

CATHERİNE MALABOU’NUN MİCHEL FOUCAULT’NUN BİYOPOLİTİKASINA DAİR ELEŞTİRİSİ

CATHERINE MALABOU’S CRITICISM OF MICHEL
FOUCAULT’S BIOPOLITICS

Janset Nas KILINÇ¹

Özet

Bu makale, Catherine Malabou’nun Michel Foucault’nun biyopolitika anlayışına yönelttiği eleştiriye iki temel metin, “The King’s Two (Biopolitical) Bodies” ve *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, üzerinden ele almaktadır. Çalışmanın amacı, Malabou’nun Foucault’ya yönelik değerlendirmesinin zaman içinde değişip değişmediğini, daha önce tespit etmiş olduğu biyolojik ile simgesel arasındaki ayrımın aşıp aşılmadığını araştırmak ve nihayet, Malabou’ya göre Foucault’nun yönetilemezliğe en çok yaklaştığı kinik *parrhesia* pratiğinin biyolojik ile simgesel ayrımında nerede durduğunu araştırmaktır. Bu çerçevede makale, egemenliğin biyopolitik rasyonalite içinde bütünüyle ortadan kalkmadığını ve norm, istatistik ve güvenlik mekanizmaları aracılığıyla yaşamın yönetimi içine yeniden konulduğunu kabul etmekle birlikte bunun nedeninin kinik *parrhesia* pratiğinin plastikiyet ve karşılıklı yardımlaşma olmaksızın toplumsal ölçekte uygulanamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Biyopolitika, Egemenlik, Kinik parrhesia, Foucault.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 01.03.2026
Kabul Tarihi/Accepted	: 30.05.2026
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Janset Nas KILINÇ
E-posta / E-mail	: kilincjanset@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1900516
Atıf / To Cite	: Kılınç, J. N. (2026). Catherine Malabou’nun Michel Foucault’nun biyopolitikasına dair eleştirisi. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (23), 259–274.

¹ Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-5770-424X).

Bu çalışma [Creative Commons Atıf-Ticari Olmayan 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\) lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) kapsamında yeniden kullanılabilir.

Abstract

This article examines Catherine Malabou's critique of Michel Foucault's conception of biopolitics through two key texts, "The King's Two (Biopolitical) Bodies" and *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. The aim of the study is to investigate whether Malabou's assessment of Foucault changes over time, to question whether the distinction she previously identified between the biological and the symbolic has in fact been overcome, and finally, to analyze where the practice of Cynic *parrhesia*, which for Malabou represents the point at which Foucault comes closest to ungovernability, stands within this biological symbolic divide. Within this framework, the article argues that sovereignty does not disappear entirely within biopolitical rationality but is reintroduced into the governance of life through norms, statistics, and security mechanisms. It concludes that this persistence of sovereignty is due to the fact that Cynic parrhesia, while offering an ethical and embodied form of resistance, cannot be implemented on a social scale without plasticity and mutual aid.

Keywords: Biopolitics, Sovereignty, Cynic Parrhesia, Foucault.

Catherine Malabou'nun Michel Foucault'nun Biyopolitikasına Dair Eleştirisi

GİRİŞ

Catherine Malabou (2014), "The King's Two (Biopolitical) Bodies" ("Kralın İki (Biyopolitik) Bedeni") başlıklı makalesinde, egemenlik fikrinin başta siyaset felsefesi ve siyaset teorisi olmak üzere tüm eleştirel girişimlere rağmen bütünüyle tasfiye edilemediğini ileri sürer (s. 98).ⁱ Makale, bu iddiayı temellendirmek üzere Michel Foucault'nun biyopolitika kavramını mercek altına alır ve biyopolitikanın normun ardına sığınarak Leviathan'ı bir egemenlik modelini sürdürdüğünü savunur (Malabou, 2014, s. 101). Bu modelde Leviathan'ın bedeni bireylerden oluşurken, ruhu egemenlik ilkesinin kendisidir. Ona göre biyopolitika, simgesel ve biyolojik ayrımını egemenliği koruyarak gizlice sürdürmektedir. İktidar bunu kendisine ait olmayan biyolojik yaşamı çalarak ve onu simgesel bir *nomos* içine hapsederek yapar. Malabou, bu gizlice sürdürülen ayrımın Ernst Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni* adlı kitabında ortaya koyduğu doğal beden ile maddi olmayan ya da siyasal beden ayrımına benzetir. Malabou'ya göre biyopolitika düşünürleri, biyolojiyi baştan belirlenmiş ve yönetilebilir bir alan olarak ele aldıklarından özgürlük ve direniş imkanlarının biyolojik yaşamın kendisinde olamayacağı sonucuna vararak bu imkanları simgesel düzlemde aramak zorunda kalmışlardır. Böylece yaşam, iktidarın tasarrufuna bırakılmış, insana yalnızca simgesel bir kaçış alanı kalmıştır.

Malabou'nun Foucault'ya dair kaleme aldığı bir sonraki metin, *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (*Hırsız Var! Anarşizm ve Felsefe*) kitabının içindeki "L'Anarchéologie. Le dernier gouvernement de Michel Foucault" ("Anarkeoloji: Michel Foucault'nun Son Dönemindeki Yönetim Kavramı") başlıklı kitap bölümüdür. Malabou, bu kitap bölümünde Foucault'ya özgü anarşizm anlayışının izini sürer. Bu metinde Malabou simgesel ve biyolojik egemenlik meselesini terk etmiş gibi görünmektedir. Malabou, bu bölümde daha çok Foucault'nun yönetim sorununa yaklaşımıyla ilgilenir. Foucault'nun yönetim sorununa yaklaşımının bu özgül anarşizm anlayışıyla nasıl iç içe geçtiğini gösterirken, bir yandan da onun her şeye rağmen *yönetim* fikrinden tümüyle vazgeçmediğine dikkat çeker. Ona göre Foucault'nun düşüncesi *Hakikat Cesareti*'yle nihai olarak *yönetilebilirlik dışına* (*non-governable*) ulaşacaktır. Bu *yönetilebilirlik dışında* olmanın temelindeyse, Malabou'nun kritik önem atfettiği kinik *parrhesia* pratiği yer almaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Malabou'nun yukarıda adı geçen iki metni arasında Foucault'nun biyopolitika anlayışına dair değerlendirmesinin değişip değişmediğini incelemek; biyolojik ile simgesel arasındaki ayrımın, terminolojik düzeyde geri çekilmiş görünse dahi, düşünsel düzlemdeki konumunu sorgulamak ve nihayet, kinik *parrhesia* pratiğinin Malabou'nun kavramsal çerçevesi içinde anlamlı bir direniş biçimi olarak düşünülebilir olup olmadığını araştırmaktır. Araştırma, temel olarak Catherine Malabou'nun "Kralın İki (Biyopolitik) Bedeni", *Hırsız Var! Anarşizm ve Felsefe* ve "Plastisitenin Politikası: Zincirlerin Olmadığı İşbirlikleri" adlı çalışmalarının yanı sıra,

Michel Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'uyla *Eleştiri Nedir?* ve *Hakikat Cesareti* başlıklı metinleri temel alınarak yapılacaktır.

