

ÖZET

Marksist anlayışta sosyal yaşam insan emeğinin ürünüdür. Bu, çalışmanın insani kurumların temeli olduğu anlamına gelir. İnsanlar çalışma yoluyla kendilerini gerçekleştirirler ve bu üretim süreci tarihi açıklar. Ekonomik hakimiyet başta devlet olmak üzere tüm sosyal alanlardaki iktidara tahvil edilebilir. Böylece hakim ekonomik sınıf aynı zamanda yönetici sınıftır. Dolayısıyla Marksist açıdan, iktidar, belirli bireylerin sahip oldukları ve onlara ait bir şey değildir fakat sınıflar ve gruplara aittir.

Marx, aynı zamanda bilincin maddi yaşam koşullarının bir sonucu olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte, maddi temel düşünsel yapıyı birebir belirlemez. Marx için, ideoloji, belirli bir zamanda bir toplumun nasıl düşündüğüyle ilgilidir. Marksist açıdan kapitalist üretim biçiminde, ideoloji, statükonun muhafaza edilmesine yarayan bir dizi fikirdir. Kapitalist üretim biçiminde metalar tamamıyla satılabilir ve bu işçilerin işlerine yabancılaşmalarına sebebiyet verir. Marx'ın gözünde kapitalist üretim biçiminin yüzeyiyle kökeni arasında bir farklılık vardır. Biz ideolojinin eleştirisi aracılığıyla bu farkı kavrayabiliriz.

Foucault, iktidar, devlet, ideoloji, yabancılaşma ve cinsellik hakkındaki tüm Marksist fikirleri reddeder. Foucault için, iktidar bir kişinin elinde yoğunlaşan ve diğerleri üzerinde egemen olan veya bir grubun ve sınıfın elinde değildir. İktidar devlet gibi belirli bir konuma yerleşmemiştir. İktidar ağ gibi işleyen bir organizasyondur. Belli başlı sosyal ilişkiler gündelik yaşamda temellenir. Bu nedenle, Marx'ın sınıf mücadelesi gibi geniş ölçekli politikalarla ilgilenmesine zıt olarak Foucault mikro politikaya odaklanır. Nietzsche gibi, Foucault da hakikatin çok taraflı bir olgu olduğunu ileri sürer. Bu, yorumlarımızın ötesinde tek bir hakikatin olmadığı anlamına gelir. Foucault'ya göre, iktidar ve bilgi birbirleriyle doğrudan ilişkilidir. İktidar ve bilginin birleşmesi bilen özneleri üretir. Bu nedenle Marksist yabancılaşma teorisi açıkça geçersiz bir teoridir.

Anahtar sözcükler: İktidar, Marx, Foucault, devlet, ideoloji, hakikat, Marksizm, yabancılaşma, sınıf.

ABSTRACT

In marxist sense social life is world of human effort. It mean that work is basis of human organizations. People realize themselves through work and around this productive process history unfolds. Economic dominance is translated into power in all other societal realms, especially the state. Thus, dominant economic class is ruling political class. So in marxist point of view, power is applied and experienced not by specific individuals but by classes and groups.

Also Marx argues that consciousness must be understood in relation to the material conditions of life. Although the material base determines the ideational structure, it does not determine it in direct way. For Marx, ideology is how a society thinks about itself at any particular moment. Marxist point of view, in the capitalist mode of production, ideology is a set of ideas which consequence is the preservation of the status quo. In the capitalist mode of production, property is entirely alienable and this cause to alienate workers to their job. For Marx, in capitalist mode of production, there is a difference between its surface and roots. We can discover these difference by criticism of ideology.

Foucault rejects all Marxist ideas about power, state, ideology and alienation. For Foucault, power is not consolidated one individual's hand and dominations over others, or that of one group or class over others. Power is not localised one specific place, like state. Power is exercised through a net like organisations. Major societal relations are rooted in everyday life. Therefore, contra Marx's interest in politics on the macroscale of class struggle, Foucault emphasis on the micropolitical. Like Nietzsche, Foucault argues that truth is many sided fact. It means that, there is no single truth beyond our interpretations. According to Foucault, power and knowledge strictly linked with each other. Combination of power and knowledge, produces knowing subjects. So Marxist theory of alienation is frankly invalid theory.

Key words: Power, Marx, Foucault, state, ideology, truth, marxism, alienation, class.

KİŞİSEL KABUL/ AÇIKLAMA

Yüksek lisans tezi olarak “Marksist ve Foucaultcu İktidar Anlayışları Üzerine Sosyolojik Bir Karşılaştırma” adlı çalışmamı, bilimsel ahlak, ilke ve kurallara ters düşecek herhangi bir yardıma başvurmaksızın kaleme aldığımı ve yararlanmış bulunduğum kaynakların bibliyografyada gösterdiklerimden ibaret olduğu, bunlardan atıfta bulunarak yararlandığımı belirtir ve bu durumu namus ve şerefimle teyit ederim.

Murat Yaşar AKAR

ÖNSÖZ

“Marksist ve Foucaultcu İktidar Anlayışları Üzerine Sosyolojik Bir Karşılaştırma” adlı bu tez çalışması iki yıllık bir çabanın sonucunda kaleme alınmıştır. Bu alanda çalışma yapmak istemem “Aydınlar ve Toplum” adlı yüksek lisans dersini almamın doğrudan doğruya etkisini taşır. Bu ders için ödevler hazırlarken, fikirlerin insan yaşamında son derece hayati bir rol oynamakta olduğunun farkına vardım. Pek çok insan, tarih boyunca, inandıkları, benimsedikleri fikirleri savunabilmek için gerek düşünsel platformlarda gerekse politik arenada hararetli mücadeleler vermişlerdir.

Siyasal düşüncelerle ilgilenmemin bir diğer sebebi, gündelik hayatın akışı içerisinde diğer insanlara karşı savunduğumuz fikirlerin nereden kaynaklandığına dair çoğunlukla son derece bilgisiz olduğumuzu anlamamdır. Diğer insanlara karşı ileri sürdüğümüz fikirler, tıpkı kollarımız veya bacaklarımız gibi varlığımızın kendiliğinden ve doğal bir parçası gibi gelir bizlere. Oysa savunduğumuz fikirlerin neredeyse tamamı biz dünyaya gelmeden önce başkaları tarafından formüle edilmiştir. Dolayısıyla bizler hazırda bulduğumuz anlam çerçeveleri ve fikirler içerisinde bir kısmını benimserken diğer kısmını başkalarına ait kabul ederiz. Bazı fikirleri benimserken diğerlerini reddetmemiz, doğrudan doğruya, doğduğumuz aileyle, sınıfla, yöreyle, yetiştiğimiz ülke ve zamanla alakalıdır.

Günümüzde düşünce tarihi alanında yapılan tartışmaları içeren çalışmaların, doğrudan veya dolaylı olarak modernlik ve postmodernlikle ilgili analizlerle yakından bağlantılı olduğundan söz edilmektedir. Bu bağlamda, Karl Marx ile Michel Foucault’nun bu iki zıt düşünce akımının anahtar figürleri olduğu anlaşılmaktadır.

Felsefi konular başta olmak üzere, çalışmamda içinden çıkamadığım konularda değerli tavsiyelerini benden esirgemeyen hocam Doç. Dr. Lokman ÇİLİNGİR’e şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Tüm bu çalışma boyunca gerginleşip, fevrileştiğim anlarda sabırlarını bir an bile yitirmeyen aileme olan minnettarlığımı ifade edecek söz bulmam ise mümkün değil.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
KİŞİSEL KABÜL.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. Sosyolojik Açıdan İktidar Kavramı.....	3
B. Sosyolojik Açıdan Devletin Unsurları ve Tarihsel Gelişimi.....	8
C. Modernliğin Tanımı ve Nitelikleri.....	16
D. Postmodernizm Kavramının Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

II. MARKSİST DÜŞÜNCENİN ANA HATLARI

A. Marksist İktidar ve Devlet Kuramı.....	55
B. İdeoloji Kavramının Marksist Yorumu.....	67
C. Freud'un Fikirleri ile Marksist Düşüncenin Sentezlenmesi.....	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. FOUCAULT'NUN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

A. Marksist İktidar ve Devlet Kuramına Foucault'nun Yaklaşımı.....	84
B. İdeoloji Kavramının Marksist Yorumuna Foucault'nun İtirazları.....	148
C. Foucault'nun Freudyen Marksist Anlayışa Karşı Koyuşu.....	157

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

IV. MARKSİSTLER FOUCAULT'YA KARŞI

A. Gizli Liberal Olarak Foucault.....	166
B. Bir Aydınlanma Karşıtı Olarak Foucault.....	172
SONUÇ.....	187
KAYNAKÇA.....	190

GİRİŞ

1818-1883 yılları arasında yaşayan Karl Marx'ın 19.yüzyılın ortalarından itibaren oluşturmaya başladığı Marksist düşünce sistemi, iktidarın her zaman ekonomik temel üzerinde yükselen bir sınıf iktidarı olduğu ön kabulünden hareketle bir iktidar kuramı oluşturmuştur. 20.yy.da Marksist iktidar teorileri entelektüellerin büyük bölümü tarafından coşkuyla benimsenmişti ancak Michel Foucault'nun (1926-1984) Marksist iktidar anlayışına yönelik eleştirileri bu kuramın tekrar gözden geçirilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla Marksist iktidar kavramsallaştırmasıyla Foucault'nun iktidara ilişkin düşüncelerinin incelenmesi önem taşımaktadır.

Aynı bağlamda modernlik ile ona yönelik güçlü eleştirilerde bulunan postmodern düşüncenin detaylı bir şekilde incelenmesi araştırmanın bağlamında son derece önemlidir. Çalışmamızda Marksist iktidar kuramıyla Foucault'nun iktidara yönelik düşünceleri arasındaki farklılıkların olabildiğince detaylı bir şekilde analizini yapmaya uğraştık. Marksist iktidar kavramsallaştırmasıyla Foucault'nun iktidara ilişkin düşüncelerinin incelenmesi önemli olduğu düşünüldüğü için bu konu üzerinde çalışılması tercih edilmiştir.

Foucault ile Marksist iktidar anlayışları arasındaki farkları ele alan çalışmada elden geldiğince konunun değişik yönleri ele alındı. Bu amaca yönelik olarak çalışmada dört ana başlığa yer verildi ve her ana başlığın altına o başlığın unsurlarını açıklayıcı çeşitli alt başlıklar yerleştirildi.

Çalışmanın *ilk bölümünde*, sosyolojide iktidar, devlet, modernizm ve postmodernizm kavramları ana hatlarıyla açıklanmaya uğraşıldı. İncelemenin *ikinci bölümünde*, Marksist düşüncenin temel nitelikleri olabildiğince geniş bir biçimde açıklandı. Bu bölümde Marksist, devlet ve iktidar kuramın, ideoloji nosyonu ve Freud ile Marx'ın fikirlerini birleştirmeye çalışan Freudyen Marksizm anlayışı incelendi.

Araştırmanın *üçüncü bölümünde*, Foucault'nun düşünceleri ile Marksist düşüncenin temel nitelikleri arasındaki farklar, olabildiğince geniş bir biçimde açıklandı. Bu bölümde Marksist, devlet ve iktidar kuramına, ideoloji nosyonuna ve Freud ile Marx'ın fikirlerini birleştirmeye çalışan Freudyen Marksizm anlayışına, Foucault'nun hangi düşüncelere dayanarak, neden ve nasıl karşı çıktığı incelenmeye çalışıldı.

Eserin *dördüncü bölümünde*, Nicos Poulantzas ve Jürgen Habermas gibi Marksizimi benimsemiş düşünürlerin Foucault'ya yönelik eleştirilerine yer verdik. Foucault'nun bu eleştirilerden bazılarına nasıl yanıt vermeye çalıştığını incelemeye gayret edildi.

Sonuç kısmında ise çalışmanın ana damarlarının altı çizilmeye çalışılmıştır. Her bölümden kısaca ne anlaşıldığı yeniden ele alınmıştır. Bunun yanında her iki iktidar teorisinin neden yaygın tartışmalara yol açtığı da belirlenmeye uğraşıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. Sosyolojik Açıdan İktidar Kavramı

Sosyolojik olarak iktidar kavramını anlayabilmek için en verimli başlangıç noktası, konusunda uzman olan Steven Lukes'e kulak vermektir. Lukes iktidar ile ilişkili bazı sorular ortaya atmıştır. Buna göre:

“... İktidar sahip olunan bir şey midir yoksa bir ilişki mi? Bir potansiyel midir yoksa fiilen mevcut olan bir şey mi? Bir kapasite midir yoksa bir kapasitenin kullanılması mı? İktidarın sahibi kimdir ya da nedir, veya onu kim ya da ne uygular? (Tek tek ya da topluca) taşıyıcılar mı, yoksa yapılar veya sistemler mi? Kimin ya da neyin üzerinde uygulanır: (Tek tek veya topluca) taşıyıcıların mı yoksa yapıların veya sistemlerin mi? ... Ne çeşit sonuçlar üretir: çıkarları, seçebilme gücünü tercihleri, politikaları ya da davranışları değiştirir mi?... Asimetrik bir ilişki midir? Birilerinin iktidar uygulaması başkalarının iktidarını azaltır mı? (Yani sıfır-toplamlı bir kavram mıdır?) Yoksa iktidarın uygulanması toplam iktidarı aynı düzeyde mi tutar ya da bunu arttırabilir mi? ... İktidar kavramından sadece bir çeşit çatışma veya karşı koyma varken mi söz edilebilir? Şayet öyleyse çatışma aşkar mı olmalıdır yoksa gizliden gizliye sürebilir mi? Çatışma, açıklanmış tercihler arasında mı olmalıdır yoksa her nasıl tanımlanmış olursa olsun gerçek çıkarlar mı için içine katılmalıdır?...” (Lukes, 1997: 627d).

Öncelikle iktidarın asimetrik (çatışmacı) bir ilişki mi yoksa uzlaşmaya (oydaşmaya) dayalı bir ilişki mi olduğu sorusuna yanıt aranmalıdır. İktidarın asimetrik bir kavram olduğunu savunan düşünürler, toplumda, sosyal değerler etrafında veya ekonomik kaynaklara sahip olunmasına yönelik mücadele ve çatışmanın merkezi önem taşıdığına inanırlar. Başta Karl Marx olmak üzere hemen tüm Marksist düşünürler için toplumda çatışma esastır. İktidarın çatışmaya dayandığına dair anlayış kendi içinde üç gruba ayrılır: denetim, bağımlılık ve eşitsizlik. Denetim durumunda bir kısım insan ya da bir toplumsal grup diğer bir kısım insan ya da toplumsal gruba iradesini kabul ettirir (Lukes, 1997: 630).

Bağımlılığın olduğu durumda ise B, A'nın isteklerine A'nın zorlamaları dolayısıyla değil A ile arasındaki ilişkinin niteliğinden dolayı uyar. Marksist kapitalist bağımlılık kuramı bu anlayışın tipik bir örneğidir. Buna göre dünya ekonomisinin merkezinde olan bazı ülkeler vardır. Buna karşılık bu merkezin dışında çevrede yer alan ve ekonomik gelişmesi merkezdeki ülkelerin alacağı ekonomik kararlara bağımlı olan ülkeler vardır. Dolayısıyla ekonomik

yönden A devletine bağımlı B devleti, A devletinin hiçbir zorlaması olmadığı durumlarda bile, içinde bulunduğu ekonomik bağımlılık halinden dolayı A devletinin isteklerine kendiliğinden uyar. (Lukes, 1997: 631).

Eşitsizlik olarak iktidar durumundaysa toplumdaki kıt kaynaklardan yararlanma ve onları kullanma konusunda grupların sahip oldukları kapasite ya da güce odaklanılır. A, B'ye göre toplumdaki kaynaklardan ne kadar pay almaktadır (Lukes, 1997: 632).

İktidara ilişkin bir diğer görüşse iktidarın uzlaşmaya dayalı olduğunu savunur. Bu görüşe göre, toplumdaki farklı kesimlerin çıkarları arasında çatışma olsa bile bir sosyal kesimin ya da toplumsal aktörün kazancı diğer tarafın kazancına engel olmaz, toplumdaki tüm kesimler herhangi bir durumdan kazançlı çıkabilirler. Toplumda, toplumsal norm ve değerler etrafında bir konsensüs oluştuğu için toplumun temeli çatışmaya değil uzlaşmaya dayanır. Thomas Hobbes gibi bir iki istisna dışında liberal düşünürler bu tip bir toplum ve iktidar anlayışından yanadırlar (Lukes, 1997: 630).

Liberal düşünürlere göre, sosyal alanda güç tek bir merkezde toplanmamış, geniş kesimlerce paylaşılmıştır. İktidar pek çok kaynaktan topluma yayılmış ve parçalıdır. Bir başka deyişle iktidar pek çok parçaya bölünmüştür. Liberaller, böylelikle modern toplumda devlet ve sivil toplum arasında ayrılık ve denge olduğunu vurgularlar. Toplumda etkili olan çok sayıda baskı grubu vardır ve bu grupların hiçbirisi demokratik yaşam üzerinde veya toplumu şekillendirmede tek başına etki sahibi değildir. Çıkarları arasında çatışma olan bu grupların mücadelesinin bir sonucu olarak devletin toplum üzerindeki etkisi sınırlıdır (Pierson, 2000: 115d).

Liberallere göre, insanların haklarını korumakla yükümlü olan ve sosyal sözleşmenin neticesinde kurulmuş devlet, tarafsız bir hakemdir. Bu nedenle, devlet dar bir zümrenin çıkarlarını değil, tüm toplumun çıkarını koruyan bir organdır. Bir birey veya grup, diğer birey ve grupların haklarını ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerde bulunursa ya da yaptığı anlaşmaların şartlarına uymazsa, tarafsız bir hakem olan devlet iktidarı tarafından cezalandırılırlar (Heywood, 2007: 50).

Toparlayacak olursak liberal, uzlaşmaya dayalı toplum görüşünü savunanlar, iktidarın ademi merkezi bir şekilde topluma yayıldığına ve toplumun bireyler tarafından paylaşılan değerler nedeniyle bir arada durduğuna inanırlar.

İktidarın çatışmaya mı yoksa uzlaşmaya mı dayalı olduğu sorusu iktidarın hangi biçimlere büründüğü ve hangi unsurları içerdiği sorusuyla da bağlantılıdır. Norberto Bobbio'ya göre, iktidarın belli başlı üç biçimi vardır; ekonomik, ideolojik ve siyasi iktidar.

Ekonomik iktidar, ender bulunan bazı malların ya da fazlaca bulunmasına rağmen belli kesimlerin elinde yoğunlaşmış mallara sahip kişilerin veya grupların bunlara sahip olmayanlara istedikleri davranışları yaptırabilme gücüyle bağlantılıdır. İdeolojik iktidar, toplumda otoriteye sahip bazı kişilerin, geliştirdikleri düşünceleri diğer bireylere kabul ettirebilmeleriyle ve onları istedikleri davranışlara yönlendirebilmeleriyle bağlantılıdır. Siyasal iktidar ise, fiziksel şiddet araçlarına sahip olanların toplumdaki hakimiyetleriyle ilişkilidir (Bobbio, 1983'den aktaran Poggi, 2007: 4d).

Siyasal iktidarın en temel nitelikleri arasında fiziksel zorlama tehdidini (şiddet) saymak ilk bakışta şaşırtıcıdır. Oysa Gianfranco Poggi'ye göre fiziksel zorlama tehdidi siyasal iktidarın asli unsurudur. Fiziksel zora başvurma tehdidinin, modern dönemde keyfiyete değil yasalara tabi olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Devletin, vatandaşlarının haklarını güvence altına almak için çıkardığı yasalara uyulmadığı durumlarda bu yasalara uymayan kişiler üzerinde zor kullanma yetkisi vardır. Bu yetki tutuklamadan, hapsedmeye, para cezasına kadar geniş bir yelpazeyi kapsar (Poggi, 2007: 5vd).

Siyasal iktidar ile ilgili bir diğer önemli mesele bu iktidarın sınırlarının ne olması gerektiğidir. Siyasal iktidar acaba insan yaşamının hangi yönlerine müdahale etmelidir, bu müdahalelerin sınırı nedir gibi soruların yanıtlanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, siyasal iktidarın kapsamı ne olmalıdır?

Siyasal iktidarın toplum yaşamının hangi alanlarına müdahale etmesi gerektiği sorusunun yanıtı “yer ve zaman”a göre değişiklik göstermiştir. Modern öncesi dönemde siyasal iktidar insanların dini inanışlarına bile karışma hakkına sahipti. Bugün ise bu durumu savunanların sayısı son derece azdır. Modern iktidar daha çok kamusal meselelere odaklanmakta, din ve vicdanla ilgili konular, sadece din ve vicdan hürriyetleri ihlal edildiğinde siyasal iktidarın alanını ilgilendirmektedir.

Siyasal iktidara yönelik modern yaklaşım, siyasal iktidarın amaçlarına sınır konulması gerekliliği üzerinde önemle durur. Wilhelm Humbolt siyasal iktidarın eylemlerine sınır konulması gerektiğini belirtir. Ona göre, bu sınır, siyasal iktidar olan devletin vatandaşlarının can ve mal güvenliğini korumak dışında, topluma herhangi bir müdahalede bulunmamasıdır (Poggi, 2007: 19d).

Siyasal iktidarın ekonomiye ne oranda müdahale etmesi gerektiği sorusunun da yanıtlanması gerekir. Bu soruya liberaller ile Marksistler farklı yanıtlar verirler. Liberaller için, devlet herhangi bir şekilde, üretim faaliyetine katılmamalı, kamu kuruluşları aracılığıyla mal üretmemelidir. Marksistler ise piyasa mekanizmalarının eşitsizliklere neden olduğunu belirterek, devletin ekonomiye aktif katılımını savunurlar (Heywood, 2007: 145).

Siyasal iktidarla ilgili bir diğere mesele siyasal iktidarın meşruiyetinin nereden kaynaklandığıdır. Meşruiyet kavramına yönelik çağdaş çözümler Max Weber'in meşruiyetle ilgili analizlerinin etkisini taşımaktadır. Ona göre meşruiyet, toplumda tabi konumda bulunanların, otoriteye sahip olduklarını iddia eden egemen güçlere, hangi "içsel gerekçelerle" itaat ettikleri meselesidir (Weber, 1987: 80). Weber için, egemenliğin üç temel meşrulaştırıcı tipi vardır;

"Birincisi, 'ezeli geçmiş'in otoritesi, yani hatırlanamayacak kadar eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı geleneklerdir. Bu, patriyarkın [aile reisi olan babanın] ve patrimoniyal prensin sahip olduğu "geleneksel" otoritedir.

İkincisi, olağanüstü ve *tanrı vergisi* kişiliğinin (karizma) otoritesi, yani bir kişiye duyulan mutlak bağlılık ve güvene, onun kahramanlığına ya da başka niteliklerine inanmaya dayanan otoritedir. Bu, "karizmatik" otoritedir. Peygamberlerin otoritesi ve siyaset alanında seçimle başa gelen komutanın, plebisiter yöneticinin, büyük demagogun ya da siyasal parti liderinin otoritesi böyledir.

Sonuncusu, 'yasalara dayanan' egemenliktir. Yasaların geçerliliğine ve rasyonel *kurallara* dayanan işlevsel 'yetki'ye inanmaya bağlıdır. Yasalarca konulmuş ödevlerin yerine getirilmesinde itaat esastır. Bu, çağdaş 'devlet memuru'nun ve bu bakımdan ona benzeyen tüm siyasal güç sahiplerinin sahip olduğu egemenliktir" (Weber, 1987: 81).

Weber'in meşruiyetle ilgili görüşleri, sosyolojik yaklaşımının genel çizgileriyle uyumludur. Ona göre modern yaşam, artan akılcılaşıma düzeyiyle tanımlanır. Dolayısıyla modern dönemde, meşruiyetin, yasalardan ve akıldan kaynaklanması, artan rasyonelleşmenin doğal bir sonucudur.

Weber, insanların davranışlarına yön veren dört eylem biçimi olduğunu düşünmektedir; duygusal eylem, geleneksel eylem, değer rasyonel eylem ve araçsal rasyonel eylem. Bu eylem tiplerinden modern yaşamda en fazla ön plana çıkan, araçsal rasyonel eylemdir. Amaçsal rasyonel eylem ile otoritenin eylemlerinin meşruiyetini sağlayan yasal ussal meşruiyet arasında yakın bir ilişki vardır.

Modern yaşamda davranışlarımıza araçsal rasyonel eylem yön vermekte ve otoriteler eylemlerini yasalara ve kararların akılcılığına dayanarak meşrulaştırmaktadırlar. Yine aynı şekilde insanlar da, otoritelerin emir ve kararlarına, yasalara ve aklın gösterdiği ilkelere uygun oldukları için riayet ederler. Buradan modern yaşamdaki iktidarın ve iktidar ilişkilerinin geleneksel toplumla kıyaslanamayacak ölçülerde kişisellikten uzak hale geldiği sonucunu çıkartabiliriz.

Modern dönemdeki iktidarın belli başlı bazı nitelikleri vardır. İktidar ilişkileri giderek gayri şahsi hale gelmektedir. İktidarın özelliği olan karar verme yetkisi belirli şahıslara değil, o şahısları da aşan makamlara ve yerine getirdikleri işlevlere bağlıdır. İktidarın gayri şahsileşmesi iktidarın resmileşmesiyle de bağlantılıdır. İktidar uygulamaları artık kanunlara, tüzüklere ve yönetmeliklere bağlıdır. Modern iktidar ilişkilerinin bir diğer niteliği giderek toplumla bütünleşmesidir. İktidar toplumsal yapıdan destek görürken, aynı zamanda, bu yapı üzerinde etkide bulunur, ona nüfuz eder (Popitz, 1986: 38'den aktaran Poggi, 2007: 24d).

Çeşitli siyasal doktrinlerin otorite konusuna yaklaşımlarını incelersek, anarşist düşünce sistemi dışındaki siyasal doktrinlerin az ya da çok, şu veya bu nedenle otoritenin gerekliliğine inandıklarını söyleyebiliriz. Yine de, siyasal düşünceler alanında, otoriteye yönelik, oldukça farklı teorik yaklaşımlar bulunduğunu görebiliriz.

Liberaler otoritenin yönetilenlerin rızasına bağlı olarak, toplumun tabanındaki güçlerin çoğulculuğundan kaynaklandığını düşünürler. Otoriteye yasalar çerçevesinde kaldığı ve temel hak ve hürriyetlere zarar vermediği müddetçe olumlu bakarlar. Sınırlı bir devlet otoritesinden yana tavır alırlar.

Muhafazakarlar otoritenin kadim geleneklerden ve denenmiş usullerden kaynaklandığı müddetçe olumlu ve bilgeliği arttırıcı bir zaruret olduğunu düşünürler. Otorite bağlılığı ve sosyal uyumu güçlendirdiği için de gereklidir.

Faşistler için otorite, yetenekli, karizmatik şahısların kişiliğinden kaynaklanır. Bu kişilerin otoritesi sorgusuz sualsiz kabul görür ve emirleri mutlaka uygulanması gereken şeyler olarak telakki edilir.

Sosyalistler için otorite, baskı ve ekonomik eşitsizlikle eşanlamlıdır ve ayrıcalıklı konumda olanlara avantaj sağlamaya yarar. Bununla birlikte, sosyalistler, ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldırmakta kullanılacak, kolektif kurumların otoritesini kabul etmeye hazırdırlar.

Anarşistler otoriteyi, zorlama ve yağmayla bir tutarlar ve her ne sebeple olursa olsun, bütün otorite biçimlerini ortadan kaldırmayı amaçlarlar. Otoriteyle açık baskı arasında bir fark görmedikleri için, otoriteyi denetleyebileceği düşünülen kurumsal biçimleri de baskının sinsileşmiş bir versiyonu olarak görürler (Heywood, 2007: 271).

Foucault ise, daha sonra göreceğimiz gibi, anarşistlerden ve sosyalistlerden farklı olarak, iktidar ile otoriteyi, baskı ve zorlamayla özdeşleştiren bakış açısına karşı çıkmaktadır. Ona göre, iktidar, bir dizi kurum aracılığıyla bireylerin itaatkar bedenlere dönüştürülmesine dayalıdır ve bireyler üzerinde, incelikli biçimlerde etkisini gösteren bir mekanizma olarak kavranmalıdır.

B. Sosyolojik Açıdan Devletin Unsurları ve Tarihsel Gelişimi

Devletin tanımlanması kolay değildir. Bu nedenle devleti tanımlama çabaları daha çok devletin niteliklerinin tanımlanması üzerinden gerçekleştirilmektedir. Christopher Pierson'a göre, devletin niteliklerinin neler olduğu konusunda en yararlı başlangıç noktası Max Weber'in devlet hakkındaki görüşleridir. (Pierson, 2000: 22).

Weber'e göre devlet, üstlendiği işlevlerle ya da sahip olduğu ereklerle tanımlanamaz. Tam tersine devlet, sahip olduğu ayırt edici niteliklere göre tanımlanmalıdır. Devletin diğer iktidar biçimlerine göre temel farkı şiddet araçları üzerinde sahip olduğu tekeldir. Dolayısıyla devlet güç kullanımının meşru sınırlarını belirleyen yegane siyasal organdır (Weber, 1987: 79d).

Christopher Pierson, devleti diğer siyasal iktidar biçimlerinden ayıran belli başlı unsurları şu şekilde sıralamaktadır; şiddet araçları üzerindeki yasal tekel, toprak, egemenlik, anayasallık, kişisel olmayan iktidar, kamu bürokrasisi, yetki/meşruiyet, yurttaşlık ve vergilendirme (Pierson, 2000: 24).

Devletin şiddet araçları üzerinde sahip oldukları tekelin değerlendirmesi görüldüğünden daha karmaşıktır. Her şeyden önce Nazi Almanya'sı veya Stalin'in Sovyet Rusya'sının bile vatandaşları üzerindeki egemenliklerini sadece şiddete dayanarak kurmadıklarını hatırlamak gerekir. Ayrıca devletlerin fiziksel zora başvurmaları derecesinde önemli farklılıklar vardır. İskandinav ülkeleri gibi bazı ülkelerde yönetimler hemen hemen hiç fiziksel zora başvurmazlarken, Çin veya İran gibi yarı otoriter rejimlerde fiziksel zorlamanın vatandaşlar üzerindeki etkisi totaliter devletlerin düzeyine yaklaşır. Ayrıca devletin şiddet araçları üzerindeki tekeli ifadesinin de biraz daha fazla açıklamaya ihtiyacı vardır.

Weber, şiddet araçları üzerindeki tekelden bahsederken, bir devletin içinde şiddet uygulama iznine sahip olabilenlerin, bunu devletin izniyle ve onun müsaade ettiği sınırlar içinde gerçekleştirebileceklerini kastetmektedir. ABD'de silah edinme hakkı anayasada belirtilmiş bir haktır.

Devletin şiddet araçları üzerindeki tekeli siyasal merkezileşmenin bir sonucudur. Feodalizm gibi çok sayıda iktidar kaynağının mevcut olduğu siyasal yapılarda, hemen her grubun elinde çok sayıda silah vardı ve bunları birbirlerine karşı kullanmaktan çekinmiyorlardı. Merkezi devlet biçimi olan mutlakiyetin ortaya çıkışıyla birlikte şiddet araçlarına sahip olma, devletlerin ayrıcalığı haline geldi. Günümüzde Batı ülkelerinde adam öldürme, yaralama ve tecavüz gibi doğrudan cana kast tehdidinin bulunduğu suçlarda yaşanan artışlara rağmen, modern insan, modern öncesi çağda yaşayan atalarına oranla çok daha düşük bir şiddet tehdidiyle yaşamaktadır.

Emperyalizm gibi kan ve şiddetin ağırlıklı yer tuttuğu olgulara odaklanan Marksist analiz bile işçilerin işverenlerine itaat etmelerini sağlayanın şiddet uygulama tehdidi olmadığını vurgulamışlardır. İşçilerin işverenlerine itaati, fiziksel şiddete maruz kalma tehdidinden değil, ekonomik zorunluluklardan kaynaklanıyordu (Pierson, 2000: 25vd).

Devletlerin sabit bir toprağa sahip oldukları gerçeği günümüzde aşıkardır. Ancak tarihin uzun bir dönemi boyunca hakim devlet biçimi olan imparatorlukların sınırları çoğu zaman açıkça belirlenmiş olmaktan uzaktı. Günümüzde devletlerin genellikle sabit bir toprakları vardır. Bununla birlikte, modern devletler tek başlarına varolmadıkları için aralarında, bir toprak parçası üzerinde hak iddiasından kaynaklanan çatışma olasılığı her zaman mevcuttur. Dolayısıyla günümüzde bir devletler sistemi içinde yaşadığımız gerçeğini akıldan çıkarmamalıyız.

Modern devleti daha önceki devlet biçimlerinden ayıran en önemli niteliklerinden biri, topraklarının bütünü üzerinde sahip buldukları güçlü kontroldür. Modern öncesi devletlerde siyasal merkezden uzaklaştıkça devletin toprakları üzerinde hakimiyet kurmaları zorlaşırdı. Günümüz devleti ulus devlet ilkesine sahiptir. Oysa modern öncesi imparatorluk devletlerinde çok sayıda millet bir arada yaşamaya zorlanıyordu (Pierson, 2000: 30vd).

En temel anlamıyla, devletin egemenliği, devletin sınırları içerisinde yaşayan hiç kimsenin egemen devletin iradesini reddedememesidir. Modern egemenlik anlayışı, egemenliğin, devleti yönetenlere ya da bir hükümdara değil, yurttaşlara ait olması gerektiği düşüncesidir. Bir başka deyişle modern egemenlik halk egemenliğidir. Halk egemenliği fikrinden kuvvetler ayrılığı ilkesi doğar. Egemenlik, halkın egemenliğidir dolayısıyla, modern devlette egemenlik yasama, yürütme ve yargı arasında bölünmüştür. Bu sayede hiçbir güç odağının tek başına topluma hakim olmaması amaçlanmıştır.

Son olarak, modern devletin egemenliğinin, yönetim tekniklerindeki gelişmeler neticesinde, tarihte hiç olmadığı kadar topluma nüfuz edebildiği gerçeğini belirtmek gerekir. Modern öncesi devletlerde, idari aygıtlar, toplumun tamamına etki edemeyecek kadar zayıftı. Buna mukabil, gelişen kayıt tutma teknikleri, dataların işlenmesini kolaylaştıran teknik yenilikler, modern devletin gücünün artmasına ve vatandaşlarının yaşamları hakkında daha çok bilgi edinebilmelerine neden olmuştur (Pierson, 2000: 33vd).

Pek çok modern devletin, temel siyasi organlarının niteliğini, işleyiş ve yetkilerini düzenleyen ve vatandaşlarının temel hak ve hürriyetlerini belirleyen bir belgesi vardır. Anayasa adı verilen bu belge, toplumdaki diğer tüm yasaların uyması gereken ilkeleri de belirler (Pierson, 2000: 38d).

Anayasanın mevcudiyeti, egemenliğin halkta olması ilkesinin doğal bir sonucu olduğu gibi, aynı zamanda, hukukun üstünlüğü anlayışıyla yani kişisel olamayan iktidar düşüncesiyle de bağlantılıdır. Modern öncesi devletlerde iktidar çoğunlukla kişilerin bazen belirli grupların elindeydi. Dolayısıyla yasalar yöneticinin keyfi iradesini sınırlandırmaktan ziyade, bu iradeye göre şekilleniyordu. Modern devlette ise, yönetim ve yasalar kişilerin öznel iradesinin değil kamusal ve özel hukukun sonucudur. Özellikle kıta Avrupa'sı hukuk geleneği, hukuku, devlet faaliyetlerini düzenleyen kamu hukuku ile özel kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen özel hukuk olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki alana böler (Pierson, 2000: 40d).

Weber'e göre bürokrasi modern devletin asli unsurları arasındadır. Bürokrasi Çin gibi ülkelerde eski zamanlardan beri mevcuttu ancak Weber'e göre modern bürokrasinin bu bürokrasilere göre iki temel farkı vardı. Modern bürokrasi, parasallaşan piyasa ekonomisinin ve Batı toplumlarındaki akılcılaştırma sürecinin neticesinde gelişen çok daha ince tekniklerin bir sonucudur.

Ona göre, bürokratik idarenin kendine özgü bazı karakteristikleri vardır. Bürokratik idare, belirli kurallara, prosedürlere ve kendi içinde işleyen bir hiyerarşiye sahiptir. Bürokraside, herkesin yetki ve sorumlulukları açıkça belirlenmiştir. Bürokratik görevlere gelebilmek sınavlara tabidir ve uzmanlığa dayalıdır. Bürokratik yönetim, yazılı belgelere ve genel kuralların özel durumlara nesnel bir şekilde uygulanmasına bağlıdır. Kamu görevlisi kişisel bir görevin değil, bir kamu görevinin uygulayıcısıdır (Weber, 1987: 192vd).

Modern devletin otoritesi, toplumun gözünde sahip olduğu meşruiyete bağlıdır. Modern devletin meşruiyeti Weber'in tanımlamasıyla rasyonel-akılcı otoriteye dayalıdır. Meşruiyet meselesine daha önce de değindiğimiz için burada yeniden detaylandırmıyoruz. Burada daha çok insanların otorite karşısında uyumlu olmayı neden seçtiği sorusu üzerinde durmak daha önemlidir.

David Held'e göre, devletin talimatlarına uymamızın pek çok nedeni vardır. Emirleri yerine getirmekten veya zor kullanımına maruz kalmaktan başka bir seçeneğe sahip değilizdir. Üzerinde düşünmeden alışkanlıklarımız veya gelenekler gereği itaat ederiz. Talimatların öyle ya da böyle olmasına aldırmadığımız bir apati durumuna düşebiliriz. Emirlerden hoşlanmadığımız halde başka bir seçeneği düşünemediğimizden itaat edebiliriz. Mevcut durumdan hoşlanmasak bile, emirlere uyarız çünkü uzun vadede bundan yarar sağlayabileceğimizi düşünürüz. Bir topluluğun üyesi olarak, talimatların içinde bulunduğumuz topluluk için ve dolayısıyla kendimiz için en uygun seçenek olduğunu düşünebiliriz. Son olarak, talimatların, yaşamın devamı için en ideal koşul olduğunu düşündüğümüz için itaat ederiz (Held, 1989: 101'den aktaran Pierson, 2000: 49d).

Modern devlette kişiler devlete bir tebaa olarak değil bir vatandaş olarak bağlıdırlar. Vatandaşlık, bireylere kamu önünde, eşit haklar, görevler ve sorumluluklar tanıyan yasal bir statüdür. Yurttaşlık her yerde, her zaman ve koşulda geçerli insan haklarından farklı olarak doğum yerine, ana babanın yurttaşlığına göre sahip olunan bir statü olduğundan evrensel bir kategori değildir. Vatandaşlık konusunda, vatandaşlık haklarından kadınların uzun zaman boyunca hemen hiç yararlanmadıklarını düşünen ve bu eşitsizliğin eskisi kadar olmasa da halen varlığını sürdürdüğünü iddia eden güçlü bir feminist eleştirinin varlığından da bahsetmek gerekir (Pierson, 2000: 52vd).

Vergilendirme, modern devletin asli niteliklerinden biri olmasına rağmen, vergilendirmenin bu özelliği siyasal kuramda biraz göz ardı edilmiştir. Bunun nedeni siyasal iktidarın neredeyse tarihin başından beri vergi toplamakta oluşudur. Ancak dikkatle incelendiğinde, vergilendirmenin, modern devletin ortaya çıkışıyla birlikte, tarih boyunca olduğundan oldukça farklı boyutlar kazanmıştır.

Modern öncesi dönemler olan, antik çağda ve feodalitenin hakim siyasi rejim olduğu ortaçağda, kilise cemaatinin verdiği vergiler gibi gönüllü vergilendirmeler mevcuttu. Ancak bunlar istisna idi. Bu dönemlerde vergilendirme, daha çok, talan, yağma ya da “fatihin hakkı” gibi zora dayalı bir el koyma şeklinde “toplanırdı”. Sürekli vergiler ise çoğu zaman stoklama gibi nedenlerle oldukça az miktarlarda toplanabiliyordu. Modern devletin gelişmesiyle birlikte, vergilendirme, sürekli, rasyonel, yasal ve bürokratik bir nitelik kazanmıştır.

Modern vergi rejimi ile modern devlet arasındaki bağlantı, tarihsel sürecin istenmeyen bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Feodalitenin ortaya çıkışıyla birlikte merkezi otoritelerin etkinliği azalmıştı. Ancak feodalitenin etkisini kaybetmesiyle, merkezi devletlerin güçlenmesi ve yeni merkezi devletlerin kurulması için mücadelelerin yoğunlaşması neticesinde Avrupa’da sürekli bir savaş hali yaşanmaya başladı.

Toplar gibi yeni silahların ortaya çıkmasına ilaveten, gemilerin ebatlarının büyümesi neticesinde gemi yapımının daha masraflı hale gelmesi, devlet kurucusu olmak isteyenlerin savaşa harcamaları gereken meblağları büyüttü. Bu nedenle devletlerin yönetiminde yer alanlar, savaşın kazanılmasından sonra elde edilecek ganimetlere güvenmenin ötesinde, sürekli vergiler toplamanın daha akılcı olduğunu fark ettiler. Son olarak, modern devletin, 20.yüzyılla birlikte artan sosyal sorumlulukları da, modern vergi sisteminin kurulmasında önemli olmuştur (Pierson, 2000: 56vd).

Daha sonra göreceğimiz gibi modern devletin kurulması sürecinde daha fazla ekonomik kaynaklara sahip olma ihtiyacı ve bu kaynakların akılcı bir şekilde kullanılması zorunluluğu Foucault’nun yönetimsellik adını verdiği bir dizi sürecin doğmasına neden olmuştur.

Modern devletin niteliklerini incelerken modern öncesi devletlerle olan bazı farklılıklarına kısaca değinmiştik. Ancak modern devletin, hangi koşullarda, hangi tarihsel olay ve süreçlerin sonucunda ortaya çıktığını anlayabilmek için, modern devletin dışında hangi devlet tiplerinin tarih boyunca var olduğunu ve bunların niteliklerini daha yakından incelemek gerekmektedir.

Tarih boyunca beş devlet tipi görülmüştür. Haraç almaya dayalı klasik imparatorluklar, merkezi otoritenin çok zayıf olduğu feodalite dönemi devletleri, çeşitli zümreler arasındaki hiyerarşiye dayalı zümreler sistemi, merkezileşmenin üst düzeyde olduğu mutlakiyetçi devletler, günümüzde yaygın olan ulus devletler.

Batı Avrupa'da, haraç alan imparatorluklar M.S 7.yüzyıla kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Daha sonra artan feodalitenin etkisiyle bu imparatorluklar tarih sahnesinden silinmişlerdir (Pierson, 2000: 70d).

Merkezi otoritenin zayıflığıyla karakterize olan feodal devletler sistemi 7.yüzyıl sonlarından takriben 14.yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür. 14.yüzyıla 16.yüzyıl arasındaki kısa dönemde hakim olan zümreler sistemi feodalitenin çöküşüyle mutlakiyetçi devletin oluşumu arasındaki ara kesitte varlığını sürdürmüştür.

Zümreler sistemi, genel olarak Ortaçağın sonlarından itibaren canlanan ticari ilişkilerin gerekliliklerine, feodalitenin dar, sınırlı alanlar üzerinde hakimiyete ve efendi ile vassalları arasındaki bağımlılık ilişkilerine dayalı yapısının cevap verememesi üzerine oluşmuştur. Feodalitede kişisel iktidar bağları ağırlıktayken, zümreler sisteminde, kendi ortak ticari çıkarlarını savunmak için biraya toplanan, şehirli esnaf, zanaatkar ve tüccarların bağımsız kent devletlerindeki hakimiyeti söz konusudur.

Zümreler sistemini Gianfranco Poggi'den başka hiçbir siyaset bilimci bir devlet biçimi olarak kabul etmemiştir. Ancak mutlakiyetçi devlete geçiş sürecinde bir ara aşama olarak ve artan merkezileşmenin ilk ortadan kaldırdığı siyasal yönetim biçimi olarak görüldüğünde zümreler sisteminin analitik düzeyde de olsa işlevsel olduğunu belirtmek gerekir (Pierson, 2000: 72vd).

16.yüzyılın ortalarından hemen hemen 19.yüzyılın ortalarına kadar hakim olan mutlakiyetçi devletin özelliklerini ilk bakışta belirlemek oldukça zordur. Çünkü Batı Avrupa'daki mutlakiyet ile Doğu Avrupa'daki mutlakiyet arasında derin farklılıklar olduğu gibi, Batı Avrupa mutlakiyetinin iki ana biçimi olan, Fransız ile İngiliz mutlakiyeti arasında da önemli farklar bulunmaktadır. Bununla birlikte, mutlakiyetçi devletin az çok tutarlı bir özellikler demeti barındırdığını söyleyebiliriz.

Her şeyden önce mutlakiyet, feodaliteye zıt olarak artan merkezileşme ile tanımlanır. Yerel otoriteler arasında feodalitede olağan olan sürekli çatışma hali merkezi devletin sınırları içerisinde hemen hiç görülmez olmuştur. Bunun tek önemli istisnası vergilendirmeye karşı görülen köylü isyanlarıdır. Mutlakiyetle birlikte çatışma ve savaş hali yoğunlukla devletler arası alana kaydığı için modern anlamda diplomasinin mutlakiyetin sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla modern anlamda devletler arası sistemin kuruluşu da mutlakiyetin etkileri arasındadır.

Mutlakiyetçi devletin tarih sahnesinde oynadığı en önemli rol, modern devletin pek çok niteliğinin bu devlet biçimi içinde kurumsallaşmasıdır. Mutlakiyet beş önemli kurumsal dönüşüme sebep olmuştur. Bunlar: sürekli bir ordu (donanma), merkezi bürokrasi, sistematik vergilendirme, yurtdışında daimi elçiliklerin kurulmasına dayalı diplomatik hizmetler, ticari ve ekonomik kalkınmayı teşvik edecek devlet politikaları.

Bununla birlikte, mutlakiyetin bu nitelikleri ile modern devletin nitelikleri arasında bazı önemli farklar mevcuttur. Merkezi bürokrasinin pek çok makamı modern devlettekinin aksine alınıp satılabiliyor, devredilebiliyor veya miras bırakılabiliyordu. Düzenli ordular modern ulus devlet ordularının aksine, hala, büyük oranda paralı askerlere dayanıyordu. Devletler uzun vadeli ekonomik gelişme planlarını teşvik edici bir rol üstleniyorlarsa da, burada amaç tarım ve ticareti geliştirmekten çok güçlü bir ordu vasıtasıyla toprak kazanma gibi merkantalist hedeflerin sağlanmasına yönelikti (Pierson, 2000: 76vd). Foucault, merkantilizmin bir yönetim felsefesi olarak ortaya çıkışına ve daha sonra da etkisini yitirmesine özel bir önem atfeder.

Hem Marksistler hem de Foucault için modern iktidarın oluşum dönemi, feodalitenin sona ermesiyle, mutlakiyetçi devletlerin merkezi güçlerinin hakim iktidar yapısı haline gelerek kurumsal varlıklarını devam ettirdikleri ve takriben 14.yüzyılın sonları ile 19.yüzyılın ortalarına kadar uzanan dönemdir. Bununla birlikte, Foucault, belirli bir merkezden aşağıya doğru topluma egemen olan iktidar anlayışını yetersiz görür. Daha sonra değineceğimiz gibi Foucault için, iktidar, merkezsiz ve daha çok ağa benzeyen bir yapı arz eder.

Modern devlet, mutlakiyetçi devlet döneminde ortaya çıkmış bazı gelişmelerin nihai sonuçlarına vardığı bir devlet biçimidir. Aynı zamanda modern devlet, kendisini diğer devlet biçimlerinden ayıran ve tarihte ilk kez ortaya çıkmış olan bazı niteliklere de sahiptir.

Öncelikle modern devlet anlayışının temelinde, devletin, yönetici konumunda olan kişilerin ötesinde bir kurumsal varlığının olduğunun kabul edilmesi yattığını söyleyebiliriz. Devlet başkanları veya hükümetler giderler, gelirler buna karşın devletin kurumsal varlığı baki kalır. İngiltere örneğinde olduğu gibi, ulusun kralın hanesinin bir uzantısı olarak

görüldüğü anlayışın ötesine geçildiği mutlakıyetçi devletler vardır. Ancak Fransa gibi kralların, devlet ile kendisini özdeş gördüğü mutlakıyetçi devletler de vardır. Dolayısıyla tam anlamıyla kişisellikten uzak şekilde yönetilen devletler ancak modern devletlerdir.

Modern devleti mutlakıyetçi devletten net çizgilerle ayıran ikinci unsur, birinci unsurla da bağlantılıdır. Modern devletin meşruiyeti Weber'in tanımladığı anlamıyla yasal-ussal otoritedir. Mutlakıyetçi devletlerde ise, din gibi geleneksel otorite kaynaklarına ya da sıradışı yeteneklere sahip olduğuna inanılan karizmatik kişiliklerin otoritesine başvuruluyordu. Daha net bir ifadeyle, yasal-ussal otorite, gayri şahsi yönetim anlayışının en önemli tamamlayıcısıdır.

Mutlakıyetçi devlette, yasaların var olduğu ve iktidarı sınırlayıcı işlev gördüğü kesindir. İngiltere gibi meşruti monarşilerde, 13.yüzyıldan 19.yüzyıla yayılan bir zaman dilimi içerisinde, parlamentonun yönetimi, kraliyetin elinden aldığı doğrudur. Ancak kraliyetin yine de önemli bir ağırlığı vardı. En tipik örneğini Fransa'nın oluşturduğu çoğu mutlakıyetçi devlette ise, yasalara uygun alınan hukuksal kararların krallar tarafından ihlal edildiğine sıklıkla rastlanırdı.

Yasaların sınırlayıcılığı ve hükümetlerin yürürlükteki yasalara göre oluşturulması ve bu yasalara göre işlem yapmasına dayalı anayasacılık anlayışının kökleri, mutlakıyetçi devlette bulunsa da, anayasal yönetim asıl olarak modern devletin asli bir özelliğidir. Buna ilaveten, mutlakıyetçi devletlerde vatandaşlık statüsüne de rastlanmamaktadır (Pierson, 2000: 88vd).

Modern devletin en gelişkin hali ulus devlet olarak adlandırılan devlet biçimidir. Gündelik yaşamımızda ulus devlet denilince aklımıza bayraklar, milli marşlar, askeri törenler, ulusal müzeler, pasaportlar, elçilikler ve haber bültenlerinde gördüğümüz Birleşmiş milletlerde temsil edilen siyasi birimler akla gelir (Pierson, 2000: 101).

Ulusun ne olduğunu veya ulusçuluğun ne anlama geldiğini belirlemek ise sanıldığından daha karmaşıktır. Çünkü yukarıda sayılan simgeleri tüm hayatımız boyunca o kadar çok görmüşüzdür ki bir ulusun parçası olmak son derece doğal gelir bizlere. Oysa ulus ile ulusçuluğun ne anlama geldiği hakkında sosyoloji literatüründe uzun tartışmalar yaşanmıştır. Bu konuda, en basit ve sağlam tanım ise, Anthony Giddens tarafından yapılmıştır:

“Ulusçuluk ile asıl olarak psikolojik bir olayı –bireylerin bir politik düzenin üyeleri arasındaki toplumsallığı vurgulayan semboller ve inançlar dizisiyle ilişkisini- kastediyorum...Ulus ile hem dahili devlet ve hem de diğer devletler tarafından tepkisel olarak

gözetilen, üniter bir yönetime konu olan ve açıkça belirlenmiş bir bölge içerisinde varolan bir ortaklığı kastediyorum” (Giddens, 2005: 159).

Ulus devlet, belirli bir kara parçası üzerinde etkili olabilecek bir hareket kabiliyetine sahiptir ve küresel sermaye hareketlerinin sahip olduğu akışkanlığa, sınır ötesi hareket etme kabiliyetine sahip değildir. Dolayısıyla, günümüzde başta ekonomi olmak üzere yerine getirmek zorunda bulunduğu işlevleri yeterince etkili bir şekilde üstlenememektedir.

Bununla birlikte, ulusal devletler, çevrelerindeki diğer ulus devletlerle birlikte, çeşitli bölgesel birlikler kurarak güç birliğine gitmekte ve bu sayede konumlarını küresel sermaye akışları karşısında sağlamlaştırmaya çalışmaktadırlar (Pierson, 2002: 302vd).

Belli başlı ideolojilerin devlet konusundaki görüşlerine de kısaca değinelim. Liberaller için devlet, toplumdaki çeşitli çıkar grupları arasındaki çatışmalar karşısında tarafsız bir hakem rolü oynamalıdır. Liberaller için devlet zorunlu bir kötülüktür. Bu nedenle çoğu liberal minimal devletten yanadır.

Muhafazakarlar devleti toplumdaki sosyal dengeyi sağlayan, kaos ve anarşi ihtimalini ortadan kaldıran bir kurum olarak değerlendirirler. Muhafazakarlar güçlü devlete önem verirler. Bununla birlikte devletin toplumsal yaşama aşırı müdahalesinden de kaygı duyarlar. Muhafazakarlar için devlet iktidarı devlet ile toplum arasındaki aracı kurumları ortadan kaldırıcı bir nitelik kazanmamalıdır. Özellikle yeni muhafazakarlar bürokratik işlemlerin ekonomik başarıyı azalttığı gerekçesiyle devletin topluma ve ekonomiye müdahale etmesini onaylamazlar. Bu açıdan onlar liberallerle aynı saftadırlar. Aralarındaki fark yeni muhafazakarların kürtajın engellenmesi gibi konularda devletin devreye girmesi gerektiğini savunmalarıdır.

Marksizm’in de bir parçası olduğu sosyalist gelenek devlete olan yaklaşım açısından birbiriyle uzlaştırılması zor kanatlara ayrılmışlardır. Marksistler devleti sınıf çıkarlarının yansıması olarak görürler. Ancak devletin sosyalist amaçlar için bir araç olması gerektiğini de savunurlar. Özellikle sosyal demokratlar gibi daha ılımlı sosyalist akımlar devleti ortak faydanın somutlaşması olarak görürler.

Anarşistler devleti gerekli olmayan bir kötülük olarak görürler ve devlet kurumunun ortadan kaldırılmasını savunurlar. Anarşistlerin gözünde, ayrıcalıklı grupların baskısıyla devletin baskısı arasında herhangi bir fark yoktur. Bu nedenle tüm devletler eşit derecede kötü ve baskıcıdır.

Feministlerin gözünde devlet, cinsel ayrımcılığa dayalı, erkek egemen patriarkal düzenin devamını sağlayan, kadınları siyasal yaşamdan dışlamaya yarayan bir kurumdur.

Bununla birlikte liberal feministlerin gözünde devlet kadın haklarının geliştirilmesine yönelik reformların gerçekleştirilmesinde kullanılabilir.

Faşistler totalitarizmi savunurlar. Bu nedenle devleti bireysel varlığın üzerinde hakimiyet kurmakta, bireyi ulusa ya da ırka tam manasıyla tabi kılmakta kullanılacak bir araç olarak görürler. İtalyan faşizminde devlet ulusal topluluğun somutlaşmasıdır. Nasyonal sosyalistler ise ırk kavramına önem verdiklerinden, devleti ırkın cisimleşmiş hali olarak görürler (Heywood, 2007: 238).

C. Modernliğin Tanımı ve Nitelikleri

Modernliğin ne anlama geldiğine dair ileri sürülen düşünceleri incelemeden evvel modern kelimesinin ne anlama geldiğini ve modern sözcüğünün tarihte ilk kez ne zaman, hangi vesileyle kullanıldığından söz edeceğiz. En başta modern kelimesinin etimolojisine baktığımızda:

“*Modo*’dan (“son zamanlar”, “tam şimdi”) gelen *modernus*, *hodiernus* (*hodie*’den, “bugün”) modelinden hareketle Latince’de yaratılmış bir sözcüktür. İlk olarak İsa’dan sonra beşinci yüzyılın sonunda *antiquus*’un karşıt anlamı olarak kullanıldı. Daha sonraları, bilhassa onuncu yüzyıldan sonra *modernitas* (“modern zamanlar”) ve *moderni* (“bugünün insanları”) terimleri de yaygınlık kazandı” (Kumar, 1999: 88).

Görüldüğü üzere modern kelimesi Ortaçağda icat edilmişti. Modern kelimesi pagan dünyayla Hıristiyan dünyası arasındaki zamansal farklılığı belirtmek için kullanılıyordu. *Antiquus*, antik kelimesi ile modern kelimesi arasında kurulan karşıtlık bu olguya işaret etmektedir. Hıristiyanlar pagan yaşam tarzıyla aralarındaki farkın vurgulanmasına büyük önem veriyorlardı. Bununla birlikte modern kelimesi, o zamanlar günümüzde sahip olduğu olumlu anlama sahip değildi. Bu durum, Hıristiyanlığın tarihsel olaylara bakış açısıyla ilişkilidir.

Aziz Augustine’e tarihin bir başı ve sonu vardır. Yeryüzünde yaşam, insanın yaratılışı ve cennetten kovuluşunun ardından başlamıştı. Mesih’in yeryüzüne gelişi dünyadaki yaşamın merkezi olayıdır. Mesih’in yeryüzüne ikinci gelişiyle birlikte dünyadaki yaşam sona erecektir. Hıristiyanlık yeryüzündeki yaşamı dünyevi zevklerle dolu değersiz bir yaşam olarak gördüğü için küçümsemiştir. “Yeryüzü kent”i, “Tanrı Kent’in, Tanrı’nın göksel krallığının yanında geçici bir süre ikamet ettiğimiz değersiz bir yerdir. *Modernus* kavramını icat etmiş Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi, yeryüzündeki zamanı, küçük görmekte, Mesih’in ikinci gelişine kadar

geçmesi gereken değersiz bir şey olarak nitelendirmekteydi. Bu nedenle, modernitas, sadece Pagan inancından sonra gelen dönemi anlatmakta kullanılan bir kelimedenden fazlası değildi.

Modern kelimesi, günümüzde sahip olduğu olumlu değerın tam aksine, değersiz olanla, yapmacık olanla özdeşleştiriliyordu. Değişim küçük görülüyor, yeni olan değersiz olanla bir addediliyordu. Dolayısıyla Hıristiyan düşünürler, Pagan inançlarıyla olan farklılıklarını ziyadesiyle vurgulamalarına rağmen, Antik çağa özgü düşünce biçimlerini Hıristiyanlığın ışığı çerçevesinde yorumlanacak değerli bir kılavuz olarak görüyorlardı (Kumar, 1999: 89vd).

Standart tarih ders kitapları modern kelimesine övgünün Rönesans ile başladığını yazmaktadır. Fakat bunun Rönesans'a ilişkin, kabataslak, derinlikten yoksun bir yorum olduğu söylenmelidir. Rönesans Hıristiyanlığın dünyevi olanı küçümsemesine karşı bir isyan olarak görüldüğü için, Rönesans düşüncesinin ve sanatının antik olan karşısında modern olanı tercih ettiği düşünülmektedir (Kumar, 1999: 94).

Bununla birlikte, Rönesans kelimesinin kökeninde yer alan *renatio* “yeniden doğuş” kelimesi, antiquus'un modernitas'a tercih edildiğini göstermez. Rönesans düşünürleri için yeniden doğuş, Antik çağın eserlerinin ve bilgeliğinin keşfedilmesi anlamına gelmektedir. Yoksa halihazırdaki çağda, tam şimdi de olanı övme anlamında modernitas'a Rönesans düşünürleri küçümsemeyle yaklaşmışlardır. Yeni çağın otoritesinin meşruiyetini Hıristiyanlıkta ya da modern olan da değil Antik çağdaki düşünce ve sanat biçimlerinde aramışlardır (Davies, 2006: 511).

Modern kelimesinin bugünkü olumlu anlamını kazanması eskilerle modernler arasındaki kavganın sonucudur. Tartışmanın özünde, 17. ve 18.yy.daki sanatsal, felsefi ve bilimsel yapıtların Yunanlıların ve Romalıların ilk çağdaki yapıtlarına göre ne kadar değerli olduklarıydı. Başlangıçta eskinin ve yeninin erdemlerinin karşılıklı sergilenmesinden ibaret olan kavga, zamanla modernlerin eskilerden zorunlu olarak üstün olduğunun ispatına dönüştü. Pascal, Fontenelle gibi yazarlar modern eserlerin ve modernlerin daha üstün olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre yüzyılların bilgi birikimi neticesinde modernler Antik çağın yazarlarından çok daha iyi eserler ortaya koymaktadırlar. Ancak, modern olanın eski olan karşısındaki üstünlüğünün savunulmasında bu yazarlar yalnız kalacaklardır.

Tarihte ilerlemeden çok yozlaşmanın bulunduğu veya ilerleme sağlansa bile bunun insanlığın ahlaki değerlerinin yok olması ve yozlaşması pahasına sağlanabileceğine inanan 17.yüzyıl tarih felsefecilerinin gözünde halihazırda varolan her şey çürüme ve dejenerasyon neticesinde yok olup gidebilirdi. Bilimsel keşiflerin insan yaşamını iyileştirebileceğine dair yaygınlaşan umutlar, monarşilerin sarsılışının belirtisi gibi görülen Fransız devrimi gibi olaylar, modern zamanların (modernitas) geçmiş zamanlardan daha iyi olduğuna ve “tam

şimdide” (modo) olanın gelecekteki iyi günlerin habercisi olduğuna dair düşüncenin zafer kazanmasına yol açmıştır (Kumar, 1999: 97vd).

Bu açıdan baktığımızda modern kelimesinin kazandığı olumlu anlam, ilerleme kavramıyla yakından ilişkilidir. Yine bu bakış açısından, ilerleme modern olanın geçmiş karşısında elde ettiği zaferin ifadesidir. Dolayısıyla ilerleme ve modernlik kelimelerinin eş anlamda kullanılması şaşırtıcı değildir. Bu nedenle modernliğin anlaşılabilmesi için ilerleme düşüncesinin düşünce tarihi boyunca geçirdiği değişimlere yakından bakmak elzemdir.

Klasik olarak kabul edilen çalışmasında J.B Bury ilerlemeyi, uygarlık, arzulanan yöne doğru yürüdü, yürüyor ve yürüyecek inancı olarak tanımlamıştır. Robert Bierstedt’e göre ise ilerleme, hakikate ilişkin bir konu olmayıp iyimserlikle bağlantılıdır. İlerleme fikri toplumsal ve kültürel farklılıklara dair ilginç noktaları işaret ederken, aynı zamanda evrensellik varsayımında da bulunur. Ayrıca ilerleme fikri insan dünyasında işlerin nasıl yürüdüğüne dair ayrıntılı tarih felsefeleriyle ilişkilidir. Bury, ilerlemenin 17.yy da ortaya çıkan bir kavram olarak, asıl ifadesini 18.yy da bulduğunu belirler. Tanrının inayetini ve devresel hareketleri vurgulayan düşüncelerin ilerlemeyle tezat oluşturduğunu ifade eder.

Devresel hareketler anlayışı, tarih içinde ezeli ve ebedi olduğuna inanılan formların sürekli çözülüp, yükselip, alçaldığını ve tarihin döngüsel bir şekilde tekrarladığını vurgular. Yunanlılar devresel hareketler düşüncesini doğadaki mevsimsel dönüşleri izleyerek oluşturmuşlardır. Doğayı doğum, büyüme, çöküş ve ölümden meydana gelen biyolojik bir süreç olarak görmüşlerdir.

Hıristiyanlıktaki Tanrının inayeti anlayışı, devresel hareketler düşüncesinin tam zıttı yönde tarihte bir başlangıç ve son öngörmüştür. Aradaki dönemi ise ruhun günahlardan kurtuluş çabası olarak resmetmiştir. Ancak Bury tanrının inayeti anlayışı ile ilerleme fikrinin temelde birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, tanrının inayetine dayalı tarih anlayışı, dünyevi olanın önünde sonunda yok olacağını varsaymaktadır. Oysa modern ilerleme kavramı, ilerlemenin mutlaka ortadan kalkacağı fikrini benimsemez.

İlerleme düşüncesinin niteliğine ilişkin bu genel girişin ardından, düşünce tarihi boyunca çeşitli düşünce akımlarının modern ilerleme fikrinin gelişimine ne gibi katkılarda bulunduğu sorusuna yanıt aramak gerekmektedir.

Yunanlılar ve Romalıları soyut kültür tarihindeki zaman dilimlerini ifade etmek için, kavramsal kültür dizileri icat etmişlerdir. Bunların en dikkat çekici örneğini eski yunanlı tarihçi Thukydides vermiştir. Erken yunan tarihiyle ilgili işe yarar hiçbir belgeye rastlayamadığı için, eski dönemleri anlamının yolunu, dikkatini yaşadığı zamanın barbarlarına ve geri kalmış yunan halklarına çevirerek bulmuştur. Thukydides’e göre eskiden

korsanlık yaygın olmalıydı, zira yaşadığı dönemin geri kalmış yunan halklarında korsanlık son derece yaygındı. Buradan geri kalmış Helenlerin hayat tarzının bir zamanlar ortak yaşam biçimi olduğunu çıkarsayan Thukydides, bazı yunanlıların neden geri kaldığını ise şöyle açıklar; “ulusal gelişme çeşitli yerlerde, çeşitli engellerle karşılaşmıştır.”

Thukydides kendi kültür kuramını Aristo'nun doğayla ilgili düşüncelerine benzer bir şekilde oluşturur. Toplumda ve kültürde ortak bir gizilgüç vardır, dolayısıyla toplum ve kültürün görüldüğü her yerde, gelişmeye dair bir eğilim mevcuttur. Ancak çeşitli yer ve zamanlarda görülen çeşitli güçlükler, bu doğal süreci değiştirmiştir. Dolayısıyla ulusal gelişmenin çeşitli aşamalarında yaşayan insanlara rastlamak mümkündür.

