden özneye geri dönüş yapmak durumunda kalan düşünce tarihinin durumunu şu cümlelerle açıklar:

Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli özellikleri içinde ortaya koyan bir edim anlaşıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi öznenen nesneye kimi ilişkilerin - bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde- olduğu ya da değiştiği koşulların analizidir.³

Foucault'nun belirttiği üzere tarihsel süreç içerisinde öznenin nedir'liği ve nasıl'lığı ile ilgili tartışmalar sadece akademik sınırlar veya münhasır tartışmalar içerisinde kalmamış, ekonomi-politiğin kapsadığı tüm alanları sayısız kere kat ederek belirlemiştir. Bu bakımdan modernitenin Kartezyen özne tasarımı üzerinden eksiksiz ve bütün bir düzen oluşturma arzusunu gerçekleştirmek adına ortaya koyduğu pratikler ile söz konusu arzusunun gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunu çalışmamız boyunca ele alacağız. Bunun yanında Akışkan moderniteyle birlikte çok parçalı bir hale gelmek durumunda kalan, her türlü etkilenime ve belirlenime açık hale gelen ve bu şekilde “ben” olma vasfını yitiren öznenin durumu da çalışmamızın irdeleneceği ana konulardan biri olarak temayüz edecektir.

Bu noktada Kartezyen öznenin kendisini tüm diğer şeylerden, tanımladığı akıl üzerinden ayırdığı hususu unutulmamalıdır. Söz konusu akıl değişmeyen, sınırlanmaya ihtiyaç duymayan evrensel özelliğe sahiptir. Descartes aklın söz konusu bu niteliklerini şu cümlelerle açıklar:

...nasıl ki şeylerin çeşit çeşit olması, onları aydınlatan güneşin doğasında bir fark yaratmıyorsa, akıl da ne kadar farklı konuyla ilgilenirse ilgilensin hep bir ve aynı kalır. Dolayısıyla insan aklının herhangi bir sınırlamaya ihtiyacı yoktur.⁴

³ Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi-Seçme Yazılar 5* Foucault İçinde, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 350.

⁴ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 27.

Bununla birlikte Kartezyen öznenin aklı kesinlikleri elde etmenin peşindeyken kendi dışına herhangi bir şekilde dayanma ihtiyacına da sahip değildir. O adeta bir çeşit tanrısallığa sahiptir. Nitekim Descartes konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

...aklın saf ışığına dışardan eklenen her şey, o ışığın bir şekilde kararmasına neden olacaktır. ...Aslında insan ruhu ilk yararlı bilgi tohumlarının serpildiği bir çeşit tanrısallığa sahiptir ve bu tohumlar ihmal edilmelerine ve kötü öğrenimlerin yarattığı sıkıntılara rağmen, orada kendiliklerinden meyve verirler.⁵

Akışkan moderniteye geçişle beraber özne Katı modernite döneminde kendisine tahsis ettiği konumu kaybeder. Ne kendisinden ne de dış dünyadan kuşku duymayan, bütün ve evrensel bir konuma sahip olan Kartezyen özne parçalanmak durumunda kalır. Özne bu dönem içerisinde belirleyen durumundan çıkar ve etkilenmekten de öte belirlenen bir hale gelir. Bu durum öznenin anlam evreninin bütününe teslim alır. Benlik bilincinden zaman ve mekan kavramına, kimliğe bağlı aidiyet duygusuna, toplumsal ilişkilere kadar her alan Katı modernitenin düzen mefhumundan uzaklaşarak parçalanır. Bir başka ifadeyle Akışkan modernite içerisinde özne kendisiyle birlikte dış dünyayı da anlamlı bir bütün haline getirebilme imkânından yoksun kalır. Bu bakımdan modernitenin öznesinin stabil kalmadığı, tarihsel süreç içerisinde belli bazı dönüşümlerden geçtiği görülür; bunun yanında öznenin geçirdiği dönüşümler anlam evrenini de doğrudan belirlemiştir. Nitekim çalışmamız içerisinde öznenin geçirdiği söz konusu dönüşümleri ve bu dönüşümlerin ortaya çıkardığı pratikleri ele alacağız.

Çalışmamız esasen Foucault ile Bauman'ın düşünceleri ekseninde Modernlik, onun katı ve akışkan fazları, panoptik-sinoptik kavramları ve tüm bu kavramları içerisinde toplayan, bir kompozisyon halinde düzenleyip anlamlı bir bütün haline getiren gözetim olgusu üzerinden şekillenecektir.

⁵ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 39.

Her bir ismin ve kavramın, içeriklerinden ve tarihlerinden kaynaklı ayrı bir tez konusu oluşturabilecek derinlikte olduğunu hatırla tutarak, kavram karmaşasına mahal vermemek ve belli bir akışı sağlayabilmek adına çalışmamızda kavramların ne’liğinden ve filozofların münhasır düşüncelerinden öte, “gözetim” merkezli gelişimleri ve birbirleriyle olan ilişkileri de konu edilecektir.

Çalışmamızın çerçevesini felsefi temelleri ve pratikleri üzerinden modernite ve onun süreç içerisindeki gelişimi oluşturacaktır. Her ne kadar “modernite” kavramı enflasyonist bir kullanımla sanki net bir şekilde tanımlanmış, hudutları çizilmiş ya da eskilerin deyimiyle efradını cami ağıyarını mani bir çerçevenin içerisine alınmış gibi kabul ediliyor olsa da esasında kavram üzerinde nihai bir uzlaşma sağlanamamıştır. Örneğin Weber moderniteyi bir süreç olarak görürken, Habermas için modernite bir idea, bir tasarımdır.⁶ Bu bakımdan modernitenin ne olduğu, modernizmle farkları, ne zaman başladığı, hangi konumlara evrildiği, hangi süreçlerden geçtiği, tamamlanıp tamamlanmadığı, kaç türünün olduğu, neyi merkeze aldığı vb. sorular hala sorulmaktadır ve görünen o ki diyalektiğin gereği içererek aşma ediminin gerçekleşebilmesi için de moderniteyi anlama uğraşı devam edecek ve söz konusu sorular sorulmaya devam edilecektir.

Bu noktada modernite kavramına daha çok Bauman’ın “Katı ve akışkan modernite” tanımları ve Foucault’nun “öznelleştirme, dispoitif ve biyopolitika” kavramları üzerinden eğileceğimiz için bu sorularla doğrudan muhatap olmayacak olsak da tez boyunca söz konusu muğlaklığın etkisi kendisini hissettirecek ve nihai tanımlamaların önüne geçebilecektir.

Çalışmanın içeriğinde ise değişen episteme’ler üzerinden panoptik ve sinoptik kavramları ayrı ayrı ele alınacak ve hangi ihtiyaca karşılık olarak ortaya çıktıkları

⁶ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite-Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 13.

sorusu üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda episteme'yle irtibatlı olarak üretim ve tüketim ekonomilerinin ortaya çıkardığı normların, ihtiyaçların ve genel olarak pratiklerin gözetlemeyle olan ilişkisi de çalışmanın merkezi konusu olarak temayüz edecektir. Bu anlamda Ortodoks Marksist tezin altyapı-üstyapı determinasyonundan farklı olarak çalışmamızda ekonomi ile iktidar, normlar ve değerler arasındaki bağın tek taraflı olmayıp karşılıklı etkileşim üzerinden gerçekleştiği savunulurken, hâkim ekonomik paradigma ile gözetim olgusu arasında bir neden-sonuç ilişkisinin var olduğu üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın merkezi noktasını ise “gözetim” edimi, söz konusu edimin faili olan iktidar ile sonucu olarak ortaya çıkan özne-nesne ikilemi oluşturacaktır. Gözetim, Levinas'ın deyişiyle “Öteki'nin Yüzü'nün sentezlediği ve bütünleştirdiği şeyi parçalayan ve onu, yani o yüzü “nüfusbilimi alanı”na sokan”⁷ bir eylem türüne karşılık gelir. Bu tanımlamaya göre gözetilen ile gözetilen arasındaki ilişkinin salt epistemoloji üzerinden ele alınması doğru olmaz. Çünkü gözetilen sahip olduğu konum üzerinden gözetilenin üzerinde hükümlanlığını ilan edecek, onu adlandırma yetkisini haiz olacak ve bu şekilde insanlığından soyutlayıp eksik varlık ya da insan-nesne konumuna indirgeyecektir. Bu ise doğrudan ötekinin varlığına yönelik bir müdahale olarak temayüz edecektir. Bu anlamda gerek doğrudan bireye yöneldiğinden gerek topluma yönelik bir tasarım olduğundan ve gerekse de iktidar ilişkilerini kendi bünyesi içerisinde ihtiva ettiğinden dolayı gözetleme edimi sadece hukukun, siyasetin, ekonominin veya tarihin değil aynı zamanda doğrudan felsefenin konusu olarak temayüz edecektir.

Gözetimi böyle anladığımızda, kodlamalara, sınıflandırmalara, tanımlamalara açık bir varlık haline getirilen gözetilenin kendi iradesiyle kendisini gerçekleştirebilme imkânı ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla gözetilen-gözetilen ilişkisi, mahiyet farklılığı nedeniyle

⁷ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev: Elçin Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 136.

tarafların karşı karşıya geldikleri ortak, herkese açık, bilinebilir ve eşit bir düzlem üzerinde gerçekleşemeyecektir.

Görüldüğü üzere gözetleme edimi salt bir gardiyan-mahkûm ilişkisinden ibaret görülemeyecektir. Gözetleyen veya gözetlenen fark etmeksizin, gözetim edimine katılan tarafların bütünü doğrudan etkilenmek ve hatta belirlenmek durumunda kalırlar. Bu doğrultuda gözetilen ile gözetilen arasında karşılıklı, yüz yüze, eş düzlemde bir ilişki türünün ortaya çıkamaması, her ne kadar ilk bakışta görünmüyor olsa da, sadece gözetilenin değil gözetilenin de “efendi” konumunu sarsacak ve özneliğini zedeleyecektir. Hegel’in “Efendi-köle diyalektiği”nde de görüleceği üzere, bir Efendi-özne mahiyeti gereği ancak öznelerarası, yüzlerin karşı karşıya gelebildiği, konumlanabildiği, öteki tarafından tanınabildiği bir sahada var olabilecek ve kendisini gerçekleştirebilecektir. Oysa söz konusu gözetleme olgusunda karşılıklılık ortadan kalkmakta, iletişim muhal hale gelmekte ve bu şekilde özne-özne boyutu için *sine qua non* olan yüz yüze olma durumu imkânsızlaşmaktadır.

Açıktır ki modern özne eksiksiz, bütün ve egemen olma arzusunu gerçekleştirmek istemektedir. Bu uğurda Kartezyen özne kendisini zamanın ve mekanın dışına taşıyarak başkasıyla birlikte var olma durumunu yadsır. Oysa dünya içerisinde yer alan her var olan, zamanın ve mekânın sınırlarına tabi olmak durumundadır. Söz konusu bu tabi olma durumu aynı zamanda anlamın da kaynağıdır. Nitekim Heidegger’e göre Dasein kendi varlığının anlamını zamansallıkta bulabilir. Heidegger bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Dasein’ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein’ın “zaman içinde” var olan olup olmadığından, “zaman içinde” nasıl var olduğundan başka, bizatihi Dasein’ın bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de olanak koşuludur.⁸

⁸ Martin Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2008, s. 20.

Dolayısıyla Kartezyen özne anlam krizine düşer durumdadır. Bunun yanında var olanları salt bilginin konusu haline getiren Kartezyen özne “Varlık” kavramını yadsıyarak ontolojik bir açmaz içerisine girer. Akışkan modernite içerisinde ise özne teknoloji ve ekonomi tarafından sarılarak parçalanmak durumunda kalır. Zaman ve mekân mefhumlarını yitirir, simulakr evrenine mahkûm olur. Bu bağlamda çalışmamızın temel savı modernitenin eksiksiz, bütün ve egemen özne kurma arzusunun gerçekleşmediği üzerine olacaktır.



I. BÖLÜM

KARTEZYEN ÖZNE, KATI MODERNİTE, ÖZNELLİK-SÖYLEM, DİSPÖZİTİF-BİYOPOLİTİKA VE PANOPTİKON

1.1 Kartezyen Özne

Bauman'ın tanımlamasıyla modernitenin ilk evresine karşılık gelen “Katı Modernite” üzerinde ilerlemeye başlamadan önce, bahse konu olan bu evrenin “hangi özne?” eksenini etrafında şekillendiğini incelemek doğru olacaktır. Çünkü Katı modernite kendi anlam örgüsünü, merkezine özneyi alarak oluşturmuş, öznenin yola çıkarak eşyayı adlandırmış ve anlamlandırmıştır. Bu doğrultuda söz konusu dönemin içerisinde boy gösteren ve toplumsal yapıyı belirleyen pratikler bütününe de Kartezyen özne ekseninden şekillenmiş olduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi Descartes, özneyi düşünce ve uzam olarak hiyerarşik bir dualiteye tabi tutmuştur. Derrida'nın yapı-söküme tabi tuttuğu “zorba hiyerarşi”ler içerisinde başat konumda yer alabilecek ve tüm diğer “zorbalıkların” membaı olabilecek olan bu ayrıma göre beden ikincil bir varlık statüsündedir; bunun yanında zihin, ruh ve akıl mefhumları düşünceyi var kıldıklarından dolayı merkezi konumu haizdir. Descartes bu doğrultuda düşüncesini şu şekilde açıklar:

...düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da var olan başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olduğunu ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz. Dolayısıyla ruhumuzdan ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir.⁹

Meditasyonlar üzerinden asla sarsılmayacak ve değişmeyecek bir kesinliğe ulaşmayı amaçlayan Descartes için asıl olan yerküreyi yerinden kaldırıp başka yere taşıyacak bir Arşimet noktası bulmaktan ibarettir. Bu anlamda Descartes'a göre dünyada kesin bir

⁹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 72.

şeyin olup olmadığı sorusu sorulmak durumundadır. Çünkü belki de gerçek olarak kabul edilen sadece zihnin bir kurgusundan ibarettir. Bu bakımdan Descartes konuyla ilgili şunları söyler:

... bedenim, biçimin, uzamın, hareket ve yerin (mekanın) sadece zihnimin kurguladığı şeyler olduğuna inanıyorum. Peki, bu durumda hakikat sayılabilecek olan nedir? Belki de tek gerçek, dünyada kesin hiçbir şeyin olmadığıdır.¹⁰

Descartes'ın kesinlik amacına ancak her şeyden şüphe ederek ulaşacağı açıktır. Bu noktada bir parantez açmak suretiyle kesinliğe ulaşmak isteyenler için metodun fikirden önce geldiğini, fikirlerin metoda göre belirlendiğini söylememiz gerekir. Descartes kesinliğe ulaşma yöntemine ise elma sepeti metaforu üzerinden açıklama getirir. Buna göre şayet sepetteki bazı elmaların çürük olduğuyla ilgili bir kuşku duyuluyorsa yapılması gereken sepetteki elmaların bütününe boşaltılması olacaktır. Böylece çürümenin yayılmasının önüne geçilir. Sonrasında ise her elma tek tek kontrol edilerek tekrar sepete yerleştirilecektir. Kısacası Descartes kesinliğe ancak sıfır noktasına geri dönerek ulaşabileceğini düşünür. Bu noktada Leibniz, Descartes'ı elma sepetini yanlış bir varsayım üzerine ters çevirdiği gerekçesiyle eleştirir. Çünkü Descartes elmaların sayısının sonlu olduğunu düşünmektedir, oysa Leibniz'e göre elmaların sayısı sonsuzdur, dolayısıyla sepet asla boşalmayacaktır.¹¹

Sepetteki tüm elmaları boşaltan ve bu suretle her şeyi bir şüphe konusu haline getiren Descartes'e göre her şeyden şüphe eden insan sadece şüphe ettiğinden şüphe edemeyecektir. Bu bakımdan şüphe eyleminin kendisi ilk aşamada bilinebilecek ve üzerinde tartışmaya en ufak bir mahal vermeyecek tek gerçek olarak arzı endam eder. O halde Kartezyen felsefenin kodlarını şüphe ile gerçeklik özdeşleşmesinin oluşturduğu

¹⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, çev: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 57.

¹¹ Ulus Baker, *Sanat ve Arzu*, ed: Tansu Açık, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 41.

söylenabilir, bu durumda o şüpheyne sahip olan insanın gerçekliği de bir tartışma konusu olamayacaktır. Nitekim Descartes konuyla ilgili şunları söyler:

...kendimi dünyada hiçbir şeyin olmadığına, hiçbir gökyüzü, hiçbir yeryüzü, hiçbir zihin ve bedeninde bulunmadığına inandırmıştım, peki o halde kendimin de var olmadığına inanmış değil miydim? Kesinlikle hayır, eğer kendimi bir şeye inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şeyi düşünmüşsem, kuşkusuz vardım.¹²

Anlaşılabacağı üzere kuşku, düşünce ya da inanç ancak insanın varlığıyla varlık kazanabilir ki Descartes tam da bu anlayış üzerinden “*Ego sum*” ile “*Ego existo*”ya, yani “Ben’im” ve “Varım”a ulaşır.

Kendi içine dönük, kendi kendisini doğrulayan, ötekine kayıtsız, mekânı ve zamanı olmayan, bedenini yadsıyan bir refleksiyon türüne karşılık gelen “ben” kavramının Descartes için ancak düşünme ile var olabileceği görülür. Buna göre “ben” ancak düşünüldüğü sürece var olunabilecek ve düşünmeye son verildiği an var olması sonlanacak bir olguyu temsil eder. Bu düşünce *Meditasyonlar*’ın en kilit noktası olarak temayüz etmektedir çünkü Descartes buradan “ben”in sınırlarını net bir şekilde çizmektedir. Descartes şöyle söyler:

Öyleyse ben, kesin olarak söylersek, sadece düşünen bir şeyim; yani bir zihin’im, bir anlığım/müdirikeyim ya da bir akılım/anlakım...¹³

Üçüncü Meditasyonda ideleri ele alan Descartes nesnelerle ilgili zihinde var olan idelerin doğruluğu hakkında kuşku duymanın doğru bir tavır olacağını belirtir çünkü bu tip idelerin duyular yoluyla elde edileceğini ifade eder. Bunun yanında zihinde kendi özüyle temsil edilen ideler de bulunmaktadır ki bunlar diğerlerine göre daha nesnel gerçeklik içermekte ve daha yüksek bir mükemmelliğe sahip olmaktadırlar. Fakat bir ide vardır ki onun oluşumunda ne “ben”in ne de duyuların herhangi bir müdahalesinin olabilmesi söz konusu olamayacaktır ki bu Descartes’a göre “Tanrı idesi”dir. Descartes

¹² Descartes, *Meditasyonlar*, s. 58.

¹³ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 61.

sınırlılığına, eksikliğine rağmen insanda bulunan mükemmellik idesinin varlığını araştırır. Ona göre bu ancak sonsuz olan Tanrı'nın sonlu olan insana verebileceği bir ideye karşılık gelir. Descartes bu düşüncesini şu şekilde izah eder:

...sonlu bir varlık olarak gerçekten sonsuz bir öz tarafından bana verilmedikçe, sonsuz bir öz idesine sahip olamam.¹⁴

Anlaşılabacağı üzere insanın söz konusu bu ideye sahip olmasını sağlayan insan dışı ve ona aşkın bir varlık olmalıdır ki o da Tanrı'nın kendisidir.

Descartes *causa sui* olması gereğiyle Tanrı'nın eksiksiz ve mükemmel bir varlık olduğunu belirtir. Böyle bir Tanrı ise hiçbir şekilde insanı yanıltmaz, kandırma yolunu seçmez. Dolayısıyla “ben”in dışındaki ontik dünyanın gerçekliğine yönelik kuşku artık ortadan kalkar. İnsanın yanılması ise özgür iradesi ile algılama gücü arasındaki orantısızlıktan kaynaklanır. Kısacası insanın bu hususlardaki eksikliği asla Tanrı'dan kaynaklanmaz.

Söz konusu metotta görülmektedir ki merkezi konum kendisini ontik dünyanın bütününden yalıtabilme vasfını haiz olan insana verilmiştir. Böyle bir konumun üzerine yerleştirilmiş olan insanın ise bu bakımdan dünyasal bir varlık olan “*Dasein*” olarak nitelendirilebilmesi mümkün olamaz. Bu durumda o her türlü etkilenmeden uzak, tarih dışı bir özne olabilir. Nitekim Descartes'in insan-öznesinin kendisinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ve onun üzerinden de ontik dünyanın bütününe gerçekliğine vardığı görülür.

Oysa Katı moderniteden önce hâkim olan skolastik anlayış çok daha farklı bir paradigmaya sahiptir. Kilise, merkezi konumu insana değil Tanrı'ya tahsis etmiştir. Bu bakımdan herhangi bir inşaa ancak Tanrı'dan yola çıkarak gerçekleştirilebilir ve yine bir tek Tanrı üzerinden “ben”in ya da öznenin ve masiva olarak nitelendirilen ontik

¹⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 82.

dünyanın gerçekliğine varılabilir. Dolayısıyla insan bu düşünce içerisinde ancak ikincil bir konuma sahip olabilir. Bu bakımdan Katı modernite, daha yolun hemen başında, kendisini önceki dönemlerden ortaya koyduğu “ben” tanımlamasıyla ayırır. Bu aşamadan itibaren eşyanın anlamı insan-özne tarafından belirlenir. Ancak mesele sadece “ben”in bu derece büyük bir kudretle donatılmış olmasıyla da hitama ermez. Çünkü hemen sonrasında akıllara, söz konusu Meditasyonların tahlilinde Foucault ile Derrida arasında tartışmalara yol açan, “ben” makamına hangi insanın getirileceği sorusu gelir.¹⁵ Neticede Descartes şüpheden yola çıkmış ve bilincin şüphe edilemez hakikatine varmıştır ve fakat istisnasız tüm insanların söz konusu bilince sahip olup olmadıkları sorusu askıda kalmıştır. Söz gelimi fizyolojik açıdan hastalıklı olan bir insanla yine aynı sonuca varılabilecek midir? Ya da söz konusu “ben”in sınırları dahilinde aklımdan sorunları olan, bir diğer tabirle normalin dışında kabul edilen bir deli girebilecek midir? Nitekim Descartes, Meditasyonların en başında delilere yönelik bakış açısını şu cümlelerle ifade eder:

Bu bedenim ve bu ellerim bana ait olduğunu nasıl inkar edebilirim? Tabii eğer kendimi, zihinleri öd surunun kara buharına bulanmış ve perdelenmiş olduklarımdan, çok yoksul oldukları halde kendilerini kral sanan, çıplak gezerken üstlerinde altın sırmalı erguvan kaftanlar gören ya da testi olduklarını veya camdan bedenler taşıdıklarını hayal eden delilerle karşılaştırmayacaksam. Daha neler bunlar delidir yahu. Ama ben onları örnek alacak olsaydım, en az onlar kadar zırvalamış olurum.¹⁶

Görüldüğü üzere Descartes, daha en başta deliliği dışlamış, kendisini delilerden ayırmış ve bahis konusu yapılmalarına dahi gerek olmadığını belirtmiştir. Descartes delileri insani yani insana yakın ama tam olarak insan olamayan varlıklar olarak kabul etmiştir. O halde Kartezyen model ancak “normal”, deli olmayan, akıl baliğ, bilinçli ve sağlıklı “ben”leri kabul etmiş, onlar üzerinden ilerleyebilmiştir.

¹⁵ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Derrida’ya Cevap içinde, çev: Işık Ergüden & Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 31-48.

¹⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 48.

Tabii olarak insanların tamamının söz konusu “ben” içerisine yerleştirilmeleri, aynı kategoride kabul edilmeleri kesret durumundan ya da farklılıklarından dolayı mümkün olamayacaktır. Bu durumda ya model tadil edilmek durumunda kalacak ya da “ben” kategorisinin içerisine insanlar belli bazı sınıflandırmalar üzerinden seçilerek alınacaklardır. Bu ise sınır mefhumunu ve onunla beraber dışlama edimini ortaya çıkaracaktır. Çünkü her bir ayırımla bir sınır ve bir iç-dış farklılığı tecelli eder. Bu anlamda Kartezyen özne, ontolojik olarak sınırsız yapamayan, sınır mefhumu olmadan var olamayan, dolayısıyla dışlama ve bu şekilde nesneleştirme edimlerine başvurmadan kendisini gerçekleştiremeyen bir özneye karşılık gelir.

Nitekim daha sonra üzerinde durulacağı üzere Kartezyen özne merkezli inşa edilen Katı modernite içerisinde sınır mefhumu merkezi bir konumu haiz olacak ve ayırma üzerinden dışlama temel *vita activa* olarak temayüz edecektir. Bu husus, Descartes’ın söz konusu etmeye dahi gerek görmediği delillerin yanı sıra tarihsel süreç içerisinde “ben”in kıstaslarına, kabul ettiği norm ve değerlere uyan ve uymayan ayırımını doğrulayacak ve birçok birey ve grup dışlamalardan payını almak durumunda kalacaktır. Bu anlamda gözetleme pratiklerindeki temel amacın Kartezyen özne tarafından tayin edilen sınırların dâhiline kimin sokulup sokulmayacağını belirlemek üzerine olduğu görülecektir.

Katı modernitenin Kartezyen öznesi insan-dünya, insan-insan, insan-eşya ve içkin-aşkın ilişkilerini yeniden belirler ve bu şekilde dünya yeni bir gösterge sisteminin, anlam örgüsünün içerisine alınır. Aşkın olmasa da sınırların dâhilinde yer alamayacak kadar ontik âleminden ayrı olan ben, dil dahil hayatın bütününi kendi eksenini etrafında oluşturur. Dolayısıyla tüm nesnelerden farklı olarak göstergelerin dışındadır ve bu özelliğiyle karşısındaki varlığı sınıflandırarak, ölçerek, gözlemleyerek bilginin konusu haline getirir.

