

T.C.  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

146393

**TOPLUMSAL GÖZETİM ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR  
ÇÖZÜMLEME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

146393

**DANIŞMAN**

Yrd. Doç. Dr. Ömer AYTAÇ

**HAZIRLAYAN**

Ayşe MERMUTLU

**HAZİRAN-2004**

**ELAZIĞ**

T.C.  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI


TOPLUMSAL GÖZETİM ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR  
ÇÖZÜMLEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bu tez 05/07/2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Ömer AYTAÇ

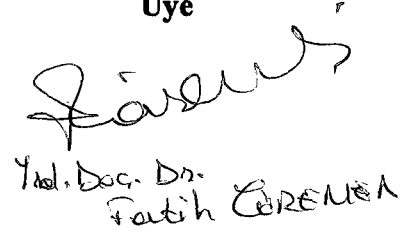


Üye

Prof. Dr. Halil NARMAN



Üye



Yrd. Doç. Dr.  
Fatih ÇEREN

Yukarıdaki Jüri üyelerinin İmzaları Tasdik Olunur.

Prof. Dr. Orhan KILIÇ

**ABSTRACT**  
**MASTER THESIS**  
**A Sociological Analyse on Social Surveillance**  
**AYŞE MERMUTLU**  
**FIRAT UNIVERSITY**  
**INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES**  
**DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**  
**2004-Page: VI+175**

In this study it is aimed to deal with surveillance as a social fact and to examine it in the base of socio-historical variations that it displays. In pursuit of this object, surveillance is based on a sociological context and formulated as “a sociation form”, the term that has been developed by Georg Simmel to study social facts in the base of sociological viewpoint. In this context, surveillance as a social form is investigated in traditional society, modern society and late-modern society with its various appearances. While surveillance in traditional society is characterized by its public nature, in modern and late-modern society it is rather characterized by its institutional nature. Surveillance has undergone a radical transformation in the conditions of modernity that afterwards would determined the surveillance system of the late-modern society. Panopticon, which is a metaphor that has been developed to illustrate modern surveillance system by Michel Foucault, is main notion by which institutional nature of the surveillance in modernity is described. In addition to Panopticon, the rational bureaucratic organizations that are analyzed by Max Weber to explain the nature of modern society in his theoretical framework are also dealt with in this context. Finally, surveillance in the late-modern society is analyzed according to variables such as electronic databases and consumption.

**Key words:** Surveillance, Social Control, Panopticon, Bureaucratic Control, Discipline

**ÖZET**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**Toplumsal Gözetim Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme**  
**AYŞE MERMUTLU**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**  
**2004-sayfa: VI+175**

Bu çalışmada, gözetimin bir toplumsal olgu olarak ele alınması ve sergilediği tarihsel-toplumsal çeşitlilik temelinde incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu hedef doğrultusunda, gözetim sosyolojik bir bağlama oturtulmakta ve Georg Simmel tarafından toplumsal olguları sosyolojik bir bakış açısı temelinde incelemek için geliştirilen terimle, “toplumlaşmanın bir formu” olarak formüle edilmektedir. Bu bağlamda, bir toplumsal form olarak gözetim geleneksel, modern ve geç-modern toplumlardaki çeşitli görünüşleriyle incelenmektedir. Geleneksel toplumlarda gözetim kamusal doğasıyla karakterize olurken, modern ve geç-modern toplumlarda daha çok kurumsal doğasıyla karakterize olmaktadır. Gözetim, modernlik koşullarında, sonraları geç-modern toplumun gözetim sistemini de belirleyecek olan radikal bir dönüşüme uğramıştır. Michel Foucault tarafından modern gözetim sistemini resmetmek üzere geliştirilmiş bir metafor olan Panopticon, modernitede gözetimin kurumsal doğasının betimlendiği başlıca nosyondur. Panopticon’a ek olarak, Max Weber tarafından modern toplumun doğasını açıklamak üzere analiz edilen rasyonel bürokratik örgütler de bu bağlamda ele alınmaktadır. Son olarak, geç-modern toplumda gözetim elektronik veritabanları ve tüketim gibi değişkenlere göre analiz edilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Gözetim, Sosyal Denetim, Panopticon, Bürokratik Denetim, Disiplin

## ÖNSÖZ

Sosyolojik yaklaşımlardan çok politik spekülasyonların konusu olagelmış bir kavram olarak gözetim, güvenlik-özgürlük paradoksuna ilişkin tartışmaların küresel gündemi yeniden işgal ettiği şu günlerde analitik bir düzlemde değerlendirilmeyi zorunlu kılmakta. Küresel risk çağında olup bitenlerin anlaşılması, bütün bu manzarayı besleyen ve temellendiren modernliğin kadim ikilemelerinin deşifre edilmesini ve beklide daha genel bir bağlamda, bireyin toplum denen gerçeklikte konumlanışı sorunsalına yeniden dönülmesini gerektirmekte. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma, sözü edilen hedeflere ulaşma yönündeki bir girişimin mütevazı bir örneği olarak görülmelidir.

Çalışmaya katkıları bağlamında öncelikle sağladığı destekten, yardımlarından, değerli eleştiri ve önerilerinden ötürü danışman hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Ömer AYTAÇ Bey'e tüm içtenliğimle teşekkür ederim. Çalışma sürecinde desteklerini hep yanımda hissettiğim dostlarıma, anneme ve yazım aşamasında yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm sevgili Türkmen ailesine kucak dolusu teşekkürler..

Elazığ, Haziran 2004

Ayşe MERMUTLU

## İÇİNDEKİLER

ONAY.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖZET.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I. GÖZETİM: KAVRAM ANALİZİ.....	5
1.1. Toplumun Ne'liği.....	6
1.2. Gözetimin Ne'liği.....	10
1.2.1. Toplumsal Görünürlük.....	14
1.2.2. Yapısal Kararlılık.....	15
1.3. Bir Toplumsal Form Olarak Gözetim.....	16
BÖLÜM II. GELENEKSEL TOPLUMDA GÖZETİMİN TEMEL GÖRÜNÜMLERİ.....	23
2.1. <i>Gemeinschaft</i> .....	24
2.2. <i>Gemeinschaft</i> 'ın Gözü.....	31
BÖLÜM III. MODERNİTE VE GÖZETİMİN KURUMSALLAŞMASI.....	39
3.1. Modernite.....	40
3.2. Modernitenin Temel Parametreleri Ekseninde Gözetim.....	44
3.2.1. Modernitenin Ruhu Ya Da Araçsal Rasyonalite.....	45
3.2.2. Modern Devlet Aygıtı.....	59
3.2.3. Modern Kamusalılığın Doğası.....	84
3.3. <i>Panopticon</i> Ya Da Büyük Gözaltı.....	99
3.4. Modern Gözetimi Anlamak.....	116

BÖLÜM IV. ÇAĞDAŞ TOPLUMDA GÖZETİM VE BAZI GÜNCEL YORUMLAR.....	129
4.1. Geç-Modern Zamanlar.....	129
4.2. Gözetim: Yeni Araçlar, Yeni Yordamlar.....	141
4.2.1. Elektronik'in Sahne Alışı.....	142
4.2.2. Gözetim Denkleminde Tüketim Değişkeni.....	149
4.2.3. <i>Superpanopticon</i> ?.....	156
4.3. Güncel Paranoyalar, Orwellvari Kurgular.....	160
V. SONUÇ.....	165
VI. YARARLANILAN KAYNAKLAR.....	168
VII. ÖZGEÇMİŞ.....	175

## GİRİŞ

Gözetim teriminin çoğu kimsede yarattığı ilk çağrışım, George Orwell'ın meşhur karşı-ütopyasında bilinçlere kazıdığı *big brother* (büyük ağabey) imgesidir. *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*'te gözetim; özgürlüğe karşı katıksız bir tahakkümün, mahremiyete karşı dolaysız bir tecavüzün, insani onura karşı onu hiçe sayan sınırsız bir erkin aracıdır; *big brother* her an, her yerde ve her şeye rağmen kol gezen mutlak bir bakışın eğretilmesidir. *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*, kuşkusuz, totaliter bir dünyayı betimlemektedir (Riot-Sarcey, vd., 2003: 30); bu tür toplumlarda hiç değişmeyen şey gözetimdir; baskı ve sindirmenin her zaman eli kulağındadır (Riot-Sarcey, vd., 2003: 133-134). Romanın kahramanı Winston Smith, “en küçük bir özgürlük parçasının bile sonunda yok edilmiş olacağı, düşüncenin bir suç kabul edilerek kovuşturulacağı, iktidarın gereklilikleri uyarınca tarihin durmadan yeniden yazılacağı, gerçeğin yalanla özdeşleştirileceği totaliter bir dünyada, insanlığın o mümkün çöküşüne” tanıklık etmektedir (Riot-Sarcey, vd., 2003: 253-254). Gözetim, bütün bu içerimleriyle totaliter programların hayati enstrümanı hükmündedir.

Bu birliktelik, gözetim nosyonunun totalitarizme eklemlenmesine de hizmet etmiştir, onun bir türevi ya da göstergesi olarak. A. Giddens, “(t)otalitarizm her şeyden önce, gözetimin aşırı derecede odaklaşmasıdır” (Lyon, 1997: 26) derken bu tutumu örneklemektedir. Gözetimi, doğrudan doğruya olmasa da, araçsal akıl çözümlemesi bağlamında modernlik kulvarında ele alan değerlendirmeler de önemli bir yekun oluşturmaktadır. Max Weber'in örgütler kuramı bunun tipik bir örneğidir; Weber burada, modernliği karakterize eden rasyonel bürokratik örgütlenmelerin bireyi nasıl bir ilkeler, kurallar, yönetmelikler ve prosedürler kataloğuyla sarıp sarmaladığını, “dosyalar” marifetiyle oluşturulan kişisel tarihçeleri ve kayıt altına alınan gündelik hayatları, bireyin bütün bu süreçte akılcı düzenin uyumlu bir bileşeni olarak nasıl “oluşturulduğunu”; kısaca, demir kafes'i anlatmaktadır. Şimdi, sınırsız bir erk odağı bağlamında baskıcı ve sindirmeci değil; özgürlükçü bir ideolojik bağlamda sistemsel, “teknik” bir zorunluluk olarak gerçekleşen – ve kimi yorumculara göre sonuçları itibariyle ilkinden pek de büyük bir farklılık arz etmeyen – bir gözetim söz konusudur.

Modern gözetimin doğasına ilişkin özgün yorumunda Michel Foucault, izlenen her iki kulvarın da dışına çıkmaktadır. Foucault'ya göre modern gözetim; hem – Orwell anlamında olmamakla birlikte – bir iktidar aracı, hem de – Weber anlamında olmamakla birlikte – bir sistemsel zorunluluktur. Gözetim, zamanı ve mekanı itaatin ama aynı anda



güçlerin ve verimliliğin maksimizasyonunu sağlayacak bir tarzda düzenleyen ve bu bağlamda kendini şeylere mutlak bir görünürlüğün dayatılması temelinde işleyen disipliner iktidarın bir aracıdır. Burada, Orwell anlamında tepede ya da “dışarıda” konumlanan bir iktidar değil, kendini Weber’in sözünü ettiği kılı kırk yaran düzenlemelerde açığa vuran ve bunlar dolayısıyla işleyen, dolayısıyla toplumun “kılcal damarlarında” dolaşan bir iktidar söz konusudur; ideolojik saikler değil, söylemsel pratikler söz konusudur; gözetimde öbür ucunda *big brother*’ın bulunduğu dev ekranlar değil, panoptik düzenekler söz konusudur – ve bu gözetim sindirmeye değil, güçleri maksimize etmeye yönelmiştir. *Panopticon*, Orwell’in çizdiği totalitarizm resmini ve Weber’in demir kafesini katlayan böylesi bir iktidarın işlettiği gözetim sistemini metaforize etmektedir. Foucault, modern toplumun bir “gözetim toplumu” olduğunu belirtir.

Fakat kuşkusuz gözetimin kendisi sadece modern topluma özgü bir fenomen değildir. İdeolojik saikler doğrultusunda yürütülen yoğunluklu bir devlet gözetimini ifade eden *big brother*, teknik aklın “yaşamın organizasyonunda” varacağı mantıksal sınırları ifade eden bir örgütsel kuşatılmışlığın yürürlüğe koyduğu gözetim süreçlerine ve insanlıktan çıkartıcı potansiyeline gönderme yapan *demir kafes* ve “uyruklarına” dayattığı bir görünürlük üzerinden itaatin ve güçlerin maksimizasyonunu garantileyen disipliner iktidarın işlettiği gözetim sistemini betimleyen *panopticon*; bunların hepsi, tamamiyle *modern* fenomenleri tanımlamaktadır – dolayısıyla bunlardan herhangi biri, gözetimin ne’liğine ilişkin bütüncül ya da genel-geçer kavrayışlar geliştirmede tek başlarına belirleyici olamazlar. Bir başka deyişle, bunlar gözetimin tarihsel ya da dönemselsel birtakım görünümüdür ve mesela “geleneksel” olarak anılan pre-modern toplumlardaki gözetim sistemlerinin analizinde geçersizleşirler.

Gözetimi tarihsel-toplumsal çeşitliliği içinde kavramak ve bu çeşitliliği göz önünde bulundurarak gözetimin ne’liğine ilişkin genel-geçer yargılara ulaşmaya çalışmak başlı başına bir zorluktur. Zira gözetimin kendisi, bütün toplumsal olgular gibi, “mutlak” ya da “saf” değil, “tarihsel” ya da “bağlamsal” bir toplumsal varlık sergiler. Şimdi, gözetimin sergilediği bu tarihsel-toplumsal çeşitlilik, toplumun doğasına ya da bir başka deyişle toplumsal varoluşa içkin bir işlevin, “toplumsal açıdan görünür kılma” işlevinin farklılaşabilen gerçekleştirmeleri ya da görünümüleri olarak ele alınabilir. Hemen belirtmeli ki, toplumsal açıdan görünür kılma “işlevi”, kesinlikle normatif işlevselci bir a priorinin ifadesi değildir; – aşırı örneğini Orwell’in verdiği gibi – güç ilişkileri bağlamında da gelişebilir. Özünde nötr olan bu işlev; amaç, ilgi, çıkar, vs.

bakımından çok farklı *içeriklere* sahip olabilen, böylelikle de tarihsel ya da bağlamsal görünümsergileyen bir toplumsal *formu* tanımlamaktadır.

Georg Simmel'in "formlar sosyolojisi", gözetimin sergilediği tarihsel-toplumsal çeşitliliği analitik düzlemde ele almanın ideal bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Çalışmanın ilk bölümü, gözetimi böylesi bir kuramsal düzlemde temellendirme girişimini içermektedir. Burada gözetim ya da toplumsal açıdan görünür kılma işlevi, özünde sosyal etkileşimler alanında varlık kazanan bir olgu ya da süreç olması itibarıyla "toplumlaşmanın bir formu" olarak tanımlanmakta ve bu formun, sosyal etkileşimler alanının içerdiği çeşitliliğe paralel olarak, farklı içerikler ya da toplumsal görünümsergileyebileceği tezi savunulmaktadır. Aynı bağlamda gözetimin "içkin" ve "tali" olmak üzere iki ana formu ayırt edilecektir.

Çalışmanın geri kalan bölümleri, bir bakıma, artık bu formların içerdiği tarihsel çeşitliliğin bir dökümünü ifade etmektedir. İkinci bölümde, geleneksel toplumlarda gözetimin temel görünümüleri ana hatlarıyla belirlenecek ve söz konusu toplumlara karakterize eden mekanik dayanışma, organik dünya görüşü, çoğunlukla dolaysızlık ve içtenlik temelinde gelişen etkileşim örüntüleri, sık dokulu ya da canlı bir kamusal yaşam, vb. gibi başlıca niteliklerin belirlenen görünümsergileme ilişkisi ekseninde bir çözümlenmeye gidilecektir.

Öteki pek çok toplumsal fenomen için olduğu gibi gözetim için de tayin edici nitel farklılaşmaların gerçekleştiği modernite, üçüncü bölümün konusunu oluşturmaktadır. Burada da, öncelikle, modernliği karakterize eden başlıca toplumsal nitelikler belirlenecek ve bunlar, modernlik koşullarında gözetimin doğası ile olası ilişkisellikleri bağlamında ele alınacaktır. Gözetimin doğasına olduğu kadar – kaçınılmaz olarak – modernliğin bizzat kendisine ilişkin bir sorgulamayı da içeren söz konusu bölümde, modernliğin içsel çelişkilerinin ya da paradoksal doğasının bir çözümlenmesi de kendisine yer bulmaktadır. Diğer pek çoklarının yanı sıra Orwell'in, Weber'in ve Foucault'nun yaklaşımları da modernitede gözetimin büründüğü temel görünümüleri açıklama ve çözümlenmeye yönelik kuramsal çerçeveler olarak değerlendirilecektir.

Dördüncü bölüm ise, "geç-modernlik" başlığı altında derlemeyi meşru bulduğumuz – ve özü itibarıyla postmodernizm ve post-Fordizm gibi pek çok kuramsal yaklaşımın kendi benimsediği perspektif uyarınca özgül yorumlar getirdiği – koşullar altında gözetimin kazandığı görünümlere ilişkin bir tartışmayı içermektedir. Geç-modernlik koşullarında gözetim, modernliğin daha erken evrelerinde kazandığı temel

karakteristikleri önemli oranda korumaktadır; bununla birlikte, onu ayrı bir bölümün konusu yapmayı zorunlu kılacak birtakım farklılıklar ve özgün yönler de taşımaktadır. Her şeyden önce, bilişim teknolojilerindeki hızlı gelişim trendine paralel bir biçimde elektronığın önceki dönemlerle kıyaslanamayacak ölçüde bir veri toplama ve işleme aracı olarak sahne alması ve çağı karakterize eden “tüketim” olgusunun etkin bir gözetim kanalı haline gelişi, geç-modern dönem gözetim süreçlerini önceki dönemlerden farklılaştıran belirleyici değişkenler olarak öne çıkmaktadır. Bölüm, son dönem “güvenlik” tedbirleri kapsamında hız kazanan gözetim süreçleri bağlamında Orwell’ın zorunlu bir yeniden yad edilmesiyle sona ermektedir..



## **BÖLÜM I**

### **GÖZETİM: KAVRAM ANALİZİ**

Toplumsal gözetim, özünde toplumsal denetim veya kontrol süreçlerine gönderme yapmakta ve söz konusu süreçlerin doğal, organik bir bileşeni olarak değerlendirilmektedir. Bir başka deyişle, toplumsal gözetim ile denetimi ve daha genel bir bağlamda çeşitli toplumsal baskı mekanizmalarını ayrılmaz biçimde iç içe işlerlik kazanan toplumsal süreçler olarak kavrama eğilimi sergilenmektedir. Böylesi bir tutumu temellendiren gerçekçi nedenler söz konusudur. Öncelikle, “gözetim”in kendisi en temel düzeyde toplumsal denetimin özgül bir yordamını tanımlamaktadır. Toplumsal denetim, çok farklı kanallardan (ideoloji, medya, söylem, vd.) akabilmekle beraber, bünyesinde çok çeşitli gözetim etkinliklerini barındıran ve özü itibariyle bunlara yaslanan, bunlar dolayısıyla işlerlik kazanan yaygın sürece verilen addır. Bu bağlamda gözetim, denetimin somut işleyiş kanallarına (doğrudan izleme, kayıt oluşturma, vd.) gönderme yapmaktadır. Tersinden okunacak olursa; “denetim”, gözetimin “amaca yönelik” bir ifade edilmesini temsil etmektedir – bu açıdan denetim, toplumsal düzlemde cereyan eden gözetim süreçlerinin (doğrudan ya da dolaylı olarak) kaçınılmaz sonucu gibi gözükür. Sosyolojik olarak “gözetim” ile “denetim / kontrol” kavramlarının göndermeleri çoğu koşulda aynıdır; o denli iç içe geçmiş süreçleri temsil etmektedirler ki, işaret ettikleri alanlar çoğu kez örtüşmektedir.

Çalışmanın bu ilk bölümü, söz konusu “örtüşme”yi de yansıtabilecek biçimde, gözetimi bir toplumsal olgu olarak sosyolojik düzlemde temellendirme girişimini içermektedir. Bu girişim çerçevesinde, gözetim çeşitli kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde ele alınacak ve sosyolojik görünümünü sunduğu açımla gözetimin toplumsalın doğasındaki organik konumlanışı netleştirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu bağlamda geliştirilecek olan perspektif, sonraki bölümlerin bütüncül bir değerlendirmesi için kuramsal bir zemin oluşturmakta; bir başka deyişle çalışmanın bir toplumsal olgu olarak gözetime ilişkin genel yaklaşımını temsil etmektedir.

## 1.1. TOPLUMUN NE'LİĞİ

Sosyolojik söylemin kolay geçit vermeyen zorlu dehlizleri, bu biricik sorunsal etrafında inşa edilmiştir: toplumun ne'liği. "Dehlizleri" o denli "zorlu" kılan şey, bizzat sorunsalın kolaycılığın her türlüünü püskürten kendine özgü doğasıdır. Rahatlıkla teslim edileceği gibi; devasa sosyoloji literatürü, cesametinin telkin edeceği ümidi boşa çıkarırcasına, biricik nesnesinin ne'liğine ilişkin üzerinde görüş birliğine varılmış kuşatıcı veya doyurucu yanıtlar vermenin uzağındadır. Söz konusu olan şey, daha çok, T. Kuhn'un "paradigma-öncesi" olarak adlandırdığı durumu/konumu resmedecek biçimde, ortak zeminden yoksun kısmi perspektiflerin çoğulluğu, biraradalığıdır. Burada söz konusu sorunsal – "toplumun ne'liği" – dayatacağı kısıtlamalar göz önünde bulundurularak kısmi perspektiflerden herhangi birini tümüyle benimseme tehlikesinin uzağında durarak, çalışmanın özgül hedefi doğrultusunda "gözetim sorunsalı" ile çakıştığı bağlamda ele alınacaktır. Elbette en başta gözetimin analizi böylesi bir bağlamı gündeme getirmekte, toplumun ne'liği olarak formüle ettiğimiz çetrefil sorunsalla yüzleşmeyi gerektirmektedir.

*Toplum*, çok temel bir düzeyde, biraradalık dolayımıyla anlamın ve anlam dolayımıyla biraradalığın üretildiği süreçler bütününe ifade etmektedir. Nitekim toplumun ontolojik mahiyetine ilişkin aydınlatıcı çözümlemelerinden birinde Zygmunt Bauman, "toplum"u, asli realite "kaos" karşısında girilen bir "örtme operasyonu" olarak tanımlamaktadır. *Kaos*, burada, E. Tarkowska'nın deyişiyle "yaratılışı öncelleyen belli bir duruma, asal bir duruma; tüm öğelerin akışkanlığı, biçimsizliği, belirlenmezliği, benzerliği ve tamamen karmaşıklığı ile tanımlanan bir duruma" gönderme yapmaktadır. Kaos durumunda hiçbir olayın olasılığı başka bir olayinkinden daha fazla değildir ve böyle olsa bile bu daha önceden belirlenemez. Bu bağlamda, eğer "yapı" tam olarak olasılıkların eşitsiz dağılımı ve olayların rasgele olmayışı olarak kavranırsa, kaotik varlık yapıdan yoksundur. İçinde her an her şeyin vuku bulabileceği kaos durumunun aksine, *düzen*, bünyesinde belli bazı olayların dışlandığı ve buna karşılık belli bazı olayların da daha olası hale ge(tiri)ldiği bir durumdur (Bauman, 2001: 24). Düzen koşullarında, farklı olaylar farklı ihtimal oranları taşır; bazı olaylar ötekilere göre daha olasıdır ve böylelikle neredeyse sınırsız sayıdaki olasılık içinden yalnızca sınırlı sayıda olay gerçekleşebilir. "Dolayısıyla, bir düzen tesis etmek olaylardaki ihtimal payını manipüle etmektir" (Bauman, 1999a: 160-161). Toplumsal varoluşun

gerçekleştirdiği şey, tam da budur: kaotik varlığın, olasılıkların – toplum ya da anlam sistemleri sayısınca<sup>1</sup> farklı biçimlerde – manipülasyonu dolayısıyla ehlileştirilmesi.

*Düzen*; eylemler için nizami ve istikrarlı bir çevreyi, olayların olma olasılıklarının rasgele değil de sıkı bir hiyerarşiye göre dağıldığı (belli olayların muhtemelen olacağı, diğerlerinin daha az ihtimalle yaşanacağı ve diğer bazılarının ise neredeyse asla yaşanmayacağı) bir dünyayı ifade etmektedir. Bir düzen tesis etmek ayıklamak, seçmek, tercihler ve öncelikler oluşturmak; kısaca *değer biçmek* demektir. Değerler, bütün düzenlerin altyapısını ve fonunu oluşturmaktadır – zira her düzen, olabirliklerin sapabileceği birçok yoldan sadece birini, tüm ötekilere *tercih edilmiş* birini temsil etmektedir. Böylesi bir tercihte bulunmak, bütün anlam-yaratma telaşlarının ve tüm açıklama çabalarının kaynağı ve sebebi olan “insanın kaos ile yüzleşememesi” gerçeği ile ilgili olarak, bir zorunluluktur. Dünyada daima bir “düzenliliğin” olmasını isteyen insan yalnızca böyle bir çevreyi *anlayabilmekte*, beklentileri doğrultusunda şekillenen hareketlerinin kesin yönünü yalnızca böyle bir bağlamda tayin edebilmekte *çünkü* kazandığı alışkanlık ve beklentilere yalnızca böyle bir ortamda güvenebilmekte; “alışkanlık ve beklentiler” olarak biçimlenen tutumların kendileri de sadece böyle bir ortamda oluşabilmektedir (Bauman, 1999a: 161, 2000: 16). Bütün bunlara bağlı olarak, “İnsanoğlu”, der Bauman,

“(…) hiç bitmeyen bir Kaos’tan kaçma çabası ile vardır; [ve] toplum, toplumsal kurumlar ve rutinler, toplumsal imgeler ve bunların kompozisyonları, toplumsal yapılar ve bunların yönetsel ilkeleri, bütün bunlar işte bu hiç bitmeyen ve dur-durak bilmeyen kaçışın facetalarıdır. Diyebiliriz ki, toplum, muazzam ve sürekli bir örtme operasyonudur” (Bauman, 2001: 25).

Operasyonun “sürekliliği”, tesis edildiği varsayılan düzenin kırılğanlığından ve asla tamama ermeyen doğasından kaynaklanmaktadır. Bauman, önemle, kaos üzerinde düzenin zaferinin hiçbir zaman tam ya da nihai olmadığı noktasının altını çizmektedir: “En iyi halde, engin kaos (yani, olayların plansız ve tasarlanmamış akışı) ummanına serpiştirilmiş düzen (geçici ve kırılğan) adacıklarından bahse(dilebilir)” (Bauman, 1999a: 198-199). Bu bağlamda *düzen*, “Kaos tarafından sürekli olarak parçalanan,

---

<sup>1</sup> Ya da, Joseph Campbell’ın özgün deyişiyle “Tanrının Maskeleri” sayısınca. Campbell, “(...) insanoğlunun onlar aracılığıyla her yerde kendisiyle varoluş mucizesi arasındaki ilişkiyi kurmaya çalıştığı biçimleri” *Tanrının Maskeleri* olarak adlandırmaktadır. Bu biçimler, insanın anlam yaratma etkinliğinin (dolayısıyla, Kaos’u ehlileştirme ve katlanılabilir/yaslanabilir kılma girişimlerinin) tezahürleri olarak ele alınmaktadır. Bkz. Joseph CAMPBELL, 2003, *Yaratıcı Mitoloji*, 2.b., çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi Yay., Ankara.

yırtılan ve katlanan ince bir naylon”dur; Kaos, sürekli olarak, aşına olunanı ve evcilleştirileni istila etmektedir. Bununla birlikte, kendisini “tamamen yeninin ve radikal başkılığın doğuşu” ve “yıkım, yok etme ve ölüm” vasıtası ile gösteren bu istilanın kendisi de, her ne kadar asla tam olarak evcilleştirilememiş olsa da “günlük ve aşına” bir şeydir. Nitekim toplum denen örtme operasyonu, Kaos’un, kaçmak ve ehlileştirmek çabasında olunan asal ve asli realite olarak değil de ““verilen’den kopma, bir kesiklik, aslında sağlam olan normallik kayasındaki bir yarı ve varlığın pürüzsüzce akan rutinindeki bir delik olarak” görünmesini sağlamaktadır (Bauman, 2001: 25-26).

Toplum, bu bağlamda, “korkudan bir kaçıştır” (Bauman, 2001: 26); Kaos’un ya da düzensizliğin özünü oluşturan *müphemlik*, “karşısında tüm bastırma yollarının ve tüm sembolik güçlerin dikildiği düşmandır” (Bauman, 1999a: 201). Anthony P. Cohen, toplumun gerçekliğinin özünde onu oluşturanların zihinlerindeki bir kurgudan ibaret olduğu tezini temellendirdiği *Topluluğun Simgesel Kuruluşu* (1999) adlı aydınlatıcı çalışmasında, “örtme operasyonu olarak toplum” fikrine – toplumun ne’liğine ilişkin olarak aşağı yukarı aynı temel öneriden hareket eden fenomenolojist eğilimli çeşitli kuramcılarla birlikte – önemli bir dayanak sağlamaktadır. Cohen’e göre, üyelerinin hayatlarında topluluğun barındırdığı gerçeklik, simgeseldir. Aynı durum, topluluğun *sınırı* için de zorunlu olarak geçerlidir. Somut olarak, bir belediye sınırı bir yerleşim yerinin başladığı ve bittiği sınırı işaretleyebilir veya bir deniz bir adayı öbüründen ayırabilir. Ama bu sınırlar, aynı zamanda ve aslında, topluluk üyelerinin onlara atfettiği ve onlarda algıladığı anlamlarla yüklü simgelerdir. *Topluluk bilinci* de, bizzat etkileşim halindeki insanlar tarafından oluşturulmuş bu sınırların algılanması sürecinin ifadesidir (Cohen, 1999: 10-18). Dolayısıyla topluluk kendi üyelerinin zihinlerinde var olur ve coğrafi ya da sosyografik “olgular”ın ortaya atılmasıyla karıştırılmamalıdır. Toplulukların ayrıksılığı ve böylece sınırlarının gerçekliği, yapısal biçimlerinde değil, insanların zihinlerinde; insanların topluluklara yüklediği anlamlarda yatar.

Cohen, benzer şekilde, topluluğun oluşturucu toplumsal bağlantılarını mekanik bir bağlantılar dizisi olarak değil, üyeleri açısından birer anlam deposu olarak görmeyi önermektedir. Bu bağlamda *kültür*, toplumsal yapıdan ya da toplumsal davranış kalıplarından değil; daha ziyade onun hakkındaki algılama veya “düşünme”den oluşur. Topluluğun gerçekliği, böylece, yapısal sınırlarının bozulmadan olduğu gibi kalıp kalmadığına bakılmaksızın, mensuplarının bu topluluğun kültürünün canlılığını algılamalarında yatmaktadır. Bütün bu çerçevede Cohen’e göre “İnsanlar topluluğu simgesel olarak kurar, böylelikle de onu bir anlam kaynağı ve ambarı haline getirip

kimliklerinin bir göndergesine dönüştürürler”; topluluk, “yapısal bir inşa olmaktan ziyade simgesel bir inşa”dır (Cohen, 1999: 111-134).

Bu inşa, belirsizliğe karşı simgeler, sınırlar ve anlamlar seferber ederek “belirli” uzamlar yaratma çabasının ifadesidir. Bu arada, bir “örtme operasyonunda” simge ve sembollerin, tanımların, sınırların, anlamlılık ve anlamsızlık atfetmelerin daima *olumsal* (yani, mümkün pek çok seçenek ya da olasılık arasından “seçili”) olduğu belirtilmelidir. Bu olumsuzluğun kendini açığa vurduğu en dolaysız alanlardan biri; sınırların, simgelerin ve tanımla(mala)rın etkin biçimde oyuna dahil olduğu yaygın bir toplumsal süreç olarak beliren “etiketleme”lerdir. Britanya asıllı Amerikalı sosyal antropolog Mary Douglas, insan etkinlikleri arasında insan yapısı düzeni dur durak bilmeksizin “etiketleme” işinin hayati bir rol oynadığına işaret etmektedir; fakat bu, tamamen olumsuz bir tarzda gerçekleşir: “insan yapısı düzen” için canalcı farklılıkların çoğu doğal olarak, kendiliklerinden mevcut değildir; bulunmaları ve titizlikle savunulmaları gerekir (Bauman, 1999a: 68). Bu arayış ve savunuya ilişkin önemli ipuçları Erving Goffman’ın *stigma* (=damga) analizinden elde edilebilir.

Goffman, *stigma*’yı “tam sosyal kabulden yoksun kişinin durumu” (Goffman, 1984a: 9) olarak tanımlamakta ve kabaca üç farklı tür *stigma* belirlemektedir: Bunların ilki, çeşitli türde bedensel/fiziksel kusur ve bozuklukları kapsamaktadır. İkincisi; örneğin mental bozukluklar, tutukluluk, uyuşturucu bağımlılığı, alkolizm, homoseksüellik, intihar girişimleri ve radikal politik davranışlar gibi bildik herhangî bir durumdan çıkarsanan ve namussuzluk, haince ve katı inançlar, baskın veya doğal olmayan tutkular, zayıf irade, vb. olarak algılanan bireysel karakter kusurlarını içine almaktadır. Üçüncüsü ise; ırk, ulus ve dine ilişkin kabilesel (tribal) nitelikte danları kapsamaktadır – ki bunlar, kuşaktan kuşağa geçebilmekte ve bir ailenin bütün üyelerini eşit oranda “kirletebilmekte”dir. Goffman, *stigma*’nın bu çeşitli örneklerinin hepsinde aynı sosyolojik veçhenin mevcut olduğunu vurgulamaktadır: olağan sosyal etkileşime muhtemelen kabul edilebilecek olan kişinin, öteki niteliklerini gölgeleyen bir ayırt edici özelliğe sahip olması. Bir *stigma*’ya sahip olan kişi, kendisini toplumca *uygun* kabul edilenin dışına iten istenmeyen bir farklılığa sahiptir. Özgül toplumsal beklentilerden ayrı düşmeyenleri ise Goffman “normaller” olarak adlandırmaktadır. Bu bağlamda, Goffman’a göre *stigma*, bir terim olarak, derin bir biçimde gözden düşmüş bir niteliğe gönderme yapmaktadır; fakat bu niteliğin kendisi, “kendinde bir şey” olarak, ne itibarlı ne de haysiyet kırıcıdır. Gerçekte, burada söz konusu olan ve ihtiyaç duyulan şey “nitelikler”in kendileri değil, Goffman’ın deyişiyle bir “ilişki dili”dir. Bu dilde, belli bir



durum sahibini damgalayan bir nitelik bir başkasının *normalliğini* (“uygunluğunu”) doğrulamaktadır (Goffman, 1984a: 11-30). Bu açıdan, damgalanmışlığı da içine alan çeşitli türde etiketlemeler ve her nevi toplumsal farklılıklar “kendinde şeyler” değildir; tamamen olumsal bir tarzda, toplumsal olarak üretilmektedir.

Ve yinelemek gerekirse; benzerlikler kadar, hatta çoğunlukla benzerliklerden daha hayati bir biçimde, farklılıklar da toplum denen kurgusal düzenliliğin oluşturucu gücü ve yürütücüsü olarak iş görmektedir. Görüldüğü üzere, bunlar zaten birbirlerinden ayırt edilemez; diyalektik bir tarzda birbirlerini doğuran ve doğrulayan bu iki unsurun biri olmadan diğersinden söz edilemez. Birarada, kendilerine eşlik eden tanımlar, simgeler ve anlamlar kataloğu ile birlikte, şeylerin yerli yerinde olduğu ve görece kararlı bir biçimde öyle kaldıkları “düzenli bir yer” üretirler.

Kaos ise, en temel düzeyde ve nihai olarak, kendisinden yeniliğin ve beklenmeyenın sudur ettiği ve hudutlarına girildiğinde mutata ve evcile olan her şeyin kaybolduğu, *denetlen(e)meyen* ve *gözetilen(e)meyen* o “başka yer”i tanımlamaktadır (Bauman, 2001: 26). Bu çerçevede düşünüldüğünde, toplumsal varoluşun özü (anlam ve öngörülebilirlik; kısaca *düzen* tesis etme itkisiyle) *denetlenebilen*, *gözetlenebilen* “evcile” uzamlar yaratma çabası ile tanımlanabilir; toplumun ne’liği ile gözetimin ne’liği bu noktada “kısa devre” yapmaktadır. Denebilir ki gözetim; şeyleri anlaşılabilir, öngörülebilir hale getirme, “tanıdık kılma” ve “etiketleme” çabalarına; eşdeyişle toplumsal varoluşa mündemiç bir süreçtir.

## 1.2. GÖZETİMİN NE’LİĞİ

Sosyolojik bir terim olarak “gözetim (surveillance)”e, Michel Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu, Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak* (2000) adlı yapıtına gelinceye kadar, toplumsal denetim ya da baskı süreçlerini konu alan analizlerde pek rastlanmaz. Bunun yerine, mesela M. Weber “rasyonel denetim” ya da “disiplin”den, K. Marx ise üretim ilişkileri bağlamında gelişen ve biçimsel olarak özgür emeği hedef alan bir “baskı”dan söz eder; bununla birlikte denetimin, disiplinin ya da baskının üzerinden işlerlik kazandığı özgül gözetim süreçlerine – bambaşka bir paradigmal bağlamda olmak üzere – dikkati çeken M. Foucault’dur.

M. Foucault, gözetimi, üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, modern / disiplinler iktidarın spesifik bir aygıtı olarak değerlendirmekte ve bu bağlamda (İngiliz ceza hukukçusu J. Bentham’ın onyedinci yüzyılda tasarladığı bir hapishane planı olan) *panopticon* modelini gündeme getirmektedir. Bu paradigmal bağlamda

gözetim özgül bir iktidar teknolojisini tanımlamakta; dolayısıyla da temelde, söz konusu iktidar özelinde varlık kazanan tarihsel ya da dönemsel bir olgu olarak kavranmaktadır. Bu kavrayışın doğal bir getirisi olarak da, Foucault'da, bir toplumsal olgu ve süreç olarak gözetimin çeşitli dönem ve koşulları içine alan bütüncül bir analizine girilmediği ve mesela modernlik öncesi toplumların gözetim sistemleri veya söz konusu toplumlarda gözetimin doğası ve işlevleri gibi noktaların es geçildiği görülmektedir.

Gözetimi sözü edilen bütüncül bir sosyolojik çerçeveye yerleştirme girişimi ise, halihazırda belli kuramsal yaklaşımların kendi a priorileri temelinde ele aldıkları “denetim” kavramı üzerinden gerçekleştirilebilmektedir. Burada söz edildiği biçimiyle denetim, en genel anlamda, bireylerin ya da grupların davranışlarını düzenleyen toplumsal süreçlere (Marshall, 1999: 741) gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda denetim, “belli bir davranışı gerçekleştirme konusunda toplumun bireye etkisi, baskısı” olarak tanımlanabilmekte (Tan, 1981: 120-121; Aytaç, 2002: 177) ve pratikte “toplum üyelerinin diğerlerince beklenen tarz ve şekilde hareket etmelerini sağlayan ve böylece başkalarının ne tarzda hareket edeceklerini tahmin edebilmemizi temin eden mekanizmalar(a)” (Dönmezer, 1994: 262) işaret etmektedir. Bütün toplumlarda, davranışları yönlendiren *norm*ların varlığının yanı sıra, söz konusu normlara uymayı sağlayacak ve sapmaları önleyecek çeşitli mekanizmalar da yürürlükte (Marshall, 1999: 742). Bu yönüyle toplumsal denetim, Fichter'in (1996: 177) belirttiği gibi, kişinin toplumun bir üyesi haline getirildiği sosyalizasyon sürecinin bir uzantısıdır. Öz denetim, kişilerin verili davranış kalıplarına uymasını hem sağlayan hem de sürekli kılan sosyalizasyon sürecinin “özel boyutunu” oluştururken; toplumsal denetim aynı sürecin “nesnel boyutunu” oluşturmaktadır. Kişilerin tutum ve davranışlarını toplumda değerli görülen örüntü, rol, ilişki ve kurumlar doğrultusunda yönlendirmek için toplumsal denetim aracılığıyla kişiler üzerinde baskıda bulunulur. Böylelikle, denetim sürecinde hem toplumsal beklentiler kişiye yansıtılmakta hem de söz konusu beklentiler doğrultusunda kişi üzerinde davranışlarına yön veren daimi bir baskı tesis edilmektedir. Aynı bağlamda, toplumsal denetimin analiz edilmesi toplumsal baskının uygulanma yollarının incelenmesi demektir.

Gözetimi de içine alan bu “inceleme”, iki temel a priori ekseninde sürdürülelmektedir: bunlardan biri, denetimin toplumsal düzenin korunması ya da sürdürülmesi açısından merkezi bir öneme sahip olduğunu öne süren ve normatif işlevselciler tarafından temsil edilen “konsensüs” görüşü iken; diğeri, normatif bir

konsensüsün bulunmadığını, güç farklılıklarının devreye girdiğini ve güç ile denetim arasında yakın bir bağ olduğunu, dolayısıyla toplumsal denetim sürecinde kesimsel çıkarılara hizmet edildiğini vurgulayan ve genel olarak çatışmacı perspektiflerce temsil edilen “baskı” görüşüdür (Goldthorpe, 1985: 163, Marshall, 1999: 742). Bunlardan ilki için ideal bir örneği kuşkusuz Talcott Parsons’ın denetimin doğası ve işlevine ilişkin düşünceleri oluşturur. Bilindiği üzere sistem kuramında Parsons, dört sistemsel zorunluluğu (gizil-kalıp korunması, bütünleşme, uyum, amaca-ulaşma) *sosyal equilibrium* için öngereklilikler olarak belirlemektedir. Parsons’a göre, bunların süregelen günlük işleyişleri sıra ile iki mekanizma tarafından sağlanır: sosyalizasyon ve toplumsal denetim. Sosyalizasyon işlediği sürece bir toplumun bütün üyeleri paylaşılan değerlere tabi kılınacak, aktörler kalıp değişkenler arasında uygun tercihler yapacak ve genel bir bağlamda uyum, bütünleşme, vd.’ne göre kendilerinden beklenen doğrultuda davranacaklardır. Örneğin insanlar evlenecek ve çocuklarını sosyalize edecek (gizil-kalıp korunması) ve aile içinde kazancı babalar sağlayacaktır (uyum). Başarılı bir sosyalizasyon, Parsons’ın “beklentilerin tamamlanması (complementarity of expectations)” olarak tanımladığı şeyi üretecektir: Bu, bir etkileşim durumunda içerilen her parçanın aynı kültürel değerler ve normatif beklentileri paylaştıkları ve kabul ettikleri anlamına gelir; öyle ki her aktör diğerlerinin beklentilerinin ne olduğunu bilir ve tutumlar birbirini tamamlar. Aktörler, sosyal beklentileri karşılamak ve uygun bir biçimde etkileşime girmek için motive edilirler: mutlu son, *equilibrium*’dur. “Beklentilerin tamamlanması” ve “equilibrium” halinin çoğunlukla yürürlükteki durum olduğunu ima etmeye yönelik Parsons, bununla birlikte, toplum dengesinin bozulduğu ve *equilibrium*’u yeniden tesis eden güçlerin oyuna dahil olduğu “disequilibrium” durumunu da ele almaktadır. *Disequilibrium*, rol etkileşimine ilişkin normların ihlal edildiği ve sapmaların meydana geldiği durumu tanımlamaktadır. Bu noktada, Parsons’a göre, devreye “toplumsal denetim” girmekte ve sapan aktörü uyumlu hale getirmek için negatif yaptırımlar kullanılmaktadır. Parsons’ın görüşünde her toplum sapmayla ilgilenmek için işleyen, davranışı beklentilerin çizgisine geri getiren ve *equilibrium*’u restore eden genel (yaygın) toplumsal denetim mekanizmalarına sahiptir. Gerginliğin kaynağı ne olursa olsun toplumun *equilibrium*’u restore etmek için karışıklığa yanıt olarak uyum geliştireceğine inanan Parsons için, uygun rol etkileşiminin gerçekleştirilmesi sürecine katkıda bulunan ve böylece sosyal sistemdeki *equilibrium*’u koruyan toplumsal denetim, merkezi bir önem taşımaktadır (Wallace & Wolf, 1999: 41-44). Denetime ilişkin genel sosyolojik kavramlaştırmayı da bir ölçüde belirleyen bu

görüŖe karŖı, yukarıda sözü edilen ikinci görüŖe verilebilecek sayısız örnek arasından mesela Marxist eğilimli bir yorumcu olan Erik Olin Wright zikredilebilir. Wright, Marx'ın altını önemle çizdiği ve özellikle Taylorist-Fordist iŖ örgütlenmelerinde doruğa ulaşan “zihin ile kas gücünün ayrışması”nın, eşdeyiŖle “vasıfsızlaşma”nın alıŖanın denetimi konusundaki içerimlerini çağdaş toplumlarda emeğin durumu bağlamında ele almaktadır. Wright'a göre kapitalistler, beceri düzeylerini düşüren ve iŖte alıŖanların otonomisini azaltan yeniliklerin arayışındadırlar. Bu bağlamda kapitalizm, meslekleri vasıfsızlaştırmaya (deskill) meyletmekte; bir başka deyiŖle onları rutine indirgemekte ve bu sayede alıŖanların gözetimini ve denetimini kolaylaştırmaktadır (Wallace & Wolf, 1999: 91-92).<sup>2</sup> Bununla birlikte bu denetim, Gramsci'den yola çıkılacak olursa, alıŖanın bütün yaşamına nüfuz eden bir boyuta sahiptir ve dolayısıyla iŖyerinin sınırları dıŖına taşmaktadır. Daha genel bir bağlamda düşünöldüğünde çatışmacı perspektiften denetim, belli temellere (ekonomik, siyasal, dini, ideolojik) dayalı olarak geliŖtiđi ve genellikle birbirleriyle bağlantılı oldukları kabul edilen çeŖitli asimetrik iliŖkilerde, baskın ya da “avantajlı” durumda olan tarafın mevcut konumunu muhafaza etmesini garantileyen çok çeŖitli mekanizmalara gönderme yapmaktadır.

Denetim, anlaşıldığı kadarıyla, her iki ana damar kuramsal geleneğin de merkezi izleğini oluŖturmaktadır; bununla birlikte denetimin ya da gözetimin analizinde söz konusu iki gelenekten herhangi birini diğerini bütünüyle dıŖlayacak biçimde benimseme, analitik olmaktan çok yanlı hatta ideolojik bir tavır olarak algılanacaktır. Nitekim Dahrendorf ile Lockwood'ın da belirttiği gibi, söz konusu iki görüŖten herhangi biri bütünüyle doğru ya da yanlıŖ olarak kabul edilemez ve sosyolojik bir olgu ele alınırken her iki yaklaŖım da göz önünde bulundurulmalıdır (Goldthorpe, 1985: 169). Çünkü her iki yaklaŖım da, temelde, toplum denen gerçekliğin kısmi bir boyutunu bütünü belirleme yeterliliğinde olduğu iddiasıyla öne çıkartma eğiliminde olan kısmi paradigmaları temsil etmektedir. Bu ise, denetim ya da gözetimin olduğu kadar toplumun ne'liği sorunsalı açısından da kısır döngüleri sonuçlar. Kanımızca toplum, basitçe, Bauman'ın betimlediği biçimiyle bir “örtme operasyonu”dur; nev'i şahsına münhasır bir kurgusallıktır; Schutzcu fenomenoloji ve etnometodoloji gibi kuramsal perspektiflerin ve baŖta Goffman olmak üzere çeŖitli rol analistlerinin eylemliliğin ve

---

<sup>2</sup> E. Olin Wright'ın aksine Post-Fordist bağlamda vurgu, çağdaş iŖgücündeki beceri düzeylerinin artışı üzerinedir. Bununla birlikte, beceri düzeylerinde artış talep eden ve buna paralel olarak iŖörene görece otonomi bahŖeden böylesi bir sistem de kendine özgü denetim mekanizmaları üretecektir. Bu tür mekanizmalar Taylorist-Fordist örgütlenmelerde görölenenden farklı olarak daha esnek , “dağınık” ya da

toplumsal ilişkiler ağının doğasına yönelttikleri projeksiyonda ortaya konduğu biçimiyle bir tür “teatrallik”tir; kısaca, her bir üyesinin “yapılı” haliyle bulduğu ve bu yapma sürecine karşılıklı etkileşim dolayısıyla etkin bir fail olarak dahil olduğu, “yapma” bir şeydir. Dokusunu oluşturan (ekonomik, erksel, ideolojik, vb. temelli) “yapma” farklılıklar, bunlardan neşet eden hiyerarşi ve çatışma ile “konsensüs” ve uyum, hayati biçimde birbirlerine örölü, birbirlerini üreten süreçler olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda toplumun ontolojisini belirleyen bir a priori aranacaksa, bu, çatışma ya da uyum gibi (analitik düzlemde dikotomik olarak konumlandırılan) kısmi fenomenlerden daha temel bir düzeyde beliren bu zımni “yapmacılık ihtiyacı” ya da başka türlü söylenirse, şeyleri öngörülebilir ve anlamlı hale getirme çabasını tanımlayan şu “düzen kovalamacası”dır. Gözetim, bu kovalamacada birbirini bütünleyen iki hayati görev üstlenmektedir:

### 1.2.1. Toplumsal Görünürlük

“Örtme operasyonu”, kulağa paradoksal gelebilecek bir tarzda, şeylerin toplumsal açıdan görünür kılınmasıyla gerçekleştirilmektedir. Örtme işlemi, şeylere belli bir görünürlük dayatılması temelinde mümkündür.

Toplumsal açıdan görünür kılma, bütün toplumsal örgütlenme biçimlerine mündemiç evrensel bir işlevi tanımlamaktadır. Mesela geleneksel olarak nitelendirilen pre-modern toplumlarda toplumsal görünürlük spontane, karşılıklılık esasına dayalı olarak, anonim bir tarzda tesis edilmektedir. Modernliğin temel itkisini oluşturan kurucu/rasyonel toplumsal düzenlemelerle birlikte ve aslında bunların doğal bir bileşeni olarak, toplumsal açıdan görünür kılma işlevinin kendisi de bir tasarım konusu haline gelme eğilimine girecektir. Toplumsal görünürlük, modernlik koşullarında, çoğunlukla *planlı*, spesifik ve akılcı kurumsal örgütlenmeler bünyesinde asimetrik bir tarzda tesis edilmektedir. Modernlikte, rasyonel örgütlenme ve hemen her alanda kendini gösteren bilinçli tasarım çabaları kadar kamusal doğasındaki dönüşüm de, toplumsal açıdan görünür kılma işlevinin gerçekleştiği spontan kanalları tıkamakta, bir bakıma geçersizleştirmektedir. Bu bağlamda Orwell’in *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*’ü, ideolojik-siyasal veçhesi bir süreliğine göz ardı edildiğinde, planlamanın “maksimize” ve kamusalın “fesh” edildiği bir genel görünürlük tesis etme projesinin öyküsü olarak da okunabilir.

---

“örgütsüz” bir işleyiş tarzı göstermektedir. Bkz. David LYON, 1997, *Elektronik Göz, Gözetim*

Burada altı çizilecek olan nokta, toplumsal açıdan görünür kılma işlevinin bütün zamanlar ve toplumlar için genel geçer bir “içeriğinin” olmayışıdır. Toplumsal görünürlük işlevinin niteliği, daima, toplumsal örgütlenme tarzının bir türevidir. Belli bir toplumun örgütlenme biçimi, o toplumun şeyleri görünür kılma biçimini de belirler. Buradaki “belirleme”, dar anlamda bir neden-sonuç ilişkisini değil; daha çok bir arada, birbirini gerektirir tarzda varolma ve ortak bir kökenden neşet etme anlamındaki bir bağlayıcılığı ifade etmektedir. Her toplum, kendi özgül koşulları tarafından tayin edilen görünür kılma süreç ve tekniklerini işletmektedir.

### 1.2.2. Yapısal Kararlılık

Gözetim, toplumsal açıdan görünür kılma işleviyle bağlantılı olarak, toplumun çok yönlü yeniden üretimi sürecinde de rutin bir işlev üstlenmektedir. Yukarıda gerek normatif-işlevselci perspektiften, gerekse çatışmacı perspektiften bunun nasıl ve niçin böyle olduğuna ilişkin açıklamalara yer verildi. Sonuçta, eğer toplum belli bazı olay ve olguların daha olası hale getirildiği bir düzenliliğin ifadesi olması anlamında bir “yapı” olarak kabul edilecekse, bu yapının görece kararlılığının sağlanmasında toplumsal görünürlük öncelikli bir zaruret olarak belirecektir.

Gözetim, belli değerler, normlar ve yaptırımlar temelinde işlemekte ve geri dönüşlü olarak, dayandığı değer, norm ve yaptırımların yeniden üretimine katkıda bulunmaktadır. *Değerler*, sosyolojik olarak, “bir toplumun varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlayan ve üyelerin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli görülen, onların ortak duygu, düşünce ve menfaatlerini yansıtan genelleştirilmiş temel ahlaki emir ve ilkeler(i)” (Aytaç, 2002: 182) ifade etmektedir. Normlar ise, “insan davranışlarını düzenleyen, kişinin nerede, nasıl, ne şekilde hareket edeceğini belirleyen davranış kurallarıdır” (Aytaç, 2002: 184); emredici ya da yasaklayıcı (Cohen & Orbuch, 1990: 58) ve enformel ya da formel (Aytaç, 2002: 186) nitelikte olabilirler. Gerek değerler gerekse normlar, toplumun sürekliliği açısından hayati önem arz eden belli bir *yaptırım* gücü taşımaktadır. Bu yaptırımlar, varolan normlara uygun eylemler için ödüllendirmeleri içeren ve böylece *uygun* kabul edilen bir tarzda eylemde bulunma yönündeki motivasyonu güçlendiren “pozitif” nitelikte olanlar kadar, varolan normlara aykırı eylemlere karşı (kınama ile ölüm cezası arasında değişebilen) çok çeşitli nitelikte

cezalandırmaları içeren ve esas olarak caydırmayı amaçlayan “negatif” nitelikte olanları da kapsamaktadır (Goldthorpe, 1985: 175, Cohen & Orbuch, 1990: 61).

Verili bir toplumun değerler sistemi, söz konusu toplumdaki gözetimin meşru koşullarına ve yöneldiği toplumsal hedefe ilişkin kodları da içermektedir. Sözelimi, sık dokulu anonim bir gözetim ağının örüldüğü geleneksel toplumlarda ya da mahremiyete ve özel alana ilişkin hassasiyetlerin canlılığını koruduğu bağlamlarda, mesela “röntgencilik” bu kodlarda içerilenin dışında kalan hedeflere yönelen bir gözlem olması hasebiyle meşru bulunmayarak kınanıyor olması örneğinde kendini açığa vurduğu gibi. Yine, modern bürokratik örgütlenmelerde pragmatist-rasyonel değerler söz sahibi olmakta ve çeşitli türden doğrudan izlemeleri ve yoğun bir kayıt altına alma etkinliğini içeren gözetim süreçleri, bu doğrultuda belirlenen hedeflere kanalize edilmektedir; benzer şekilde, kapitalist işletmelerde devreye giren verimin maksimizasyonu, üretkenlik, çalışma gibi değerler söz konusu işletmelerdeki gözetim sistemini temellendiren tinsel zemini oluşturmaktadır; hizmet ve güvenlik gibi hedefler ya da totaliter programlarda örneğini bulan ideolojik saikler doğrultusunda yürütülen devlet gözetimleri de, aynı bağlamda zikredilebilir. Türü ne olursa olsun; gözetim, geri dönüşlü olarak, bünyesinde hayat bulduğu örgütlenme tarzı ve değerler sisteminin yeniden üretiminin gerçekleştirilmesi ve kararlılığının sağlanması sürecine hayati bir katkı sağlamakta ve *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*’ün yeterince çarpıcı biçimde gösterdiği gibi, kimi koşullarda iradi olarak sırf bu “katkı” için tesis edilmektedir.

### 1.3. BİR TOPLUMSAL FORM OLARAK GÖZETİM

Gözetim; şu ya da bu toplumda, şu ya da bu düzlemde, şu ya da bu biçimde, şu ya da bu hedefe yönelik olarak gerçekleşebilen, toplumsal varoluşa içkin bir olgudur. Bu durum, onu son çözümlemede egemen sınıf veya zümrelerin bir baskı aygıtına, katıksız totalitarizmin bir tezahürüne ya da ideal toplumsal bütünleşmenin etkili bir aracına indirgeyen dört köşeli yaklaşımlar yerine daha ihtiyatlı ve belki de esnek bir tavır alışını gerektirmektedir. Sözü edilen yaklaşımların hepsi gözetim için doğru olabilir; ancak hiçbirisi tek başına doğru değildir – gözetimin çözümlemesi, belli a prioriye bel bağlamaktan çok tarihsel-toplumsal analizleri gereksinir. Burada, gözetimi böylesi bir bağlamda ele alma girişiminde elverişli bir kuramsal araç sağladığı düşünülen Georg Simmel’in “formlar sosyolojisi”ne başvurulacaktır.

Simmel’in çözümlemesinin özünü, form ile içerik arasında yaptığı ayırım oluşturmaktadır. Simmel’e göre toplum, birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde varlık

kazanır; bu nedenle toplum, bireyler arasındaki kompleks bir ilişkiler ve etkileşimler ağında vücut bulması anlamında, *toplumlaşma* (sociation)'dan ibarettir. Simmel, gündelik deneyim dünyasının ham verilerini ya da “materyallerini” toplumlaşmanın *içeriği* olarak tanımlamaktadır. İçerik; varlığın, kendi kendini belirleyen fakat aslında ne belli bir yapı ne de dolaysızlığı içinde kavranma olasılığı taşıyan yönüdür. Yaşamı dolduran bu materyaller, özünde *sosyal değildir*, yalnızca karşılıklı etkileşimde içerilen *formlar* dolayısıyla sosyal nitelik kazanırlar. Formlar, deneyimin ham materyallerini belirleyici birlikler halinde oluşturan ve deneyim dünyasının kategorizasyonunu sağlamaya yarayan birleştirici ilkelerdir. Bu bağlamda, Simmel'e göre herhangi bir sosyal olgu ya da süreç, gerçekte birbirinden ayrıştırılamayacak iki bileşenden oluşmaktadır: deneyimin dolaysız ve ham öğeleri *ile* bu içeriğin kendisi vasıtasıyla sosyal gerçekliğe ulaştığı, bireyler arasındaki bir etkileşim biçimi (mode of interaction) ya da bir form (Simmel, 1971: 23-24).

Simmel'in toplumsal olay ve olguları kavrama ve değerlendirmede önerdiği form-içerik ayrımı, onun, bir bilim dalı olarak sosyolojiyi öteki sosyal bilimlerden ayırıcı kılacak özgün bir araştırma alanı belirleme girişimi ile bağlantılıdır. Simmel'e göre, eğer konusu sadece “toplum” olan bir bilim olacaksa, bu bilim yalnızca toplumsal etkileşim alanını; toplumlaşmanın formlarını araştırmalıdır. Toplum içinde bulunan ve onun vasıtasıyla ve onun çatısı altında gerçekleşen her şey, toplumun kendisi *değildir*. Bunlar, sadece içeriktir ve karşılıklı etkileşimin formları ile birlikte ve bu formlar dolayısıyla “toplum” olarak adlandırılan fenomeni meydana getirirler. Gerçekte ayrılmaz bir birlik oluşturan form ile içeriği bilimsel soyutlamayla ayırmak, toplumlaşmayı veya etkileşimin formlarını içeriklerinden ayırtmak, bunları sistematik olarak tutarlı bir bilimsel bakış açısı altında bir araya getirmek – Simmel bunları, sadece toplumu konu edinen bağımsız bir bilim alanını olası kılacak yegane temel olarak belirlemektedir (Simmel, 1971: 25,35). Simmel'in stratejisi, toplumsal gerçeklikteki tarihi, ekonomik, psikolojik, siyasal, hukuki, dini, vb. veçhelere sahip ve her biri belli bir alanın konusunu oluşturan olgular çeşitliliğinden, “toplumlaşmanın formları” olarak andığı soyutlamalar yoluyla sosyolojinin özgün alanını oluşturmaktır. Swingewood'ın belirttiği gibi,

“Formun incelenmesi sosyolojiyi diğer bilimlerden açıkça ayırır. Böylece toplumlaşma, bütün psikolojik, biyolojik ve tarihsel öğelerinden arındırılmış bir form oluşturur. Anılan bu disiplinler olguların betimlenmesinde işe yaramasına rağmen, daima ‘sosyolojik soruşturmanın amacının



dışında kalır'. Formlar içeriğe indirgenemeyeceği ya da içerikle tanımlanamayacağı için, sosyoloji de analizi ve perspektifinin kategorileriyle kavranmaktadır. Sosyoloji, 'salt toplum', yani toplumsallaşma olan toplumsal yaşamın karmaşıklığından soyutlanmıştır. Dolayısıyla sosyolojik yaklaşım, onun soyutlama biçimidir; bu sayede, somut fenomenlerin asli özellikleri ölçüde gerçeklikten çıkarılır ve abartılır ki, aslında fiilen gerçekliğe dönüşmemiş olan dizilişler ve ilişkiler ortaya dökülür. Bu şekilde, köklü biçimde farklı içeriklere sahip, ama form benzerliği taşıyan toplumsal fenomenleri karşılaştırmak mümkün olmaktadır" (Swingewood, 1998: 170-171).

Tıpkı, farklı fiziksel özellikler sergilemekle birlikte aynı geometrik özelliklere sahip cisimlerin karşılaştırılması durumunda olduğu gibi. Simmel'e göre geometri, pür formları maddi gerçekleştirmelerinden (realizations) mutlak bir biçimde ayırma gücüne sahiptir (1971: 30) ve yalnızca geometri şeylerin uzamsal konumunun gerçekten ne olduğunu belirler. Bu bağlamda, Simmel'e göre, (sayısız diğer yönlerden bilimsel soruşturmanın bir objesi olabilen) insanı salt sosyal yönleriyle ele alan bir disiplin olarak sosyolojinin öteki insan bilimleri ile ilişkisi, geometrinin fizikokimya bilimleri ile ilişkisi gibidir. Geometri, herhangi bir materyalin kendisi vasıtasıyla empirik gövde (empirical body) kazandığı formları inceler. Bu formlar aslında, tamamen toplumsallaşmanın formlarına benzer şekilde, yalnızca soyutlamada vardır. Hem geometri hem de sosyoloji, böylece, formlarda realize olan içeriklerin – yani, formlarını inceledikleri total fenomenin – araştırmasını diğer bilimlere bırakır (Simmel, 1971: 27-28).

Simmel'in görüşünde toplum, bu bağlamda, etkileşimle birbirine bağlanan bireylerin oluşturduğu ilişkiler ağını ifade etmekte ve aile, din, ekonomik kuruluşlar ve bürokrasi gibi kurumlar da böylesi bir etkileşimin toplumsal içeriğinin büründüğü biçimleri oluşturmaktadır. Simmel'in form ile içerik arasında yaptığı ayırım, onu, kurumların ve eylemlerin içeriği değişebilmesine rağmen formların aynı kaldığını savunmaya götürmektedir (Swingewood, 1998: 165,168). Böylece Simmel, aynı toplumsallaşma formunun tamamıyla farklı içerikler ve tamamıyla farklı amaçlarla ilişkili olarak gözlenebileceğini ve buna karşılık belli bir içeriğin de tamamıyla farklı toplumsallaşma formlarında gerçekleşebileceğini belirtir – tıpkı aynı geometrik formun farklı materyallerde görülebileceği ve aynı materyalin de çok farklı geometrik formlarda gerçekleşebileceği gibi. Aynı etkileşim formu, amaç bakımından farklılık gösterebilen değişik gruplardaki bireyler arasında gerçekleşebilir: egemenlik, itaat, rekabet, iş bölümü, temsil, dışa karşı iç dayanışma, vb. sayısız nitelik bir devlette, bir dini

toplulukta, bir serseri çetesinde, bir ekonomik kuruluştta, bir okulda ya da bir ailede bulunabilir. Bu toplulaşmalara yol açan ilgiler veya çıkarlar ne kadar farklı olursa olsun, söz konusu ilgilerin veya çıkarların (= içeriklerin) gerçekleştiği formlar aynıdır. Öte yandan, aynı ilgi veya çıkar çok farklı toplulaşma formlarında yer alabilir. Mesela ekonomik çıkarlar hem rekabet formlarında, hem de üreticilerin planlı örgütlenmesinde işbirliği formlarında gerçekleşebilir. Cinsiyetler arası ilişkilerin dayandığı çıkarlar, hemen hemen sonsuz çeşitlilikteki aile formlarıyla karşılanır. Böylece, çok farklı içeriklerin aynı formda gerçekleşebilmesi gibi, belli bir içerik de çok farklı formlarda gerçekleşebilir (Simmel, 1971: 26).

Simmel'e göre sosyoloji, toplulaşmanın formlarını tanımlamalı, sınıfmalı ve analiz etmelidir. Lewis Coser bu yöndeki bir girişimin bilinen örneğini *The Functions of Social Conflict* (1964)'te vermektedir. Burada Simmel'in izinden giderek çatışma olgusunu toplulaşmanın bir formu olarak değerlendiren Coser'a göre, grup ilişkilerinde "pozitif" olduğu kadar "negatif" faktörler de kurucu önem taşır; bir başka deyişle grubun oluşumunda, içsel bütünlüğünün sağlanmasında ve grup yaşamının sürekliliğinde işbirliği ya da uyum kadar çatışma da etkilidir – belli bir dereceye kadar çatışma, grup oluşumunun ve grup yaşamının sürekliliğinin asli bir bileşenidir (1964: 30-31, 151-157). Tersinden okunacak olursa; bir toplulaşma formu olarak çatışma, çok farklı grup ve bağlamlarda, sadece olumsuzluk terimleriyle anlaşılamayacak çok çeşitli işlevler üstlenmektedir. Simmel, benzer şekilde, egemen olan ile egemen olunanı birbirine bağlayan daimi bir etkileşimi, üst ile astın eylemleri arasındaki karşılıklı bir alışverişi içeren "güç"ü de toplulaşmanın bir formu olarak değerlendirmektedir (Swingewood, 1998: 168). Burada, gözetimin de bir toplumsal form olarak ele alınabileceği tezi savunulacak ve böylesi bir yaklaşımın gözetim olgusunun sergilediği tarihsel-toplumsal çeşitliliği anlama çabasına uygun düştüğü öne sürülecektir.

Gözetim, sosyal etkileşim düzleminde gerçeklik kazanması anlamında toplulaşmanın bir formudur. Burada söz konusu olan sadece gözetleyen ile gözetlenen arasındaki muhtemel sosyal etkileşim değildir – zira bunlar arasında her koşulda doğrudan bir etkileşim bulunmayabilir; kimi koşullarda "gözetlenen" taraf "konumundan" haberdar bile olmadığından böylesi bir etkileşim de olası olmayabilir. O nedenle burada ayrıca, gözetleyenin, gözetlenenin ve belli bir gözetim sisteminin, verili bir sosyal etkileşim ve örgütlenme ağında üstbelirlenimsel olarak tayin edilmesi; ya da bir başka deyişle, gözetleyen ile gözetlenenin daha geniş bir sosyal etkileşim ağının

parçası olarak dolaylı bir etkileşim ilişkisi içerisinde konumlanmış olması söz konusudur. Her iki bağlamda da gözetim, toplulaşmanın bir formudur.

Gözetimin bir toplumsal form olduğunu söylemek, toplumsal açıdan görünür kılma işlevinin çeşitli ilişki ve kurumlar bağlamında çeşitli biçimlerde gerçekleşebildiğini, çeşitli kanallardan işlerlik kazanabildiğini söylemek demektir. Gözetim, bir form olarak, pek çok açıdan farklılıklar sergileyen çok çeşitli grup ve bağlamda gerçekleşebilir; bürokratik kuruluşlarda, işletmelerde, okullarda, Goffman anlamında bütün total kurumlarda, devlette, ailede, ibadethanelerde, arkadaşlık, komşuluk ve dernekler gibi gönüllü birliktelilere dayanan çeşitli gruplarda, “mahallede”, alışveriş merkezlerinde, sokaklarda, garlarda ve havaalanlarında, vb... Gözetim, bütün bu bağlamlarda farklı amaçlara kanalize edilmekte ve farklı işlevler üstlenmektedir: denetim, disiplin, verimin maksimizasyonu, itaati sağlama, güvenlik, hizmet sunma, caydırma veya önleme, düzeni koruma, ıslah etme, vb. gibi. Tarihsel-toplumsal koşullara göre farklılaşabilen amaçları, araçları, işlevleri, kurumsal bağlamı ve faileri ile gözetim, çok sayıda değişkene ya da esasa göre yapılabilecek çeşitli sınıflandırmalara açık bir yapı sergilemektedir.

Gözetimin tarihsel-toplumsal koşullara göre içeriği farklılaşabilen bir toplulaşma formu olarak ele alınması, böylesi bir çeşitliliğin anaditik düzlemde değerlendirilmesini mümkün kılar. Nitekim Anthony Giddens, gözetimin “bilginin biriktirilmesi, kodlanması ve çağrılması” ile “bazı birey ya da grupların eylemlerinin diğer bazı birey ya da gruplar tarafından doğrudan doğruya izlenmesi” olarak belirlediği iki yönünden “gözetimin iki formu” olarak bahseder (bkz. Giddens, 1990: 154). Fakat modern rasyonel örgütlerin analizi bağlamında yer verdiği bu değerlendirmesinde Giddens, gözetimin sözünü ettiği iki formunu, örgüt içinde birbirleriyle iç içe işleyen ve formel düzlemde gerçekleşen süreçler olarak kavramaktadır.

Bununla birlikte, gözetimin daha geniş bir toplumsal uzamı kapsayan başlıca iki formu belirlenebilir. Bunlardan biri, gündelik deneyim dünyasıyla ya da Habermas anlamında “yaşam dünyası”yla daha dolaysız bir bağlantı içinde olan, enformel, karşılıklılık esasına dayalı olması anlamında simetrik ve herhangi bir tasarının ya da bilinçli çabanın ürünü olmaması anlamında spontane bir nitelik taşıyan *içkin gözetim* formu olacak. “İçkin” kavramı, böylesi bir gözetimin taşıdığı karşılıklılık ve spontanlık gibi niteliklerden ötürü toplulaşmanın daha dolaysız bir formunu temsil ediyor olması ile ilgilidir. İçeriği kültürel olarak farklılaşabilmekle beraber kendisi evrensel bir nitelik sergileyen bu formu en iyi “elalem” fenomeni karakterize etmektedir. Belirlenen ikinci

form ise, özünde “içkin-olmayan” bütün gözetimleri kapsayan *tali gözetim*dir. Mesela Giddens’ın sözünü ettiği gerek kayıt altına alma ve bilginin işlenmesine, gerekse doğrudan izlemeye dayalı gözetimleri kapsayan örgütsel gözetim, aynı çerçevede işletmelerde ve atölyelerdeki gözetim, total kurumlardaki gözetim, siyasal erke bağlı gözetim, geç-modern dönem için “kameralı” gözetim, tüketici gözetimi, vd. bu bağlamda verilebilecek örnekleri temsil etmektedir. Tali gözetim, çoğunlukla planlı ve gözlenenler ile gözetleyenlerin bu konularını kesin bir çizgiyle ayırmaya imkan vermesi anlamında asimetriktir. İçeriği, verili bir toplumun örgütsel gelişmişlik ve karmaşıklık derecesine bağlı olarak değişebilmekle beraber kendisi evrensel bir nitelik sergileyen bu formu en iyi “büyük ağabey” fenomeni karakterize etmektedir. Anlaşıldığı üzere, belirlenen bu iki formu birbirinden ayıran şey gerçekleştikleri toplumsal uzam değildir. Sözgelimi, belli bir işyerindeki yönetici çalışanların vakitlerini ve enerjilerini çarçur etmelerini önlemek ve verimliliği artırmak amacıyla, doğrudan izlemeyi ve bunu çalışana hissettirmeyi hedefleyen gözetim teknikleri arayışında muhtelif noktalara kameralar yerleştirebilir; çalışanın performansını kaydeden, süreç içinde bunları değerlendiren ve sonuçları itibariyle söz konusu çalışanın işyerindeki akıbetini belirleyecek olan özel kayıtlar ve dosyalar oluşturabilir. Bütün bunlar tali gözetim kapsamına girer. Ancak söz konusu işyerinde diğerlerine nazaran daha az ya da özensiz çalışan bir kişinin “fark edilmesi” ve bunun sonucunda muhtemelen bir takım enformel yaptırımlara maruz bırakılması, içkin gözetim bağlamında değerlendirilmelidir.