EGEMENLİKTEN BİYOPOLİTİKAYA BİYOLOJİK VE SİMGESEL AYRIMI

Egemenlik

Kantorowicz'in doğal beden ile siyasal beden arasında tespit ettiği ayrım, Malabou'ya göre biyopolitik düzlemde biyolojik olan ile simgesel olan arasında yeniden üretilmektedir. Bu anlamda biyopolitika, kral ile krallık arasındaki ilişkiye benzer biçimde, biyolojik yaşam ile simgesel düzen arasında yapısal bir ikilik tesis eder. Kantorowicz'te (2016) doğal beden kralın yaşlanan, hastalanan, etkilenen ve ölümlü biyolojik bedenini ifade ederken; siyasal ya da simgesel bedense etkilenmeyen, yaşlanmayan, hastalanmayan ve ölmeyen yani bir makamı temsil eden bedendir (s. 384, 401). Kralın biyolojik bedeni ölse dahi, siyasal beden kraliyeti taşımaya devam eder. Malabou'ya göre biyopolitik düşünce buna benzer bir şekilde biyolojik yaşamın karşısına simgesel bir yaşam alanı yerleştirerek onu yeniden üretir. Direniş ve özgürlük potansiyeli yalnızca simgesel düzleme indirgendiğinde, Malabou'nun (2014) kendi ifadesiyle söylemek gerekirse, "sanki gerçeğe anlam verebilmek için onun ötesinde veya dışında zorunlu olarak maddi olmayan bir yapı varmış gibi düşünülmekte, yani maddi olana anlam kazandırmak için önceden var olan aşkın bir yapı gerektiği" (s.103) varsayılmaktadır. Nasıl ki Leviathan modelinde, egemen ile üzerinde egemenlik kurulanlar aynı toplumun parçası olmasına rağmen iki farklı varoluşa sahipse, biyopolitik düşüncede de biyolojik yaşam ile simgesel düzen arasında benzer bir fark muhafaza edilir.

Malabou (2022/2024a), *Hırsız Var!*'in anarkeoloji hakkındaki bölümünde Foucault'nun yönetim anlayışını tartıştığı esnada bir yandan yönetim sorunundan söz ederken, diğer yandan bu sorunun kendisinde oluşturduğu rahatsızlığı "yönetim sorununa dair sorun" ifadesiyle dile getirir (s. 119). Ona göre Foucault, yönetim sorununu üç aşamada ele almıştır: ilk olarak egemenliğe yönelik analizler, ardından egemenliğin yerini yönetimselliğin alması ve son olarak yönetimsellik bağlamında *parrhesia*'nın devreye sokulması. Ancak Malabou, bu çerçevenin, yalnızca Foucault'nun geç dönem metinlerinde, özellikle de *Hakikat Cesareti*'nde beliren ve çoğu zaman göz ardı edilen dördüncü bir aşamayla tamamlandığını düşünmektedir. Malabou, dördüncü aşamayı kinik *parrhesia* olarak ayırmaktadır.

Foucault (2004/2019) *Güvenlik, Toprak, Nüfus* derslerinde, daha önce "biyoiktidar" olarak adlandırdığı şeyi, "insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir iktidar stratejisine dahil edilmesini mümkün kılan mekanizmaların bütünü" olarak tanımlar (s. 3). Derslerde, geleneksel egemenlik modellerinden, temel hedefi nüfus ve başlıca aracı güvenlik düzenekleri olan yeni bir yönetim sanatına, yani yönetimselliğe geçişi analiz eder.

Egemenlik modelinde iktidarın temel işlevi, toprağı ve ona tabi olanları yasa aracılığıyla korumak ve itaate zorlamakken; yönetimsellikte iktidar, artık öncelikle yasa koyan ya da yasaklayan bir güç olmaksansa nüfusun yaşam süreçlerini düzenleyen ve yönlendiren bir kapasite olarak işler. Bu yeni yönetim sanatında

mesele, tek tek öznelere *hükmetmek* değildir; doğum, ölüm, hastalık ve üretkenlik gibi kolektif süreçleri olasılık hesapları doğrultusunda *idare etmektir*. Foucault'nun güvenlik düzenekleri adını verdiği bu mekanizmalar, disiplinci iktidardan farklı olarak olayları dolaşım içinde tutmayı, riskleri dağıtmayı ve onları kabul edilebilir sınırlar içinde yönetmeyi amaçlar. Böylece iktidar, doğrudan buyruğa dayalı bir egemenlik biçiminden çıkarak istatistik, norm ve olasılık üzerinden işleyen bir rasyonelleştirme rejimine dönüşür. Nüfus, bu bağlamda hem yönetimin nesnesi hem de onun rasyonelliğinin koşulu haline gelir. Malabou'nun dikkat çektiği nokta tam da burada kendini göstermeye başlar. Malabou (2022/2024a), egemenliğin ortak yarar etrafında örgütlenmiş bir itaat kuralına dayandığını; yönetimselliğin ise nesneleştirme biçimleri ve insanlar ile şeyler arasındaki ilişkiler üzerinden işleyen bir özneleştirme kuralı uyguladığını belirtir (s. 120). Malabou'nun işaret ettiği bu duruma, Foucault'nun çiçek hastalığı ve aşısı örneğiyle bakılabilir. Bu örneğe göre, on sekizinci yüzyılda doğan her üç çocuktan ikisi çiçek hastalığına yakalanma riski taşıyordu ve çiçek hastalığı nedeniyle ölüm oldukça yaygındı (Foucault, 2004/2019, s. 52). Bu örnekte söz konusu edilen çiçek hastalığı ölümcül bir biyolojik fenomendir. Sonrasındaysa aşılama pratikleri sayesinde bu hastalık ortadan kalkmıştır. Onun yerini “hasta olan ve olmayanların kesintisiz, sürekli bütünlüğünü, yani kabaca nüfusu ele almak, bu nüfusun içinde de olası hastalık ve ölüm katsayılarının ne olduğunu, yani nüfustaki hastalık ve hastalığa bağlı ölüm olgularından normal olarak ne beklediğini” saptamak alır (Foucault, 2004/2019, s. 56). Biyolojik fenomenin yerini onu imleyen sayılar, katsayılar ve olgular alır. Hastalıklara benzer şekilde doğum ve ölüm de kader ya da doğal zorunluluklar olmaktan çıkarak yönetilebilir süreçler haline gelir. Yönetimsellik, egemenlikten devraldığı “hastalıkları” tedricen ortadan kaldırmış gibidir.

Kantorowicz'in kralına dönersek, kralın yani egemenin biyolojik bedeni çiçek hastalığına yakalanabilir, ancak krallığın yani simgesel bedenin çiçek hastalığına yakalanamayacağı açıktır. Yönetimsellikte ise durum daha da farklıdır. Korunması ve optimize edilmesi gereken şey, nüfusun kendisi, yani yaşamın biyolojik kolektif düzeyidir. Böylece siyasal/simgesel beden, egemenden nüfusa kayar. Devletin sürekliliği artık monarşinin varlığıyla doğrudan ilişkili değildir. Devletin sürekliliği, nüfusun sağlığına, üretkenliğine ve devamlılığına bağlanır. Yönetimsellik, egemenliği aşmış gibi görünse de onun simgesel yapısını ortadan kaldırmaz; aksine, simgesel olanı biyolojik olanın içine entegre ederek yeniden üretir. Egemenliğin süreklilik, bütünlük ve ortak yarar iddiası, bu kez nüfusun sağlığı, güvenliği ve yaşamı adına yeniden kodlanır.