İlk Hıristiyan yazarlarından Aziz Augustine, eski yunan düşüncesiyle tanrının inayeti anlayışını ustaca bağdaştırmıştır. İncil'de yer alan pek çok olayın tarihsel dökümünü yaparak, bu döküme bir anlam ve amaç kazandırmıştır. Aziz Augustine'e göre tarih, düzenli ve amaçlı bir tanrı iradesinin sonucu olan bir değişme sürecidir. Tarihin ereği, tanrının kentinin gerçekleşmesi ve insan türünün seçilmiş bir bölümüne iyiliğin hakim olmasıdır. İyilik ve kötülük ilkeleri Adem'in tohumlarında mevcuttur, dolayısıyla sonda olacak olan, başlangıçta belirlidir.

Augustine'in düşünceleri son derece derinlikli bir bakışın ürünüdür. Aristo'nun değişimin bir cevher olarak varlıkların içinde varolduğu, dolayısıyla değişimin dereceli ve sürekli olduğuna dair görüşünü, İncil'de incelediği bir dizi olaya uygun, bir kavramsal çerçeve aracılığıyla bağdaştırmayı başarmıştır. Rastlantısal olsun yada olmasın, tüm olayların gerisinde tanrının iradesi ve inayeti yatmaktadır (Bock, 1997: 52vd).

Onun bu yaklaşımı, modern ilerleme düşüncesine özgü, tarihte bir erek bulunduğu ve tarihin çizgisel bir yönde ilerlediği fikrine oldukça yakındır. Ancak Aziz Augustine tarihte bir anlam olduğunu söylerken, bunu dünyevi meselelerle ilişkilendirmez. Modern ilerleme düşüncesi insanın yeryüzündeki refah ve mutluluğunun günden güne arttığı varsayımı üzerinde yükselir. Oysa Augustine'in gözünde:

“Ebediyetle karşılaştırıldığında, insan varoluşunun “zamanı” önemsizdir, gösterdiği değişikliklerin ahlaki veya felsefi bir önemi yoktur... Yeryüzü zamanı yalnızca Kutsal Kitabın değiştirilemez ve kalıcı zamanının oluşturduğu asıl zemin üzerindeki bir dizi çeşitlemedir. Zamanlar değişir, ama iman değişmez. Bu bakış açısından, yeryüzüne özgü geçmiş, bugün ve gelecek şeklindeki ilerleme yanılsatıcı ve anlamsızdır” (Kumar, 1999: 92).

Modern kelimesinin algılanışının geçirdiği değişimlerden bahsederken değindiğimiz, modernler ile eskiler arasındaki çekişme, modern ilerleme anlayışının şekillenmesi üzerinde de etkili olmuştur. Yenilerin (moderni), eskilerden (antiquus) üstün olduklarına yönelik iddiaları Aydınlanma çağı düşünürlerinin ilerlemeye ilişkin fikirlerini oluşturmalarına yardımcı olmuştur. Aydınlanma çağında ilerleme düşüncesi, başlangıçta bilginin gelişmesiyle ilgili bir kavram olarak değerlendiriliyor, toplumun ilerleyişi söz konusu edilmiyordu. Fakat kısa bir süre sonra insan bilgisinin gelişiminin, toplumsal ve kültürel alanlardaki sonuçlarına kafa yorulmaya başlanmıştır. Francis Bacon “bilgi güçtür” diyerek doğayı anlayabilirsek, çıkarlarımız doğrultusunda doğadan yararlanabileceğimizi savunarak bu yaklaşımın öncüsü olmuştur (Bock, 1997: 59vd).

Aydınlanma düşüncesinin yaklaşımlarını daha sonra ayrıntılarıyla inceleyeceğiz. Ancak ilerleme düşüncesi bağlamında Aydınlanma felsefesinden kısaca söz etmek gerekir. Aydınlanma düşüncesi, insanların akıllarını kullanmalarını engelleyen, hurafeler, boş inançlar gibi unsurların aklın somutlaştırdığı bir dizi ilke doğrultusunda ortadan kaldırılmasına dayalı yeni bir toplumsal düzenin kurulabileceği fikrini benimsemiştir. Akli ön plana alan bu anlayış, Bacon’un öncüsü olduğu bilime duyulan güvenle birleşerek modern ilerleme kavramının gelişimine katkıda bulunmuştur (Çiğdem, 1997: 14vd).

Bazı Aydınlanma düşünürlerinin ilerleme kavramından ne anladıklarına ve ilerlemeyi hangi kuramsal zemine oturttuklarına da kısaca değinelim. İlerlemenin kaçınılmazlığını vurgulamaya yönelik ilk önemli girişim Maria-Jean Antoine Nicolas de Condorcet tarafından yapılmıştır.

Condorcet’in ilerleme kuramı, hem insan zihninin tarihi gelişimini hem de toplumsal ve kültürel gelişimini kapsar. Condorcet, ilerlemenin görünümüne dair belirgin bir betimlemede bulunur. Akıl tutkulara üstün gelecek, toplum akılcı bir temele oturtulup, sürekli gelişmenin koşullarını oluşturmak için yeniden örgütlenecektir. Bunların sonucunda tüm uluslar ve toplumların tamamı için sağlıkta, eğitimde, toplumsal statüde eşitlik gerçekleştirilecek gerçek özgürlük ortamı bu sayede sağlanacaktır.

İnsanlığın zihinsel gelişimiyle bireylerin zihinsel gelişimi arasında paralellikler gören Condorcet, gelişmeyle ilgili bir ilk biçim kurarak, insanlığın geçen bazı olayları örnek alarak, seçmece ve kurgusal bir tarih yaklaşımı oluşturdu. Bu yaklaşımla Condorcet, olaylar arasında yaptığı keyfi düzenlemeyi, tek bir ilerleme çizgisi oluşturacak şekilde bir topluluğun varsayımsal tarihini kurgulamış oldu.

Uygar/Sivil Toplumun Tarihi” adlı yapıtında Adam Ferguson, tarihte insanlığın ilerlemesine dair istisnaların kesinlikle farkındadır ve ilerlemeyi mutlak bir yasa olarak

görmemektedir. Ferguson ilerlemenin önündeki engelleri, toplumda varolan bir hastalık olarak düşünmez. Ona göre, çöküş iradi ihmallerden ve ahlak bozukluğundan ileri gelmektedir.

Ferguson ilerlemeyi engelleyen koşulların araştırılmasında kullanılacak yöntem konusunda son derece açıktır. Eski Yunanlı ve Romalı tarihçiler, insan doğasını başarıyla kavrayarak ilerlemeyi ve gelişmeyi sağlayacak koşulları betimlemişleridir. Ancak modern tarihçiler, bu malzemenin hakkını yeterince verememişler, anlatıyla gerçek tarihi birbirine karıştırmışlardır. İnsanlığın erken tarihini kavramak için Caesar ve Tacitus'a başvurmak yeterlidir.

Ferguson'un hedefi insan zihninin becerebildiklerinin neler olduğunu bulmak ve bunu da insanoğlunun tarihinde aramaktır. Bu amaca uygun olarak Thukydides'in barbarların yaşamına bakarak, yaşadığı dönemdeki Yunanistan'ın adet ve geleneklerini değerlendirmesi gibi, Caesar ve Tacitus başta olmak üzere, çeşitli tarihçi ve gezi yazarlarının Afrika ve Amerika yerlileri hakkında yazdıklarından yararlandı. Bu örnekler aracılığıyla uygar/sivil toplumun gelişmesine kadarki, vahşilik ve uygarlık basamaklarını kurguladı. Bu basamakların en tepesinde yer alan uygar/sivil toplum aşamasını Ferguson, tarihten aldığı örnekler aracılığıyla Avrupa toplumlarını temsil edecek şekilde tasarladı. Diğer toplumlar Avrupa'nın geldiği aşamaya ulaşabilirlerdi, yeter ki, diğer toplumlar gelişme ve ilerleme yolunda engellerle karşılaşmasınlar. Zira insan doğası temelde aynıydı, dolayısıyla ilerleme süreci kaçınılmazdı.

Kültürel farklılıkların ilerleme kuramını zedelememesinin yolunu Ferguson, günümüzde kültürlerin gelişiminde ödünç alma yada yeniliklerin yayılımı olarak adlandırılana benzer bir kuram aracılığıyla bulmuştu. Ferguson'a göre "eğer uluslar gerçekten komşularından bir şeyler kapıyorlarsa, muhtemelen yalnızca kendilerinin de icat etmeye yakın olduklarını alırlar. Böylece Ferguson, hem ilerlemenin kaçınılmazlığını hem de kültürel farklılıkların varlığını, aynı anda açıklamayı başardığını düşünmüştü.

İlerleme kuramına bir başka önemli katkı da Auguste Comte'dan gelmiştir. Comte tıpkı Condorcet ve Ferguson gibi, sıradan tarihçilerin insanlığın yaşadığı deneyimleri, mucizelere ve büyük adamların varlığına bağlayarak yanlış yaptıklarını savunmuştur. Bu tür rastlantılar üzerine odaklanması Comte'a göre, insanoğlunun toplumsal gelişmesini düzenleyen yasaların keşfini engellemiştir.

Comte'a göre tarihsel incelemeler soyut bir anlayışla yapılmalıydı. Comte tıpkı Condorcet gibi varsayımsal bir topluluğun varsayımsal tarihini kurgulamak için, kendisinden evvelki çalışmaların "kabul edilebilir" olanlarını kullanmıştır. Bu bilgilerle Comte, çok

bilinen “üç hal yasası”nı formüle etti. Bu yasaya göre her türlü bilgi teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçerek ilerliyordu.

Tarihte ilerlemeyi engelleyen belirgin ve güçlü koşulların varlığı Comte’un ilerlemeye duyduğu güçlü inancı sarsmamış, hatta daha da güçlendirmiştir. Tarihte ilerlemeyi engelleyen güçlerin varolması ona göre, ilerlemenin kaçınılmazlığını ispatlıyordu. Kültürel farklılıkların varlığı da Comte’u ilerleme fikrinden uzaklaştıramamıştı. Comte için kültürler arasındaki farklılıklar, her kültürün kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Kültürel farklılıklar iklim, ırk, siyasal koşullar gibi dışsal etkenlere baş vurularak değil, rastlantısal yada geçici nedenlere dayanılarak açıklanmalıydı.

Comte kendi ilerleme kuramını oluştururken, ampirik verileri keyfi olarak kullanmış, kendi anlayışına uygun malzemelerden yararlanmayı seçmiştir. Dolayısıyla üç hal yasası ampirik tarihi verilerden çok, Comte’un seçmeci anlayışından doğmuştu. Comte soyut insan doğası hakkında yazılanları, eleştirel bir süzgeçten geçirmeden olduğu gibi kabul etmiştir. Comte’a göre ilerleme, bilgi alanında somut ilerleyişler ve bencilliğin yerine özgeciliğin hakim olmasıyla gerçekleşecekti (Bock, 1997: 67vd).

İlerleme kavramının dışında, modernliğin çok çeşitli niteliklere haiz olduğu açıktır. Bununla birlikte, modernlik üzerine çalışma yapanların öne çıkardığı bazı hususlar vardır; akılcılaşıma, özneleşme gibi. Alain Touraine için, “Modernliğin tek bir çehresi değil, birbiriyle karşılıklı konumlanan iki çehresi vardır ve bunların arasındaki diyalog modernliği oluşturur. O iki çehre de akılcılık ve özneleşmedir” (Touraine, 2000: 230).

Akılcılaşıma ve özneleşmeye yapılan bu vurgunun altında Descartes’in “Düşünüyorum, demek ki varım” önermesi yatmaktadır. Madan Sarup’a göre bu önerme, insanın niyetlerinin ve amaçlarının tek kaynağının, yine kendi özgür ve bilinçli öz varlığı olduğu anlamında yorumlanmalıdır (Sarup, 2004: 115).

Marshall Berman modern yaşamı belirleyen belli başlı bazı güçleri sayar: sanayileşme, kentleşme, bürokratikleşme, kitle iletişimi, kapitalist dünya pazarı, ulus devletler, kitle hareketleri (Berman, 1999: 28).

Berman’ın modern yaşama özgü saydığı bu unsurlar, modernlikten ziyade modernleşme kavramının çatısını oluştururlar. Sanayileşme, tarım toplumlarından sanayi toplumlarına geçilmesidir. Artan ticarileşme neticesinde ekonomik yaşamın metalaşması süreci, ekonomiyi, toplumsal sistemin siyaset gibi unsurlarından bağımsız, özerk bir şekilde tanımlanabilir ve kavranabilir hale getirmiştir. Kapitalizmin yükselişiyle birlikte feodal ekonomik üretim tarzından kapitalist üretim biçimine ulaşılmıştır. Sosyal ve ekonomik uzmanlaşmanın

yoğunlaşmasıyla birlikte toplumsal işbölümünün daha ince ve ayrıntılı hale gelmesi modernleşmenin sonuçlarından biridir.

Bilimsel düşünce yönteminin hakim olmasıyla birlikte, bilimsel buluş ve yöntemler, sanayi üretimine ve toplumsal yaşamın diğer alanlarına uygulanmaktadır. Nüfusun artmasıyla birlikte, nüfusun dağılımında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Nüfus kırsal alanlardan çok kentlerde yoğunlaşmıştır. Demografik değişimler ve kentlerin büyümesiyle birlikte modern yaşam gayri şahsi ilişkiler üzerine kurulmuştur. Yeni siyasi kurumların oluşmasıyla ve yeni meşruiyet biçimlerinin ortaya çıkmasıyla gelişen demokratikleşmiş siyasal yaşam modernleşmenin ana göstergelerinden biridir (Pierson, 2000: 65d, Sarup, 2004: 187).

Madan Sarup'a göre, modernlikle ilişkili sosyolojik bakış açımızı Alman sosyal kuramına borçluyuz. Bu ekole göre, modernlik ekonomik ve idari akılçılaştırma süreçleri ile, olgunun değerden, ahlaki olanla kuramsal olanın birbirinden ayrılmasını içeren toplumsal yaşamın unsurlarının birbirinden farklılaşmasını içerir (Sarup, 2004: 186).

Sosyolojinin ayrı bir disiplin olarak felsefeden ayrılması Avrupa'da eski rejimin (ancient regime) sonunu getiren Sanayi devrimi ile Fransız ihtilali'nin sonucudur. Modern dönemden önce sosyoloji, toplum ve tarih felsefelerinin bir parçasını oluşturuyordu. Dolayısıyla sosyolojinin modernliğin ortaya çıkardığı bir bilim dalı olduğunu söyleyebiliriz. Yeni gelişen sosyoloji disiplini, aşınmaya yüz tutan eski rejimin ardından, toplumsal düzenin ve toplumsal denetimin nasıl sağlanacağı, eski toplumsal yapı ile yeni gelişmekte olan toplumsal yapı arasındaki farkların neler olduğu hususunda hararetli tartışmalara sahne olmuştur.

Robert Nisbet'e göre, bu iki olaya verilen siyasi tepkiler, aynı zamanda, muhafazakarlık, liberalizm ve radikalizm (sosyalizm, Marksizm, anarşizm) gibi ideolojilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Nisbet, 1967'den aktaran Stauth, Turner, 2005: 61).

Karl Marx'dan Talcott Parsons'a kadar sürdüğü kabul edilen klasik sosyolojinin (1840'lardan 1950'lere kadar) anahtar kavramlarının neredeyse tamamı geleneksel toplum ile modern toplum arasındaki farklılıkları açıklamaya yöneliktir (Jenks, 2007: 36vd).

	GELENEKSEL	MODERN
Henry Maine	STATÜ	SÖZLEŞME
Herbert Spencer	MİLİTAN	ENDÜSTRİYEL
Karl Popper	KABİLE DÜZENİ	AÇIK DÜZEN
Max Weber	GELENEKSEL - KARİZMATİK	BÜROKRATİK/USSAL
Karl Marx	FEODAL	KAPİTALİST

Charles Cooley	ASLI GRUP	ÖTEKİLER/TALI GRUPLAR
Herman Schmalenbach	TOPLULUK/FEDERASYON	TOPLUM
Georges Gurvitch	CEMAAT/TOPLULUK	KİTLE
Emile Durkheim	MEKANİK DAYANIŞMA	ORGANİK DAYANIŞMA
Ferdinand Tönnies	TOPLULUK	TOPLUM
Georg Simmel	KIRSAL	KENTSEL
Leonard Hobhouse	T. TOPLULUK/FEDERASYON	TOPLUM

Tablo 1 Jenks, 2007: 38vd'dan yararlanılarak oluşturulmuştur.

Biz burada tüm bu kavramların ayrıntısına girmeyeceğiz. Bununla birlikte, tabloda görülen ve geleneksel toplum ile modern toplum arasındaki farkları açıklamakta kullanılan kavramların bazı ortak nitelikler taşıdıklarını göstermeye çalışacağız. Bu sayede, modernliği esas alan sosyoloji paradigması ile postmodern teorisinin toplumu anlamaya yönelik bakış açısı arasındaki farkları göstermeyi amaçlamaktayız

Modern toplumu açıklamakta kullanılan kavramlarla, geleneksel toplumu açıklamakta kullanılan kavramlar arasındaki farklara baktığımızda, sosyoloji teorisinin modern ile geleneksel arasında kökten bir ayrılık olduğunu varsaydığını görebiliriz. Buna göre modern toplumda, insanların, yüz yüze, samimi ilişkilerden çok resmi ilişkiler kurduklarını görürüz. Birey ile toplum arasındaki ilişkide bireye daha fazla ağırlık verilir. Modern toplum daha rasyonel, merkezi, teknolojinin hakim olduğu bir toplumdur.

Kısaca, modern toplum ile geleneksel toplum arasındaki belki de en önemli fark, ekonomi, siyaset, kültür gibi toplumsal yaşamın önemli görünüşlerinin modern toplumda daha merkezi bir iktidar ilişkileri sisteminin etkisi altında geliştiğidir. Daha açık bir ifadeyle modern toplum yerelden ziyade merkezi olana önem vermektedir. Bu açıdan bakıldığında, modern toplumda ortaya çıkan ideolojilerin, özellikle Marksizm'in, büyük ölçekli toplumsal değişim projelerine odaklanırken, yerelliği ihmal etmesi oldukça anlaşılırdır.

Postmodernizmi savunduğu düşünülen Foucault gibi kuramcılarının modernliğe yönelik kuşkuculuklarının soyağacı modernlik düşüncesinin içinde köklenmiştir. Alman sosyolog Max Weber'in düşünceleri ile Marksizm'i bağdaştırmaya çalışan Frankfurt Okulu (Eleştirel

Teori), akılcılaştırmanın, meta fetişizminin ve şeyleşmenin etkisindeki modernliğin ve onun düşünsel temelini oluşturan Aydınlanma felsefesinin, bilime ve ilerlemeye yönelik güvenini yoğun bir eleştiriye tabi tutarak, postmodern düşüncenin akla yönelik saldırısının habercisi olmuşlardır (Best, Kellner, 1998: 261d).

Max Weber'e (1864-1920) göre, modern çağ, akılcılaştırmada yaşanan artışla ve kutsalın etkisinin kamu yaşamından dışlanarak özel alana itilmesiyle ilişkilidir:

“Çağımızın yazgısının özelliği, rasyonalizasyon ve entelektüelizasyondur. her şeyden önce de dünyanın büyümesini kaybetmesidir. Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya da mistik yaşamın aşkın (transandantal) alemine ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir” (Weber, 1986: 150).

Akılcılaştırmanın artışı ve dinin kamu yaşamından çekilmesinin bazı sonuçları vardır. Kutsalın insan yaşamındaki merkeziliğinin kaybolması neticesinde, toplumun genelini kuşatıcı, bütüncül bir değerler sisteminin toplumda hakim olması imkansız hale gelmiştir. Weber'e göre böyle bir durum “Tanrıların savaşı”na benzeyecektir (Weber, 1986: 142vd). Dolayısıyla ortaya çıkan bu yeni toplumda, duygu ve düşünce olarak birbirine hiç benzemeyen ve aralarındaki değer dizgesi farklılıkları asla uzlaştırılamayabilecek olan pek çok grup mevcut olacaktır.

Weber'in gözünde, bilimin öznel değer yargıları arasındaki savaşı sona erdiremeyeceği, bireyi ilgilendiren “nihai değer sorunları”na bir yanıt veremeyeceği kesindir. Bununla birlikte, bilimde, değerlere bağlılık sorunu da vardır. Weber'e göre bilim adamı da çeşitli değerlere bağlılık duyduğu için bilimin “önyargılardan uzak olup olmadığı” sorusu da önem kazanmaktadır. Bilim adamı araştırmasında metodolojik kurallara uyar, bilim adamının çıkardığı sonuçları kabul edip etmemiz ise hangi tutumu benimsediğimize bağlıdır (Weber, 1986: 138d).

Bilimin, değerlerle ilişkili olmakla birlikte, değerler arasında hakemlik yapamayacağını anlaması Weber'e göre, insan yaşamında anlam kaybı gibi sorunlara yol açacaktır. Bilim değer sorunlarını çözemediğine göre, değerlerle ilgili meseleleri eskiden olduğu gibi dinlerin ve kurtarıcılarının çözmesi mantıklı gelmektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi; modern yaşam akılcılaştırmanın hakimiyeti altındadır ve dinin birleştiriciliği ortadan kalkmıştır (Weber, 1986: 148).

Weber'in akılcılaştırmanın sonuçlarına yönelik bu tespitleri, Nietzsche, Tolstoy, Dostoyevski gibi fikir insanlarının düşüncelerine çok şey borçludur. Weber, düşünsel

anlamda, Nietzsche'ye olan borcunu belirtmiştir (Weber, 1986: 143). O, geliştirdiği düşüncelerin Tolstoy'un modern yaşama dair sorduğu sorularla uyumlu olduğunun altını özellikle çizmiştir:

“... Batı kültüründe binlerce yıldır süregelen bu “büyünün bozulması” sürecinin ve bilimin bir halka ve itici güç olarak bağlı bulunduğu bu genel “ilerleme”nin salt pratik ve tekniğin ötesinde de bir anlamı var mı? Bu sorunun en ilkeli bir biçimde soruluşunu Leo Tolstoy'un yapıtlarında bulabilirsiniz. O, bu soruyu ilginç bir biçimde sormuştur. Bütün düşüncesi, giderek, ölümün anlamlı bir olay olup olmadığı sorusu üstünde yoğunlaşmıştır. Yanıtı da, uygar insan için ölümün bir anlam taşımadığı olmuştur. Uygar insanın bireysel yaşamı sonsuz bir “ilerleme”nin içinde yer alır ve kendi içsel anlamı gereği hiç bitmemesi gerekir; çünkü ilerleme çizgisi üzerinde yürüyen kişinin önünde her zaman yeni bir adım vardır” (Weber, 1986: 136).

İnsan yaşamının ilerlemenin sonsuzluğu tarafından yönlendirilmesi bireyleri tatminsiz hale getirecektir. Modern birey, artık dinsel kurtuluş vaadiyle tatmin olamayacağı için tekniğin ve ilerlemenin sonuçlarıyla tatmin olması gerekir. Ancak ilerlemenin sonsuzluğu, dinin sonsuzluk vaadi gibi ölümlle tamamlanamayacağı için bireyi nihailik duygusundan yoksun bırakacaktır. Bu durum ise, modern insanı daha da tatminsiz yapacaktır (Weber, 1986: 136).

Üstüne üstlük, tekniğin ve bilimin hakimiyeti neticesinde, gelişen modern toplumdaki temel eylem kalıbı araçsal eylem kalıbı olacaktır. Bunun neticesinde modern insan kendi yaratıcısı ve geliştiricisi olduğu bilim ve tekniğin sonuçları karşısında bir makinedeki dişli veya “demir bir kafes”e hapis olacaktır. Ortaya çıkacak olan bu kafes, akılcılışmanın neticesinde insan davranışlarına egemen olacak araçsal rasyonalitenin sonucudur.

Eleştirel teorinin, modern toplum eleştirisine dayanıklık eden araçsal rasyonalite eleştirisi; Max Weber'in, toplumsal eylemin dört tipini birbirinden ayırdığı yaklaşımının etkisini taşır. Weber; insanların eylemlerine kaynaklık eden, amaçsal-akılcı yada araçsal eylem; nihai değerleri hedef alan değersel-akılcı eylem; duygulara dayalı duygusal eylem; her zaman aynı şekilde tatbik edildiği için öyle gerçekleştirilen geleneksel eylem olmak üzere dört eylem kategorisi tespit etmiştir.

Weber'in ilgi odağı araçsal rasyonel eylem ile değersel-akılcı eyleme yönelik olmuştur; çünkü modern dünyanın bu iki eylem tipine dayalı olduğunu düşünmektedir:

“Amaç, araç ve ikincil sonuçların hepsi rasyonel bir biçimde hesaba katılıp tartıldığında ise eylem araçsal bakımdan rasyoneldir (*zweckrational*). Bu da amaca giden alternatif araçları, amaçla ikincil sonuçlar arasındaki ilişkiyi ve son olarak, olası farklı amaçların görece önemini rasyonel olarak ele almayı gerektirir. Eylemin duygulanımsal ya da geleneksel terimlerle belirlenmesi, bu tipte uyuşmaz. Alternatif ve çatışan amaçlar ve sonuçlar arasındaki seçim, değer bakımından rasyonel bir tarzda da belirlenebilir pekala. Bu durumda, eylem sadece aracın seçimi açısından araçsal bakımdan rasyoneldir. Öte yandan aktör, alternatif ve çatışan amaçlar arasında bir değerler sistemine yönelik rasyonel bir yönelim açısından bir karar vermek yerine, bunları sadece verili öznel ihtiyaçlar olarak alarak bilinçli olarak değerlendirilen bir nispi aciliyet ölçeği içinde düzenleyebilir. Sonra da eylemini bu ölçeğe göre öyle bir biçimde yönlendirebilir ki bu ihtiyaçlar, “marjinal fayda” ilkesinde formüle edildiği şekilde, mümkün olduğunca aciliyet sıralarına göre karşılanırlar. Nitekim değer bakımından rasyonel eylem, araçsal bakımdan rasyonel eylemle çeşitli farklı ilişkiler kurabilir” (Weber, 1968: 25d’den aktaran Wallerstein, 2000: 158).

Weber’in teknik terminolojisinden uzaklaşarak, basitçe söylemek istersek; araçsal rasyonel eylemde, amaca yönelik araçların seçimi birincil önemdedir. Araçsal rasyonel eylem örnek olarak, para kazanmak isteyen bir ticaret adamının davranışı verilebilir. Araçsal rasyonel eylem; sadece bireysel aktörler tarafından değil, kolektif aktörler tarafından da gerçekleştirilebilir. Örneğin; devletlerin kendi çıkarlarını azamileştirmek için uyguladıkları güç politikası (*macht politik*).

Duygusal rasyonel eylemde ise, toplumsal aktörlerin davranışlarına yön veren ana güdülenim dünyayı anlamaya yönelik değerlerinden kaynaklanır. Örneğin; onurunu korumak için kendisinden daha mahir bir silahşorla düelloya tutuşan adamın davranışı. Bu kişi araçsal rasyoneliteyi temel alsaydı, onurunu korumaya yönelik değil, hayatta kalmaya yönelik tedbirleri alma yoluna giderdi. Mesela; kendisine yapılan hakareti görmezden gelebilirdi.

Weber için akılcılaştırma sürecinin oluşmasında Hıristiyanlık’taki bölünmeler etkili olmuştur. Protestan çileciliği Tanrısal inayetin belirsizliği karşısında dünyevi çalışmayı bir ibadet, çalışmanın sonunda elde edilen kazançları ise öte dünyaya ve Tanrısal inayetin kazanılmasına yönelik bir birikim süreci şeklinde değerlendirmişlerdir. Çileciliği dünyevi malların yeniden yatırıma aktarılması olarak anlayan Protestan Etik’i neticesinde:

“...Asketizm dünyayı yeniden kurmayı ve kendi ideallerini dünyada gerçekleştirmeyi üstüne aldıktan sonra, tarihte daha önce hiç görülmediği bir biçimde bu dünyanın malları insanlar üzerinde artan ve nihayet kaçınılmaz bir güç kazanmıştır. Bugün, onun ruhu (asketizmin

ruhu) –kim bilir, belki de en sonunda- bu kafesten kaçmıştır. (Şimdi) mekanik temele dayanan muzaffer kapitalizmin artık bu desteğe ihtiyacı yoktur. Güler yüzlü takipçisi aydınlanmanın gül rengi de, en sonunda, sanki soluklaştı ve “mesleki ödev” düşüncesi, bir zamanların dini düşünce içeriğinin bir hayaleti gibi sinsi sinsi yaşamımızda geziniyor... 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 hiçbiri olmayacaksa- bir tür mekanikleşmiş taşlaşma ve bunun yanı sıra kasılmış bir kendini beğenmişliğin mi geçileceğini bilmiyor daha. O zaman tabii ki, bu kültür gelişimi içindeki “son insan” için rahatlıkla şöyle denebilir: “Ruh yoksunu uzmanlık insanları, yürek yoksunu zevk insanları: Bu hiçler, kendi kendilerine, daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık düzeyine tırmandıklarını kurarlar” (Weber, 1997: 158d).

Weber’in düşüncelerindeki ana temalardan biri akılcılaştırma sürecinin sonunda demir bir kafesin kurulacağını düşünmesidir. Yukarıda alıntılanan pasajda Weber; çileci idealin kapitalist gelişim sürecinde oynadığı olumlu rolün giderek geride kalmaya başladığını belirtir. Teknik gelişmelerin neticesinde, makinenin gayri duygusal egemenliği hakim oldu ve her şey hesaba kitaba, akılcı neden sonuç ilişkilerine indirildi, araçlarla amaçlar arasında kurulan araçsal akıl düşüncelerimizde ağırlık kazandı.

Akılcılaştırma süreci sonunda duygu dünyasıyla düşünce dünyasının ayrılaşması; modernliği demir bir kafes haline getirmiştir. Demir kafes; tekniğin hayatımızdaki egemenliğini ve teknik düşünceye dayalı uzmanlaşmanın, sırf, araç-amaç ilişkisini merkeze alması neticesinde, bürokratik ve teknokratik düşüncenin, yaşam alanımızı sömürgeleştirdiğini anlatmak için Weber’in kullandığı bir benzetmedir.

Weber 19.yy Alman sosyoloji geleneğindeki kültür kötümserliği anlayışının etkisinde kaldığı için, rasyonelleşmenin kültür ve duygu dünyası üzerinde yıkıcı bir etkide bulunacağını ve insanları özel alana çekilmeye sevk ederek yalnızlaştıracağını iddia etmektedir. Aynı mantık yürütme zincirinin devamında Weber, demir kafes içinde yaşayan insanların, demir kafesin etkisinden kurtulmak için üç tutum benimseyebileceklerini düşünmektedir.

İlk tutum, geleneksel değerlerin savunusu yoluna gidilmesi ve maddeci düşüncenin karşısında ruhi-maneviyatçı fikirlerin konulmasıdır. İkinci tutum, karizmatik önderlerden, insanları geleceğe taşıyacağını vadeden peygamber tavırlı liderlerin ortaya çıkarak kitleleri peşinden sürüklemesidir. Bu düşüncesiyle Weber’in otoriter ve totaliter rejimleri ve bu rejimlerdeki tek adam kültürünü öngördüğü söylenmektedir. Frankfurt Okuluna mensup kuramcılar, faşizmle mitsel düşünce arasında kurdukları ilişki de Weber’in çözümlemesinden etkilenmişlerdir. Üçüncü olarak Weber, insanların, demir kafes düşüncesini benimseyerek,

tüm ihtiyaçları giderilmiş, “son insan”a özgü bir memnuniyet hali içerisinde eleştirel düşünmeyi bıraktıkları bir durum tahayyül eder (Callinicos, 2004: 262vd).

Adorno ve Horkheimer’in tekniğin ve araçsal aklın hakimiyetindeki bir dünyada, kitlelerin elde ettikleri metalarla esriyerek, hayatlarını kontrol eden, tahakküm ve piyasa ilişkilerini sorgulamadıklarına dair fikirleri, Marx’ın meta fetişizmi üzerine yazdıkları kadar, Weber’in yukarıda değinilen düşüncelerinden de izler taşır.

Frankfurt Okulunun düşünce sistematüğinde kitlesel politikaya, özellikle de işçi sınıfını merkeze alan politikalara yönelik derin bir güvensizlik temel önemdedir. 1920’lerde işçi sınıfının tarihin merkezi yapıcı öznesi olduğunu ilan eden Macar kuramcı Gyorgy Lukacs sınıf bilincine sahip proletaryanın öncülüğünde gerçekleşecek bir devrimin yakında meydana geleceğini düşünmüştü. Fakat sonuçta Avrupa’da Faşizm yaygınlık kazandı.

Yaşanan hayal kırıklığı Adorno ve Horkheimer’i kitlesel politikanın umdukları amacın tersi istikamette gerçekleşmesinin sebeplerini aramaya itti. Vardıkları sonuç kitlelerin kültür endüstrisi tarafından uyuşturulduğuydu. Bir başka ifadeyle söylersek kitlelerin afyonu artık din değil kültür endüstrisinin sağlamış olduğu metalardı.

Frankfurt Okulunun faaliyetlerine başladığı 1920’ler Avrupa’ında kapitalizm biçim değiştirmişti. 19.yy.ın laisez faire kapitalizmi yerine, sermayenin hakim olduğu piyasa ile devlet iktidarı arasında yakın bir işbirliği oluşmuştu. Piyasaya hakim olan az sayıdaki tekeller devlet iktidarının yardımıyla kapitalizmdeki rekabet ögesini en aza indirmişlerdi. Bankacılık ve finans sektöründen, imalat sanayine, eğlence sektörüne hemen tüm sektörler belirli sayıdaki sermayedarın elindeydi. Marksist teoriye göre; tekelci kapitalizmde, sınıf çatışması, devletin elindeki şiddet araçlarının sermayenin çıkarları doğrultusunda kullanılmasıyla bastırılır.

Kültür endüstrisi ihtiyaçların “manipülasyon”u yoluyla kitleyi “uyuttuğu” için toplumsal devrimin işçi sınıfından gelmesi mümkün değildir. Adorno ve Horkheimer’in görüşlerine kısmen katılan Herbert Marcuse ise; toplumsal devrimin işçi sınıfından değil, toplumun kenarlarına itilmiş marjinal kesimler tarafından gerçekleştirileceğine inanmıştı. Bu marjinal gruplara örnek olarak; etnik gruplar, eşcinseller, (kısmen de olsa) öğrenciler verilebilir (Marcuse, 1997: 193).

Adorno ve Horkheimer ortaklaşa yazdıkları “Aydınlanmanın Diyalektiği”nde aydınlanma döneminde formüle edilmiş olan fikirlerin birer yanılsamaya dönüştüğünü vurgularlar. Eserin ana teması, aydınlanmanın temel önermesi olan boş inançları, gelenekleri, eski dünyanın kadim inançları aşmaya, ortadan kaldırmaya yönelik söyleminin; eleştirdiği, ortadan kaldırmayı amaçladığı olgular gibi mite dönüştüğü, amacından saptığı düşüncesidir.

Aydınlanma, eski dünyayı yıkmak ve bu dünyanın yıkıntılarından, kurucu aklın belirlediği ilkeler ve bilimsel bilginin pratik sonuçları aracılığıyla yeni ve parlak bir dünya kurmayı amaçlamaktadır. Bilimsel bilginin pratik sonuçlarından kasıt; kuramsal bilginin teknik gelişmelerin hizmetine verilmesidir.

Eski Yunan düşüncesinde Tanrıların ve onlara ait mitlerin asli bir önemi vardı. Antik Yunan dininde Tanrılar evrenin bazı kısımlarını ellerinde tutuyorlardı. Zeus gök kubbeye hakimken, Apollon aklın ve dengenin tanrısıydı vb. Tanrıların belirli işlevler yerine getirmesi Greklerin evrene ve doğaya bir düzenlilik atfetmelerine yarıyordu. Böylece denetleyemedikleri doğal olaylar karşısında manevi korunma elde ediyorlardı. Antik Yunan dininin klasik anlayışında insanlar Tanrılar karşısında savunmasız ve çaresizdiler. Fakat zaman içinde insanlar Tanrılarla yarışmasalar da onların gazaplarından korunmanın mümkün olduğunu keşfettiler.

Eski Yunan uygarlığının ilk destanları olan İlyada ve Odysseus da Tanrılar insanların kaderlerini ellerinde tutmaya devam etmektedirler. Ancak insanlar akıllarını kullanarak Tanrıların oyuncağı olmaktan kısmen de olsa kurtulabilmektedirler. Mitlerin ve destanların insanı ve doğayı açıklamakta zorlanması neticesinde oluşan Antik Yunan felsefesi insan ile doğa arasında bir hakimiyet ilişkisi yerine tamamlayıcılık ilişkisine dayalıdır.

Tek Tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte tüm evreni yaratan bir Tanrının tüm doğa ve insani varlıklar karşısındaki hakimiyeti ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte tek Tanrılı dinlerin kozmosa bakışında insan ile doğa arasında bir üstünlük kurulmaz.

Oysa Rönesans'la birlikte dinsel düşünce biçimlerinin eleştirisi başladığında insanın evrenin merkezi olduğu düşüncesi zihinlere yerleşti. Böylece doğayı incelenebilir bir nesneye indirgeyen özne düşüncesinin din dışı temelleri atılmış oldu. Doğal güçler karşısında insanın kendi kaderini eline alabileceği fikri eski Yunandaki Odysseus destanının ana konularından biridir. Ancak destanda insan merkezli bir düşünce yoktur. Öyle olmuş olsaydı Odysseus, destan boyunca çeşitli Tanrılardan yardım görmek yerine her şeyi tek başına başarırdı.

Rönesans sonrasında insanın kendine olan güveni çoğaldı. Doğaüstü, doğal ve insani olanın açıklanmasında bilimin üstünlüğüne olan inanç kadim geleneklerden kaynaklanan mitsel açıklamaların bilim dışı kabul edilmesine yol açtı. Doğaya hakim olma ve ondan yaralanma anlayışı, doğayı, insan için bir araç haline getirdi. Doğaüstü ya da mitsel olan ise zaman içinde keşfedilerek bilimsel alanın içine dahil edilebilecekler kategorisine indirgendi (Horkheimer, Adorno, 1995: 18vd).

Tekniğe, bilime olan inanç mitsel düşüncenin yerinden edilmesiyle sonuçlandı. Aydınlanma felsefesinde en tipik ifadesini bulan anlayış, gözle görülebilir ya da bilimselliği

ispat edilebilir şeyler dışındaki tüm değerlendirmeleri mitsel yani yanılısamaya dayalı ilan etti. Kısaca insanoğlu özne, doğa ise nesne olarak kabul edildi:

“Aydınlanma mitin temeli olarak antropomorfizmi ta baştan beri öznelin doğaya yansımaları şeklinde görmüştür. Doğaüstü şeyler, hayaletler ve kötü ruhlar, doğal olandan korkan insanların yansılardır. Aydınlanmaya göre mitsel pek çok figürü ortak bir paydada toplamak mümkündür., bunların hepsi nesneye indirgenmektedir” (Horkheimer, Adorno, 1995: 23).

Aydınlanma felsefesi mitleri kovarak, insanların kaderleri üzerindeki tüm kısıtlamaları ortadan kaldırmak için bilimsel düşünceye ve bilimsel düşüncenin somut yansımaları olan tekniğe güvendi. Bilgiyi ilerleme yolundaki engelleri kaldırmakta bir araç olarak değerlendiren Aydınlanma felsefesi araçsal rasyonalitenin hükümranlığını ilan etmiş oldu.

Bununla birlikte, Adorno ve Horkheimer’e göre araçsal rasyonalite öznenin nesneyi denetlemesine değil, nesnelere özneyi denetlemesine neden oldu. Ekonomik üretimin amaca giden araçları seçmeyi kolaylaştıran yapısı insanları bürokrasinin, piyasanın ve fabrika sisteminin rasyonel örgütlenmesi içinde sınırlı ve belirlenmiş rollere mahkum etmiştir:

“Animizm nesneye ruh kazandırmıştır, endüstriyalizm ise ruhları nesneleştirmektedir. Ekonomik aygıt, topyekün planlamadan önce, metalleri otomatik olarak insanların davranışlarını belirleyen değerlerle donatıyor. Serbest değiş tokuşun sona ermesinden bu yana metaller birer fetiş karakteri alana kadar ekonomik niteliklerini kaybettiler ve bu karakter her yönüyle toplumsal yaşamın üzerine bir hareketsizlik gibi yayılmaktadır. Seri üretimin ve kültürün sayısız acenteleri aracılığıyla norm durumuna getirilmiş davranış tarzları bireylere tek doğal, uygun, makul davranış tarzı diye dayatılıyor. Birey artık kendini yalnızca şey olarak, istatistik ögesi olarak, success or failure (başarı ya da başarısızlık) olarak belirliyor” (Horkheimer, Adorno, 1995: 46).

Doğaüstü karşısında çaresiz kalan ve mitlerden medet uman insanoğlu, nasıl çaresizlik içindeyse, mitlerden dünyayı arındırarak dünyayı rasyonel ve kontrol edilebilir hale getirmeyi amaçlayan, aydınlanma da, insanları rasyonalite karşısında çaresiz ve olayları denetlemekten aciz kılmıştır. Bu nedenle de aydınlanma düşüncesi de tıpkı mitler gibi bir yanılısamadır ve bizatihi aydınlanmanın kendisi mite dönüşmüştür.

“Mit Aydınlanmaya ve doğa da sırf nesneliliğe doğru kayıyor. İnsanlar otoritelerindeki artışın bedelini egemenleri altına aldıkları şeylerden yabancılaşmakla ödüyorlar. Aydınlanmanın

şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir. O insanları, davranışlarını yönlendirebildiği kadarıyla tanır” (Horkheimer, Adorno, 1995: 25).

Weber’in akılcılaştırmanın sonuçları ile Frankfurt okulunun aydınlanma felsefesine yönelik eleştirilerinin üzerinde uzun uzun durduk çünkü Foucault, 1950’ler ve 60’larda Frankfurt okulunun çalışmalarından haberdar olsaydı ortaya koyduğu pek çok düşüncüyü geliştirmeye çalışmayacağını belirtmiştir (Foucault, 2004a: 329).

Frankfurt okulunun modernliğe yönelik eleştirileriyle, postmodern felsefenin düşünceleri arasında benzerlikler olduğu iddia edilmiştir. Fakat eleştirel kuramcılar toplumsal sistemin bütününe yönelik analizler geliştirirken, Foucault başta olmak üzere, postmodernliğin filozofları, meta anlatılara yönelik şüphelerinin bir sonucu olarak mikro politika ve mikro analize ağırlık verdiler.

Oysa tüm Marksistler için olduğu gibi eleştirel kuramcılar için, parçalanma ve bölük pörçük olan değil, bütünlüğün analizi çok daha önem taşır. Ayrıca eleştirel kuramcılar, kapitalizme yönelik alternatif muhalif düşüncelerin geliştirilmesiyle ilgiliyken, postmodern kuramcılar her türlü alternatif arayışının sistemi yeniden üretmekten başka bir işe yaramayacağını düşünür gibidirler (Best, Kellner, 1998:265vd).

Modernlik aynı zamanda hümanist felsefenin izinden giden Aydınlanma felsefesinin varsayımlarıyla bağlantılıdır. Akılcılaştırmayı modernliğin merkezine yerleştiren tüm sosyologlar Aydınlanma felsefesinin takipçileridir. Mary Klages, Aydınlanma felsefesinin bazı iddialarını şu şekilde sıralamaktadır:

“Değişmez, bilinebilir, kolay anlaşılır bir benlik mevcuttur. Bu benlik, bilinçli, rasyonel, özerk ve evrenseldir –hiçbir fiziksel koşul ya da farklılık bu benliği etkilemez [kant’ın aşkın felsefesini düşünün];

Bu benlik, akıl ya da mantık aracılığıyla dünyayı ve kendi varlığını kavrayabilir [düşünüyorum öyleyse varım] ve zihinsel faaliyetin en yüksek ve nesnel formu olarak kabul edilir;

Objektif, akılcı benlik tarafından meydana getirilen (oluşturulan) bilgi biçimi olan bilim, bilenin bireysel statüsü ne olursa olsun, dünya hakkında evrensel hakikatler ortaya koyar;

Bilim tarafından üretilen bilgiler “hakikat” olarak kabul edilir ve tüm zamanlar için geçerlidir (ebedidir);

Bilim tarafından üretilen bilgi/hakikat (rasyonel, objektif, bilen benlik tarafından) daima ilerlemeye ve olgunlaşmaya rehberlik edecektir. Tüm insani kurum ve pratikler bilim (akıl/nesnellik) aracılığıyla analiz edilebilir ve geliştirilebilir;

Akıl, doğrunun nihai ölçütüdür; bu nedenle neyin doğru, neyin iyi, olduğunu da belirler. Özgürlük, akıl aracılığıyla keşfedilen bilgilerle oluşturulan kanunlara uymayı ve de onlara itaat etmeyi içerir...” (<http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/index.html>).

Aydınlanma felsefesinin bu iddialarını kısaca yorumlayarak, modernliğin temel niteliklerini de yeniden değerlendirebiliriz. Öncelikle modern birey anlayışının gelenekler veya önyargılardan etkilenmeyen kendi içine kapalı, az çok rasyonel bir benlik anlayışına dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu birey, aklını kullanarak bilimsel nitelikli keşiflerde bulunabilir ve bu keşiflerini daha rasyonel ve düzenli bir dünya kurmak için pratik sonuçlara dönüştürmeye muktedirdir.

Birey zekasını kullanarak ve bilim aracılığıyla hakikati keşfedebilir. Bu keşfettiği hakikatler iktidarın etkilerinden uzak ve evrensel geçerliliğe sahip hakikatler olacağından, onların doğruluk değerlerinden şüphe etmemiz için hiçbir mantıklı gerekçe yoktur. Bu açıdan bakıldığında modernliğin ütopyacı bir düşünce tarzı olduğu söylenebilir (Heywood, 2007: 240). Postmodern düşünce anlayışı, Aydınlanmanın ve modernliğin bu saydığımız iddialarını derin bir kuşkuyla karşılar. Postmodern düşüncenin savunucuları, modern felsefeyi ve sosyolojik düşünüşü, hakikat ile iktidar ilişkilerinin sonuçları konusunda tehlikeli ve gereksiz bir iyimserliğe sahip olmakla itham ederler.

Marshall Berman, bizlere, modern dünyada yaşamının hangi deneyimlerle karşılaşmaya yol açtığı ve bu deneyimlerin bireysel yaşantıya nasıl bir ruhsal zenginlik kattığına dair lirik ve romantik bir bakış açısı sunar:

“Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkanları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığını modernlik diye adlandırmak istiyorum. 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, 1999: 27).

Berman'ın modernlik yorumu baş döndürücü ve duygusal açıdan son derece etkileyici. Fakat modernliğe yönelik, postmodern kuşğunun savunucularının, Berman'la aynı fikirde olmadıkları ve onun iddialarına karşı ciddi itirazlar getireceklerini tahmin etmek zor olmasa gerek.

Modern bir dünyada yaşamak gerçekten de farklı farklı hayat tarzlarıyla karşılaşmamıza yol açar ve bunlar karşısında insanlığın birliğine dair bir coşkuya kapılmamız da mümkündür. Bununla birlikte, modern yaşamın kurulması esnasında baskı altına alınan sömürge halklarının, ıslahevlerinde, hapishanelerde itaat etmeye zorlananların deneyimlerinden, Berman hemen hiç bahsetmiyor.

Tarihin kendilerini haklı çıkartacağını iddia ederek, kendilerine karşı çıkan milyonları toplama kamplarına, Gulag takımadalarına, zorunlu çalışma merkezlerinde ikamet etmeye mecbur eden, “aklın yeryüzündeki ilerleyişi”nin temsilcisi olduğu savıyla baskı ve zulmün tarihine yeni yeni sayfalar ekleyen totaliter ve otoriter ideolojilerin de bahsi geçmiyor bu satırlarda. Sesleri yok edilmiş ya da fısıltıya, mırıltıya indirgenmiş delilerin, mahkumların deneyimlerinden de bahsedilmiyor.

D. Postmodernizm Kavramının Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi

Derek Layder'a göre, postmodernizm kavramının üç önemli boyutu vardır. Her şeyden önce, postmodernizm, modern topluma göre çok daha farklı ilkelerle yönetilen bir topluma geçiş yaptığımızı ileri sürer. Postmodernizmin ikinci boyutu sosyolojik olmaktan ziyade daha felsefidir. Buna göre, postmodernizm, bilim, nesnel bilgi, hakikat, özne gibi, modernizme özgü nosyonların, karşısında öznenin merkezleştirilmesinin savunulmasıdır. Son olarak postmodernizm, sanatta, kolaj ve desenleme gibi unsurların hakim olmasını ifade eder (Layder, 2006: 64vd).

Postmodernizm kavramı, en net haliyle, postmodernizmi meta anlatılara (üst anlatılara) yönelik inançsızlık olarak tanımlayan Fransız filozof J.F. Lyotard'ın “Postmodern Durum” kitabında dile getirdiği argümanlardan yola çıkarak somutlaştırılabilir:

“Modern terimini, kendisini bu tür Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi temel anlatılara açık başvurularda bulunan bir meta söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi belirlemek üzere kullanacağım. Sözgelimi bir önermenin doğruluk değeriyle göndereni ve alıcısı arasındaki uzlaşımın kuralı, eğer rasyonel zihinler arasındaki mümkün bir oybirliği

çerçevesinde tutulmuşsa, kabul edilebilir olarak farz edilebilir: Bu, bilgi kahramanının iyi bir etikopolitik amaç –evrensel barış- uğruna çaba sarfettiği Aydınlanma anlatısıdır...

Ekstrem olanı basitleştirmek amacıyla, postmodern’i meta-anlatılara yönelik inanmazlık (incredulity) olarak tanımlayacağım...” (Lyotard, 1997: 12).

Lyotard’ın saydığı meta anlatılar hem epistemolojik meselelerle hem tarih felsefeleriyle hem de siyasi ideolojilerle ilgilidir. Lyotard, çalışan öznenin özgürleşimi derken Marksist ideolojiyi ve felsefeyi, zenginliğin yaratımı ile liberal ideolojiyi ve tarih yorumunu, tinin diyalektiği ile Hegel’in tarihin amacı ve sonuyla ilgili fikirlerini, etikopolitik amaç ile aklın ve toplumun özgürleşmesini hedefleyen aydınlanma idealini kastetmektedir.

Dolayısıyla Marksizm ve liberalizm gibi modern politik ideolojileri meta anlatılar olarak reddeden Lyotard gibi kuramcılar için modern siyaset kavramı da gereksiz hale gelir. Bu nedenle “postmodernliğin şüpheci ruh hali, modern devlet ve ideolojilerin en bariz yönlerinden olan büyük projelerle, tutkulu politik programlara karşı da tahammülsüzdür” (West, 1998: 272).

Daha evvel modernlikten bahsederken, modernliğin ütopyacı bir düşünce tarzına dayandığını belirtmiştik. Modern koşullara verilen tepkilerin ortaya çıkardığı Marksizm gibi ütopyacı ideolojileri, meta anlatılara yönelik kuşkuculuk olarak tanımlayan postmodern düşünce açısından, toplumu tamamen yeniden kurmaya yönelik bu tip çabalar her zaman tahakküme yol açacaklardır.

Modern dönemden sonra gelen ve ondan farklı niteliklere haiz bir dönem olarak kavramsallaştırıldığında postmodernizm kavramı, sanayi sonrası (post-endüstriyel) toplum kavramıyla ilişkilendirilir. Sanayi sonrası toplum kavramı, ilk kez, 1970’lerde Daniel Bell ve Alain Touraine tarafından kullanılmıştır (Swingewood, 1998: 371).

Bu kurama göre, modern sanayinin yapısında görülen değişimlerin ardından, sanayi sonrası bir toplum düzenine geçilmiştir. Sanayi toplumu, makineler aracılığıyla gerçekleştirilen imalata ve makine kimya, demir çelik, petrol ürünleri gibi ürünlerin üretilmesine dayalı bir toplum biçimidir. Sanayi toplumunun siyasi ve toplumsal organizasyonu bu ekonomik düzenin bir sonucudur.

Sanayi toplumu kuramı siyasi yönden, açıkça Marksist bir tınıya sahiptir. Sanayi toplumu kuramında, ekonomik üretim biçimi, siyasi ve sosyal düzeni şekillendirir. Dolayısıyla sanayi toplumu ekonomiye hakim olan burjuvalarla, ona tabi konumda bulunan işçiler arasındaki eşitsizlik üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle sanayi toplumundaki ana siyasi mücadele sınıf eksensidir. Daha açık bir ifadeyle, burjuvalarla işçiler arasında.

Bununla birlikte, sanayi toplumunun eşitsizliklere yol açmakla birlikte, bunların giderilmesi için fırsatlar tanıdığından da sıklıkla bahsedildiği unutulmamalıdır (Giddens, 2005: 24vd).

Sanayi sonrası toplum kuramı, ekonomik üretimin niteliğinin ve buna bağlı olarak da tüm toplumsal ve sosyal düzenin, sanayi toplumuna göre tamamen farklı hale geldiği iddiasıdır. Buna göre, bilgi, bilişim, (güdümbilim) sibernetiğin, sanayi toplumundaki emeğe bağlı üretimin yerine geçtiği savunulmaktadır. Sanayi sonrası toplum kuramının bir diğer iddiası, toplumda üretimden çok tüketimin hakim olduğudur (Keyman, 1999: 56).

Steven Best ve Douglas Kellner, postmodernizmin nitelikleri ve modernist bakış açısıyla arasındaki farkları oldukça yetkin bir şekilde ortaya koyarlar:

“Postmodern teori... çok katlılık, çoğulluk, bölümpörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal tutunum (coherence) konusundaki modern varsayımları ve nedensellik nosyonlarını reddeder. Buna ilave olarak, postmodern teori, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş (decentered) ve parçalanmış öznenen yana çıkarak modern teorinin çoğunluğunun koyutladığı (postulate) rasyonel ve birleşik (unified) özneyi iptal eder” (Best, Kellner, 1998: 18).

Özne fikrini kabul etmeyerek postmodernizm, Descartes’den Sartre’a kadar tüm modernist düşünürlerin hümanizm anlayışını geçersiz kılmaya çalışır. Dolayısıyla hümanizm ile yapısalcılık birbirlerine taban tabana zıt iki felsefi geleneği temsil eder. (Best, Kellner, 1998: 35).

Modernliğe yönelik radikal postmodern kuşku, Alman filozof Friedrich Nietzsche’nin düşünceleriyle yakından ilintilidir. “Tanrı öldü” aforizmasının etrafında ördüğü felsefe sistemiyle, Batı kültürünün nihilizmden kaynaklanan bir ufuksuzluğa mahkum olduğu ve bu mahkumiyetin Batı düşünce sisteminin Sokrates’ten bu yana metafiziksel düşünüş içinde hapis olmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.

Metafiziksel düşüncenin varsayımlarının modern dönemde de sürdürülmesinin sonucunda Tanrı’nın ölümünden kaynaklanan imkanlar heba olmuştur. Nietzsche’nin Tanrı öldü aforizmasının ima ettiklerinin en özlü ifadesi, onun *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında bulunur:

“Yalvarırım sizlere, kardeşlerim, *bağlı kalın yeryüzüne* ve inanmayın sizlere dünya ötesi umutlardan bahsedene! Zehir saçanlardır onlar, bilerek ya da bilmeyerek.

Hayatı hor görenlerdir onlar, can çekişmektedirler ve kendileri zehirlenmiştir, yeryüzü bıkmıştır onlardan: bırakın gitsinler!

Bir zamanlar Tanrıya karşı işlenen günah günahların en büyüğüdü, ama Tanrı öldü, onunla birlikte öldüler o günahı işleyenlerde. Yeryüzüne karşı işlenen günahdır şimdi en korkuncu, ve sırrına erilmeyen cevherini yeryüzünün anlamından üstün tutmak!

Bir zamanlar ruh hor bakardı bedene: bu hor bakış ta en yüksek şeydi o zamanlar: -isterdi ki ruh, beden cılız, iğrenç ve ölecek halde olsun açlıktan. Böyle umardı ruh bedenden ve yeryüzünden kurtulmayı.

Ah, o ruhun kendisi cılız, iğrenç ve bitkindi açlıktan ve gaddarlık büyük zevkiydi bu ruhun!” (Nietzsche, 1999: 19d).

Nietzsche Tanrının ölümünü bir fırsat olarak görür; artık insanoğlunun kesinlik yanılmasına ya da duyular ötesi dünyanın aşkın hakikatlerine inanması için herhangi bir gerekçesi kalmamıştır. Bununla beraber, modern bilime duyulan inancın yeni bir kesinlik arayışı içermesi nedeniyle Tanrı'nın ölümü fikriyle Batılı insan yeterince yüzleşmemiştir.

İlk bakışta, Kopernik'in dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü ispatlaması ve Hıristiyanlığın yermerkezli evren yorumunun geçersizliğini göstermesi, insanın başarılarının kanıtı olarak görülebilir. Oysa Nietzsche'ye göre, bu durumda, insan evrenin merkezi olma niteliğini kaybetmiş ve “uzaydaki toz zerreciklerin “den farksız hale gelmiştir. Yine de insan, bilimin zaferleriyle avunmaya devam etmiş ve hür türlü kesinlik arayışının nafile olduğu gerçeğinin ayırtına varamamıştır (West, 1998: 177d).

Nietzsche'ye göre Tanrının ölümüyle birlikte yaşamın hor görülmesinin sonu gelmiş, ruhun bedene üstün olduğu fikrinin miadı dolmuştur. Ancak metafizik düşünüş Batılı insanın kafasına ve düşünce geleneklerine uzun zaman boyunca etki etmiştir. Bu nedenle metafizikten kurtulmak kolay değildir.

Nietzsche'ye göre, Sokrates öncesi filozoflar oluşu felsefenin ana konusu olarak görürlerken, Sokrates ile birlikte varlık kavramının incelenmesi felsefi düşünüşe hakim olmuştur. Heraklitos felsefesinde oluşa vurgu yapmış, duyuların nesnelere durağan ve sabit gösterdiği gerekçesiyle duyuları bir kenara atmıştır. Nietzsche, Heraklitos'un oluşu esas alan felsefesini takdir etmekle birlikte, nesnelere sabitmiş gibi görünmelerini duyuların varlığına bağlamamıştır. Ona göre:

“...duyular asla yalan söylemezler. Onlara yalanı, onları tanık yapan bizler ekleriz, örnektir, birlik yalanı, nesnellik yalanı, töz, süredurum yalanı... Duyuların tanıklığını yanlış kılan neden, 'akıl'dır. Duyular oluşu, akıp gidişi, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler... Ama böylece Heraklit varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda sonsuz haklı olacaktır. Görünür dünya, biricik dünyadır” (Nietzsche, 2000: 24).

Nietzsche, bu pasajda felsefesinin ana yönelimini ortaya koymuştur; oluşa, şeylerin sürekli değişimine, akışa, kısaca duyulur olan karşısında, varlığı, sabit olanı, duyular üstü dünyayı savunan tüm düşünce sistemlerine karşı çıkmak. Bu nedenle, felsefesi, Hıristiyan düşüncesine ve ahlakına, Descartes'in düşünen "ben"ine, Kant'ın bilgi kuramının merkezindeki numen fenomen ayırımına, dilin dünyayı anlamadaki ayrıcalıklı rolüne, kendiliğindenliğin (self) ve öznenin üstün kabul edilen statusüne, ruhun bedene hakimiyetine, hakikatin değer ve çıkarlardan bağımsız olduğu iddiasına yönelik reddiyelerle şekillenmiştir (Robinson, 2000: 10d).

Nietzsche'nin modern bilime olumlu anlamlar yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Her şeyden önce oluş karşısında, varlığa, kesinliğe, ezeli ve ebedi standartlara yönelik arayış dinsel ve metafizik düşünce alanından bilime kaydırılmıştır. Eskiden kesin ve değişmez hakikatler ile toplumsal düzenin garantisi Tanrı fikriydi, şimdi bu rolü modern bilim ve özerk öznenin düşüncenin asli kaynağı olduğunu savunan felsefe ekolleri oynayacaktı.

Modern bilim felsefesi temelcilik esasında yükselir. Temelcilik: "Bilginin son çözümlemede, başka bir haklılandırma veya temellenmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan öğretisi, dünyaya dair bilginin tartışılmaz, kendilerinden kuşku duyulamaz inançların meydana getirdiği bir temele dayandığı görüşü[dür]" (Cevizci, 2000: 919).

Dünyaya dair bilginin kuşku götürmez olabilmesi için, algılarımızdan ayrı bir fiziksel dünyanın olabirliğini kabul etmemiz ve aklın ortaya koyduklarının bu fiziksel dünyayla örtüşüğünü varsaymamız gerekir (Robinson, 2000: 13).

Temelci bilim kuramı Kartezyen felsefe anlayışının sonucudur. Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım-Cogito Ergo Sum" önermesi kesin ve tartışılmaz bilginin temeli olarak düşünen özneyi esas alır. Böylelikle düşünce, varlık ve düşünen benlik (özne) birbirleriyle özdeş kabul edilir. Bu anlayışta, düşünen özne, tüm bilgilerimizin temeli olarak kabul edilir çünkü düşünen öznenin, tarihten, kültürel geleneklerden, ideolojiden ve dürtülerden uzak tarafsız ve objektif olduğuna inanılır (Cevizci, 2000: 920).

Oysa Nietzsche varlığın değil oluşun savunusunu yapmaktadır. Bu nedenle düşünen öznenin özerkliğine ve duyularımızın dışında yer alan sabit bir gerçeklik olduğu fikrine karşı çıkar. Heraklitos'un oluşu temel alan felsefesine yönelik övgü dolu satırlarında belirttiği gibi, dünyaya birlik ve nesnellik atfeden insanoğludur, şeylerde bir düzenlilik ve sabitlik keşfettiği yanlışına düşen de, özneye dair yanlışlar formüle eden de insanın kendisidir. Sonuç

itibariyle duyular yalnızca oluşu ve değişimi gösterirler ve şeylerin arkasında keşfedilmeyi bekleyen başka ve asıl bir gerçeklik yoktur.

İnsanların şeylere birlik ve anlam yüklemesinin dolaysız sonucu, özerk ve eylemlerinden tamamen sorumlu öznenin varlığını kabul etmektir. Nietzsche buna da karşı çıkmaktadır. Birey, yalnızca çeşitli etkilere maruz kalan ve etkilerin sonucunda özerk ve rasyonel hareket ettiği yanılsamasına kapılan bir kurgudan ibarettir:

“Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir –üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden etkiden başka bir şey değildir; yalnızca, bütün etkileri, neden ve sonuçlarla, ‘özneye’ şartlanmış bir şey olarak kavrayamayan dilin (ve onda taşlaşmış aklın temel yanlışlarının) ayartmasıyla, başka türlü görülebilir. Nasıl, halk yıldırımını, şimşekten ayırıp, şimşeği bir eylem, yıldırım denen bir öznenin etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da, gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında ‘varlık’ yoktur; ‘eyleyen’, eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir. Halk kafası aslında eylemi iki katına çıkarır; şimşeği gördüğünde, bu eylemin eylemidir: Aynı olay ilkin neden sonra sonuç olarak görülür. Bilim adamları da, ‘kuvvet etkiliyor’, ‘kuvvet hareket ettiriyor’ gibi şeyler söylediklerinde bundan daha iyi bir şey yapmıyorlar, - Tüm bilimimiz, tüm soğukluğu, tüm duygusallıktan arınmışlığına rağmen, dilin ayartıcı etkisinin altında, doğumundan sonra değiştirilip yerine başka bir çocuğun konuştuğu piçkurusu ‘özne’den bir türlü kurtulamıyor (örneğin atom da, Kant’ın ‘kendi başına şeyi’ de böyle bir piç kurusu):...” (Nietzsche, 1998: 47).

Nietzsche, bu satırlarda, oluşun kaosu karşısında insanın şeylere birlik ve düzenlilikler yüklediğini belirtmekte ve bu sayede insanın dünyayı kontrol edilebilir, denetlenebilir bir hale getirerek dünya karşısında güç ile rahatlık hissi elde ettiğini savunmaktadır (Robinson, 2000: 17).

Nietzsche, “eyleyen eyleme eklenen uyduruk bir şeydir” önermesiyle en somut tezahürünü Kant’ın felsefesinde bulan düşüncenin özerkliğine yani dışsal herhangi bir koşuldaki etkilenmeyen yalnızca kategoriler aracılığıyla bilgiyi işleyen “aşkın benlik” fikrine karşı çıkmaktadır.

Nietzsche’nin bireye yönelik yaklaşımı, hümanist, aydınlanmacı birey anlayışından tamamen farklıdır. Hümanist düşünce kişilerin, tek başına, bütünleşik, dış koşullardan fazlaca etkilenmeyen varlıklar olduklarını iddia etmektedir. İnsanın bedensel varlığından çok ruhsal

yönünü ön plana alan bu anlayışa göre, bireyler evrensel ve özleri itibariyle değiştirilemez varlıklardır (<http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/poststruct.html>).

Nietzsche'ye göre, insan, kendi başına ve dışsal koşullardan etkilenmeyen bir varlık değildir. Tam tersine birey maruz kaldığı etkilerin, dürtülerin, istemlerinin bir sonucudur. Nietzsche'nin, "Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir –üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden etkiden başka bir şey değildir" derken anlatmak istediği de budur.