Gözetimin analizi, bir matematiksel doğruluk beklentisinden uzak, çok yönlü yorum ve değerlendirmeleri zorunlu kılmaktadır. James Rule, gözetim sistemlerinin verimliliğini ölçmenin bir aracı olarak “gözetim kapasitesi” olarak kavramlaştırdığı bir dizi kriter önerir. Bu kriterler; sistemde tutulan dosyaların hacmi, bunların merkezileştirilme dereceleri, enformasyon akışının hızı ve sistem ile özne ya da idari sistemlerle tabi topluluklar arasındaki temasların sayısı, olarak belirlenmiştir. Bu dört kriter, Rule’a göre, herhangi bir sistemin gözetim kapasitesinin ölçülmesinde ve böylelikle “mutlak gözetim toplumuna” ne kadar yakın olduğuna ilişkin bir fikir edinilmesinde kullanılabilir (Lyon, 1997: 77-78). Ne var ki verili bir toplumdaki ya da sistemdeki “gözetim rejimi”, Rule’un ölçeğindeki kriterlerin karşılayamadığı ya da geçersizleştiği yönler taşımaktadır. Zira söz konusu ölçeğin yalnızca, bizim burada “tali gözetim” olarak kavramlaştırdığımız gözetim formu baz alınarak geliştirildiği açıktır. Lyon’un (1997: 131) da belirttiği gibi, gözetim kapasitesi sadece akış hızı, menzilin

kapsamlılığı gibi ölçülebilir ögelere değil, ne tür bir gözetim sisteminin söz konusu olduğuna ve gözetimin bağlamında gerçekleştiği toplumsal koşullara da bağlıdır. Bunun ötesinde, özellikle ilerleyen bölümlerde görülebileceği gibi, “gözetim kapasitesi” gözetimin tali formunu ölçme noktasında da yetersizlikler gösterebilmektedir; mesela “merkezileşme derecesi”nin, geç-modern dönemdeki elektronik gözetim bağlamında bir kriter olarak geçersizleşmesi durumunda olduğu gibi.

Çalışmanın geri kalan bölümü, bir bakıma, toplumsal yeniden üretimin kanalları boyunca işleyen her iki formun tarihsel-toplumsal bir analizine yönelmektedir.



## BÖLÜM II

### GELENEKSEL TOPLUMDA GÖZETİMİN TEMEL GÖRÜNÜMLERİ

Bu bölüm kapsamında, geleneksel toplumun ayırıcı nitelikleri ışığında gözetimin geleneksel formu sistematığı, faileri, amaçları, araçları ve kapsamlılığı, üzerinde işlediği paradigmatik zemin gibi ana başlıklar ekseninde ele alınacaktır. Gerek gözetime ilişkin sosyolojik analizler, gerekse – bir o kadar aydınlatıcı olabilen – gözetime ilişkin kara ütopyalar, çoğunlukla modern bir tasavvur üzerine inşa edilirler; bu, modernitenin toplumsal gözetimin doğası adına temsil ettiği kırılma noktası göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır bir şeydir ve haklı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Söz konusu tutumun şümullü bir toplumsal olgu olarak gözetimi kavramada sınırlı bir perspektif üzerinden iş görmeyi içermesi, yani moderniteyi “gözetim”in analizinde *temel ve belirleyici* kalkış noktası olarak ele almayı benimsemesi, gözetimin dönemsel değil bütüncül bir kavrayışının hedeflenmesi gündemde olduğunda bir yetersizlik izlenimi uyandırabilir; fakat şu da bir gerçek ki “modern gözetim”e ilişkin hemen bütün analizler, en azından “değişenin ne olduğu” sorusu kapsamında, gözetimin (‘geleneksel’ başlığı altında derlenen) modern-öncesi formuyla yapılan zımni bir karşılaştırma işlemi üzerinden yürütülür. Bu yönüyle modern gözetime ilişkin analizler kendi içinde bütüncül kavrayışlara kapı aralayacak stratejileri barındırmakta ve öte yandan bizzat modern gözetimin anlaşılması, gözetimin öteki formlarının analiziyle doğrudan ilişkili hale gelmektedir. Bu çerçevede, burada, hep yapılagelen bu zımni karşılaştırmanın genelde su yüzüne çıkmayan parçası, gözetimin geleneksel formu ele alınacaktır – hem toplumsal gözetimin bütüncül bir kavrayışı, hem de modern gözetimin süreksizliklerinin tam olarak yakalanması amaçlarına yönelik olarak.

## 2.1. *Gemeinschaft*

“Geleneksel toplum” nosyonu, modernlik öncesi toplumların yapısal özelliklerini modern olandan farklılıkları bağlamında dile getiren bir ideal tip olarak kullanılagelmiştir. Daha çok “karşıtlıklar” olarak okunan söz konusu farklılıklar, dönemselleştirmeye ilişkin yaygın girişimlerin de düzlemini oluşturmaktadır. Sosyolojik söylemde, kökenlerini bu temel kurgudan alan görkemli bir dikotomi geleneği mevcuttur: F. Tönnies’in öncü *gemeinschaft* – *gesellschaft* kavramsallaştırması başta olmak üzere, Durkheim’in mekanik dayanışma’ya karşı organik dayanışma’sı, Weber’in geleneksel’e karşı ussallık’ı, Marx’ın feodal’e karşı kapitalist’i, Simmel’in kırsal’a karşı kentsel’i, Tocqueville’in aristokratik’e karşı demokratik’i, Spencer’in askeri toplum’a karşı endüstriyel toplum’u, Sir Henri Maine’in statü’ye karşı sözleşme’si, Sorokin’in ailevi ilişkiler’e karşı sözleşmeli ilişkiler’i, Cooley’in birincil–ikincil grupları, Becker’in kutsal’a karşı seküler toplum’u (Yelken, 1999: 53-55) ve kuşkusuz sıralanabilecek daha pek çoğu, bir çeşit “sosyolojik güdü” halini almış söz konusu kurgunun farklı dışavurumları olarak kabul edilmektedir. Özellikle sosyolojinin kurucu babaları açısından düşünüldüğünde, toplumun hemen her alanında şahit oldukları baş döndürücü değişimleri ve dönüşümleri anlamanın ve açıklamanın kaçınılmaz yordamı bütün bu olup bitenleri daha önce kurulu olan düzen ile farklılığı/karşıtlığı içinde ele almak olmuştur. Yeniyi anlama çabaları böylelikle, yeni olan’a olduğu kadar eski olan’a da ışık tutan bir girişime dönüşmüştür. Kendini yer yer nostaljik varyasyonlar olarak açığa vurması, söz konusu girişimin analitik değerinden pek bir şey kaybettirmemektedir.

Geleneksel toplum terimi, kimi zaman yapısal farklılıklara varabilen bir çeşitliliğe gönderme yaptığından, esasen *çoğul* haliyle kullanılmalıdır; fakat bir olgu olarak geleneksel toplumun yukarıda belirtildiği biçimde kavramsallaştırılması, onu altına pek çok ortak temel niteliğin sıralanabileceği bir prototip haline getirir. Bunlar, hangisi olursa olsun herhangi bir geleneksel toplumu “geleneksel” yapan, modern olandan ayırıcı ortak, temel özelliklerdir. Gözetimin geleneksel formuna yönelik analizde dikkate alacağımız bu temel özellikler, en bildik biçimiyle Tönnies’in *gesellschaft*’a karşı *gemeinschaft* kavramlaştırmasında ortaya konmaktadır. Buna göre, bütün kültürel farklılıklara rağmen geleneksel toplum toprağa bağımlı, tarıma dayalı bir ekonomi üzerine temellenir ve *gemeinschaft* da onun başat yaşama biçimidir. Bu

yaşama biçimi, onu paylaşan herkesin ortak ahenginin temelindeki sessiz bir uyum, gizil bir *consensus* ile; *anlaşma*yla vücuda gelir. *Anlaşma*, tasarlanmamışlığı ve lisana gelmezliği, dolayısıyla alabildiğine doğallığıyla planlanan ve karar verilen bir mukavele, lisana dökülerek çoğunlukla yazıya geçirilen yapay, suni bir süreç olan *sözleşmeden* köklü bir şekilde ayrılır. Toplumsal yaşamın başlıca normları olarak din ve ona bağlı gelenek, örf ve adetler, *anlaşmanın* dışavurumlarını ve enstrümanlarını oluşturur. Belli bir mekana bağlılık, verili/atfedilmiş toplumsal statüler, “biz bilinci” olarak betimlenen kolektif bir özel cemaat bilinci, bu bilinçten beslenen bir aidiyet duygusu, kişiler arası yüz yüze, içten ilişkiler; dostluk, dayanışma, fedakarlık, işbirliği, yardımlaşma, şefkat gibi duygusal davranış biçimleri, *anlaşma* esası üzerine kurulu *gemeinschaft*’in doğal nitelikleridir (Yelken, 1999: 47-53, 96-120). Ne var ki “toprağın üstünlüğü”nün yerini “endüstriyel üstünlük”e bırakmasıyla *gemeinschaft*’taki ortaklaşa yaşam tekeli eğilimlere sahip sınırsız bir pazarın lehine dağılmış, komüniter ilişkiler önemini yitirerek yerini işbölümüne terk etmiştir. Doğa ile uyum içinde yaşayan, özverili ve duygusal insanların yerini sürekli kazanmak için didinen, biriktiren ihtirashlı tüccar tipler almış, toplumsal ilişkiler bütün yönüyle hesaplama, değer biçme, tartma ve ölçme üzerine kurulmuştur. Tönnies’e göre bu nedenle *gemeinschaft*’in aksine *gesellschaft* doğası itibariyle yapaydır, zira bu koşullarda herkes diğerlerine karşı bir gerginlik içinde, kendisi için yaşar. Ortak varoluş koşullarının ilkesi artık “bağdaşma değil savaşım”dır” (Freund, 1997: 163-164).

Geleneksel toplumu mekanik dayanışma ve bunun doğal bir uzantısı olarak değerlendirdiği cezalandırıcı hukuk ile ayırt eden Durkheim, 1889’da Tönnies’in yapıtını değerlendirerek *gemeinschaft*’in doğası, önemi ve birincilliği konusunda hemfikir olduklarını beyan etmişse de, modern toplumların *da* organik ve doğal bir yaşamı olduğunu öne sürerek bu yönüyle Tönnies’ten kesin bir şekilde ayrılır (Tiryakian, 1997: 205). Durkheim’in geliştirdiği terminolojide geleneksel toplumu karakterize eden mekanik dayanışma *benzeşmeye* dayalı dayanışmadır; üyelerinin aynı duyguları hissettikleri, aynı değerleri gözettikleri, aynı kutsal etrafında birleştikleri, birbirlerinden farklılaşmadıkları herhangi bir topluluğa (Aron, 1994: 225-226) hakim olan sosyal örgütlenme ilkesidir. Durkheim’e göre, mekanik dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda bireyleri bir arada yaşamaya sevk eden bir gereksinim, davranış, kanaat ve duygu benzerliği söz konusudur; bireyler düşünce ve ahlaksal açıdan homojen olduğu gibi, uzmanlaşmaya ve atomizasyona da rastlanmaz. Bu tür toplumlarda, birbiriyle uyum ve harmoni içinde olan üyeler arasındaki bağlar kuvvetlidir; bireysel



kimlikler, *kolektif bilincin* içinde erimiştir. Buna karşılık organik dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda düşün ve ahlaki benzerlik yerini bireysel(cil)liğe bırakır; bireysel irade toplumsal bir fenomen olarak sahne alırken, kolektif irade o ölçüde kan kaybeder. Ama kolektif bilincin yitimine rağmen, işlevsel farklılaşma ve uzmanlaşma süreçlerine koşut olarak, bu sefer toplumun üyelerinin birbirini tamamlamaları dolayısıyla vücut bulan bir dayanışma: farklılaşma üzerinden bir bütünleşme gündeme gelir. Organik dayanışma, düşünce birliğinin yani toplumun tutarlı birliğinin farklılaşması ile doğan dayanışma biçimidir; bireyler artık benzer değil, farklıdır ve şimdi tam da farklı oldukları için bir bütünleşme gerçekleşir. Bu arada her iki dayanışma tipinin doğal uzantıları olarak okunabilecek özgün iki hukuk türü tanımlar Durkheim: mekanik dayanışma bağlamında, özü itibariyle *toplumsal kuralları*, daha yerinde bir deyişle *kolektif bilinci* ihlal eden sapma ve suçları cezalandıran baskı hukuku / cezalandırıcı hukuk; ve organik dayanışma bağlamında, suçun işlenmesi halinde işleri yeniden *düzene* koymayı ya da bireyler arasındaki işbirliğini örgütlemeyi esas alan onarıcı/ iade edici hukuk. Cezalandırıcı hukuk, kolektif bilincin kuşattığı mekanik dayanışma esası üzerine kurulu toplumlara özgüdür zira burada herhangi bir ihlal toplumsal dayanışmayı bozan, “kolektif vicdanı şiddetle inciten” bir eyleme dönüşür; kolektif vicdanı onarmak için işlenen suçun faili diğerlerinin gözü önünde cezalandırılmalıdır. Burada cezanın işlevi, topluluğun üyelerinden birinin yaptığı bir hareketle yaralanmış olan kolektif bilinci onarmak ve doyuma ulaştırmaktır. İade edici / onarıcı hukukta ise esas olan cezalandırma değil, durumu adalete uygun olarak, olması gerektiği biçimde yeniden kurmaktır. Bunlar bir topluluğun kolektif duygularının anlatımı olmaktan çok, zaten farklılaşmış bireylerin bir arada yaşayış koşullarını düzenlerler (Aron, 1994: 225-230, Kızılcılık, 1994: 190-197). Böylelikle iade edici / onarıcı ve cezalandırıcı hukuk, içinde yer aldıkları toplumsal dokunun doğasını tipik bir şekilde yansıtan, doğrulayan ve mantıksal uçlarına taşıyan olgular olarak analiz edilmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Durkheim, modern toplumlarda *da* geleneksel-olmayan bir yolla – eşdeyişle kolektif bilinç olmaksızın – heterojenlik, işlevlerin farklılaşması ve karşılıklı bağımlılık gibi yeni koşullar üzerinden bir bütünleşmenin gerçekleştiğini ortaya koyma önceliğindedir. Bu, Tönnies’in *gemeinschaft*’i yüceltmesine ve Tiryakian’ın (1997: 206-207) dikkati çektiği gibi bu yüceltmenin politik göndermelerine karşı geliştirilmiş bir önlemdir: modern toplumsal bütünleşmenin *içsel* dinamiklerinin altını çizen ve bu yolla, Tönnies’in söz konusu bütünleşmenin geleneksel-olmayan bir bağlamda yeniden tesisi için (Alman geleneğinin de etkisiyle) ille de devlet

müdahalesinin gerekliliği yolundaki fikrinin altını oymayı hedefleyen bir önlem. Durkheim'in, birincilliğini teslim etmesine rağmen *gemeinschaft*'in yitimi karşısında moderniteyi mahkum etmeyen soğukkanlı tutumu doğrudan geleneksel-sonrasına ilişkin bu kavrayışla ilgili olmalıdır. Fakat, burada bizi ilgilendirdiği kadarıyla, her iki yazar tarafından geleneksel toplum nosyonunun içi ifadesini farklı kavramlaştırmalarda ve tonlamalarda bulan aynı temel niteliklerle doldurulmaktadır.

Max Weber'in yazıları sosyolojik dikotomi geleneği bünyesindeki geleneksel toplum analizlerine özellikle iyi bir örnek oluşturur. Weber'in çalışmaları çok çeşitli alanları kapsar ve bu alanların her biri için, bir araya getirilmeleri halinde şümulü bir geleneksel toplum betimi verecek bir dizi temel nitelik ayırt edilir; burada modern ile geleneksel olanı ayıran temel koyut *rasyonalitedir*. Diğerleri arasında özellikle bürokrasi, egemenlik ve sosyal eylem teorilerinde bu tutum belirgin bir şekilde sergilenir. Sözgelimi, sosyal eylem tipolojisinde belirli eylem tipleri, belirli toplumsal ilişkileri ve dolayısıyla belirli toplumsal oluşumları temellendirmekte; buna göre, duygusal eylemler ve geleneksel eylemler *cemaatleşme* (*vergemeinschaftung*)'ye, değere yönelik rasyonel eylemler ve amaca yönelik rasyonel eylemler ise *toplumlaşma* (*vergesellschaftung*)'ya yol açmaktadır (Weber, 1995: 72). Hemen belirtmeli ki burada Weber, *cemaatleşme* ve *toplumlaşma* kavramlarına statik bir karşıtlıktan çok dinamik bir süreklilik unsurunu yüklemiş olmasıyla Tönnies'ten ayrılır (Yelken, 1999: 59-61). Weber ile Tönnies'in tipolojilerini bire bir eşleştirme kolaylığına kapılan girişimleri ihtiyata davet eden bu "ayrıntı"nın önemli içerimleri vardır: her şeyden önce, Weber'e göre toplumsal ilişkiler genellikle kısmen toplumlaşma, kısmen de cemaatleşme özellikleri sergilerler; esas olarak cemaatleşme niteliği taşıyan bir toplumsal ilişkiler bütününde, tamamen veya kısmen amaç saiki ile yönlendirilen eylemlere rastlanabilir. Benzer şekilde, duyguya yer vermeyecek biçimde amaca yönelik kurulmuş herhangi bir sosyal eylem bile amacının dışına taşan duygusal değerler doğurabilir; her toplumlaşmada, farklılaşabilen derecelerde de olsa duygusal değerler oluşturmaya yönelik bir eğilim vardır. Sonuç olarak, toplumlaşmanın başat olduğu toplumlarda da çeşitli biçimler altında cemaatleşmeye rastlanabilir. Weber, cemaatleşme kavramını çok genel ve heterojen olguları kapsayacak şekilde tanımlamaktadır (Weber, 1995: 73-74). Zira Weber'in metodolojisinde "toplumlaşma" ve "cemaatleşme" ideal tiplerdir ve bunların herhangi bir toplumda saf halde bulunmaları beklenemez; sadece görelî başatlıklarından söz edilebilir. O halde, geleneksel toplum, toplumsal ilişkilerde duygusal ve geleneksel eylem tiplerinin yol açtığı cemaatleşmenin *başat olduğu*

toplumdur. Geleneksel toplumun öteki veçhelerini karakterize eden temel özellikler, bu başat toplumsal ilişki biçimi paralelinde şekillenir. Buna göre, mesela, geleneksel toplumda siyasi otorite kendini *başat olarak* önceki kuşaklardan aktarılan değerler düzleminde, yani geleneksel olanın bağlamında meşru kılar. Geleneksel egemenlik, “eski geleneklerin kutsal niteliği ve gelenek tarafından otoriteyi kullanmaya çağrılanların meşru olduğu inancına dayanır” (Aron, 1994: 385) ve egemen olanlar, sınırlarıyla birlikte yetkilerini bu meşruluğun sağladığı alan üzerinden kullanırlar. Siyasi erkin meşruluk zemini gibi, idari aygıtın biçimsel özellikleri ve işleyiş ilkeleri de aynı başat unsur etrafında şekillenir: geleneksel egemenlikte erkin babadan geçen türünde bürokratik aygıtın memurları genellikle efendilerine bir bedel karşılığında bağımlı bulunan kişisel hizmetçiler, akrabalar, vs.dir. Feodal türünde ise memurlar biçimsel olarak bağımsız olup, efendilerine sadakat yeminiyle bağlı müttefikler konumundadırlar. Görevlerini, bu tür bir sözleşmenin erdemiyle bağımsız olarak yerine getirirler (Weber, 1995: 333-345, Mouzelis, 2001: 30). Weber bu şekilde, çeşitli toplumsal olguların görece başatlık gösteren tarihsel görünümleri çerçevesinde geleneksel yapıların ayırıcı niteliklerine ilişkin yorumlara yer vermektedir.

Geleneksel toplum analizlerinde, kendisinden beslendikleri toplumsal koşulların da katkısıyla sahip oldukları önemlerini koruyan ve temel referanslar olarak kabul edilen klasik çalışmalar geleneksel toplumun temel sosyo-kültürel özellikleri ile ilgili olarak; menfaat beklentisi ile belirlenmiş olmaktan uzak içtenlik ve samimiyet esası üzerine kurulu birincil toplumsal ilişkilerin, işlevsel ve niteliksel olarak farklılaşmamış görece homojen bir topluluğun, kültürel ve geleneksel olan üzerinden gerçekleşen toplumsal bütünleşmenin, endüstriyel kapitalizm öncesinin büyük oranda toprağa bağımlı özgün üretim ilişkilerinin, görece merkezileşmemiş siyasal yapılanmaların, nihayet bütün bunları kuşatan organik bir anlam evreninin; din, örf, adet ve geleneklere dayalı toplumsal normların, sözlü kültürün, güçlü bir birliktelik ve aidiyet duygusunun, vd., altını çizerler. Asıl ilgiyi oluşturan geleneksel toplumda gözetimin doğasını merceğe almadan önce, geleneksel toplumun bütün bu bildik temel niteliklerini tamamlayıcı mahiyette birbiriyle yakından ilişkili iki karakteristiğine daha yakından bakılacaktır: “organik dünya görüşü” ve “geleneksel kamusal yaşam”. Bu iki karakteristik, geleneksel toplumun ontolojisinde içkindir; onun varoluş koşulunu oluşturur. Modernite ile birlikte her ikisi de köklü değişimlere uğrayan bu iki niteliğin, gözetim açısından önemli içerimleri vardır.

*Organik dünya görüşü*, hem toplumdaki entelektüel etkinliklerin paradigmatik bağlamını, hem de gündelik eylemleri biçimlendiren ve yönlendiren ana saiki oluşturan geleneksel anlam evrenine işaret eder. Simgesel olarak ifade bulan bu anlam evreninin ayırıcı niteliği, insani varoluşun bütün veçhelerinin organik bir bütün oluşturduğunu düşünmeye izin vermesidir. Jeanniere'nin (1994: 17) özlü bir biçimde dile getirdiği gibi, bu anlam evreni uyarınca doğanın tümü başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik olarak kavranır; her varlığın, temelini kendisinin de ötesinde, gerçekliğin öteki katlarıyla ilişkisi içinde bulduğu “simgesel bir birlik” kavrayışı ve bu kavrayış ekseninde şekillenen bir kültür söz konusudur. Bu kültürde, yaşamın kendisi anlamlı bir puzzle'dır; her bir parçanın söz konusu anlam bütününe organik bir biçimde eklemlendiği bir puzzle. Bu nedenle, organik dünya görüşünün sosyolojik anlamını veren anahtar kavram “yaşam alanlarının bütünselliği”dir. Bu “bütünsellik”, birbirinden farklılaşabilen kavramsal çatılar altında klasik geleneksel toplum çözümlerinde de vurgulanır. Sözgelimi, kendini Durkheim'in mekanik dayanışmasındaki kolektif bilinç kavramında gösteren söz konusu vurgu, Weber'in büyüsunü yitiren dünya metaforunda son derece çarpıcı ama özlü bir biçimde ifade bulur. Yine, Tönnies'in *gemeinschaft*'i, varoluşun derin istenci olarak bütün yaratışa ve bütün bireysel özgünlüğe, hayatın kendiliğindenliğine (Freund, 1997: 161) ve hayatın *birliği* prensibine (Yelken, 1999: 38) kaynaklık eden *Organik İstenç* üzerinde temellenmiştir. Tönnies bütün çözümlerini, belirlediği iki istenç türü (“organik” ve “reflektif”) arasındaki zıtlık üzerinden yürütür: *gemeinschaft* Organik İstenci temsil ederken, *gesellschaft* Reflektif İstencin temsilcisidir. İki istenç arasındaki bu ayrım, isteğin ya bir düşünceyi ima etmesi – ki bu, ortaya çıkarıcı (*originating*) bir istencin ifadesidir – ya da düşüncenin istenci içermesi, yani istencin bir önceki düşüncenin sonucu ve ürünü olması gerçeği üzerine kurulmuştur. Organik İstenç, başlangıcını geçmişten alan ve kendini zevk, alışkanlık ve bellekte gösteren, “güdülenmiş ve kabaran” bir istençtir. Buna karşılık yarar ve mutluluk kategorilerince yönetilen ve bu nedenle de “yüzeysel” olan Reflektif İstenç, düşüncenin yönergelerini izleyerek kişinin *yapay* bir dünya üretebilme kapasitesini belirtir; soyut bir amacı kararlaştırır ve bunu gerçekleştirebilmek için kendine uygun yollar sağlar. Önceden görmeye çalışan, hesaplayan ve tartışan bir istenç söz konusudur artık. Bu nedenle geleceğe yöneliktir, ama bu işi *varlıkların dışında kalan* ilişkiler inşa ederek yapar (Freund, 1997: 161-162). Bu noktada da bütünsellik yiter. Oysa Organik İstenç, özü itibarıyla bütün varlık alanlarını oyuna dahil eden doğal, bütünsel bir yaşam kavrayışı/alanı yaratır. Aynı noktaya vurgu yapan çağdaş yazarlardan A.C. Zijderveld'e

göre geleneksel toplum, her parçanın durağan bir konum kazandığı, gerçeğin ve özgürlüğün kendisinde mündemiç kabul edildiği, herkesin ve her şeyin gerçekliğini ve anlamını ondan kazandığı mutlak bir düzenin ifadesidir. Bu mutlak düzenin faileri olarak dünyayı yönetme hususunda aynı ilkelere sahip soyut tasarımlar olan gerek Antik Çağın Logos'u ve gerekse Ortaçağın Tanrı'sı; toplumun, onun kurumlarının ve hiyerarşisinin düzeninde tecessüm ettiklerine inanıldığından somut varlıklarmışçasına algılanmaktadır. Böyle bir algılayış, toplumun yapılarının yabancılaştırıcı varlıklar olarak kişinin karşısına dikilmesini önlemekte, kişiyi organik bir bütünün parçasıymışçasına topluma bağlı kılmaktadır (Zijderveld, 1985: 99-112).

Organik dünya görüşünün dolaysız getirisi olarak geleneksel topluma özgünlüğünü veren bu bütünsellik olgusu, geleneksel kamusal alanın ayırt edici niteliğini de belirler. Kişinin kendini öncelikle bir bütünün parçası olarak algılaması kamusal yaşamın dokusunu sıklaştırmakta, canlı bir kamusal alanı geleneksel toplumun temel niteliği olarak öne çıkarmaktadır. Geleneksel toplumda kişi kendisini aile, komşular, cemaat gibi birimlerle çevrili bir toplumsal ilişkiler ağı içinde, bu şebekenin doğal bir bileşeni olarak algılar. Geleneksel kamusal alan, toplumun üyelerinin, ortak anlam kodlarında verili toplumsal ilişki kalıpları dolayısıyla paylaştıkları bir zemin görünümündedir. Dolayısıyla geleneksel kamusal alanın özgünlüğü, barındırdığı toplumsal ilişki kalıplarının kendine özgünlüğünde; daha derin bir düzeyde ise geleneksel bilincin "ben" ile "öteki" arasındaki ilişkiyi kurgulama biçiminde yatmaktadır. Anlamalı bir bütünselliğin bileşeni olduğu yönündeki bilinciyle geleneksel insan, ben ile öteki arasındaki ilişkiyi "öteki yönelimlilik"<sup>3</sup> ilkesine göre kurgular. Böylesi bir kurgu etrafında şekillenen geleneksel toplumsal ilişkiler, kamusal alanı özsel bir birliktelik ve aidiyet duygusuna ev sahipliği yapan, toplumsallığın en dolaysız biçimde yaşandığı bir mekan haline getirir. Geleneksel kamusal alanın onu paylaşanlar açısından

---

<sup>3</sup> Bu, David Riesman'ın *Yalnız Kalabalıklar (The Lonely Crowd, 1950)*'da türettiği ve "başka insanlar nezdinde onaylanma ve kabul edilme ihtiyacı hisseden bir kişilik türü"nü anlatan bir terimdir ve "bağımsız inisiyatifle ve kişisel bir ahlaki koda göre hareket etme" anlamındaki *iç-yönelimlilik*'in karşıtını tanımlamaktadır. Riesman söz konusu eserinde *öteki-yönelimliliğin* "tüketime göre tasarlanmış bürokratik bir toplumun sonucu" olduğu savını işlemektedir. Buna göre, sanayileşmenin ilerlemesi ve nüfus yoğunluğunun artmasıyla birlikte iç-yönelimlilikten öteki-yönelimliliğe doğru bir değişim gerçekleşmiştir. Oysa Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde tam karşıt bir savı temellendirmekte ve öteki-yönelimliliği kamusal yaşamın önemli oranda aşındığı modern toplumun bir niteliği olarak görmeyi reddetmektedir. Sennett, Riesman'ın sözünü ettiği sıranın tersine döndürülmesi gerektiği kanaatinde: öteki-yönelimlilikten iç-yönelimliliğe doğru bir değişimdir gerçekte söz konusu olan. Yukarıda kullanıldığı biçimiyle *öteki-yönelimlilik*, Sennett anlamında, canlı bir kamusal yaşamda insanın öteki ile ilişkilerinin biçimlenmesinde öne çıkan temel ilkeyi ifade etmektedir. Bkz. Richard SENNETT, 1996, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, sf.16,49.

toplumsallığın bizzat kendisi, dışarıdan bir gözlemci açısından ise toplumsallığın vitrini olarak algılanacağı ileri sürülebilir.

Buraya kadar gözden geçirilen temel özellikler ışığında, geleneksel toplumda gözetimin sahip olduğu biçimsel özelliklerin incelenmesine geçilebilir.

## 2.2. *Gemeinschaft*'ın 'Gözü'

Geleneksel toplum söz konusu olduğunda, her şeyden önce kamusal alanın doğası, *içkin gözetimi* kendine özgü olduğu içinde gözetimin yaygın biçimi olarak ele almayı gündeme getirir. Geleneksel toplumların başlıca özelliği olarak altı sık sık çizilen "güçlü sosyal kontrol", burada kavramlaştırılacağı biçimiyle geleneksel içkin gözetim, özü itibarıyla geleneksel kamusal yaşamın doğal bir bileşenidir. Geleneksel toplumun "herkesin herkesi bildiği" sık dokulu canlı kamusal yaşamı içkin gözetim formunu neredeyse geleneksel toplumun doğasından kaynaklanan bir yapısal özellik olarak öne çıkarmakta, geleneksel gözetimde *elalem fenomeninin* başat olmasının doğrudan hazırlayıcısı olmaktadır.

Organik dünya görüşünün ete kemiğe büründüğü kanallar olarak geleneksel kamusal yaşama hayat veren değerler, normlar, ahlak kuralları, din, töreler, vd., geleneksel içkin gözetimin üzerinde işlediği paradigmat zemini oluşturur. Bir başka deyişle, "elalem", meşruiyetini değerler, toplumsal ahlak kuralları, vd. müteşekkil kültürel evren üzerinden sağlar. Bu meşruluk zemininin karşılığını da, söz konusu kültürel evrenin bir nevi bekçiliğine soyunarak verir. Geleneksel toplumda elalem, kültürel evren bünyesinde belirlenmiş kalıpların dışına çıkan/taşan eylemleri ayıplama, kınama, alay gibi dışlayıcı mekanizmaları devreye sokarak ve yerine göre Durkheim anlamında "cezalandırıcı hukuk"u işleterek bertaraf etme eğilimindedir. Geleneksel içkin gözetimin işleyiş mantığı, olumsuz değer atfedilen ve genellikle kamuya abartılı bir şekilde ifşa edilen böylesi bir eylemin gerçekleşmesinin önüne, söz konusu ifşanın ve olumsuz sonuçlarının olabilirliği ihtimalini tehditkar kılarak geçme biçimindedir. Toplumun üyeleri eylemlerine, yer yer şahıslarda somutlaşan ama esasen içselleştirilmiş soyut bir elalem imgesinin gözetimi altında yön verir.

Daha derin bir düzeyde kendini sosyalizasyonda, davranış örüntülerinde, toplumsal yükümlülüklerde ve rol kalıplarında açığa vuran içkin gözetim süreçleri, işlediği toplumun (geleneksel olsun olmasın) niteliğine aldırılmaksızın kişinin toplumun bir üyesi haline getirilmesi işleminin her aşamasında hayati bir biçimde devrededir.

Ancak geleneksel toplumun bünyesinde bu süreçler, geleneksel toplumu ayırıcı kılan pek çok yapısal niteliğin yanı sıra *özellikle* geleneksel kamusal alanın doğası göz önünde bulundurulduğunda, daha spontane toplumsal ilişkilerin ve bu türden ilişkilerle karakterize olan toplumsal kurumların kanalları boyunca işlemektedir. Başka türlü söylenecek olursa, geleneksel toplumda kişi, modern toplumda olduğunun aksine, katılımı henüz hayati bir zorunluluk haline gelmemiş olan örgütsel ilişkiler ağına göreli bir mesafede konumlanırken, sosyalizasyon ve onun ayrılmaz bileşeni olarak içkin gözetim, *gemeinschaftvari* davranış örüntülerinin karakterize ettiği kurumsal koşullar bağlamında gerçekleştirilecektir. Bu haliyle, geleneksel toplumun dokusunda içkin gözetim süreçleri hem daha yoğun hem de daha kuşatıcı bir hal alır.

Geleneksel içkin gözetimin, bu merkeziliğine ve kapsamlılığine karşın, deyim yerindeyse – açık seçik fark edilebilen – bir takım oto-kontrol mekanizmalarına sahip olduğu da önemle belirtilmelidir. Geleneksel içkin gözetimin toplumun kılcal damarlarında gezdiği doğrudur; fakat burada “oto-kontrol mekanizmaları” ile anlatılmak istenen, az çok açık bir yaptırımın faili olduğu durumlarda elalemin gözetimine yönelik *kısıtlamaların* da bir takım kültürel ve yapısal faktörler tarafından gerçekleştiriliyor olmasıdır. Bir başka deyişle, geleneksel toplum, elalemin gözetimini belirgin çizgilerle sınırlamaya imkan veren içsel dinamikler barındırır. Söz konusu dinamikler, elalemin karşısına “mahremiyet” imgesini çıkarmak üzere güçlerini işbirliği içerisinde seferber ederler. Geleneksel içkin gözetim açısından “mahrem alan”, elalemin bakışlarına çekilen hududun ifadesidir.

Mahrem alanın inşasına katkıda bulunan dinamiklerden ilki, geleneksel kamusal alanın kendisidir. Geleneksel kamusal alan, sınırları iyice tanımlanmış bir mahrem alan belirler; gücü ve yoğunluğu oranında da mahremiyetin sınırlarını güvenceye alır. Bu hüviyetiyle kamusal alan, *gizliliğin üreticisidir*. Bir diğer dinamik olarak kültürel evren, üzerine düşeni, mahrem alanın sınırlarını “mahremiyet”e ilişkin çeşitli değerlerin üretimi yoluyla meşrulaştırarak yapar: *gizliliğin meşrulaştırıcısı*. Böylelikle, geleneksel içkin gözetimin kendisini oluşturmakta ve meşru bir zemine oturtmakta olan bu dinamikler sayesinde elalem gözetler, ayıplar, kınar; ama elalem kimliğine bürünen biri bakışlarını mahrem alana yönelttiğinde bu sefer ayıplanacak ya da kınanacak olan kendisidir – bütün meşruiyet zemini ayaklarının altından kayar zira sıkı sıkıya belirlenmiş “gözetim sınırları”nın ihlali söz konusudur. Geleneksel içkin gözetimde elaleme geniş yetkiler verilir; ama sadece belli sınırlar dahilinde.

Geleneksel içkin gözetim bir bakıma *bireyler-üstü*dür. Herkes herkesi gözetler; herkes eş zamanlı olarak hem gözetleyen, hem gözetlenendir; herkesin eş zamanlı olarak gözetlediği ve gözetlendiği bu koşullarda elalem aslında herkeştir ve hiç kimsedir. Burada, antropologların “genelleştirilmiş karşılıklılık” (Bauman, 1996: 60) adını verdikleri şey söz konusudur: geniş bir alana yayılmış olan gözetim, cemaatin tüm üyelerinin eş zamanlı olarak katıldıkları bir etkinliktir. Burada denetleme hakkı, denetlenen kişinin aynı ya da bir başka durumda karşılık verme hakkıyla meşrulaştırılmaktadır. Bu, aynı zamanda, geleneksel içkin gözetimin doğası itibarıyla *simetrik* olduğunu anlatmanın bir başka yoludur. Geleneksel içkin gözetimdeki bu herkesin herkesi gözetimi durumu, gözetimin kendisini odaksızlaştırır, yurtsuzlaştırır; “görünürde”, artık Durkheim anlamında bir toplumsal olgu hüviyetine bürünmüş olan “elalem”den başka bir şey yoktur. Gözetimin failleri, söz konusu olgunun içinde çözünür – görünmez kılınır. Bu yarı var yarı yok failleriyle geleneksel içkin gözetim, özünde aşkın bir nitelik arz etmektedir. Failler, gerekçesi, kuralları, *sınırları* ve yaptırımını aşkın bir düzlemde belirlenmiş olan gözetleme ve gözetlenme pozisyonlarını üstlenirler. Burada, kelimenin anlamıyla uyuşumla tesis edilmiş bir gözetim durumunun varlığı söz konusudur: gözetleyenlerin sınırları ve gözetlenenlerin onayı üzerinden gerçekleştirilen gözetim esasen paylaşılan bir eylem görünümüne bürünmektedir.

Geleneksel içkin gözetim olarak kavramlaştırılan bu mekanizma, geleneksel toplumda bütünlüğün, birlikteliğin, toplumsal işlevlerin ve güvenliğin sürekliliğini sağlayan en önemli koşulların başında gelmektedir. Bu mekanizma, en temel düzeyde, “öteki”ni bilinir kılmaya; onu, bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan tamamen bildik bir bireye dönüştürmeye (Bauman, 1996: 52), kısacası toplumsal açıdan görünür kılmaya yaramaktadır. Cemaatin her üyesinin yaşamının başkalarının bakışlarına sürekli açık oluşu, söz konusu mekanizmayı toplumsal güvenliğin sürekliliğini sağlama aygıtı olarak da işlevsel kılmakta; bu “şeffaflık”, *gemeinschaft* insanının güvenli bir toplumsal uzam tesis etmesinde hayati bir rol oynamaktadır. Şu halde elalemin bakışının sınırları, güvenli toplumsal yaşamın üretilebildiği ve korunabildiği dünyanın sınırlarını *da* belirlemektedir.

Görüldüğü üzere, geleneksel toplumda içkin gözetim toplumsal varoluş koşullarının tesisinde esaslı ve hayati bir görev üstlenmekte; bir başka deyişle toplumsal açıdan görünür kılma işlevi ve toplumun yeniden üretimi önemli oranda gözetimin içkin formu dolayısıyla gerçekleştirilmektedir. Geleneksel toplum söz konusu olduğunda çeşitli kurumsal örgütlenmeler tarafından geliştirilmiş olan tali gözetim sistemleri,



gözetimin buraya kadar incelenen başat formu yanında gölgede kalmaktadır. Bu durumun, yine geleneksel toplumun kendine has dokusundan kaynaklanan anlaşılır nedenleri vardır ve kuşkusuz bunların başında, geleneksel toplumdaki kurumsal örgütlenmelerin görece zayıflığı gelir.

Her toplum, örgütlenmeyi zorunlu kılan bir takım işlevleri yerine getirir; bir başka deyişle her toplumda belirli toplumsal işlevlerin yerine getirilmesi, bir takım toplumsal örgütlenmelere gidilmesini zorunlu kılar. Görece homojen özellikler sergileyen geleneksel toplum söz konusu olduğunda, bu tip örgütlenmelerin nicelik ve nitelik itibariyle modern toplumda gelişenlerden önemli oranda farklılık arz edeceği açıktır. Yapısal özelliklerin bir uzantısı olarak örgütlenmenin doğasındaki bu farklılıklar, tali gözetim formları arasında var olan esaslı farklılıklara da kaynaklık etmektedir.

Her şeyden önce geleneksel toplumlardaki haliyle devlet örgütü, modernite ile birlikte eriştiği gelişmişlik ve kuşatıcılık düzeyinin çok gerisindedir. Modern öncesi dönemde hayat, yerine göre site devletleri, imparatorluklar, federal derebeylikler gibi örgütlü bürokratik askeri bir yapı gösterebildiği gibi, klan, kabile, köy veya şehir gibi alana yayılmış bağımsız birimleri de içerebilmekte; yarı örgütlü, bazen de merkezi devleti oluşturan yapının dışında çoğu yerde yaygın bir bağımsız *gemeinschaft* yaşamı varlığını sürdürebilmektedir. Kaldı ki modern öncesi geleneksel dünyanın en güçlü imparatorluklarının bile, denetim gücü açısından modern ulus devletle karşılaştırılmayacak derecede bir zayıflığı söz konusudur (Yelken, 1999: 106-108). Bu zayıflık kesinlikle, idari bürokrasinin geleneksel ve modern biçimleri arasındaki derin farkın bir ifadesidir. Modern bürokrasi üzerine yazarken onun biricikliğine ve benzemezliliğine atıfla “sabit yetki alanları olan kalıcı kamusal otorite”nin tarihte kural değil istisna olduğunu ifade eden Weber, bunun Doğu’nun eski büyük siyasal yapıları, Germen ve Moğol fetih imparatorlukları ya da bir çok feodal devlet yapılarında bile görülmediğini belirtir (Weber, 1998: 291). Kuşkusuz, herhangi bir erkin “eli-ayağı” olduğu kadar “gözü-kulağı” olarak da kabul edilebilecek olan idari bürokrasinin taşıdığı biçimsel özellikler, söz konusu erkin gözetim potansiyeline ilişkin önemli fikirler vermektedir. Bu öncülden hareketle, geleneksel toplumlarda, idari bürokratik aygıtın biçimsel özelliklerinden ötürü yoğun ve sistematik bir tali gözetimin ya da denetimin söz konusu olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Tarih boyunca şu ya da bu şekilde yapılanmış olan devletler çok çeşitli amaçlara (nüfus, askerlik, vergi toplama, üretimin kontrolü, vb.) yönelik olarak düzenli kayıtlar tutmuşlardır; ama bunlar, hiçbir bakımdan

ondokuzuncu yüzyılda artık olgun bir görüntü veren modern ulus-devletin ve onun organik bir bileşeni olan modern-rasyonel idari bürokrasinin devreye soktuğu gözetim süreçleri ile kıyaslanabilir değildir. Bütün bunların ötesinde, elbette, geleneksel toplumda (idari olan ya da olmayan) bürokrasinin kendisi, ait olduğu örgütsel bağlamı aşan özerk bir olgu olarak neredeyse “kendinde” bir varlık kazanmamıştır. Bu nedenle geleneksel toplumda varolduğu biçimiyle bürokrasi, yoğun bir şekilde toplanıp işlenen enformasyon yığını üzerindeki kontrol sayesinde gerçekleştirilen yaygınlaştırılmış bir gözetim faaliyetine olanak vermemektedir.

Geleneksel toplumdaki örgütlenmelerin kapsamlılığı ve doğası, bu toplumdaki tali gözetimin çapını ve yoğunluğunu da belirlemektedir. Görece farklılaşmamış homojen bir yapı ile karakterize olan geleneksel toplumda – başta idari olmak üzere – örgütlü erkin görece zayıflığı, ki bu Rule’un gözetim kapasiteleri skalasında düşük bir değere işaret eder, tali gözetim imkanlarını da kısıtlamaktadır. Bu yüzeysel sayılabilecek değerlendirme, geleneksel tali gözetimi aynı ölçüde farklı kılan niteliksel özelliklerin de saptanmasıyla daha derin bir boyuta taşınabilir.

Geleneksel tali gözetimi ayırıcı kılan şey tek başına bir nicelik ya da yoğunluk meselesinden ibaret değildir. Geleneksel toplumda söz konusu gözetim süreçlerine rengini veren asıl etmen, “birey” ile “örgütlü erk” arasında yani gözetlenen ile gözetleyen arasında varolan ilişkinin kendine özgünlüğüdür. Burada – içkin gözetimin aksine – gözetleyen ile gözetlenenin belirgin çizgilerle ayırmaya ve onları ayrı ayrı konumlandırmaya olanak veren bir gözetim asimetrisinin varlığından söz edilebilir. Fakat elbette geleneksel tali gözetimi ayırıcı kılan, modern gözetimle de paylaştığı bu özelliği değildir. İlk olarak, geleneksel tali gözetimde gözetleyenler (‘kalıcı ordular’ gibi bilinen birkaç örnek hariç tutulursa) insanlarla değil, nesnelere ilgilenirler; yani nesnelere sahiplerini değil, nesnelere mülkiyetini denetleme amacına yönelik olarak gözetlemektedirler. Bu ise onları, başlıca gözetim nesnesi olarak bireye ve onun gündelik yaşamının ayrıntılarına yönelmekten alıkoymaktadır. Sözgelimi, geleneksel tali gözetimin en çok işlediği alan olan toplumsal artık değerlerin dağılımında, gözetimin aktif faili olarak iktidar, üretim süreciyle ya da üreticilerle değil ürünün kendisiyle ilgilenmekteydi. Bu koşullarda, iktidarı elinde bulunduranlar, üreticinin yaşamında aktif bir etmen olarak tam da artık değer dağıtımına hazır olduğu anda beliriyor; doğrudan doğruya değerlerin nasıl üretildiğiyle, yani üretim sürecinin denetimiyle ilgilenmiyorlardı. Nitekim üretimin düzenliliği, hakkında pek az fikir sahibi oldukları ve denetlemedikleri

araçlarla sağlanıyordu – kısacası hükümdarın ya da derebeyinin *gözü*, tebaanın günlük yaşamından uzaktı (Bauman, 1996: 59).

İkinci olarak, geleneksel toplumda – modern anlamda olmamakla birlikte – merkezi bir devlet örgütünün var olduğu durumlarda bile, genel bir tabirle “birey-devlet başbaşalığı”; sık dokulu, canlı ve bireyi kuşatan bir kamusal yaşamın mevcudiyetinden ötürü söz konusu değildir. Geleneksel tali gözetimin asimetrisinde, gözetleyen(ler)in karşısında gözetlenenler olarak “tekil bireyler” değil; canlı bir kamusal yaşamla karakterize olan bir “topluluk” konumlanır. Ve üçüncü olarak; gözetlenenler kampında tekil bireyler değil de topluluk söz konusu olduğunda, (içkin gözetimde olduğu gibi) gözetleyenlerin karşısına kamusalığın dokusunda köklenen güçlü bir mahremiyet imgesi dikilir; *zaten* gündelik yaşamı kuşatmaktan uzak olan tali gözetim, bu yolla da belirgin bir biçimde sınırlanmış olur. Geleneksel toplumda özel alanla kamusal alanı birbirinden belirgin bir biçimde ayıran mahremiyetin sınırları, eş zamanlı olarak, bütün gözetim süreçlerinin hudutlarını da kesin bir şekilde belirlemektedir.

Buradan, geleneksel tali gözetimde asimetrinin her iki tarafının da aynı sosyo-kültürel yasalarca bağlandıkları sonucuna ulaşılabilir. Bu, geleneksel toplum yapılarında varlığını koruyan öteki asimetrik güç ilişkileri için de geçerli olan bir olgudur. Nitekim A. De Tocqueville “sanayinin yaratmış olabileceği” “aristokrasiyi” sorgularken, onu geçmişin feodal aristokrasisinden ayıran hayati bir noktaya parmak basar. Tocqueville’e göre, sanayi sistemindeki yoğun işbölümü kuşkusuz verimliliği yükseltir ama bu arada işverenlerin gücünü daha da artırarak sürekli ve sıkı bir bağımlılık içinde tutulan işçilerin durumunu daha da kötüleştirir. Böylece sanayi dünyasında bolluk içinde yüzen, bilgili ve acımasız farklı bir sınıf, yeni bir “aristokrasi” zahir eder; kendisinden öncekilere hiç benzemeyen bir aristokrasi. İstikrardan ve özellikle de ortak bir aristokratça anlayıştan yoksundur; üstelik tam olarak “sınıf” da değildir, çünkü ortak bir amaçtan, gelenekten, ortak umut ve beklentilerden yoksun, birbirleriyle birey olarak rekabet halinde bir zenginler topluluğudur. Ama en önemli farklılıkları, yoksul ile olan ilişkilerindedir: geçmiş yüzyılların kendi toprakları üzerinde hüküm süren feodal aristokrasisi yasa gereği hizmetkarlarına yardım etmek ve sefaletlerini yatıştırmak zorundaydı ya da *örf ve adetler nedeniyle kendisini böyle bir zorunluluk içerisinde görmekteydi*. Fakat “sanayi aristokrasisi”, kullandığı insanları yoksullaştırır ve bunalım zamanlarında da “beslenme gereksinimlerinin karşılanması için onları devletin lütfuna terk eder”. Tocqueville’e göre aristokratik zihniyet, eşitsizlikleri, insanları kendi aralarında yatay ve dikey olarak bağlayan zorunluluk duygularıyla birleştirmekteydi;

demokratik zihniyet ise, sanayinin efendilerini bu zorunluluklardan kurtararak birbirlerinden de ayrılmalarına yardımcı oldu – zira aralarında bir anlayış ortaklığı yoktu – ama aynı zamanda onları işçi kitlesinden de yalıtıladı (Beneton, 1991: 32-33). Ortak zemin bir kere kaydığında, bu zeminde kurulu toplumsal ilişkiler ağı da çözümlüverdi. Tocqueville burada, organik dünya görüşünün cisimleştiği kanallar olarak örf ve adetlerin, değerlerin sınıflar-arası ilişkiler üzerindeki can alıcı belirleyiciliğine dikkat çekmektedir. Benzer şekilde, aynı kültürel evrenin, içkin gözetimde olduğu gibi tali gözetim söz konusu olduğunda da gözetleyen ile gözetlenen arasındaki ilişkinin koşullarını düzenleme gücüne sahip olduğu öne sürülebilir. Bu çerçevede, “gözetleyenler”, gözetimin verili bir kültürel bağlamda tayin edilmiş olan şekli ve çizilmiş sınırları konusunda zımni bir farkındalığa sahiptirler; “büyük ağabey”, bu sınırlara riayet eder. Sonuçta, geleneksel içkin gözetim gibi tali gözetim de organik-kültürel anlam evreninin yasalarınca bağlanmaktadır.

Geleneksel toplumlarda tali gözetim “kendinde” bir varlık kazanmamıştır. Bunda, başta belirtilen, geleneksel toplumun örgütsel dokusunun zayıflığıyla ilgili olarak gözetim araç ve tekniklerinin sınırlılığı doğrudan etkilidir kuşkusuz; fakat buna ek olarak, gözetimin işleyiş ve meşruiyet zeminini anlam kodlarından müteşekkil aşkın bir düzlemde temellendiriyor olması da, onun araçsal bir paradigmal bağlamda pragmatik gerekçelerle özerkleşen, Zijderveld anlamında “soyutlaşmış” bir toplumsal olgu hüviyetinde bir üst varlık kazanmasına, böylesi bir ontolojik statüyle “kurumsallaşmasına” izin vermez.

İçkin ve tali gözetim formlarının ayrı ayrı ele alınması yoluyla ulaşılan bu sonuçlar, geleneksel toplumda gözetimin ne’liğine ilişkin bütüncül değerlendirmelere kapı aralayacak veriler içermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, her şeyden önce, geleneksel toplum söz konusu olduğunda yürürlükteki başlıca sosyal kontrol mekanizmaları içkin gözetim kanalları boyunca işlemektedir. Başta işlevsel farklılaşmanın, parçalılığın, uzmanlaşmanın olmadığı görece homojen bir yapı ve sık dokulu bir kamusal yaşam olmak üzere, toplumsal bütünleşmenin doğasını yansıtan *geleneksel toplumun özgül koşulları*, toplumun yeniden üretiminin ve bununla bağlantılı olarak sosyal kontrolün/denetimin devlet dahil kurumsal örgütlenmelerden ziyade bu kanallar üzerinden gerçekleştirilmesini hazırlamaktadır. Nitekim tali gözetimin gündelik yaşamı denetlemekten ve gündelik yaşamın akışını düzenlemekten uzak oluşu da, *gemeinschaft*’ta toplumsal yeniden üretimin gerçekleştiği ve sosyal kontrol mekanizmalarının işlediği kanallara bütün açıklığıyla işaret etmektedir. Geleneksel

toplumda içkin gözetimin ne çıkmasından da, tali gözetimin görece zayıflığından da, en güçlü vurgusunu Tönnies'te bulan toplumsal bütünleşmenin spontan doğası sorumludur. Durkheim'in bütünleşmenin işlevsel farklılaşma üzerinden gerçekleştiği organik dayanışmalı toplumunda, artık tali gözetim sistemleri ağırlığını koyacaktır



### BÖLÜM III

## MODERNİTE VE GÖZETİMİN KURUMSALLAŞMASI

Bu bölüm kapsamında, modernlik başlığı altında derlenen toplumsal koşullarda gözetimin uğradığı dönüşümün ayrıntılı bir betimine ve buradan hareketle gözetimin modern toplumdaki konumlanışının analizine yer verilecektir. Bu analiz, çağdaş toplumlardaki gözetim süreç ve tekniklerinin anlaşılması açısından da su götürmez bir biçimde elzem görülmektedir. Modern gözetimin analizine yönelik herhangi bir girişim, kaçınılmaz olarak, gözetimin doğasındaki değişimlerin izinin modernliğin oluşum süreci boyunca takip edilmesini zorunlu kılmaktadır. O nedenle modernlik sürecinin organik bir bileşeni olarak varlık kazanan “modern gözetim”in analizi, doğal olarak, ana hatlarıyla da olsa bir modernite analizini de içerecektir.

Bu bölümde, modernitenin temel belirleyicileri çerçevesinde gözetim – ve artık analizin yönüne göre “disiplin”, “kontrol” ya da “denetim” – süreçlerinin motivasyonları teşhis edilmektedir. Bu bağlamda, modernliğin bileşenleri olarak araçsal rasyonalite, modern devlet ve ayrıca modernitede gözetimin yapısal özelliklerini belirleyen son derece önemli unsurlar barındırdığı gerekçesiyle modern kamusalığın doğası mercek altına alınmaktadır. Böylelikle elde edilen genel panorama, özgürleşim anlatısının karşısına bütün somutluğuyla dikilen menfi süreçleri sergilemesinin yanında, özgün bir iktidar yorumu ve *panopticon* imgesi bağlamında modern gözetimin bütüncül bir analizini sunan M. Foucault'nun kuramının iyi bir değerlendirmesi için gerekli rezervi de sağlamış olacaktır.

Bu inceleme, gözetim cephesinden bakıldığında modernite koşullarında gözetimin kurumsallaşan doğasını, içkin ve tali formlarıyla nasıl dönüştüğünü ve gözetim süreçlerinin denetim ve disiplin süreçleriyle olası ilişkiselliğini sorgularken; modernite cephesinden bakıldığında onun asli ikilemini açığa vuran manifest bir mahiyet arz edecektir.

### 3.1. MODERNİTE

İşaret ettiği kavramsal içeriğin ne'liğine ilişkin bitmez tükenmez yorum ve tartışmaların varlığına rağmen *modernite* genel olarak, Batı Avrupa koşullarında onsekizinci yüzyıl sıralarında ortaya çıkan ve o zamanlardan bu yana da toplumsal, ekonomik ve siyasal dizgeler demetine gönderme yapan bir özet terim olarak alınabilir (Sarup: 1997: 188). Modernite teriminde içerilen bu dizgelerin devrimsel mahiyetine ilişkin sistematik bir dökümü Jeanniere vermektedir. Buna göre, modernliğe geçiş bilimsel, siyasal, kültürel ve teknik-endüstriyel alanlarda meydana gelen devrimsel dönüşümlerle belirlenir. *Bilimsel Devrim* ile varlığa bakışın perspektifi değişmiş; insana çözmesi için Tanrı tarafından verilmiş olan Dünya Kitabı imgesi yerini, determinizme boyun eğen ve insanların yasalarını keşfetmek zorunda olduğu fiziko-matematik mekanik bir evren imgesine bırakmıştır. Kökenlerini bu yeni fiziksel dünya görüşünün içinde bulan bir düşünce hareketi olarak Almanya'da *Aufklärung*, Anglo-Sakson dünyasında *Enlightenment*, Fransa'daysa *Lumieres* şeklinde adlandırılan *Kültürel Devrim*, toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceği yolunda dile gelen güçlü söylemiyle her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesini gündeme getirmiştir. Modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika'da, ardından da Fransa'da belirişiyile parlayan *Siyasal Devrim*, meşruiyetini "ulus" haline gelen bir halkın onayı üzerinden sağlayan ama aynı zamanda "tebaayla" ilişkisini rasyonel esaslar çerçevesinde düzenleyen bir iktidar tarzını formüle etmiştir. Nihayet, insanla doğa arasında aracı konumda bulunan teknik yapının gittikçe daha büyük bir özerklik kazanması ve bununla ilişkili olarak emeğin soyutlanmasıyla karakterize olan, tek-biçimleştirici bir sıra düzenini dayatan ve güçlü bir kar güdüsünü öne çıkaran *Endüstriyel Devrim*, modernleşmenin kendisinin daha iyi fark edildiği ve ayrıca modernliğin çeşitli safhalarının gerçekleştiği düzlemi oluşturmuştur. Bütün bunlar, Jeanniere'in (1994: 15-21) belirttiği gibi birbirine esnek bir tarzda bağlı olan devrimsel dönüşümlerdir ve yeni bir mantığın, yeni bir dünya görüşünün ortaya çıktığı, somutlaştığı çeşitli alanların ifadesidirler. Bu nedenle "modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir".

Gel gelelim bu bambaşka dünya, burada Jeanniere'in izinden giderek çizdiğimiz yüzeysel ve fakat daha önemlisi *tutarlı* manzaranın ötesinde, pek çok yorumcunun ifade ettiği gibi derin içsel çelişkilerin, kaotik ve baş döndürücü bir değişim girdabının, gelip geçiciliğin, iç kopuşların ve bölünmelerin de dünyasıdır (Harvey, 1997: 23-25).

Modernitenin bu yöndeki bir analizini gerçekleştirdiği kayda değer yapıtında M. Berman, modern olmanın “paradoks ve çelişkilerle dolu bir hayat sürdürmek” (1994: 8) anlamına geldiği yolundaki fikri derinlikli bir şekilde işler. Çözümlemesini ondokuzuncu yüzyılın dinamik ve diyalektik modernizmine yeniden dönerek (1994: 41) ve diğerleri arasında özellikle Marx’ın tanıklığına ve metaforlarına başvurarak yapan Berman’a göre

“Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama, paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx’ın deyişiyle ‘katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği’ bir evrenin parçası olmaktır” (Berman, 1994: 11).

Modern hayatın girdabı, çok çeşitli kaynaklardan beslenegelmiştir: fiziksel bilimlerde evrene ve insanın onun içindeki yerine ilişkin düşünceleri değiştiren gelişmeler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, hayatın temposunu hızlandıran, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yok eden, yeni iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı doğal çevrelerinden koparıp yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; kentleşme; insanları ve toplumları birbirlerine bağlayan kitle iletişim sistemleri; gittikçe güçlenen ulus-devletler ve buna karşılık siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen insanların kitlesel toplumsal hareketleri; tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı... (Berman, 1994: 12) Bütün bunlar, nihai olarak, içindeki her şeyin karşısına gebe görüldüğü bir dünyanın inşasına katkıda bulunmaktadır:

“Bir yanda, insanlık tarihinin hiçbir devresinde akıllardan bile geçmeyen endüstriyel ve bilimsel güçler hayata geçirilmiş. Öte yanda, Roma İmparatorluğunun son anlarının dehşetini kat be kat aşan çürüme belirtileri var. Yaşadığımız günlerde, her şey kendi karşısına gebe görünüyor. İnsan emeğini azaltmak ve verimlendirmek gibi harika bir güç bahşedilmiş olan makinalara aç açına sahip oluyor, onlar için çalışıp duruyoruz. Yepyeni servet kaynakları, meşum bir büyüyle ihtiyaç doğuran kaynaklara dönüşüyor. Sanatın zaferleri kişiliğin yitirilmesi pahasına elde ediliyor sanki. İnsanlık doğaya hükmettikçe, insan öteki insanlara ya da kendi lanetine köle oluyor.



Bilimin arı ışığı bile, etrafı cehaletin karanlığıyla kaplanmadıkça parlamaz gibi görünüyor. Tüm icatlarımız ve ilerlememiz, sonuçta sanki maddi güçlere zihinsel bir güç bağışlayıp insan hayatını maddi bir güce çeviriyor” (Marx, 1978; Berman, 1994: 17-18).

Marx’inki, modernliğin çelişkili doğasının, modern yaşamın trajedisinin belki de en duru dillendirimi: doğanın fethine eşlik eden insanın köleleştirilmesi, maddi ilerlemeye eşlik eden manevi çöküş... Bunlara, pekala, varlığını modern demokrasilerin göbeğinde sürdüren modern toplumsal örgütlenmenin şu bireyi iliklerine kadar sarıp sarmalayan ağlarının açığa vurduğu bir başka içsel çelişki *de* eklenebilir: demokrasinin “gebe görüldüğü karşıtı” ya da modern özgürlüğün “gebe görüldüğü karşıtı”: demokrasiye ve özgürleşme söylemlerine eşlik eden disiplin süreçleri ve bunlar tarafından kullanılan modern gözetim sistemleri.

Genel olarak, modernliğin özgürlük ve demokrasiyle nitelendiği ve bu niteliğin yine aynı özgürce bir araya gelme ilkesine yaslanan kurumlar tarafından korunduğu savunulmaktadır. Demokratik siyasal birim, piyasa ekonomisi ve bilim denilen özerk hakikat arayışı, bu kurumların en önemlileridir. Böylelikle modernitenin kökenlerinde yer alan *özgürleşme söylemi*, bilimsel devrim dönemi boyunca bilimsel uğraşılarda özerklik arayışına, siyasal devrimlerdeki (Amerikan ve Fransız devrimleri bunları modellemektedir) kendi kaderini tayin talebine ve iktisadi faaliyetlerin mutlakiyetçi bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsızlaşmasına kadar uzanmaktadır. Özerklik olarak anlaşılan bir özgürlük düşüncesini esas alan *özgürleşme söylemi* modernliğin ana söylemi olmuşsa da, modern kurumların disiplin altına alıcı imgesini özgürleştirici imgesinin karşısına diken alternatif bir eleştirel yorum, *disiplin altına alma söylemi*, çok çabuk ortaya çıkmıştır. Özgürleşmenin gerçekte asla liberal düşüncelerde sunulduğu şekliyle ortaya çıkmadığı doğrultusundaki gözlem, disiplin altına alma söyleminin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Disiplin altına alma söyleminde modern özgürleşimin bütün aktörleri disiplin sürecinin asli faileri olarak mahkum edilir: en temel düzeyde, Aydınlanma düşüncesinin kendisi temel argümanını “dünyevileşmiş bir din” olarak ifade etmiş, bu dünyevileşmiş dinde Tanrının yerini Akıl, İlahi Takdirin yerini Tarih almıştır. Bu, ironik olarak, özgürleşme, açıklık, çoğulluk ve bireyselliğe ağırlık verilmesini gerektiren Aydınlanmanın temel önermesiyle tezat teşkil edecek bir mahiyette evrensel ve total olan, uyum ve disiplinden başka pek bir şey talep etmeyen “yeni” bir düzenin ikamesi anlamına gelir. Düşünsel düzlemin ötesinde, toplumsal pratikler bakımından da modernliğin tarihsel gelişiminin koşulları, çoğulcu

bir toplumun serbest işleyişiyle sonuçlanacak ucu açık bir geçişten ziyade “örgütlü” ya da “dayatılmış” bir geçiş sürecini yürürlüğe koymuştur. Bu bağlamda mesela Fransız Devriminin özgüllüklerinden biri, hükümlanlık düşüncesiyle ve bu düşüncüyü uygulamaya koyacak bir bürokrasiyle donatılmış bulunan merkezi bir devletin alıkonulmuş olmasıdır. Pratikleri kısıtlama, maniple etme ve bireyleri disiplin altına alma aracı olarak modern devlet aygıtının modernliğin asli kurumsal örgütlenmelerinden biri olarak varlık kazanmasının dinamiğine de göndermede bulunmak üzere, disiplin altına alma söylemi, bizzat modern pratiklerin sonucu olarak modernliğin *amaçlanmamış* öz-sınırlandırımı düşüncesine odaklanmaktadır. Bu düşünce, eleştirelilikten karamsarlığa ve moderniteyi tamamen mahkum etmeye kadar uzanan bir yelpazede özellikle Marx’ın, Weber’in, ilk dönem Eleştirel Kuram (Frankfurt Okulu) temsilcilerinin ve Foucault’nun yazılarında temsil edilir. Burada söz konusu olan, “*modernliğin kendi pratikleri içerisinde ve bu pratikler yoluyla kendi kendisini iptal etmesi*” olgusudur (Wagner, 1996: 13-34). Bu olgu, izleyen sayfalarda kendisiyle daha pek çok kereler yüz yüze geleceğimize, modernitenin en derin ikileminin ifadesidir. Daniel Bell’in *kapitalizmin kültürel çelişkileri* dediği şey de modernitenin bu özgül ikilemini çağrıştırmaktadır. Bell’e göre, modern toplumun tekno-ekonomik düzeninin “işlevsel akılcılığı” ile modern kültürün temel ilkesini oluşturan “kendini gerçekleştirme ve tamamlamaya yönelik anarşik ve hazcı itki” arasında radikal bir ayrılık söz konusudur (Bell, 1976; Kumar, 1999: 107). Modernliğin aynı kaynaktan doğma bu iki asli unsuru çelişir; birincisi ikincisini kendi lehine ama modern özgüleşim projesinin aleyhine olmak üzere bastırma eğilimindedir. *Modernlik, gebe olduğu karşıtı ile kendi kendisini iptal etmeye yönelir.*

Bu bölüm kapsamında, bir bakıma, sözü edilen bu “yönelim” ele alınıyor olacak. Zira modern gözetim sistemlerini ve bir bütün olarak modern gözetimin doğasını analiz etmek, bu yönelimin koşullarını incelemekten başka bir şey değildir. Bu nedenle modern gözetimi konu edinen girişimlerin, modernliğin derinliklerine ve özgül ikilemlerine uzanan yoğunluklu bir analiz düzleminde işlemesi de zorunlu hale gelir. Yine aynı nedenle modern gözetimi incelemek asla sadece modern gözetimin doğasına ilişkin analitik yargıların ortaya konmasıyla noktalanmaz; böylesi bir girişim, nesnesinin uzantılarından ötürü modernliğin özüne ilişkin analitik yargıları da kışkırtır. Sonuçta, modern gözetimin analizi kaçınılmaz olarak modernliğin ne’liğine ilişkin analizle iç içe yürüyecektir. Daha önce belirtildiği gibi, aşağıda izlenecek olan strateji de bu.

### 3.2. MODERNİTENİN TEMEL PARAMETRELERİ EKSENİNDE GÖZETİM

Modernite olarak adlandırılan total olgunun koşulları, özgün bir gözetim sistemi üretti: Bugün varolduğu şekliyle tali gözetimin sosyal hayatın kurumsallaşmış biçimde merkezi ve yaygın bir özelliği olarak geniş ölçekli ve sistematik bir sürece evrilmesi, Avrupa ulus devletleri içinde askeri örgütlenmenin, sanayi kasaba ve kentlerinin, devlet idaresinin ve kapitalist işletmelerin gelişmesiyle gerçekleşti (Lyon, 1997: 42). Gerçekten, aşağıda Giddens'in çözümlemesi bağlamında da görüleceği gibi, adı geçen yeni koşulların eşzamanlı doğurgusu olan bu özgün gözetim sistemi, en az varlığını borçlu olduğu yeni koşullar kadar modernliğin asli bir unsuru haline geldi.

Modernliğin süreksizliklerini kurumsal yapısının özgüllüğü üzerinden soruştururken A. Giddens (1994: 56-61) "kapitalizm"i, "endüstriyalizm"i, "askeri iktidar"ı ve bunlara ilaveten "gözetim"i *modernliğin kurumsal boyutları* olarak belirler. Bu çerçevede; *kapitalizm*, özel sermaye mülkiyeti ile mülksüz ücretli emek arasındaki ilişki merkezinde yoğunlaşmış bir meta üretim sistemidir ve rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi ile karakterize olur. *Endüstriyalizm*, çarklı makinelerden elektronik devrelere uzanan cansız maddi güç kaynaklarının meta üretiminde kullanımını ve insan etkinliğinin, makinelerin, hammadde ve ürün girdi-çıktılarının eşgüdümü için üretimin belli kurallara göre toplumsal örgütlenmesini öngörür; etkileri iş ortamının ötesine, ulaşım, iletişim ve gündelik ev yaşamına uzandığından, doğanın dönüştürülmesi sürecine paralel yapay bir çevrenin gelişimi ile karakterize olur. *Askeri iktidar*, Giddens'in analizinde, kapitalizmle birlikte sınıf tahakkümünün doğasının farklılaşması sonucu şiddet araçlarının el değiştirerek devletin tekeline bırakılması sürecine gönderme yapar: Kapitalist emek sözleşmesi soyut emeğin kiralınmasını öngördüğünden (bu nedenle ücretli emek biçimsel olarak özgürdür) önceleri olduğu gibi şiddet araçlarının doğrudan sahipliğine dayanmaz ve bu araçların kontrolünü devlete bırakır. Giddens, şiddet araçlarının kesinleşmiş sınırlar içinde başarılı bir biçimde tekel altına alınmasının tamamen modern devlete özgü bir durum olduğunu belirtir.<sup>4</sup>

Modernliğin bir başka kurumsal boyutu olarak *gözetim*<sup>5</sup> ise, Giddens'a göre, modernliğin yükselişiyle ilişkili olan *bütün* örgütlenme türlerinin, özellikle de ulus-devletin temelidir. Gözetim, ilk elde, gözetime konu olan toplulukların siyasal alandaki etkinliklerinin denetimine işaret eder, ancak bir yönetsel güç temeli olarak sadece bu

<sup>4</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız, 3.1.2. no'lu başlık; *Modern Devlet*

alanla sınırlı değildir. Modern toplumda gözetim, doğrudan gerçekleştirildiği alanların (Foucault'nun işaret ettiği hapishaneler, okullar, kışlalar, atölyeler ve Goffman'ın total kurumları bu alanları örnekler) ötesinde, dolaylı ve enformasyon denetimine dayalı olarak gerçekleşir. Giddens'in da belirttiği gibi modern toplumda bütün örgütlenme türlerini temellendiren gözetim, bu yönüyle, spesifik alanlarla sınırlı olmayıp örgütsel bir doku geliştirdiği oranda toplumun her noktasında gerçekleştirilmektedir. Özellikle bu son nokta, modern toplumda gözetimin çok yönlü/amaçlı işlevselliğine, bir nevi kurumlar-üstü yaygınlığına ilişkin bir fikir vermektedir. Nitekim Giddens (1994: 60-61, 1990: 174) da, modernliğin doğru bir teşhisi adına, modernliğin sözünü ettiği kurumsal boyutlarını yalıtılmış olarak değil birbirleri ile ilişkili olarak analiz etmekte ve bu arada gözetimin modernliğin öteki kurumsal boyutları (kapitalizm, endüstriyalizm, askeri iktidar) ile olan ilişkiselliğine de dikkat çekmektedir. Giddens'in ortaya koyduğu perspektiften hareketle denebilir ki, bu haliyle gözetim, modernliğin yükselişiyle ilişkili olan bütün örgütlenme türlerinde mündemiç, modernliğin kurumlar-üstü bir kurumsal boyutu görünümündedir.

Modernliğin temel parametreleri ekseninde bir çözümleme daha net bir görüntü verebilir. Temelde modern devlet ve modern kamusalılığın doğası çerçevesinde yürütülecek olan çözümlemeyi temellendirici mahiyette olmak üzere, önce modern gözetimin paradigmatik bağlamını oluşturan ama çok daha derin bir düzeyde onu *koşullandıran* araçsal rasyonalite ve kurumsal görünümleri ele alınacak.

### **3.2.1. Modernitenin Ruhü Ya Da Araçsal Rasyonalite**

“Modernlik Projesi”, onsekizinci yüzyıl Aydınlanma filozoflarının nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak, evrensel bir yasa, özerk bir sanat geliştirme amacı güden olağanüstü çabalarıyla biçimlenmişti. Amaç, özgür ve yaratıcı bir biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktı. Doğa üzerinde bilimsel hakimiyet kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetlerin rasgele darbelerinden kurtuluşu vaat ederken; *rasyonel* düşünce tarzlarının ve *rasyonel* toplumsal örgütlenme biçimlerinin gelişmesi efsanenin, dinin, boş inancın akıldışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve *insanın kendi doğasının karanlık yanından* kurtuluşu vaat etmekteydi.