Biyopolitika

Foucault (2004/2019) *Güvenlik, Toprak, Nüfus* derslerinin sonunda yaşamın iktidarın bilgisine, hesaplarına ve müdahalelerine konu olan bir gerçeklik haline gelmesini şöyle dile getirir:

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında *Medizinische Polizei*, *hygiène publique* ve *social medicine* adı altında gelişen şey, ‘biyopolitika’ gibi genel bir çerçeveye yerleştirilmelidir. Biyopolitika, ‘nüfus’u, yaşayan ve birlikte var olan varlıklardan oluşan, kendine özgü biyolojik ve patolojik özellikler sergileyen ve bu nedenle özgül bilgi biçimleri ile teknikler gerektiren bir bütün olarak ele alır. (s. 319)

Bu durumda egemenlikten yönetimselliğe geçiş hattında ele almamız gereken bir sonraki kavram biyopolitikadır. Çünkü eğer gerçekten Malabou'nun (2014) dediği gibi, Leviathancı egemenlik modelinden çıkmışsa, egemenliğin biyopolitik bir *kraliyet kalıntısı* olarak siyaset kuramı ve siyaset felsefesinde varlığını sürdürmemesi gerekirdi (s. 102).

Eğer egemenliğin bir şekilde sürdüğü iddia ediliyorsa, o halde biyopolitikanın yaşam üzerindeki işleyişini daha yakından incelemek gerekir.ⁱⁱ Tıbbın gelişimiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan formülasyona göre, “kapitalist toplum için her şeyden daha önemli olan biyopolitikaydı; biyolojik olan, somatik olan, bedensel olandı” (Foucault, 2000, s. 137; akt. Koyuncu, 2018, s. 28). Ancak biyopolitikanın yaşamı biyolojik, somatik ya da bedensel olan üzerinden yönetmesi, bu unsurların kendiliğinden iktidarın nesnesi haline gelmesi anlamına gelmez. Emre Koyuncu'nun (2018) aktardığı üzere, bu dönüşüm uzun erimli bir tarihsel kaymanın sonucudur:

Roma İmparatorluğu'nda devletin belli bir ruhsal terbiyeyi, Ortaçağ'da Hristiyan devletin ruhların kurtuluşunu amaç edindiğini düşünürsek, on sekizinci yüzyıldan itibaren devletin bedene yönelmesi; hastanelerin ölüm bekleme mekânları olmaktan çıkıp iyileştirme kliniklerine dönüşmesi ve bu süreçte dinsel otoritelerin yerini doktorların alması, Foucault açısından teokrasiden 'somokrasi'ye doğru bir geçişin işaretleridir. (s. 28)

Biyopolitikanın tıpla kurduğu bu yakın ilişki, zamanla gözetleme ve kontrol mekanizmalarına evrilir. Bu dönüşüm *Hapishanenin Doğuşu*'nda belirginleşirken, *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı derslerinde disiplinci iktidardan ayrı bir iktidar teknolojisi olarak biyopolitika açık biçimde tanımlanır. Bu yeni iktidar teknolojisi, insanları canlı varlıklar ya da bir nüfusun üyeleri olarak hedef alır (Koyuncu, 2018, s. 39). Koyuncu'ya (2018) göre disiplinci iktidar, bedene yönelik müdahalelerini ıslah edici bir pedagojik mantık çerçevesinde ve bireysel düzeyde gerçekleştirirken biyopolitika bedeni tekil özne üzerinden değil, kolektif bir varlık olarak ele alır ve kitlesel ölçekte işler. Disiplinci iktidar tikel davranışları biçimlendirmeyi hedeflerken, biyopolitika genel düzenlilikleri dengelemeye ve yönetmeye yönelir. Bu nedenle disiplinci iktidar, eğitici ve normatif bir karakter taşıırken, biyopolitika istatistiksel hesaplara dayanan düzenleyici bir rasyonaliteye sahiptir. Bireysel bedenlere yönelik bu ayrıntılı müdahaleler *bedenin anatomopolitikası* olarak adlandırılırken, nüfus düzeyinde işleyen özgül taktik ve mekanizmalar *biyopolitika* kavramı altında toplanır. Bu taktik ve mekanizmalar; doğum ve ölüm oranları, ortalama yaşam süresi gibi istatistiksel göstergeler; yaşlılık, kaza ve maluliyet gibi yaşamın bütünüyle saf dışı bırakılamayan boyutlarını belli eşikler içinde tutmaya yönelik sigorta ve tasarruf hesapları; bireylerin birbirleriyle ve çevreyle kurdukları ilişkiler; su kaynakları, iklim koşulları ve coğrafi veriler gibi unsurları kapsar (s. 40).

Burada dikkatimizi özellikle çeken nokta şudur: bu araçların hiçbiri kendiliğinden biyolojik ya da simgesel değildir. Doğum, biyolojik ve bedensel bir olaydır; doğum oranı ise simgeseldir ve aynı zamanda siyasal bir göstergedir. Ölüm biyolojik ve bedenseldir, ölüm oranı simgeseldir ve siyasal bir veridir. Yaşlılık biyolojik ve bedenseldir, yaşlılık sigortası simgeseldir ve siyasal bir düzenlemedir. Görüyoruz ki biyolojik yaşam, biyopolitik düzlemde kendiliğinden bir özgürlük ya da direniş alanı değildir. Ancak simgesel araçlar aracılığıyla tanınan, ölçülen ve düzenlenen bir gerçekliktir. Bu noktada Malabou'nun eleştirisi yeniden belirginleşir: biyopolitika, yaşamı merkeze alırken, biyolojik olanı simgesel ve yönetsel araçlar aracılığıyla dönüştürür; böylece yaşamın

kendisi, doğrudan bir direniş zemini olmaktan ziyade, yönetimin nesnesi haline gelir. Biyopolitikanın yaşamı dönüştürmesi, *nomos*'u yalnızca yasa ya da bedenli bir egemen buyruğu olmaktan çıkarır. Onu, ölçülebilir düzenlilikler ve istatistiksel normlar üzerinden işletir.

“O kadar da yönetilmeme sanatı”

Foucault (2015/2020), 1978 yılında Fransız Felsefe Cemiyeti'nde sunduğu “Eleştiri Nedir?” konferansında eleştirel tavrı, en temel anlamıyla “o kadar da yönetilmeme sanatı” olarak tanımlar (s. 37). Bu tanım, Malabou'nun (2022/2024a) da dikkat çektiği üzere mutlak bir anarşizm çağrısından ziyade, mevcut yönetim biçimlerini, onların gerekçelerini ve hedeflerini sorgulayan bu biçimlere bütünüyle itimat etmeyen ve onları sınırlandırmayı amaçlayan bir itaatsizlik pratiğine işaret eder (s. 118). Malabou (2022/2024a), anarkeoloji hakkındaki metninde bu çağrının sınırlılığına dikkat çekmeye çalışır. Foucault'nun “hiç yönetilmiyor olmaktan söz etmediğini” özellikle vurgular (s. 118). Foucault'nun, “iktidarı tamamen olumsuz bir kavram olarak görmediğim için anarşist değilim” ifadesini alıntılararak, onun “anarkeoloji” anlayışını şu şekilde formüle eder: “hiçbir iktidarın kendiliğinden kabul edilmeyeceğini, hiçbir gücün apaçık ya da kaçınılmaz olmadığını varsayan eleştirel bir tutum” (Malabou, 2022/2024a, s. 113). Açık ki Foucault için eleştiri, yönetimselliğin gerekçelerini ve sınırlarını sorgulasa da yaşamı iktidarın alanının dışına çıkarmayı hedeflemez. Bu eleştirel çerçevede özgürlük ve direniş, öznenin simgesel konumunda gerçekleşen bir yeniden yerleşim olarak düşünülür. Eleştiri, yönetilemez bir yaşamı tahayyül etmektense, daha “iyi”, daha “ölçülü” ya da daha az tahakkümcü bir yönetimi ima eder.