Nietzsche, bireye duyulan inancın altında dile duyulan inanç olduğu kanaatindedir. Gerçekte bir cümle kurduğumuzda özne ve yüklem mutlaka var olması gerektiği fikri okullarda dil ve kompozisyon derslerinde sıklıkla vurgulanır. Özne ve yüklemi belirsiz kıldığımız her cümle öğretmenlerimizden sert uyarılar almamıza neden olur. Böylelikle özne ve yüklem düşünce açısından olmazsa olmaz olduğu fikri kafalarımızın içine derinlemesine nüfuz eder.

Oysa Nietzsche için şeyler sürekli değiştiği gibi bireyler de sürekli değişim geçirirler. Eylem ile eyleyen gibi kendi içinde değişmez kabul ettiğimiz her iki unsurda bizim dünyaya anlam atfetme ihtiyacımızın, kaosla başa çıkma isteğimizin bir yansımasından ibarettir. Dolayısıyla Nietzsche için, dildeki özne ("eyleyen") ve yüklem ("eylem") bizim icat ettiğimiz şeylerdir.

Öznenin bir kurgu olduğunun anlaşılmasının Nietzsche'ye göre önemli sonuçları vardır. Nesnellığe duyulan inancın kaynağı öznenin kendi başına, özerk bir varoluşa sahip olduğunun düşünülmesidir. Öznenin çeşitli etkilerin bir sonucu olduğunun anlaşılmasıyla birlikte nesnelliğin insanın "icat ettiği" bir şey olduğu ortaya çıkar. Bu durumun bilgi kuramına yönelik önemli sonuçları vardır.

Her şeyden önce "kendinde şey" gibi metafiziğe ait tözlerin, atomlar gibi kendi başına olan ve diğer şeylere etkide bulunan ama kendisi onlardan etkilenmeyen modern bilime özgü kavramların sonu gelir. Ama bunlardan daha önemlisi hakikatin keşif değil, bir icat olduğu gerçeği gün yüzüne çıkar (Nietzsche, 2002: 278vd).

Nietzsche'nin dilin, kontrolümüz dışında olan güçlere düzenlilik yüklemek amacına yönelik olarak icat ettiğimiz bir nosyon olduğu fikri, yapısalcı dil kuramının habercisidir. Yapısal dilbilim, dilin kendi iç kurallarına göre işleyen dışa kapalı bir sistem olduğu fikri üzerine inşa edilmiştir.

Yapısal dilbilim okulunun kurucusu Ferdinand de Saussure, dilin dışımızdaki dünyada yer alan nesnelere zorunlu bir bağlantı kuramayacağını ileri sürer. Örneğin; kalem sözcüğü ile kalem adı verilen nesne arasında herhangi bir doğal ilişki yoktur. Dolayısıyla sözcüklerle nesnelere arasında doğal değil keyfi bir ilişki vardır. Daha açık bir ifadeyle sözcükler ile temsil

ettikleri kavramlar arasında doğal bir şekilde varsaydığımız sabitlik sosyal bir uzlaşma sonucunda ortaya çıkmıştır.

Sözcüklerle kavramlar arasında birebir ve doğal bir ilişki olmamasından hareketle Saussure, dilin, göstergelerden müteşekkil bir sistem olduğunu ve göstergelerin tek başlarına değil diğer göstergelerle birlikte anlam kazandığını ileri sürmüştür. Göstergeler, gösteren (sözcük) ve gösterilen (kavram) olmak üzere iki unsur içerirler. Her bir gösteren diğer gösterenlerle olan farklılığına göre tanımlanır. Örneğin; kedi sözcüğü tek başına herhangi bir anlam içermez. Kedi kelimesi, kap, kaçak, kütük kelimelerinden farklı olduğu için anlam kazanır. Dolayısıyla yapısalcı akım dil fenomeninin anlaşılmasında gösterilenlere değil gösterenlere odaklanır. Gösterenler ise daha önce belirttiğimiz gibi sosyal uzlaşma neticesinde ortaya çıkmıştır (Munslow, 2000: 50d).

Yapısalcılar, insanların, anlamlar üretmekte ve kendilerini ifade etmekte sanıldığı gibi özerk olmadıklarında ısrar etmekle birlikte, insanların içlerinde hareket etmeye zorlandıkları anlamsal yapıların ve toplumsal sistemlerin tutarlı bir bütün oluşturduğunu ve bu bütünün mükemmel bir şekilde en ince noktasına kadar analiz edilebileceğini ileri sürerler. Bu nedenle yapısalcı akımı nesnellik düşüncesine karşı çıkmaktan ziyade hümanist nesnellik anlayışının bir eleştirisi olarak değerlendirilmelidir. Bu şekilde anlaşıldığında yapısalcılık, Descartes'cı anlamda düşünen öznenin, düşünce süreçlerinin, anlam üretiminin tek belirleyicisi olduğu fikrinin kesin bir reddini içerir.

Yapısalcı anlayışta özne, dilin, kültürün ve bilinçdışının ürünü olarak görülür ve öznelerin herhangi bir şekilde toplumsal sistemin aktif, faal üreticileri olamayacakları vurgulanır. Sonuç olarak yapısalcılığa göre, öznellik, yapıların türevinden başka bir şey değildir (Best, Kellner, 1998: 35).

Öznelerin eylemde bulunurken, dilsel ya da kültürel yapıların neticesinde ortaya çıkan kurumlarca sınırlandırılmaları, onlara mahkum olmaları olgusu, iktidar ile dil ve yapı arasındaki bağlantılara dikkat kesilmemiz için bizlere sağlam gerekçeler sunmaktadır. Öznenin eylemlerini gerçekleştirirken hazırda bulunduğu kavramsal çerçeve, toplumdaki iktidar yapıları neticesinde oluşmuştur. Bu nedenle bireyler oluşumuna katkıda bulunmadıkları fakat etkilerine maruz kaldıkları iktidar yapılarınca belirlenmiş bir ufuk içinde hareket etmek zorunda kalırlar (Munslow, 2000: 51).

Post yapısalcı akım, dilin istikrarsız doğasına ilişkin yapısalcı yaklaşımın ötesine geçmiş ve dilin davranışlarımızı belirleyen herhangi bir merkeze sahip olmadığını iddia etmiştir. Post yapısalcılığın en önemli temsilcisi Jacques Derrida'ya göre, Saussure, gösterge ile gösterilen

arasındaki bağlantının keyfi ve uyuşmsal niteliğine vurgu yapmakla dilin ve anlamın anlaşılmasına yönelik doğru bir hamle yapmıştır.

Bununla birlikte, o, gösteren ile gösterilen arasındaki bağlantının önemini vurgulamış ve gösterilenlerin (kavramların) insan zihninde sorunsuz bir şekilde yer ettiğini varsaymıştı. Oysa Derrida'ya göre, gösterilen gösterene bağımlıdır. Gösteren yani sözcük olmadan gösterilen yani kavram (zihinsel imaj) anlam kazanamaz. O halde, gösteren, gösterilene göre üstün konumda olmalıdır (Eagleton, 2004: 162d).

Dolayısıyla, gösterenler yani işitsel imgelerle, zihnimizde uyanan kavramlar yani gösterilenler arasındaki bağlantı keyfidir. Buradan dil, deneyim ve gerçeklik hakkındaki ilişkilere dair önemli sonuçlar çıkar. Her şeyden önce, gösterenler istikrarsız oldukları ve gösterilenlere üstün oldukları için kavramlarla sözcükler arasındaki bağlantılar kopar ve deneyimlerimizi ifade ettiğimiz, düşüncelerimizi belirttiğimiz kavramların gerçekliğe (hakikate) uygunluğu son derece şüpheli hale gelir. Böylelikle, Nietzsche'nin hakikate ve dilin hakikati temsil ettiği fikrine karşı çıkmasıyla post yapısalcı düşünüş tarzı arasındaki benzerliğe ulaşmış oluruz (Anderson, 2004: 57vd).

Gösterenlerin ancak başka gösterenlerle olan farklılıklarına göre anlam kazandıkları göz önünde tutulacak olursa, anlam, bir ağa benzeyen dilsel sistemin içinde dolaşıma giren yüzer gezer gösterenler içinde yapısalcılığın iddia ettiğinden çok daha fazla istikrarsız ve merkezsiz hakle gelecektir. Gösterenlerin bu istikrarsız niteliğinden dolayı gösterilenlerin (kavramlar) dünyayı, deneyimi, anlamı doğru bir şekilde yansıtmaları mümkün değildir.

Sonuç itibarıyla, post yapısalcılığa göre, yapısalcılığın iddia ettiği gibi insan zihninin evrensel bir derin yapı tarafından yönlendirildiği fikri hümanizmin birlik ve bütünlük yanılsamasının farklı bir açıdan da olsa devamından başka bir şey değildir (Best, Kellner, 1998: 37).

Yapısalcılık ile Postyapısalcılık arasındaki farkların üzerinde daha ayrıntılı durmak gerekir. Zira post yapısalcılığın felsefeye ve toplum bilimlerine olan etkileri iyice anlaşılmadan Michel Foucault'nun fikirlerini kavrayabilmek mümkün değildir.

Postyapısalcılık her türlü özcü, temelci, bütüncül yaklaşıma radikal bir karşı çıkıştır. Bütünlükçü yaklaşımda bütün olguları açıklayıcı tek bir fikir vardır. Örneğin; Tanrının iradesi. Özcü yaklaşım dil ve ideolojiden bağımsız kendi içinde özerk bir gerçekliğin varolduğu inancıdır. Temelci yaklaşım ise, dilin sabit bir yapı olduğu ve insan zihniyle, olgular dünyasının insan zihniyle uyumlu olduğunu iddia etmektedir (<http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/poststruck.html>).

Post yapısalcılığın yukarıda sayılan tüm bu yaklaşımları reddetmesinin altında Derrida'nın Batı düşüncesine yönelik, ses merkezlik (phonocentrism) ve sözmerkezcilik (logocentrism) suçlamaları yatar. Batı düşüncesi konuşmayı yazıya üstün tutar çünkü konuşurken kelimeler sesler yoluyla bilinçten doğrudan, aracısız çıkıyormuş gibi gelir. Bir başka deyişle konuşma ediminin kendisi konuşan kişinin (özne) varolduğunun da garantisidir.

Yazı ise, düşüncelerimizin cansız ve mekanik bir şekilde kağıda dökülmesi olduğu için yani konuşma edimi gibi bilincimizin doğrudan bir ifadesi değil, dolaylı, temsili bir ifadesi olduğu için söze (konuşmaya) göre ikincil kabul edilir. Bir kez düşüncelerimizi yazıya geçirdikten sonra yazdıklarımız bir literatürün parçası olur ve dolaşıma girer. Bu nedenle, yazılan metin, kişinin niyet ettiği ötesinde pek çok farklı okumaya tabi tutulabilir, yanlış yorumlanabilir, yanlış anlamalara maruz kalabilir. Konuşmanın yazıya üstün kabul edilmesi özne fikrinin dolaysız bir sonucudur. Buna göre insan, dile hakimdir ve dil aracılığıyla duygu ile düşüncelerini doğrudan ifade edebilir.

Oysa “insan sesi” de tıpkı yazı gibi göstergeler sistemine dayanmak zorundadır. Dolayısıyla konuşmada kullanılan göstergeler yazıdaki göstergeler gibi dilsel sistemin farklılıklar oyununa tabidir. Bu nedenle konuşma, bir nevi yazı olarak görülebilir (Eagleton, 2004: 163d).

Derrida'ya göre Batı düşüncesi ses merkezci olduğu gibi söz merkezcidir de. Sözmerkezcilik tüm düşüncelerimizin ve deneyimlerimizin temelinde yer alan bir özün veya hakikatin varolduğu düşüncesidir. Buna göre:

“Bütün diğer göstergelere anlam kazandıracak bir göstergenin (“aşkın gösteren”) ve bütün göstergelerin işaret ettiği söylenebilecek temellendirici, sorgulanamaz bir anlamın (“aşkın gösterilen”) hasretini çekmiştir. Çeşitli zamanlarda bu rol için çeşitli adaylar –Tanrı, İde, Dünya tını, Benlik, töz, madde vs- ön plana çıkmıştır. Bu kavramların her biri bizim tüm düşünce ve dil sistemimizin *temelini* oluşturmayı umdukları için, kendilerinin bu sistemin ötesinde olmaları gerekir, dilsel farklılıkların oyunundan etkilenmemeleri gerekir” (Eagleton, 2004: 165).

Oysa daha önce gördüğümüz gibi, gösterilen gösterene bağımlıdır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, bir kavramın varolabilmesi için kelimeye (gösteren) ihtiyacı vardır. Gösteren ise, hem keyfi ve uzlaşımaldır hem de hiçbir gösteren tek başına anlam kazanamaz; bir gösteren ancak negatif bir değere sahiptir. Dolayısıyla hiçbir gösterilen anlamın nihai kaynağı olamaz çünkü gösterenler, farklılıkların ağında oradan oraya sürekli dolaşımdadır.

İlk bakışta bu anlatılanlar sağduyuya aykırı gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, sözlükte bir kelimenin anlamına baktığımızda, bu kelimenin anlamının başka kelimelerle bağlantılı olduğu, onların da başkalarıyla bağlantılı olduğunu görürüz. Dolayısıyla hiçbir kelimenin tek başına anlam kazanabilmesi mümkün değildir (Eagleton, 2004: 161).

Böylelikle post yapısalcılarının neden merkez fikrine karşı çıktıklarını anlamış oluruz. Demokrasi veya özgürlük gibi kavramların toplumsal sistemin organizasyonunun merkezine yerleştirilmesi ve diğer tüm değerlerin bu kavramlar etrafında inşa edilmesi, farklılıklar oyunu içerisinde bazı anlamların ön plana çıkartılması, yalnızca ideolojik tercihlerin sonucu olabilir (Eagleton, 2004: 165).

Yapısalcı yöntem ele aldığı metni, varlık/hiçlik, kültür/doğa, zihin/beden gibi ikili karşıtlıklar yoluyla analiz ediyor, kavramlardan birini diğerine göre üstün bir konuma yerleştiriyordu. Oysa bir kavramın diğerine üstün tutulmasını gerektirecek bir zorunluluk söz konusu değildir. Bir kavramın ön plana çıkartılması ancak ve ancak bir başka kavramın dışlanmasıyla mümkündür. Bununla birlikte geri plana atılan sessizliğe mahkum edildiği düşünülen unsurlar yine de toplumun kenarlarında, marjlarında varlıklarını sürdürürler (<http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/poststruck.html>.)

Gündelik hayatımızda sürekli “ben şunu yaptım”, “ben bunun böyle olmasını istiyorum” türünden cümleleri üzerinde hiç düşünmeden sürekli kullanırız. Bununla birlikte niyetlerimizin dilsel ifadesinin altında yatan nedenleri pek sorgulamayız. Davranışlarımızı değerlendirirken kendimizi sorgulasak bile davranışlarımızın hangi etkilerin sonucunda ortaya çıktığı sorusunun cevabı bizler için karanlıktır.

Gerçekleştirdiğimiz eylemlerin yalnızca kendi içsel karar ve değerlendirmelerin düşünür ve dışarıdan eylemlerimize yönelik eleştiriler ya da baskılar geldiğinde kişisel özerkliğimizin tehlikede olduğunu düşünürüz. Ancak davranışlarımızı yetiştirdiğimiz ailenin, gittiğimiz okulun, içinde büyüdüğümüz bölgenin, doğduğumuz ülkenin kültürü tarafından etkilendiği üzerinde pek düşünmeyiz. Kültürel geleneklere vurgu yaptığımızda bile, bu geleneklerin nereden kaynaklandığı ve üzerimizdeki etkisinin neler olduğunu net bir şekilde kavrayamayız.

Yapısalcılık, bizim farkına varmadığımız bu durumları merkezi bir derin yapıya göre açıklamaya çalışır. Postyapısalcılık ise, kişilerin duygu ve düşüncelerinde etkili olan unsurların belirli bir merkeze bağlı olmayan çok sayıda kaynak tarafından oluşturulduğunu vurgular. Bu nedenle, post yapısalcılığa göre, özne üzerinde etkili olan kapitalizm gibi güçler, merkezi bir sistem değil merkezsiz bir yapı, bir ağ oluştururlar. Ayrıca özneler, bu güçlerce “belirlenmekten” çok oluştururlar (Newman, 2006: 42).

Daha sonra inceleyeceğimiz gibi Foucault, toplumdaki iktidar ilişkilerini çözümlerken, post yapısalcı argümanlara benzer bir şekilde, devlet gibi merkezi kurumlara değil, devletin yalnızca üst bir şemsiye işlevi gördüğü toplumun geneline dağılmış, fabrikalar, hapisaneler, ıslahevleri gibi kurumlardaki iktidarların işleyişine odaklanmaktadır. Bunun yanında ona göre, iktidar, her yere ulaşan insanlara rahat nefes alma imkanı bırakmayan mutlak bir tahakküm durumu değildir.

Post yapısalcılığın özneye yönelik kuşkuculuğunun bir diğer önemli sonucu benliğe yönelik özcü yaklaşımların gözden düşmesidir. Benliğe yönelik özcü yaklaşım, kişilerin, devlet iktidarı veya buna benzer güçler tarafından baskı altına alınmalarına rağmen, iktidarın ulaşmayı başaramadığı otantik ve dokunulmamış bir kimliği muhafaza edebilecekleri varsayımdır. Bu tip bir iddianın doğal sonucu, kişilerin benliği üzerinde baskı uygulayan, onlara müdahale eden kurumlar ortadan kaldırıldığında, bireylerin arzu ve özlemlerini tam anlamıyla kavrayıp, özümseyebilecekleri düşüncesidir.

Benliğe yönelik özcü argüman, siyasi mücadeleye dönük bazı iddialara da kaynaklık etmiştir. Bunların en kayda değer olanı, benliğin “dokunulmamış” özü aracılığıyla iktidara karşı nihai bir direniş noktasının oluşturulabileceğidir (Newman, 2006: 40d). Foucault ise, Marksist devlet ve devrim düşüncesini incelerken fark edeceğimiz gibi, iktidarın etkilerinin geri püskürtüleceği bir nihai mevki olmadığını savunmaktadır.

Romantizmin soyut akılcılığa yönelik saldırısıyla, modernliğin akılcı düzen hayalinin kimliklerin çoğulluğunu baskı altına alacağı düşüncesi arasındaki aşık yakınlık, Romantizmle postmodern düşünce arasında çeşitli paralellikler kurulmasına yol açmıştır. Oysa herhangi bir özsel kimliğe sahip olmadığımızı ileri süren post yapısalcı/postmodern düşünce geleneği ile iktidarın asla ulaşamayacağı bir öznelliğe sahip olduğumuzu iddia eden Romantizm arasında keskin bir karşıtlık vardır (Callinicos, 20001: 24).

Postmodernizm ile Postyapısalcılık arasındaki bağlantı, her iki akımında, toplumun ve tarihin açıklanmasında ideolojilerin oynadığı rolü “büyük anlatılar” olarak değerlendirmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte, postmodern terimi, daha çok yeni bir toplumsal evreye geçtiğimiz iddiasıyla birlikte kullanılırken, post yapısalcı kuramın böyle bir iddiası bulunmamaktadır (Newman, 2006: 43).

Postmodernizm, siyasal mücadele alanında, büyük ölçekli projelere, global olgulara ve olaylara odaklanmaktansa, yerel ve sınırlı olana yönelmiştir. Yine aynı şekilde postmodern tarih kuramı, uzun dönemli ve geniş boyutlu tarihsel olguları incelemek yerine, özgül, yerel ve genelde gözden kaçmış veya tarihin önemsiz boyutları olarak görüldüğü için yeterince

inceleme konusu edilmemiş olguların incelenmesine ağırlık verir. Dolayısıyla post yapısalcı çözümlenmelerle, postmodern politika yapma biçimi arasında analitik benzerlikler vardır:

“Post-yapısalcılık gerçekliği olduğundan daha parçalı, çoğul, yüzeysel ve yapısalcılıktan daha fazla kültür merkezli yorumlar. Bundan bazı sonuçlar çıkartılabilir;

1. Post-yapısalcılık özgül (spesifik) tarihlere daha fazla dikkat kesilir, ayrıntılara ve maddi (somut) olguların yerel bağlamına önem verir.
2. Bedene yakın ilgi gösterir. Tarihin ve zamanın yapısının “insan”a olan asli etkilerine odaklanır.
3. Özgül kültürel meselelere, kültürel pratiklere ve söylem alanlarına odaklanır.
4. Dilin ve metinselliğin, gerçekliği ve kimliği inşa edişimizdeki rolüne dikkat kesilir” (<http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/poststruck.html>).

Post yapısalcılığın yerele verdiği önemle, postmodernizmin meta anlatılara yönelik derin kuşkuculuğunun, bir analiz nesnesi olarak toplumun kavranması açısından bazı sonuçları vardır. Postmodern durumun en temel niteliği, yerel geleneklerin, birbirine indirgenemez hayat tarzlarının birbirine karışarak ya da birbirleriyle paralel olarak, aynı toplumda yer almasına dayalı, neredeyse anarşizme kaydığı söylenebilecek bir değerler çoğulculuğudur (Bauman, 2002: 114).

Postmodern durumun büyük anlatılara yönelik şüpheciliğinin bir diğer sonucu, toplumu, bütünlüğü ve tüm genelliğiyle açıklamaya çalışan, büyük ölçekli sosyolojik araştırmanın gözden düşüşü ve bunun yerine toplumsalın anlaşılması için alt kültürlere ve yerel olana yönelik analizlerin yoğunlaşmasıdır (Jenks, 2007: 179). Postmodern/ post yapısalcı iddialar açısından modern ile postmodern toplumlar arasındaki farklar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

MODERN TOPLUM

Meta Anlatılar

Büyük Teorilere (Grandi Theory) Duyulan İnanç

Sosyo-kültürel Bütünlük Mitleri

Bilim ve Teknolojiye Dayalı İlerleme

Birlik Duygusu ve Merkezi Benlik

POSTMODERN TOPLUM

Meta Anlatılara Yönelik Şüphe ve Ret

Büyük Teorilerin Reddi, Yerel Olanın Peşinden Gitme

Sosyo/kültürel Bütünlük Mitlerinin Reddi

İlerleme Dayalı Şüphe, Neo-Luddizm

Merkezsiz ve Parçalı Benlik, Çoğul Kimlikler

Orta Sınıf Modeli-Çekirdek Aile	Alternatif Aile Biçimleri, Eşcinsel Evlilikleri, Çoklu Etnisiteye Sahip Aileler
Hiyerarşi, Düzen, Merkezi Kontrole Dayalı Düzenlemeler	Merkezi Kontrolün Kaybı, Anti-hiyerarşi, Parçalanma
Ulus,Devlet ve Parti Temelli Makro Politika	Yerellik ve Kimlik Politikaları Temelli Mikro Politika
Anlam, Değer, Gösterilen'in Hakimiyeti	İmajların, Gösterenlerin Sınırsız Oyunu
Yüksek Kültürün ile Popüler Kültürden Üstün Tutulması	Yüksek Kültürün Popüler Kültürden Üstün Sayılmaması, Melez Kültürel Formlar
Kitle Kültürü, Tüketimi ve Pazarlaması	Kişisel Ürün Piyasası ve Pazarlaması
Sanat Nesnesinin Otantikliği	Performans Sanatı (Anlık Gösteri)
Zorunluluk (determinizm)	Belirsizlik (indeterminizm), Olumsuzluk
Niyetlerin ve Amaçların Ciddiye Alınması	Oyun, İroni, Ciddiyete Meydan Okuma
Merkezi Bilgi Sistemleri	Dağınık, Ağ Biçiminde Bilgi Sistemleri
Organik/İnorganik, İnsan/Makine Ayrımı	Organik ile İnorganik'in Entegre Edilmesi
Fallus Merkezli Cinsel Kuramlar ve Normların Hakimiyeti	Androjen Cinsellik, Kadın ve Erkek Rollerindeki Sınırların Ortadan Kalkması

Tablo 2. (<http://www.georgetown.edu/irvinemj/technoculture/pomoexamples.html>.)

Postmodern kuramın meta anlatılara yönelik kuşkuculuğu açısından bakıldığında, modernlik, farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelik iflah olmaz bir düzen saplantısıdır. Buna göre, modern düşünce, toplumsal düzene ilişkin katı standartlar getirerek, düzensizliğin ne olduğunu tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda bu düzensizliğin üretilmesine de katkıda bulunur. Modernliğin getirdiği standartlar, beyaz, erkek, Heteroseksüel, temiz, düzenli, rasyonel ve Batılı bireyi esas alır. Bu standartlara uymayan eşcinseller, deliler, sömürge halkları, kadınlar, modernliğin düzen ve rasyonalite anlayışının dışında kabul edilirler (<http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/index.html>.)

Modernliğe yönelik postmodern kuşkunun en net ifadesini oluşturan bu düşüncelerle, Marshall Berman'ın modernliğe yönelik coşkusu arasındaki zıtlık son derece çarpıcıdır. Berman, modern dünyada insanların her gün yeni deneyimlerle zenginleştiğini ileri sürmektedir. Oysa postmodern düşüncenin kuşkuculuğu açısından bakıldığında modern yaşam insani deneyimin belirli biçimleri üstün kabul ederken, diğer deneyimleri dışlamaktadır.

Modernlik, geleneksel toplumun sıra düzenini sona erdirmiştir. Ancak bunun yerine yenilerini yaratmıştır. Modern ve akılcı olanla, irrasyonel kabul ettikleri arasında net sınırlar çizmeye çalışmış ve koyduğu standartlara uymayanları hizaya getirmek için son derece incelikli mekanizmalar ve yöntemler geliştirmiştir.

Foucault'nun düşüncelerinin ana hatları, modernliğe yönelik bu postmodern kuşkuculuğun izlerini taşır. O, çalışmalarında, daha önce tarihin konusu olarak görülmemeyen konuların tarihini yazmayı denemiştir. Deliliğin, hapishanenin, kliniğin ve cinselliğin tarihini yazmıştır. Foucault için modern tarih, disiplin olgusunun insan yaşamına derinden nüfuz etmesinin tarihinden başka bir şey değildir.

Rasyonel ve düzenli dünya hayalinin, aklın özgürleşmesine duyulan inancın, modern iktidarın yarattığı hakikat ve iktidar rejiminin bir parçası olduğuna dair inancını çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir. Modernliğin normallığın tanımlanması etrafında dönen söylemsel oluşumlarca meydana getirildiğini iddia etmiştir.

Yerele yönelik ilginin dolaysız siyasi sonuçları vardır. Modernlik meta anlatısının büyük ölçekli hedefleri açısından önemsiz, marjinal görülen ve sesleri duyulamaz hale getirilmiş olan grupların tarihine yönelik ilginin artması ve bu grupların seslerini yükseltmeleri bu sonuçlardan biridir.

Yerele yönelen ilginin bir diğer sonucu yerel ve mikro ölçekli anlatıların meta anlatılar karşısında mevzi kazanmalarıdır. Büyük modernleşme projelerine karşı çıkabilecekleri düşüncesiyle, yerel toplulukların kültürlerinin “heterojen”liğine yönelik ulus devletin yürüttüğü politikaların etkilerinin azalması ve buna mukabil yerel kültürlerin olumlanması modern büyük anlatılara yönelik kuşkuculuğun pratikteki sonuçlarıdır (Dirlik, 2005: 137).

Modernliğin meta anlatıları açısından bakıldığında, özneler, bu anlatının gelişiminde oynayacakları rollerle tanımlanmışlardır. Marksizm için özneyi belirleyen unsur öncelikle çalışmadır ve öznenin kurtuluşu çalışmanın özgürleştirilmesiyle mümkündür (Jenks, 2007: 73d).

Oysa postmodernlik, meta anlatılara inançsızlıkla tanımlanmaktadır ve postmodernist yaftası yapııştırılan düşünürler için, özneleri, meta anlatılarda oynayacakları rollere göre tanımlamaktansa, bireylerin kendi hayatlarına yönelik ve toplumun geneline hitap etmek kaygısı taşımayan “küçük anlatı”lara önem verilmelidir. Bireyleri, kendi oluşturdukları küçük anlatıların peşinden gitmeye davet eden Richard Rorty, bu yaklaşımın en önemli savunucuları arasındadır (Rorty, 1995).

Postmodernizm'e yönelik en sert tepki Marksist gelenekten gelmiştir. Bunun belli başlı üç sebebi olduğu kanaatindeyiz. İlk olarak, postmodernliğin büyük toplumsal mühendislik

projelerine yönelik kuşkuculuğunun doğrudan, Marksist siyasal ajandayı hedef almasının Marksistlerde infiale neden olduğunu söyleyebiliriz.

İkincisi, ideoloji konusunda da göreceğimiz gibi, Marksizm öz ile görünüş arasında bir ikilik varsayar. Oysa görmüş olduğumuz gibi, post yapısalcılıktan ilham alan postmodernistler için her türden ikili karşıtlığın bizatihi kendisi sorunludur, çünkü karşıtlıklardan birinin diğerine üstün tutulması iktidar ilişkilerinin bir sonucudur.

Üçüncüsü, postmodern toplum kuramı, Marksist düşünörlere göre, ideoloji, kimlik gibi kültürel olguların yorumlanmasına ağırlık vermekte, kapitalist ekonominin örgütlenme biçiminin insanlar üzerinde etkileriyle ilgilenmemektedir (Smith, 2005: 328vd).

Postmodern düşünce tarzına yönelik bu eleştiriler bir arada değerlendirildiğinde, postmodern analizin ciddi zaafı olduğu gerçeği açığa çıkar. Bu analiz tarzının yerel ve kısmi fenomenlere ilgi göstermesi, tüm toplumsal olguları kültürü merkeze alarak çözümlemesi, Marksist analiz biçiminin her zaman düşme eğiliminde olduğu ekonomik indirgemecilik karşısında, “postmodern teori”ye toplumun ve bireyin anlaşılmasında önemli avantajlar sağlamıştır. Örneğin; dilin keyfi uzlaşımlara dayalı yapısının keşfedilmesi kimliklerin çok katlı ve toplumsal olarak oluşturulmuş doğasına yönelik son zamanlarda yapılan vurguya kaynaklık etmiştir (Marshall, 1999: 406).

Bununla birlikte, Marksistlerin postmodern analize yönelik itirazlarının güçlü bir temeli bulunduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Gerçekliğin kısmi bir kavranışı sosyolojik ve eleştirel olarak yararlı fikirlere, iç görönlere yol açabilir. İktidara yönelik direniş için bir temel de sağlayabilir. Bununla birlikte:

“Postmodern teori genelde fenomenleri öncelikle kültürel ve söylemsel perspektiflerden hareketle analiz eder ve bunu, kapitalist devlet, ekonomi ve kitle iletişim araçları arasında var olduğu üzere sistemik iç bağlantıları kavramaksızın çoğu zaman birbiriyle bağlantısız fragmanlar çerçevesinde yapar. Böylesi bölük pörçük analizler Lukacs’ın şeyleşme süreci olarak tanımladığı süreci yeniden üretir. Buna göre, şeyleşme sürecinde kapitalist ideoloji, bireylerin kendi eylemlerini kısıtlayan yapıları ve sınıf ilişkilerini anlamalarını ve böylelikle uygun politik sonuçlara varmaların önler” (Best, Kellner, 1998: 321).

Postmodern analizin fragmanlara dayalı yapısı, büyük anlatılara yönelik kuşkuculuğuyla birleştiğinde, varolan iktidara yapılarına karşı, hangi unsurlara dayanarak ve nasıl, bütünlüklü bir direniş sergileneneği konusunda önemli belirsizlikler ortaya çıkmaktadır.

Marshall Berman modern yaşam deneyimini, bireylere sınırsız bir coşku ve yeni deneyimlere açık olma imkanı veren, olumsuz bir deneyim olarak tanımlamıştı. Postmodern bir dünyada yaşamın anlamının ne olduğu konusunda ise birbirine zıt iki görüş vardır.

Postmodernliği olumlu yönden ele alan kuramcılara göre, postmodernliğin insan yaşamındaki en önemli etkisi global tahakküm biçimlerinin açığa çıkmasına neden olmasıdır. Benliğin, herhangi bir öze sahip olmadığı düşüncesi, birey karşısında millete, birey karşısında, toplumsal sınıfa, farklı cinsel deneyimler karşısında Heteroseksüel olana, erkek karşısında kadına üstünlük tanıyan modern benlik anlayışının sorgulanmasına neden olmuştur. Bunun neticesinde, farklı deneyimlere ve hayat tarzlarına olan ilgi ve saygıda kayda değer bir artış olmuştur (Newman, 2006: 265vd).

Dolayısıyla, Berman'ın iddia ettiğinin aksine, postmodernliğin olumlu yönlerini ön plana çıkartan kuramcıların, farklı deneyimlerle ve hayat tarzlarıyla karşılaşmamızı asıl sağlayanın modernlik deneyimi değil, postmodernliğin etkisindeki bir dönemde yaşamamız olduğunu, savunduklarını söyleyebiliriz.

Postmodernliği olumsuz bir dönem ve deneyim olarak gören yaklaşım ise, postmodern analizin çıkmazlarına değinmektedir. Ardından postmodernlik deneyiminin bir karnaval olarak değil, kapitalist tahakkümün yeni ve eğlenceli ama bir o kadarda toplumsal eşitsizlikleri ve iktidar yapılarını yeniden üreten, onlara sinsice destek veren yeni bir aşaması olarak görülmesi gerektiği iddia edilir.

Postmodernliği bu yönden kavramaya ve eleştirmeye yönelik en etkileyici analiz, Fredric Jameson tarafından geliştirilmiştir. Onun postmodernliği kavrama girişimi, aynı zamanda, Marksizm'in eleştirel imkanları ile bazı postmodern konumlanışları kaynaştırma çabasıdır (Best, Kellner, 1998: 223).

Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı adlı kitabında Jameson, Ernest Mandel'in *Geç Kapitalizm* adlı çalışmasından yararlanarak, modernden dönemden radikal bir kopuşu içeren bir postmodern dönemde yaşadığımız türünden iddialara karşı çıkmaktadır. Ona göre, postmodernizm "geç kapitalizm" in kültürel mantığından başka bir şey değildir ve başlı başına bir fenomen olarak değil, kapitalizm içindeki yeni bir aşamanın üst yapısal bir görüngüsüdür.

Ernest Mandel'e göre, teknolojinin üretim sürecini, birbirinden net çizgilerle ayırabileceğimiz üç dönem vardır. Bu dönemler birbirlerinden, bir dönemde hakim olan teknoloji türüne göre farklılaşırlar. 1840'lı yıllarda başlayan buhar gücüne dayalı makineleşme devri, 19.yüzyılın son on yılından itibaren görülmeye başlanan ve elektrik gücü ile yakıtla çalışan motorların hakimiyetindeki dönem, 2.dünya savaşının hemen ardından

etkileri hissedilen elektronik ile nükleer gücün yaygınlık kazandığı son evre (Mandel, 1978'den aktaran Jameson, 1994: 64).

Jameson, Mandel'in üretim teknolojisindeki değişimlerden hareketle oluşturduğu dönemselleştirmesini, kapitalizm içindeki üç ayrı evre olarak adlandırır. Buna göre, buhar gücünün hakimiyetindeki dönemi, piyasa kapitalizmi devresidir. Elektriğin ve yakıtlı motorların, üretimin asli unsurunu oluşturduğu dönemi, tekelci kapitalizm evresi olarak nitelendiren Jameson, elektroniğin ve nükleer gücün başat üretim teknolojisi olduğu çağı geç veya çokuluslu kapitalizm çağı olarak tanımlar.

Ona göre, çok sık sözü edilen postendüstriyel bir dönemde yaşadığımızı dair ileri sürülen iddialar geçersizdir ve kapitalist yayılcılığın, sermayenin erişiminin dışında kalabilmiş, doğa ve bilinçdışı gibi alanlara yönelik saldırısına verilen sahte bir adlandırmadır. Medyanın ve reklam endüstrisinin yükselişi bunun en somut tezahürleridir. Jameson'ın gözünde, kapitalizmin her evresinin kendine özgü, başat bir kültürel tarzı vardır. Piyasa kapitalizminde gerçekçilik, tekelci kapitalizmde modernizm, çok uluslu kapitalizmde postmodernizm kültürel alana hakimdir (Jameson, 1994: 65d).

Jameson kültürel formları incelerken geç kapitalizm adlandırmasını kullanmakta, ekonomiye ilişkin fenomenleri incelerken çok uluslu kapitalizmden bahsetmektedir. Yeni gelişen kapitalizmin çok uluslu kapitalizm olarak adlandırılması, gelişen yeni kapitalist evrenin bazı niteliklerin kaynaklanmaktadır. Çok uluslu kapitalizm tekelci kapitalizm evresi ile keskin bir karşıtlık içerisindedir.

Frankfurt okulunun çalışmalarından aşına olduğumuz tekelci kapitalizm, bürokrasinin topluma mutlak anlamda hakim olduğu ve devletin yönetici sınıfının büyük iş çevreleriyle mutlak bir işbirliğine gittikleri devlet güdümlü bir kapitalizmdir. Buna karşılık geç kapitalizm veya çok uluslu olarak adlandırılan kapitalizmde devletin toplumda artan ağırlığının ve bürokrasinin etkilerinden söz edilmemektedir. Tekelci kapitalizmde şirketler ağırlıklı olarak ulusal çapta etkinlik göstermekteydiler.

Yeni kapitalizmde şirketler çok uluslu hale gelmişlerdir ama bundan da önemlisi eski emperyalizmden oldukça farklı yeni bir dünya kapitalist sisteminin kurulmasıdır. Bu yeni dünya kapitalizminin belli başlı nitelikler ise şunlardır; sermayenin uluslararası bankacılık faaliyetleri ve borsalar aracılığıyla kazandığı olağanüstü dinamizm, medyaların ulusal sınırların ötesine taşması ve çok uluslu medyaların ortaya çıkması, bilgisayarların ve otomasyonun hakimiyetindeki üretim teknolojilerinin üretimdeki payının giderek artması,

üretimin üçüncü dünyaya kaydırılması, geleneksel işgücünün krizi¹, yuppielerin ortaya çıkması² (Jameson, 1994: 18vd).

Jameson'ın analizlerine kaynaklık eden Mandel'in çözümlemesinde geç kapitalizmin doğuş anı 1940'lara denk düşmektedir. Buna mukabil Jameson, 1980'lerin toplumsal ve kültürel atmosferinin içinden yazmaktadır. Dolayısıyla, ona göre, 1980'lerin geç kapitalizm ortamı ile bu ortamın oluşmasına neden olan ve birbirlerinden az çok bağımsız bir şekilde gelişen “çeşitli önkoşulları” ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Bir başka ifadeyle, “geç kapitalizmin kültürel mantığı” ile onu oluşturan iktisadi gelişme ve ortam eş süremlı olgular değildir (Jameson, 1994: 20d).

Geç kapitalizm, ikinci dünya savaşının sona ermesinin neticesinde yaşanan bazı gelişmelerle yakından bağlantılıdır; üretim teknolojisindeki değişimler, sömürgelerin bağımsızlıklarına kavuşması, yeni bir uluslararası ilişkiler düzeninin kurulması³ ve bunun sonucunda ortaya çıkan yeni uluslararası ekonomik işbölümü düzeni. Ancak geç kapitalizm ile onun kültürel mantığının asıl ortaya çıkmaya başladığı dönem 1960'ların ekonomik ve – özellikle- sosyal atmosferidir.

Ekonomik alanda, ikinci dünya savaşının neden olduğu tüketim malları ve yedek parça eksikliğinin yarattığı üretim sorunları ortadan kalktıktan sonra, 1980'lerde yaygınlık kazanacak yeni ürün ve teknolojilerin⁴ ilk örnekleri, 1960'larda görülmeye başlanmıştır. 1960'lar kültürel olarak, savaş öncesi kuşaklar ile savaş sonrası kuşak arasındaki değer ve yaklaşım farklarından kaynaklanan yoğun çatışmalara sahne olmuştur (Jameson, 1994: 21d). 1960'ların kültürel hareketlerinin siyasal mücadele alanındaki etkilerine, postmodern politik hareketleri değerlendirirken geri döneceğiz.

Geç kapitalizmin kültürel mantığı olan postmodernizmin, belli başlı iki ayırt edici özelliği vardır. Birincisi, postmodernizm, modernizmin “yüksek kültür”le, “ticari kültür” veya “kitle kültür”ü arasında varsaydığı sınırları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Frankfurt okulu kültür endüstrisi üst başlığı altında tüm kitle kültürü ürün ve kategorilerini istisnasız

¹ Jameson, işçi sınıfının, toplum, siyaset ve ekonomi alanlarında azalan etkisi ve iş çevreleri karşısında ikincil konuma düşmeye başlamalarından söz etmektedir.

² Yuppie başta borsa olmak üzere finans çevresinde çalışanlarla, eğlence sektöründe yönetici konumunda bulunanlara verilen, uzaktan uzağa fırlama kelimesini çağrıştırdığı için genellikle alay veya gizli aşağılamayla karışık kullanılan bir sıfattır.

³ Jameson, soğuk savaşın başlaması ve sömürgelerin bağımsızlıklarına kavuşarak bağımsız devletler haline gelmeleri ve dünyanın iki ana bloğa ayrılmasının sonucu olan yeni devletler sistemi ve uluslararası ilişkiler düzenine vurgu yapmaktadır.

⁴ Ev bilgisayarları, cep telefonlarının ilk örneği sayılabilecek telsiz telefonları, uyduların ve uydu alıcılarının sınırlı da olsa kullanım alanı bulması vb.

mahkum ederken, postmodern sanatın savunucuları, kitle kültürü ile yüksek kültürün iç içe geçmesinden sınırsız bir memnuniyet duymaktadırlar. Postmodernizmin savunucuları için ucuz aşk ve cinayet romanları ile nitelikli edebiyat arasında hiçbir fark yoktur (Jameson, 1994: 30d).

Postmodernizmin ikinci temel niteliği, estetik-sanatsal üretim ile meta üretiminin iç içe geçmiş olmasıdır. Kapitalizm sürekli yeni gereksinimler yaratmadan ve “yeni görünen” ürünler imal etmeden varlığını sürdüremez. Geç kapitalizmin hızlanan tüketim ve üretim döngüsü, yeni estetik deneylerin yapılmasını teşvik etmekte ve estetik deneylerin sonuçları yeni kültürel metaların piyasaya sürülmesine katkıda bulunmaktadır (Jameson, 1994: 33).

Postmodernliğin yüksek kültür ile kitle kültürü arasındaki sınırları bulanıklaştırmasının, estetik ile meta üretimini birbirinden ayırt edilemez hale getirmesi, doğa ve bilinçdışı alanlarına nüfuz etmesinin ikincil sonuçları da vardır.

Modernizm kültürün metalaşması sürecine eleştirel bir mesafeden bakarak, metalaşmanın kültür alanına yayılmasına karşı çıkmakta ve kültürü kapitalizmin ilgasında bir araç olarak kullanmayı amaçlamaktaydı. Postmodernizm ise kültürel alanın tüm boyutlarına yayılan metalaşma sürecine karşı herhangi bir eleştirel mesafe sergilememekte, tam tersine bu sürece karşı kayıtsız kalmaktadır. Böylelikle, ekonomiyle iç içe girerek metalaşan kültürün kendisi, kapitalizmin bir yansımasından çok, oluşturucusu ve belirleyicisi haline gelir (Jameson, 1994: 10).

Bununla birlikte Jameson, kültürün, ekonominin toplumun anlaşılmasındaki “temel” olma niteliğinin ortadan kalktığını iddia etmemektedir. Söz konusu olan, kültürün toplumsal süreçlerin başat nüvesi haline geldiği yeni bir kapitalist dönemde yaşamakta olduğumuz gerçeğidir. Kültür ve ekonomi arasındaki etkileşimin, ister kültürü ister ekonomiyi merkeze alarak olsun, asla tekyönlü bir şekilde kavranmaması gerekir. Sadece, kültür ve ekonomi arasında, sürekli ve karşılıklı bir etkileşimin olduğu gerçeği kabul edilmelidir (Jameson, 1994: 16).

Jameson, geçmişten radikal bir kopuş yaşandığını ve yeni bir toplumsal düzene geçildiğini iddia eden ve adı postmodernizmle birlikte anılan, postendüstriyel toplum teorisinin, ideolojik bazı iddiaları bünyesinde barındırdığını düşünmektedir: “Bu tür kuramların, kendilerini rahatlatıcak biçimde, söz konusu yeni toplumsal formasyonun, klasik kapitalizm yasalarının –yani endüstriyel üretimin başatlığı ve sınıf savaşımının heryerdeliğine- artık uymadığını göstermek gibi bariz bir ideolojik misyonları vardır” (Jameson, 1994: 31).

Jameson, postmodernizmin yüksek kültür ile ticari kültür arasındaki sınırları bulanıklaştırmasının ve kültüre yönelik herhangi bir eleştirel mesafeyi ortadan kaldırmasının, eğlenceyi ve oyunu ön plana alan bir ticari kültürün hakimiyetini pekiştirdiğini düşünmektedir. Bu durum, postmodern sanatın hayranları tarafından modernliğin ciddiyeti karşısında yeni deneyimlere kapı açılması fırsatı olarak alkışlanmaktadır.

Jameson'a göre, bunun, kapitalizmin ve onun temsilcisi Amerikan askeri ve kültürel hegemonyasının, dünya çapında sürdüğü yağma ve talanın gözlerden ırak tutulmasından başka bir anlamı yoktur. Kültürel formların yüzeysel eğlencesinin altında, sınıflı toplumların tarihinin tipik görünümleri olan, kan, işkence ve terör yer almaktadır (Jameson, 1994: 33).

İKİNCİ BÖLÜM

II. MARSİST DÜŞÜNCENİN ANA HATLARI

A. Marksist İktidar ve Devlet Kuramı

Marx'ın devlete ilişkin görüşleri, onun, topluma ve iktidara ilişkin görüşleriyle yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla Marksist devlet kuramı, Marksist toplum görüşünün bir uzantısından ibarettir.

Marksizm'in topluma, iktidara ve devlete ilişkin görüşlerinin en özlü ifadesini Marx'ın Ekonomi Politığın Eleştirisine katkı kitabının özsözünde bulabiliriz:

“Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç, kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır” (Marx, 2005a: 39).

Marx'a göre maddi üretim güçleriyle üretim ilişkilerinin birleşimi toplumun iktisadi yapısını oluşturur. Üretimde kullanılan her türlü, teknoloji, araç gereç ve malzeme üretim güçlerini meydana getirirken, otorite ve hukuk gibi üretimin işbölümünü organize etmekte kullanılan unsurlar, üretim ilişkileri kategorisine dahildir.

Marx'a göre iktisadi yapı, hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal ve düşünsel unsurlardan oluşan üst yapının belirleyicisi olduğu için, toplumsal yapının üzerinde yükseldiği temeli meydana getirir. Marx ekonomiyi toplumsal alanın temeline yerleştirerek, devlet gibi siyasal kurumları ekonomik temelin yansıması gibi değerlendirmektedir (Swingewood, 1998: 106).

Marx'ın altyapı üstyapı modelinde hukuk üstyapısal bir kurum olarak kabul edilir. Bununla birlikte, hukuk, altyapının bir parçasını oluşturan üretim ilişkilerinin organize edilmesinin de bir parçasıdır. Dolayısıyla akla şu soru gelmektedir: Acaba Marx hukuku neden üstyapıya ait saymaktadır? Hukuk ekonomik yapının ihtiyaçlarına göre şekillendirildiği için üstyapıya dahil edilmektedir.

Marx'ın hukuka ilişkin görüşlerinin temelinde hukukun ideolojinin bir parçası olarak görülmesi gerektiği fikri yer alır. Marx'a göre toplumda egemen olan fikirler, toplumdaki

maddi üretim gücünü elinde bulunduran ve bu nedenle de zihinsel üretim araçlarını da kontrol eden egemen sınıfın fikirleridir (Marx, 2004: 75). Dolayısıyla kapitalist bir toplumda hukuk, egemen sınıf olan burjuvazi tarafından oluşturulduğu için, burjuva düşüncesinin bir yansımasından başka bir şey değildir.

Marx'a göre devlet de dahil tüm iktidar biçimleri sınıfsal egemenliğin bir sonucudur. Bu nedenle tüm siyasi mücadeleler çeşitli sınıflar arasındaki sınıf savaşımının ifadesinden başka bir şey değildir (Marx, Engels, 2004: 58). Bundan dolayı Marx, toplumsal bir kategori olan sınıfların çözümlenmesine önem vermektedir. Bununla birlikte Marx sınıfları konu alan ayrı bir kitap yazmamıştır. Onun sınıflarla ilgili analizleri çeşitli kitaplarında dağınık bir halde bulunmaktadır.

Marx'ın metinlerinde sınıfların tanımlanmasına ilişkin iki tip yorum bulmak mümkündür. Marx, bir yandan sınıfları gelirlerini nereden elde ettiklerine göre birbirlerinden ayırırken, diğer yandan, bir sınıfın sınıf oluşturabilmesi için diğer sınıflarla çıkarları yönünden bir karşıtlık kurmasına dayalı sınıf bilincine atıfta bulunarak sınıfları tanımlamaktadır (Durand, 2002: 67).

Marx'ın sınıfları, elde ettikleri gelirin niteliğine göre tanımladığı pasajlar, Kapital'in ikinci cildinde bulunur. Buna göre:

“Gelir kaynakları, sırasıyla, ücret, kar ve toprak rantı olan, sırf emek-gücü sahipleri, sermaye sahipleri ve toprak sahipleri, başka bir deyişle ücretli-emekçiler, kapitalistler ve toprak sahipleri, kapitalist üretim tarzına dayanan modern toplumun üç büyük sınıfını oluştururlar” (Marx, 1990: 775).

Kapital'in ikinci cildinde Marx gelirlerine göre tanımladığı yalnızca üç sınıftan bahsetmiştir. Ancak Marx Louis Napoleon'un 18 Brumaire'i adlı yapıtında, toplumda, finans burjuvazisi, sanayi burjuvazisi, küçük burjuvazi, proletarya, toprak sahipleri, özgür çiftçiler gibi, çok sayıda sınıfın bulunduğu bahseder (Marx, 2002: 23vd).

Aynı zamanda, Marx'a göre, bir sınıfın tam anlamıyla toplumsal bir sınıf sayılabilmesi için bir sınıf bilincine de sahip olması gerekir. Yine aynı şekilde, Marx'a göre, bir sınıfın sınıf olabilmesi için kendini, diğer sınıflarla karşıt bir konuma yerleştirmesi ve onlarla mücadeleye girmesi gerekir. Marx, Louis Napoleon'un 18 Brumaire'i adlı yapıtında, Fransız köylülerinin içinde bulunduğu durumu analiz ederken, bu köylülerin bir sınıf oluşturmaktan uzak olduklarını çünkü herhangi bir sınıf bilincine ve bu amaca yönelik örgütlenmeye sahip olmadıklarını söylemektedir:

“Milyonlarca köylü ailesi, onları birbirinden ayıran ve onların yaşayış tarzlarını, onların çıkarlarını ve onların kültürlerini toplumun öteki sınıflarının çıkarlarıyla karşı karşıya getiren ekonomik koşullar içinde yaşadıkları ölçüde, bir sınıf oluştururlar. Ama, küçük köylüler arasında ancak yerel, yani yaşadıkları yerden ileri gelen bir bağ olduğu ve onların çıkarlarının benzeşmesi onlar arasında hiçbir ortaklık, hiçbir ulusal bağ, hiçbir siyasal örgütlenme yaratmadığı ölçüde de bir sınıf meydana getirmezler” (Marx, 2002: 122).

Marx devlet kurumu üzerine geliştirdiği düşüncelerinde Hegel’in devlet kurumuna yönelik yaklaşımının hem izinden gitmiştir hem de bu yaklaşımın eleştirisi olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla Hegel’in devlet üzerine düşüncelerine ana hatlarıyla değinmek gerekir.

Hegel’e göre, devlet sosyal bir sözleşmenin neticesinde ortaya çıkmaz. Rousseau devletin ortaya çıkışında irade kavramını vurgulayarak isabetli bir başlangıç noktası ortaya koymuştur. Ancak iradeyi bireysel iradelerin birleşmesinden oluşan bir genel irade biçiminde formüle ederek yanılıya düşmüştür. Soyut ve tikel çıkarların takipçisi bireysel iradenin yani subjektif özgürlüğün temel alınması Hegel’e göre son derece olumsuz sonuçlara neden olmuştur.

Devletin subjektif özgürlük temelinde kurulmaya çalışılması neticesinde “kendiliğinde” ve “kendisi için” varolan devletin güç ve otoritesi ayaklar altına alınmıştır. Bunun neticesinde ortada devlete ilişkin bazı soyut düşünceler dışında hiçbir şey kalmamış ve bu soyut düşüncelerin yeni devletin temeli yapılması adına varolan devletler yıkılmış ve anarşinin doğurduğu bir zulüm dönemi başlamıştır.⁵

Oysa Hegel’e göre devlet, biraz önce değindiğimiz subjektif özgürlük ile “evrensel iradenin özgürlüğü” demek olan objektif özgürlüğün birliğidir. Subjektif özgürlük ile objektif özgürlük arasındaki ayrım, tikel çıkarlar ile evrensel çıkar arasındaki ayrıma tekabül eder. Buradan ise Hegel’in devlet düşüncesinin özüne varmış oluruz.

Tikel çıkarların alanı olan sivil toplum ile devleti birbirine karıştırmamak gerekir. Bu yapıldığı takdirde devletin görevinin “ şahsi mülkiyet ve özgürlüğü” korumak olduğu ve bireylerin çıkarlarının “en yüce gaye” olduğu zannı ortaya çıkar. Dolayısıyla bireylerin devlete katılmalarının kendi iradelerine bağlı bulunduğu düşünülür. Halbuki Hegel devletin “objektifliğin” temsilcisi olduğunu düşünmekte ve bundan dolayı da bireylerin ancak ve

⁵ Hegel burada, Fransız devrimcilerinin soyut rasyonalite adına giriştiği eylemlerin yıkıcılığına ve teröre neden olmasına gönderme yapmaktadır.

ancak bir devletin üyesi olarak “hakiki bireyliğe” kavuşabileceklerini düşünmektedir (Hegel, 2004: 200vd).

Sonuç itibarıyla Hegel, sivil toplumda temsil edilen tikel çıkarlar arasındaki çatışmaların kaçınılmaz bir kaos yaratacağını düşünmekte ve liberal sözleşme kuramcılarının savunduğu devleti sosyal bir sözleşmenin neticesi olarak gören anlayışı kıyasıya eleştirmektedir. Sivil toplumun yarattığı çatışma devlet kurumu aracılığıyla engellenecek ve siyasal iktidarın alanından uzak tutulacaktır. Böylelikle Hegel’ göre, sivil toplumdaki çıkarların temsilcisi olan “özel devletin” yerine tikel çıkarların ötesinde yer alan “genel devlet” geçecektir (Thomas, 2000: 34vd).

Sivil toplumun tikel çıkarların alanı olduğu konusunda Hegel ile hem fikir olan Marx, devletin tikel çıkarlardan bağımsız bir genel devlet olduğu fikrini burjuva düşüncesinin bir yanılması olarak değerlendirerek, devlet hakkında Hegel’e zıt sonuçlara varmıştır (Newman, 2006: 45d).

Marx’a göre devlet sivil toplumdan bağımsız, tikel çıkarların ötesinde, genelin devleti gibi gözükmektedir. Oysa bu aldatıcıdır, modern devlet özel mülkiyetin ve özel çıkarların savunucusudur (Marx, Engels, 2004: 59). Marx, devletin tikel çıkarların bir aracından ibaret bulunduğu fikrinden hareketle devleti, kapitalistlerin, burjuvaların hakimiyetinin bir ifadesi olarak görmüştür.

Marx devleti çözümlenmeye özel bir önem vermiştir. Çünkü kapitalizm feodal döneme özgü ademi merkezileşme eğiliminin sonunu getirmiş, yerel güçleri merkezi kapitalist devletin güçleri karşısında onlara tabi ikincil iktidar odakları durumuna indirmiştir.

“Burjuvazi, nüfusun, üretim araçlarının ve mülkiyetin dağılık durumuna giderek daha çok son veriyor. Nüfusu bir araya toplamış, üretim araçlarını merkezileştirmiş, ve mülkiyeti birkaç elde yoğunlaştırmıştır. Bunun zorunlu sonucu, siyasal merkezileşme oldu. Ayrı çıkarlara, yasalara, hükümetlere ve vergi sistemlerine sahip, bağımsız ya da birbirleriyle gevşek bağlara sahip eyaletler, *tek* bir hükümete, *tek* bir hukuk düzenine, *tek* bir ulusal sınıf çıkarına, *tek* bir sınıra ve *tek* bir gümrük tarifesine sahip *tek* bir ulus içinde bir araya geldiler” (Marx, 2005b: 121d).

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı gibi Marx, kapitalist sistemin gereklilikleri sonucunda ortaya çıkan modern iktidarın, artan bir merkezileşmeyle karakterize olduğu kanaatindedir. Bu analizde iktidarın merkezileşmesinin en somut tezahürü de modern

devlettir. Dolayısıyla kapitalizme karşı yürütülecek sınıf mücadelesi, aynı zamanda, kapitalist merkezi devletin iktidarına yönelik bir mücadele olacaktır.

Marksist devlet teorisinin ana meselesi, devletin “görelî olarak”, burjuva egemenliğinden özerk bir yapıya mı sahip olduğu yoksa burjuva sınıfının elindeki bir yönetim aygıtı mı olduğudur (Hall, Ikenberry, 2005: 9d).

Marx, devlet hakkındaki ilk dönem yazılarında devleti dolaysızca burjuvazinin hizmetinde olan bir organ olarak değerlendirmektedir. Marx, Engels’le birlikte yazdığı Komünist Manifestoda, burjuvazinin feodaliteden itibaren yavaş yavaş siyasi iktidarı ele geçirmeye başladığını ve gelişen sanayi kapitalizmiyle birlikte siyasal iktidara tam manasıyla hakim olmayı başardığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla: “Modern devlette yürütme, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir” (Marx, Engels, 2005b:119).

Bununla birlikte Marx’ın eserlerinde devlet ile burjuvazi arasındaki ilişkilerin daha dolaylı biçimlerinin analizini de bulmak mümkündür (Elster, 2004: 411-412). Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i adlı kitabında Marx burjuvazinin uzun vadeli ekonomik çıkarını korumak adına kısa vadeli siyasi hedeflerini erteleyebildiğini ve devlet bürokrasisinin burjuvaziye karşı “özerklik” kazanabildiğini ileri sürerek bu görüşünü revize etmiş gibi gözükür:

“Demek ki burjuvazi, böylece, eskiden ‘*liberal*’ olarak kutlamış olduğunu, şimdi ‘*sosyalist*’ diye suçlayarak, kendi öz çıkarının, kendi öz yönetiminin tehlikelerinden kurtulmayı emrettiğini; ülkede huzuru geri getirmek için her şeyden önce huzuru burjuva parlamentosuna getirmek gerektiğini; toplumsal gücünü koruyabilmek için siyasal gücünü kırması gerektiğini; burjuvaların ancak kendi sınıflarının da öteki sınıflarla aynı siyasal hiçliğe mahkum olması koşuluyla öteki sınıfları sömürmeye ve mülkiyetin, ailenin, dinin ve düzenin rahat rahat zevkini çıkarmaya devam edebileceklerini; *kesesini kurtarmak için burjuvazinin zorunlu olarak tacını kaybetmesi gerektiğini* ve kendisini koruyacak olan kılıcın kaçınılmaz olarak başının üzerinde asılı bir Demokles kılıcı olduğunu teslim ediyor” (Marx, 2002: 64).

Devletin doğrudan doğruya bir burjuva devleti olmasıyla görelî bir özerkliğe sahip olması devletin kapitalist sistemde oynadığı işlevler açısından önemli bir farklılık yaratmamaktadır. Marksistler için devletin belli başlı işlevi burjuvazinin ekonomik çıkarlarını kollayıp korumaktır.

Devletin diğer tüm işlevleri ve bu işlevleri icra ederken kullandığı araçlar temel olarak bununla bağlantılıdır; kapitalist sistemi ve sınıf ilişkilerini korumak ve yeniden üretmek, varolan sınıf yapısını meşrulaştırmak ve devamını sağlamak, mülkiyet ilişkilerini olduğu gibi

muhafaza etmek, hakim değerlerin okullarda, medyada propagandasını yaparak, hakim ideolojiyi teşvik etmek (Pierson, 2000: 122vd).

Devletin özerk bir görünümüne sahip olmasının burjuvazinin çıkarlarını korumak yönünden neden daha faydalı olduğu sorusuna yanıt aramak gerekmektedir. Jon Elster bu konuda olası dört ana sebep olduğu kanaatindedir.

Birincisi, devletin özerk bir görünümüne sahip olması neticesinde burjuva sınıfı, siyasetin perde arkasında durabilecektir. Böylelikle herhangi bir siyasal huzursuzluk olduğunda, işçi sınıfı gibi burjuva sınıfına muhalefet eden gruplar, tepkilerini doğrudan doğruya burjuvaziye değil, devlet yönetiminin başında bulunan bürokrasi gibi unsurlara yönelteceklerdir. Bir başka deyişle devlet yönetimi burjuvazi için bir paratoner işlevi görecektir.

İkinci olarak, burjuva sınıfı, devlet yönetimi için zaman ve enerjisini harcamakla fazlasıyla meşgul olduğunda kendi özel çıkarlarını gerçekleştirmeye çok daha az yoğunlaşabilir. Bu durumda burjuva sınıfı uzun vadede sahip olduğu ekonomik güç gibi bazı avantajları kaybetme olasılığıyla karşı karşıya kalabilecektir. Oysa devlet yönetimine doğrudan müdahale etmediği, devlete kısmi bir hareket serbestisi tanıdığı durumlarda kendi özel işleri için çok daha fazla vakit ayırabilecektir.

Üçüncü neden, ikinci nedenin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Burjuvazi doğrudan devlet yönetimine katıldığında siyaset yapmak için bir miktar mali kaynak ayırmak zorundadır ve bu mali kaynakları yerine koymak için çaba harcaması gerekir. Ayrıca harcanan mali kaynakları yerine koymak belli bir zaman da alacaktır. Dolayısıyla burjuva sınıfı doğrudan siyasete girmektense, perde arkasından siyasete mali kaynak sunmanın ekonomik yönden çok daha az masraflı olduğunu düşünebilir.

Dördüncü olarak, burjuva sınıfı devlet yönetimine doğrudan doğruya katıldığı ve tüm kararları kendisi aldığı durumda kısa vadeli çıkarlarına yönelik kararlar alabilir ve uzun vadede kendi kuyusunu kazar duruma düşebilir. Ayrıca burjuvazi, işçi sınıfı karşısında çok daha katı bir tutum takınarak, bu sınıfa karşı uygulanması gereken politikalarda esneklikten uzak davranabilir. Oysa, daha tarafsız kalabilecek konumda olan, bürokrasi gibi yönetimle ilgili aktörler, işçi sınıfını yatıştırıcı politikalar izleyebilirler, burjuvaziyi frenleyici politikalar geliştirebilirler ve hatta duruma uygun şekillerde burjuvazinin aleyhindeymiş gibi gözükten politikalar bile oluşturabilirler (Elster, 2004: 406vd).

Burjuvazinin kısa vadeli çıkarlarıyla güdülenerek kararlar alması halinde, uzun dönemde bindiği dalı kesmesi olasılığı, bir sınıf olarak burjuvaziyi iktidar mevkilerini uzaktan kontrol etmeye iten sebeplerin belki de en önemlisidir. Oyun teorisindeki ortaklık problemi veya trajedisi (*Problem –or Tragedy- of the Commons*) adı verilen durum kısa

vadeli çıkarlar ile uzun vadeli çıkarların gözetilmesi halinde ortaya çıkacak sonuçları açıklamakta kullanılan kurgusal bir örnektir.

Herkesin kullanımına açık araziler olan ortak otlaklarda sürüsünü otlatan bir çiftçi sürüsünü büyütebilir çünkü mevcut hayvan sayısındaki küçük bir artışın halihazırdaki otlağa zarar vermeyeceğini düşünebilir. Bir diğer çiftçi de aynı mantığı yürütürse, araziye kullanan hayvan sayısındaki önemsiz gözüken artışlar, önünde sonunda aşırı otlatmaya yol açacak ve uzun dönemde kaynak yok olacaktır. Özetle, herkes kendi kısa vadeli çıkarını düşünecek ve kendisi gibi çıkarlarının peşinden gidenleri ihmal edecek olursa, uzun dönemde herkes kolektif kaynaktaki payını kaybedecektir (Marshall, 1999: 550).

Böyle bir durum kısa vadeli çıkarını düşünen bireysel kapitalistlerin de başına gelebilir. Dolayısıyla burjuvazinin, devlet gibi, uzun vadeli çıkarları gözeterek karar alabilen bir kuruma ihtiyacı vardır. Ancak burada önemli iki itiraz akla gelmektedir. Burjuvazi şu ya da bu şekilde yönetim faaliyetine müdahil olacağına göre ve devlet yönetiminde görev alanlar üzerinde baskı kurabilecek, başta maddi güç gibi imkanlara sahip bulunduğuna göre, devlet ne ölçüde özerkliğini koruyarak, uzun vadeye yönelik politikalar geliştirebilecektir. Bu itirazlar kolayca bertaraf edilebilir.

Burjuvazinin iktidardan uzak durması iki aşırı uçtan kaçınması durumunda işe yarar bir stratejidir. Burjuvazi, iktidara ne tamamen uzak durduğunda ne de tamamen karıştığında sahip bulunduğu avantajları koruyabilir. Olayların ve olguların gerektirdiği durumlarda siyasal iktidar üzerindeki baskıyı yoğunlaştırarak veya gevşeterek hem çıkarlarını korumayı başarabilirler hem de yönetimi elden kaçırmamış olurlar.