---

<sup>5</sup> Giddens'in analizine konu ettiği gözetim, bizim “tali gözetim” olarak adlandırdığımız formu ifade etmektedir. Çözümlememizin bundan sonraki kısmında da aksini not düşmediğimiz taktirde bizim de tek başına “gözetim” kavramı ile ifade etmeye çalıştığımız şey, gözetimin tali formu olacaktır.

Böylece rasyonalite ve bilimin yalnızca doğa güçlerinin denetim altına alınmasında değil; aynı zamanda dünyanın ve insanın benliğinin anlaşılmasında, ahlaksal ilerlemede, kurumların adil hale gelmesinde ve hatta insanın mutluluğu yönünde olumlu etkiler yaratacağı umulmaktaydı. Tarih ve gelenekten kopuşa yönelik dürtüyü tamamlayan güçlü ilerleme idealiyle Aydınlanma düşüncesi, her şeyden çok, insanları kendi bilinçlerinde ve toplumsal varoluşlarında boyunduruğunda oldukları otoritelerin esaretinden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlenmenin kutsal kabuğunu kırmayı hedefleyen laik bir hareketti (Harvey, 1997: 25-26, Sarup, 1997: 207). Aydınlanmanın yönetici idesi, *akıl* idealiydi (Gökberk, 1999: 292): Akıl, artık, insanı mutluluğa ve gönence ulaştıracak, onu “kendi doğasının karanlık yanından” ve buradan destek bulan mesuliyetsiz otoritelerin tahakkümünden kurtaracak (Hazard, 1999: 133-134) şümullü bir özgürleşim projesinin; ama her şeyden önce insanın bilincinin özgürleşmesinin başlıca aktörüydü. Nitekim Immanuel Kant, 1784’te “Aydınlanma Nedir?” sorusuna verdiği meşhur cevabında Aydınlanma’yı “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulması” olarak tanımlamaktaydı:

“Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu *ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür*; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!*<sup>6</sup> Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” (Kant, 1984: 213).

*Sapere aude*, Aydınlanmanın parolasıdır Kant’a göre. Ne var ki, Aydınlanmanın özgürleşim projesinin özlü bir formülasyonunu veren *sapere aude* ideali bir parola olmaktan öteye gidememiş, modernleşme sürecinde akılcılığın gelişmesi *araçsal akıl* düzeyinde kalmıştır (Atiker, 1998: 7). Araçsal akıl, kontrol etmemizi ve egemen olmamızı sağlayan, hesaplanabilir, maliyet ve çıkarı gösteren bir araçtır– ama tam da bu nedenle insanlığın çıkarlarını verimliliğin artışına indirger (Larrain, 1995: 22). Ve Aydınlanmanın kendisi duygusal önyargılardan, geleneksel bilgiden sıyrılmış özerk düşüncüyü öngördüğünden, *önceden belirlenmiş her tür amaca en kısa yoldan ulaşmanın araç ve tekniklerinin bilgisini* içeren araçsal akla daha baştan sınırsız olanaklar tanımıştır (Atiker, 1998: 13).

---

<sup>6</sup> *Sapere aude!* : bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!

Aydınlanmanın savunduğu akıl ve onun eleştirisi etrafında dönen modernlik tartışmaları bağlamında Eleştirel Kuram'ın ilk dönem temsilcilerinden Theodor W. Adorno ile Max Horkheimer, "Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine yol açarak, insanlığın özgürleşmesi hedefini, insanlığın kurtuluşu adına evrensel bir baskı sistemine dönüştürmeye daha baştan mahkum olduğu"nu (Harvey, 1997: 26); doğaya üstünlük atfeden, insanları mitlerden kurtaran ama sonuçta onları *insani olmayan belirlenmiş ilişkiler yarasına* mahkum eden Aydınlanmanın özünde totaliter bir nitelik taşıdığını (Larrain, 1995: 80) çarpıcı bir şekilde ortaya koyarlar. Adorno ve Horkheimer'a göre, Aydınlanmanın gerçekliği akılla ve akli gerçeklikle uzlaştırma projesinde aklın "miti aydınlanmaya, tabiatı da nesnellığe" dönüştürmesi ve gerçekliği nicelleştirerek ölçüye vurması kendisini araçsal bir şey olarak konumlandırmasını ve araçsal olarak örgütlenmesini *zorunlu kılmış*; bu şekilde gündeme gelen aklın tikel (=araçsal) görünümdeki kullanımı onun evrensel görünümünde mündemiç ilkelerle çeliştiğinde tercih edilen ve yapılan şey, akli tikel görünümü içerisinde kurumsallaştırarak bilimsel-teknik ilerlemeyi haklılaştırmak olmuştur. Bir başka ifadeyle, evrensel aklın gerçeklik tutkusu, tikel aklın denetleyebildiği ve yönlendirebildiği ölçüdeki bir gerçeklik belirlenimiyle yer değiştirmiştir. Aydınlanmanın diyalektiğini özetleyen bu "yer değişimi"nin sonucunda tabiat üzerindeki ve bir adım sonra insan üzerindeki tahakküm – aynı süreçte bilginin bir özgürleşim aracı olmaktan çıkarak bir iktidar aygıtına dönüşümü – kaçınılmaz olmuştur (Çiğdem, 1997a: 47-49).

Araçsal akıl, yaşamlarımızı *nasıl* yaşayacağımız hakkında bize hiç bir şey söylemez. Araçlar etkililiklerine göre önceden tasarlanabilirler, ama *amaçlar* ve *değerler* – belirlenmeleri anlamında – gitgide sorunsallaşmaktadır (Sarup, 1997: 109). Bu nedenle, modern toplumda verili amaçlar doğrultusunda bilginin üretimi ve en etkin biçimde kullanımı başarıyla gerçekleştirilmekteyse de, araçsal akıl aracılığıyla toplumsal *amaçlar* arasında öncelik sıralamasına gitmenin gerek kuramsal, gerekse pratik açıdan olanaksızlığı sorun oluşturmaktadır. Bu bağlamda, mesela, modernlik önceden belirlenmiş sistem amaçlarını geliştirmek açısından araçsal aklın bir alt ürü olan işlevselci aklın önündeki bütün engelleri kaldırmış, ama söz konusu amaçların seçiminde akılcılık yerine *sistemsal özel çıkarların* belirleyici olmasını engelleyememiştir. Çünkü, toplumsal amaçları motive eden ortak/genel çıkarların akılcı bir biçimde belirlenmesinde araçsal akıl yetersiz kalmaktadır. Akılcılık boyutundaki bu eksiklik ise meşrulaştırım krizine neden olmakta; modern toplumda belli toplumsal

amaçların ve varolan kurumsal düzenin herkesin ortak çıkarına olduğu, yani haklılığı ve meşruluğu üzerinde akılcı bir uzlaşma sağlanamamaktadır. Araçsal akıl, *zaten* verilmiş olan kararlar, belirlenmiş amaçlar ve öznel değer yargılarıyla yönlendiğinden, meşrulaştırım konusunda yetersiz kalır. İşte, Aydınlanmanın çözemediği de – oysa tam da bunu hedeflemişti – toplumsal uzlaşmanın akılcılığı sorundur (Atiker, 1998: 14-15). Nitekim M. Horkheimer, Aydınlanma filozoflarının akıl adına dine ve metafiziğe yönelttikleri saldırıların bizzat *akılın tahribatıyla* sonuçlandığını söylerken, bu noktaya gönderme yapmaktadır. “Akılın tahribatı”yla akıl *öznelleştirilmiş* ve olası sonuçların akılcı olup olmadığına karar verilmeksizin yalnızca bir yönlendirme aracı olarak işlev görmeye başlamıştır (Larrain, 1995: 80).

Horkheimer, akılı iki düzeyde ele alır: “öznel akıl” ve “nesnel akıl”. *Öznel akıl*, akla uygun davranışları olanaklı hale getiren sınıflandırma, çıkarsama, tümdengelim yeteneği gibi unsurlardan müteşekkil düşün aygıtının soyut işleyişini temsil eder ve özneye ait bir niteliktir. *Öznel akıl*, temelde, benimsenen amaçlara ulaşmada seçilen araçların yeterli olup olmama durumu ile ilgilenir; amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorunsalını bir kenara bırakır zira daha baştan bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder. Bu nedenle öznel akıl bağlamında “akıl”, olgunun bizzat kendisi ile *değil*, onun verili bir amaçla olan bağlantısı ile ilgilidir. Dolayısıyla aynı bağlamda salt kendi başına akla uygun düşecek bir amaç olamaz ve öznel akıl açısından bir amacın bir diğerine üstünlüğünü tartışmak da anlamsızdır. *Öznel akıl* çerçevesinde böyle bir tartışma, ancak her iki amacın da daha yüksek bir amaca hizmet etmesi, yani amaç değil araç olmaları halinde olanaklıdır. *Öznel akıl* amaçlar konusunda yargıya varamaz; bunu yapmaya kalkıştığında, onları zorunlu olarak araç kategorisine indirger. Buna karşılık, akılı sadece bireyin zihninde değil insanlar arası ilişkilerde, sosyal kurumlarda, doğa ve onun görünümünde, kısacası nesnel dünyada da varlığını gösteren bir şey olarak kabul eden *nesnel akıl* görüşü, amaçlar da dahil olmak üzere insani eylemin tüm boyutlarını kuşatan bütüncül bir sistem öngörür. Nesnel akıl çerçevesinde bir insanın eylemlerinin akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlüğün nesnel yapısıyla arasındaki uyumdur. Nesnel akıl, öznel akılı dışarıda bırakmamakla birlikte onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görür: ağırlık araçlarda değil, amaçlardadır (Horkheimer, 1990: 55-60; Kızılcılık, 2000: 83-87). Nesnel akıl üzerinde temellenen dinsel ve metafizik sistemlerde gerçeğin yapısında varolan ilke iyilik, hiyerarşi, amaç ve sonuçlara ulaşma isteği ile ilgilidir. Aydınlanma filozofları nesnel akılı öznel akıl adına

iptal etmeye yöneldiğinde, aklın ulaşılması gereken sonuçlar veya amaçlarla olan ilgisi de kesilmiştir – o artık yalnızca *yollarla* ilgilidir. Bu müdahale, nesnel aklın dogmatik ve otoriter, öznel aklın ise hoşgörüyü ve farklı olana saygı duymayı içerdiği düşüncesinden hareketle gerçekleştirilmiştir. Ne var ki bir değer kendi zıddından daha iyi olduğuna karar veremeyen öznel aklın egemenliği, kaçınılmaz olarak, kişisel çıkarların egemenliğine evrilmiştir. Artık yalnızca “araç” olarak anlaşılan ve gerçeğin asli ilkelerinden ayrılan aklın *özerkliği* böylece sona ermiş ve aklın kendisi, *her şeye uygun olma eğilimi* göstermeye başlamıştır (Larrain, 1995: 41,80):

“Öznel akıl egemen olduğunda kişisel çıkar üstün gelir, nesnel aklın ilkeleri olan, eşitlik, özgürlük, hoşgörü vb. ilkeler entelektüel temelini ve haklılığını kaybeder. Öznel mantık aracılığıyla (...) özgürlüğün tutsaklıktan daha iyi olduğu kanıtlanamaz. Felsefi temel kaybolduğunda, bir grup özgürlüğün kendileri için iyi, başkaları için kötü olduğunu, demokrasinin egemen sınıfın çıkarlarını koruduğu ölçüde iyi olduğunu ama diktatörlük bu çıkarları daha iyi koruyorsa, diktatörlüğün daha da iyi olduğunu savunabilir; ve bunlara akla dayalı bir itiraz yöneltmek mümkün olmaz” (Horkheimer, 1974: 19; Larrain, 1995: 81).

Eleştirel Kuram’ın çözümlenmeleri ışığında araçsal aklın birbiriyle ilişkili başlıca iki eğilimi belirlemektedir: İlk olarak, araçsal akıl, toplumsal amaçların ve hedeflerin belirlenimi sürecinde yol gösterici olamaz; o, belirlenmiş amaç ve hedeflere (onları sorgulamaksızın ya da onlar hakkında herhangi bir yargıda bulunmaksızın) ulaşmanın yollarıyla ilgilidir. Bu nedenle Horkheimer’in belirttiği gibi “her şeye uygun olma eğilimi” taşımaktadır ve modernlik tecrübesi, onun bu niteliğini açığa vuran bir mahiyet arz eder. İkinci olarak, araçsal akıl nesnel, ölçüye vurulabilir, hesaplanabilir bir gerçeklik anlayışına; bununla ilişkili olarak da öngörülebilir, denetlenebilir ve manipüle edilebilir bir realite algısına sahiptir. Araçsal akla içkin olarak tahakkümü davet eden şey tam da budur: ölçüye vurma ve nicelleştirme süreçlerini koşullayan daha öngörülebilir bir realite tesis etme çabası, doğanın ve toplumsal süreçlerin denetlenmesini ve yönlendirilmesini sonuçlamaktadır. Doğa üzerindeki tahakküm bu sürecin dolaysız ve açık bir sonucudur. Doğanın tahakküm altına alınması, aynı “akılcı ilkeler”in bir uzantısı olarak insanın kendisinin de tahakküm altına alınmasıyla tamamlanmıştır. Nitekim Aydınlanmanın diyalektiğini ortaya koyarken Adorno ile Horkheimer, araçsal aklın hedefinin insani özü boşaltılmış bir bilim ve teknolojiye dayanarak insani eylem ve toplum üzerinde denetim kurmak olduğunu; bir başka deyişle hesap yapma ve sistem kurma ilkelerininin kültürü rasyonelleştirme, bilimi ve akli *özerk*



*bireyin çöküşünü temsil eden* teknolojik tahakküm araçlarına dönüştürme gibi bir sonuca yol açtığını (Swingewood, 1998: 337) vurgulamaktadırlar.

Modern toplumsal yaşamın artan ölçüde akılcılaştırılmakta ve planlanmakta olduğunu, bu koşullarda modern insanın yaşamının da artık akılcılaştırma ve planlamanın zorunluluklarına göre düzenlendiğini belirten Horkheimer'a göre, "toplumdan kaçacak yeri kalmayan" modern bireyin varlığını devam ettirebilmesi için sistemin koşullarına ayak uydurmaktan başka seçeneği yoktur. Nesnel akıl mitolojisi de dahil bütün mitolojilerin kalıntılarını silip atmış olan modern birey, genel uyarlanma modelleri doğrultusunda otomatik tepkiler veren bir konuma gelmiştir. Modern toplumda bireyin kendi kendini silişi, yok edişi ve yadsıması söz konusudur; Horkheimer'a göre böylesi bir kendini silme, "araçlara rasyonellik kazandırırken, insan hayatını akıldışı kılar" (Horkheimer, 1990: 120-122; Kızılcılık, 2000: 179-180). Bu bağlamda H. Marcuse da, herkes için ortak bir deneyim çerçevesi yaratan teknolojik akıl ya da araçsal aklın yaşamda kalmak isteyen herkesi belli standartlara ve normlara boyun eğmeye, uymaya zorladığını belirtmektedir. Teknolojiyi bireyler üzerinde dışsal denetimi sağlayan oldukça etkili ve yeni bir rehber olarak ele alan Marcuse'a göre "makine çağını karakterize eden mekanizmalar, aletler ve araçlar bütünlüğü ve üretim tarzı olarak teknoloji, aynı zamanda, sosyal ilişkileri örgütlenme ve devam ettirme tarzıdır; egemenlik ve denetim için araçtır, davranış örüntüleri ve yaygın düşüncenin bir tezahürüdür" (Marcuse, 1998: 138-139; Kızılcılık, 2000: 183-184). Kaynaklarından her zaman daha etkili bir biçimde yararlanabilmek için insana ve doğaya daima daha etkili bir biçimde egemen olmak üzere düzenlenen modern-endüstriyel toplumda, toplumsal denetimin egemen biçimlerinin de teknolojik olduğunu belirten Marcuse (1974: 24) şöyle yazar:

"Modern bilimin ilkeleri *a priori* olarak; itici gücü kendisi olan, üretken bir denetim evreninin kavramsal araçları şeklinde hizmet verebilecek biçimde yapılanmıştır; teorik işlemcilik pratik işlemciliğe tekabül eder hale gelmiştir. Doğanın gittikçe daha etkili bir biçimde tahakküm altına alınmasına yol açmış olan bilimsel yöntem, doğanın tahakküm altına alınması *yoluyla* insanın insan üzerinde gittikçe daha etkili bir biçimde tahakküm kurmasının araçlarını ve saf kavramlarını sunar hale gelmiştir. Saf ve tarafsız kalan teorik akıl pratik aklın hizmetine girmiştir. (...) Bugün, tahakküm kendini sadece teknoloji yoluyla değil, teknoloji *olarak* sürdürmekte ve genişletmektedir ve teknoloji bütün kültür alanlarını masseden genişleme halindeki siyasi iktidarın en büyük meşrulaştırıcısıdır" (Marcuse, 1975: 140).

Marcuse için yalnızca teknolojinin uygulanması değil; bilimsel, metodik, hesaplanmış, kontrolü sağlayan teknolojinin bizzat kendisi doğa ve insan üzerinde bir tahakküm unsurudur. Yoksa iktidarın belirli amaçları ve ilgileri teknolojiye “sonradan” ve dışarıdan empoze edilmiş değildir. Teknolojinin kendisi daima tarihsel-toplumsal bir tasarım olduğundan, bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımı da onda yansımaları bulur (Habermas, 1997: 34, 1992: 98-99). Teknik-araçsal aklın hükümlerine paralel, aklın eleştirel boyutu da dumura uğramıştır. Marcuse’a göre aklın eleştirel boyutunun yok oluşu, modern-endüstriyel toplumun karşıtlarını susturmakta ve uzlaştırmakta kullandığı maddi sürecin ideolojik karşılığıdır. “Statu quo’ya karşı bir muhalefet yaratabilecek güçte olan zihnin ‘iç’ boyutu bu süreçte kendini sınırlamıştır” (Marcuse, 1975: 25-31). “Tek Boyutlu İnsan”, bu ikili sürecin bir ifadesidir: teknik-araçsal aklın yegane yapılandırıcı gücü oluşturduğu tek boyutlu toplumun edilgen bir unsuru haline gelerek eleştirel düşünce yeteneğini yitiren bireyin vardığı son nokta. “Tek bir boyut vardır artık” diye yazar Marcuse, “bu tek boyut her yerde, her biçimdedir” (Marcuse, 1975: 26). Adorno ile Horkheimer’in çizgisi H. Marcuse’da mantıksal uçlarına taşınmaktadır: teknik-araçsal aklın toplumsal süreçleri işgal etmesiyle toplum ve insan “tek boyutlu”laşmıştır.

Eleştirel Kuram’ın araçsal akıl çözümlemeleri önemlidir, zira modern gözetimi anlamaya yönelik herhangi bir girişimin işe araçsal aklın analiziyle başlamasını gerektirecek nedenlerin kapsamlı bir dökümünü içerir. Anlaşıldığı kadarıyla Eleştirel Kuram’da “araçsal akıl” modernliğe özgü bir tinsellik; gölgesi insanın bilincinden toplumun örgütsel kurumlarının yapılanışına ve işleyiş ilkelerine uzanan yeni bir tür tinsellik olarak ele alınmaktadır. Bu “yeni tür tinsellik”, gözetimin moderniteyle birlikte uğradığı kapsamlı dönüşüm sürecine katkıda bulunan ve bu nedenle modern gözetim sistemlerinin doğasını anlamada hayati öneme sahip başlıca iki etmeni içermektedir. Bu etmenlerin *ilki*, araçsal aklın gündeme getirdiği gözetim potansiyeli ile ilgilidir. Hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik, kontrol, yönlendirilebilirlik, hepsinden önemlisi etkililik ve azami verimlilik gibi ilkesel ve ilksel bileşenlerden oluşan araçsal akıl, doğası gereği, denetimi ve dolayısıyla yoğun bir gözetim sürecini kışkırtmaktadır. Bu sürecin sonuçları, bir taraftan, Eleştirel Kuram’ın modernlik eleştirisi bağlamında ortaya konduğu biçimiyle insani özgürlüğün imkanını en azından Aydınlanma ümit ve idealleri düzleminde zora sokarken, diğer taraftan modern gözetimin özerkleşen, kurumsal bir varlık kazanmasının koşullarını oluşturmaktadır. Modern toplumun bütün örgütsel yapılanmalarında; devlette, ekonomik işletmelerde, eğitim ve sağlık kurumlarında, vd.,

yürürlükteki gözetim sistemleri özünde araçsaldır. *Araçsal aklın toplumsal bir konumlanması, zorunlu olarak gözetim süreçlerini koşullar.*

Araçsallığın gözetim süreçleri üretmesi, eş zamanlı olarak, araçsallığın etkililik, üretkenlik, doğruluk ve öngörülebilirlik arayışı gibi alametifarikalarını modern gözetimin de işaretleri (Lyon, 1997: 297) haline getirmektedir. Bununla bağlantılı *ikinci* etmen, modern gözetimin araçsal bir paradigma zemininde işliyor olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi, amaçlar değil yordamlar konusunda söz sahibi olan araçsallığın bağlamında amaçların ya da sonuçların değerlendirilişi ancak ve ancak işlevsel bir düzlemde yapılabilir, değerler düzleminde değil. Araçsal bir paradigmal zeminde işleyen gözetim sistemlerinde asıl olan “etkililik” ve “verimliliğin azamiye çıkarılması” gibi işlevsel ereklerdir ve daha ötesi, bu yapılırken, gözetim söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak oyuna dahil olan “mahremiyet” ve “insani onur” gibi etik değişkenler devre dışı kalır. Bunlar, genel bir çerçevede, toplumsal denetimin ahlaki bir paradigmal bağlamdan araçsal-işlevsel bir paradigmal bağlama kaymasının, bir başka deyişle modern gözetimin süreksizliklerinin temelinde yer alan asıl belirleyici unsurun görünümüdür.<sup>7</sup>

Araçsallık, modern toplumsal örgütlenmenin temel ilkesidir. Bu nedenle, burada analitik bir düzlemde ayrı ayrı ele alınan birbirine içkin iki etmenin; gözetimi kısırtan araçsallık ve gözetimin paradigmal bağlamını oluşturan araçsallık olarak araçsal aklın çifte işlevinin bütün modern kurumsal örgütlenmelerde faal hale gelmesi ve nihayet modern toplumun kendisinin – bu örgütlerin toplamından oluşan bir yapısal bütünlük olarak – dev bir “demir kafes” olarak değerlendirilmesi gündeme gelir. Max Weber’in iyi bilinen modernlik sosyolojisi, bu doğrultuda çözümlenmeler (ve de endişeler) içermektedir. Nitekim Eleştirel Kuram’ın araçsal akıl çözümlenmeleri de esas olarak Weber’den güçlü izler taşımaktadır. Eleştirel Kuram’da modern toplumun temel sorunu olarak ekonomik sömürünün yerini bir tahakküm unsuru haline gelen araçsal akıl almakta, böylece kendisiyle yola çıkılan Marxist kavramsallaştırmadan Weberci bir kavramsallaştırmaya yönelik sergilenmektedir. Weber’in “sistemik rasyonalizasyona

---

<sup>7</sup> Bu olguyu örnekleyecek bir veri olmak üzere; Shearing ve Stenning, örneğin hapsederek cezalandırmanın ahlaki disiplinini, modern işletmeler, fabrikalar ve hastaneler gibi diğer kurumlarda dış vurulan sadece araçsal disiplinle karşılaştırılarken, Kanada’da özel güvenlik şirketleri üzerinde yaptıkları ve temelde ahlaki değil katı bir araçsal disiplinin varlığını ortaya çıkaran çalışmalarından da yola çıkarak, “özel denetim içinde karın ve zararın araçsal dili”nin, “ağır cezanın ahlaki dili”nin yerini aldığını ortaya koymaktadırlar. Bkz. David LYON, 1997, *Elektronik Göz, Gözetim Toplumunun Yükselişi*, çev. Dilek Hattatoğlu, Sarmal yayınları, İstanbul, sf. 108

ilişkin kasvet verici kehanetleri” (Kızılcelik, 2000: 172,178), Eleştirel teorisyenlerin başlıca ilgisidir.<sup>8</sup>

Weber’in kendisi, “rasyonalizasyon” kavramını birbiriyle ilişkili üç olgu kümesini kapsayacak şekilde kullanmıştır: birincisi, dünyanın (olumlu açıdan) “entelektüelizasyonu” ya da (olumsuz açıdan) “büyüsünü yitirmesi” dediği şey olarak; ikincisi, verili, pratik bir amaca yeterli araçlar hakkında hassasiyet derecesi gittikçe artan hesaplar kullanılarak yöntemli olarak ulaşılması anlamında rasyonelliğin artması olarak; ve üçüncüsü, sistematik ve belirsizlikten uzak bir biçimde sabit amaçlara yönelen ahlakların oluşması anlamında rasyonelliğin artması olarak. Weber, Hindistan ve Çin hakkındaki çalışmalarında *nihai inançlardan oluşan* sistemlerin rasyonalizasyonunun bu üç unsurun çeşitli bileşimlerini içeren biçimler alabildiğini gösterirken; Batı Avrupa koşullarında rasyonalizasyonun diğer kültürlerde almış olduğu doğrultudan çok farklı bir bileşiminin cisimleştiğini öne sürmektedir (Giddens, 2000a: 50). Diğer kültürler için rasyonelleşme dünyaya uyum gösterme amacına yöneliktir ve yalnızca bu anlama gelir. Batı rasyonelliğini diğerlerinden ayıncı kılan şey, tözel aklın araçsal akla dönüşerek toplumsal bir düzlemde tanımlanması ve bu yolla kültür dünyasını oluşturuyor olmasıdır. Bu ise doğrudan, toplumda akla uygun karar verme (rasyonel karar alma) süreçlerine tabi alanların artması anlamına gelmekte; “rasyonelleşme süreci”, toplumun idari ve ekonomik kurumları ile kültürel değer alanlarında *bilimsel ve teknik ilerlemenin yarattığı ölçütlerin* hakim olmaya başlamasını ifade eder hale gelmektedir. Bu haliyle rasyonelleşme, akla uygun bir toplumsallaşmanın ortaya çıkmasını anlatır (Demirhan, 1992: 59-64). Bu sürecin dolaysız getirisi, “dünyanın büyüünün bozulması”dır. Zira rasyonalizasyonun artması “ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığını, tersine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceğini bilmektir. Bu da dünyanın ‘büyüsünün bozulması’ demektir” (Weber, 1998: 214). Sonuçta “Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın (transendantal) alemine, ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir” (Weber, 1998: 235).

---

<sup>8</sup> Weber’in Eleştirel teorisyenler üzerindeki dolaysız etkisi, yer yer çok net bir şekilde açığa çıkabilmektedir. Mesela M. Horkheimer’in “araçlara kazandırılan rasyonelliğin insan hayatını akıl-dışı kılması” yönündeki genel beyanı, Weber’in aklın modern toplumdaki konumlanışına ilişkin çözümlenmesinde sözünü ettiği “rasyonalitenin irrasyonelitesi”nin adeta tekrarı izlenimini uyandırmaktadır. Aynı olgu, Eleştirel Kuram’ın geç dönem temsilcisi Jürgen Habermas’ta da ana tema olarak varlığını korumaktadır. Özellikle bkz. Jürgen HABERMAS, 1997, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, 3.b., çev. M. Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Geriye kalan; endüstriyel, kapitalist, bürokratik “demir kafes”tir. Weber şöyle yazar:

“(…) asketizm manastır hücrelerinden meslek yaşamına taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından, çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu mekanik-makine üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı oldu; bu evren bugün, bu mekanizma içinde doğmuş olan bütün bireylerin (...) yaşam biçimlerini büyük bir güçlülükle belirledi ve belirlemeye de devam edecektir. Baxter’ın görüşüne göre, dünyevi mallar ile ilgili kaygılar, ‘insanın her zaman üstünden atabileceği ince bir palto gibi’ yalnızca azizlerin omuzlarında durmalıdır. Fakat kader, bu paltodan demir bir kafesin oluşmasına hükmetmiştir. (...) Hiç kimse henüz, gelecekte o kafeste kimin yaşayacağını ve bu devasa gelişimin sonunda da tamamen yeni peygamberlerin mi ya da eski düşünce ve ideallerin mi güçlü bir biçimde yeniden doğacağını ya da – bu ikisinden hiç biri olmayacaksa – bir tür mekanikleşmiş taşlaşma ve bunun yanı sıra kasılmış bir kendini beğenmişliğe mi geçileceğini, henüz bilmiyor. O zaman tabii ki, bu kültür gelişimi içindeki ‘son insan’ için rahatlıkla şöyle denilebilir: ‘Ruh yoksunu uzmanlık insanları, yürek yoksunu zevk insanları: Bu hiçler, kendi kendilerine, daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık düzeyine tırmandıklarını hayal ederler’” (Weber, 1999: 155-156).

Weber, Batı toplumlarında kendisini “araçsal rasyonalite” olarak gerçekleştiren akıl ideasının özsel içeriğini bastırıp sadece tahakküme hizmet edecek bir dönüşüm yaşayarak, irrasyonelitenin haklılaştırılmasını üstlendiği görüşündedir– aklın kendisinde bu denli baskın bir hal alan irrasyonelite olgusunu bertaraf etmek, yani endüstriyel, kapitalist, bürokratik demir kafesin dışına çıkmak için tek çareyi *karizmayı* yeniden tarihe davet etmekte bulmaktadır Weber (Çiğdem, 1997b: 161). Bu çerçevede, demir kafes metaforunun kendisinde cisimleştiği “*total bürokrasi*”, kendisini endüstriyel kapitalizmde gelişen bir maddi ve entelektüel kültür sisteminde (ekonomi, teknoloji, bilim ve sanat, “hayat tarzı”) gerçekleştiren akıl ideasının gündeme getirdiği özgül bir tahakküm biçimidir (Marcuse, 1972: 203; Çiğdem, 1997b: 161).

Araçsal aklın ilkeleri yoluyla biçimlenen ve kişisel olmayan ilişkiler düzleminde işleyen yasal-ussal bürokrasiler, modern toplumsal örgütlenmenin başat unsuru olarak öne çıkmaktadır. Modern bürokrasinin temel özellikleri ve somut işleyiş biçimi ile ilgili olarak kısaca şunlar belirtilebilir: Genellikle yasalar ya da yönetsel yönetmeliklerce düzenlenmiş olan belirli resmi yetki alanları ilkesi geçerlidir. Bu çerçevede gerekli faaliyetler “resmi görevler” olarak belirli bir biçimde dağıtılmış, bu görevlerin düzenli bir biçimde ve sürekli olarak yürütülmesi ve karşılıkları olan yetkilerin kullanılması sistematik hükümler altına alınmıştır. Görev hiyerarşisi ve kademeli yetki düzeylerine

ilişkin ilkelere göre, küçük görevlilerin yüksek görevlilerce denetlenmesini sağlayan, iyice belirlenmiş bir ast-üst ilişkisi tesis edilmiştir. Bu hiyerarşik yetkiler ilkesi, devlet yapılarından parti örgütlerine ve özel işletmelere kadar tüm bürokratik yapıların temel özelliğidir. Diğer örgütlenme biçimlerine oranla bürokratik örgütlenme açık bir teknik üstünlük gösterir: doğruluk, hız, kesinlik, dosya bilgisi, süreklilik, gizlilik, ölçülülük, birlik, tam bağımlılık, maddi ve kişisel maliyetlerin azaltılması, tam bürokratikleşmiş bir yönetimde optimum noktasına getirilir. Bunun nedeni, bürokratizasyonun her şeyden önce, yönetsel işlevlerin salt nesnel gerçeklere göre uzmanlaştırılması ilkesinin gerçekleştirilmesinde optimum olanağı sağlıyor olmasıdır. İşin “nesnel” biçimde yürütülmesi, *hesaplanabilir kurallara göre ve kişilere göre değişmeyen* bir biçimde yürütülmesi anlamına gelmektedir. Bürokratizasyon bu iki koşulu sağladığı için yönetsel işlevlerde açık bir üstünlük gösterir. Bununla ilişkili olarak da bürokrasinin kendisi ne denli “insanlıktan uzaklaşırsa” o denli kusursuz gelişir ve işler: resmi işlerden sevgi ve nefret gibi tüm *hesaplanamaz* kişisel, irrasyonel ve duygusal öğeler ne denli ayıklanırsa, bürokrasi de asıl niteliğine o denli yaklaşır (Weber, 1998: 290-310, 1995: 321-325). Bütün bu nitelikleriyle modern yasal-ussal bürokrasi, teknik-araçsal aklın cisimleştiği alanı temsil etmektedir.

Modern bürokrasi, büyük ölçekli planlama ve kaynakların harekete geçirilmesi açısından temel önemdedir – kapitalizmle hayati bağlantısı bu noktada kurulur. Modern yönetimi, ekonomiyi ve teknolojiyi geliştirmek ancak bürokratik örgütlenmeyle *mümkün* olabilmıştır (Swingewood, 1998: 227).<sup>9</sup> Öte taraftan; teknik açıdan bakıldığında çok yüksek bir verimlilik düzeyine ulaşabilen, örgütle ilgili etkinlikte bulunanlar için sonuçları çok yüksek ölçüde hesaplanabilir kılan, biçimsel açıdan her türlü yönetsel işe uygulanabilen bürokratik aygıt, insanlar üzerinde egemenlik kurup uygulamanın da bilinen en akılcı aracıdır (Weber, 1995: 326). En başta, bürokrasinin disiplini, kamu sektöründe olsun özel sektörde olsun, görevlilerin mutlak itaate yönelik bir tutumlar yumağına sahip olmalarını gerektirmektedir (Weber, 1998: 312). Fakat Weber’in bürokrasi kuramı sadece emir ve itaat ilişkisi içerisinde belirli durumlara belirli kural ve prosedürlerin uygulanmasında eğitilmiş bir grup nitelikli bireyin analiziyle sınırlı

---

<sup>9</sup> Burada, modern bürokrasinin modern ekonomiyi, yönetimi ve teknolojiyi önceleyerek onları oluşturması ya da belirlemesi şeklinde tek yönlü bir nedensel ilişkinin değil, modernlik sürecinde bürokrasi de dahil bütün bu gelişmelerin birbirlerinin varoluşunu mümkün kılacak koşulları oluşturmaları anlamında çok yönlü bir etkileşimin söz konusu olduğunun altı çizilmelidir. Nitekim modern kapitalist sistem ve para ekonomisi, özgül yönetsel zorunluluklar gibi faktörleri, tam tersine, bürokratizasyonun gelişmesini tetikleyen, onu hazırlayan ve belirleyen tarihsel koşullar olarak okumak da mümkündür. Bkz.

olmayıp, kendi kurucu öğelerine sahip “modern varlığın bürokratizasyonu” sürecini de gösterme amacını taşımaktadır. Bu bağlamda, bürokrasinin, işlevleri yapısallaştıran ve düzenden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kitleleri depolitize eden, nesnel bir iktidar aygıtı oluşturmakta olduğuna (Çiğdem, 1997b: 162-163) dikkat çekilir. Bu duruma, güncel yaşam alanlarının *araçsallaştırılması*, yani bürokratik eylem sistemleri tarafından bağımlılık altına alınmaları süreci eşlik eder. J. Habermas’ın “yaşam dünyasının kolonileştirilmesi” olarak adlandırdığı bu süreçte, kişiler sistem amaçları doğrultusunda biçimlendirilmekte ve bu amaçlara uygun kültürel değerler ve bireysel kimlikler öncelik kazanmaktadır. Bürokratik eylem sistemleri (devlet ve ekonomi) araçsal eylemin işlevsel sınırlarının dışına taşarak gündelik kültüre yayılmakta ve böylelikle ahlaki-pratik akılcılığa karşı öncelik kazanarak onun gelişmesini engellemektedir. Bu, bürokratik sistemlerin özel yaşam alanını sistem çıkarları doğrultusunda araçsallaştırmaları anlamına gelir. Bu nedenle modern varlığın bürokratizasyonunu “özgürlük kaybı” olarak teşhis eden (Atiker, 1998: 28-30) Weber’e göre, modern kapitalizmin başlıca yapısal biçimini oluşturan rasyonelleşmiş bürokratik etkinlik, insanlığın ekonomik, teknolojik ve politik açılardan gelişmesini sağlamış ama bunu, yaşam alanlarının araçsallaştırılması ve sonuçta öznenin insani özünün boşaltılması gibi bir bedel ödenmesi pahasına yapmıştır (Swingewood, 1998: 228). *Demir kafes* metaforu, bu bedelin özlü bir anlatımıdır.

Sürpriz olmayan bir şekilde, modern toplumlardaki gözetimin öyküsü bürokratik büyüme ve teknokratik genişlemeye atıflarla süslüdür (Lyon, 1997: 298). Teknik-araçsal aklın kendisinde cisimleştiği ve modern toplumdaki bütün kurumsal örgütlenmelerin biçimsel özelliklerini ve işleyiş ilkelerini belirleyen modern bürokrasi, rahatlıkla, araçsal aklın öngördüğü gözetim potansiyelinin kinetik hale dönüştüğü toplumsal uzam olarak değerlendirilebilir. Modern bürokrasi, gerek iç işleyiş süreci gerekse toplumsal konumlanışı itibarıyla gözetim süreçlerine yaslanır, gözetim teknikleri üretir ve bunları yürürlüğe koyar.

Her şeyden önce, modern bürokrasilerin *yönetimi* bir gözetim sisteminin varlığına ve verimlilik düzeyine bağlıdır (Lyon, 1997: 130). Bir başka ifadeyle, modern bürokratik örgütlenmelerde örgüt-içi gözetim süreçlerinin varlığı ve verimliliği; örgütün iç işleyişi, yönetimi ve verimliliği açısından vazgeçilmez önemdedir. Sözgelimi, işlevlerin koordinasyonu sürecinde bu işlevleri üstlenecek birimlerin ve sürecin

---

Peter M. BLAU, Marshall W. MEYER, 1971, *Bureaucracy in Modern Society*, Second Edition, Rondon House, Toronto, sf. 26-30.

kendisinin denetimi, gözetim tekniklerinin devreye girmesini zorunlu kılar. Yine, çeşitli yönetmeliklerce belirlenen hiyerarşik yetki alanları ilkesi uyarınca tesis edilmiş olan ast-üst ilişkisi, örgüt-içi gözetim süreçlerinin bir diğer önemli bileşeni olarak öne çıkar. Daha temel bir düzeyde, Weber'in "işin nesnel biçimde yürütülmesi" dediği şey, yani işin hesaplanabilir kurallara göre ve kişisellikten, keyfilikten uzak bir biçimde yürütülmesi olgusu, öngörülebilirliği ve kontrolü amaçlayan bir strateji olarak, başlı başına çok çeşitli örgüt-içi gözetim/denetim süreçlerini koşullayan etmendir.

Giddens'in (2000b: 311, 1990: 154) belirttiği gibi, burada başlıca iki tür gözetim süreci söz konusudur: İlk olarak, üstlerin/amirlerin astların yürüttükleri işi doğrudan gözetim altında tutması biçiminde işleyen doğrudan bir gözetim süreci yürürlükte. Bu bağlamda, örgütün fiziksel yapısı ya da örgüt-içi mimari – böylesi bir gözetimi mümkün kılacak mekansal koşulları sağlaması anlamında – büyük önem kazanmaktadır. İkinci olarak, *çalışanlar hakkında* kayıtlar ve dosyalar tutulması suretiyle gerçekleştirilen daha dolaylı ama aynı derecede önemli olan bir gözetim süreci yürürlükte. Genellikle kişisel ayrıntıları gösteren ve karakter değerlendirmeleri sunan böylesi kayıtlar, çalışanların davranışlarını gözlemek için kullanılmakta ve çalışanların örgüt içindeki pozisyonlarının belirlenmesinde doğrudan söz sahibi olmaktadır. Bütün modern bürokratik örgütlerde – işletmelerde, okullarda, üniversitelerde, vd. – her iki gözetim süreci ama özellikle ikincisi yoğun bir biçimde işlemektedir. Kısacası, gözetim süreçleri modern bürokratik aygıtın olmazsa olmaz bileşenidir ve bu açıdan modern bürokrasi, başlı başına, araçsallık düzleminde işleyen özgün bir gözetim sistemi görünümündedir.

Fakat elbette, modern bürokrasilerin gözetim fonksiyonu örgüt-içi süreçlerle ve zorunluluklarla sınırlı değildir. Daha önce sözü edilen, "bürokratik sistemlerin araçsal eylemin işlevsel sınırlarının dışına taşarak özel yaşam alanlarını istilası" olgusunun dolaysız içerimlerinden biri, bürokratik gözetim sistemlerinin de aynı sınırların dışına taşarak özel yaşam alanlarına uzanmasıdır. Biçimsel açıdan her türlü yönetsel işe uygulanabilen modern bürokratik aygıt, uygulandığı her yönetsel işin kendi nesnelere hakkında ayrıntılı veriler elde etmesini sağlamaktadır: *işin nesnesi hakkında* tutulan kayıtlar ve "dosyalar". Weber (1995: 329), bürokratik yönetimin asıl olarak bilgi temeline dayalı bir denetim uygulaması olduğunu yazmaktadır; söz konusu bilgi, hem "kendi başına yönetime olağanüstü güçlü bir konum sağlamaya yeten" uygulama bilgisini, hem de bürokratik kuruluşların ve onları kullanan erk sahiplerinin güçlerini artırmaya yarayan hizmetin bilgisini içerir. İkincisinin erk sahiplerinin güçlerini pekiştirici yönde işlev görmesinin altında, söz konusu kimselerin hizmeti yürütmeleri



sırasında olgular üzerine özel bilgiler edinmelerini sağlayacak bilgi yüklü dosyaları ellerinin altında bulunduruyor olmaları yatmaktadır.

Modern gözetimin temel unsurlarından biri, bireyler hakkında dosyaların veya belgelerin yaratılması ve tanzim edilmesidir. Bireyler hakkında dosyalar tutulması bütün bürokratik örgütlerin yaygın bir özelliğidir ve yukarıda belirtildiği gibi, özellikle örgüt-içi süreçler söz konusu olduğunda, modern yönetimin belgesel temelini oluşturan bu kayıtların teknik verimliliği ve öngörülebilirliği sağlaması amaçlanır (Lyon, 1997: 48-49). Öte yandan, örgütün hizmet sunduğu kişiler hakkında toplanan, derlenen ve işlenen bilgileri içeren kayıtlar ve dosyalar sayesinde, söz konusu kişilerin faaliyetleri örgüt tarafından izlenebilmektedir. Bu yolla Kenneth Laudon'un *The Dossier Society*'de "bireylerin veri imgesi" dediği şey oluşturulmakta ve bundan kişiyi bağlayıcı sonuçlar, yargılar çıkarılmaktadır. *Private Lives and Public Surveillance*'da aynı konuya temas eden James Rule, doğrudan deneyime dayanan olayların, insanların ve ilişkilerin "bildik dünyası" ile bu "dünyanın onaylanmasına, bağlayıcı kılınmasına ve genel olarak kanıtlanmasına" hizmet eden "kağıt dünyası" arasında bir ayrıma gitmektedir. Rule, kağıt dünyası'nın, temsil ettiği düşünülen gerçekliklerin cılız bir yansımasını sunar görünse bile, zaman zaman insanların hayatlarında yaşanmış gerçeklerden (yani "ilk dünya"dan) daha ağır bastığı gözleminde bulunmaktadır. Bu durum, Rule'a göre, doğrudan doğruya modern toplumlarda bürokratik denetimin boyutlarıyla ilişkilidir: bürokratik gözetimin büyümesi "sıradan insanlar ve büyük merkezi örgütler arasındaki ilişkilerin yeni bir kategorisini" üretmiştir; bu yeni ilişkiler kategorisinde "sıradan insanlar" haklarında toplanan veriler tarafından temsil edilmekte; oluşturulan veri-özneleri hakkında alınan kararlar, bu özneler hakkında elde edilen bilgiyle yakından bağlantılı olmaktadır (Lyon, 1997: 65, 121). Bu yönüyle "dosyalar", esas olarak, modern gözetim sisteminin temel mentalitesinin; enformasyon denetiminin somut göstergeleri olarak değerlendirilmektedir.

Modern toplumda gözetimin başlıca mekanizması olarak öne çıkan modern bürokrasiler, araçsal akıl düzleminde temellenerek işleyen ve enformasyon denetimine dayanan bir gözetim sisteminin ifadesidirler. Ve kuşkusuz, araçsal aklın toplumsal bir konumlanışının olası bütün olumsuzluklarını yansıtmaktadırlar: her tür örgütte her tür amaca kanalize edilebilecek duygusuz ve etkili araçlar olarak, Weber'de sonunda "insani özün yitimi" şeklinde mantıksal uçlarına taşınan belli bir varoluş halini dayatırlar. Bireyi çepeçevre kuşatan çok çeşitli bürokratik örgütlerce uygulanan yoğun gözetim faaliyeti, bu varoluş halinin en önemli parçasıdır. Aytaç'ın (2004: 208-215)

altını çizdiği gibi, bürokratik örgütler, nüfuz ettikleri sosyal yaşam alanlarında etkin bir gözetim ve denetim ağı oluşturmakta ve tüm toplumu kuşatan bu ağ üzerinden güçlü bir baskı mekanizması vücuda gelmektedir. Bu çerçevede tekrar belirtmek gerekirse, modern bürokrasilerde gözetim, birtakım müdahalelerle bertaraf edilecek bir “yan etki” değil, “işleri yürütmenin” en etkin ve rasyonel yolu olarak varlık kazanmış bürokratik işleyişin asli bir bileşenidir. Bu noktada da, M. Weber ve ilk dönem Eleştirel Kuram temsilcilerinin temel savını oluşturan, “modernliğin kendi pratikleri içerisinde ve bu pratikler yoluyla kendi kendisini iptal etmesi” (Wagner, 1996: 27) yönündeki güçlü eğilim daha gözle görülür bir hal almaktadır.

### 3.2.2. Modern Devlet Aygıtı

Modernliğin çelişkili doğasının analizinde öne çıkan temel izleklerden biri, modernlik sürecinde merkezilik, kuşatıcılık, rasyonellik ve kontrol gibi parametreler doğrultusunda nitel dönüşümlere uğrayan devletin modernliğin özgürleşim projesiyle olan paradoksal birlikteliği ve bu birlikteliğin ürettiği içsel gerilimdir. Modern devleti modernliğin özgürleşim idealiyle dolaysız bir şekilde gerilime sokan boyutu, yürürlüğe koyduğu kurumsallaşmış gözetim süreçlerinde somutlaşmaktadır.

Hemen belirtmeli ki, söz konusu gözetim süreçleri bütün yönleriyle modern devletin merkezi bir yönetsel birim olarak oluşumu sürecinde şekillenmiş, bu oluşumun doğal-organik bir bileşeni olarak varlık kazanmışlardır. O nedenle, modern devlet gözetim süreçlerini – Orwell anlamında, siyasal alandaki etkinliklerin denetimine yönelik olarak salt ideolojik bir bağlamda değil – her şeyden önce *yapısal olarak* koşullar. En temel düzeyde ele alındığında, modern devletlerin yönetsel sistemleri uzandıkları toprak sınırları üzerindeki eşgüdümlü kontrol olarak yorumlanmalıdır ve daha önce de belirtildiği gibi, hiçbir modernlik öncesi devlet, modern devlette geliştirilmiş olan yönetsel eşgüdümlü düzeyine yaklaşabilecek durumda bile olmamıştır (Giddens, 1994: 57). Bu haliyle modern devlet, egemenliğini tam donanımlı ve sistematik bir şekilde en ücra köşedeki bireye kadar yayan, “tüm dışlıları birbirine kenetlenen bir makine” (Poggi, 2001: 119) gibidir. Yönettiği topluma gitgide daha fazla nüfuz etmesi (Pierson, 2000: 96) itibarıyla, yalnızca modern devlet yönetsel kuralların bireylerin ya da yurttaşların gündelik hayatına uzanacak kadar genişlemesinin izini taşır (Wagner, 1996: 55). Modern devletle gündeme gelen bu yönetsel yoğunlaşma, Giddens’in (1994: 57) da belirttiği gibi, her şeyden önce ve doğal olarak, geleneksel

uygarlıklara özgü olanın çok ötesindeki gözetim sistemlerinin gelişimine dayanmaktadır. Burada, böylesi bir yönetsel yoğunlaşmanın ve dolayısıyla yoğun gözetim kapasitesinin oluşum koşulları ve doğası, tarihsel-toplumsal bir perspektiften hareketle ele alınacaktır.

Modern devletin yapısal kökenleri, bilindiği üzere, Avrupa siyasi arenasındaki zaferini tedrici ve sancılı bir süreç içinde kazanan ve bu arada merkezi bir yönetsel birim olarak varlık kazanan güçlü monarşik iktidarlara uzanır. Bünyesinde modern devletin yapısal nüvelerini barındıran mutlak monarşilerin zaferindeki tedrici ve sancılı süreç, yetki alanları çatışan iktidar odaklarının birbirleriyle giriştikleri siyasi yetki mücadelelerinin bir ifadesidir. Kısaca hatırlanacak olursa, yaklaşık ondördüncü yüzyıldan itibaren Avrupa siyasi arenasında gözlenen sürekli hareketlilik ve karmaşa ortamının da sorumlusu olan bu yetki mücadeleleri, şu dört iktidar odağı arasında gerçekleşmekteydi: Gücü giderek azalmakta olan Kutsal Roma İmparatorluğu ve/ya da Papa kişiliğinde temsil edilen Hristiyanlık; bu geniş yetki alanına karşı çıkan ulusal monarşiler; feodal lord ya da prensler ve son olarak canlanan ticari hayatın doğurduğu kent-devletler (Sander, 1995: 57). Teodosius'un Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesini izleyen süreçte Hristiyanlık ile adeta özdeşleşen Kutsal Roma İmparatorluğu'nun önce ikiye ayrılması ve bunu takiben Batı Roma İmparatorluğu'nun çökmesi, geride feodal bünyeli bir tarım ekonomisi bırakmıştı. Katolik Kilisesi, kendisini Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak kabul ediyordu ve bütün bir Ortaçağ boyunca en büyük toprak sahibi olarak inanılmaz ölçüde zenginleşmiş ve güçlenmişti (Arıboğan, 1998: 58-67). Bu büyük güce muhalefet, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda feodal sistemin çöküşüne paralel olarak yavaş yavaş mutlakiyetçi hanedanlık devletlerinin ortaya çıkmaya başlamasıyla belirdi. Mutlak monarşilerin ortaya çıkmasında pek çok faktör el birliği etmişti: Haçlı Seferleri, Yüzyıl Savaşları, tekniğin gelişmesi ('toplarla' feodal senyörlerin şatoları tehdit edilebiliyordu), soyluların durumlarının bozulması (hatta bir süre sonra soylular, kralın çevresinde toplanarak onun dağıttığı mansıplardan yararlanmayı çıkarlarına daha uygun bulmaya başlayacaktı), kentli ekonominin ortaya çıkması, bu faktörlerden belli başlılarıydı. Bunların içinde özellikle sonuncusu, kentli ekonominin ortaya çıkışı, iktidar dengelerini mutlak monarşinin lehine çevirmekle kalmayarak monarşik iktidarı destekleyip süregötüren bir işlev görmüştü. Zira onbeşinci yüzyılın tüccarları, banker ve üreticileri kendi ayakları üzerinde duramadıklarından, monarkları destekliyorlardı (Sarica, 1996: 56, Arıboğan, 1998: 71-72). Bu arada Kilise iktidarının meşruiyet temellerine, ruhani nüfuzuna ilk

belirgin başkaldırıları da aynı aktörler tarafından *Renaissance* hareketine ev sahipliği yapan kent-devletlerde gerçekleştiriliyordu. Gerçekten de, *Renaissance* döneminin yaratıcılığı, yenilikçiliği ve canlılığının asıl yürütücü gücü kent insanları, bir bakıma tüccarlardı (Sander, 1995: 56-59). Monarşilere dolaylı bir diğer destek ise Kilisenin kendi içinden gelecekti. Kıvılcımını, 31 Ekim 1517’de Wittenberg Kilisesi’nin kapısına af belgelerini eleştiren ünlü *95 Tez*’ini asarak ateşleyen M. Luther’in Roma’ya karşı giriştiği bu dini muhalefet, gelişen ulus-devlet çıkarları ile bağdaştığından Alman prenslerince de desteklenmişti (Arıboğan, 1998: 72). Öte yanda Luther de reformları gerçekleştirebilmek için “güce” ihtiyacı olduğunun farkındaydı. Bu nedenle “Alman prenslerine seslenerek, din üzerinde hakları olan denetimi kurmalarını istedi” (Sander, 1995: 62). Tam da bu nedenle Luther, din alanında bir devrimci olmasına karşın, siyasi iktidara baş kaldırılmasına karşıydı (Sarıca, 1996: 56); Protestanlık temelinde, Katolik Kilisesi iktidarına karşı bir başkaldırıyı içermekteydi. Böylelikle reform, Kilisenin dünyevi nüfuzu üzerinde, iktidar ibresini monarşiler lehine döndürecek biçimde etkide bulunmuştu. Gün geçtikçe kan kaybeden Kilise, onaltıncı yüzyıla gelindiğinde, üç yüzyıl önce sahip olduğu idari yetkilerini de yitirmiş bulunuyordu. Onüçüncü yüzyılda Papaların üç ana yetkisi – atama, vergi toplama, yargılama – şimdi ulusal krallıklarca kısıtlanmıştı. Egemenliği tamamiyle ele geçirmek isteyen monarklar piskopos atamalarına karşılık, Kilisenin topladığı vergileri kısıtlayabiliyor, dinsel davaların nihai merci olarak Roma’ya götürülmesini engelliyorlardı (Davran, 1986: 33). Kilisenin gerek ruhani nüfuzunun zayıflamaya başlamasının gerekse bir iktidar odağı olarak etkisini yitiriminin göstergesi olan idari yetkilerdeki bu tökezleme, mutlak monarşilerin egemenlik hanesine giren artı puanlardı. Onyedinci yüzyıla gelindiğinde artık olgunluğa erişmiş olan monarşik erk, böylece, kent soylularının da katkısıyla Kilisenin ve soyluların siyasal güçlerini kırarak gittikçe sınırsız bir nitelik kazanmıştı (Ağaoğulları & Köker, 1997: 190).

Tarihsel gelişim süreci bağlamında sosyolojik olarak mutlakiyetçiliğin yükselişi, Bauman’ın (1996: 36) belirttiği gibi, toprak mülkiyet hakları ile idari görevler arasında bağlantı kuran feodal ilkenin gücünü yitirmesiyle, siyasal erkin yeniden etkin bir biçimde düzenlenmesi sürecini ifade etmektedir. Toprağa dayalı feodal zümrelerin yani yerel iktidar birimlerinin *merkezi* monarşik iktidar lehine saf dışı olmaları olgusu, modern devletin oluşum sürecinde belirleyici bir aşamayı temsil etmektedir – nitekim modern devletin ortaya çıkışı, merkezi olmayan çoğulcu bir iktidar yapısından bütüncül bir sosyal düzende hüküm süren tek bir iktidar merkezine geçişin ifadesidir (Pierson,

2000: 28-29). Temelde, değişen toplumsal çevreden kaynaklanan, siyasal mücadelede önem kazanan, dolayısıyla da feodallerin manevra kabiliyetini zayıflatıp monarklarınkini güçlendiren yeni gereksinim ve fırsatlarla ilişkili olan (Poggi, 2001: 81-90) bu geçiş sürecinde, mülkiyetini ve zenginliğini korumakla birlikte bir “siyasal sınıf” olarak rolünü yitiren aristokrasiden alınan erk, tepede yeniden toplanmıştır.

Mutlak monarşi böylece, Weber’in yaygın olarak kabul gören betiminde ortaya koyduğu şekliyle, cebir araçlarının tekeline talep etmesiyle ayırt edilen “modern devlet”in ilk örneğini oluşturmaktadır.<sup>10</sup> Ülkede yaşayan herkesin yalnızca aynı monarşinin koyduğu kurallarla uygulanan cebri güçlere bağımlı kılınması, bu kimseleri feodal tebaalıktan modern devletin *yurttaşlarına* ve böylece toplu hak ve sorumlulukları paylaşanlardan *bireylere* dönüştüren başlıca mekanizma olarak işlev görmekteydi. Şu koşullarda, doğrudan bir bağımlılık hattı birey yurttaşlar ile kralı birbirine bağlıyordu. Ne var ki mutlakiyetçi monarşinin tekeline almak istediği iktidar araçları cebir araçları ile sınırlı kalmamaktaydı, çünkü toprağa dayalı zümrelerin sahneden çekilişi ya da “depolitizasyonu”, mutlak monarka daha önce hiçbir hükümetin karşılaşmamış olduğu yoğunlukta görevler yüklemişti. Bunlar, önceleri yerel otoriteler (toprağa dayalı zümreler, lordlar) tarafından yerine getirilmekte olan ve özünde toplumsal düzenin tesis edilmesine ve yeniden üretimine can alıcı katkılarda bulunan çok çeşitli işlevlerdi. Feodalizm çağının toprak sahibi soyluları düzeni koruyor, adalet dağıtıyor, yasaların uygulanmasını sağlıyor, baskı görenlerin yardımına koşuyor ve herkesin çıkarını gözetiyordu. Fakat, soylu kişinin idari yükümlülüğü sahip olduğu toprak ölçüğüne indirgenmiş olduğundan, aristokratik yönetim ancak toplum federe bölgeler halinde parçalanmış kaldığı ölçüde toplumun yeniden üretimini sağlayabilirdi. Bir başka deyişle toprak sahibi aristokrasinin hükümet etme ufku ve idari gayreti, kendi mülkiyet haklarıyla sıkı sıkıya bağlıydı ve mülkiyet haklarının sınırlarıyla belirleniyordu. Merkezi monarşilerin egemenliğiyle söz konusu toplumsal konumu sarsılan aristokrasi artık kendisini geleneksel yükümlülükleriyle bağımlı hissetmediği gibi, bu yükümlülükleri

<sup>10</sup> Max Weber, kendi deyişiyile “*modern devletin kavramsal yönünü*” şöyle belirlemektedir: “(modern) devlet, egemenliği örgütleyen zorunlu bir birliktir. Belli bir arazi içindeki egemenliğin aracı olarak fiziksel gücün meşru kullanımını tekeline alma arayışında başarılı olmuştur. Devlet, örgütlenmenin maddi araçlarını bu amaçla önderlerinin elinde toplamış ve bu araçları daha önce kendi mülkleri olarak denetleyen tüm özerk yetkililerin elinden almıştır. Devlet onların yerini almıştır; bugün hepsinin üstünde bulunmaktadır” (sf. 139) ; ya da, “Devlet, belli bir arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulduran insan topluluğudur. (...) bugün, fiziksel şiddet kullanma hakkı başka kurumlara ya da bireylere yalnızca devletin izin verdiği ölçüde tanınmaktadır. Devlet, şiddet kullanma ‘hakkı’nın tek kaynağı kabul edilmektedir” (sf. 132-133). Bkz. Max WEBER, 1998, “Meslek Olarak Siyaset”, içinde, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul

yerine getirecek ve toplumun yeniden üretiminde merkezi bir rol üstlenecek güçten de yoksun bırakılmıştı (Bauman, 1996: 39). İşte, söz konusu yükümlülükler, merkezi monarşiler elinde *idari görevlere* dönüşerek üstlenildi.

Bu denli geniş çaplı ve yoğun idari yükümlülüklerle karşı karşıya gelmek, kaçınılmaz olarak, *güçlü bir idare tekniğini* zorunlu hale getirmişti. Bu teknik, feodalizmin iktidar yapısının hiçbir zaman gerek duymadığı ve zaten mevcut olmayan bir ölçekte enformasyon toplama, saklama ve işleme gereksinimi duyacaktı. Bu çerçevede mesela yoksullara yardım, merkezi hükümetin ele alması gereken binlerce sorun arasında küçük bir meseleydi. Devlet bakanları ülkede olan her şeyi yakından *izlemeye* ve akla gelebilecek hemen her konuda kararlar çıkarmaya özel bir önem vermeye başladılar; zaman geçtikçe ve idari tekniğin etkililiği arttıkça, bu gözetim alışkanlığı merkezi hükümetin neredeyse bir saplantısı haline geldi. Merkezi devlet denetiminin çapının ve etkisinin hızla büyümesiyle sonuçlanan “bu yeni ve emsalsiz uğraş” (Bauman, 1996: 37-40), modern devletin gözetim potansiyeline ilişkin ilk güçlü sinyalleri vermekteydi.

Kuşkusuz merkezi devletler, Burke’un (2001) belirttiği gibi, yönetimleri altında tuttukları halk hakkında, eğer daha önce değilse en azından eski Asurlulardan beri enformasyon toplamak ve depolamakla ilgilene gelmişlerdir. Bu bakımdan, gelmiş geçmiş bütün devletlerde iktidarın varlığı ve icrası; yönetim amaçları için kullanılacak düzenli enformasyonun toplanmasını, depolanmasını, işlenmesini ve denetimini de içeren, sistemin kurulu bir yeniden-üretimi ile ilişkili olmuştur (Giddens, 1985: 178; Burke, 2001: 118). Nitekim Eski Romalılar nüfusun eksiksiz sayımlarını yapmaya girişmiş; 1066’daki Norman Fethi’nin ardından İngiltere’nin yeni kralı, bütün insan ve hayvan nüfusunu kapsayacak bir sayım yapılmasını emretmiştir. “Domesday Book (Yargı Günü Defteri)” olarak bilinen ve toplanmasından sonraki iki yüzyıl boyunca pek başvurulmayan bu sayım, dönemi için oldukça olağandışı niteliklere sahip olmuştur. Yine, aralarında Osmanlı, Çin ve Hint-Moğol İmparatorluklarının bulunduğu bazı büyük Asya devletleri de nüfus sayımı, ekonomik etkinliklerin düzenlenmesi, hatta istihbarat amacıyla gözetim gibi gerekçelerle, yoğun bir biçimde enformasyon toplamışlardır. Ancak erken yeniçağ döneminde, düzenli ve sistemli olarak enformasyon toplanması Avrupa hükümetlerinin olağan süreçlerinin bir parçası haline gelmiş; idarenin giderek artan *merkezileşmesi*, erken yeniçağ yöneticilerinin yönetilenlerin yaşamları hakkında ortaçağlarda olduğundan daha çok şey bilmelerini hem gerektirmiş hem de olanaklı kılmıştır. Uygulamada, merkezi devletler ayaklanma, salgın ve savaş gibi özgül

sorunlara ya da bunalımlara karşı önlem alabilmek için enformasyon toplamaktadır; ama özellikle 1650'lerden itibaren, hükümetlerin sıradan işlevlerini yerine getirmelerine yardımcı olmak için enformasyon toplamaları yönünde uzun erimli bir eğilim göze çarpmakta; şimdi, ister genel nüfusu vergilendirmek, ister askere almak, isterse kıtlık zamanlarında doyurmak için olsun, yaşamları denetleme yönünde gitgide artan isteklere karşılık gelen ve bu isteklere yol açan bir enformasyon birikimi söz konusu olmaktadır. Her ne kadar söz konusu monarşiler sınırları içinde yaşayan bütün insanların yaşamlarını ciddi olarak etkileyebilmek için gerekli çoklukta memura sahip olmasa da, etkinlikleri itibariyle pek çok bakımdan bir “gözetim devleti” ülküsünün oluştuğundan söz edilebilmektedir (Burke, 2001: 116-121).

Merkezi monarşiler, özünde, feodalizmin çözülüşü sürecinde bambaşka bir yönetsel aygıt olarak varlık kazanmışlardır. Fakat hemen belirtmeli ki, monarşileri – yoğun bir biçimde bilgi toplama ve işleme faaliyetini içeren – böylesi idari teknikler geliştirmeye zorlayan şey, tek başına, feodalizmin çözülüş sürecinde kendini hissettiren yönetsel boşluk değildir; esas olarak, söz konusu çözülme sürecini de kuşatan çok yönlü toplumsal alt üst oluşlar ve bu durumun yarattığı belirsizlik ve karmaşa ortamıdır. Bauman'ın (1996: 48) özlü bir biçimde ifade ettiği gibi, toplumsal yapının alt üst olan dengeleri, *alışılacelmiş toplumsal denetim ve bütünleşme mekanizmalarının değerini azaltmış* ve yalnızca boyutları açısından değil, nitelik olarak da yeni sorunları gündeme getirmiştir.

Merkezi monarşiler, genel bir bağlamda, geleneksel araçlarla başa çıkılamayacak kadar geniş çaplı idari görevlerle karşı karşıya kalmıştı. Her şeyden önce, modernlik öncesi *gemeinschaft* insanının küçük ve istikrarlı, sıkı sıkıya denetlenen dünyası onaltıncı yüzyılda büyük bir baskı altına girmiş ve bir sonraki yüzyılda geri döndürülmesi olanaksız bir biçimde parçalanmıştı. Toplam nüfusta ani bir artış olmuş, fakat toprak mülkiyetinin yeniden düzenlenmesi ve tarım teknolojisinin verimliliğindeki artış geleneksel köy cemaatlerinin yeni nüfusa iş ve yiyecek sağlamasını engellemiş; sonuç olarak, artan sayıda insan ekonomik açıdan bir fazlalık ve bunun sonucu olarak da *toplumsal açıdan yurtsuz* hale gelmişti. Sayısal olarak sürekli genişleyen – Bauman'ın adlandırdığı biçimiyle – bu “efendisiz insanlar” ya da “aylaklar”, mevcut toplumsal denetim yöntemlerinin ya da düzenlemelerinin erişemediği bir yerde durdukları için, geleneksel toplumsal düzende öngörülen tüm önlemleri geçersiz kılan tehlikeli bir topluluk oluşturmaktaydı. Herhangi bir yere ait değillerdi; davranışlarından ötürü toplumsal sorumluluk taşıyacak bir üstleri ve geçimlerini sağlama karşılığında onlardan

itaat talep edebilecek somut bir cemaatleri yoktu; geleneksel *tanıdık kalma* ve topluluğun bir parçası haline getirme yöntemleriyle ehlileştirilemeyecek ve cemaatin yaşamına uyumlu kılınamayacak kadar kaygısız ve kalabalık bir topluluktu. Hiçbir uyarıda bulunmaksızın ortaya çıkıp yok oluyorlar, inatla *yabancı* olarak kalıyorlar ve cemaat onları her yere nüfuz eden bakışına tabi tutmak suretiyle içinde eritemeden ortadan kayboluyorlardı. Bu yönüyle de “efendisiz insanlar” toplumsal düzenin yeniden üretildiği geleneksel örüntüler üzerinde katlanılması olanaksız bir baskı oluşturuyor; daha temel bir düzeyde, toplumsal yeniden üretimin geleneksel mekanizmalarının eskimişliğini açığa vuruyordu: daha önceleri pürüzsüz bir biçimde işleyen “ben seni gözlüyorum, sen beni gözlüyorsun” şeklindeki cemaat denetim sistemi, bir kez ortak üyelik zeminine dayalı karşılıklılık zayıflayınca sarsılmıştı. Kısaca, *erken modern çağda olan şey, gözetim gücünün geleneksel faillerinin iflas etmesiydi*. Geleneksel toplumsal denetimin iflasına yönelik belirtilere gösterilen tepki hızlı ve radikal oldu. *Gözetim*, şu koşullarda, geçmişte olduğu gibi sıradan bir şey olarak yapılamazdı. Artık, kendini dayatan bu sorun özenle ele alınması, tasarlanması, örgütlenmesi, idare edilmesi ve bilinçli bir biçimde üzerine eğililmesi gereken bir şeydi. Ve elbette bu görevi yerine getirecek yeni, daha güçlü bir fail gerekiyordu. Yeni fail, *devletti* (Bauman, 1996: 50-55).

Erken modern dönemin iktidar dengelerini alt üst eden bu derin toplumsal karmaşası, entelektüel düzeyde en çarpıcı ifadesini kuşkusuz Thomas Hobbes’un iyi bilinen “doğa durumu” imgesinde bulacaktır.<sup>11</sup> Herkesin herkesle mutlak savaşımını resmeden *doğa durumunu* ortadan kaldırmanın tek bir yolu vardır Hobbes’a göre: bireylerin mutlak bir egemen güce tabi kılınması. Bu egemen güç, “her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle” “bütün insanların yurtda barış ve yurt dışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale” gelecek kadar kudret ve güç sahibi olan *Leviathan*’dır (Hobbes, 1995: 130). Hobbes’un güçlü izleyicilerinden olan Carl Schmitt’e göre “Tanrı, insan, hayvan ve makine karışımı bir varlık olan *Leviathan*, insanlara barış ve emniyet sağlayan bunun karşılığında da onlardan mutlak itaat bekleyen ölümlü bir Tanrı’dır” (Güleryüz, 2002: 179). Ancak

---

<sup>11</sup> Z. Bauman’a göre T. Hobbes, “insan yaşamını ‘kötü, çirkin ve kısa’ hale getiren bir koşul olarak” “doğa durumu”nu şiddetle reddederken, yaşadığı çağda tanık olduğu ürkütücü kaos ortamından etkilenmiştir. Buna göre “(Hobbes’un) doğa durumunun yaşayan kalıntıları olarak gördüğü şey, insan eliyle kurulmuş katı bir toplumsal denetimin ilerlemiş çözülüşünün ortaya çıkardığı ürünlerdi. (...) (geleneksel) kültürün yeniden üretim sisteminin çatlaklarından Hobbes doğa durumunu başlangıçtaki saflığı içinde gördüğünü düşünmüş olabilir”. Bkz. Zygmunt BAUMAN, 1996, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, sf. 67-68.



böylesi bir güç insanın temelde kötü olan doğasından beslenen korkunç doğa durumunun dinamiklerini kontrol altına alarak hukuku, huzuru ve barışı tesis edebilecektir. Bu durumda modern dünya, doğa durumunun şiddeti ve karışıklığı ile bireylerin sınırsız devlet iktidarına tabi kılınması sayesinde tesis edilecek olan barışçıl ve rahat yaşayış arasında bir tercih yapmak durumundadır (Keane, 1994: 64).

Modern dünya, ikincisinden yana bir tercih yapmışa benzemektedir. Bu tercih, modern egemenlik pratiklerinin temelde Hobbes'un egemenlik kuramından kaynaklanmış olduğu yönündeki abartılı varsayımı ima etmemektedir. Bunun tersine, Hobbes'un egemenlik kuramını, modern devletlerin teritoryal bütünlüğün ve güvenliğin sağlanmasına yönelik olarak zaten geliştirmeye başladıkları siyasal iktidar yoğunlaşmalarını *betimleyen* bir yaklaşım olarak okumak mümkündür (Deveci, 1999: 37). Bu bağlamda, ideal devlet düzenini sembolize eden *Leviathan*'ı tüm hakların ve özgürlüklerin insanlar adına sahibi olan mutlak bir iktidar biçiminde tasarlayan Hobbes'u "totaliter" değil de *modernist* olarak okuyan entelektüellerin en önemli gerekçesini, *Leviathan*'da çizilen canavarın modern devlet sistemiyle örtüşmesi oluşturmaktadır. Sözgelimi, en temel düzeyde, şiddet uygulamayı kendi tekeline alarak sosyal düzlemde herkesin herkesle savaşına barışçı bir nokta koyan (Bröckling, 2001: 23) *Leviathan*, güç kullanma tekeli elinde bulunduran Weberci modern devletle bire bir örtüşmektedir; her ikisinde de şiddet kullanma hakkı devlet tarafından içselleştirilmiştir (Güleryüz, 2002: 176-177). Kuşkusuz, Hobbes'un egemenlik söyleminde yansımaları bulan modern dünyanın bu "tercih"i, karşı karşıya kalınan köklü toplumsal alt üst oluşların, belirsizlik ve kaos ortamının koşulladığı bir üst-belirlenimsel oluşum olarak okunduğu taktirde bağlamına oturacaktır.