Öte yandan söz konusu insan-özne Bacon'ın Eski Ahit'ten aldığı "adlandırma yetkisi insana aittir"¹⁷ hükmüyle de özdeştir. Bu anlamda adlandıran ile adlandırılan (gözetilen ile gözetilen) arasında adeta ontolojik bir fark mevcuttur. Tanrı'dan aldığı yetkiyle insan-özne, uzam ve zamanın sınırları üzerinde kendisini konumlandırma gücüne sahip olmanın yanı sıra nesne kategorisinin içerisine neyin alınıp alınamayacağına da karar verebilme kudretini ele geçirmiştir. Bu bakımdan Bauman'ın "Katı modernite"sinin öznesi yukarıda zikredilen böyle bir yapıya sahiptir. Katı moderniteyi boydan boya kat etmiş, tüm pratiklerini belirlemiş olan Kartezyen özneyi Bauman şu şekilde tarif eder:

Beşik dönemini Francis Bacon'ın "Yeni Atlantis"indeki "Süleyman'ın Evi"nde geçirmiş olan bu *Akıl*, çıraklık yıllarını Jeremy Bentham'ın panoptikonunda sürdürmüş ve tam da bizim ömrümüzün eşiğinde Frederick Winslow Taylor'ın "zaman ve hareket ölçümleri"nin, Henry Ford'un "taşıyıcı bant"ının ve Le Corbusier'nin "yaşam makinesi" olarak ev fikrinin hayaletlerinin musallat olduğu sayısız fabrika binasını mesken tutmuştur. Bu *Akıl*, insanların eğilim ve tercihlerindeki çeşitliliği ve farklılığı geçici ve sinir bozucu şeyler olarak görmeye devam etmektedir.¹⁸

Bauman'ın da gösterdiği üzere Kartezyen öznenin sahip olduğu akıl, cümlelerin içerisinde nerede olursa olsun, hep büyük harfle yazılmaktadır. Çünkü etkilemekten öte belirleyen ve fakat bunun yanında asla etkilenmeyen bir yapıyı haizdir. Bu çerçevede Kartezyen öznenin ontolojik olarak idealist bir felsefeye sahip olduğu görülecektir. Çünkü olgular ancak onun tasarımlarına göre tayin ettiği eksen üzerinde, çizdiği sınırlar dâhilinde varlık kazanabilir. Buna ilaveten Kartezyen özne tarafından sınıflandırılmayanın, ölçümlere tabi tutulmayanın ya da daha genel bir tabirle bilginin konusu haline getirilemeyen bir öze sahip olması düşünülemez; o ancak geçici bir sapma, bir ilinek olarak kabul edilebilir özelliktedir.

¹⁷ Tekvin 2/19-20 Söz konusu ayet şu şekildedir: "Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Âdem bütün evcil ve yabani hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu."

¹⁸ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 84.

Kısacası Kartezyen özne kendi dışını sahip olduğu tasarımlara indirgeyerek tanımlar. Bu bakımdan var olanların bütünü bölüp parçalayarak ve bu suretle sınıflandırarak konumlandırır. Descartes'a göre öznenin sınıflandıramayacağı herhangi bir var olan yoktur. Söz konusu düşüncesini Descartes şu şekilde ifade eder:

...belirli sınırlar içine sokulamayan ve belirli başlıklar altına yerleştirilemeyen fazla karmaşık ve dağınık hiçbir şey yoktur.¹⁹

Görüldüğü üzere Kartezyen öznenin dünya tasavvurunda, bir tarafta kendisi olan özne diğer tarafta ise var olanların bütünü bulunur; böylece dünya sınırları net ve kesin şekilde ikiye ayrılır. Söz konusu bu bölme işlemi ise öznenin karşısına aldığı nesnenin salt bilginin konusu haline getirilmesiyle gerçekleşir. Nitekim Descartes'ın Kartezyen öznesinin, yöneldiği nesnenin varlığını tamamen ihmal etmesiyle ilgili düşüncelerini Heidegger şu şekilde anlatır:

Kendisine Yeniçağ'da felsefi soruşturmanın başlangıç temeli olan *cogito sum*'un keşfi atfedilen Descartes, *ego*'nun *cogitare*'sini araştırmıştı – tabii belli sınırlar içerisinde kalarak. Buna mukabil Descartes, *cogito* kadar asli olduğu varsayılan *sum*'u hiç müzakere etmemiştir. Oysa analizimiz *sum*'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Ancak *sum* belirlendiğinde *cogitationes*'in varlık minvali kavranabilecektir.²⁰

1.2 Katı Modernite

Çalışmamızın bu bölümünde Katı moderniteyi ele alırken, onunla birlikte ortaya çıkan yeni anlam örgüsünün içerisinde şekillenen özne-nesne ilişkilerini inceleyeceğiz. Özne-nesne ilişkileri, bütün deneylerin toplamı olan ya da mümkün bütün deney nesnelere uygulanabilen aklın kategorileri içerisinde belirlenime tabi tutulan ve ancak zihnin kontrolü altında var olabilme imkânına sahip olabilen hususları seslendirir. Bu bakımdan özne tarafından nesneleştirilenler, birer insan-nesne haline gelirlerken bir arta kalan olarak ne var olan ne de olmayan statüsüne mahkûm olurlar.

¹⁹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 58.

²⁰ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, s. 48.

Söz konusu ilişki türünü ortaya çıkartan, bunun yanında onun üzerinden devam eden ve kalıcı hale gelen ontolojik farklılaştırmanın korunabilmesi adına Katı modernite içerisinde sınır kavramı tebellür eder. Bu bakımdan bölüm içerisinde, özne ile nesne arasındaki ayrımı ortaya çıkartan ve tahkim eden sınır mefhumunun üzerinde münhasıran duracağız. Çünkü Katı modernitenin temel arzusu belirsizliği imkânsızlaştıran majör bir düzen kurma üzerinedir. Düzen arzusu insanlar arası ilişkilerden doğaya kadar varoluşun belirlendiği tüm alanlara uzanmakta ve bu şekilde zamandaki her an ile uzamdaki her parça determine edilmektedir. Ancak görüleceği üzere Katı modernitenin söz konusu bu arzusu asla tamamlanamayacak ve her daim yeni baştan kurulacak bir döngüye karşılık gelecektir.

Açıktır ki Katı modernite, var olan hiçbir şeyin faz değıştirmediğı, buharlaşmadığı, yer değıştirmediğı bir düzleme karşılık gelir. Sabitelerin var olduğu, değışmediğı, dönüşmediğı ve varoluşu belirlediğı bu düzlem içerisinde hayat olabildiğince olumsuzluklara kapalı bir haldedir. Bir başka tabirle modernitenin bu evresinde herhangi bir varlığın konumu hızıyla birlikte eş anlı ‘binebilmektedir’.

Bunun yanında zaman, dinsel-mitolojik evreden farklı olarak döngüsel olmaktan çıkarak lineer bir doğrultuya taşınmıştır. Artık insan, dünyanın içerisine fırlatılmış, zamanın içerisinde ezilen trajik bir varlık olmaktan çıkmıştır. O, tam aksine zamana hükmeden bir mahiyete sahiptir. Zamanı belirler, ona yön verir ve zamanı mükemmele doğru taşır. Bu bakımdan süreç içerisinde ortaya çıkabilecek herhangi bir belirsizliğin ya da müphemliğin kabul edilebilmesi mümkün değildir.

Katı modernitenin temel arzusu, ontik dünyanın bütününi içerisine alan majör bir düzen kurabilmek üzerinedir. Buna göre tüm varlıklar belli yöntem, ilke veya yasalara göre belirli bir sıraya, hedefe ve amaca göre konumlandırılır. Kartezyen özne bu uğurda

kategorize etmediği, belli bir tasnife tabi tutmadığı, sınıflandırmadığı herhangi bir varlığın varoluşunu sürdürmesine izin vermez. Bauman bu durumu şu şekilde açıklar:

Modernlik, düzen üzerinde düşünülen bir zamana aittir; bu düzen, dünyanın, insan habitatının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantının düzenini yansıtır.²¹

Ancak eşyanın tabiatı gereği düzensizlik tüm düzenlerin kurucu ötekisi olarak temayüz eder. Dolayısıyla düzensizliği dışlama, onu yok etme arzusu hiçbir zaman nihai bir neticeye ulaşamaz. Düzen-düzensizlik arası gerilim sürgit devam eder. Bu asla neticelenemeyen, herhangi bir sona vasıl olamayan gerilim ise modernitenin misyonunu hiçbir zaman nihayete erdiremeyeceğinin göstergesidir. Çünkü ontolojik olarak düzenin varlığı her daim düzensizliğe ihtiyaç duyar. Dolayısıyla düzensizliğin olmadığı bir yerde düzen de mevcut olamayacaktır.

Öte yandan söz konusu bu nihayetlenememe, tamamlanamama durumu esasen modernitenin varoluşunu garanti altına alan bir *usare* hükmündedir. Çünkü düzensizlik olgusu kuruculuğunun yanında muharrik özelliğini de devam ettirir. Bu şekilde modernite, her daim alesta duruşunu korumak durumunda kalır ve düzensizliği dışlamak adına çizdiği sınırları sürekli yeniden belirler. Bir başka deyişle modernite, Sisypheos'un durumunda olduğu gibi "ebedi dönüş" çarkında bir yıkıp-yapma döngüsünden ibaret görünür. Nitekim Bauman da Katı modernite ve imkânsızlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken hiçbir zaman ve mekânda düzenin, tam ve bütün olarak arzı endam edemeyeceğini gösterir. Bauman konuyla ilgili şunları söyler:

Modern bilinç, modern varoluşun yakasına yapışmış, onu huzursuz bir etkinliğe itmiştir. Modern bilinç, süregiden düzenin sonuçlandırılmazlığının bilinci ya da buna dair kuşkudur. Bu, düzen tasarlama ve müphemlikleri bertaraf etme projesinin yetersizliği ve hatta imkânsızlığı öne zisi, dünyanın rastgeleliği ve bunu oluşturan kimliklerin olumsuzluğu öne zisi tarafından itilen ve yürütülen bir bilinçtir.²²

²¹ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 14.

²² Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 19.

Bu olguya rağmen Katı modernite düzen-düzensizlik arasında bir diyalektiğin gerçekleşmesine, kutuplar arasında bir sentezin, uzlaşmanın ya da herhangi bir temasın veya iletişimin ortaya çıkmasına çizdiği o kalın sınırlar üzerinden engel olmak istemektedir. Modernite bu arzusunun nesnesini, hiçbir zaman ele geçiremeyeceği ve her daim kayıp olacak olan o nesneyi, ontolojik farklılaştırma üzerinden aramaya devam eder.

Modernitenin tanımlamasına göre düzen, düzensizliğin aksine doğal olmayan, suni ve iradi bir olguya karşılık gelmektedir. Düzensizlik ise varlıkların hiçbir düzenlemeye tabi olmadan ya da müdahaleye uğramadan oldukları haliyle var olmalarından ibarettir. Bu doğrultuda düzensizlik, doğal veya yabani olanın karşılığıdır, insani ve dolayısıyla kültürel olana aykırıdır ve tam da bu nedenle sürdürülebilirlik vasfını haiz değildir. Hobbes'un da bir başka bağlamda ortaya koyduğu gibi doğal hal bir kaos ya da kargaşa anlamına gelmektedir. Ancak kaos, varlıkların varoluşlarını gerçekleştirebilmelerini, sürdürebilmelerini sağlayacak bir zemin olmaktan oldukça uzaktır; dolayısıyla söz konusu durum içerisinde var olanlar için yok olmak mukadderdir. O halde düzen için özne tarafından belirlenen sınırlar ile düzensizlik dışlanmalı ya da dönüştürülmelidir.

Diğer taraftan düzensizliği hiçlikle özdeş olarak kabul eden Katı modernite için düzen, ontolojik olarak tüm var olanlar için bir *sine qua non*/olmazsa olmaz hükmündedir. Öte yandan mahiyeti gereği hiçbir düzen kendiliğinden ve keyfi olarak ortaya çıkamayacaktır. Düzenin varlığı ancak tasarımıyan, planlayan, organizasyon yapabilen ve eyleme geçebilen özneler ya da toplumsal mühendislerle gerçekleştirebilecektir. Bu bakımdan öznenin zihninde oluşan tasarımın var olanlara uygulanması ve var olanların söz konusu tasarıma göre dönüşmesi, dönüşemeyenlerin ise dışlanması üzerinden düzen mefhumu somutlaşabilecektir. Nitekim ileride göreceğimiz üzere Bauman bu durumu “bahçıvan devlet” metaforuyla açıklar.

Bauman'ın Holocaust'un Katı moderniteden bir sapma olmadığı, tam aksine onun arzu ve vaatlerinin bir sonucu olduğu düşüncesi Kartezyen öznenin düzen arzusuyla ilgilidir. Auschwitz'den "nihai çözüm"e kadar Holocaust'un tüm aşamaları var olanı olduğu haliyle kabul edemeyen ve dolayısıyla onu denetleyip düzenleyen, kendi tasarımına göre oluşturan ve gerekirse de yok etme yolunu tercih eden Kartezyen özne tarafından belirlenmiş ve uygulanmıştır. Bu bakımdan Bauman, "bahçıvan devlet" metaforunu tam da Kartezyen öznenin düzen arzusunu imgeleştirmek üzere üretmiştir. Buna göre hiçbir bitki kendiliğinden topraktan bitmemeli, büyümemelidir. Bahçenin sınırlarını belirleyen duvar, doğanın, doğal olanın, düzensizliğin dışlanması ve içeriden yalıtılması için inşa edilmiştir. Çünkü modern yorumuyla "doğa kavramı, kendisini doğuran insanlık kavramının karşıtıdır. İnsanlığın ötekisi anlamına gelir. Doğa, hedefsiz ve anlamsızın adıdır".²³ Bu modelde sınırın ötesi dışlananlarla birlikte adeta bir yok-varlık hükmünde olacaktır. Kurucu unsur olan kaos ya da belirsizlik düzen adına reddedilecek ve sınırların içi öznenin (bahçıvanın) tasarımları üzerinden matematiksel kesinliklerle belirlenmiş bir yapaylığa mahkum edilecektir.

Bauman, modernitenin söz konusu düzen arzusunu bir saplantı olarak görür. Kartezyen özne bu arzuyu, ontolojik olarak eksikliğini, sınırlılığını inkâr ettiğinden ve bütünsel ya da tam bir varlık olduğu yanılsamasına kapıldığından dolayı duymaktadır. Oysa insan hem eksik hem de yapısı gereği bütünüyle doğal olanın dışına çıkamayan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla düzen fetişizmi Kartezyen öznenin, insanın ontolojisini inkâr etmesinden kaynaklıdır.

Bauman'a göre özne zihninde virtüel halde olanı müşahhaslaştırmak, pratiğe dökmek ve kaosla arasına sınır çizmek üzere harekete geçer. Bu durumu Bauman şu şekilde açıklar:

²³ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 57.

Düzenin doğal olmadığının keşfi tam da düzenin kendisinin keşfiydi. Düzen kavramı bilinçte, düzen sorunuyla aynı anda ortaya çıktı: Bir tasarım ve eylem meselesi olarak düzen; bir saplantı olarak düzen...²⁴

Freudyan bir bakışla düzen talebi kendisini ancak egonun arabuluculuk rolünü terk etmesi ve tamamen süper-egonun tarafına geçerek idi yok etmesiyle gerçekleştirebilir. Söz konusu bu durum ise beraberinde böyle bir egonun ahlakın konusu olup olamayacağı sorulunu getirir. Çünkü ahlak doğrudan kişiye bağlıdır. Nitekim Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka* isimli eserinde bu hususu şu şekilde açıklar:

”Gerçek ahlak, “bir tür düzenlenmemiş olandır” zira kendi içinde tamamen heterojendir. Ahlaki bir eylem bir kimseye bir “başkası” tarafından telkin edildiği andan itibaren, -onu benimser ve kendimde yansıtırsam hatta bu davranış güzel bir davranış olsa da- alımlama boyutuyla artık ahlak alandan çıkmıştır.²⁵

Bu noktaya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Katı modernite “nasıl bir özne?” sorusunu Kartezyen modelle cevaplamıştır. Kartezyen özne, düzen kurmak adına diyakronik bir şekilde tasarım ve eylem noktalarını sayısız kere kat edebilme kuvvetiyle mücehhezdir. Öte yandan özne düzeni korumak adına sadece sınırın iki yakasında değil, sınırın kendisinde de en ufak bir muğlaklığın olmasına izin vermek istemez. Bu bakımdan modern sınır adeta dikenli tellerle çevrilip etrafı geçirgenliği imkânsızlaştırmak adına mayınlarla döşenmiş ve olabildiğince sıkı bir şekilde koruma altına alınmıştır. Çünkü ancak sınır üzerinden bölme işlemi gerçekleştirilebilmekte ve Katı modernitenin arzusu kendisini devam ettirebilmektedir. Dolayısıyla her ne pahasına olursa olsun sınırlar koruma altına alınmak durumundadır. Bauman bu bağlamda özne tarafından düzen kurma adına yürürlüğe giren tüm bu uygulamaların tipik ve modernitenin ontolojisi gereği gerçekleştiğini belirtir. Bauman konuyla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle ortaya koyar:

²⁴ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 15.

²⁵ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s 115.

Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür.²⁶

Ortaya çıkan yeni anlam sferi içerisinde Kartezyen özne doğa yasalarıyla kendi yasaları arasında bir özdeşliğe gider. Tüm zaman ve mekânlarda belirleyici, değişmez ve delinmez olarak kabul edilen bu yasalar adeta Tanrısal bir mahiyettir. Nitekim Descartes tersinden de olsa, insan ve doğa yasaları arasındaki özdeşliği şu şekilde ifade eder: “Bu doğa yasalarını tıpkı bir kralın kendi krallığındaki yasaları oluşturması gibi oluşturan Tanrı’dır”.²⁷

Dolayısıyla Katı modernitede tersinden bir antropomorfizm işlemektedir. Tanrı’nın vasıfları insana yüklenmekte ve böylece “religio” yerini “natio”ya terk etmektedir. Hayatın içerisindeki müphemliğin kökünü kazıma, dolayısıyla hayatı düzenleme, ontik dünyanın bütününe determine edilebilecek hale getirebilme gücü, hakkı ve yetkisi artık insana aittir. Bu doğrultuda söz konusu düzlem içerisinde kadere veya herhangi bir aşkınsal, mantık dışı veya anlam ötesi müdahalelere yer olamayacaktır. Bu bakımdan Katı modernitenin öznesi, sadece Sezar’ın kılıcını değil, Tanrı’nın da kılıcını eline almış bir halde arzı endam eder.

Katı modernite amacının dayanağını sadece bilim ve felsefe üzerinden değil, aynı zamanda teolojiden de bulur. Yukarıda da değindiğimiz üzere Eski Ahit’e göre insanı göstergeler sisteminin sınırlarında konumlandıran, ona nesneleri belirleme kudreti bahşeden ve fenomen ya da kendinde şey ayırt etmeksizin olgunun bütününe ihata edebilme güç ve kuvvetiyle mücehhez kılan Tanrı’nın kendisidir. Bu durumda insan için ontik dünyanın bütünü bir “el altında varlık”tan ibarettir. Bacon’a göre “bilgi güçtür” ve insan da varlıkların bütününe bilginin konusu haline getirebilen yegane

²⁶ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 18.

²⁷ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, çev: Yavuz Alogan, İthaki Yayınları, İstanbul 2018, s. 51.

varlıktır. Bu bağlamda 1486 yılı gibi henüz Katı modernite için erken olarak görülebilecek bir tarihte Pico, Tanrı'nın ağzından insanlara şu şekilde seslenir:

Sen, hiçbir sınırlama ya da kısıtlama olmadan, kendi tabiatının sınırlarını ve kısıtlarını kendin seçebilirsin. Biz seni dünyanın merkezine o şekilde yerleştirdik ki dünyadaki her şeyi inceleyebilesin. Biz seni ne semavi ne dünyevi, ne ölümlü ne ölümsüz bir varlık olarak yarattığımız için, serbestçe seçerek ve vakarla kendini tercih ettiğin biçimde oluşturabilirsin.²⁸

Görüldüğü üzere Pico'ya göre Tanrı, insanı neredeyse kendine eş bir varlık olarak görmektedir. İnsan tıpkı Tanrı gibi hiçbir zorunluluğa veya kısıtlamaya tabi olmayan, varoluşu hatta ondan da öte Varlığı dahi belirleyebilen bir varlık statüsündedir. Tanrı insanı öyle bir konuma yerleştirmiştir ki varlıkların bütünü insan için incelenebilecek bir nesne mesabesindedir. Bir başka tabirle insan için bilginin konusu olamayacak herhangi bir varlığın mevcudiyeti söz konusu değildir.

Kartezyen öznenin düzen arzusunu gerçekleştirebilmesi müphem, ikircikli, bulanık, kaotik olanın, yani düzensizliğin dışlanmasıyla gerçekleşebilecektir. Ancak dışlama edimi bir yönüyle faili gösterirken diğer yönüyle de etkileneni, maruz kalanı ve bu şekilde özne kategorisinden çıkarılarak nesneleştirilenleri işaret etmektedir. Bu doğrultuda somut olarak dışlamanın, sınırların ötesine atılmanın neye karşılık geldiği, nelere sebebiyet verdiği Bauman'ın işaretiyle Holocaust'a bakarak görülebilir. Katı modernite içerisinde dışlananlar, kendilerine metazori ile dayatılan tecrübeleri yoğunluklarından ve acımasızlıklarından dolayı deneyimleyememekte, kelimelere dökememekte, belli ifade kalıpları üzerinden sembolik düzene katamamaktadırlar. Bu bakımdan anlamlandıramadıkları şimdiden dolayı zaman mefhumları parçalanmaktadır. Geçmiş ve gelecek arasında mekik dokuması ve bu şekilde hayatı anlamlı bir bütün haline getirmesi gereken şimdi, dışlananlar için bir olmayan-zaman mesabesindedir. Onlar için hayat parçalığından dolayı hikayeleştirilemeyen, bir bütün haline

²⁸ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 83.

getirilemeyen olgular toplamından ibaret haldedir. Dolayısıyla benlikleri bilinçlerini yitirmekle karşı karşıyadır. Bu doğrultuda Bauman dışlamanın neye karşılık geldiğini şu cümlelerle izah eder:

Modern çağ aynı zamanda bir yıkım çağıydı. Mükemmeliyete ulaşma çabası, mükemmel bir tabloda yer almayan sayısız varlığın toptan yok edilmesini, temizlenmesini ve bertaraf edilmesini gerektiriyordu.²⁹

Katı modernite içerisinde mükemmel topluma ulaşma arzusu sıfır esnek, pür katı bir sınıra gereksinim duymaktadır. Bu sınır üzerinden anlaşılamayan, belli bir çerçeve içerisine yerleştirilemeyen, tutarsız ve uyumsuz olan şey (insan) bir atık mesabesine indirgenmekte ve rasyonalite gereği dışlanmaktadır. Aklın rasyonaliteye dönüşmesiyle nesnel akıl, öznel ve araçsal akla indirgenmektedir. Bu bakımdan Katı modernite, olgulara teknik, hesaplama ve buyruk üzerinden yönelen araçsal akılla işlemektedir. Tekno-bilimin merkeze alındığı bu akıl türünde amaç insana ve doğaya mutlak şekilde tahakküm kurmak üzerinedir.

Düzen arzusunu yerine getirirken, sınır üzerinden yapılan bölme işleminde amaç sadece karşıtlıklar oluşturmaktan ibaret değildir. Sınırın çizilmesinin asıl nedeni ayırmanın yanında hangi tarafın makbul, doğru, iyi, normal, kabul edilebilir vs. olduğunu işaretlemekle ilgilidir. Buna göre sınırın iki tarafına ayrılanlar arasında ne değersel anlamda ne de ontik olarak eşliğin kabul edilebilmesi mümkün olmayacaktır. Bauman bu hususu şöyle ifade eder:

Sınıflandırma, dâhil etme ve dışlama eylemlerinden oluşur. Her bir adlandırma eylemi dünyayı ikiye ayırır: Verilen isme uyan ve uymayan varlıklar. Belli varlıklar, yalnızca öteki varlıklar dışlandığı, dışarıda bırakıldığı takdirde bir kategoriye dâhil edilebilir-bir kategori oluşturabilirler.³⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Katı modernite için sınır ontolojik bir zorunluluktur. Katı modernite en başından itibaren kendisini dikotomiler üzerinden

²⁹ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 84.

³⁰ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 11.

ortaya koymuştur. Kutuplar arasında gidip gelebilecek, mekik dokuyacak bir sarkacın varlığına da yine en başından ket vurmuş, kutupları birbirlerinden olabildiğince yalıtmıştır. Taraf tutmak üzerinden kutuplardan birisinin diğeri üzerinde tahakküm kurması sağlanmıştır. Bauman bu hususta şunları söyler:

...ikilik, iktidarın uygulamalarından biridir... İkinci üye, birincinin ötekisinden, birincinin karşıt (itibarsız, bastırılmış, sürgün edilmiş) tarafından ve bunun yaratımından başka bir şey değildir. Nitekim, anormallik normun, sapkınlık yasaya itaatin, hastalık sağlığın, barbarlık uygarlığın, hayvan insanın, kadın erkeğin, yabancı yerlinin, düşman dostun, “onlar” “biz”in, delilik aklın, ecnebi vatandaşın, sıradan adam uzmanın ötekisidir. Bunlar birbirine bağımlıdır; fakat bağımlılık simetrik değildir. İkinci taraf, tasarlanmış, zoraki tecrit edilmişliğinden dolayı birinciye bağımlıdır.³¹

Ancak görüldüğü üzere bağımlılık hali sadece ötekinin, dışlananın duçar olduğu bir durum değildir. Tıpkı düzen-düzensizlik dualitesinde olduğu gibi kutuplardan birinin varlığı her daim ötekine muhtaç bir durumu seslendirir. Biri olmadan ötekinin olması söz konusu değildir. Schmitt’in Thomas Carlye’den yaptığı alıntıyla Katı modernite “anarşi artı polis”³² formülü üzerinden işler. Buna göre anarşi var oldukça polis, polis var oldukça da anarşi olacaktır. Bauman ise bağımlılıktaki çift taraflılığı şu şekilde izah eder:

Sınıflandırma, öncelikle şunu koyutlar: Dünya ayrı ve farklılaşmış varlıklardan oluşur. Daha sonra, her bir varlığın belli bir gruba ait olduğu ve bu grubun da –toplu olarak- başka varlıkların karşıtı olduğunu varsayar.³³

Ötekiyle olan ilişkinin mutlak tahakküm üzerine kurulduğu Katı modernitede, öteki pür bir belirlenime tabi tutulmakta, “kim olduğu?” sorusundan “nereden geldiği?”, “nereye gideceği?” ve “ne yapabileceği?” sorusuna kadar her hal ve durum içerisinde kodlanmaktadır. Bir başka tabirle sınırın öte yakasına atılan, bir insan-nesne mesabesine indirgenmiştir. Ancak düzeni sağlama adına dualiteler arası yarığı tahkim etme ve yeni dualiteler üretme görevi belli bir döneme veya ana karşılık gelmemekte, her daim

³¹ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 26-27.

³² Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 51.