Örnekle ilgili daha geçerli bir itiraz, kapitalistlerin karşısında yer alan grupların siyasal mücadelelerini hafife aldığımız yönünde olabilir. Gerçekten de kurgusal bir dünyada yaşamıyoruz, kolektif aktörlerin eylemleri varolan iktidar dengelerini bozabilir. Örneğin; işçi sınıfının mücadelesi neticesinde, çalışma saatleri 8 saatle sınırlandırılmıştır veya genel oy hakkı için verilen mücadeleler sonucunda, oy kullanma hakkını mülk sahibi olmaya bağlayan yasalar ilga edilmiştir.

Bununla birlikte, Batı Avrupa tarihine bakıldığında uzun vadede siyasal ve ekonomik hakların kazanılması Rusya'daki gibi bir devrim süreciyle karşı karşıya kalmaktan korkan işveren kesiminin işçileri yatıştırmak amacıyla katı tutumlarından uzaklaşması neticesinde mümkün olabilmektedir. Bir kez bu haklar tanındığında, kalıcı hale gelmişlerdir, çünkü bunların daha sonra geri alınması çok daha büyük tepkilere yol açacaktır.

20.yüzyılın ortalarında kalıcı hale gelen refah devleti uygulamaları günümüzde yavaş yavaş ortadan kaldırılmaktadır. Dolayısıyla kapitalistlerle devlet, kapitalistlerle diğer gruplar

arasındaki ve devletle bu gruplar arasındaki ilişkiler esnek ve zaman içinde değişebilen ilişkilerdir. Fakat devletin fonksiyonlarını icra etme biçimleri değişse bile genel olarak siyasi kanatlar, devlet kurumunun varlığına karşı olmamaktadırlar.

Kapitalistler için devlet piyasa ilişkilerinin garantörüken, işçiler içinse keyfiliğe karşı yasal düzeni koruyan bir organizasyondur (Pierson, 2000: 299vd). Sonuç itibariyle hiper küreselleşme yanlıları ile küreselleşme karşıtı anarşist hareketler dışında hiçbir siyasi görüş devlet kurumunun gereksiz olduğunu iddia etmiyor.

1960'ların sonuna kadar Marksistler devletin doğrudan doğruya burjuvazinin hizmetinde bir kurum olduğuna inandılar. Ancak bu tarihlerde Marksist kuramcılar arasında devletin görece özerkliğine dair tartışmalar yaşanmaya başladı. Bu tartışmanın ana eksenini devletin sınıf fraksiyonları arasında yaşanan mücadeleden dolayı mı yoksa yapısal faktörlerin neticesinde mi görece bir özerkliğe sahip olduğuydu.

Ralph Miliband tarafından savunulan araçsalcı görüşe göre devlet, tüm kapitalist sınıfın çıkarlarına hizmet eder ancak kapitalist sınıfın içinde çeşitli hizipler vardır ve devlet bu hizipler arasındaki mücadeleden dolayı görece bir özerklik kazanır. Kapitalistler siyasi mevkilerde doğrudan görev almazlar fakat ellerindeki siyasi, ekonomik gücü kullanarak devlet politikaları üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak etkide bulunmaya çalışırlar (Marshall, 1999: 147).

Kapitalist devletle kapitalist sınıf arasındaki bağlantı, devlette görev alan kişilerle, hakim sınıfın üyelerinin benzer sosyal ve ekonomik kökenlerden gelmeleri, benzer beğenilere sahip olmalarıyla da ilişkilidir (Giddens, 2005a: 72).

Nicos Poulantzas tarafından savunulan yapısalcı kurama göre ise, devletin görece özerkliğine neden olan sınıf fraksiyonları arasındaki mücadele değil, kapitalist üretim tarzının yapısal gereklilikleri ve ideolojinin bireyler üzerindeki etkisidir. Bir başka deyişle kapitalist toplumlardaki üretim sisteminin niteliğinden dolayı devlet aygıtlarının direkt kapitalistler tarafından kontrol edilmediği durumlarda bile, devlet, kapitalistlere hizmet etmeye devam edecektir (Giddens, 2005a: 72).

Poulantzas devletin liberallerin iddia ettikleri gibi tarafsız bir hakem olmadığını ama kapitalist üretim biçiminin devamını garantileyebilmek için zorunlu olarak tarafsız ve çıkar gözetmeyen bir kurummuş gibi sunulduğunu iddia eder:

“Doğrudan sonuca gitme yoluyla ve ideolojik düzeyin tamamen karmaşık bir işleyişi vasıtasıyla, kapitalist Devlet sistemli olarak, politik kurumları düzeyinde, sınıfsal niteliğini gizler. Aslında, en gerçek anlamda bir sınıfsal, ulusal-halk Devletin varlığı söz konusudur.

Gerçek temel işlevini, sonucu KÜB'ün [Kapitalist Üretim Biçimi] sosyo-ekonomik ilişkilerinde ortaya çıkan, bu yalıtıcı etkinin oluşturduğu bu Devlet kendini halk-millet'in ulusal iradesini yaşama geçiriyor gibi sunar" (Poulantzas, 1992: 136).

Sonuç olarak, Marksist kuramcılara göre devlet, kitlelerce kapitalist üretim biçiminin ve bu üretim biçiminde hakim konumda bulunan kapitalist sınıfın çıkarlarını koruyup kollayan bir kurum olmasına rağmen, halk tabakasınca bir sınıfın egemenliğini değil sanki tüm sınıfların çıkarını gözetten bir kurummuş gibi algılanmaktadır.

Poulantzas ile Miliband aralarındaki tüm farklara rağmen temelde devletin kapitalist üretim biçiminin devamını sağlayan bir kurum olduğuna ve bu kurumun kapitalizmdeki hakim sınıf olan burjuva sınıfı ile bu sınıfla işbirliği yapan toplumsal kesimlerce kontrol edildiğini ve onların isteklerine cevap verdiğine inanırlar. Ancak ne Poulantzas ne de Miliband devlet iktidarının hangi mekanizmalar aracılığıyla sınıf hakimiyetinin devamını sağladığını ayrıntılı bir şekilde analiz ettiler.

Louis Althusser ise bu kuramcılardan farklı olarak sınıfsal bir araç olarak devletin hangi mekanizmalarla kapitalist üretim biçiminin devamını sağladığını analiz etmeye girişir. Althusser, devletin bu işlevi nasıl yerine getirdiğini ve sürdürdüğünü açıklamadan evvel kendisinden önceki Marksistlerin devlete ilişkin söylediklerini özetler. Devlet aygıtı, baskıcıdır, sınıfsal çıkarların gerçekleştirilmesine yarar, ele geçirilip Marksist ideallere göre yeniden düzenlenmelidir (Althusser, 2003: 167).

Althusser devletin tarafsız görünümünü nasıl koruduğunu açıklayabilmek için devlet iktidarı ile devletin aygıtlarını birbirinden ayırmanın doğru fakat eksik bir yaklaşım olduğunu ve bu nedenle devletin baskı mekanizmaları ile ideolojik mekanizmaları arasındaki farka odaklanmamız gerektiğini savunur. Devletin baskı aygıtını hükümet, idare, ordu, polis ve mahkemeler gibi kurumlar oluşturur. Devletin ideolojik aygıtları (DİA) ise sayıca devletin baskı aygıtından daha fazla olduğu gibi toplumsal yapıya da daha geniş ölçekte yayılmıştır.

Belli başlı DİA'lar şunlardır; ağırlıklı olarak kiliseler şeklinde örgütlenmiş olan dinsel DİA, kamuya ait ya da özel okullardan oluşan eğitim sistemine dayanan eğitimsel DİA, toplumda yaygın olan ahlak anlayışının aktarıldığı aile DİA'sı, değişik siyasal partilerin varlığına dayanan siyasal DİA, çalışma yaşamını örgütleyen sendikal DİA, basın yayın ve televizyonlardan oluşan iletişim DİA'sı, sanatsal ve sportif faaliyetlerden oluşan kültürel DİA (Althusser, 2003: 168d).

Althusser'e göre devletin baskı aygıtının tek ve bütünleşik yapısının farkına varmak kolaydır, oysa devletin ideolojik aygıtlarının aralarındaki birliği ayırt etmek daha zordur.

Bunun nedeni devletin baskı aygıtı açıkça kamusal bir niteliğe sahipken, DİA'ların çok büyük kısmının özel alanda yer almasıdır. Örneğin; kiliseler ve aileler neredeyse tamamen özel alanda yer etmiş kurumlardır. Oysa Althusser'e göre DİA'ların kamusal ya da özel alanda yer almasından ziyade işleyişleri önem taşır (Althusser, 2003: 170).

Althusser'e göre devletin baskı aygıtı, tutuklama, cezalandırma gibi zor kullanma usulleriyle işlerken, DİA'lar ideoloji düzeyinde iş görürler. Bununla birlikte, baskı aygıtı, yalnızca baskıyı temel alarak işlemediği gibi, devletin ideolojik aygıtları da yalnızca ideoloji düzleminde hareket etmez.

Baskı aygıtının yalnızca baskı yoluyla işlemediğini anlatmak için Althusser, polis ve askerinin zor kullanımını ideolojiye başvurarak meşrulaştırmaya çalıştığını vurgular. Yine aynı şekilde devletin ideolojik aygıtları önceliği ideolojiye vermekle birlikte oldukça hafifletilmiş ve gizli bir şekilde de olsa zora başvururlar. Örneğin; okul disiplinine uymayan öğrenciler cezalandırılırlar (Althusser, 2003: 170d).

Althusser'e göre devletin ideolojik aygıtları arasında ilk bakışta aşikar gözükmeyen birlik ve bütünlüğü, bu aygıtların temelini de oluşturan ideoloji sağlar. Bu ideolojik formasyonu Althusser egemen ideoloji olarak adlandırır (Althusser, 2003: 171).

Althusser devletin baskı aygıtıyla devletin ideolojik aygıtları arasındaki farkı belirledikten ve bunların işleyişlerini analiz ettikten sonra bu aygıtların kapitalist toplumda hangi işlevi yerine getirdiğini, hangi ihtiyaca cevap verdiğini analiz etmeye girişir:

“... Üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi büyük ölçüde, devlet iktidarının devlet aygıtlarında uygulanmasıyla, yani bir yandan DİA'larda, öbür yandan Devletin (Baskı) Aygıtında uygulanmasıyla sağlanıyor” (Althusser, 2003: 173).

Devlet iktidarının, üretim ilişkilerinin devamını gerçekleştirebilmesi için, devletin baskı aygıtıyla devletin ideolojik aygıtları arasındaki ayrım zorunludur. Devletin baskı aygıtı, sömürüye dayalı üretim ilişkilerinin devam edebilmesinin siyasal koşullarını, mutlaka fiziksel olması gerekmeyen zor kullanımı aracılığıyla sağlar. Aynı zamanda baskı aygıtı, devletin ideolojik aygıtlarının işleyebilmesi için bir “kalkan” görevi de görür. Böylelikle devletin ideolojik aygıtları, egemen ideolojinin toplumsal bünyeye yayılması ve bireylere aktarılması yoluyla, üretim ilişkilerinin devamını sağlamak olan işlevlerini yerine getirebileceklerdir (Althusser, 2003: 175).

Althusser'e göre “olgun kapitalist formasyonlarda” devletin ideolojik aygıtları daha önceki formasyonlara göre sayıca daha çeşitlidir. Althusser'e göre eski kapitalist

formasyonlarda, en önemli ideolojik aygıt kiliseler şeklinde organize olmuş din kurumuyken, çağdaş kapitalist sistemde, devletin en önemli ideolojik aygıtı okullar biçiminde örgütlenmiş bulunan eğitim kurumudur.

Althusser'e göre çağdaş kapitalizmde, devletin en önemli ideolojik aygıtının eğitim kurumu olmasının iki sebebi vardır. Öncelikle, okullar aracılığıyla çağdaş kapitalizmin istediği beceri ve yeteneklere sahip olan bireyler yetiştirilmiş olur. Ancak bundan da önemlisi eğitim DİA'sı aracılığıyla üretim ilişkilerinin sömürüye dayalı şekilde devamını sağlayan egemen ideoloji çocukların zihinlerine kazınmış olur (Althusser, 2003: 176vd). Althusser'e göre çocuklara kazandırılan bilgi ve becerilerle, çocuklara aktarılan egemen ideoloji çok çeşitli boyutlar içerir:

“...Sömürülen olma rolü (son derece ‘gelişmiş’ ‘mesleki vicdana’, ‘ahlaki’, ‘medeni’, ‘milli’ ve apolitik vicdana sahip), sömürü görevlisi olma rolü (işçilere emretmeyi, işçilerle konuşmayı bilmek: ‘İnsan ilişkileri’), baskı görevlileri (emretmek ve ‘tartışmaya yer bırakmadan’ itaat ettirebilmek ya da siyasal yöneticilerin tuntuaraklı boş sözlerini kullanabilmek) ya da profesyonel ideologlar olma görevi (vicdanlara saygı ile, yeni hak ettikleri aşağılama, şantaj ve demagoji ile işleyerek, Ahlak, Fazilet ‘Aşkılık’, Millet, Fransa'nın Dünyadaki Rolü vb. ile besleyebilme yeteneği)” (Althusser, 2003: 180).

Çocuklara kazandırılan beceriler ve zihinlerine yerleşmiş burjuva düşüncesinin bir araya gelmesi neticesinde, kapitalist toplumun ideolojik formasyonları bireyler tarafından neredeyse tamamen içselleştirilmiş olur. Zorlama ve rızanın bu kombinasyonu kapitalist devlete karşı yürütülecek muhalefeti de sıkıntıya sokacaktır.

Devletin doğrudan doğruya burjuvazinin çıkarının temsilcisi gibi kabul edildiği durumla, devletin kısmi özerkliğinin vurgulanması, uygulanacak Marksist siyasi mücadele ve devlet kurumuna karşı alınacak tavırlar konusunda farklı yaklaşımlara sebep olacaktır. Devletin, doğrudan doğruya burjuvazinin elindeki bir araç olarak düşünüldüğü durumda, devletin herhangi bir şekilde tarafsız bir kurum haline getirilemeyeceği, dolayısıyla varolan devlet aygıtının tamamen yok edilerek devletin ortadan kaldırılmasının gerekliliği savunulur. Daha açık bir ifadeyle bu konum benimsendiğinde devlet devrimle mutlak anlamda yok edilecektir. Lenin bu konumun en bilinen savunucusudur (Newman, 2006. 48d).

Devletin kapitalist çıkarlarca belirlenmiş ancak kısmi bir özerkliğe de sahip olabildiği varsayıldığında, devlet, ele geçirilmesi gereken ve ondan sonra tarafsız bir aygıt haline getirilerek başta ekonomik düzen olmak üzere toplumsal yapının değiştirilmesinde

kullanılabilecek bir kurum olarak kabul edilir. Marx'ın devlete yönelik siyasal mücadele yaklaşımını belirleyen devletin sahip olduğu nispi özerklidir (Newman , 2006: 50vd). Gerçekten de Marx işçi sınıfının politik mücadelesinin nihai hedefinin devleti ele geçirmek ve ondan sonra da devleti sosyalist amaçları gerçekleştirmek için kullanmak olduğunu belirtir (Marx, Engels, 2004: 59).

Tam bu noktada akla bir soru takılmaktadır. Marx'a göre devlet, her halükarda kapitalist sınıfın çıkarlarını gözettiğine göre, devletin sosyalist amaçlar için de kullanılabileceğini düşünmek açık bir çelişki değil midir?

İlk önce, Marx'ın, işçi sınıfını tikel çıkarların ötesine geçen evrensel bir sınıf olarak gördüğünü ve bu nedenle, işçi devriminin, başta çalışmaya dayalı ekonomik düzen olmak üzere, tüm toplumsal yapıyı baştan aşağı değiştireceğini düşündüğünü belirtmek gerekir:

“Daha önceki bütün devrimlerde faaliyet tarzı değişmemiş kalıyordu işin başka kişiler arasında yeni bir bölüştürülmesi söz konusuydu: komünist devrim, bunun tersine, daha önceki *faaliyet* tarzına karşı yönelmiştir, *çalışmayı* ortadan kaldırır ve bütün sınıfların egemenliğini sınıfların kendileriyle birlikte ortadan kaldırır, çünkü bu devrim, artık toplum içinde bir sınıf işlevi görmeyen, artık toplum içinde bir sınıf diye tanınmayan bir sınıf tarafından [işçi sınıfı] gerçekleştirilir” (Marx, 2004: 66).

Marx'ın proletaryayı tarafsız bir sınıf olarak nitelendirmesi ve tüm toplumsal yapıyı tikel çıkarların ötesine geçerek düzenleyebilecek yegane sınıf olarak görmesi, Marx'ı, proleter devletini, kapitalist devletin aksine, sivil toplumdaki “yabancılaşma” durumunu ortadan kaldıracak devlet biçimi olarak kabul etmesine neden olmuştur. Bu nedenle sorun, devletin kendisi değil, varolan devlet biçiminin ne tip bir devlet olduğudur (Newman, 2004: 55d).

Dolayısıyla Marx'a göre, proletaryanın devleti ele geçirmesi ve ondan sonra devletin zor kullanma konusunda sahip olduğu yasal şiddet tekeline, sınıfsal rakiplerini pasifize etmekte ve burjuva düzenini temelden değiştirmekte kullanması meşrudur:

“Proletarya, siyasal egemenliğini, tüm sermayeyi burjuvaziden derece derece koparıp almak için, bütün üretim aletlerini devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek için, ve üretici güçler yığınının olabildiğince hızla arttırmak için kullanacaktır” (Marx, Engels, 2005b: 140).

Bununla birlikte Marx'ın proleter devletini, siyasal iktidarın ortadan kaldırılmasında bir araç, bir basamak olarak gördüğünü yani devleti yok olup gidecek bir kurum olarak kabul ettiğinin altını çizmek gerekir. Evrensel sınıf olan proletarya, kendisi de dahil olmak üzere tüm sınıfları ortadan kaldıracığı için sınıfsal hakimiyetin bir ifadesi olan devlet bir süre sonra kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Devletin ortadan kalkmasıyla birlikte, sınıflı toplum düzeninin de sonu geleceğinden, iktidarın tahakkümü bir daha geri gelmemek üzere tarih sahnesinden ve insan yaşamından silinecektir (Newman, 2006: 57).

Marksist devlet ve iktidar sorununu incelediğimiz bu bölümü kapatmadan evvel, konuya ilişkin çıkardığımız bazı sonuçları toplu halde değerlendirelim. Marksistler için iktidar ekonomik güçten kaynaklanmaktadır. Ekonomik gücü elinde bulunduran burjuva sınıfı, hakimiyetini, sivil toplumdaki egemenliğinin tamamlayıcısı olan modern merkezi devleti kontrol ederek sağlamaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak kapitalist devlet üretim ilişkilerinin devamını sağlayan bir aygıtlar bütünlüğüdür. Dolayısıyla Marksistler, modern iktidarı, ekonomik güce dayalı merkezi bir yapı olarak kavramaktadırlar.

Devlet iktidarı her ne şekilde olursa olsun Marksistlere göre sınıf iktidarının bir sonucudur. Bu nedenle, Marksist düşünce siyasal iktidarı, aynen bir mülk gibi sahip olunabilen ya da olunamayan bir şey olarak değerlendirmektedir. Daha sonra görüşlerine değineceğimiz Foucault'nun terminolojisini kullanacak olursak, Marksist iktidar modeli, ekonomik-hukuksal bir iktidar modelidir ve egemenliğin sağlanmasında rızanın rolünü kabul etmekle birlikte iktidarın temelde baskıcı bir şey olduğu iddiasındadır.

Ortodoks Marksizm, modern siyaset paradigması için de hareket etmektedir. Bu nedenle klasik Marksizm iktidara yönelik mücadelelerin, merkezi iktidara yönelik geniş ölçekli ve işçi sınıfı merkezli parti politikalarıyla yapılması taraftarıdır. Lenin bu tip bir Marksist mücadele biçiminin en önemli savunucusudur. Ona göre Marksist sınıf mücadelesi, ideolojik ve pratik yönlerden bütünleşmiş öncü bir partinin yönetiminde yapılmalıdır (Heywood, 2007: 163).

Marksist kuramcılarının büyük çoğunluğu, kapitalist sınıfın hizmetindeki devletin ele geçirilmesinden sonra, devletin sahip olduğu imkanların kullanılarak, eşitliğin hakim olduğu sosyalist bir düzenin kalıcı bir şekilde kurulabileceğini düşünmektedirler.

B. İdeoloji Kavramının Marksist Yorumu

Modernlikten bahsederken değindiğimiz gibi, ideoloji kavramının ortaya çıkışı, Sanayi devriminin ve Fransız devriminin neticesinde gelişen olayların sonucudur. Geleneklerin hakim olduğu ve sanayinin gelişmesinden önce üretim faaliyetinin uzun zaman aldığı

geleneksel toplumda hayatın ritmi oldukça yavaş aktığı gibi, yeni fikirlerin yayılması da kolay değildi.

İdeoloji kavramının ortaya çıkışı, aynı zamanda, eski rejimi bir arada tutan ve toplumun kadim gelenekleriyle dinsel değerlere dayalı anlam çerçevelerinin Aydınlanma felsefesinin etkisiyle, aşınmasının da sonucudur. Ancak ideoloji fikrinin gelişiminde Protestan reformunun Katolik kilisesinin ritüele dayalı ibadet anlayışına karşı, sözü ve bireysel vicdanı ön plana çıkartmasının da etkili olduğunu vurgulamak gerekir.

Yine de, Aydınlanma düşüncesinin ana belirleyici olduğu akılda tutulmalıdır. Aydınlanma düşüncesi geleneğin otoritesine değil aklın gücüne referans yapmaktadır. Toplumsal dünyayı açıklayan din gündelik olanla kutsal olanı birleştirmeyi esas alırken, mitler ise atadan kalmaydı ve metafiziksel unsurlarla doluydu. Oysa Aydınlanma felsefesi akla ve bilime odaklanır. Basım yayın teknolojisindeki gelişmelerin bilgiye ulaşmayı kolaylaştırması fikirlerin dolaşıma daha çabuk çıkmasına neden olmuştur ve bu da ideolojinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır (McLellan, 2005: 4vd).

Sonuç olarak, ideoloji, modernliği ortaya çıkartan süreçlerle bağlantılı olduğu gibi, modernliğin yayılmasını da katkıda bulunmuştur. Yine aynı şekilde ideolojiler, geleneksel değerlerin eleştirilmesinde ve modern fikirlerin meşrulaştırılmasında kullanılırlar. Bu işlev, özellikle siyasal iktidarın meşrulaştırılmasıyla ilintilidir (Habermas, 1970: 99'dan aktaran McLellan, 2005: 3).

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Max Weber'e göre, modern dünyada siyasal iktidar da dahil olmak üzere tüm iktidarların meşruluğunun ana kaynağını akıl oluşturmaktadır. Akla yönelik postmodern kuşku, bu meşruluğun kendisini sorgulamaktadır.

İdeoloji kelimesini kullanan ilk kişi olan Antoine Destutt de Tracy yazdığı *Elements d'Ideologie* kitabında tüm bilimlere temel teşkil edecek ve onları eleştiriye tabi tutacak bir düşünceler bilimi kurulmasını önerdi. Bu bilimin adı ise ideoloji olacaktı. Bilindiği gibi –loji eki bir araştırma alanının bilim olduğunu belirten bir son ektir. Daha önce Aydınlanma düşüncesinden bahsederken değindiğimiz gibi, her türlü önyargıdan uzak olan bilim sayesinde toplum en mükemmel şekilde gelişecekti.

Tracy de ideolojinin fikirler alanında aynı işlevi göreceğini belirtiyordu. Ona göre, bireylerin düşünceleri, onların özlem ve dileklerinin sonucundan başka bir şey değildi. Bireysel fikirlerin araştırılmasıyla, insanlık için, en uygun toplumsal düzenin nasıl kurulacağı sorusuna bir yanıt bulmak kolaylaşacaktı (McLellan, 2005: 8).

İdeoloji kavramı, ideal toplumsal düzenin geliştirilmesinde sağlayacağı katkılardan ötürü, ilk dolaşıma girdiğinde pozitif bir anlama sahipti. Ancak iktidarının en başında

ideologlarla yakın ilişkiler içinde olan Napolyon, iktidarını sağlamlaştırdıkça, ideologların, rasyonel toplumsal düzene yönelik fikirleriyle otokratik eğilimlerinin çatıştığını fark ederek ideologlara karşı olumsuz bir tavır sergilemeye başladı. Napolyon, Rusya’da uğradığı yenilginin ardından, yenilgisinin sebepleri arasında ideologların nifak sokucu fikirlerini de saydı. Böylelikle ideoloji kavramı olumsuz bir anlam da kazanmış oldu (McLellan, 2005: 8vd).

Aydınlanma felsefesinin oldukça soyut ve insani deneyim alanına yönelik farklılıklara yeterince ağırlık vermeyen yaklaşımı, bireysel deneyimin biricikliğine ve değişen zaman ile toplumsal koşulların bireyler üzerindeki etkilerine vurgu yapan Romantik felsefenin saldırılarına cevap vermekte zorlanmaya başladı. Buna ilaveten, Fransız devrimi sonrasında, gerek devrim Fransa’ında gerekse Avrupa’nın geri kalanında görülen yıkımlar ve kıyımlar, Aydınlanmanın rasyonel düzen idealinin sanıldığı kadar hayırlara vesile olamayabileceğinin farkına varılmasına yol açtı.

Tarihin her bir döneminin kendine özgü bir ruh taşıdığını savunan Romantik felsefenin bu iddiaları, Hegel’in, belirli bir döneme ait düşüncelerin her zaman geçerli olmayacağına dair argümanlarına zemin hazırlamıştır. Hegel’e göre, tarihin anlamının ne olduğu sorusu ancak tarihin bütününe bakarak anlaşılabilir. Zira tarihin belirli bir dönemi için geçerli olan fikirler, tarihin geneli açısından bu fikirlerin savunucularının hiç hesaplamadıkları sonuçlara yol açabilirler. Kapitalistlerin niyetlerinin ötesinde kapitalizmin, kendi altını oyduğuna dair Marx tarafından geliştirilen fikirlerin kaynağı da Hegel’in tarihe yönelik bu iddiasından kaynaklanır (McLellan, 2005: 9).

Başta Karl Marx ve Friedrich Engels olmak üzere Marksist düşünürler ideoloji hakkında önemli kavrayışlara ulaşmışlardır. R.G. Peffer Marksist literatürde ideoloji kavramına yüklenen anlamların kullanışlı bir listesini sunar. Buna göre ideoloji:

“... (1) Bunlar sınıflı bir toplum içinde ya da hakim sınıfa ve/ya da toplumsal statükoya genellikle sempati duyan bir sınıf ya da toplumsal grup üyesi tarafından oluşturulur; (2) bilimsel değildir; (3) yanılsamalıdır, (4) gerçekliğin tersyüz edilmiş (“baş aşağı” ya da “altüst”) bir temsilidir, (5) “yanlış bilinç”in bir sonucu ya da bileşenidir, (6) sistematik bir biçimde yanıltıcıdır ya da (7) toplumsal olarak gizemleştiricidir. Diğer önerilmiş özellikler, (8) bir hakim sınıfın çıkarlarını toplumun ortak çıkarı olarak temsil eden, (9) bir hakim sınıfın toplumsal statükosunu ve/ya da çıkarlarını doğrulamaya hizmet eden, ve (10) toplumsal statükoyu koruma işlevi gören ve/ya da bir hakim sınıfın çıkarlarını savunan bir teori ya da fikirler kümesidir...” (Peffer, 2000: 236).

Marx'ın ideolojik düşünüşe yönelik geliştirdiği eleştirel fikirlerin temelinde idealizm ile materyalizm arasındaki karşıtlığı vurgulama isteği yatmaktadır. İdealist düşünce geleneğine göre, sosyal kurumların kaynağı ve tarihsel gelişmenin itici gücü fikirlerdir. İnsanların yaşadıkları zorluklar eksik ya da yanlış bilgilendirilmeden kaynaklanır. Oysa Marx tarihin itici gücünün fikirler olmadığı kanaatindedir. Zira Marx'a göre fikirlerin oluşumunu belirleyen şey içinde buldukları maddi koşullardır (Üşür, 1997: 11d).

Marx'a göre: "Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır (Marx, 2004a: 45). Marx'ın burada yaşam ile belirtmek istediği maddi yaşamdır. Marx'a göre maddi yaşamın üretimi, insanları hayvanlardan ayıran en nemli farktır. İnsanoğlu kendi yaşam araçlarını üreterek varoluşunu hayvanlardan farklılaştırır. İnsanların kendi yaşam araçlarını üretmeleri maddi yaşamın da başlangıcını oluşturur. Bununla birlikte maddi yaşam yalnızca insanların fiziksel olarak hayatlarını devam ettirmeleriyle ilişkili değildir. Maddi yaşamın üretilme biçimi insanların "yaşam tarzını" da belirler (Marx, 2004a: 39). Bu nedenle Marx'a göre:

"Fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetlerine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (*Verkehr*), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı *zihinsel ilişkileri* (*geistige Verkehr*), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir" (Marx, 2004a: 44).

Dolayısıyla Marx'a göre insanların, siyasal, düşünsel örgütlenmelerinin temelinde fikirlerin yer aldığını ileri sürmek, insanların gerçek yaşam koşullarının çarpıtılmasıdır. İdeolojik düşünüşü belirleyen de yaşamın bu yanlış anlaşılmasıdır:

"Gökten, yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır, gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir... Bu bakımdan ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümünü yitirirler" (Marx, 2004a: 45).

Marx böylelikle ideolojinin ana niteliğini ortaya koymaktadır. Fikirler siyasi ve sosyal kurumların oluşmasında belirleyici değildir. Fikirlerin oluşumunu belirleyen insanların içinde buldukları maddi üretim biçimidir. Dolayısıyla fikirlerin maddi yaşamı belirlediği iddiası ideolojik bir düşünme şeklidir.

Marx'a göre, ideolojik düşünceler aynı zamanda sınıf hakimiyetinin bir sonucudur. Toplumdaki maddi üretim kaynaklarını elinde bulunduran sınıf, fikirlerin üretimi için gerekli araç ve gerecin de sahibidir (Marx, 2004a: 75). Bu nedenle toplumsal yaşamda belirli bir dönemde hakim olan fikirler, sınıf egemenliğinin ifadesinden başka bir şey değildir:

“Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridirler” (Marx, 2004a: 75).

Marx'ın ideolojiyle ilgili bir diğer iddiası kapitalist sistemin doğasında yer alan bazı mekanizmaların, toplumsal hayatı belirleyen asıl mekanizmaları gizleyerek ideolojik düşünüşe yol açtıklarıdır. Fetişizm olgusu kapitalizmin görünüşteki biçimleriyle, o biçimlerin altında yatan üretim ilişkileri arasındaki farkın en önemli ifadesidir (McLellan, 2005: 16). Buradan da anlaşılacağı gibi Marx, kapitalist sistemin öz ile görünüş arasında farklılık yaratan bir mekanizmaya sahip olduğunu iddia etmektedir.

Meta fetişizmine yol açan piyasa mekanizması, kapitalist sistemin özü ile görünüşü arasındaki farklılığın işçilerce anlaşılmasına engel olmaktadır. İşçinin öz ile görünüş arasındaki farkı anlayabilmesi, onun emeğiyle olan ilişkisini doğru şekilde kavramasına bağlıdır. Marx'ın emek ve çalışma konusundaki görüşlerinin kavranması, Marksist düşünce açısından ideolojilerin yapısının anlaşılması için temel öneme sahiptir.

Marx'ın, çalışmanın insan yaşamındaki rolüne dair görüşlerinin incelenmesi, onun, ideoloji kuramının anlaşılması ve bu kuramın meta fetişizmi kavramıyla olan ilişkisinin açığa kavuşturulması yönünden önem taşımaktadır. Ayrıca, Marx'ın ideoloji analizinin siyasal mücadeleye yönelik boyutlarıyla yabancılaşmaya yönelik analizleri arasında da yakın bir ilişki vardır.

İdeolojinin eleştirisi aracılığıyla Marx, yabancılaşmanın etkilerinden kurtulmuş özgür insanlar olabileceğimizi düşünmektedir. *1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları* kitabında açıkladığı gibi, Marx'a göre yabancılaşmanın dört temel boyutu vardır. İşçi emeğinin

ürününe, emeğinden kaynaklanan çalışma sürecine, diğer işçilere ve en sonunda da türsel varlığına yabancılaşıyordu.

İşçi emeğiyle çeşitli metaların üretimine doğrudan katkıda bulunur. Bu metalar aslında çeşitli nesnelere, işçi emeğiyle bu nesnelere meta haline getirir yani ürüne çevirir. Kapitalist toplumda meta üretimi sürecinin denetimi üretim araçlarını ellerinde bulunduran ve kar amacıyla metaların üretim sürecine katılan girişimcilerdedir. Meta işçi tarafından üretildikten sonra girişimci tarafından piyasaya sürülür.

Meta, piyasada değişim değerine yani bir fiyata sahiptir. Emeğini bir sözleşmeyle girişimciye satan ve metayı üreten işçi meta piyasaya çıktıktan sonra, meta üzerindeki denetimini yitirmiş olur. Eş deyişle ürettiği meta işçinin karşısına kendisinin karşısına bağımsız bir güç olarak çıkar. Bunun iki sonucu vardır. Birincisi kendi emeği de tıpkı ürettiği meta gibi bir nesneye dönüşmüş olur. İkincisi ne kadar çok meta üretirse, işçi o kadar yoksullaşır çünkü ürettiği metanın fiyatı üzerinde herhangi bir kontrolü yoktur. Böylelikle işçinin emeğin ürününe yabancılaşması nihai halini almış olur (Marx, 2004b: 23vd).

İşçi kapitalist üretim biçiminde, çalışma sürecine de yabancılaşıyordu. Görmüş olduğumuz üzere, Marx için, ürünler-metalar, işçinin katıldığı üretim etkinliğinin sonucudur ancak ürettiği metalar üzerinde işçi kontrol sahibi değildir, ürettikleri karşısına piyasada yine nesnelere olarak çıkarlar. Bu durumda işçi üretim sürecine yabancılaşmış olur. Zira üretimine katkıda bulunduğu nesnelere üzerinde kontrolünün olmadığı durumda çalışma yaşamı işçinin gözünde değersiz hale gelir.

İşçi çalışmaya, kendi etkinliklerinin en temel olanına yabancılaşır, çalışmaya kendi içinde değerli bir şey olarak değil yeme içme gibi gereksinimlerinin temin edilmesinde bir araç olarak bakmaya başlar. İşçi çalışırken mutsuzdur, biran önce işini bitirmeye ve işini bitirir bitirmez de işyerinden kaçmaya can atar (Marx, 2004b: 28d).

İşçinin emeğinin ürününe ve (çalışma yaşamına) üretim sürecine yabancılaşması Marx'a göre insanın (türsel özü) türsel varlığına yabancılaşmasına yol açmaktadır. Marx'ın insanın türsel varlığını neyin oluşturduğuna dair fikirlerine değinmeden evvel türsel varlık ifadesinin anlamını çözmek gerekmektedir. Türsel varlık ifadesi ile Marx, insanın kendisini diğer varlıklardan farklı bir tür kılan bazı niteliklere sahip oluşuna vurgu yapmaktadır (Marshall, 1999: 799).

İnsanı bir tür varlık olarak diğer varlıklardan ayıran en önemli niteliği bilinçli üretim etkinliğini yalnızca insanın yapabiliyor olmasıdır. İnsan bilinçli çalışma etkinliği yoluyla kendisini, çevresini ve bunların sonucunda da doğayı dönüştürür.

İnsanı hayvanlardan farklılaştıran en önemli niteliği bilinçli çalışma olgusudur. Marx hayvanların da tıpkı insanlar gibi çeşitli aletler kullanabildiklerini, kendilerine yuvalar inşa edebildiklerini belirtir. Bu nedenle insanı hayvanlardan farklılaştıran, hayvanlardan daha gelişkin aletler yapıp, onları kullanabilmeleri değildir. İnsanları hayvanlardan farklı kılan bilinçli olarak üretim etkinliğinde bulunabilmesi yani çalışmasıdır.

İnsanlar bilinçleri sayesinde, çalışmalarının sonuçları üzerinde fikir yürüterek, üretim etkinliklerini sürekli gözden geçirirler. İnsan bilinçli çalışma aracılığıyla doğayı dönüştürebilirken, hayvanlar doğayı dönüştüremezler. Ürettikleri üzerinde kontrolünü yitiren, üretim etkinliğine kayıtsız hale gelen işçi, bir insan olarak kendisini diğer canlılardan farklı kılan çalışma olgusuna yabancılaştığında türsel varlığına da yabancılaşmış olur (Marx, 2004b: 30vd).

Jon Elster, Marx'ın insanları hayvanlardan farklılaştıranın bilinçli çalışma olduğunu söylemesinin Marx'ın materyalist fikriyatı yönünden çelişkiye yol açtığı kanaatindedir. Toplumun organizasyonunda fikirlerin değil maddi yaşamın belirleyiciliğine vurgu yapan Marx, bilinçle çalışmayı özdeş kılarak teorik yönden çelişkiye düşmektedir (Elster, 2004:68).

İnsanın insana yabancılaşması yabancılaşmanın dördüncü boyutudur. Kapitalist ekonomide insanın türsel özü olan çalışma sürecine yabancılaşan insan, diğer insanlara karşı da yabancılaşır. Çünkü yabancılaşmış emeğin hakim olduğu durumda, her bir işçi diğer işçilerle kendi konumun gereklerini göz önünde tutarak ilişki kurar (Marx, 2004b: 33). Eş deyişle her bir işçi emeğini sattığından diğer işçilerle çalışma yaşamında rekabete girer ve kendisini diğer işçilere rakip görür. Böylelikle insan insana yabancılaşmış olur.

İnsanın insana yabancılaşması sadece iş bulma bakımından birbirlerine rakip olmaları sonucunu doğurmaz. Aynı zamanda her bir insan, karşısındaki insanı maddi yönden yararlanılacak, ihtiyaçlarını elde etmekte kullanılacak bir nesne gibi görür (Marx, 2004b: 55).

Marx, emeğin değer belirleyici niteliğini özellikle vurgular. Bir malın değişim değeri o malın üretimine harcanan emeğin dolaysız sonucudur. Bir mala harcanan emeğin değeri ise o malın üretimi için harcanan emek zamanına bağlıdır (Marx, 1993: 53).

Bir meta piyasaya belirli bir değişim değeriyle (fiyatla) sürüldüğü andan itibaren o malın değeri üzerindeki emek faktörünün etkisi görülmez hale gelir (Marx, 1993: 87). Bir malın değerini meydana getiren emek miktarı, görünmez hale geldiğinde, o mala ait değişim değeri, sanki o malın doğal, kendiliğinden bir parçasıymış gibi gözükür:

“Demek ki, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalanmış olarak görünmesine

dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir... Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din aleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu alemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür, ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar aleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, Fetişizm diyorum” (Marx, 1993:87-88).

Marx’ın meta fetişizmi üzerine yazdıkları daha detaylı incelenmeyi hak etmektedirler. Zira Marx, *Alman İdeolojisi* kitabından sonra bir daha ideoloji kelimesini kullanmaz. Bunun yerine, piyasa ilişkilerindeki fetişist karakterin tüm toplum yaşamına yayılarak kişilerin gerçekliği eksik, parçalı ve yanılgıya dayalı algılamalarına neden olduğunu savunmaktadır. Marx metanın fetiş niteliğinin kavranmasının dünyanın doğru bir şekilde anlaşılmasının anahtarı olduğunu düşünmektedir (Durand, 2002: 93).

Marx’ın meta fetişizmi analizine yakından baktığımızda odaklanmamız gereken en önemli unsur, aslında insanlar arasındaki ilişkiler olarak kavramamız gereken mübadele ve etkileşim ilişkileri, nesnelere kendi aralarındaki ilişkiler gibi gözüktür. Nesnelere yani ürünlerin karşılaştırılmasında kullanılan nitelikler –ürünün kalitesi ve fiyatı gibi- insanlar arasındaki ilişkilerin sonucu olmalarına rağmen, sanki nesnelere kendisine ait doğal niteliklermiş gibi gözüktürler (Elster, 2004: 96).

Bireyler, metanın üretiminin toplumsal boyutunu değil piyasadaki metaların değişim değerine tanık oldukları için kapitalist sistemin, piyasa ilişkileri gibi yüzeysel görünümüne takılıp kalırlar: “Emeğin toplumsal karakteri, toplumsal bir nitelik taşımayan metaların ardında gözlerden saklanır” (Eagleton, 1996: 127).

Eş deyişle, metaların üretimi sürecine aktif olarak katılan emeğiyle onları üreten ve metanın –fiyatına- değişim değerine emekleriyle katkıda bulunan insanlar piyasadaki ürünlerin fiyatlarının kendi emeklerinin sonucu olduğu gerçeğini fark etmezler, metalar sanki kendiliğinden bir değere sahipmiş gibi gözüktür. İnsanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arası ilişkiler gibi gözükmeye gerçeğin hatalı bir kavranışıdır. Çünkü çalışma süreci ve emek, insanın türsel varlığının ifadesi olduğu gibi diğer insanlarla birlikte gerçekleştirilen bir faaliyettir.

Dolayısıyla ideolojik çarpıtma yalnızca, gerçek yaşamın ve düşünüşün bilinçteki yanlış bir ifadesi olmaktan çıkıp, kapitalist sistemin ekonomik mekanizmalarının bir sonucu haline gelir (Eagleton, 1996: 128).

İnsanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arası ilişkiler gibi anlaşılması süreci piyasa mekanizmasıyla ve üretim süreciyle sınırlı kalmaz. En yakın insan ilişkilerine kadar sirayet eder. İnsanlar birbirlerine yabancı hale gelerek, birbirleriyle sadece ekonomi temelli ilişki kurarlar. Bu yönüyle meta fetişizmi, insanın insana yabancılaşması sürecinin daha geniş kapsamlı ifadesinden başka bir şey değildir

Meta fetişizminin bir diğer sonucu, metaların kendiliğinden bir değere sahip olduğu yanılsamasına kapılan insanların, içinde yaşadıkları toplumsal sistemin, tarihin belirli bir anında ortaya çıkmış belirli etkileşimlerin sonucu olduğunu unutmalarıdır. Bunun neticesinde varolan toplumsal düzenin insanlara doğal gözükmesidir:

“Ürünlere meta damgasını vuran ve dolaşmaları için belirli hale gelmeleri zorunlu bir başlangıç olan nitelikler, insan, kendi gözünde, bunları değişmez özellikler kabul ettiği için, tarihsel niteliklerini değil de anlamlarını çözmeye kalkışmadan önce, zaten toplumsal yaşamını doğal ve kendiliğinden anlaşılır biçimlerin kararlılığını kazanmış bulunurlar” (Marx, 1993: 91).

İnsanların oluşumuna katkıda buldukları toplumsal ve ekonomik sistemlerin insanların karşısına, onlardan bağımsız nesnel güçler olarak çıkmaları olgusu, insanların bu sistemleri, tarihsel süreçlerle bağlantısız, doğal, kendiliğinden ve değiştirilemez kabul etmelerine neden olur. Marx’ın ideoloji eleştirisinin nihai amacı, kapitalist sistemin temelindeki mekanizmaların açığa kavuşturulması ve bu unsurların insanlar üzerindeki ideolojik etkilerinin analizi yoluyla, insanların doğru bilince ulaşmalarını sağlamaktır. Ona göre, insanlar bu doğru bilince kavuşturulunca, kapitalizmin insanı insana yabancılaştıran düzeninin yıkılması yolunda önemli bir mesafe alınacaktır. Böylelikle insanlar birbirleriyle eşit, özgür ve yabancılaşmanın ortadan kalktığı ilişkiler kurma imkanını bulabileceklerdir (Jenks, 2007: 74).

Gyogy Lukacs, Marx’ın, çalışmanın insanın türsel özünün ifadesi olduğu fikrinin meta fetişizminin toplum yaşamındaki etkilerinin ortadan kaldırılması bakımından fevkalade önemli olduğunu belirtmektedir. İnsanın çalışma yaşamına, türsel özüne yabancılaşması olgusuna Lukacs şeyleşme adını vermektedir. Çünkü çalışma insanın kapasitelerinin gelişmesi anlamına gelmektedir. Oysa kapitalist ekonomi, işçiyi ürününe ve çalışma yaşamına

yabancılaştırarak onun kapasitelerini geliştirmesini engellemektedir (Elster, 2004: 78). Lukacs bütün bu durumu özlü bir şekilde ifade ediyor:

“Meta ilişkisinin ‘hayalet benzeri bir nesnellik’e dönüşmesi, ihtiyaçları tatmin konusu veya hedefi olan tüm nesnelere meta haline gelmesiyle sona ermez. Bu dönüşüm insanın tüm bilincine damgasını vurur. İnsanın özellikleri ve yetenekleri artık kişiliğin organik birliği halinde birbirleriyle bağlantı kurar olmaktan çıkar, insanın dış-dünyada ‘sahip’ olduğu veya tersine, ‘feragat edip elden çıkardığı’ nesnelere benzer şeylerin kılığına bürünürler. Ve ortada insanların birbirleriyle ilişki kurabilecekleri hiçbir doğal biçim kalmaz. İnsanların fiziksel ve psikik ‘niteliklerini’, bunları şeyleşme sürecine giderek artan bir ölçüde bağımlı kılmaksızın gerçekleştirme olanakları yok olur” (Lukacs, 2006: 175).

Bununla birlikte, Lukacs, meta fetişizminin şeyleştirici etkileri altında bile insanın “özünü” koruyabildiği ve şeyleşmenin etkilerine karşı koyabileceğini düşünmektedir:

“Meta şeklinin böylesine nesnel gizlenmişliğine tekabül eden öznel bir öge vardır ve bu, emekçiyi şeyleştiren ve metalaştıran sürecin, onu –bilinçle karşı çıkmadığı sürece- insanlıktan çıkarıp ‘ruh’unu kötürümleştirmekte ve lime lime etmekte oluşudur, bu süreçte metalaşmayan tek şey onun insancıl ve ruhsal özüdür” (Lukacs, 2006: 266).

Foucault ise, insanın türsel bir öze sahip olduğu fikrini reddetmektedir. Dolayısıyla yabancılaşmış bilincin eleştirisi yoluyla, ideolojik çarpıtmaların üstesinden gelinebileceğine inanmamaktadır.

C. Freud’un Fikirleri ile Marksist Düşüncenin Sentezlenmesi

Foucault’un cinsellik iktidar bağlantısı hakkında yazdıkları Sigmund Freud’un (1856-1939) fikirleriyle ve bu fikirlerin toplum kuramına etkileriyle yakından ilintilidir. Zira Freud’un geliştirdiği kuramlar, Marksist düşünürler de dahil olmak üzere pek çok toplum kuramcısı tarafından kullanılmıştır. Freud’un düşüncelerinin temelinde, bireylerin, bir yanda kendi dürtü ve güdülerinin öte yanda toplumsal ahlak kurallarının talepleri arasında sıkışıp kaldığı fikri yer almaktadır (Dobrenkov, 1999: 21).

Freud’un düşüncelerinin üç boyutu bu çalışmada bizi yakından ilgilendirmektedir. İlk olarak Freud’un cinsellik üzerine geliştirdiği düşüncelerine odaklanmak gerekir. Freud’un cinsellikle ilgili söyledikleri 19.yy sonu 20.yy başlarında bir skandal etkisi yarattı. Freud

çocuk cinselliğinin gelişimi, bu gelişimin, ferdin kimliğinin ileriki aşamalarının oluşumundaki etkisi hakkında yazmıştı.

Freud histeri üzerine çalışmalarında histerik fantazmların aile içerisinde cinselliğin tabu olarak ele alınmasından kaynaklandığını bulgulamıştır. Bu anlamda da Freud insanları, aile babaları başta olmak üzere şoke etmişti.

Freud'a göre dünyaya gelen bir bebek büyüdükçe çeşitli psiko-seksüel gelişim aşamalarından geçerek cinsiyeti hakkında bilgi sahibi olur. Freud'a göre bebekler, oral, anal, fallik dönemleri ardı ardına yaşayarak cinselliği keşfederler. Oral dönemde bebeğin ilgisi ağız yoluyla tattığı nesnelere verdiği cinsel hazzı odaklandığını savunur. Daha sonra çocuk aynı ilgiyi ve haz arayışını tuvalet alışkanlıklarına yöneltir. Çocuk cinselliğinin son aşaması çocuğun ilgisinin genital bölgeye yönlendirmesidir. Çocuğun haz arayışını genital bölgeye yoğunlaştırması ebeveynlerin dikkatinin çocuğun cinsel gelişimine odaklanmasına yol açar. Aile çocuğun cinsel haz arayışını engellemeye ve yasaklamaya çalışır.

Çocuk altı yedi yaşlarından itibaren ilgisini daha çok dış dünyayı tanımaya yöneltir. Ergenliğe girene kadar genital bölge çocuğun ilgi alanı olmaktan çıkar. Ergenlikle birlikte başlayan sosyal ve cinsel uyanış süreci yetişkin cinsel hayatının başlangıcına işaret eder (Eagleton, 2004: 191vd).

Freud çocukluk ve ergenlik dönemi cinselliğinin aile tarafından baskılanmaya çalışıldığını iddia etmekle kalmaz uygarlıkla ilgili fikirlerinde de görebileceğimiz gibi cinsel dürtünün kontrol altında tutulmasının yetişkinlikte de boyut değiştirmiş bir biçimde görüldüğünü iddia eder (Freud, 2004: 87).

İkincisi Freud öznenin ademi merkezileşmesinde önemli bir rol oynar. Daha önce belirttiğimiz gibi, Aydınlanma felsefesinde ve onun mirasçısı Alman idealizmine göre; insan zihni ve bireysel benlik anlamının asli kaynağı ve oluşturucusuydu. Zihin ve benlik dolayısıyla da insan zihni şeffaf bir şekilde çalışabildiği için rasyonel standartların da belirleyicisiydi. Freud ise zihnin aydınlanma döneminde iddia edildiği kadar özerk olmadığını, çeşitli etmenler tarafından kuşatıldığını ileri sürmüştür (West, 1998: 219).

Freud nevrozlular ve histeriklerle yaptığı çalışmaların neticesinde kişinin gerçekleştirdiği eylemlerle ilgili karanlıkta kalan bazı duyguları içinde barındırdığını ve bu duyguların zihnin işleyişini etkilediğini fark etmişti:

“Normalde kendilik duygusundan, kendi benimiz duygusundan daha sağlam hiçbir şey yoktur bizim için. Bu ben, kendi başına ayakta duran, bütünlüklü, diğer her şeyden kesin biçimde ayrılmış bir şey olarak görünür bize. Ancak bu görüntünün bir aldatmaca olduğunu,

benin daha çok, içeriye doğru, keskin bir sınır çizgisi olmaksızın id olarak tanımladığımız bilinçsiz bir ruhsal varlığa bağlanacak şekilde devam ettiğini ve bu ide adeta bir ön cephe görevi gördüğünü, benin id ile ilişkisi hakkında bize daha pek çok bilgi vermesini beklediğimiz psikanalitik araştırma sayesinde öğrendik” (Freud, 2004: 27).

Freud zihne etki eden güçlerin neler olduğunu anlamak için, id, ben ve süper ego kavramlarını geliştirir. İd, Freud’a göre, anında tatmin edilmeyi bekleyen arzularımızdan oluşan bir alandır. Tatmin edilmesi gereken güdüler ise çoğunlukla cinsellik ya da kişiler arası rekabetten kaynaklanan saldırganlık gibi güdülerdir. Süper ego toplumdaki ahlak kuralları ve normların bireylerde içselleştirilmiş halidir.

Bir başka deyişle süper ego gündelik dilde vicdan olarak adlandırılan kavramın psikanalizdeki karşılığıdır. Ego ya da “ben”, idin istekleri ile süper egonun talepleri arasında bir denge bulmaya çalışan ve bireydeki mantık ile sağduyunun temelini oluşturan katmandır (Smith, 2005: 275).

Freud’un düşüncelerinin çalışmamızı ilgilendiren üçüncü ve belki de en önemli boyutu uygarlık hakkında yazdıklarıdır. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı eserinde uygarlığın gelişiminin ancak ve ancak içgüdülerin (idin) bastırılmasıyla mümkün olduğunu savunmaktadır.

Uygarlık sürecini anlamak için Freud’a göre öncelikle, birey, toplum ve uygarlık ilişkisini incelemek gerekir. Ona göre, bireyin yaşamında mutluluk arayışı önemlidir oysa uygarlık sürecinde insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak toplumsal düzenin gerçekleştirilmesi önemli olduğu için mutluluk ile uygarlık arasında gerilimli bir ilişki vardır (Freud, 2004: 93d).

Freud uygarlığın gelişimini açıklarken bireyleri hükmü altına alan ve birey üzerinde birbirine zıt etkilerde bulunduğu Eros ile Thanatos kavramlarını geliştirmiştir. Eros, haz ilkesi ya da yaşam içgüdü anlamına gelirken, Thanatos, ölüm içgüdü ya da insandaki saldırganlık dürtüsü anlamına gelir. Buna göre Eros, aşk, arkadaşlık, dostluk, dayanışma gibi olumlu duygularla ilişkiliyken, bunun tam tersine Thanatos, yıkıcılık, öfke, bencillik gibi olumsuz duyguların karşılığıdır (Smith, 2005: 276).

İnsanlar yaşamlarını kendi güçleriyle sürdürebileceklerini anladıklarında diğer insanların çalışma sürecinde önemli olduğunu fark ettiler. Bununla birlikte toplumu kuran asıl dürtü cinselliktir.

Freud’a göre insanların aile kurmaya başlamalarıyla birlikte cinsel tatmin duygusunun insan yaşamındaki ağırlığı artmıştır. Bunun neticesinde ufak çocuklarından ayrılamayan

kadınlar güçlü erkeklerin hakimiyeti yaşamak zorunda kaldılar. Baba olan erkeklerin ailede sınırsız güç ve yetki sahibi olması neticesinde eş bulmakta zorlanan oğullar babayı ortadan kaldırdılar. Böylelikle oğullar ittifak yapmanın tek başına hareket etmekten kolay olduğunu keşfettiler ve yakın akrabalarla ilişkide bulunmayı yasakladılar. Dolayısıyla çalışma ile cinsel yaşam ikilisi toplumun ve uygarlığın temelidir (Freud, 2004: 56d).

Erkeğin kadına kadının çocuklarına duyduğu sevgi hislerinden oluşan aile aynı zamanda dışlayıcı bir kurumdur. Aile üyelerinin birbirlerine duydukları derin sevgi ve muhabbet hisleriyle sarmalanan bireyin toplumun geniş kesimleriyle ahlaken bütünleşmesi kolay olmayacaktır.

Dolayısıyla geniş kesimlerin bir arada yaşamasına dayalı uygarlıkla ailede edinilen “yaşam tarzı” arasında giderilmesi zor olan bir çelişki ortaya çıkar. Fakat uygarlığı asıl tehdit eden gelişme cinsel sevginin talepleriyle uygarlığın temelini oluşturan başta iş yaşamı olmak üzere kamusal faaliyetler arasındaki çatışmadır.

Cinsel sevginin talepleriyle kamusal sorumlulukları arasında çatışma yaşayan erkek enerjisini cinsel yaşamından uzaklaştırmak zorunda kalır. Freud’a göre ailelerin çocukların cinsel dürtülerini takip etmeleri, bastırmaya çalışmaları da uygarlığın gelişimi ve taleplerinin sonucudur. Dolayısıyla çocuklardaki cinsel dürtülerin denetim altına alınmaya çalışılması uygarlık açısından elzemdir çünkü böylece yetişkinlik yaşamlarında uygar yaşamın talepleri doğrultusunda cinsel enerjilerine ket vurmaları daha kolay olacaktır (Freud, 2004: 59d).

Uygarlık cinsel enerjinin bastırılmasını gerektirdiği gibi saldırganlığın yani Ölüm içgüdüsünün de kontrol altına alınmasını gerektirir. Dinlerin de içinde yer aldığı alışlageldik ahlaki öğreti komşumuzu da kendimiz gibi sevmemiz gerektiğini söyler. Ancak Freud’a göre benim komşumu sevebilmem için komşum ya bana benzemelidir ya da benim olmak istediğim ideal “benliği” temsil ediyor olmalıdır. Aksi takdirde komşumun benim sevgimi hak etmediğini düşünürüm. Aynı yaklaşımı muhtemelen komşum da bana karşı sergileyecektir.

Dolayısıyla komşum ya da ben birbirimizi sadece yararlanabileceğimiz bir nesne gibi görmekle yetinmeyip birbirimiz üzerinde tahakküm kurmaya da çalışabiliriz. Komşumuza ya da diğer insanlara karşı tahakküm kurmaya çalışmamız egonun (ben’in) içinde potansiyel olarak varolan ve uygun ortamı, zamanı bulduğunda harekete geçebilecek saldırganlık içgüdüsünden kaynaklanır (Freud, 2004: 64vd).

Görüldüğü gibi Freud’a göre uygarlığın gelişimi için hem haz ilkesi hem de ölüm ilkesinin bastırılması gerekir. Bununla birlikte, ölüm içgüdüğü haz ilkesine tabi kılınmalıdır çünkü daha önce de değinildiği gibi Eros yaşamın devamına yönelik bir faaliyeti işaret ederken Thanatos yaşamın parçalanmasına yok edilmesine yöneliktir. Dolayısıyla Freud’a

göre ölüm dürtüsü haz ilkesinin emrine girmeliydi yoksa saldırgan güdüler toplumun devamını ve uygarlığı tehlikeye düşürebilirdi (Freud, 2004: 76d)

Uygarlığın gelişebilmesi için ölüm içgüdüsünün yaşam içgüdüsüne tabi kılınması gerektiğini gösterdikten sonra Freud bunun hangi mekanizmalarla sağlanabildiğini araştırmaya girişir. Freud, bireylerin gelişiminde hakim olan ego ve süper ego kavramlarının ortaya çıkışının, ölüm içgüdüsünün haz ilkesine tabi kılınmasına yol açtığını ileri sürer.

İnsanın içinde iyiyle kötüyü ayırt etmeye yönelik kendiliğinden var olan bir yetenek yoktur. Tam tersine “ben”in arzuları zararlı olmak şöyle dursun haz vericidir. Bu nedenle bireyi iyiyle kötüyü seçmeye iten bir dış otorite söz konusu olmalıdır. İnsan dünyaya geldiğinde başkalarına bağımlı durumdadır ve bağımlı olduğu kişilerce sevilmektedir. Aynı zamanda bağımlı olduğu kişiler onu dış dünyanın tehditlerine karşı korumaktadırlar. Ancak birey, kötü kabul edilen bir davranış sergilediğinde, bu sevgiyi yitirme olasılığıyla karşıya kalır ve bunun neticesinde kendisinden üstün bazı güçler karşısında sahip olduğu güvenlik hissini kaybetmemek için kötü addedilen davranışlardan uzak durmaya çalışır. Kötü olduğu kabul edilen davranışlardan kaçınılması insanda süper egonun oluşmasıyla sonuçlanır (Freud, 2004: 79).

Süper egonun gelişmesiyle birlikte insan ahlakın alanına adım atmıştır ve bu ahlakı içselleştirdiğinde ise vicdan ortaya çıkmış olur. Bireyde vicdan duygusunun gelişmesiyle birlikte içgüdülerin bastırılmasında yeni bir aşamaya gelmiştir. Bu aşamada içgüdüler dışsal bir otoriteden duyulan korkuyla değil sürekli varlığını hissettiren süper egonun bir başka ifadeyle vicdanın talepleri doğrultusunda denetim altına alınır. İçgüdülerin sürekli yeniden denetlenmesi gereğinin dolaysız sonucu artan suçluluk duygusudur (Freud, 2004: 80vd).

Freud cinsel ve saldırgan dürtülerin yarattığı suçluluk duygusunun uygarlık sürecinde aşılabilmesi için yüceltme kavramının son derece önemli olduğunu iddia etmektedir. Yüceltmenin temelinde cinsel ve saldırgan güdülerini bastırmaya mecbur kalan bireylerin bu güdülerden kaynaklanan enerjilerini bilimsel, sanatsal, ideolojik alanlardaki faaliyetlere yöneltmeleri yatar. Kısaca Freud, yüceltmenin ve içgüdülerin bastırılmasının uygarlığın gelişiminin ana mekanizmaları olduğunu düşünür (Freud, 2004: 54d).

Marksist gelenekte, Freud’un cinsellikle ilgili kuramıyla, uygarlığın gelişimi hakkındaki fikirlerini, Marksist fikirlerle birleştiren bir ekol vardır. Freudcu Marksizm olarak adlandırılan bu ekolün düşüncelerinin kritiği Foucault’un iktidar kuramının ve Marksizm’e yönelik eleştirilerinin temel kaynakları arasında yer alır. Bu okulun yaklaşımına göre, uygarlığın temelindeki bastırma ile kapitalizmde ekonomik değer üretimi aynı paranın iki yüzü gibidir. Bireysel zihin, kapitalist sistemin doğasından kaynaklanan yabancılaşma ve şeyleşme

süreçlerinden muzdarip olduğu kadar, artık geçerliliği kalmamış ve üretim sürecindeki insanın yaşayışına olumsuz olarak etkide bulunan cinsel bastırmadan da muzdariptir (West, 1998: 94).

Wilhelm Reich (1897-1957) bu yaklaşımın en önemli temsilcisidir. Avrupa’da faşizmin yaygınlık kazanması karşısında Marksist düşünürler faşizmin iktidara gelmesinin nedenlerini araştırmaya başladılar. Marksistlere göre kitleler ideolojik olarak şartlandırılmışlar ve gerçek çıkarlarını göremez hale getirilmişlerdir. Bunun neticesinde de faşist partilere yönelerek, bu partilerin iktidara gelmesine destek olmuşlardır.

Faşizmin iktidara gelişini açıklamakta kullanılan bu tip argümanlar Reich’a göre baştan aşağı hatalıdır. İşçilerin aptallaştırıldıkları ve bu nedenle faşizmin kapitalist sistemin devamını sağlamakta oynadığı rolün ayırtına varamadıkları gibi iddialar meseleyi kavramaktan uzaktır (Reich, 1979: 54d).

Faşizmin yükselişinin yanlış analiz edilmesinin nedeni, Reich’a göre, Marksizm’in, kapitalist toplumu yalnızca ekonomik yapıyı temel alarak incelemesi, kültür ve ideoloji gibi üstyapıya ait olduğunu düşündüğü fenomenleri ekonomik etmenlere göre açıklamaya çalışmasıdır. Oysa Reich’a göre yapılması gereken ekonomik faktörlerin ya da maddi koşulların bilince etki etmesiyle ortaya çıkan “düşünsel yapı”nın da iktisadi yapıya etki ettiğinin fark edilmesi ve bu etkilerin araştırılmasıdır.

Reich’a göre bu araştırmayı yapacak olan ruhbilimdir. Bununla birlikte ruhbilim tüm iktisadi yapıyı açıklayamaz. Örneğin; ruhbilim sınıfların nasıl oluştuğunu ya da sınıf kavramını açıklayamaz. Ruhbilim, yalnızca, kapitalizmin kişilik yapısı üzerindeki etkilerini araştırmaya yarar (Reich,1979: 49vd).

Reich incelemelerine temel olan siyasal ruhbilimini Freud’un fikirlerinden yararlanarak oluşturmuştur. Reich’a göre Freud’un düşünceleri dört yönden önemlidir. Birincisi, Freud, bilincin ruhsal yaşamın sadece küçük bir kısmını oluşturduğunu keşfetmiştir. İkincisi, çocuklarda üremeden bağımsız bir cinsel yaşamın olduğunu ve bu cinsel enerjinin (libidonun) bedenin kendi yapısından kaynaklandığını fark etmiştir.

Üçüncü olarak, Freud, çocukların cinsel güdülerinin cezalandırılmasından korktukları için cinselliklerini bastırıp, bilinçaltına ittiklerini fakat bu güdülerin yok olmayıp, gizliye varlıklarını sürdürmeleri nedeniyle ruhsal yönden rahatsızlanıp, örselendiklerini anlamıştır. Son olarak Freud, insanların yaşadıkları ahlaki ve düşünsel kaygı ve endişelerin “dünya-üstü” sebeplerden değil, anne babanın tutumlarından kaynaklandığını bulgulamıştır (Reich, 1979: 60d).

Reich çalışmalarında, cinselliğe ve cinselliğin ataerkil (buyurgan) ailede bastırılması ve bunun neticesinde ortaya çıkan saldırgan güdülerin siyasi ve sosyal meselelere olan etkisine

odaklanmaktadır. Faşizmin yükselişini de, cinsellik ve saldırganlık gibi dürtülerin sosyal alana etkileri çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır.

Reich'a göre cinsel baskının toplumsal sonuçları Freud'un farkına vardığından daha geniştir, ekonomik yoksunluğa, baskıya maruz kalan bireyin siyasi edilgenliğinin altında cinsel baskının bireyin kişiliğine olan etkileri yatar. Yine aynı şekilde militarizme ve aşırı milliyetçiliğe yol açan aşırı saldırganlık duygularının temelinde de cinsel baskıya maruz kalan bireyin endişe ve kaygıları yer alır.

Reich'a göre cinsel baskı uygarlığın başlangıcında mevcut değildi. Sınıfların ortaya çıkması ve sınıflara dayalı toplumsal düzene geçilmesiyle birlikte, ataerkil aile hakim aile modeli haline geldi ve cinsel enerji baskı altına alındı. Cinsel enerjinin sınıflı toplumda baskı altına alınması Reich'a göre sömürünün dolaysız bir sonucudur. Toplumda hakim konumda olan sınıf diğer insanların emeğini sömürebilmek için cinselliği tabu ilan ettiler. Sömürülen grupların enerjilerini sadece yaptıkları işe yönlentmeleri ve cinsellikten uzak durmaları gerekiyordu. Böylelikle sömürü sistemi aksamadan varlığını sürdürebilecekti (Reich, 1979: 63).