Gerçekten, toplumsal düzenin temel birimleri olarak cemaatleri parçalayan aylak kütlelerin uzun vadedeki en önemli etkisi, *toplumun yeniden üretiminde devletin rolünü tamamiyle değiştiren* bir dizi hukuksal girişimi harekete geçirmiş olmasıdır. Fransa ve İngiltere'de onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar, hummalı bir yasama etkinliğine şahitlik etmektedir; yeni hukuki kavramlar tanımlanmakta, devlete ait yeni, meşru çıkar ve yükümlülük alanları belirlenmekte, yeni ceza ve ıslah önlemleri icat edilmektedir. Tüm bu heyecanlı etkinliğin ardında, kuşkusuz, toplumsal düzen (ve iktidar) krizinin canlı ve her yeri saran belirtisi olarak köksüz ve efendisiz insanların, daha sonra onlara verilecek olan adla "tehlikeli sınıflar"ın hayaleti durmaktadır (Bauman, 1996: 55-56). "Tehlikeli sınıflar"ı zorla köklerine geri döndürmeye yönelik bir girişimin sonuç vermeyeceği,

böyle yapmakla düzenin cemaate özgü yeniden üretiminin tekrar tesis edilemeyeceği anlaşılmıştır. Bununla birlikte,

“Yasa koyucular kısa sürede meselenin özünün, aylakların ‘yerel gözetim yoluyla denetim’ ağları dışında kalma konusundaki korkunç yetileri olduğunu fark ettiler. Sürekli hareket halinde ve her yerde yabancı olan bu insanlar, deyim yerindeyse toplumsal olarak görünmez kalmışlardı. Bu nedenle, yasa koyucular dikkatlerini efendisiz insanların ‘görünürlük’ünü artırma, böylece onları gözetlenebilir hale getirme araçlarına çevirdiler” (Bauman, 1996: 57).

Bu araçlardan biri oldukça basitti: damgalamak. Her sığır yetiştiricisinin bildiği ve başıboş koyunlarla sınırlı olan bu uygulamanın kapsamı, I. James yönetiminde başıboş insanları da kapsayacak şekilde genişletilmişti. Damga sayesinde en azından özellikle tehlikeli insanların ayırt edilip yakın gözetim altına alınabileceği ve böylelikle de bu kimselerin hareket halinde oluşlarının doğuracağı sonuçların ortadan kaldırılabileceği umuluyordu. İkinci bir araç, ki Bauman’a (1996: 57-58) göre cemaate dayalı denetimin iflasına yönelik tepkiler arasında en önemli sonuçları doğuracak olanı, M. Foucault’nun (2000a) ayrıntılı olarak analiz ettiği *zorunlu kapatılmanın* icadıydı. Onyedinci yüzyılda, tam olarak 1656’da Paris’te bu amaca yönelik *Genel Hastane*’nin kurulmasını sağlayan kararnamenin çıkartılmasını izleyen ve kısa sürede bütün Avrupa’yı kuşatan bir süreçte, sabit bir toplumsal konumdan yoksun olanlar; yani akıl hastaları, sakatlar, işsizler, dilenciler, serseriler, suçlular, aylaklar; kısacası köksüzler ve dışlanmışlar, kendi aralarında herhangi bir ayrıma tabi tutulmaksızın topluca aynı mekanlara kapatılmaya başlanmışlardı. Kapatma uygulaması, Foucault’ya göre, “sefalete” yönelik yeni bir duyarlılık biçimini, “aylaklığa” ilişkin yeni ekonomik sorunlar karşısındaki yeni tepki biçimlerini, “asayişe” yönelik yeni bir düzenlemeyi ifade etmekteydi (Foucault, 2000a: 90-121). Bütün bunlara içkin olarak, *Büyük Kapatma*, gözetimin asimetrik bir tarzda (ki bu, karşılıklılık esasına dayalı olmayan, gözetleyen ile gözetlenenin kalıcı bir biçimde kesin çizgilerle ayrıldığı tek-yönlü bir gözetim durumunun betimidir), amaçlı olarak ve yapay bir biçimde yaratılıp, muhafaza edilen koşullarda kullanılabilirdiği bir dönemin kapılarını aralamıştı. Aylakların onları gözetleyecek ve tavırlarını etkili bir biçimde yönlendirecek “komşuları” yoktu; “doğal kolektif teftişçiler” onları, davranışları üzerinde geçici bir etkiden fazlasını gerçekleştirecek kadar uzun süre görmüyorlardı. Bu durum ancak, görülebilecekleri, yeterli sayıda gözlemciyle her an gözetlenip yaptıklarının izlenebileceği ve böylece davranışlarının hizaya sokulabileceği bir aralıksız gözetim ortamının tesis edilmesiyle

önlenebilirdi. Bir kez belirli bir alana kapatılınca “şeffaf”, yani zararsız hale gelecek olan “tehlikeli sınıflar”, artık bir belirsizlik kaynağı ve toplumsal düzen tehdidi olmaktan çıkacaktı. Bütün bu süreç, temelde, “gözetim yoluyla denetim”in geleneksel koşullarının etkisiz kalması üzerine, radikal bir biçimde değişen toplumsal koşulların toplumsal denetim mekanizmasının yeniden düzenlenmesi süreciydi (Bauman, 1996: 58).

Bu süreçte toplumsal yaşamın spontan akışına gitgide daha derin ve etkili bir şekilde nüfuz etmeye başlayan ve böylece değişen toplumsal şartların koşulladığı yeni bir denetim mekanizmasının faili olarak öne çıkan *devletin* uğradığı bu kapsamlı yapı ve fonksiyon dönüşümü, Foucault’nun “*yönetimsellik*”<sup>12</sup> kavramı ışığında ele alınabilir. Foucault’da *yönetimsellik*, bir hükümet etme tarzı ya da zihniyeti olarak, temelde, geleneksel anlamda siyasal-olmayan bir iktidarın<sup>13</sup> ifadesidir; benliğin ya da hanenin yönetiminden iktisadın, teritoryanın yönetimine uzanmakta, toplumu boydan boya bütün yoğunluğunca kuşatmaktadır; yönetenler-yönetilenler ayırımına dayanan geleneksel yönetme sanatını “nüfusun bilimselleştirilmiş bir siyaseti” ile ikame etmekte, devleti aşarak genel anlamda “şeylerin yönetimi” bilgisini olanaklı kılmaktadır; öyle ki, “devlet yönetimi” bu zihniyetin bir *alt başlığı* olarak ele alınmaktadır (Deveci, 1999: 35-36). Bu bağlamda, erken modern devletin gerek iç yapısal süreçleri gerekse toplumsal konumlanması itibariyle geçirdiği büyük dönüşüm, oluşum halinde olan ve ondokuzuncu yüzyılda olgunlaşarak tarihsel geçerlilik kazanacak olan “yönetimselliğin” bir parçası olarak değerlendirilmektedir.

Nitekim erken modern çağı izleyen süreçte, “egemenlik paradigması”ndan “yönetimsellik paradigması”na bir *geçiş* söz konusudur (Buradaki “egemenlik”, klasik iktidar kavrayışında ifadesini bulan, toplumsal alan *üzerindeki* tek komuta noktasının aşkınlığı anlamına; “yönetimsellik” ise *tüm* toplumda işleyen genel disiplin ekonomisi anlamına gelmektedir). Bu geçiş süreci boyunca yönetim, *devletin her zaman toplumsal gerçekliğe daha yakın olması ve böylelikle denetleyici ve düzenleyici faaliyetlerde*

<sup>12</sup> Orijinal olarak *government* (hükümet) ile *mentality* (zihniyet) sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşan ve sözlüklerde daha önce bulunmayan “*governmentality*” sözcüğü, Türkçe’ye “*yönetimsellik*” biçiminde (bkz. Michael HARDT & Antonio NEGRI, 2001, *İmparatorluk*, 3.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul; burada Abdullah Yılmaz’ın çevirisinde) olduğu kadar, “*yönetimzihniyeti*” (bkz. Cem DEVECİ, 1999, “Foucault’nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı”, Doğu Batı, sayı: 9) ya da “*yönetme sanatı/aklı*” (bkz. Orhan TEKELİOĞLU, 1999, “Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault’nun ‘Kendilik Teknolojileri’ne Bir Bakış”, Doğu Batı, sayı: 9) olarak da çevrilebilmektedir.

<sup>13</sup> Eşdeyişle, toplumsal dokuyu kuşatan ve ‘devlet’ de olsa sadece belli bir toplumsal uğrağa ya da herhangi bir toplumsal örgütlenmeye, kuruma özgü olmayan, toplumun iliklerine işlemiş ‘mikro-iktidar’. M. Foucault’un İktidar yorumu ya da kavramsallaştırması için çalışmanın 3.3. no.’lu başlığına bakılabilir.

*bulunması için* sürekli ve yaygın bir gayret sarf etmektedir (Hardt & Negri, 2001: 110). Bu, doğal olarak, önceki dönemlerde emsaline rastlanamayacak yoğunlukta, kuşatıcılıkta ve incelikte gözetim süreçlerinin yürürlüğe koyulması ve bunun ötesinde, egemenliğin ya da hükümet etme işlevinin bizzat söz konusu gözetim süreçleri üzerinden gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Devletin bu yeni toplumsal konumlanması, esas olarak, Aydınlanma felsefesi temelinde gerçekleşmektedir. Bunlar, temelde, eşzamanlı olarak gelişen ve birbirlerini tamamlayan fenomenler olarak görünmektedirler. Öncelikle, Aydınlanma yazılarından da anlaşıldığı kadarıyla, erken modern dönemde devlet genellikle Aydınlanmanın toplumsal pratiklerini gerçekleştirecek bir “araç” olarak değerlendirilmekte; bu yazılardaki temel argümanlardan biri toplumsal düzenin sağlanabilmesi için devletin zorunluluğunu vurgularken, bir diğeri ontolojik bir hüviyet atfettiği devlette Aklın toplumsal bir cisimleşmesini görmektedir (Wagner, 1996: 26-27). Bu bağlamda Hardt ve Negri (2001: 101), Aydınlanmanın birincil görevinin “biçimsel olarak özgür öznelerden oluşmuş bir çokluğu disiplin altına almaya muktedir bir aşkın aygıt kurmak” olduğunu belirtmektedirler. Öte yanda, erken modern dönemin kaotik koşullarında “düzen”i geleneksel olmayan yollardan yeni bir iktidar teknolojisi bağlamında yeniden tesis edecek olan devlet de, kaba güç tekniklerinden öte “uzman”a, “eğitim”e, “entelektüel”e, “söylem”e; kısaca “Aydınlanma”ya şiddetle ihtiyaç duyacaktır.<sup>14</sup>

Zygmunt Bauman, erken modern devlet ile Aydınlanmanın bu zorunlu, *symbiotic* varoluş halini Ernest Gellner’den ödünç aldığı “bahçe kültürleri” metaforuna başvurarak etraflı bir şekilde analiz eder. E. Gellner’e göre, kuşaklar boyunca kendilerini bilinçli bir tasarım, nezaret, gözetim ya da özel beslenme olmaksızın yeniden üretebilen *vahşi kültür*lere karşın *bahçe kültürleri*, ancak okumuş ya da uzmanlaşmış kimselerce yönetilebilir (Gellner, 1983: 50; Bauman, 1996: 65). Bauman şöyle yazmaktadır:

“(Bahçe kültürlerinin) Yeniden üretmek için tasarıma ve nezarete gereksinimleri vardır; onlarsız, bahçe kültürleri yok olur, her yanı yabani otlar kaplardı. Her bahçede güvenlikten yoksun bir yapaylık duygusu vardır; bahçe bahçıvanın sürekli dikkatini gerektirir, çünkü bir anlık ihmal ya da dalgınlık onu başlangıçtaki durumuna (kendi varlığını ortaya koymak için yok

---

<sup>14</sup> Bu olgu, esas olarak, yeni bir söylem ile yeni bir iktidar teknolojisinin indirgenemez ve dolaysız birlikteliği olarak yorumlanabilir. Foucault’nun iktidar-bilgi ilişkisi üzerine analizleri böylesi bir yorumu temellendiren kuramsal bağlamı oluşturmaktadır. Nitekim bilhassa ondokuzuncu yüzyıldan itibaren hızlı bir gelişim trendi yakalayan “insan bilimleri”, *yöneticilik* bünyesinde yürürlüğe giren özelleştirme süreçlerinde iktidarın temel bilgi formu olarak hizmet etmiştir. Bu konulara, ayrıntılı olarak 3.3. no’lu başlıkta ele alınacakları için burada yer verilmemektedir.

etmek, temizlemek ya da denetim altına almak zorunda kaldığı duruma) döndürebilir. Ne kadar iyi yapılmış olursa olsun, kendini yeniden üretmesi konusunda bahçe tasarımına güvenmek olanaksızdır; benzeri biçimde, kendi kaynaklarıyla kendini yeniden üretmesi konusunda bahçeye güvenmek olanaklı değildir. Dayatılan düzenin kırılmasını vurgulamak üzere yabancı otlar – çağrılmamış, tasarlanmamış, kendi kendini denetleyen bitkiler – oradadır; bunlar, hiç bitmeyen nezaret ve gözetim gerekliliği konusunda bahçıvanı uyarırlar” (Bauman, 1996: 65).

Bauman’a göre modernitenin ortaya çıkışı, insani düzenin – artık “verili” değil de *keyfi* ve *yapay* bir gerçeklik olarak – belli bir tasarımın, planlamanın; bilinçli, örgütlü ve uzmanlaşmış bir çabanın, “sanatın, bilginin ve teknolojinin bir konusu” (Bauman, 1999a: 197) haline gelmesine; bir başka deyişle “vahşi kültürlerin bahçe kültürlerine dönüşmesi” sürecine işaret etmektedir. Bu süreçte, Bauman’a göre, daha önce bilinmeyen amaçlara yönelmiş ve daha önce varolmayan becerileri gerektiren yeni bir *rol* de ortaya çıkmıştır: *bahçıvan rolü* – bahçıvan, şimdi, “avlak bekçisi”nin yerini almıştır. Avlak bekçilerinin, kendilerine bakmaları için emanet edilen toprak parçasındaki bitki örtüsünü ve hayvanları beslemek veya arazinin durumunu, tasarı ve çabaların ürünü bir “ideal duruma” yakın hale getirmek gibi amaçları yoktur. Daha çok, bitkilerin ve hayvanların sorunsuz bir biçimde yeniden üremelerini güvence altına almaya çalışırlar ve onların değişmez alışkanlıklarına müdahale etme çabasına girmezler. Avlak bekçilerinin amacı, bu değişmez alışkanlıkların ürettiği mal varlığından belli bir payı garantilemek, payın elde edilmesini kesin olarak sağlamak ve kaçak avcılarının etten pay almalarını önlemekle sınırlıdır. Modernite öncesi yönetici sınıf, Bauman’a göre, kolektif bir avlak bekçisi görünümündedir. Oysa moderniteyi yaratan iktidar, “bahçıvan modeli” üzerine kurulmuştur. Bu geçişe eşlik eden *en önemli* entelektüel hamle, toplumsal düzeni vahşi kültürde olduğu gibi Doğa olarak, Tanrı’nın yaratısı olarak, insanüstü yaptırımların desteklediği ve insanüstü gözetimle sürdürülen bir tasarım olarak, kısaca insan denetiminin ötesinde ve “mutlak” bir şey olarak *değil* insanlar arasındaki mutabakatın bir ürünü olarak yeniden tanımlamak olmuştur. Böylesi bir yeniden tanımlama *ile* toplumsal düzenin yeniden üretilme tarzındaki devrimci dönüşüm (“tasarımlı toplum”: bahçe kültürlerinin ve bahçıvan rolünün zuhuru), anlamlı bir bütünlük oluşturmaktadır. Aynı süreçte Akıl, insanın “doğal” ve irrasyonel yönü olarak görülen “tutkular”ın karşısına dikilmiştir; bu, toplum karşıtı olguların “doğal”, aynı zamanda da *bireysel* kökleri *ile* “toplumsal düzen”in *sosyal*, örgütlü, hiyerarşik, “rasyonel” mekanizması arasında kurgulanan karşıtlığa tekabül etmektedir. Kısacası, vahşi kültürün meşruluktan çıkarılması ve bu kültürün taşıyıcılarının kültür

bahçıvanlarının meşru ve edilgen nesnelere haline getirilmesi çabası, ifadesini, tutkuların meşruluğunu su götürür kılacak şekilde akla doğal tutkular karşısında üstünlük atfeden meşhur akıl-tutkular söyleminde bulmuştur. Böylece, onyedinci yüzyıl Avrupasını saran siyasal bastırmanın çapı ve yoğunluğu, Bauman'a göre, aynı zamanda "kültürel bir haçlı seferi" maskesi altında yürütülmüştür.

Bu noktada, erken modern devletin ideolojik temelleri ve bu yönde işlerlik kazanan gözetim süreçleri ile karşılaşmaktadır. Söz konusu süreçte, yerellikten ve heterodoks inançlardan kaynaklanan farklılıkları "birliğe" indirgemeye yönelik yoğun çabalar, "Aklın ve ondan kaynaklanan davranış örüntüsünün" *evrenselliği* fikri ile temellendirilmiştir. Merkezi monarşi gündeme getirilen yerel yasalara ne kadar tahammül göstermişse, evrensel olduğu iddia edilen bu örüntü de yerel gelenekleri gündeme getirerek meşruluk iddiasında bulunan alternatiflere o kadar tahammül göstermiştir.<sup>15</sup> "Evrensellik" nosyonu, böylece, toplumsal düzenin ve siyasal birliğin sağlanmasına can alıcı katkılarda bulunan "kültürel haçlı seferleri"nin meşru kılınması işlevine soyunmuştur. Bütün bunlar, geleneksel, kendi kendini yöneten ve kendi kendini yeniden üreten bir kültürden ("vahşi kültürden") modernitenin bahçe kültürüne geçişin; zaman ile mekanın denetimi anlamında toplumsal iktidarın yeniden düzenlenmesinin; yeni bir egemenlik yapısının tedrici olarak kurulmasının çok yönlü içerimleridir (Bauman, 1996: 65-85).

Bu durumda; Aydınlanmanın, özünde, önceleri Kilise ve İncil'de temellenen otoriter zihniyetin iktidarın el değiştirmesine bağlı olarak şimdi seküler bir paradigmal bağlamda tesis edilmesini ifade ettiğini düşünen Carl Becker'in yaklaşımının (Çiğdem, 1999: 17-30) erken modern dönemde olup bitenleri anlama adına daha etraflı bir kavrayışı temsil ettiği görülmektedir. Bu çözümleme uyarınca, Aydınlanmanın Akıl ve evrensellik söylemleri ile aynı dönem iktidar dönüşümünde varlık kazanan gözetim ve denetim süreçleri birbirine zıt değil, birbirini tamamlayan olgulardır. Bauman (1996: 92-99), bu birlikteliğin ancak Akıl Çağı'nın toplumsal kökleri gözden uzak tutulursa çelişkili ve paradoksal görülebileceğini belirtir. Mevcut toplumsal denetim araçlarının iflasını haber veren "onyedinci yüzyıl krizi"yle algılanan tehdidin bertaraf edilmesi

---

<sup>15</sup> Z. Bauman'ın Günther Lotte'den yaptığı şu iktibas durumu çok iyi özetlemektedir: "Erken modern devlet, yönetimi altındakilerin günlük yaşamını düzenlemek için büyük çaba harcamıştır. Gerçekten de, erken modern dönem halk kültürü ile ilgili bildiklerimizin büyük bir bölümü ya bu amaçla çıkarılmış sayısız buyruk, emir ve fermanlardan ya da kural ihlallerini gösteren kayıtlardan gelmektedir". Devletin düzenleyici girişimi öylesine geniş bir alana yayılmıştır ki, "adeta belli bir yaşam tarzı tümüyle taarruza uğramıştır. Bkz. Zygmunt BAUMAN, 1996, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis

çabası, en iyi tanımını “vahşi kültürlerden bahçe kültürüne geçiş”te bulan siyasal uygulamalar biçimini almış; gelişen bahçe kültürü toplumsal düzenin korunması ve yeniden üretilmesi için devletin merkezi iktidarının yeni yükümlülüğünü gündeme getirmiş; denetleme ve düzeni yeniden üretme güçleri yeni tür bir uzmanlığa ve sistemle ilgili çok önemli yeni bir işleve (“bahçıvan” rolünün içerimleri: öğretmen/denetleyici işlevi, insan davranışını değiştirmede, düzensiz eylemleri önleme ya da sonuçlarını sınırlamada uzmanlaşan profesyonelin işlevi) dayanmıştır. Aydınlanma projesi, Bauman’a göre, bu algılamalara ve taleplere verilen bir yanıttır: bir yandan devleti ve onun eylem politikaları ile yöntemlerini rasyonel, yani daha etkili ve etkin kılmayı; öte yandan da devletin yönetimi altındakileri denetim altında tutmayı, ehlileştirmeyi, davranış biçimlerini idare edilebilir ve öngörülebilir kılmayı, düzene sokmayı hedefleyen bir yanıt. Bu yöneyle Aydınlanma,

“(...) birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte farklı iki alanda gerçekleştirilecek bir uygulamaydı. Bu alanlardan ilkinin, devletin gücünü ve iddialarını genişletmek, (...) devleti toplumsal düzenin yeniden üretimini planlama, tasarlama ve idare etme işlevi çerçevesinde yeniden örgütlemek; ikincisini ise, öğreten ve idare eden devletin yönetimi altında olanların toplumsal yaşamını düzenlemeyi ve kurallı hale getirmeyi amaçlayan, terbiye edici eylemin bütünüyle yeni ve bilinçli olarak tasarlanmış toplumsal mekanizmasını yaratmak oluşturuyordu” (Bauman, 1996: 99).

Bu çaba sonuçları açısından özellikle 1789 Fransız Devriminde olgunluğa ulaşmış; Devrim, bir bakıma, Aydınlanma’da ortaya çıkan düşüncelerin yüksek sesli bir uygulaması olmuştur (Davran, 1986: 229). Öyle ki, Devrim döneminin coşkulu yasama telaşı, “eylem halindeki Aydınlanma” olarak görülebilir (Bauman, 1996: 88-89). Devrim sürecinde felsefi propagandanın hakim teması Aklın üstünlüğü ve hemen her alanda “tahakküm ve gelenek” yerine Akli koymanın gerekliliği olarak öne çıkmış (Soboul, 1969: 61-67); bu arada Devrimin öncüsü olan aydınlar, kendilerine Katolik Kilisesi doktrinindeki ruhbanlar sınıfının konumu ile çok büyük benzerlikler gösteren bir konum biçmişlerdir. Katolisizmde doktriner olarak büyük bir öneme sahip olan ve “papaların yanılmazlığı ilkesi” anlamına gelen “ultramontanizm”in ve onun pratik uygulama doktrini olan “iki kılıç teorisi”nin bir uzantısı, laik bir versiyonu olarak gelişen *Jakobenizm* (“yanılmaz aydınların despotizmi”), Devrimin orijinal bir ürünüdür

---

Yayımları, İstanbul, sf. 74-75. Bu konuda ayrıca bkz. Zygmunt BAUMAN, 2000, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı yay., İstanbul, sf. 29-35.

(Hocaoğlu, 1998). Bunlara ilaveten pek çok yorumcu, Fransız Devriminin devletin toplumun ve bireyin dolaylı yönetiminden daha doğrudan yönetimine genel bir geçişi cisimleştirme şekline dikkat çekmiştir (Pierson, 2000: 96). Yeni sınırlara duyulan ihtiyaç konusundaki farkındalığı artıran Devrimin *terreur* ortamı, devletin daha önce gündeme getirdiği düzenleyici kuralların olduğu gibi korunmasını ve yeni düzenin tesisi yolunda kullanılmasını sağlamıştı. Böylelikle egemenlik fikri ve bu fikri pratiğe dökülecek bir *bürokrasiyle* donatılmış bulunan merkezi bir devlet, Devrimin özgüllüklerinden birini oluşturdu (Wagner, 1996: 34, 77). Hararetle savunulan “yönetilen toplum”; merkezi iktidar tarafından bilinçli olarak tasarlanmış, planlanmış ve denetlenen toplum varsayımı, Bauman’a (1996: 87) göre, sonuçta Aydınlanma söyleminin bir ürünüydü – ve bu söylem, tam olgunluğa Devrim uygulamasında ulaştı.

\* \* \* \* \*

Yüzeyledeki siyasal dönüşümlerin mahiyetine aldırılmaksızın alttan alta süregiden “yönetilen toplum” ya da “bahçe kültürü” uygulamaları, ileri bir dönemde, yükselen demokrasi trendinin güçlü gözlemcisi A. De Tocqueville’in olumlu beklentilerine de gölge düşürecek. Ona göre, devlet güvencesi altına alınmış bir eşitlik idealinin tetiklediği kamusal uygulamalar, güçlü “demokrasi devrimi”nin bağrından çıkan bir “karşı-devrim” trendinin ifadesiydi. “Bahçe kültürü” uygulamaları şimdi, demokratik bir siyasal çatıda ve eşitlikçi bir paradigmat bağlamda gerçekleşiyordu. Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*’de ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısına ilişkin olarak şu gözlemi yapmaktadır:

“Yurttaşlar, her geçen gün, kendi bireysel bağımsızlıklarının daha da büyük kısımlarını farkında olmadan teslim ettikleri kamu yönetiminin kontrolü altına girmektedirler. Yine, dönemsel olarak tahtlar devirmiş ve kralların ayaklarını çiğnemiş olan bu aynı yurttaşlar, kendilerini, hiçbir direniş göstermeksizin, bir devlet memurunun en küçük buyruğuna giderek daha fazla bağımlı kılmaktadırlar” (Tocqueville, 1981: 379; Keane, 1993: 78).

Tocqueville’e göre, iktidar eşitsizliklerine, tahakküme karşı direnmek ve ayrıcalıklara engel olmak üzere demokratik mekanizmalara sıkı sıkıya bel bağlanması, paradoksal olarak, eşitlik ve tekbiçimlilik ilkesi adına iktidarın ve ayrıcalığın tedricen merkezi devletin ellerinde toplanmasını kolaylaştırmaktadır. Merkezileşmiş kamusal düzenlemenin gerekli olduğu yolundaki *consensus*’un artması ve “kamu hizmetlerinin” sağlanmasında devlet kurumlarının giderek daha fazla işin içine girmesi ölçüsünde,



devlet yönlendirmesi olmaksızın işlerin yürütmesi daha az mümkün olmakta, sonuç olarak devlet müdahalesine duyulan ihtiyaç artmaktadır. Bu noktada “demokratik devrim” ivmesini yitirmekte; toplum, demokrasi adına, refahını sağlayan ama bu arada özgürlüklerini “yağmalayan”, meraklı ve her şeye bununu sokan bir devlet iktidarının hükmü altına girmektedir. “Demokratik eşitlik” adı altında devlet, toplumsal yaşamın düzenleyicisi, denetçisi, danışmanı, eğitimcisi ve cezalandırıcısı haline gelmektedir (Keane, 1993: 78).

Tocqueville’e göre, modern endüstriyel toplumun doğası, böylesi bir devlet iktidarını zorunlu kılan koşullar yaratmıştır. Sözgelimi, kapitalist şartlar altında yıpranan, durumu iyice kötüleşen ve isyan etmeye eğilimli hale gelen kontrolsüz kentli yoksul sınıfların devlet tarafından “iyileştirilmesi” ve gözetim altında bulundurulması yönünde üretici sınıfın artan talepleri, bunlardan biridir. Yine Tocqueville, üretici sınıfın devletten liman, kanal, yol gibi büyük ölçekli altyapı projelerini gerçekleştirmesini de beklediği gözleminde bulunur. Bu arada devletin kendisi de, çok sayıda uzman, teknisyen, mühendis ve vasıflı işçi istihdam ederek üretim sürecine doğrudan dahil olabilmektedir. Hepsinden önemlisi, geniş ölçekli ve karmaşıklaşmış toplumlarda, pozitif hukukun formüle edilmesi ve uygulanması ve dış politikanın yürütülmesi gibi kamusal nitelik taşıyan ortak çıkarlar, güçlü bir merkezi yönetim aygıtı olmaksızın gözetilemeyecektir. Bunlardan ve eklenebilecek daha pek çok nedenden ötürü, daha önce devlet idaresinin denetiminin dışında bulunan sivil yaşam alanları, devletin gözetleyici ve yönlendirici güçlerine tabi hale gelmektedir. Tocqueville, bu her alanı kaplayan devlet idaresinin daha önce varolan despotizm türlerinden hiçbirine benzemediğini vurgulamaktadır: Önceki zamanlarda despotik devletler, hiçbir zaman uyruklarını en küçük ayrıntıya kadar doğrudan yönetmeye çalışmamış; katı bir biçimde merkezi, karmaşık ve müdahaleci iktidar biçimleri aracılığıyla gözetim ve denetim altında tutmaya kalkışmamışlardı. Tocqueville, devlet despotizminin “modern tipinin” niteliksel olarak farklı olduğunu düşünmektedir. Bu devlet despotizmi, sivil toplumun tümü üzerinde “mutlak, farklılaşmış, düzenli, basiretli ve ılımlı” bir iktidar olarak nöbet tutar; refahı sağlama adına, uyruklarını yaşamın (büyük olduğu kadar) küçük ayrıntılarında da köleleştirir. Kaba güç biçimlerine nadiren başvuran modern devlet despotizmi, denetim tekniklerini mükemmelleştirmekte ve “medenileştirmekte”, dolayısıyla uyruklarının gözünde de o oranda daha az “aşağılık” görünmektedir (Keane, 1993: 74-80, 1994: 79-82).

Tocqueville'in gözlemleri, Foucault'nun terminolojisinde *yönetsellik* paradigmasına geçiş biçiminde ifadesini bulan olgunun kapsamlı tezahürleri olarak okunabilir. Yönetsellik paradigması, bünyesinde çeşitli disipline etme pratiklerini barındıran gelişmiş, yoğun ve etkili bir bürokratik aygıtı devlet gözetiminin ana faili olarak öne çıkarmaktadır. Nitekim Weber'in (1998: 314) işaret ettiği gibi, modern devlet her yerde bürokratikleşmektedir. En temel düzeyde ele alındığında, Tocqueville'in gözlemlediği ondokuzuncu yüzyılın ulus devletlerinde, vergilerin ve diğer zorunlu ödemelerin toplanması,<sup>16</sup> mülklerin kaydedilmesi, doğum, evlilik ve ölümlerle ilgili yaşamsal önem taşıyan bilgilerin sürekli olarak toplanması, oy hakkı olan seçmenlerin listelenmesi, savaş durumunda zorunlu askerliğini yapanların veya gönüllülerin çağrılması gibi birdenbire yaygınlaşan ve büyük kısmı kişisel belgeleme gerektiren idari görevler, bürokratik zeminde örgütlenmiştir. Bir başka deyişle, idari görevlerin niceliksel ve niteliksel artışı "her şeyi dağılmadan bir arada tutabilecek" bir sistem gerektirmiş ve bu gereksinim, faaliyetleri koordine etmenin bir aracı olarak bürokratik örgütleri öne çıkarmıştır. Böylelikle, insanların gündelik hayatları da gittikçe artan oranda, bürokratik devletin her şeyi kapsayan dosyaları içinde belgelenmeye maruz kalacaktır (Lyon, 1997: 49-54). Bu olgunun çarpıcı yönü, Tocqueville'in gösterdiği gibi, "demokratik devrim"le olan biraradalığı ya da daha yerinde bir tespitle, bizzat demokratik mekanizmaların kendileri tarafından katalize ediliyor oluşudur. Nitekim Lyon için de, bürokratik devletin yürürlüğe koymuş olduğu gözetim süreçleri

"(...) iki açıdan görülebilir: artık aşına olduğumuz kentsel-endüstriyel dünya varlık bulmaya başlamışken kaosa götürecek çökertme tehdidi içeren durumları kontrol etmek için yeni düzen biçimlerinin empoze edilmesi olarak, ve adil muamele için bireylerin artıp duran dosyalarda tanımlanması, kaydedilmesi ve belgelenmesi için gereken yeni düzende tam yurttaşlık ve demokratik katılım arayışının sonucu olarak" (Lyon, 1997: 54).

Weber de bürokrasi-demokrasi ilişkisi konusunda (ikincisinden yana) karamsardır. Modern bürokraside demokratik ilkelerin *mezburen* ihlal edileceğini düşünen (Mouzelis, 2001: 38) Weber, demokratik sistemlerdeki bürokratik yoğunluğu demokratik eşitlik uğrunda ödenmesi gereken bir tür bedel ya da bir çeşit "yan etki" olarak değil, Tocqueville'de olduğu gibi, işleyiş koşulunu oluşturmakla birlikte sistemin

<sup>16</sup> Bu zorunlu işlevin önemine işaret etmek üzere, Jürgen Habermas'ın farklı bir bağlamda dile getirdiği gibi "Modern devlet her şeyden önce bir vergi devletidir; mali idare de onun genel idaresinin

varoluş gerekçesini anlamsızlaştıran sinsi ve tehdit edici bir unsur olarak ele almaktadır.

Weber'e (1998: 311) göre, bilginin denetimi temeline dayalı olarak "toplum eylem"i rasyonel düzenlilik kazanmış "toplumsal eylem"e dönüştürmenin başlıca aracı olan ve bir kez tam kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılması en zor sosyal yapılardan olan bürokrasi, yapısı itibarıyla, kalıcı asimetriye dayanan bir güç ilişkisi de tesis etmektedir. Bu bağlamda Weber, bürokrasi ile demokrasinin birbiriyle paradoksal bir ilişki içinde bulduklarını ileri sürer: bürokrasi, doğası gereği, gücün örgütlenmenin tepe noktasında yer alan bir azınlığın elinde toplanmasını sağlamakta (Giddens, 1997: 84); böylelikle, modern toplumun demokratik eğilimleri ile bürokratik örgütlenmenin özünde anti-demokratik zihniyeti arasında kaçınılmaz bir çelişki doğmaktadır. Weber, bu bağlamda, rasyonel işleyişin teknik açıdan zorunluluğu ile ilgili olarak, devlet aygıtı içinde modern toplumu sürekli denetleyen – ayrıcalıklı bir statü edinmiş – görevlilerin ortaya çıkışına işaret eder. Merkezileşme kaçınılmaz bir şekilde büyüdükçe bir avuç insan çoğunluk üzerinde egemenlik kurmakta; böylece halkın demokratik denetimi sorunu, toplumun yukarıdan bürokratik yönetimi zorunlu kılmasına bağlı olarak tümüyle ortadan kalkmaktadır (Swingewood, 1998: 228-231). İdari mekanizma geliştikçe toplumla iktidar, halkla egemen devlet arasındaki ilişki adım adım tersine dönmekte ve nihayet toplum "iktidar ve devlet tarafından üretilir" hale gelmektedir (Hardt & Negri, 2001: 110).

Weber, bürokratik denetimin sivil yaşam alanlarının aleyhine olmak üzere etkinlik kazanmasına ve buna ek olarak, böylesi bir örgütlenmeyi kendi özgül amaçları açısından zorunlu kılan demokratik siyasal sistemlerde bürokratik kadroların anti-demokratik bir potansiyel içeren ağırlıklarına dikkat çekmektedir. Tocqueville için olduğu kadar Weber için de kaygı verici olan şey, bizzat demokratik uygulamalar dolayısıyla mümkün hale gelen, devletin sivil yaşam alanları üzerindeki artan nüfuzudur – ki bu, gittikçe artan oranda kişisel alanın devlet gözetiminin doğrudan nesnesi haline gelmesi anlamını taşımaktadır.

Yoğunlaşmış idari bürokrasi ile bunu besleyen demokratik siyasaların ideal bir örneğini, kuşkusuz, geç ondokuzuncu yüzyıldan itibaren gelişen *refah devleti* oluşturmaktadır. "Refah devleti" kavramı, en temel düzeyde, tüm uyruklarının refahını sağlamanın devletin yükümlülüğü olduğu düşüncesini ifade etmekte, bunun için devletin

---

çekerdiği". Bkz. Jürgen HABERMAS, 2000, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, 3.b., çev. T. Bora, M. Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, sf. 79.

işlettiği ve finanse ettiği kurumları *kamu refahı* ilkesinin gerektirdiği görevleri yerine getirmekle mükellef kılmaktadır. Kamu refahı ilkesi, en saf şekliyle, ödeme gücündeki eşitsizliği dikkate almayan, *ihtiyaçtaki eşitlik* ve refah devleti düşüncesi, devlet organlarına bu kamu refahı ilkesini yerine getirme sorumluluğunu yüklemektedir (Bauman, 1999b: 67).

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, refah devletini inşa sürecinin ilk dalgasında, Avrupalı devletler iş kazası sigortası, işçi sağlık sigortası, yaşlılık sigortası gibi birkaç toplumsal siyasa yeniliğini gündeme getirirken, buna eşdeğer önlemleri 1930'lu yıllar boyunca alan ABD, İkinci Dünya Savaşından sonra 1960'lara kadar bir ikinci dalga sosyal sigortalar sistemini "beşikten mezara" kapsamlı bir ağ oluşturacak şekilde genişletmişti (Wagner, 1996: 145). Bu genişleme, *yurttaşlık haklarının* gelişmesine bağlı olarak yükselen taleplerle de doğrudan ilişkiliydi. Nitekim T. H. Marshall İkinci Dünya Savaşından hemen sonra yayınladığı *Citizenship and Social Class*'da, modern refah sistemlerinin yurttaşlık kazanımları üzerine inşa edildiğini savunmaktaydı. Marshall'a göre, ondokuzuncu yüzyılı karakterize eden toplumsal çatışmalar "medeni", "siyasal" ve "sosyal" olmak üzere üç alanda gelişen yurttaşlık hakları ile gitgide yumuşamıştı. *Medeni haklar* kanun önünde eşitliği, yani hukuk sisteminde yer alabilmeyi sağlayan haklar demetine; *siyasal haklar* evrensel anlamda seçme-seçilme ve siyasal parti kurma hakkına; *sosyal haklar* ise işsizlik tazminatı, sağlık yardımları gibi toplu pazarlık ve refah ile ilgili haklara gönderme yapmaktaydı (Giddens, 1997: 64-65).

Ancak bu çerçevede kaydedilen gelişmeler; demokratik katılım koşullarını iyileştirme, yoksulluğu azaltma, eşitsizliği yumuşatma ve pek çok insanın yaşam şartlarını kolaylaştırma gibi kazanımlar, yoğun bir kategorileştirme / kategorize etme süreci sonunda elde edildi. Bu süreç, toplumun üyelerini yaş, mesleki statü, medeni statü, sağlık durumu gibi değişkenlere göre gayet iyi tanımlanmış kategorilerdeki yerlere yerleştirdi. Bu arada gerçek davranış hakkındaki *beklentiler* statü tanımına eşlik etti ve giderek artan sayıda refah bürokratı ve her türden toplum uzmanı, gerçeklik bu beklentilerden sapma gösterdiği takdirde müdahale etmeye hazır bulundular. Refah devleti, özünde, risklerin değerlendirilmesinin gerçekleştirildiği ve göreceli kesinliklerin serpilebileceği bir toplumsal uzamın sınırlarını tanımlıyordu.<sup>17</sup> İstatistik hesaplamalar,

<sup>17</sup> Refah devleti, öngördüğü politikaların etkili bir biçimde uygulanabilmesinde zorunlu bir yer işgal eden *risk hesaplamalarına* dayanarak güvenli (tasarımlanmış, "sürprize yer olmayan") toplumsal uzamlar geliştirmeyi amaçlamaktadır. Fakat, çağdaş toplumun karşı karşıya kaldığı yeni risk biçimlerini tartışırken A. Giddens, "imal edilmiş riskler" olarak tanımladığı bu yeni risklerin özünde öngörülemez ve kontrol edilemez bir nitelik taşıdıklarını vurgulamakta ve yine bunların, öngörülebilir kılınabilen ve kontrol

örnek olay değerlendirmeleri ve yeniden bölüşüm önlemleri aracılığıyla “tehlikeler”, “hesaplanabilir risklere” dönüştürüldü. Şu koşullarda, refah devleti siyasasının anahtar kavramı “öngörülebilirlik”ti; toplumsal davranışlara istikrar kazandırma ve muğlaklıkları ortadan kaldırma, insan faaliyetlerini ve beklentilerini standartlaştırma ve “normalleştirme” çabalarına, gözetlenilemez ve denetlenilemez uzamları yok etme arzu ve zorunluluğu eşlik ediyordu (Wagner, 1996: 145-149).

Kıscacası, refah devleti bünyesinde tam sosyal katılımı garanti eden medeni, siyasal ve sosyal hakların idaresi, sonuçta, yoğun bir biçimde belgesel tanımlamaların kullanılmasına ve kişisel dosyaların oluşturulmasına yol açtı: devlet dairelerinin insanlara eşit muamele etmesi için kişilerin bireysel olarak tanımlanmasına ihtiyaç vardı; oy hakkının kullanılması için kişinin adının seçmen kütüğünde yer alması gerekiyordu; sosyal yardım talep etmek, kişisel bilgilerin belgelenmesini zorunlu kılıyordu. Böylece, refah devleti yurttaşlığının kazanımlarına, bu hakların uygulanmasını sağlamaya muktedir bir devlet bürokrasisinin gelişimi eşlik etti. Bu koşullarda gözetim, sosyal katılım haklarını garanti etmenin olduğu kadar sosyal denetimin bir aracı olarak da gelişti (Lyon, 1997: 52-57). Refah devleti ile bir kere daha, Foucault’nun “bir bölgenin ya da toplumun daha iyi ya da daha etkili yönetilebileceği, gerçekliğin şu ya da bu şekilde programlanabilir olduğu” (Wagner, 1996: 150) kabulü üzerinde işleyen yönetsellik paradigması yürürlükteydi.

Modern devletin gözetim işlevini, mutlakiyetçilik döneminden refah devletine uzanan süreçte yönetsellik ilkesinin baskın hale gelişi ve bu bağlamda güçlü bir idari aygıtın, yani rasyonel idari bürokrasinin gelişimi ile doğrusal bir ilişki içinde görmek doğru olsa bile, hemen belirtmeli ki, yeterli değildir. Devletin düzenleyici girişimi ya da toplumsal eklemlenmeyi gerçekleştirmede üstlendiği merkezi rol ile gündeme gelen yoğun gözetim işlevi, Giddens’in (1994: 59) belirttiği gibi, modern dönemde askeri gücün değişen doğası ile de yakından ilgilidir. Daha önce birçok kereler kaydedildiği

---

edilebilen “dışsal riskler”den farklılığının altını çizmektedir. Giddens’a göre İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde adil gelir dağılımının, toplumsal adaletin bir aracı olarak tasarlanan ve kamusal sigortayı zorunlu kılan risklere karşı bir korunma yolu olarak bir güvenlik devleti şeklinde gelişen refah devleti, doğası gereği, sadece dışsal risklere, yani kontrol edilebilen, etkili bir şekilde hesaplanabilen, zaman-dizileri olarak sistematize edilebilen risklere karşı etkili olabilmektedir. Nitekim refah devleti politikalarında önemli bir yer işgal eden kamusal sigorta, sadece zaman-dizileri içinde hesaplanabilir dışsal riskler için bir güvenlik sağlayabilmektedir. Fakat “imal edilmiş riskler”in varlık kazandığı bir toplumsal uzamda refah devletinin güvenlik önlemleri de yetersiz kalacaktır. Bu nedenle Giddens, refah devletinin krizini temelde mali bir mesele olarak değil, “yeni bir tür riskin egemen olduğu bir toplumda bu riski yönetme” meselesi olarak değerlendirmektedir. Bkz. Anthony GIDDENS, Christopher PIERSON, 2001, *Modernliği Anlamlandırma*, çev. S. Uyrkulak, M. Sağlam, Alfa Yayınları, İstanbul, sf. 223-230.

gibi, modern devletin en önemli ayırıcı özelliklerinden biri, güç kullanma yetkisini tekelinde bulunduruyor oluşudur. Güç kullanma yetkisini tekelinde bulundurmamak demek, güç kullanımının araçlarına sahip olmak ve bunları kullanan insanları denetlemek demektir (Bröckling, 2001: 23).<sup>18</sup> Konumuza bakan boyutuyla da, çoğunlukla “dışarıya” yönelik olan bu gücün “sivil otoritelerin ülke içindeki hegemonyalarına göreceli bir uzak destek” oluşturması (Giddens, 1994: 59) demektir. Bir başka deyişle, Weber’in modern devleti ya da Hobbes’un *Leviathan*’ı, elinde tuttuğu güç kullanma tekeli sayesinde, denetim altına alınan bireylerin tutumlarında meydana gelebilecek sapmaların önüne geçmektedir (Güleryüz, 2002: 177). Bu bağlamda güç kullanma tekeli ve bunun kurumları/araçları, modern devletin gözetim işlevini bütünüleyen dolaysız bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Kuşkusuz devlet gözetimi, devletin yönetsel temellerinden başka ideolojik / siyasal temelleri ile bağlantılı olarak, bireylerin siyasal alandaki etkinliklerinin denetimi ile de ilgilidir. “Yönetsel temeller” ile “ideolojik/siyasal temeller”, esasen burada yapıldığı gibi yalnızca analitik bir düzlemde ayırt edilebilir; yukarıda da görüldüğü gibi devletin yeni ve etkili bir düzenleyici toplumsal fail olarak öne çıktığı erken modern dönemde bu işleve Aydınlanma ideolojisinin eşlik ediyor oluşu ya da Weber’in gösterdiği gibi, çeşitli yönetsel (bürokratik) kadroların bir (siyasal) güç odağı olarak tepede toplanma eğilimi sergilemeleri ve – buradan hareketle – (siyasal) devletin yönetsel güçlerle olan bağları göz önünde bulundurulduğunda, modern devletin yoğun yönetsel gayretiyle birlikte gündeme gelen gözetim süreçlerinin doğal (ve daha doğrusu “kaçınılmaz”) olarak ideolojik içerimler taşıdığı öne sürülebilir. Bunun ötesinde, modernite sürecinde merkezi ve homojen bir yapıya evrilen devletin temelde ideolojik/siyasal (“egemen”) bir birim olarak varlık kazandığı hatırlanacak olursa, bu

---

<sup>18</sup> Bu sayededir ki, gerek modern dönem öncesi feodallerin ve farklı grupların çeşitli çatışmalarına bir son verilmesi, gerekse güvenliği artırıcı bir unsur olarak *bireylerin bizzat fiziki şiddet uygulama eğilimlerinin* önüne geçilmesi sonucu şiddetin bireyin günlük yaşamından uzak tutulması (“barbarlığın” bertaraf edilmesi) mümkün hale gelir. Ancak Zygmunt Bauman çok önemli eserinde, *Modernite ve Holocaust*’ta, güç kullanmayı nihai olarak devletin tekeline veren bu dönüşümün, şiddet uygulamasını “ahlaki kararın alanından koparıken ayrıca aklilik taleplerini etik normlardan ve ahlaki vicdandan bağımsız hale getirerek, aynı eğilimlerin önündeki engeli tamamen ortadan kaldırdığını” belirtir. Bu çarpıcı tespit, en iyimser ifadesiyle, güç kullanımının devletin tekeline geçmesi olgusunun günlük yaşamın şiddetten arındırılmasının garantisi olamayacağı anlamına gelirken, en kötümser ifadesini pratikte, Nazi Holocaust’unda bulmuştur. “Barbarlık”, bu kez, şiddet kullanımının modernite sürecinde uğradığı dönüşüm sonucu bürokratikleşmiş, tekelleşmiş, uzmanlaşmış ya da profesyonelleşmiş, dolayısıyla *ahlaki bağlamından sıyrılmış* doğasına bağlı olarak – önceki dönemlerle karşılaştırılmayacak derecede – “günlük yaşamın göbeğindedir”. O halde modernite, en önemli meziyet kabul ettiği barbarlığa karşı koruyuculukta başarısız olmuştur. Bkz. Zygmunt BAUMAN, 1997, *Modernite ve Holocaust*, Sarmal Yayınları, İstanbul; alıntı için bkz. Ulrich BRÖCKLING, 2001, *Disiplin*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, sf. 33; ayrıca bkz. Behçet GÜLERYÜZ, 2002, “Devlet Ya Da Disiplin”, Doğu Batı, sayı: 19, sf. 178.

birimin içsel bütünlüğünün üretilmesi ve yeniden üretilmesi (muhafaza edilmesi) sürecinde gözetim faaliyetinin vazgeçilmez önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda, ulusçuluk ideolojisinde temellenen ulus-devlet projesinde ama çok daha yoğunluklu olarak yirminci yüzyılın ideolojik temelli komünist, sosyalist ve nasyonal sosyalist projelerinde devletin doğrudan ideolojik saikler güderek yürüttüğü gözetim-denetim faaliyetleri, en iyimser tabirle, ayırdına varılacak kadar belirginlik kazanmıştır.

“Gözetim”in toplumsal bir olgudan ziyade çoğunlukla siyasal/ideolojik bir kategoride tahayyül edilmesi alışkanlığından da önemli oranda sorumlu tutulabilecek olan *totaliter* rejimler ya da *totalitarizm*,<sup>19</sup> yirminci yüzyılın çıplak gerçeklikleridir. Kuşkusuz bu yönlü devlet gözetiminin aşırı ama analitik bile sayılabilecek denli keskin bir örneğini Orwell’in karşı-ütopyası vermektedir. Sık sık bu karşı-ütopyanın “realiteyle” gerçekçi bağları olduğu öne sürülür: Orwell’in kendisi romanının anti-sosyalist olduğu anlamına geldiğine itiraz etmesine rağmen, *Bin Dokuzyüz Seksen Dört* Stalin Rusyası’nı resmeden bir totalitercilik portresi olarak görülmüş (Kumar, 2002: 107); onda “zaten bildikleri şeyi” keşfeden, “kendilerini bulan” Doğu Avrupalı entelektüeller nezdinde komünist yönetimin gerçek doğasının inanılmaz bir açıklık ve geçerlilikteki betimi olarak kabul görmüş (Rupnik, 1993: 293) ve bu bağlamda mesela Çek düşünür M. Simecka, *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*’ü komünist ütopyanın doğasını doğru olarak kavradığı için “dünya edebiyatındaki en heyecanlı kitaplardan biri” olarak nitelemiştir (Kumar, 2002: 112).

Orwell’in romanını bu denli cazip ve etkili kılan şey, totalitarizmin doğasına ilişkin ortaya koyduğu derin iç görülerdir. Bunlardan biri olan “yalan” ve “yalana direnme” teması, Sovyet bloku ülkelerinde bağımsız siyasal düşüncenin çıkış noktası olmuştur. Doğu Avrupalı entelektüellere göre, totaliter sistemin özünü oluşturan şey tek kelimeyle “kurumsallaşmış yalan olarak ideolojinin üstünlüğü”dür. Buradaki “kurumsallaşmış yalan”, sistematik olarak tarihsel belleği tahrip eden ve bütün

<sup>19</sup> “Bu terimlerin kaynağının Mussolini dönemindeki İtalyan faşistleri ile filozof Giovanni Gentile olduğu düşünülmektedir. ‘Kapsamlı, her şeyi kucaklayan, yayılmış total devlet’ anlamına gelen bu adlandırmanın, yeni bir yorumun yapıldığı Soğuk Savaş dönemine kadar, çeşitli imparatorluklar ve yönetimler ile genelde sağcı rejimler için kullanıldığı söylenebilir. Daha özgün kullanımlarından birinde de İsveç’teki kapsayıcı refah devleti anlatılmak istenmiştir. (...) Totaliter kavramının anlamının faşist rejimlerden uzaklaştırılıp, Stalin’in Sovyetler Birliği’nin bir paradigması olarak yeniden formüle edilmesinin başlıca sorumluluğu siyaset bilimcileri Carl Friedrich ile Zbigniew Brzezinski’nindir. Friedrich ile Brzezinski, totaliter rejimler için, birbirini destekleyen bir organik varlık şeklinde düşünülen altı belirleyici özellik saptamışlardır: ütopyacı bir gelecek vaadiyle binyılcı egemenlik iddialarda bulunan, gelişmiş, total bir ideoloji; tipik olarak tek bir kişinin liderliğindeki tek bir kitle partisi; fiziksel ya da psikolojik yönleri bulunan bir terör sistemi; iletişim araçlarında tekeli; silah tekeli; bürokratik koordinasyonla

bildirişimi yönlendiren totaliter rejimin bu yolla *hakikat ölçütünü* ortadan kaldırmasını anlatmaktadır. Kurumsallaşmış yalan, “belleğin tahribi” ve “totaliter dil” olmak üzere iki temel üzerine tesis edilmiştir. Belleksiz bir bilinç mümkün olamayacağından, bu temellerden ilki, tarihsel belleğin tahribi, “tam da totaliter teşebbüsün merkezinde bulunan şeydir”. Bu bağlamda Kundera “İnsanın iktidara karşı mücadelesi, belleğin unutmaya karşı verdiği mücadeledir” diye yazar; Simecka’ya göre “Dünyanın hiçbir yerinde tarih Doğu Avrupa’da sahip olduğu öneme sahip değildir”. Belleğin tahribine yönelik girişimlere “totaliter dil” oluşturma süreçleri eşlik eder: *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*’te ortaya koyulduğu gibi, “zındıkça” düşüncelerin ortaya çıkmasını engelleyeceği düşünülen totaliter bir dil olmaksızın, totaliter iktidar korunamaz. Sovyetler Birliğinde geçerli dili gösteren resmi Sovyet başvuru kaynaklarından hareketle bu Orwellci mirası ortaya çıkaran tarihçi M. Heller’e göre, amaç, “rejimin ‘hayatın bütün alanlarını politize etme’ hedefiyle uyumlu olarak ‘bütün kelimelere siyasal bir nüans kazandırmak’tır”.<sup>20</sup> Dil ve bildirişim araçlarını ussallaştıran devlet “hem ortam hem de mesaj” olmuştur. Söyleminin konusu kendisidir: devletin en önemli şey ve yurttaşların da birer eklemden başka bir şey olmadığını anlatır. Böylece, dilin manipülasyonu her türlü tepki– daha oluşmadan – dışlanmakta ve halkın siyasal, toplumsal ve ekonomik gerçeklikleri gayri resmi bir biçimde, özgürce değerlendirme kapasitesi tahrip edilmektedir. Kurumsallaşmış yalan, bu iki dinamikte üretilmekte ve ayakta tutulmaktadır. Ancak totaliter rejimler, Çek yazar V. Havel’in “post-totaliter” olarak adlandırdığı durumda, egemen ideolojiye bilinçli destek verilmeksizin de ayakta kalabilmektedir. “Varoluşsal yalan” kavramının devreye girdiği bu durumda, “inanmış gibi” davranmak, en azından yalana tahammül etmek ya da onu kullananlarla iyi geçinmek; kısaca yalanla yaşamak söz konusudur: “Yalana inanmak gerekli değildir, ancak hayatı yalanla birlikte ve yalanın içinden kabul etmek yeterlidir” (Rupnik, 1993: 294-296). Bu koşullarda gözetim, devletin nüfuzu altına alınmış bütün yaşam alanlarında ve kurumlarda yurttaşların “ikiyüzlülüğünü” garantiye alacak hayati mekanizma olmaktadır.

Kurumsallaşmış yalanı kollayan bu can alıcı mekanizma, totalitarizmin içsel gelişim mantığıyla uyumlu olarak çok çeşitli kanallar üzerinden işlemektedir. *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*’te de resmedildiği gibi totaliter devlet, “sivil” yaşamın hemen her

---

ekonominin merkezi biçimde yönetilip denetlenmesi”. Bkz. Gordon MARSHALL, 1999, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, sf. 761-762.

<sup>20</sup> Bu bağlamda, çeşitli siyasal sistemlerde çeşitli kanallar yoluyla gerçekleştirilen “söylemin manipülasyonu” üzerinden sağlanan denetim biçimlerini de içeren daha kapsamlı ve ayrıntılı bir analiz



alanına doğrudan müdahildir. Mesela sistem zorunluluklarından ötürü bunun özellikle böyle olmak zorunda olduğu Sovyet bloku örneğinde, devlet emeğin yegane işvereni olduğundan, emeğin istihdamı toplumsal denetimin önde gelen bir aracı haline gelmiştir. Bu durumda işyeri, Kende'nin ifadesiyle "Sovyetleştirilmiş toplumların hizaya getirilmesinin asli mekanı" olmaktadır. Devlet için, öteki bütün masraflı ve giderek genişleyen gözetleme organlarından çok daha güvenilir bir düzen garantisi olan "bu sistem içerisinde polis baskısının yerine personel şubesi, polis görevlisinin yerine de personel görevlisi geçmektedir" (Rupnik, 1993: 301-303). Burada her yere uzanan kollarıyla devlet, gözetleyen ve disipline eden ("hizaya getiren") dev bir bürokratik denetim aygıtı görünümündedir.

Bu noktada durup, totaliter sistemlerin özündeki "modern" nüveyi görmek önemlidir. Totaliter sistemler, muğlak olanı belirginleştirme ve denetlenemeyeni denetim altına alma ya da "vuruş mesafesine çekme" girişimine yöneliktirler. Bu bağlamda, totaliter siyasal programları "tamamen modern fenomenler" olarak değerlendiren Bauman (2000: 23), modern dönem boyunca tasarlanan ve pratik olarak uygulanan "nihai düzen çabaları" ile totaliter olanın vaat ettiği düzenin kapsayıcılığı, hiçbir şeyi şansa bırakmama kararlılığı, "temizleme reçeteleri" ve "arılık postülası" arasındaki koşutluğa dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle, Bauman'a göre, moderniteyi karakterize eden radikal toplumsal düzenleme girişimleri ve bu doğrultuda gerçekleştirilen kimliklerin inşası, yani "biz" ile "ötekiler" in kurgulanması süreci ile, modern totalitarizmin toplumsal düzen projeleri ve belli bir unsur üzerinden toplumu "arılaştırma" girişimleri arasında kayda değer bir örtüşme söz konusudur. Modernliğin totaliter eğilimini en uca taşıyan nazizim ve komünizm bu olguyu yansıtmaktadır: ilki "arılık" sorununun karmaşıklığını ırkın arılığında, ikincisi ise sınıfın arılığında yoğunlaştırmıştır.

Weber, modern bürokrasinin doğası üzerine geliştirdiği çözümlere dayanarak sosyalist bir toplumun kapitalist liberal demokrasilerde mümkün olmayan daha demokratik bir düzen doğuracağı yolundaki teze itiraz ederken, totalitarizmin doğasındaki modern nüveye bir başka boyutuyla göndermede bulunmaktadır. Sosyalist programların doğası gereği, sosyalizmin kapitalist toplumlara özgü olandan daha fazla bürokratikleşmiş bir devletin gelişmesine yol açacağı – ve bu arada gücü bir avuç yönetsel seçkinin elinde toplayacağı – kesindir. 1918'de verdiği sosyalizm konulu

---

için bkz. Teun A. Van DIJK, 1999, "Söylemin Yapıları Ve İktidarın Yapıları", içinde, Mehmet Küçük (derleyen ve çeviren), *Medya İktidar İdeoloji*, 2.b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara

konferansında Weber, modern toplumun bütün örgütlenmelerinde kendini gösteren, *salt* teknik etkinlik normlarına dayalı olarak rasyonel-hukuksal otoritede temellenen bürokratik işletmelerin bireyi iş aletlerinden gittikçe ayırdığını ve sosyalizmin bu eğilimleri hızlandırarak bürokratik bir tahakküm biçiminin zeminini hazırlayacağını dile getirmiştir (Swingewood, 1998: 229-230, Giddens, 1997: 82-86). Daha önemlisi, “*salt* teknik etkinlik normları”nı gözeten modern rasyonel bürokrasi, Horkheimer’ın deyişi ile söylenecek olursa, *her şeye uygun olma eğilimi* gösterecektir. Böylesine rasyonel bir mekanizmayı totaliter ideolojilerin hakikati feshetmiş irrasyonelitesine alet eden şey, tam da bu eğilimdir. Rupnik, aşağıdaki ifadelerinde söz konusu “modern nüveyi” özetlemektedir:

“Machiavelli’den Max Weber’e modern siyasal teori, işlevleri vicdandan kopartılmış bir rasyonaliteye itaat eden devletin özerkleştirilmesinde yoğunlaşmaktadır. Meşruluğun ussal-bürokratik yasallıkla karıştırıldığı ya da bunun üzerine temellendiği andan itibaren, meşruluk ve vicdanın kurum ya da aygıt tarafından emilmesi riski vardır” (Rupnik, 1993: 306).

Bir başka deyişle, *her şeye uygun olma eğiliminin* getirisi olarak, sınırsız ve sorumsuz iktidarın herhangi bir hakikat (yalan?) rejiminin talepleri doğrultusunda meşrulaştırılarak “‘çılginca bir ütopyaya’ çark etme riski” (Rupnik, 1993: 306) vardır. Modern totalitarizmin tarihi, bu açıdan, şu ya da bu yöne “çark etmelerin” tarihidir.

\* \* \* \* \*

Modern devlet, anlaşıldığı kadarıyla, dev ve komplike bir yönetsel sistem ve böylelikle yeni bir düzenleyici toplumsal fail olarak varlık kazanmıştır. Yapısal karmaşıklığı, etkinliklerinin geniş bir alana yayılmış olması ve sürekliliğine karşın modern devlet, burada da yapılmaya çalışıldığı gibi, sonuçta – başka herhangi bir kurumsal yapı gibi – toplumsal süreçlerle açıklanabilmektedir. Bu bağlamda modern devlet, gelişmiş ve karmaşık bir sosyal farklılaşmanın ifadesi olan modernlik sürecinin bir *ürünüdür*. Bu süreçte devlet, Poggi’nin (2001: 116-117) belirttiği gibi, bilinçli olarak inşa edilmiş bir çerçeve, yapay olarak oluşturulmuş bir yapıdır; Tanrı’nın, ulusun kendi *Geist*’inin ya da bilinmeyen tarihsel güçlerin bir armağanı olarak verilmemiştir. Gerçekten, tek tek devletlerin tarihsel gelişimleri, bu devletler birbirine ne denli uzak, gelişimlerinin hızı, sonuçları ve somut aşamaları ne denli farklı olursa olsun, özellikle

*amaçlı çaba ve bilinçli düzenlemeler bütünü* olarak, devlet-kurma konusundaki modern düşünceyi desteklemektedir.

Modern devletin gelişim sürecinde, siyasal sistemlerden görece bağımsız olarak ama aynı zamanda sistem zorunluluklarına cevap verecek tarzda şekillenen yoğun bir gözetim ve denetim faaliyetinin varlığı göze çarpmaktadır. Wagner'in kelimeleriyle:

“(…) hem geç mutlakiyetçilik toplumu hem de yirminci yüzyıl refah toplumu, görevi ‘hesaplanmış gözetim, yönetim ve her bir kimsenin ve herkesin güçlerini ençoklaştırma’ olan otoritelerin ortaya çıkmasına ve işlemesine izin veren ‘bir tür siyasal *a priori*’ sergiledi. (...) Bu noktaya kadar gördüğümüz şey, buyurma pratikleri dünyasının yirminci yüzyıl boyunca bir genişleme eğilimi göstermesidir. Bu eğilim yalnızca toplam gelirden devlete düşen pay çerçevesinde değil, aynı zamanda devletin yurttaşlarının toplumsal hayatlarına giderek artan ve daha da ayrıntılı hale gelen müdahaleleri çerçevesinde de ölçülebilirdir” (Wagner, 1996, 150).

Devletin modernliği, onun şu ya da bu dönemde sahip olduğu siyasal sistemlerin ne’liğinden çok, toplumun yeniden üretiminde etkili bir fail haline gelmesini ifade eden toplumsal konumlanışında yatmaktadır. Ancak buraya kadar anlatılanlar, modern devletin toplumsal konumlanışı ve yürürlüğe koyduğu gözetim süreçleri söz konusu olduğunda, “gözetlenenler”i bu denli hazır ya da “savunmasız” kılanın ne olduğu sorusunu – analiz yönü birtakım ipuçları verse de – cevapsız bırakmaktadır. Bu sorunun cevaplanabilmesi, modernitenin aynı derecede önem taşıyan bir diğer veçhesinin, modern kamusal alanın ve kamusal yaşamın doğasının analizini zorunlu kılmaktadır. Modern kamusal yaşamın analizi, bir bütün olarak modern gözetimin doğasını ve onu ayırıcı kılan özellikleri yakalama girişimi açısından da hayati değer taşımaktadır.

### **3.2.3. Modern Kamusal Yaşamın Doğası**

Modernlik sürecinde, yoğun bir şekilde merkezileşen ve rasyonel esaslar üzerine kurulu kuşatıcı bir yönetsel aygıt olarak varlık kazanan *devletin* yükselişine, ifadesini *kitleleşme* söyleminde de bulan kamusal yaşamın yozlaşması olgusu eşlik etmektedir. Dikkatler bir an için kitleleşme ya da kitle toplumu söylemine<sup>21</sup> odaklanacak olursa,

<sup>21</sup> Bu söylemin temsilcilerinin; A. De Tocqueville, J. Ortega y Gasset, T. S. Eliot, J. S. Mill, C. W. Mills, T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, vd.’nin görüşleri konusunda toplu ve karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Alan SWINGWOOD, 1996, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, özellikle sf. 17-48. Ayrıca Frankfurt Okulu’nun kitle toplumuna ilişkin

Gasset'ten Frankfurt Okulu'na üzerinde durulan temel olgunun, sivil toplum-devlet ilişkisinde ikincinin lehine ama birincinin aleyhine gelişen bir nüfuz asimetrisi olduğu hatırlanacaktır. Mesela kitleleşmeyi "(...) şehirler insan dolu, evler kiracı dolu, oteller turist dolu, trenler yolcu dolu, gazinolar müşteri dolu, tiyatrolar seyirci dolu, plajlar yüzenlerle dolu" şeklindeki kaygı yüklü gözlemiyle dile getirmiş olan Jose Ortega y Gasset (1996: 18)'e göre "birdenbire gözle görülebilir hale" gelen ve dahası, kendilerini – önceleri azınlıklarca (seçkinlerce) işgal edilen – "cemiyetin imtiyazlı yerlerine" yerleştiren (1996: 20) "yığınlar", doğaları gereği yönetilmeye, temsil edilmeye, etki altında bırakılmaya ve organize edilmeye; kısaca "devlet müdahalesine" daha açık ve aslında muhtaç hale gelmektedirler. Kamu hayatında herhangi bir güçlük ortaya çıktığı zaman hemen devleti davet etmekte ve ondan elindeki muazzam ve karşı konamayacak kaynaklarıyla derhal bir çare bulmasını istemektedirler. Gasset'nin "Avrupa medeniyetini tehdit eden en vahim tehlike" olarak gördüğü müdahil devlet, yani "bütün spontane sosyal gayreti" elinde bulundurur hale gelen kuşatıcı bir devlet, köklerini tam da böylesi bir toplumsal satıhta salmaktadır. Gasset'ye göre devletin müdahalesi sonucu spontane sosyal hareket parçalanacak, "kitle" devletin bekasına hizmet eden bir "yakıt" olmaktan öteye gidemeyecek, toplumun "bütün iliğini emdikten sonra" devletin kendisi "kansız bir iskelet, hayatı çekilmiş bir organizma, gerçek ölümden daha iğrenç paslı bir makine haline gelecektir". Bu bağlamda Mussolini'nin İtalyası'nı kitle ile devletin bu neredeyse *symbiotic* varoluş halini yansıtan ideal bir örnek olarak değerlendiren Gasset'ye göre, "faşizm", şaşırtıcı olmayan bir şekilde, kitle insanların "tipik bir hareketi"dir (Gasset, 1996: 149-160).<sup>22</sup>

Kuşkusuz buna Hitler Almanyası ve eski Sovyet bloku ülkelerle<sup>23</sup> birlikte bütün totaliter rejimler dahil edilebilir. Gerçekten, 1950'lerde Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki totalitarizmin yakın tarihi yazılmaya başlayıncaya kadar, "kitle toplumu"na ilişkin fikirler "elitist bir nostalji" hükmünde değerlendirilerek büyük

---

çözömlerinin toplu bir analizi için bkz. Erhan ATİKER, 1998, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Vadi Yayınları, Ankara, özellikle sf. 45-65.

<sup>22</sup> Gustave Le Bon'un ondokuzuncu yüzyılın sonunda – kolektif davranışla ilgili ilk formülasyonları vermesinin yanında – kitlelerin manipölasyonuna ilişkin "taktiklere" de yer verdiği ve bu yönde "tavsiyelerde bulunduğu" bir "başucu kitabını" kaleme almış olması, başlı başına, kitle-devlet ilişkisinin totaliter içerimlerini açığa vuran bir vesika olarak değerlendirilebilir. Le Bon'a göre kitle "çobanından vazgeçmeyen bir sürüdür" ve önder kişi onu "iddia-tekrar-sirayet" üçlü mekanizmasıyla rahatlıkla manipüle edebilir. Bkz. Gustave LE BON, 1997, *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul, sf. 105-123.

<sup>23</sup> Bu konuda özellikle, Mihaly VAJDA'nın söz konusu coğrafyalarda sivil toplumun varlığını ve imkanını karşılaştırmalı olarak tartıştığı "Merkezi Doğu Avrupalı Bakış Açıları" (çev. A. Çiğdem) adlı

ölçüde gözardı edilmiştir (Marshall, 1999: 412). Oysa, kitleleşme söyleminin nostaljik bir veryansın olmanın ötesine uzanan içerimleriyle ilgili olarak daha ondokuzuncu yüzyılda, bir tür aristokrasi savunusu niyetiyle de olsa, kitle toplumunun *ilk* sosyolojik eleştirisi olarak kabul edilen (Swingewood, 1996: 18) *Amerika'da Demokrasi*'de A. De Tocqueville, demokratik bir toplumun insanların ailelerinden ve başkalarından izole olma eğilimi gösterdiği *bireyci* bir toplum olduğunu, bu yönüyle de – tuhaf bir biçimde – despotik toplumların izole niteliği ile benzerlikler taşıdığını; zira despotizmin *bireyleri birbirinden ayrı tutma eğilimi* gösterdiğini yazmaktadır. Kuşkusuz bu, demokratik bireyci toplumların sonuçta despotizme varacağı anlamına gelmez; ama Tocqueville'e göre (ki onun demokratik bireyci toplumlarda gündeme gelen eşitlikçi talepler sonucu devletin bütün toplumsal etkinliklerin yürütücü gücü haline gelmesine ilişkin çözümlenmesi de dikkate alınacak olursa) böylesi bir sonucun önündeki tek engel, birey ile güçlü devlet arasında bireylerin girişimiyle serbestçe kurulmuş olan sivil örgütlerin yer almasıdır (Aron, 1994: 187). Tocqueville, kendi kendine örgütlenmiş ve birbirleriyle etkileşim içinde bulunan birçok sivil örgütün “demokratik devrim”i pekiştirmek için gerekli olduğu görüşündedir; zira önünde toplumsal engeller olmayan devlet iktidarı, her zaman için “despotizme çıkarılmış bir davetiye”dir. Bu nedenle, Tocqueville'e göre, devletten bağımsız, çoğulcu ve öz örgütlü bir sivil toplum, demokrasinin olmazsa olmaz koşuludur (Keane, 1993: 81-82, 1994: 80-82). Kitleleşme, bu koşulun karşılanmadığı toplumların bir niteliği olmaktadır. Kitle toplumunda bireyler birbirlerine yalnızca ortak bir otoriteyle, özellikle de “devletle” olan ilişkileri aracılığıyla bağlanmaktadır. Bu nedenle kitle toplumu, yukarıdan idare edilen ve bağımsız, güçlü toplumsal grup ve kurumlardan yoksun bir toplum olarak tanımlanmaktadır. Böylesi koşullarda, kişilerin edilgen bir durumda nazizm ve faşizm gibi irrasyonel siyasal hareketlere yem olma olasılığı artmaktadır (Swingewood, 1996: 29-30). William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (1959)'de “toplulukların akıntıya kapılarak istikrarlı cemaatlerden uzaklaştıklarını ve tek tip, değişken değerleri yüzünden totaliteryan olarak nitelendirilen kitle hareketlerin çağrılarına son derece açık bir ruh haliyle hareket etmeye yöneldiklerini” (Marshall, 1999: 412) öne sürerken, bu olguya gönderme yapmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla *kitle*, kendi kendini üreten, düzenleyen ve gerçekleştiren bir toplum olma yetisini yitirmiş olmayı tanımlamaktadır. Bu bağlamda *kitleleşme*, basitçe, yozlaşmış bir kamusal alanın ifadesidir. Nitekim “kitle demokrasileri”nin çağı

---

makalesine başvurulabilir. İçinde, John KEANE (derleyen), 1993, *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

olan ondokuzuncu yüzyıl (Swingewood, 1996: 15), aynı zamanda, kaba bir bireyciliğin yükselişine ve kamusal insanın çöküşüne sahne olan yüzyıldır (Richard Sennett, 1996). Bu birlikteliğe, aynı süreçte modern devletin etkili ve yoğun bir yönetsel aygıt olarak olgunluğa ulaşmış olması da eklenmelidir.<sup>24</sup> Bu bağlamda Jürgen Habermas, devletin iktisadi ve sosyal hayata çeşitli kamusal düzenlemeler yoluyla yoğun bir biçimde müdahil olmasının “kamu alanının özel alan ile kaynaşması”<sup>25</sup> yönünde bir eğilimi harekete geçirdiğini gözlemlemektedir: “Burjuva toplumunun kamusal yönden önem taşıyan özel alanının ortasında, devletin ve toplumun kurumları, kamusal ve özel kavramlarıyla artık ayrıştırılamayan tek bir işlevsel bütünlük içinde birbirlerine bağlanırlar” (Habermas, 2000: 265).