Bu noktada, Taha Tunç'un (2021) da işaret ettiği üzere, Foucault'nun anladığı anlamda *yönet(il)me* yani “o kadar da yönetilmeme”, yönetimsellik ve yönetim biçimleri ile hakikati, doğruyu söyleme, hakikat oyunları ve *parrhesia* arasındaki ilişki merkezi bir sorun haline gelir (s. 54). Foucault'nun eleştiri anlayışında, bu iki alan birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir; bu nedenle eleştiri, yönetim biçimleriyle birlikte bu yönetimi mümkün kılan hakikat rejimlerini de sorunsallaştırmaktadır. Bu nedenle Tunç'a göre, yönetim ile hakikat arasındaki ilişki, Foucault'nun “tarihsel ontoloji” adını verdiği projenin, başka bir deyişle modern öznenin nasıl kurulduğunu gösteren soykütüğün temel bileşenlerinden biri olarak okunmalıdır. Bilme biçimleri, artık kendimizle ve başkalarıyla kurduğumuz *yönet(il)me* ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemez hale gelir. Hakikat, daima belirli iktidar ilişkileri içinde üretilen ve dolaşıma sokulan bir pratik olarak ortaya çıkar.

Egemenlik hiyerarşisinden kurtulmuş gibi görünen özne, bu kez kendilikle ilişki düzeyinde yeni bir yönetim ve hiyerarşi biçimi içinde yeniden inşa edilir. Kendini yönetme, kendilik bakımı ve etik özne, Malabou'ya (2022/2024a) göre, sanıldığı gibi iktidarın ortadan kalktığı alanlar olmaksızın, iktidarın içselleştirilmiş biçimler altında yeniden işlediği zeminlerdir (s. 122). Burada yönetim, artık dışsal bir buyruğa dayanmak zorunda kalmaksızın, öznenin kendi üzerine yönelttiği normatif bir pratik haline gelir. Özne, etik ve simgesel kendilik kurgusuna tabi, edilgen bir unsur olarak konumlandırılmıştır. Bu nedenle Malabou (2022/2024a), hem özneleşmenin hem de öznesizleştirmenin, nihayetinde yeni bir yönetim biçimine —ancak

bu kez öznenin kendisine karşı yürüttüğü bir öz yönetime– dönüştüğünü ileri sürer (s. 121). Malabou’nun “yönetim sorununun sorunu” olarak adlandırdığı şey budur.

Malabou’ya göre Foucault’da eleştiri, gönüllü bir itaatsizlik pratiği, düşünülmüş bir boyun eğmeme sanatı olarak tanımlanmasına ve öznenin boyunduruktan kurtuluşunu hedeflemesine rağmen itaati farklı bir biçimde yeniden icat eder. İtaat, dışsal bir buyruğa yanıt olmaktan çıkarak kişinin kendi bilgisini ve bu bilginin sınırlarını kavramasıyla birlikte keşfedilen özerklik ilkesine dayandırılır. Böylece “itaat et” buyruğu silinmez de bu sefer özerkliğin kendisi tarafından temellendirilir. Bu anlamda öznesizleştirme, öznenin kendini kendisi aracılığıyla yönetmesi yoluyla, yönetimin mantığına tabi olmayı sürdürür (Malabou , 2022/2024a, s. 121).

Yönetilebilirlik dışı

Foucault’nun geç dönem düşüncesinde anarkeoloji, iktidarın kökenini ya da meşruiyetini temellendirme arayışından bilinçli bir kopuşu ifade eder; esas olarak iktidarın zorunlu addedilmesini hedef alan eleştirel bir sorgulama olarak belirir. Burada mesele, egemenliğin yerine geçecek yeni bir *arkhe* icat etmek değildir. Mesele, yönetimin dayandığı ilkesellik iddiasını askıya alarak “neden yönetilmek zorundayız?” sorusunu muhafaza etmektir. Bu nedenle anarkeoloji, yönetilebilirliğin kendisini hedef alan bir sorgulama rejimi olarak anlaşılmalıdır.

Bu sorgulamanın düğüm noktası, *Hakikat Cesareti*’nin ana izleğini oluşturan *parrhesia* kavramıdır. Burada pek çok *parrhesia* tanımlanır: Antikçağ’daki dört temel doğru-söyleme kipi, politik *parrhesia*, etik *parrhesia*, kinik *parrhesia*... Tüm bu doğruyu söyleme biçimleri, ikili bir ilişkiyi gerektirir. Birinin doğruyu söylemesi, diğərinin bunun muhatabı olması gerekir. Bu ikili arasındaki pratik ancak belli durumda *parrhesia*’yı kurar. İlkın, hakikat ile onu dile getiren arasında sarsılmaz bir bağ olması; ikincisi, hakikatin dile getiren ile onun muhatabı arasındaki ilişkiyi sarsabilmesi, gerekirse koparabilmesi (Foucault, 2009/2018, s. 13). Sokrates ve onu ölüme mahkum eden Atina halkı arasında böyle bir bağ vardır (Foucault, 2009/2018, s. 61). Politik *parrhesia* örneğı olan Solon’un aksine Sokrates, etik *parrhesia* yapar. Onun aksine muhatabının nasıl yaşadığına odaklanır ve amacı insanların kendi ruhları ve akılları için kaygılanmalarını sağlamaktır. En önemlisi, Sokrates’in *parrhesia*’sının onun söyledikleri ile yaptıkları arasındaki tam bir uyuma dayanmasıdır (Foucault, 2009/2018, s. 124, 140). Sokratesçi *parrhesia*, bireyi hem kendi ruhu hem de yaşamı üzerine düşünmeye davet eder: Kim, hangi yaşam kipinden konuşarak doğruyu söylemeye yetkindir?

Bu bağa sahip olan ve doğruyu söyleme cesareti yüksek olan bir diğər örnek ise Kinik’tir. Foucault (2009/2018), Kinik *parrhesia*’nın “kendine özgü ve [Foucault’ya göre] daha yakından incelenmeyi hak eden bir biçimde, doğrudan bir yaşam tarzına” bağlı olduğunu düşünür (s. 146). Bu, “bütün ilişkilerden azade”, “uzlaşımlar ve inançlar konusunda indirgeyici” ve “yaşamın nasıl olması gerektiğini gösteren” bir yaşam tarzıdır (Foucault, 2009/2018, ss. 148-149). Dolayısıyla Sokratik *parrhesia*’dan farklı olarak Kinik *parrhesia* yalnızca söylem ve söylemin ilkelerine uyacak yaşam arasında bir uyum kurmakla yetinmeyecektir:

Varoluş biçimini, doğruyu söylemenin temel şartı yapar. Varoluş biçimini, hakikati söylemeye alan yaratacak indirgeyici faaliyet yapar. Son olarak varoluş biçimini, kişinin hareketlerinde, bedeninde, giyinme şeklinde, davranış ve yaşama biçiminde, doğrunun kendisini görünür kılma yolu yapar. Kısaca Kinizm, yaşamı, varoluşu, bios'u, aletürji denebilecek şey yapar; bir başka deyişle yaşamdan, varoluştan, bios'tan hakikati tezahür ettirir. (Foucault, 2009/2018, s. 149)

Foucault (2009/2018), kinizmle birlikte hakikat cesaretinin üçüncü bir biçimini elde ettiğini düşünerek bunu hem politik hakikat cesaretinden hem de Sokratik ironiden farklı bulmaktadır (s. 203). Malabou'ya (2022/2024a) göreyse Kinik *parrhesia*, diğer *parrhesia*'dan ayrılmaktadır (s. 122). Çünkü kinik *parrhesia*, kişinin yönetilebilir olma vasfını yitirmesine neden olabilecek farklı bir şeydir.