³³ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 10.

devam etmektedir. Bu bakımdan Katı modernite kendi içerisinde söz konusu bu “imkânsız” görevi yerine getirebilecek “teknoloji”ler üretmek durumunda kalmıştır. Westphalia anlaşmasıyla ortaya çıkan modern ulus-devlet bu doğrultuda hem arketip olmuş hem de yeni teknolojilerin membaı olarak temayüz etmiştir. Nitekim Bauman’ın bahse konu ettiğı “bahçıvan devlet” modeli, iki kılıcı elinde tutan totaliter devlet aygıtı tarafından uygulamaya geçirilir. Çünkü doğal olandan yalıtılan varoluş, uhrevi-dünyevi ayrımı olmadan, bütünüyle öznenin, iktidarın ve dolayısıyla modern ulus devletin projelerine açılmış ve belirlenimlerinden ibaret hale getirilmiştir. Tasarımlanmış olanın ise özgürlüğünden, karar alabilme imkânından ya eyleme geçebilme yetisinden bahsedebilmek mümkün olamayacaktır; o nesne konumunda tüm belirlenimlere açık bir halde benliksiz bir kişiliğe mahkum edilecektir. Territorial sınırlar içerisinde tek egemen olan modern devlet, sahip olduğı meşru şiddet tekeli ve ideolojik aygıtlar üzerinden Katı modernitenin düzen tesis etme görevini yerine getirebilecek en donanımlı aygıt olarak temayüz eder. Bu doğrultuda her ne kadar iktidarı tek bir merkezde ya da aygıtta görmemiş ve iktidarı her taraftan gelen bir ilişkiler yumağına benzetmiş olsa da Foucault devletle iktidar arasındaki bağı altını çizerken, on altıncı yüzyıldan bu yana sürekli olarak gelişen devleti, iktidar ilişkilerinin kristalleşerek aldığı biçimlerden en öne çıkanı şeklinde tanımlar.³⁴ Bauman ise devletin mahiyetini şu cümlelerle açıklar:

Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürebilmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş, kutsal cihat gücü olarak doğdu. Rasyonel bir şekilde tasarlanan toplum, modern devletin “causa finalis”i ilan edilmişti.³⁵

Anlaşılaacağı üzere Katı modernitenin öznesi, kendisini modern ulus devlet olarak mücessemleştirir. Modern ulus devlet, Başka’nın kendindeliğini inkâr ederek Başka’nın

³⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 20.

³⁵ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve müphemlik*, s. 34.

kendi başkalığında var olmasına çizdiği sınırlar üzerinden geçit vermez, onu Aynı'ya indirger ve bu şekilde homojen bir toplum inşa eder. İki düzlem arasında net bir sınır çizme görevi bu anlamda devletin kendi bekasını teminat altına almasına karşılık gelir. Çünkü en ufak bir muğlaklık, sınırlarda ortaya çıkacak herhangi bir esneme Başka ile karşılaşmayı getirir. Bu durumda Başka olanın Ben'in tanımlamalarının, sınıflandırmalarının veya ölçümlerinin dışında aşkın bir gerçekliğe sahip olduğu ortaya çıkar. Ancak Katı modernitenin Ben'i ile Tanrı arasında nominal bir özdeşlikten öte asli bir özdeşlik bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu Ben, Ben-dışı varlıkların bütünü hakkında konuşma, karar verme ve onları tasarımlama yetkisini haizdir.

Kısacası, kendisini ontik dünyanın üzerinde konumlandırmış olan Kartezyen özne, tüm eksikliklerden, boşluklardan ari, geçişlere kapalı ve kalıcı bir düzen kurmayı arzular. Söz konusu arzu ise kendisini sınır mefhumu üzerinden gerçekleştirir. Çünkü düzen ancak düzensiz olanın dışlanmasıyla ortaya çıkabilir. Bu bakımdan Katı modernite Kartezyen öznenin arzuladığı majör düzenin karşılığı olarak temayüz eder. Sınırların içerisinde bütünüyle belirlendiği, hiçbir tesadüfe, olumsuzluğa müsaade edilmediği bu düzen içerisinde proje dışı herhangi bir dönüşümün gerçekleşmesine olanak yoktur. Düzenin tesisi ve devamını sağlamak üzere devreye giren araçsal akıl, özne dışını tekniğin konusu haline getirir ve varoluşu doğal ortamından ayırarak laboratuvar düzlemine taşır. Bu şekilde Katı modernite içerisinde varoluş Kartezyen öznenin tasarımlarına indirgenir ve pratik akıl ile özgürlük arasındaki ontolojik bağ yadsınır.

1.3 Öznellik-Söylem

Çalışmamızın bu bölümü modernitenin ileri sürdüğü objektif, evrensel ve zorunlu olarak kabul edilen veya ettirilen değer ve pratiklerin tarih dışı olmadıkları, belli dönemler içerisinde belirlendikleri, iktidarların uygulamaları tarafından biçimlendirildikleri, kuruldukları ve dönüştürüldükleri üzerine olacaktır. Bu bakımdan

söylem içerisinde iktidar tarafından bireylere uygulanan öznelleştirme pratikleri ile bireylerin nasıl tanımlandıklarını ve bu tanım üzerinden varlık kazandıklarını inceleyeceğiz. Bu çerçevede söylemin dışında olmanın, tarihin dışına çıkarılmaya ya da bir diğer tabirle hiç olmaya karşılık geldiğini göreceğiz.

Katı modernite tarafından fallus merkezli inşa edilen hegemon tarih, tabii olarak projeksiyonlarını sınırın makbul tarafında olanlara yöneltir, diğer tarafı ise karanlığa ya da yokluğa mahkûm eder. Kartezyen öznenin bakışı içerisinde şekillenen tarih her ne kadar kendisini objektif olarak nitelendirmiş olsa da esasen bir kurguyu seslendirir. Kurgu içerisinde kadrajın merkezine alınanlar “At sırtındaki Napolyon” misali tarihi belirleyen, tarihin yapıcı, harekete geçirici öznelere olarak kabul edilir. Bu bakımdan tarih onların hayatlarına, eylemlerine, pratiklerine, zaferlerine ve yenilgilerine odaklanarak yazılır. Madalyonun öbür tarafında olanlar, sınırların dışına çıkarılanlar, görülmeyen ve bilinmeyenler ise kendi hikâyelerini tarihin içerisine katma hakkına sahip değildirler. Onlar, dayatılan söylem içerisinde tanımlanıp sabitlenirler ve hatta yadsınırlar; kendi benliklerini belirleme imkânına sahip olamaz, bir başka tabirle tarihsizleştirilirler.

Şekillenen kurgunun içerisinde kendilerine rol verilmeyenlerin oyuna katılabilmek haklarının olmadığı görülür. Onlar tarih içinde hareket edemeyecek, kendi tanımlamaları veya kabulleri ile mevcudiyetlerini gösterebilmek fırsatına sahip olamayacaklardır. Ancak elbette bu güçlünün, kudretlinin veya kazananın tarihidir, yani görünenin ve gözetleyenin; dolayısıyla olabildiğince yanlı ve çarpıktır. Çünkü görünür alanlarda yer alabilme imkânına sahip olamayan, seslerini duyuramayan ve kendilerini gösterebilmek imkânına hiçbir suretle kavuşamayanlar ya da modern devlet tarafından üretilen ve hayata geçirilen sınırların öte yakasında olanlar (deliler, dilenciler, aylaklar, fahişeler vb.) sadece yaşadıkları dönem içerisinde değil, tarihin bütününden

dışlanmakta, yadsınmakta, reddedilmekte ve hiçliğe indirgenmektedirler. Bu doğrultuda Foucault tarihten silinme olgusunu delilik üzerinden ele alır ve şöyle der:

...uzun süre görünür olup kendisinden söz ettiren, ufukta hep var olmuş olan delilik, ortadan kaybolur ve epeyce zaman, içinden çıkamayacağı bir sessizlik sürecine girer. Aynı zamanda, dilsizleşir ve kendisi hakkında konuşulmaya devam edilmiş olsa bile, deliliğin, kendiliğinden kendisi hakkında konuşması artık imkânsız olacaktır.³⁶

Foucault'nun ifade ettiği anlamda dilsizleşmek, dil oyunları içerisinde yer alamamaya, kendini ifade edememeye, tanıtamamaya, olduğu şekliyle varlığını gösterememeye karşılık gelir. Dışlamanın ortaya çıkardığı tüm bu sonuçlar, dil-düşünce, dil-varlık, dil-varoluş birlikteliklerinin kopmasına sebebiyet verir ve bu anlamda ontik dünyanın bütünü dışlananlara kapanır. Bu şekilde kendi hikayelerini anlatabilmeleri, tarihe katabilmeleri dışlananlar için olanaksızlaşır.

Ancak bir kez daha vurgulamak gerekirse, tüm o dışlananları reddeden, onları yok sayan bir tarih okumasının olabildiğince eksik ve ideolojik olduğu ve olguyu tahrif etmekten başka bir kapıya çıkamadığı da ortadadır. Dolayısıyla tarih; başka türlü, varlıklarını duyuramayanlara kulak kesilen, onları görünür kılan bir anlayışla ele alınabilmeli ya da bir başka deyişle tek ve büyük bir anlatının yerine çokluğa izin veren, hegemoniteyi dışlayan ve birden çok tarih fikrine alan açılabilen bir anlatı türü olarak temayüz edebilmelidir. Bu bakımdan Kartezyen öznenin ürettiği tarihin tersine, gerçeğe değebilecek bir tarih, ancak tek ve bütünsel tarih okumasının reddiyle yapılabilir. Foucault konuyla ilgili düşüncesini şu şekilde ortaya koyar:

Tarih ancak bir tarih yokluğu arka planında, sessizliğin görev ve hakikat olarak yolunu gözlediği o büyük mırıltılar mekânında mümkündür...³⁷

³⁶ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, çev: Emre Bayoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 87.

³⁷ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3 Deliliğin Tarihi'ne* önsöz içinde, s. 25.

Her bir mırıltı, büyük harfli diktelerin, -dır'lı hüküm cümlelerinin dışına taşar ve başka anlatıların da mümkün olabildiğini gösterir. Her bir mırıltı tarih içinde başka tarihlerin de olduğunun bir işaretidir.

Anlaşılabileceği üzere tekli tarih okuması beraberinde büyük harfli tek bir 'Hakikat'in var olabileceği fikrini dayatmaktadır. Çokluğun varlığı bu anlamda bir yanılsamadan ibaret kalmaktadır. Bunun yanında çoğulculuk düşüncesi aksiyolojiyle de doğrudan ilgilidir.

Celal Türer *William James'in Ahlak Anlayışı* isimli eserinde şunları söyler:

...çoğulculuk, temelde ahlaki bir kainat isteğine olumlu olarak cevap verir. O, nihai bir tekçiliğin cansız sonluluğunda saplanmayı tercih etmez.³⁸

Bizatihi tekillik düşüncesi üzerine inşa edilmiş modern metafiziğin Kartezyen öznesi zaten sahip olduğu ayrıcalıklı konum sayesinde hakikati bilebilme, elinde tutabilme gücüyle mücehhezdir; hatta bundan da öte hakikatin kendisini oluşturabilme vasfına sahiptir. Kısacası Katı modernitede hakikat keşfedilmekten icat edilmeye doğru bir dönüşüm geçirmektedir. Foucault'nun "günümüzün sorunu artık ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir"³⁹ söylemi icat edildiği halde genel geçer bir hakikat olarak dayatılan hakikat rejimine yönelik bir karşı çıkışı seslendirir. Buna göre iktidarın belirlediği hakikat rejiminin içerisine kapatılan birey ancak kendisine dayatılan kimliği reddederek kurtulabilir ve kendisini gerçekleştirebilir.

Diğer taraftan Katı modernite hakikat hususunda geçmişle olan bağını sadece "tek anlatım" üzerinden korur. Ancak Foucault'ya göre hakikat iki farklı *tarih* okuması üzerinden oluşmaktadır:

Birincisi, hakikatin bir tür iç tarihidir, kendi düzenleme ilkelerinden yola çıkarak kendi kusurlarını düzelten bir hakikatin tarihi: Bu, bilim tarihi içinde veya bu tarihten yola çıkarak oluşan hakikatin tarihidir. Diğer yandan, toplumda veya en azından bizim toplumlarımızda, hakikatin oluştuğu, belli oyun kurallarının tanımlandığı –belli öznellik

³⁸ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 107.

³⁹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, s. 20.

biçimlerini, belli nesne alanlarını, belli bilgi türlerini doğuran oyun kuralları-... buradan yola çıkarak hakikatin dış, dışsal bir tarihi...⁴⁰

Kendilerine uygulanan dışlama pratikleri üzerinden tarihin dışına çıkarılan grupları kaybolmaktan kurtarmak, onları görünür hale getirmek için arkeolojik metoda başvuran Foucault'ya göre dışlamanın ya da bir diğer tabirle temizlemenin ve bu suretle tarih dışına çıkarmanın dört tür yöntemi vardır: Bunlar; “ekonomik üretimden, verili söylemden, aile sisteminden, oyundan dışlama”⁴¹ şeklinde temayüz eder. Bu şekilde kişi veya gruplar kamusal alana dair tüm işlevlerden yalıtılırlar ve kendilerini gösterecek tüm imkânlardan yoksun kalırlar. Agamben'in çıplak hayat, saf bir biyolojik veri olarak tabir ettiği kimliği hiçbir şekilde iradesine bağlı olmayan ve üzerinde herhangi bir kontrolünün olmadığı biyolojik olgulara indirgenmiş kişisiz kimlikli insanlar,⁴² Arendt'in vurguladığı şekilde “haklara sahip olma hakkı”ndan⁴³ yoksun bırakılarak özne olabilme imkânını kaybederler.

Dışlama pratiklerindeki diğer husus sınırların öte yakasına metazori ile taşınan kişi ve grupların nasıl seçildikleri ile ilgilidir. Çünkü söz konusu ayırma işlemi, doğal bir farklılaşmadan öte özne olarak tecessüm eden devletin ya da iktidarın iradi olarak yaptığı seçimlerle gerçekleşir. Bu anlamda her bir seçim ya da ayırım yeni bir öznelletirmeye karşılık gelir. Ancak tarihsel edimleri ontolojik olarak kabul eden özcü yaklaşımlar için iktidarın söz konusu seçimleri genel geçer bir hakikat üzerinedir. Tarih bu yaklaşım üzerinden mono-blok bir bütün olarak kabul edilmekte ve dönemler arasındaki paradigma farklılıkları ıskalanmaktadır. Bu hataya düşmemek adına Foucault tarih yöntemi olarak soybilimi kullanır. Foucault soybilim yöntemini şu şekilde tarif eder:

⁴⁰ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Hakikat ve Hukuksal Biçimler içinde, s. 167.

⁴¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü-Seçme Yazılar 4* Delilik ve Toplum içinde, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s. 216-217.

⁴² Giorgio Agamben, *Çıplaklıklar*, çev: Suna Kılıç, Alef Yayınları, İstanbul 2010, s. 66.

⁴³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books The World Publishing Company, Cleveland New York, 1962, s. 297-299.

Bir karşı-hafıza olarak soybilim sabit özleri reddeder ve farklı kimlikler olabileceğini varsayar; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeyi, ayırtırmayı hedefler.⁴⁴

Bu doğrultuda Foucault tarihi bir süreklilik zinciri olarak değil, süresiz dönemsellikler şeklinde görür ve her bir dönemin kendine has bir episteme'ye sahip olduğunu belirtir. *Kelimeler ve şeyler* isimli eserinde belirttiği üzere süreç içerisinde ortaya çıkan dönemlerin neden başka değil de bu şekil bir epistemeye sahip olduğu sorusuna aranacak cevapla tarih anlaşılabilir, üzerine konuşulabilecek bir olgu haline gelebilir. Buna göre dönem içerisindeki hâkim söylemin ifa ettiği rolü anlayarak iktidar ilişkileri çözümlenebilir ve öznelleştirme süreçleri net olarak anlaşılabilir.⁴⁵ Bu bakımdan Foucault söylem olgusuna merkezi bir rol tahsis eder. Çünkü iktidar kendisini söylem üzerinden ortaya koymakta ve tahkim etmektedir ya da bir başka tabirle söylem aslında iktidarın kendisini yansıtmaktadır. Dolayısıyla söylem basit bir politik malzeme olmaktan çok daha öte temel belirleyici konumundadır. Nesneler söylem içerisinde oldukları halden alınır ve kendilerine verilen ada uygun bir hale taşınır. Göstergeler sistemi doğrudan söylem tarafından tayin edilir. Foucault söylemi, “belli bir düzeyde, dilbilimsel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların düzenli toplamı”⁴⁶ olarak tanımlar.

Bunun yanında Foucault istenmeyen, dışlanan ve bundan dolayı da kendisini gösteremeyen ve görülmeyen delilere, cüzzamlılara, işsizlere-aylaklara vb. yönelik bakışın ve uygulamaların değişimini tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan söylemler üzerinden inceler. Ona göre deli, Ortaçağ'dan bu yana söylemini diğer insanlar gibi yayabilme imkânı bulamayan kişidir.⁴⁷ Dolayısıyla deli, hâkim söylemin içerisine kendi

⁴⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, s. 23.

⁴⁵ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2015, s. 11-18.

⁴⁶ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Hakikat ve Hukuksal Biçimler içinde, s. 165.

⁴⁷ Michel Foucault, *Ders Özetleri 1970-1992*, çev: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992, s. 11.

söylemini katamayan, kendisini tanıtamayan, iktidarın anlam örgüsünden sıyrılamayan, adeta bir olmayan-kışidir.

Söylem içerisinde nesneler bazen yeni adlandırmalarla karşı karşıya gelirken bazen de anlam dışı kalabilmektedirler. Kimin özne ve neyin nesne olacağı veya olmayan bir varlık haline geleceğı söylem içerisinde belirlenmektedir. Bu doğrultuda söylem içerisinde özne yeniden tanımlanarak, ayrıştırılarak ya da bölünerek nesneleşir. Foucault söz konusu bu nesneleştirme durumunu şu cümlelerle izah eder:

Öznenin “bölücü pratikler” diye adlandıracağım pratiklerde öznenin nesneleştirilmesini inceledim. Özne, ya da kendi içinde bölünmüş ya da başkalarından bölünmüştür. Bu süreç onu nesneleştirir. Bunun örnekleri deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile “iyi çocuklardır”.⁴⁸

Söylem tarafından tayin edilen normal ve anormal ayrımlarını genel geçer, değişmez bir hakikat olarak görmek bu bakımdan tikeli evrenselleştirmeye karşılık gelir. Tarih ise ancak tikelin belli bir müddet hükümrân olduğu dönemselliklerden ibarettir. Dolayısıyla özne veya nesne, söylemin dışında var olan kendinde bir olgu olarak nitelendirilemez.

Foucault’ya göre on yedinci yüzyılın ortalarına kadar delilere karşı hoşgörü içerisinde yaklaşılırken; deliler mutlak dışlamaya maruz kalmadan toplum içerisinde hayatlarını sürdürebilmekteydiler. Ancak kapitalizmin uzam ve derinlik boyutları bakımından derinleşmesiyle birlikte ortaya çıkan söylem içerisinde bu hoşgörü hali yerini dışlamaya bırakmış ve kapatma pratikleri bu aşamada devreye alınmıştır. Foucault bu durumu öyle ifade eder:

İnsanın demans ile kavgası insanı dünyanın gizli güçleriyle karşı karşıya getiren dramatik bir tartışmaydı ve delilik deneyimi, Cennetten Kovulma ile Takdiri İlâhi, Hayvan, Metamorfoz ve Bilginin tüm harika sınırları söz konusu olduğu imgeler tarafından kuşatılmıştı.⁴⁹

⁴⁸ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3*, s. 15.

⁴⁹ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Deliliğin Tarihi’ne Önsöz içinde, s. 27-28.

Ancak ne zaman ki “soğukkanlı, tıbbi ve bilimsel bir bakışın nesnelliği ortaya çıktı”⁵⁰, işte o zaman yeni bir söylem gelişir ve deli bilginin konusu haline gelerek akıllı olanla ayrılır.

Foucault’ya göre sadece deliler değil, on sekizinci yüzyıla doğru gelişen söylem içerisinde birçok kişi ve grup tanımlanan normalin sınırları dâhilinde yer alabilme vasfını kaybeder. Eskinin normalleri norm dışı varlıklar haline gelir ve dolayısıyla tecrit edilmek suretiyle toplumdan yalıtılır. Söz konusu ayırma işlemi ise kapatılma üzerinden gerçekleşir. Foucault bu durumu şöyle izah eder:

Bu yerlere, güçten düşmüş fakir insanlar, yoksulluk içindeki yaşlılar, dilenciler, müzmin işsizler, zührevi hastalar, sefahat düşkünleri, ailelerinin veya kraliyet iktidarının kamusal bir cezaya çarptılmalarını istemedikleri kişiler, müsrif aile babaları, kilise yasaklarına karşı gelmiş din adamları, kısacası toplumun, ahlakın ve sağduyunun düzenine yönelik “rahatsızlık” sinyalleri veren herkes kapatılmaya başlanır.⁵¹

Görüldüğü üzere on sekizinci yüzyıla doğru ortaya çıkan söylem üzerinden ayırma, bölme pratikleri yoğun bir şekilde uygulanmaya başlamıştır ve sınırın öte yakasında görülenlerin artık varoluşlarını toplum içerisinde gerçekleştirebilme hakları kalmamıştır. Söz konusu geniş kalabalıkları bir araya getirecek, topluma dâhil olmalarına engel olacak ve muğlaklığın önüne geçecek fiziki mekân gereksinimi ortaya çıkar. Bu amaçla ilk etapta bir daha dönmek üzere gemilerle adalara gönderilen cüzzamlıların kaldığı evler tahsis edilir. Ancak kapatılacak olanlar bu evlere sığmayacak kadar kalabalıktır. Dolayısıyla devlet tarafından bu uğurda ya var olan mekânlar dönüştürülür ya da yeni mekânlar inşa edilir. Foucault bu tarihsel süreci şu şekilde betimler:

Paris’te Genel Hastane, Salpetriere ve Bicetre açılır. Aynı şekilde ilk başta hastane olan Charenton, kısa süre içinde bu yeni kurumların oluşturduğu modelin izinden gider ve böylece, Fransa’da bütün büyük şehirlerin kendi genel hastanesi olur.⁵²

⁵⁰ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, s. 82.

⁵¹ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, s. 86.

⁵² Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, s. 86.

Görüldüğü üzere bu şekilde her şehir gerek mekânsal gerekse de toplumsal olarak kendi içerisinde ikiye bölünür; normaller ve onların yaşadıkları mekânlar ile sapkınlar ve onların kapatıldıkları mekânlar oluşur.

Foucault'ya göre kapatma pratiğinin tercih edilmesindeki etkenlerin başında ortaçağda isyanları bastırma yöntemlerinin ortaya çıkardığı maliyet gelmektedir. Ortaçağda, bu tip kitlesel kapatma pratiklerine başvurulmamaktaydı. Fakat bu dönem içerisinde herhangi bir kalkışmayı ya da isyanı bastırmak bir katliama yol açmaktaydı. Çünkü sadece isyan edenler yakalanıp cezalandırılmamakta, bastırma içerisinde ortaya çıkan kaostan toplumun geniş kesimleri etkilenmek durumunda kalmaktaydı. Mağdur haline gelen gruplar arasında mülk sahipleri de yer alabilmekteydi. Dolayısıyla düzeni sağlama mücadelesi, genel bir ekonomik felakete sebebiyet vermektedir. İşte tam da bundan dolayı, yani söz konusu maliyeti azaltma arzusu ile kapatma düşüncesi devreye girer ve hapishaneler ortaya çıkar. Foucault bu durumu şu şekilde anlatır:

Farklı bir sonuç elde etmek için hapishane o zaman bulundu, şöyle ki hapishaneler nüfusun bir bölümünü, tehlikeli bularak elemeye imkân tanıyordu; ancak bu eleme, isyancı bölgeler işgal edildiğinde olduğu gibi feci ekonomik sonuçlara yol açmıyordu.⁵³

Kısacası bu şekilde düzen herhangi bir düzensizliğe mahal vermeden gerçekleşir ve mülk sahipleri zarara uğramaktan korunur.

Bu durumun yanı sıra on yedinci yüzyıl içerisinde gruplar tekli bir tasnif üzerinden kapatılmaktaydılar. Sınır sadece normal ile sapkını ayırmak üzerine çizilmekteydi. Öte yandan sapkınlar arasında bir ayrıma gidilmemekte ve tehlikeli addedilenler hep birlikte kapatılmaktaydılar. Delilerle işsizler, diğerleriyle birlikte aynı mekânın içerisine alınmaktaydılar. Fransız devrimiyle birlikte ise kapatma pratiğinde “önemli bir değişim daha meydana gelir ve kapatılanlar içinde ayrımlar yapılır; “akıl hastaları tımarhaneye,

⁵³ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Büyük Kapatılma içinde, s. 105.

gençler ıslahevine, suçlular hapishaneye” alınmaya başlanır.⁵⁴ Bu şekilde iktidar ikili tasnif yöntemine geçerek tehlikeli olarak addettiği grupları ikinci bir dışlamaya daha maruz bırakır. Dışlananlar bu aşamadan itibaren sadece sapkın olarak damgalanmaz, aynı zamanda sapkınlığın hangi türüne ait oldukları da belirlenir.

Foucault’nun ifadesiyle söylem içerisinde ortaya çıkan sınıflandırmalarla “tehlikelilerin” içerisindeki her bir grup kendilerine dikte edilen nitelikler üzerinden tanımlanarak münhasır bir deneyim alanında nesneleştirilir. Amaç, kapitalist üretim biçiminin dayattığı normların benimsenmesiyle ilgilidir. Çünkü on sekizinci yüzyıla doğru dünya yeni bir ekonomi paradigmasının ve sınıfın hegemonyası altına girmektedir. Topraklarından kopan serfler, Protestanlık, merkeziyetçi devlet aygıtı, merkantilizm, sömürgeleştirme, iktisadi birikim, yeni teknolojiler vb. üzerinden yaşanan kırılmalar sonucu emek değer teorisi uygulamaya geçerken aristokrasi yerini burjuva sınıfına terk eder. Her sınıfın olduğu gibi burjuva sınıfının da kendine özgü değerleri vardır. Üretmeye ve biriktirmeye öncelik veren protestan ahlakına sahip olan burjuva için en büyük kötülük artık “ortaçağda olduğu gibi kibir ve açgözlülük değil, işsizliktir.”⁵⁵

Foucault, kazanmak ve kazandığını biriktirmek üzere ortaya çıkan burjuva sınıfı için düzenin öngörülebilirlik adına olmazsa olmaz bir koşul olarak kendisini gösterdiğini çünkü mülkün sermaye birikiminin sağlanabilmesi adına korunması gerektiğini ileri sürer. Bu bakımdan düzen bozucu olarak görülen, düzeni işlevsizleştirecek herhangi bir unsur burjuva sınıfı için ontik bir düşman olarak temayüz etmektedir ve dolayısıyla derhal paralyze edilmelidir. Bu anlamda “burjuvazi için bir çıkar oluşturan, bu çıkarı temsil eden şey, dışlama mekanizmaları, gözetleme aygıtları, deliliğin, suça eğimliliğin, cinselliğin tıbbileştirilmesi, bütün bunlar, yani iktidarın mikro-mekanizmasıdır. Ve

⁵⁴ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3*, s. 13.