Richard Sennett, Habermas’ın gözlemlediği “bütünleşmenin” zeminini oluşturan sosyo-psikolojik koşullara işaret etmek üzere, modern kamusalığın içsel boyutlarını çarpıcı bir çözümlemeyle ortaya koymaktadır. Sennett, toplumsal kamusalığı bir tür *teatrallik* olarak ele alır; bu, kısaca, kamusalık denen şeyin kişilerin kendilerini toplumun içinde dolaysızca *temsiline* değil, ama roller aracılığıyla *takdimine* dayandığı anlamına gelmektedir. Bunlardan ilkinin ikincisi aleyhine gelişmesi, kamusalığın çözülüşünün göstergesidir. Zira Sennett’in paradigmasında “‘kamusal’ davranış denince akla öncelikle, benlikten, benliğin doğrudan tarihinden, şartlarından ve ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylem gelir” (1996: 118). Duyguların kişisel-olmayan ifade kalıplarıyla aktarıldığı ve paylaşıldığı bir toplumsallığın, yani kamusalığın son bulmasıyla insanlar kendi benliklerine gömülmüşler ve bununla bağlantılı olarak kendilerini kamusal olarak ifade etme yetilerini yitirmişlerdir. Sennett, bu kapsamlı dönüşümün kendisini ve gerek insan kişisinde gerekse toplumsal varoluşun temellerinde neden olduğu derin tahribatı, onu hazırlayan tarihsel-toplumsal koşullar temelinde çözümlemektedir.

Avrupa’da geç onsekizinci yüzyıla kadar uzanan bir süreçte, Sennett’in sonraki dönemler için çözülüşünü gözlemlediği canlı bir kamusal yaşamın izini sürmek

---

<sup>24</sup> Birbiriyle dolaysız bir biçimde ilişkili bu üç olgu; kitle demokrasileri, kamusalığın zayıflaması ve modern devletin yönetsel yoğunlaşması sonucu özel yaşam alanlarının gittikçe artan oranda devlet müdahalesine açık hale gelmesi, dikkat edilirse, A. De Tocqueville tarafından nedensel olarak birbirini tamamlayan ve biri diğerine indirgenemeyecek bileşenler olarak ele alınmaktadır.

<sup>25</sup> J. Habermas’ın kullanımında “kamu alanı” devletin kamu erkinin sınırlarını; “özel alan” ise bu sınırların dışında kalan bütün özel girişimleri kapsayan sivil toplumu anlatmaktadır. “Burjuva kamusalığı” ise *özel alan içinde* yer alan ve kamu erkini kamuoyu önünde meşrulaşmaya zorlamaya yönelik bir forum olarak bir araya toplanmış *özel şahıslardan* oluşan “kamusal topluluk”u anlatmaktadır. Bkz. Jürgen HABERMAS, 2000, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, 3.b., çev. T. Bora, M. Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, sf. 90-98, 255.

mümkündür. Sennett, “normal” bir kamusal yaşamı temel nitelikleriyle resmetmek ve çözülüş sürecini önceleyen tarihsel kesiti incelemek üzere *Ancien Régime* kamusalılığını<sup>26</sup> ele alır. Başlangıçta, *teatrallik* terimleriyle düşünen Sennett’in “seyirci sorunu” olarak adlandırdığı durum vardır. Seyirci sorunu, belirgin bir nüfus artışıyla karakterize olan kapsamlı demografik değişimler ile merkantilist burjuvazinin ortaya çıkışı ve etkinlikleriyle karakterize olan ekonomik değişimlerin şekillendirdiği toplumsal koşullarda, sokaktaki adamın ne’liğine ve bulunduğu toplumsal pozisyona ilişkin göstergelerin kaybolduğu ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak, uygun davranış standartlarının ve kodlarının aşıldığı bir durumu betimlemektedir. Herkesin herkese yabancı olduğu bir ortam söz konusudur; *öteki*, hakkında kolayca hükme varılamayacak *meçhul* bir yabancıdır. Verili bir insan tipi için ne gibi uygun davranış standartları olduğu konusunda hiç kimsenin yeterince emin olmadığı bu şekillenmemiş ortamda, insanlar kendilerini kamusal düzlemde tanınabilir ve inanılabilir kılmayı sağlayacak imkanlardan yoksundurlar. Sadece bir sayısal sorun olmanın ötesine uzanan nüfus artışı, bu “yabancılar topluluğu”nun oluşumunda kritik bir rol oynamıştır. Londra ve Paris’e en az 50 mil uzaklıktan olmak üzere aileleriyle bağlarını kopararak tek başına göç eden çok sayıda genç insan, mevcut toplumsal dengeleri alt üst eden “meçhul yığınlar” halinde kentlere akın etmişlerdir. Burada, daha önce “onyedinci yüzyıl krizi” olarak zikredilen toplumsal koşullarda, insanların belli bir yere konamayan meçhul yabancılar olarak algılanması söz konusudur. Geleneksel toplumsal yapıların hiyerarşisinin bozulması, bu hiyerarşilerin bünyesindeki yer, görev ve nezaket imgelerinin insanlara yüz yüze geldiklerinde başvurabilecekleri referans standartlarını sağlayabilmesi imkanını da ortadan kaldırmıştır. Yine, geleneksel toplumsal tabakalaşmanın gevşemesiyle eşzamanlı olarak yaygınlaşan merkantilist burjuva ve ticari sınıfların açık bir sınıf kimliğinden yoksun oluşları da “meçhul olarak yabancı” kavrayışını güçlendirmiştir. Kısacası, *ancien régime* şehrinin demografik ve ekonomik yapısı, yabancıların en azından kısa bir süre içinde olgusal bir inceleme yoluyla kolayca bir yere konulamayan bir *meçhul* olarak tanımlanmasına hizmet etmiş; insanların ötekileri geldikleri yer, aile

---

<sup>26</sup> Sennett, “sık sık feodalizmle aynı anlamda, yani M.Ö. 800’den M.S. 1800’e kadar süren tarih kesiti için kullanılan” *Ancien Régime* terimini Tocqueville’in önerdiği anlamda kullanmaktadır. Buna göre “*Ancien Régime* 18. yüzyılda, özellikle de uluslar içinde ticari ve idari bürokrasinin ayak direyen feodal ayrıcalık sahipleriyle yan yana gelişmekte olduğu dönemi”, yani bünyesinde farklı toplum tiplerini karakterize eden zıt denebilecek eğilim ve dinamikleri barındıran bir ara dönemi, sancılı bir geçiş evresini anlatmaktadır. Bu durumda *Ancien Régime* kamusalılığı, kamusalılığın yeni yükselen bir burjuvazi ile yok olmaya yüz tutan bir aristokrasi çevresinde odaklanmış görece modern bir versiyonudur. Bkz., Richard SENNETT, 1996, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Abdullah Yılmaz, Serpil Durak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, sf. 69-71.

geçmişleri ya da mesleklerine göre rahatlıkla etiketlemek konusunda duydukları güveni zayıflatmıştır. Şu koşullarda, *herkesin kişisel ortamına belli bir uzaklıkta duran* ve bu nedenle de insanları kim olduklarını tanımlama konusunda zorlamayan, herkesin “uygun” ve “inandırıcı” bulduğu davranışlar, yani “kamusal roller” yaratmak, bunları kullanmak ya da taklit etmek iyi bir çözüm olacaktır. Böylesi bir çaba, yani toplumsal alışverişlere kararlı bir biçim verme çabası, Sennett’e göre, *anlamlı bir seyirci* anlayışı yaratma, eşdeyişle *kamusal bir coğrafya* yaratma çabasıdır ve onsekizinci yüzyıl, bu yönde sarf edilen yoğun gayretlere sahne olmuştur (Sennett, 1996: 71-89).

Sennett, onsekizinci yüzyıl ortalarına “sosyalleşmenin en parlak çağlarından biri” olarak işaret eder. Bu dönemde insanlar, Sennett’in kamusal alanın yegane oluşturucu gücü olarak gördüğü, *kişisel olmayan bir zeminde sosyalleşebilme araçları* geliştirmişlerdir; bu yolla, aktörün sahne dışındaki gerçek karakterini göstermeksizin insanları duygulandırmasına benzer şekilde, insanlar kendilerini tanımlamaya kalkışmadan karşılıklı duygu uyandırabilmektedirler. “Manken olarak beden” ve “işaret olarak konuşma”, bu kamusal alanı oluşturup temellendiren iki ilkedir. İlkinde, beden, üzerindeki giysiler ile bir uzlaşım konusu olarak canlandırılması söz konusudur; özel alanda (ev içinde) hemen herkes bol ve sade bir giyimi tercih ederken, sokakta kişinin mevkiini gösteren kostümler giyilmektedir. Burada amaç, toplumda ait olunan yeri gösteren imgeleri sokağın çeşitliliğini örgütlenme aracı olarak kullanmak suretiyle bir toplumsal düzen oluşturabilmektir. İkincisinde, konuşma, benlik ile mesafeli bir etkinlik olarak kamusal bir varlık kazanmıştır. Bu durumda konuşmaya, dışsal durumlara ya da kişi olarak konuşmacıya gönderme yapmak yerine, kendi içinde ve kendi başına anlamı olan bir şey olarak kulak verilir. Sennett’e göre, *ancien régime* kamusal alanının insanları, bu ilkeler yoluyla, başkalarına karşı sergilenen davranışları fiziksel ve toplumsal duruma ilişkin *kişisel vasıflardan* ayırabilmişlerdir. Bu, kamusal bir coğrafya yaratma adına belirleyici bir aşamadır; nitekim Sennett, tarihsel olarak “kamusal”ın modern anlamının bu iki ilke ile aynı zamanda oluştuğunu belirtir (Sennett, 1996: 91-119).

*Ancien régime*’de “kamusal alan” ile “özel alan” arasında gözetilen ayırım, kaynağını, “doğa” ile “kültür” arasında varolduğu düşünülen karşıtlıkta bulmaktadır. Bir bakıma, doğa ile kültür arasındaki karşıtlık, özel-kamusal karşıtlığı yoluyla somut hale gelmiştir. *Doğa* spontanlığın ve doğuştan getirildiği varsayılan temel hakların ifadesiyken, *kültür* “insan yapımı” bir şey olarak kurgusallığın ifadesi olmuştur. Bu haliyle doğal olan özel alanla, kültür de kamusal ile özdeşleştirilmektedir. “Kamusal alanı yöneten itkiler istenç ve yapıntı” iken, özel alanı yönetenler “kısıtlamalar ve



yapıntının silinip gitmesi”dir; kamusal alan *insan yaratımı* iken, özel alan *insanlık durumudur*. Ancien régime kamusalılığı, yukarıda belirtildiği gibi, *kişidişliliği* esas alan inanç kodları düzleminde üretilen kültürün mekanıdır; ancak, kendisi doğal bir fenomen olarak görülen *ailenin* oluşturduğu özel alanda da “birey” henüz varlık kazanmamış ya da Sennett’in deyişiyle “özel olan ile bireyin evliliği henüz gerçekleşmemiş”tir. Bunun yerine, özel alanda “doğal insan” ve “doğal haklar” nosyonları egemendir. Aşkın, yarı dinsel fenomenler olarak yorumlanan, kültürel-göreneksel düzenlemelerle bozulamayan ve kamusal terimlerle ifade edilemeyen doğal haklar nosyonu, belli bir toplumun tanıdığı sınırlı hakları aşmaktadır. Bu sınırların ötesinde, kişi hiçbir göreneğin buyrukla yok edemeyeceği bir dizi hakka sahiptir. Böylece, *ancien régime* dünyasında kamusal ve özel alanlar arasında birbirini dengeleme esasına dayalı özel bir ilişki söz konusudur: özel alan kamusal alanı, göreneksel ifade kodlarının kişinin gerçeklik anlayışını ne ölçüde etkilediğinden yola çıkarak denetlerken; kamusal alan da özel alanın sadece aile sevgisi kodlarına bağlı bir yaşamın ürettiği *doğaya* has bir eksikliğini, yabancıllığını düzeltmektedir; “kültürün kusuru adaletsizlikse, doğanın kusuru da kabalıktı(r)..” Bu bağlamda Sennett, *ancien régime* toplumunda kamusal ve özel alanların birbirini bütünleyen bileşenler olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamakta ve bu molekülü oluşturan, bu dengeyi kuran şeyin *kişidişlilik* olduğunun altını çizmektedir. *Ancien régime*’de, toplumdaki bu doğal ölçülülük ilkesinin bağlamı dışında bir hak anlayışı olarak “özgürlük” nosyonu ve bununla bağlantılı “birey” kategorisi, ne kamusal ne de özel alanda varlık kazanmamıştır (Sennett, 1996: 120-132).

Nihayet, *ancien régime*’in kamusal insanı bir “aktör”, bir “icracı”dır; duygularını takdim eden insandır. Duyguların *takdimi* olarak ifade, daha önce değindiğimiz, konuşma işaretleri gibi pratikleri kapsayan genel bir ilkedir. Duyguların takdimi olarak ifade sistemi içinde insan, kamusal alanda kendisini ve ötekileri toplumsal bir bağ ile kuşatan bir *aktör* ya da *icracı* kimliğine sahiptir. Oysa duyguların *temsili* olarak ifadede, belirli bir duruma ilişkin duygular kişiye nasıl görünüyorsa öyle anlatılır; böylece yapılan şey aslında ifade etmek değil, söz konusu durumu tekrar yaşamaktır. Bu nedenle, duyguların temsiline dayanan ifade özünde asosyaldır ve bir kamusalılık ilkesi değil, bir bireysel kişilik ilkesidir. Sennett’in ana savı burada temellenir:

“Bir kültürde duyguların takdimine inanmaktan temsiline inanma yönünde bir kayma varsa; öyle ki olduğu haliyle aktarılan bireysel deneyimler ifade gücü taşıyorsa, o zaman kamusal

insan bir işlev, yani bir kimlik yitirmiş olur. Anamlı bir kimliği yitirdikçe, ifadenin kendisi giderek daha az toplumsal nitelik kazanır” (Sennett, 1996: 143).

Ondokuzuncu yüzyılda olup biten şey de budur: duyguların takdimine inanmaktan temsiline inanma yönünde bir kayma ve bu kaymanın çok yönlü içerimleri olarak; özel (bireysel) imgelemin kamusal durumlara dayatılması, bireysel kişiliğin toplumsal bir kategori olarak varlık kazanması, pasifliğin ve sessiz gözlemin bir kamusal ilkesi haline gelmesi gibi sosyo-psikolojik gerçekliklerin toplumsal varoluşa damgasını vurması. Sennett bu kaymayı, onu hazırlayan iki koşul ekseninde analiz etmektedir: sekülerleşme ve sanayi kapitalizmi.

Onsekizinci yüzyılın sekülerlik anlayışında nesnelere, olaylar, insanlar ve duygular bir Doğa Düzeni içinde yer almaktaydı. Bir başka deyişle, varlıklar, kendilerine Doğa Düzeni içinde bir yer verilebildiği zaman *anlaşılabilir* idi; anlamlarını, önceden varolan bir tasarıma, bir bütünselliğe yerleştirildikleri takdirde kazanmaktaydılar. Bu haliyle Doğa Düzeni fenomeni, *aşkın* bir sekülerlik algılamasının ifadesiydi. Oysa ondokuzuncu yüzyılda gelişen sekülerlik tamamen zıt bir yön izledi; aşkınlıktan çok bir *içkinlik* koduna dayanıyordu. Olgular, anlaşılabilirlikleri için önceden varolan bir tasarıma yerleştirilmek yerine, salt kendi içinde ve kendi başına gerçeklikler olarak görülmeye başlandı. Böylece onsekizinci yüzyıldaki, olguya bir yer veren ancak doğanın olguya aşkın olduğu doğa düzeni, tersine dönmekteydi. Şimdi, bir *doğal olgular düzeni* Doğa Düzeninin yerini almıştı: ikinciye inanç, bir olgu ya da olay genel bir şema içine yerleştirildiğinde ortaya çıkarken; birinciye inanç olgu ya da olay kendi içinde ve kendisi olarak gerçek görüldüğünde ortaya çıkmaktaydı. İkincisi bir seküler aşkınlık öğretisiyken, ilki bir seküler içkinlik öğretisiydi. İçkinlik seküler bilginin ilkesi olunca, duyuların ve algıların dolaysızlığı daha büyük önem kazandı; fenomenler, doğrudan deneyimler olarak, kendi içlerinde ve kendiliklerinden gerçek görünmeye başladılar. Artık *dolaysızlık*, *duyum* ve *somutluk* ekseninde gelişen inançlar, insanın kendisinin dolaylı yaşamı ve deneyimleri üzerinde odaklanacaktı: anlam, insanın kendi yaşam ve deneyiminde içkin bir hale geldi. İşte şimdi, insanların birbirleriyle ilgili *doğrudan* izlenimleri hiç olmadığı kadar önem kazanacaktı – zira bu dolaysız ve somut izlenimler, onların “kişilikleri” olarak değerlendiriliyordu. “Doğal karakter” bir seküler aşkınlık öğretisinin, Doğa Düzeni fenomeninin bir yansımasıyken; “kişilik” dünyanın içkin anlamına duyulan inancın bir yansımasıydı. Dünyadaki her dış görünüş karşısında aşkın olan doğal karakterin tersine, kişilik görünümlere içkindi. Bu nedenle, sokaktaki dış

görünüşler artık birer maske değil, o giysileri taşıyan kişinin sahici benliğini açığa vuran göstergelerdi. Giysi ve konuşma tarzları *ancien regime*'de olduğu gibi benlikten uzakta, benliğe mesafeli kamusal ifadeler değildi; bunlar artık özel duygulara ilişkin ipuğarıydı. Kısacası, "benlik", "dünyadaki görünüşler karşısında artık aşkın değildi..." (Sennett, 1996: 193-197) Bu, bütün bir *ancien regime* kamusalılığının inşasını temellendiren tılsımın yitmesi demektir.

Sanayi kapitalizmi bu süreçte tamamlayıcı bir rol üstlendi. Kapitalist düzen kamusal fenomenleri gizemlileştirdi ("meta fetişizmi"); ancak bu, insanların mallara kullanım değerlerinin üzerinde ve ötesinde kişisel anlamlar vermeleri koşulu ile mümkün olmaktaydı. Yeni sekülerlik algısının dolaysız getirisini, dış görünüşlere bakılarak kişilerin karakterlerinin anlaşılabileceği yolundaki inantı. Böylece, insanlar birbirlerinin dış görünüşlerini derin bir ciddiyetle ele almaya başladı; dış görünüşe ilişkin sıradan ayrıntıların bile kişiliğe has önemli ipuğaları taşıdığı beklentisi hakimdi. Kamusal görünüşlerde kişiliğin bir payı olduğuna ilişkin bu yeni anlayışın bir sonucu olarak, kamusal alan içinde insanlar göze çarpmayı ya da şüphe çekmeyi istemiyorlardı. Dış görünüşün karakterin göstergesi olduğu inancı, insanları, mümkün olduğu kadar *gizemli ve az kırılğan* olmak için kendilerini göstermemeye, dış görünüşlerini gizemlileştirmeye itti. Bu dönem, sürpriz olmayan bir şekilde, nötr giyimin; başkalarından farklı durmama çabasının geçerli olduğu homojen bir giyim stilinin başlangıcıydı. Artık elbiseler kalıplara göre makineler tarafından kesiliyordu ve giyimde sıra dışılık giderek yadırganan bir şey haline geldi. şimdi giyinme ile makine arasında yeni bir ilişki söz konusuydu: insanlar kamusal alanda kendilerini bireysel ilgiden koruma gayretindeydi ve makineler onlara bu imkanı sağlıyordu. İçkin kişilik fikirleri *ile* kamusal alandaki dış görünüşlerin kitlesel üretimini mümkün hale getiren sanayi kapitalizmi, bu noktada çakıştı (Sennett, 1996: 183-190).

Ondokuzuncu yüzyılda *kişilik* toplumsal bir kategori olarak kamusal alana girdi; bunu sağlayan, içsel duyguların göstergesi olarak doğrudan görünüşlere duyulan seküler inanç ile sanayi kapitalizminin kaynaşmasıydı. Bu olgu onsekizinci yüzyıldan devralınan kamusal miras üzerinde çok yönlü bozucu etkilerde bulundu. Sennett'in kuramında kamusal alan, özünde, *ancien regime* kamusalılığında örneklendiği üzere ortak inanç kodları ekseninde rnl, benliğin takdimine dayanan *teatral* bir yapıya sahiptir. Bu *teatralliliği* oluşturan şey, kişinin kamusal alandaki görünüşü ile benliği arasına bir mesafe koyarak kamusal alanda bir aktör, bir icracı olmasıdır. Bu nedenle, ondokuzuncu yüzyılda kişiliğin kamusal alana girmesinden söz etmek, benlikle ifade

arasında bir mesafe gözeten bu *teatral* ilkenin gücünü yitirmesinden ve böylece benliğin dolaysızca kamusal alana sürümünden söz etmektir. Bu dönüşüm, kamusal aktörün doğasında ve bununla birlikte kamusal alanın dokusunda, nihayet politikanın ve politikacının algılanışında bugüne sarkan izler bırakmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılın kamusal insanı artık bir aktör ya da icracı değil, bir *izleyici*dir. Her şeyden önce, kamusal yaşama katılımı toplumsal varlığıyla değil, kişiliğiyle ilintili olarak algılar. Onun suskun bir izleyici olmasıyla içkin sekülerliğin dayattığı “dış görünüşleri kişiliklerin göstergesi olarak görmek” arasında çok yakın bir ilişki vardır. Artık sokaktaki davranış ya da görünüm, kamusal ifade kodlarına dayalı olmayan ama benliği dolaysızca sergileyen, onu açığa vuran, deşifre eden göstergeler olarak okunmaktadır. Karakterin bu şekilde irade dışı bir biçimde açığa vurulmasından duyulan korku, kişiliğin okunmasına karşı savunma amacıyla duygulardan feragat etmeyi; ve nihayet kişi aktif bir ifade ileticisi olmaksızın başkasının ifadesine tanıklık etmesi halinde kendini daha rahat hissedeceğinden, kamusal alanda giderek artan bir *sessizliği* ve *pasifliği* sonuçlamaktadır. Kamusal alanda sessiz kalma, bu noktada, kişinin ezildiğini hissetmeksizin kamusal yaşama katılabilmesinin tek yolu haline gelmiştir. Sessizlik, toplum içinde kişiye bir tür bağımsızlık bahşeden yalıtılmanın aracıdır. Böylece, “yabancıların birbirleriyle konuşma hakkının olmadığı, herkesin arkasına gizlenebileceği bir kalkana sahip olma ve yalnız kalma hakkının kamusal bir hak olduğu nosyonu” yerleşir; artık kamusal davranış pasif bir katılım, bir gözlem, bir çeşit “dikizcilik” sorunudur. Kişinin sessiz kalması ile bir tür yoğunlaşma eyleminin bileşimi, pasifliği kamu içinde bilgi edinmenin mantıksal bir yolu haline getirmiştir. Bilgi, bundan böyle toplumsal ilişkiler yoluyla üretilmeyecektir. Sennett bu durumu, Balzac’tan ödünç aldığı “gözün gastronomisi” kavramıyla açıklamaktadır: Buna göre kişi her şeye açıktır, kendi ilgi ve etki alanında varolan hiçbir şeyi *a priori* reddetmez. Bir hak olarak kabul edilen “görünmeyen sessizlik duvarı”, kamu içinde bilgi edinmenin öteki insanların, olayların ve yerlerin gözlenmesi sorunu olduğu anlamına gelmektedir. Şu koşullarda sessizlik, hem başkalarından yalıtılmayı hem de görünebilirliği olanaklı kılmaktadır. *Görünürlük ortasında başkalarından yalıtılma*, Sennett’in koyduğu adla “görünürlük ve yalıtım paradoksu”, kamusal alana girildiği zaman sessiz kalma hakkında ısrar edilmesinin mantıksal bir sonucudur (Sennett, 1996: 44-45, 246-274).

Bu sonuç, modern kamusal alanın dokusunu belirlemektedir. Kamusal yaşam aktif katılımı gerektirmeyen, sessiz kalma arzusunu tamamlayan pasif bir gözlem faaliyetinden ibaret olduğu zaman, kamusal alan da izleyicinin gözlem yapabileceği ölü

bir ortam olarak işlev görecektir. Bu arada kamusal ve özel alan arasındaki ilişki de değişmiştir. Onsekizinci yüzyılda “doğal insan” nosyonu temelinde oluşan kamusal-özel alan molekülü, ondokuzuncu yüzyılda parçalanmıştır. Doğal insan, doğal karakter, doğal sempati nosyonları sahnedeki çekildiğinde, içkin sekülerliğin dolaysız getirisi olan *kişilik*, aile-içi ilişkiler de dahil bütün toplumsal ilişkilerde belirleyici hale gelir. Onsekizinci yüzyılda ana-baba ve çocuk arasında varolan (ve kaynağını doğal insan nosyonunda bulan) doğal sempati, şimdi yerini duygulara bırakmıştır. Bu duygular, kişiliğin biçimlenmesiyle ortaya çıkmaktadır; ancak bu, söz konusu kişiliklerin kararlı kılınmasını da gerektirir: “Oluşturulmuş sevgi sabit görünüşler ister”. Ne var ki aile içinde *de* dış görünüş ve davranışlara ilişkin *her* ayrıntı bütün bir kişilik durumunu simgelemekte, eşdeyişle aile içinde *de* kişilikler görünüşlerle oluşturulmaktadır – bu ise, görünüşlerin çeşitliliği ve karmaşıklığı ölçüsünde kişiliği sürekli bir istikrarsızlığa itmeye yeter. Oysa, mesela çocukta güçlü bir kişilik yaratılmasının tek yolu, onu çapraşık ve çelişkili deneyimlerin tehditlerinden kurtaracak bir aile içi düzenin tesis edilmesidir. Ancak, kişiliğin yeni öğeleri aileyi şiddetle gereksindiği bu düzeni sağlama konusunda başarısız kılınmış, kişisel ilişkileri istikrara kavuşturma ve toplumdan çekilme arzusuna karşın aile süreçlerini sekteye uğratmıştır. Böylece, *ancien régime*’in düzenini bir doğa anlayışından türeten ve kamusal alanın karşısında “doğanın kucacı” olarak konumlanan istikrarın timsali ailesi, yerini, düzenini insani irade temelinde kuran ama istikrarsız bir aileye bırakır; ilkinde kamusal ve özel yaşamlar arasında belirgin bir sınırlar söz konusuyken, ikincisinde – daha çok ihtiyaç duyulduğu halde – bu sınırı çizmenin araçları karmaşıklaşmıştır (Sennett, 1996: 224-245).

Sennett, kişilik kategorilerinin işlerlik kazandığı bu toplumu “mahrem toplum” olarak tanımlamaktadır. “Mahrem bir toplumda, yapısal olarak ne denli kişisiz olursa olsun, tüm toplumsal fenomenler bir anlam kazanabilmek için kişilik sorunlarına dönüştürülür” (1996: 275). Buna politik fenomenler de dahildir; politikacı bir “kamusal kişilik” olarak, politik çatışmalar ise bir “politik kişilikler oyunu” olarak algılanır. Politikanın içeriği kamu içinde geri plana çekilirken, halkın ilgisi kamusal bir kişilik olan politikacının üzerinde toplanır. Halk, “politik kişilik”in kendisi için neler yapabileceğinden çok *kim* olduğuyla ilgilenmektedir. Sennett bu oluşumu “grup ego çıkarlarının askıya alınması” olarak adlandırır – *grup egosu*, insanların o anki duygusal izlenimleri ne olursa olsun gereksindikleri, istedikleri ve talep ettikleri şeyleri kapsamaktadır. Halkın bu şekilde öz çıkarlarını kavramaktan uzaklaşması, politikacıyı algılayış biçimini belirleyen dinamiklerin bir sonucudur. Politik kategoriler, psikolojik

kategorilere dönüşmüştür. Suskun izleyiciler, kamusal kişilikte belirli özellikleri görme ve gerçekte onda bulunmayanları da ona atfetme eğilimindedirler. Bu, toplumsal yaşamı kişilik durumları ve kişisel simgelerle düşündükleri için, kamusal alan içinde ancak fantezi edimleriyle yaratılabilecek ve yaşatılabilecek *ortak* bir kişilik duygusu oluşturma çabasının bir ifadesidir. Bir kolektif kimlik olarak kim olduklarının resmini çizerken ne giysiler ne de konuşma işe yaradığından, yararlanmak zorunda oldukları araçlar *fantezi* ve *yansıtma*dır.. Bu nedenle, kamusal bir kişiliğin fanteziye konu olması pasif izleyici ile birlikte varlığını sürdürür. Sennett, böylece, *yansıtılan kolektif kişilik* ile *grup çıkarlarının askıya alınması* fenomenleri arasında dolaysız bir ilişki olduğunu vurgular: “Fantezileştirilmiş ortak bir kişilik bir grup yaşamına ne denli egemen olursa, o grup kendi kolektif çıkarlarını o ölçüde daha az geliştirebilir” (1996: 280). Sennett’in ifade ettiği gibi, bu, kamusal yaşamın çözülmesi halinde *ortak eylem* ile *kolektif kimlik* arasındaki ilişkinin de sona ereceği anlamına gelmektedir. Zira bireysel kişilik fikirlerinin baskın olduğu, üyeleri arasında alt düzeyde etkileşim olan bir toplum, fantezi aracılığıyla – muazzam ölçüde yıkıcı olabilen – kolektif kişiliklerin doğmasına zemin hazırlar. Kolektif kişilik bir kere oluştuğunda ise, artık cemaat için kolektif çıkarlarını gözetecek ortak eylem zordur – bu çıkarların tanımlanıp ortak eylemin konusu haline gelmesini sağlayacak yoğun etkileşime dayalı bir kamusal yaşamın yokluğundan ötürü. Başlangıçta sözünü ettiğimiz, kitle olmak ile yozlaşmış kamusalılık arasındaki yakın ilişkiyi Sennett bu biçimde formüle etmektedir. Kamusal alandaki izleyici, kendine ilişkin olarak aktif bir güç, bir “kamu” olma anlayışını yitirmiştir. Politik alanı ortak, kolektif bir kişiliğin paylaşılması yoluyla birbirlerine açılma fırsatı olarak gördükçe, toplumsal koşulların değiştirilmesi için ortak eyleme geçme yetilerini de kaybetmişlerdir. Böylece, grubun ego çıkarları ve bunun gereksindiği ortak eylem, kamusal bir kişilik tarafından askıya alınmaktadır. *Bu noktada cemaat, kolektif eyleme değil de kolektif varlığa ilişkin bir fenomen haline gelmektedir.* Böyle bir cemaat, “dışarıdan” olanlara düşmandır; onun yürütebileceği yegane etkinlik de “arınma”, yani kendine “benzemeyenler”in reddedilmeleri ya da cezalandırılmalarıdır. Sennett’in altını çizdiği gibi, kolektif kişiliğin oluşturulmasında kullanılacak simgesel malzemelerin istikrarsız olmaları nedeniyle, cemaatçe “arınma” özünde bitmeyen bir süreçtir. Bu, “ülkelerine sadık Amerikalılar, otantik Aryanlar, ‘gerçek’ devrimciler arayışıdır”. Kolektif kişiliğin mantığı “tasfiye” olduğundan, böylesi bir cemaat sistemli olarak yıkıcı bir sürece dönüşür. Bu yolla varlık kazanan *Yıkıcı Gemeinschaft*, ondokuzuncu

yüzyıldaki kamusal yaşam erozyonunun dolaysız bir uzantısıdır (Sennett, 1996: 275-332).

Bu erozyonun temelinde yatan etmen, daha önce izah edildiği gibi, bir benlik mesafesi duyusunun zayıflaması, yani ifadenin duyguların temsili yönünde gelişmesidir. Bu durum ifadeyi benliğe zincirlemekte, ifadenin kişidışı ve nesnel bir anlam kazanmasını önlemektedir. Sennett'in anlatımıyla; "Kamusal dünyada ifade, duygularını takdim eden kişi kim olursa olsun, duygu durumlarının ve tonlarının içkin anlamlarıyla takdimidir; mahrem toplumda duygu durumlarının temsil edilmesi ise bir duygunun içeriğini o duyguyu yansıtan kişiye bağlı kılar" (1996: 389), dolayısıyla da kamusal ifade gücü taşımaz. Kamusal ifade koşullarının son derece aşındığı mahrem bir toplumun üyeleri, Sennett'e göre, sanattan mahrum sanatçılar haline gelirler: "Tavırlar, görenekler ve ritüel jestlerle oynama, kamusal ilişkileri oluşturan ve kamusal ilişkilerin duygusal anlamlarının türetildiği kaynaktır. Toplumsal koşullar kamusal alanı aşındırdığı ölçüde, insanların oynama kapasitesini kullanımını da rutin olarak engellenir" (1996: 47).

Kamusal olan'a güven duymayan ve mahrem duygunun yön verdiği bir kültürde, toplumsal ilişkiler *narsist* ilkeler etrafında yapılır. Burada narsizm, *ötekinin* ancak benliğin bir aynası olduğu, benliği yansıttığı ve bunu yapabildiği ölçüde bir anlam ve önem taşıdığı yönündeki algılamaya tekabül etmektedir. Narsizmde gerçekliğin kendisi ancak "ayna" olabildiği ölçüde, yansıttıkları ölçüsünde bir anlam kazanır; "yansıtmada tereddüt ve duraksama olur da kişidışı ilişkiler başlarsa anlam da yok olur" (1996: 403). Bu nedenle, Sennett'e göre, modern toplumda sınıf ve iktidar gibi sorunlar bu ölçüye uymadığı zaman, yani ayna olma işlevini yitirdikleri zaman, ilgi uyandırmazlar ya da tutku yaratmazlar. Gerçekliğin narsistik uyarlaması sonucu insanlar gerçeklikle, verili koşullarla oynayamazlar; onlar için gerçeklik, ancak bir biçimde mahrem ihtiyaçların aynası olmayı vaat edebildiği sürece önemlidir ve ancak bu durumda anlamlıdır. *Şu halde*, Sennett'e göre, modern toplumda narsist eğilimler bireylerin toplum normlarına uygun davranmalarının ve düzenin işleyişine boyun eğmelerinin koşulu olmaktadır;

"Çünkü gerçeklik öylesine yapılanmıştır ki, ancak onun yapıları içinde davranıp çalışan insanların toplumsal yapıları benliğin aynaları olarak görmeleri ve bu yapıları kişiliklerden bağımsız anlamları olan biçimler şeklinde incelemekten vazgeçmeleri ölçüsünde düzen, istikrar ve ödül ortaya çıkar" (1996: 405).

Bu, inceden inceye işleyen modern despotizmin ifadesidir. Habermas (2000)'ın, burjuvazinin bir sınıf olarak belirişini izleyen süreçte kamusal erkin paylaşımını ve aynı süreçte ailenin talep edilen bir sığınak olarak özel alanın odağı haline gelmesini merceğe alan modern kamusalılığa ilişkin çözümlenmeleri, özünde, sosyo-ekonomik bir paradigmat bağlamın sınırları dışına çıkamazken; Sennett “burjuva kamusalılığının” aslında içten içe nasıl çürüdüğünü ve sonuçta nasıl despotizmin incelikli biçimlerini üretir hale geldiğini gerçekten baş döndürücü derinlikteki bir analizle gözler önüne sermektedir.<sup>27</sup>

Kamusalılığın zayıflaması ölçüsünde, toplum, çeşitli örgütsel kurumların denetim ve gözetimine daha müsait bir hale gelmektedir. Bu, kitle toplumu eleştirilerinin de ima ettiği gibi, kamusalılığın zayıflaması yani toplumun üyelerinin izole ve atomize olması ölçüsünde toplumun kendini düzenleme, kendini spontan bir tarzda yeniden üretme yeteneğinin de zayıflaması ve sonuçta dışarıdan ya da yukarıdan düzenlenmeye, yönlendirilmeye ve bu arada kurumsal-bürokratik kontrole daha bağımlı bir duruma gelmesi demektir. Bu koşulların sosyo-psikolojik analizini yapan Sennett'e göre, mahrem toplumu karakterize eden narsist eğilimler modern bireyleri bu kurumsal kuşatmanın gönüllü katılımcıları haline getirmekte, bilinçlerde mevcut koşulları dönüştürme talebini önceleyecek bir farkındalığın oluşmasını engellemektedir.

Kamusalılığın zayıflaması ve kurumsal kontrolün artması; bunlar, esas olarak, nedensel süreçler olmaktan çok modernitenin farklı ama ortak bir kaynaktan beslenen boyutları olarak düşünülmelidir. Modern toplumda içkin gözetimin yoğunluk, amaç ve işlev bakımından geçirdiği değişim, aynı kaynaktan beslenen bir diğer boyuttur: kamusalılığın zayıflaması ve kurumsal kontrolün yoğunlaşması süreçleriyle bir arada varolur. Modernlik koşullarında kamusal yaşamın dokusu seyredikçe, ki bu geleneksel kamusalılıklarla karşılaştırıldığında açıkça müşahade edilebilir bir olgudur, içkin gözetimin doğası da dönüşür.

<sup>27</sup> Konuyla ilgili bir makalesinde S. Seyfi Öğün, burjuva kamusalılığını burjuvayı sınıfsallaştıran bir dinamik olarak onun entelektüalizmi üzerinden analiz eden Habermas *ile* kamusalılığı burjuva toplumunun içsel boyutları ve konvansiyonel kültürel doğası üzerinden analiz eden Sennett'in birlikte okunmaları halinde, modern burjuva kamusalılığının daha iyi anlaşılabilceğini savunmaktadır. Zira modern kamusalılığın temelinde yatan şey, burjuva dünyanın entelektüel doğası *ile* konvansiyonel-kültürel doğası arasındaki gerilimdir. Öğün, bu gerilimin kendini en çarpıcı haliyle *medenileşme* ile *özgürleşme* değerleri arasındaki kutuplaşmada gösterdiğine işaret eder. Her platformda özerkliği, özgürleşimi öne çıkaran ve kamusal hayatı bir özgürleşme alanı *olarak* tanımlayan burjuva entelektüalizmi *ile* burjuva kamusalılığının inşasında asıl egemen olan “itaat”, “uyum” gibi, temelde otorite ilişkilerine tekabül eden bir baskı mekanizmasının ürünü olmakla birlikte “medeni davranış”ı karakterize eden konvansiyonel-kültürel unsurların biraradalığından doğan kriz, söz konusu gerilimi yansıtmaktadır. Bu aydınlatıcı çözümlenme



Sennett'in gündeme getirdiği "gözün gastronomisi" kavramı, içkin gözetimin modern doğasını kavramada uygun bir araçtır. Buna göre, mahrem toplumun kamusal yaşamı sessiz gözlemde ifadesini bulan *pasif katılım* esasına dayanmaktadır. Kişinin gözlem yapmaktan ibaret kamusal varoluşuna güvenli bir çeper bahşeden sessizlik, kamusal alanda hem başkalarından yalıtılmayı hem de görünebilirliği olanaklı kılmaktadır. Sennett, "görünürlük ortasında yalıtım paradoksu" olarak adlandırdığı, modern kamusal alanın doğasını belirleyen bu olgunun analizini kentsel çevreye ilişkin canlı örneklerle ayrıntılandırır. Sennett'e göre, en temel düzeyde, kentlerdeki mekan düzenlemesi insanları kamusal alanın anlamsız olduğunu düşünmeye itmektir. Kentlerde "mekan", hareketliliğe bağımlı kılınmıştır; kamusal alan belli bir kullanım için değil, yalnızca geçip gitmek içindir. Bu, kamusal mekanın "hareket" in bir türevi haline gelmekte olduğunun göstergesidir. Kamusal mekanlar, özellikle bu bağlamda "ulaşımı olanaklı kılmak" gibi çok önemli bir işlev kazanan kent sokakları, özgür hareketin hizmetine sokulmadıkça anlamsız hale gelirler. Kişi, kendi hareket amacına hizmet eden bir araç olmak dışında çevresinin bir anlamı olabileceğini düşünemeyeceğinden, hareket özgürlüğünün kaçınılmaz sonucu bireylerin toplumsal yalıtımı olmaktadır (Sennett, 1996: 28-29). Gerçekten, modern kentte insanlarla dolu mekanlar ya pazaryerleri gibi tüketimle sınırlı olup sadece "tüketimi sahneye koyan" ya da turizm yaşantısıyla sınırlı olup özenli bir şekilde "turizmi sahneye koyan" yerlerdir (Sennett, 1999: 14). Böylece, modern kamusal alanı resmeden şey sokaklar, meydanlar, vb. gibi kamusal ortamlarda birbirlerinden yalıtılmış sessiz kalabalıklar; Gasset'nin "kütleleri"dir.

Görünürlük içinde yalıtımın karakterize ettiği modern kamusal yaşam, bu haliyle, bir toplumsal kontrol mekanizması olarak içkin gözetimin kanallarını tıkamaktadır. Modern toplumda "elalem", Durkheim anlamında kolektif bilinç tarafından değil, kişisel dürtüler tarafından motive edilmekte; geleneksel anlamda sosyal kontrole hizmet eden bir meraktan çok, bireysel kişilik ilkesi doğrultusunda harekete geçirilen ve nihai olarak söz konusu ilke çerçevesinde belirlenen taleplerin tatminine hizmet eden bir merakla gözlemektedir. Kısacası, ölü kamusal alanda içkin gözetim toplumsal bağlamından kopmakta, bambaşka bir kulvara taşınarak kişiler-arası bir şeye dönüşmekte ve böylece toplumsal açıdan görünür kılma işlevini ifa etme gücünü yitirmektedir.

---

için bkz. Süleyman Seyfi ÖĞÜN, "Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas ve Abdülaziz Efendi", Doğu Batı, sayı:5, 1998-9.

Modern kamusalılığın koşulları tali gözetim için uygun bir zemin oluştururken, içkin gözetimi toplumsal kontrolü gerçekleştirme noktasında etkisizleştirerek işlevsiz kılmaktadır. Hatta içkin gözetimin kendisi, kurumsal kontrol süreçlerinin bir parçası olacak şekilde işleyebilmektedir. Görünürlük ve yalıtım paradoksunun ofis planlamacılığı alanındaki uygulamaları (Sennett, 1996: 30), aynı zamanda, içkin gözetimin kurumsal amaçlar doğrultusunda kanalize edilmesini de örneklemektedir. Buna göre, bütün bir katı tek bir geniş ve açık alana dönüştürmek için ofis duvarları yıkılarak görüş engelleri ortadan kaldırılmakta ya da ortadaki geniş açık alanı çevreleyen bir dizi özel ofis düşünülmektedir. Kuşkusuz bu tür tasarımlar ofis verimliliğini artırmaktadır; çünkü insanların gün boyu birbirlerinin gözü önünde olmasını ve böylece kendilerine çekidüzen vermelerini mümkün kılmaktadır. Burada dikkat çeken nokta, ofis çalışanlarının kontrolüne yönelik gözetimin tek bir merkezden (mesela tek tek ofislere kamera yerleştirilerek) yürütülmeyip, herkesin birbirinin gözetimi altında olduğu bir iş ortamının tesis edilmesi yoluyla gerçekleştirilmesidir. Burada kurumsal kontrol, içkin gözetim kanalları boyunca işlemektedir.

Modernitede gözetim ya da “toplumsal açıdan görünür kılma işlevi” kurumsal süreçler yönünde akar; çünkü toplumsal bütünleşme ve toplumun yeniden üretimi ağırlıklı olarak bu kanallar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bunda, daha önce gördüğümüz gibi, modern bilincin toplumu rasyonel saikler doğrultusunda oluşturma tasarısı ve çabası etkili olmuş, ancak rasyonelliğin kaçınılmaz olarak araçsallık düzleminde tezahür etmesi, modern toplumu – modernliğin özgürleşim projesiyle derin bir gerilime sokacak şekilde – bürokratizasyonun, enformasyon denetimine dayalı kurumsal kontrolün demir kafesi içine hapsetmiştir: Weber’in rasyonelliğin irrasyonelitesi dediği olgu. Kamusal yaşamın aşınması, bu sürecin doğal bir bileşenidir; demir kafesin sakinleri, kuşkusuz, bir *gemeinschaft* değil yalıtılmış bireyler toplamından ibaret bir *gesellschaft* oluşturur.

### **3.3. PANOPTICON YA DA “BÜYÜK GÖZALTI”**

Araçsallık, kurumsal kontrol, enformasyon denetimi, kuşaticılık, yoğunluk... bütün bunlar, modernitede toplumsal gözetimin doğasını belirleyen ve onu ele veren temel nitelikler olarak öne çıkmaktadır. Modernlik sürecini *iktidarın* bir genel yeniden yapılanması süreci olarak okuyan Michel Foucault, söz konusu niteliklerle karakterize olan ve bu yeniden yapılanma sürecinin asli bir bileşeni olarak varlık kazanan özgün gözetim sistemini betimlemek üzere Jeremy Bentham’ın onsekizinci yüzyılda tasarladığı

*Panopticon* hapishane planını metaforlaştırmaktadır. İktidar ve denetimin modernleşmesinin hayati özellikleri açısından mükemmele yakın bir metafor olan (Bauman, 1999c: 59) *panopticon* imgesi, esas olarak, toplumsal görünürlük sorununun “iktidarın şeyleri görünür kılması sorunu” olarak okunuşunu ifade eder. Nitekim Foucault, *panopticon* ile, iktidarın tam da bu görünür kılma işlevi üzerinden toplumsal dokunun kılcal damarlarına kadar nüfuz ederek işlerlik kazandığı bir yapısal durumu anlatmaktadır.

İngiliz düşünür ve sosyal reformcu Jeremy Bentham tarafından 1791’de yayınlanan bir hapishane planı olan *panopticon*’da

“Kural şudur: Çevrede, halka şeklinde bir bina; ortada bir kule; kulede açılmış olan geniş pencereler halkanın iç cephesine bakmaktadır. Çevre bina hücrelere ayrılmıştır, hücrelerin her biri bina boyunca derinlemesine uzanır. Bu hücrelerin iki penceresi vardır: Biri içeriye doğru açıktır, kulenin pencerelerine denk düşer; diğeri dışarıya bakarak, ışığın bir baştan bir başa hücreyi katetmesini sağlar. (...) ışıklandırma sayesinde, karanlıkta kalan kuleden çevre hücrelerdeki esirlerin küçük silüetleri görülebilir. Kısacası, zindan kuralı tersine çevrilir; hücrenin apaydınlık hali ve bir gözcünün bakışı, karanlıktan daha iyi yakalar, ki karanlık eninde sonunda koruyucudur” (Foucault, 2003a: 86).

*Panopticon*’la Bentham, görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren bir mimari düzenlemeyi formüle etmektedir: çevre halka kuleden tamamen görülmekte, ama buradan kulenin içini görmek asla mümkün olmamaktadır; merkezi kulede, görülmeden her şey görülmektedir. Fakat aynı düzenek, tam da bu niteliği sayesinde, biraz daha fazlasını ifade etmektedir: tutuklu, sürekli olarak, gözlendiği merkez kulesinin silüetini görmesine rağmen o anda kendine bakılıp bakılmadığını asla bilmemekte, fakat bunun her an olabileceğinden hiçbir kuşkusu da bulunmamaktadır. Bu yolla, *panopticon*’da “(g)erçek bir tabi olma durumu, hayali bir ilişkiden mekanik olarak doğmaktadır” (Foucault, 2000b: 297). Her an gözetleniyor olma olasılığının davranışlara çeki-düzen vermenin temel motivasyonu haline getirilmesi, *panopticon* düzeneğinin başlıca ilkesi olarak öne çıkmaktadır. Bir görünürlük alanına tabi kılınan ve bunu bilen, gözetleyen bir bakışın ağırlığını üzerinde hisseden kişi, kaçınılmaz olarak bakışı içselleştirmekte ve sonunda kendini gözleme noktasına varmaktadır; böylece de bakışı kendi üzerinde kendiliğinden etkili kılmakta, gözetimi kendine karşı işletir hale gelmektedir. Bu durum, izolasyonu sağlayan duvarlarla birlikte bir düzen güvencesi yarattığı kadar, kişileri tamamen bireyselleştirmektedir de: *panopticon*, karakter ve

farklılıkları belirlemeye, tasnif etmeye; hal ve gidişleri, durumları ayrı ayrı sistematik olarak tespit ve tayin etmeye olanak veren bireysel dağıtım ve bireyselleştirmeci gözetim esasına göre işlemektedir (Foucault, 2000b: 296-300, 2003a: 95).

Foucault, *panopticon*'da, modern iktidarın spesifik ve komplike bir teknolojisini bulmaktadır. Bu iktidar, itaati şeylere görünürlük dayatarak garantileyen *disipliner iktidardır*. Foucault, öteki bütün modern kurumlarla birlikte, cezalandırma tekniklerindeki tarihsel bir değişimi tanımlayan hapisanenin doğuşunu da, disipliner iktidarın yapılanması bağlamında ele almaktadır. Foucault'nun (2000b) çözümlemesine göre, monarşilerde tepede, hükümdarın şahsında toplanan iktidar, toplumsal sapkınlığın ya da suçluluğun önüne, örneğini kamuya açık kanlı infazlarda bulan görkemli törensel pratikleri işleterek geçme yoluna gitmekteydi. Burada, mahkumun suç teşkil eden eylemi, doğrudan, yasa ve düzenin kendisinde cisimleştiği egemen güce karşı gerçekleştirilmiş bir saldırı olarak kabul edilmekte, halka açık infazlarda hükümdarın intikamı sahnelenmiş olmaktadır. Bu tür infazlarda mahkumun azap çekirilen bedeni, hükümdarın şahsında toplanan iktidarın törensel, ayinsel bir dışavurumu olarak kamuya teşhir edilmekteydi. Dolayısıyla halk “gösterinin” bir parçasıydı; seyirci olarak çağrılan ve azap çekirtmenin kendisi için caydırıcı misal oluşturması amaçlanan taraf olmanın ötesinde, ondan “katılım” talep edilmekte, Foucault'nun deyişiyle “halkın intikamı, hükümdarın intikamının içine sızmaya davet edilmekteydi”. Bu, – bazen kararnamelerdeki talimlerde öngöröldüğü şekliyle – uzun uzadıya dolaştırılarak teşhir edilen ve aşağılanan mahkumun seyircilerin hakaretlerine, kimi zaman da saldırılarına sunulmasıyla gerçekleştirilmekteydi. Azap çekirtme ayinine dönüşen ve tam bir zafer havası içinde sonlandırılan bu halka açık infazlar, Foucault'ya göre, hükümdarın otoritesinin sergilendiği<sup>28</sup> ve bu otoriteye olan inanç ve bağ(ım)lılığın pekiştirilmesinin amaçlandığı, toplumsal sapkınlığın önüne emsal oluşturarak geçmeyi öngören *politik ritüellerdi*. Ancak, onsekizinci yüzyıldan itibaren bu kanlı ritüeller ortadan kaybolmaya ve yerlerini *yeni*, çok daha yumuşak bir cezalandırma ekonomisine bırakmaya

<sup>28</sup> Buradaki çözümlemenin Jürgen Habermas'ın *temsili kamu* modeli ile örtüşen yanları vardır. Habermas, burjuva kamusallığını önceleyen “temsili kamu” modeli ile, egemenliğin vasıflarının – örneğin prenslerin mühürlerinin – “kamusal” olarak tanımlanması yani egemenliğin kamusal bir nitelikte temsil edilmesi olgusunu anlatmaktadır; burada da egemenliğin kamusal olarak sergilenmesi söz konusudur. Yani, temsili kamu kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz, daha çok bir statü belirtisidir. Habermas'a göre soylu ya da hükümdar “otoriteyi sergilemekle, bir otoriteye dönüşür; otoriteyi sergiler, onu kendi yetkin kişiliğinde somutlaştırır, böylece kamusal bir şahıs olur”. Foucault iktidarın “kamu”ya, “kamusal olarak” sergilenişini “ceza infazı” gibi dar bir uzamda güç ilişkileri bağlamında masaya yatırırken; Habermas iktidarın sergilenişini daha geniş bir toplumsal uzamda, katettiği kamusal bağlamında ele almaktadır. Bkz. Jürgen HABERMAS, 2000, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 3.b., çev. Tanıl Bora & Mithat Sancar, İletişim yay., İstanbul, sf. 64-73.

başladılar. Bu köklü değişimi temellendiren dinamik, Foucault'ya göre, yüzeyde görülen ceza hukuku ıslahatlarının ötesinde, *yeni* bir iktidar işleyişinin; toplumu boydan boya ve derinlemesine kateden yeni bir “iktidar teknolojisi”nin, disiplinler iktidarın oluşumuydu. Bu oluşum, cezalandırma ekonomisine, azap çektirilen bedenini yerini *boyun eğdirilebilir, hapsedilebilir, ıslah edilebilir, yararlı kılınabilir* bedene terk etmesi şeklinde yansıdı.

Foucault, klasik dönem boyunca, iktidarın nesnesi ve hedefi olarak “manipüle edilen, biçimlendirilen, terbiye edilen; itaat eden, cevap veren, becerikli hale gelen veya güçleri artan” bir bedenini “keşfedilişini” gözlemlemektedir. Foucault'ya göre

“O tarihlerde bedene (...) yöneltilen bu büyük dikkatin işaretleri kolaylıkla bulunabilecektir. Makine-insanın büyük kitabı, eşanlı olarak iki sicile birden kaydedilmiştir: ilk sayfelerini Descartes'ın yazdığı ve hekimlerin, filozofların devam ettirdikleri anatomik-metafizik sicil; koskoca bir askeri, okula ve hastaneye ilişkin yönetmelikler ve bedenini işlemlerini denetlemeye ve düzenlemeye yönelik ampirik ve bilinçli usuller bütünü tarafından oluşturulan teknik-siyasal sicil. Bu iki sicil birbirinden iyice farklıdır, çünkü birincisinde işleyiş ve açıklama söz konusuyken, ikincisinde ise itaat ve kullanım söz konusuydu; anlaşılabilir beden, yararlı beden. La Mettrie'nin *makine-insan*'ı aynı anda hem ruhun maddeci bir indirgenişi, hem de genel bir terbiye etme teorisidir; bunların merkezinde, *çözümenebilir bedene, yörgülabilir bedeni ekleyen* ‘itaatkarlık’ kavramı hüküm sürmektedir. Tabii kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir beden itaatkar bir bedendir” (Foucault, 2000b: 208-209).<sup>29</sup>

Bedenini bu yeni, radikal keşfedilişi, yeni bir siyasal anatomiye (bedenini yeni bir siyasal konumlanışına) ve bununla bağlantılı olarak yeni bir iktidar mekaniğine, disiplinler iktidara işaret etmektedir. *Disiplin*, bütüncül olarak, bedensel eylemi mekan içinde dağıtan ve onu zaman skalasında en küçük parçasına ayırarak işlevsel bir bütünsellik yönünde örgütleyen, eylemin zaman ve mekandaki kesin-olmayan dağılımının yol açabileceği bütün öngörülemeyen etkileri bertaraf etmek üzere onu ayrıntılı ve sistematik bir tarzda düzenleyen, bu yönde incelikli ve komplike taktikleri seferber eden ve bütün bu süreçte verimi, faydayı ama bu arada itaati maksimize eden bir “bedenleri itaatkar hale getirme” aygıtıdır. Foucault'nun yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi, burada “itaatkarlık” kavramı bedenini “yörgülabilirliğini”, yararlı hale getirilebilirliğini içerme eğilimindedir ve disiplin, bu eğilime yanıt veren bir usuller bütünü olarak varlık kazanmıştır. O nedenle, burada altı çizilmesi gereken – ve yeni bir iktidar

<sup>29</sup> Son italikler eklendi.

mekanının varlığını açığa vuran – nokta, disiplinin bedeni yararlı (güçleri artmış, gelişkin) hale getirdiği ölçüde itaatkar kılması ya da tersine onu itaatkar kıldığı ölçüde yararlı hale getiriyor olmasıdır. Bir başka deyişle, disiplin, faydanın ekonomik terimleriyle düşünüldüğünde bedenün güçlerini artırırken, itaatın siyasal terimleriyle düşünüldüğünde aynı güçleri azaltmakta; böylece bedenün artırılmış yatkınlığı ile onun üzerindeki artan egemenliği birbirine bağlamaktadır. Bir tür itaatkarlık-yarar oranını dayatarak beden güçlerinin sürekli bir biçimde tabi kılınmasını sağlayan disiplin, Foucault’ya göre, klasik dönem süresince genel egemenlik kurma formülü haline gelmiştir (Foucault, 2000b: 209-211).

Bu formül öncelikle, Foucault’nun (2000b: 215) “çitleme” olarak adlandırdığı, türdeş ve sınırları belirli bir alanın özelleşmesini, kısaca çeşitli türden kapatılmaları içermektedir: kolejler, kışlalar, fabrikalar, hastaneler, vd. gibi. Bu özelleşmiş mekanlar kendi içlerinde de analitik olarak örgütlenmekte, Foucault’nun (2000b: 217) adlandırdığı şekliyle, bireyselleştirici “çerçeveleme” ilkesine göre esnek ve ince bir tarzda düzenlenmektedir. Buna göre, *mekan* ne kadar beden veya unsur varsa o kadar parsel ayrılmakta; karmaşık, kitlesel ve yararsız çoğullukları çözümlenmek üzere bireyler işlevsel ve hiyerarşik bir tarzda dağıtımına tabi tutulmaktadır. Bu sayede, Foucault’nun deyişle, belirsiz dağıtımların, bireylerin denetimsiz kayboluşlarının, yararsız ve tehlikeli toplanmaların önüne geçilmesi amaçlanmaktadır: “kaçış-karşıtı, serserilik-karşıtı, yığılma-karşıtı taktikler”. Bireylerin itaatini garanti altına alan ama bu arada en iyi zaman ve hareket ekonomisini de garantileyen bu taktikler, nihai olarak, mekanın iktidar hesabına kuşatılmasına izin vermektedir. Mekanın bu analitik örgütlemesine, *zamanın* önceki dönemlerde ve örgütlenme tarzlarında eşine rastlanmayacak derecede ayrıntılandırılmış ve titiz bir kullanımı eşlik etmektedir. Unsurlarına bölünmüş eylemin her bir parçası için bir süre tahsis edilmekte, bunların birbirlerini izleme düzeni hükme bağlanmaktadır. Disiplinde, zamanın teorik olarak hep artan bir kullanımı ilkesi, yani zamandan hep daha fazla kullanılır anlar ve her andan da hep daha fazla yararlı güç çekip alma çabası söz konusudur. Bunun anlamı, “sanki zaman bizzat kendi işleyişi içinde tükenmezmişçesine, en küçük anın kullanımının yoğunlaştırılmasının peşinde koşmanın gerektiğidir; veya sanki en azından, giderek ayrıntılı hale gelen bir iç düzenlemeyle, en yüksek hızın en yüksek etkinlikle birleştirilebileceği ideal bir noktaya yönelenbilirmişçesine zamanın yoğunlaştırılmasına çalışmanın gerektiğidir” (2000b: 232). Burada, zamanın, olası en küçük birimine kadar yararlanılabilir kılınması amacına yönelik titiz bir düzenlenişi söz konusudur. Zaman, her biri uzmanlaşmış bir sonuca

ulaşmak zorunda olan ve birbirini izleyen parçalara ayrılmakta, bu parçalar belli bir amaca yönelik olarak analitik bir şemaya göre örgütlenmektedir. Disipliner zaman, Foucault'ya göre, "sürenin iktidar hesabına kuşatılmasına" izin vermekte, ona "ayrıntılı bir denetim ve zamanın her anına dakik bir müdahale (farklılaştırma, düzeltme, cezalandırma, eleme) olanağı; bireyleri aştıkları diziler içinde ulaştıkları düzeye göre belirleme ve buna bağlı olarak kullanma olanağı; zamanı ve faaliyeti birikimli hale getirme, onları bir bireyin nihai kapasitesi olan sonuncu bir sonuç içinde toplumsallaşmış ve kullanılabilir olarak yeniden bulma olanağı" (2000b: 240) bahsetmektedir. Mekanı çözümleyen ve faaliyetleri bölüp yeniden birleştiren disiplin, aynı zamanda, zamansal dağınıklığı da toplayan ve *süre* üzerinde bir egemenlik tesis ederek onu faydaya dönüştüren bir mekanizma olarak işlemektedir.

Disiplin, böylece, bedenin itaatini ve aynı anda ondan çekilen faydanın maksimizasyonunu, mekan-zamanın incelikli ve analitik bir örgütlemesi dolayısıyla garantilemektedir. Burada, Foucault'ya göre, belli bir çoğulluğa egemen olmak için ona bir "düzen" dayatmak söz konusudur. Bu, disipliner iktidarın işleyiş tarzıdır: Kendine tabi kılınmış olanları tekdüze ve kitlesel bir şekilde dize getirmektense; onları ayırmakta, farklılaştırmakta, çözümlemekte ve bütün bu süreçleri gerekli tekilliklere kadar işletmektedir. Disipliner iktidar, "insanlardan bir şeyler sızdırmak veya çekip almak yerine, başlıca işlev olarak 'terbiye etme' görevine; veya daha doğrusu, daha fazla miktarda şey sızdırmak veya çekip almak için terbiye etme görevine sahip olan bir iktidardır" (Foucault, 2000b: 255). Bununla bağlantılı olarak da, sadece "baskı kurma" kategorileri içinde değerlendirilemez; zira disipliner iktidar, men edici ya da yasaklayıcı olanlar kadar, üretken ve yeniyi doğurucu stratejileri de yürürlüğe koymaktadır (Bröckling, 2001: 38). Etkilerini, Freudcu bir üst-ben gibi dışlamak, bastırmak ya da cezalandırmakla sınırlamamakta; bedeni çalıştırmakta ve davranışa nüfuz etmektedir (Foucault, 2003a: 49).

Bu nedenle disipliner iktidar, çoğulluğun üzerinde değil, bizzat onun dokusunun içinde, nüfuz ettiği her bir tekilliğin dolayımıyla işlemektedir: birey "imal etmekte" ve bu bireyler iktidarın hem nesnesi, hem de icraatının aracı olarak işlev görmektedir. Disipliner iktidar, bunu olabildiğince gizli ve "az masraflı" bir biçimde yapmaktadır. Burada, süreklilik işlevlerini şiddet uygulayarak ve emsal oluşturarak yerine getiren hükümlerle ve devletin büyük aygıtlarıyla kıyaslandığında, oldukça "alçakgönüllü tarzlar ve düşük önemde usuller" söz konusudur. Şimdi, bizzat kendi üstgücüne bel bağlayan muzaffer bir iktidar değil de, "mütevazi, kuşkulu, hesaplı, ama sürekli bir

ekonomi tarzının üzerinde iş gören bir iktidar” yürürlüktedir. Şu durumda disiplinler, çoğullukların yararlı büyüklüğünü, tam da onları yararlı kılmak için onları yönetmek durumunda olan iktidarın sakıncalarını azaltarak – yani, iktidarı ekonomik kılarak – artırmaya olanak veren teknik icatlar bütününe ifade etmektedir. Disiplin, “bedeni gücün en düşük maliyetle ‘siyasal’ güç olarak küçültüldüğü ve yararlı güç olarak maksimuma çıkartıldığı üniter teknik süreç”tir (Foucault, 2000b: 255-6, 322-4, 2003a: 94,5).

Disiplin, Foucault’ya göre, spesifik bir kuruma özgü bir nitelik olmadığı gibi, ani bir keşif de değildir; manastırların öteden beri ilk örneğini verdiği bu taktikler bütünü kolejlerde çok erkenden belirmiş, yavaş yavaş hastane mekanını kuşatmış, ilkokullarda devreye girmiş, askeri örgütü yeniden yapılandırmıştır. Bazen bir noktadan diğerine çok hızlı dolaşmış (ordu ile teknik okullar arasında veya kolejlerle liseler arasında olduğu gibi), bazen de dolaşım yavaş ve gizli bir seyir izlemiştir (büyük atölyelerin “askerileştirilmeleri”nde olduğu gibi). Disiplini “çoğu zaman küçük, farklı kökenlere sahip, dağınık bir yerleşime sahip, birbirlerini kesen, tekrarlayan veya taklit eden, birbirlerinden destek alan, birbirlerine yaklaşan ve yavaş yavaş genel bir yöntemin ölçekli çizimini resmeden çok sayıda süreç olarak kabul etmek gerekir”; konjonktürün taleplerine cevap vermek üzere daima yayılma eğilimi göstermiştir. O nedenle Foucault, disiplini, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar boyunca yaygınlaşarak toplumsal bünyenin tümünü kuşatma eğiliminde olan ve sonuçta “disipliner toplum” (2000b: 308) olarak adlandırdığı yapısal durumu doğuran bir genel egemenlik kurma formülü olarak kavramlaştırmaktadır. Ona göre

“ ‘Disiplin’ ne bir kurumla, ne de bir aygıtla özdeşleşebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup, koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir; o bir iktidar ‘fiziği’ veya ‘anatomisi’dir, o bir teknolojidir. Ve ‘uzmanlaşmış’ kurumlar tarafından (hapishaneler veya XIX. yüzyılın ıslahaneleri) veya ondan belli bir amaca ulaşmak üzere esas araç olarak yararlanan kurumlar (eğitim kurumları, hastaneler) veya iç iktidar mekanizmalarını güçlendirmenin veya yeniden örgütlemenin aracını onda bulan, eskiden beri var olan merciler (esas olarak ebeveyn-çocuklar hücreleri içindeki aile içi ilişkilerin, ta klasik çağdan beri disiplin sorunu açısından aileyi normal ve anormalin ayrıcalıklı ortaya çıkış yeri haline getiren okulsal, askeri, sonra tıbbi, psikiyatrik, psikolojik dış şemaları özümleyerek, nasıl ‘disiplinli’ hale geldiklerini bir gün göstermek gerekmektedir); veyahut disiplini kendi iç işleyiş ilkeleri haline getiren aygıtlar (yönetim aygıtının Napoléon döneminden itibaren disiplinli kılınması), veyahut da son olarak, disiplini bir toplum düzeyinde egemen kılma konusunda tek değil de, öncelikli bir işleve sahip olan devlet aygıtları (polis) tarafından yüklenilebilir” (Foucault, 2000b: 316).



Disipliner toplum, özgül bir gözetim sistemini işletmekte; daha derin bir düzeyde söz konusu gözetim sistemi temelinde varlık kazanmaktadır. Nitekim Foucault, disiplinin icra edilmesini “bakışlar aracılığıyla zorlayan bir düzenleme” olarak değerlendirir. Disiplinin icrası, görmeye olanak veren tekniklerin seferber edilmesiyle iç içe geçmektedir; tam bir disiplinsel aygıt, tek bir bakışla her şeyi sürekli olarak görmeye imkan verebilmektedir. Disipline yönelik kurumlarda gerçekleştirilen ince ve analitik bölmeler, insanların etrafında bir gözlem, kayıt ve terbiye aygıtı oluşturmaktadır. Burada, hiçbir boşluk bırakmayan bir mekanizmanın bireysel davranışları giderek artan bir şekilde çerçevelemesi ve “normalleştirmesi” söz konusudur. Bu yönüyle gözetim, disipliner iktidarın “uzmanlaşmış bir çarkı” (2000b: 262) olmakta, daha derin bir düzeyde ise disipliner iktidarın doğasını belirlemektedir: Geleneksel olarak iktidar, Foucault’ya göre, kendini gösteren, kendini dışavuran şeydir ve gücünün ilkesini de burada bulmaktadır; üzerinde icra edildiği kişiler karanlıkta kalabilir. Disipliner iktidar ise kendini görünmez kılarak icra edilmekte, buna karşılık üzerinde icra edildiği kişilere zorunlu bir görünürlük ilkesi dayatmaktadır. Disiplinde, görülmeleri gerekenler “uyruklardır”. Bunların aydınlatılmaları, bir görünürlük alanına tabi kılınmaları, onların üzerinde icra edilen iktidarın egemenliğini sağlamaktadır. Disipline bağlanmış bireyi tabiiyet içinde tutan, sürekli olarak görülebilir olması olgusudur:

“(…) Hükümdarın ele ancak şöylesine bir gelebilen görünürlüğü, uyrukların kaçınılmaz görünürlüğü haline dönmektedir. Ve iktidarın icra edilmesini en alt kademelere kadar güvenceye alacak olan, işte görünürlüğün disiplinlerin işleyişindeki bu yer değiştirmesi olacaktır” (Foucault, 2000b: 280).

Disipliner toplumu belirleyen disipliner iktidarın, sayesinde– en azından ilkesel olarak – aşırılığa, güce, şiddete başvurmadan icra edildiği bu özgül gözetim sisteminin bütüncül bir betimini, Foucault, *panopticon*’da bulmaktadır. Bireyselleştirmeci gözlem, karakter belirleme ve tasnif gibi ilkeler temelinde biçimlenen ve analitik mekansal birimler oluşturarak görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren *panopticon*, tam da disipliner iktidarın taleplerine cevap veren ve onu bütünleyen bir işlemci olmaktadır. *Panopticon*, belli bir çoğulluğa bir ödevin veya bir hal ve gidişin dayatılmasının söz konusu olduğu her koşulda uygulanabilecek bir şemadır. Bu şema, herhangi bir işlevle (eğitim, tedavi, üretim, cezalandırma işlevleri) bütünleşebilmekte, onunla sıkı bir şekilde birleşerek bu işlevin gücünü artırabilmektedir. Belli bir mekanın sınırları içinde, belli

sayıda insanın gözetim altında tutulmasının gerektiği bütün kurumlara uygulanabilir: mahpusları cezalandırmaya, ama aynı zamanda delileri muhafaza etmeye, işçileri gözlemeye, hastaları tedavi etmeye, öğrencileri eğitmeye, dilenci ve aylakları çalıştırmaya yaramaktadır. *Panopticon*, bir bedenleri mekana yerleştirme, bireyleri birbirlerine nazaran dağıtımına tabi tutma, hiyerarşik örgütlenme tarzıdır ve bu tarz hapisanelerde, atölyelerde, okullarda, hastanelerde devreye sokulabilir. Buna göre, “merkezi kuleye” tek bir gözlemci yerleştirmek ve “her bir hücreye” tek bir mahkum, bir deli, bir hasta, bir işçi ya da bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir... Eğer kapalı tutulan mahkumlarsa komplo, toplu kaçış girişimi, yeni suç işleme tasarıları, karşılıklı kötü etkileşim tehlikesi olmayacaktır; eğer söz konusu olan delilerse, karşılıklı şiddet kullanma ve kargaşa tehlikesi olmayacaktır; eğer işçilerse, kavga, hırsızlık, anlaşma, işi geciktiren, onu daha az nitelikli hale getiren veya kazalara yol açan dalga geçmeler olmayacaktır; eğer çocuklarsa söz konusu olan, kopya çekme, gürültü, gevezelik, dalgınlık tehlikesi olmayacaktır. Bu arada “farklılıklar” belirlenebilecek ve mesela işçilerde herkesin yatkınlığı, bir işi yapmak için harcadıkları zaman karşılaştırmalı bir tarzda kaydedilebilecek ya da çocuklardaki gelişmelerin takibi, seviye, yatkınlık ve karakterlerinin ortaya çıkartılması ve bunlar üzerinden sağlam sınıflandırmalara gidilmesi mümkün olabilecektir. Yoğun bir kayıt ve belgesel yığılma sisteminin eşlik ettiği bütün bu panoptik süreçte, kalabalık, bitişik kitle, bir “ayrılmış bireysellikler koleksiyonu” haline dönüşmektedir (Foucault, 2000b: 295-303).

İlkesini, belli bir kişinin egemenliğinden çok bedenlerin, mekanların ve bakışların hesaplı-kitaplı bir dağılımından alan *panopticon*, Foucault’ya göre, bu yönüyle, iktidarı bireysellikten çıkartmakta ve bir nevi otomatikleştirmektedir. *Panopticon*, kendi mekanizmaları üzerinde de bir denetim aygıtı oluşturmaktadır: burada, tamamen tek bir kişiye verilmiş olan ve bu kişinin başkaları üzerinde yalnız başına, tümüyle uyguladığı bir güç yoktur; iktidarı *kimin* icra ettiğinin pek bir önemi yoktur. *Panopticon*, üstlerinde iktidar icra edilenler kadar iktidarı icra edenleri de içine alan bir makinedir. *Panopticon*’da iktidar, onu işleten bir kişiyle özdeş değildir; yasal sahibi olmayan, her bir kişinin yapısının değil *yerinin* önemli olduğu karmaşık çarklara göre işleyen bir makine olarak düzenlenmiştir. Foucault’ya göre, eğer makine herhangi bir kişiyi dışında bırakacak şekildeyse ya da yönetiminin sorumluluğu tek kişide olacak gibiyse, iktidar tek bir insanla özdeşleşecek ve monarşik tarzdaki bir iktidara geri dönecektir. Oysa panoptik’te herkes, bulunduğu yere göre, diğerlerinin tümü veya bazıları tarafından gözetlenmektedir: gözetimin yukarıdan aşağı doğru olan bir ilişkiler

ağında işlediği doğrusya da, söz konusu ilişkiler ağının bütüncül niteliğini de üretmek üzere, bu işleyiş aynı zamanda belli bir noktaya kadar aşağıdan yukarı ve yanlara doğru da olmaktadır. Aygıtın tümü *iktidar* üretmekte ve bireyleri sürekli ve daimi bir alanın içinde dağıtmaktadır: gözetmenler de sürekli olarak gözetim altındadır (Foucault, 2000b: 298-301, 2003a: 96-98).