Foucault'ya (2009/2018) göre kiniklerin kendilerini teşhir etme edimi, yönetsel normlara yöneltilmiş en köklü ve en *skandal* direniş biçimlerinden biridir (s. 163, 251). Kinik skandal halinde kişi kendi yaşamını sergileyerek tehlikeye atar (Foucault, 2009/2018, s. 204). *Skandal*, toplumsal olarak kabul görmüş normların bilinçli ve sarsıcı biçimde ihlali yoluyla hakikatin görünür kılınmasını sağlar. Yönetilemezliğin kalbinde yer alan bu edim, Kiniklerin "*parakharattein to nomisma*" (paranın değerini değiştirme) düsturuyla somutlaşır (Foucault, 2009/2018, s. 198). Bu ilke gelenekleri, kuralları ve yasaları, yani *nomos*'u hedef alır. Foucault (2009/2018), bu bağı şöyle açıklar: "*Nomisma*'yı başkalaştırma ilkesi bir yandan da adetleri başkalaştırma, o adetlerle ilişkiyi kesme, kurallarla, alışkanlıklarla, göreneklerle yol ayırmasına gelme demektir" (s. 212). Kinik yaşam da bu ilkeye uygun olarak "utanması olmayan", "umursamaz", "ayırt eden, seçen ve bir bakıma havlayan", "bekçinin yaşamı" olan bir yaşamdır (Foucault, 2009/2018, s. 213). Bir köpeğin mülksüzlüğü, uyanıklığı, sadakati ve gereğinde ısırması ya da yaygaracılığı bu yaşamın modelidir. Kinikler, felsefenin muteber ilkelerini devr almakla bunları radikal sonuçlarına dek sürdürür ve bu yolla söz konusu ilkeleri yaşamın içinde bir skandala dönüştürür. Foucault (2009/2018),

kısaca, bu koşullarda Kinizmin, doğru yaşam temasının sınırlarını zorlayarak, onu skandalı bir başka yaşam haline dönüştürmekle kalmayıp, bu bir başka yaşamın başkalığını belirlemiş olduğunu ve bu başkalığın Kinikler için yalnızca farklı, mutlu ve [egemen]ⁱⁱⁱ bir yaşam seçimine değil, bir başka dünyanın ufkunda bir mücadelelilik uygulamasına işaret ettiğini söyler. (s. 251)

Malabou'ya göre, *yönetilebilirlik dışı* (non-governable) olmak bu başka yaşam talebinde cisimleşir. Kinik yaşam, iktidara karşı bir itaatsizlik tutumu olmaktan ziyade, yönetimin kendisine yönetilebilecek her türlü gerekçeyi boşa çıkaran bir *yönetilebilirlik dışı* olma ilkesini cisimleştirir. Kinik, yasaya karşı gelmez, yasayı anlamsızlaştırır. İtaat etmeyi reddetmez, itaat edebilir olmayı imkansızlaştırır. Malabou'ya (2022/2024a) göre, hayvanlar gibi kinikler de yönetim dışıdırlar, onlar üzerinde yalnızca hayvanlar üzerinde kurulabilen gibi bir tahakküm kurulabilir:

Yönetilebilirlik dışı olan, Kinik'in hegemonyaya karşı çıkardığı şeydir. Diogenes, yaşam biçimiyle yani 'bios'uyla kendisini tamamen tahakküme ve öldürülmeye açık bırakır. Bir salyangoz gibi ayak altında ezilebilir. Kırılabilir, parçalara ayrılabilir. Sürgün edilebilir ve işkence görebilir. Fakat yönetilemez. O, yönetimin ötekisidir (s. 139).

Malabou'nun analizine göre Kinikler, iktidar ilişkisinin temelindeki emretme-itaat etme mantığını ve bu mantığın üzerine kurulu olduğu *arkhe* mantığını kökten terk ettikleri için yönetilebilirlik dışı bir varoluşu temsil ederler. Geleneksel anlamda *yönetilebilir olmayan (ungovernable)* özne, iktidar ilişkisinin içinde kalarak yönetime direnirken Kinik, iktidara karşı bir kayıtsızlık sergilediğinde yönetimin dışında kalmış olur. Malabou'ya göre bu durum, ancak öznenin kendi üzerinde hiyerarşi kurmasını sağlayan öz-etkilenimi ve refleksif aynayı kırmasıyla mümkündür.

EPİGENETİK VE PLASTİKİYETLE BİYOLOJİK VE SİMGESEL BERABERLİĞİ

Malabou, "Beynimizle Ne Yapmalıyız?" metniyle, felsefeye daha önce sahip olmadığı bir özgürlük çözümü ve iktidar eleştirisi getirir. Bu, beyin bilinci de dediği plastik özne olduğumuzun farkında olma durumu bizi uyumlanabilir birer esnek eleman olmaktan çıkararak kendi tarihimizi yapma olanağına sahip olduğumuz ve kaynağını biyolojik bir fenomenden alan bir durumdur. Metnin başlığıyla sorduğu soruyu şöyle cevaplandırır: "Akışları iptal etmeye, özkontrol gardını düşürmeye ve zaman zaman patlamaya razı olmak: Beynimizle yapmamız gereken şey budur" (Malabou, 2010, s. 101). Plastikiyet beyne mahsus bir olanaktır. Beynimizin ve bizim hem biçim verebilir, hem biçim alabilir hem de biçim bozabilir (ya da biçimi patlatabilir) olduğumuz anlamına gelir. "Plastisitenin Politikası: Zincirlerin Olmadığı İşbirlikleri"nde Malabou, karşılıklı yardımlaşmanın kökenini plastikiyete ve belleğe dayandırır; bu, geçmişteki bağların bilinçsizce anımsanmasıdır. Ona göre bu nedenle karşılıklı yardımlaşma, modern biyopolitik tekniklere karşı bir biyolojik direniş potansiyeli taşır. Yaşamı sadece edilgen bir nesne olarak gören analizlerin aksine, Kropotkin'in işaret ettiği yardımlaşma pratikleri, bireyin bir kimlik inşa etmesine ve kendine ait bir tarihe sahip olmasına yarar. Eğer biyolojimiz plastikse (yani şekil alabiliyor ve bu şekli değiştirebiliyorsa), o zaman doğuştan gelen hiçbir şey zorunlu değildir. Bellek, bu değişimin kaydını tuttuğu ve her yeni deneyimle kendini yeniden organize ettiği için direnişin başladığı yerdir.