Bireyin cinsel enerjisini baskı altına alan en önemli kurum ise ataerkil aileydi. Ataerkil ailede cinselliği baskı altına alınan çocuklar, cinselliğine dair yaşadığı ahlaki kaygının neticesinde kendisinden isteneni yapan, otorite karşısında pısrık, toplumsal ve ekonomik baskı karşısında başkaldırma potansiyelini yitirmiş kişiler olarak büyürler.

Ahlaki kaygılar bu bireylerin kafasında o kadar yer etmiştir ki varolan baskıcı düzene karşı çıkan sosyalizm gibi siyasi akımlara değil, baskıyı savunan faşizm gibi siyasi akımlara oy vermektedir. Bu nedenle Reich'a göre sıradan Marksistlerin sandığı gibi ekonomik baskı ve sömürü başkaldırıya kendiliğinden yol açmaz (Reich, 1979: 64d).

Reich, aynı zamanda, engellenen cinsel tatminin insanda doğal olarak varolan saldırganlık dürtüsünün eziyet severliğe dönüşmesine neden olduğunu ileri sürer. Bunun neticesinde kişiler buyurgan devletin teşvik ettiği militarizme ve savaşa destek vermeye hazır hale gelirler (Reich, 1979: 66).

Freud'un teorileri Marksistler tarafından kapitalist toplumun eleştirisine yönelik olarak kullanılmasına rağmen, Freud, Marksistlerin toplumsal değişim hakkındaki fikirlerini uygulanamaz bulur. Freud, Marksistler ileri sürdükleri fikirleri hayata geçirebilseler bile uygarlığın temelindeki şiddetin ortadan kalkacağı fikrine şüpheyle yaklaşır. Marksistler baskıcı ailenin ve kapitalist mülkiyetin ortadan kalkmasıyla toplumsal refahın artacağına, toplumsal ve cinsel baskının yok olacağına, insandaki saldırgan dürtülerin etkisiz hale geleceğini iddia ederler.

Freud ise tarihte özel mülkiyetin olmadığı ya da çok sınırlı olduğu dönemlerde bile insanlar arasında saldırganlığın son derece yaygın bir şekilde görüldüğüne dikkat çekerek özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının insandaki saldırgan eğilimlerini frenleyebilse bile insandaki saldırganlığı tamamen ortadan kaldıramayabileceğini belirtir.

Freud yine aynı şekilde cinsel dürtüler temelinde yükselen saldırganlığın cinsel ayrıcalığa dayalı aile kurumunun ortadan kaldırılmasından sonra bile devam edebileceğini söylemektedir. Ayrıca Freud, Marksistler tarafından savunulan ailenin ortadan kaldırılmasının, ne gibi sonuçlara yol açacağını bilmenin imkansız olduğunu düşünmektedir (Freud, 2004: 69).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. FOUCAULT'NUN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

A. Marksist İktidar ve Devlet Kuramına Foucault'nun Yaklaşımı

Foucault, her şeyden önce, iktidar kavramının anlaşılmasında “ekonomizm” olarak adlandırdığı bir modelden uzak durmak istediğini belirtir. İktidarın anlaşılmasında ekonomiyi temel alan yaklaşım kendi içinde ikiye ayrılır; bir tarafta 18.yüzyılda yaygın olarak tartışılmış olan hukuksal ve liberal sözleşmeye dayalı iktidar anlayışı vardır, diğer yanda 19.yüzyılda ortaya çıkan Marksist anlayış vardır (Foucault, 2004b: 29).

Hukuksal iktidar modelinde, iktidar, bir mal gibi, elde bulundurulmuş bir şey olarak anlaşılır. İktidar bu şekilde anlaşıldığında bir hukuksal akit ya da mukavele konusu edilmiş ve bir sözleşme neticesinde edinilen ve başkalarına devredilebilen hak olarak kabul edilmiş olur. Bunun neticesinde siyasi iktidar sözleşmeye dayalı bir hukuksal modele göre meydana getirilmiştir. İktidarı bir zenginlik ve mal gibi gösteren tüm teoriler bu anlayışın bir yansımasıdır (Foucault, 2004b: 30).

Marksizm’de ise, iktidar, ekonomik işlevselliğe göre değerlendirmeye tabi tutulur. Marksist iktidar anlayışı, iktidarı, üretim ilişkilerinin devamını garanti eden, üretim güçlerinin gelişimini sağlayan ve bunları gerçekleştirirken de sınıf egemenliğini güvenceye alan bir olgu olarak değerlendirir (Foucault, 2004b: 31). Siyasal iktidar ve siyasal iktidarın merkezi kurumu olarak devleti ele alan Marksist görüş buradan kaynaklanır.

Foucault iktidar kavramının anlaşılmasında ekonomiyi merkeze almaktansa, iktidarı güç ilişkilerinin bir yansıması olarak gören bir başka anlayışın varlığından söz eder. Bu anlayışa göre iktidar temelde bireyleri, grupları ve sınıfları baskı altına alan onlara hareket alanı bırakmayan bastıran bir mekanizma olarak kavranır. Ekonominin mutlak belirleyiciliğine inanmayan Herbert Marcuse gibi Marksistler için, iktidar, bireylere baskı uygulayan bir mekanizmadır (Foucault, 2004b: 31).

Foucault baskıcı iktidar fikrine de karşı çıkar. İktidarın hukuksal yönden incelenmesine karşı olanlar iktidarı insanlara baskı uygulayan “soğuk bir canavar” olarak nitelendirirler. Ona göre iktidar, bir baskı mekanizması ya da, yalnızca yapmamalısın diyen bir oluşumdan ibaret değildir. Elbette iktidarın açıkça baskı uyguladığı, baskıya başvurduğu durumlar vardır. Ancak iktidarı yalnızca baskı ile özdeşleştirmek iktidarın anlaşılmasında sınırlayıcı bir işlev görür.

Foucault, iktidarı kavramaya yönelik çalışmalarında iktidar eşittir baskı formülünün dışına çıkmaya çalışmıştır. Özellikle Hapishanenin Doğuşu ve Cinselliğin Tarihi adlı kitaplarında Foucault baskıcı değil, öznelere ve özneliği üretici bir iktidar anlayışını savunmuştur. Foucault, baskı uygulayan ve bireylere yapmamalısın diyen bir iktidarın mevcut olduğu gerçeğini göz ardı etmemektedir. Bununla birlikte Foucault, iktidar yalnızca baskı yoluyla hareket eden bir mekanizmadan ibaret olsaydı bireylerin ona sürekli itaat etmelerinin mümkün olamayacağını vurgulamaya çalışmaktadır. Foucault'ya göre:

“Eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik taşımasıydı, eğer “Hayır!” demekten başka hiçbir şey yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğileceğini düşünebilir misiniz? İktidarın etkili bir güç olarak geçerliliğini korumasını, iktidarı kabul etmemizi sağlayan etken, onun ağırlığını salt “Hayır!” demekle yetinen bir güç olarak göstermekle kalmayıp, aslında bir takım şeyler arasında dolaşıp birtakım şeyler üretmesi, zevk yaratması, bilgi oluşturması ve bizzat söylem üretmesidir” (Foucault, 2005a: 69d).

Foucault, iktidarı ekonomiyi merkeze alarak inceleyen yaklaşımla, iktidarı öncelikle bastıran bir güç ve hükümlürlüğün belirlediği hukuksal iktidar modeli olarak kavrayan anlayışın karşısına, kendi iktidar çözümlemesini çıkarır. Foucault iktidarı savaş ve mücadele terimleriyle analiz etmeye çalışmamız gerektiğini ileri sürer.

Foucault bunu yaparken Carl Von Clausewitz'in savaş ile siyaset arasındaki ilişkiye yönelik oldukça ünlü formülünden faydalanır. Clausewitz'e göre savaş siyasetin başka araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Foucault bu formülü ters çevirerek, siyasetin savaşın başka araçlarla sürdürülmesinden ibaret olduğunu ileri sürer. Foucault kendi iktidar kuramını bu düşünceden yola çıkarak geliştirmiştir (Foucault, 2004b: 31).

Foucault'ya göre iktidar, tarihin belirli bir kesitinde savaş yoluyla kurulmuş belirli bir güç ve egemenlik ilişkisi olarak kavranmalıdır. Siyasal iktidar sivil toplumu tesis ederek barışı egemen kılmaya çalışır. Ancak bunu, toplumda savaşın neticesinde oluşmuş güç dengesizliklerini ortadan kaldırmak için yapmaz. Tam tersine siyasal iktidar toplumda varolan güç dengelerini ve ilişkilerini, sürekli, sessiz ve gizli bir savaş yoluyla yeniden üretmektedir. Bu yeniden üretim, insanların bedenlerinden, siyasal söylemin diline, toplumdaki kurumlar ağına ve ekonomik eşitsizliklere kadar uzanır (Foucault, 2004b: 31d)

Foucault bu durumdan bazı sonuçlar çıkartmıştır. Foucault'nun Clausewitz'in önermesinin bu tersine çevrilişinden çıkarttığı ilk sonuç şudur; siyaset, savaşın sonucu olarak ortaya çıkan güçler arası eşitsizlikleri onaylayıp, sürdürmeye yarar. İkinci olarak savaşın

olmadığı “sivil barış” ortamında iktidara yönelik iktidar mücadelelerinin savaşın bir devamı olarak görülmesi gerekir. Son olarak Foucault’ya göre, siyaset savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olduğuna göre toplumda varolan iktidar mücadelelerinin sonucunu siyaset değil yine savaş ve çatışma belirleyecektir (Foucault, 2004b: 32).

Saul Newman’a göre Foucault’nun iktidarı savaş ve mücadele terimleriyle çözümlemesinin altında iktidarı bir kurum değil bir strateji olarak kavraması yatar (Newman, 2006: 136). Gerçekten de Foucault, iktidarı bir kurum değil strateji olarak anlamamız gerektiğini ileri sürer: “... İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır” (Foucault, 2003a: 72).

Foucault iktidarı bir kurum değil strateji olarak değerlendirmesinden bazı sonuçlar çıkarır. Daha doğrusu kendi iktidar görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için bazı uyarılarda bulunur. Bunlar aynı zamanda, onun, iktidarı bir strateji olarak gören anlayışının temelini meydana getiren ilkeler olarak görülmelidir.

Öncelikle Foucault’ya göre, iktidar, tek bir merkeze ve bu merkezin uyguladığı genelleşmiş mekanizmalara başvurarak değil, marjlarında yani en bölgesel ve mikro ölçekli kurumlarında incelenerek anlaşılmalıdır. Foucault bu ilkesini hukuk kurumunu örnek vererek açıklar. Foucault ceza hukukunun açıklanmasında merkezi egemenlik mekanizması olan adalet kurumuna odaklanmaktansa cezalandırma iktidarının sınırlarında yer alan hapisaneler gibi özgül kurumlara ve bu kurumlarda uygulanan cezalandırma tekniklerine yoğunlaşır (Foucault, 2004b: 41d).

İkinci olarak, Foucault’ya göre iktidarın analizini, iktidar konumunda olanların niyetlerini ve neyi amaçladıklarını deşifre edip açığa çıkartmaya çalışarak değil, bu niyetler eğer gerçekten varlarsa hangi kurumlarda ve pratiklerde, nasıl gerçekleştirilmektedirler sorusunu sorarak yapmak gerekir. Bir başka deyişle, iktidarı niyetler düzeyinde değil, kurumsal düzlemde gerçekleştirilmekte olan pratiklerde ve içinde bulunulan zamanda bu kurum ve pratiklerde neler yaşanmaktadır sorusunu sorarak kavramaya çalışmak gerekir (Foucault, 2004b: 42).

Üçüncü olarak, Foucault iktidarın “kütlesel” ve “homojen” bir egemenlik biçimi olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Foucault’ya göre iktidar, bir bireyin diğer bireyler üzerinde, bir sınıfın ya da grubun diğer sınıflar ve gruplar üstündeki egemenliği olarak görülmemelidir. İktidar kavramının çözümlenmesinde iktidara sahip olanlarla olmayanlar gibi katı ayrımlara da gitmemek gerekir. Bu nedenle Foucault’ya göre iktidar, ağ biçiminde işleyen bir yapı gibi

anlaşılmalıdır. Bu ağ içerisinde bireyler, kimi zaman iktidarın uygulayıcısı konumunda bulunurlar kimi zaman ise iktidara uymak zorunda kalırlar (Foucault, 2004b: 43).

Dördüncü olarak, Foucault, iktidarın bir merkezden yayılan ve yukarıdan aşağıya doğru etki eden, geniş ölçekli ve büyük bir mekanizmalar bütünü olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Tam tersine, Foucault'ya göre iktidar, aşağıdan yukarıya doğru yükselen, çok sayıda mikro ölçekli mekanizmadan oluşur ve aşağıdan yukarıya doğru yükselen bu mekanizmalar aracılığıyla analiz edilmelidir. Bu mikro mekanizmalar zaman içinde daha geniş ölçekli iktidar mekanizmalarıyla bütünleşmiş ancak kendilerine özgü niteliklerini de muhafaza etmişlerdir (Foucault, 2004b: 44).

Beşinci olarak, Foucault, iktidarla ideoloji düzeyinde değil de hakikat düzeyinde ilgilenmek gerektiğini savunur. Foucault'ya göre iktidar mekanizmalarının işleyişinde, eğitim ideolojisi ya da demokratik yönetim ideolojisi gibi ideolojiler etkin bir rol oynayabilirler. Ancak Foucault için iktidarın anlaşılmasında, bilgilerin üretimini, yayılımını, dağıtımını gerçekleştiren, onları kaydeden ve dolaşıma sokan bilgi aygıtlarının incelenmesi, ideolojinin analiz edilmesinden çok daha önemlidir (Foucault, 2004b: 47).

Foucault'nun iktidar kuramının, yalnızca, Marksizm'in altını oyan bir burjuva düşüncesi olmadığı önemle vurgulanmalıdır. Foucault'ya göre gerek politik olarak solda yer alan Marksizm gibi doktrinler gerekse de politik olarak sağda yer alan liberalizm gibi doktrinler iktidarı eksik bir şekilde kavramakta ve iktidarı uyguladığı teknikler temelinde analiz etmemektedirler.

Liberaller iktidarı anlamak için anayasa, egemenlik gibi hukukun alanına ait kavramları kullanmaya çalışmaktadırlar. Marksistler ise, iktidarı, devlet aygıtıyla özdeşleştirmekte ve devletin eylemlerini, devletin hangi sınıf tarafından kontrol edildiğine göre veya kapitalizmin yapısal unsurları temelinde açıklamaya yönelmişlerdir.

Her iki doktrinde iktidarın yarattığı kötülüklerden, karşı kutbu sorumlu tutmaktadırlar. Liberaller, Marksizm'i totaliter yönetimlerin ortaya çıkışına neden olmakla eleştirirken, Marksistler kapitalist ülkelerdeki yönetimleri sınıf tahakkümüne yol açmakla itham ediyorlardı. Foucault'ya göre her iki akımda, iktidarın "içyüzünü", hakimiyet sağlamakta kullandığı mekanizmaları, teknikleri araştırma zahmetine girmiyorlardı (Foucault, 2005b: 66).

Strateji ve teknikler bütünü olarak kavradığı iktidarı anlamaya yönelik olarak Foucault birbiriyle yakından ilişkili iki kavram türetmiş ve bunları çözümlemeye özel bir önem vermiştir. Bunlar yönetimsellik ve disiplinler iktidar kavramlarıdır.

Yönetimsellik ve bununla bağlantılı devlet aklı anlayışının ortaya çıkışı, siyasal iktidarın Ortaçağ sonrasında nasıl kurumsallaşacağı meselesiyle ilgilidir. Foucault'ya göre,

Machiavelli'nin Prens adlı eserinde geliştirdiği iktidar teorisinin merkezinde, prensin iktidarını kimler ve neler üzerinde nasıl uygulayacağı yer alır. Machiavelli'ye göre prensin yönetimi altında bulunan tebaa ve toprak parçası ile prens arasında hiçbir özel bağ yoktur. Prens, yönetimi altında olan tebaa ile toprağı miras, fetih gibi yollarla elde etmiş olabilir. Bu nedenle Machiavelli'ye göre prens ile prensliğı arasında doğal bir bağ yoktur.

Prens ile prenslik arasında doğal bir bağ olmadığından prens, prensliğini ele geçirmeye çalışan diğer prenslerle mücadele etmek zorunda kalacaktır. Yine aynı şekilde prens tebaasına dışsal bir konumda olduğu için prens, tebaasının kendisine karşı ayaklanabileceğini her zaman akılda tutmalıdır.

Dolayısıyla Foucault'ya göre Machiavelli için asıl olan prenslikle prens arasındaki bağın nasıl sağlanacağıdır. Bir başka deyişle Machiavelli Prens kitabını yazarken prensliğin nasıl korunacağı, güçlü hale getirileceği ve elde tutulacağını açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda prens yönetimi altında bulunan toprak ve tebaasıyla yalnızca prensliğini nasıl elde tutacağı meselesiyle ilişkili olarak ilgilenecektir, bunun dışında toprağı ve tebaasının içinde bulunduğu koşullarla alakadar olmayacaktır (Foucault, 2005a: 268d).

Foucault siyasal düşünceler alanında Machiavelli'nin düşüncelerine tamamen zıt bir gelenek bulunduğunu belirtir. Foucault'ya göre Machiavelli'ye karşıt olan bu gelenek siyasal iktidara ve yönetime dair yeni bir anlayışın neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu yeni anlayışa göre Machiavelli, yönetim meselesinde sadece prens ile devlet arasındaki ilişkiye odaklanmış ve prens devletten ayrı, ona dışsal bir konuma yerleştirmiştir.

Oysa yeni anlayış yönetimle ilgili meselelerin devletin dışında pek çok alanda söz konusu olduğunu ve çok sayıda insanı ilgilendirdiği kanaatindedir. Ailede, dini ve eğitimle ilgili kurumlarda da yönetim önemli bir sorundur. Bu tip kurumlar, devletin alanı ile özdeş olmamakla birlikte, bir devletin sınırları içerisinde faaliyet göstermelerinden dolayı devletteki yönetim meseleleriyle de ilgilidirler.

Her bir tikel iktidar alanında etkili olacak ilkeleri belirlemek önemli olduğu gibi, bu alanlardaki ilkeler devletin yönetiminde geçerli olan ilkelerle de bağlantılıdır. Kişinin kendi benliğine yönelik anlayışı ahlak alanına, bir ailenin yönetimi ekonomiyle ilgiliyken, devlet yönetimi de siyasetle ilgilidir. Tüm bu alanlar arasında hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya doğru yakın ilişkiler vardır. Devleti iyi yönetmek isteyen önce kendisini daha sonra da ailesinin mallarını ve ekonomisini iyi yönettiğini ispatlamalıdır. Tüm bunları başardıktan sonra devleti yönetmeye ehil olduğu anlaşılacaktır.

Aşağıdan yukarıya doğru gelişen bu yeni yönetim sanatı, aynı zamanda yukarıdan aşağıya doğru bir etkileşimi de içermektedir. Devletin iyi idare ediliyor olması, ailenin maddi

yönden idaresinde de ferahlamaya yol açacaktır. Bu ise kişinin kendini en iyi şekilde idare etmesine yardımcı olacaktır. Bireyden aileye, oradan da devlete doğru yükselen çizgi pedagojik bir çizgidir. Bu nedenle yeni yönetim sanatında, hükümdara yönelik benliğini ve ailesini nasıl iyi bir şekilde idare edebileceğini gösteren pek çok eser yazılmıştır (Foucault, 2005a: 270d).

Pek çok farklı alandan doğan bu yönetim pratiklerinin odağını ekonomi oluşturur. Devlet yönetimi tüm toplumu kapsayan bir ekonomi oluşturmayı gerektirir. Tüm toplumu kapsayan ekonomi tüm yurttaşların ekonomik faaliyetlerinin denetlenmesini içerir.

Ekonominin yönetim pratiklerinin odağına yerleşmesiyle birlikte, prensin tebaasıyla ve toprağıyla kurduğu ilişki de değişime uğrayacaktır. Machiavelli toprak ve tebaa ile ilişkili bir hükümranlık modeli oluştururken, toprakla ve insanlarla maddi bir güç olarak değil hukuki bir nesne olarak ilgilenmişti. Machiavelli için toprağın verimli olup olmadığı veya tebaasının durumu prensi hemen hiç alakadar etmezken, yeni yönetim anlayışında insanlar ve şeyler arasındaki karmaşık etkileşim daima göz önünde bulundurulur:

“Dolayısıyla, yönetimin ilgi alanına giren şeyler insanlar; ama ilişkileriyle, bağlarıyla, zenginlik kaynakları, geçim araçları, kendine göre özellikleri olan toprak parçası, iklim, sulama koşulları, verimlilik, vb. başka şeylerle iç içe geçmiş olan; adetler, alışkanlıklar, hareket etme ve düşünme biçimleri, vb. başka şeylerle ilişkilerindeki insanlar; son olarak, gene açlık, salgın hastalık, ölüm gibi kazalar ve talihsizliklerle ilişkilerindeki insanlardır” (Foucault, 2005a: 273).

Tüm bu karmaşık etkileşim yönetim felsefesinde büyük çaplı değişikliklere yol açar. Artık yönetim meselelerinde söz konusu olan ilkeler, ne ortak iyinin saptanmasını ne de prensliğin hukuksak konumunun tespit edilmesidir. Yeni yönetim sanatının esası yönetimin idare ettiği tüm alan ve süreçlerde amaca yönelik, en verimli, uygun ve işe yarar yöntemin belirlenmesi, geliştirilmesi ve uygulanmasıdır. Bu nedenle Foucault’ya göre, yeni yönetim anlayışı yasalardan çok yönetimsel taktiklere odaklanmayı esas alır.

Yine aynı şekilde yeni yönetim anlayışında hükümran öncelikle kendisini değil tebaasını yani yönetilenleri düşünüyormuş gibi gözükmelidir. Bir başka deyişle hükümranın tebaasına yönelik ilgisi idealizmden değil yeni yönetimselliğin gereklerinden kaynaklanmaktadır.

Foucault yönetimsellik olarak adlandırdığı yeni yönetim anlayışının hangi tarihsel gelişme ve koşulların neticesinde ortaya çıktığını da anlatmaktadır. Öncelikle feodal toplum düzeninin ortadan kalkıp, merkezi olarak eskisinden daha güçlü, geniş topraklara hükmeden,

gelişmiş idari aygıtlara sahip mutlakiyetçi devletlerin Avrupa tarihinde ortaya çıkışından söz etmek gerekir. Diğer ana etken bu yeni iktidarın toplumdaki tüm maddi faktörleri tespit etmesini sağlayan ve istatistik üst başlığı altında toplanabilecek bilgi ve ölçüm tekniklerinin ortaya çıkmasıdır (Foucault, 2005a: 274vd).

Yönetimsellik düşüncesi Foucault'ya göre devlet akli ya da hikmeti hükümet kavramıyla yakından ilintilidir. Günümüzde hikmeti hükümet fikri olumsuz bir anlama sahiptir. Buna göre, günümüzde, hikmeti hükümet fikrinden bahsettiğimizde devletin vatandaşlarının haklarını çiğnediği, hukuku hiçe saydığı bir durumdan söz ediyoruzdur.

Oysa Foucault'ya göre, 17.yy da hikmeti hükümet kavramı olumlu bir içeriğe sahipti. Buna göre devlet, ne ilahi yasalara dayanarak ne de sıradan sağduyuyu temel alarak değil, olayların ve durumların gerektirdiği devlete özgü bir rasyonaliteye göre yönetilmelidir. Yine aynı şekilde, yönetim sanatı da rasyonalitesini her devletin kendine özgü yapısında ve ihtiyaçlarında bulmalıdır.

Yönetim sanatıyla hikmeti hükümet anlayışının birbirlerine eklemlenmesi yönetim sanatının gelişmesine ve uygulanabilmesine ket vurmuştur. Zira Foucault'ya göre, yönetim sanatının varolabilmesi için hikmeti hükümetin ya da devlet akli diye tabir edilen devletin rasyonalitesi meselesinin hükümlerlik sorununun dışında düşünülebilmesi gerekir. Oysa yönetimsellik anlayışının ilk ortaya çıktığı 17.yy da hükümlerlik sorunu iktidara yönelik tartışmalarda ve iktidarın uygulanabilmesinde ana belirleyici olduğundan, rasyonaliteyi esas alan yönetimsellik anlayışı yönetimle ilgili meselelerde etkin olmadı.

Hükümlerlik meselesinin 17.yy da birdenbire ağırlık kazanması Foucault'ya göre, Avrupa'da bu dönemde ortaya çıkmış olan kaotik ortamlarla alakalıdır. 1618-1648 arasında yaşanan 30 yıl savaşları neticesinde ortaya çıkan mali kriz durumu, köylü ve şehirli nüfusların yaygın bir şekilde isyan etmelerine neden olmuştur. Bu isyanlar neticesinde ise mali kriz daha da derinleşmiştir. Böylece hükümlerlik meselesinin halledilmesi acil bir sorun haline geldiği gibi, devletlerin güçsüzleşmesi rasyonalitesini ve meşruiyetini devletin gerçekliği içinde arayan yönetimsellik üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır.

Foucault'ya göre merkantalist düşüncede görülen ve devletin gücünü biriktirdiği değerli metallerde bulan anlayış, devletin, elinde yeni yeni gelişmeye başlamış mali güçlerin rasyonalitesini yeterince verimli kullanmasını engellemiştir. Merkantalist düşünce, devletten daha çok monarkın gücünü, servetini arttırmaya ve bu sayede güçlenen ordunun, monarkın siyasi ihtiraslarını tatmin etmesine yarayan bir felsefe işlevi görmüştür.

Foucault'ya göre hükümlerliğin kazandığı bu güç, yönetim sanatını ya hükümlerlik anlayışının çerçevesiyle yakınlaşmaya ya da ailenin iyi yönetilmesiyle devlet yönetimi

arasında paralellikler kuran aile modeline yakınlaştırıyordu. Daha önce de belirtildiği gibi aile modelinde, ailenin mallarının ekonomik olarak iyi yönetilmesi, devletin yönetilmesi için bir işaret ve eğitim süreci işlevi görüyordu.

Bununla birlikte aile modelini esas alan yönetim felsefesi ekonomik olarak daha küçük ölçekli meselelerle ilişkili olduğu için, devlet gibi daha geniş ölçekli bir yönetimsellik çerçevesi üzerinde istenen sonuçları vermiyordu. Kısaca Foucault'ya göre, yönetimsellik fikri, aile modeli ile hükümlanlık modeli arasında sıkışmıştı (Foucault, 2005a: 277vd).

Yönetim sanatı bu kısır döngüden, 17.yy.da görülen bunalım koşullarının ortadan kalkmasıyla kurtulabilmiştir. Tarımsal üretimde 17.yy.ın ortalarında başlayan artış, Avrupa'da parasal bollaşmaya yol açmış ve böylelikle 18.yy.da büyük bir nüfus artışı görülmüştür. Nüfusun artışı, nüfusla ilgili konuları yönetimsellik kavramının odağına yerleştirmiştir.

Böylelikle ailenin sınırlı çerçevesi içinde düşünülen ekonomi fikri bugünkü geniş ölçekli ekonomi fikrine yakın hale gelmiştir. Bunun nedeni, artan nüfusun ihtiyaç ve gereksinimlerinin yönetilebilmesinin, ailenin sınırlı ekonomisini yönlendiren ilkelere göre mümkün olmamasıdır. Daha açık bir ifadeyle, aileyi esas alan ekonomi düşüncesi küçük ölçekli süreçleri yönetebilirdi. Nüfusun büyük ölçekli ekonomik yönetim sorununu çözmekte yetersiz kalırdı.

Yine aynı şekilde hükümlanlığın yönetsel gücünün hesaplanabilmesini sağlayan istatistik bilimi de ortaya çıkan yeni koşullara uygun bir bilgi tarzı haline getirilmelidir. İstatistik bilimi odağına artık nüfusu yerleştirmelidir. İstatistik nüfusun kendine özgü dinamiklerinin tespit edilebilmesi için kullanılacaktır. Nüfus, doğum ve ölüm oranları, salgın hastalıklar, kıtlık döngüleri, servet ve emek niceliklerinin hesaplanacağı ortamı (medium) oluşturur. Nüfusun kendine özgül ekonomik faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmamasıyla birlikte aile modelinin ekonomik faaliyetin boyutlarının kavranmasındaki yetersizliğinin daha çok farkına varıldı.

Foucault tüm bu gelişmelerin neticesinde ailenin değil, nüfusun yeni yönetim zihniyetinin merkezine yerleştirdiğini düşünmektedir. Yeni anlayışta ekonomi artık aileye indirgenemeyeceği gibi nüfusta aileye indirgenemez. Nüfus aileden daha büyük bir analiz nesnesi olduğu için, aile, nüfusa göre ikincil bir konumda ele alınmaktadır. Bununla birlikte nüfusa yapılacak en uygun müdahalenin tespit edilebilmesi için nüfus hakkında bilgi edinmek gerekir ve bunun için aile en uygun mecradır. Ailelerin, cinsel davranışlarının, doğum ve ölüm oranlarının ve tüketimlerinin bilinmesi nüfusun kendine özgü döngülerinin anlaşılabilmesi için temel önemdedir.

Bir başka deyişle aile, artık, nüfusun mikro kozmosu olarak görüldüğü için inceleme nesnesi haline dönüşmüştür. Devletlerin evliliğe özendirme, aşılama ve doğum kontrolü yönündeki kampanyaları da bu amaca yöneliktir. Sonuç olarak, Foucault'ya göre, nüfus ile yönetimsellik arasındaki ilk bağlantı noktası ailenin üstlendiği bu yeni roldür.

Nüfusun sahip olduğu refahın arttırılması, yaşam kalitesinin yükseltilmesi yönetimin amacı gibi gözükmektedir. Ancak Foucault'ya göre bu, yanıltıcı bir bakış açısidir. Yönetimin nüfusun içinde bulunduğu koşullara yönelik müdahalelerde bulunurken kullandığı mekanizmalar, nüfusuz gizli yollarla yönetimin ereklerine uygun olarak yönlendirilmesine dayalıdır.

Yönetim kendi ihtiyaç ve hedefleri doğrultusunda, doğum oranlarının artması ya da azalması yönünde doğum kontrolü gibi kampanyaları teşvik edecek, nüfusun bir bölgeden diğerine gitmesi ya da bir bölgede sabitlenmesi yönünde etkilerde bulunmaya çalışacaktır. Bunların yapılmasında amaç nüfusun refahı ve mutluluğu gibi gözükmektedir ancak nüfus aslında yönetimselliğin nesnesi ve aracıdır. Böylelikle nüfus ile yönetimsellik arasındaki ikinci bağlantıya ulaşılmış oluruz.

Aynı bağlamda eski ekonomi anlayışından yeni ekonomi politik düşüncesine geçilmesiyle birlikte nüfus, toprak ve zenginlik üçlüsünün niteliklerinin kavranması önem taşımaktadır. Dolayısıyla yönetimsel müdahalelerin ana nesnesi temel zenginlik kaynağı olarak görülen nüfustur. Foucault, nüfus ile yönetimsellik arasındaki üçüncü bağlantı noktasının bu olduğunu düşünmektedir.

Foucault, yönetimselliğin yükselişinin disiplin meselesini ortadan kaldırmadığını, daha çok ona yeni bir boyut eklediğini düşünmektedir. Modern öncesi dönemde disiplin mekanizmaları hemen hemen yalnızca manastır gibi dini kurumlarda görülmekteydi. 17. ve 18.yy.da oluşturulan, imalathane, fabrika, okul, ordu vb. kurumlar disiplin merkezinde örgütlenmişlerdi. Büyük monarşik idarelerin gelişmesi disiplini merkezi bir sorun haline getirmiştir. Yine aynı şekilde, nüfusu yönetmenin, idarenin başlıca meselesi haline geldiği bu dönemde disiplin meselesine uzun uzun kafa yorulmuştur (Foucault, 2005a: 280vd).

Foucault'ya göre yönetimsellik, disiplin, nüfus ve güvenlik aygıtları gibi unsurların bir araya geldikleri bir kavram olarak yorumlanmalıdır:

“1.Hedefi nüfus, temel bilgi biçimi ekonomi politik ve esas teknik araçları güvenlik aygıtları olan bu çok spesifik ama karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplar ve taktiklerden oluşan bütün.

2. Bir yanda tüm spesifik yönetim aygıtları dizisinin oluşumu, öte yanda da tüm bir bilgi kompleksinin gelişimiyle sonuçlanan ve yönetim olarak adlandırılabilen bu iktidar türünü uzun bir süre içinde ve tüm Batı'da diğer tüm biçimler üzerinde üstünlük kurmaya götüren eğilim.

3. On beşinci ve on altıncı yüzyılda idari devlete dönüşmüş olan ortaçağ adalet devletinin yavaş yavaş yönetimselleştiği süreç ya da sürecin sonucu" (Foucault, 2005a: 285).

Foucault'nun yönetimsellik sorunu hakkındaki düşünceleri yorumlanmaya muhtaçtır. Zira Foucault tarihin belirli bir dönemine özgü meseleleri nevi şahsına münhasır tarzda değerlendirmektedir. Avrupa tarihinde sanayi toplumunu ortaya çıkaran gelişmeleri açıklamaya yönelik yapılmış bazı değerlendirmelerin üzerine kendi yorumlarını yapmaktadır. Dolayısıyla yönetimsellik kavramı ile Foucault'nun ne anlatmak istediğini kavrayabilmek için, önce, 17.yüzyılla birlikte neden yeni bir iktidar rejimine ihtiyaç duyulduğu sorusunu yanıtlamak gerekir.

Bir ilk yorum olarak, Foucault'nun anlattıkları vasıtasıyla, yönetimsellik kavramının iktidar tekniklerinde 17.yüzyıldan itibaren görülen gelişmelerin sonucunda, iktidarın etkinliğinin artmasıyla ilişkili bir kavram olduğunu söyleyebiliriz (Foucault, 2005a: 286). Bu nedenle ilk önce kendimize şu soruyu sormamız gerekir, 17.yüzyılı daha evvelki asırlardan farklı kılan unsurlar nelerdir?

Yönetimsellik kavramı Batı'da 16.yy.la birlikte etkisini arttıran kapitalizmin, feodal düzenin yıkılmasıyla güç kazanan mutlakiyetçi devletin, geçim araçlarında ve tekniklerinde yaşanan teknolojik devrimin sonucudur. Tüm bu gelişmeler neticesinde feodaliteye özgü yönetim anlayışı yetersiz hale gelmiştir.

Feodal sistemi anlayabilmek için Batı Roma uygarlığının tarih sahnesinden çekilmesinin sonuçlarından söz etmek gerekir. 4. ve 5.yy.larda Germen kabileleri Asya'dan kaynaklanan kavimler göçünün etkisiyle Roma İmparatorluğunun içlerine olan akınlarını sıklaştırdılar. Paganlıkla Hıristiyanlık arasındaki çekişmeden zayıflayarak çıkan Roma imparatorluğu, Germen kabilelerinin akınlarına uzun süre direnemeyerek çöktü. Roma imparatorluğu Akdeniz'de ticarete ve tarıma dayalı güçlü bir ekonomi kurmuştu. Bu güçlü ekonomi Roma uygarlığının görkeminin ana kaynağıydı.

Batı Roma imparatorluğunun 5.yy.da tarih sahnesinden çekilmesinin ardından Avrupa'da merkezi otoritenin etkisi son derece sınırlı hale gelmiş ve yönetim feodal lordların eline geçmişti. Feodal toplumsal düzenin ana karakteri çok parçalı bir iktidar yapısına sahip olmasıdır. Merkezkaç kuvvetlerin merkezi güçlere oranla daha rahat hareket edebilmesi

Roma'nın çöküşünün ardından Avrupa'da yaşam standartlarında keskin bir düşüş yaşanmasından kaynaklanmaktadır. Batı Avrupa'nın hem kendi arasında hem de çevresindeki diğer halklarla ilişki kurmasını sağlayan ulaşım ve ticaretin çökmesi Batı Avrupa halklarını bir dizi olumsuz koşulla baş başa bıraktı.

Ulaşım ve iletişim imkanlarının son derece kısıtlanması, ekonominin büyük oranda ticaret dışına kayarak eskiden canlı bir ticaret hayatına sahip olan şehirleri verimsiz bir tarım ekonomisinin insafına bırakması, okuryazarlığın oranının düşmesi, beslenme ve sağlık gibi en temel ihtiyaçlarını gidermekte zorlanan ve sayıları çok artmış yoksul ve can ve mal güvenliği olmayan bir kitlenin varlığı, tüm bu koşulların neticesinde azalan yaşam süresi, düşen nüfus yoğunluğunun kendi içinde bir organizasyonu olan topluluklar oluşturmayı zorlaştırması bunların belli başlıcalarıdır (Poggi, 1991: 32d).

Tüm bu gelişmeler kendine özgü bir toplumsal yapıya sahip feodal düzenin ortaya çıkmasına neden oldu. Feodal sistemin ana karakteri merkezkaç güçlerin hakimiyetiyle belirlenmektedir. Bununla birlikte, feodalite güçlü ve ayrıntılı bir sıra düzeni şemasına, karşılıklı ve kişisel bir bağımlılıklar sistemine sahipti. Tüm bu sistemin ana düzenleyici ilkesi, senyör, vassal ve serf arasında kurulan ve temelde toprak mülkiyetinin belirlediği sosyo-ekonomik ilişkilerdir.

Feodalite kelimesinin de kökenini oluşturan fief, bir efendinin (senyör) gerçekleştirilmesini istediği bir kısım hizmetlerin karşılığında, sahip olduğu arazinin bir kısmını vassala (uşak) belirli bir sözleşme sonucunda devretmesine dayalıdır. Bu sözleşme karşılıklı hak ve yükümlülükleri içerir. Senyörün kendisini himaye etmesi, koruyup kollaması karşılığında vassal, senyöre, başta askeri ve adli hizmetler olmak üzere çeşitli hizmetler sunacaktır.

Senyörün, vassala verdiği arazi hem vassalın geçinmesine hem de senyöre sunacağı hizmetleri ekonomik olarak karşılayabilecek seviyede olmalıydı. Vassal toprağın gelirini aldığı gibi, arazisinde yaşayanları yargılama hakkına sahipti. Vassalın görevini yeterince yerine getirememesi durumunda toprağı senyörce geri alınabilirdi.

Vassalın toprağında yaşayan, toprağı ekip biçen (uşak-köle) serf'in toprağına ilişkin kullanımları ise bir sözleşmeye değil, vassalın serf üzerindeki sorgulanamaz fakat mutlak da olmayan egemenliğine dayalıydı. Toprağını terk edemezdi ve senyörü toprağı başkasına sattığında veya devrettiğinde, serf de toprakla birlikte satılmış sayılıyordu. Ancak serf bir köle de değildi. Toprak üzerinde kısmi de olsa tasarruf hakkına sahipti.

Serflerin senyöre veya vassala yönelik çeşitli yükümlülükleri vardı. Serf elde ettiği tarımsal ürün fazlasının sabit bir oranını aynı rant olarak toprak beyine sunmak zorundaydı.

Toprak beyinin zaman zaman yerine getirilmesini istediği angaryaları yerine getirmesi gerekiyordu. Bununla birlikte, toprak beyi belirli bir oranın üzerinde rant istemeyi veya angaryaları haddinden fazla çoğaltamazdı. Toprak beyi, bunları yaptığı takdirde uzun vadede köy ekonomisini çökertebilir ve gelirinden olabiliyordu. Ayrıca köylülerin potansiyel ya da aktif olarak direnme olasılıklarını da göz ardı edemezdi. Sonuç olarak serf, kendine ayıracak zamanı, geçinecek kadar ürünü olan bir kişiydi. (Poggi, 1991: 37vd).

Feodalitede egemen bütün bölgelerin ayrı feodal hukuk normları ve mahkemeleri vardı. Bir vassal fiefinin bir kısmını başka bir vassala fief olarak verebilirdi. Senyörler ise hiyerarşide kendilerinden yukarıda bulunan ve eyaletleri yöneten baronlarla yaptıkları sözleşmelerle fief sahibi olabiliyorlardı. Dolayısıyla feodal toplum, en üst kademedan en alta kadar insanların çeşitli sözleşmelerle birbirlerine bağlı buldukları bir ağa benzetilebilir. Bununla birlikte feodal toplumdaki hiyerarşilerin istikrarlı ve güvenilir olduğu yanılgısına da kapılmamak gerekir. Tam tersine feodal toplumda siyasal karışıklıklar, köylü ayaklanmaları, lordların birbirlerine kazık atmaları, birbirleriyle savaşa tutuşmaları sıklıkla görülen olaylardı. Norman Davies'e göre, feodal toplum ilke olarak açıkça hiyerarşikti. Fakat kaos ve ayaklanma da en az hiyerarşi kadar feodalitenin asli unsuruydu (Davies, 2006: 342vd).

Ortaçağdaki toplumsal düzen kişileri çeşitli sadakat bağlarıyla birbirine bağlıyordu. Kişinin kimliği bireysel bir nitelik taşııyordu. Kişiler, hangi dinsel cemaat ve topluluğa bağlı olduklarına, hangi lordun emrinde çalıştıklarına, hangi loncanın üyesi olduklarına göre tanımlanıyorlardı. Dolayısıyla Ortaçağ toplumunda bu gün bizim bildiğimiz anlamda özgürlük veya birey kavramlarından söz etmek mümkün değildir. Ortaçağ insanı ne bireydi ne de köle (Fromm, 1996: 49).

Son olarak feodal düzenin yukarıda sayılan tüm unsurlarını bir araya toplayan bir bakış elde etmek için feodalitenin temel karakteristikleri üzerine Perry Anderson'un yazdıklarına değinelim:

“Feodalizm tipik olarak, bireysel otorite ve mülkiyetten yararlanan, hiziplere bölünmüş bir egemenlik ve buna tabi maliye ile kırsal hayatı yücelten aristokratik bir ideolojinin oluşturduğu siyasi çerçeve içinde sadece kendine ait hukuk tekeli ve yargıcın özel haklarını uygulayan bir soylular sınıfının, köylülüğe yasal serflik ve askeri koruma sağlamasıyla iç içedir” (Anderson, 1974: 407'den aktaran Pierson, 2000: 72).

Ortaçağ toplumsal düzeni 12.yüzyılın sonlarından itibaren değişmeye başladı. Yerel iktidar odaklarının gücü yavaş yavaş azalırken, merkezi iktidarlar güç kazanmaya başladılar. Daha önce de belirttiğimiz gibi Ortaçağ toplumsal düzenin kuruluşu Roma imparatorluğunun

yıkılışının ardından Avrupa'da ekonomik altyapının tahrip olmasının bir sonucuydu. Bununla birlikte özellikle 10.yüzyıldan itibaren Avrupa'daki ekonomik yaşantı toparlanmaya başladı. Uzun zaman boyunca Ortaçağ herhangi bir teknik yeniliğin yaşanmadığı son derece durağan bir dönem olarak görülmüştür.

Oysa Ortaçağda tarımsal üretim tekniklerinde hatırı sayılır bir değişim yaşanmıştır. Su ve yel değirmenleri, yeni maden yataklarının keşfiyle madenciliğin yaygınlaşmasıyla yeni enerji kaynaklarının devreye sokulması, demir pulluk, at koşumlarının sağlamaşması gibi teknik yeniliklerin geliştirilmesi ve yaygınlaşması uzun zaman almıştır. Ancak bunlar bir kere yaygınlaştıktan sonra tarımsal üretim artışından kaynaklanan yiyecek arzı Batı Avrupa'da nüfusun artmasına ve ortalama ömrün yükselmesine neden olmuştur. Artan nüfus şehirlerin kalabalıklaşmasına ve emek gücünün yaratılmasına vesile olmuştur. Bu emek gücü madencilik ve dokuma sanayinde istihdam edilmiştir, kısaca kentler zenginleşmektedir. Artan deniz ticareti de zenginleşme sürecine olumlu katkı yapmıştır (Davies, 2006: 397d).

Başka bazı gelişmelerde Avrupa'da yaşam standardının artmasına yol açmıştır. Karayollarının daha düzgün hale gelmeleri, okuryazarlığın artması, savaş teknolojisinde yaşanan büyük çaplı değişim gibi (Poggi, 2007: 58).

Ortaçağın sonlarından itibaren kentlerin zenginleşmeye başlaması biri kısa diğeri uzun vadeli iki sonuç ortaya çıkartmıştır. Kısa vadede kentler yerel lordlar ve güçlenen merkezi krallıklar karşısında özerk hareket edebilme imkanına kavuşmuşlardır. Kent yönetimlerinde ağırlık yeni zenginleşen tüccar sınıfında yani oluşum aşamasındaki burjuvazide ve nitelikli iş kollarındaki loncalardadır.

Kentler merkezi krallık karşısındaki çıkarlarını korumak için, zümreler halinde örgütlenmişlerdir. Yani tüccar sınıfı, loncalardaki ustalar kent yönetiminde söz sahibi olmak için mücadele ediyorlar. Buna karşılık yaşadıkları kentin özerkliğini savunabilmek için beraber hareket ediyorlardı (Poggi, 1991: 49vd). Böylece bugün bildiğimiz anlamda sınıfların ve sınıf bilincinin temelleri atılmıştır.

Uzun vadede kentlerin zenginleşmesi feodal düzenin en azından ekonomik yönden geride kaldığının işareti olarak okunmalıdır. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere Roma imparatorluğunun çöküşünün ardından Avrupa'da ticari hayat yok olma noktasına gelmişti. Daha doğrusu şehirler veya bölgeler arasındaki ticaret yok denecek seviyelere inmişti. Ekonomi neredeyse tamamen kendi içine kapalı köy veya kasabalarda, her bir lordun fiefi (malikanesi) içerisinde yürütülen bir faaliyetti. Fakat zamanla teknolojiye yaşanan gelişmelerin tarımdaki üretkenliği arttırması, yolların nispeten düzgün ve güvenilir hale

gelmesi neticesinde şehirlerde ve bölgeler arasında canlanan ticaret, feodalitedeki aynı ekonominin nakdi ekonomiye dönüşmesinin yolunu açtı.

Feodal ekonominin emek kiralamaya dayalı sistemi, yerini para-kiralamaya ve netice itibariyle ücretli emeğe dayalı kapitalizmine bırakmış oldu (Pierson, 2000. 79). Soyluluk ve fief sistemi yeni gelişen parasal ekonomi karşısında sarsıldı. Soylular kendilerini koruyabilmek ve yeni koşullara uyum sağlayabilmek için merkezi krallıkları desteklemelerinin kendi çıkarlarına olduğunu fark ettiler. Yeni parasal ekonomi ticaretle uğraşanları avantajlı kılmış ve soyluluğun topraktan rant elde etmeye dayalı yapısını zorlamaktadır.

Feodalitede merkezkaç güçler ağırlıktaydılar ancak krallar güçlendikçe biraz önce değindiğimiz nedenlerden ötürü soylular kraliyetle bütünleşmenin yollarını aradılar. Kralların da işlerini yürütecek ve kaynaklarından yararlanacak soylulara ihtiyacı vardı. Dolayısıyla soyluluk kendini yeni koşullara uyarlamayı başarmıştı.

Yerel yargı yetkilerini koruyan soylular, bu yetkiyi kendi ekonomik durumlarını düzeltmek ve sosyal statülerini vurgulamak için kullandılar. Burjuvalar ise krallar için hiçbir zaman bir siyasi müttefik olamamışlardır. Kraliyet ile soyluluğun bütünleşmeye başlamasıyla birlikte mutlakiyetin doğum anına yaklaşılmış oldu. Yeni palazlanan kentlerdeki burjuvalar da merkezileşmeyi kendi lehlerine görüyorlardı.

Kentler ve bölgeler arası ticaretin yaygınlaşması kentlerin ve burjuvaların zenginleşmesini başlatmış olabilir. Ancak kentler bölgeler arası bütünleşmeyi sağlayamazdı. Bu nedenle kentler ve kentliler ekonomik faaliyetlerin desteklenmesi, bölgeler arası ticaretin arttırılması ve bölgesel bütünleşmenin sağlanabilmesi için kralların artan gücüne gereksinimleri vardı. Amerikanın keşfi, Hindistan'a giden yeni yolların keşfedilmesiyle birlikte sömürgecilik olgusunun ortaya çıkmasıyla birlikte, buraların kaynaklarına ulaşmak veya buradan toplanan kaynakların ticaretini yapabilmek için de tüccarlar kralın otoritesine ihtiyaç duymuşlardır. Poggi'ye göre kral, dış pazarın genişlemesi ve yabancıların ayak bağı olmasının önlenmesinde hayati bir rol oynayabildiğinden kentliler ve tüccarlar kraliyet otoritesini memnuniyetle karşılamışlardır. (Poggi, 1991: 63vd).

Kentlerin, tüccarların ve burjuvaların farklı sebeplerden de olsa merkezileşme sürecinden memnun olduklarını ve kraliyet otoritesine uyum sağlamayı başardıklarını söyleyebiliriz. Ekonomik gelişme ise tüm bu sürecin başlatıcısıdır. Mutlakiyetin ortaya çıkışı Batı tarihinde bir dönüm noktası oluşturdu. Mutlakiyet ortaçağın hiyerarşi yapısının yerine yeni bir hiyerarşi ortaya çıkartmıştır. Mutlakiyetin ortaya çıkışının nedenlerini bütün

boyutlarıyla kavrayabilmek bundan dolayı son derece önemlidir. David Held'e göre, mutlakıyetin doğuşunu sağlayan belli başlı sebepler şunlardır:

“Monarklar ve baronlar arasında meşru otoritenin alanı konusundaki mücadeleler; aşırı vergilendirmenin ve sosyal yükümlülüğün ağırlığına karşı köylü ayaklanmaları; ticaretin, ticari ilişkilerin ve piyasa ilişkilerinin yaygınlaşması; klasik siyasi fikirlere (Atina demokrasisi ve Roma hukuku dahil) ilginin canlanmasıyla Rönesans kültürünün altın çağını yaşaması; teknolojiye, özellikle askeri teknolojiye değişimler; ulusal monarşilerin (özellikle İngiltere’de, Fransa’da ve İspanya’da) konsolidasyonu; dini kavgalar ve Katolikliğin evrensel iddialarına meydan okunması; Kilise ve Devlet arasında mücadele” (Held, 1992: 83’den aktaran Pierson, 2000: 78).

Bununla birlikte, mutlakıyetin kuramsal bir ideal tip olduğu hatırd tutulmalıdır. Mutlakıyetin toplumun her alanına nüfuz edebilmesi ve monarkların Rus çarları gibi her istediklerini etraflarına kabul ettirebilmeleri mümkün değildi. Monarşi biraz önce sözünü ettiğimiz, feodaliteden ekonomik olarak çıkılmasını sağlayan koşulların gerekli kıldığı bir zorunluluktan, geçici bir anlaşmadan (modus vivendi) başka bir şey değildi. Ortaçağın ademi merkezîyetçi siyasal yapısının yol açtığı kaos ve kargaşadan bıkan sıradan insanların ve bu kargaşayı ortadan kaldırmaya yönelik fikri arayışın bir sonucudur.

Mutlakıyet Katolik dünyasında hakim olabilmişken Protestan dünyada, İngiltere’deki kısa zaman dilimi hariç ortaya çıkmamıştır. Ortodoks dünyasının mutlakıyet kavramından haberi bile yoktur. Mutlakıyetin ideal tipten çok gerçekliğe yaklaştığı tek ülke Fransa’dır (Davies, 2006: 625).

Soyluların yargı yetkilerini hatırı sayılabacak biçimde korumayı başardıklarından, buna karşılık merkezîleşmenin ve mutlakıyetçiliğin kuvvetlenmesiyle kralların ve merkezi otoritenin yargı yetkisinin feodaliteye oranla arttığına değinmiştik. Kraliyetin artan yargı yetkisi ile soyluların yargılama yetkilerini korumaları arasında ilk bakışta bir çelişki var gibi gözükmemektedir. Duruma hukuk teorisi açısından baktığımızda mesele kolayca anlaşılır. Öncelikle mutlakıyetin hukuksal anlamı nedir ve kendini nasıl meşrulaştırmaktadır sorusunu yanıtlamak gerekir. Mutlakıyetin hukuksal teorisi ve anlamını yetkinlikle kuramsallaştıran iki düşünür Jean Bodin ve Thomas Hobbes’tur.

Bu düşünürlere göre, belirli bir toprak parçası üzerinde yalnızca tek bir egemen güç özel imtiyaz sahibi olmalıdır. Bu ayrıcalık Bodin’e göre, yasa bozma ve yapma gücüdür. Hobbes ise, devletin ve kraliyetin anarşi ve kaosu önlemekte zorlayıcı tek güç olmasını

savunmaktadır. Bu eksenler üzerinde düşünüldüğü zaman merkezi egemenliğin toplumdaki özel çıkarların ve güçlerin üzerinde olduğu kabul edilir. Dolayısıyla soylular merkezi devletin –kraliyetin- gücünü aşmamak kaydıyla, kendi yönetim bölgelerinde üstün otoritenin çizdiği sınırları ihlal etmedikçe özel yargılama yetkilerin elde tutmuşlardır.

Bununla birlikte, merkezi egemenin koyduğu sınırlar aşıldığında veya soyluların yargılamaları kraliyetin çıkarlarına aykırı bir durum arz ettiğinde, monarşi kendi üst egemenlik haklarının gereğince soyluların yargılama yetkilerini veya aldıkları kararları ilga edebiliyordu.

Her bir toprak parçası üzerinde tek bir üst egemenliğin olması gerektiği fikri Avrupa’da 16.yüzyılda yaygınlaşan anarşi ve kaos halinin sonucunda yaygınlık kazanmıştır. Birden fazla üst otoritenin bulunduğu devletler, yaşanan devletler arasındaki mücadelelerden mağlubiyetle ayrılmışlardır. Bu nedenle, her bir toprak parçası üzerinde hukuksal yönden, yalnızca tek bir egemenin olması gerektiği fikri genel kabul görmüştür (Poggi, 2007: 60d).

Mutlakiyet Avrupa devletler sisteminin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Feodalitenin çok parçalı siyasal manzarası Avrupa’da pek çok irili ufaklı prensliğin, devletin bir arada yaşamasına izin verir tabiattaydı. Merkezileşmenin artan etkisiyle birlikte güçlerini muhafaza etmekte zorlanan özerk pek çok siyasal unsur daha güçlü unsurlar tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Feodalite ile ardından gelen merkezileşme sürecinin Avrupa siyasal ortamında ne gibi değişikliklerin yolunu açtığını Charles Tilly oldukça net çizgilerle bizlere anlatmaktadır. Feodalitenin altın çağı olan 9.yüzyıl sonlarında Avrupa’nın siyasal manzarası şu şekildeydi:

“990 yılının imparator, kral, prens, dük, halife, sultan ve diğer hükümdarları, ülkelerindeki yaşamı kalıcı ve yoğun şekilde düzenleyen devlet başkanları değil, fatih, haraç toplayıcı ve rantiyelerdi. Hüküm alanlarında, dahası, sözde egemenlerin çıkarlarına fazla önem vermeden kendi silahları için silahlı kuvvet kullanan rakipler ve hükümdarların güya astları olarak görünenler vardı. Kıtanın büyük bölümünde özel ordular hızla artıyordu. Avrupa’nın hiçbir yerinde merkezi ulusal devlete benzer bir yapılanma yoktu.

Bu yayılan, geçici devletlerin oluşturduğu halka içinde egemenlik daha da parçalanmış ve yüzlerce prenslik, piskoposluk, şehir-devleti başka otorite türü, başkentlerinin küçük artalanlarında üst üste gelen denetim sahibiydi. Bin yılda papa, Bizans imparatoru ve Kutsal Roma imparatoru İtalya Yarımadası’nın büyük bölümünde iddia sahibiydi ama gerçekte hemen bütün önemli şehirler ve artalanları siyasal olarak bağımsız araçlar gibi hareket ediyordu” (Tilly, 2001: 79d).

Rakip egemenlik alanları, özerk şehir devletleri, özel ordular, asların üstlerine ihanetleri, sıklıkla birden fazla imparatora veya lorda müteakip defalar haraç ödemek zorunda kalan köylüler, paralı askerlerin güvenilmezlikleri, imparatorların saraylarının içerisi hariç hiçbir yerde güvenli olamaması gibi, pek çok istikrarsızlık kaynağıyla dolu neredeyse kıyametimsi bir Avrupa panoramasıdır Tilly'nin çizdiği tablo.

15.yüzyıl başında ise mutlakiyet geri dönülemez bir şekilde hakimiyetini ilan etmektedir. Hala bertaraf edilmesi gereken yerel iktidar odakları vardır. Ancak tarihin yönü yerel iktidarların aleyhine, merkezi devletlerin hükümdarlarının lehine dönmüştür. Avrupa bildiğimiz ulus devletler dünyasının kurulmaya başlandığı sürecin şafağındadır.

“990’ın malikaneler, yerel lordlar, askeri akıncılar, müstahkem köyler, ticaret şehirleri, şehir-devletleri ve manastır dünyası, ulusal devlete dönüşüme ilişkin hiçbir ipucu barındırmaz. 1490’da gelecek gene açıktır: ‘krallık’ sözcüğünün sık kullanılmasına karşın, Avrupa topraklarının çoğunda imparatorluklar söz sahibidir ve neredeyse tamamen görece özerk ulusal devletlerden oluşan bir sistemin yaratılmasına doğru belirleyici adımlar atmışlardır” (Tilly, 2001: 84).

Sonuç itibariyle artan merkezileşme Avrupa’da devlet oluşumu sürecini hızlandırmış ve artan siyasal mücadele sosyal ve ekonomik yapıdaki değişimi hızlandırmıştır. Bu noktayı biraz daha netleştirmek gerekir. Feodal tarım ekonomisinin gelişen ticaretin sonucu olan parasal ekonomi karşısında gerilemesinin neticesinin gelirlerini büyük ölçüde toprağa bağlamış lortların ve prenslerin güçlerini yitirmeleri olduğunu daha evvel belirtmiştik. Ekonomik değişim siyasal merkezileşmeye neden olmuştur. Aynı şekilde siyasal mücadelede sosyal ve ekonomik yapıdaki değişime etkide bulunmuştur. Dolayısıyla ekonomi ve siyasetin karşılıklı olarak birbirlerini üzerinde etkili olduklarını, birbirlerini karşılıklı olarak beslediklerini söyleyebiliriz.

Yukarıda çizdiğimiz olumlu tabloya rağmen, mutlakiyetin oluşumu ile geç Ortaçağ arasındaki dönemin koşulları son derece zorluydu. Yine biraz önce belirttiğimiz gibi Mutlakiyetin feodaliteye göre içerdiği farklılıkları tam manasıyla kavrayabilmemiz için tarihin uzun seyrine bakmak gerekir. Bu anlamda 16.yüzyılın sosyo-ekonomik tablosunda mat renkler hakimdir. Rönesans’ın canlı manzarası ve büyük umutları yerini hayal kırıklığına, kötümserliğe ve zamanların sonuna ilişkin bir kaygıya bırakacaktı. Dolayısıyla mutlakiyetin etkileri tarihin uzun zaman birimleri içerisinde görülecektir.

Immanuel Wallerstein'in; "değişim sonsuzdur, hiçbir şey değişmez" derken kastettiği de budur (Wallerstein, 2000: 134). 16.yüzyılda ortaya çıkan ticari kapitalimin dünya tarihinde yarattığı etkinin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için yüzyıllara varan uzun bir zaman diliminin geçmesi gerekmiştir. Yine aynı şekilde mutlakiyetin ve gelişen bilimin etkisinin görülebilmesi için yüzyıllara varan bir süreci incelemek gerekir.

Ortaçağda insanların yaşam koşullarında önemli iyileşmeler görüldüğünü anlatmıştık. Fakat yine de insanlar hastalıklar karşısında son derece korunmasızdılar. Salgın hastalıklar modern tıbbın bile zaman zaman baş etmekte zorlandığı hastalıklardır. Bulaşıcı hastalıklar hakkında bilgi sahibi olan Ortaçağ tıbbi veba başta olmak üzere çeşitli salgın hastalıkların bulaşma yolları ve onlardan korunma yolları hakkında hiçbir bilgisi yoktu. 14.yüzyılın sonlarında Asya'da başlayan veba salgını gemilerle Avrupa kıtasına taşındı ve neredeyse tüm kıtayı kapladı. Olağanüstü can kayıpları yaşandı. Güvenilir tahminler ölü sayısının 30 milyonu bulmuş olabileceğini göstermektedir.

Böyle yüksek bir can kaybının muazzam etkileri oldu. Her şeyden önce Veba salgını gerilemeye başlayan feodal sistemdeki çöküş ve yozlaşma eğilimlerini hızlandırdı. 14.yüzyılın ortalarında malikaneler (fiefler) hızla boşalmaya başladı, ticaretteki gelişme eğilimi terse döndü, yeni palazlanmaya başlayan kentlerde huzursuzluklar artış gösterdi.

Serfler angarya yükümlülüklerini aynı rant yerine nakdi ranta çevirmeyi başarabilmişler. Bu ise köylü kitlelerin bölgeler arasında hareket edebilmelerine olanak sağlamakla kalmamış, emek güçlerini pazarlık kozu olarak kullanabilmelerine de neden olmuştur. Bir başka deyişle emek gücündeki azalma, emek gücüne olan talebi arttırarak ücretleri yükselmiştir. Tüm bu gelişmelerin en belirgin etkisi feodal sistemdeki toplumsal sabitliği ve hiyerarşiyi sarsarak yersiz yurtsuz kitlelerin Avrupa'nın dört bir yanına dağılmaları olmuştur.

Terse dönüş eğilimini başlatanın veba olmadığını bir kere daha hatırlamak gerekir. Veba yalnızca geç feodalizmdeki eğilimleri hızlandırmıştır. Vebanın bu hızlandırıcı etkisi daha çok sebep olduğu psikolojik etkiden kaynaklanmaktadır. Kilisedeki yozlaşma kurumsal dini zayıflatırken, dindarlığı ve halk dinini canlandırmıştır. Tanrı'nın gazabının dindirilmesi gerektiği düşüncesi geniş toplum kesimlerinde yaygın bir kanaate dönüşmüştür. Aynı düşüncenin devamı olarak cüzamlılar ve Yahudiler başta olmak üzere günah keçileri aranıp bulunmuştur. Vebanın hızlandırdığı olumsuz koşullar başta köylü isyanları olmak üzere halk ayaklanmalarının yaşanmasına neden olmuştur. İsyancılar soylulara saldırmışlar, zaman zaman kentleri ele geçirebilecek güce ulaşmışlardır. Ayaklanmalar büyük bir acımasızlıkla bastırılmıştır (Davies, 2006: 436vd).

Vebanın yarattığı karışıklık tam yatıştırılmıştı ki, Protestanlığın ortaya çıkışıyla birlikte başlayan dini anlaşmazlık ve Batı Hıristiyanlığındaki geri döndürülemez bölünme, yeni ve daha büyük bir kaos dalgasının Avrupa'yı sarmasına neden oldu. Protestanlığın tarih sahnesinde yerini almasının çok önemli bir sonucu daha vardır. Protestanlık kapitalist etiğin oluşumunda önemli bir rol oynayarak, kapitalizmin etkilerinin artmasına katkıda bulunmuştur (Davies, 2006: 526vd).

Amerikanın keşfedilmesi ve oradaki altın ve gümüş başta olmak üzere değerli madenlerin Avrupa'ya aktarılması uzun vadede, Avrupa'nın zenginleşmesinin ana amillerinden birisi olacaktır. Lakin kısa vadede Avrupa ekonomisi üzerinde olumsuzdan çok olumsuz etkide bulundu. Amerika'dan Avrupa'ya gönderilen altın ve gümüş akını karşısında yönetimler madeni paralardaki altın ve gümüş oranlarını azaltmak için birbiri ardına bir dizi başarısız girişimde bulundular. Ancak başta tarım ürünleri olmak üzere Avrupa'da yaşamın maliyeti son derece arttı (Davies, 2006: 559). Fiyatlardaki artışı açıklamaya yönelik olarak:

“...son dönem bilginleri külçe altın veya gümüşe daha az önem vererek nüfus artışı, toprak açlığı, artan rantlar ve vergiler üzerinde durdular... Köylüler büyüyen kentlere akın etti; ücretler fiyatların altında kaldı, dilenciler çoğaldı. Toprak sahipleri karlarını en yüksek seviyeye çıkardılar ve sürekli olarak gelirlerinin düşen değerleriyle boğuşan hükümetler vergiler arttırdılar. On yedinci yüzyılın başlarına kadar çok az rahatlama görüldü” (Davies, 2006: 559d).

Artan merkezileşme süreci Avrupa'da birbirine rakip güçlü devletlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu devletler aralarında egemenliklerin artırmak hususunda acımasız bir rekabete tutuştular. Bu rekabet ortamını kızıştıran iki önemli gelişme vardır. Sömürgeleri ele geçirmek ve oradaki zenginliklere sahip olmak için yaşanan mücadele ve Protestanlığın ortaya çıkmasıyla başlayan din savaşları. Avrupa toplumsal yaşamına etkisi bağlamında din savaşlarının rolü iki nedenden dolayı son derece önemlidir.