*Panopticon*, Foucault için, iktidarın icra edilmesinin mükemmelleştirilmesine olanak veren harika bir aygıttır. Çünkü, iktidarın üzerlerinde icra edildiği kişilerin sayısını artırırken bu iktidarı icra edenlerin sayısını azaltabilmekte ve daha genel olarak malzemedi, personelden, zamandan yana iktidarın ekonomisini sağlayabilmekte; her an müdahale olanağı vermekte ve bundan da iyisi, kişiler kendi üzerlerindeki bakışların taşıyıcıları haline getirildiklerinden hataların ve suçların işlenmesinden bile önce etki edebilmekte; gücü, kendiliğinden ve gürültüsüzce icra edilmekten ve etkileri birbirine eklenen bir mekanizma oluşturmaktan kaynaklanmakta; ve bütün bunlara bağlı olarak, “şimdiye kadar hiçbir örneği olmayan bir miktar içinde iktidar elde etmenin, yeni ve büyük bir yönetim aracı elde etmenin” bir formülünü vermektedir. Dahası, *panopticon*, iktidarın güçlerini artırırken, toplumun güçlerini de – onları müsadere etmek veya dizginlemek yerine – çoğaltmaktadır. Klasik olarak düşünüldüğünde; yoğunlaştırılmış, despot bir iktidar, öncelikle toplumsal güçlere ket vurmakta, onları zayıflatmaktadır. Fakat *panopticon* düzenlemesi, “daha fazla iktidar” ile “daha fazla üretim” arasında doğru bir oran kurma özelliğini taşımaktadır. Çünkü burada, bizzat iktidarın icrası, kuşattığı işlevlerin üzerinde dışarıdan ya da yukarıdan katı bir zorlama gibi değil de; mikro düzeyde, bu işlevlerin etkinliklerini artırmak üzere onların içinde ince bir şekilde varolma yoluyla gerçekleştirilmektedir.<sup>30</sup> *Panopticon* düzenlemesi bir iktidar mekanizması ile bir işlev arasındaki bir buluşma, bir alışveriş noktasından ibaret değildir; *iktidar ilişkilerini bir işlev içinde işletmedir* (2000b: 304):

“Kralın bedeni garip maddi ve efsanevi mevcudiyetiyle, bizzat seferber ettiği veya herhangi bir başkasına aktardığı gücüyle, *Panopticon*’un tanımladığı bu yeni iktidar fizikinin tam zıddında yer almaktadır; onun alanı kralinkinin tersine, tamamiyle bu alt bölgedir; ayrıntıları, çoklu hareketleri, türdeş olmayan güçleri, mekansal ilişkileriyle düzensiz bedenlere ait olan bölgedir;

<sup>30</sup> G. Orwell ile M. Foucault’nun gözetime ilişkin algılamalarındaki paradigma farklılığı, bu noktada oldukça temel bir düzeyde belirlemektedir: Her iki yaklaşımda da “gözetimin belirsizliği” temel ilke olarak öne çıkmakla birlikte; Orwell’da gözetim, “tepeden inen”, “dışarıdaki” veya “yukarıdaki” merkezi bir iktidarın işlevi iken; Foucault’da gözetim, son derece yoğun olmakla birlikte mikro-düzeyde iş gören ve toplumsal işlevlerle bütünleşen bir iktidarın işlevi olmaktadır. Ve çıkarsanabileceği gibi, gözetim,

dağıtımları, sapmaları, dizileri, bileşimleri özümleyen ve görünür kılmak, kaydetmek, farklılaştırmak ve kıyaslamak için aletler kullanan mekanizmalar söz konusudur: maksimal yoğunluğuna, artık kralın kişisinde değil de, tam da bireyselleştirmeye olanak veren bu ilişkiler bütününde ulaşan ilişkisel ve çoklu bir iktidarın fiziği. (...) *Panopticon*, nesnesi ve amacı hükümlerlilik ilişkisi değil de, disiplin ilişkileri olan yeni bir 'siyasal anatomi'nin genel ilkesidir" (Foucault, 2000b: 306-307).

*Panopticon*'un genel ilkesini oluşturduğu bu yeni siyasal anatomi, iktidarın toplumsal bedenin üzerinde değil, toplumsal bedenin *içinde* işleyişinin ifadesi olmaktadır. Burada, bireylerin bedenlerine erişen, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sinen bir iktidarın "kılcal varolma biçimi" (Foucault, 2003a: 23), yani bizzat bedenlerin arasında yer alan bir iktidar mikrofiziği (Foucault, 2000b: 64) anlatılmaktadır. Bu, Foucault'nun sık sık alıntılanan tanıdık cümlelerinde dile getirdiği gibi, iktidarın mülkiyet olarak değil de, bir *strateji* olarak kabul edilmesini; iktidarın egemenlik etkilerinin bir "sahiplenmeye" değil de, düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işleyişlere dayandığını, onda elde tutulabilen bir ayrıcalıktan çok her zaman gergin, her zaman faaliyet halinde olan bir ilişkiler ağının söz konusu olduğunu; kısaca, bu iktidarın kendini tutmaktan çok icra edildiğini ifade etmektedir. Yine, bu iktidar "ona sahip olmayanlara" yalnızca bir zorunluluk veya yasaklama olarak uygulanmamakta; onları kuşatmakta, onlar üzerinden ve onlar aracılığıyla yol almakta, onların uzantısından geçmektedir. İktidar bir kurum, yapı ya da sahip olunan bir kuvvet değil; verili bir toplumdaki stratejik bir durum, bir "ilişki"dir. Bu nedenle de, iktidar ilişkileri devletin yurttaşlarla ilişkilerinde veya sınıflar arasındaki sınırdaki yerleşerek donup kalmamakta; toplumun iyice derinliklerine, mikro seviyelere kadar inmekte; bu düzeyde ise artık strateji terimleriyle konuşulmaktadır: İktidar ilişkileri bağlamında "kazanılan" her bir konum, aslında, "tersine dönme tehlikesini taşıyan istikrarsızlık odaklarını" tanımlamakta; bir yandan yapılan her saldırı, diğer yandan bir karşı-saldırıya dayanak noktası olarak hizmet etmektedir (Foucault, 2000b: 64-65, 2003a: 104, 2003b: 72-74).<sup>31</sup> Disiplinler, "kendi kendini kendi

---

Orwell'da – iktidar lehine – toplumsal güçleri zayıflatma, Foucault'da – yine iktidar lehine olmak üzere – toplumsal güçleri *artırma* işine seferber edilmektedir.

<sup>31</sup> M. Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasına yönelik olarak pek çok eleştiri gündemdedir. U. Bröckling'in belirttiği gibi, Foucault'nun teorisinin temelinde bir "iktidar metafiziği" yattığı ileri sürülmektedir. Foucault, teorisinin nominalist programına (iktidarı *tözsel* anlamda varolan bir şey olarak değil, belli türdeki ilişkileri tanımlayan bir kavram olarak kabul eden yaklaşımına [bkz. Michel FOUCAULT, 2003(b), *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, Ayrıntı yay., İstanbul, sf. 72] ) rağmen, iktidarı bir evrensel mutlaklık haline getirdiği (iktidar ilişkilerinin özel olarak kendisinden kaynaklandığı bir toplumsal kurum veya yapı yoktur; iktidar tüm toplumsal dokuya yayılmıştır, nüfuz

mekanizmalarıyla destekleyen ve gösterimlerin parlaklığının yerine hesaplı bakışların kesintisiz oyununu ikame eden” (2000b: 265) böylesi akışkan, ilişkiel bir iktidarı işletmekte ve *panopticon*, bu iktidarın genel işleyiş ilkesini temsil etmektedir.<sup>32</sup>

etmiştir; iktidar toplumsal dokuya içkindir, *heryerdedir*) ve sonra da bu evrensel olgunun içinden varolmanın bütün tezahürlerini türettiği öne sürülerek eleştirilmektedir. Yine, Foucault, çelişkili bir tutumla, iktidarı bir yandan Nietzsche'nin “güç istenci” öğretisinde olduğu gibi bir intansiyonalite (insanla ilintili bütün psişik edimlerin reel ya da ideal bir hedef olarak yöneltilen son şey) olarak kavradığı, bir yandan da aynı iktidar olgusunu bütün bireysel niyet ve hedeflerden önce gelen toplumsal sentez ilkesi olarak sunduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bkz. Ulrich BRÖCKLING, 2001, *Disiplin*, çev. V. Atayman, Ayrıntı yay., İstanbul, sf. 37. Öte yandan C. Deveci, Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasının, tam olarak iktidar olgusunun ne'liği üzerine bir genelleştirmeyi mi ifade ettiği yoksa modern iktidarın özgüllüğüne mi ilişkin olduğu noktasının muğlaklık taşıdığını düşünmektedir. Deveci'ye göre, Foucault'nun iktidara ilişkin çözümlemelerinden, iktidarın siyasal düzeyin tekelinde olmadığı, toplumsaldaki her ilişkiye hem iktidar, hem de direnme içrek olduğundan siyasal-olan kategorisinin geçersiz olduğu, yani iktidar ilişkilerinin genelliğinden ayrıştırılabilecek bir siyasal iktidar düzeyinin olmadığı sonucuna varılabilir. Foucault'nun çözümlemesi uyarınca, toplumsal ilişkiler ağında her nokta ve ilişki siyasal niteliğe sahip ise, bilinegeldiği şekliyle siyasal iktidarı ayrıştırıp yerleştirebileceğimiz bir merci, kurum ya da ilişki yoktur. Bu noktada Deveci, bu “siyasal boyutun ayrıştırılamazlığı” olgusunun bütün zamanlar için mi geçerli olduğu, yoksa onsekizinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkan modern iktidar teknolojilerinin genel etkisi mi olduğu noktasının açık olmadığını öne sürmektedir. İktidarın heryerdeliği, kuramsal genelleme düzeyinde düşünülmesi gereken bir önerme midir yoksa tarihsel bir dönüşümün, iktidar ilişkilerinin yoğunlaşmasının sonucu mudur? “Foucault siyasal kuram geleneğindeki ‘kralın başını kesmemiz gerektiğini’ ilan ederken egemenlik takıntısını kafamızdan atmamızı mı önermektedir; yoksa egemenliğin gerçek bir siyasal oluşum iken tarih içinde eriyip gitmiş olduğunun tespitini mi yapmaktadır?” Deveci'ye göre, bu sorulara birinci seçeneklerle cevap verilmesi, siyasal kuramın etkisini abartmaya ve mesela “egemenlik” olgusunun salt söylemsel bir kurgu olarak varsayılmasına yol açar. İkinci seçenekler daha kabul edilebilir niteliktedir; ama Deveci'ye göre, son çözümlemede, “şiddet kullanımının tekelini korudukları sürece modern devletler teritoryal gerçeklikler olarak” varlıklarını sürdürmekte, dolayısıyla “egemenlik” paradigmasının işlevsel olabileceği, toplumsaldan ayrıştırılabilir bir siyasal iktidar düzeyi gerçekliğini korumaktadır. Bu nedenle Deveci, Foucault'nun iktidar çözümlemesinin, getirdiği tüm yeniliğe ve katkıya rağmen, siyasal iktidarı anlama konusunda “eksiklikler, hatta yanlışlar” barındırdığını düşünmektedir. Bkz. Cem DEVECİ, 1999, “Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı”, *Doğu Batı*, 2.b., sayı: 9. Bu eleştiriden yola çıkarak bazı noktaların altı çizilebilir: Foucault'nun, “iktidar”dan bahsederken, tarihsel değil ama genel-geçer bir kategoriden bahsedildiği izlenimi uyandıran genellemeci bir dile başvurduğu doğrudur; ancak Foucault, mesela disipline ilişkin çözümlemelerinde gayet açık ve yoğun bir biçimde “yeni” bir iktidarın doğuşu teması etrafında döner; bunun karşısına koyduğu monarşik iktidara (“kralın bedeni”ne) ilişkin çözümlemeleri ise, başlı başına, yukarıdaki sorulara “ikinci seçeneklerle” cevap verilebileceğini göstermektedir. Buna göre “siyasal boyutun ayrıştırılamazlığı”, modern zamanlara özgü bir fenomen olarak, mutlak değil tarihsel bir olguyu betimlemektedir. İkinci olarak, Foucault modern *devlet* iktidarın mutlak yerleşkesi olarak değil, toplumsal uzamdaki iktidar yoğunlaşmalarının muhtemel adreslerinden biri olarak değerlendirir. Foucault'ya göre, bir toplumun içinde işlemede olan iktidarlar bütünü, güç kullanma tekelini elinde bulundurmasına ve teritoryal gerçekliğine rağmen, bütünüyle devlet sisteminde ifade bulmaz. Adli, askeri ve öteki kurumlarıyla birlikte “devlet, önemli bir yer işgal eder, ama üstün bir yer değil”. Foucault, öncelikli ilgisini, toplum içindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmeye yönelmektedir. Bkz. Michel FOUCAULT, 2003(a), *İktidarın Gözü*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı yay., İstanbul, özellikle sf. 69-70.

<sup>32</sup> B. Gülerüz, bir makalesinde, modern iktidara ilişkin geliştirilmiş iki metaforu; *Leviathan* ile *Panopticon*'u karşılaştırmakta, kendi deyişiyle, her iki metaforunda resmedilen modern toplum eleştirileri arasındaki özdeşlikleri vurgulamaktadır. Gülerüz'e göre, hem *Leviathan* hem de *Panopticon* kendi iktidar alanlarında üst olma durumunda olan ve söylemlerini bireyin özgür iradesini dışlayarak dayatan egemenlik formülleridir. Bkz. Behçet GÜLERÜZ, 2002, “Devlet Ya Da Disiplin”, *Doğu Batı*, sayı: 19. Fakat Gülerüz, sözü geçen makalesinde *Panopticon*'u bir tür “modern devlet iktidarı” olarak algılamakta, bu yönüyle de, onu yüzer-gezer ve kesinlikle devletin tekelinde olmayan bir iktidar aygıtı, bir egemenlik kurma biçimi, bir şema olarak kavrayan Foucault ile temelli bir biçimde daha baştan ters düşmektedir. Bunun dışında, *Leviathan* ve *Panopticon* siyasal kuram açısından çok farklı paradigmatik yaklaşımların ifadesidirler; Hobbes egemenlik, Foucault strateji terimleriyle konuşur. Oysa Gülerüz,

Böylece Foucault, *panopticon*'un, genelleştirilebilir bir işleyiş modeli, iktidarın insanların gündelik hayatlarıyla olan ilişkisini tanımlamanın bir biçimi olarak anlaşılmasını istemektedir (2000b: 302-306). *Panopticon*, iktidarı, üretimi artırma, ekonomiyi geliştirme, kamusal ahlak düzeyini yükseltme, eğitimi yaygınlaştırma; yani toplumsal güçleri çoğaltma işlevi ekseninde düzenlemekte, onu daha ekonomik ve daha etkin hale getirmektedir. *Panopticon* şeması, bu nedenle, toplumsal bünyenin içinde yayılarak bu bünye içinde genelleşmiş bir işlev olma eğilimi göstermektedir: “Eğer hapisane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapisaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur” (Foucault, 2000b: 331).

Ancak, disipliner toplumu karakterize eden panoptisizmin doğası, bundan biraz daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü panoptik kurumlar, her şeyden önce, disipliner iktidarın insanlara belli türde *öznelik biçimlerini* (“deli”, “suça eğilimli”, “hasta”, vd.) dayatması temelinde varolmakta, böylesi bir temelde varolmaları ölçüsünde de söz konusu öznelik biçimlerinin toplumsal üretimine ve yeniden üretimine katkıda bulunmaktadır. Böylece, Foucault'nun (2000b: 294-295) vurguladığı gibi, bir yandan belli öznelik biçimleri dayatılarak toplumdan kovulanlar panoptik kurumlarda bireyselleştirici disiplinlerin müdahalelerine maruz kalmakta; öte yandan da panoptik uygulamaların evrenselliği kimin kovulacağına belirlenmesine izin vermektedir.

Aynı bağlamda Foucault, disipliner iktidarın, “bireyselleşmenin siyasal eksenini denilebilecek şeyi” tersine çevirdiğine dikkat çekmektedir. Buna göre, mesela modernlik öncesi feodal toplumda, elde ne kadar güç ve ayrıcalık tutuluyorsa kişi o kadar “birey” olmakta, sıradan kişi “tasvir edilme eşiğinin altında” kalmakta, “bakılmak, gözlenmek, ayrıntıları itibariyle anlatılmak, kesintisiz bir yazıyla günü gününe izlenmek” bir

---

mevcut farklılığı her iki iktidarın kendilerini meşrulaştırma biçimlerinden ibaret görmektedir: *Leviathan*'da meşruluk bireylerin hak ve yetkilerinin tek ve ortak bir irade altında toplanmasıyla sağlanırken, *Panopticon*'da meşruluk bireylerin gözetim ve denetim altına alınması yoluyla garantilenir (aslında *Panopticon*'da meşruluk söz konusu olamaz, çünkü farkındalık yoktur). Oysa, *Leviathan* ile *Panopticon* neredeyse karşılaştırılmayacak denli farklı fenomenleri ifade etmektedirler: *Leviathan* egemenlik, *Panopticon* yönetsellik paradigmasını metaforlaştırmakta; *Leviathan*'ın makro düzeydeki iktidarına karşılık *Panopticon* micro iktidarı işletmekte; *Leviathan*'da iktidar toplumun dışında ya da yukarısındayken *Panopticon*'da toplumun kılcal damarlarında gezmekte; *Leviathan*'ın buyurma pratiklerine karşın *Panopticon* disipline etme pratiklerini işletmekte; *Leviathan*'da korku-itaat ilişkisi ekseninde “boyun eğme” esasken, *Panopticon*'da uyma, normalleşme, iktidarın taşıyıcıları haline ge(tiri)lme esas olmakta; *Leviathan*'ı hakimiyet kurma ve sapsmaları cezalandırma karakterize ederken, *Panopticon*'u düzenleyici işlev, düzenleme, yönlendirme, yeniden üretme süreçleri karakterize etmekte; erkini güç tekeli üzerinden işleten *Leviathan* cebri güç kullanımına başvururken, erkin disipline edici pratikler üzerinden işletildiği *Panopticon* uzmana ve pedagojiye başvurmakta; *Leviathan* sahiplenilebilen, elde tutulabilen, yerleşik bir iktidarın ifadesi iken, *Panopticon* stratejik konumların karmaşık bir ilişkiselliğinin; akışkan, kaypak bir iktidarın ifadesi olmakta; ve nihayet, *Leviathan* egemenliğini kendini görünür kılarak uygulayabilirken, *Panopticon*'un ima ettiği iktidar “egemenliğini” diğerlerini görünür kılarak uygulayabilmektedir.

ayrıcalık olmaktadır. Buna karşılık, disiplinler iktidarda bireyselleşme “alçalan” bir nitelik arz etmekte, iktidar anonim ve işlevsel hale geldiği ölçüde bu iktidarın üzerlerinde icra edildiği kişiler güçlü bir bireyselleşme eğilimine girmektedirler. Disipliner iktidar, “tasvir edilebilir bireysellik eşiği”ni alçaltmakta ve bu tasvirin kendisini bir denetim aracı ve bir egemen olma yöntemi haline getirmektedir. Buna göre mesela deli ve suçlu, normal ve suç işlemeyenden; hasta, sağlam insandan; çocuk, yetişkinden; tembel ve aylak, çalışkan ve sorumlu kimselerden *daha fazla* bireyselleşmiştir. Sağlıklı, normal ve yasalara saygılı bir yetişkin bireyselleştirilmek istenildiğinde, bu, onda hala çocuk olanın, hangi gizli deliliğe sahip olduğunun, vb. araştırılması yoluyla olmaktadır. Bireyselleştirme, artık, “törenlerden çok gözetimler, anılara dayalı anlatılardan çok gözlemler, ataları atıf noktaları olarak veren soy zincirlerinden çok atıf noktası olarak ‘normlar’ aracılığıyla; başarılar yerine ‘sapmalar’ aracılığıyla olmaktadır”. Akıl hastalarının veya suçluların özenle kaydedilen ve karşılaştırılan hayatları, bu bağlamda, tıpkı kralların vekaletnameleri veya büyük halk haydutlarının destanları gibi, yazının belli bir siyasal işlevinin içine dahil olmaktadır; fakat şimdi tamamen farklı bir iktidar tekniğidir söz konusu olan: Gerçek hayatların bu yazıya dökülmesi, şimdi, bir kahramanlaştırma süreci ya da gelecekteki bir bellek için bir anıt değildir; bu yazıya dökme, bir *nesneleştirme* mekanizması ve tabi kılma usulü olarak iş görmektedir (Foucault, 2000b: 283-286).

İnsanlara belli öznelik biçimlerinin dayatılması olgusu, Foucault’nun nesneleştirme ve sorunsallaştırma olarak adlandırdığı süreçlere yakından bakılmasını gerektirmektedir. Foucault’ya göre *sorunsallaştırma*, “herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce (ister ahlaki refleksiyon, ister bilimsel bilgi, ister politik analiz, vb. biçiminde olsun) nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü” (Foucault, 1994: 670; Keskin, 1999: 16)nü tanımlamaktadır. Yani, insanların belli varlık veya davranış biçimleri tarihin belirli anlarında *sorun* olarak kabul edilmekte ve bazı *söylemsel pratikler* ile *söylemsel olmayan pratiklerin* “nesnesi” haline getirilmektedir. Disipliner iktidar bünyesindeki sorunsallaştırmaların gerektirdiği *söylemsel pratikler*, akıl hastalığı, suç, vb. gibi varlık biçimleri üzerine hakikat iddiası taşıyan önermeler üreten psikiyatri, psikoloji, patoloji, psiko-patoloji, pedagoji, kriminoloji gibi “bilimsel” araştırma alanlarına; *söylemsel olmayan pratikler* ise bu araştırma alanları için gereken ortamı sağlayan hastane, akıl hastanesi, hapisane, kışla, okul gibi kurumlara işaret etmektedir. Sorunsallaştırma, böylece, Foucault’nun “bölücü pratikler” olarak adlandırdığı ve deli ile akıllıyı, suçlular ile “iyi çocuklar”ı bölüp

birbirinden ayırmaya yarayan süreci ifade etmekte, bu süreçte öznelere nesneleştirilmektedir. Burada, delilik, hastalık, suç gibi belli varlık veya davranış biçimlerinin sorunsallaştırılarak özel birer deneyim haline dönüştürülmeleri söz konusudur. İnsanlar bu deneyimlerin *öznesi* olmayı kabul ettiklerinde, yani nesneleştiklerinde, belli bir hakikat rejimi tarafından üretilen ve dayatılan çeşitli öznellik biçimlerini de yüklenmiş olmaktadır. Bu bağlamda, örneğin deliliğin sorunsallaştırılmasında, *delilik* olarak adlandırılan belli davranış biçimleri, belli söylemsel pratikler (psikoloji, psikiyatri, psiko-patoloji gibi “bilimsel” söylemler) ile söylemsel olmayan pratikler (akıl hastanesinin kurulması, işleyişini düzenleyen bir kurallar sisteminin geliştirilmesi, vb.) tarafından bir “doğruluk oyununa” sokulmakta, yani bir düşünce nesnesi haline getirilerek delilik hakkında belli doğrular üretilmektedir. Bu sorunsallaştırma sonucunda, daha önce sadece “farklı” bir davranış ve varolma biçimi olarak görülen delilik “akıl hastalığı” olarak yeniden kurulmakta ve bazı bireyler bu kurulmuş deneyimin *öznesi* olarak konumlandırılmaktadır (Keskin, 1999: 16-7, 2000: 42-3, 2003: 12-16).

Bu şekilde öznelleştirme, her şeyden önce, disiplinler iktidara özgü bir tabi kılma tarzıdır (Touraine, 2002: 188, Waters, 2000: 231) ve bu bağlamda Foucault'nun temel amacı, öznelleştirilenin yükselişinin, onun “yönetilebilirlik”in ilk ve en belirleyici yaygınlaşmasının bir sonucu olduğunu; ve bununla bağlantılı olarak “özne”nin iktidar tarafından, yani nesnelleştirici mekanizmalar ve genel olarak iktidarın mikrofizik mekanizmalarının bütünü tarafından yaratıldığını kanıtlamaktır (Touraine, 2002: 188). Gerçekten, Foucault için “soyut öznelere, boyun eğmeleri için kendilerindeki ya da iktidarlarındaki ne gibi şeylerden vazgeçebildiklerini sormak yerine, boyun eğme ilişkilerinin öznelere nasıl ürettiğini sormak daha doğrudur” (Foucault, 1993: 93).

Sorunsallaştırma, nesnelleştirme ve öznelleştirme süreçlerinin kalbinde yer alan söylemsel pratikler, anlaşıldığı üzere, belli bir “hakikat rejimi” bağlamında iş görmektedir. Bu olgu, Foucault'nun iktidar-bilgi ilişkilerine dair geliştirdiği yaklaşımla örtüşmektedir. Foucault'ya göre, iktidar ve bilgi birbirlerini doğrudan içermektedir: bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi damayacağı gibi, iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilgi ve bilgi alanı da olamamaktadır (2000b: 65). İktidar bilgiye, bilgi de iktidara sürekli eklenmektedir; iktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratmakta ve bilgi de iktidar etkilerine yol açmaktadır. Bir başka deyişle, bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi, bilginin de iktidar doğurması olanaksızdır (2003a: 35-36):



“(…) iktidar ilişkileri (bu ilişkiler içindeki mücadeleler ve ilişkileri koruyup sürdüren kurumlar da dahil), bilme bakımından yalnızca kolaylaştırıcı ya da engelleyici bir rol oynamazlar; bilmeyi, destekleme ya da uyarmayla, yanlışa sürüklenme ya da sınırlamayla yetinmezler; iktidar ve bilme, yalnızca çıkarların ya da ideolojilerin etkisiyle birbirine bağlanmış değildir. Bundan ötürü asıl sorun, iktidarın, bilmeyi nasıl kendine boyun eğdirdiği ve kendi amaçları için kullandığı ya da onu avucuna aldığı ve ona içerikler ve ideolojik sınırlamalar kabul ettirdiği değildir yalnızca. Hiçbir bilme, varlığı ve işlevi bakımından öteki iktidar biçimlerine bağlı olan bir iletişim, saptama, toplayıp biriktirme ve yer değiştirme sistemi olmadan oluşamaz ve bu sistemin kendisi de bir iktidar biçimidir. Buna karşılık, hiçbir iktidar bir bilme üretimi, edinimi, dağıtımı ya da elde tutulması olmaksızın etki gösteremez. Bu düzeyde, bir yanda bilgi, öte yanda toplum ya da bir yanda bilim, öte yanda devlet yoktur, ama ‘iktidar-bilme’nin temel formları vardır” (Foucault, 1993: 51).

Bu bağlamda, sorunsallaştırma, nesneleştirme ve öznelleştirme süreçleri ve bu süreçleri işler kılan söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratikler, bir bütün olarak, bireyleri bir iktidarın ve bir bilginin bağlantılı unsurları olarak oluşturmaya yönelik teknikler topluluğunu temsil etmektedir. Bu çerçevede, söylemsel pratikler bağlamında “psiko” kökü içeren bütün çözümleme ve uygulamalar, disipliner iktidarın “bilgi” boyutunu oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, bir tabi kılma tarzı olarak öznelleştirmeyi yürürlüğe koyan disipliner iktidarın varlık kazandığı an, Foucault’ya göre, insan bilimlerinin de *mümkün hale geldiği* andır: “İnsan bilimlerinin doğuşu mu? Öyle görünüyor ki bunu; bedenler, hareketler ve tavırlar üzerindeki modern baskı oyununun yoğunluğu şu gösterişsiz arşivlerde aramak gerekiyor” (Foucault, 2000b: 283).

\* \* \* \* \*

Şimdi, onyedinci yüzyıldan itibaren varlık kazanmaya başlayan ve bedenler üzerinde gerçekleşen disipliner iktidarı şematik olarak belirleyen üç temel nitelik (Foucault, 1993: 69) ayırt edilebilir: disiplin, normalleştirme ve panoptisizm.

Bunlardan *ilki*, bireylerin ayrı tutulması ve gruplandırılması, bedenlerin belli yerlere bağlanması, güçlerin optimal kullanımı, verimin denetlenmesi ve maksimize edilmesi; kısacası, bütün bir yaşam, zaman ve enerji disiplininin gerçekleştirilmesi işlevini tanımlamaktadır. *İkincisi*, normların belirlenmesini ve bunlar üzerinden hem iyileştirici hem de cezalandırıcı dışlamaların gerçekleştirilmesini içermektedir. Aslında, bütün mekanizmaları, pratikleri ve eğilimleriyle bir bütün olarak disipliner iktidar, normalleştirmeye yönelmektedir: bitip tükenmeyen bir görünürlük, bireylerin sürekli

sınıflandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma, vb. işlevler boyunca *norm*, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü halini almakta (Foucault, 2003a: 78); disiplinler boyunca *norm*'un iktidarı ortaya çıkmaktadır (Foucault, 2000b: 273). Normal olan'a işaret etmek suretiyle *norm*, aynı çerçevede, sorunsallaştırma ve daha özgül olarak öznelleştirme sürecinin de merkezi izleğini oluşturmaktadır. *Norm*, normal'i tanımladığı andan itibaren yönlendirici bir işlev de üstlenmekte, insanlar farkında olarak ya da olmayarak *norm*'un belirlediği çerçeve içinde kalmakta ve bu çerçevenin meşru bulduğu öznellik biçimlerini benimsemektedirler. Bu durumda disiplinler toplumu, aynı zamanda, bir *norm toplumu* olarak varlık kazanmaktadır. Nihayet *üçüncüsü*, genel ve sürekli bir gözetim aygıtına işaret etmektedir. Bu aygıt sayesinde her şey aralıksız gözlenmekte, kişiler özel fişler oluşturularak belgesel bir sistemin içine yerleştirilmekte ve bu bağlamda belli öznellik biçimlerinin üretimine ve yeniden üretimine katkıda bulunmaktadır.

*Panopticon*, Foucault için, gözetleme sorunlarını çözmeye uygun bir iktidar teknolojisidir ve spesifik bir plan olmanın ötesine uzanan içerimleri vardır. *Panopticon*, tasarımcısı Bentham için bile sadece bir hapisane planı olmanın ötesinde şeyler ifade etmektedir. Burada hapisane modelini ileri sürmesinin nedeni, bu modelin birçok işlevi (gözetim, otomatik denetim, kapatma, yalnızlık, zorunlu çalışma, eğitim) barındırıyor olmasından ileri gelmektedir. Yoksa, Bentham'a göre *panopticon* düzeneği, sınırları belirlenmiş bir uzam içinde belli sayıda insanın gözetim altında tutulmasının gerektiği bütün kurumlara uygulanabilir (Foucault, 2000b: 303). Bu yönüyle *panopticon*, daha baştan sosyal bir projeyi ifade etmektedir: onunla “ahlakı yeniden biçimlendirme, sağlığı koruma, endüstriyi yeniden güçlü kılma, eğitimi yaygınlaştırma, kamusal yükleri hafifletme, ekonomiyi adeta kayaların üzerine yerleştirme, yasaların fakirler üzerinde meydana getirdikleri Gordium düğümünü kesmek yerine çözmeye” mümkün olacak, ve bütün bunlar “basit bir mimari fikir sayesinde” (Bentham; Foucault, 2000b: 304) yapılacaktır.<sup>33</sup> Böylece Bentham sadece hapisane,<sup>33</sup> okul ya da hastane gibi belirli ve

<sup>33</sup> David Lyon'un konuya ilişkin tartışmasında belirttiği gibi, herhangi bir kurumda “denetlenecek olanlar, ne kadar sürekli biçimde, kendilerini denetleyecek olanların gözleri önünde olurlarsa, kurumun amacı o kadar tam gerçekleşecektir. Ve eğer böylesi sürekli bir denetim imkansızsa, (...) (kişilere) izlemenin aralıksız olduğu izlenimi verilmelidir”. Şu halde, gözetlenip gözetlenmediklerini bilmeyen ama orada gözetlemek için birilerinin bulunduğunu varsaymak durumunda olan birinin tek makul seçeneği *itaattir*. Bu noktada Lyon, *panopticon*'un “Tanrının her şeyi biliyor oluşunun dindışı bir parodisini” temsil ettiğine dikkat çekmektedir: *Panopticon*'daki “denetleyici”, Tanrının bir parodisi; denetleyicinin görme gücü ise her şeyi bilme ya da her şeyi algılama oyunudur. Hatta Bentham'ın kendisi, bu noktayı belirtmek için bir epigram olarak Mezmurlar Kitabı'ndan 139. mezmuru alıntılanmıştır: “Sen ki etrafımdasın yolumun ve yatağımın; ve her şeyim hakkında casusluk yapıyorsun. Kazara desem ki karanlık beni örter, dönüşür gecem gündüze”. Buradan hareketle Lyon, Bentham'ın “Tanrının her şeyi biliyor olması”

spesifik bir sorunu çözmeye yönelik mimari bir figür hayal etmekle kalmamış, Foucault'nun (2003a: 87) deyişiyle hakiki bir keşifte bulunmuş ve bunu bir “Colombus yumurtası” olarak nitelemiştir.

Foucault, panoptisizmin izini Bentham'ın öncesine uzanan bir süreçte sürmekte ve onu iktidarın bir genel yeniden yapılanması bağlamına yerleştirmektedir. Buna göre, disipliner toplum ve norm toplumu, aynı zamanda ve ağırlıklı olarak bir *gözetim toplumu*nu da tanımlamaktadır. Foucault (2000b), modern iktidarı “büyük gözaltı” olarak nitelerken, bu üçüncü tanımlamanın ayrıcalıklı yerine işaret eder gibidir.

### 3.4. MODERN GÖZETİMİ ANLAMAK

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, modern gözetimin analizi bizi modernliğin çelişkili doğası ile; modern özgürleşim söylemi ve pratiklerinin “gebe olduğu karşıtı” ile yüzleştirmektedir. Modernliğin kendi pratikleriyle kendini iptal etmeye yöneldiğini öne süren *disiplin altına alma söyleminin* çeşitli temsilcileri, bu yüzleşmenin tanıkları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern kültür eleştirisi söz konusu çizgide değerlendirildiğinde, Friedrich Nietzsche'nin erken “tanık”lardan biri olduğu kolaylıkla görülebilmektedir. Nietzsche, dönemine ilişkin olarak, olabildiğine bireyci, toplumsal ilişkileri ticarileştiren ve bu yönüyle de oldukça yıkıcı olan bir piyasa ekonomisinin gündelik kültürü oluşturan beğeni ve arzu dünyasını istila ettiğini düşünmekte; Prusya devletinin gelişimini bürokratik denetim, gözetleme ve düzenlemeden oluşan yeni bir demir kafes aracılığıyla disiplin dayatan bir yönetim sistemi olarak görmekte; ve nihayet, piyasa ve devletin kaydettiği bu gelişmelerin özdenetim ve özdüzenleme değerlerini vazeden Protestan çileciliğinin mirası tarafından desteklendiğini düşünmektedir. Nietzsche, toplumun bu üç bileşenini (piyasa, devlet, din) *Apollo ve Dionysus* arasındaki ünlü ikilik bazında kavramsallaştırmaktadır. *Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche, Apollo'yu hayatın değerinin anlamlı bir varoluşta yattığını bildiren *yanılsamayı* sunan ve böylelikle doğal dünyada

---

öğretisinin açık bir paradisini yaptığını ve bu ilkeyi ahlaki denetimin emsalsiz bir aracı olarak aldığını öne sürmektedir. Lyon'a göre, daha genel bir bağlamda Bentham, *panopticon*'u her türlü teolojik ahlak ilkesiyle bağlarını koparmış dünyevi bir ütopya olarak, kendi seküler politika yaklaşımının zirvesi olarak planlamıştır; *panopticon* gibi bir sosyal mucizeyle din geçersizleştirilecek; *erdem* dine, kiliseye, dinbilime veya Tanrıya atıf yapmaksızın üretilebilecektir. Bentham, kendi “ahlaki mimarisini” “erdemim imal edildiği yer” olarak tasarlamıştır, ama Lyon'a göre kişisel olanı dışlayan, “nesneleştirilen” ve böylece ahlaki kategorilerden araçsal kategorilere kayan *panopticon*, gerçekte olsa olsa erdemim kendisinin “yeniden tanımlanmasına” hizmet etmiştir – zira “En acınacak türün psikolojik koşullanması burada gerçek ahlaki sorumluluğun yerine geçer”. Bu ilginç ayrıntı için bkz. LYON, David, 1997, *Elektronik Göz, Gözetim Toplumunun Yükselişi*, çev. D. Hattatoğlu, Sarmal Yay., İstanbul, sf. 92-95, 112, 281-285.

bireye bir güven duygusu kazandıran tanrı olarak; Dionysus'u ise bireyselliğin kendinden geçmeyle parçalandığı sarhoşluk tanrısı olarak sunmaktadır. Buna göre, klasik tanrı Apollo'nun disiplin, rasyonellik ve düzenlemeyi temsil etmesine karşın Dionysus şiddet, cinsellik ve erotik yıkıcılığı dışavurmaktadır. Nietzsche, bu bağlamda, yönetsel denetimi ve Protestan bireyselci değerleri yükselişe geçen bir kapitalist ekonomiyle birleştiren Prusya sisteminin yayılışını, Dionysus'cu arzular üzerine kurulan Apollo'cu disiplinin bir dışavurumu olarak görmektedir (Stauth & Turner, 1997: 14-17).

Modernliğin dışsal olduğu kadar içsel denetim (öz-denetim) süreçlerine de dikkat çeken bu Nietzscheci izlek, Protestan etiğine ve bürokratizasyonun doğasına ilişkin çözümlenmeleri dikkate alındığında Weber'de de ana tema olarak belirlemektedir (bkz. Stauth & Turner, 1997). Weber'e göre, modern toplum Protestan çileciliğin seküler mirasına dayanan bir öz-denetim temelinde artan bir rasyonelleşme süreci ile karakterize olmakta ve bu sürecin sonu, Habermas'ın terminolojisi ile söylenecek olursa, "yaşam dünyasının" araçsal aklın belirlediği sistem zorunlulukları doğrultusunda "kolonileştirilmesine" varmaktadır. Bu olgu, modern gözetimin doğasını da ayan beyan açığa vurmaktadır: Araçsallığın dolaysız tezahürü olarak varlık kazanan bürokratizasyon toplumun bütün düzeylerinde "işleri yürütmenin" bir yolu olarak etkinlik kazandıkça şeyler ve insanlar artan bir gözetim-denetim faaliyetinin içine çekilmekte, daha ileri bir düzeyde ise – öz-denetim süreçlerine yol açacak şekilde – sistem zorunlulukları çerçevesinde manipüle edilmektedirler. Aytaç'ın belirttiği gibi,

"Günümüz dünyasında bürokratik sistemin doğasında yer alan düzenleyicilik, uyum, standartlaşma ve tekdüzelik yalnızca devletin ya da siyasal iktidarın kırtasiye işlerini gören kamu bürokrasisiyle sınırlı kalmamış tüm yaşam alanlarında somut yansımalarını görebileceğimiz oldukça yaygın ve etkili bir aygıt haline gelmiştir. Dolayısıyla modern toplumun işleyiş mantığının bürokratik ilkelerce beslenmesine koşut olarak günümüz toplumunu 'bürokratik toplum' olarak tanımlamak da mümkündür. Gerçekten de modern toplumda aile de dahil olmak üzere tüm sosyal ve resmi kurumlar bireyin küçük yaşam alanı üzerinde egemen olmak ve bireyin davranışının ve devinim biçiminin kurumsallaşmış anlayışlar doğrultusunda standardize olması için vardırlar. Bireyin yaşam alanının ve özgür karar alma istencinin söz konusu kurumlar tarafından dönüştürülmesi bireyi kurumlarca kodlanan ve verili rollerle devinimi sağlanan bir aygıt haline getirmiştir. Giderek karmaşıklaşan ve bu ölçüde baskıcı bir niteliğe bürünen kurumsal yapılar sonuçta toplumsal ve insanal taleplerin/ilişkilerin türevi yapılanmalar değillermiş gibi sürekli davranış modelleri üreterek bireyin bunlara uyum göstermesini aksi taktirde düzen bozucu olarak nitelenip toplum dışına itilmesini dikte ederler.

Bugün daha rasyonel şekilde düzenlenmiş formel ve sosyal kurumlar, kurumsal bütünlüklerini korumaya yarayan ilke değer ve etik çerçeve doğrultusunda verili konularını yeniden üretebilmek için bürokratik bütünsellik ideolojisinin isterleri yönünde bireyi ve onun yaşam alanını kodlamaya çalışmaktadırlar. Rasyonalitenin günümüz insanının varolma mücadelesinde gereksindiği en temel etik haline gelmesi de kurumsal yapıların rasyonaliteyi bir ideoloji mesabesinde pratize etmelerine yol açmıştır. Nitekim egemen paradigmalardan düzenleyici ideolojisinin, pratizinin öngörüldüğü kesimlerde de söz konusu ideolojiye endeksli etik beraberinde oluşmaktadır” (Aytaç, 2002: 234-235).

Modern toplumda akılcı-bürokratik örgütlenme, idari işlevlerden boş zaman ve eğlence faaliyetlerine kadar hemen her tür toplumsal etkinliğin yerine getirilmesinde belirleyici hale gelmekte ve böylelikle her tür toplumsal fonksiyonun rasyonel ve sistematik biçimde yapılaşmasını olanaklı kılmaktadır (Aytaç, 2004: 191). Bireyin tüm yaşam dünyası, verimliliği garantileyecek nesnel bir işbirliğini sağlayan gayri şahsi ilişki matrisleri lehine insanlığı ve kişiselliği fesheden bürokratik örgütlenmelerle kuşatılmıştır. Bürokratizasyonun yaşam dünyasını işgaliyle, formel ilişki kalıpları gündeliğin pratiğinde üretilir hale gelmiştir. “Bu durum, bürokratik ratio’nun, kişinin gündelik yaşamına nüfuz edebilecek, onu dönüştürebilecek bir iktidara sahip olduğu gerçeğini de açıklar niteliktedir” (Aytaç, 2004: 204).

Modern toplumda bürokratizasyonun yayılımı, Tocqueville’in “demokratik devrimi tamamlamak” için güçlü bürokratik devlet ile tekil birey arasındaki tehlikeli gediği sivil örgütlenmeleri devreye sokarak kapatmayı öngören formülünü de su götürür kılmaktadır. Daha önce tartışıldığı gibi, bürokratik örgütlenmenin aynı zamanda pek çok demokratik talebi karşılamasının, hayata geçirmenin bir aracı olarak gelişmesinden (Blau & Meyer, 1971: 163-165) ötürü, politik düzlemdeki güçlü demokrasi trendi “totaliter” olarak nitelenebilecek ideoloji yoğunluklu devlet denetiminin önüne set çekse de çok daha incelikli yollardan farklı denetim biçimlerinin gelişimini tetikleyebilmektedir. Yine daha önce değinildiği gibi Tocqueville, bireyin demokratik haklarını aslında tam da böylesi hakları karşılamak üzere örgütlenmiş olan bürokratik devlet karşısında korumanın formülünü “toplumun bağımsız gözü”nün, yani birbirleriyle etkileşim içinde bulunan, kendi kendine örgütlenmiş ve sürekli uyanık duran birçok sivil örgütün geliştirilmesinde ve güçlendirilmesinde bulmaktadır. Tocqueville’e göre böylesi örgütlenmeler bireylerin dikkatlerini kendi bencil, çatışma yaratan özel amaçlarının ötesine yöneltebildikleri arenalar olmakta; bireyleri, birlikte yaşadıkları yurttaşlardan bağımsız olmadıkları ve diğerlerinin desteğini elde edebilmek için onlarla işbirliği

yapmak zorunda olduklarını anlama noktasına getirmekte (yani bir kamusalılık bilinci tesis etmekte), böylelikle de onları tüm toplumu ilgilendiren geniş ölçekli yükümlülükleri müzakere etmeye teşvik etmekte, eşdeyişle demokratik siyasal katılımın bir güvencesi olarak da işlev görmektedir (Keane, 1993: 82-83). Ne var ki idari aygıtın bir niteliği olmaktan çıkarak bütün toplum sathında işlerlik kazanmış olan rasyonel bürokrasi, Tocqueville'in bel bağladığı sivil örgütlenmelere de sirayet etmektedir. Modern toplumların ebat ve karmaşıklığında demokrasinin zorunlu koşulu olan bireylerin fikirlerini deklare etmesi ya da sesini duyurabilmesi ancak Tocqueville'in sözünü ettiği sivil örgütlenmeler bünyesinde mümkün olabilmekte, ancak artan bürokratizasyon trendi demokrasinin bu hayati kaynağını da kesintiye uğratabilmektedir. Nitekim bu tür sivil kuruluşlarda bireyler yönetimde ve karar alma süreçlerinde doğrudan ya da bire bir yer almamakta; sadece ilgili kuruluşa kaydolmakta, aidatını ödemekte ve bürokratik işleyişin çarklarında “uzmanları” izlemektedir. Dolayısıyla söz konusu örgütlenmeler, bürokratik yapılanmalarının dolaysız bir sonucu olarak, demokrasinin esasını oluşturan etkin katılım için çok az fırsat sunar hale gelmektedir (Blau & Meyer, 1971: 166-167).

Modern toplumda bürokratizasyonun yayılışı, yukarıda altı çizildiği gibi, dışsal olduğu kadar içsel bir denetim mekanizmasının gelişimini de ifade etmektedir. Bu, Tönniesci dikotomi düzleminde konuşulacak olursa, geleneksel toplumu karakterize eden homojen yapı bünyesinde varolan sosyalizasyon süreçlerinden modernitenin karmaşıklaşmış, örgütlü, heterojen yapısının ürettiği sosyalizasyon süreçlerine geçiş bağlamında, toplumun hemen her alanını kuşatan bürokratik örgütlenmelerin beşikten mezara asli bir sosyalizasyon ajanı olarak işlev görür hale gelmesi yönünde değerlendirilebilir. Buna göre, bürokratizasyonun – en genel anlamıyla – bireylerin manipülasyonu temelinde işlettiği içsel denetim, toplumsal yapının dönüşmesine paralel sosyalizasyon sürecinin yatak değiştirmesinin bir boyutu olarak ele alınabilir.

Bununla birlikte, modernliğe özgü içsel denetim mekanizmaları mesela Freud, Sennett ve Elias gibi kuramcılar tarafından daha özgül bağlamlarda analize tabi tutulmaktadır: Freud için “uygarlık içgüdünün terki üzerine bina edil(mekte)” (Bauman, 2000: 8); Sennett, narsistik kültürün ve narsist kişiliğin yükselişini dışsalkurumsal kontrol ve manipülasyon için uygun bir zemin olarak değerlendirmektedir. Norbert Elias ise, duyguların denetimini “uygarlık” nosyonuna yüklediği özgül içerik bağlamında ele almaktadır. Elias'ın uygarlık kuramı, temelde, “insanın kişilik yapısındaki ve duygu denetimlerindeki ayrımlaşma ve sabitleşme yönündeki uzun süreli dönüşümler ile

insanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri oluşumların, daha üst düzeyde bir ayrımlaşma ve bütünleşme yönündeki, yani örneğin, karşılıklı bağımlılık zincirlerinin uzaması ve ayrımlaşması ve ‘devlet denetimleri’nin yerleşmesi yönündeki uzun süreli dönüşümler arasındaki muhtemel bağlantılara ilişkin bir model” (Elias, 2000: 11-12) ortaya koymaktadır. Elias, burada, toplumsal yapıdaki dönüşümler ile kişilik yapıları ve davranış kalıplarının uzun süreli dönüşümleri arasındaki derin ilişkiselliğe vurgu yapmaktadır. Buna göre, uygarlaşma olarak adlandırılan süreçte, kaba ve şiddetli duygulanımların daha ince, kısıtlı ve öz-denetime dayalı “uygar” davranışlara dönüşmesi, makro düzeydeki toplumsal yapı dönüşümleri ile aynı sürecin iki farklı yönünü oluşturacak denli iç içedir. Uygarlaşma sürecinin makro düzlemdeki ilk ayağını artan toplumsal farklılaşma, karmaşıklaşma ve (Durkheim’in organik dayanışmasında resmedildiği gibi) karşılıklı bağımlılık üzerinden bütünleşme olgusu oluşturmaktadır. Elias’a göre, işlevlerin karşılıklı bağımlılık koşullarında yerine getirilmesi ve giderek karmaşıklaşan bir toplumsal ortamdan gelen taleplerin artması, davranışın *daha incelikli* olarak düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır. İkinci olarak, aynı süreçte, şiddet uygulamasının birbirleriyle rekabet halindeki savaşçıların bir ayrıcalığı olmaktan çıkarak merkezileşmesi ve tekelleşmesi, yani toplumların “(modern) devlet” doğrultusunda örgütlenişi, Elias’a (2000: 65-67) göre, “uygar” davranış biçimlerinin ortaya çıkışının bir diğer koşulunu oluşturmaktadır. Uygar davranış, görece istikrarlı bir bireysel öz-denetimi tanımlamaktadır ve özellikle de “toplumsal edilginleştirme” – yani, çatışmaların devlet aracılığıyla şiddete dayalı olmaksızın giderilmesi – gibi özel toplumsal yapılarla ilişkilidir (Elias, 1993: 196). Bu çerçevede, “(t)oplumdaki denetleme ve gözetleme aygıtlarına, bireyin ruhsal dünyası içinde ortaya çıkıp gelişen kendi kendini denetleme aygıtı” tekabül etmektedir (Elias, 2000: 329-330, Bröckling, 2001: 31).<sup>34</sup>

Modernlikte denetimin dışsal olduğu kadar içsel boyutu, ya da daha yerinde bir deyişle dışsal denetimlerin öz-denetim süreçleriyle çakışması ve kendini bunlar üzerinden üretmesi, disiplin altına alma söyleminin temel izleğini oluşturmaktadır: Aslında hemen hepsi aşağı yukarı aynı olguyu betimlemeye yönelik farklı paradigmatik yaklaşımları temsil etmek üzere, Weber’de demir kafese tekabül eden “insani özün yitimi” gibi; Eleştirel Kuram’da araçsallığın tahakkümüne tekabül eden “tek boyutlu

<sup>34</sup> Norbet Elias’ın kuramının sistematik ve karşılaştırmalı bir tartışması için bkz. Helmut KUZMİCS, 1993, “Medenileşme Süreci”, çev. M. Küçük, içinde, John KEANE, *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı yay.

insan” gibi; Elias’ta şiddetin tekelleşmesine tekabül eden “uygar insan” gibi; Foucault’da modern iktidara tekabül eden “öznenin hiçliği” ya da bizzat iktidar tarafından üretimi gibi. Bütün bu örneklerde, dışsal ya da kurumsal denetimler içsel ya da öz-denetim süreçleriyle tamamlanmaktadır.

Bu çerçevede, *panopticon* imgesinin modern gözetimin özgül niteliklerini resmetme noktasında taşıdığı önem, onu tam da dışsal ve içsel denetimin çakıştığı bağlamda yakalıyor olmasından ileri gelmektedir. *Panopticon*’da kişiler, kendi gözetimlerinin taşıyıcısıydılar. Spesifik bir mekan düzenlemesi (ya da kameralar gibi gözetim enstrümanları) dolayısıyla kişide her an izlendiği ya da kontrol edildiği hissi tesis edilmekte ve kişi bu doğrultuda refleks geliştirmeye yönlendirilmektedir. Kişi, “kuledeki” biri tarafından gerçekten izlenip izlenmediğinin bilgisinden bağımsız olarak, davranışlarına bunun her an olabileceği ihtimaliyle yön vermektedir. *Panopticon*, “bakışın içselleştirilmesi” ile gözetimin otomatik bir işleyişini sağlamakta ve bu bağlamda dışsal denetim, belli bir içsel denetimin içinde(n) işle(til)mektedir.

*Panopticon*’u Foucault, kendini icra edilenler üzerine “yukarıdan” inerek değil fakat onların içinde, onların “üretimi” dolayısıyla işleten disipliner iktidar bünyesindeki spesifik bir aygıt olarak değerlendirmektedir. Disipliner iktidar, önemli oranda panoptisizme yaslanır; itaatin ama aynı anda güçlerin ve verimin maksimizasyonunu sağlayan disiplin, panoptik aygıt bünyesinde hayat bulur. Burada Foucault’nun *discipline* yüklediği özgül içeriğin, disiplini en genel anlamıyla rasyonelleşme sürecinin bir parçası olarak ele alan Weber’in (1998: 331-335) çözümlemesiyle örtüşen bazı yanları söz konusudur. Disiplin, Weber için, alınan emrin tutarlı bir rasyonellik ve metodik bir uzmanlıkla tam olarak yerine getirilmesini ifade etmektedir. Burada, her türlü kişisel-özel eylemin önüne set çekilir; aktörden, gözünü kırpmadan ve kendini tümüyle vererek emri yerine getirmesi beklenir. Bu bağlamda, disiplini belirleyen, çok sayıda insanın itaatinin rasyonel bir birörneklik taşımasıdır. Foucault iktidar, Weber rasyonelleşme paradigması ile konuşur; ancak hem Foucault hem de Weber’in kavrayışında disiplin, itaati olduğu kadar güçleri de maksimize eder ve bu süreçte bireyi söz konusu doğrultuda yeniden kurar. Weber için de, disiplinle “(b)irey, organizmasının yapısınca belirlenen doğal ritminden koparılmakta, ayrı ayrı işleyen kasların metodik uzmanlaşması yoluyla psikolojik-fiziksel aygıtı yeni ritme uydurulmakta ve çalışma koşullarına uygun optimum bir güçler ekonomisi kurulmaktadır” (Weber, 1998: 335).

---

İstanbul. Ayrıca aynı yerde, Norbert ELİAS, 1993, “Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali”, çev. A. Çiğdem, L. Köker.



Yine, Foucault'ya benzer şekilde Weber için de disiplin, en rasyonel türevi olan bürokraside olduğu gibi, kişisellikten arınmıştır ve “hizmetini talep eden ve kendisini güçlendirmesini bilen her gücün emrine tam bir yansızlıkla girer” (Weber, 1998: 332). Dahası, Foucault'nun altını çizdiği gibi ama bu sefer rasyonalizasyonun karşı konmaz gelişimi ile ilgili olarak disiplin, bütün toplumsal uzamlara sirayet eder; bütün kurum ve örgütlenmelerin belirleyici ilkesi olarak varlığını her düzeyde görünür kılar: Bir sekreterin, bir teknik elemanın ya da işçinin işyerinde gösterdiği itaat, bir devlet bürosundaki veya bir askeri komuta makamındaki disiplinden ayırt edilemez haldedir (Bröckling, 2001: 29). Böylece Foucault için olduğu kadar Weber için de disiplin, spesifik kurumlara özgü bir nitelik olmayıp toplumda genelleşme eğilimi gösteren bir süreçtir. Bu bağlamda, Foucault'nun “disipliner toplum” nosyonunda ortaya konulan olgu Weber'in “demir kafes” metaforunda karşılığını bulmaktadır. Nihayet, disipliner iktidarın ürettiği özne ile rasyonel kurumların ağında “insani özü boşalmış” aktör arasındaki benzerlik de ilk bakışta göze çarpmaktadır. Aynı bağlamda, Foucault'nun “öznenin ölümü”nü ilanına Weber, disiplinin, karizmayı zayıflatın yani bireysel eylemin önemini azaltan güçler arasında en karşı konulmazı olduğunu söyleyerek karşılık verecektir. Disiplinin her an genişleyen egemenliği, Weber'e göre, karizmanın ve farklılaşmış bireysel davranışın önemini giderek daha da zayıflatmaktadır.

Modernliğin doğasına ilişkin bu ortak okumalar temelinde ele alındığında, disipliner iktidarın aygıtı *panopticon* ile Weber'de disiplinin “en rasyonel türevi” olan bürokrasinin resmettiği gözetim modeli arasındaki koşutluklar da netleşmektedir. Öncelikle, her iki modelde de gözetim araçsallık düzleminde işlemektedir. Bu, iki anlama gelir: *İlk olarak*, özellikle Weberci perspektiften yaklaşıldığında daha iyi kavranabileceği gibi, araçsallığın doğası gereği gözetimi kısırtmasını ifade eder. Araçsal düzlemde tesis edilmiş ya da araçsal ilkeler etrafında örgütlenmiş herhangi bir sistem, zorunlu olarak, yoğun bir gözetim-denetim etkinliği ve süreci temelinde işlerlik kazanacaktır. Nitekim çağdaş yazarlardan George Ritzer (1998, 2000), akılcı bir sistemin temel bileşenlerini “verimlilik”, “hesaplanabilirlik”, “öngörülebilirlik” ve “denetim” olarak belirlemektedir. Verimlilik, belirli bir amaç için optimum araçları seçmeyi; hesaplanabilirlik, olguların nicelleştirilebilmelerini ve nicel bir işlemselliğin konusu haline getirilebilmelerini; öngörülebilirlik, şeylerin yönetiminde tesadüfi gelişmelerin bertaraf edilmesi doğrultusundaki genel beklentiyi; ve denetim, yüksek derecede öngörülebilirliği ve bu yolla verimin maksimizasyonunu sağlamayı garantileyen süreçler bütününe ifade etmektedir. Bunlar, her ne kadar biri diğerine

indirgenemeyen ve sistemin işleyiş sürecinde işlevsel olarak birbirlerine kenetlendiklerinden yalıtılmış olarak ele alınamayan temel bileşenleri temsil etse de, denetimin bütün diğer bileşenlere içrek bir süreç olarak sistem işleyişinin özünü oluşturduğu öne sürülebilir. *İkinci olarak*, söz konusu olgu, bir sistem ideolojisi olarak araçsallığın gözetim faaliyetinin meşruiyet eksenini oluşturmasını anlatmaktadır. Araçsallığın etiğinde, gözetim faaliyeti faydanın, verimliliğin ya da karlılığın diliyle değerlendirilir; böylesi bir düzlemde sadece gözetim ve onun “nesnelere” söz konusudur.

Araçsallığın gözetimin temel belirleyicisi olmasının yanında her iki model, aralıksız olarak her ayrıntının izlenmesine ve kaydedilmesine izin veren mekanizmaları tanımlamaktadır. Bu yapılırken, her iki modelde de izole edici, bireyselleştirici, sınıflandırıcı, nesneleştirici ve nihayet belli normlar temelinde manipüle edici, yani normalleştirici süreçler iş başındadır. Bununla birlikte bürokrasi modelinde, *panopticon*'da içerimlenen, mesela gözetimin mutlak ama varlığının kanıtlanamaz olması ilkesi gibi herhangi bir işleyiş ilkesinin izine rastlanmaz. Davranışların manipülasyonu ve bireyin itaatini mekan düzenlemesi ve “bakışın içselleştirilmesi” ile garantileyen *panopticon*'da vurgu, özgül bir gözetim aygıtıdır.

Erving Goffman'ın *total kurum* analizi de, ilk bakışta, Foucault'nun disiplinin doğasına ve panoptik kurumlara ilişkin formülasyonunu anırtmaktadır. Goffman, total kurum, “birbirine benzer durumlardaki insanların daha geniş toplumdaki yeterli bir süre için koparılacak, hep birlikte, formel olarak yönetilen, kapalı bir yaşam sürdürmeleri” (Goffman, 1984b: 15; Poloma, 1993: 207) olarak tanımlamaktadır. Goffman, total kurumları kabaca beş grupta ele almaktadır: İlk grupta, aciz ve yardıma muhtaç kimselerin bakımı için tesis edilmiş kurumlar vardır; huzurevleri ve çocuk esirgeme kurumları gibi kuruluşlar bu gruba girer. İkinci grup, senatoryumlar ve akıl hastaneleri gibi, hem yardıma muhtaç hem de bilinçli olarak olmasa da toplum için tehlike oluşturan kimselerin bakımı için tesis edilmiş olanlardır. Üçüncü grup, topluma yönelik bilinçli ve kasıtlı tehlike arz eden kimselerin kapatıldığı hapisaneler, ıslahevleri, toplama kampları gibi kurumları kapsamaktadır. Dördüncü grupta, ordu kışlaları, gemiler, çalışma kampları, yatılı okullar gibi, belli görevlerin ifasına yönelik işleyen ve kendilerini yalnızca bunlar temelinde meşrulaştıran kurumlar yer almaktadır. Son olarak, manastırlar gibi, dini eğitim kurumları olarak da işlev görmekle birlikte, inziva mekanı olarak tasarlanan kurumlar söz konusudur (Goffman, 1984b: 16).

Kuşkusuz söz konusu kurumlar kendi aralarında pek çok yönden çok çeşitli farklılıklar arz etmektedir; fakat Goffman, hepsini “total kurum” başlığı altında ele

almaya izin verecek genel bir profil çıkarır. Buna göre, (herhangi) bir total kurumda her şey aynı insanlarla, belirli bir düzene göre, bir otorite altında, birlikte yapılmaktadır (Poloma, 1993: 208): Total kurumlarda yaşam, bütün yönleriyle, aynı yerde ve aynı tekil otoritenin denetimi altında yönetilmekte; kişilerin günlük faaliyetlerinin her safhası, diğerleriyle oluşturdukları büyük bir toplulukla birlikte sürdürülmekte; topluluktaki herkes aynı muameleye tabi tutulmakta ve aynı miktarda faaliyet beraberce yapılmakta; günlük faaliyetlerin bütün aşamaları kesin bir biçimde planlanmakta ve faaliyetlerin sırası, kesin biçimsel kurallardan oluşan bir sisteme göre resmi görevliler tarafından empoze edilmekte; çeşitli zorunlu faaliyetler, kurumun resmi amaçlarına ulaşması için tasarlanmış olan tek bir rasyonel plan içinde bütünleştirilmektedir (Goffman, 1984b: 17). Total kurumlar, böylece, üyelerinin günlük hayatını öteki toplumsal kurum ve kuruluşlardan çok daha katı ve ödünsüz bir biçimde kısıtlamaktadırlar (Bröckling, 2001: 42). Nitekim *baskı*, kuruma özgü “total kişiliğe” bürünmenin ancak “total olarak kişisellikten arınmış ilişkiler” yoluyla sağlandığı şu koşullarda işlevsel olabilecek yegane aygıttır. Burada, arzu edilen davranışları ortaya çıkarmak için ne manevi bağlanma ne de maddi kazanç umudu işe yaramaktadır. Duygusal bağlılık ile hesaplanmış özçakar yokluğunun tek ikamesi olan baskının etki gücü ise, hayati bir biçimde, kuralları koyanlarla kurallara tabi olanlar arasındaki bölünmenin derinliğine bağlıdır (Bauman, 1999a: 99).

Goffman, total kurumların bünyesindeki disiplin süreçlerini “zorlama ve boyun eğdirme yanını” öne çıkartarak değerlendirmekte ve bu yönüyle de, disiplini, itaati ama aynı zamanda güçleri maksimize eden bir süreç olarak kavrayan Foucault’dan ayrılmaktadır (Bröckling, 2001: 43, Tekelioğlu, 1999: 35). Foucault’da disiplin, mekan ve zamanın analitik bir örgütlemesi temelinde bölen, farklılaştıran, birleştiren, örgütleyen ve güçleri artıran bir süreci tanımlarken; Goffman’da salt zorlama-itaat ilişkisi ekseninde kurgulanmaktadır. Bu bağlamda total kurumlar, Goffman’a göre, insanın rüştünü yok eden, onu vesayet altına alan, onu aşağılayan mekanizmalardır; total kurumun içine alınan bir kişi dış dünyadan tecrit edilmekte, ona çeşitli prosedürler dayatılmakta, özgün kişiliği ortadan kaldırılarak yeni bir kurum kimliği giydirilmeye çalışılmaktadır. Kişinin kuruma uygun şekilde reorganizasyonu, kişisel(özel) alanın yasaklanması yoluyla gerçekleştirilir; bu, hayatın bütün alanlarını tüzüğe bağlayıp düzenleyen bir talimatlar kataloğunu, imtiyaz ve cezalar öngören hiyerarşik bir sistemi ve aynı yerde bulunanların verdikleri bilgi ve ihbarlarla sağlanan bir denetimi içermektedir (Bröckling, 2001: 43).

Goffman'da kurumsal kimliklerin kazandırılması, ya da Foucault'nun terminolojisiyle ifade etmek gerekirse belli öznellik biçimlerinin dayatılması, böylece, tamamen kurum-içi süreçlerle ilgili bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Oysa Foucault'da söz konusu kurumların kendileri, belli öznellik biçimlerinin dayatılması sürecinin bir parçası (“söylemsel olmayan pratikler”) olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup> Bu bağlamda, Goffman'ın total kurumları birey kimliğini *çözmekte*; buna karşılık Foucault'nun kurumları bizzat kapsamlı bir *bireyleştirme* pratiğinin parçası olarak iş görmektedir. Yine, Goffman'a göre total kurumların “birey kimliğini çözmeye” işlevi söz konusu kurumları bütün zamanlar için tanımlayan genel-geçer bir nitelik iken, Foucault'ya göre “bireyleştirme” pratiğini tanımlayan söz konusu işlev belli bir iktidar tipinin oluşumu ile bağlantılı olarak tamamen tarihsel bir fenomendir (Tekelioğlu, 1999: 34-35). Bununla birlikte, yukarıda değinildiği gibi, Goffman da, Foucault'ya benzer şekilde, gözetim-denetim etkinliğini belli bir özneliğin ya da kurumsal kimliğin dayatılması sürecinin bir bileşeni olarak okuma eğilimindedir. Fakat Goffman özellikle birebir gerçekleştirilen, mesela bu işle görevli personelin uyguladığı gözetim faaliyetine yoğunlaşmakta (Goffman, 1984b: 18) ve gözetimin kendisini kurumu belirleyen değil, kurum tarafından belirlenen bir süreç olarak kavramaktadır. Buna karşılık Foucault, bütün total kurumlara gömülü bir panoptik düzenek görmekle yetinmemekte, söz konusu kurumların kendilerini panoptisizmin tezahürleri olarak değerlendirmektedir.

Panoptisizmi Foucault, en genel anlamda, genelleşme eğilimi gösteren bir toplumsal düzen ilkesi olarak kavramaktadır. Bu ilkenin kökenleri ise, *Ancien régime*'in çöktüğü ve geleneksel toplumsal denetim-gözetim ağının tamamen parçalandığı bildik onyedinci yüzyıl krizine uzanır. Bir toplumsal görünürlük sorununun ve yeni bir düzen tesisi zorunluluğunun gündeme geldiği söz konusu koşullarda “(i)ktidar-destekli monotonluğun ısmarlama kesinliğinin, toplumsal (komünel) olarak desteklenen törenin

---

<sup>35</sup> Aslında, Foucault'da belli öznellik biçimlerinin dayatılması olgusunun Goffman'ın damga (stigma) analizi ile de örtüşen tarafları vardır. En başta, her iki analizde de söz konusu kimlikler “mutlak” fenomenlerin değil tarihsel-toplumsal kurgu ve kategorilerin ürünleri ya da çeşitli “ötekileştirme” tarzları olarak ele alınmaktadır. Yine, her iki analizde de söz konusu tarzların oluşturulması/yaratılması sürecinde toplumsal denetimin ağırlıklı vurgusuna rastlanır. Bununla birlikte, temel paradigmatik farklılığın bir getirisi olarak, Foucault'nun belli öznellik biçimlerinin dayatılması sürecini toplumun kurumsal-yapısal örgütlenmesiyle ilişkilendirme ya da daha doğrusu bunlarla bir arada, bütüncül bir tarzda ele alma girişimine Goffman'da (mesela ‘damgalama’ ile ‘total kurumlar’ arasında doğrudan ve organik bir bağ kurma girişimi gibi) rastlanmaz. Goffman, damgalama sürecini, en genel anlamda, mikro düzlemde benliğin idaresi bağlamında, makro düzlemde ise koşullara göre hedefi değişebilen kültürel bir fenomen olarak ele almaktadır. Goffman'ın konuya ilişkin çözümlemesi için bkz. Erwing GOFFMAN, 1984(a), *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, New York. Aynı konuda bkz. Orhan TEKELIOĞLU, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, 1999, çev. İ. Sirkeci, Bağlam yay., İstanbul, sf. 31-37.

tartmayan, kendiliğinden oluşan ve kendi kendisini üreten kesinliklerinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurması gerek(miştir)” (Bauman, 2001: 145). Bu süreçte filizlenen panoptik kurumlar, düzenin yeniden tesisinde öne çıkan “düzen fabrikaları” olarak işlev kazanacaktır; bu düzen fabrikalarının yapmak istediği şey, “kesinliğin restorasyonu, rastgeleliğin ortadan kaldırılması ve kendi sakinlerinin davranışlarının yeniden düzenli/kurallı ve öngörülebilir – belirlenmiş – kılınma(sıdır)” (Bauman, 2001: 145). Aynı itkiyi yansıtan, Devrim’in “her bir parçasında hem görünüyor, hem de okunur olan şeffaf bir toplum düşü” de, söz konusu düzen fabrikalarının; panoptiğin benimsenmesini desteklemektedir. İnsanların bir tür dolaysız, kolektif ve anonim bakış tarafından görülebileceği, şeylerin biliniyor olacağı ve bütün “loş bölgelerin” ortadan kalkacağı ayrıntılı bir okunabilirlik uzamının yaratılması talebi, karşılığını, Bentham’ın görünürlük dayatma yoluyla tabi kılmanın çok farklı alanlara uygulanabilen formülünde bulmaktadır. Şeffaflığa dayalı iktidar, bu bağlamda, *düzenin* yeni garantörü olmaktadır (Foucault, 2003a: 91-94).

*Panopticon*’un böylesi bir iktidara işlerlik kazandıran ve onu bütünleyen ideal bir aygıt olması bağlamında birkaç noktanın altı tekrar çizilebilir. *Panopticon*, öncelikle, *caydırıcılık* temelinde işlemektedir; her an izleniyor olma fikri, “bakışın içselleştirilmesi”, Bentham’a göre, kötülük yapma gücünü ve hatta kötülük isteme düşüncesini bile neredeyse yok eder. Bu, kötülüğün önüne kendini göstererek, sergileyerek, emsal oluşturarak geçme yoluna giden monarşik iktidarın tam tersi bir formülü tanımlamaktadır. Şimdi, çok büyük şiddete rağmen pek az sonuç alabilen “masraflı” bir iktidar yerine, “sürekli bir iktidar ve sonuçta gülünç bir maliyet” söz konusudur. İkinci olarak, *panopticon*, ilk bakışta – hapisane, hastane, okul, vd. gibi – küçük gruplardaki gözetim ve iktidar sorunlarına yönelikmiş izlenimi vermektedir. Fakat *panopticon*, tam da, daha geniş toplum ya da iktidar alanı ile mikro düzeyler arasındaki kesinti ve sınırları kaldıran; toplumsal uzamı, bireyin bedeninden makro yapılara yekpare kuşatan bir iktidarın aygıtıdır. Yani, “parçada” konuşlanmış izlenimi veren gözetim ve iktidar, “bütün” üzerindeki iktidarın ta kendisidir. Burada söz konusu olan, iktidar etkilerinin tüm toplumsal gövdeye, gözeneklere kadar sızmasını sağlayacak yeni bir teknolojidir. Nitekim Foucault’nun “iktidarın mikrofiziği”nden bahsederken vurguladığı şey budur. Üçüncü olarak, *panopticon*’da tamamen tek bir kişiye verilmiş olan ve bu kişinin başkaları üzerinde yalnız başına, tümüyle uyguladığı bir güç yoktur; *panopticon*, üstlerinde iktidar işletilenler kadar iktidarı işletenleri de içine alan bir makinedir. Nitekim Bentham’ın da iktidarı kime emanet ettiği pek açık değildir;

*panopticon*'da kralın eski sistemdeki yerini – yani iktidar ve adalet kaynağı olmayı – kimse doldurmamakta ve doldurması da gerekmemektedir. Bazı konumların ağır basmasına ve üstünlük etkileri üretmesine rağmen iktidar, artık, otomatik bir işleyiş kazanan ve “yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir” (Foucault, 2003a: 94-98).