Biyolojinin kendi içindeki direniş potansiyelini keşfetmek, dışarıdan dayatılan kimliklere karşı bir savunma mekanizması geliştirir. Malabou, belleğin ve biyolojik yapının esnek olmadığını ileri sürer, bunlar plastiktir. Bu fark, bireyin sadece sistemin taleplerine uyum sağlamasındansa o talepleri kendi içsel biyolojik gücüyle reddetmesini (direnişini) sağlar. Bu tür bir özgürlük beynin fiziksel yapısında, sinapslar arasındaki boşluklarda ve belleğin yeniden yazılma kapasitesinde gizlidir. Biyolojik direniş ile bellek arasındaki ilişki bu yüzden önemlidir: Eğer geçmiş hatırlama ve onu biyolojik olarak (sinaptik düzeyde) işleme biçimimizi değiştirebiliyorsak, bu bizim en temel seviyede özgür olduğumuzu kanıtlar. Karşılıklı yardımlaşma burada, biyolojik direnişin toplumsal biçimi haline gelir: bedenlerin ve belleklerin birbirine temas ederek yeni kolektif düzenekler üretmesi. Simgesel-biyolojik ayrımı ise plastikiyeti, belleği, direnişi ve karşılıklı yardımlaşmayı zincirleyen sahte bir ikilik üretir, oysa bu süreçlerin tümü simgesel-biyolojik olarak birlikte işler. Malabou'ya (2021/2024b) göre, biyolojik ve simgesel olan, tarihsel ve epigenetik olan birbirinden ayrılamaz (s. 62):

(...)nöroloji alanında yapılan en son araştırmalar, beynin işleyiş biçiminin biyolojik ve yüzeysel alanlar arasında yapılan ayrımları yüzeysel ve kusurlu hale getirdiğini kanıtlamaktadır. Beyin bir organdır ama sembolik bir organdır. Beyin içinden dilin doğduğu

ampirik bir yapı olup madde ve anlam arasındaki koparılamaz birliğin yeridir. Çağımızın önemli özelliklerinden biri organik/sembolik ayrımındaki patlamadır. Natüralist ve söylemsel paradigmaları ayıran katı bir çizgi çekmemizin artık hiçbir yolu yoktur. Beynin plastisiteyi özü de değişken işaretçileri de yok eden plastik bir patlamadır. Zincirleri kırıp atar (s. 58).

Karşılıklı yardımlaşmanın bizi Foucault'nun kinik *parrhesia*'sı karşısında getirdiği nokta, herkesin bu pratiği benimsediği bir topluluğun yaratacağı olası etkisizleşme üzerinden, bu çözümün toplumsal ölçekten ziyade bireysel bir nitelik taşıyıp taşımadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Gün sonunda Kropotkin de Malabou'nun ele aldığı diğer anarşist düşünürler de, her seferinde aynı eşiğe gelirler: direnişi bireysel bir etik jest olmaktan çıkarıp toplumsal bir biçime dönüştürmenin koşulları. Bu açıdan bakıldığında kinik *parrhesia*, yönetilebilirliğin askıya alınabileceğini göstermek bakımından radikaldir; fakat bu radikallik, skandalın tekil, istisnai ve görünür olma zorunluluğuna yaslandığı ölçüde, genelleştirilebilir bir örgütlenme ilkesine dönüşmekte zorlanır. Sürekli olan bir şey skandal değildir, olağandır. Kropotkin'de karşılıklı yardımlaşmanın ve Malabou'da plastikiyetin sağladığı imkan ise ters yöndedir: yönetilebilirliğe karşı direnişi, tek bir figürün kahramanlığına değil, bellek ve epigenetik üzerinden yeniden yazılan kolektif alışkanlıklara yerleştirir. Bu nedenle burada asıl soru, kinik jestin hakikat rejimini nasıl sarstığını sormak yerine bu sarsıntının, karşılıklı yardımlaşma gibi tekrar edilebilir ve paylaşılabılır pratikler içinde nasıl kalıcı olabileceğini düşündürmektedir.

Malabou, girişte de vurguladığımız gibi iktidarı tespit ettikten sonra (buna kimi zaman neoliberalizm kimi zaman kapitalizm der) toplumsallığın kurulduğu zemin üzerine dikkatini vermiştir. Karşılıklı yardımlaşma üzerine kurulmuş bir birliktelik, devlet-öncesi ya da sonrası olması fark etmeksizin karşılıklılık gereği kendiliğinden yan yana örgütleneceğinden hakikatten mahrum kalmayacaktır. Bu birliktelikteki bir özne için ister kendi üzerinde kurulmak istenen tahakkümler, ister kendi üzerinde kurduğu tahakkümü olsun, yönetme hali ortadan kalkacağından bunlar çözünecek ve hakikatin hakimiyeti kendini dayatamayacak bir hale gelecektir. Malabou'nun (2014) da dediği gibi, yapılması gereken şey egemenliğin yapısöküme uğratılması değil; egemenliğin yapısökümünün yapısöküme uğratılmasıdır:

Öyleyse filozofun görevi nedir? Filozof, biyopolitik yapısökümü yapısöküme uğratmak zorundadır; yani onun ideolojik eğilimini açığa çıkarmalı ve buna direnmelidir. Böyle bir görev, biyoloji ile tarihin, yaşayan özne ile siyasal öznenin buluştuğu ya da birbirine temas ettiği noktayı konumlandırmamızı gerektirir. (s. 100)

Nitekim, ona göre Kropotkin, karşılıklı yardımlaşma kavramıyla yaşamı Avrupa metafiziğinin katı sınırlarının dışına taşımış ve onu politik bir kavram olarak yeniden inşa etmiştir. Kropotkin, biyolojik olanı sadece bir doğa yasası olmaktan çıkarıp "biyolojik olanın tarihselleştirilmesi" sürecine dönüştürür. Bu sayede evrim ve tarih arasındaki sınırlar kısmen silinir; çünkü biyolojik yaşam, geçmişteki sosyal etkileşimlerin ve yardımlaşma biçimlerinin mirasını taşır:

[Biyo-politik teknikler] 'yaşamı' sadece edilgen bir şey olarak kavramakta, tümüyle denetime ve 'istisnai haller'e açık bir şey olarak görmektedir. Yaşamın bu tür esaret altına alma çabalarına gösterebileceği direnç potansiyeli hiç akıllara gelmez. Karşılıklı yardımlaşmanın aldığı ve bugün ortaya çıktığını gördüğümüz farklı tezahürleri, tam da böyle bir potansiyelin ifadeleridir. Biyo-politikaya karşı biyolojik bir direniş vardır, aynı anda

ampirik ve politik olan bir direniş. Karşılıklı yardımlaşma hayatlarımızda, kadim eşitlik formlarının anısına gizli bir şekilde dikilmiş biyolojik bir anıttır. Yaşam sadece kültürle ve dille aydınlatılıp organik belirlenimcilikle kesilebilecek edilgeni kör ve karanlık bir varoluş boyutu değildir. (Malabou, 2021/2024b, s. 62)

Yönetilebilirliğin karşısına çıkan şey ne saf bir biyoloji ne de yalnızca simgesel bir kopuştur. Yaşamın kendi içinden yeniden örgütlenebilen bir alan olması, direnişi iktidara neden olan şey olmaktan çıkarak birlikte yaşamanın gündelik ve tekrar edilebilir bir pratiği olarak düşünmeye zorlar. Kendini marjinalize edilmiş kimliklerin birlikteliğinde, ötekileştirilmişlerin bir arada oturduğu bir apartmanda, hakkı yenmiş çiftçilerin traktörlerini birlikte sürmelerinde, feminist kadınların birbirlerini kız kardeş olarak görmelerinde yani ısrarlı birliktelik biçimlerinde açığa vurur. Direniş, gündelik yaşamın içinde, tekrar edip bellek oluşturan karşılıklı pratikler aracılığıyla kök salar.