Birincisi devletler arasındaki savaş Avrupa'daki zenginliklerin kısa vadede gelişmesini frenleyici bir etki yapmıştır. Savaşlar sırasında tarımsal altyapı harap olmuş, kentlerdeki ticari hayat kesintiye uğramıştır. İkincisi fiyat artışının etkisiyle yaşam koşulları güçleşen başta köylüler olmak üzere halk tabakasının yaşam koşullarının zorlaşması. Zira savaş maliyetlerindeki artış devletlerin tebaalarından daha fazla vergi almalarını zorunlu kılmıştır. Köylüler örneğinde bu süreç, “fiyat devrimi”nin etkisi nedeniyle zaten başlamış olan kırsal alanlardan şehirlere olan göçü daha da hızlandırmıştır (Davies, 2006: 613).

Tüm yaşanan gelişmelere rağmen merkezi krallıklar güçlerini muhafaza edebildiler. Savaşlar Roma imparatorluğunun yıkılmasına benzer bir sürece yol açmamıştır. Feodalite bir daha geri gelmemek üzere tarih sahnesinden çekilmiştir. Bununla beraber mutlakîyetin sıradan insanlara refah ve zenginlik getirdiği yanılmasına düşmemek gerekir. Marksistlerin sömürüye ilişkin söyledikleri yalnızca kılık değiştirmişti.

Feodalitede köylüler topraktan elde ettikleri geliri yine lordlarına vermeye devam ediyorlardı. Değişiklik tarımda çalışan köylülerin sayısında idi. Feodalitede topraklar çok sayıda yerel toprak sahibinin elindeydi. Ancak soyluların kraliyetle bütünleşmeleri neticesinde geniş araziler belirli kişilerin elinde toplanmaya başladı. Köylülerin yaşam koşullarını asıl zorlaştıran ise ortak topraklara yönelik çitleme hareketinin başlamasıydı.

Köy topluluklarına ait ortak araziler büyük oranda çitlenerek, malikanelerin topraklarının bir parçasını oluşturdu. Bu nedenle toprakta çalışma imkanı bulan köylülerin sayısında azalma görüldü. Topraksız köylüler ise kentlere akın ettiler. Kentlerde yeni bir yoksullar ordusunun oluşumuna katkıda bulundular. Sonuç olarak mutlakîyet altında soylular kraliyete tabi bir şekilde de olsa ayrıcalıklarını korudular, loncalar da kapitalist ekonomiye katkıda buldukları için ayrıcalıklarını muhafaza edebildiler. Köylüler angaryalarıyla, yoksullar açlıklarıyla baş başa kalmaya devam ettiler (Davies, 2006: 631).

Devletin nitelikleri ve tarih içerisindeki gelişiminden bahsederken, mutlakîyetçi devletin idaresi altında toplumun modern devlette olduğu gibi bir yönetilen toplum olduğunun altını çizmiştik. Modern devlet aygıtı, vatandaşlarının hayatları hakkında tarihte daha önce hiç olmadığı kadar bilgi sahibidir. Devletler yukarıda genişçe anlattığımız süreç içerisinde diğer devletlerle rekabete girmiş ve bu rekabette üstünlük elde etmek amacıyla zenginlikleri arttırmaya yönelik bir dizi düzenleme gerçekleştirmişlerdir. Bu düzenlemelere ihtiyaç duyulmasaydı insanların gündelik yaşamları yönetenlerin ilgi alanına tarihin büyük bölümünde olduğu gibi girmeyecekti.

Mutlakîyetçi devletin ortaya çıkışıyla, birlikte devletlerin toplum üzerindeki artan nüfuzunu kavramaya yönelik olarak Foucault, yönetimsellik adını verdiği bir kavram geliştirmiştir. Foucault, yönetimsellik kavramını, devlet aklının kendini gerçekleştirmekte kullandığı teknikler anlamında kullanmıştır.

Yönetimsellik kelimesinin İngilizce karşılığı olan governmentality kelimesinin anlamsal kökünü incelediğimizde Foucault'nun yönetimsellik kavramından neyi kastettiğini tam manasıyla anlayabiliriz; yönetimsellik governmentality, govern yönetmek, mentality zihniyet, governmentality/yönetim zihniyeti/yönetim felsefesi. Dolayısıyla Foucault'nun devlet aygıtından çok, yönetim felsefesiyle ve yönetim fikriyle ilgilendiği söylenebilir.

Yönetimselliğin etkisindeki iyi yönetilen, akılcı bir devlet, devletin çıkar ve kapasitelerini arttıracak şekilde, bireylerin hayatlarını iyileştiren bir devlet olmalıdır.

Foucault yönetimlerin sıradan halkın gündelik yaşamlarıyla, yapıp ettikleriyle ilgilenmeye başlamasının feodaliteden ile kapitalizmle geçilmesinin sonucu olduğunu düşünmektedir. Feodalitede sıradan insanlar senyörleri için çalışıyorlar, vergi veriyorlar, askerlik yapıyorlardı. Bunun dışında senyörün veya iktidarın ilgi alanına girmiyorlardı. Örneğin; köylü ailelerinin yaşadıkları ortam, sağlıkları sıhhatleri, tıbbi koşulları iktidarın ilgi alanına girmiyordu (Foucault, 2003b: 157). Mutlakiyetin ve kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte, başta içinde buldukları tıbbi koşullar olmak üzere, sıradan insanların gündelik yaşamları iktidarın ilgi alanına girmeye başladı.

Mutlakiyetçi devletler, diğer devletler karşısında güçlü olmanın yolunun zenginliklerini arttırmaktan geçtiğini fark ettiler. Zenginliğin artırılması için de halkın içinde bulunduğu koşulların iyileştirilmesi gerektiğini anladılar. Böylece nüfusun devletin ihtiyaçlarına göre yönlendirilip, yönetilmesi meselesi yönetimselliğin asli unsurlarından birini oluşturmaya başladı. Daha açık bir ifadeyle, nüfusun sağlığını korumaya yönelik politikalar aracılığıyla iktidarlar bireylerin yaşamlarıyla ilgilenmeye başladılar. Nüfus ile ekonomi politik arasındaki ilişki yönetimselliğin, iki temel boyutunu oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, Foucault için ekonomi kelimesinin ifade ettiği anlam alışıageldiğimiz anlamdan biraz farklıdır. Onun gözünde, ekonomi, mal ve hizmetlerin, üretimiyle, dağıtımıyla, bölüşümü ile ilişkili değildir. Ekonomi devletler arasındaki egemenlik mücadelesini kazanmak için, sınırları içerisinde yaşayanlardan azami verimliliği elde etmek ve bunu yaparken de toplumu kontrol etmek isteyen devlet adamlarının yürüttüğü politikanın bir parçasıdır (Pierson, 2000: 20d).

Foucault, istatistik biliminin gelişiminin, devletlerin, kapasitelerinin arttırılmasına yönelik geliştirdiği politikaların efektifliğini ölçmeye ve diğer devletlerin kapasitelerini hesaplamaya yönelik çabalarla iç içe olduğunu belirtir. İngilizce'deki istatistik kelimesine yakından baktığımızda Foucault'nun ne demek istediğini daha iyi anlayabiliriz. Bildiğimiz statistics kelimesi state-istics, devlet ölçümü sözcüğündeki bir anlam kaymasının sonucudur.

Devletin kaynaklarının devletin ihtiyaçlarının yönetilmesi anlamına gelen ekonomi politik ile zenginliğin kaynağı olan nüfusun yönetilmesi sorunun birleşmesi, yönetimselliğin gerçekleştirilmesine yönelik bir dizi spesifik tekniğin, bilgi biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nüfusun sağlığını korumaya yönelik müdahalelerin yaygınlaşması, normal ile anormal arasındaki sınırları saptamaya yönelik tıbbi düşüncenin doğuşuna yol açtı.

Foucault'ya göre, bu gelişme, bireye yönelik iktidar teknolojilerinin ve buna yönelik bir söylemin ifadesidir:

“... hukuksal düşünce meşruyu ve gayri meşruyu ayırt eder, tıbbi düşünce normal ve anormali ayırt eder; tam anlamıyla cezalandırma araçları değil kişiyi dönüştürme araçları olan hizaya getirme araçları ve buna bağlı olarak insan varlığının davranışıyla ilgili tüm bir teknolojiye sahip olur tıbbi düşünce, sahip olmaya çalışır” (Foucault, 2003b: 156).

Daha önce değindiğimiz gibi kapitalizmle birlikte köylerin ve tarımsal ekonominin temellerinde yaşanan değişim kentlerin nüfusunu kalabalıklaştırmıştır. Kentlere gelen köylülerin bir kısmı sanayi işçilerine dönüştüler. Bir kısmı ise kentlerdeki aylak nüfusun artmasına, dilencililiğin, serseriliğin yaygınlaşmasına neden oldular. Gerek bu kitlenin gerekse sanayide çalışan işçilerin, bir araya gelerek kapitalizme karşı ayaklanmalarını önlemeye yönelik, gözetleme ve cezalandırma kurumlarıyla, bu kurumlarda uygulanan teknikler bütünü yönetimsellik kavramının üçüncü ana unsurunu meydana getirmektedir. Foucault'ya göre, sonuç olarak:

“Bir an geldi ki, herkesin iktidarın gözü tarafından fiilen algılanması gerekli oldu, kapitalist türde bir toplum olsun istendi, yani mümkün olduğunca verimli bir üretimle birlikte; işbölümünde kimilerinin şu işi, kimilerinin bu işi yapmasına ihtiyaç olduğunda, halkın direniş hareketlerinin, ataletin ya da isyanın, doğmakta olan tüm bu kapitalist düzeni altüst etmesinden korkulduğunda, o zaman, her bireyin somut ve kesin gözetlenmesi gerekli oldu...” (Foucault, 2005b: 157).

Yönetimselliğin disiplinle ilgili bu boyutu birazdan değineceğimiz disipliner iktidarın ortaya çıkışına sebep olmuştur. Toparlayacak olursak kapitalizm ile mutlakiyetin neredeyse eşzamanlı olarak ortaya çıkışıyla birlikte Batıda yönetim felsefesinde ve iktidarın niteliğinde önemli değişimler gerçekleşmiştir. Nüfus, ekonomi politik ve güvenlik aygıtlarının yaygınlaşmasıyla karakterize edilen bu değişime Foucault yönetimsellik adını vermektedir.

Foucault'nun iktidara yönelik yaklaşımını göz önünde bulundurduğumuzda yönetimselliğin devletle özdeşleştirilmemesi gerektiğini akılda tutmalıyız. Yönetim tekniklerinin, pratiğinin gerçekleştirildiği tek yer devlet değildir. Birbirinden bağımsız ve toplumun tabanında yer alan mikro iktidar alanları içerisinde yaşanan spesifik yönetim pratikleri anlaşılmadan, yönetimsellik hakkında elde edeceğimiz kavrayışlar son derece sınırlı kalmaya mahkumdur.

Belirli bazı kurumlara özgü iktidar tekniklerinin zaman içinde devlet gibi global ölçekli yönetim aygıtıyla bütünleşmiş olması bizi aldatmamalıdır. Foucault'nun iktidarı bir kurum değil strateji olarak görüp analiz ettiğini de hatırlayacak olursak yönetimselliğin devletle özdeşleştirilmemesi gerektiği hususu iyice açığa çıkmaktadır.

Foucault monarşik iktidarın içerisinde yönetimsellik ile ilişkili ancak ondan daha farklı bir başka iktidar anlayışının çıktığını düşünmektedir. Foucault monarşinin içerisinde çıkan bu yeni iktidara disipliner iktidar adını vermektedir.

Hapishanenin Doğuşu kitabının ayrıntılarına girecek olursak, kitabın hemen başında Foucault insanın kanının damarlarından çekilmesine yol açacak vahşilikte bir işkencenin ayrıntılarını okuyucularıyla paylaşmaktadır. Robert-François Damiens, 5 Ocak 1757'de Fransa kralı XV. Louis'e suikast girişiminde bulundu. Kral suikasttan hafif yaralanarak kurtuldu. Olaydan hemen sonra Damiens yakalandı ve yargılandı. Yargılama sonunda, Damiens, 2 Mart 1757'de Paris kilisesinin ana kapısı önünde suçunu itiraf etmeye ve hemen ardından da Grève meydanına götürülerek, uygulanacak işkenceler eşliğinde gerçekleştirilecek idam cezasına mahkum edildiği Paris halkına ilan edildi (Foucault, 2000: 33).

Damiens'in cezası 28 Mart 1757'de infaz edildi. Öldürülmeden önce vücudunun çeşitli yerlerinde ölümcül olmayan fakat son derece acı verici yaralar açıldı. Daha sonra dört saat boyunca yaralarına kaynar yağ, erimiş balmumu ve kurşun dökme, kızgın kerpetenle vücudundan et koparma gibi barbarca işkencelere tabi tutuldu. İnsanın aklından geçirirken bile ürpereceği bir cezalandırma sahnesi ve idam yöntemi (Foucault, 2000b: 34vd).

Foucault Damiens'in ibretlik idamını anlattıktan sonra 1830'larda Paris'teki Genç Mahkumlar Evi'nde kalan mahkumların günlük programından söz eder. Mahkumların her bir dakikalarında ne yapmaları gerektiği ayrıntılarıyla düzenlenmiştir. Yazın ve kışın kaçta kalkmaları gerektiği, kahvaltılarının kaçta verileceği, mahkumların hangi saatte ibadet edip, hangi saatlerde çalışacakları, öğle ve akşam yemeklerinin saatleri detaylandırılmıştır. Burada Damiens'in cezalandırılmasından oldukça farklı bir cezalandırma tekniği söz konusudur; mahkumlara azap çektirilmesinden mahkumların zamanlarının programlanmasına geçilmiştir.

Foucault XVIII.yüzyıldan, XIX.yüzyıla cezalandırma tekniğinde iki büyük değişim gerçekleştiğini belirtmektedir. Birincisi, cezalandırma usulü olarak bedene yönelik azap çektirmenin ortadan kalkması ve cezaların seyirlikten ve törensellikten uzaklaştırılması. İkincisi, cezaların bedensel azap çektirmenin yerine beden tutuklanıp, hapsedilmesine dayalı hale getirilmeleri. Burada beden ile cezalandırma arasındaki rabitanın eskiye oranla değişmesi söz konusudur. Bedeni kapatılarak ve kapatıldığı yerde çalıştırarak bedene müdahale

edilmektedir çünkü bireyin bir hak ve malvarlığı olarak kabul edilen özgürlüğü elinden alınmıştır. Daha netleştirirsek bireyin bedeninin kapatılması insanın doğuştan hakkı olan özgürlüğünden mahrum edilmesi anlamına gelmektedir.

Cezalandırmanın bedene yönelmesi varlığını sürdürmektedir ancak bedensel kapatmanın özgürlükten mahrum etme anlamına gelmesiyle birlikte, bedene yapılacaklar titizlikle yürütülecek bir faaliyete dönüşmüştür. Bu nedenle azap çektiren cellat yerini gözetmenler, papazlar, psikiyatrlar, psikologlardan oluşan bir teknisyenler heyeti almıştır. Mahkum, kendisine azap çektirilmeyeceği hususunda sürekli teskin edilmektedir.

Foucault 1830-1848 arası dönemde azap çektirmenin ve seyirlik cezanın Batı Avrupa'da kalktığını belirtir. Bununla birlikte mahkuma yapılan fiziksel müdahale daha kontrollü ve dozajı düşük biçimlerde de olsa varlığını sürdürmektedir. Mahkum kapatıldığı yerde gıda tayinlaması, cinsel yoksunluk, dayak ve hücre ile karşı karşıyadır. Dolayısıyla azap çekmenin gölgesi mahkumun bedenine düşmektedir.

Foucault'ya göre cezalandırma metodundaki bu değişim mahkumlara yönelik bir hümanizmden kaynaklanmamaktadır. Cezalandırmanın nesnesindeki değişimden ortaya çıkmıştır. Cezanın bedene değil ruha yönelmesi gerektiği kabul edilmeye başlanmıştır. Bedenin kudurganlığını zaptetmeye değil, mahkumun düşüncesi ve iradesi yoluyla ruhuna etki etmesi amaçlanan bir cezalandırma anlayışı hakim olmuştur. Bu değişim ceza uygulamasının yöneldiği suçun nesnesinden kaynaklanmaktadır:

“Suçlar ve kabahatler adı altında, hep yasa tarafından tanımlanmış hukuki nesnelere yargılanmaktadır; ama aynı zamanda tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar, ortam ve kalıtımın etkileri de yargılanmaktadır; ırza geçmeler, ama aynı zamanda cinsel uyumsuzluklar da yargılanmaktadır. Aynı zamanda damar atışları ve arzu da olan cinayetler yargılanmaktadır” (Foucault, 2000: 52).

Suç kadar, suçu ortaya çıkaran bedensel ama özellikle de ruhsal etmenler yargılanmaktadır. Böylelikle bizim bugün hafifletici etmenler adını verdiğimiz olgu cezalandırma sürecine dahil edilmiş olmaktadır. Hafifletici etmenlerden söz edilmesi cezalandırmanın bedenden çok ruha yöneldiğini bir işareti olarak okunmalıdır. Bireyi suça iten nedenin tespit edilmesi mahkumun mahkumiyeti süresince hal ve gidişatının sürekli gözlenmesi sonucunu doğurmuştur.

Kişiyi suça iten bozukluğun ortadan kaldırılması hedeflenmekte, eğer bu bozuklukta herhangi bir seviyede değişim görüldüğü anlaşılırsa mahkumun cezasına yönelik

iyileştirmelere veya kötüleştirilmelere gidilmektedir. Yargılamada suçun niteliği kadar suçun işlendiği koşulların da hesaba katılması, Ortaçağdan itibaren gelişen soruşturma usullerinde yeni bir döneme girildiğinin göstergesidir.

Ortaçağdan itibaren yargılama, suçun gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemek, faili bulmak ve yasal yaptırımını uygulamaya yöneliktir. Yeni dönemde yalnızca bu sayılan unsurların anlaşılmasına çalışılmamakta, aynı zamanda olayın niteliği, şiddeti, saikleri sorgulanmaktadır. Suçun kökeni nedir, faili ne derecede etkilemiştir sorularına yanıt aranmaktadır. Suçun içgüdüden mi, ortamdan mı veya kültürel etmenlerden mi kaynaklandığına yönelik soruşturma aracılığıyla yalnızca ihlalin yaptırımının hangi yasa da yer aldığı ve ne derecede uygulanacağıyla ilgilenilmemektedir. Aynı zamanda suçlunun nasıl ıslah edilebileceğine de bakılmakta ve suçlunun cezası ile ıslahında kullanılacak yöntem arasındaki ilişki cezanın belirlenmesinde etkili olmaktadır. Tüm bu gelişmelerin dolaysız sonucu yargılamanın yapıldığı halkanın genişlemesidir.

İlk bakışta cezalandırma gücü yetkisi yalnızca yargıç ve savcılardadır. Ancak yakından bakıldığında yargıç ve savcı cezalandırma iktidarını bir uzmanlar topluluğuyla paylaşmaktadırlar: uzmanlar, psikologlar, eğitmenler, infaz görevlileri, ceza evi yönetimi ve personeli hepsi yargılama aygıtının geniş ağına katılmışlardır (Foucault, 2000: 53vd).

Foucault cezalandırma usullerindeki değişime yönelik araştırmasında kendisine rehberlik eden dört ilke olduğunu belirtmektedir. Birincisi, cezalandırma yalnızca baskı altına almayla ilişkilendirilmemelidir. Cezalandırma ürettiği olumlu etkiler bağlamında da incelenmelidir. Cezalandırma mekanizmaları kendilerine özgü bir gerçekliğe sahip olmanın ötesinde karmaşık sosyal süreçlerin bir parçasıdır. İkincisi, cezalandırmaya yönelik metotlar kendilerine özgü nitelikleri bulunan teknikler olarak görülmelidirler. Cezalandırmayı özellikle politik bir strateji olarak görmek gerekir.

Üçüncüsü, ceza hukukunun tarihiyle insan bilimlerinin tarihlerini birbirleriyle alakasız bütünlükler olarak görmemek gerekir. Her iki alanın epistemolojik-hukuki bir alan olarak bir arada düşünmek mümkündür. Bu alanları birbirlerine bağlayan ilkeyi, iktidar teknolojisi olarak niteleyebiliriz. Dördüncüsü, Ruhun ceza adaletinin alanı içerisine dahil edilmesiyle, bilimsel bilginin adalet mekanizmasının parçası haline gelmesinin eşzamanlı gelişmeler olduğu gerçeğinden yola çıkarak ruhun iktidar teknolojisindeki gelişmelerin sonucunda oluşturulduğunu düşünebiliriz (Foucault, 2000: 59d).

Foucault'nun cezalandırmanın anlamı, teknikleri, mekanizmaları, amaçları, saikleri konusunda söyleyeceği her şey bu dört ilke etrafında örgütlenmiştir. Cezalandırmanın yalnızca bastıran, engelleyen bir şey olduğu yanılmasına kapılmamak gerekir. cezalandırma

sosyal düzenin inşasında oynadığı olumlu rol ve etkilere göre değerlendirilmelidir. Bu bağlam içerisinde bakıldığında cezalandırmanın üretim sistemiyle alakalı olduğu görülür.

Köleci ekonomide cezalandırma savaşlarla ve ticaretle elde edilen köleliğin ötesinde ek bir emek gücü sağlanmasında kullanılır. Parasal ekonominin olmadığı, üretimin kıt olduğu feodalitede bedene yönelik cezaların çokluğunu bir tesadüf olarak yorumlamak hatalıdır.

Feodalitede, beden, el altında olan belki de tek maldır. Ticari kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte zorunlu çalışmaya dayalı fabrikalar kurulmuştur. Endüstriyel kapitalizm, serbest bir emek piyasasının varlığını ön gerektirir. Bu nedenle ticari kapitalizm döneminde yaygın olan zorunlu çalışma cezası, endüstriyel kapitalizme geçilmesiyle birlikte XIX.yüzyılda gözden düşmüş ve yerini ıslah amaçlı hapis cezasına bırakmıştır.

Foucault'ya göre, modern Batı toplumlarında cezalandırmanın, şu veya bu şekilde, şu veya bu ölçüde bedene yönelik olmasından yola çıkılarak, ceza mekanizmasının tarihini, ahlak ve hukuk düzeni ekseninde değil de “beden tarihi üzerinden” yapmak mümkündür.

Tarihçiler demografi, sosyal olayların ömür uzaması gibi biyolojik nedenlerle bağlantısı ekseninde bedenle ilgilenmişlerdir. Ancak bedenin siyasi bir yanı olabileceğini düşünmemişlerdir. Beden azap çektirildiğinde, damgalandığında, ıslah edilmeye çalışıldığında iktidar ilişkilerinin yani siyasi alanın bir parçasıdır aslında. Bedenin iktidar ilişkilerinin ve siyasalın bir parçası olması, onun, aynı zamanda üretim gücü olmasındandır.

Bedenin işgücüne dönüşebilmesi içinse “tabiiyet” ilişkilerinin içine dahil edilmesi gerekir. Bedenleri kontrol edebilmek için, bedeni boyun eğdirmeye, itaate hazır kılmaya yönelik bazı mekanizmalar geliştirilmelidir. Bu mekanizmalar ve bu mekanizmaların mükemmelleştirilmesine dair bilgiler, “bedenin siyasi teknolojisi”ni meydana getirir. Diğer taraftan bedenin siyasi teknolojisi sistematik bir söylem haline çoğu zaman getirilmemiştir. Bu teknolojiler hiçbir zaman tek bir mekanda sabitlenmemişlerdir. Bu nedenle onların yerini herhangi bir kurumla ya da devlet aygıtı gibi merkezle özdeşleştirebilmek mümkün değildir.

Bedenin siyasi teknolojisinden söz ettiğimizde, çoğul, biçimsiz, birbiriyle kesişen, birbirini sabote eden, birbiriyle yakınlaşan, birbiriyle uzaklaşan bir yığındır çoğu zaman karşımıza çıkan. Foucault bedenin siyasi teknolojisinin işlediği düzlemleri ifade edebilmek için “iktidarın mikro fizik”i adını verdiği bir kavram türetmiştir. Bedenin siyasi teknolojileri hiçbir mekanla özdeşleştirilemeyeceği için hukuksal-siyasal hükümlerlik modeline göre izah edilemezler.

İktidarın mikro fiziğini analiz edebilmek için savaş metaforuna müracaat etmek gerekir. Savaş metaforuna müracaat edildiği andan itibaren ideoloji ile şiddet arasında kurulan zıtlık

da ortadan kalkar. İktidarın mülkiyet değil bir stratejiler yığını olduğunu kabul etmek gerekir. Fetihden değil, asla sonu gelmeyecek çarpışmalardan ve mücadelelerden bahsetmek gerekir.

İktidarın egemen sınıfların “ayrıcalığı” değil, bu sınıfların iktidar ilişkileri ağında işgal ettikleri –çoğu zaman tesadüfi- konumların bir sonucu olduğunu fark etmek gerekir. Her türlü iktidar ilişkisinin geçici güç dengelerinin bir sonucu olduğunu kavramak gerekir. Böyle bir kavrayışın ardından mikro iktidar odaklarının yıkılmasına yönelik mücadelelerin hiçbir zaman tam manasıyla sonlandırılmayacağını da anlamak gerekir. Çünkü mikro iktidar alanındaki her türlü aygıtın bozguna uğratılmasının hemen ardından, yeni güç ilişkileri kurulacaktır ve bu güç ilişkileri de yeni meydan okumalarla karşı karşıya kalacaktır.

İktidarın mikro fiziği hakkında yürüttüğü mülahazaları Foucault, iktidar-bilgi bağıntısına dair geliştirdiği düşüncelerle birleştirir. Foucault’ya göre, bilgi ile iktidarın birbirlerine zıt iki şeymiş gibi ele alınması hatalıdır. Eş deyişle, bilginin olduğu yerde iktidarın sona erdiğini düşünmemek gerekir. Tam tersine, iktidar ilişkileriyle ilgili bir bilgi alanına ihtiyaç duymayan bir iktidar olmadığı gibi, iktidar ilişkilerinden bağımsız, onlarla alakasız bir bilgi rejimi de yoktur. İktidar ile bilginin (iktidar/bilgi) birleşmesi bilen özneyi üretir.

Şiddet ideoloji ikiliğinin aşılması, iktidara yönelik sözleşme modelinin yadsınması, bilgi ile iktidarın iki ayrı kutup olduğunun reddedilmesiyle birlikte Foucault’ya göre, bedene ilişkin siyasal anatominin tarihini yapmak mümkün hale gelir. Bununla birlikte, böyle bir beden tarihi, çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle oluşan bir beden gibi düşünülen, devletin tarihi olmayacaktır. Aynı şekilde bu tarih, kendi içine kapalı bir bütünlüğü olduğu düşünülen insan bedeninin tarihi de olmayacaktır (Foucault, 2000: 60vd). Bu tarih siyasal bedeni bilgi-iktidar bağıntısı açısından inceleyecektir. Daha da netleştirmek gerekirse, siyasal beden, bilgi iktidar bağıntısı tarafından oluşturulan ve bu bağıntıya destek sağlayan bir unsur olarak kabul edilir:

“Bu siyasal ‘anatomî’de ‘siyasal beden’, insan bedenlerini kuşatan ve onları bilgi nesnelere haline getirerek tabi kılan iktidar ve bilgi ilişkilerine silah, menzil, iletişim yolu ve destek noktası olarak hizmet eden maddi ve teknik unsurların bütünü olarak ele alınacaktır.

Söz konusu olan, cezalandırma tekniklerini –ister azap çektirme ayini içinde bedeni ele geçirsinler, ister ruha hitap etsinler- bu siyasal bedenin tarihinin içine yerleştirmektir. Cezalandırma uygulamalarını hukuki teorilerin sonucu olmaktan çok, siyasal anatominin bir bölümü olarak ele almaktır” (Foucault, 2000b: 66).

Foucault burada, cezalandırmanın, hukuki bir şey olmaktan ziyade, itaatkar bedenler yaratılmasına yönelik siyasal anatominin bir parçası olarak incelenmesini savunmaktadır. Cezalandırma itaatkar bedenlere yönelik siyasanın gizlenmesine, cezalandırmanın hukuki yönden ele alınması, cezalandırmanın yalnızca suçla bağlantılı olduğu yanılısamasının sürdürülmesine yaramaktadır.

Hukukun alanı içerisinde kalındığı müddetçe, çalışma ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi kavramak mümkün olmaz. Islaha yönelik hapsedme uygulamasının yaygınlaşmasını yalnızca hukuki gelişmelerin ışığında değerlendirmek bedene yönelik siyasal anatominin farkına varılmasını engeller. İktidarın mikro fiziği ile iktidar-bilgi bağıntısının bir arada ele alınması, Foucault'nun entelektüel araştırma programının en can alıcı noktasıdır.

Foucault cezalandırma ile bedenin siyasal anatomisi arasındaki ilişkileri çözümledikten sonra, iktidar-bilgi bağıntısı çerçevesinde “ruh”un analizini yapmaya girişir. 17.yüzyılla birlikte, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde olduğu gibi, üzerinde yeniden hararetle tartışılmaya başlanan “ruh” Hıristiyanlığın vizyonundaki günahkarlığın kefareti üzerinde taşıyan, bu nedenle de Tanrı katında ve kilisenin gözünde cezaya mahkum edilebilen ruh değildir. 17.yüzyılda tartışılan “ruh” da cezalandırma ile maruz kalmaktadır.

Daha önce görmüş olduğumuz gibi hapsedme hak sahibi-mal varlığı olan bedene yönelik olduğundan daha fazla ruha, ruhun ıslahına yöneliktir. Bu nedenle ruhun bir “öz” olduğu zannedilmemelidir. Ruh bedene yönelik bir dizi iktidar tekniğinin eşliğinde üretilmiştir. Dolayısıyla, Hıristiyan ilahiyatının konusu olan ruh yerine, hümanizmin yanılısamalarını besleyen “kişilik” ve “öznellik” sahibi ruhun ikame edildiğini düşünmemek gerekir.

Hümanizmin özgürleştirmeye çalıştığı, 20.yüzyılda anarşizm gibi politik doktrinlerin keşfedilmesi, özgürleştirilmesi için çalıştıkları ruh, hiçbir zaman varolmamış, daima bilgi-iktidar bağıntısının oluşturduğu bir şey, bir nesne olmuştur (Foucault, 2000: 68). Eş deyişle öznellik yanılısamasına düşmemek gerekir. İktidar/bilgi en gizli deneyimlerimizin içine bile sızmayı başarmıştır (Mansfield, 2006: 217).

Bu yönden ele alındığında Foucault için, hapsedmeler, cezalandırma iktidarı hakkında yazmak, anakronizme düşmek değildir. Foucault, içinde bulunduğu 20.yüzyıldan geçmişe bakarak bazı sonuçlar çıkardığını düşünmemektedir. O, içinde bulunduğu andan yola çıkarak geçmişin bir tarihini yapmamaktadır, geçmişin incelenmesiyle “şimdinin bir tarihi”ni yapmaktadır (Foucault, 2000: 69).

Foucault eski ceza rejiminden yeni ceza rejimine olan dönüşümü inceleyerek Hapishanenin Doğuşu kitabına devam eder. İşkencenin adli süreçte ve cezalandırmada ağırlıklı olarak oynadığı rol eski ceza rejiminin temelini meydana getirmektedir. İşkence bir

yönüyle yargısal bir törendir. Eski ceza rejiminde cezalandırma yetkisi egemenin yani hükümdarın mutlak yetkisidir. Bu yetki hükümdar tarafından, sulh yargıcı, soruşturma hakimi, ceza hakiminden oluşan bir heyet eliyle kullanılıyordu.

Modern ceza hukukunda olduğu gibi yasalar kamunun adına değil kralın adına yapılıyordu. Hükümdarın mutlak yetkisinin bir sonucu olarak suçlanan kişi İngiltere istisnası dışında kendisine yöneltilen suçlamanın unsurlarından mahkemenin kararından hemen önceki son savunmaya kadar haberdar değildi. Kendisini suçlayan kişinin kimliğini, suç iddiasındaki muhbirin kim olduğunu bilmediği gibi kendisi aleyhinde var olduğu kanıtları görme hakkına da sahip değildi. Yargılamanın usule uygun olup olmadığını incelemek veya suçlanan kişiyi savunmak üzere mahkemede bir avukatta bulundurulmuyordu. Buna mukabil hakim, suçlanan kişiyi yanıltıcı sorular sorabilir, davanın türünü bile suçlanan kişiye bildirmeyebilirdi.

Bununla birlikte, mahkemelerin tam manasıyla keyfiyete dayalı olduğu da söylenemezdi. Suçlanan kişi kanıtları görme hakkına sahip olmamakla birlikte, bu durum, suçu ispat etmek üzere kullanılan kanıtların cins ve nitelikleri üzerinde herhangi bir kuralın olmadığı da söylenemezdi. Tam aksine kanıtlarla ilişkili ayrıntılı ilkeler benimsenmişti. Kanıtlar kendi aralarında titizlikle sınıflandırılıyordu. Tanıklıklar gibi doğrudan-tam kanıtlar, suçun ispatına dayanak olan deliller, doğruluklarından kuşku duyulmayan tanıkların ifadesiyle tespit edilen, örneğin suçlanan kişinin öldürdüğü iddia edilen kişinin evinden elinde bir silahla çıkması gibi yarı suçüstü niteliği arz eden kanıtlar, bir cinayet öncesi tehdit gibi yarı doğrudan kanıtlar, sorguya çekilen kişinin gösterdiği rahatsız ruh hali gibi yardımcı kanıtlar bunların en önemlileridir (Foucault, 2000: 75vd).

Bu kanıt türlerinin her birinin işlenen suçun niteliğine göre, suçun ispatında ve cezalandırılmasında kendilerine göre kesin ve iyice hesaplanmış ağırlıkları vardır. Tam kanıtlar her türlü mahkumiyet için yeterlidirler. İki yarı doğrudan kanıt bir tam kanıt oluşturabilirler. Tanıklıklar gibi tam kanıtlarda, tanığın kimliği kanıtın doğruluğunu arttırabilir veya azaltabilir. Bir serserinin tanıklığı kanıtı olumsuz yönde etkilerken, evinde suç işlenen efendinin tanıklığı ispata katkıda bulunur. Kanıtlar konusunda ve bu kanıtlara dayanarak verilecek cezaları ince detaylar belirleyeceğinden yargılama yalnızca uzmanların bilebileceği usullerle yapılmalıdır.

İtiraf bu cezalandırma sisteminin belki de en hayati ögesidir. Çünkü kanıt toplama her an suçlanan kişinin aleyhine döndürülebilir. Eş deyişle, kanıtlar uydurulabilir, istenen yöne çekilebilir. Oysa suçludan elde edilecek bir itiraf, kanıtlar üzerindeki şüpheyi kaldırabilir ama daha da önemlisi itiraf adli sistemi kanıt toplama zahmetinden kurtarabilir veya sürecini hızlandırabilir. İtiraf tek başına suçun ispatı için yeterli değildir; çünkü işlemedikleri suçları

itiraf eden kimseler vardır. Bu nedenle, itirafa eşlik eden kanıtlara ihtiyaç vardır. Eş deyişle hakim dört başı mamur bir itirafa sahip olsa bile, itirafı destekleyici kanıtları araştırmalıdır. Dolayısıyla, itiraf “kanıtların en güçlü”sü değildir. Bununla birlikte, diğer tüm kanıtlara göre daha büyük bir ağırlık taşımaktadır.

Birkaç ek kanıtla-göstergeyle birlikte, mahkeme sürecini kısaltan, detaylı kanıt toplamayı gereksiz kılan itirafı elde etmek büyük önem taşıdığından, zorlamada dahil mümkün olan her türlü yolla zanlıdan itiraf almak gerekir. Ancak itirafın hakikiliğini de garanti altına alacak bazı düzenlemelere, prosedürlere de dikkat etmek gerekir. Bunun için itirafın “kendiliğinden” olması, yetkili mahkemenin önünde yapılması, bilinçli bir şekilde yapılması ve olmadık unsurlar içermemesi gerekir.

Böylelikle itiraf pratiği açısından bir kontrast oluşmaktadır. Bir yanda tüm kanıtlardan daha değerli addedildiğinden ve kanıt toplama sürecini kısalttığı için elde edilmesi şart olan itiraf vardır. Diğer yanda itirafı elde edebilmek için zorlamaya başvurulması ancak itirafın da olabildiğince iradi olması gerekliliği vardır.

Eski ceza rejimi itirafı elde etmek için iki önemli araca başvuru yapmaktadır. Sanıktan itiraftan evvel Tanrının adaleti karşısında yemin etmesi beklenmektedir. Ama itirafta başvuru araçlarının en önemlisi işkence uygulamasıdır. İşkence, Foucault’ya göre, 18.yüzyılda başka bir çağın başat karakteri olarak, barbar bir çağın işareti, aklın ışığının vurmadığı bir döneme ait bir unsur gibi ele alınmaktadır. Kuşkusuz işkencenin Batı kültüründe derin kökleri vardır; engizisyon ve kölelere çektirilen ıstıraplar gibi (Foucault, 2000: 81).

İşkencenin 18.yüzyılla birlikte lanetlenmesi, eski rejimin adli sisteminde, işkence uygulamasının kendine özgü bir mantığı ve uygulanma şekli olduğu gerçeğini atlamamıza yol açmaktadır. Hükümdarın adli sisteminin bir parçası olarak işkence, engizisyonda olduğu, gibi sınırsız bir azap çektirme ve vahşet uygulaması, itirafın nasıl elde edildiğine hiçbir şekilde dikkate almayan bir uygulama değildir. İşkencede:

“İyice tanımlanmış bir usule uyan, kurallara bağlı bir uygulama söz konusudur; anlar, süre, kullanılan aletler, iplerin uzunluğu, ağırlıkların çekimi, köşebentlerin sayısı, sorgulayan yargıcın müdahaleleri, bütün bunlar çeşitli örfelere göre özenle kurala bağlanmışlardır. İşkence titizlikle uygulanan adli bir oyundur” (Foucault, 2000: 82).

İşkencenin adli bir oyun olma niteliği, kendisini “azap çektirilen” kişinin işkence aracılığıyla bir sınamaya tabi tutulmasında gösterir. Eğer suçlanan kişi planlı ve aşamalı

işkence işlemine dayanmayı başarır ve suçu kabule yönelik bir itirafta bulunmazsa beraat etmiş sayılabilmektedir. İtirafa zorlanan kişinin dayanıklılığı, onun suçsuzluğunu ispat etmiş sayıldığından, hakimlere cinayet gibi en ağır suçlarda, hakkında suçu işlediğine dair yeterli kanıtlar bulunan kişileri, işkence eşliğinde sorgulayarak itirafa zorlamamaları tavsiye edilmektedir. Şu nedenle, eğer kişi işkenceye dayanmışsa beraat etmiş olacaktır. Hakkındaki kanıtlar mutlak sayılmayan kişi, işkenceden herhangi bir itirafta bulunmadan çıkmayı başarabilirse serbest kalacağından, hakimlere, işkence sonrasında bile kanıtlara dayanarak suçluyu serbest bırakmama yetkisi verilmiştir. Buna mukabil bu kişi idam gibi cezalara da çarptırılmamaktadır.

Foucault, suçun itiraf yoluyla kesin ispatıyla, işkenceye dayanabilen ve herhangi bir itirafta bulunmadığında beraat edebilen kişi arasındaki zıtlığın, işkenceyi bir düelloya dönüştürdüğünü savunmaktadır. Hakim işkence aracılığıyla suçu itiraf ettirmeye uğraşırken, suçluda işkenceye direnmeye çalıştığından, her iki tarafta, bir mücadeleye, bir düelloya girmektedirler (Foucault, 2000: 82vd).

İtirafın yargılamadaki rolü, itirafın yargıcın önünde yapılmasıyla ve bunun ardından cezasının belirlenmesiyle bitmemekteydi. İnfazın kamu önünde yapılması aracılığıyla suçlunun suçunu bir kez de halkın önünde itiraf etmesi bekleniyordu. Böylelikle işkence ve itiraf mekanizmalarıyla, o zamana kadar gizli kapaklı yapılan yargılamanın, kamusal hale gelmesi hedefleniyordu. Suçludan, suçluluğunu bir kez daha dile getirmesi, suçluluğunu ayan beyan ortaya koyması bekleniyordu. Bu amaca yönelik olarak, örneğin; suçludan suçunu kilise kapıları önünde itiraf etmesi bekleniyordu.

Darağacına çıkarılan bir mahkumun artık kaybedecek bir şeyi olmadığından, gerçekliğin tamamını tüm boyutlarıyla itiraf edeceği varsayıyordu. Bu nedenle suçlunun suçunu, infazın sonlarına doğru daha ayrıntılı şekilde itiraf etmesi için fırsatlar tanınıyor ve mahkum yeni itiraflarda bulunacağını söylediğinde infaza geçici olarak ara verilebiliyordu. Suçlunun halkın önünde yeni itiraflarda bulunması, uğradığı işkencelerin sıradan insanların gözünde meşrulaşması sonucunu doğuruyordu.

Suçlunun işlediği suç ile infazının gerçekleştirildiği yer veya infaz edilme biçimi arasında sembolik bir bağ kurulmaktadır: belirli bir mekanda cinayet işleyen katil, cinayet işlediği yerde ya da hemen yakınında infaz edilirdi veya kutsala saygısızlıkta bulunan kişinin infazdan önce dili kopartılabiliyordu (Foucault, 2000: 86vd).

İşkencenin diğer yönü, işkencenin, iktidarın gövde gösterisi yaptığı siyasal bir ayin olmasıdır. Zira monarşik iktidarın görünürlüğünü sağlayan en önemli öge, işleyişinin bir parçasını oluşturan ritüellerdir (Foucault, 2000: 91). İnfazın kamusal hale getirilmesi yalnızca

itirafın meşrulaştırılması anlamına gelmemekte, kraliyetin gazabının ve azametinin sergilenmesi anlamına da gelmektedir.

Daha evvel belirttiğimiz üzere, mutlakiyetçi devlette, cezalandırma yetkisi hükümdarın mutlak hakkıdır. Yasalar ortak yararı gözeten yasalar değil, hükümdarın iradesinin sonucudur. Bu nedenle yasalara yönelik herhangi bir ihlal kralın iradesine yöneltilmiş bir saldırdır. Cezaların aşırıya kaçması ve infazdaki işkence uygulaması, hükümdarın, iradesine –kişiliğine- yapılan saldırıya karşılık vermesinin ve intikamını aldığıının göstergesidir. Bu, aynı zamanda kralın düşmanlarına savaş açma hakkının uzantısıdır. İşlenen suç hükümdarın kişiliğine yönelik bir yaralamadır ve işkence –azap çektirme- hükümdarın kişiliğine yönelik saldırının törensel olarak bertaraf edilmesi anlamını taşır.

Kamuya açık infazlar, tıpkı taç giyme, kralın görkemli törenler eşliğinde fethettiği kente girmesi gibi iktidarın ayinsel yanını oluşturmaktadırlar. Bu yönüyle, azap çektirme, hükümdarın iradesini sarsan suç karşısında, kralın gücünü insanların gözü önünde sergilemesidir. Kralın gücünü göstermesi bakımından azap çektirme, zımnen kral ile uyrukları arasındaki mesafenin de ölçüsüdür. Ceza, suça maruz kalanın uğradığı zararın telefi edilmesinden çok, kralın görkemini ifade etmeye yaramaktadır. Bu yönüyle azap çektirme “iktidarı yeniden işler kılmaktır”.

Azap çektirmeye dayalı infaz töreninin ayrıntıları dikkatle hesaplanmıştır. Törende yapılacak işlemlerin sıralaması kesindir ve inceden inceye uygulanmaktadır. İnfaz töreni küçük çaplı bir askeri gösteridir. Gösterinin askeri unsurunun çifte işlevi vardır. Öncelikle infaz alanında herhangi bir taşkınlığa mahal vermemesi amaçlanmaktadır. Suçlunun infaz esnasında herhangi bir güç gösterisinde bulunmasının engellenmesi, kalabalığın suçluyu kurtarmaya teşebbüs etmesini veya linç etmesini önlemek söz konusudur. Askeri unsurun ikinci veçhesi, suç işlemenin kralın kanunlarına karşı gelmek olduğunun vurgulanmasıdır. Dolayısıyla suç işleyen kişinin yok edilmesi hükümdarın düşmanlarını yok etmesini temsil etmektedir.

Azap çektirme kralın düşmanları karşısındaki zaferlerini simgelediği için cellatla işkence gören arasında kısa bir tiyatro oynanmaktadır. Bu tiyatro, celladın infazı tam da gerektiği şekilde gerçekleştirmesi üzerine kuruludur. Eğer cellat suçlunun kafasını kendisinden beklenildiği gibi bir darbeye uçurmayı başarırsa, tiyatronun galibinin cellat olduğu anlaşılırdı. Ancak cellat tiyatrodaki kendisinden bekleneni tam manasıyla yerine getiremez ve suçluya infazın gerektirdiğinden fazla zulmederse veya suçlunu uzuvlarını hakkını vererek dağılayamazsa kalabalık galeyana gelebilirdi. Böyle bir durumda bazen azap çektirilen kişinin –suçlu- serbest bırakıldığı olurdu.

İnfaz töreninde kralın askeri konumunda bulunurdu cellat. Ancak onda kralın mahkum etme yetkisi yoktu. Bu nedenle celladın başarısızlığı kendisine aitti ve kalabalığın öfkesi krala değil ona yönelirdi. İnfazlar çoğu zaman ağırdan alınır, son dakikada kral tarafından imzalanacak bir af mektubunun infaz alanına ulaşmasına açık kapı bırakılırdı. Kralın af mektubu infazı durduğu anda, kralın görkemi ve şanı doruk noktasına ulaşırdı.

İnfazın hükümdarın yasalarına karşı suç işleyenlere uygulanması ve infazın yine kral tarafından durdurulması son derece anlamlıdır. İnfaz uygulamasıyla kral, yaşamaya ve öldürmeye karar verme yetkisinin yalnızca ama yalnızca kendisine ait olduğunun altını çizmekteydi. Yargılamanın mahkemelerce gerçekleştirilmesi yargılama hakkının mahkemelere ait olduğu anlamına gelmemektedir. Kral yargılama yetkisini elinde tutmaktadır, mahkemelere bu yetkiyi yalnızca devretmiştir (Foucault, 2000: 92vd).

Azap çektirme aracılığıyla, ölümün, insanların hemen yanı başında olduğu, her an ortaya çıkabileceği törensel bir şekilde hatırlatılmaktadır. Bedene azap çektirilmesi bedene yönelik kırılganlıkla ve bedenın işgücü olarak endüstriyel kapitalizmde oynayacağı rolün mevcut olmadığı bir dönemin işaretidir. Beden son iki yüzyıla kadar salgın hastalıklar, çocuk ölümünün olağanüstü yüksekliği, açlık ve kıtlık tehlikesi gibi olgular tarafından sıklıkla tehdit edilmiştir. Sayılan nedenlerden dolayı ölüm ve ölüm cezası toplum tarafından kanıksanmıştır.

17.yüzyıl Fransa'sında monarşinin yaşadığı kriz, ölüm cezalarının sayısını arttırmakla kalmamış, azap çektirmelerdeki ve halka açık infazlardaki vahşet dozunun artmasına da neden olmuştur. Fransız kırsalında yaşanan kıtlıkların neticesinde sıklıkla çıkan ayaklanmalar, burjuvazinin huzursuzluğu, hükümdarın parlamentoları işlevsizleştirmeye çalışması gibi gelişmeler monarşinin ahali karşısında daha katı tutum almasına neden olmuştur.

Tüm bu gelişmeler, hükümdarın yasalarına dolayısıyla iradesine yönelik suikast gibi canavarca addedilen suçlara, hükümdarın, işlenen suçtan çok daha gaddar cezalar ve infaz emirleri vermesine sebebiyet vermiştir. 19.yüzyıl ceza reformcularının vahşilikle ve barbarlıkla suçladığı eski dönemin ana karakteristikleri işte bunlardır (Foucault, 2000b: 101vd). 19.yüzyıla girilmesiyle, cezaların ve cezalandırma prosedürlerinde yaşanan değişmelerin ortaya koyduğu manzara eski dönemdekenden oldukça farklıdır:

“Gerçek ile ceza arasında, artık yalnızca meşru bir tutarlılık ilişkisi olacaktır. Yaptırım uygulayan iktidarın artık kendini, cezalandırmaya kalktığından daha büyük bir suçla lekelememesi gerekmektedir. Verdiği ceza konusunda masumiyetini koruması gerekmektedir” (Foucault, 2000: 104).

Mutlakiyete karşı isyanın şartları ve ana ilkeleri belirlediği dönemde, monarşinin güç gösterisine izin verilmemesi gerektiği tabidir. Eskiden mutlakiyetçi devletlerin hükümdarları, yasaları uygulamak konusunda kimseye neredeyse hiç hesap vermeyen, buna karşılık kendisini tehdit eden düşmanların kimler olduğunu sürekli teşhir etmesi gereken otoritelerdi. Toplum üzerindeki denetimi, altyapısal güçlükler nedeniyle gözetlemeye dayanmayan bu iktidar, azametini ve korkutuculuğunu bulduğu tüm fırsatlar aracılığıyla göstermeye mecbur kalmaktaydı. Sonuç itibarıyla, mutlakiyetçi devletlerin hükümdarlarının iktidarı, azap çektirmenin-işkencenin siyasi ayınselliğine dayanmak zorundadırlar.

Azap çektirme uygulamasıyla hükümler uyrularına korku salmayı amaçlamaz. Aynı zamanda uyruların infaza tanık olmaları, sınırları belirlenmiş daire çerçevesinde infaza katılmaları beklenmektedir. Halk azap çektirmeyi kendi gözleriyle görerek, işkence uygulamasında hiç kimseye ayrıcalık tanınmadığından emin olmalıdır. Halkın hükümlerinin intikamı olarak görülen azap çektirmeye ortak edilmesi, intikamın halkın intikamı da olmasından kaynaklanmamaktadır.

Daha önce belirtildiği üzere işkence kralın düşmanlarına verdiği sembolik bir gözdağıdır. Kralın intikamı, bu ekseninde değerlendirildiğinde, halkın kralın düşmanlarına karşı yürüttüğü intikam politikasına katılmasını gerektirmekteydi. Azap çektirmeye verilen destek hükümlerinin düşmanlarına karşı yürüteceği intikam siyasasına halkın katılımının zorunlu olduğunun halka hatırlatılmasıdır. Hele ki düşman ayaklanmaya katılan bir iç düşmansa, bu düşmana yapılan azap çektirmeye halkın da katılması tam bir gereklilik hali arz etmektedir.

Bununla birlikte, halkın azap çektirmeye, dolayısıyla da hükümlerinin sembolik düzeydeki intikamına katılması belirli sınırlar dahilinde yerine getirilmesi gereken bir şeydir. Azap çektirmeye, halkın nasıl katılacağını belirlemek hükümlerinin bir ayrıcalığıydı. Halk azap çektirmeye, hükümlerinin koyduğu sınırların ötesine geçerek katıldığında, hükümlerinin bu katılıma yönelik hoşgörüsü anında sona ermektedir.

Zira halkı dehşete düşürmek ve azap çektirme uygulamasına dahil etmek için tasarlanan sahnede, halk kendisinden beklenen rolün ötesine geçebilmektedir. Azap çektirme sahnesi halkın cezalandırmaya ve hükümlerinin otoritesine karşı ret ve isyanının sahnesi haline de gelebilmektedir. Halk haksız olduğunu düşündüğü infazları engellemeye kalkışabilir, celladı infazdan sonra linç edebilir, yargıçlara lanetler yağdırabilirlerdi. Dolayısıyla azap çektirme sahnesi isyan kıvılcımları yaratabilirdi.

Bunların dışında hayatının sonlarına yaklaşmış suçlunun, infaz ve işkence süresince istediğini söyleme hakkı vardı ve izleyiciler söylediklerini beğendikleri mahkumu alkışlayabilirlerdi. Hükümlerinin toplumu terörize etmeyi amaçladığı işkence sahnesi bir anda,

ahali tarafından mahkumun kahramanlaştırıldığı ve iktidar sahiplerine yönelik alayların yükseldiği bir festivale dönüşebilirdi. Halk ceza adaletine yönelik şüphe ve isyanını azap çektirme sahnesi aracılığıyla dile getirebilirdi. Aynı nitelikteki suçu işleyen iki suçludan, toplumda dada itibarlı konumda bulunan kişiye verilen ceza ile alt tabakadan kişiye verilen ceza arasında, birincinin daha az, ikincinin daha çok ceza alması gibi durumlarda halk kesinlikle galeyana gelmektedir.

Halkın yoksulluğu ve itilip kakılmasının doruğa ulaştığı Fransız devrimi arifesinde, halk tabakalarının azap çektirme ayinlerine yönelik öfkesi giderek daha şiddetli ve görünür hale gelmektedir. Halk sesini duyurmak için infaz günlerini bir fırsat olarak görmektedir. İşkenceden umulan dehşet yaratma ve sindirme etkisi yerini, işkenceye ve hükümdarın zalimliğine yönelik şiddetli halk tepkisine bırakabiliyordu. Bu tepkiler genelde küçük çaplı kalıyor, bir kentin sınırlarını aşar hale çok nadiren gelebiliyordu. Yine de bunlar, azap çektirmeye ve hükümdarın terörüne karşı halkta yükselen tepkinin işaretleri olmaları bakımından önem taşımaktadırlar.

Halk azap çektirme ayini sırasında işkenceye maruz kalan suçluyla özdeşleşebiliyordu. Hükümdarın ölçsüz bir zalimlik ve şiddetle suçluya azap çektirmesi, halkta kendilerinin de bir gün bu şekilde hükümdarın korkunç gazabıyla yüz yüze gelebilecekleri duygusunu uyandırıyor. Hükümdar halkı sindirmek için azap sahnesini düzenlemişti ancak halk bu gösterilerden krala karşı dayanışma içerisinde olmaları gerektiği sonucunu da çıkartabilirdi. Böyle bir olasılık siyasal yönden hükümdarları son derece tedirgin ediyordu (Foucault, 2000: 105vd).

Darağacında suçluların halka itiraflarda ve nasihatlerde bulunmalarını, yasa koyucular, cezalandırma sahnesinin etkileyiciliğini arttıracak beklentisiyle destekliyorlardı. Suçlunun nedamet getirmesinin kitleleri etkileyeceği ve bu sayede yasalara daha saygılı olacakları varsayıyordu. Diğer taraftan suçlunun otoritelerin amaçlarına uygun bir konuşma yapacağını hiçbir garantisi yoktur.

Kraliyet kayıtlarında nedamet getiren suçluların söylevlerinin bol miktarda örneği vardır. Ancak Foucault'ya göre bunun böyle olduğu son derece şüphelidir. Otoritelerin umduğunun aksine suçlular, başta hükümdar ve yargıçlar olmak üzere otoritelere sövebilir, halkı ayaklanmaya teşvik edici cümleler sarf edebilirdi. Bundan daha tehlikelisi kendisine yapılan işkencelere büyük bir sükunet ve metanetle dayanan bir suçlunun etkileyici bir konuşmayla halkı galeyana getiremeye bile, halkın gözünde itibar kazanabilmesi ve onun etrafında bir halk mitolojisinin oluşmasıydı. Suçlunun darağacındaki vakarı dilden dile dolaşabilir, ağıtlara konu olabilirdi.

Otoriteler açısından daha da beteri, suçlunun haysiyet göstermesinin kitlelere emsal oluşturabilmesiydi. İsyan etmeleri neticesinde başlarına gelebilecek azabın korkusuyla isyankarlık duygularını bastıranlar, suçlunun vakarından etkilenerek bu korkularını yenebilirlerdi. 18. ve 19.yüzyıl adli sistem reformcuları, azap çektirme uygulamasının halkta dayanışma ve isyan duyguları uyandırabileceğinin son derece farkında oldukları için bu tip uygulamaların mutlaka kaldırılması gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir (Foucault, 2000: 115vd).

Yeni ceza anlayışının temel ilkesi Foucault için, adaletin intikam almayı değil cezalandırmayı hedeflemesidir. Bu ilkedен yola çıkan ceza yasası reformcuları, suçluya verilecek cezanın, onun insanlığına zarar getirecek raddede olmaması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Foucault'ya göre, suçluda keşfedilen bu insanlık, daha sonraları, ceza reformcularının ıslah etmeye, tanımlamaya, sınırlarını çizmeye uğraştıkları bilimsel bir nesneye dönüşmüştür. Fakat başlangıçta bu insanlık yalnızca cezalandırmanın “meşru sınır”ını oluşturacaktır. İnsanlık ceza yasasının sınırını belirlemekte, ona bir ölçüt olmaktadır. Foucault'ya göre, cezalandırmanın temelinde yer alan bu insanlığın neden 18.yüzyılda keşfedildiği sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. Yine aynı şekilde, ceza yasası reformu neden 18.yüzyıl ıslahatçılarının ana temasını oluşturmuşlardır sorusunun da yanıtlanması önemlidir.

Foucault, dönemin gözlemcilerinin verilerinden faydalanarak, 18.yüzyılla birlikte suçlardaki şiddet seviyesinin düştüğünü ve bunun sonucunda, cezaların sertliğinin azaldığını tespit etmektedir. Bunun böyle olması topluma yönelik daha etkin mücadele tekniklerinin gelişmeye başlamasının sonucudur.

Foucault, yasaların yumuşamasından evvel, suçların niteliklerinin yumuşadığından söz etmektedir. Aynı dönem içerisinde, hırsızlık ve dolandırıcılık gibi mülkiyete karşı suçların sayısında artış yaşanırken, darp ve cinayet gibi fiziksel saldırı suçlarında düşüş görülmektedir. Büyük çaplı çete organizasyonları ve işledikleri suçlar, artık çok sıkı takip edilmeleri neticesinde sınırlandırılmıştır. Kolluk güçlerinin baskısı karşısında büyük çaplı çeteler, küçük çaplı çetelere dönüşmek zorunda kalmışlardır.

Foucault'ya göre tüm bu önemli dönüşümlerin altında, ekonomik yapının değişmesi yatmaktadır. Ekonominin nitelik değiştirmesi, suçlular dünyasının da kabuk değiştirmesine sebep olmuştur. Avrupa'da hayat standartlarında görülen yükselmenin yarattığı nüfus artışı, zenginliklerin ve insanların sahip oldukları mülklerin değerinde artışa neden olmuştur. Mülkiyet seviyesindeki bu artış, serseriliğe karşı yasaların sıkılaştırılması sonucunu doğurmuştur. Zenginliklerdeki artıştan aslan payını kapayan burjuvazinin, mülkiyete karşı

işlenen suçlara karşı müsamahasının azaldığı görülmektedir. Burjuvazi mülkiyet hakkına karşı işlenen suçların takibatına öncelik verilmesini otoritelerden talep etmektedir.

Paris başta olmak üzere tüm Fransa sathında yaygınlaşan ve etkinliğini arttıran polis, suçluların daha kurnazca hareket etmelerini zorunlu kılmıştır. Gözetim, yakalama ve haber alma tekniklerinde yaşanan ilerlemeler, suçluların manevra kabiliyetini gitgide daha kısıtlamaktadır. Foucault'ya göre ceza reformu çabalarının 18.yüzyıldaki yaygınlaşması mahkumun insanlığına saygı duyulmasını amaçlamaktan çok, daha etkin ve gelişmiş bir cezalandırma sistemine olan talepten kaynaklanmaktadır (Foucault, 2000: 126vd).

Burjuvazinin daha etkin ve gelişmiş bir cezalandırma sistemine yönelik talebi, cezaların aşırılığında çok hükümlerin adaletine ve bu adaletin düzensizliğine, ayrımcılığına, keyfiliğine yöneliktir. Hükümler mali krize düştüğünde yargıçlık makamlarını satışa çıkartmaktaydı. Adaletin kurallarını belirleyen de, uygulayan da hükümlerin iradesiydi. Ceza adaletini sağlamakla yükümlü mevkilerin sayısının çok fazla olmasından kaynaklanan adli sistemdeki büyük boşluklar. Ufak çaplı suçların cezalandırılmasında senyörlerin hakimiyetinin büyük oranda devam etmesi.

Adli sistemdeki bu aksaklıkların üzerine tuz biber eken, kralın veya temsilcilerinin hiçbir anlamlı gerekçe göstermeden verdikleri kapatma ve sürgün kararları. Adli sistemdeki bu tip unsurlar burjuvazinin nazarında ortadan kaldırılması gereken şeylerdir. Burjuvazi toplumdaki iktidarını sağlamlaştırmaya çalışırken adli sistemde hükümlerin sahip olduğu ağırlığın ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır.

Sonuç itibariyle Foucault'ya göre, adli sistemin reforma tabi tutulmasındaki amaç yeni bir cezalandırma “ekonomi politikası”nin yaratılmasıydı. Cezaların yumuşatılması talebi burjuvazi açısından yalnızca işin cilasından ibaretti. Böylelikle adli reforma yönelik çabaların, neden, pek çok farklı kesimden insan tarafından dile getirildiği sorusu da yanıtlanmaktadır.

Ellerindeki yetkinin azlığından şikayetçi yargıçlar, azap çekirmeden tiksinen hümanistler, kralın adli sistemdeki “üst iktidar”ından hoşnutsuzluk duyan ve mülkiyete yönelik tecavüzlerin daha sıkı cezalandırılmasını talep eden burjuvazi, tüm bu kesimler eşzamanlı fakat koordineli olmayan bir şekilde adli reform çağrısı yapmaktadırlar. Eş deyişle, reformcuların niyetleri farklı olmakla beraber, yöneldikleri yönün aynı olduğu söylenebilir (Foucault, 2000: 132vd).

Reformcuların adli sistem reformuna yönelik önerdikleri yeni strateji; cezalandırmanın daha detaylı, tutarlı olmasını amaçlamakla kalmayıp, sonuçları itibariyle toplumsal bünyenin içine daha fazla nüfuz etmesini de hedeflemektedir. Toplumsal bünyenin merkezinde, toplumun değil hükümlerin yer aldığı eski rejimde, cezalar istikrardan son derece uzaktı.

Eski rejimdeki cezalandırma iktidarı çeşitli sebeplerle oldukça geniş bir yasa dışılık alanına izin vermekte ve bu alanlardaki suçlara müsamaha göstermektedir. Bunların bir kısmı ekonomik yaşamın devamını sağlamaya yöneliktir, bir kısmı ise feodal hizmet yükümlülüklerinin sürdürülmesine yarıyordu. Kaçakçılık merkezi hükümetten vergi kaçırmanın en sağlam yoluydu. Bu nedenden ötürü, bizzat Senyörler kaçakçıları takip etmekte gönülsüz davranıyorlardı.

Hükümrânın aşırı vergi taleplerine yönelik huzursuzluklar, normalde bir araya gelebilecek olan efendilerle çalışanları aynı safta yer alamaya itiyordu. Hükümrân, burjuvazinin zenginliğini ağır vergilendirmelerle kendi kasasına akıtmak istemekteydi. Ancak ayaklanma gibi büyük kalkışmalar esnasında kral, gözlerini burjuvazinin zenginliklerinden uzaklara asayiş meselelerine çevirmektedir. Bu durumu fark eden burjuvazi, kralın görevlilerine karşı isyan eden kişileri, takip etmekten kaçınmaktaydı.

17.yüzyılla birlikte zenginliğin artması ve kapitalist ekonominin feodal ekonominin temellerini ortadan kaldırması, özellikle kırsal tarım ekonomisinin niteliği de radikal bir şekilde değişmişti. Bu değişim süreci, özellikle, köylüler, çiftçiler ve zanaatkarların geleneksel yaşam tarzlarını tehdit eder nitelikteydi. Daha evvel feodaliteden kapitalist ekonomiye geçilmesinden sonra, parçalı toprak mülkiyeti rejiminden, geniş ölçekli toprak mülkiyeti rejimine doğru bir yöneliş olduğundan söz etmiştik.

Feodalitede senyörlerin fieflerini çok sayıda kişiye dağıtarak, gelirlerini artırmaya çalıştıklarını belirtmiştik. Küçük soyluluğun kapitalist para ekonomisinin gelişimiyle birlikte yok olması, büyük toprak sahiplerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca yeni zenginleşen ve aristokraziyle prestij anlamında aşık atmaya seven burjuvazi de, tıpkı soylular gibi geniş topraklar satın almaktaydılar. Bu gelişmelerin neticesinde topraklarını genişletmek amacıyla, köylülerin ellerindeki ortak kullanıma ait arazilerin etrafını çitle çevirmeye yönelik aristokrazi ve burjuvazi küçük köylülüğün mevcudiyetine büyük darbe indirmiştir.

Foucault tüm bu gelişmelere atıfta bulunarak, topraktaki ortak mülkiyetin, özel mülkiyet karşısında gerilemesi neticesinde, kırsal alanlarda toprak mülkiyetine yönelik suçlarda büyük bir patlama yaşandığını belirtmektedir. Feodal tarım ekonomisinde köylülerin tarlalar ekili olmadığı müddetçe, buralarda odun toplama ve hayvan otlatma hakları vardı. Yeni gelişen kapitalist tarım ekonomisinde burjuvalar, köylülerin bu nevi geleneksel muafiyetleri sürdürmek istemelerini, topraktaki mülkiyet haklarına bir tecavüz olarak algılamaya başlamışlardır.

Burjuvaların bu tutumu karşısında köylüler ve çiftçiler, tarla çitlerinin kırılması, hayvan hırsızlığı, yangın çıkartma gibi sabotajlara girişmişlerdir. Hatta toprak sahiplerinin

temsilcilerine karşı adam öldürmeye kadar varan şiddet eylemlerine girişmişlerdir. Foucault'ya göre, toprak mülkiyetindeki tecavüzlere bile tahammül gösteremeyen burjuvazinin, endüstriyel ve ticari mülkiyete yönelik saldırılara çok daha sert ve şiddetli tepki göstermesi doğaldır. Gelişen ticari ekonominin büyüttüğü limanlardaki depoların ve parasal olarak değerli, hammadde, mamul eşya ve teçhizatla dolu olmakla kalmayıp çok sayıda insanın bir arada çalıştığı geniş ölçekli atölyelerin hırsızlığa karşı gözetlenmesindeki zorluklar, burjuvaziyi, yasa dışılık konusunda daha etkili önlemler almaya sevk etmiştir.