⁵⁵ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, s. 87.

burjuvaziyi ilgilendiren de budur.”⁵⁶ Dolayısıyla burjuvazi yeni Kartezyen özne olarak ortaya çıkacak ve Katı modernitenin tüm temel iddialarını gerçekleştirmek üzere harekete geçecektir.

Görüldüğü üzere artık tarih yeni bir dönemselliğe, episteme’ye geçmektedir ve bu doğrultuda söylemin dönüşmesiyle birlikte yeni öznelleştirme rejimleri de uygulanmaya başlanır. Önceki dönemlerin episteme’lerinden farklı olarak, özne-nesne kategorilerine kimlerin dâhil olacağı, kimin normal, kiminse sapkın olarak ilan edileceği ve kimin niçin kapatılacağı sorularına verilecek cevaplar da yenilenir. Bu doğrultuda ötekinin mutlak indirgenemez ve kararlaştırılmaz oluşunu yadsıyan, bu şekilde ötekini benin zihnindeki bir imgeden ibaret haline getiren ve ondaki “*kendinde şey*”i yok sayan gözetim olgusu da şekillenir.

Tarihin bu yeni döneminde, üretim ekonomisinin gereği olarak çalışma normuna uygun olmayanlar yeni sapkınlar olarak işaretlenir. Başka tabirle dönemin temel normu “çalışma” üzerinedir. Bu dönemle birlikte makbul insan kategorisine *animal laborans*/çalışan hayvanlar girecektir. Protestan ahlakının çileciliğine de uygun olarak çalışmamak, üretime katkıda bulunmamak bir suç olarak kabul edilir. Foucault’ya göre, “İslah evlerinde bulunanları içine alan ortak kategori, bu insanların üretime, dolaşıma ya da zenginliklerin birikimine dâhil olma yönündeki kapasitelerinin (kendi hatalarından dolayı ya da kaza sonucu) yetersizliğidir.”⁵⁷ Nitekim “”Endüstri” sözcüğü Latince çalışkanlık, gayret anlamına gelen *industria* ifadesinden türemiştir. İngilizce *industry* sözcüğü bugün de “çalışkanlık” ve “hamaratlık” anlamına gelir. Örneğin “Industrial

⁵⁶ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar 1* İki Ders içinde, çev: Işık Ergüden-Osman Akinhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 110.

⁵⁷ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, s. 87.

School”, “ıslahhane” anlamına gelir. Endüstriyelleşme sadece dünyanın mekanikleşmesi değil, bir yandan da insanların terbiye edilmesine işaret eder.”⁵⁸

Üretmek ve biriktirmek kodları üzerine kurulu bir iktisadi döngüde devamlılık, üretilen her bir metanın pazarda maliyetinin üzerinde bir fiyata satılmasıyla sağlanabilir. Çünkü ancak bu şekilde kar elde edilebilir ve birikim gerçekleştirilebilir. Bu doğrultuda burjuvazi karını maksimize etme arzusunu artı değere el koyarak tatmin eder. Artı değer kısaca işçinin ürettiği değer karşılığıyla aldığı ücret arasındaki farka karşılık gelmektedir. Örneğin işçi günde on saat çalışırken, ancak beş saatinin ücretini almaktadır. Geriye kalan beş saat ise artı değer olarak ortaya çıkacak ve kapitalistin karına yazılacaktır.⁵⁹ Çünkü kapitalist emek-değer teorisine göre değeri on saate karşılık gelen metayı pazara götürecektir. Dolayısıyla burjuvazi kar elde etmek için her daim çalışabilecek ve emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan yığınlar muhtaç durumdadır. Aksi durumda üretim-birikim döngüsü kesintiye uğramak durumunda kalacaktır. Bunun yanında çalışanların ürettikleri değer tam karşılığını istememeleri, haklarını talep etmemeleri için her daim çalışmaya hazır bir “yedek işsiz ordusu” hazır bulunmalıdır. Foucault’ya göre “münavebe çok açıktır; işsizliğin olmadığı ve ücretlerin yüksek olduğu zamanlarda ucuz el emeği; ve işsizlik döneminde aylıklığın ortadan kaldırılması ile ajitasyon ve isyanlara karşı toplumsal korunmadır”.⁶⁰

Yaşanan bu gelişmelerle birlikte yeni bir sınıflandırılmaya gidilmiş ve toplum iktidar tarafından yeniden bir bölme işlemine tabi tutulmuştur. Bu bakımdan yeni kapatma pratiğinde sapkın olarak kabul edilenler dönüşüme uğramıştır. Nitekim on sekizinci yüzyılla birlikte negatif olan, salt dışlamaya, ayırmaya dayanan kapatma pratiklerinden vazgeçilmeye başlanmıştır. Emeğe duyulan ihtiyaç gereği kapatma kurumları bir

⁵⁸ Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, çev: Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul 2018, s. 99.

⁵⁹ Karl Marx, *Kapital*-cilt 1, çev: Mehmet Selik-Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, İstanbul 2016, s. 158-159.

⁶⁰ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3*, s. 12.

ıslahhane haline gelir. Kapatmada amaç, kapatılanların ya doğrudan emeğe koşulmaları ya da yedek işsiz ordusu olarak hazır tutulmaları üzerinedir. Foucault kapatma pratiklerinde yaşanan dönüşümü şu şekilde açıklar:

Artık mesele yalnızca çalışmayanları kapatma sorunu değildir; aksine kapatılmış olanları işe koşturmak ve böylelikle onların herkesin refahına katkı yapmasını sağlamaktır.⁶¹

Kısacası on sekizinci yüzyılla birlikte kapatılma pratiği çalışma normuna bağlanır. Bu doğrultuda kapatılarak dışlananlar hem bir cezalandırma rejimine tabi tutulmakta hem de ahlaken kontrol edilmekteydiler ve bu şekilde üretim yapacak bir hale getirilmekteydiler; bir başka tabirle on sekizinci yüzyılla birlikte daha önceki dönemde uygulanan doğrudan şiddet türünün yanına ıslah etme amaçlı sembolik şiddet de eklenir. Dünün dışlama pratiği yerini dışlayarak içermeye bırakır.

“Model insan” ya da bir başka tabirle normun sınırları dâhilinde yer alabilen insan bu aşamadan itibaren iktidarın mutlak şiddete başvurmadan oluşturduğu öznellik rejiminin içerisinde şekillenir. İktidar bireylere, onların bedenlerine ve bedenleriyle hayatın içinde gerçekleştirdikleri eylemlere yönelir. Bireyleri kategorize ederek yeniden tanımlar. Foucault söz konusu durumu şu şekilde tarif eder:

Bireyi kategorize ederek, bireyselliği belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.⁶²

Görüldüğü gibi iktidar, sınırların dışına taşıdığı bireyleri önce yıkıp sonra yaparak tekrar sınırların içine taşımayı hedeflemektedir. İktidar bu doğrultuda, hayatın tüm alanlarına uzanarak en basit pratikleri dahi belirler. Bu anlamda iktidar, eylem ile çalışma arasında bir özdeşliğe giderek, olumsuzlukların önüne geçmeyi amaçlar. Oysa

⁶¹ Utku Özmas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 39.

⁶² Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2* Özne ve İktidar içinde, s. 64.

eylem çalışmaya indirgenemeyecek kadar müphem, kamusal ve failini aşma özelliğini haizdir. Bu bakımdan bilinçli olarak yapılan hiçbir eylem belli bir plan ya da tasarıma sadık kalmayacaktır. Dolayısıyla eylem sonsuz olumsuzluğa açılabilen bir yapıya sahiptir. Çalışma ise eylemin aksine kamusal olmayan, tüketime yönelik teknik bir süreçten ibarettir ve tasarımlarla işlemektedir. Hannah Arendt konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

...modern dünya zorunluluk karşısındaki zaferini, emeğin kurtuluşu, yani *animal laborans*'ın kamusal alanı işgal etmesine izin verilmesi sayesinde elde etmiştir. Ancak *animal laborans*'ın tasarrufunda bulunduğu sürece gerçek bir kamusal alan söz konusu olamaz, sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. ...Doğa *animal laborans*'ın gözüne, “[onları doğanın] elinden alacak”, çalışmaya ve tüketime “katacak/dâhil edecek” tüm çocuklarına eşit ölçüde ait bütün “yararlı şeyler”in en büyük tedarikçisi olarak görünür. ...Şeyleri doğanın elinden almadan ve tüketmeden, kendini doğanın büyüme ve çürüme süreçlerine karşı sunmadan *animal laborans* asla var olamaz.⁶³

İktidar, kapatılma pratikleri üzerinden gerçekleştireceği ahlaki ve bilinçsel dönüşümlerle eylemleri biçimlendirecek, onları determine edecek ve belli bir kalıpla sınırlayacak ve bu şekilde kendi modeline uygun insan üretecektir. Foucault konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

İktidar mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen özneleri kaydolduğu imkan alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir.⁶⁴

Hatırlanacağı üzere Katı modernite majör bir düzen kurma arzusunun karşılığı olarak temayüz eder. Düzen ise Kartezyen özne tarafından gerçekleştirilen ayırma işlemiyle insan-nesne statüsüne indirgenenlerin dışlanması ve akabinde yok sayılması üzerinden tesis edilir. Bununla beraber on sekizinci yüzyılla birlikte kapitalizmin hakim ekonomik paradigma haline gelmesiyle söylem ve iktidar tarafından uygulamaya geçirilen öznellik

⁶³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 203.

⁶⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2* Özne ve İktidar içinde, s. 74.

rejimleri değişime uğrar. Artık düzenin tesisi sınırın öte yakasına alınanların dönüştürölüp işlevsel bir hale getirilmesiyle sağlanır. Çünkü burjuva sınıfının ihtiyaç duyduğu emek gücü ancak bireylerin çalışma normuna tabi hale getirilmesiyle sağlanabilecektir. Bu bakımdan geçmiş dönemlerinin aksine kapatma pratikleri bireyleri dönüştürmek üzere devreye sokulur. Söylem tarafından çalışma ekonomisine dahil olmak bir norm haline gelirken; iktidar bireyleri oldukları halden alır ve onları önce yıkıp sonra yaparak özneleştirir ve bedenleri üzerinden üretime katkıda bulunan birer çalışan makine haline getirir. Bu şekilde tam ve bütün bir düzen kurma arzusuyla Kartezyen özne tarafından çizilen sınırların ihata ettiği alan olabildiğince genişler.

1.4 Dispositif ve Biyopolitika

İktidarın bireyleri dönüştürmek, onları kendi zihinlerindeki tasarımlara uygun hale getirmek adına kullandığı yöntemler dispositif olarak nitelenir. Nitekim Foucault tarafından doğrudan bireylere yönelen ve onları bulundukları doğal halden kopararak belirlenen norm ve değerlere tabi bir hale getirmek suretiyle kabul edilen normale katmayı amaçlayan iktidarın bu uğurda başvurduğu pratiklerin bütünü dispositif olarak tanımlanır. Ancak bilindiği üzere Foucault için iktidar tek bir merkezde var olan, sabit ve belirli bir aygıt üzerinden işleyen bir mekanizma olarak görülmemektedir. Ona göre iktidar her yerdedir. Dolayısıyla sadece kamusal alanda değil özel alan da iktidara açık bir haldedir. Bu yüzden Foucault'ya göre en basit arkadaş sohbetlerinde dahi iktidar yeniden üretilmektedir. Üretilen iktidarın her yerde olması dispositif'lerin de her yerde olmasından kaynaklıdır. Bir başka tabirle iktidarın bireyi düzenleme araçları hayatın bütününde boy göstermektedir ve dolayısıyla birey için dispositif'lerden uzak sınırları net belli bir alandan bahsedebilmek imkan dâhilinde olmayacaktır.

Foucault'ya göre dispositif'ler doğrudan bireyi biçimlendirme amacı güderler. Bu noktada iktidar bireyin bedenine yönelir, bedenler üzerinden etkinleşir ve bedenlerin

ıslahını amaçlar ki bu da biyopolitikaya karşılık gelmektedir. Beden bu bakımdan nötr bir doğa parçası olmaktan öte iktidarın egemenliğiyle doğrudan bağlantılı politik bir gösterge olarak temayüz etmektedir. Foucault'ya göre beden “olayların kaydolma yeridir” ve hegemon tarihe eleştirel bakan bir tarih okuması “iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir”.⁶⁵

Yukarıda da değindiğimiz üzere iktidar on sekizinci yüzyılla birlikte salt negatif, dışlayıcı bir yöntem izlemekten vazgeçmiş, yaşamı (üretimi) desteklemeye yönelik pozitif işlevler edinmiştir. Kapatmalardaki amaç artık tehlikeli addedilen grupların elimine veya paralize edilmesinden ibaret olmaktan çıkmıştır. Bunun yanında söz konusu grupların kazanılmasına yönelik uygulamalar da devreye alınmıştır. Bu doğrultuda Foucault iktidardaki değişimi şu cümleyle ifade eder:

Denebilir ki eski öldürtme ya da yaşamasına izin verme hakkının yerini yaşatma ya da ölüme atma gücü almıştır.⁶⁶

Değişimin temel sebebi ise yeni ortaya çıkan burjuva sınıfıdır, ya da bir başka tabirle kapitalizm ve onun emek değer teorisi. Bu doğrultuda iktidar sapkın gördüğü grupların bedenlerini çalışan, üretim yapan bir forma dönüştürerek onların sapkınlıklarını gidermeyi amaçlamaktadır. Çünkü kolektif yaşamın öncelikleri değişmiş ve üretim merkezli bir hale gelmiştir. İktidar arzusunu bu bakımdan bedenler üzerinden gerçekleştireceği politikalar üzerinden gerçekleştirecektir.

İktidarın çalışan ve bu şekilde üretime katkıda bulunan sağlam bedenler oluşturma arzusu ile bireyler makineleşmek durumunda kalırlar. Makineleşen birey sadece çalışmaya odaklanmakta ve çalışmanın hayatın genelini belirleyen bir olgu olması hasebiyle sadece üretimine katkıda bulunduğu ürüne değil hayatın bütününe yabancılaşmak durumunda kalmaktadır. Bu doğrultuda makine-insan sadece önündeki

⁶⁵ Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi-Seçme Yazılar 5* Nietzsche, Soybilim, Tarih içinde, s. 238.

⁶⁶ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 102.

şeye tahakküm etmek ve onu tasarımılandığı programa, aldığı talimata göre dönüştürmek istemektedir. Çünkü tabiatı gereği çalışma, nesne ile arasında en ufak bir mesafenin bulunmasına izin vermez ve karşısına aldığı nesneyi tümüyle ihata etmeyi arzular.⁶⁷ Her ne kadar Hegel'in "Efendi-köle" diyalektiğinde, köle çalıştığından dolayı bulunduğu konumdan ayrılabiliyor, Efendi ile başka bir ilişki türüne geçebiliyor olsa da Aristoteles'ten Adorno'ya, Arendt'e kadar felsefe tarihi çalışma ile düşünce ve özgürlük arasında negatif bir korelasyonun bulunduğu fikri ile doludur. Buna göre çalışma edimi bir zorunluluğun gereğidir. Yapısı gereği şiddet barındırır ve karşısına aldığı şeyi tümüyle ele geçirmeyi arzular; müzakere etme ve karar verme olanaklarından yoksundur. Aristoteles'e göre yaşam, boş olmayan zaman ve boş zaman şeklinde ikiye ayrılır. Boş olmayan yani gereksinimlerden, zorunluluklardan dolayı çalışmaya ayrılan zaman boş zamana tabi kılınmalıdır. Çünkü insan için mutlak öncelik düşünömsel bir dinlenme üzerinedir.⁶⁸ Bu bakımdan düşünce ise çalışmanın aksine, her türlü tikel ve somut olandan ayrılan bir temaşa üzerinedir, onun arzusu hakikattir ve her daim şey ile arasında belli bir mesafeyi mahfuz tutandır. Adorno'ya göre "hakikatin verdiği sevincin kaynağı, şiddetsiz bir seyrediş ve düşünöştür ve bakan kişinin nesneyi tümüyle içine almadığını varsayar. Mesafeli bir yakınlık."⁶⁹

Şu durumda üretim ekonomisinin içerisinde düşünmek sapkın bir edim olarak nitelendirilir. Bir başka tabirle iktidar sadece çalışan ve asla düşünemeyen, muhakemede bulunamayan, iradesini kullanamayan bireyler üretmeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan iktidarın arzusu ile arzunun nesnesi olan üretim ve birikim arasındaki boşluğu kapatacak olan bedenlerin, içerisinde bulundukları "tehlikeli-sapkın" durumdan çıkartacak ve onları çalışmaya koşullu bir hale getirecek, ıslah edecek, kazanacak, topluma-üretime katacak tüm düzenlemeleri Foucault 'dispositif' olarak nitelendirir.

⁶⁷ Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, s. 86.

⁶⁸ Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, s. 94.

⁶⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev: Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s. 92.

Foucault'nun tanımlamasına göre dispoşitifler sadece hastane, hapishane ya da okul benzeri kurumsal yapılardan ibaret değildir. Hayatın bütününü kapsayan, söylemsel olan ve olmayan her şeyi içerisine alabilecek genişlikte sistemlere karşılık gelmektedir. Foucault dispoşitif olgusunu şu şekilde tanımlar:

Söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar: bilimsel felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler; bu söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir.⁷⁰

Kısacası Foucault'nun da üzerinde durduğu üzere iktidar tek bir kişi, yer, nokta, kurum, ya da aygıt üzerinden değil, her yerden ortaya çıkmakta, bir yumak halinde kendisini oluşturmakta ve bir söylem içerisinde sürekli kendisini yeniden üretmektedir. Fakat beklenebilecek olanın aksine, iktidarın her yerde oluşu, onun amaçları ve amaçlarına götüren yollarını muğlaklaştırmamakta, iktidarın arzusunu ve söz konusu arzuyu tatmin edecek nesneleri belirsizleştirmemektedir. Bu durum iktidarın kendisini sınırlı bir alanda sürdürmediğinin, aksine hayatın tüm katmanlarında var olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla iktidar dışı herhangi bir alandan bahsedebilmek mümkün değildir. İnsanın olduğu her yerde iktidar ve onun dispoşitifleri de olacaktır. Bununla birlikte diyalektiğin varlığı gereği iktidarın her yerdeliği aynı zamanda direniş için de geçerli olacaktır. Bu bakımdan tıpkı iktidarın durumunda olduğu gibi direniş olgusunda da herhangi bir sınırlamanın yapılabilmesi mümkün olamayacaktır.

İktidar, tüm ontik dünyayla kendisini beden politikaları üzerinden özdeşleştirme arzusunu, dispoşitifleri biyopolitika üzerinden işletmesi, harekete geçirmesi ile gerçekleştirecektir. İktidar için beden bir taraftan disipline edilecek, güçlendirilecek, verimliliği arttırılacak, ekonomik bir makinedir; diğer taraftan ise bireyin varlığını ihmal eden, yadsıyan bir nüfus düzenleme aracıdır.

⁷⁰ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, s. 18.

Beden üzerinden uygulanan politikalarla gerek bireyler gerekse de toplumun bütünü belirlenen norm içerisine alınmaktadır. Foucault'ya göre biyopolitika ile beden artık sadece bir beden olmaktan çıkmış, iktidarın denetleme ve düzenleme aracı haline gelmiştir. Foucault bu durumu şöyle ifade eder:

Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir şekilde işletilmesine bırakır. Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler- gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi büyümesine tanık olunur. Böylece bir “biyo-iktidar” çağı başlar.⁷¹

Özetle on sekizinci yüzyılla birlikte iktidarın dışladığı, karanlığa mahkûm ettiği ve fallik düzene eklemlenmiş nesnelerin tamamından yoksun bıraktığı kapatılanlar, iktidarın bakışı tarafından yakalanmış, bedenleri üzerinden yeni bir öznelliğe tabi tutularak itaatkâr ve yararlı hale getirilmiş ve burjuvazinin ihtiyacını giderecek bir insan-makine statüsüne indirgenmişlerdir.

Her ne kadar beden, tarih boyunca iktidarlar için elverişli bir enstrüman olarak temayüz etmiş olsa da Foucault, bedenler üzerinden itaatkar ve yararlı bireylerin üretilmesini tarihsel bir an olarak görür ve bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

Disiplinlerin tarihsel anı, ne yalnızca insan bedeninin vasıflarının artmasını ne de bu beden boyunduruk altına alınmasının pekiştirilmesini hedef alan andır; aksine onu mekanizma içinde yararlı olduğu kadar itaatkâr, itaatkâr olduğu kadar da yararlı hale getiren bir ilişkiyi oluşturan insan bedeni sanatının doğduğu andır. ...Böylelikle disiplin, tabi kılınmış ve üzerinde çalışılmış bedenler, “itaatkâr bedenler” üretir.⁷²

Açıktır ki bedenlerin itaatkâr şekilde çalışma normuna tabi olmaları ve bu şekilde üretim faktörleri arasında yer edinebilmeleri adına yeni değer ve normların üretilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan önceki dönemlerin nötr kavramları veya pratikleri bu yeni evreyle birlikte birtakım değerlerle donatılır. Bu anlamda her episteme’de olduğu gibi

⁷¹ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 103.

⁷² Utku Özmas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, s. 59.

doğruluğun kapsamı bir kez daha biçimlendirilir. Örneğin beden-emek ilişkisinden dolayı tıp kavramı, bir norm tesis edicisi, uygulayıcısı haline gelir. Tıbbi bilgi bu aşamadan itibaren sadece hastalıkların teşhisi ve hastaların iyileşmesiyle ilgili olmaktan çıkarak “doğru beden” tanımlamaları üzerinden norm tesis edici, dokunulmaz bir statüye sahip olur. Foucault bu durumu şöyle ifade eder:

Tıp, hastalıkları iyileştirme teknikleriyle ve bunun için gereken bilgiyle sınırlanamaz artık; aynı zamana sağlıklı insana dair bilgi, yani hasta-olmayan insana dair bir çalışma ve model insana dair bir tanım olarak benimsenecektir.⁷³

Görüldüğü üzere biyopolitika beden merkezlidir ve bu politika içerisinde tüm bedenler iktidar için denetlenecek ve örgütlenecek bir nesne statüsündedir. Bu bakımdan biyopolitika özellikle totaliter rejimlerin uygulamalarında açıkça görülecektir. Bu tip rejimlerin kendi territoryal sınırları içerisinde yer alan nüfuslarının her daim güçlü ve sağlıklı bedenlerden oluşmasını arzu ettikleri ve bu uğurda öjenik politikaları izlemekten dahi geri durmadıkları tarihin bir vakıasıdır. Bunun yanında dinler de, her ne kadar ruhaniyeti merkeze almış görünüyor olsalar da, bedenleri kontrol etmeyi ve bedenler üzerinde kendi sembollerini görmeyi isterler. Aynı şekilde felsefe tarihinde de bu tip biyopolitika önerileri ve teşhisleri bulunmaktadır. Adorno’nun, “kültür endüstrisi” kavramı kendisini daha çok bedenler üzerinde göstermektedir. Platon ise bedenin sağlığı ile toplumsal düzen arasında bir ilişki kurmuştur. Ona göre bedenin sağlığı ruhun tedavi olmasına bağlıdır. Dolayısıyla hasta bir beden sağlıklı bir ruhun göstergesi olacaktır. Platon bu durumu şu şekilde ifade eder:

İyi hekimlerin, gözlerinden rahatsız birine yalnız gözleri tedavi etmenin imkansız olduğunu, gözleri iyileştirmek için aynı zamanda başı da tedavi etmek gerektiğini; aynı şekilde, beden ayrı olarak yalnız başın tedavi edilebileceğini düşünmenin çılgınlık olduğunu söylediklerini işitmişindir belki. Bu ilkeye dayanarak bütün beden için bir perhiz uygular, parçayı bütünle tedavi edip iyileştirmeye çalışırlar... Gerçekten, bedene ve

⁷³ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3 Dünya Büyük Bir Tımarhanedir* içinde, s. 130.

bütünyle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir... Bu yüzden başın ve bütün bedeninin sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir.⁷⁴

Görüldüğü üzere biyopolitika, sadece tek bir döneme münhasır bir iktidar aracı olarak görülemeyecektir. Tarih boyunca iktidarlar için beden merkezi önemi haiz bir konumda olmuştur. Foucault bu doğrultuda bedeni politik bir gösterge olarak görürken beden-iktidar ilişkisi üzerine genel bir tanımlamaya varır:

...beden doğrudan doğruya politik bir alanla da ilgilidir; iktidar ilişkileri doğrudan bedene bel bağlamakta; yatırım yapmakta; işletmekte; eğitmekte; işkence etmekte, işe koşturmakta, törenler düzenlemekte, göstergeler çıkarmaktadır. Karşılıklı girift ilişkilerle uyumlu olan, bedene dair bu politik yatırım, bedeninin ekonomik kullanımıyla alakalıdır; bedeninin büyük ölçüde bir üretim gücü olması iktidar ve tahakküm güçleriyle donanmasına neden olmaktadır...⁷⁵

Hatırlanacağı gibi Kartezyen felsefenin yapmış olduğu beden-ruh ayrımında ağırlık ruha verilmiş, kişi var olmak için bir yere ihtiyacı olmayan, maddi hiçbir şeye bağımlı olmayan bir varlık olarak görülmüştür. Nitekim Descartes söz konusu felsefeyi şu şekilde ifade eder:

...düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da var olan başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzaman, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olduğunu ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz.⁷⁶

Foucault ise biyopolitika üzerinden tahterevalliye tersine çevirmemiş olsa da en azından dengelemiştir. Ona göre ruh ve bedeni birbirinden ayrı görmek, bedeni bir tabiiyet ilişkisine mahkûm kabul etmek iktidarın anlaşılmasını olanaksızlaştırır. İktidarlar beden üzerinden norm üretmekte ve kendilerini tahkim etmektedirler. Bu bakımdan Foucault iktidarın öncelikli olarak beden üzerinde etkide bulunacağını belirtir. Foucault bu durumu şu şekilde izah eder:

⁷⁴ Platon, *Diyaloglar*, çev: Teoman Aktürel-Melih Cevdet Anday-Adnan Cemgil-Tacettin Ünlü-Tanju Gökçöl-Macit Gökberk-Ömer Naci Soykan, Remzi Yayınları, İstanbul 2010, s. 156c-157a.