*Panopticon*, kuşkusuz, bir düzen imgesidir: Apollo'nun gücünün zirvesini temsil eder. Fakat elbette bu düzen tamamen spontan, toplumsal güçlerin kendiliğinden ürettiği bir şey değildir; Bauman'ın (2001: 145-147) deyişiyle bir “sıkıyönetim ürünü”dür. Bu arada Foucault, düzenin bu radikal yeniden tesisinde, daha önce Richard Sennett'in kuramı bağlamında ortaya koyduğumuz modern kamusalığın yapısal özelliklerinin zemin oluşturucu ya da daha doğru bir deyişle bütünleyici bir faktör olduğu noktasında Julius ile hemfikirdir (Foucault, 2000b: 317-318). Bentham'dan birkaç yıl sonra yeni toplumun “doğum belgesini kaleme alan” ve *panopticon*'da mimari bir dehadan daha fazlasını bularak onu “insan zihninin tarihi içinde bir olay” olarak nitelendiren Julius'a göre, canlı bir kamusalığın resmedildiği antikite bir “gösteri toplumu” olmuştur; bayram ve ritüellerin yoğunluğu, duyumsal yakınlık “gösteri” ile kamusal hayata egemen olmakta ve bu ayinsel oluşumlarda toplum yeniden güç kazanmaktadır. Buradaki “az sayıda nesnenin denetlenmesini çok sayıda insan için mümkün kılma” sorununa tapınakların, tiyatroların, sirklerin mimarisi cevap vermektedir. Ancak klasik çağda sorun tersine dönecektir: “büyük bir kalabalığın anlık görünüşünü az sayıda kişiye, hatta tek bir kişiye sağlamak”. Bu soruna, panoptik mimariler cevap vermektedir ve böylesi mimariler, ancak, başlıca unsurlarının artık cemaat ve kamusal hayat değil de, bir yanda özel bireylerin diğer yanda başta devlet olmak üzere bireyden soyutlaşmış kurumların olduğu bir toplumda; tek kelimeyle, ilişkilerin ancak gösterinin tamamen tersi olan bir biçim içinde kurgulandığı bir toplumda varlık kazanabileceklerdir..

“Bizim toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumdur; imgeler yüzeyinin altında, bedenler derinlemesine bir şekilde kuşatılmaktadır; mübadelelerin büyük soyutlamasının arkasında, yararlı güçlerin titiz ve somut bir şekilde terbiye edilmeleri sürmektedir; iletişim akımları bilginin yığılmasının ve merkezileşmesinin destekleridir; işaretler oyunu iktidarın demir atmalarını tanımlamaktadır; bireyin güzel bütünlüğü bizim toplumsal düzenimiz tarafından sakatlanmış, baskı altına alınmış, bozulmuş değildir, ama birey bu düzende, bütüncül bir güçler ve bedenler taktiğine göre, titizlikle imal edilmiştir. Sandığımızdan çok daha az Yunanlıyız. Ne tiyatro basamaklarının ne de sahnenin üzerindeyiz; bizzat yönlendirdiğimiz – çünkü onun bir çarkıyız –

onun iktidar etkileri tarafından kuşatılmış olarak, *Panopticon* makinesinin içindeyiz” (Michel Foucault, 2000b: 318).



## **BÖLÜM IV**

### **ÇAĞDAŞ TOPLUMDA GÖZETİM VE BAZI GÜNCEL YORUMLAR**

Gözetim, modernlik sürecinde yüklendikleri ve ileri bir dönemde, geç modernlikte değişen toplumsal koşulların kapsamlı getirileri doğrultusunda büründüğü yeni görünümüleriyle, çağdaş toplumsal yaşamın canalcı bir bileşeni olmaya devam etmektedir. Gerçi yürürlükte olan, pek çok bakımdan hala “modern” gözetimdir – değişenin ne olduğu sorusunun öznesi “gözetim” olduğunda, geç modernlik olarak belirlenen tarihsel kesitin (en azından modernitenin temsil ettiği varsayılan “kopuş”la karşılaştırıldığında) kayda değer bir süreksizlik arz etmediğini öne sürmek mümkündür. Bununla birlikte, çağdaş toplum söz konusu olduğunda gözetimin doğasını belirlemek üzere “bilşim teknolojileri-elektronik” ve “tüketim” gibi yeni değişkenler devreye girmekte; daha genel bir bağlamda, geç modernliğin gözetimin modern doğasını olumlayan, pekiştiren ve bu arada onu kapsam ve yoğunluk bakımından farklı platformlara taşıyan özgül koşulları oyuna dahil olmaktadır. Başka türlü söylenecek olursa, çağdaş toplumsal yaşamı belirleyen modernliğin bu ileri evresinde gözetim süreçleri, modernliğin erken evrelerine uzanan köklerine sadık kalacak bir tarzda dönüşüme uğramaktadır. Geçmişten devraldıkları temelinde ve geç modernliğin özgül koşulları çerçevesinde belirlenen ve işlerlik kazanan gözetim süreçlerinin doğası, bu bölümün konusunu oluşturmaktadır.

#### **4.1. GEÇ MODERN ZAMANLAR...**

Yirminci yüzyılın takriben son çeyreğinden bu yana, herkesçe bilinen köklü toplumsal alt üst oluşların yarattığı derin sarsıntılarla eş zamanlı olarak, Batılı entelektüel çevrelerde halihazırda yaşanan gerçekliğin ne’liğine ilişkin zengin içerikli bir tartışma zemini gelişti. Birbirinden çok farklı paradigmat yaklaşımların boy gösterdiği bu zeminde, tercih edilen konsepte göre “modern sonrası (post-modern)”, “endüstri sonrası (post-endüstriyel)” ya da “kapitalizm sonrası (post-kapitalist)” ve bu arada kapitalizmin uğradığı düşünülen içsel dönüşüm sürecine işaret etmek üzere “Ford sonrası (post-Fordist)” bir toplumsal evreye girildiğine ilişkin savlar ve karşı-savlar birbirini izledi; bu yönlü tarihsel dönemselleştirme girişimleri, kaçınılmaz olarak, aşıldığı varsayılan toplumsal evrenin açıklanması ve yeniden yorumlanması



doğrultusundaki çabaları da barındırdı – postmodern toplum kuramlarında açıkça gözlenen, modernliği anlama ve daha kesin olarak bu “anlama” üzerinden onunla hesaplaşma girişimlerinde olduğu gibi. Sonuçta, klasik sosyoloji geleneğini fazlasıyla andıracak biçimde, Kumar’ın (1999: 10) “bir bütün olarak batı medeniyetini ve aslında dünya medeniyetini kapsayan iddialar” olarak nitelediği savları dillendiren makro ebatta kuramlar, yeniden sosyolojik söylemin odağına yerleşti. Burada, çağdaş toplumun doğasına ilişkin genel bir perspektif geliştirebilme amacına yönelik olarak, söz konusu kuramların bir kısmı olabildiğine ana hatlarıyla olmak üzere gözden geçirilecektir.

“Yeni dönem”e ilişkin en radikal ve kapsamlı savları temsil eden postmodern toplum kuramları, kendi içlerinde büyük bir çeşitlilik arz etmekle beraber, “kendine özgü örgütleyici ilkelere sahip yeni bir toplumsal totalitenin ortaya çıkışını içeren bir çağ değişikliğini ya da modernlikten kopuşu ileri sürme” (Featherstone, 1996: 22) ortak paydasında buluşmaktadırlar. *Postmodernlik ya da postmodernizm* terimleri,<sup>36</sup> bu ortak algı bağlamında anlam kazanmaktadır. Nitekim “postmodernizm” teriminin kendisi, dile getirdiği fenomeni modernizmle ilişkili olarak tanımlamaktadır: postmodernizmin koparak uzaklaştığı şey olan modernizm, kullanılan bu terimin içinde hep kaydedilmiş olarak kalır ve dile gelir (Huyssen, 1994: 107). Bu ilişkiyel doğası sayesinde ki, kavramsal içeriği konusunda tam olarak görüş birliğine varılamayan postmodernizm terimi, genel bir biçimde modernizme karşı bir tepki, ondan bir kopuş düşüncesi olarak kavranabilmektedir (Harvey, 1997: 21).

Bu noktadan hareketle, modernliğin temel parametrelerine; yani bilimsel bilginin üstünlüğüne, pozitif bilimlere, doğrusal gelişmeye, ulus-devlet anlayışına, endüstriyalizme, demokrasiye, kapitalizme, teknolojiye karşı gelen ve bunları sorgulayan, buna karşın belirsizliğe, parçalılığa, kültürel çoğulculuğa, bilgiye yönelik çoğulcu bakış açısına ve yerelliğe vurgu yapan bir hareket olarak kavramsallaştırılabilecek olan (Kızılcılık, 1996: 28) postmodernizm, modernlik tasarısının sorgulanışını ve modernliğe duyulan inancın yitirilmiş olmasını, bir çoğulculuk ruhunun varlığını, dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan bakış

---

<sup>36</sup> “Modernlik-postmodernlik”, “modernleşme-postmodernleşme”, “modernizm-postmodernizm” terim çiftlerinin kavramsal içeriğine ilişkin özlü ve sistematik bir açıklama için bkz. Mike FEATHERSTONE, 1996, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, sf. 18-35; ayrıca bkz. Madan SARUP, 1997, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, sf. 187-191. Bu arada, “modernlik” ile “modernizm” terimlerinin aksine, “postmodernlik” ile “postmodernizm” terimleri arasında kavramsal bir ayrıma gitmenin gereksizliğini savunan K. Kumar’ın konuya ilişkin görüşleri için bkz. Krishan KUMAR, 1999, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük, Dost Kitabevi, Ankara, sf. 126-129.

açısının reddini öngörmektedir (Ahmed, 1995: 24). “Aydınlanma anlatısını taçlandıran figürleri alaşağı etme çabasıdır” (Küçük, 1994: 203) postmodernizm: klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyar ve Aydınlanmanın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş bir nitelikte olduğunu bildirir; “bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler” (Eagleton, 1999: 9). Pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli; doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleşen evrensel modernizme karşı postmodernizm, kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkarır ve parçalanmayı, belirlenemezliği ve bütün evrensel “bütüncül” söylemlere karşı derin bir güvensizliği esas alır (Harvey, 1997: 21). Bu yönüyle postmodernizm, modernlikle hesaplaşmayı ve onu yadsımayı içeren entelektüel bir başkaldırı hareketi olmaktadır.<sup>37</sup>

Modern hareketin gözden kaybolduğuna yönelik nosyonlarla ilişkilendirilen bir “kopma”ya işaret etmekle beraber çoğu postmodern kuramcı, postmodern durumu üreten, tarihteki ve toplumdaki uyum bozukluğuna, kırılmaya yol açan şeyleri ortaya koymada pek de başarılı olamamıştır (Sarup, 1997: 220). Bu yönde girilen çabaların en önemlilerinden birine imza atmış olan Jean-François Lyotard, *postmodern durumun*,

<sup>37</sup> Postmodern entelektüel başkaldırının toplumsal köken itibarıyla 68 Hareketlerinden derin izler taşıdığı yolunda genel bir kanı söz konusudur. David Harvey, postmodern reaksiyon ile 68’lerin karşı kültür hareketleri arasındaki ilgiyi şöyle özetlemektedir: “Kurumsallaşmış iktidar, yekpare tekeller, devletler ve başka biçimler (ve bu arada bürokratikleşmiş politik partiler ve işçi sendikaları) tarafından üretilen, bilimsel olarak temellendirilmiş teknik-bürokratik rasyonalitenin baskıcı özelliklerine düşman olan bu karşı kültürler, kendine özgü bir “yeni sol” politika zemininde, anti-otoriter davranış kalıpları (müzikte, giyimde, dilde, yaşam tarzında) put kırıcı alışkanlıklar ve günlük yaşamın eleştirisi aracılığıyla bireyselleştirilmiş kendini gerçekleştirme alanları üzerinde duruyorlardı. Üniversitelerde, sanat kurumlarında, büyük kent yaşamının kültürel varoşlarında yuvalanan bu akım, 1968’in dünya çapındaki çalkantısı esnasında en yüksek ifadesini Şikago, Paris, Prag, Meksiko, Madrid, Tokyo ve Berlin kentlerinde bulan dev bir isyancılık dalgasıyla doruğuna ulaşıyordu. (...) Her ne kadar, en azından kendi terimleriyle düşünüldüğünde, bir başarısızlık olarak nitelenmesi gerekirse de, yine de 1968 Hareketinin, daha sonra ortaya çıkacak olan postmodernizme dönüşün kültürel ve politik habercisi olarak görülmesi gerekir. Öyleyse, 1968 ile 1972 arasında bir noktada, postmodernizmin, 1960’lı yılların modernizm karşıtı hareketinin kozasından çıkarak, henüz tutarsız da olsa olgunlaşmış bir hareket olarak belirlediğini görüyoruz”. Bkz. David HARVEY, 1997, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, sf. 53. Bu bağlamda T. Eagleton’a göre 68’lerin “Coşkuyla caddelere taşan öğrenci hareketi yeraltında bir söyleme sürülmüş”; 68’lerde devlet iktidarının (ve genel olarak sistemin) taşıdığı yapıların bir türlü kırılmaması postmodernistleri dilin taşıdığı yapıları alt üst etme (böylece sistemin epistemolojik ve ontolojik meşruiyetinin altını oyma) işine koşmuştur. Bkz. Madan SARUP, 1997, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, sf. 159.

meta-anlatıların meşrulaştırım işlevlerini yitirdikleri bir tarihsel duruma, ileri Batılı toplumlarda bilginin kazandığı yeni bir forma işaret ettiğini düşünmektedir. Lyotard'a göre "toplumlar postendüstriyel, kültürler de postmodern olarak bilinen çağa girdikçe" bilginin konumu da değişir (Lyotard, 1990: 10) ve dolayısıyla modern toplumdaki kopuş kendini, "postmodern toplumda" bilginin yeni tanım, işlev ve konumunda ortaya koyar. İlk olarak, postmodern durumda bilgi "meta" haline dönüş(türül)müştür; değiş-tokuş değeri ile pazarda bilgi üreticisi tarafından satılır. Bilginin pazarda aldığı değer, sürekli olarak eski bilgiyi değerden düşüren yeni bilgiler üretildiğinden, *değişken* bir nitelik arz etmektedir (Atiker, 1998: 115). İkinci olarak, Lyotard'a göre, modern bilimin (kuantum fiziği ile gündeme gelen belirsizlik ilkesi, relativite teorisi, vd.) istikrarlı bir evren düşüncesini su götürür kılmasının ardından kuramsal bilgi de artık kendi kendini sürekli olarak değişikliğe uğratabilen, olasılıkçı ve düzeltilebilir bir yapıda olmalıdır; böyle bir kavrayış ise sadece Newtoncu bilimsel teorileri değil, "hakikati kavrama iddiasında olan, tarih ve toplum hakkında evrenselci ve totalleştirici açıklamalar öneren meta-anlatıları da geçersiz kılmaktadır" (Kellner, 1994: 240). Bundan böyle "Hangi birleştirim türünü kullandığına ve spekülatif ya da özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir" (Lyotard, 1990: 50). Böylece "postmodern durum", bilginin bir pazar değeri olarak metalaştığı, bilim ve teknolojideki olağanüstü ilerlemeden kaynaklanan hızlı değişimlerin yaşandığı ve bilginin doğasında ve toplumsal konumlanışında meydana gelen değişimler sonucu meta-anlatıların ("modern durum"da olduğunun aksine) artık meşrulaştırım işlevini yitirdiği bir toplumsal varoluş haline işaret etmektedir. Meta-anlatılardan vazgeçilmesi, "göreneksel" ya da "yerel" bilgi biçimleri olan ve bu halleriyle de bağlamsal, koşula bağlı ve sınırlı bir nitelik arz eden "küçük anlatılar" için gerekli sahayı açacaktır. Dışsal ya da nesnel bir doğrulanmaya bağımlı olmayıp içerisinden çıktıkları topluluklara içkin olan küçük anlatılar, postmodernliğin ruhuyla büyük bir uyum arz edecek biçimde, modernliğin totalleştirici ideolojileriyle taban tabana zıt bir söylemin ve politik tutumun ifadesidirler (Kumar, 1999: 163-164).

Jean Baudrillard'ın pek çok açıdan radikal bir farklılık arz eden postmodern durum niteliğinde ise her şeyin *simulacra* (taklitçe)'ya dönüştüğü bir hipergerçeklik alanı tasvir edilmektedir. Buna göre, postmodern toplumda "gerçek"i *önceleyen* modeller olarak "taklitler" toplumsal düzene egemen olmakta ve toplumu hipergerçeklik olarak oluşturmaya başlamaktadır (Baudrillard, 1983; Kellner, 1994: 231). Baudrillard "postmodern aşama" ile genel olarak, hepimizin belli *simulacra*'ları

kullandığı, ama bu *simulacra*'lara dışsal olan hiçbir şeyin “gerçek” olmadığı, eşdeyişle taklit edilebilecek hiçbir orjinalin bulunmadığı bir dünyayı anlatmak istemektedir (Sarup, 1997: 233). Orjinali olmayan taklitler: bu, yeni bir durumdur Baudrillard'a göre. Renaissance'ta kullanılan taklit'ler, orjinallerinin gerçekliğini garanti etmekteydi; sanayileşme ile gelişen “seriler”de ise, seri üretimle meydana getirilen nesnelere herhangi bir orjinalle ya da kaynağa işaret etmeyip, kendi aralarındaki ilişkiler ağı içerisinde bir anlam oluşturuyordu. Fakat bugün, daha ileri bir düzeyde, sibernetiğin ve geç dönem kapitalin kendini basit ürünlerle değil, imajlar ve anlamlar aracılığıyla mobilize etme güdüsünün ortaya çıkışıyla birlikte “gerçeklik”ler artık, *kendi kendini doğrulayan* modeller ve kodlar dolayısıyla yaratılır olmuştur (Horrocks, 2000: 5-6). Yani artık “(...) ne birincide olduğu gibi bir orjinalin sahtesinden oluşan bir dünyadayızdır, ne de ikincide olduğu gibi saf bir seriler dünyasında” (Baudrillard, 1983: 100-101; Kellner, 1994: 232). Bu, taklit modellerin dünyayı oluşturmaya başladığı *taklit aşamasıdır* (Kellner, 1994: 232); bu yeni durumda, varolduğu varsayılan bir dış gerçeklik “taklit” edilmez, gerçeklik denen şey taklit aracılığıyla bizzat üretilir. Bu, hipergerçekliktir (Horrocks, 2000: 6): gerçeklik ile yanılsama, olan gerçeklik ile olması gereken gerçeklik arasındaki gerginliğin dağıldığı yeni bir durumdur. Eski karşıtlıkların (“aşıldığı” ya da “çözündüğü” değil) çözüldüğü (Sarup, 1997: 235), bir başka deyişle içpatlamanın (implosion) karakterize ettiği yeni bir durum. Modern toplum metalaşmanın infilak edip saçılması (explosion), makineleşme, piyasa, teknoloji, vd. ile nitelenirken, postmodern toplum tüm sınırların, alanların, “yüksek ve aşağı kültür”, “görünüş ve gerçeklik” benzeri tüm karşıtlıkların “şiddetli bir infilakla içe dönük çöküşü (implosion)” ile nitelenir Baudrillard'a göre. Dolayısıyla, modernite yaşam alanlarının giderek artan farklılaşması ve buna eşlik eden toplumsal parçalanma ve yabancılaşma sürecini temsil ederken, postmodernite farklılaşmanın giderilmesi ve buna eşlik eden şiddetli bir infilakla içe dönük çöküş sürecini temsil etmektedir. Baudrillard'ın postmodern toplum manzarası budur: anlamın medyada içe dönük infilakı, toplumsalın kitlede içe dönük infilakı, kitlenin bir nihilizm ve anlamsızlık karadeliğinde içe dönük infilakı.. (Kellner, 1994: 230-235) Ve hepsinden önemlisi, gerçek ile imgesel arasındaki karşıtlığın infilak ettiği bu yeni durumda (“hipergerçeklikte”) artık, gerçekliğin denetlenmesi ya da haklılaştırılması da gerekmecektir. Bu, tek varoluş olduğundan, “gerçekten daha gerçek”tir (Sarup, 1997: 235). Kısacası postmodern durum, Baudrillard'a göre, “eski karşıtlıkların” ve taklit ile

gerçeklik arasındaki “klasik ayrım”ın çözüldüğü, içpatlamaya uğradığı bir hipergerçeklik alanı olmaktadır.

Kendisini postmodernist olarak nitelemekten kaçınmasına ve modernlikten tayin edici bir kopuşun gerçekleştiği yolundaki önermeyi onaylama noktasında sergilediği gönülsüzlüğe rağmen Fredric Jameson, pek çok yorumcuya göre bir postmodern durum nitelemesi ortaya koymaktadır (Kumar, 1999: 165). Jameson vurguyu, “postmodern bir bakış tarzını” ortaya çıkaran maddi koşullara yapmaktadır. Buna göre söz konusu “bakış tarzı” ya da kültürel form, Batı’da kapitalizmin yeni bir biçimini doğuran tarihsel bir dönüşümün ürünüdür (Eagleton, 1999: 9-10). Jameson’a göre postmodern durum, kendisinin “geç kapitalizm” olarak adlandırdığı üretim ilişkileri aşamasının kültürel çehresini temsil etmektedir. E. Mandel çizgisindeki Jameson’a göre kapitalizmde “her biri kendinden bir öncekinin diyalektik bir gelişimini oluşturan” üç temel aşama olmuştur: piyasa kapitalizmi, tekelci dönem ve çokuluslu, tüketici ya da geç kapitalizm – bu sonuncusu, Jameson’a göre, yanlış bir terimle “post-endüstriyel” olarak anılmaktadır. Mandel gibi Jameson da, kapitalizmin aldığı en son hal olan “geç kapitalist” aşamanın Marx’ın ondokuzuncu yüzyılda yaptığı analizi geçersiz kılmak ya da onunla çelişmek bir yana, sermayenin bugüne değin metalaştırmadığı alanlara bile yoğun bir biçimde genişlemek suretiyle kapitalizmin *en saf* biçimini meydana getirmesi anlamında, onu doğruladığı görüşündedir (Jameson, 1994: 65-66, 80). Buna göre, günümüz kapitalizmi enformasyon, bilgi, bilgisayarlaşma, bilinç ve tecrübe alanlarına benzeri görülmedik bir biçimde sızmıştır; postmodernizm, bu yeni tip kapitalizmin kültürel mantığıdır (Kellner, 1994: 247): “Tıpkı kültürde gerçekçiliğin piyasa kapitalizmine ve modernizmin tekelci kapitalizme karşılık gelmesi gibi, post-modernizm de geç ya da çokuluslu kapitalizme karşılık gelir” (Kumar, 1999: 165).

Kapitalizmin içsel dönüşümüne yapılan vurgu, “geç modern zamanlar”ı Fordsonrası nosyonuyla değerlendiren kuramcılar açısından da merkezi temayı teşkil etmektedir. Postmodern kuramcılardan farklı olarak post-Fordist kuramcılar<sup>38</sup>, her ne kadar makro savlar geliştirme noktasında onlarla buluşuyor olsalar da, bunu toplumsal değişimin belirli bir düzeyi temelinde, ekonomik üretim ilişkilerindeki değişimleri merkeze alarak yapmaktadırlar. Post-Fordist kuramcılara göre, kapitalizmin standartlaştırılmış malların ucuza ve kitlesel ölçekte sağlandığı ölçek ekonomisi evresini

---

<sup>38</sup> Post-Fordizmin ilk elden makalelerden oluşan etraflı ve ayrıntılı bir tartışması için bkz. Stuart HALL & Martin JACQUES, 1995, *Yeni Zamanlar, 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay., İstanbul

temsil eden Fordist aşama, yerini farklılaşmış tüketici gruplarını merkeze alan ve esnek uzmanlaşma temeline dayalı post-Fordist aşamaya bırakmıştır (Hall & Jacques, 1995: 16). Gelişmiş kapitalist ülkelerde ortaya çıkan ve endüstriyel ürünlerin kitlesel üretimine dayalı Fordist birikim rejiminin 1960'ların sonundan itibaren bunalıma girmesiyle<sup>39</sup> gelişmeye başlayan post-Fordist dönüşüm, teknolojinin, emeğin, işbölümünün, organizasyon yapılarının “esnekleşmesi” ile karakterize olan bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Belek, 1999: 169). Bu bağlamda “esnek uzmanlaşma”, bütün post-Fordist kuramcılar açısından söz konusu kuramın merkezinde yer almaktadır. Esnek uzmanlaşma, pazarın özel bölümlerine yönelik malların küçük takımlar halinde üretilmesine izin veren yeni enformasyon teknolojisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu teknoloji yeni fırsatlara ve yeni ihtiyaçlara yanıt olarak üretimde hızla değişiklik yapılmasını mümkün kılmakta, yeni tasarım ve ürünler, aletleri yönlendiren bilgisayar denetimindeki programlarda yapılan görece küçük değişikliklerle hayata geçirilebilmektedir. *Tüketiciyi* hesaba katan, onun özgül isteklerine duyarlı ve sürekli akış halindeki ihtiyaçlara uygun “kısa vadeli üretim”, ölçek ekonomilerinde zorunlu olan geniş ölçekli atölyelere ve Fordist sanayi kuruluşlarının ortak özelliği olan vasıfsız ya da yarı vasıflı işçiye değil, esnekliğin temel ilkesini oluşturduğu bir örgütlenmeye ihtiyaç duymaktadır<sup>40</sup>. Bu yönde gelişen esnek uzmanlaşma, hem makinelerin hem de işçinin vasıflı ve esnek olmasını ifade etmektedir (Kumar, 1999: 60-61).

<sup>39</sup> Whiteford ve Gruneau'ya göre söz konusu bunalım “kısmen endüstriyel emegücünün sendikali militanlığından, kısmen Keynezyen devletin finansal güçlüklerinden, kısmen de yeni endüstrileşen ulusların rekabetinden kaynaklanmıştır”. Roobek ise Fordizm'i bunalıma götüren ve kendi iç yapısından kaynaklanan sorunları “içsel kontrol sorunları” olarak tanımlamaktadır: sosyal harcamaların artışı, piyasaların doyması, üretkenlik artışındaki düşmeye karşın ücret artışlarının sürmesi, piyasanın genişlemesindeki sınırlılıklar, üretimin uluslararasılaşmasıyla daha önceden ulusal sınırlarda Fordist mekanizmanın düzenleyicisi olarak kullanılmakta olan Keynezyen politikaların üretimin bu yeni aşamasında; uluslar arası düzenlemelerde tamamen başarısızlığa uğraması, Fordizm'in yapısal ortamından kaynaklanan aşırı kapasite ve stok birikimi, gelişen teknolojinin piyasanın değişen taleplerine yanıt verebilir duruma gelmesi, bunlardan bazılarıdır. Bkz. İlker BELEK, 1999, *PostKapitalist Paradigmalar*, 2.b., Sorun Yayınları, İstanbul, sf. 169-170. Aynı konuda kapsamlı bir çözümleme için bkz. Robin MURRAY, 1995, “Fordizm ve Post-Fordizm”, içinde, S. HALL & M. JACQUES, *Yeni Zamanlar, 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul

<sup>40</sup> Çalışanların sistemsiz zorunluluklar doğrultusunda insani özü boşaltılmış “robotlara” dönüştürülmesi olgusu, genellikle katı bürokratik örgütlenmenin ve böylesi bir örgütlenme gösteren Fordist-kapitalist işletmelerin bir karakteristiği olarak kabul edilmekte ve “esnek” örgütlenmeye dayalı sistemler özgürleştirici yapılar oldukları gerekçesiyle bu soruna karşı bir antikor olarak sunulmaktadır. Buna karşılık Richard Sennett, “Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri” alt başlığını taşıyan kitabında, post-Fordist/esnek örgütlenmenin kendisinden umulan etkiyi göstermek bir yana, karakter üzerinde önceki tahakküm biçimlerini aratmayacak bir tarzda nasıl bozucu etkilerde bulunduğunu incelemektedir. Sennett'e göre esnek örgütlenmenin “zaman boyutu, insanın karakteri ile bu karakterin süregiden bir anlatıya dönüşmesini engelleyen çılgın zaman deneyimi arasında bir çatışma yarat(makta)”; istikrarsızlığı, uzun vadeli plan ve ilişkilerin işe yaramazlığını, hızla değişen koşulların kararsızlığını gündeme getiren yeni kapitalizmde çalışana başarının zorunlu koşulu olarak dayatılan *esnek davranışlar*, onun karakterini onarılmaz biçimde zayıflatmaktadır. Bu durum ise, yeterince açık bir biçimde,

Kısacası post-Fordistler, ölçek ekonomilerinin yerini, büyük atölyelerin görece küçük ya da bölüntülenmiş birkaç pazara yönelik üretim yapma üzere esnek imalat teknolojilerini kullandığı kapsam ekonomilerine bırakmakta olduğunu gözlemlemektedirler. Bu temelden hareketle Post-Fordist kuramcılar, başta siyasal ve kültürel olmak üzere çok boyutlu bir toplumsal dönüşümden, post-Fordist toplumun doğuşundan söz etmektedirler. Kumar (1999: 69-70), post-Fordist toplumu ayırıcı kılan nitelikleri ana hatlarıyla şu şekilde belirlemektedir: *Ekonomide*; kitlesel pazarlama ve kitlesel üretimin yerini alan esnek uzmanlaşma ve üretimin dağılarak ademimerkezileşmesi, örgütlerde komutadan ziyade iletişime ağırlık verilmesi, dikey ve yatay çözülme ve taşeronluğun, acenteliğin ve firma içi pazarlamanın ve işlevleri bütünleştirme çabalarının artışı, küresel bir pazarın ve küresel şirketlerin yükselmesi sonucu üretim ve düzenleme birimleri olarak ulus-devletin çöküntüye uğraması, değişken günlerde ya da geçici olarak çalışan işçilerin sayıca artması. *Politikada ve sanayi ilişkilerinde*; toplumsal sınıfların çözünmesiyle birlikte sınıfa dayalı politik faaliyetin yerini yöre, ırk, toplumsal cinsiyet ya da tekil-sorun odaklı politikaya dayalı toplumsal hareketlere bırakması, ulus-üstü ya da ulus-altı hareketler, kitle sendikalarının ve merkezi ücret pazarlığının yerini yerel, atölye bazlı pazarlığa terk etmesi, standartlaştırılmış kolektif refah uygulamalarının dağılarak tüketici tercihinin ve refah uygulamalarında kişiye özgü koşulların yükselişi. *Kültür ve ideolojide*; bireyci düşünce ve davranış tarzlarının yükselişi, eğitimde evrenselciliğin ve standartlaşmanın sona erışı ve çeşitli tarzlara göre ayarlanabilen eğitimin doğuşu, boş zaman uğraşlarının özelleşmesi, değerler ve hayat tarzlarında bölük pörçük olma ve çoğulculuk, postmodern eklektizm ve kültüre popülist yaklaşımlar..

Post-Fordist ve postmodern kuramların açıkça ya da zımni olarak paylaştıkları temalar gözden kaçmayacak kadar belirgindir. Bir bakıma, postmodernist kuramcılar tarafından “postmodern aşama”nın alametifarikaları olarak belirlenen temel izlekler, post-Fordizmde, üretim ilişkilerindeki köklü değişimin “üst-yapısal” bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir. Bundan başka, her iki kuramsal çerçevenin temelinde yer alan bir takım ortak varsayımlar söz konusudur. Bunlardan biri, kavram olarak “hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine gönderme yapı(n)” (Robertson, 1999: 21) ve başta ekonomik, siyasal, kültürel ve iletişimsel olmak üzere

---

çalışanların sistemsel zorunluluklar doğrultusunda manipülasyonunun bir başka biçimine işaret etmektedir. Bkz. Richard SENNETT, 2002, *Karakter Aşınması, Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul.

çok boyutlu bir sürecin ifadesi olan “küreselleşme” iken; diğeri çağdaş toplumda bilginin değişen konumudur. Ancak bu sonuncusu, asıl vurgusunu sanayi-sonrasına ilişkin bir başka kuramsal çerçevede, enformasyon toplumu kuramında bulmaktadır.

Söz konusu kuram bağlamında enformasyon toplumu, genel olarak, bilgi toplama, depolama ve işlemeye yönelik girişimlerin ve yatırımların ekonomik faaliyetin ana motoru haline geldiği ve bununla bağlantılı olarak maddi sermayenin yerini zihinsel sermayenin aldığı (Belek, 1999: 162) bir toplum türünü tanımlamaktadır. Enformasyon toplumu, bu anlamda, yeni bir üretim tarzını; zenginlik yaratımının kaynağında ve üretimdeki egemen etkenlerde köklü bir değişimi ifade etmektedir. Sanayi toplumunun merkezi değişkenleri olan emek ve sermaye, yerini temel değişkenler olarak enformasyon ve bilgiye bırakmaktadır. Enformasyon toplumunda bilgi, daha önce benzeri görülmedik ölçüde teknik yenilenmeyi ve ekonomik büyümeyi basitçe yönetmekle kalmamakta, kendisi de hızla ekonominin temel faaliyeti ve mesleki değişimin temel belirleyicisi haline gelmektedir: İşçinin sahip olduğu vasfa katkı yapması anlamında, varolan işin bilgi içeriğinin kalitesi yükselmekte ve bununla eşzamanlı olarak enformasyon işçilerinin başat olmasını sağlayacak şekilde yeni işler yaratılmakta ve genişletilmektedir (Kumar, 1999: 24-25).

Bu çerçevede, Naisbitt’in (Naisbitt, 1984: 22; Kumar, 1999: 22) belirttiği gibi, makineleşme sanayi devrimi açısından neyi ifade etmekteydiyse, bilgisayar teknolojisi de enformasyon toplumu açısından onu ifade etmektedir. Enformasyon toplumu kuramının güçlü söylemcisi Daniel Bell’e göre, enformasyon toplumunu doğuran şey bilgisayar ile telekomünikasyonun eşyönelimidir. Bilgisayar ile iletişim teknolojilerinin evliliği bilginin işlenmesi ile iletilmesi arasındaki ayrımı çökertmekte ve bunun bir sonucu olarak bilginin akışkanlığı küresel bir düzlemde gerçekleşmektedir. Bell, bu bağlamda, mekan ve zamanla sınırlı olan geçmişteki toplumların aksine, enformasyon toplumunda, bilgisayarın yeni iletişim teknolojisiyle bir araya gelmesi sonucu mesafenin anlamsızlaştığı ve zamanın kısaldığı yeni bir mekan-zaman çerçevesinin yürürlükte olduğunu öne sürmektedir. Bilginin küresel akışkanlığı, toplumsal devinimi mekan ve zamanın bağlayıcılığından kurtarmaktadır. Aynı olgunun kapsamlı toplumsal getirileri arasında, enformasyonun herkese, her an ve her yerde özelleşmiş amaçlar doğrultusunda dağıtımını mümkün kılacak küresel ölçekteki veri bankaları şebekesinin doğuşu önemli bir yer tutmaktadır. Enformasyonun en uzmanlaşmış, en bireysel ihtiyaçlara göre seçilebildiği ve işlenebildiği (Kumar, 1999: 23-29) söz konusu koşullar, çağdaş gözetimin temel işleyiş zeminini oluşturması itibariyle de önem taşımaktadır.



Araçsal ya da teknik akıl, hesaplanabilirliği, böylece öngörülebilirliği ve kontrolü, kısacası toplumsal eylemin rasyonalizasyonunu gerçekleştirebildiği ölçüde, “geç modern zamanlar”da da etkinliğini koruma eğilimi göstermektedir. Fakat şimdi, Weber’in “rasyonalitenin irrasyonalitesi” olarak adlandırdığı olgunun daha dolaysız bir biçimde varlık kazanmasını örneklemek üzere, araçsal akıl bizzat kendi işleyiş sürecinde rasyonel olma eğilimini yitirmektedir. Özellikle G. Ritzer’in (1998, 2000) yazılarında çağdaş toplumun temel bir niteliği olarak işlenen söz konusu olgu, U. Beck (1999, 2003) ile A. Giddens’in (1994, 2001) “Risk Toplumu” analizinde bütünlüklü bir makro yaklaşımı temellendirmektedir.

Ritzer’e göre, bütün akılcı sistemler, kaçınılmaz olarak, akılcılıklarını sınırlayan ve hatta yok eden bir dizi “akıldışılık” geliştirmektedirler. Burada, akılcı sistemlerin zorunlu bir getirisi ve bileşeni olarak ele alınan “akıldışılık” birkaç anlamı kapsayacak biçimde kullanılmaktadır. İlk olarak, daha önce üzerinde durulan, akılcı sistemlerin “insanlıktan çıkarıcı” potansiyeline gönderme yapmak üzere; bu sistemlerin bünyesinde çalışan ya da bu sistemlerin hizmet verdiği kimselerin “insani yönlerinin” verimi düşürücü bir etmen olarak göz ardı edilmesini, kişilerin sistem amaçları doğrultusunda biçimlendirilmesini, Habermas’ın deyişiyle “yaşam dünyasının kolonizasyonu”nu ifade etmektedir. Daha özel bir anlamda ise, bizzat akılcılığın verimsizlik, öngörülemezlik, hesaplanamazlık ve *denetim kaybına* yol açarak sistem amaçları aleyhine işlerlik kazanmasını ifade etmektedir (Ritzer, 1998: 179-180, 2000: 124). Bu tür akıldışılıkta, sistem zorunlulukları doğrultusunda “içi boşaltılmış insanlar” ile araçsallaşan yaşam alanları konusunda duyulan kaygı değil, akılcılığın tam da sistemsel zorunlulukları ya da sistemin iç işleyiş sürecini sistem amaçları aleyhine yönlendirmesi olgusu söz konusudur. Akılcılık, burada, insani varoluş aleyhine değil, sistem aleyhine işlemektedir. Bu işleyiş ise “öngörülebilirlik” işlevini yaralamakta, bunun sonucunda öngörülebilirliğe bağlı denetim süreçleri sekteye uğramaktadır.

Beck ile Giddens ise, “akılcılığın akıldışılığı”nı akılcı sistemlere özgü bir “yan etki” olarak değil, çağdaş toplumun doğasını temelli bir biçimde belirleyen ve rasyonel-ilerlemeci-endüstriyel gelişim sürecinin gelip dayandığı sınırı ifade eden özgül bir eğilim olarak kavramaktadırlar. Söz konusu eğilim, “risk” kavramı etrafında geliştirilen bir analiz düzleminde masaya yatırılmaktadır. *Risk*, bu analiz uyarınca, topluma dışsal olarak değil ama ona içsel olarak, bizzat endüstriyel modernliğin bünyesinden beslenen ve onun kaçınılmaz getirileri olarak varlık kazanan, bütün bir ekolojik sistemle birlikte insan türünün varlığını tehdit eden çeşitli türde tehlikeleri ifade etmektedir. Bu

bağlamda Risk Toplumu, Beck'e (1999: 33-41) göre, modern toplumun yenile(n)me dinamiğinin yaratmış olduğu toplumsal, ekolojik ve bireysel risklerin gitgide sanayi toplumunun denetim ve emniyet kurumlarının etki alanından çıktığı bir gelişme aşamasını temsil etmektedir. Böylece, risk toplumu aşamasına, toplumsal olarak karara bağlanan, yani toplumca üretilmiş olan tehlikeler güvence altına alınabilirlik sınırını aştığı anda ulaşılmaktadır. Beck, bu sürecin iki aşamasının ayırt edilebileceğini söylemektedir: Öncelikle, toplumun değişik biçimlerde kendi kendini tehlikeye atması olgusunun ve bunun sonuçlarının sistematik olarak üretildiği, ama kamusal olarak konu edilmediği ve siyasal çatışmaların merkezi haline gelmediği; sanayi toplumunun, *karara bağlı olarak* üretilen tehlikeleri hem artıran hem de meşrulaştıran öz-anlayışının başat durumda olduğu bir dönem söz konusudur. Bu aşamada, gediksiz bir hükmedebilirliğin mümkün olduğu varsayımı revaçtadır – zira ancak bu şekilde daha fazla risk üstlenilebilir. Ancak, daha sonra, sanayi toplumunun tehlikelerinin kamusal, siyasal ve özel yaşantının tartışma ve çatışmalarında başat hale gelmesiyle birlikte, sanayi toplumunun kurumları denetleyemedikleri tehlikelerin yaratıcıları ve meşrulaştırıcıları haline gelirler ve sanayi toplumu kendini bir risk toplumu olarak görür. Bu durumda, bir yandan toplum hala sanayi toplumunun kalıpları içinde karar verip eyleyken, öte yandan çıkarların örgütlenmesi, hukuk sistemi ve siyaset, risk toplumunun dinamiklerinden kaynaklanan tartışma ve çatışmalarla kaplanır.

Beck (1999: 9-11), risk toplumunun temel yapısal özelliklerini betimlemek için Vassily Kandinsky'den ödünç aldığı “ve” metaforunu kullanmaktadır. “Ve” isimli denemesinde Kandinsky, ondokuzuncu yüzyıla karşılaştırıldığında yirminci yüzyıla damgasını vuran sözcüğün hangisi olduğunu sorgular. Kandinsky'ye göre ondokuzuncu yüzyıla ayırma, uzmanlaşma, tek anlamlılığa ve dünyanın hesaplanabilir olmasına çabalama, yani “*ya-ya da*” hükmederken; yirminci yüzyıla yanyanalık, çokluk, belli belirsizlik, bağlamın ve bağlantılılığın sorgulanması, değişmece ve üçüncü yolu içermeye deneyleri, sentez, çift değerlilik, yani “ve” hükmetmektedir. Beck, içinde yaşanılan dünyanın başlıca konusunun tam da *ve*'nin bulanıklığı olduğunu düşünür. Dünyanın düzene elvedası, taşkın kaotikliği, kendini oluşturan unsurları bir araya toplama konusundaki çaresizliğine eşlik eden iddialı birlik ümidi, sınırları ve sınırsızlığı, sınırlara ilişkin gitgide yayılan yanılsama ve bunların yarattığı tedirginlik – bütün bunlar, *ve*'nin göstergeleri olarak değerlendirilmektedir.

*Ve*, yüzeysel bir bakışla bile fark edilebileceği gibi, çağdaş topluma ilişkin öteki kuramsal girişimlerin de temel izleğini oluşturmaktadır: Post-Fordist yaklaşımın

etrafında döndüğü “esneklik”, postmodern yaklaşımların üzerinde birleştiği “belirsizlik” gibi kavramlar, temelde hep aynı olguya; çağdaş toplumun olumsuzluğuna, yani ve’ye işaret etmektedir. Bauman’ın (2000: 35) da belirttiği gibi, “(b)ugünün egemen duygusu yeni tip bir belirsizlik duygusudur”. Onu “yeni” kılan şey, ilk olarak, sadece kişinin kendi şans ve becerileriyle sınırlı olmayıp dünyanın gelecekteki şekli, bu şekil içinde doğru yaşamının yolu ve yaşam biçimlerinin doğru ve yanlışlarını ölçecek ölçütlerle de ilintili olması; ve ikinci olarak, belli bir çabayla azaltılacak ya da tamamen üstesinden gelinecek geçici bir dert olarak görül(e)memesidir. “Postmodern dünya, kendisini, daimi ve azaltılamaz bir belirsizlik koşulu altında bir yaşama hazırlamaktadır”.

Çağdaş toplumsal yaşamın olumsuzluğunda toplumsal denetim ve gözetim işlevi ne tür bir hüviyete bürünmektedir? Öngörülebilirliğe ve düzene vurgu yapan modern itki ve onun toplumsal cisimleşmesini temsil eden gözetim ve denetim etkinlikleri, böylesi bir olumsuzluğun göbeğinde kendine hayat alanı bulabilmekte midir? Bu sorulara “risk uygarlığı”nın sistematik kuramcısı U. Beck’in perspektifinden hareketle yanıt arandığında, rahatlıkla, denetim arayışının “yeni koşullarda” (kendine yer bulsa bile) “işe yaramayacağı” sonucuna ulaşılabilir. Zira böylesi bir girişim, özünde daha fazla akılcılık ve denetimle üstesinden gelinemeyecek risklere karşı “sanayi toplumu paradigmasıyla” hareket edildiğinin bir göstergesi olmaktadır. Sanayi modernliğini karakterize eden “her şey kontrol altında” zihniyeti, kontrol edilebilirliğin önemli oranda sekteye uğradığı düşünümsel modernlik koşullarında sadece kendi karşıtına; kesinsizliğin ve güvensizliğin üretimine yol açacaktır (Beck, 2003: 38-39). Risklerin dışsallaştırılmasının mümkün olmadığı söz konusu koşullarda, “kontrol mantığı içten çökmektedir” (Beck, 2003: 139-142).

Bununla birlikte çağdaş toplumda, tam da modernliğin daha erken dönemlerini tanımlayan araçsallık ve öngörülebilirlik arayışı ile (Beck’ten hareketle, sanayi toplumunun arketipleri ile) motive edilen gözetim süreçleri söz konusudur. Bunları, çoğunlukla, bizzat riskleri bertaraf etme ve belirsizliği dizginleme dürtüsü harekete geçirmektedir: daha önce görülmemiş ölümcül ve bulaşıcı bir salgın hastalığa karşı ya da “nereden, ne zaman, ne şekilde geleceği belirsiz” “terörist saldırılara” karşı alınan önlemlerde örneklendiği gibi. Yeni bilgisayar teknolojileri ile devam ettirilen çok çeşitli bürokratik gözetim süreçleri de aynı bağlamda değerlendirilebilir; çeşitli devlet organlarının bünyesinde hizmet ve güvenlik amaçlarına yönelik olarak gerçekleştirilen ya da kapitalist işletmelerin ticari saikler doğrultusunda işlerlik kazandırdığı gözetim süreçleri de bütün etkinlikleriyle yürürlükte.

Fakat şimdi, tam da olumsuzluğun koşullarındaki “kontrol altına alma” refleksi ile bağlantılı olarak, gözetimin doğasını önceki dönemlerden önemli ölçüde farklılaştıran kimi eğilimler de söz konusudur. Deyim yerindeyse, gözetim süreçleri de olumsuzluğun koşulları doğrultusunda dönüşmekte, “esnekleşmekte”dir. Bununla, gözetimin kendisinin de “olumsal” bir hal alma eğilimi göstermeye başladığını anlatmak istiyorum. Aşağıda daha ayrıntılı olarak görüleceği gibi, önemli ölçüde bilişim teknolojilerine dayanan yeni gözetim araçları, gözetime, önceden planlanmamış, tasarlanmamış doğrultularda genişleme ve işlerlik kazanma olanağını bahsetmektedir. Zira bunlar “kendi kendini artırma” eğilimi göstermekte ve bağlamından koparak kontrol-dışı bir yayılım sergilemektedir. Bu durum ise, gözetlenenler için olduğu kadar kimi zaman gözetleyenler için de gözetim ve denetimin nereden, ne zaman ve ne şekilde gerçekleşeceğini hiç olmadığı kadar belirsiz kılabilmektedir. Gözetimin odakları, failleri, gerekçeleri ve gerçekleştirilme yolları şimdi hiç olmadığı kadar artmış, çeşitlenmiş, yoğunlaşmıştır – ama bütün bunların yanı sıra ve aslında bunların bir uzantısı olarak, gözetim yapısal olarak “olumsallaşmıştır”. Çağdaş toplumun ürettiği ve bir varoluş hali olarak dayattığı belirsizlik, gözetim süreçlerinin kendisini de dönüştürmektedir: Artan belirsizliği bertaraf etme ya da “ehlileştirme” gayretlerine aynı ölçüde artan “kontrol altına alma” çabaları eşlik ettikçe, gözetimin kendisi “kontrolden çıkıyora” benzemektedir.

#### **4.2. GÖZETİM: YENİ ARAÇLAR, YENİ YORDAMLAR**

Aşağıda, çağdaş toplumda gözetimin temel özellikleri, bu özellikleri belirleyen değişkenler bağlamında ele alınmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi, çağdaş gözetim önemli oranda hala “modern” bir gözetimdir; kurumsal kontrol, araçsallık, enformasyon denetimi, kuşatıcılık gibi niteliklerce tanımlanmaktadır. Fakat geç modern dönemin özgül koşulları, onu modernliğin daha erken evrelerinde varolduğu biçimden niteliksel olarak farklı kılan bazı özelliklerin belirlenmesine izin vermektedir.

Bunların başında “gözetim araçları” olarak adlandırılabilir olan şeyin uğradığı dönüşüm gelmektedir. Bilgisayar ve telekomünikasyon teknolojilerinin enformasyon toplumu kuramcılarına esin veren baş döndürücü gelişim trendi, çağdaş toplumsal gözetimi de yapısal olarak belirlemektedir. Bilginin hacim, yoğunluk, yaygınlık, erişilebilirlik ve nihayet işleniş tarzı gibi parametreler bazında uğradığı dönüşüm, özünde bilginin denetimine sınıksız bağlı olan gözetim süreçlerinin doğasında nicel olduğu kadar nitel değişimlere de yol açmaktadır.

Toplumun çok yönlü dönüşümüne paralel, gözetimin işlediği kanallar da farklılaşabilmektedir. Çağdaş toplumda gözetim, “sistem dünyasının” bir parçası olmaktan ziyade “yaşam dünyasına” daha yakın ve aslında bu dünyanın içinde işleyen bir süreç olma eğilimi göstermektedir. Bu bağlamda, mesela çağdaş toplumsal katılımın temel biçimi olarak öne çıkan tüketimcilik, gözetimin işlerlik kazandığı kanallardan biri olarak işlev görmektedir. Gözetim, işlerlik kazandığı yeni kanallar boyunca, “yaşam dünyasının” bizzat içinde, gündelik yaşamın sıradan rutinlerinde gerçekleşmektedir. Bu, elbette, geleneksel toplumda “yaşam dünyasının” bünyesinde seyreden yoğun içkin gözetim süreçlerinden, kurumsal bir hüviyetle gerçekleştiriliyor oluşu ile temelden ayrılmaktadır.

Gözetimin, kendisini önceki dönemlerden farklı kılan bu iki vechesi; yeni araçlar ve yeni yordamlar, kuşkusuz, birbirlerini bütünlemektedir. İlki olmadan ikincisi mümkün gözükmezken, ikincisine yapılan vurgu ilkinin kullanımını teşvik etmekte ve yaygınlaştırmaktadır. Kısacası, gözetimin doğasını belirleyen bu iki boyut, gelişim süreci itibariyle birbirlerinden beslenmekte ve iç içe geçmektedir. Çağdaş toplumda gözetimin yapısal özelliklerinin ve işleyiş koşullarının anlaşılması, bunlara daha yakından bakılmasını gerektirmektedir.

#### **4.2.1. Elektronik Sahne Alışı**

Enformasyon toplumu kuramının T. Stonier ve Y. Masuda gibi iyimser yorumcuları, bilginin tüm topluma yayılmasından ve böylece daha uyanık ve eğitilmiş bir kamu yaratılmasından ötürü, “enformasyon toplumu”nun demokrasiyi geliştirici ve zenginleştirici bir evreyi temsil ettiği kanaatindedirler. Şimdi “iktidarın yeni köşe taşı” olarak enformasyon, geçmiş dönemlerdeki paradan ya da topraktan farklı olarak, yaygın bir şekilde dağıtılmaktadır. Bilgi akışlarını tek bir merkezden denetleme olasılığı söz konusu olmadığından, Orwell’in anti-ütopyasında tasvir ettiği türden bir diktatoryal eğilim ya da tahakküm enformasyon toplumu koşullarında mümkün gözükmemektedir. Tersine, insanı özgürleştirici potansiyelleriyle söz konusu koşullar, bir “konsensüs demokrasisi”ni davet etmektedir (Kumar, 1999: 27-28). Bununla birlikte, aynı koşullar, enformasyon toplumunun “çarkları” konumundaki bilişim teknolojilerinin mümkün kıldığı ve bu nedenle daha önceki dönemlerde eşine rastlanamayacak denli yoğun bir kayıt altına alma sürecini de yürürlüğe sokmaktadır. Ve söz konusu süreç, bireylerin gündelik yaşamına nüfuz etme noktasında hiçbir biçimde Orwell’daki diktatoryal yapıyı

tanımlayan “merkezileşme” kriterine bel bağlamamaktadır. Birey, şimdi, çoğul odaklar tarafından işletilen çok yönlü ve kuşatıcı bir kayıt altına alma ve gözetim sürecinin edilgen faili durumundadır. Bu bağlamda, enformasyon toplumu kuramının “konsensüs demokrasisi” konusundaki naif iyimserliği olduğu gibi kabul edilse bile, yeni bilgi işlem teknolojilerinin alttan alta tam ters yönde bir trendi işletmekte olduğu iddia edilebilir.

Geç modernlikte bilişim teknolojilerinin gözetimin doğasında yol açtığı nicel ve nitel dönüşümleri tartıştığı kapsamlı çalışmasında David Lyon (1997), “enformasyon toplumu”nun rahatlıkla (ve özellikle) bir “gözetim toplumu” olarak okunabileceği savını temellendirmektedir. Kişisel nitelikli bilgilerin, büyük şirketlere ve devlet dairelerine ait güçlü bilgisayar veri tabanları kullanılarak toplanmakta, saklanmakta, çağrılmakta, işlenmekte, eşleştirilmekte, pazarlanmakta ve dolaşıma sokulmakta olduğuna dikkat çeken Lyon, son derece uzmanlaşmış kurumların kişisel veri toplamada telekomünikasyonla bir araya getirilmiş bilgisayar gücünü tanımlayan bilişim teknolojilerini giderek daha çok kullanır hale gelmesiyle, geçmişte eşi görülmedik ölçüde sıradan insanların gündelik yaşamın rutininde gözetim altında tutulduğunu belirtmektedir. Burada betimlendiği şekliyle gözetim, “gündelik, sıradan, olduğu gibi kabul edilen bir dünyayla, bir banka makinesinden para çekmeler, telefon etmeler, hastalık yardımı için başvurular, araba kullanmalar, kredi kartı kullanmalar, isme gönderilmiş reklam broşürleri almalar, kütüphaneden kitap seçmeler, yurtdışı yolculuklar için sınırlardan geçmeler dünyasıyla ilgilidir” (Lyon, 1997: 16). Bilgisayarlar ve onlarla bağlantılı iletişim sistemleri üzerinden gerçekleştirilen tüm bu işlemler sırasında yapılanların bir izi bırakılmakta; sözü edilen her bir durumda bilgisayarlar işlemleri kaydetmekte, bunları mevcut verilerle karşılaştırmakta, gerekli kontrolleri gerçekleştirmekte, kişisel hayata ilişkin pek çok ayrıntıyı saklayarak mali, yasal, vb. durum değerlendirmesi yapmaktadır. Bilgi saklama kapasitesini, işlem potansiyelini ve veri çağırmaı önemli ölçüde geliştiren bilişim teknolojilerini söz konusu amaçlar doğrultusunda kullanan örgütler, artık, tek tek insanların süregiden gündelik hayatlarının ayrıntılı bir tablosunu; yani mali durum, sosyal yardım almaya uygunluk, ikamet, eğitim deneyimi, sağlık kayıtları, tüketici öncelikleri, suç oluşturan faaliyetler gibi konulara ilişkin verileri, kolaylıkla elde edebilmektedir (Lyon, 1997: 119-120).

Bilişim teknolojileri, özellikle ayrı yerlerde ve dağınık olan verilerin bir araya getirilmesini mümkün kılması yönüyle, önceki dönemlerden niteliksel olarak farklılık

gösteren bir gözetim olanağını davet etmektedir. Bu “bir araya getirme”, veriyi toplamış olan spesifik bir örgüt içinde olduğu kadar, hem coğrafi olarak hem de işlev bakımından uzak örgütler arasında da gerçekleştirilebilmektedir. “Veri ilişkilendirme” ya da “bilgisayar eşleştirme” pratiğini tanımlayan söz konusu işlemde, suçluları izleme, vergi kaçırma ya da sosyal yardım sahtekarlıkları gibi suistimalleri sınırlama amaçlarına yönelik olarak, farklı veri tabanlarındaki kayıtlar birbirleriyle ilişkilendirilmektedir. Bu süreçte, önceleri farklı veri tabanlarında ayrı duran veriler, verili bir dizideki bireylerin daha tam bir resmini elde etmek üzere birleştirilmekte; bir başka deyişle bireyler hakkındaki ilişkisiz bilgisayar dosyaları, insan gruplarını benzer bir kategoride – örneğin, yasaları ihlal ettiğinden şüphe duyulanlar kategorisinde – tanımlamak üzere eşleştirilmektedir (Lyon, 1997: 77-120). Telekomünikasyon ve sofistike istatistik tekniğiyle bir araya getirilmiş bilgisayar sistemlerinin çeşitli kaynaklardan farklı amaçlarla toplanmış verileri ilişkilendirme gücü, böylelikle, kişilerin ve toplulukların her tür profilinin oluşturulabilmesini mümkün kılmaktadır.

Bilgisayar eşleştirme, Lyon’a göre, gerek devlet gerekse ticari örgütler düzleminde en kapsamlı ve en hızla büyüyen gözetim trendini temsil etmektedir. Kişisel kimlik ve ihlallerin ortaya çıkarılmasını kolaylaştıran bilgisayar eşleştirme, sosyal denetim süreçlerini güçlendirmektedir. Bu doğrultuda bilgisayar eşleştirmenin büyük erdemi, veri öznelerinin tüm kategorilerini belirli kriterlere göre ayırabilmesindedir. Bununla birlikte, söz konusu işlem bir kere başladığında genelleşme eğilimi göstererek çok büyük bir kesimi kapsayabilmekte, hemen herkes “bilgisayar ağına” yakalanabilmektedir. Bu durum, Gary T. Marx’ın “kategorik şüphe” olarak adlandırdığı şeyi teşvik etmektedir: “Kendi rızaları olmaksızın gözetim operatörlerine ifşa edilen bir istatistiki ‘grubun’ yine kendi rızaları olmaksızın üyesi olan insanlar, tüketici reklam kampanyalarının hedefleri veya vergi kaçırmanın ya da sosyal yardım sahtekarlıklarının şüphelileridir” (Lyon, 1997: 298). Bilgisayar eşleştirmede kaçınılmaz olarak kişisel verilerin kontrolünün kaybedilmesi; önceden kendilerine karşı hiçbir şüphe olmadığı halde insanları “avlayan” bir ağın oluşturulması ve “ham giriş”lerin suçsuzlukları kanıtlanana kadar suçlu kategorisinde değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu durumda, pek çok yasa tarafından korunan suçsuzluk varsayımı altüst edilmekte ve kişinin suçsuzluğunu kanıtlayana kadar suçlu olduğu varsayılmaktadır (Lyon, 1997: 129-156). Bilgisayar eşleştirme pratiği, Lyon’a göre, tek tek yurttaşlarla düzenleyici örgütler arasındaki ilişkileri önemli oranda etkilemekte ve özellikle de yoksulları,

savunmasızları, azınlıkları marjinalize etme ve büyük bürokratik güçler karşısında olumsuz bir konuma yerleştirme eğilimi göstermektedir (Lyon, 1997: 30,156).

Bilişim teknolojilerinin gözetimin doğasında yol açtığı önemli dönüşümlerden biri, bilgisayar eşleştirme pratiğinde örneklendiği üzere, gözetim araç ve sistemlerinin kendi kendini artırma-çoğaltma ya da katlama kapasiteleri ile ilgilidir. Burada, öncelikle, teknolojilerin çok çeşitli yollardan bir araya getirilmesi ve bu yollardan her birinin bilgisayar gücünün başlangıçtaki potansiyelini artırması söz konusudur. Bir yandan iletişimi çok daha kolaylaştıran ağ oluşturma standartları ortaya çıkmakta, bir yandan da dağıtılmış veri tabanı yönetimini ve işletim sistemini organize edecek teknikler geliştirilmektedir (Lyon, 1997: 73-75). Bununla ilişkili olarak da, kişisel veri dizilerinin, istedik doğrultularda yeniden düzenlenip işlenerek artırılmış bir kullanımı söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda mesela J. Rule, gözetim sistemlerinin “kendi kendisinden beslenme” eğilimine dikkat çekmektedir. Bununla Rule, veri toplayan örgütlerin, doğrudan veri öznenin kendisine sormaktansa öteki kayıtlardan ona ait kişisel detayları elde etmeye giderek daha fazla dayanmaya başladıklarını anlatmaktadır (Lyon, 1997: 79).

Böylesi kavrayışlar, bilgisayar sistemlerinin “denetim dışında” geliştiği görüşüne güç kazandırmaktadır. Nitekim *The Rise of the Computer State*'de D. Burnham, bilişim teknolojilerinin kendilerini, sadece seçimle gelmiş karar mercilerinin değil herkesin doğrudan kontrolünün ötesinde çoğalttığını ima etmektedir (Lyon, 1997: 24). Benzer şekilde, bilişim teknolojilerinin yeni bir gözetimin işareti olduğu yolundaki görüşün en etkili savunucularından Gary T. Marx, “sorunun sadece teknoloji yanlış ellere düştüğünde ortaya çıktığı” şeklindeki yaygın varsayımın ima ettiğinin aksine, söz konusu teknolojilerin çağdaş liberal demokratik toplumlarda *kullanımının* giderek artan oranda bir totaliter potansiyel taşıdığına dikkat çekmektedir. Marx'a göre, bilgisayarlar gözetimin doğasını niteliksel olarak değiştirmekte; gözetimi genişletmekte, derinleştirmekte ve “gündelikleştirmekte”dir. “Yeni gözetim” uzaklığı, karanlığı, fiziksel engelleri ve – bilgisayarların saklama ve veri çağırma kapasitesinin gösterdiği gibi – “zamanı” aşmaktadır. Görünürlüğü düşüktür veya görünmezdir; veri özneler bu yeni gözetimi giderek daha az fark etmektedir. Yeni gözetim, özgül kuşkuları tanımlamaktan kategorik olarak şüphecilğe yönelmeyi içermektedir. Hem daha yoğun, hem daha yaygındır; “ağ, daha ince, daha esnek ve daha geniştir” (Lyon, 1997: 80-81).

Lyon'a göre “yeni gözetim”, bütün parametreleriyle, Rule anlamında gözetim kapasitesindeki bir artışın ifadesidir (Lyon, 1997: 78-79). İlk olarak, “dosyaların



büyüklüğü” gelişmekte ve dosyalar, saklama ve işleme kapasitesindeki artışın dolaysız sonucu olarak oldukça incelikli ve kılı kırk yaran bir niteliğe sahip olmaktadır. İkinci olarak, coğrafi bakımdan birbirinden uzaktaki veri tabanlarının ağ oluşturması olgusu, “menzilin kapsamlılığı”nın kolaylaştırılması için mutlaka merkezi bir bilgisayar işlemi olması gerekmediği anlamına gelmekte ve Rule’un merkezileşme koşulunu yerine getirmeden de bir kapasite artırımının olabirliğini ifade etmektedir. Üçüncü olarak, “veri akış hızı” da telekomünikasyon buluşlarının kullanılmasıyla artırılmış durumdadır. Nihayet, gözetim sistemleri ve bunların özneleri arasındaki temas noktalarına ilişkin olarak, yeni gözetim “özne saydamlığı” denen şeyi artırmakta; sıradan yurttaşlar, işçiler ve tüketiciler, onları sürekli olarak gözetleyen önemli ölçüde görünmez “gözetleyiciler” için daha da görünür olmaktadır.

Bilişim teknolojilerinin gözetim süreçlerine eklenmesi, gözetim kapasitesini bütün boyutlarıyla önceki dönemlerde görülmedik ölçüde artırmaktadır. Bununla birlikte, elektroniğe dayalı gözetim sistemleri ile gündeme gelen gözetim kapasitesindeki bu genişleme, çoğunlukla, çağdaş toplumsal katılımın bir koşulu ve sonucu olarak varlık kazanmaktadır. Lyon’un (1997: 17) altını önemle çizdiği gibi, “(g)özetim sistemleri aynı zamanda da, bizim doğru ödemeyi yaptığımızın, doğru sosyal yardımları aldığımızın güvencelenmesi, terörizmin ve uyuşturucu kaçakçılığının kontrol edildiğinin, en son tüketici ürünlerinden haberdar edildiğimiz, sağlığımızı tehdit eden riskler hakkında uyarılabileceğimiz, seçimlerde oy kullanabileceğimiz, mal ve hizmetler için taşınması zor nakit parayla değil de plastik kartlarla ödeme yapabileceğimiz vs. garantilenmesi anlamına da gelir”. Gözetim, erken modern dönemlerden elektroniğe uzanan gelişim serüveninde, kendi dönemi için Tocqueville’in de gözlemlediği gibi, demokratik zorunluluklar ve yurttaşlık haklarının gelişimiyle atbaşı giden bir seyir izlemekte ve nihayet toplumsal katılımın yeni koşullarıyla bütünleşmektedir. Fakat modernliğin doğasında baskın olan, Nietzsche ve Foucault gibi yorumcularda güç ilişkileri bağlamında; Weber ile Eleştirel Kuram’ın çeşitli temsilcilerinde ise araçsal akıl çözümlemesi bağlamında vurgusunu bulan güçlü ve tutkulu bir *düzen tesisi* idealidir. Adı geçen kuramcılar, söz konusu idealin, “temel haklar”ın ve demokratik özgürlükçü söylemlerin altında sessiz sedasız ama belirleyici biçimde onların aleyhinde süregiden toplumsal sonuçlarını, farklı paradigmal bağlamlarda dillendirmektedirler. Aynı modern itki tarafından motive edilen elektronik gözetim de, bilgisayar eşleştirme pratiğinde Gary T. Marx’ın “kategorik şüphe” dediği şeyin örneklediği gibi, temel hakların altını oyan uygulamalara meydan verebilmektedir.

Bilişim teknolojilerinin gözetim kapasitesinde yol açtığı artışın bir diğer cephesini internet fenomeni temsil etmektedir. Kimi yorumcular interneti, enformasyon toplumu kuramının iyimser öngörülerini destekleyen etkili bir özgürleşim enstrümanı olarak selamlamaktadır; bu bakış açısından internet sadece, enformasyonun en büyük güç olarak algılandığı bir çağda bilgiyi bir yerden bir başka yere hızla taşıyan bir iletişim aracı değildir; o, aynı zamanda ve daha önemli olarak, denetimden uzaklığı, zaman ve mekandan bağımsızlığı, kısaca sahip olduğu “anonim” ve “anarşist” karakteri sayesinde otoriter yönetimleri çok daha fazla sınırlandırma ve bu yöndeki eğilim ve girişimlere ket vurma gücüne sahiptir. Bir merkezin olmadığı siberuzayda insanlar tekil odaklardan ya da otoriter yöneticilerden bağımsız olarak fikir ve taleplerini ifade edebilmekte; ve mesela otoriter yönetimler içindeki muhalif kesimler bu teknoloji sayesinde uluslararası normlara ters düşen uygulamaların önlenmesi konusunda dış dünyadan daha kolay destek alabilmektedirler. Bu bağlamda internet özgürlüğün, demokrasinin ve açık toplumun ideal bir göstergesi olarak değerlendirilmekte ve bununla bağlantılı olarak “internet/enformasyon çağı toplumları”nın daha özgür ve demokratik toplumlardan oluşacağı öngörülmektedir. Bununla birlikte, özgürlüğün teknolojik altyapısını oluşturduğu düşünülen internet, sıradan insanlar hakkında kişisel enformasyonun daha önce görülmedik ölçüde ortaya saçılmasına yol açmakta ve ağ üzerindeki milyonlarca insanın izlenebilmesini kolaylaştırmaktadır (Bozkurt, 2000: 71-73). Böylelikle internetin vaat ettiği “daha fazla özgürlük”, “gizliliğin daha fazla ihlali” ile aynı pakette gelmektedir. Sıradan vatandaşlardan büyük örgütlere kadar her kesimin sorunu haline gelen “online gizlilik” konusundaki kaygıları muhtelif gruplar açısından şu şekilde sıralamak mümkündür (Bogonikolos, 1999; Bozkurt, 2000: 73):

*Kamu otoriteleri ile ilgili kaygılar:* hassas enformasyon ve devlet sırları; tele bankacılık; vergi kayıtları; kritik altyapı sistemlerinin işlenmesinde kullanılan veriler; elektronik posta ile alınan kamu sözleşmeleri.

*İşletmelerle ilgili kaygılar:* sözleşmeler; fatura ve diğer elektronik düzenlemeler; gizli işlemlerde lisans ve uluslararası haklar; siparişlerin kredi kartı ile ödenmesi; online alınan ödemeler.

*Tüketiciler ve bireylerle ilgili kaygılar:* kredi kartıyla yapılan ödemeler; online ödemeler; sözleşme ve antlaşmalar; tele bankacılık gibi elektronik finansal işlemler.

Bugün enformasyon teknolojilerini yoğun bir biçimde kullanan insanlar diğerlerinden daha fazla gözetim altındadırlar; online alışverişler, internet üzerinden gerçekleştirilen ticari işlemler ve ödemeler, ziyaret edilen web siteleri, vb. gibi

etkinlikler, kişisel özellik ve alışkanlıkların daha kolay izlenebilmesinin önünü açmaktadır: “(G)ünümüzün global köyünde, postane müdiresi artık bütün köylüler hakkında her şeyi bilir hale gelmiştir” (Brown; Mccune, 1999; Bozkurt, 2000: 72).

Çağdaş gözetimin belirleyici yönü, bilişim teknolojilerine dayalı sistemler dolayısıyla gerçekleştiriliyor oluşudur. Önceleri klasörlere takılan ve dolaplarda saklanan kağıtlara kaydedilen veriler, şimdi bilgisayarlara kaydedilmekte ve bilgisayarlar tarafından işlenmektedir. Bürokratik örgütün diline yeni teknolojilerin dilinin eklenmesi ya da kağıda dayalı belgelemeden dijital belgelemeye kayış, Lyon’a göre, gözetimin doğasında ve kapsamında ciddi değişikliklere yol açmaktadır. Elektronik, en temel düzeyde, gözetimi artırmaktadır; bu, hem özellikle izlemek ve kontrol etmek üzere kurulmuş sistemler hem de başlangıçta görünüşte farklı amaçlarla kurulmasına rağmen gözetimi de teşvik eden sistemler için geçerlidir. Kişilerin zaman ve mekan içindeki yerlerini belirten kayıtlar, şimdiye dek görülmemiş bir kesinlikle oluşturulmaktadır. Gözetim, elektroniğin bahsettiği imkanlarla gündelik hayatın rutinlerinde daha da derinlere sızmakta; gözetimin kendisi daha verimli, daha yaygın ve aynı zamanda da daha az görünür bir hal almaktadır. Özellikle ileri istatistik yöntemleri ve gelişmiş telekomünikasyon teknolojileri ile bir arada kullanılan bilgisayarlarla bilgisayar eşleştirme, profil oluşturma, vb. gibi, gözetimin yeni doğasını belirleyen her çeşit yeni kombinasyon mümkün hale gelmektedir (Lyon, 1997: 60-84,304). Bu arada insani değerler verimliliğe tabi kılınmakta ve bireyler, veri tabanlarında dolaşımda olan kodlanmış numara ve harf dizilerine; “veri-imge”lere indirgenmektedir. Tamamen tek yönlü bilgi aktarımına bağlı olarak oluşan veri-imge, kişinin gerçek varlığının önüne geçmekte ve hayatta karşılaşacağı fırsat ve olumsuzlukları can alıcı bir biçimde belirlemektedir. Bunun ötesinde,

“(...) bizzat insanlığımız gitgide daha fazla veri-imge bakımından tanımlanır. Bizim her yerde bulunan aygıtta, her yerde bulunan bağlantıya göre kim olduğumuz, kendimize ya da birbirimize göre kim olduğumuzdan daha önemlidir. İnsan olmak, bir özellik olmaktan o kadar uzaktır ki, (...) insan oluş, kendilerine karşı sorumlu olduğumuz gözetim tabanlı güçlerce yeniden tanımlanabilir” (Lyon, 1997: 297).

Elektronik gözetimin “nesneleriyle” ilişkisini betimleyen ve belirleyen bu “yeniden tanımlama”lardan birini ve beklide en önemlisini, kuşkusuz, “insan oluş”un “tüketici oluş” olarak tanımlandığı bağlamlar ortaya koymaktadır.

#### 4.2.2. Gözetim Denkleminde Tüketim Değişkeni

Sosyal kuramcılar arasında, çağdaş toplumun bir “tüketim toplumu” olduğu yolunda yaygın sayılabilecek bir mutabakat söz konusudur. Tüketime ilişkin analizler, çoğunlukla, gerek postmodernizm (Featherstone, 1996) gerekse post-Fordizm (Hall & Jacques, 1995) üzerine yürütülen daha kapsamlı tartışmaların bir parçası olarak varlık kazanmıştır. Her iki bağlamda da öne çıkan genel eğilim, tüketimin, “yeni” toplumun en azından sosyo-ekonomik doğasını anlama ve analiz etmede anahtar kavram olarak alıkonmasıdır. Bu anahtar kavram, yer yer belirleyici bir hüviyetle bütün bir toplumun doğasını resmetme işine seferber edilmekte ve bu yapıldığında “tüketim toplumu” terimi öne çıkmaktadır.