Burjuvazi, mülkiyete yönelik suçlara karşı büyük titizlik gösterirken, ürettiği zenginliklerin vergilendirilmesi gibi konularda, yasal sistemin işleyişini bypass etmenin yollarını aramaktadır. Daha net ifade edersek, mülkiyete yönelik suçların takibatında ve bu suçların cezalandırılmasında mangalda kül bırakmayan burjuvazi, mali suçlar konusunda, yasal sistemin boşluklarından faydalanılmasına kısmi bir hoşgörülle yaklaşmaktadır. Hatta bununla yetinmeyip bazen bu suçları kendisi işlemektedir (Foucault, 2000: 138vd).

Foucault, daha evvel belirtildiği gibi, halkın seyrine açık bir şekilde cereyan eden azap çektirmenin hükümrânın gücünü göstermesine yönelik bir ayinsel tiyatro niteliği taşıdığını vurgulamıştı. Halkın ise azap çektirme ayinini iktidara karşı açık veya örtülü bir karnavala dönüştürebildiğini de görmüştük. Eş deyişle, hükümrân, kendi güç gösterisinin halkta, otoritesine karşı bakışımı ve onama yaratmasını öngörmüştü. Buna karşılık halk bu simetriyi terse çevirebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle iktidar ile yasa ve yasa dışılık, aynı sahneyi paylaşabiliyorlardı. Foucault'ya göre burjuvazinin böyle bir iktidar ve yasa dışılık çiftine tahammülü yoktu.

Burjuvazi, yasaların, hükümrânın otoritesinin yansıması olduğu cezalandırma sistemi ile hükümrânın güç gösterisinin, tıpkı bir paranın iki yüzü gibi, eski rejimin iktidar yapısının bir özeti olduğunu fark etmişti. Dolayısıyla burjuvazi, cezalandırmaya yönelik adli sistemin meşruiyetine ilişkin farklı bir anlayışı formüle etmenin ve savunmanın, kendi iktidarını meşrulaştırmak ve yaygınlaştırmak bakımından hayati bir önem arz ettiğini kavramıştı.

Foucault'ya göre, bu amaca yönelik olarak burjuvazi, cezalandırma iktidarı da dahil olmak üzere tüm toplumsal sistemin temelini açıklayıcı bir kavram olarak sosyal sözleşme teorisini geliştirmiştir. Eş deyişle, burjuvazi, iktidarın meşrulaştırılmasında hükümrânın haklarını vurgulayan geleneksel meşrulaştırma ilkesinin karşısına, toplumun sözleşmeye dayalı kuruluşunu öne çıkartan modern bir meşruluk felsefesini yerleştirmiştir. Toplumsal sözleşme teorisi, cezalandırma iktidarının merkezine, hükümdarı değil toplumu yerleştirmektedir. Bu nedenle cezalandırma iktidarı hükümrândan topluma geçmiş

sayılmaktadır. Cezalandırma hükümlerinin savunulmasına değil, “toplumun savunulması”na yöneliktir.

Dolayısıyla bir kişinin işlediği suç tüm topluma yönelik sayılmaktadır. Cezalandırma, sosyal sözleşmeyi ihlal etmeye yönelik ciddi meydan okumalar karşısında toplumsal düzeni savunmayı amaçlamaktadır. Yurttaş sosyal sözleşmenin neticesinde çeşitli haklara sahip olduğu gibi, bunları ihlal etmesi halinde cezalar ve yaptırımla da karşı karşıya kalacağını kabul etmiş sayılmaktadır. Bir başka deyişle, kişi suç işleyerek, toplum sözleşmesinin dışına çıkmıştır. O halde mahkumiyet yoluyla suçlu toplumun dışına atılmıştır. Toplumla yeniden bütünleşebilmesi için mahkumun, toplumsal normları sorgusuz sualsiz benimseyerek, sözleşmenin taraflarından birisi olmaya hak kazanması gerekmektedir. Yeniden hak sahibi olabilmek için özgürlük içinde yaşamak gibi bazı haklarının elinden alınması gerekmektedir.

Toplumun bir üyesinin diğer üyelere karşı suç işlemiş sayıldığı bu cezalandırma iktidarında, ister cinayet gibi korkutuculuğu yüksek suçlar olsun, ister kapkaç gibi daha önemsiz addedilen suçlar olsun, cezalandırma iktidarının birincil hedefi, suçun tekrar etmesini engellemek ve cezanın emsal oluşturmasını sağlamaktır. Yeni oluşan cezalandırma iktidarı bu yönüyle de hükümlerlik modelinin ötesine geçmiştir. Hükümlerlik esas alan cezalandırma iktidarında, suçlunun azap çektirme yöntemiyle teşhiri, suç işlemleri halinde uyrukların başlarına neler gelebileceğini anlatmaya yöneliktir. Bununla birlikte, hükümlerlik, suçun tekrarlanıp tekrarlanmayacağıyla ilgilenmemektedir. Suç tekrarlanırsa, hükümlerlik, yeni bir azap çektirme ayiniyle gücünü ve korkutuculuğunu uyruklarına tekrardan gösterirdi.

Oysa yeni cezalandırma iktidarında, cezalar suçun bir daha tekrarlanmamasına yönelik olarak verilmekteydi. Aslında, yeni cezalandırma iktidarı suçların tekrarlanacağından emindir. Bu nedenle farklılık, azametinin vurgulanmasında değil, cezaların etkinliğinin topluma ispatlanmasında yatmaktadır (Foucault, 2000: 145vd). Suçun tekrar etmesini engellemeye yönelik düzenlemeler altı ana ilkeye dayanmaktadır:

1. Suç, suçlu tarafından bir şeyi elde etmenin, bir amacı gerçekleştirmenin avantajlı yolu olarak görüldüğü için işlenmiştir. Ama eğer suçun cezası, elde edilmesi beklenen avantajdan daha büyükse, bu durumda suç işlemek suçlunun çıkarına olmayacaktır.
2. Suçlu, suç işlemesi halinde karşılaşıacağı cezanın, bedeninden çok zihninde bir acı ve hoşnutsuzluk yaratacağının farkında olursa suç işlemekten vazgececektir.
3. Cezalandırma, henüz suç işlememiş olanların zihnine etki edecek şekilde dizayn edilmelidir. Hapse düşme fikrinin korkutuculuğu suç işlememiş olanların zihnine hükmetmelidir.

4. Hangi suçlara karşı hangi cezaların verileceği net bir şekilde belirlenmeli ve bunlar yayınlanmalıdır. Suçlu herhangi bir af ihtimalinin olmadığını bilmelidir. İşlenecek her suçun, otoritelerce mutlaka cezalandırılacağı konusunda, otoritelerin inandırıcı tavırlar sergilemeleri halinde suçların azaltılacağına inanılmaktadır.
5. Suçun gerçekliğinin tespiti, herkes için geçerli metotlarla yapılmalı ve herkese aynı kıstaslar uygulanmalıdır. Bu yönüyle eski rejimin engizisyondan esinlenen yargılama metotları çöpe atılmaktadır. Kanıtların belirsiz usullerle derecelendirilmesinden vazgeçilmektedir. Bunun yerine, bir bilim adamının titizliğine ve bir filozofun düşünce esnekliğine sahip olması gereken hakimin ampirik yöntemleri kullanmasına geçilmiştir. Sonuç olarak ceza muhakemesine, belirsiz bir kuralsızlıklar manzumesi değil, ortak akıl ve sağduyunun ilkeleri yön vermelidir.
6. Cezalandırma sisteminde tüm suçlar ve cezalar, net çizgilerle birbirinden ayrılmalı ve tanımlanmalıdır. Suçların cezalarının her bir bireyin nitelikleri göz önünde bulundurularak düzenlenmesi gerekir. Örneğin; suçlunun acıya çekmeye dayanıklılığının veya pişmanlık duygularının niteliğinin bilinmesi gerekir. Cezalandırma iktidarı bireyselleştirmektedir.

Tüm bu unsurlara dikkat edildiğinde cezalandırma iktidarının nitelikleri daha özlü bir şekilde kavranabilmektedir. Suçlar hesaplanabilir, suçlular gözlemlenebilir nesnelere. Ceza bedenden çok, zihne-ruha yönelik olmalıdır. Cezalandırmadaki unsurların zihne olan etkilerini kavramak mümkündür (Foucault, 2000: 153vd).

Yeni cezalandırma rejiminde cezalar akılcı hesaplamalara dayanmaktadır. Bununla birlikte, azap çektirmenin gölgesi de zaman zaman hissedilmektedir. Burada söz konusu edilen azap çekme, fiziksel azaptan ziyade ruhsal olarak azap çekme olasılığına dayanmaktadır. Ruha yönelik azap çektirmeyle ikna karışımının etkili olabilmesi için bazı unsurların gözetilmesi gerekmektedir:

1. Yeni cezalar keyfiyete ve belirsizliğe değil, benzerliğe ve yakınlığa dayanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, hırsızlık gibi mülkiyete yönelik suçlarda müsadere cezası uygulanmalı, cinayet idamla cezalandırılmalıdır. Bu tip cezaların verilmesindeki amaç, hükümrânın intikamına yönelik simetri duygusu uyandırmak değil, topluma, suç işlemeleri karşısında başlarına gelecek cezaların mesajını vermektedir. Suçtan ileri gelen ceza, iktidarın gizli gücünün hissedilmesine yol açtığına etkilidir.

2. Cezalandırma, arzuların içsel mekaniği üzerinde etkili olmaya çalışmalıdır. Cezalar eğitim ve sosyalleştirme aracılığıyla suça yönelik ilgiyi zayıflatmalı ve tutkuları zaptetmelidir. Kişiyi mülkiyetin ve özgürlüğün değerinin öğretilmesi için, kişiler bu haklardan mahrum bırakılmaktadırlar. Bu sayede başkalarına verdikleri zararın idrakine vararak, suçluların yeniden suç işlemesinin önüne geçilmek istenmektedir.
3. Cezalar zamansal bir değişim göstermelidir. Cezai sistemin işleyebilmesi için cezalar suçlunun gösterdiği dönüşüme göre uzatılıp, kısaltılabilmelidir. Sabit cezalar yalnızca iflah olmaz ruhlar içindir.
4. Ceza doğal ve herkesin çıkarına hizmet eder gibi görülmeli ve kamusal söylemin içinde dolaşmalıdır. Kamu cezaların işaretlerini her yerde görebilmelidir. Kamuya açık yerlerde çalıştırılan mahkumlar bu işlevi yerine getirmektedirler. Mahkumların bu şekilde çalıştırılmaları, aynı zamanda kamuya verdikleri zararın telafi edilmekte olduğunun kamuya duyurulmasıdır.
5. Cezalandırmaların işaretler yoluyla temsili, cezalandırma iktidarının bir ders gibi, bir söylev gibi insanlara etki etmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Cezalandırmanın kamusal alanda paylaşılabilir olması, hükümranın korkutuculuğunu göstermeyi amaçlayan modelden farklıdır. Cezalandırma yeni düzende bir eğitim işlevi görecektir. Suçluların cezalarını nasıl ve hangi şartlarda çektiklerini gören çocuklar, vatandaşlık bilgisi derslerini pratik olarak yapmış olacaklardır.
6. Suçlulara ve suçluluğa yönelik yeni söylem, suçun onuruna ve şanına yönelik düzülen destanları ortadan kaldırmalı ve bunların yerine suçu bir bahtı karalık ve suçluyu da bir ahmak olarak göstermelidir. Suçun şanına yönelik eski anlatıların gücünü ortadan kaldırmak için, kamusal alanı bir sahne gibi kullanmak gerekir. Şehrin her yerinde suçluların ve suçluluğun küçük çaplı gösterileri sunulmalıdır. Bu sayede suçluluğun romantize edilmesinin önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Cezaların bu açık hava sahnesine Foucault, hapishane şehri adını vermektedir (Foucault, 2000: 167vd).

19.yüzyılın başlarında ceza sisteminde tadilata gidilmesini isteyen adli sistem reformcuları, hapis cezası ile hapishanenin, cezaların caydırılmasında başrolü oynayacağı bir cezalandırma iktidarı düşünmemişlerdi. Onlara göre, hapis cezası ve hapishane kurumu, verimsiz ve gereksizdi çünkü bu uygulamaların kişilerin pişmanlık duymalarına yönelik herhangi bir etkisi olmadığına inanıyorlardı. Bununla birlikte, bir kurum olarak hapishane ve

hapsetme uygulaması reformcuların beklentilerinin tam aksine olağanüstü hızlı bir şekilde yaygınlık kazandı.

Mahalle karakollarındaki nezarethanelerden tutun, binlerce kişinin tutuklu bulunduğu devasa hapishanelere kadar yayılan bir hapishaneler ağı, toplumsal bünyenin dört tarafını sararak devlet iktidarıyla bütünleşmiştir. Cezalandırma şehrine yönelik hayaller gündemden düşerken, hapishane, hızlı bir şekilde, cezalandırma iktidarının temel görünümü haline geldi. Ceza reformcuları hapis cezasının ancak sınırlı hallerde işlevsel olduğunu düşünüyorlardı. Oysa hapis cezası ve hapsetme uygulaması o kadar fazla yaygınlık kazanmıştır ki, tüm bir cezalandırma sistemi “hapishanenin sömürgesi haline” dönüşmüştü.

Hapishane mahkumların güvenliğinin ve uslu durmalarının sağlanmasında temel araç haline gelmiştir. Hapishane kurumunun kökleri kraliyet iktidarında bulunmaktadır. Yaygınlık kazanması ise 19.yüzyıl başlarındaki adli reform heveslerinin içindedir. Hapishanenin ve hapsetme uygulamasının ilk örneği Amsterdam’daki Rasphuis hapishanesidir. Burası dilencilere ve genç suçlulara yönelikti.

Ortaklaşa yapılan çalışma, katı bir zaman kullanımı, sürekli bir gözetim, ruhani dönüşüm sağlamaya yönelik dini metin okumaları gibi pratikler aracılığıyla, gözetim altındakilerin günlerinin her anının doldurularak, mahkumların aylaklık etmelerine kesinlikle izin vermemek amaçlanmıştır. Çalışma ve ruhani dönüşüm aracılığıyla ekonomik insanın (homo economicus) inşa edilmesi amaçlanmaktadır. Zira 17.yüzyılda yaygın olan anlayışa göre suçun başlıca nedeninin aylaklık olduğu düşünülüyordu. Rasphuis’de uygulanan teknikler daha sonraki gelişkin hapishane pratiklerinin prototipi olarak değerlendirilebilir. Özetle Hollanda’daki hapsetme uygulaması ıslahı çalışma aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

İngiliz modeli hapsetme, çalışmanın yanına tecridi eklemektedir. Mahkumlar arasında ortak çalışmadan kaynaklanabilecek dayanışma duygularının gelişmesini engelleyebilmek için, mahkumların hücrelerde birbirilerinden ayrı tutulmaları gereklidir. Hücre cezası aracılığıyla mahkumun kendi “iç sesi”ne ulaşabileceği ve ıslah olma yolunda önemli bir adım atabileceği varsayılmaktadır. Böylelikle Katoliklikteki hücre uygulaması, Protestan ülkelerin hapishanelerinde uygulanan bir tekniğe dönüşmüştür.

Philadelphia’daki Walnut Street hapishanesi diğer iki modelde uygulanan tekniklerin verimli bir kombinasyonuna dayanmaktadır. Bu yönüyle daha sonraki hapishanelerin dizaynında ve hapsetme uygulamalarında başlıca model konumunda yer almaktadır. Atölyelerdeki zorunlu çalışma uygulamasıyla hapishanenin finanse edilmesi sağlanmaktadır. Ancak bu kurumda mahkumlara yaptıkları işlere karşılık bir miktar ücret de verilmektedir. Bu

sayede mahkumların ekonomi dünyasına maddi ve manevi yönden katılacakları düşünülmektedir. Mahkumlar her an sıkı bir gözetim altında tutulmaktadır.

İngiliz uygulamasından farklı olarak Walnut Street’de hücreye koyma uygulaması herkesi kapsamamakta, yalnızca hapisane düzenine uzun süre uyum sağlayamayanları ve uyum sağlamamakta direnenleri içermektedir. Burada mahkumların cezaları, onların hal ve gidişlerine bakılarak kısaltılabildi. Hapishane müfettişleri mahkum hakkında verdikleri olumlu raporlarla bazı mahkumların serbest bırakılmalarını sağlayabilmektedirler.

Hapishaneler de cezanın infazının, kamuya açık olarak değil de gizli bir şekilde yapılması gerekmektedir. Ceza ile ıslah, mahkum ile gözetim altında tutan kimse hariç hiç kimsenin tanıklığına ihtiyaç duymamakta, bu tanıklıklara dayanmamaktadır. Mahkumların tutumlarının sürekli denetlenmesi, mahkumlar hakkında, hal ve gidişleri hakkında ayrıntılı dosyalar tutulmasını zorunlu kılmıştır. Mahkumun hal ve gidişi her gün görevliler tarafından kayda geçirilmelidir. Bu yönüyle ele alındığında hapishane, “bir bilgi aracı” (as an apparatus of knowledge) olarak görülmelidir (Foucault, 2000: 181vd).

Ceza şehrinin yerine zora dayalı hapishanelerin geçmesi, iktidar ve teknoloji mekanizmalarındaki bir dizi keskin değişimi göstermektedir. Islah amacına yönelik olarak “bireyselleştirici” bir dizi teknikten yararlanılmaktadır. Öncelikle beden ve ruh üzerinde çift taraflı etkilerde bulunmaktadır. Beden çalıştırılmakta ve eğitilmektedir. Beden kurala bağlı bir dizi idmana tabi tutulmaktadır. Zamanı yönetmek için titizlik gösterilmektedir. Ruh üzerinde etkili olması amacıyla sessizlik, derin düşüncelere dalmayı sağlamak için hücreye koyma uygulamaları, saygıyı ve iyi alışkanlıkları aşlamak için dua saatleri konulması gibi uygulamalar yapılmalıdır. Beden ve ruha yönelik tüm bu ilginin ana amacı, alışkanlıklara, kurallara, kendisine verilen emirlere sorgusuz sualsiz otomatik olarak uyan, otoriteye mutlak anlamda tâbi kılınmış “bireyler” yaratmaktır. Tüm bu süreç ve uygulamalar kamunun gözlerinden uzakta icra edilmektedir.

18.yüzyıl sonları Fransa’sında üç tip cezalandırma iktidarı tarzı aralarından biri diğerine fazlaca öne çıkmamış bir şekilde ve bir arada yer almaktadır; eski monarşik hukuktan destek alan uygulamalar, cezalandırma şehri ve hapishaneler. Hapishane sistemi diğerleri karşısında zaferini kısa zamanda ilan edecektir. Bu üç model basitçe ne hukuk teorilerinin bir yansımasıdır, ne belirli bir araç veya kurumla özdeş görülebilir ne de basitçe bir ahlaki seçimin sonucudur. Her biri kendine özgü bir cezalandırma stiline sahip, üç iktidar teknolojisidir. Foucault’ya göre, bu tip kurumları incelerken sorulması gereken en temel soru, hapishane sisteminin neden diğer cezalandırma iktidarı karşısında zafer kazandığıdır (Foucault, 2000: 198vd).

Hapishanelerin suçluları rehabilite etmek ve onları “topluma kazandırmak” için beden ve ruh üzerinde çeşitli teknikler uyguladıklarından bahsetmiştik. Bedene yönelik olarak 17.yüzyıl boyunca hapishanelerin dışında pek çok kurumda bir dizi spesifik ve kuruma özgü pratikler geliştirilmiştir. Foucault, 17.yüzyıldaki, bu bir dizi çoklu pratikler bütününe modern anlamda disiplin olgusunun doğuşuna yol açtığını düşünmektedir.

Beden tarih boyunca iktidarların ilgi alanı içerisinde olmuştur. Bunun en tipik örneğini, Hıristiyanlıktaki çilecilik pratikleri oluşturmaktadır. Kölelik olgusu da bedenle ilişkilidir. Feodalitede ekonominin fiziksel ve ekonomik angaryalara dayalı bir şekilde yürüdüğünden de söz etmiştik. Bununla birlikte bedene yönelik modern iktidar tekniklerine dayalı disiplin mekanizması tüm bu sayılanlardan farklıdır. Kölelik kölelerin bedenini bir meta gibi sahiplenmeye dayalıydı. Hıristiyanlıktaki çilecilik uygulamaları büyük oranda, dünyadan el etek çekmeyi de içeriyordu. Eş deyişle bedene yönelik Hıristiyan disiplini dünyevi amaçlara yönelik olmaktan ziyade uhrevi amaçlara yönelikti. Feodalitede senyör emek ürünlerine el koymaktan ötesiyse ilgilenmiyordu. Daha açık bir ifadeyle ürünlere nasıl el koyulduğu senyörün ilgi alanına girmiyordu. Dolayısıyla feodalitede bedenin disipline edilmesinin gündeme gelmemesi tabidir.

Endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkmasıyla bedenin verimliliğinin artırılması meselesi iktidarların gündemine geldi. İktidarlar bedenin kapitalizmin ihtiyaçları doğrultusunda disipline edilmesini amaçlamaktadırlar. Bu oluşturulacak yeni beden, hem itaatkar hem de kendisine söylenenleri etkin bir şekilde uygulayacak bilgi becerilere sahip olmalıdır.

Foucault'nun ifadesiyle, beden ekonomik faydaya yönelik olarak gücü arttırılan, kapasiteleri çoğaltılabilen bir nesneye dönüştürülürken, aynı zamanda, itaatkarlık anlamında bedenin gücünü azaltmayı hedeflemektedir. Bedenin kapasiteleri geliştirilirken, bedenin bu gücünü isyan etmek yerine itaatkarlığa ve söylenenleri harfiyen yapmaya yöneltmek iktidarların birincil hedefidir. Beden bireyselleştirilir kendi başına bir birim olarak ele alınırken, onun üzerindeki iktidarın gücü de artmaktadır. Daha doğrusu bedenin bireyselleştirilmesi, iktidar etkilerinin bir sonucudur.

Bedene yönelik bu ilgi felsefe alanında da yansısını bulmuştur. Descartes gibi pek çok filozof, bedenin tıpkı bir makineye benzediğini, onun gibi çalıştığını düşünmektedir. Eş deyişle onların gözünde insan bir makinedir. Dönemin felsefi denemelerinde makine insan kavramından söz edildiğini bolca görürüz.

Bedene ekonomik gereklerinden kaynaklanan bu yeni ilgi, sürekli, kesintisiz, detaylı, rafine ve inceden inceye hesaplanmış bir dizi tekniğe dayanmaktadır. Böylelikle yeni

ekonomik düzenin gereklerinden kaynaklanan “iktidar mekaniği” aynı zamanda, yeni bir “siyasal anatomi”nin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bu yeni siyasal anatomi Foucault’ya göre birdenbire gelişmemiştir. Bu yeni anatomi, birbirinden oldukça farklı yerlerden kaynaklanan, birbiriyle ara sıra kesişmekle beraber eşgüdümlü olmayan bir dizi küçük çaplı gelişmenin etkisini taşımaktadır. Bu gelişmelerin kökenini, okul, hastane, ordu, fabrika gibi kurumlarda uygulanan ve her biri uygulandığı kurumun gereklerinden doğan minör nitelikli tekniklerde bulabiliriz.

Disipliner iktidarın gözünde her türlü ayrıntı ilgiyi hak etmektedir. Bedenin verimliliğini ve itaatkarlığını ters oranlı fakat bir arada geliştirmek söz konusu olduğundan, her türlü ince detay disiplinler iktidarın radarındadır. Detaya yönelik bu ilgi aslında 17.yüzyılda başlamamıştır. Hıristiyanlık her türlü detaya dikkat kesilmiştir. Tanrının azameti karşısında hiçbir şey önemsiz addedilmemeli, gözden kaçırılmamalıdır. Zira Tanrının gözünden hiçbir şey kaçmaz. Uyrukları her zaman Tanrının gözü önündedirler. Disipliner iktidar için de, tıpkı Tanrı gibi, itaatkar kılınan ve uyruklaştırılan bedenlerin her türlü hareketi gözlenmelidir.

Bir kurum içerisinde icat edilen ve kullanılan bir teknik, bazen hızlı bazen yavaş bir şekilde, diğer kurumlarda da uygulanabilir hale getirilmektedir. Bu yayılımda, bir dizi konjonktürün etkili olduğu görülmektedir. Endüstriyel bir yenileşme, salgın hastalıkların engellenmesi, yeni bir silahın ortaya çıkması, devletler arası rekabet bu tip etmenlerin belli başlıcalarıdır (Foucault, 2000: 207vd).

Disiplin olgusu kendini ilk önce, mekanların iç düzenlenişlerinde gösterecektir. Aynı mekan içerisinde bir arada bulunan çok sayıda insanın itaatkarlığını sağlamanın zorluğunu bertaraf edebilmek için, bu mekanların detaylı bir şekilde iktidarın amaçlarına uygun olarak dizayn edilmeleri gerekir. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak:

1. Disiplin insanların, askeri barakalar, dışarı kapalı fabrikalar, yatılı kolejler gibi dışı kapılı kendi içinde bütünlüğü olan mekanlarda tutulmalarını gerektirir. 17.yüzyıldaki fabrikalar alenen hapisanelerle kalelerin bir karışımına benzemektedir. İşçiler fabrikaya muhafızların kapıları açmalarının ardından girecekler, çalışma başladıktan sonra hiçbir işçinin içeri girmesi veya dışarı çıkması mümkün değildir. Atölye anahtarları akşamları muhafızlara teslim edildikten sonra, ancak o zaman kapılar tekrar açılacaktır. Bu katı uygulamanın altında işçilerin komploya girişmelerinin veya hırsızlığa teşebbüs etmelerinin engellenmesi yatmaktadır.
2. Disiplinin uygulanabilmesi için insanların mekana giriş ve çıkışlarını kontrol altında tutmak yetmez. Aynı zamanda mekan içerisindeki belirsizliklerin de

ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bireylerin mekan içerisine belirsiz dağılımlarına müsaade etmemek gerekir. Mekan içinde herkesin belirli bir yeri olması şarttır. Mekan içinde karanlık köşelerin, belirsizliğe müsaade eden koridorların olmaması da gereklidir. Yeni oluşturulan fabrika gibi mekanların hücreler gibi sınırlı ve sabit bölümcüklere ayrılmaları içeridekilerin iletişiminin zayıflatılarak, herhangi bir isyana mahal vermemek açısından önem taşır.

3. Mekanların hücresel nitelikleri yalnızca itaatkarlığı değil, üretkenliği de teşvik etmelidir. İşçilerin mekan içerisindeki dağılımlarını bilerek yalnızca disiplin sağlanmış olur. Oysa mekanı işçilerin üretim faaliyetlerini gerçekleştirme derecelerini de bilerek üretime olan katkılarını da gözlemek gerekir. Bu amaca uygun olarak atölyelerin içinde tezgahlar arasında aralıklar bırakılmıştır. Üretimi denetlemekle ilgili kişiler bu aralıklarda dolaşarak, her bir işçinin üretime katılma derecesini gözlemleyecektir.
4. Sınıflar gibi kapalı mekanlarda öğrencilerin her birinin gelişimini gözlemek için sıraların düzeni satır ve sütunlara bölünmektedir. Böylelikle her bir öğrencinin ders faaliyetine katılımını gözlemek ve gelişim derecelerini belirli zaman aralıkları içerisinde tespit etmek mümkün olabilecektir (Foucault, 2000: 215vd).

Disipliner iktidar faaliyetlerin denetimine büyük önem vermektedir. Bu amaca yönelik olarak iktidar beş unsura odaklanmıştır:

1. Zaman kullanımı aracılığıyla herkesin yapması gereken faaliyetler herhangi bir aylıklığa ve zaman kaybına yol açmadan detaya inilerek yönlendirilebilir. Askeri okullar bu uygulamaların en mükemmel şekilde gerçekleştirildiği mekanlardır. Her bir öğrencinin idmanının ne kadar süreceği, ne zaman yemek yiyecekleri hesaplanmıştır. Hangi hareketin hangi zaman aralığında yapılmasının şart olduğu açıkça belirtilmiştir.
2. Belirli bir amaca uygun hareketlerin belirli bir düzenle yapılması gerekmektedir. Orduda askerlerin adım atma biçimleri kesin bir şekilde tespit edilmiş ve bu hareketin en uygun şekilde nasıl yapılacağı konusunda kafa yorulmuştur. Prusya ordusundaki kaz adımları gibi.
3. Beden kullandığı nesneye en uygun pozisyonu almalıdır. Okullarda öğrencilerin dikte derslerinde kalemi tutarken bedenlerini hangi açıyla eğmeleri gerektiği veya hangi pozisyonu almaları gerektiği titizlikle öğretilmektedir.

4. Bedenin kullandığı nesneyle mükemmel bir şekilde bütünleştirilmesi gerekir. Silah bedenle en uyumlu şekilde tutulmalıdır; sağ elden sola en uygun şekilde geçirilmeli, bedenin bu esnada beklenmedik durumlara karşı hem gergin hem de esnek olması gerekir.
5. Zamanın her anı ince bir şekilde yönetilmelidir. Saniyeler bile en uygun yollarla değerlendirilmelidir. Fabrikalarda üretilenlerde parça başına işçilere ücret ödenmesindeki amaç, işçileri çalışma süresinin her anını değerlendirmeye teşvik etmektir (Foucault, 2000: 226vd).

Foucault'ya göre 17.yüzyılda iktidarlar için, saraylar gibi mekanlar aracılığıyla görülmek veya kalelerde olduğu gibi gözetim altında tutmak yeterli değildir. İktidarların aynı zamanda her bir kişinin kendisine söylenenleri yapıp yapmadığını denetleyebilmeleri gerekir. Bu süreç özellikle okullar açısından önem taşımaktadır; çünkü okullar üretime yönelik bilgilerin aktarıldığı ana merkezlerdir. Aynı zamanda okullar itaatkarlığın öğretilmesinin ilk basamağı oldukları için değerlidir. Dolayısıyla okullarda disiplinin sağlanması ve öğrencilerin gelişimlerinin yakından gözlenmesi şarttır. Okullarda itaatsizlik ve tembellik sürekli olarak cezalandırılmaktadır. Sürekli yapılan alıştırmalar sayesinde bireyin kendisinden istenenleri neredeyse otomatik bir şekilde yapması amaçlanmaktadır. Cezalandırma iyi ile kötünün öğretilmesinde, ödüllendirmede veya engellemede kullanılmaktadır. Okullarda atlanacak sınıflar aracılığıyla kişiler arasında karşılaştırma yapmak da mümkün hale getirilmektedir.

Okullarda disiplinin sağlanmasında kullanılan en önemli teknik, düzenli olarak yapılan sınavlardır. Okullarda yapılan sınavlar öğrencileri gözlemlenebilir bilgi nesnelere haline getirmektedir. Öğrencinin başarısı veya başarısızlığı ölçülmekte, başarının ve başarısızlığın sebepleri üzerinde uzun uzun durulmaktadır. Foucault'ya göre, pedagojinin doğuşu, tamamen, disiplinler iktidarın ihtiyaçlarından kaynaklanmıştır. Bilgi iktidar bağıntısı yönünden son derece tipik bir örnek. Sınavların yapılmasında belli başlı üç amaç güdülmektedir:

1. Geleneksel olarak iktidarlar, azap çektirme uygulamasının örneklediği üzere, görülmek üzerine inşa edilmişlerdir. Disipliner iktidar içinse görülmekten ziyade uyrukları görmek önem taşımaktadır. Sınav yoluyla iktidar gücünü uyruklara yaymak yerine uyruklarının yapıp etmelerini ölçebilmekte ve bu sayede onlar üzerinde etkin olmaya çalışmaktadır.
2. Sınavlar bireyselleştirmeye yararlar. Sınavlardaki dereceler tüm ayrıntılarıyla dosyalanır, kaydedilirler ve iktidar uyruklarının, düzey ve kapasiteleri hakkında detaylı bilgilere sahip olabilir. Böylelikle her bireyin ileride nasıl yönlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

3. Sınav aracılığıyla her bir kişi yazıya geçirilmiş ve dosyalanmış olur. Böylelikle insanlar, iktidarlar için bilgi nesnelere haline dönüştürülmüşlerdir. Bireyin bu şekilde yazıya geçirilmesi onu bir roman kahramana değil bir gözlem nesnesine çevirmektedir.

Foucault'ya göre, disiplinler iktidarın unsurları oluşturan tüm bu mekanizmalar, modern anlamda "birey"i ortaya çıkarmıştır. Ancak bu birey kimilerinin zannettiği gibi özerk bir birey değildir. İktidarın amaçlarına uygun hale getirilmiş ve tüm nitelikleri iktidarlar tarafından bilinen bir şeydir modern "birey". Disiplin sayesinde hepimiz tıpkı ünlü insanlar gibi tanınmakta olduğumuzu düşünürüz ancak aslında iktidar tarafından anonim bir şekilde "bireyselleştirilmekteyiz" (Foucault, 2000: 256vd).

Foucault'ya göre, iktidarlar tarafından anonim ve gizli yollarla bireyselleştiriliyor olmamız gerçeği, iktidarın yalnızca sansür uygulayan, baskıcı bir şey olmadığını anlamak için sağlam bir başlangıç noktasıdır. Aynı şekilde, bireylerin kendi başlarına, özerk atomlar gibi hareket edebilecekleri, kendi doğrultularını yalnızca kendilerinin belirleyebileceği yanılsamasından da kaçınmak gerekmektedir:

"Birey hiç kuşkusuz, toplumun 'ideolojik' temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda, iktidarın 'disiplin' denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş bir gerçekliktir. İktidarın etkilerini her zaman olumsuz terimlerle tasvir etmekten vazgeçmek gerekmektedir: iktidar 'dışlamakta', 'bastırmakta', 'püskürtmekte', 'maskeleyemekte', 'soyutlamakta', 'sansür etmekte', 'saklamakta'dır. İktidar fiili durumda üretmektedir; hakikiyi üretmektedir; gerçeğin nesnelere ve ayınlarının alanlarını üretmektedir. Birey ve ona ilişkin olarak elde edilebilecek bilgi bu üretime aittir" (Foucault, 2000: 286d).

Foucault, iktidar ve disiplin arasındaki ilişkileri analiz ettikten sonra disiplin ile hapsedmenin kesiştiği mükemmel bir düzen arayışındaki 18.yüzyıl ideologlarının hayallerinin en tipik görünümü olan Jeremy Bentham'ın, Panoptikon projesinden söz açar. Panoptikon, ortasında bir gözetleme kulesinin olduğu bir açık alan etrafında inşa edilen hücrelerden oluşan bir yapıydı. Bu yönüyle Panoptikon ideal hapishanedir. Bu yapının ana ilkesi, kuledeki görevlilerin hemen her an hücre sakinlerini gözetleyebilmesi, hücredekilerin ise kendilerini gözetleyenleri asla görememeleridir. Panoptikon'nun disiplin sağlamak bakımından taşıdığı önem buradan doğar. Hücredekiler, ne vakit gözetlendiklerinden ne vakit gözetlenemediklerinden hiçbir zaman emin olamadıkları için, sürekli bir gözetim etkisi sağlanmış oluyordu.

Panoptikon bu yönüyle kendi içine kapalı bir makine düzenine sahipti. Gözetleyenler asla görülemediklerinden, kuledeki görevlinin kimliğinin hiçbir önemi bulunmamaktadır. Kuledeki bir gardiyan, müdür, müdürün ailesinden birileri de olabilir. Önemli olan mekanın sağladığı gözetleme imkanıdır. Panoptikon bir iktidar tekniği olarak, hükümranda somutlaşan çok daha farklı bir iktidarı temsil etmektedir.

Eski mekanizmada, azap çektiren de azap çektirilen de görülebilirdi ve iktidar hükümranın kişiliğinde somutluk kazanırdı. Panoptikon'da görülenler göremezken, görenler görülmemektedirler. Dolayısıyla önemli olan kişiler değil mekanizmadır. Sonuç itibarıyla hükümranlığın iktidarında, iktidar kişiselleşmişken, yeni gelişen disiplinler iktidarda, iktidar anonim ve görülemez hale gelmiştir.

Panoptikon iktidarlar için “laboratuvar” işlevi görmektedir. Gözetleyebilme kabiliyeti nedeniyle insanların hal ve tavırları üzerinde daha etkili olmakta, gözlemediklerini bilinebilecek bilgi yüzeyleri olarak ele almaktadır. Panoptikon'nun yeni gelişen iktidara sağladığı başka bazı avantajlarda vardır. Mahkum Panoptikon'nun içine mükemmel bir şekilde kapatılmış, aynı şekilde kusursuz bir şekilde gözlemlenebilir hale getirilmiş olduğundan başta müfettişler olmak üzere herkes tarafından teftişe tabi tutulabilir. Sıradan halktan talep eden herkes, okulları, hastaneleri, fabrikaları, hapishanelerin işleyişini gözlemleyebilir, tanıklık edebilir.

Panoptikon'nun sağladığı disiplin düzeneğinin ucu belirsiz bir despotizme dönüşme tehlikesi, iktidar düzeneğinin kamuya açık denetimi sayesinde bertaraf edilmektedir. Bu bağlama uygun olarak Panoptikon'nun sağladığı avantaj, gözleme yoluyla, bir taraftan iktidarın sürekliliğini sağlarken, diğer taraftan şiddete eskisine nazaran çok daha düşük seviyede yer vermeyi sağlamasıdır (Foucault, 2000: 296vd).

Disiplinin sağlanmasına yönelik tekniklerin zaman içinde daha inceltilmiş ve etkili hale gelmesinden sonra, bu tekniklerden yerine getirilmesi beklenen işlevlerde değişmekte, eskisine göre farklılaşmaktadır. Disiplin mekanizmalarından ilk ortaya çıktıkları anda, kalabalık insan kitlelerinin taşkınlık yapmalarını engellemeleri beklenmekteydi. Eş deyişle işlevleri olumsuzdu. Ancak mekanizmaların gelişmesiyle beraber onlardan, bireylerin verimliliklerini arttırmaları da istenmektedir.

Atölye disiplini, ilk başlarda, işçilerin yetkililere saygı göstermelerini, kullandıkları alet edevatı çalmalarını önlemeyi amaçlamaktaydı. Daha sonraları bu teknikler işçilerin yatkinliklerinin ölçülmesinde, verimliliğinin hesaplanmasında kullanılmaya başlanmıştır. Eş deyişle teknikler olumlu işlevler yüklenmektedirler. Bu yönüyle karlılığının düşmesini engellemeye değil, artırmaya yönelik hale gelmişlerdir.

Disiplin mekanizmalarının etkinliğinin artmasıyla beraber, bu mekanizmalar toplumun bütününe yayılmış ve daha esnek hale gelmişlerdir. Okulların sağladığı disiplin okulun ve öğrencilerin dışına çıkmış, onların ebeveynlerine yönelmiştir. Hıristiyan yatılı okullarında, çocukların ailelerine de ziyaretler yapılmakta ve onların ekonomik durumları ve de özellikle manevi yönden hal ve gidişleri incelenmektedir.

Toplumsal disiplinin sağlanmasında resmi veya özel dini hayır kurumlarının etkisi, yerini disiplinin devletleşmesine bırakmıştır. Fransa’da merkezi polis teşkilatının kurulması yeni gelişen iktidarın en somut tezahürleri arasında birinci sırada yer almaktadır. Polisin en belirgin işlevleri, sokakları ve caddeleri gözetlemek, bilgi toplamak ve suçluların takibidir. Disipliner iktidar ile devletin iç içe girmesi, bizi, bunların devletle özdeşleştirilmeleri gerektiği sonucuna götürmemelidir.

Zira hatırlayacak olursak Foucault’ya göre, iktidar herhangi bir kurumla veya aygıtla bir görülemez. İktidarın nereden kaynaklandığına odaklanmak bizi sonu gelmez tartışmalara götürür. İktidarın etki etme tarzlarına ve bundan ne beklediğine yoğunlaşmak gerekir. Devlet disipliner iktidarın en önemli ve etkili unsuru olabilir, bununla birlikte disipliner iktidar devletin dışına taşar. Mecazi olarak anlatmak gerekirse, devleti, disipliner iktidar mekanizmaları içinde eşitler arasında birinci olarak görmek gerekir (Foucault, 2000: 308vd).

Foucault’ya göre, Batının ekonomik yönden gelişimini sağlayan sermaye birikimi süreci ile geleneksel iktidarın şiddetli ve maliyeti son derece yüksek tarzı arasında ters orantı vardır. daha net söylersek, maliyeti azaltırken karlılığı arttırmayı esas alan kapitalizm ile gösterişe dayalı iktidar modeli birbirleriyle uyumsuzdur. Ekonomik gelişme yeni bir iktidar teknolojisinin ve anlayışının doğmasına yardımcı olmuş, gelişen disiplin mekanizmaları ise kapitalizmin gücünün ve etkisinin artmasına katkıda bulunmuştur. Eş deyişle, kapitalizm ile disipliner iktidar karşılıklı olarak birbirlerini etkilemiş, birbirlerini güçlendirmişlerdir.

Yeni gelişen iktidar teknolojilerinin topluma yayılımı, tıpkı ekonomide olduğu gibi siyasal ve idari alanlarda modern toplumun oluşumuna hız kazandırmıştır. Bu süreç aynı zamanda sermaye birikiminin tamamlayıcısıdır. Foucault’ya göre bu gelişmeler iktidarın niteliklerinin radikal bir şekilde değişmesine neden olmuştur. Mutlakiyet dönemindeki mali el koyma ve şiddete dayalı hükmetme tarzı yerini kapitalizmin etkisiyle oluşan “yumuşaklığa, üretime, kar”a bırakmıştır.

Bu disiplin tekniklerinin yayılımı, aynı zamanda, siyasal eşitlik ve haklar söyleminin ortaya çıkmasının siyasal yönden karanlık yüzünü meydana getirirler. Yeni gelişen hukuk sistemi otoritelere boyun eğmeği garantiye almak bakımından gereklidir ve bu yönden hukuk yeni sosyal nizamın gerçek temelini meydana getirir. Yasal hukuksal özgürlüklerin kökenini,

burjuvazinin, siyasal yönden sözleşme kuramı aracılığıyla hakimiyetini meşrulaştırmasında aramak gerekir.

Burjuva siyasal düzeninin üst ve havadar katlarını hukuksal-sözleşmesel kuram oluşturuyorsa, “bodrum katı”nı disiplinler iktidar oluşturmaktadır. Burjuvazi istediği kadar hükümlerinin despotizminden söz ederek hukukun üstünlüğünün adil toplumun kurulmasının ön şartı olduğunu iddia etsin, aslında disiplinler iktidarın yükselişini gözlerden saklamak için sözleşmeye dayalı bir iktidar kuramını öne sürmektedir. Foucault’ya göre, Aydınlanmanın en büyük keşfi “özgürlük” değil, ideal örneğini Panoptikon’un temsil ettiği disiplindir. Hukuk bu disiplinin gelişimini gözlerden saklamaya yarar.

Hapishanenin diğer cezalandırma iktidarı –hükümlerlik ve hapishane kenti- karşısındaki zaferini anlayabilmek için hukukun burjuva toplumundaki işlevine bakmak gerekir. Hukuk disiplinler iktidarın paravanıysa, Panoptikon aracılığıyla hapishane, “evrensel yasaların” yönetiminde olduğu iddiasındaki sözleşme kuramının “tanıdığı” hakların sınırlandırılmasında kullanılan bir araçtır. Evrensel yasalara karşı ideal tipik bir evrensel ceza kurumu, Foucault’ya göre burjuva iktidarının en büyük icadı ve düşü işte budur.

Yeni bilimsel bilgilerin üretimiyle disiplin teknikleri 18.yüzyılda kesişmişlerdir. Foucault’ya göre çoğu zaman farkına varmasak da, bu iki eşzamanlı gelişme, üretim teknolojilerindeki gelişmelerin ortaya çıkmasında çok önemli bir basamak oluşturmaktadır. Bilimsel gözlem tekniklerinin gelişimi, yasal sistemin merkezindeki gözetlemenin ortaya çıkışıyla paraleldir. Yasal sistem hapishane sisteminin “kolonisi” haline dönüşmüşse, bu, gözetlemenin ve gözlemlenmenin yeni iktidarın merkezinde olmasındandır. Zira hapishane en ideal gözetleme mekanıdır.

Dolayısıyla disiplinler iktidarın paravanı olan burjuva hukukunun cezalarının, burjuvazinin disiplinler iktidarının en işlevsel kurumunda infaz edilmesinde şaşılacak herhangi bir yan bulunmamaktadır (Foucault, 2000: 319vd).

Hapishaneler burjuva siyasal düzeninde hukuk ile disiplinler iktidar arasındaki çelişkiyi çözmeye yarar. Burjuvazi herkese eşit şekilde uygulanacak yasaların hayalini kurmaktadır. Eğer herkese yasalar eşit uygulanacaksa cezalandırmada herkese eşit uygulanmalıdır. Eşit ceza ile eşit yasa arasında simetriyi sağlayan mekanizma hapishane sistemidir. Herkese eşit olarak uygulanabilecek tek cezalandırma sistemi hapishane aracılığıyla cezalandırmadır. Bu ilk bakışta paradoksal bir iddiadır.

İhlallerin cezaları eşit olmadığı için hapis cezaları da herkese eşit yoğunluk ve sürede uygulanmamaktadır. Suçun niteliğine göre bazı hükümlüler daha uzun bazıları ise daha kısa

süre hapis yatmaktadırlar. Öyleyse hapsedmenin en eşitlikçi cezalandırma yöntemi olduğu düşüncesini ne şekilde anlamak gerekir.

Foucault'ya göre hapsedmenin en eşitlikçi cezalandırma yöntemi olduğu düşüncesi, özgürlük kavramının burjuva hukukunda kazandığı önemin sonucudur. Yeni anlayışa göre özgürlük, tüm insanların paylaştığı en önemli ve evrensel değerdir. Bu nedenle özgürlükten mahrum bırakmaya dayalı hapis cezası, herkese aynı bedeli ödetme esası üzerine inşa edildiği için en eşitlikçi cezalandırma biçimidir.

Mahkumun zamanına her yönden, total bir şekilde hükmeden hapishane kurumu, yalnızca, suçun kurbanına değil, toplumun bütünlüğüne ve sosyal sözleşmeye de verilen zararın telafi edilmesini sağlar. Eş deyişle Foucault, cezanın topluma ödenen bir “borç” olduğunu düşünmektedir. Foucault'ya göre, hapishane, bireyleri toplumsal değerlere, normlara itaat eden bireylere çevirmeye yarayan bir kurum olarak görüldüğü için de hakimiyetini ilan etmiştir.

Foucault'ya göre, hapishaneye giren bir mahkum, yasa ihlalcisi kategorisinden suçlu kategorisine geçiş yapmıştır. Bu çok önemli bir değişimdir. Mahkum, suçlu kategorisine girdiği andan itibaren, bilgi-iktidar rejiminin radarına da yakalanmış olmaktadır. Cezalandırmanın amacı suçluyu ıslah etmektir. Suçlunun ıslah olabilmesi için, hapishane müessesesi suçlunun karakterini, eğilimlerini inceleyip tespit etmelidir. Bu yapıldıktan sonra, suçlunun kişilik yapısına uygun bir ıslah programı yürürlüğe sokulmaktadır.

Suçlunun eğilimlerinin, hayatının incelenmesi yeni bir biyografi türünün ortaya çıkmasına neden olur; suçlu profilleri. Suçlu profilleri kriminolojinin tarihinde bir dönüm noktasıdır. Suçlu ve suçluluk kategorisi ile modern hapishaneler birlikte ortaya çıkmışlardır. Ancak birinin oluşumuyla diğersinin oluşumu arasında bir nedensellik bağı kurabilmek mümkün değildir.

Bir kategori olarak suçluluk, toplum dışına düşmüş addedilenlerle, ceza yasasında hukuki bir statüyü işgal eden mahkumun arasında bir kategoridir. Suçlu kategorisi, bilgi-iktidar rejimi ile hukuksal yasal hükümlerle “birey”inin kombinasyonudur (Foucault, 2000: 338vd).

Foucault, hapishanelerin yaygınlaşmasıyla, hapishanelere yönelik eleştirilerin hemen aynı anda doğduklarına dikkat eder. Hapishanelerin suçla ve suçlulukla mücadele etmekte başarısız olduğuna dikkat çeken bu eleştiriler belli başlı altı hususa dikkat çekmektedirler:

1. Hapishanelerin sayıları ne kadar arttırılırsa arttırılsın, suç oranlarında ve suçlu sayılarında düşme eğilimi görülmemektedir. Bilakis suç toplumda yaygınlaşmaya devam etmektedir.

2. Tutukluluk hali yasa ihlallerini azdırmaktadır. Hapishaneye girenlerin pek çoğu kısa veya uzun dönemde, şu veya bu nedenle hapse geri dönmektedirler.
3. Hapishane suçlu üretmektedir. Hapishanelerde koşullar kötüdür, gardiyanlar eğitimsiz, çalışan uzmanlar gönülsüzdür. Hapse giren bir suçlu, kendisine adaletsizlik yapıldığı hissine kapılmakta ve adli sisteme karşı yoğun bir öç alma duygusu beslemektedir. İşleyeceği yeni suçlarda bu nedenle daha da gaddarlaşacaktır.
4. Hapishaneler suçluların birbirleriyle tanışmalarına, birbirleriyle bilgi alış verişi yapmalarına, acemilerin ustalardan ders almalarına ortam hazırlamaktadır. Sıradan bir hırsızlık içeri girmiş bir hırsız, hapishanede öğrendikleri sayesinde, daha cüretli işlere girişebilmektedir.
5. Serbest bırakılan bir mahkum sürekli polisin gözetimi altında olmaktadır. Gittiği her yerde mahkumiyetini belirten bir belgeyi yerel otoritelere göstermek zorundadır. İş bulup çalışması mümkün olmamakta, bulduğu işlerde hapishaneye girmeden önceki kazancını bulabilmesi genellikle mümkün olmamaktadır.
6. Hapishaneye giren bir suçlunun ailesi sefalete düşmekte veya sefaleti daha da ağırlaşmaktadır. Bu ise dışarı çıkan mahkumu suça teşvik etmektedir (Foucault, 2000: 384vd).

Hapishane sistemine yönelik bu makul eleştirileri göğüsleyebilmek ve hapishanelerin faydalarına kamuoyunu ikna edebilmek için ıslahatçılar birbiri ardına hapishane reformu tasarıları ortaya koymaktadırlar. Reformcuların bu tasarılarının hepsinde aynı unsurlara vurgu yapılmaktadır. Buna göre, hapishanelerin iyi işleyebilmesi için şu noktalara odaklanmak gerekir:

1. Hapis cezasının amacı suçlunun ıslahı ve topluma yeniden kazandırılmasıdır – ıslah ilkesi.
2. Hapishanelerdeki mahkumlar işledikleri suçun niteliğine, yaşlarına ve tutumlarına, rehabilitasyondaki başarılarına göre ayrılmalıdırlar – sınıflandırma ilkesi.
3. Cezalar ile suçun ve suçlunun bireyselliği uyumlu olmalıdır – ceza ayarlama ilkesi.
4. Hapishanelerdeki işler cezanın değil, ıslahın bir parçası olmalıdır –yükümlülük olarak çalışma ilkesi.
5. Mahkumların eğitimi rehabilitasyon amacına yönelik olmalıdır –cezaevi eğitimi ilkesi.

6. Hapishane görevlileri gerekli uzmanlık bilgisine, ahlaki niteliklere ve teknik becerilere sahip olmalıdır –teknik gözetim ilkesi.
7. Rehabilitasyonun bir parçası olarak hapisten çıkan eski suçlulara, hapisten çıktıktan sonra da yardımcı olunmalıdır –yardımcı kurumlar ilkesi (Foucault, 2000: 390vd).

Foucault, hapishanelerde reform yapılmasına yönelik tasarıların sürekli aynı noktalar üzerinde yoğunlaştığını ve hapishanelerin ıslah etmedeki başarısızlıklarının aşikar olmasına rağmen hapishanelerin ceza sistemindeki hakim konumlarının devam ettiğini belirtmektedir. Foucault, hapishanelerin suçu önlemede başarısız olmalarına rağmen, ceza sistemindeki hakim konumunun neden devam ettiği sorusunun reformcular tarafından kulak arkası edildiğini düşünmektedir.

Ona göre, hapishanelerin başarısızlıklarına rağmen yaygınlaşmaları onların ıslah mekanizması olarak taşıdıkları önemden değil, suç ve suçluluk kategorilerini üretmelerinden kaynaklanmaktadır. Suçlu kategorisi suçun ortadan kaldırılma çabasıyla ilişkili değildir, suçlu kategorisinin oluşturulması ve yasal cezalandırma sistemi sosyal düzeni muhafaza etmeye yönelik genel taktikler dizisinin bir parçasıdır.

Foucault'ya göre, suçlu kategorisinin yaratılması Fransa'nın 1780'lerden 1850'lere kadar uzanan zaman diliminde yaşadığı siyasal, sosyal, toplumsal altüst oluş süreciyle alakalıdır. 1789'un hemen öncesinde başlayan siyasal kargaşa ve devrim atmosferi içerisinde yasalara yönelik yasa dışılık biçimleri ile siyasal içerikli ayaklanmalar arasında çeşitli düzeylerde işbirliği görülmüştür. Foucault'ya göre bu olgu üç şekilde ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak, verginin, askere almanın reddi, depoların yağmalanması gibi, sınırlı ve kendi içine kapalı yasa ihlalleri alanı, artık yalnızca iktidarın uygulanması imkansız taleplerini ortadan kaldırmaya yönelmemekte, hükümetin ve varolan iktidar yapısının reddine doğru da yönelmektedir.

Bu yönüyle ele alındığında iktidara karşı siyasal mücadele verenlerle, varolan iktidarın ilgasına yönelmiş suçlular arasında zaman zaman geniş çaplı işbirliği örnekleri görülmektedir. Elbette tüm bu gelişmelerin dışında kalmış suçlular ve suçlu grupları da vardır. Bununla birlikte, yasal sisteme yönelik suç temelli ihlallerle eski rejime yönelik siyasi hareketler arasındaki işbirliği hiç de azımsanacak boyutlarda değildir.

Diğer yandan, ortaya çıkan yeni yasa dışılık biçimleri, bu yasaları kendi lehlerine dizayn edenlere yönelmiştir. Eski rejim döneminde kralın adamlarına, vergi memurlarına, rüşvetçi subaylara yönelmiş olan yasa ihlalleri, bizzat yasal sistemin kendisine ve yasaların uygulayıcılarına yönelmiştir.

Mülk sahiplerine, işçi ücretlerini düşürmek için kendi aralarında işbirliği yapan, fabrikalardaki çalışma koşullarını ağırlaştırmak için mümkün olan her türlü yolu deneyen girişimcilere yönelik yeni bir yasa dışılık biçimi ortaya çıkmıştır. Ortak arazilerin çitlenmesine yönelik köylü yasa dışılığı biçimleri, makinelerin kırılmasına, işe gitmemeye, serseriliğe ve aylaklığa bilerek yönelmek gibi iş disiplinine karşı hareket eden yasa dışılıklar, burjuva iktidarına ve hukukuna yönelik siyasal radikalizmle iç içe girmişlerdir.

Son olarak, eskiden asla suça yönelmeyecek ancak devletin ve mülkiyet sahiplerinin katı istekleri karşısında suça yönelmeye başlayan yeni suçluların ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Gelişen yeni gözetim tekniklerinden dolayı küçülmeye ve profesyonelleşmeye yönelik suç çeteleri, eskisinden çok daha kurnaz metotlar kullanmakta ve edindikleri yeni becerileri, bazen siyasal yönden radikal hareketlerin hizmetine sunmaktadırlar.

19.yüzyıl insanının muhayyilesinde, suçlu insanlara, “tehlikeli sınıflara”, anarşiye yönelik korku önemli bir yer tutmaktadır. Foucault’ya göre, hapishane sisteminin yerine getirdiği işlevler bu bağlam içerisinde değerlendirilmelidir. Hapishane suçluluğu tanımlamakta, sınıflandırmakta ve suçluluğu yönetilebilir ve yönlendirilebilir bir yasa dışılık biçimine dönüştürmektedir. Suçlu kategorisi ekonomik ve siyasi yönlerden daha az tehlikeli kabul edilmektedirler. Zira suçluluk sosyal çatışmaları şiddetlendirmeyen, siyasal yönden kullanılabilir ve merkezi olarak denetlenebilir bir kategoridir.

Hapishane sistemi aracılığıyla yaratılan bu suçluluk yerleşmiş ve kontrol edilebilir bir yasa dışılıklar alanının da iş görmektedir. Hapsetme güvenlik ağlarının gelişmesine hız kazandırmaktadır, suçlular hapse girdikleri anda fişlenmekte, haklarında her türlü bilgi kırıntısının üzerinde ayrıntılarıyla incelemeler yapılmaktadır.

Hapishaneler muhbir devşirmek için ideal bir ortamdır. Polisle işbirliği yapmayı kabul eden suçluların cezaları, ıslah olma yönünde samimi gayret gösterdikleri bahanesi altında kısaltılmakta ve dışarı çıkan bu suçlular, diğer suçların engellenmesi ve diğer suçluların yakalanmasında kullanılmaktadırlar.

Bazı yasa dışılık türleri otoriteler tarafından hoş görülmektedir. Üzerinde her türlü hakimiyet sağlanan bazı suçlar, egemen grupların çeşitli faaliyetleri için gereklilik arz etmektedir. Fahişelik, burjuvazinin, cinsel yaşamının karanlık yönlerini tatmin etmek için kullandığı ve bu nedenle de izin verdiği bir suçlu kategorisidir.

Suçluluk bizzat iktidarlar tarafından, çıkarlarına uygun faaliyetleri yerine getirmek için bir alet ve ajan olarak kullanılmaktadır. Suçlular grevcilere yönelik saldırılarda kullanılmakta, grevlerin bitirilmesi yolundaki tehditler, suçluların sendikalara yönelik şiddet eylemleriyle

somutlaştırılmaktadır. Bir nevi suçlular polis gücünün “yedek ordusu” konumundadırlar (Foucault, 2000: 396vd).

Bir zamanlar eski rejime, mülkiyet ve fabrika sahiplerine yönelik saldırılarda, çoğunlukla birlikte eylem yapan çalışan sınıflarla suçlular arasındaki ittifak, suçlu kategorisinin yaratılmasıyla beraber bozulmuştur. 19.yüzyılda suçluğun olağanüstü arttığına yönelik gazetelerde yer alan abartılı haberler insanların zihninde zaten mevcut olan anarşi, kaos ve tehlikeli sınıfların eylemleri konusundaki tedirginlik duygusunun daha da güçlenmesine neden olmuştur.

Yükselen işçi sınıfı hareketleri, kendilerinin toplumsal düzene yönelik eleştiri ve eylemlerinin, yasa ve toplum dışı kalmış olanların eylemleriyle herhangi bir düşünsel ve pratik ortaklık taşımadığı hususunda kamuoyunu ikna etmek için büyük gayret göstermişlerdir. İşçi sınıfı hareketlerine mensup olanlar ve onların kamuoyundaki sözcüleri, muhalefetlerinin topluma değil, sisteme yönelik olduğunu özellikle çizmektedirler.

Zira hatırlanacağı üzere yeni gelişen iktidar teorisinin yansıması olan yeni cezalandırma iktidarı suçu topluma ve toplumsal sözleşmeye yönelik bir saldırı olarak nitelendirmektedir. Suç artık hükümrana, hükümdarın bedenine değil, toplumun bütünlüğüne yöneltmiş bir tehdittir. Dolayısıyla işçi sınıfı suçlularla aynı safta yer alıyor görünmenin hareketlerine zarar vereceği düşüncesiyle suçlularla ve çetelerle bir zamanlar iç içe yürüttükleri mücadele tarzından hızla uzaklaşmışlardır.

İşçi sınıfı ve sözcüleri, mahkumlarla işbirliği içinde görünmemeye büyük özen göstermekle birlikte, ceza sisteminin burjuva toplum düzeninin baskıcı yapısını ifşa ettiği iddiasını benimsemişlerdir. İşçi sınıfı sözcüleri, yasal sistemin “ezilenler” aleyhine olduğunu ve asıl suçluların egemen sınıflar ve onların yöneticileri olduğu savını sürekli dile getirmişlerdir. Ancak hapishane ve yasalara karşı en büyük muhalefetin anarşistlerden geldiğini özellikle belirtmek gerekir (Foucault, 2000: 409vd).

Foucault'nun disipliner iktidar kavramı, onun iktidar kavramına yönelik bakışının bir sonucudur. Hatırlanacağı üzere Foucault, iktidarı bir mülk gibi gören anlayışlardan kaçınmak gerektiğini savunmaktadır. Marksistler iktidarı burjuva sınıfının çıkarlarını korumayı amaçlayan devlet iktidarıyla ilişkilendirmişlerdir. Eş deyişle Marksistler, iktidarı, burjuvazinin sahip olduğu zenginlik ve güçten kaynaklanan bir mülk gibi görmüşlerdir.

Liberaller ise sözleşmeye dayalı bir iktidar modelini benimsemişlerdir. Onlara göre insanlar haklarının korunmasını bir sosyal sözleşmenin neticesinde egemen güce, hükümrana devretmişlerdir. Daha net ifade edersek, iktidar, toplumun elindedir. Hukuksal yönden

egemen güce devredilmiştir. Eş deyişle liberaller de iktidarı bir grubun mülkiyetinde olan ve devredilebilen bir hak gibi algılamışlardır.

Foucault, iktidarı bir mülk gibi sahip olunabilen ve devredilebilen bir şeymiş gibi kavrayan her iki yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Ona göre iktidar mülkiyet terimleriyle değil, savaş metaforu aracılığıyla kavranmalıdır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, Foucault iktidarın ne olduğundan çok nasılıyla, hangi stratejilerle iş gördüğüyle ilgilenmektedir.

Sözleşmeyi veya ekonomiyi temel alan iktidarı bir mülk gibi gören bu anlayışları Foucault hukuksal-siyasal hükümler kuramı olarak adlandırmaktadır. Foucault, Batı düşüncesinde, iktidarın, savaş metaforuyla değil, hukuksal-siyasal hükümler modeline göre çözümlenmesinin derin kökleri olduğu kanaatinde.

Hukuksal-siyasal model, Ortaçağdan 20.yüzyıla, Foucault'nun iktidara yönelik düşüncelerini geliştirdiği zaman dilimine kadar Batı düşüncesinin merkezinde yer alır. Feodaliteden 20.yüzyıla uzanan zaman çizgisinde iktidardan bahsedildiğinde hep hukuksal siyasal modele göre iktidar kavranmıştır. Bu modelin her biri kendine özgü karaktere sahip dört dönemde kendine özgü bir nitelik kazandığı görülür.

Hukuksal-siyasal hükümler ilk olarak, feodal monarşinin iktidarının somutlaştırılmasında kullanıldı. Daha sonra büyük monarşilerin kurulmasında teorik bir meşrulaştırıcı ve merkezileşmenin kanıtı olarak hükümlerlikten söz edildi (Foucault, 2004b: 48).

Merkezi bir otorite olarak monarşi iktidarı, feodal anarşi ve yozlaşmaya, yerel otoriteler arasındaki savaflara, onların sebebiyet verdiği kısımlara, feodal lordların kanunsuz ve dizginlenemez hırslarını sınırlandıracak bir otorite olarak görüldüğü için yaygınlaşabilmiş, toplum üzerinde etkili olabilmıştır (Foucault, 2003a: 68). Monarşinin hukuksal-siyasal kurumlarının yaygınlık kazanabilmesini sağlayan bazı nitelikleri vardır:

“Bu büyük iktidar biçimleri, çoğul ve korkusuz güçler karşısında ve türdeş olmayan hukuklar üzerinde bir hukuk ilkesi olarak var oldular. Bu ilkenin üç özelliği vardı: Üniter bir bütün olarak yapılanmak; istencini yasayla özdeşleştirmek; bir de yasaklama ve yaptırım mekanizmaları yoluyla hareket etmek. İlkenin kullandığı *pax ve justitia* (barış ve adalet) formülü, özendiği bu işlevi belirtir: Feodal ya da özel savafların yasaklanması anlamında barış ve anlaşmazlıkların özel olarak halledilmesinin askıya alınma biçimi olarak adalet... Ortaçağdan bu yana Batı toplumlarında iktidarın kullanımı hep hukuk çerçevesinde ifade edilmiştir” (Foucault, 2003a: 268).

Mutlakıyetçi devletin Batı toplumlarında hakim siyasal iktidar biçim halini alması hukuksal-siyasal iktidar kuramının yeni bir evreye girdiğine işaret eder. XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılda devletler arasında yaşanan rekabet ve Hıristiyan dünyasının Protestan ve Katolik mezhepleri arasında onarılamaz bir şekilde ikiye bölünmesiyle, hukuk, savaşılan dini gruplar ve devletler arasında, feodal ayrıcalıklarını korumaya çalışan kesimler için kullanılabilir bir araca dönüştü. Tüm bu saydığımız taraflar kraliyet iktidarını sınırlandırmak veya arttırmak yönünde hukuku kullanmaya çalıştılar (Foucault, 2004b: 48).