⁷⁵ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, s. 59.

⁷⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 72.

Siyasi iktidar ideoloji üzerinde, kişilerin siyasi bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce çok daha fiziksel olarak bedenleri üzerinde işler. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kiplerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel ve uzamsal dağılımı, bence siyasi bir beden teknolojisine aittir.⁷⁷

Anlaşılabileceği üzere Descartes'ın formüle ettiği ve bedeni ruha tabi tutan, ruhu merkezde gören anlayış iktidarın biyopolitikalarında herhangi bir işlev kazanamamaktadır. Foucault'ya göre tam aksine beden eksenli sürekli dönüşüme uğrayan bir ruhtan bahsedilebilecektir:

Ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Aksine, ruh vardır, bir gerçekliği vardır. Ruh, cezalandırılanlar –ve daha genel olarak, gözlem altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, okuldaki ve evdeki çocuklar, sömürgeleştirilenler, makine başında çakılı kalanlar ve hayatları boyunca denetim altında tutulanlar- üzerinde uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenin içerisinde, üzerinde, çevresinde sürekli olarak üretilir.⁷⁸

Özetle birey dispozitif'ler üzerinden iktidarın tasarımlarına göre kurgulanarak yeni bir öznelliğe dâhil olur. Söz konusu düzenlemeler ise hayatın bütününe yayılmış olup doğrudan bedenleri muhatap almaktadır. Bu anlamda iktidarın damgası her bir bedenin üzerine vurulmuştur. Amaç o çalışan bedenlerin oluşturulması üzerinedir. Dolayısıyla aylak, hasta, tembel vb. atıl halde duran, üretime katkıda bulunma durumunda olmayan bedenlerin ıslah edilmeleri gerekir. Öte yandan dispozitif'ler her ne kadar doğrudan bedenlere yönelmekteyse de bireylerin zihni de bu yönelmeden payını almakta ve dönüşmektedir. Çünkü bedenlerin dönüştürülmesi ve emek gücünün oluşturulması çalışmanın kendisine has tabiatından dolayı zihinleri de doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla birey beden-ruh ayrımı olmaksızın tüm benliğiyle iktidarın öznelleştirme rejiminin içerisinde kurulmak durumunda kalmaktadır.

⁷⁷ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler içinde, s. 146.

⁷⁸ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, s. 93.

Bu doğrultuda çalışmamızın bir sonraki aşamasında tüm bu hususları ihtiva ederek pratiğe geçiren ve bir kapatma pratiğine karşılık gelen panoptikon kavramını inceleyeceğiz.

1.5 Panoptikon

Çalışmamızın bu bölümünde on sekizinci yüzyılda yaşanan dönüşümle birlikte kapatma pratiklerinin evrildiği şekil ve söz konusu bu şekil ekseninde yaşanan dönüşümler üzerine durulacaktır. Bilindiği üzere önceki dönemlerde gerçekleşen kapatmalarda amaç, bireyin toplumdan kopartılmasından ibaretti. Öte yandan gözetlemek tabiatı gereği gözetileni dönüştürme amaçlı bir eyleme karşılık geldiğinden dolayı iktidar için kapatılanların gözetilmesi söz konusu değildi. Çünkü o döneme kadar kapatılanların ıslah edilerek topluma kazandırılmaları bir seçenek olarak temayüz etmemekteydi. Ancak on sekizinci yüzyılla birlikte kapatılanların çalışma normuna tabi bir hale getirilmeleri amaçlanır ve dolayısıyla gözetim edimi kapatılanlara yönelik temel bir olgu olarak şekillenir. Bu uğurda, hiçbir zaman faaliyete geçmemiş olsa da, iktidarın ideolojisini ortaya koyması bakımından oldukça işlevsel olan Bentham'ın panoptikon modeli gözetlemenin özne-nesne ilişkilerini belirleyen merkezi konumunu işaret eder.

Bauman'ın ifadesiyle “Aydınlanma ruhunun vücut bulmuş hali”⁷⁹ olan panoptikon kavramı “Yunanca pan ve optikon kelimelerinden türetilmiştir ve “her yeri gören yer”⁸⁰ anlamına gelmektedir. 1785 yılında Bentham tarafından tasarlanan hapisane modeli “hücrelerin bulunduğu blokların yarım daire şeklinde olduğu ve “denetmenin” merkezde bulunduğu ofisinden, mahkûmlar tarafından görülmeden hücrelerin her birini görerek kontrol sağladığı bir tasarıma”⁸¹ sahiptir.

⁷⁹ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 139.

⁸⁰ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 18.

⁸¹ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 12.

Panoptikonun temel ilkesi hiçbir zaman görünmeyecek olan bir gözetenle, her daim görünebilme potansiyeli içerisinde bulunan gözetilenleri biraraya getirmek üzerinedir. İki farklı düzlem aynı mekânın içerisine alınmıştır. Böylece kapatılanlara yönelik imha amaçlı doğrudan şiddet uygulamaları son bulmuş, virtüel bir güç ile mahkûmların üzerinde oluşturulan psikoloji esas etkiyi oluşturmuş ve istenen dönüşüm sağlanabilmiştir. Bu bakımdan mahkûmlar kapatıldıkları mekân içerisinde cebri yöntemlerden çok her an gözetiliyor olma duygusu ile nesneleşmiş, “uyumlu” bir hale sokulmuş, bedenleri verilerden ibaret hale getirilmiş ve iktidarın belirlediği normların dâhiline alınmışlardır. Jeremy Bentham kendi tasarımının yol açacağı etkilerle ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Bahsi geçen cezalandırmaya mahkûm olan insanlara gelince, tecrit doğası gereği ıslah etme amacına hizmet eder, kabullenilmesi de direnilmesi kadar zordur. ...Bizim mahkûmlarımızın durumunda bir öğrenci paradoksunun, *nunquam minus solus quam cum solus*, (hiçbir zaman yalnız olduğundan daha az yalnız değilsin) yeni bir bakışla yorumlandığını göreceksiniz: gözetmen açısından bir yığındırlar, ama bir topluluk değildirler; onlar açısından ise, onlar yalnızdırlar ve tecrit edilmiş bireylerdir.⁸²

Görüldüğü üzere panoptikon temel olarak ıslah etme amacı güder. Gözetlenenler açısından, onların her biri yalnız, ötekine ulaşabilme imkanından yoksun birer bireyken; gözetenler için gözetilenlerin bütünü şekilsiz bir yığın mesabesinde. Söz konusu çifte hali ortaya çıkartan panoptikonu Foucault şu cümlelerle tarif eder:

Halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında bir kule vardır. Halka hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde, kurumun hedefine uygun olarak, yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliği yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kat edebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak, bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır; bu gözetmen kendisinin her şeyi görebileceği, buna karşılık kimsenin kendisini göremeyeceği şekilde panjurlar, yarı açık bölme pencereleri arasından

⁸² Jeremy Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı* Mektup VIII içinde, çev: Barış Çoban-Zeynep Özarslan, Su Yayınları, İstanbul 2008, s. 30

gözlemde bulunur. Bentham'a göre bu küçük ve harikulade mimari kurnazlığı bir dizi kurum kullanabilir. Panoptikon, aslında, bir toplum ve iktidar türünün ütopyasıdır.⁸³

Görüldüğü gibi Foucault panoptikonu iktidarın bir ütopyası olarak nitelendirmiştir. Hatırlanacağı üzere Katı modernitenin nihai gayesi yeryüzünü bütünüyle öznenin gözetimine açarak tek bir anlatının konusu haline getirmek, tüm belirsizliklerin önüne geçmek üzerinedir. Bu bakımdan panoptikon karanlıkta herhangi bir şey bırakmayarak öznenin bakışını mutlaklaştırır. Panoptikonla birlikte özne hariç tüm varlıklar gözetime açılarak tasnif edilebilir hale getirilir ve bu şekilde Katı modernite tarafından özneye tahsis edilmiş merkezi konum tahkim edilir.

Foucault'ya göre söz konusu model münhasır alanlarda boy göstermemiş on dokuzuncu yüzyıl boyunca tüm devletler tarafından uygulanmıştır. Nitekim cezalandırmalar ilk etapta, halkın ibret alınması adına, şehrin meydanında bireye yönelik uygulanırken, sonrasında ise kapatmalar üzerinden kitlesel şekilde gerçekleştirilmiştir. Süreç içerisinde ise kapatma olgusu burjuva sınıfının ihtiyaç duyduğu güvenlik alanını karşılama arzusu üzerinden hukuktan siyasete kadar tüm alanları belirlemiş ve panoptikleşmiştir. Foucault bu durumu şöyle ifade eder:

1787 tarihli Bentham'ın metnini Fransa'daki 1810 tarihli Treilhard'ın ceza yasasının sunumuyla karşılaştıran: Treilhard siyasi iktidarı kurumlarda gerçekleştiren bir tür Panoptikon biçimi olarak sunar. Şöyle der: İmparator'un gözü devletin en ücra köşelerine kadar yönelecektir. Çünkü İmparator'un gözü başsavcılarını denetleyecek, onlarda imparatorluk savcılarını denetleyeceklerdir, imparatorluk savcılarını da herkesi denetleyecektir. Böylece, devlette hiçbir karanlık alan kalmayacaktır. Herkes gözetim altında olacaktır. Bentham'ın mimari düşü Napoleon devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline geldi, bu da on dokuzuncu yüzyıldaki bütün devletlere model olarak hizmet etti.⁸⁴

Mahkûmlar üzerinde tek yönlü işleyen gözetleme politikası Sartre'ın "başkası cehennemdir" tabiriyle izah ettiği başkasının zihnindeki tek taraflı imgeleşme durumunu

⁸³ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Hakikat ve Hukuksal Biçimler içinde, s. 224.

⁸⁴ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Cezaevine Kapatılma Hakkında içinde, s. 135.

ortaya çıkarır. Mahkûmlar için öznenin kendileri adına kurguladığı imgeye uymak dışında başka bir seçenek kalmamaktadır. Çünkü gözetlenen olmaktan gözleyen olmaya geçiş imkânı muhaldir. Foucault'nun bu durumu şu şekilde belirtir:

Görünürlük alanına tabi kılınan ve bunun farkında olan kişi, iktidarın kısıtlayıcılıklarının sorumluluğunu üzerine alır; bu kısıtlamaların onu geliştirecek etkilemesine izin verir; aynı anda iki role de sahip olduğu iktidar ilişkisini kendisine atfeder; kendi tabiiyetinin temeli haline gelir.”⁸⁵ Dolayısıyla panoptikon sadece bir mimari biçim olarak görülemeyecektir. O daha çok zihinleri ve eylemleri bedenler üzerinden biçimlendirme projesidir. Foucault'ya göre “Bu, elbette, mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir; zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir.”⁸⁶

Bu bakımdan *Fordist üretim modeli* panoptikonla bedenlerin nasıl çalışmaya programlandığını, psişenin nasıl içi dışı edilip ele geçirildiğini ve hayatın bütününe nasıl belli bir tasarıma uygun hale getirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu modelde iş yerine ne zaman girdikleri ve ne zaman çıktıkları bastıkları kart üzerinden bilinen ve bu şekilde zamanları denetim altına alınan işçiler, Fordist üretim bandının etrafına sıralanarak mesai saatleri boyunca, kendilerini üründen yabancılaştıran, zihni en ufak bir gayret gerektirmeyen ve kendilerini bir makineden ibaret hale getiren işi hiç duraksamadan yapmak durumundadırlar. Bu süreçte ise dönemin teknolojisiyle sürekli gözetime tabi tutulmakta, izlenmektedirler. Dolayısıyla bandı terk etmek gibi bir imkânları yoktur. Ancak panoptikon tabiatı gereği sadece mesai saatlerini ve o saatler içerisindeki davranışları değil, zihinleri kontrol etmesinden dolayı zamanın tamamını kontrolü altına almaktadır. Nitekim sadece iş esnasında değil, örneğin yemek için ara verilen sürede dahi işçiler makine olmaktan çıkamamakta ve doğal bir hale gelememektedirler.

⁸⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish-The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York 1977, s. 202-203.

⁸⁶ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* Cezaevine Kapatılma Hakkında içinde, s. 135.

Kartezyen özne modeli üzerinden tasarımılanan panoptik mekân içerisine alınan, bir başka tabirle kapatılan bedenler iktidar tarafından öznelleştirme rejimine tabi tutularak belirlenen normlar tarafından çerçevelenip standardize edilirler. Normun sınırları dâhilinde yer almayı normal, sağduyu olarak addeden, sınırların dışını ise “cüzam”lı olmakla eş tutan söylemle esasında yeni bir özne inşası gerçekleşir. Bu doğrultuda söylemin temel rolü panoptik mekânlar üzerinden söz konusu inşanın kapatılan ve kapatılmayan tüm bireyler tarafından gönüllü bir şekilde üstlenebilmesini sağlamakla ilgilidir.

Bu noktada ıslah etme amaçlı toplumdan kopartılan, ayrı tutulan, kapatılan bireyler ile toplumun geri kalanı arasında ortaya çıkan yarığın ya da boşluğun sorunsallaştırılması gerekmektedir. Çünkü kapatılma pratiklerinde yaşanan değişim söz konusu yarığı da etkilemiş ve dönüştürmüştür. İlk bakışta panoptikonun tıpkı önceki kapatılma pratikleri gibi sadece dışlananlar üzerine uygulamaya geçirilen bir uygulamadan ibaret olduğu düşünülebilir. Buna göre toplumun geri kalan kısmı panoptikonun sınırlarının dışında, kendi özgür dünyalarında yaşamaya devam edecek ve iktidarın öznelleştirme rejiminden etkilenmeyeceklerdir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi söylem toplumun bütününe her daim kat ederek kendisini gerçekleştirir çünkü gösterileni belirleme gücüne sahiptir. O, algılama biçimini belirleyerek gerçekliği yapılandıran bir sistemdir. Dolayısıyla toplumun geri kalan kısmı ya da gözetlenmeyenler şeklinde ayrı, özerk bir olgunun varlığına şüpheyile yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim Foucault’nun da üzerinde ısrarla durduğu gibi panoptik mekânların salt hapisanelerden ibaret olmadığı görüldüğü an sadece kapatılanların gözetlemeye tabi olduğu düşüncesinin yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Panoptik mekanlar hastanelerden okullara oradan fabrikalara kadar uzanmaktadır. “Hapishanelerin fabrikalara, okullara, kırsallara, hastanelere –bunların hepsinin de

hapishanelere- benzemesinde şaşılacak bir şey var mı?”⁸⁷ sorusunu soran Foucault tam da bu noktaya temas etmektedir.

Ancak sadece kurumlar değil, dil dâhil bu kapsamdadır çünkü Foucault’ya göre dil iktidarın söylemi tarafından belirlenen bir denetim aracıdır. Kısacası panoptikondan kaçabilme imkânı herhangi bir kişi için söz konusu olamayacaktır. Katı modernite içerisinde birey hayata katıldığı an farkında olsa da olmasa da gözetilmeye karşı karşıya kalmak durumundadır.

Bauman ise zamanın ve onun içinde ortaya konulan eylemlerin panoptikon tarafından normatif bir düzenlemeye tabi tutulduğunu ve herkesin bu düzenlemenin içerisine alındığını şu cümlelerle ifade eder:

Foucault’nun genel bir iktidar teorisi düzeyine çıkardığı Bentham’ın önermesinde olduğu gibi normatif düzenleme ve davranış konusunda insan nesnelere bırakılan seçenek yelpazesinin azami ölçüde azaltılması ve bununla ilişkili olarak herkesin ve dayatılan rutinden her türlü sapmanın anında cezalandırılması için kesintisiz gözetim altında tutma. Panoptik hakimiyet ve denetim tarzının en iyi bilinen, en titiz biçimde belgelenmiş geniş çapta tartışılan tezahürleri arasında, Frederic Taylor’ın tasarladığı zaman ve hareket ölçümü teknikleri ya da Henry Ford’un montaj hattında çalışan aktarma bandı yer alıyordu.⁸⁸

Her daim bir gözetleme kuşatması ile çevrili olan birey, iktidarın öznelleştirme rejimi içerisinde sürekli olarak kurulma, yıkılma, tekrar kurulma, yıkılma halkasının boyunduruğunda yaşamak durumunda kalmaktadır. Bir başka tabirle birey değerlerinden düşüncelerine, oradan arzularına kadar her bakımdan panoptik mekanlar içerisinde iktidarın kurguları üzerinden şekillenmek durumunda kalmaktadır. Bauman bu durumu şöyle ifade eder:

Panoptik ilkeler tarihsel olarak, fabrikalar ve okullarda olduğu kadar evler ve okullarda da toplumsal hiyerarşi ve sınıf ayrımının oluşturulmasına hizmet etmiştir.⁸⁹

⁸⁷ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, s. 60.

⁸⁸ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 70.

⁸⁹ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 21.

Denilebilir ki Orwell'in "Büyük Birader"i kamusal alanla özel alan arasındaki sınırları kaldırıp hayatın tüm alanlarını gözetim altında tutarak aslında özel alanı kamusal bir hale getirmiştir. Bu bakımdan panoptik yöntemlerinin uygulamaya geçtiği yerde Büyük Birader'den (G z) bağımsız, ayrı durabilecek herhangi bir korunaklı alandan bahsedebilmek kontenjan dışıdır. Her yer, her an gözetilmektedir ve mahremi n varlığı olanaksızlaşmıştır. Bu modelde iktidar zamanın bütününü kompartımanlara ayırmıştır ve kimin ne zaman ne yapacağı belirlenmiştir. Bu bakımdan toplumun bütünü iktidar tarafından verilmiş  dev listesini eksiksiz şekilde yerine getirmekle mükelleftir. Başka bir olasılık söz konusu değildir. Tercih yelpazesi olabildiğince sınırlandırılmıştır ve kişinin belirlenen rutinden kopma ihtimali neredeyse imk nsıza yakın bir durumdadır.

Özetle panoptikon, modern öznenin tamamlanma ve kendi dışını bütünüyle ihata etme arzusunu gerçekleştirebilmek adına ortaya konulmuş bir modele karşılık gelir. Temel olarak her ne kadar dönüştürme amaçlı kapatılan bireylere yönelik bir uygulama olsa da panoptikon ontik dünyayı bütünüyle tek bir gözün bakışına açmaktadır. Bu bakımdan iktidarın gözü bu modelle birlikte Tanrı'nın gözüyle özdeş bir hale gelmektedir. İktidarın bakışının dışında herhangi bir varlığın var olabilme imkânı panoptikonla birlikte söz konusu olamamaktadır. Dolayısıyla tüm varlıklar tam da Kartezyen öznenin arzusuna göre zihnin tasarımlarından ibaret hale gelmektedirler.

Bununla birlikte panoptikon üzerinden gerçekleştirilen gözetleme ile öznenin, çalışmamızın giriş kısmında birkaç cümle ile değindiğimiz, içerisinde bulunduğu ve tamamlanmak, bir bütün haline gelmek adına gidermek istediği açmaz yeni bir şekle bürünerek devam etmiştir. On sekizinci yüzyıl öncesi kapatmalarda özne ötekinin özneliğini tamamen yıkmakta, onu nesneleştirmekte ve sonrasında da nesneyi  deme mahkûm ederek hiçliğe indirgemekteydi. Oysa  zne, özneliğini ancak öznelerarası bir düzlemde gerçekleştirebilir. Ancak Kartezyen modelle kutuplardan biri her daim

yıkılmak durumundadır. Çünkü bu modele göre nesnesini yok etmekten kaçınan, o nesneye bulanmak durumunda kalacak ve kendi sonunu getirecektir. Bu bakımdan Katı modernite arzusunu ancak dualiteyi sürekli yeniden üreterek devam ettirebilir. Dolayısıyla özne her daim ötekileştirme üzerinden karşısına alacağı yeni nesneler üretmelidir.

Panoptikonla beraber insan-nesne üretiminin “zorunlu gönüllük” esası üzerinden işlemeye başladığı görülür. Bir oksimoron olan “zorunlu gönüllülük”te özne nesneyi imha etmek yerine dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Ancak buna rağmen özne arzusu hilafına yine tam olarak eksikliğini gideremeyecek, tamamlanamayacaktır. Çünkü bir kez daha sınırın öte yakasında bilinçli bir iradenin ve özgürlüğün varlığına izin verilmeyecek ve karşılıklı bir muhataplığın oluşmasına izin verilmeyecektir. Bu durum ise Habermas’ın “iletişimsel eylem kuramı”nda sıraladığı iletişimin oluşmasının mecburi koşullarının önüne geçecektir. Dolayısıyla bir kez daha taraflardan birinin kendi bilinci ve iradesiyle “dil oyunları”na katılabilmesi imkân dâhilinde olamayacaktır. Dolayısıyla özne “gerçek”in yerine ikame ettiği gerçekliğe rağmen yine hiçbir şekilde arzusunun nedeni olan nesneye tam olarak ulaşamayacak ve tamamlanamayacaktır.

II. BÖLÜM

PARÇALAN ÖZNE, AKIŞKAN MODERNİTE, SİNOPTİKON, BANOPTİKON

2.1 Parçalanın Özne

Bu bölümde Katı modernitenin Kartezyen öznesinin Akışkan moderniteyle beraber geçirdiği dönüşüm ele alınacaktır. Hatırlanacağı üzere Kartezyen özne var olanları bilgiye indirgemiş ve onların ontolojilerini yadsımıştır. Buna göre var olanların bütünü öznenin tasarımları üzerinden çıkan “doğru veya yanlış” nitelendirmelerine karşılık gelmiştir. Nesnenin kendine ait, öznenin bağımsız bir mahiyeti söz konusu değildir. Kartezyen özne bu bakımdan var olmak için başkasına olan ihtiyacı inkar etmiş, başkası ile bağlantı kurmaya gerek duymamıştır. O bir *causa sui* olarak temayüz etmiştir. Ancak Akışkan modernite ile birlikte söz konusu özne değişimden öte bir dönüşüm geçirir. Katı ve tam olan Kartezyen özne parçalanır ve özneliği dahi bir tartışma konusu haline gelir. Artık o belirleyen değil, belirlenendir; etkileyen değil etkilenendir. Söz konusu özne için tarihin içerisinde sürüklenmek dışında başka bir seçenek kalmamıştır.

Hatırlanacağı üzere Katı modernitede lineer bir tarih anlayışı benimsenmiştir. Bu anlamda zaman parçalara ayrılabilen, belli bir çizgi üzerine oturtulabilen, hep ileriye, geleceği ve daha iyiyi işaret eden bir istikamet üzerine ilerlemektedir. Bauman’ın deyimiyle “modern zamanın, tıpkı uzamdaki herhangi bir yol gibi istikameti vardı. Zaman eskiden yeniye doğru ilerliyordu ve aslında bugünün yenisi yarının eskisiydi. Zamanın “önü” ve “arkası” vardı”.⁹⁰ Kısacası Katı modernitede zamanın bir biçimi vardır ve uzamla birebir orantılıdır ve bunun yanında istikrarlı bir yapıya haizdir.

Bu anlamda Katı modernitenin zaman mefhumu dinsel-mitolojik olandan olabildiğince ayrılmıştır. Bu dönem içerisinde zaman Tanrı’dan alınmış insana ait kılınmıştır; insan

⁹⁰ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 127.

zamanı belirleme, ona yön verebilme kudretiyle donatılmıştır. İnsan, zamanın içerisinde ezilen, sürüklenen olmaktan çıkmış onu hızlandırabilme kuvvetiyle mücehhez kılınmıştır.

Oysa dini veya mitolojik anlayışta zaman döngüsel olma hasebiyle düzenin kendisidir. Kozmosun içerisinde tüm varlıkların belirli bir yeri vardır; burada rastlantısal olana yer yoktur. İnsan için zaman bir kaderdir ve insana ancak kaderini yaşamak düşmektedir. Ancak Katı modernitede “zaman yazgı değil, tasarıdır. İnsanın gelecekle ilişkisi fırlatılmışlık değil, yapılabirlik tarafından belirlenir”.⁹¹ Dolayısıyla Kartezyen özne zamanın içerisinde belirlenen bir varlık olmaktan öte zamana hükmeden, onu belirleyen bir kudrete sahiptir.

Zamanın haritalanmış yapısı insan hayatındaki müphemliklerin varlığına ket vurmakta, dün ve şimdiden öte gelecek dahi determine edilebilmektedir. Ancak Akışkan modernitede o üç parçalı zamanın bir yumağa dönüşmesi ve bir anaför haline gelmesiyle belirsizlik tüm alanları kaplar. Katı dönemin aksine zaman belli bir yöne doğru ilerlemekten uzaklaşır; geçmiş yaşanmış, bitmiş, tek bir anlatıma konu olmaktan çıkar, hatta ondan da öte sonsuz sayıda perspektife açılarak anlatımsız kalır. Bu noktada şimdi, kendisini geçmişten ve gelecekte ayırır; atomize bir halde, tüm teleolojik bağlantılarını yitirir. Gelecek ise bütünüyle belirsizleşir ve yeninin eski olandan daha iyi kabul edildiği o lineer görüş de terk edilir. Benjamin’in Paul Klee’nin resminden esinlenerek yaptığı betimlemede kişi geçmişin yıkıntılarından, fırtınasından ileriye, geleceğe doğru sırtı dönük bir şekilde savrulurken geleceğin ne getireceğinden de tamamen habersiz kalır. Bauman bu tabloyu şöyle tasvir eder:

Yüzü geçmişe doğru çevrilmiştir. Bize bir olaylar zinciri gibi görünen şeyi o, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket olarak görür. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri diriltmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek. Fakat cennetten

⁹¹ Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, s. 26.

bir fırtına kopup gelmekte; kanatlarını o kadar şiddetle yakalamış ki, melek onları bir daha kapayamaz. Yıkıntılar gözlerinin önüne göğe doğru yükselirken fırtına onu karşı onulmaz şekilde sırtını döndüğü geleceğe sürükler.⁹²

Zaman amaçsız, başı boş bir şimdiden ibaret hale gelirken, onun hikayeleştirilebilme, belli bir bütünselliğe oturtulabilme imkanı da ortadan kalkar. Dolayısıyla artık herhangi bir şeyin varlığı, şimdide mevcut olup olmamasına bağlanır. Bu bakımdan zaman, süreksiz olaylar yığınıyla özdeşleşir. Olaylar arası irtibat, neden-sonuç ilişkisi ortadan kalkar. Öte yandan bireyin bir özne olarak geçmişe bakarak deneyimlerini anlamlandırabilmesi de artık kontenjan dışıdır. Bu ise bireyin benliğini tanıyabilmek adına var oluşuna yönelik sorular sorabilme ihtimalini elinden alır çünkü geçmiş artık bir olmayan durumundadır. Bu bakımdan birey ancak şimdi içerisinde var olabildiğinden dolayı eksik bir varlık haline gelir anlamsızlığa düşer olmak durumunda kalır. Heidegger'e göre "bir eksistensiyal olarak anlama; yapabildiğimiz şeyin ne'liği olarak değil, var olma olarak varlıktır".⁹³

Zamanla birlikte uzam da farklılaşmış ve Kartezyen öznenin üzerinde durduğu o sağlam zemin yerinden oynamıştır. Zamanın atomize bir halde yönünü kaybetmesi öznenin mekân algısını dönüşüme uğratır. Zaman adeta mekânı yutmuş, onu bir simülasyona dönüştürmüştür. Başka bir tabirle özne mekân üstü bir konumdan mekansızlığa doğru yuvarlanmak durumunda kalır. Bu bakımdan internet uzamı tam olarak söz konusu olan mekânsızlığa karşılık gelmektedir; ya da bir başka deyişle olmayan mekâna. İnternet uzamında öznenin üzerinde durabileceği sabit, kıpırdamayan bir zeminden bahsedilemeyecektir. Orada her şey yüzer-gezer olmak durumundadır. Byung-Chul Han bu durumu şöyle anlatır:

İnternet uzamı yönsüz bir uzamdır. Birbirinden temelde farklı olmayan olası bağlantılardan veya linklerden oluşur. Hiçbir yönün veya seçeneğin diğerlerine önceliği yoktur. ...İnternet

⁹² Zygmunt Bauman, *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev: Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 24.