Petr Kouba, “Karşılıklı Yardımlaşmayı Neler Önler? Travma ve Yıkıcı Plastikite Üzerine” metninde kurucu ve yıkıcı olmak üzere iki plastikiyet türünü ele alır. Kurucu plastikiyet, bireyleri ve toplumları travma sonrası başkalaştırarak yeni bağlar kurmasını sağlarken; yıkıcı plastikiyet ise travmadan kaynaklanan patolojik bir tepkidir; bireysel düzeyde, kişinin kimliğini kaybetmesine, kendisine yabancılaşmasına ve eski varoluş biçimine geri dönememesine neden olur. Kouba (2024), “anarşist anlamıyla karşılıklı yardımlaşmayı olanaklı kılan şeyin kurucu [plastikiyet]^{iv} olduğunu ancak yıkıcı [plastikiyetin] toplumda bunu önlediğini” söyler (Kouba, 2024, s. 108). Kouba’nın yıkıcı plastikiyetin karşılıklı yardımlaşmaya engel olarak görmesinin temel nedeni, yıkıcı plastikiyetin travmatik doğasıdır. Kouba’ya (2024) göre, Malabou’nun iddiasının aksine, travmalarla biçimlenmiş toplumlar rekabet ve kavga mantığına dayanır (s. 100). Bu nedenle toplumlar kolektif bencillığe sürüklenir. Kouba (2024), bunun nedeninin tam da yıkıcı plastikiyetin neden olduğu kimlik kaybı olduğunu ve “travmatik deneyimler[in] eski varoluştan koparılmış travma sonrası ait bir öznelilik” yarattığını düşünmektedir (s. 104).

Yıkıcı plastikiyetle ilgili oldukça benzer başka bir eleştiriyi Natalie Helberg, bu sefer Foucault yorumu özelinde “Catherine Malabou’s Dangerous Supplement” (“Catherine Malabou’nun Tehlikeli Eklentisi”) başlıklı doktora tezinde dile getirir. Helberg (2022), Malabou’nun plastikiyetin en önemli yanı olduğunu düşündüğü patlayıcılık ya da yıkıcılık özelliğinin, özneyi özgür kılabilir olmasına rağmen öznenin herhangi bir iktidar matrisi dışında var olamayacağını, onun iktidarın ötesindeki bir yer arayışının bir tür yanılgı olduğunu dile getirir (s. 124, 129). Sembolik ve biyolojik ayırımına dairse iki temel eleştiri getirir. İlki, bu ayırımın Malabou’nun diğer metinleriyle örtüşmediği diğeryse sembolik ya da biyolojik fark etmeksizin iktidarın dışında bir yer olmadığıdır (Helberg, 2022, s. 191, 201). Helberg, tezinden önce yayınlanmış olup içinde Kouba’nın da yazısının bulunduğu Dayanışmanın Zincirlerini Çözmek derlemesini ve teziyle aynı yıl çıkmış *Hırsız Var!* kitabını gözden kaçırmış gibi görüldüğü için Malabou’nun eleştirisine bir yanıt üretmekte zorlanmış olabilir. Helberg’in eleştirisi, iktidarın her yerde olduğunu ve öznenin onun dışında var olamayacağını öne sürer. Bu argüman Foucaultcu külliyyat içinde geçerli olmakla birlikte, Foucaultcu belirli bir özne modelini varsaymaktadır. Malabou’nun *Hırsız Var!*’daki terminolojisiyle söylemek gerekirse bu, *yönetilebilir olmayan* öznenin, yani yönetileme halinin tanımıdır.

Yönetilememe, özgürlük ile iktidar arasındaki döngünün bir ucu olarak bu döngü içinde anlam kazanır. Dolayısıyla Helberg, *yönetilebilir olmayan* özne için iktidarın dışında bir yer olmadığı hususunda haklıdır. Ancak Malabou'nun Kinik okumasının öne sürdüğü şey bu değildir. Kinik, iktidar ilişkisinin önkoşulu olan özgürlük-direnış döngüsüne kayıtsız kalır. Bu kayıtsızlık, Malabou'nun *yönetilebilirlik dışı* olarak adlandırdığı şeydir. *Yönetilebilirlik dışı*ysa iktidarın nesne olarak kavrayamadığı bir varoluş kipidir.

Helberg'in eleştirisi, öznenin “yıkılarak” yok olduğuyken Kouba'ninkisiyse “yıkılarak” bencilleştiği, bu yüzden toplumsal boyutta bir karşılıklı yardımlaşma için yeterli olmadığı yönündedir. Kouba'ya göre yıkıcı plastikiyet, bu ikilikle açıklanamayan üçüncü bir zamansallık biçimine karşılık gelir: geçmişte hapsolan, travma sonrası uydurulmuş bir geçmişe zincirlenmiş ve bu nedenle ne geleceğe açılabilen ne de anda kalabilen bir varoluş. Oysa Malabou, plastikiyeti öznenin önceki kimliğine dönüp dönememesiyle ilgili düşünmez. Öznenin, yeni bir biçim üretip üretememesi üzerinden değerlendirir. Nitekim Kouba da kendi metninin sonunda kurucu plastikiyet mümkün olduğunu ve bu nedenle karşılıklı yardımlaşma için her zaman bir şansın var olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Kouba, Malabou'nun tezini içeriden test ederek plastikiyetin hangi koşullarda kurucu, hangi koşullarda yıkıcı biçimde işlediği sorusunu açık bırakır. Helberg ise egemenliği tasfiye etme kaygısını baştan kabul etmez.

Her ne kadar yıkıcı plastikiyet, özneyi iktidar yapılarından koparması ve travmayla ilişkili olması bakımından yalnızca negatif bir hareket içinde gibi görünse de aslında bu tür bir plastikiyet Malabou'da kimlik oluşumu, bellek ve alışkanlıklarla doğrudan ilişkilidir (Malabou, 2010, s. 38, 99). Bu bağlamda yıkıcı plastikiyetin bazı durumlarda, iktidarın öznesi üzerindeki simgesel *arkhe*'sini kırarak güçte olduğu söylenebilir. Malabou (2010), genellikle yıkıcılığı Alzheimer ve depresyon gibi; göç ve savaş travması gibi örnekler üzerinden ele almaktadır (s. 75, 78). Bu örnekleri verme nedeni, plastik hareketin yıkıcı yanını kanıtlayabilmektir. Plastikiyetin içinde yıkıcı bir olanak olduğunu gösterebilmektir. Beynimizle ilgili metninden beri, tüm projesi beyin bilincine ulaşmak ya da plastik bir özne olduğumuz bilincine ulaşmak üzere kuruludur (Malabou, 2010, s. 33). Onun işaret ettiği şeyin kendi kimliğimizi patlatmak, değiştirmek, yeniden biçimlendirmek olduğu sonucuna varmakta bir sakınca yoktur.

Kiniklerin bireysel skandalını, kimliğin patlatılması olarak düşünürsek yaratıcı plastikiyetin devreye girerek yerine bir şey kurmasını talep edebiliriz. Eski biçimin bu şekilde yıkılması, yeni alışkanlıklar için yer açar. Bu boşlukta filizlenen karşılıklı yardımlaşma pratikleri, kinik jestin anlık ve istisnai skandalını aşarak zamanla kolektif bir alışkanlığa dönüştürebilir. Malabou (2021/2024b), karşılıklı yardımlaşmanın bellekten ileri geldiğini, geleceğin olası sosyal ağlarının önünü açacak geçmiş bağlantıların bilinçsiz bir şekilde hatırlanmasından doğduğunu dile getirir (s. 62). Böylece direniş bellek aracılığıyla aktarılan, tekrar edilebilen, iktidara dahil olmayan bir yerde durabilir.