*Tüketim toplumu*, toplumun bütün üyelerinin “tükettiğine” dair, hemen bütün zaman ve toplumlar için geçerliliği olan alelade ve sıradan gerçeklikten daha fazlasını anlatmaktadır. Tüketim toplumu, *esasen*, üyelerini şekillendirme tarzının her şeyden önce tüketici rolünü oynama gereksinimince belirlendiği ve temel normların söz konusu rolü oynama yetenek ve arzusuna işaret ettiği, üyelerini tüketici yetenekleriyle / tüketici olarak kullanan toplumdur. Tıpkı, modernliğin daha erken evresindeki “üretim toplumu”nun üyelerini *esasen* üreticiler olarak kullanmasında ve üyelerini şekillendirme tarzını bu rolü oynamaları gereksinimince belirlemesinde olduğu gibi (Bauman, 1999b: 39-40, 1999c: 92-93). Tüketim toplumu, insanın üretimdeki rolünün, yaşamının ve kimlik duygusunun odak noktası olduğu bir durumdan uzaklaşmayı ima etmektedir. İşteki roller yerine, şimdi, çeşitli aile içi formasyonlardaki roller, çeşitli cinsel yaşam tarzları içindeki roller, boş zamanları değerlendirme etkinlikleri içindeki roller gibi, genel anlamda tüketim olgusu içindeki roller gittikçe daha fazla önem kazanmakta (Bocock, 1997: 14); toplum artık, üyelerinin “tüketici” olarak kapasiteleriyle ilgilenmekte ve onları söz konusu doğrultuda biçimlendirmektedir.

Bir tüketim toplumunun tüketicisi, “bu zamana kadar görülen herhangi bir başka toplumdaki tüketicilerden tamamen farklı bir yaratıktır” (Bauman, 1999c: 93). Tüketim toplumunun ideal tüketicisi, hiçbir şeyi kesin bir şekilde benimsememekte, gereksinimlerinin tam olarak karşılandığı fikrine kapılmamaktadır; burada geçerliliği olan tek şey, her türlü bağlanmanın asli geçiciliği ve uçuculuğudur. Gereksinimlerle bunların tatminleri arasındaki geleneksel ilişki tersine çevrilmiştir: Tatmin vaadi ve umudu, tatmin edileceği vaat edilen gereksinimden önce gelmekte ve her zaman mevcut gereksinimden daha yoğun ve çekici olmaktadır. İdeal bir tüketicinin tutumlarını

belirleyen şey, bu nedenle, gereksinimlerin karşılanması ya da tatmini değil, “henüz hiç hissedilmemiş ya da bilinmeyen arzuların ıstırabıdır” (Bauman, 1999c: 95). Tüketici, maddi anlamda servet biriktirme ya da mülk edinme hırsıyla değil, yeni bir şeyin ve önceden bilinmeyen bir duygunun vereceği heyecan saikiyle hareket etmektedir. Gereği gibi işleyen bir tüketim toplumunda, tüketiciler, faal bir şekilde “baştan çıkartılma” ya da “ayartılma” peşindedirler; “(c)azibeden cazibeye, ayartılmadan ayartılmaya, bir yemden diğerine atılarak yaşarlar” (Bauman, 1999b: 43).

Böylece “tüketicinin görevi”, daha fazla tüketimle sonuçlansın veya sonuçlanmasın, daha fazla *tercih etmektir*. Bu bağlamda, Bauman’a (1999b: 41,47) göre, geleneksel panoptik kurum ve metotlar “tüketicinin görevlerine” açıkça aykırıdır. Zira insanları rutin, belirlenmiş ve tekdüze davranma yönünde eğiten panoptisizm, bunu, en temel düzeyde *tercihi* sınırlandırarak ya da toptan ortadan kaldırarak yapmaktadır. Tüketici, “rutin yokluğu” ve “aralıksız tercih” durumunda olma ile karakterize olduğundan, panoptisizmin üretmekte uzman olduğu karakter özellikleri ve yaşam tutumları ideal tüketicilerin üretiminde verimsiz kalmakta; panoptisizmin kendisi, zorunlu askerliğin kaldırılması ve teknolojinin gelişimine paralel olarak endüstriyel üretimde emek gücünün öneminin ve hacminin azalması gibi gelişmeler sonucu nüfusun büyük çoğunluğunu masseden panoptik kurumların işlevsizleştiği, arzu ve tercih etrafında örgütlenmiş bir topluma “oturmamaktadır”.

Bauman’a göre, genel bir bağlamda, “üreticiler toplumu”nda panoptisizmin temsil ettiği *normatif düzenlemenin* yerini, tüketiciler toplumunda *ayartma* almaktadır (Bauman, 2000: 59). Normatif düzenleme ya da denetleme ise, şu koşullarda, tüketicilik oyununu oynayamayan “eksikli tüketiciler”e yönelik olarak işlemektedir. Eksikli tüketiciler, gerekli yetilerden mahrum oldukları için tüketici piyasasının ayartmalarına tepki veremeyen, tüketici seçimi bağlamında tanımlanan “özgürlük”e göre “özgür bireyler” olamayan insanlardır. Alışveriş merkezleri ve süpermarketler, “yeni tüketimcilik imanının mabetleri ve tüketimcilik oyununun oynandığı stadlar, çevrelerine yerleştirilen izleyici kameralar, elektronik alarmlar ve ağır silahlı gardiyanlar yardımıyla” bu eksikli tüketicileri içeri almamaktadırlar. “Şanslı ve mutlu tüketicilerin yeni özgürlüklerinin tadını çıkardıkları semtler ile ev ve arabalarını daimi kuşatma altındaki kalelerin surları olarak gören tüketici bireyler de öyle”. Tüketici yaşamın arılığını koruma dürtüsünün harekete geçirdiği derin kaygı, kendisini, eksikli tüketicilerin dışlanıp denetlenmesinde ve daha yüksek sesle telaffuz edilen suçsallaştırma eğiliminde bulmaktadır (Bauman, 2000: 25-28).

Bauman, çağdaş toplumda denetim ve gözetimi “tüketim”in erişim alanı dışında kalan (ya da daha doğru bir deyişle, bu alana dahil olamayan) “marjinal bölgelerde” iş gören süreçler olarak kavrama eğilimi göstermektedir. Normatif düzenlemenin marjinle sınırlanması, asli olarak, tüketimin, tüketimciliğin ve de bunlar temelinde kurulu bir toplumsallığın doğasıyla ilişkilendirilmektedir. Oysa böylesi bir toplumsallığın işleyiş koşulları, içine tüketicileri de alan ve böylece denetimi toplumun marjinlerinden merkezine çeken yoğun bir gözetim faaliyetini de içerebilmektedir. Kimilerinin “panoptik” özellikler sergilediğini düşündüğü bu gözetim, hem tüketici olan ile tüketici olmayana (“eksikli tüketiciler”i) normatif ve pratik olarak birbirinden ayırmaya ve ikincileri dışlamaya, hem de tüketici olanların yer yer manipüle etmeye (“ayartmaya”) varan yoğun bir denetimine izin vermektedir.

G. Ritzer, konuya ilişkin tartışmasında, *panopticon*'un, kendisinin “yeni tüketim araçları” olarak adlandırdığı düzlemde varlık kazanan gözetimi kavramada elverişli bir metafor olduğunu belirtmektedir. Ritzer'e göre, yeni tüketim araçları, “tüm toplumsal yapı’yı kuşatır hale gelen ‘Hapis takımadaları’nın bir parçası olarak” değerlendirilebilir (Ritzer, 2000: 122). Bu, tam olarak bütün yeni tüketim araçlarında bir panoptik düzeneğin bulunduğu anlamına gelmese de, gerek çalışanların gerekse müşterilerin gözetlenebileceği pek çok noktanın (kameralar, videolu güvenlik odaları, vb.) varlığına ve daha önemlisi, gözetleniyor olma olasılığının gerek çalışanların gerekse müşterilerin denetimini mümkün hale getirmesine işaret etmektedir. Mimari tasarım ve mekanın düzenlenişi de, çoğu zaman böylesi bir gözetimi olanaklı kılmaya yönelikmiş izlenimi vermektedir. Sözelimi

“Alışveriş merkezleri, işleyişinin her aşamasını denetleyen çeşitli ileri teknolojilerle teknolojik olarak denetlenen bir krallık olarak görülebilir. Sıcaklık, ışıklandırma, gösteriler ve mallar üzerinde sıkı bir denetim uygulanır. Zaman ve mekan merkezi penceresiz yaparak denetlenir; dışarıdaki birini çağırmak için birkaç kapı vardır; alışveriş merkezinin birömekliği her yerde olabilecekleri anlamına gelir; çoğunlukla hiç saat bulunmaz; bakım ve düzenli model yenileme alışveriş merkezlerinin yaşanmıyormuş gibi görünmelerini sağlar; alışveriş merkezlerinde genel olarak gerçek olmayan bir kusursuzluk vardır” (Ritzer, 2000: 119).

Böylesi bir düzenleme, hemen her yönüyle, müşterilerin gözetimine ve denetimine hizmet etmektedir. Mesela, Kowinski'nin “Zombi Etkisi” dediği şey, yani zamanın geçtiğini fark etmeden saatlerce alışveriş merkezinde dolaşma, bu yolla mümkün hale gelmektedir. Alışveriş merkezleri, müşterileri bu duruma sokarak onların

daha fazla mal ve hizmetle karşılaşmalarına ve daha fazla “satın almalarına” zemin hazırlamakta; müşterilerin duygularını parlak, canlı ve “hoş” ortamlar sunarak yönetmektedir. Bu olgu, yani müşterilerin duygularının denetlenmesi, alışveriş merkezinin genel denetim aygıtının doğal bir özelliği, bir bileşeni olarak değerlendirilmektedir. Gözetim kameraları, hırsızlık ve öteki suçlara karşı tetikte olan özel personel, faaliyetler üzerindeki gözetimi en fazlaya çıkarmak üzere tasarlanmış ya da bazı şeyleri yapmaya ve bazılarını yapmamaya yöneltmek üzere düzenlenmiş mekanlar, söz konusu aygıtın öteki bileşenleri arasında sayılabilir. Bu sayede, yalnızca “kuşkulu” görünenler (veya “eksikli tüketiciler”) değil bütün müşteriler izlenmekte ve bu, genellikle görünmez ve anonim bir tarzda gerçekleştirilmektedir (Ritzer, 2000: 119-121).

Tüketici gözetimi, esasen, tüketim mekanlarının dışına taşan bir eğilim sergilemekte; bunun da ötesinde, her zaman tüketicinin tüketim mekanlarına iştirakine bel bağlamamaktadır. Bu, mağaza içi müşteri hizmetleri ve işlemlerinde olduğu kadar, çeşitli pazarlama süreçlerinde de elektronik işlemcilerle başvurulmasının doğal bir sonucudur. Elektronik teknolojiler, tüketici gözetimini tüketim mekanlarından daha geniş bir toplumsal uzama taşımaya araçlarını sağlamaktadır.

Mallarını ve hizmetlerini satmak isteyen pek çok şirket, potansiyel tüketicileri tam bir kesinlikle hedeflemek için söz konusu araçlara sahiptir. Bilişim teknolojisinin devasa teknik kaynakları kimlik saptama, iz sürme ve ileri toplumlardaki hane halklarının tüketim faaliyetlerini yönlendirme girişiminde seferber edilmektedir. Satın alma davranışları ve alım gücü hakkında ulaşılabilen kayıtlardan derlenen veriler, gerek tüketicilerin gözünde daha da özel harcama biçimlerini cazip kılma amacına yönelik olarak, gerekse hakkındaki kayıtlar bir noktada geçerli tüketim normlarına uymadığını veya kendi harcama gücünün üstüne çıkıp onaylanamaz borçlara girdiğini gösterenlerin seçimlerini sınırlama amacına yönelik olarak bir araya getirilmektedir. Böylece tüketici gözetimi, tüketme yeterliği düzeyine dayanan sosyal bölümlenmeleri yansıtması ve pekiştirmesinin yanı sıra, tüketici olanların genel şeffaflığını da artırmaktadır. Bu nedenle tüketici özgürlüğü dünyası, aynı zamanda bir sosyal denetim dünyasıdır; sosyal düzen, şimdi, tüketimin canlandırılması ve yönlendirilmesi yoluyla sürdürülmektedir (Lyon, 1997: 192-193).

Tüketici gözetimi, özünde, kişisel zevklerin, modaların ve simgelerin sistematik olarak izlenmesini ve bunlara müdahale edilmesini içermektedir. Bilişim teknolojilerini yoğun bir biçimde kullanan ticari kuruluşlar, görünürde ilişkisiz çeşitli veri tabanlarında

içerilen isim, adres, tlf.no., gelir, (“kredi kartı kullanımı” gibi “kayıtlarda yer eden” çeşitli tüketim işlemleri esnasında belirlenen) tüketici öncelikleri ve hatta etnik köken ve cinsiyet gibi kişisel bilgileri bir araya getirerek, farklı bölgelerde bulunan fakat benzer zevk ve alım gücüne sahip tüketicileri belirlemekte ve kümelemektedir. Tüketicilerin böylesi profillerinin oluşturulmasında, güçlü veri tabanlarından başka istatistiki işlem süreçleri de birinci derecede işlevseldir. Eşleştirilen veri tabanlarının istatistiki yorumu, “belirli nüfus grupları hakkında, belirli bir gelir aralığından geldikleri, benzer hayat tarzı ve eğitim geçmişleri olması eğilimi taşıdıkları hatta aynı etnik geçmişten geldikleri konularında öyküler anlatır” (Lyon, 1997: 200). Farklı kaynaklardan dijital olarak derlenen verilerin istatistiki “sindirimi” ile elde edilen tüketici profilleri, farklı tüketici tiplerini tanımlamaya yarayan sosyal gruplanmalar kadar, mesela kimin kredi alabilir kimin alamaz olduğu konusunda hükümler oluşturmaya yarayan bireysel tanımlamaları da ifade edebilmektedir (Lyon, 1997: 198-218).

Veri tabanlarına dayalı tüketici gözetiminde; bireysel kimliklerle bağlantılandırılması zorunlu olmayan istatistiki verilere dayanan *piyasa araştırması* ve kimlikleri saptanmış bireylere sunulan geçek *pazarlama* olmak üzere, iki farklı strateji söz konusudur. Piyasa araştırması, özgül bir nitelik etrafında kümelendirilmiş büyük veya küçük kolektiflerin davranışını yönetme girişiminin bir parçasıyken; pazarlama, bireyleri ürünleri veya hizmetleri satın almaya ikna etme uğraşında kullanılmaktadır. Doğrudan pazarlamanın ve isme gönderilen öteki reklamların hedefi olanlar, bir davranışı yönlendirme girişiminin nesnelere dirler. E. Novek ve diğerleri, pazarlamanın doğasını, tüketicilerin konum kaybetmesinin özgül bir yolu olarak gördükleri “vasıfsızlaştırma” ile ilişkilendirmektedirler. Novek’e göre tüketiciler, doğrudan pazarlamadan gelen dar bilgi akışına gitgide daha bağımlı hale gelmekte, bunun sonucunda da bilgili tüketiciler olarak seçim yapma imkanlarını aşamalı olarak kaybetmektedirler; zira “tüketiciler satın alma kararlarını abone bilgi akışlarına (doğrudan pazarlama gibi) dayandırdıkları zaman, alternatifleri tanımlama yetenekleri azalır ve kendi normal bilgi kontrol davranışları sınırlanır” (Lyon, 1997: 263). Bu durum, Wilson’un altını çizdiği gibi, bilgi eşitsizliklerini artırmakta ve tüketicileri şirket iktidarına karşı savunmasız kılmaktadır (Lyon, 1997: 206).

Tüketici gözetimi, kapitalist girişim stratejilerinin bir parçası olarak varlık kazanmaktadır. Bu bağlamda V. Mosco, gözetimin, elektronik bilgi hizmetleri ve işlemleri aracılığıyla ticari alanda hem daha yaygınlaştığını hem de daha derine nüfuz



ettiğini; bunun sonuçlarının ise “mahremiyete tehdit” terimlerinin kapsayabildiğinin çok ötesine geçtiğini belirtmektedir. Mosco’ya göre tüketici gözetimi, çağdaş kapitalist işletme yönetiminin organik bir bileşeni olarak, sosyal denetimle ayrılmaz biçimde bağlıdır. Benzer şekilde K. Robins ve F. Webster de, ticari gözetimi işyeri yönetiminin bir ürünü olarak görmekte ve kapitalist kökenli bilgi, beceri ve enformasyon toplamının artık Fordist-Taylorist fabrikanın ötesinde gerçekleştiğini öne sürmektedirler. Bilişim teknolojilerinin, bilimsel işletme yönetiminin Taylorcu ilkelerinin üretim alanından tüketim alanına kapsamlı bir şekilde yayılmasını kolaylaştırdığını savunan Robins ve Webster’e göre, “telealışveriş, küresel ve belirli hedefe yönelik reklamcılık ve elektronik piyasa araştırması gözetimi, bunların tümü, daha ‘verimli’ ilişkiler ağına sahip bir piyasa oluşturmak üzere birleşirler” (Lyon, 1997: 102). Bu durumda, kredi kartı ile alışverişler ve bankadan para çekme gibi işlem bilgisi toplama araçları, gözetime eşlik etmektedir. Söz konusu süreci “Sosyal Taylorizm” olarak nitelendiren Robins ve Webster, “sosyal bilgi toplanmasını”, toplumun tüm alanları boyunca hakim olan kapitalist ussallığın bir parçası olarak değerlendirmektedir. Tüketici davranışını etkilemeye çalışmak üzere işlem bilgisi kullanma süreci, bazen, “sosyal işletme yönetimi” olarak da adlandırılmaktadır. Aynı bağlamda O. Gandy, özellikle kişisel tüketici verilerinin, çağdaş kapitalizm içinde hayati bir “enformasyon metası” haline gelme yolları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Büyük ölçüde resmi ve kamusal kaynaklardan; mesela devlet organlarınınca hazırlanan nüfus sayımı verilerinin mikro analizinden elde edilen söz konusu veriler, kar amaçlı ticari kurumlarca kullanılmaktadır. Daha özgül bir bağlamda, kişisel veri ve kimlik saptama, pazar değeri olan bir meta haline getirilmiştir; ticari veri sanayisinin kendisi ABD’de yılda 50 milyar dolar değerindedir (Lyon, 1997: 194-202).

Bütün bu süreç, özünde, kapitalizmin post-Fordist dönüşümü ile örtüşmektedir. Post-Fordist bağlamda gözetim, sadece üretici faaliyetin geleneksel alanlarına değil, (şimdi üretici faaliyetle doğrudan eklemlenen) tüketim alanlarına da uzanmaktadır. Tüketim üzerindeki vurgu, bilişim teknolojilerinin daha fazla kullanılmasıyla hem mümkün hale gelmekte hem de bu kullanımları canlandırmaktadır. Post-Fordist işletme yönetimi, bilişim teknolojilerini hem bölümler arasında koordinasyon ve bilgi alışverişi ve işyerinin iç denetimi gibi geleneksel amaçlar için, hem de uygun pazarlama arayışında şirket ve müşterilerin “elektronik kilitlemesi” için benimsemektedir (Lyon, 1997: 182-187).

Tüketici gözetimini kapitalist girişimciliğin yayılımı ve stratejileri bağlamında değerlendiren analize göre, geçmişte işçilere yönelik olarak işleyen ve onların geri bırakılmasıyla sonuçlanan süreç, şimdi tüketicilere yönelik olarak işlemekte ve onların vasıfsızlaştırılıp kişisel özerkliklerinin kaybettirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Aynı analiz uyarınca elektronik gözetimin yaptığı şey, “ben”lerin nasıl oluşturulduğunu ve denetlendiğini daha açıkça göstermekten ibaret olmaktadır (Lyon, 1997: 250). Benzer bir analiz çizgisinde; elektroniğe dayalı tüketici gözetiminde “ben”lerin oluşturulması, yani veri öznelerinin tüketiciler ve tüketici olmayanlar olarak tanımlanması, ikincilerin dışlanması ama bu arada birincilerin kendi aralarında sınıflandırılması, manipüle edilmesi, denetlenmesi ve bütün bu işlemleri temellendiren “kesinleştirilemeyen gözlem” süreci gibi özelliklerin panoptisizmi anıstırdığı düşünülmektedir. Bununla birlikte, Lyon’un (1997: 215-219) altını çizdiği gibi, burada, denetimin itaate zorlayabilen dışlayıcı ve cezalandırıcı biçimlerinden çok, istenen davranışlar için kanalların yaratılmasına dayanan daha incelikli biçimler söz konusudur. Pek çok tüketici gözetimi uygulaması, Taylorist veya panoptik yöntemlerle benzeşmektedir; ancak tüketici düzeninin yol gösterici ilkesi acı veya zorlama değil, *haz* olmaktadır. Tüketiciler, şirket iktidarının sunduğu mal ve hizmetleri tüketmenin hazlarıyla uyum içinde olmaya ayartılmaktadırlar. Burada, daha çok, Aldous Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* (2000)’sında betimlediği, “Ford-sonrası dünya” insanların “soma” maddesinin sunduğu hazlar sayesinde uyum göstermeye ayartılmasına benzer bir düzen garantisini söz konusudur.<sup>41</sup>

Tüketici gözetimi, nihai olarak, doğrudan veya zorlayıcı olmamakla birlikte, tüketici becerilerini öğretme ve tüketicileri piyasa kurallarına göre davranışı içselleştirmeye özendirme konusunda başarılı olmaktadır. Nitekim milyonlarca tüketici, onları tüketici becerileri konusunda eğitmeyi ve satın alma davranışlarını yönlendirmeyi

---

<sup>41</sup> *Cesur Yeni Dünya*, düzenin, bütün ihtiyaç ve isteklerin sosyal huzur sağlayan bilimsel denetimcilerin özel kural koymasıyla zahmetsizce sağlanması – ama aynı zamanda da katı bir biçimde *şekillendirilmesi* – sayesinde üretilip korunduğu, zevkli bir cenneti tanımlamaktadır. Burada Huxley’in kaybolduğunu öne sürdüğü değerler, aslında insan yaşamını gerçekten değerli yapan *özgürlük*, *aşk* ve *yaratıcılıktır*. K. Kumar, pek çok genç insan tarafından bir karşı-ütopyadan çok “ütopya” olarak okunuşuna ve bu nesillerde vaktiyle Orwell’in eserinin bıraktığı tehditkar etkiyi bırakmadığına dikkat çekerek, *Cesur Yeni Dünya*’yı çağdaş toplumu resmeden bir “tüketme ütopyası” olarak değerlendirmekte ve bu bağlamda “*Cesur Yeni Dünya*’nın ütopyası, yüzyılımızın ikinci yarısındaki Batı Toplumu değil mi? Kişisel yaşam standartlarında ekonomik zenginlik ve bu zenginliğin sürekli artması Batılı endüstriyel nüfusun öncelikli hedefleri değil mi?” şeklinde sormaktadır. Bkz. Aldous HUXLEY, 2000, *Cesur Yeni Dünya*, 2.b., çev. Ümit Tosun, İthaki Yay., İstanbul. Kumar’ın yorumu için bkz. Krishan KUMAR, 2002, “Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu?” çev. Ü. Özge Dünmez, içinde, *Doğu Batı*, sayı: 19.

amaçlayan girişimlere konu olmaktadır. Bu girişimler, çoğunlukla, amaçlananın ötesinde toplumsal sonuçlar doğurmaktadır:

“Gözetim, tüketicileri dikkatle eler, onları özgül becerilerin öğretileceği ve ekonomik durumlarına göre eğitilecekleri kaba kategorilerde kümelendirir. Bunun gözetimin zorlayıcı bir biçimi olması zordur; ama pazarlama şirketlerinden alınan bilgilerle karar verilmesi, tüketimci düzene katkıda bulunan ve insanların keyifle uyduğu bir biçimdir. Böylesi bir gözetim bir yandan da piyasa durumları kendilerinin tüketimci çevreye katılmasını önleyenleri de bir arada sınıflar. İşte bu grubun, sadece şirketlerden değil ayrıca sosyal yardım ve polis kurumlarından da hapseden (carceral) türde bir gözetimi yaşaması çok daha olasıdır. (...) Tüketici gözetimi böylesi ayrımları yeniden üretir ve pekiştirir” (Lyon, 1997: 304-305).

Tüketici gözetimi, böylece, “hedef kitlesinin” ötesine uzanan toplumsal denetim biçimlerini de tetikleyebilmekte, bunlara eklenilebilmektedir. Bir bütün olarak düşünüldüğünde, çağdaş toplumun temel karakteristiklerinden biri olarak öne çıkan tüketimciliğin, toplumsal gözetim ve denetimin yapısal özelliklerini etkilemesi ve hatta belirlemesi doğal görünmektedir. Toplumsal gözetim şimdi daha dolaylı yollardan, daha incelikli biçimlerle ve toplumsal katılımın daha hayati bir koşulu ile bütünleşmiş olarak gerçekleştirilmektedir.

#### **4.2.3. Superpanopticon?**

Elektronik gözetimin, hangi bağlamlarda ve ne dereceye kadar panoptik özellikler sergilediği konusunda bir mutabakat bulunmamaktadır. Bununla birlikte gitgide yaygınlaşan bir sav, *panopticon*'un eksikliğini çektiği teknolojik işlenmişliğin günümüzde bilişim teknolojileri sayesinde gerçekleştirilmekte olduğu yolundadır. Buna göre; öznenin abartılı görünürlüğü ve gözetiminin taşıyıcısı haline ge(tiri)lmesi, sınıflandırmalar ve norm oluşturulması, gözlemin kanıtlanamazlığı gibi panoptiğin özgül nitelikleri, bilgisayarlar sayesinde daha etkin ve verimli bir biçimde gerçekleştirilmektedir (Lyon, 1997: 231-232). Aynı bağlamda Mark Poster (1992), *panopticon*'un elektronik olarak yaygınlaşma tarzlarını betimlemek için *Superpanopticon* terimini seferber etmektedir.

*Superpanopticon*, haberleşme devreleri ve veri tabanlarından oluşan “duvarsız, penceresiz, kulesiz” bir gözetim sistemidir. Sosyal güvenlik kartları, sürücü ehliyetleri, kredi kartları, vb. gibi bireylerin edinmek ve sürekli kullanmak zorunda olduğu gereçler dolayısıyla gerçekleştirilen her işlem, veri tabanlarına kaydedilmektedir. Burada

bireyler, kendilerine ilişkin enformasyonun aynı anda hem *kaynağı* hem de *kayıtçısı* (recorder) ya da ihbarcısı konumundadırlar. Eşdeyişle, kredi kartları ve sosyal güvenlik kartları kullanarak, ehliyet numaraları alarak, çeşitli gerekçelerle kişisel veri talep eden formlar doldurarak, kendi gözetimlerine *katılmaktadırlar* (participating). Bu, veri tabanlarına yoğun bir enformasyon akışının gerçekleş(tiril)diği tüketici gözetimi için özellikle böyledir. Poster, 1920'lerden sonraki dönemde, günlük yaşamın; bireylerin "tüketiciler" olarak oluşturulduğu ve tüketiciler olarak kendi gözetim ve disiplin süreçlerinin katılımcısı kılındıkları bir yeniden örgütlenmesini gözlemlemektedir. Bu bağlamda, tüketimciliğin küçük bir aristokrat elit tabakadan burjuvaziye ve nihayet 1920'leri izleyen süreçte kitlelere yayılımı, ne tüketim toplumuna doğru ekonomik bir değişimi ne de yüzen göstergeler dünyasına doğru semiyolojik bir değişimi ifade etmektedir; bu, Poster'a göre, topluluğun kendi kendini denetiminin bir bileşeni olarak gelişen politik bir değişimin ifadesidir. Gözetim teknolojilerindeki nicel ilerlemeler, iktidarın mikro-fiziğinde nitel bir değişimi sonuçlamakta; gündelik hayatın rutininde sessizce, sürekli ve otomatik olarak izlenen insanlar, katılımcısı oldukları bir gözetim sürecinde disipline edilmektedirler (Poster, 1992: 93).

Poster, *superpanopticon*'un işleyiş tarzını belirlemek üzere, veri tabanlarındaki elektronik dilin özgülüğüne dikkat çekmektedir. Poster'a göre, veri tabanları, sözlü veya yazılı ifadeye görülen nüansa veya çiftanlamlılığa izin vermeyen, son derece sınırlandırıcı bir dili işletmekte ve empoze etmektedir. Bir veri tabanında enformasyon, katı bir biçimde tanımlanmış alanlar ya da kategoriler olarak düzenlenmektedir. Sözelimi ad ve soyad, yaş, sosyal güvenlik numarası, adres, telefon numarası, eğitim durumu, mesleki pozisyon, tüketici öncelikleri, cinsiyet, etnik köken gibi ayrıntıları içeren bir veri tabanında, veri-imgeler kesin bir biçimde bu parametrelere göre oluşturulmaktadır. Ne var ki veri tabanları, Poster'a göre, işaret ettikleri fenomenle tam olarak örtüşmemektedir. Veri tabanının yapısı ve grameri, enformasyon parçaları arasında, veri tabanının dışındaki fenomenal dünyada bulunmayan ilişkiler yaratmaktadır. Bu anlamda olmak üzere, Poster'a göre, veri tabanları bireyleri, enformasyon parçaları arasındaki ilişkileri manipüle ederek oluşturmaktadır. Dijital olarak kodlanan bilgi aracılığıyla yapılan gözetimde, veri tabanlarında kullanılan dille yeni özneler oluşturulmakta ve sapkınlar tanımlanmaktadır (Poster, 1992: 94-96).

*Superpanopticon*, Poster'a göre, bilginin postmodern, post-endüstriyel biçiminde (mode) kitleleri denetlemenin bir aracıdır. Gözetim, şimdi, dijital olarak kodlanmış enformasyon dolayısıyla gerçekleştirilmekte; topluluk, *superpanopticon*'un normalleş-

tirici bakışında kendi kendisinin özneler olarak oluşturulmasına katılmaktadır (Poster, 1992: 97).

*Superpanopticon*, *panopticon*'u tanımlayan ve karakterize eden özgül niteliklerin belli başlılarını taşıyora benzemektedir: söylemsel boyut, gözetlenenlerin kendi gözetimlerine katılması, sınıflandırma ve kategorizasyon bağlamında öznelleştirme. *Superpanopticon*'un *söylemsel yönünü*; insanları formlar doldurmak, kredi kartları kullanmak, sosyal sigorta numaralarını beyan etmek, vb. işlemler yoluyla katılıma zorlayan ve aslında böylesi bir katılımı empoze eden güçlü *norm* temsil etmektedir. Çağdaş toplumsal katılımın hayati koşulu olarak varlık kazanan söz konusu işlemler, Poster'ın bakış açısından, iktidarın mikrofiziği bağlamında insanları disipline edilmiş tüketiciler ya da yurttaşlar olarak oluşturmanın araçlarıdır (1992: 93) ve elbette kullanımlarını empoze eden bir norm sistemi temelinde iş görmektedirler. İnsanların söz konusu norm doğrultusunda manipülasyonu, *superpanopticon*'u tanımlayan ikinci niteliği; insanların kendi üzerlerindeki gözetimin *katılımcısı* haline getirilmesini sonuçlamaktadır; zira yukarıda sözü edilen her bir işlem, veri tabanlarına belli miktarda enformasyon akışını sağlar. Ve üçüncü olarak, bu enformasyon akışları ile oluşturulan veri-imege, kişinin fenomenal varlığına ek bir "ben" olarak, onun reel yaşantısında belirleyici bir etkiye sahip olmak üzere dolaşıma sokulmaktadır. Veri tabanının elektronik lisanı ve ilişkisel ağları düzleminde oluşturulan bu ek "ben", özünde fenomenal dünyadan ayrı bir varoluş sergilemesine ve reel ben'in kendisini değil ama elektronik dille çarpıtılmış bir imgesini ve yaklaşık potansiyellerini temsil etmesine rağmen reel dünyada onu kesin bir biçimde tanımlamakta, karşısına çıkan fırsat veya olumsuzlukları ve bunlara karşı pozisyonunu belirlemektedir. Nitekim Poster, veri tabanlarını, mahremiyetin ihlalinden çok "bireyin çoğaltılması" ya da gerçek ben'in zararına hareket edebilen bir ek ben'in oluşturulması bağlamında kavramaktadır.<sup>42</sup> Bütün bu süreçte, *superpanopticon* içinde özneler oluşturulmakta ve sapkınlar tanımlanmaktadır – *panopticon*'da olduğu gibi.

---

<sup>42</sup> Bu bağlamda David Lyon, "(...) modern analizden postmodern analize dümen kırdığımızda gizlilik kavramı, iktidar kavramının içerisinde eriyip gider mi?" biçiminde formüle ettiği soruyu, "Eğer elektronik gözetim gerçekten de yeni 'benler' yaratıyorsa, o zaman bu şekilde bize gerçekten egemen olan bu sürecin iktidarı, sosyal olarak oluşturulmuş gizli alanın tehdit edilip edilmediğinden daha ilginç görünür" şeklinde yanıtlamaktadır. Bkz. David LYON, 1997, *Elektronik Göz, Gözetim Toplumunun Yükselişi*, çev. D. Hattatoğlu, Sarmal Yay., İstanbul, sf. 265-266. Ancak Lyon'un sözünü ettiği "erime", daha "postmodern analize dümen kırmadan", Foucault'nun modern gözetim analizinde de öngörülmektedir. *Panopticon*'da iktidar, bizzat özneleri üreten bir süreç olarak, gizlilik ya da mahremiyet kavramlarının kapsayabileceği uzamdan daha derinlere nüfuz etmekte, söz konusu kavramları bünyesinde eritmektedir.

Bununla birlikte *superpanopticon*, *panopticon*'dan çok temel bir noktada farklılaşmaktadır. *Superpanopticon*'u tanımlayan “katılımlı gözetim”, özünde, *panopticon*'daki kişilerin kendi gözetimlerinin taşıyıcısı kılınmasından önemli ölçüde farklıdır. Her ikisinde de gözetlenenin “katılımı” vardır; ama bunlar temelden farklı mekanizmaları tanımlamaktadır. Bilindiği üzere, panoptiğin erdemi “görünmez gözlemcilerin sürekli ve sistematik gözlemi” değildir; kuşkuya yer bırakmayacak şekilde her an izleniyor olunabileceği hissini tesis etmek ve denetimi bu yolla garantilemektir. *Superpanopticon*'da ise, her an izleniyor olma olasılığının yarattığı özdenetim ile kendi gözetiminin taşıyıcısı haline ge(tir)ilme değil; kişinin, gözetleniyor olduğunun bilgisinden (ki burada insanlar, gözetimin nesnelere olduklarını ender olarak bilmektedirler) ya da böylesi bir şeyin gerçekleştiriliyor olma olasılığının endişesinden bağımsız olarak, kendi gözetiminde gönüllü bir unsur haline ge(tir)ilmesi söz konusudur. *Superpanopticon*'da, daha genel bir bağlamda, fayda saiki, haz ilkesi ve gönüllülük esası egemendir.

Poster'ın kuramını değerlendirdiği bir yazısında Z. Bauman (1999c: 60-61) da, dikkatle bakıldığında Foucault'nun *panopticon*'u ile çağdaş veri tabanları arasındaki benzerliklerin çoğunun oldukça yüzeysel olduğunu öne sürmektedir. Bauman'a göre, her şeyden önce farklılık, tercih ve çeşitlilik karşısında bir silah olan *panopticon*'un ana amacı, davranışları tek bir kalıba sokmak ve disiplini sağlamaktır. Veri tabanı ve onun potansiyel kullanım alanlarının önünde ise böyle bir hedef yoktur; tam tersine, veri tabanını destekleyen ve kullananlar kredi ve pazarlama şirketleridir ve bunlar, kayıtların, kayda geçirilen insanların “güvenilirliklerini”, müşteri ve seçici olarak “ehil olduklarını” onaylamasını istemektedirler. Bu nedenle, Bauman'a göre “aslında, veritabanına dahil edilmiş olmak ‘kredi verilmeye değer olmanın’ birinci koşulu, bu yüzden de ‘eğlenceye’ giriş biletidir”. *Panopticon* rutin ve tekdüze davranışlar doğrultusunda manipüle ederken; veritabanı güvenilir ve ehil müşterilerini kayda geçirmekte ve tüketim oyununu oynamaktan aciz güvenilir insanları elemektedir. *Panopticon*'un asli işlevi hiç kimsenin belli bir mekanın dışına çıkamamasını sağlamak iken; veritabanının asli işlevi kimsenin uygun vasıfları taşımaksızın o alana girememesini temin etmektir. *Panopticon*'un aksine, veritabanı insanları yerlerine çivileyen bir pranga değil, hareketlilik sağlayan bir araçtır: “Veritabanı hakkınızda ne kadar çok enformasyon içeriyorsa, o kadar çok hareket özgürlüğünüz var demektir” (Bauman, 1999c: 61).

Gerçekten, Lyon'un (1997: 131) da teslim ettiği gibi, "saydamlık, bazı durumlarda özgürlüğün bir koşulu olabilir". Bununla birlikte Bauman, burada, veri tabanlarının sadece ticari gözetime ilişkin kayıtlardan oluştuğu ve bu haliyle de "tüketici özgürlüğü"nin bir koşulu olarak işlerlik kazandığı argümanından hareket etmekte ve veritabanlarının, bir "ayıklama, ayırma ve dışlama" aracı olarak, tüketici olanlar ile ol(a)mayanlar arasına – birinciler lehine – katı bir sınır çizdiğini savunmaktadır. Kuşkusuz veritabanları böyle bir sınır çizmektedir; ancak bu, Poster'ın analizi uyarınca, mutlaka "birincilerin" lehine olmak zorunda değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, *superpanopticon*'da spesifik bir kuramsal bağlama oturtulan tüketici gözetimi ya da ticari gözetim, tüketici olmayanlar açısından dışlayıcı bir mekanizma olduğu kadar, tüketici olanların denetimini ve hatta manipülasyonunu da içerebilmektedir. Nitekim Poster, daha radikal bir yaklaşımla, kitle tüketimciliğinin yükselişini yeni bir iktidar mikrofiziği ile ilişkilendirmektedir. Aslında bu iki uçluluk, çağdaş gözetimin tüketimcilik ayağının ötesine uzanan bir yönüdür: ehil olmayanları elemek ve denetimin daha eski biçimlerine maruz bırakmak; sisteme entegre olmayı başarabilen ehilleri ise "sınırsız özgürlük"ün hudutlarında gözetim ve denetimin yeni formlarıyla kuşatmak.

Çağdaş toplumsal gözetim, çok yönlü okumalara açık bir yapı sergilemektedir. Onun doğasını kavrama girişiminde çok çeşitli metaforlar seferber edilebilir; bu bağlamda Foucault'nun *panopticon*'u, Poster'ın *superpanopticon*'u ve hatta Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sından başka, yakın geçmiş Orwell'in *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*'ünü yeniden yad etmeyi zorunlu kılacak malzemeler de sunmaktadır.

### **4.3. GÜNCEL PARANOYALAR, ORWELLVARİ KURGULAR**

Raymond Williams, bir değerlendirmesinde, Orwell'i "baskının ve otoriter denetimin tüm modern biçimlerini tek bir siyasi eğilime bağla(dığı)" için eleştirir. Williams'a göre, Orwell bu tutumuyla baskı ve denetimin doğasını yanlış tanıtmakla kalmamış, aynı zamanda "bu insanlık dışı güçleri (nerede ve hangi ad altında çıkarlarsa çıksınlar, hangi ideolojiyle maskelenirlerse maskelensinler) saptayacak çözümlere de kapıyı kapatmıştır". Williams, bu bağlamda, özellikle militarist ekonomi ile denetim altında tutulan tüketime dayalı refah arasındaki yapısal ilişkilerin Orwell'in göremediği bir tarihi gelişim olmanın ötesinde bir anlam taşıdığını ve Orwell'in ideolojik yaklaşımından dolayı hesaba katmadığı birtakım toplumsal olguların varlığına işaret ettiğini belirtmektedir (Williams, 1985: 73-74). Bununla birlikte Orwell'in kendisi, "(a)nlattığım türde bir toplumun *mutlaka* gerçekleşeceğini sanmıyorum, ama (...)

benzer bir toplumun *gelebileceğine* inanıyorum” (Williams, 1985: 91) derken, alternatif yorumlara kapı aralıyor izlenimi vermektedir.

Bu tür bir yorum, yirminci yüzyılın kabaca son çeyreğinden itibaren güçlenen bazı eğilimler üzerine yürütülebilir. Nitekim “Yeni Sağ” politikaların 1980’ler boyunca yükselişi, Williams’ın daha erken bir dönem için sözünü ettiği yapısal ilişkileri doğrular nitelikte bir veri olmak üzere, yeni gözetim teknolojilerinin ve yordamlarının hızla gelişimini de beraberinde getirmiştir. Burada, iki yönlü bir etki söz konusudur: ilk olarak, sözü edilen süreçte “serbest girişim”e yönelik (ve daha özgül bir bağlamda kapitalizmin post-Fordist dönüşümü), tüketici davranışını denetleme çabasında bilişim teknolojilerine dayalı gözetim etkinliklerini beslemiş, güçlendirmiştir. Ve ikinci olarak, aynı dönemde, ülke içinde ve dışında güvenlik amaçlayan “güçlü devlet”e vurgu yapılmış ve yeni teknolojiler bu “güçlü devlet” için doğal bir müttefik haline gelmiştir (Lyon, 1997: 82). Böylece, son dönem elektronik gözetim süreçlerinin; işyeri ve tüketici gözetimini kapsayan *ticari gözetim* ile idari bürokrasi ve çok çeşitli güvenlik sistemlerini kapsayan *devlet gözetimi* olmak üzere, başlıca iki ana kanal boyunca işlerlik kazandığı görülmektedir. Fakat bunlardan özellikle ikincisinin malum 11 Eylül olayını takriben güvenlik vurgusu ile öne çıkması, Orwell’in “gelebileceğine” inandığı “benzer” topluma belki de hiç olmadığı kadar kapı aralamakta ve her geçen gün bu yöndeki yorumları kışkırtmaktadır.

11 Eylül’ün yapmakta gerçekten başarılı olduğu şey, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere pek çok ülkeyi kuşatan global ölçekte bir güvenlik paranoyasını tetiklemiş olmasıdır. Bunu, klasik ulusal güvenlik anlayışını büyük ölçüde sarsarak ve dönüştürerek gerçekleştirmiştir: Dünyanın en güçlü konvansiyonel ve nükleer silahlarına, hava, deniz ve kara gücüne ve istihbarat ağına sahip olan Birleşik Devletler’in bu tür bir saldırıyla karşı karşıya kalması, klasik ulusal güvenliğin koruyucu hattı kabul edilen ulusal sınırların, bu sınırları koruyan orduların, askeri araçların ve stratejilerin öneminin sorgulanmasına (Gözen, 2002: 191-192) yol açmıştır. Terörizmin konvansiyonel olmayan savaş yöntemleri karşısında güvenlik, (işin öbür ayağı gibi sunulan “sınır ötesi operasyonlar” bir tarafa) savunmanın artık ulusal sınırların içine taşınmasıyla sağlanacaktır. Bu, doğrudan, güvenlik algısındaki bir paradigmatik değişimin ifadesidir: “Sınırların daraltılması, içerinin denetim altına alınması, ayıklanması” (Dağı & Dağı, 2002: 92) gerekmektedir.

Böylesi bir güvenlik algısının dolaysız tezahürü, sokak kameralarının sayısındaki patlamadan çok çeşitli türde fişlemelerle oluşturulmuş devasa veri



tabanlarına uzanan yoğun bir gözetim etkinliğinin hayata geçirilmesidir. Birleşik Devletler örneğinde; büyük kentlerin caddelerinde kameraya çekilmeden dolaşmanın neredeyse imkansız hale gelmesi, Savunma Bakanlığının (Pentagon) Amerikan halkının sağlık, mali, vergi ve diğer kayıtlarının yer aldığı bilgilerin toplanmasını ve araştırılmasını öngören bir proje üzerinde çalışması, vize uygulanan ülkelerin vatandaşlarından girişte parmak izi ve fotoğraf alınmaya başlanması gibi gelişmeler, basına yansımaktadır. Bu bağlamda Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (American Civil Liberties Union – ACLU)’nin 15 Ocak 2003 tarihli bir raporunda, Birleşik Devletler’in “tam bir gözetim toplumunun gerçekçi bir olasılık haline geldiği noktaya ulaştığı” tespitine yer verilmektedir. Raporun yazarlarından Barry Steinhardt’a göre, bugünün teknolojik gelişmişlik düzeyinin sunduğu imkanlar göz önünde bulundurulduğunda, tam teşekküllü bir gözetim toplumunun önünde duran tek engel yasal ve politik kurumlardır; ne var ki şimdi gözetim kapasitesi bir “canavar” (“monster”) gibi büyüdükçe, bu canavarı zaptedecek yasal zincirler (chains) de zayıflatılmaktadır. 11 Eylül’ün yarattığı güvenlik histerisi ile Amerikalıların çok çeşitli yollarla (doğrudan gözetimi amaçlayan kameralar, telefon dinlemeler, elektronik iz sürmeler, fişlemeler, kamu kuruluşları ve özel sektör bünyesinde oluşturulan veri tabanlarının seferber edilmesi ve bunlar arasındaki sınırın her geçen gün aşınması, çeşitli noktalarda yoğunlaşan kontroller) güçlü bir devlet gözetiminin hedefleri haline geldiğine ve böylesi kontrolsüz bir devlet gücünün bir demokrasi için tehlike oluşturduğuna dikkat çekilen raporda, “big brother”ın artık bir kurgu olmadığı savunulmaktadır (Steinhardt & Stanley, 2003).

Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde de bu tür yorumları geçerli kılabilen benzer türde gelişmeler yaşanmaktadır. Fransa’da yapılan yeni yasal düzenlemeler ile bir polis memuruna insanların üstünü, arabasını, evini, işyerini istediği şekilde ve zamanda arama yetkisi verilirken; İngiltere’de üç yaşındaki çocuklardan başlayarak insanların özgürlüklerini sınırlayacak şekilde “fişleme” yoluna gidilmesi gündemdedir (Gözen, 2002: 193). Yine, ACLU’nun raporunda da dikkat çekildiği gibi, dünyadaki gözetleme kameralarının yaklaşık onda birine tekabül eden üç milyon kameranın konuşlandığı ve bu sayının her geçen gün arttığı İngiltere’de, insanlar sokak, meydan, mağaza, vb. kamusal mekanlarda sürekli olarak gözetlenmektedir.

Özellikle Ortadoğu kökenli Müslümanları hedef alan bu “global McCarthyism”, ilgili ülkelerin kendi yurttaşlarını da içine alan yaygın uygulamalar biçiminde genelleşme eğilimi göstermekte ve nihai olarak, Batılı toplumların özgürlükler ve insan hakları konusundaki – derin bir tarihsel gelişim sürecine dayanan – hassasiyeti ve “Açık

Toplum” ideali, güvenlik ve özgürlük paradoksu temelinde aşınmaktadır. 11 Eylül’ün bilinçlere kazıdığı manzara ve yarattığı güvenlik histerisi, her tür uygulamaya cevaz veren ve bunları meşru kılan sağlam bir zemin işlevi görmektedir. Steinhardt ve Stanley’in (2003) betimlediği biçimiyle “gözetim canavarı büyüdükçe onu dizginleyecek yasal zincirlerin zayıflaması” yönündeki eğilim, böylesi bir zeminde kök salmaktadır. Ağırlığın, yeni teknolojilerin yüksek gözetim kapasitelerinden duyulan rahatsızlıkla veri koruma ya da mahremiyet yasalarına<sup>43</sup> verildiği bir noktadan; mahremiyet yasalarıyla önüne geçilmek istenen ihlallerden daha derine nüfuz eden ve bu sefer bizzat yasalarca desteklenen gözetim faaliyetlerinin yoğunlukla uygulandığı bir noktaya doğru yol alınmaktadır.

Bütün bu gelişmeler, “tetikte bekleyen düşman”a işaret edip durarak birey hukukuna tecavüz edildiği, her uygulamanın meşru kılındığı ve bu yolla rejimin yeniden üretildiği Orwell’in öyküsünü feci biçimde andırmaktadır. Öte yandan yine bütün bu gelişmeler, geç modernliğin ve daha özgül bir teorik düzlemde postmodernliğin nev’i şahsına münhasır doğasını da yansıtmakta, çağı karakterize eden genel atmosferle de örtüşmektedir. Nitekim Z. Bauman *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (2000)’nda, çağın handikabını, modernlikteki “çok az bir özgürlüğe tahammül ede(bile)n bir güvenlik anlayışından kaynaklanan hoşnutsuzluğun” tersine, “çok az bireysel güvenliğe izin veren bir haz arama özgürlüğünden kaynaklanan hoşnutsuzluk” olarak formüle etmektedir. “Üretim, çalışma, disiplin” üçlüsünün yerini “tüketim, haz, eğlence” üçlüsüne bıraktığı çağımızda, insanın, modernliğin daha erken evreleriyle karşılaştırıldığında pek çok açıdan daha fazla “özgür” olduğu söylenebilir; ama buna karşılık (ya da bununla birlikte) hemen her alanda (ekolojik tehditler de dahil insanın kendi eliyle yarattığı kapsamlı riskler kataloğundan terörizme varıncaya değin) daha yoğun ve hayati güvenlik sorunlarıyla yüz yüzedir. Çağın ürettiği gözetim teknikleri de, önemli oranda, olumsuzluğun bu tehlikeli versiyonunu; bütün bu güvensizlik ortamını ehliletirmeye yönelmektedir; ancak bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi, sonu gelmez ve ele avuca sığmaz riskler katalize ettikleri gözetim süreçlerini de rayından çıkarmakta, gözetimin kendisi sanki nereden, ne zaman (ve kimileyin de ne gerekçe ile) maruz kalınacağı belirsiz olumsal bir süreç haline gelme eğilimi göstermektedir. Şu

---

<sup>43</sup> Veri koruma yasalarının tarihsel gelişimi, genel özellikleri ve ülkeden ülkeye gösterdiği farklılıklar konusunda etraflı bir tartışma için bkz. David LYON, 1997, *Elektronik Göz, Gözetim Toplumunun Yükselişi*, çev. Dilek Hattatoğlu, Sarmal Yay., İstanbul, sf. 238-270.

koşullarda ise özgürlüğün, bu sefer farklı gerekçelerle olmak üzere, en az modernlik koşullarında olduğu denli bir kuruntuya dönüşmekte olduğu söylenebilir.



## V. SONUÇ

Bu çalışmada gözetim, toplumsal varoluşun doğal bir bileşeni olduğu gerçeği temelinde sosyolojik bir çözümlenmeye konu edilmektedir. Georg Simmel tarafından geliştirilen formlar sosyolojisinden hareketle bir toplumsal form olarak kavramlaştırılan gözetim, belli a priorieler temelinde değil; amaç, işlev ve gerçekleştirim bakımından sergilediği tarihsel-toplumsal çeşitlilik temelinde ele alınmaktadır. Bu strateji, gözetimin, sergilediği çeşitlilikten başka tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm ve başkalaşımın izinin sürülmesinde ve analizinde de elverişli bir araç sağlamaktadır.

Bu doğrultuda genel bir değerlendirme yapılmaya çalışıldığında, toplumun yeniden üretimi sürecinde gözetimin ya da toplumsal açıdan görünür kılma işlevinin tarihsel olarak içkin formlardan tali formlara evrildiği görülmektedir. Modernlik, bu evrilişte bir kilometre taşını temsil etmektedir; söz konusu süreçte toplumsal örgütlenmenin ve toplumsal yeniden üretimin doğasında meydana gelen köklü değişim ve dönüşümler, gözetimin doğasındaki zorunlu bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu ilişki, çalışmada, birbiriyle bağlantılı iki parametre temelinde ele alınmaktadır. Bunlardan biri, modernlik sürecinde kamusal yaşamın ve kamusalığın hatırı sayılır ölçüde aşınmasıdır. Modernliği anıtsallaştıran kent ve metropoller kolektif bir kamusalığın sahnelendiği mekanlar olmanın uzağındadır. Kentlerin fiziksel tasarımı itibariyle “mekan” hareketin bir türevi haline getirilmekte ve bir zamanlar kolektif bir kamusal yaşamı besleyen alanlar şimdi sadece “geçip gitmek” amacıyla tasarlanmakta ve kullanılmaktadır. Bu, içkin gözetimin toplumsal yeniden üretimde belirleyici bir işlev üstlenmesini sağlayan yapısal zeminin kaymış olduğunu ifade etmektedir. İkinci parametre ise, modern toplumu karakterize eden ileri düzeydeki bir rasyonel-bürokratik örgütlenmişliktir. Toplumun hemen bütün alanlarında kendini gösteren bürokratizasyon, doğası gereği tali gözetim süreçlerine yaslanmakta ve bunlar dolayısıyla işlerlik kazanmaktadır. Böylece, gündelik yaşamın çok çeşitli yönlerden gelen bürokratik düzenlemelere konu olması oranında tali gözetim süreçleri de yaşam alanlarına nüfuz etmektedir. Örgütsel karmaşıklık ve kamusalığın aşınması; bunlar, aynı fenomenin birbirini bütünleyen parçalarıdır ve modern gözetimin doğasını çok temel bir düzeyde belirlemektedirler. Bu açımdan bakıldığında, modernlik, toplumun yeniden üretiminde ve dolayısıyla gündelik pratiğin düzenlenmesinde içkin gözetimi “talileştirmekte” ve tali gözetimi “içkinleştirmekte”dir.

Modernlik koşullarında gözetim araçsallık düzleminde işlemekte, yoğun bir kayıt altına alma sürecinde kişiyi beşikten mezara yaşamının hemen her safhasında

kuşatmakta, spesifik mekansal düzenlemeler ve çeşitli enstrümanlarla doğrudan izlemeye yönelik teknikler seferber etmektedir. Ve hepsinden önemlisi bütün bu süreçte bireyler, haklarında elde edilen “bulgulara” indirgenmekte; izlemenin nihai hedefi doğrultusunda yeniden tanımlanmakta ve sistemsel zorunluluklar doğrultusunda yeni kimliklerle donatılmaktadır. Böylece bireylerin kendilerinin de sistem amaçları doğrultusunda araçsallaştırıldığı söz konusu süreci M. Foucault, panoptisizmde çeşitli öznellik biçimlerinin dayatılması bağlamında masaya yatırmakta; ve mesela Mark Poster (1992), elektronik veri tabanlarında dijital dille kodlanarak oluşturulan ve sistemsel zorunluluklar doğrultusunda gündelik yaşamdaki “gerçek ben”in önüne geçebilen “ek-ben”lere dikkat çekmektedir. Bu, gözetim açısından sadece “mahremiyetin ihlali” terimleriyle kavranamayacak bir olumsuzluğun ifadesidir; daha çok, Yevgeni İ. Zamyatin’in 1920’de kaleme aldığı meşhur karşı-ütopyası *Biz*’de resmettiği biçimiyle, düzen ve şeffaflık arayışındaki sistem karşısında öznellikleri feshedilen ve “D-503”, “I-330” gibi kodlardan oluşturulmuş “kimliklerle” tanımlanan (Riot-Sarcey, 2002: 132-134) uyrukların konumunu çağrıştırmaktadır.

Sistemsel, kuşatıcı ve kişi-dışı karakteriyle gözetim, modernliğin özgürleşim projesiyle de dolaysız bir gerilim içerisindedir – en az özgürleşim projesinin kendisi kadar modernliğin bir ürünü olsa da. Modern gözetim sistemleri önemli oranda, halihazırdaki toplumsal düzenin hızlı bir erozyona uğradığı ve yerini tam bir karmaşa ortamına terk ettiği erken modern dönemden itibaren bilinçli toplumsal düzenleme girişimlerinin bir ürünü olarak gelişmiştir. Bununla birlikte, söz konusu düzenleme girişimlerinin zaman zaman modernliğin özgürlükçü doğasından neşet eden talepler doğrultusunda gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda, gözetim sistemleri ile özgürleşme söylem ve pratikleri arasında daha dolaysız bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Gerçekten, De Tocqueville’in ondokuzuncu yüzyılda yeterince açık bir biçimde gözlemlediği gibi; özgürlüğün, eşitliğin ve adaletin toplumsal tesisini hedefleyen demokratik uygulamalar kaçınılmaz olarak yoğun bir bürokratik işlemselliği gereksinmektedir. Dolayısıyla son derece yoğun, kuşatıcı, sistemsel ve kişi-dışı bir gözetim sisteminin modernliğin ihtişamlı özgürleşim projesiyle oluşturduğu gerilimden söz etmek, modernliğin doğasındaki içsel ve kaçınılmaz bir çelişkidenden söz etmek demektir; zira bizzat modernliğin temel itkisini oluşturan özgürlük ve eşitlik arayışı sözü edilen türde bir gözetim sistemini doğurmakta – ya da daha yerinde bir söyleyişle, modernlik koşullarında söz konusu arayışlar, sadece böylesi bir gözetim sistemi üzerinden karşılık bulabilmektedir.

Michel Foucault'nun analizinde özgürleşme söylemi bir komediye dönüşür; öznelere iktidar tarafından üretildiği bir yerde özgürleşim olsa olsa bir kuruntudan ibarettir. *Panopticon*, böylesi bir iktidarın üzerinden işlerlik kazandığı bir mutlak görünürlük durumunun gerçekçi bir metaforudur. Toplumun özüne işlemiş olan panoptisizm, yoğun ve daimi bir gözetimin ve bu bağlamda realize olan bir normalleştirme, nesneleştirme ve öznelendirme sürecinin genel işleyiş ilkesini temsil etmektedir. Modernliğin kendisi de böylesi bir ilke ile karakterize olunur; modernlik, “büyük gözaltı”dır. *Panopticon*, özünde, bir düzen vizyonudur; modernliğin – belkide özgürlükçü yanına galebe çalan – çok temel bir itkisini ifade etmektedir.

“Düzen vizyonu”, halihazırdaki bütün belirleyiciliğine rağmen, modernliğin şu evresinde çok derin bir yara almışa benzemektedir; kontrol altına alınamayan “üretilmiş” risklerin zuhuru, söz konusu vizyonu her geçen gün sorunsallaştırmaktadır. Bununla birlikte, risklerle başa çıkmanın yolu hala daha fazla denetim olarak görülmeye devam ettikçe, söz konusu denetim çabalarına paralel gözetim süreçleri de kontrolden çıkmaktadır. “İşleri yürütmenin” yegane yolu olarak çığrından çıkan yoğun elektronik fişlemeler, çağı tanımlayan tüketimin yeni bir gözetim kanalı olarak yerini alması, ve nihayet “güvenlik”i hedefleyen ve gerekçesi itibariyle her tür uygulamanın meşru bir zemine kavuştuğu “big-brothervari” gözetimler – bunların hepsi, gözetimi, sıradan insanın gündelik pratiğinde nereden maruz kalınacağı belirsiz olumsal bir süreç haline dönüştürmektedir. Bu durum, gelinen şu aşamada modernliğin düzen imgesinin – paradoksal olarak, kendi içinde uğradığı esaslı bozguna rağmen – özgürleşim projesi karşısındaki esaslı ve belkide nihai bir zaferi olarak yorumlanabilir.

## VI. YARARLANILAN KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, KÖKER, Levent (1997): *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 2.b., Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- AHMED, Akbar (1995): *Postmodernizm ve İslam*, çev. O. Ç. Deniztekin, İstanbul: Cep Yay.
- ARIBOĞAN, Deniz Ülke (1998): *Kabileden Küreselleşmeye*, İstanbul: Sarmal Yay.
- ARON, Raymond (1994): *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, 3.b., Ankara: Bilgi Yay.
- ATİKER, Erhan (1998): *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Ankara: Vadi Yay.
- AYTAÇ, Ömer (2002): *Sosyoloji, Bir Giriş Denemesi*, Elazığ: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- AYTAÇ, Ömer (2004): "Örgütler: Sosyolojik Bir Perspektif", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1, Elazığ
- BAUMAN, Zygmunt (1996): *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yay.
- BAUMAN, Zygmunt (1999a): *Sosyolojik Düşünmek*, 2.b., çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- BAUMAN, Zygmunt (1999b): *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yay.
- BAUMAN, Zygmunt (1999c): *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- BAUMAN, Zygmunt (2000): *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- BAUMAN, Zygmunt (2001): *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- BECK, Ulrich (1999): *Siyasallığın İcadı*, çev. N. Ülner, İstanbul: İletişim Yay.
- BECK, Ulrich (2003): *World Risk Society*, Fourth Edition, Cambridge: Blackwell Publishers
- BELEK, İlker (1999): *PostKapitalist Paradigmalar*, 2.b., İstanbul: Sorun Yay.
- BENETON, Philippe (1991): *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Yay., Yeni Yüzyıl Kitaplığı
- BERMAN, Marshall (1994): *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yay.

- BLAU, Peter M., MEYER, Marshall W. (1971): *Bureaucracy in Modern Society*, Second Edition, Toronto: Rondon House
- BOCOCK, Robert (1997): *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- BOZKURT, Veysel (2000): "Gözetim ve İnternet: Özel Yaşamın Sonu mu?", Birikim, Ağustos, Sayı: 136
- BRÖCKLING, Ulrich (2001): *Disiplin*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- BURKE, Peter (2001): *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- COHEN, Anthony Paul (1999): *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi
- COHEN, Bruce J., ORBUCH, Teri L. (1990): *Introduction to Sociology*, New York: McGraw-Hill Publishing Company
- COSER, Lewis A. (1964): *The Functions of Social Conflict*, New York: The Free Press
- ÇİĞDEM, Ahmet (1997a): *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 2.b., Ankara: Vadi Yay.
- ÇİĞDEM, Ahmet (1997b): *Bir İmkan Olarak Modernite*, İstanbul: İletişim Yay.
- ÇİĞDEM, Ahmet (1999): *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yay.
- DAĞI Zeynep, DAĞI İhsan D. (2002): "'Açık Toplum'dan 'Güvenlik Devleti'ne: ABD Nereye?", Karizma, sayı: 19
- DAVRAN, Zeynep (1986): "Aydınlanma Çağı", içinde, *16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul: Metis Yay.
- DEMİRHAN, Ahmet (1992): *Modernlik*, İstanbul: Ağaç Yay.(Alternatif Üniversite)
- DEVECİ, Cem (1999): "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı", 2.b., Doğu Batı, sayı: 9
- DÖNMEZER, Sulhi (1994): *Toplumbilim*, 11.b., İstanbul: Beta Yay.
- EAGLETON, Terry (1999): *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- ELIAS, Norbert (1993): "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", çev. A. Çiğdem, L. Köker, içinde, John Keane, 1993, *Sivil Toplum ve Devlet*, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- ELIAS, Norbert (2000): *Uygarlaşma Süreci*, cilt I, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yay.
- FEATHERSTONE, Mike (1996): *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay.



- FICHTER, Joseph (1996): *Sosyoloji Nedir?*, 3.b., çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi
- FOUCAULT, Michel (1993): *1970-1982 Ders Özetleri*, 3.b., çev. S. Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- FOUCAULT, Michel (2000a): *Deliliğin Tarihi*, 3.b., çev. M.Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi
- FOUCAULT, Michel (2000b): *Hapishanenin Doğuşu*, 2.b., çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi
- FOUCAULT, Michel (2003a): *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- FOUCAULT, Michel (2003b): *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- FREUND, Julien (1997): "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", çev. Kubilay Tuncer, içinde, Tom Bottomore & Robert Nisbet (der.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, haz. M. Tunçay, A. Uğur, Ankara: Ayraç Yay.
- GASSET, Jose Ortega y (1996): *Kütlelerin İsyanı*, çev. N. Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Yayıncılık
- GIDDENS, Anthony (1990): *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press
- GIDDENS, Anthony (1994): *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- GIDDENS, Anthony (1997): *Sosyoloji, Eleştirel Bir Yaklaşım*, 4.b., çev. R. Esengül, İ. Öğretir, İstanbul: Birey Yay.
- GIDDENS, Anthony (2000a): *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay.
- GIDDENS, Anthony (2000b): *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel, vd., Ankara: Ayraç Yay.
- GIDDENS, Anthony, PIERSON, Christopher (2001): *Modernliği Anlamlandırma*, çev. S. Uyrkulak, M. Sağlam, İstanbul: Alfa Yay.
- GOFFMAN, Erving (1984a): *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Penguin Books
- GOFFMAN, Erving (1984b): *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Penguin Books
- GOLDTHORPE, J. E. (1985): *An Introduction to Sociology*, Third Edition, Cambridge: Cambridge University Press
- GÖKBERK, Macit (1999): *Felsefe Tarihi*, 10.b., İstanbul: Remzi Kitabevi

- GÖZEN, Ramazan (2002): “11 Eylül Sonrasında Özgürlük ve Güvenlik Sorunları”,  
Karizma, sayı: 9
- GÜLERYÜZ, Behçet (2002): “Devlet Ya Da Disiplin”, Doğu Batı, sayı: 19
- HABERMAS, Jürgen (1992): *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. A. Çiğdem, M. Küçük, Ankara: Vadi Yay.
- HABERMAS, Jürgen (1997): “*İdeoloji*” *Olarak Teknik ve Bilim*, 3.b., çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- HABERMAS, Jürgen (2000): *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 3.b., çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yay.
- HALL, Stuart, JACQUES, Martin (1995): *Yeni Zamanlar, 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2001): *İmparatorluk*, 3.b., çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- HARVEY, David (1997): *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yay.
- HOBBS, Thomas (1995): *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- HOCAOĞLU, Durmuş (1998): “Geçmişten Günümüze Etkileriyle: Fransız İhtilali”,  
Zaman Gazetesi, 13 Temmuz 1998
- HORROCKS, Christopher (2000): *Baudrillard ve Milenyum*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Everest Yay.
- HUXLEY, Aldous (2000): *Cesur Yeni Dünya*, 2.b., çev. Ümit Tosun, İstanbul: İthaki Yay.
- HUYSEN, Andreas (1994): “Postmodernin Haritasını Yapmak”, çev. M. Küçük, içinde, Mehmet Küçük (der), 1994, *Modernite versus Postmodernite*, 2.b., Ankara: Vadi Yay.
- JAMESON, Fredric (1994): *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- JEANNIERE, Abel (1994): “Modernite Nedir?” çev. N. Tural-Küçük, içinde, Mehmet Küçük (der.), *Modernite Versus Postmodernite*, 2.b., Ankara: Vadi Yay.
- KANT, Immanuel (1984): “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” (1784), içinde, *Seçilmiş Yazılar*, (derleyen ve çeviren) Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay.

- KEANE, John (1993): "Despotizm ve Demokrasi, Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850", içinde, John Keane (der.), *Sivil Toplum ve Devlet*, çev. E. Akın, vd., İstanbul: Ayrıntı Yay.
- KEANE, John (1994): *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. N. Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- KELLNER, Douglas (1994): "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorular", çev. M. Küçük, içinde, M. Küçük (der.), 1994, *Modernite versus Postmodernite*, 2.b., Ankara: Vadi Yay.
- KESKİN, Ferda (1999): "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", 2.b., Doğu Batı, sayı: 9
- KESKİN, Ferda (2000): "Büyük Kapatılma", Varlık, Ekim
- KESKİN, Ferda (2003): "İktidarın Gözü", (içinde) Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- KIZILÇELİK, Sezgin (1994): *Sosyoloji Teorileri (I)*, 2.b., Konya: Emre Yay.
- KIZILÇELİK, Sezgin (1996): *Postmodernizm Dedikleri*, İzmir: Saray Yay.
- KIZILÇELİK, Sezgin (2000): *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yay.
- KUMAR, Krishan (1999): *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi
- KUMAR, Krishan (2002): "Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu?" çev. Ü. Özge Dönmez, Doğu Batı, sayı: 19
- KÜÇÜK Mehmet (1994): "Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemselleştirmenin İronisi", içinde, M. Küçük (der), 1994, *Modernite versus Postmodernite*, 2.b., Ankara: Vadi Yay.
- LARRAIN, Jorge (1995): *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yay.
- LYON, David (1997): *Elektronik Göz, Gözetim Toplumunun Yükselişi*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Sarmal Yay.
- LYOTARD, Jean-François (1990): *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara Yay.
- MARCUSE, Herbert (1975): *Tek Boyutlu İnsan*, 2.b., çev. A. Timuçin, T. Tunçdoğan, İstanbul: May Yay.
- MARSHALL, Gordon (1999): *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay, D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- MOUZELIS, N. P. (2001): *Örgüt ve Bürokrasi, Modern Teorilerin Analizi*, çev. H. Bahadır Akın, Konya: Çizgi Kitabevi Yay.

- ORWELL, George (1994): *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*, 3.b., çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Yay.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1998-9): “Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas ve Abdülaziz Efendi”, *Doğu Batı*, sayı: 5
- PIERSON, Christopher (2000): *Modern Devlet*, çev. D. Hattatoğlu, İstanbul: Çivi Yazıları
- POGGİ, Gianfranco (2001): *Modern Devletin Gelişimi*, çev. Ş. Kut, B. Toprak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay.
- POLOMA, Margaret M.(1993): *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. H. Erbaş, Ankara: Gündoğan Yay.
- POSTER, Mark (1992): *The Mode of Information*, Cambridge: Blackwell Publishers
- RIOT-SARCEY, Michéle, vd. (2003): *Ütopyalar Sözlüğü*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Sel Yay.
- RITZER, George (1998): *Toplumun McDonaldlaştırılması*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- RITZER, George (2000): *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- ROBERTSON, Roland (1999): *Küreselleşme*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- RUPNİK, Jacques (1993): “Totalitarizmin Yeniden Değerlendirilmesi”, içinde, John Keane (der.), *Sivil Toplum ve Devlet*, çev. E. Akın, vd., İstanbul: Ayrıntı Yay.
- SANDER, Oral (1995): *Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918’e*, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- SARICA, Murat (1996): *Siyasi Düşünce Tarihi*, 7.b., İstanbul: Gerçek Yay.
- SARUP, Madan (1997): *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- SENNETT, Richard (1996): *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- SENNETT, Richard (1999): *Gözün Vicdanı*, çev. S. Sertabiboğlu, C. Kurultay, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- SENNETT, Richard (2002): *Karakter Aşınması, Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerine Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yay.

- SIMMEL, Georg (1971): *On Individuality and Social Forms, Selected Writings*, Edited and with an Introduction by Donald N. Levine, Chicago and London: The University of Chicago Press
- SOBOUL, Albert (1969): *1789 Fransız İnkılabı Tarihi*, çev. Ş. Hulusi, İstanbul: Cem Yay.
- STAUTH, Georg, TURNER, Bryan S. (1997): *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. M. Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- STEINHARDT, Barry, STANLEY, Jay (2003): "Bigger Monster, Weaker Chains: The Growth of an American Surveillance Society", <http://www.aclu.org>
- SWINGEWOOD, Alan (1996): *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. A. Kansu, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- SWINGEWOOD, Alan (1998): *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- TEKELİOĞLU, Orhan (1999): *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, çev. İbrahim Sirkeci, İstanbul: Bağlam Yayınları
- TIRYAKIAN, Edward A. (1997): "Emile Durkheim", çev. C. Tokluoğlu, içinde, Tom Bottomore & Robert Nisbet (der), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. M. Tunçay, A. Uğur, Ankara: Ayraç Yay.
- TOURAINE, Alain (2002): *Modernliğin Eleştirisi*, 4.b., çev. H. Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- YELKEN, Ramazan (1999): *Cemaatin Dönüşümü*, Ankara: Vadi Yay.
- WAGNER, Peter (1996): *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. M. Küçük, İstanbul: Sarmal Yay.
- WALLACE, Ruth A., WOLF, Alison (1999): *Contemporary Sociological Theory: Expanding the Classical Tradition*, Fifth Edition, New Jersey: Prentice Hall
- WATERS, Malcolm (2000): *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publications
- WEBER, Max (1995): *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- WEBER, Max (1998): *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 2.b., İstanbul: İletişim Yay.
- WEBER, Max (1999): *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yay.
- WILLIAMS, Raymond (1985): *Orwell*, çev. Nejat Bayramoğlu, İstanbul: Afa Yay.
- ZİJDERVELD, Anton C. (1985): *Soyut Toplum*, çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yay.

## VII. ÖZGEÇMİŞ

04.03.1978 tarihinde Elazığ'da doğdum. Orta ve lise öğrenimimi Elazığ Sıdıka Avar Kız Meslek Lisesi'nde tamamladım. 1997 yılında girmeye hak kazandığım Fırat Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2001 yılında mezun oldum. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda başladığım Yüksek Lisans programını tamamlamak üzereyim.

23.06.2004

Ayşe MERMUTLU