⁹³ Heidegger, *Varlık Ve Zaman*, s. 151.

uzamında hareketin formu yürüme, adım atma veya uygun adım ilerleme değil, sörf yapma veya taramadır. ...Tarih dışı bir uzamdır burası. İnternet uzamının zamanı süreksiz ve noktalı bir Şimdi zamanıdır. Bir linkten diğerine, bir Şimdi'den diğerine hareket edilir. Şimdinin bir süremi yoktur.⁹⁴

Zaman ve uzamın içerisinde sürekli yüzer-gezer olmak durumunda kalan öznenin varoluşu radikal bir kırılmaya uğrar. Birey bütünüyle belirsizlik içerisine yerleşirken Kartezyen öznenin geleceği belirleme amaçlı ortaya çıkardığı tasarım veya projeler de akamete uğrar.

Kısaca özne iki parçalı yapıdan çok parçalılığa doğru savrularak; kendisini kendi dışı ile beraber anlamlı bir bütün haline getirebilme olanağından yoksun kalmıştır. Özne bu aşamadan itibaren “başsız bir özne, artık egosu olmayan bir özne”, artık kimse olmayan engelli bir özne, bir X, boş bir yer, “öznesiz bir özneleşme”⁹⁵den ibaret kalmıştır.

Öznenin yersiz ve yurtsuz bir hale gelmesi özellikle psikanaliz içerisinde ortaya çıkan görüşler ile öznenin-benin varlığını tartışma konusu haline getirmiştir. Bu anlamda Freud’la birlikte Kartezyen özne büyük bir hasar görmek durumunda kalmıştır; özne, salt zihin tarafından belirlenen bir benlik olmaktan çıkmış, bilincin kontrol edemediği bilinçdışının etkilenimlerine maruz kalan çok parçalı bir yapı olarak tanımlanmıştır. Bu durumdaki öznenin zihni olabildiğince daralmış ve tasarımlar üzerinden hayatı determine edebilme olanağı kalmamıştır.

Lacan’a göre ise özne her daim üstü çizili olmak durumundadır. Çünkü imgesel dönemden simgesel düzene geçmek zorundadır ki bu durum onu egosuz bir hale getirir. Üstelik imgesel dönemin içerisinde dahi özne kendi benliğini ancak parçalı bir imge üzerinden fark edecektir. Dolayısıyla benlik daha en baştan bir yanılsama olarak ortaya çıkacaktır. Simgesel düzenin içerisinde ise özne dille dolayımınmak durumundadır.

⁹⁴ Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, s. 50-51.

⁹⁵ Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten Ego-Analize Giriş*, çev: Melis Aktaş, Pinhan Yayınları, İstanbul 2018, s. 73.

Buna göre bir öznenin oluşabilmesi için en azından iki imleyen gerekmektedir. Lacan bu düşünceyi şu şekilde ifade eder:

İlk imleyen ona çağrıda bulunup, hiçliğinden çıkartır; örneğin soru, çağrı ya da seslenme tarzında (“Hey! Siz, oradaki!”). öte yandan özenin söz almasıyla ortaya çıkmasıyla birlikte ikinci imleyen onu ele geçirip sabitler (“evet, siz, Filanca!”) ve “orada konuşmaya hazır olan ne varsa (...) ortadan kaybolur ve böylece artık bir imleyenden başka bir şey değildir.”⁹⁶

Görüldüğü üzere ilk imleyen tarafından çağrılarak hayat bulan ancak hemen sonrasında ikinci imleyen tarafından sabitlenen özne dil içerisinde sıkışmak durumunda kalır, parçalanır ve kaybolur. Bir başka tabirle kendi dışındaki var olanların ontolojisini yadsıyan Kartezyen özne parçalanarak kendi ontolojisini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir.

Söz konusu durum içerisinde birey kırılganlık ve geçicilikle malul olmak durumundadır. Dolayısıyla asırlara sari, “Ortodoks” kimliklerden bahsedebilme imkanı da kalmamıştır. Sürekli hareket halinde olan, belli bir yer ve yurda sahip olmayan birey, kolayca girilebilen, fakat geçmişte olduğunun aksine, aynı şekilde kolayca da çıkılabilen sanal topluluklar üzerinden kendisini tanımlamaya çalışır. Bu bakımdan “kimsin?” sorusu her an değişim ve dönüşüme uğramak durumundadır. Başka deyişle benlik sürekli yeniden yıkılıp kurulabilen, salt o anki ilişkilerden oluşan bir “*tabula rasa*” durumundadır. Sonsuz seçenekle karşı karşıya kalan birey, kendisini bir yere ya da grup, cemaat, örgüt vb. oluşuma sabitleyemeyecek, kimliğini “çıkarılmaya hazır bir saat”⁹⁷ gibi görmek durumunda kalacaktır.

Bu bakımdan artık merkezi bir konumu haiz, kendisinin bilincinde olan, etrafına hükmedebilme kudretiyle mücehhez bir insan-öznenen bahsedebilmek artık mümkün olmayacaktır. Kişinin üzerinde durduğu zemin sürekli kaymaktadır; kendisinin nerede

⁹⁶ Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten Ego-Analize Giriş*, s. 88.

⁹⁷ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev: Mesut Hazır, Heretik Yayınları, Ankara 2017, s. 42.

olduğunu bilebilmesi, içerisinde bulunduğu mekânı tanıyabilmesi olasılık dışıdır. Bu durum ise benliğini tanıyabilmesinin önüne geçmektedir ki bu anlamda kişinin sabit, değişmeyen bir benliği de olamayacaktır. Kişi ile kendisi arasında kapatılması imkân dâhilinde olmayan bir boşluk girmiştir. Bu doğrultuda özne içerisinde bulunduğu parçalanmış haliyle kendi varoluşunu anlamlı şekilde gerçekleştirebilme imkânını kaybetmiş ve Heidegger'in Varlık üzerine yönelttiği sualler karşısında çaresiz kalmıştır:

Neden artık bir anlam, yani Varlık için özel bir imkân bulamıyoruz? Bütün şeyler, sebebini bilmediğimiz bir kayıtsızlıkla karşımıza çıktığı için mi? Fakat dünya ticareti, teknoloji ve ekonomi insanı çekip içine alarak sürekli hareket halinde tutarken kim böyle şeyler söylemek ister?⁹⁸

2.2 Akışkan Modernite

Çalışmamızın bu kısmında Akışkan moderniteye geçişin sebepleri ve bu geçiş sonrası ortaya çıkan, her yeri kaplayan müphemliğin boyutları incelenecektir. Hatırlanacağı üzere Katı moderniteyi belirleyen özne merkezli dünya anlayışının yerinden oynamasıyla birlikte birey sığınabileceği, kendisine ait kalıcı ve anlamlı bir hikâyeden yoksun kalmış, parçalanmış ve bu şekilde her türlü etkilenime ve belirlenime açık bir varlık haline gelmiştir. Bireyin içerisine düştüğü bu kriz hali, bu kırılganlık durumu, güvensizlik ise yaşadığı mekândan, kurduğu ilişkilerden, hayallerinden, düşüncelerinden ya da genel tabirle hayatın kendisinden bağımsız değildir. Akışkan modernite içerisinde dünya kökten bir dönüşüm geçirerek sabit eksenler etrafında dönmekten çıkmış, sağa sola yalpalayan, oynak ve korkutucu bir hale geçmiştir.

Akışkan moderniteyi ortaya çıkaran saiklerin başında gelen ekonomik dönüşümle beraber norm ve değerler hiyerarşisi ters-yüz olmak durumunda kalmış ve dolayısıyla “makbul birey” tanımlamasında değişikliğe gidilmiştir. 1920'lerle birlikte dünya üretim toplumundan tüketim toplumuna doğru geçmiştir. Tüketim ekonomisi ise ortaya çıkışıyla beraber sadece normlar hiyerarşisini ters-yüz etmemiş aynı zamanda yeni

⁹⁸ Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, s. 73.

normlar da üretmiştir. Üretmek ve biriktirmek üzerine kurulu aksiyoloji artık tedavülden kalkmış yerini talep etmeye ve tüketmeye bırakmıştır. Bu ise Bauman'ın deyimiyle dünyanın Katı moderniteden Akışkan moderniteye geçişine karşılık gelir.

Katı olan her şeyin yıkılıp yapaylık üzerinden daha da katılaştırıldığı dönem sona ermiştir. Katı olan buharlaşırken esnek, belirsiz, yüzer-gezer ve biçimden mahrum bir akışkanlık her tarafı kaplamıştır. Bauman'ın tanımlamasıyla Akışkan modernitenin içerisinde “erimiş olan sabit ve sağlam bir formda katılaşmasına zaman bırakılmadan yeniden eritilmiş durumdadır. Ortamlarımız geçici, geçişsel, “dikkati çekene kadar” ibaresiyle tamamlanmış haldedir.”⁹⁹

Söz konusu durum içerisinde dünya tepetaklak olmuş, yönetim anlayışından toplumsal ilişkilere, siyasetten sanata kadar her alan dönüşüme uğramıştır. Ancak söz konusu dönüşüm tek bir seferliğine yaşanıp biten ve tekrar stabil hale gelen bir olguya karşılık gelmemekte, her an sürmeye devam etmektedir. Dolayısıyla Akışkan moderniteyi kaosla özdeşleştirmek yanlış olmayacaktır. Kosmosun olmadığı, düzen mefhumunun hiçbir şekilde karşılık bulamadığı, belirsizliğin bütüne yayıldığı bu dönem içerisinde çerçevesi net betimlemelerde bulunmak ya da nihai tanımlamalar gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır. Nitekim Katı modernitenin egemeni belli olan, kimin yönetileceği, gözetime tabi tutulacağı net bir şekilde ortaya konulmuş dikey yönlü, piramitsel yönetim şekli tedavülden kalkmamış olsa da biçimsizleşerek müphemleşmiştir. Akışkan modernitenin içerisinde iktidarın kim olduğu, hangi ittifaklar üzerinden oluştuğunu net bir şekilde anlamak mümkün olamamaktadır. Bauman konuyla ilgili şunları söyler:

Sennett'in işaret ettiği gibi, “tepeden tahakküm”, kudretinden bir şey kaybetmeden “şekilsiz” bir hal almıştı. Yaraya tuz basarmış gibi, acı çektiren güçler, sıkı denetimlerine

⁹⁹ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 113.

devam etmişler, hatta denetimi daha da arttırmışlar fakat ilaveten görünmez olmuşlardı, yüz yüze gelip karşı koymak için yerleri saptanamaz hale gelmişti.”¹⁰⁰

Öte yandan toplumsal ilişkileri de içerisine alan belirsizlik, bu alandaki sabitlikleri de yerinden etmiştir. Katı modernite içerisinde bireyin toplumsal konumu anlık ya da kişinin hayatı içerisinde gösterdiği irade ve aldığı kararlardan öte geçmişinden tevarüs edenlerle belirlenmiştir. Bu anlamda bireyin kamusal alandaki konumunu geçmiş kuşaklardan alınmış ve ileriye taşınmıştır. Kuşaktan kuşağa geçen toplumsal konumun kırılmaya uğraması ise ancak olağanüstü bir durumun ortaya çıkmasına bağlıdır. Söz gelimi proletarya sınıfına dâhil bir birey hayatı boyunca bu sınıfın bir mensubu olmuş ve kuvvetle muhtemel kendisinden sonra gelenler de aynı sınıf içerisinde yer almak durumunda kalmışlardır.

Katı modernitenin aksine Akışkan modernitede bu şekilde sınırları belli, çıkışı muhal sınıf, grup, örgüt ya da cemaatlerin varlığı söz konusu değildir. Nitekim emekçilerin oluşturduğu proletarya sınıfı dağılmış yerini esnek işgücünün oluşturduğu, içerisine mavi ve beyaz yakalı fark etmeksizin toplumunun genelinin girmek durumunda kaldığı prekaryaya bırakmıştır. Bu doğrultuda 1980 sonrasında proletaryanın yerine güvencesiz ilişkilerin doğurduğu yeni bir sınıf geçmiştir. Proletaryadan farklı olarak bu “sınıf” belli bir sosyo-ekonomiye hitap etmemektedir. Esnek işgücünün getirdiği her an işi kaybetme tehlikesi ise toplumun neredeyse bütünü içerisine almıştır. Bauman, prekaryanın içerisinde bulunduğu güvensiz varoluşla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Prekaryaya, fransızca ‘*précarité*’ kelimesinden gelir ve ‘*précarité*’ geniş anlamıyla çevirirsek hareket eden kumların üzerinde yürümektir.¹⁰¹

Görüldüğü üzere Akışkan modernite içerisinde güvencesizlik durumu her şeye yön vermekte ve temel ilişki biçimini oluşturmaktadır. Güvencesizlik hali toplumu atomize

¹⁰⁰ Zygmunt Bauman, *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, s. 50.

¹⁰¹ <https://dunyadanceviri.wordpress.com/2016/10/27/dunya-multecilerden-neden-korkuyor-zygmunt-baumann>

etmiş ve bireyler etrafa saçılan birer dışarıya kapalı “monad”dan ibaret hale gelmişlerdir. Dayanışma unsuru tamamen çökmek durumunda kalmıştır. Akışkan modernite içerisinde birey yalnızdır, kendisini ise ancak diğerlerinin bulundukları konumu kaybetmeleri pahasına kurtarabilecektir. Kendisini sıfır toplamı bir oyun içerisinde bulan bireyin bu anlamda toplumsal bir varlık olarak boy gösterebilmesi mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla bu dönem içerisinde birlikte hareket eden, tam ve bütün olan, belli bir geçmişe ve ereğe sahip olan bir toplumdan bahsedebilmek mümkün olamayacaktır. Bauman konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Disiplin toplumunda resmi olarak yaygınlaştırılan ve işlenen uyumsuz olarak etiketlenme korkusunun yerini, performans toplumunda yetersizlik korkusu almıştır. Nihayet, resmi olarak “özgürleştirilmiş bireyler” iyiden iyiye bireyselleşmiş yaşamın sınamaları ve sıkıntıları karşısında kendilerini yetersiz görürler.¹⁰²

Bauman, Akışkan moderniteye geçişteki temel etkenleri “toplumsal biçimlerin çözülmesiyle birlikte iktidar ile politika arasındaki bağın kopuşu” olarak görür.¹⁰³ Hatırlanacağı üzere Katı modernite devlet merkezli bir yapıya dayanmaktadır. Söz konusu dönemde territoryal sınırlar içerisinde devlet tek egemen olarak temayüz etmiştir. Sınırlarının bütünü kontrol edebilme hakkına ve gücüne sahip olan devlet neyin sorun olup olmadığını belirlerlerken, aynı zamanda sorunları çözüme kavuşturacak yegane merci olarak temayüz etmiştir.

Bu anlamda Katı modernitenin devleti hiçbir grup ya da teşekkülün sahip olmadığı güç ve yetkilerle donanmıştır. Modern devlet, fiziksel güç ve şiddet kullanımı hakkına sahip bir yapıya karşılık gelmiş olduğundan dolayı adeta ilişkilerden bağımsız, sorgulanamayan, tözsel bir varlık olarak kabul edilmiştir. Ancak özellikle 1973 yılında yaşanan petrol krizi sonrası yürürlüğe giren neo-liberal düzen içerisinde devlet söz konusu gücünü yitirmek durumunda kalmıştır. Sermaye, devleti baskılayan ve onu

¹⁰² Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, çev: Emre Barca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 52-53.

¹⁰³ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 14.

güdü bürakan bir faktör olarak temayüz etmiştir. Bu durum tam da Bauman'ın ifade ettiğı gibi Akışkan moderniteye geçişi sağlayan temel etken olmuştur. Çünkü devlet sabit, durağan ve yerel kalırken sermaye akışkan bir hale gelip küreselleşmiştir. Böylece iktidar ile politika arasındaki bağlar kopmak durumunda kalmıştır. Bu durum içerisinde devletler ortaya çıkan sorunları çözmek üzere politika geliştirmekten aciz kalmışlardır. Bunun temel sebebi ise ortaya çıkan sorunların küresel bir yapıyı haiz olmalarıdır. Ancak küresel sorunların yerel çözümler üzerinden çözülmesi imkân dahilinde olamamaktadır ve bu bakımdan devletler sorun çözücü bir aygıt olabilme imkânlarını kaybetmişlerdir. Bauman söz konusu durumla ilgili şunları söyler:

Ulrich Beck'in *Cosmopolitan Vision*'da belirttiğı gibi 'kozmopolitanlar'günümüzde pek çok ülkede sürgün edilmesi, şeytanlaştırılması ya da yok edilmesi gereken aylak, düşman ve böcek arasında bir şey olarak görülseler bile hepimiz, beğenelim ya da beğenmeyelim, boşluklu ve hayli geçirgen sınırlara sahip ve evrensel anlamda karşılıklı bağımlı "kozmopolitanlaşmış" bir gezegende yaşıyoruz. Kozmopolitan durumumuzu karşılamak adına sahip olmadığımız şey, "kozmopolitan bir bilinç". Buna bir de sözleri ete kemiğe büründürebilecek politik kurumları ekliyorum.¹⁰⁴

Bu hususta sadece göçmen sorununa bakıldığı zaman dahi söz konusu durum açık bir şekilde görülür. "International Organization for Migration" (IOM)'un raporuna göre 2015 yılında 244 milyon insan göç etmek durumunda kalmıştır ki bu dünya nüfusunun yüzde 3,3'üne karşılık gelmektedir. Rapor yine aynı yıl içerisinde kendi ülkesi içerisinde yer değiştirip göçmen statüsünde olan 740 milyon insandan bahsetmektedir.¹⁰⁵ Bir diğer tabirle toplamda dünya nüfusunun neredeyse yedide birine karşılık gelen bir göçmen nüfusundan bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere göçmen meselesi sadece bir bölgeyi, devleti ya da ulusu ilgilendirmemekte küresel bir kriz olarak temayüz etmektedir. İşte tam da bundan dolayı devletler göçmenlerle ilgili herhangi bir çözüm geliştirememekte, nüfusun akışkanlığına engel olamamaktadırlar;

¹⁰⁴ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, s. 56-57.

¹⁰⁵ http://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf, sf:13

ancak zenofobia, islamofobia benzeri ötekini düşmanlaştıran söylemler üzerinden kendi sınırlarını koruma altına almanın peşine düşmektedirler.

Devletlerin ana aktör olarak temayüz ettiği Katı modernite döneminde kişi daha çok kendisini ulusunun kimliği üzerinden tanımakta ve tanıtmaktaydı. Buna göre devletler tarafından bireylerin bütünü aynı pota altında eritilip, yekvücut bir kimlikte bir araya getiriliyor ve homojen toplum tasarımıyla göre biçimlendiriliyorlardı. Söz konusu kimlik belli bir tarih ve gelenek üzerine oturtulmaktaydı. Nev-zuhur olmadığı gibi geleceğe de güçlü şekilde uzanabilecek ve tarihi belirleyebilecek bir algıyla donatılmıştı. Bu doğrultuda söz konusu algı gerek cebri olarak gerekse de devletlerin ideolojik aygıtları tarafından yerleştirilmekteydi. Ulus kimliğine dâhil olamayanların ise makbul vatandaş olarak kabul edilmeleri söz konusu değildi. Bauman bu durumu şöyle ifade eder:

Katı modernite içerisinde kurgu olarak doğan kimlik, katılaşarak gerçeğe dönüşmek için çokça tazyike ve ikna çabasına ihtiyaç duydu. (daha doğru bir ifadeyle, akla gelebilecek tek gerçeğe dönüşmek için). Modern devletin doğup olgunlaşması süreci de her ikisiyle (tazyik ve ikna) dolup taşı.¹⁰⁶

Ancak uğranılan güç kaybı kendisini ulusun teminatı olarak görece ve gösterecek bir devletin varlığına da son vermişti. Küreselleşme karşısında gücünü yitirmiş bir devletin ulusal kimlikler üzerinden bireylerin bütünü bir araya getirip homojen toplum oluşturma imkânı da ortadan kalkmıştı. Bauman’a göre “küreselleşme, devletin taş gibi sağlam ve dayanıklı olan ulus ile olan evliliğini sürdürme isteğinin veya ulus üzerindeki nüfuzunun ortadan kalkması anlamına”¹⁰⁷ gelmekteydi.

Kısacası devletlerle birlikte ulus kimliği de zedelenmişti. Geçmişten geleceğe uzanan, hayatın tüm alanlarını anlamlandıran, kalıcı ve sarsılmaz bir kimliğe karşılık gelen ulus mefhumu her şeyin uçucu olduğu akışkan modernite içerisinde o bütünleştirici vasfını yitirmişti. Bir diğer deyişle dominant kimlikler dönemi son bulmuştur. Bu durum ise

¹⁰⁶ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, s. 31.

¹⁰⁷ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, s. 39.

bireyleri daha küçük, amorf, yüzer-gezer kimliklere yönlendirmiştir. Bauman söz konusu durumu Lars Dencik'ten yaptığı alıntıyla izah eder:

Bireylere kimliğin tanımı şeklinde geleneksel olarak atfedilmiş –az çok tevarüs edilmiş- ırk, toplumsal cinsiyet, toplumsal sınıf, vatan, doğum yeri, ve aile gibi toplumsal mensubiyetler (sosyal aidiyetler), teknolojik ve iktisadi anlamda ilerlemiş ülkelerin çoğunda artık giderek daha önemsiz hale gelmekte, sulandırılmakta ve değiştirilmektedir. Aynı zamanda kişinin aidiyeti tecrübe ettiği ve kimlik inşasını mümkün kılan, yeni gruplar bulmaya ve kurmaya yönelik eğilimler ve çabalar mevcuttur. Ve ardından yükselen bir güvensizlik hissi...¹⁰⁸

Akışkan modernite içerisinde bireyin içerisinde bulunduğu güvensiz, çok kimlikli durum sanata da yansımıştır. Katı modernitede sanat ışıktan temsile, çerçeveden seyirciye kadar her bakımdan Akışkan modernitedeki türevlerine göre ayrı bir zaman ve uzamda konumlanmıştır; sanat klasik-avangart olarak sınıflandırılabilen ve bu doğrultuda yapıldığı dönemi yansıtan ya da zamanının ötesine uzanıp çığır açıcı rol oynayan tablolar üretilebilmekteydi. Yine Katı modernite içerisinde sanat eserleri konularına, özgünlüklerine göre belli kategorilere tabi tutulabilmekteydiler. Ancak Bauman'a göre Akışkan modernitede bu tip bir durumdan bahsedebilmek olanaksızdır. Çünkü dönemin dağınıklığı, istikamet yoksunluğu neyin ileri, neyin ise geri ya da özgün olup olmadığının anlaşılmasını imkânsızlaştırmaktadır. Bauman bu durumu şu şekilde ifade eder:

... postmodern dünyada olmayan tek şey hareketsizliktir; bu dünyada her şey hareket halindedir. Fakat bu hareketler rastgele ve dağınıktır; kesin (hele de kümülatif) istikametlerden yoksundur. Bunların “ileri” ya da “geri” doğasını yargılamak zor, belki de imkânsızdır. Çünkü bir yandan uzamsal ve zamansal boyutlar arasında geçmişteki koordinasyon tamamen ortadan kalkmıştır; öte yandan uzam ve zaman tekrar be tekrar muntazam ve aslen farklılaşmış bir yapıdan yoksun olduğunu göstermektedirler.¹⁰⁹

Bu bakımdan sadece avangart sanat değil sanatın kendisinin dahi ne olup olmadığı, ondan da öte olup olmadığı Akışkan modernite içerisinde belirsizlikle malul olmak durumundadır. Üstelik tüketim toplumuna yönelik sanatın kalıcı olmak, olguyu

¹⁰⁸ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, s. 35.

¹⁰⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 141.

dönüştürmek, aşkına yönelmek gibi bir durumunun ya da amacının olamayacağı ve hızlı bir şekilde tüketileceği de ortadadır.

Görüldüğü gibi Akışkan modernite her şeyin uçucu olduğu bir dünyanın kavramsallaştırılmasını temsil eder. Özetle söz konusu dönem içerisinde hayat bir bütün olmaktan çıkmış, zaman ve mekân mefhumları dönüşmüş, dominant kimlikler işlevsizleşmiş, devletlerin etki alanı daralmış, kalıcı olan yüzer-gezer bir hale gelmiş, gerçek olan yerini sanala bırakmış, birey sürekli yenilenen kısa vadeli projeler toplamından ibaret hale gelmiştir. Bu bakımdan Kafka'nın "Dönüşüm" isimli romanının hemen başında Gregor Samsa'nın bir sabah uyandığında kendisini bir böcek olarak bulması Akışkan modernite içerisindeki bireyin durumunu birebir yansıtmaktadır. Kafka oluşturduğu kurguda kahramanına bir değişimden öte dönüşüm geçirtmiştir. Gregor Samsa geçirdiği ontolojik dönüşümle tek başına ne insan ne böcek olan, ama bununla birlikte insan-böcek karışımı amorf bir varlık, bir halita haline gelmiştir. Akışkan modernite içerisinde de birey hayatın kırılganlığından dolayı her daim dönüşümlere tabi olmak ve Katı modernitenin "ya... ya da" mantığının aksine "hem o hem bu" ve "ne o ne bu" paradoksuyla boğuşmak durumunda kalmaktadır.