SONUÇ

Bu makalenin başında sorulan üç soruya verilen yanıtlar, birbirinden bağımsız değildir. Malabou'nun *Kral* makalesinde Foucault (Agamben ve Derrida ile) biyopolitikayı çözümleme çabalarına karşın biyolojik ve simgesel arasındaki ayrımının yeniden üretilmesi hususunda eleştirisinin muhatabıdır. Anarkeolojiye dair bölümdeyse Malabou'nun odağı değişir. Kinik *parrhesia*'yı, Foucault'ya dair genel eleştirisinin dışına çıkarır. Burada, biyolojik ve simgesel arasındaki ayrım terminolojik düzeyde geri çekilir. Bunun yerine yapısal olarak ayrımı sürdürerek *yönetilebilirlik dışı* ve *yönetilebilir olmayan* kavramlarıyla çalışır. Kral makalesinde sorun, *bios* simgesele tabi kaldığı sürece direnişin iktidarın kendi alanı içinde kalmasıdır. Anarkeolojiye dair bölümdeyse kinik *bios*, bu tabiiyeti kırmak için devreye sokulmaktadır. Kinik, simgesel normlara kayıtsız kalarak *bios*'un kendi içinden bir *yönetilebilirlik dışılık* üretebileceğini gösterir. Bu iddia kısmen başarılıdır, çünkü kinik jest biyolojik olanın simgesel düzene tabi olmak zorunda olmadığını gösterir. Malabou, *kinik parrhesia*'nın ikili bir pratik olması nedeniyle söz konusu terminolojiyi terk etmiş olabilir. Bu tip bir *parrhesia*'nın bir muhatap gerektirdiği ve gerekirse bu muhatapla ilişkisini kaybedebileceği, gerekirse kendi canını tehlikeye atabileceği düşünüldüğünde biyolojiğin simgesele katılması, simgeselin biyolojiği üretmesi gibi öncelik sonralık tartışmaları önemini kaybetmektedir. *Parrhesia*'nın bu şartı ikisinin herhangi bir hakikat durumunda aynı anda varolmak zorunda olduğunu göstermektedir. Bu ikisi, Sokrates ve suçlayıcıları gibi, aynı yerde, Atina'da, varolurlar. Hem Sokrates hem Atina halkı gibi aynı yıkıcı olaylara maruz kalmışlardır, aynı Peloponnesos Savaşı'nı kaybetmişlerdir. Bu onları Kouba'nın bahsettiği yıkıcı plastikiyetin özneleri haline getirir. Malabou'nun sisteminde bu yıkım, yönetilebilir özne biçiminin patlatıldığı ve iktidarın simgesel *arkhe*'sinin tasfiye edildiği bir an olarak değerlendirilmiştir. Yardımlaşma pratiklerinin bireysel ve kolektif belleğe kaydedilmesi ve *yönetilebilirliğin* dışında yeni bir toplumsal alışkanlığın oluşmasına imkan tanır. Böylece direniş, paylaşılan bir yıkımın ardından gelen, bellek ve epigenetik üzerinden şekillenen, ısrarlı bir toplumsallık biçimine evrilir.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Janset Nas KILINÇ, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Janset Nas KILINÇ has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Janset Nas KILINÇ tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Janset Nas KILINÇ alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Janset Nas KILINÇ tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Janset Nas KILINÇ.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Janset Nas KILINÇ, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Janset Nas KILINÇ declares that she complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that she does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Esgün, T. G. (2016). Thomas Hobbes: Modern devletin biyopolitik kuruluşu. O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika: Cilt I* içinde (ss. 105-125). NotaBene Yayınları.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat cesareti: Kendinin ve başkalarının yönetimi II. College de France dersleri (1983-1984)*. (A. Beyaz, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2009)
- Foucault, M. (2019). *Güvenlik, toprak, nüfus. College de France dersleri (1977-1978)*. (F. Taylan, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2004)
- Foucault, M. (2020). *Eleştiri nedir? Kendilik kültürü*. (M. Erşen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2015)
- Helberg, N. (2022). Catherine Malabou's dangerous supplement [Doktora tezi, University of Toronto].
- Kantorowicz, E. H. (2016). *The King's Two bodies: A study in medieval political theology*. (W.C. Jordan & C. Leyser, Sunuş). Princeton University Press.
- Kouba, P. (2024). Karşılıklı yardımlaşmayı neler önler? Travma ve yıkıcı plastisite üzerine. (A.E. Pilgir, Çev.). *Dayanışmanın zincirlerini çözmek: Karşılıklı yardımlaşma ve anarşizm üzerine* içinde (ss. 98-118). Livera Yayınevi.
- Koyuncu, E. (2018). Foucault'nun siyaset felsefesinde biyopolitikanın doğuşu. O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika: Foucault'dan günümüze biyopolitikanın izdüşümleri* içinde (ss. 21-59). NotaBene Yayınları.
- Malabou, C. (2010). *Beynimizle ne yapmalıyız?* (S. Karlıtekin, Çev.). Küre Yayınları.
- Malabou, C. (2014). The King's two (biopolitical) bodies, *Representations*, 127(1), 98-106. <https://doi.org/10.1525/rep.2014.127.1.98>.
- Malabou, C. (2024a). Anarcheology. Michel Foucault's last government. *Stop Thief! Anarchism and Philosophy* içinde (ss. 122-155). (C. Shread, Çev.). Polity Press. (Özgün eser basım 2022)
- Malabou, C. (2024b). Plastisitenin politikası: Zincirlerin olmadığı işbirlikleri. *Dayanışmanın zincirlerini çözmek: Karşılıklı yardımlaşma ve anarşizm üzerine* içinde (ss.42-65). (A.E. Pilgir, Çev.). Livera Yayınevi. (Özgün eser basım 2021)
- Tunç, M. T. (2021). Başka Bir Eleştiri: Michel Foucault'nun Eleştiri Felsefesi [Yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi]

ⁱ Catherine Malabou'nun "The King's Two (Biopolitical) Bodies" (2014) makalesi ile "Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?" (Egemenliğin Yapısı Hiç Sökülecek Mi?) (2015) başlıklı çalışmaları, bazı kısımlarındaki bağlamsal farklılıklar dışında büyük oranda örtüşmektedir. Bu çalışmada, yazarın egemenlik ve biyopolitika üzerine geliştirdiği ana argümanlar temel alındığı için ilki referans alınmıştır. Ancak, literatürde aynı argümanları ikinci makale üzerinden tartışan ikincil çalışmalara da bu bağlamda yer verilmiştir.

ⁱⁱ Hobbes'un biyopolitika literatüründeki konumunun Türkçe bir değerlendirmesi için bkz. Esgün (2016).

ⁱⁱⁱ Referans alınan Türkçe çeviride "hükümler" olarak karşılanan *sovereign* sözcüğü "egemen" olarak değiştirilmiştir.

^{iv} Referans alınan Türkçe çeviride "plastisite" olarak karşılanan *plasticity* sözcüğü "plastikiyet" olarak değiştirilmiştir.