Bu aşamaya kadar Kartezyen özne ile söz konusu öznenin tamamlanma arzusunu gerçekleştirmek adına kurmaya yöneldiği majör düzene karşılık gelen Katı moderniteyi ve onun gözetim pratiğini, panoptikonu ele aldık. Bunun yanında Akışkan moderniteyi başlatan süreci, Akışkan modernitenin kendisini, Katı moderniteden farklarını ve onun içerisinde parçalanma durumunda kalan özneyi inceledik. Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında ise Akışkan modernite içerisinde devreye sokulan gözetim pratiğini, sinoptikonu ele alacağız.

2.3 Sinoptikon

Çalışmamızın bu bölümünde Akışkan modernite içerisinde ortaya çıkan ve bir gözetleme pratiğine karşılık gelen sinoptikonu inceleyeceğiz. Ancak bölümün hemen başında Akışkan modernite içerisinde gözetleme pratiklerinin Katı modernitenin aksine birden çok yöntemle hayata geçtiğini belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü hatırlanacağı üzere Akışkan modernitede esas olan harekettir, durmaksızın zaman ve mekânda yaşanan değişimdir; bu dönem içerisinde katı olan sıvıya, ondan da öte buhara dönüşerek belli bir biçim ve içeriğe sahip olabilme imkânını kaybettiğinden dolayı gözetleme pratikleri de bu dönüşüme doğru evrilme durumunda kalmış ve aynı anda birden çok gözetim yöntemi hayata geçirilmiştir. Bauman bu durumu şu şekilde tabir eder:

Hareket eden her şeyin (ürünler, bilgi, insanlık) izleyerek yürütüldüğü bir güvenlik anlayışında gözetim ulus devletlerle birlikte ama onları da aşarak akışkan bir biçimde dolaşır, belli bir zaman ve mekansallıkta iş görür.¹¹⁰

Hatırlanacağı üzere on yedinci yüzyılda başlayan kapatılma pratiği on sekizinci yüzyılda dönüşüme uğramış ve yerini burjuva sınıfının ihtiyacını gidermek üzere gözetleyerek dönüştürme esasına göre işleyen panoptikona bırakmıştır. Panoptikon, üretim ekonomisinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla tek bir gözün gözetlemesi suretiyle bedenlerin çalışma normuna tabi olabilecek yeterliliğe kavuşturulmasını amaçlayan bir gözetleme pratiğiydi. Buna göre toplum çalışarak üretime katkıda bulunanlar ile henüz çalışabilecek bedenlere sahip olmayanlar şeklinde net iki kesime ayrılmıştı.

Üretim ekonomisinden tüketime geçişle birlikte Katı modernitedeki toplumsal ayırım da dönüşüme uğramış ve toplum tüketebilenler ile tüketim rejimine tabi olamayanlar şeklinde bölünmüştür. Bana göre sınırın içerisinde yer alanlar için hem panoptikon hem

¹¹⁰ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s.13

de sinoptikon devreye alınmış, dışlananlar ise banoptikon üzerinden gözetime tabi tutulmuşlardır. Bauman’a göre “tüketici gözetimi alanında panoptik ve sinoptik aygıtlar, banoptikonun zemin temizleme işi tamamlandıktan sonra devreye girer.”¹¹¹

Tüketim toplumunun başat özelliği öznenin talep merkezli bir varlık olarak temayüz etmesidir. Doğal hal içerisinde imgeselden sembolik döneme geçen özne, dille dolayımlandığından dolayı eksik, Lacancı ifadeyle üstü çizik bir hale gelir. Arzu tam da bu aşamada devreye girer ve eksikliğin farkındalığıyla öznenin tamamlanması, söz konusu eksikliğin giderilmesi için ortaya çıkar. Ancak özne için tam ve bütün olabilme imkânı hiçbir zaman ve mekânda olamayacaktır. Dolayısıyla arzu nesnesine erişemeyeceğinin farkındalığıyla, özne var oldukça varlığını koruyacak ve hiçbir nesne ile tatmin olup ortadan kalkmayacaktır.

Tüketim ekonomisinde ise belirttiğimiz üzere arzunun yerine talep ikame edilir. Öznenin eksik varlık oluşunu yadsıyan talep, istek duyduğu bir meta üzerinden tatmin bulup kendisini gerçekleştirir. Ancak talep, piyasa içerisinde alım-satıma konu olan bir başka meta karşısında yeniden ortaya çıkar ve bir kez daha söz konusu metayı elde edip tatmin olmayı amaçlar. Bu anlamda talep sonsuz sayıda meta karşısında her daim tamamlanıp yeniden ortaya çıkacak ve var olabilmek adına sürekli bir meta arayışı içerisinde olacaktır. Ancak bu durum beraberinde kişinin de bir meta haline gelmesine sebebiyet verecektir. Bauman bu durumu şöyle ifade eder:

Tüketim toplumundaki en önemli amaç ihtiyaçların, arzu ve isteklerin tatmin edilmesi değil tüketicinin metalaştırılması ve yeniden metalaştırılmasıdır; tüketiciler satılabilir mal statüsüne yükseltilmektedir.¹¹²

Bu anlamda sinoptik olarak adlandırılan gözetleme pratiği bireyin söz konusu metalaşması üzerine işlevselleşir. Meta haline gelme isteği kendisini görünmek üzere

¹¹¹ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 125-126.

¹¹² Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 40.

gerçekleştirir. Kişi ancak piyasa içerisinde kendisini göstererek var olabilecektir. Kısacası zorunlu gözetlenme yerini sinoptikle birlikte gönüllü göstermeye bırakmaktadır. Bauman konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde izah eder:

Pierre Bourdieu normatif düzenlemeden ayartmaya, keza polisiye uygulamadan arzunun yaratılmasına -ve sonunda baskıdan halkla ilişkilere- geçişi kaydetmişti. Eski tip gizli servisler, muazzam bir çabayla ve devlet hazinesine muazzam masraflar çıkararak korumaları gereken yasa ve düzeni tehdit eden potansiyel “tehlikeli unsurlar”ın bulunduğu yere ve modus operandi’sine dair gizli bilgi toplamak zorundaydılar; günümüzde ise aynı gizli servisler faaliyetlerini muazzam bir “veri tabanı”nın dijital olarak işlenmesiyle sınırlandırabiliyorlar; hedeflenen gözetimin her türlü potansiyel nesnesinin tamamen gönüllü, ücretsiz ve hatta coşkuyla sağlanan yardımı olmaksızın bu kadar bilgi asla toplanamazdı. Artık bir itiraf toplumunda yaşıyoruz. Bir mecazla ifade etmek gerekirse, eski tip özel ve mahrem günah çıkarma hücrelerine mikrofonlar iştirilmiş ve bunlar kamusal meydanlara bağlanmış hoparlöre bağlanmıştır.¹¹³

Bu doğrultuda kamusal alan ile özel alan arasındaki ilişki de dönüşerek ters-yüz olmuştur. Panoptik gözetlemede gözetleniyor olmaktan dolayı özel alanın var olabilmesi mümkün olamamaktadır. Kamusal alan özel alanı tarassut altına almakta, kişiye ait mahremin varlığına müsaade edilmemektedir. Bir başka tabirle panoptikon “mahremiyetin iki belirleyici özelliği olan görünmezlik ve bağımsızlığın bitişini işaret ediyordu.”¹¹⁴

Akışkan moderniteyle beraber devreye giren sinoptikonda ise özel alan kamusallaşmakta ve kamusal alan özel alan tarafından massedilmektedir. Bu bakımdan iki gözetleme pratiğinde de aslında özel alanın var olamadığı, sınırlarını koruyamadığı ve mahrem olanın cebri ve gönüllü olarak ortadan kaldırıldığı görülmektedir.

Akışkan modernite içerisinde mahremiyet hakkı sinoptik üzerinden katledilmektedir. Ancak kişi için bu bir mecburiyettir çünkü toplumsal kabul ancak görünerek gerçekleşebilecektir. Görünmek ise ifade ettiğimiz üzere nesne arayışı içerisinde olan

¹¹³ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 69.

¹¹⁴ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 27.

talepler üzerinden gerçekleşecektir. Bu doğrultuda her bir meta sanal ağlar üzerinden talebi canlandıracak cezp edici bir ayartmadan ibarettir. “Her şey zorlamadan cezp etme ve ayartmaya, normatif düzenlemeden halkla ilişkilere, polislikten arzu uyandırmaya dönüşüyor.”¹¹⁵ Bu bakımdan “görünüyorum öyleyse varım” düsturuyla “özel olan, sayısız “arkadaş” ve rastgele “kullanıcı”larla kutlanmak ve tüketilmek üzere kamusallaştırılmaktadır”.¹¹⁶

Akışkan modernite içerisinde kişiye yönelebilecek en büyük tehdit fark edilememe ya da görünememe üzerine olacaktır. İfşa olmak artık bir korku unsuru olmaktan çıkmış fark edilme isteği tarafından bastırılmıştır. Bauman bu durumu şu şekilde ifade eder:

Varoluşsal güvenlik için en büyük tehdidi oluşturma ve en büyük korku kaynağı olma rolü tutuklanma ve hapsedilmekten dışlanmaya geçti. İzlenme ve görülme durumu bir tehdit olmaktan ziyade cezp edici bir hal almaya başladı.¹¹⁷

Öte yandan geçmişin kapatılma mekânlarını oluşturabilmek adına girişilen emeğe, harcanan masrafa, söz konusu mekânlar içerisinde tutulan görevlilere sinoptik tarzı gözetimde gerek kalmamıştır. Kişinin “Beni görün!” nidasıyla özetlenebilecek varoluşu, kendisini kişisel panoptikonlar üzerinden gerçekleştirecektir. Bu durumda kişi gözetlenebilmek adına elindeki tüm araçları seferber edecektir. Hayatının her anında yanı başında oluşundan dolayı teknoloji tarafından bütünüyle sarılmış halde olan birey biteviye elindeki araçlar üzerinden kendisini gösterebilme imkânıyla karşı karşıyadır.

Bu şekilde panoptikondan farklı olarak sinoptikonda herkes herkesi her an gözetleyebilecek ve eş anlı gözlenebilecektir. Bir başka tabirle piramit model şeklinde betimlenebilecek panoptikon yerini iç içe geçen, birbirleriyle kesişen, birbirlerini dışta bırakan, içe alan sonsuz sayıda tamamlanmamış daireye bırakmıştır. Sinoptikon, herkesin her an birbirini gözetleyebileceği ve gözetlediği ve gözetlenmek istediği bir

¹¹⁵ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 63.

¹¹⁶ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 22.

¹¹⁷ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 31.

kendin-yap panoptikonudur. Gözetleme iktidara münhasır olan bir eylem olmaktan çıkmış ve Bauman'ın ifadesiyle, “eskiden yöneticilerin görevi olarak görülen ve onlar tarafından onların çabalarıyla elde edilmesi gereken şey, yönetim nesnelere devredilmiştir”.¹¹⁸

Panoptikonu ele alırken ifade ettiğimiz üzere gözetleyen-gözetlenen ilişkisinde gözetlenen belli bir tanımlamaya tabi tutulan, adlandırılan, biçimlendirilen, dönüştürülen bir nesne mesabesindedir. Ancak sinoptikonda her bir kişi eş anlı hem gözetleyen hem de gözetlenen konumundadır. Bu durum içerisinde birey kendisini ifşa edip gözetlenmeye açık haline getirmek suretiyle kullanılacak bir veri haline getirecektir. Ancak aynı birey ötekini de gözetleyecek ve bu şekilde karşısındakini de yine bir veri yığınının ibaret görecektir. Bu durumda ben ve öteki arasındaki ilişki tıpkı Katı modernitede olduğu gibi, yüz yüze ve iletişime dayalı olamayacaktır. Kısacası toplumun bütünü bir veriler yığınının ibaret hale gelecektir. Bauman söz konusu durumu şu şekilde açıklar:

Akışkan modern hayatın içinde gözetilen “biri” çoğunlukla bir kimse değil bir şeydir. O bir şey de yazılımlar ve istatistiki teknikler aracılığıyla sınıflandırma yapan cisimsizleştirilmiş bilgidir.¹¹⁹

Akışkan modernite herkesin eş anlı hem gardiyan hem de mahkûm olabildiği bir döneme karşılık gelmektedir. Panoptikonun aksine herkesin hareket halinde olduğu bir dönemde mekânsal olarak herhangi bir sabiteden bahsedilemeyecektir. Bu anlamda “yönetenlerle yönetilenlerin karşı karşıya geldikleri “karşılıklı bağlanma” çağının perdeleri kapanmış bulunuyor: Yeni gösteri ise anlaşılması daha zor ve içerisinde “iktidarın elektronik bir sinyal hızında hareket ettiği bir dram”¹²⁰ olacaktır.

¹¹⁸ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 75.

¹¹⁹ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 136.

¹²⁰ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 20.

Söz konusu iki gözetleme pratiğinde var olan farklılıklar sanatçıların ürettiği tablolar üzerinden daha net bir şekilde görülebilecektir. Foucault bu resimleri şöyle tasvir eder:

Batı resmi on beşinci yüzyıldan beri tabloların bir mekân olduğu, seyircinin o mekân önünde veya etrafında yer değiştirebileceğini, dolayısıyla da onu belli bir açıdan kavrayabileceğini ve sonuçta iki yüzünü birden kavrayabileceğini de inkâr etmekteydi. Bu nedenle Batı resmi tablonun görülebilmesi için ideal bir yer belirlemişti: Tabloya sadece oradan bakılabiliyordu, bakılmalıydı.¹²¹

Bakış ile ışığı son tahlilde aynı şey olarak kabul eden Foucault modern resimde ışığın hep belli bir yere yerleştirildiğinden söz etmektedir. Buna göre tablo normatif bir mekân olarak temayüz etmekte, temsiliyle seyirciyi sabitlemekte ve seyirciye tabloya bakabileceği tek bir nokta tayin etmekteydi. Bu anlamda seyircilerin temsil edilenle birlikte sabitlendiği, ışığın yalnızca tek bir yönden geldiği ve dolayısıyla tek bir bakışa açık olan bu tip tablolara panoptik bakışı temsil eden sanatsal örnekler olarak bakılabilecektir.

Ancak hatırlanacağı üzere sinoptik uygulamalarda ne bakış, ne temsil, ne de yer sabitlenmesi söz konusu olmayacaktır. Bu bakımdan sinoptik model üzerinden üretilen eser izleyici için belirli bir konumlama alanı belirlemeyecek ve bakış tek bir yerden gelmek yerine, eserle izleyici arasında sürekli mekik dokuyabilecektir.

Sinoptik bakışın temsiline bir örnek olarak 1656 yılında Diego Valazquez'in eseri verilebilecektir. Madrid, Prado müzesinde sergilenen “Las Meninas” isimli eser tüm sabitlikleri ortadan kaldırmış, temsil edilenle seyirci arasındaki rol dağılımını dahi yerinden oynatmıştır. Foucault söz konusu eseri ele alırken sinoptik bakışı hatırlatan şu cümleleri kullanmıştır:

Tablonun karşısında tam karşısında duran boşluğa çevrilmiş olan ressamın bakışı, seyirci sayısı kadar modele kucak açar; bu belirlenmemiş ama ayırım gütmeyen mekânda bakanla bakılan sürekli yer değiştirir. Hiçbir bakışa huzur yoktur; daha doğrusu tuvali dikine delip

¹²¹ Carole Talon & Hugon David Marie, *Manet Valazquez ve Estetik Modernizm*, çev: Savaş Kılıç İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 11-12.

geçen bakışın açtığı nötr kanalda seyirciyle model sonsuza dek birbirlerinin rolünü tersine çevirirler.¹²²

Bauman'ın ifadesiyle “hiçbirimizin gizlice gözetlenmekten kaçabileceği bir sığınağının olmayacağı”¹²³, herkesin herkesi gözetleyebildiği bir dönemde dahi kapatma pratiği ortadan kalkmamış ancak biçim değiştirmiştir. Bu bakımdan iktidar hem sinoptik yöntemler üzerinden kişisel verileri derleyip nüfusu denetlemekte hem de panoptikonun varlığını devam ettirmektedir. Başka bir ifadeyle kapatma olgusu son bulmamış, bir denetleme aracı olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Bauman söz konusu durumu şu cümlelerle ifade eder:

...kapatılma işlevini burjuvazi terk etmedi. Başka araçlarla aynı etkiyi elde etmeyi başardı. İşçinin borçlandırılması, örneğin ücretini ay sonunda alırken kirasını bir ay önceden ödemek zorunda kalması, taksitli satış, tasarruf sandıkları sistemi, emekli sandıkları ve yardım sandıkları, işçi siteleri; tüm bunlar işçi sınıfını daha esnek, daha zekice, daha incelikli denetlemenin ve kapatmanın farklı biçimleri idi.¹²⁴

Görüldüğü üzere işçilerin yaşamak zorunda bırakıldığı gettolar bir panoptikon örneği olarak temayüz ederken, tüketime devam edebilmek adına dayatılan hayat tarzı da burjuvazinin denetleme edimini devam ettirdiğinin bir göstergesidir.

Bauman'ın düşüncesine göre gözetim ordusunun öncü birimleri ya da arketipleri orduyla ilişkilidir. Buna göre öncü askeri uygulamalar gözetim için gerekli bilişsel ve pragmatik çerçeveyi hazırlamışlardır. Tüketim edimini ifa etmekten yoksun olanları engellemek adına “mağazaların veya güvenli siteleri girişlerinde bulunan gözetim aygıtları, tespit edilen hedefleri yok etmek için tasarlanmış bir “öldürücü silah”a sahip değildir; ama yine de bunların kullanım amacı hedefleri etkisiz hale getirmek ve “sınır dışı” etmektir.”¹²⁵

¹²² Carole Talon & Hugon David Marie, *Manet Valazquez ve Estetik Modernizm*, s. 56.

¹²³ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 28.

¹²⁴ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3 Cezaevine Kapatılma Hakkında içinde*, s. 139.

¹²⁵ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 94.

Ancak kimin iktidar olduğu ve dolayısıyla kimin gözetlediği sorularına küresel-yerel dikotomisinden dolayı net bir cevabın verilebilmesi mümkün değildir. Devletin yerel kalışı onu zayıflatırken, sermayenin akışkanlığı, her an her tarafta bulunabilme özelliği, her türlü kimliğe bürünebilme hali onun bir yer-yurt üzerinden ele alınabilmesine izin vermemektedir. Bauman bu durumu *Akışkan Gözetim*'de şöyle ifade eder:

Panoptikondaki mahkumlar “hareket edemiyorlardı çünkü sürekli gözetleniyorlardı; durmaları söylenen yerlerden ayrılamıyorlardı çünkü –serbestçe hareket edebilen- gözcülerin o an nerede olduklarını bilmiyorlardı ve bilmelerine de imkan yoktu. Günümüzde ise bu katı sabitlik çözülmüş durumda; zira belki de her şeyin ötesinde panoptik sonrası bir dönemdeyiz. Önceki dönemde panoptik gardiyanın (bir yerlerde) hazır bulunduğu varsayılırken, bugünün güç ilişkileri içinde iktidar mekanizmalarını elinde bulunduranlar “herhangi bir anda bütünüyle ulaşılmaz hale gelebilir, hatta hiç ortalıkta görünmeyebilirler.”¹²⁶

Özetle Akışkan modernitede sınırların içerisi hem sinoptikon hem de panoptikon tarafından gözetim altındadır. Bireylerin taleplerini her daim canlı tutulma amacı üzerine konumlanan bu gözetleme pratiklerinde sinoptikon gönüllülük esası üzerine işlerken, panoptikon tüketime tabi olamayanların tüketim mekanlarına istedikleri gibi girmelerine engel olmayı amaçlar. Dolayısıyla Akışkan modernitede sınırların içi net bir şekilde görülemeyen ve fakat aşılması da mümkün olmayan camdan sınırlar tarafından bölümlere ayrılmıştır; bu anlamda homojen bir düzlem olmaktan uzaktır. Bir başka tabirle Akışkan modernite içerisindeki akışkanlığın tüm bireyler için geçerli olduğunu söyleyebilmek mümkün olamayacaktır. Bu doğrultuda tüketebilen, talep ekonomisi içerisinde yer edinebilen bireylerle diğerleri arasında mekânsal anlamda herhangi bir ortaklığın olabilmesi söz konusu olamayacaktır. Her daim tüketeyeği yeni bir nesne arayışında olamayan bireyler sınırların içerisinde tecrit edilmek durumunda kalmakta ve gettolara mahkum edilmektedirler. Bauman’a göre “gettolaştırma, yoksulluğun suç sayılmasıyla paralel gider ve onu tamamlar; her biri, ötekiler için muazzam ve giderek

¹²⁶ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 20.

büyüyen bir girdi kaynağı teşkil eden gettolar ile cezaevleri arasında sürekli bir nüfus değiş tokuşu vardır. Gettolarla cezaevleri, “istenmeyenleri zemine bağlama” stratejisinin, hapsetme ve hareketsizleştirmenin iki türüdür. Hareketliliğin ve hareket olanağının, toplumsal katmanlaşmanın temel faktörleri haline geldiği bir dünyada bu, nihai dışlamanın ve yozlaşmanın, “alt sınıfların” ve yoksulların genel olarak “sınıf altı” kategoriye geri dönüştürülmesi için bir silahtır.”¹²⁷

Öte yandan teknolojinin olabildiğince yayılması ile her an kendisini ifşa edebilme ve başkasının zihninde kendi imgesini oluşturabilme potansiyeliyle dolu olan tüketici bireyler için varoluş ancak söz konusu kendini gösterme eylemlerinin biteviye sürmesiyle gerçekleşebilecektir. Herhangi bir kesinti durumunda birey kendisini toplum dışında bulmak durumunda kalacak ve tanınıp bilinebilme imkânını kaybedecektir. Dolayısıyla söz konusu birey için duraklama, hareket hızını düşürmek gibi bir seçenek söz konusu olamayacaktır. Bu anlamda panoptikon modeli Akışkan modernite içerisinde daralmak durumunda kalmakta ve boşalan yeri bireylerin kendilerini gözlettirirken bir başkasını gözlemlene üzerine işleyen sinoptikon doldurmaktadır. Sınırların içinde görünür halde olan ne aşılmaz çitlere ne de sürekli müdahale etmesi gereken yöneticilere, devamlı yapılan birebir takiplere ya da katı mesai saatlerine ve sabit iş modellerine gereksinim vardır. Çünkü tüm bunlar bireyin kendi iradesiyle gönüllü olarak yerine getireceği bir görevden ibaret hale gelmiştir. Kısacası sinoptikon, bireyin kendi duvarını kendisinin örmesine karşılık gelmektedir.

2.4 Banoptikon

Sinoptikondan sonra Akışkan modernitede iç-dış ayrımını tayin etmek üzere çizilmek üzere geçişkenliği tamamen ortadan kaldırmayı amaçlayan ve bir gözetim pratiğine karşılık gelen banoptikonu incelemek gerekecektir. Söz konusu gözetim tekniği salt

¹²⁷ Zygmunt Bauman, *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, s. 127.

sınırların tahkim edilmesi üzerine temayüz etmektedir; bu doğrultuda uygulamaya geçirilen dışlamalar ise sembolik ve gerçek ölümler pahasına gerçekleştirilmektedir. Banoptikon üzerinden sınırların dışına çıkarılanlar için bir daha geri dönme, normal bir birey olarak hayata katılma imkânı neredeyse tamamen ortadan kalkmaktadır. Çünkü dışlananlar için tanınıp kabul edilmeyi sağlayan, kendilerine uygulanabilecek hiçbir yasa yoktur; onlar devletsiz kalmışlardır ve bu bakımdan herhangi bir hak arayışında bulunabilme haklarından dahi mahrumdurlar. Nitekim Hannah Arendt bu durumu şöyle açıklar:

Egemen bir devletin yurttaşı olmayan insanlar olduğu sürece, feshedilemeyeceği varsayılan İnsan Hakları'nın tatbik edilemeyeceği ortaya çıkar.¹²⁸

Hatırlanacağı üzere Akışkan modernitede sınırların içerisinde gerçekleşen dışlama her daim tüketme vasfını haiz olmayan kesimlere yönelmiştir. Gettolara kapatılan bireyler her ne kadar toplumun içerisinde yer alıyor gibi görünüyorsa da hareket edebilme imkânları daraltılmış ve hayatları bu bakımdan olabildiğince sınırlandırılmıştır. Ancak Akışkan modernitede, sınırlar sadece iç bölgede gettoları oluşturmak üzerine değil, aynı zamanda iktidarın nihai arzusu olan tüketemeyenlerle tüketebilenler arasında mutlak ayrımı sağlamak ve bu şekilde içi dıştan ayırmak amacıyla da çizilmektedir. Sınırların içerisinde tüketemeyen ve tüketim ekonomisine katkıda bulunmayan hiçbir bireyin varlığına izin verilmemesi adına çizilen bu sınırlar tüm geçişlerden arındırılmış bir haldedir. Bu bakımdan banoptikonla dışlananlar sabitlenmekte ya da hareketsiz bırakılmakta, tanınma imkânları ellerinden alınmakta, sembolik sınırlar içerisinde herhangi bir gösterge tarafından temsil edilmemekte ve içerisinde bulundukları durumdan başka bir duruma geçebilme hakkından yoksun bırakılmaktadırlar. Bauman, Michel Agier'den yaptığı alıntıyla, “artıklar” olarak nitelendirdiği dışlananların durumunu şu şekilde ifade eder:

¹²⁸ Zygmunt Bauman, *Akışkan Aşk*, çev: Işık Ergüden, Versus Yayınları, İstanbul 2012, s. 175.

Bir yanda temiz, sağlıklı ve görünür dünya, diğer yanda kalıntı ‘artıklar’ın karanlık, hastalıklı ve görünmez dünyası. ...“Artıklar” sayısız kampı, kilometrelerce geçiş koridorunu, adaları ve yüzen platformları ve çöllerin ortasındaki çitleri dolduruyor. Her kamp duvarlar, dikenli teller ve elektrikli çitlerle çevrili ya da sadece etrafını çevreleyen boşluğun caydırıcı varlığıyla kuşatma altında. Eğer dünyamızı ziyaret etmeyi başarırlarsa “giriş çıkışları dar koridorlardan, kamera filtreleri, parmak okuyucular, silah virüs ve bakteri detektörlerinden geçerek, düşünceleri ve anıları tutsak olarak gerçekleştiriyor.”¹²⁹

Akışkan modernite içerisinde sınırların dışına gönderilenler, bir daha geri dönmemeleri adına sahip oldukları virtüel ya da fiili güçlerin bütününden arındırılmaktadırlar. Bu anlamda söz konusu bireyler seçeneksiz bırakılmakta, karar alabilme iradeleri ellerinden alınmakta ve bu şekilde sınırların içerisinde bulunanların aksine hareket edebilme kabiliyetinden tamamen mahrum bırakılmaktadırlar.

Öte yandan bu kesimlerin herhangi bir kimlik üzerinden kendilerini anlamlandırma imkânları dahi ellerinden alınmıştır. Oysa yukarıda da değindiğimiz gibi sınırların içerisinde yer alan tüketiciler için tercih yelpazesinde sayısız kimlik bulunmaktadır. Agamben’in ifadesiyle bu insanlar ‘sınıf-altı’, ‘bios’larını (yani toplumsal olarak tanınmış bir öznenin hayatı) ‘zoe’ye (saf hayvan hayatı; her türlü insani soy ilişkisi tırpalanmış veya silinmiş) indirgenmiş halde yaşayan, birbirinden çok farklı kişilerden müteşekkil, alaca ve girift insan topluluğuna karşılık gelmektedir. Aynı kaderi paylaşan bir başka kategori ise, sınırlara dayalı topraklar üzerine bina edilmiş egemenler dünyasındaki, sınırsızlar ya da topraksızlar da (non-territorials) diyebileceğimiz, devletsiz ve belgelenmemiş (sans-papiers) göçmenlerdir.”¹³⁰

Akışkan modernitede sınırların içi panoptikon ile gettolara yoğunlaşırken sınırlar ise banoptikon üzerinden gözetim altına alınmaktadır. Banoptikon daha çok devletsiz kalan ve bu şekilde vatandaş olabilme imkânından dahi yoksun kalmış, dolayısıyla en temel hak olan hak arama hakkından mahrum kalmış göçmenlerin varlıklarını reddeden,

¹²⁹ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, s. 74-75.

¹³⁰ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, s. 53.

yadsıyan ve bu şekilde onları olmayan bir mekân ve zaman içerisinde mahkum eden bir gözetim tekniğidir.

Banoptikon zannedildiğinin aksine küreselleşmenin küresel olamadığının, tüm dünyayı ve bireyleri ihata edemediğinin en somut delili olarak temayüz etmektedir. Bu anlamda küreselleşmenin yalnızca şeffaflığa, açıklığa, sınırların yokluğuna karşılık gelmediği görülmektedir. Küreselleşme içerisinde küreselleşemeyenlerin varlığı dünyayı şu haliyle asla birbirine dokunmayan iki kısma ayırmaktadır. Nitekim göçmen sorunu sadece belli bir coğrafyanın, etnisitenin ya da dinin sorunu olmadığı, küresel bir mesele olarak temayüz ettiği halde Akışkan modernite içerisinde ancak Baudrillard'ın simülakr olarak nitelendirdiği ekranlara sabitlenmek istenmektedir. Göçmenler ile vatandaşlar arasında adeta ontolojik bir farklılık kabul edilmektedir. Sermayenin üzerinden akamadığı, tüketime konu edemediği göçmenler için var oluş bu bakımdan kabul edilmeyen, tanınmayan bir gerçeklik üzerinde seyretmektedir. Bu doğrultuda salt yasaklamadan ibaret olan bu gözetim türünün nihai amacı göçmen meselesini bir güvenlik krizine indirgemek ve onları diğer insanlarla olan eşliğini inkar etmek üzerinedir. Bauman, *Kapımdaki Yabancılar* isimli eserinde bu durumu şöyle ifade eder:

İnsandışılaştırma onların meşru insan hakları sahibi kategorisinden dışlanmalarının yolunu açmakta ve vahim sonuçlar doğurarak, göçmen meselesinin etik alanından çıkıp güvenlik tehditleri, suç önleme ve cezalandırma, cürüm, düzen savunusu ve en nihayet genellikle askeri saldırı ve düşmanlıklarla ilişkilendirilen olağanüstü hal alanlarına yöneltmektedir.¹³¹

Banoptikon tarzı gözetim yöntemi her ne kadar territoryal sınırlar üzerinde yoğunlaşmış olsa da Akışkan modernitenin gereği olarak sabitliğin söz konusu olmaması ve hareketin esas olmasından dolayı sınır sürekli yeniden çizilecek ve yer değiştirecektir; bu bakımdan sınır her an her yerde olabilme imkânına sahip olabilecektir. Dolayısıyla Akışkan modernite içerisinde istenmeyen, sapkın kabul edilen bir bireyin var olabileceği, hayatını sürdürebileceği kalıcı hiçbir mekân olamayacaktır. Bauman'a göre

¹³¹ Zygmunt Bauman, *Kapımdaki Yabancılar*, s. 70.

“sınırın her yerde olmasının başka bir anlamı da “sakıncalı” göçmenin nerede bulunduğunun da çok önemli olmadığıdır. Nerede olursanız olun yakalanabilirsiniz”.¹³²

Özetle Akışkan modernitenin sınırlardaki boşlukları kapatma noktasında nevrotik olarak nitelendirilebilecek tavrı modernitenin tamamlanmadığının, iddialarını sürdürdüğünün ve hedeflerinden vazgeçmediğinin göstergesi olarak kabul edilebilecektir. Makbul olan- olmayan ayrımına Akışkan modernite içerisinde de gidilmiş, ancak sadece kategorilerin içerisine giren ve girmeyen kesimlerde bir değişiklik gerçekleşmiştir. Bauman, *Kriz Hali ve Devlet* isimli eserinde bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

Modern tarihin şimdiki bölümlerine ne dersiniz deyin –postmodernite, geç modernite, düşününsel modernite, ikinci modernite, akışkan modernite ya da şimdiye kadar önerilen diğer pek çok isim- bu bölüm bize zayıflamakta, alaya alınmakta olan modern vaat öyküsünü değil; tam aksine canlanma, yeniden oluşma, dirilme, tozlarını silkme, geri dönüşme ve ferahlama ya da yepyeni elbiseler giyme, keza yüksek hızlı araçlar için hazırlanmış yeni bir yola koyulma öyküsünü anlatır. Zamanımızda modernitenin özgün vaadinin şimdiye kadarki en olgun meyvesine ulaştığını bile söyleyebilirim.¹³³

Kısacası Akışkan modernite içinde dahi iktidar için aşılmaz duvarlar inşa etmek, geçilmez sınırlar çizmek yine bir ihtiyaç olarak temayüz etmektedir. Bu bakımdan Akışkan modernitede ikili bir gözetleme durumu ortaya çıkmaktadır:

Banoptikon, kendin-yap tarzı gözetimin “düzeni” sağlamaya ve yeniden üretmeye yeterli olduğu bölgelere girişi korur; temelde kendin-yap tarzı gözetimin araçlarından hiçbirine (kredi kartı veya Blackberry türünden) sahip olmayan ve bu nedenle de kendi kendilerine bu gözetimi uygulayacağına güvenilmeyecek kişilerin girişini engeller. Gözetim teknolojisi günümüzde iki karşıt stratejik amaca hizmet etmekte, iki cephede gelişmektedir: bir cephede hapsetmek (ya da “çitin içine almak”), diğerinde ise dışarıda bırakmak (ya da “çitin dışında bırakmak. Sürgün, mülteci, sığınmacı –ya da ekmek ve içme suyu arayan insan- sayısının küresel düzeydeki artışı aslında gözetim teknolojisinin her iki türünü de ilerletmektedir.¹³⁴

¹³² Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 93.

¹³³ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 82.

¹³⁴ Zygmunt Bauman & David Lyon, *Akışkan Gözetim*, s. 69.

SONUÇ

Çalışmamızın temel sorusu modernitenin eksiksiz, tam, var olanların bütününe ihata edebilme kuvvetiyle mücehhez, egemen bir özne kurma arzusunun ve bu arzunun devamı olan sınırları tahkim edilmiş, plan dışı hiçbir unsuru ihtiva etmeyen düzen oluşturma amacının gerçekleşip gerçekleşmediği üzerinedir. Biz ise söz konusu öznenin, var olanların ontolojisini yadsıyarak kendisini kurduğunu ve bu doğrultuda parçalanmak durumunda kaldığını; modernitenin düzen oluşturma amacının ise Akışkan moderniteyle birlikte akamete uğradığını savunduk.

Bunun yanında çalışmamız içerisinde modernitenin kendi iddialarını gerçekleştirebilmek adına gözetim edimi üzerinden birtakım pratikleri hayata geçirdiğini vurguladık. Buna göre panoptikon, mutlak olarak tek yönlü gelişen, tersine dönme ihtimalini barındırmayan, kapattığını dönüştürmek isteyen, Bentham'ın modelinde olduğu gibi gözetleyenin de gözetlenenin de sabit bir mekânda durduğu (yukarı ve aşağı), gözetleyenin sınırlı gözetlenenin ise çok olduğu bir modelken, sinoptik yerin sabit olmadığı, her yere açılabilen, tek Bir Büyük Göz'ün yerine herkesin göz olabildiği, birbirini gözetleyebildiği ve gözetlenmenin de gönüllülük esasına dayandığı sabit ya da durağan bir modelden öte bir harekete karşılık gelmektedir.

Söz konusu iki model her ne kadar birbirlerinden yapısal olarak farklılaşmış ve ilk etapta diyakronik olarak hayata geçmiş olsalar da Akışkan modernite döneminde birbirlerini destekleyecek şekilde senkronize bir halde iç içe uygulanmaktadırlar. Ancak bu iç içe olma durumu ne modellerin kendilerine has olan özelliklerini kaybetmelerine izin vermiş ne de birbirlerine ikame olmalarına olanak tanımıştır. Bu doğrultuda Akışkan dönemde panoptik ve sinoptik modellerin ancak birbirlerini tamamladığından bahsedilebilecektir.

Tıpkı Katı modernite de olduğu gibi Akışkan modernite içerisinde de toplum yine dualitelere tabi tutulmuş ve iktidar bir kez daha bu dualiteler üzerinden kendisini tahkim etmiştir. Bu doğrultuda dışlananlara yönelik gözetleme pratiklerinden vazgeçilmemiş, panoptikon üzerinden sınırlar sürekli gözetlenmiş, sınırların delinmesine müsaade edilmemiş, bunun yanında sınırın içerisinde tutulanlar panoptikon üzerinden gettolara mahkum edilirken sinoptik model içerisinde gönüllü gözetlenme uygulamalarına tabi tutulmuşlardır.

Modeller arasında gerçekleşen bu işbirliğine ayrıntılı bakıldığında zaman günümüzdeki gözetleme olgusunun on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki amaç ve pratikleri kendi içerisinde topladığı görülmektedir. Bilindiği gibi on sekizinci yüzyıla kadar kapatmalarda amaç dışlayarak içermekten öte salt dışlama ve âdeme mahkûm etme üzerineydi. Nitekim Akışkan dönemde gerçekleşen dışlama uygulamalarına bakıldığında zaman, tüketime yönelebilmek imkânına sahip olmayanların, kamusal alana taşıyacak özel alanı olmayanların, daha genel bir tabirle dönemin sapkın ve tehlikelileri olarak kabul edilenlerin, bir daha dönmek üzere dışlandıkları görülecektir. Dışlamalar, hem sembolik hem de gerçek ölüm pahasına gerçekleşmektedir. Bu durum onları ne özne ne de nesne kategorilerinin içerisine giremeyecek bir yok, olmayan varlık statüsüne sokmaktadır. Kısacası onların bilinip tanınma olasılığı tamamen ellerinden alınmakta ve herhangi bir hak talep edebilme imkânları muhal hale getirilmektedir. Bu bakımdan sembolik düzenin sınırları içerisinde dahi yer alamayan bir “çıplak insan” konumundadırlar. Sınırlara yaklaşıp kadar gözetilmeleri bile gereksizdir; sınırların içerisine girmedikleri sürece de varlıkları herhangi bir şekilde konu edilmeyecektir.

Sınırların içerisinde olanlar ise katı olan her şeyin buharlaştığı, akıntılara karıştığı, kaygan ve hiçbir şekilde yerini bulamayan zemin üzerinde alım satım konu bir meta halinde, süper-egonun “zevk al” talimatına uyan bir hayatı sürekli kovalamak

durumundadırlar. Tam da bundan dolayı arzu yerini talebe bırakmakta ve fakat talep de hep bir nesneden başkasına doğru akmak durumunda kalmaktadır. Ama sınırsız meta tüketimi ve “tüketiyorum, o halde varım” düsturu hiçbir şekilde doğru nesneyi bulup tatmin olmalarına izin vermemektedir. Dolayısıyla kişinin kendisini gerçekleştirebilmesi ve kendine ait bir yer bulabilmesi sınırların içerisinde olanlar için, tıpkı dışarıda bırakılanlar gibi, imkân dâhilinde olmayacaktır.

Bu anlamda sermayenin küreselliği altında sınırların içi veya dışı fark etmemekte, yersiz-yurtsuz olma durumu Akışkan modernite içerisinde yer alan herkesin kaderi olarak temayüz etmektedir.

Modernitenin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı kırılmalar onun sona erdiği veya tamamlandığı anlamına gelmeyecektir. Modernite, tamamlanmaktan öte kendi içerisinde bir kırılmaya uğramış, bir başka faza kaymıştır. Amaçlarından ya da vaatlerinden vazgeçmemiş, tam aksine akışkan fazın içerisinde yine en baştaki arzusunu sürdürmüş ve fakat söz konusu arzusunu tatmin edecek başka araçlara yönelmiştir.

Bu bakımdan akışkan faza geçen modernite, ne mükemmellik iddiasını terk etmiş, ne düzen arzusunu yitirmiştir ve bu uğurda, her ne kadar katı dönemde olduğu gibi net bir şekilde görülüyor olsa da, sınırlar çekmekten veya normal ve normal olmayan ayırımına gitmekten vazgeçmemiştir. Ancak akışkan faz içerisinde Katı moderniteden farklı olarak sınırlar tüketim merkezli çizilmiştir.

Özetle Kartezyen öznenin var olanların bütününe bilginin konusu yapması ve bu şekilde kendisini dünyasal bir varlık olmaktan çıkarması ile başlayan Modernite öznenin parçalandığı, anlamlandırma gücünü kaybettiği Akışkan modernite üzerinden devam etmiştir. Bu bakımdan ne Kartezyen ne de parçalanmış özne ile Modernitenin arzularının gerçekleşmediği ve öznenin tamamlanmasının söz konusu olamadığı görülmektedir.

Modernitenin özne tanımlamaları insanın doğasının inkârı üzerine gerçekleştiğinden dolayı Kartezyen ya da parçalanmış haliyle modern özne kendisiyle birlikte tüm değerlerin değersizleşmesine sebebiyet vermiştir. Modernite insanın dünyasal bir varlık olduğu gerçeğini ıskalamış ve özneyi ya hep ya hiç olmaya zorlamıştır. Özne küresel bir kayıtsızlık hali içerisinde, pür bir solipsizm üzerinden ötekine yönelmeyi reddetmiş ve onun acılarına karşı sessiz durmuştur. Kendisini ya dünyadan ayırarak ya da bütünüyle belirlenimlerden ibaret kabul ederek ontolojik sancıların içerisine düşmesine rağmen “kim olduğu?” sorusuna nihai şekilde tanımlamak isteyen modern özne iradesine sahip olup karar alabilme yetisinden mahrum kalmış, eylemlerinin sonuçlarıyla karşılaşma cesaretini gösterememiş ve bu şekilde kendisini tamamen sorumsuzlaştırmıştır. Bu anlamda Modern özne ahlakın konusu olamamış ve vicdanın çağrısına cevap verememiştir.

Tüm bunlar öznenin yeniden ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ancak özne kategorisine girilmeden önce duyularından düşüncelerine, muhayyilesinden hislerine, mantığına kadar insanın benliği üzerinde yeniden durulması elzemdir. Çünkü kendisiyle birlikte yaşadığı dünyayı savaşlar, gen teknolojileri, küresel ısınma vb. küresel etkilere yol açan eylemlerle neredeyse imha etmek üzere olan insanın, şairin deyimiyle, birçok sayfasını atlayarak bitirdiği kitabın başından başlamasına ihtiyacı vardır.

Bu bakımdan Bakara suresinin otuz birinci ayeti insana yönelik başka bir bakışın kapısını aralayabilecek mahiyettedir. Söz konusu ayet, Allah’ın Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğrettiğini bildirmektedir. Ayete göre varlıklara isim veren, onları adlandıran ve onları bir gösterge sisteminin içerisine alan Allah’tır. Bunun yanında isimleri öğrenen ve bu şekilde gösterge ile gönderge arasındaki irtibatı kurabilen ise Adem’dir. Bir başka tabirle insan için var olanla bir efendi-köle ilişkisine girebilme, var

olanı bütünüyle kendi tasarımları üzerinden ihata edebilme imkânı mevcut değildir. Buna göre hakikat, insanın mutlak anlamda bilebileceği, elinde tutabileceği, dikte edebileceği bir olgu olmaktan uzak olacaktır.

Öte yandan hakikatin ihata edilemez oluşu insanı özü yadsıyan ve hakikati salt bir perspektif sorununa indirgeyen rölativizme de mahkum etmemelidir. Esasen rölativizmde hakikatin var olup olmaması bir mesele olmaktan çıkmakta ve bu şekilde hakikat anlamsızlaşmaktadır. Oysa insan için hakikat aranacak ama asla bulunamayacak bir umut olarak tecelli edebilmelidir. Bu anlamda ontolojik olarak kendisini eksik bir varlık olarak kabul eden insan, hiçbir zaman kendi tikelini evrenselleştirme yolunu tercih etmeyecektir. Her daim başkası ile birlikte eşit ve özgür bir düzlem üzerinde yaşamının peşinde olacaktır. Ötekini kendinin kurucusu olarak görebilecek ve bu şekilde ne asimilasyon ne de mutlak ayırım üzerinden hareket etmeyecektir. Dil ile hakikat arasında özdeşliğin gerçekleşemeyecek olmasından dolayı ikna üzerinden öteki ile bir ilişki kurmanın peşine düşecektir.

Hakikatin var olduğu halde bilginin konusuna indirgenemeyecek olması insanın içerisinde bulunduğu perspektife göre öznelleştiği düşüncesini ve bu bakımdan her öznelleşme tarzının değerli ve anlamlı olduğu kabulünü getirecektir. Bu doğrultuda toplumsal hayata yönelik değerlerin bütününde bir anlam kayması ortaya çıkacaktır. Adalet, özgürlük, eşitlik vb. kavramlar içerisinde bulunulan zaman ve mekana göre ötekiyle birlikte inşa edilen değerler olarak görülecektir. Böylece evrenselin somutta tecelli etmediği, her daim soyut kaldığı “kötü evrensellik” ya da tikelin kendisini evrensel ve kaçınılmaz zorunluluk olarak addettiği “faşizm” yerini oluşun içerisinde vücut bulan ve her daim oluşa tabi olan tekilin evrenselle olan ilişkisine bırakacaktır.

Kısacası insan olmak, ancak öteki ile birlikte, ben ve öteki ayırt etmeksizin herkesi içerisine alabilecek bir genişliğe sahip olan insanlık kavramını omuzlamakla

gerçekleşebilecektir. Bir başka deyişle bu kavram üzerinden varlığını kaim kılmak ile insan olma yoluna girilebilecektir. Çünkü insan, ötsel olarak her ne kadar belli bazı vasıflara sahip bir varlık olsa da, asıl olarak varoluşu üzerinden kendisini belirlemektedir. Bu bakımdan nerede durduğu, neyi amaçladığı, kimlerle beraber olduğu, farkını kimlere karşı oluşturduğu vs. suallere yönelik aranacak cevaplar varoluşun nasıl'lığını belirlemektedir. Dolayısıyla insan olmak asla kazanılmış bir hak olarak görülmemelidir; o çok daha öte de gerçekleştirilmesi, her daim üzerinde çalışılması ve vazgeçmeksizin her türlü pahalı göze alarak ötekiyle birlikte yürütülmesi gereken tüm sözcüklerden öte ve tüm sözcükleri içerisine alan bir yol, bir hal olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

Adorno Theodor W., “Minima Moralia”, çev: Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 2007

Agamben Giorgio, Çıplaklıklar, çev: Suna Kılıç, Alef Yayınları, İstanbul 2010

Arendt Hannah, The Origins of Totalitarianism, Meridian Books The World Publishing Company, Cleveland New York, 1962

Arendt Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 2013

Baker Ulus, *Sanat ve Arzu*, edt: Tansu Açık, İletişim Yayınları, İstanbul 2018

Bauman Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul 1997

Bauman Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003

Bauman Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010

Bauman Zygmunt, *Akışkan Aşk*, çev: Işık Ergüden, Versus Yayınları, İstanbul 2012

Bauman Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013

Bauman Zygmunt, *Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014

Bauman Zygmunt, *Özgürlük*, çev: Kübra Eren, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015

Bauman Zygmunt, *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev: Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul 2016

Bauman Zygmunt, *Kimlik*, çev: Mesut Hazır, Heretik Yayınları, Ankara 2017

Bauman Zygmunt, *Retrotopya*, çev: Ali Karatay, Sel Yayınları, İstanbul 2017

Bauman Zygmunt, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev: Hüseyin Oruç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017

Bauman Zygmunt, *Akışkan Modernite*, çev: Sinan Okan Çavuş, Can Yayınları, İstanbul 2017

Bauman Zygmunt, *Kapımızdaki Yabancılar*, çev: Emre Barca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018

Bauman Zygmunt & Lyon David, *Akışkan Gözetim*, çev: Elçin Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013

Bauman Zygmunt & Tester Keith, *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*, çev: Mesut Hazır, Heretik Yayınları, Ankara 2017

Bauman Zygmunt & Bordoni Carlo, *Kriz Hali ve Devlet*, çev: Yavuz Alogan, İthaki Yayınları, İstanbul 2018

Bentham Jeremy, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, çev: Barış Çoban & Zeynep Özarslan, Su Yayınları, İstanbul 2008

Çiğdem Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite-Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012

Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2016

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2017

Descartes, *Meditasyonlar*, çev: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2018

Foucault Michel, *Discipline and Punish-The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York 1977

Foucault Michel, *Ders Özetleri 1970-1992*, çev: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992

Foucault Michel, *Entellektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar 1*, çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000

Foucault Michel, *İktidarın Gözü*, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007

Foucault Michel, *Felsefe Sahnesi- Seçme Yazılar 5*, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011

Foucault Michel, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3*, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011

Foucault Michel, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, çev: Işık Ergüden & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011

Foucault Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013

Foucault Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2013

Foucault Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus-College de France Dersleri 1977-1978*, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013

Foucault Michel, *Akil Hastalığı ve Psikoloji*, çev: Emre Bayoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014

Foucault Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2015

Foucault Michel, *Deliliğin Tarihi*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2015

Foucault Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu-College de France Dersleri 1978-1979*, çev: Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015

Foucault Michel, *Öznellik ve Hakikat-College de France Dersleri 1980-1981*, çev: Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017

Han Byung-Chul, *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, çev: Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul 2018

Heidegger Martin, *Varlık Ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2008

<https://dunyadanceviri.wordpress.com/2016/10/27/dunya-multecilerden-neden-korkuyor-zygmunt-baumann> (15.11.2018 11:30)

http://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf (15.11.2018 11:30)

Marx Karl, *Kapital-cilt 1*, çev: Mehmet Selik-Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, İstanbul 2016

Özmkas Utku, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018

Platon, *Diyaloglar*, çev: Teoman Aktürel & Melih Cevdet Anday & Adnan Cemgil & Tacettin Ünlü & Tanju Gökçöl & Macit Gökberk & Ömer Naci Soykan, Remzi Yayınları, İstanbul 2010

Rogozinski Jacob, *Ben ve Ten Ego-Analize Giriş*, çev: Melis Aktaş, Pinhan Yayınları, İstanbul 2018

Talon Carole & Marie Hugon David, *Manet Valazquez ve Estetik Modernizm*, çev: Savaş Kılıç İletişim Yayınları, İstanbul 2018

Tepe Harun, *Varlık ve Bilgi Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2017

Türer Celal, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005

Türer Celal, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017

ÖZET

Katı Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim: *Foucault ve Bauman' da Panoptik ve Sinoptik*

Çalışmamız temel olarak modernitenin ontik dünyanın bütününe ihata edebilme kuvvetiyle mücehhez, egemen bir özne kurma arzusunun ve bu arzusun devamı olarak ortaya çıkan, tüm olumsuzluktan arı, sınırları tahkim edilmiş bir düzen oluşturma isteğinin gerçekleşemediğini göstermeyi amaçlar.

Katı modernitenin öznesi olarak temayüz eden Kartezyen özne, var olanları salt bilginin konusu haline getirerek kendisini kendi dışından tamamen yalıtır. Bunun yanında düzen mefhumu da ontolojik olarak kendisini zaman ve mekanın ötesine taşıyabilen bir öznenin tasarımları üzerinden hayata geçebilir. Ancak Kartezyen özne, Katı moderniteden Akışkan moderniteye geçişle beraber parçalanır ve egemenlik iddialarını yitirmek durumunda kalır. Bu şekilde kendisini anlamlandırabilme imkânını dahi kaybeden öznenin düzen kurabilme olasılığı da kontenjan dışı olur.

Kısacası, Modernitenin özne tanımlamaları insan doğasının inkârı üzerine gerçekleştiğinden dolayı Kartezyen ya da parçalanmış haliyle modern özne iddialarını gerçekleştirememiştir. Modernite insanın dünyasal bir varlık olduğu gerçeğini daha en başından ıskalamış ve bu şekilde özneyi ya hep ya da hiç olmaya zorlayarak insan tabiatının dışına çıkarmıştır.

ABSTRACT

Surveillance in the transition from Rigid modernity to Liquid modernity: *Panoptic and synoptic in Foucault and Bauman*

Our study basically aims to show that modernity has failed to reach its desire to create a sovereign subject that has the power to engird the whole of the ontical world and to establish an order whose limits strengthened and that is free from all contingencies.

The cartesian subject, that appears as the subject of rigid modernity, isolates itself completely from the outside by making it the subject of pure knowledge. Besides, the notion of order can be realized ontologically by the designs of a subject who can carry itself beyond time and space. The cartesian subject, however, breaks down with the transition from rigid modernity to liquid modernity and loses its claim of sovereignty. In this way, the possibility of establishing the order of the subject who lost even the possibility of interpreting is out of quota.

In a nutshell, since modernity's definitions of subject are based on the denial of human nature, cartesian or fragmented modern subject couldn't have realized its claims.

Modernity has missed the fact that man is an earthly being at the very beginning, and in this way it has forced the subject out of human nature by forcing it to be all or nothing.