XVIII. yüzyılda hukuksal-siyasal iktidar kuramı açısından yeni bir döneme girilmiştir. Monarşinin hukuksuzluğu karşısında, monarşinin iktidarını dengeleyecek bir hükümlanlık modeli arayışına girilmiştir. Parlamenter yönetimin veya meşruti yönetimin, monarşinin iktidarı karşısında bir denge işlevi göreceği umulmuştur. Jean-Jacques Rousseau'nun genel irade hakkındaki görüşleri, monarşik iktidara yönelik, XVIII. yüzyıldaki hukuksal-siyasal iktidar kuramının ideal tipik örneğidir (Foucault, 2004b: 49).

Fransız ihtilalinden 20.yüzyıla kadar olan dönemde hukuksal-siyasal hükümlanlık modeline yönelik iki kapsamlı eleştirinin varlığından söz etmek gerekir. İlk olarak monarşiye yönelik hukuku çığnediği yönünde şikayetlerde bulunulmuştur. Bununla birlikte, mutlakıyetçi devletin keyfiliği hakkında, hukuku çığnediği, yok saydığı ve bunları yaparken de hukuku kullandığı yönündeki yaygın şikayetlere bakarak Foucault'ya göre, hukuksal-siyasal iktidar modelinin Batı düşüncesindeki hakimiyetinin ortadan kalktığı sonucuna varmamak gerekir.

Hukukun suiistimali, iktidar kuramı açısından hukuksal-siyasal iktidar modelinden vazgeçildiği anlamına gelmemektedir. Monarşi hukuku sağlamak için kurulmuş ve hukuku kötüye kullanmış olabilir. Bununla birlikte, monarşinin hukuksuzluğunu engellemek için önerilen çözüm yolları, yine hukuksal-siyasal iktidar modelinin sınırları içerisinde kalmaktadır. Kısaca iktidarın her zaman hukuk aracılığıyla kullanılması gerektiği fikri sorgulanmadan kalmıştır (Foucault, 2003b: 69).

Hukuksal-siyasal hükümlanlık modeline yönelik daha radikal bir eleştiri, iktidarın hukuku çığnediği fikri yerine, hukuk sisteminin insanlara şiddet uygulamanın daha sinsi ve gizli bir biçimi olduğu fikrinden yola çıkmıştır. Bu eleştiri, hukukun egemenliği adı altında iktidarın uyguladığı örtülü şiddetin toplumdaki adaletsizlikleri, perdeleme işlevi gördüğünü savunmaktadır. Ancak hukuka yöneltilen bu radikal eleştiri, hukuksal-siyasal hükümlanlık modelinin sınırları dışına çıkmamakta, ideal bir hukuk düzeninin kurulabileceği fikrinden medet ummaktadır (Foucault, 2003b: 69).

İster monarşik iktidarın egemenliğinin sağlanması adına olsun, isterse monarşik iktidarın adına olsun, isterse halk, toplum gibi kolektif bir varlık adına olsun, hukuksal-siyasal

hükümlerlik paradigması çevresinde ideal bir yasa ve düzenin kurulmasına yönelik bitip tükenmez fikir yürütmeler Batı siyasal düşüncesinde varlığını sürdürmüştür (Foucault, 2003b: 69d).

Halbuki Foucault'ya göre, iktidarı hukuksal-siyasal hükümlerlik modeline göre açıklama ve sınırlandırma yönündeki çabalar nafi'dir. İktidarı hükümlerlik sorununun ötesine geçen bir modele göre açıklamak gerekir. Artık siyaset teorisinde yapılması gereken kralın kafasını uçurmak, yasa ve egemenlik modelini terk etmektir (Foucault, 2005a: 71).

Foucault'nun iktidarın kavranılmasında hukuksal-siyasal modelinden savaş modeline geçilmesi önerisi, disiplinler iktidarın ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Yukarıda hukukun gizli bir şiddet biçimi olduğuna dair eleştirilerin var olduğundan söz edilmişti. Hukuka yönelik bu eleştiri Marksistler ve Anarşistler tarafından yapılmıştır.

Biz burada anarşistlerin hukuka yönelik eleştirilerinin nereden kaynaklandığı üzerinde kısaca duracağız. Zira Foucault'nun disiplinler iktidarın gelişimi olarak adlandırdığı süreçle, anarşistlerin devlet iktidarının toplumda artan etkisine dair çizdikleri tablo arasında aşikar benzerlikler vardır. Anarşist düşünörlere göre:

“Yönetilmek, ne hakkı ne kerameti ne de iffeti olan yaratıklar tarafından izlenmek, soruşturulmak, gözetlenmek, yönlendirilmek, yasalara uydurulmak, düzene sokulmak, kapatılmak, telkinlere ve vaazlara maruz kalmak, denetlenmek, yorumlanmak, değerlendirilmek, sansüre uğratılmak ve komuta edilmektir. Yönetilmek kişinin her hareketinde, her eyleminde ve yaptığı her işlemde, mimlenmesi, kaydedilmesi, nüfus sayımına tabi tutulması, vergilendirilmesi, damgalanması, fiyatlandırılması, değerlendirilmesi, patentinin alınması, yetkilendirilmesi, müsadereye tabi kılınması, tavsiye edilmesi, ikaz edilmesi, men edilmesi, doğru yola sokulması ve düzeltilmesi anlamına gelir... Bütün bunlar kamu yararı ve halkın çıkarı için yapılır” (Proudhon, 1851'den aktaran Marshall, 2003: 48).

Foucault'ya göre, monarşinin hukuksal-siyasal modele göre eleştirisi ile disiplinler iktidar 17.yüzyılda eşzamanlı ancak birbirlerinden bağımsız olarak gelişmişlerdir. Bununla birlikte, monarşinin iktidarın sınırlandırılmasına –demokratikleştirilmesine- yönelik fikirler burjuva toplumunun ürünü olan disiplinler iktidarın eleştirilmesine, ilga edilmesine yönelik değildirler.

Ona göre, hukuksal-siyasal hükümlerlik modeli ve bu modelin tadilatına yönelik fikirler, 17.yüzyılda ortaya çıkan disiplinler iktidarı ve bu iktidarın bireyler üzerindeki etkilerini ortadan kaldırmak bir yana, gizlemeye, perdeleme yararlar. Eş deyişle, hukuksal

modelin yerine getirdiği perdeleyici işlev olmadan, burjuva siyasal düzeninin icadı olan disiplinler iktidarın yaygınlaşması mümkün olmazdı (Foucault, 2004b: 51).

Sonuç itibariyle Foucault'ya göre, burjuvazinin monarşiye karşı isyanının yansıması olan hukuk ile iktidarın anlaşılmasına yönelik hukuksal-siyasal hükümdarlık modelinden vazgeçmek gerekir. İktidarı kavramak için hukuksal siyasal modelin reddedilmesi ve iktidarın savaş metaforu yoluyla kavranması elzemdir.

Clausewitz'in savaşın siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi olduğuna dair bildik önermesini terse çeviren Foucault'ya göre siyaset, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir. Foucault için iktidar, savaşa son veren, barışı sağlayarak toplumdaki güç dengelerini koruyan, insanların veya grupların birbirlerine zulmetmesini önleyen bir şey değildir.

Tam tersine barış zamanında yapılan siyaset-iktidar, toplumdaki güç dengesizliklerini, gizli bir savaş yürüterek sürdürüp kollamaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Foucault'ya göre iktidar, tarihin belirli bir kesitinde savaş yoluyla kurulmuş belirli bir güç ve egemenlik ilişkisi olarak kavranmalıdır.

Hukukun eleştirisi aracılığıyla hukuksal siyasal bir iktidar modeli inşa edilmesi disiplinler iktidarı ilga etmektense, disiplinler iktidarı maskeleyemeye yöneliktir. Bundan dolayı monarşik hukukun ilgası ve disiplinin toplumda yaygınlaşması, disiplinler iktidarın sacayaklarını oluşturmaktadır.

Burjuvazinin tarih sahnesine çıkışı ve kapitalizmin feodal haraç alma ekonomisi karşısında zafer kazanması, monarşik iktidarın debdebeli, ritüelistik hükmetme tarzını masraflı ve gereksiz kıldı. Artık iktidar gösterişten ziyade, bireylerden azami verimliliği en kısa sürede ve en az masraflı şekilde elde etmeyi amaçlayan, inceltilmiş, rafine ve uygulandığı her bir kuruma özgü şekilde işleyecek disiplinler bir iktidar biçimine dayanmalıydı.

Cezalandırma monarşi devrinde yaygın mekanizma değildi. Hukuk monarşik iktidar için şanın, görkemin ifadesiydi. Disipliner iktidarın gelişimiyle birlikte cezalandırma tekniklerinde de daha etkili yöntemler geliştirilmeye başlandı. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabında anlattığı sürecin ana hatları bunlardır (Foucault, 2005a: 70).

Foucault devletin varlığını ve işlevlerini açıklamaya yönelik Marksist devlet kuramına da sert eleştiriler yönelmiştir. Foucault Marksist devlet teorisine üç önemli itirazda bulunur.

Foucault'nun Marksist devlet kuramına karşı ilk ve en temel eleştirisi devlet iktidarının toplumsal bünyenin tamamına nüfuz eden ve yukarıdan aşağıya doğru yayılan bir kurum olarak anlaşılmasının hatalı olduğu üzerine kurulmuştur.

Foucault'ya göre Marx, *Kapital*'in ikinci cildinde toplumda devlet iktidarına indirgenebilecek tek bir iktidar mekanizmasının değil, atölyede, orduda, yerel bir mülkte köle

ya da serf olarak çalışanlar üzerinde uygulanan çok sayıda iktidar mekanizmasının varolduğundan bahsetmiştir. Bununla birlikte, Foucault'ya göre, Marx ve Marx'dan sonraki Marksist kuramcılar, iktidarı devlet aygıtından ibaret sayarak ve devlet iktidarını da üretim sürecinin olduğu gibi devamının garantörü gibi görerek iktidara ilişkin eksik bir kavrayışa ulaşmışlardır.

Foucault, bizzat Marx'ın yazılarında bulunan ama yine Marx tarafından tam anlamıyla önemli görülmediği için daha sonraki Marksistler tarafından da ihmal edilen, okullar, fabrikalar, hapishaneler, hastaneler, ıslahevleri gibi mikro alanlarda uygulanan iktidarların karşılıklı etkileşimini inceleyerek modern iktidarı anlayabileceğimiz kanaatindedir (Foucault 2005b: 145).

Bununla birlikte Foucault devletin önemini de göz ardı etmez. Foucault'nun karşı çıktığı daha çok Marksizm'in devlet iktidarına yönelik indirgemeci yaklaşımıdır. Foucault Marksistlere yönelik itirazını oldukça özlü bir şekilde ifade etmiştir:

“... Ben devletin önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum; benim söylemek istediğim, iktidar ilişkilerinin ve tabii iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken analizin ister istemez devletin sınırlarını aştığı, aşacağıdır. İktidar ilişkilerinin devletin sınırlarını aşması iki anlamda gerçekleşir: Her şeyden önce devlet, kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkileri alanını işgal edebilecek güçten yoksun olduğu için; ikincisi, devlet ancak başka, yani zaten varolan iktidar ilişkileri temelinde işleyebileceği için. Devlet, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi, vb. kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal konumdadır...” (Foucault, 2005a: 73).

Foucault devletin üretim ilişkilerinin garantörü gibi görülmesinin de yanlış bir yaklaşım olduğu kanaatindedir. Foucault'ya göre böyle bir yaklaşım devlete haddinden fazla bir önem ve birlik yüklemektir. Foucault, iktidarın merkezi olarak devlet fikri ne kar indirgemeci bir yaklaşımsa devlet üretim ilişkilerinin merkezinde görmenin de o kadar hatalı bir yaklaşım olduğu kanaatindedir:

“...Devlet sorununa yüklenen aşırı değer temelde iki biçimde ifade bulur: Birincisi doğrudan, duygusal ve trajik biçim, karşımızdaki soğuk yüzlü canavar lirizmidir. Ama devlet sorununa aşırı bir değer yüklemenin bariz biçimde indirgemeci olduğu için paradoksal olan ikinci bir biçimi daha vardır: Bu da devleti üretim güçleri ile üretim ilişkileri gibi belli işlevlere indirgeyen analiz biçimidir,...Ama devlet ne bu birliğe, bireyselliğe, ne de açık konuşmak

gerekirse bu öneme günümüzde tarihin hiçbir döneminde olduğundan daha fazla sahip değildir” (Foucault, 2005a: 285d).

Althusser gibi Marksistler devleti ele geçirip, sosyalist ideallere göre, yeni baştan düzenledikten sonra, toplumsal yapının geri kalanında yer alan aile, eğitim gibi kurumlardaki küçük ölçekli iktidar ilişkilerinin demokratikleşeceğini ileri sürdüler. Oysa Foucault, iktidarın tek bir yerde işlemediğini, iktidarın, aile, cinsel yaşam, kadın erkek ilişkileri gibi pek çok alanda görüldüğünü ileri sürer (Foucault, 2005a: 190). Bu nedenle, Foucault, devletin siyasi yapısındaki değişmelerin, toplumun diğer alanlarındaki iktidar ilişkilerini değiştiremeyeceğini ileri sürer ve Sovyetler Birliği’nde yaşananları örnek gösterir:

“Devlet aygıtının önemsiz olduğunu asla öne sürüyor değilim, fakat bence Sovyet deneyimine yeniden başlamamak için, devrimci sürecin tıkanmaması için bir araya getirilmesi gereken tüm koşullar arasında, ilk kavranması gereken şey, iktidarın yerinin devlet aygıtı olmadığı ve devlet aygıtlarının dışında, üstünde, yanında çok daha küçük düzeyde işlev gören iktidar mekanizmalarında değişiklik yapılmadığı takdirde toplumda hiçbir şeyin değişmeyeceğidir” (Foucault, 2003b: 43).

Marksist devlet kuramıyla ve siyasi mücadele modeline değinirken, Marksistlerin devleti ele geçirilecek ve sosyalist amaçlara göre toplumsal ve ekonomik yapının değiştirilmesinde kullanılacak bir araç gibi gördüklerinden bahsetmiştik. Oysa Foucault biraz önce değindiğimiz gibi, toplumsal yapının tabanında yer alan kurumlardaki iktidar yapılarında değişiklik yapılmadan, devlet eliyle topluma yönelik olarak yukarıdan aşağıya doğru empoze edilen, değişim projesinin işe yaramayacağı kanaatindedir.

Zira Foucault’ya göre iktidar ilişkileri sayısız yerden kaynaklanan, eşitsiz ve hareketli, kolayca bir mekana indirgenemeyecek ilişkilerdir. Ona göre, iktidar ilişkileri, ekonomik ilişkiler veya cinsel ilişkiler gibi diğer ilişkilerin dışında yer almaz. Tam tersine iktidar ilişkileri bu tip ilişkileri oluşturmuştur.

Yine aynı şekilde iktidar ilişkileri aşağıdan, toplumun tabanından, gündelik, sınırlı iktidar ilişkilerinden kaynaklanır. Geniş çaplı tahakküm biçimleri, bu yerel, sınırlı, gündelik iktidar ilişkilerinden doğar. Dolayısıyla iktidar ilişkileri söz konusu olduğunda iktidara egemen olanlarla, tabi olanlar arasında mevcut bulunduğu varsayılan ikili karşıtlık yoktur.

Foucault’ya göre, tüm iktidar biçimleri bir erek gözetirler ve buna uygun stratejilerle işlerler. Ancak iktidar yapıları belirli bir kişi veya grubun kararıyla oluşturulmuş yapılar

değillerdir. Bu nedenle, devleti kontrol ettikleri düşünölen egemen sınıfların veya herhangi bir yönetici sınıfın, toplumdaki tüm iktidar odaklarını, aynı anda yönetebileceklerini düşünmemek gerekir. Yerel düzeyde işleyen iktidar yapılarının dağılık etkileri bir araya gelerek yönetimsellik olgusuna katkıda bulunurlar.

İktidar çok parçalı, merkezsiz, aşağıdan gelen ve hiçbir kişi veya grubun tek başına yönlendirip, kontrol edemeyeceği bir ağısı yapı olduğundan, iktidarın olduğu yerde direniş de kendiliğinden vardır (Foucault, 2003a: 72). Dolayısıyla Foucault'ya göre devlet gibi bir merkezi yapının tüm iktidar ilişkilerini baştan aşağı değıştirebilmesi mümkün değildir.

Marksist iktidar anlayışıyla Foucault'nun iktidar anlayışı arasındaki farkları son olarak Foucault ile Althusser'in iktidar şemalarını karşılaştırarak analiz edeceğiz. Althusser'in savunduğu modelde, iktidar, her şeyden önce ekonomik temele gönderme yapılarak anlaşılır. Devlet ve ideoloji gibi iktidara ilişkin mekanizmalar, egemen sınıfların elindeki bir araçtan ibaret oldukları için, ekonomik temelin soluk birer yansıması olarak görölmelidir. Modern toplumda devletin başlıca işlevi kapitalist toplumdaki üretim güçleri ile üretim ilişkilerini muhafaza etmektir.

Althusser, gelişmiş kapitalist toplumlardaki, aile, siyaset, çalışma, haberleşme, kültür gibi kurumları, kapitalist sınıfın elindeki devletin ideolojik aygıtları olarak nitelendirerek, iktidarı, tek bir merkezden kaynaklanan ve yukarıdan aşağıya etki eden bir şemaya göre açıklamaktadır.

Oysa Foucault'ya göre, modern toplumda iktidar, devlet iktidarına ya da ekonomik temele indirgenemez. İktidarı tek bir merkezden kaynaklanan bir piramit olarak değil bir ağ gibi düşünmek gerekir (Foucault, 2005a: 187). İktidar sahip olunan bir mülk gibi de görölemez ve bundan dolayı iktidar tabi olma ilişkileri seviyesinde değil, pratikler, teknikler ve stratejiler düzeyinde analiz edilmelidir (Foucault, 2005a: 101).

Postmodernizmin nitelikleri açıklarken, postmodernistlerin nazarında, modernliğin iflah olmaz bir düzen saplantısı olarak göröldüğünden söz etmiştik. Modern düşünce oluşturduğu kategoriler aracılığıyla toplumsal düzenin nasıl olması gerektiği hakkında net standartlar koymuştur. Düzenin unsurlarının nelerden oluşması gerektiğini tanımlayarak modern düşünce sistemi, düzensizliğin ne olduğunu da tanımlamış olmaktadır.

Modern düşünce, kendini düzensizliğin karşı kutbuna yerleştirerek modern toplumun meşruiyetini de güvence altına almaktadır. Modern düşünce, anarşi ve kaosu yani düzensizliği tanımlayarak, modern toplumun temelinde yer alan standartların ortadan kalkması halinde toplumun kargaşaya düşeceğini savunarak kendisine bir meşruiyet zemini oluşturacaktır.

Foucault'nun suçluluğun yaratılmasına ilişkin analizlerini, bu bağlam çerçevesinde yeniden değerlendirmek gerekmektedir. Suçluluğun bir kategori olarak yaratılması, insanların düzensizlik ve kaos karşısında duydukları zaten mevcut olan tedirginliğin daha da artmasına zemin hazırlamıştır.

Suçluluğun yaratılması aracılığıyla, modern kapitalist burjuva toplumu, varolan hukuksal ve cezai kurumların, toplumun savunulması ve düzensizliğin bertaraf edilmesi için gerekli olduğu iddiasına meşruiyet kazandırmayı amaçlamaktadır.

Oysa Foucault'ya göre hukuk, cezalandırma iktidarı ve disiplinler toplumun gelişimi ile kapitalizmin ve burjuva toplum düzeninin kuruluşu arasındaki yakın ilişkiyi gizleme işlevini yerine getirmektedir. Sözleşmeye dayalı burjuva iktidarında, hükümrânın açık şiddeti yerini, burjuvazinin gizli ve dozajı düşük şiddetine bırakmıştır.

B. İdeoloji Kavramının Marksist Yorumuna Foucault'nun İtirazları

Foucault ideoloji nosyonuna üç noktada itiraz eder. İdeolojinin hakikat ile bir karşıtlık ilişkisi kurularak kavramlaştırılmasını eleştirir. İkincisi, ideoloji kavramının özne düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olduğu için şüpheyle karşılanması gerektiğini vurgular Üçüncü olarak, ideoloji kavramını ekonomik ya da maddi süreçlerin bir işlevi olarak gören Marksist düşünceye karşı çıkmaktadır (Foucault, 2005a: 69).

Foucault'nun ideoloji kavramına yönelik eleştirileri, temelde, Marksizm'in ideolojiye ilişkin fikirlerinin bir reddiyesidir. Dolayısıyla Marx'ın ideoloji kuramına, Foucault'nun eleştirilerini eksen alarak yeniden değinelim. Marx, toplumsal yapıyı ve toplumsal değişimi, doğru ve bilimsel şekilde kavrayan bir yaklaşım geliştirdiği kanaatindedir:

“İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır... İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, çok ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile –ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukuksal, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimleri ayırt etmek gerekir” (Marx, 2005a: 39).

Marx toplumsal yapının temelinde maddi yaşamı görmektedir, hukuk ya da siyaset gibi kurumları maddi yaşamın belirlediği kanaatindedir. Toplumsal değişimi belirleyen de iktisadi

temeldir. Toplumsal değişimi belirleyen hukuk ve siyaset gibi kurumlar olduğunu iddia edenlere, bu kurumların ideolojik kurumlar olduklarını belirterek karşı çıkmaktadır.

Marx'a göre toplumsal yapıyı ve değişimi ideolojik üstyapısal kurumlara göre analiz etmek ideolojik düşünmektir. Toplumsal değişimin gerçek kaynağı olan iktisadi yaşamdaki değişmelerin bilimsel ve kesin bir şekilde analiz edilebileceği kanaatindedir. Dolayısıyla Marx, bilimle ideoloji arasında kesin bir karşıtlık görmektedir.

Foucault, Marksistlerin düşündüğünün aksine, "bilim/ideoloji" karşıtlığı aracılığıyla siyasi iktidarın etkilerinden kurtulabileceğimiz fikrine karşı çıkmaktadır. Asıl çözümlenmesi gereken "hakikat/iktidar" rejiminin çözümlenmesidir (Foucault, 2005a: 84). Michel Foucault'nun, hakikat kavramına yüklediği anlamın anlaşılabilmesi için Friedrich Nietzsche'nin hakikat kavramına yönelik eleştirilerinin incelenmesi gerekir.

Kasım Küçükalp'e göre Batı metafizik geleneği hakikati kişinin dışında yer alan ve kişinin keşfetmesi gereken bir nosyon olarak görmüştür. Kişi akli vasıtasıyla ya da duygusal algı yoluyla varolan bu hakikati keşfedebilir. Batı metafiziğinde böyle bir kabulün bulunmasının sebebi bu geleneğin varlık ile düşünceyi özdeş kabul etmesidir. Bu tip bir kabul, dünyanın, sabit, bilinebilir bir anlam kaynağı olduğu ve insanın geliştirdiği bilgi biçimleri aracılığıyla bu dünyayı tam anlamıyla anlayabileceğini varsayar.

Nietzsche ise, bu tip bir hakikat ve bilgi teorisini hatalı olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre dünya oluştan ibarettir ve bu nedenle insan oluşa dayalı dünyayı kendiliğinden bilemez (Küçükalp, 2003: 83). Nietzsche'ye göre diyor Foucault, dünya bir oluştan ibaret olduğuna göre, bilgi insanlar tarafından icat edilmiştir. Dolayısıyla bilme biçimleriyle dünya arasında herhangi bir özdeşlik yoktur. Dünya ile hakikatin keşfinde kullanılacak araçlar olarak, bilgi biçimleri arasında hiçbir özsel bağ da yoktur. Bu nedenle hakikat de, sabit ve bilinebilir, bir anlam kaynağı değil, insanların dünyaya ilişkin yorumlarının sonucudur (Foucault, 2005b: 165vd).

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre, hakikat, bir yerlerde gizlenmiş, üstü karalanmış, gizlendiği yerde, insanların keşfetmesini bekleyen, onların keşfetmesine amade, el altında bulunan bir şey değildir. Tam tersine hakikat bizim icat ettiğimiz bir şeydir. Dolayısıyla hakikat ne öte dünyaya ait dinsel bir öz, ne de duyular üstü, algılarımızın ötesinde "orada bir yerlerde" olan bir nosyondur:

"Gerçek iradesi bir sabit kılmadır, gerçek-devamlı kılmadır, o sahte ırayı (karakter) gözümüzün önünden çekip almaktır, aynı şeyin varolana çevrilmesidir. Buna göre 'gerçek'

orada var olan ve bulunacak, keşfedilecek olan bir şey değildir, tersine yaratılması gereken bir şeydir” (Nietzsche, 2002: 279d).

Nietzsche için hakikat bir icat olduğundan, hakikatin değer ve çıkarlardan bağımsızmış gibi algılanması mümkün değildir. Hakikat, her bir kişinin, içinde bulunduğu koşulların ve tikel çıkarlarının etkisiyle dünyaya ilişkin olarak oluşturduğu bir yorumdur. (Nehamas, 1999: 85). Dolayısıyla Nietzsche'nin hakikat teorisi perspektivizmi temel alır. Bununla birlikte, perspektivizmi doğru anlamak gerekir. Zira:

“Perspektivizm, herhangi bir görüşün başka bir görüş kadar iyi olduğunu savunan görecelikle sonuçlanmaz; kişinin kendi görüşlerinin başka herhangi biri için iyi olması gerektiğini ima etmeksizin, yalnızca kendisi için en iyi görüşler olduğunu savunur” (Nehamas, 1999: 109).

Nietzsche, hakikatin bir icat ve perspektif meselesi olduğunu, fakat Batı metafizik geleneğinin, yüzyıllardır, hakikatin sabit olduğunu savunmaya ve bu hakikati keşfetmeye çalıştığını belirtmektedir. Modern bilim, Hıristiyanlık ve ahlak teorisi hepsi hakikatin yorumlarımızdan oluştuğu fikrine karşı çıkmakta ve ezeli ve ebedi olan hakikatleri bulduklarını iddia etmektedirler (Küçükalp, 2003: 90).

Perspektiflerin çoğulluğunu reddeden bir düşünce evreninde yaşamamızın bazı sonuçları vardır. Perspektiflerin çoğulluğunu kabul etmeyen anlayışın etkisiyle hakikatin her türlü değer yargısından uzak, iktidarın etkilerinden bağımsız ve nesnel olduğuna dair inanç, modern Batı kültürünün asli kabulü haline gelmiştir (Pearson, 1998: 162).

Nietzsche'nin hakikatin iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğunu belirtmesi ve hakikatin statüsünü sorgulaması Foucault üzerinde oldukça etkili olmuştur. Foucault'ya göre, hakikat, Marksistlerin iddia ettikleri gibi, ideolojinin karşı kutbunda yer alan ve ideolojinin tam tersine nesnel, tarafsız ve evrensel geçerliliğe sahip bir kavram değildir. Tam tersine hakikat de iktidar ilişkilerinin sonucudur:

“-Hakikat’, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

‘-Hakikat’; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi”.

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

İktidar ilişkileri tarafından oluşturulan hakikat kavramı ideolojik düşünüşün dışında yer alan tarafsız bir bakış açısının mümkün olabileceği varsayımı üzerinde yıkıcı etkilerde bulunur. Her türlü siyasal ideoloji, dünyayı kavramaya ve olaylara bu kavrayış doğrultusunda yön vermeyi amaçlayan siyasal ve toplumsal bir ajandaya sahiptir. Bu amaca yönelik olarak, çeşitli ideolojik doktrinler bazı kavramlara büyük önem verirler. Liberaller için piyasa mekanizması ve kendiliğinden düzen, birey gibi kavramlar üst bir çerçeve oluştururlar. Marksistler ise sınıf, altyapı üst yapı, ekonomik belirlenimcilik gibi kavramları ön plana alır.

Postmodernizm konusunda değinmiş olduğumuz üzere, modernlik üst anlatılara dayalı ideolojik ve siyasal gündeme sahiptir. Bu çerçeve içerisinde postmodernizm çeşitli ideolojik doktrinler ve onların üzerinde yükseldiği kavramlara ve bu kavramların hakikatin anahtarı oldukları fikrine karşı çıkmaktadır. İdeolojilerin ideal bir toplumun inşa edilmesinde temel önemde gördüğü kavramlar, Foucault gibi postmodernizm/ Postyapısalcılık akımı içerisinde yer aldığı varsayılan düşünürlere göre, hakikati ve hakiki bir toplumsal düzeni temsil etmemektedirler. Bu kavramlar yalnızca iktidar ilişkilerinin bir yansımasıdır.

Postyapısalcılık akımına değinirken açıkladığımız gibi kavramlarla içerikleri arasında herhangi bir içsel bağlantı yoktur. Bu nedenle, herhangi bir kavramın toplumsal düzenin inşasında merkezi bir konuma yerleştirilmesi için doğal bir gerekçe yoktur. Zira Postyapısalcılık tüm olguları kendisine göre açıklayabileceğimiz temel bir açıklayıcı konseptin varlığına inanmamaktadır. Sonuç olarak, bir kavramın diğer kavram karşısında ön plana yerleştirilmesi ve diğer kavramlara karşıt bir şekilde konumlandırılması tamamen iktidar ilişkilerinin sonucudur.

Bir siyasal ideolojiye bağlı olan herkes karşısındaki kişiyi ideolojik düşünmekle itham ederken kendi görüşlerinin hakikati temsil ettiğini savunur. Bir ideolojiyi benimseyen kişiler diğer tarafa yönelik olarak şu iddiayı seslendirirler: ‘Tarafsız olan biziz, siz önyargılısınız’. Dolayısıyla her türden siyasal ideoloji, rakip görüşleri kötülemeye yönelik bir söyleme sahiptir. Her siyasal ideoloji hakikati temsil ettiğini iddia etmektedir (Vincent, 2006: 28).

Marx’ın ideolojiye yönelik fikirlerini incelediğimizde, onun, materyalizm üzerinde yükselen ideoloji analizinin, liberal düşünce başta olmak kaydıyla, diğer doktrinleri ideolojik olmakla ve insanların gerçek yaşam koşullarını kavramaya engel olmakla itham ettiğini görürüz. Marx’ın gözünde materyalist dünya görüşü ve sosyalizm dışındaki tüm düşünce

akımları, dünyayı açıklayan ideolojik nosyonlardır. Dolayısıyla Marx'a göre adil bir toplumun kurulabilmesi için burjuva düşüncesinin karşı kutbunda yer alan materyalist doktrine ihtiyaç vardır.

Materyalist yaklaşım, burjuva düşüncesinin kategorilerinin yanlışlığını ispat ederek, insanları, içinde buldukları yabancılaşmış siyasal bilinç halinden kurtarabilecek tek gerçek doktrindir. Materyalist doktrin, siyaset gibi üst yapıya ait kurumların kısmi özerkliğini kabul etmekle beraber ekonomiyi toplumsalın alanını belirleyen ana güç olarak kabul etmektedir. Marx'a göre her türlü siyasal mücadelenin kökeni sınıf savaşımındadır.

Marx, kapitalist sistemin işçi sınıfının mücadelesi yoluyla yıkılacağını düşünmektedir. Onun gözünde, sosyalist düşüncenin somutlaşması olan komünizmin kurulmasıyla birlikte kapitalist ekonominin yabancılaştırıcı etkileri ortadan kalkacaktır. Bu etkilerin ortadan kaldırılmasının ardından, her insan kendi yeteneklerini özgürce geliştirebilecek imkanlara kavuşacaktır. Komünist toplum bireylerin kendini gerçekleştirme için gerekli şartları sağladığı gibi, kapitalizm de olduğundan farklı olarak insanların bencilce amaçlar peşinde koşmalarını engelleyecektir (Elster, 2004: 524vd). Dolayısıyla Marx'ın gözünde komünizm kapitalist tahakkümün tarih sahnesinden ebediyen çıkması anlamına gelir.

Foucault ise, hakikat kavramının iktidar ilişkilerince üretildiğini iddia etmektedir. Bu iddiadan hareketle Foucault, Marksizm de dahil olmak üzere hiçbir doktrinin ve bu doktrinin merkezinde yer alan hiçbir kavramın iktidar ilişkilerinin dışında yer alan bir hakikati keşfedebileceğine inanmamaktadır. Hakikati arama yanılması adı altında bilimsel söylemler üretmekte, siyasal mücadele için en uygun yaklaşımı bulmaya uğraşmaktayız.

Oysa bunlar iktidarın kullandığı bir dizi stratejiyle bağlantılıdır. Bilgi iktidar rejimi altında öznelğimiz, uzmanlarca keşfedilmektedir. Bu uzmanlar üniversite kürsülerinden, hapishanelere kadar bir dizi kurumda bizi, gözlemekte, hakkımızda raporlar tutmaktadır. Özerk özneler olduğumuzu, hakikat arayışımızın herhangi bir dışsal zorlamanın ürünü olmadığını düşünmekteyizdir. Lakin disipliner iktidar kavramında gördüğümüz gibi, hakikat üretilen bir şeydir.

Okullarda, kışlada, fabrikada uzmanlardan oluşan bir topluluk bizi denetlemekte, hakkımızda raporlar hazırlamakta, bizleri sınavlara sokarak ölçüp değerlendirmektedirler. Hakikat diye bildiğimiz veya bulgulamakta olduğumuz her türlü bilgi ve kavram bizim adımıza üretilmektedir. Hakikatin varlığı, yalnızca varolanlar arasında seçim yapmak yanılması beslemektedir.

Foucault'ya göre, Sovyetler birliğinde insanlar, kapitalist toplumdakinden oldukça farklı yollarla üretilmiş ve başka düşünsel geleneklere dayandırılmış bir şekilde de olsa iktidarlar tarafından belirlenen bir hakikat rejimi altında yaşamlarını sürdürmektedirler.

Foucault, Marx'ın aksine, tahakkümün ve iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı bir toplum düzeninin kurulabileceğine inanmamaktadır. Foucault'ya göre, iktidar, her türlü toplumsal sistemin ve insan ilişkisinin asli unsurlarından birisi olmaya devam edecektir:

“İnsanlık, savaşımlardan geçerek, kuralların savaşın ebediyen yerini alacağı evrensel bir mütekabiliyete doğru ağır ağır ilerliyor değildir; insanlık, bu şiddetlerin her birini bir kurallar sistemine dahil ederek tahakkümden tahakküme gider” (Foucault, 2004a: 241).

Sonuç olarak Foucault Nietzsche'nin izinden giderek hakikatin nesnel ve tarafsız olduğu fikrine inanmamaktadır. Foucault da, tıpkı Nietzsche gibi hakikati iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle, bir iktidar mekanizması olan hakikati, iktidarın etkisinden kurtarmak değil, hakikatin işleyişine etki eden, toplumsal, ekonomik, kültürel hakimiyet biçimlerinin analizini yapmak gerekir (Foucault, 2005a: 84).

Foucault, özneyi merkeze alan bakış açısını da benimsememektedir. Postyapısalcılığın, merkezlessiz özneyle ilişkin anlayışının etkisiyle, öznelliğin her zaman iktidar ilişkilerine açık olduğunu düşünmektedir. Buna göre, öznellik iktidar tarafından inceleme konusu edilmekte ve iktidar tarafından oluşturulmaktadır.

Özneye yönelik hümanist-özcü benlik düşüncesi iktidarın dışında yer alan, sığınabileceğimiz bir ruhsal özümüz olduğu fikri üzerine inşa edilmiştir. Foucault'ya göre, bir tarafta kendiliğinden işleyen bir gündelik yaşam ve öznellik alanı, diğer tarafta bu öznelliği ortadan kaldırmaya, baskı altına almaya yönelik bir iktidar yoktur.

İktidar öznelliğin oluşumuna doğrudan katkıda bulunur, öznelliğin oluşumunu destekler. Bu yönüyle Foucault'nun öznelliğe yönelik düşünceleri, daha önce değindiğimiz benliğe ve kimliğe yönelik özcü fikirlerin eleştirisi olarak görülmelidir. Foucault'nun öznelliğe ilişkin düşünceleri de bu açıdan yorumlanmalıdır.

Foucault için, Marksizm, iktisadi üretimin belirlediği bilinç biçimlerinin öznedeki yansımalarını takip etmektedir. Oysa yapılması gereken, öznenin ve özneyle yönelik müdahalelerin tarihsel ve söylemsel olarak incelenmesidir (Foucault, 2005c: 164).

Foucault'ya göre özne sözcüğünün iki anlamı vardır. Özne hem başkalarına denetim yoluyla tabi olan öznedir hem de öz düşünüm ve vicdan yoluyla kimliğini var etmeye çalışır (Foucault, 2005b: 63).

Foucault, iktidarın öznelliğe yönelik müdahalesini incelerken, toplumsal bütünlükleri (sınıflar, partiler, statü grupları) ya da yurttaşlık gibi hukuksal ve yasal süreçleri esas almanın doğru fakat yetersiz bir yaklaşım olduğunu, iktidarın bireysel özneye ve onun öznelliğine yönelik ilgisinin de incelenmesi gerektiğini savunur (Foucault, 2005b: 64).

Foucault'ya göre öznellik, üç tip müdahaleye maruz kalmaktadır; bilimsel söylemler, kategorilere göre öznelerin sınıflandırılması, cinsel yaşantıların takibatı. Öncelikle bilimsel nitelikli söylemler aracılığıyla öznellik incelemeye tabi tutulur. Bilimsel söylemler ise üç hat üzerinden işler. İlk olarak neyin nasıl söylenmesi gerektiğine ilişkin filolojiyi esas alan söylemden bahsetmek gerekir. Daha sonra ekonomik faaliyette bulunan emek harcayan öznenin incelenmesinde kullanılan ekonomi politik yer alır. Son olarak yaşam olgusunu inceleyen biyoloji gibi bilimsel disiplinlere dikkat kesilmek gerekir.

Öznelerin belirli standartlar ve nitelikler temel alınarak sınıflandırmaya tabi tutulması öznelliğe müdahalenin bir diğer biçimidir. Buna göre özneler, normal anormal, akıllı deli, suçlu ya da sapkın gibi kategorilere göre analiz edilir. Öznelliğe yönelik son müdahale türü insanın kendi öznelliğini yaşantılaşma tarzını nasıl öğrendiğiyle ilişkilidir. Bu alandaki en önemli soru insanların cinsel özne olmayı ne şekilde öğrendikleridir (Foucault, 2005b: 57d).

Foucault öznelliğe yönelik müdahalelerin açıklanması için pastoral iktidar adını verdiği bir anlayışı tartışmasının merkezine yerleştirir. Özneye yönelik müdahalelerin Batı kültüründe oldukça eskiye giden bir tarihçesi vardır. Foucault, özellikle Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte kişinin ruhsal yaşantısının, arzu ve isteklerinin denetim altına alınmasına yönelik bir ilginin ortaya çıktığını savunmuştur.

Pastoral iktidar asli olarak Hıristiyanlık içinde etkisini gösteren bir kavramdır. 17.yy.la birlikte Hıristiyanlığın toplumsal yaşamdaki etkisinin azalmasından sonra, Pastoral iktidar, bu sefer devlet kurumu da dahil olmak üzere çok sayıda seküler kurum aracılığıyla uygulanmaya gelmiştir.

Antik Doğu toplumlarında ve Yahudilikteki pastorallik bazı unsurlara dayalıdır. Çoban iktidarını toprak üzerinde değil sürüsü üzerinde kullanır. Çobanın kaybolması sürünün de dağılmasına neden olur yani lider ya da peygamberin eylemleri ve yol göstericiliği olmadan sürüyü bir arada tutmak mümkün değildir.

Çoban sürünün selametini de gözetmeli ve sürünün iyiliği için gerekli adımları atmalı, sürünün beslenmesini ve refahını sağlamalıdır. Fakat bunu yaparken tüm sürüyü gözettiği gibi tek tek sürüyü oluşturan koyunların iyiliğini de sağlamalıdır. Yani bireysel bir şefkat göstermelidir. Son olarak çobanın sürüsüne yönelik ilgisi sürekli olmalıdır. Çoban sürüsü

uyusa bile sürünün başında bekleyerek sürünün selametini sağlamalıdır (Foucault, 2005b: 28vd).

Pastoral iktidar fikrini asıl geliştiren Hıristiyanlık düşüncesidir. Hıristiyanlıktaki pastoral iktidar anlayışının belli başlı nitelikleri şunlardır; bireyin öte dünyadaki selametini esas alır, iktidarı kullanan sürünün selameti için kendini feda etmelidir, fedakarlık tebaadan değil yöneticiden beklendiği için hükümlerlik anlayışından farklıdır, yalnızca sürünün genelini değil tek tek bireylerin selametine de odaklanır, ruhların içindeki sırların açığa çıkarılmasına ve vicdan muhasebesine dayalı olduğu için itiraf gibi özneliğin ifade edildiği araçları kullanır (Foucault, 2005b: 65).

Pastoral iktidar anlayışı 18.yüzyıla kadar kilise kurumu tarafından uygulanan dini bir iktidar biçimiydi. Ancak devlet iktidarının toplumda artan etkisiyle birlikte bireyin özneliğini oluşturmayı hedefleyen pastoral iktidar anlayışı seküler bir niteliğe büründü. Bu yeni pastoral yönetim anlayışı, bireylerin öte dünyadaki selametini değil bu dünyadaki selametini sağlamayı amaç edinmiştir.

Selamet düşüncesi, artık dini bir kurtuluşun sağlanmasına değil, refah ve sağlık gibi dünyevi ihtiyaçların sağlanmasına yöneliktir. Foucault, 18.yüzyılda pastoral iktidarın ilgi odağının, nüfusun artışı ve cinsel söylemlerin meydana getirilmesi olduğunu düşünmektedir (Foucault, 2005b: 66d).

Foucault'nun öznelikle ilgili analizine yakından bakıldığında, beden ile iktidar arasındaki etkileşimin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Marksistlerin ideolojinin etkisinden söz ettiği her yerde Foucault iktidarın bedenler yoluyla özneyi oluşturduğunu belirtir. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nden itibaren tüm kariyeri boyunca beden üzerinde yazmıştır.

Foucault, bedene yönelik ilginin yeni iktidar tekniklerini ortaya çıkardığı gibi yeni bilme tarzlarına da yol açtığını savunarak, iktidar ile bilginin karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri bir bilgi-iktidar rejiminden bahseder (Foucault, 2005c: 254). Foucault'nun bilgi-iktidar adını verdiği bağıntı, hümanist gelenekten kaynaklanan bilgi ile iktidarı ayrı iki olgu ve kategori gibi analiz eden yaklaşımla taban tabana zıttır. Hümanist ve aydınlanmacı bilgi anlayışına göre:

“Akıl tarafından yönetilen bir dünyada, doğruluk (doğru) her zaman, iyi, haklı (ve güzel) olanla aynıdır. Doğruyla haklar arasında herhangi bir çatışma yoktur;

Bu nedenle bilim tüm sorunların ve sosyal olarak yararlı tüm bilgi biçimlerinin [ana belirleyicisi] paradigmasıdır. Bilim, tarafsız ve objektiftir: bilim adamları, bilimsel bilgiyi eşsiz

zihinsel yetenekleriyle üretirler; bunu yaparken aklın yasalarını takip etmekte özgür olmalıdırlar, para ya da güç gibi sebeplerle hareket etmemelidirler” (Klages, Mary, *Postmodernizm*, <http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/index.html>).

Oysa Foucault için bilgi ile iktidar yakından ilintilidir. Foucault’ya göre, Batı düşüncesinde yaygın olan ve hakikati, yalnızca, iktidara karşı eleştirel mesafesini daima korumayı başaranların keşfedebileceğini düşünmek anlamsızdır (Foucault, 2003b: 35). Dolayısıyla Foucault’ya göre:

“... İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesnelere yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. İktidarın, iktisadi iktidarın gündelik olarak nasıl işlediği bilinmezse iktisadi bilgiden hiçbir şey anlaşılamaz. İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar...” (Foucault, 2003b: 35).

Daha açık bir ifadeyle ne zaman yeni bir iktidar rejimi kurulsa varolan bilgi biçimlerini kendisine mal ettiği gibi, yeni iktidar teknolojilerinin üretimine de neden olur.

Foucault, Marksizm’in çalışma olgusunu, insanın en temel niteliği olarak görmesini de hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Foucault’nun geliştirdiği bilgi iktidar kavramı, çalışma olgusuna ve buradan kaynaklanan Marksist özne anlayışının keskin bir eleştirisidir. Marx’a göre emek-çalışma insanın türsel varlığının en somut ifadesidir. Ancak kapitalist üretim biçimi insanı türsel varlığına yabancılaştırıyordu.

Daha öncede değindiğimiz gibi, Marx’a göre, kapitalist üretim biçiminde işçinin yabancılaşmasının dört boyutu vardı. İşçi emeğinin ürününe, emeğine, çalışma sürecine, diğer işçilere ve en sonunda da türsel varlığına yabancılaşıyordu.

Yabancılaşmaya dayalı çalışma yaşamının ortadan kaldırılmasını ve insanın türsel varlığına –özüne- ulaşmasını ise, burjuva iktidarı devlet aygıtları yoluyla engel olmaktadır. Daha önce de değindiğimiz üzere, Althusser gibi Marksistler için, devlet, baskı araçlarıyla veya ideolojik aygıtlardaki endoktrinasyon yoluyla, kitlelerin, çalışma yaşamındaki olumsuz koşulların farkına varmalarına engel olarak, bireylerdeki, yabancılaşmış bilinç halinin sürekliliğini sağlamaktadır.

Foucault ise, emeğin-çalışmanın insanın özü olduğu kanaatinde değildir. Foucault’ya göre, insanları çalıştırdıkları üretim aygıtına bağlayan bir dizi teknik ve düzenleyici mekanizma

olmadan insan çalışan bir özne haline gelemez. Dolayısıyla çalışma olgusu insanın özüne ait olmaktan ziyade “sentetik” yani yapay ve oluşturulmuş bir şeydir (Foucault, 2005c: 253).

Foucault’ya göre, çalışma yaşamının bireyler üzerinde etkili olabilmesi için, bir makro iktidardan (“üst iktidar”) çok, toplumsal yapının tabanına yerleşmiş kurumlar çoğulluğundan oluşan bir mikro iktidar (“alt iktidar”) ağına ihtiyaç vardır. Bu kurumlar yoluyla Foucault’ya göre, insan bedeni, modern çalışmanın gereklerine ve çalışma zamanına uygun hale getiriliyordu (Foucault, 2005c: 254).

Marx, toplumda egemen fikirlerin, egemen sınıfın fikirlerinin bir yansıması olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, ideolojiyi, iktidarın bir yansıması olarak değerlendirmekte ve geliştirdiği ideoloji eleştirisi ile birlikte, toplumsal olguların bilimsel açıklaması aracılığıyla egemen sınıfların iktidarına karşı mücadele edilebileceğini düşünmektedir.

Foucault ise, görmüş olduğumuz gibi, bedene yönelik müdahalelerle ilgili araştırmalarını derinleştirdikçe, bilgi ile iktidarın yakından ilişkili olduğu sonucuna varmış ve Marksist ideoloji eleştirisinin özneyi iktidarın etkilerinden koruyamadığını iddia etmiştir.

Sonuç itibarıyla, Marksist ideoloji anlayışına, Foucault’nun yönelttiği eleştirilerin temelinde, Marksistlerin ideoloji eleştirisi aracılığıyla kapitalist sistemin mekanizmalarının açığa çıkartılmasının kapitalizmin ortadan kaldırılmasına yol açacağına inanmalarına karşılık Foucault’nun böyle bir yaklaşımın geçerliliğine inanmaması yer almaktadır.

Foucault için, siyasi meseleler, yabancılaşmış bilinç veya ideolojiden değil hakikat kavramının Batı düşüncesindeki hakim algılanış biçiminden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Foucault’ya göre, siyasi sorunların çözümüne yönelik yararlı bir yaklaşım, işe önce, hakikatin değeri sorgulayarak başlamalıdır (Foucault, 2005a: 85).

C. Foucault’nun Freudyen Marksist Anlayışa Karşı Koyuşu

Madan Sarup’a göre, Foucault, Cinselliğin Tarihi adlı kitabında iki hususu vurgulamaya çalışmıştır. Foucault 19.yüzyılın cinsellik alanında herhangi bir söylemsel oluşuma yer vermediği, cinselliğin suskunluğa mahkum edildiği bir dönem olduğu ve Freud’un cinsellikle ilgili teorileriyle birlikte, bu suskunluk ve baskı döneminin sona ermeye başladığı fikrine karşı çıkar. Foucault cinselliğe yönelik baskıcı düzenin kapitalist sistemin ihtiyaçlarına cevap verdiğine ilişkin Freudyen Marksist varsayımı da eleştirmektedir (Sarup, 2004: 107d).

Foucault, Batı tarihinde 17.yüzyıldan itibaren hükümrânın haklarını temel alan hukuksal iktidar modelinden, bedenin sağlığını ve üretkenliğini, nüfusun refahını ve sağlığını esas alan biyo-iktidar modeline geçildiğini ileri sürer. Modern cinsellik söylemi de iktidar paradigmasındaki bu değişiklik neticesinde oluşturulmuştur.

Uzun zaman boyunca iktidar, yaşam ve ölüm hakkını elinde bulundurduğuna inanılan hükümranın kişiliğinde ve hükümrانlık kuramında somutlaşmıştı. Bu anlayışta, hükümrانın otoritesi bir babanın ya da aile reisinin otoritesi gibi görülmekteydi ve verdiği kararlar kesin addediliyordu. Dolayısıyla hükümrان, topraklarını ele geçirmeye çalışanlara savaş açtığında uyruklarından bu savaşa katılmalarını isteyebilirdi. Böylelikle hükümrان dolaylı yoldan uyruklarının yaşamalarına ya da ölmelerine karar vermiş oluyordu.

Hükümrana yönelik saldırı uyruklarından gelecek olursa hükümrان onları en acımasız şekilde cezalandırabilirdi. Bu nedenle de hükümrان tebaasının yaşam ve ölümlerini elinde tutuyordu. Foucault, hükümrانın yaşama ya da ölüme karar verme hakkının mutlak olmadığını, yalnızca, hükümrانlığını korumak için bu hakkı kullanabileceğini belirtmektedir (Foucault, 2003a: 99d).

Foucault'ya göre hükümrانlığın haklarına ve tebaanın yükümlülüklerine yönelik olan, temelde öldürme ve yaşamaya izin vermeye dayalı hukuksal iktidar modeli 17. yüzyılda, yerini, yaşamın üretimine, bedenin üretkenliğine ve nüfusun sağlığına dayalı biyo-iktidar iktidar modeline bıraktı. Tebaanın yükümlülüklerine odaklanmaktansa tebaanın üretimdeki verimliliğine odaklanan bu yeni iktidar modelinde savaşlar hükümdar adına değil toplumun savunulması adına yapılmaktadır (Foucault, 2003a: 101).

Foucault'ya göre gelişen bu biyo-iktidar belli başlı iki şekle bürünür. Bir tarafta bedeni bir makine gibi ele alan, tıpkı bir makine gibi daha işlevsel, verimli ve üretken hale getirmeye çalışan, disiplini esas alan “insan bedeninin anatomo-politikası” vardır. Diğer tarafta biyolojik süreçlerin etkisindeki bedeni konu edinen ve genel olarak nüfusa yönelik biyo-politika vardır. Biyo-politika doğum ve ölüm oranlarını istatistik bilimi aracılığıyla kaydetmekte, nüfusun sağlığıyla ilgilenmekte, nüfusun sağlığını etkileyebilecek faktörlerle ilgilenmektedir (Foucault, 2003a: 102d).

Foucault biyo-iktidarın hem disiplin alanındaki hem de demografi alanındaki çeşitli projelerin merkezinde olduğunu belirtir:

“Klasik çağ⁶ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler- gelişir ve aynı zamanda siyasi pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bitmesine tanık olunur” (Foucault, 2003a: 103).

⁶ Foucault 17.yüzyıldan 19.yüzyıla kadar olan dönemi klasik çağ olarak adlandırır.

Foucault ölümünden çok yaşama odaklanan biyo-iktidarın gelişimine neden olan bir dizi gelişmeden bahseder. Bazı teknik gelişmeler sayesinde tarımsal üretim, 17. yüzyılda büyük oranda artmıştır. Böylelikle tarihte ilk defa, tarımsal üretimdeki artış nüfusun artış hızını geçmiş ve kıtlık sorunu ortadan kalkmıştır. Veba gibi salgın hastalıklar hem sayıca azalmış hem de artık daha yerel ölçekli hale dönüşmüşlerdir. Foucault'ya göre, tüm bu gelişmeler neticesinde, Batılı insan ilk defa ölümünden ziyade yaşamla ilgilenme fırsatını yakalamıştır (Foucault, 2003a: 105).

Toparlayacak olursak, Foucault'ya göre, Batıda iktidarın niteliklerine ilişkin büyük bir paradigma değişikliği yaşanmıştır. İnsanlar arasında yaşanan siyasal çekişmeler yine hukuk ve yasa üzerinde yaşanmış gibi gözükseler de artık iktidara yönelik mücadelelerin odağında yaşamın nasıl daha verimli hale getirileceği, üretkenliğin nasıl sağlanacağı sorunu yer alacaktır (Foucault, 2003a: 106).

Foucault, cinsel yaşama yönelik söylemsel suskunluk ve yasaklamayı esas alan yaklaşımın geçersizliğini savunmaktadır. Bedenin ve nüfusun, biyolojik yönden devamı, cinsel edimle mümkün olduğundan dolayı cinsellik sorunu 19.yüzyılın merkezine yerleşecektir. 19. yüzyılda yaşamın iktidar sorununun odağına yerleşmesiyle birlikte bir cinsel söylem patlaması yaşanacaktır:

“Son üç yüzyılımıza damgasını vuran, cinselliği saklamak için duyulan ortak kaygıdan, genel bir dil utangaçlığından çok, cinselliğin sözünü etmek, ettirmek, onun kendiliğinden konuşmasını sağlamak ve böylece söyleneni dinlemek, kaydetmek ve dağıtımını yapmak için icat edilen aygıtların çeşitliliği ve geniş çapta dağıtımındır” (Foucault, 2003a: 33).

Foucault'ya göre bu söylemsel oluşumların meydana getirilmesindeki amaç basitçe öznelere baskı uygulamak ya da cinselliği sindirmek değildir. Amaç haz ile iktidar arasında yeni bir bağıntı meydana getirmektir:

“Tıbbi muayene, psikiyatrik araştırma, eğitimbilimsel rapor, ailenin denetimleri; bunların hepsi, bütünsel ve görünür amaçlarının başıbozuk ve üretken olmayan tüm cinselliklere “hayır” demek olduğunu söyleyebilirler; oysa gerçekte çift tepkeli mekanizmalar gibi hareket ederler: Haz ve iktidardan oluşan çift tepke” (Foucault, 2003a: 41).

Cinsellik ile ilgili söylemin amacının basitçe bireyler üzerinde baskı uygulamak olmadığını görmüş bulunduk. Fakat acaba karşımıza çıkan bu cinsellik söylemi hangi

teknikler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Foucault'ya göre 19.yy da ortaya çıkan söylemsel patlamanın ve tıbbi uygulamaların kökeninde itiraf mekanizması yatmaktadır.

Foucault, itiraf mekanizmasının, söylemsel oluşumlarda ve söylemden kaynaklanan uygulamalardaki rolünü çözümlenmeye girişmeden evvel Batı toplumlarındaki cinsellik söylemi ile Batı dışı toplumlardaki cinsellik söylemi arasındaki farklara odaklanır. Foucault'ya göre, Çin, Japonya, Hindistan, Arap-Müslüman toplumlarıyla Romalılar bir erotik sanat (ars erotica) meydana getirmişlerdir. Oysa modern Batı toplumu cinselliğe bir sanat olarak değil, bir cinsel bilim (scientia sexualis) olarak yaklaşmıştır. Cinsel bilim bir bilgi-iktidar bağlantısından kaynaklanan bilme isteminin sonucudur

Oysa erotik sanatta cinselliğin merkezinde yer alan mesele, haz ve hazzın ne şekilde iletilip çoğaltıldığıdır. Cinselliğin hakikati bir bilme istencine göre değil hazzın yoğunlaştırılmasına yöneliktir. Haz, izin verilen ve yasaklanana saptayan yasaya göre, değil, her şeyden önce kendine göre ele alınır; yani haz ile hakikatin itiraf edilmesi aynı düzlemde yer almaz. Bedende yansıması bulan hazzın arttırılması da, bilgi-hakikat rejimi tarafından düzenlenmez; hazzın ve erotik sanatın gizlerine sahip olan ustanın, öğrencisine, hazzın gizlerini öğrettiği, öğrencisinin erotik sanatta adım adım yetkinleşmesini izlediği bir sürecin sonunda gerçekleşir (Foucault, 2003b: 48d).

Hıristiyanlıkta itiraf pratiği, temelde, rahip ile günah işleyenin birbirine paralel iki küçük hücrede, yüzleri birbirlerince görülmeyecek bir şekilde oturmaları ve itiraf eden ile itiraf dinleyip, kabul eden rahip arasındaki bireysel bir mekanizmadan ibaretti. Ancak Ortaçağın sonlarından itibaren itiraf mekanizmasının işleyişinde ve işlevinde önemli değişimler görüldü. İtirafın yaygınlaştığı ve eskiden kullanılmadığı alanlara etki etmeye başladığı görüldü. Özellikle adalet ve manastır ve kilise hiyerarşisi içinde itiraf mekanizmasının daha çok kullanıldığı söylenebilir.

Kişiler arasında topluluğun gözetiminde gerçekleştirilen özel uzlaşma mekanizmasının azalması ve mahkemelerin yaygınlaşmasıyla itiraf pratiği hukuksal prosedürlerin parçası haline geldi. Mahkemelerin kovuşturmaya daha fazla başvurularıyla beraber suçun itiraf edilmesi yargılama tekniklerinin ana bileşenlerinden biri haline geldi. Özellikle yeni kurulan engizisyon mahkemeleri suçların takibatında ve ispatında itirafa büyük önem verdi.

Feodal toplumlarda ekonomi yerel birimlerin içerisine sıkışmıştı. Bu nedenle insanlar küçük köy topluluklarında, yerel cemaatlerde, loncalarda, bir lordun koruması altında hayatlarını sürdürüyorlardı. Kişiler ait oldukları topluluğa referansla tanımlanıyorlardı. Suç işlendiğinde yerel topluluklar suçluyu kendi örflerine göre yargılayabiliyorlardı. Ancak adalet mekanizmasının örf hukukundan yazılı hukuka ve mahkemelere kaymasıyla birlikte, kişilerin

topluluk önündeki beyanlarına güven itiraf mekanizmasından elde edilen hakikatle yer değiştirdi. Kısaca kişiler, ait oldukları topluluğa referansla değil, hakikatin itiraf edilmesiyle elde edilen hakikat rejimine referansla tanımlanmaktadır (Foucault, 2003a: 49).

İtirafın bu şekilde mahkemelerde ve soruşturma usullerinde yaygınlaşması, itirafın toplumun bütününe yayılmasına yol açtı. En kamusal şeylerden en mahrem şeylere kadar her şey itiraf edilebilir hale geldi. İtiraf yöntemi:

“Adalet, tıbbı, eğitilime, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en gündelik düzene ve en şatafatlı törenlere değin uzandı; suçlar itiraf edildi, günahlar, düşünceler, arzular itiraf edildi, geçmiş ve düşler, yaşanan çocukluk itiraf edildi, hastalıklar ve dertler itiraf edildi; söylenecek en güç şeyi en kesin biçimiyle söyleme yolunda çaba gösterildi; kamu önünde ya da özel alanda itiraf edildi; ana babaya, öğretmenlere, doktorlara, sevgililere itiraf edildi; başkalarına söylenmesi olanaksız şeyleri kişi, zevk ve acı içinde kendi kendine itiraf etti ve kitaplara dönüştürdü. İtiraf edildi ve itiraf etmek zorunda kalındı” (Foucault, 2003b: 50).

İtiraf, toplumun en kör noktalarına, benliğin en kuytu yerlerine kadar yaygınlaştıktan sonra kişiler itirafta bulunamadan yapamaz oldular. İtiraf insanların yaşadığı toplumsal ortamı o kadar çevrelemiştir ki, itirafın iktidarın sonucunda elde edilen bir şey olduğu gerçeği unutulmuştur. Kişi her an her şeyi itiraf etmektedir, bunu yapamadığında itirafta bulunmasına engel olan dışsal bir zorlamanın varolduğuna inanır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak; kişilerin itirafta bulunmaları aslında iktidarın onlardan talep ettiği bir şeydir. Ancak itirafın toplumsal alanda yayılımı bireylere bu gerçeği unutturmuş, itirafta bulunma arzularının yerine getirilmesine iktidarın engel olduğuna inanmaya başlamışlardır.

Foucault’ya göre, hakikatin özgürlük, yanlışınsa kendiliğinden kötülük, ihmâl ve suiistimal içerdiğine dair geleneksel hakikat görüşünün hatalı olduğu, itirafın, iktidar etkilerinin sonucu olduğunun unutulmasıyla, bir kez daha anlaşılmalıdır. Hakikat geleneksel felsefenin savunduğu gibi, iktidarın dışında değildir; bilakis “hakikatin üretimi” iktidarın doğal bir sonucudur.

Foucault daha evvel öznellik konusunda gördüğümüz gibi, insanların öznel haline dönüştürdükleri üç tip söylemden bahsetmişti. Cinsel alanda öznel, itirafın toplumsal yayılımı ve bunun bilimsel söylemle bütünleştirilmesiyle birlikte, iktidarın yarattığı iktidar etkileri tarafından, hem “özne”lere hem de “uyruk”lara dönüştürülmüşlerdir (Foucault, 2003b: 50d).

Toparlamak gerekirse Foucault'ya göre, Batının cinsel bilimi Hıristiyanlığın ilk ve en temel uygulamalarından itiraf pratiğinin 18.yy eğitimbilimi ile 19.yy tıbbıyla eklemlenmesinden meydana getirilmiştir (Foucault, 2003a: 53).

Cinsellikle ilgili itirafların alınmasındaki geleneksel yöntemler bilimsel metotlarla nasıl eklemlenebilmiştir. Foucault bu amaca yönelik, beş ana mekanizmanın var olduğundan söz eder. İlk olarak “konuşurma”nın klinik kodlanması aracılığıyla gerçekleştirilir. Sorgulama, hipnoz, serbest çağrışım gibi mekanizmalarla itiraflar elde edilir, daha sonra bunlar cinsel yaşamla ilgili çeşitli iddialarla birleştirilir.

İkinci olarak genel ve yaygın nedensellik iddialarına başvurulur. Cinsellikle ilgili her şey en ince detayına kadar didiklenmeli, sorgulanmalıdır. Böylelikle cinsellikle ilgili her şey, her türlü hastalık veya fiziksel rahatsızlıkla ilişkilendirilebilir. Veremden, çocukların kötü alışkanlıklarına, romatizmaya, yaşlılık felcine kadar her türlü hastalık şu veya bu şekilde cinsellikle bağlantılı olarak görülür.

Üçüncü olarak, cinsellik, kişinin öznelliğinden bile saklanabilme gücüne sahip, kendine içkin bir gizli kapaklılığı olan bir şey gibi görülür. Cinsel yaşama ilişkin hakikatin itiraf yoluyla mutlaka elde edilmesi gerekiyorsa, cinsellikle ilgili hakikatin itiraf edilmesinin zor olması kadar başka etmenlerde devreye girer. Buna göre cinsellik karanlığa kaçmaya, kaçamaklaşmaya son derece müsaittir. 19.yüzyıl psikiyatrisiyle birlikte, itiraf, yalnızca öznenin gizlediklerine değil, aynı zamanda itiraf eden ile itirafi dinleyen ortak gayretleriyle, cinsellikle ilgili hakikatin usul usul saklandığı karanlıklardan çekip çıkartılmasına yönelik bir çalışmaya dönüşmüştür.

Dördüncü olarak, itirafla elde edilen hakikat basitçe öznenin çekip çıkartılmanın ötesindedir. İtiraf eden ne kadar ince detaylardan söz etse bile cinsellikle ilgili hakikatin tamamına ulaşamaz. Dolayısıyla cinsel itiraflar, itirafi dinleyen tarafından açığa çıkartılmalı, şifreleri çözülmelidir. İtirafi dinleyen kişi yalnızca itirafi kaydeden, merhamet gösteren, affeden değildir, aynı zamanda, deşifre ettiği cinsel hakikati tefsir edendir.

Beşinci olarak itirafla elde edilen hakikatler tıbbileştirilmelidir. İtirafın sonuçları, tedaviye ilişkin işlemlere yol gösterecek şekilde, yeniden değerlendirmeye tabi tutulur. Cinsellik günahın veya aşırılığın ötesinde normal ile anormalin alanına aittir ve patolojinin düzleminde incelenmesi ve yorumlanması gereken bir şeye dönüşmüştür. Cinsellik diğer hastalıkların oluşumuna etki eden bir unsur olmanın dışında, kendine özgü belirtileri, semptomları olan bir hastalıklar ailesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla itiraf doktor tarafından zorunlu olarak elde edilmesi gereken bir şeye dönüşmüş, tanı ve tedavi için mutlaka gerekli hale gelmiştir.

Sonuç olarak, Foucault'ya göre, 19.yüzyılın cinsel bilimi erotik sanatla olan son bağlarını da kopartmıştır. Hıristiyanlıkta hakikatin elde edilmesinin temel yöntemi olan itiraf günah çıkarma ayininin parçası olmaktan uzaklaştırılmış, eğitime, ailevi ilişkilere, psikiyatriye yöneltmiştir. Klasik itiraf dinleme metodu, klinik dinleme metodunun bir parçasına dönüştürülmüştür (Foucault, 2003a: 55vd).

Foucault'ya göre yeni gelişen cinsellik söylemi, özellikle dört alanda bilgi-iktidar rejiminin kurulmasına, oluşturulmasına özen göstermiş, gayret etmiştir. Hatırlanacağı üzere, Foucault'ya göre, bilgi ile iktidar iki ayrı alan değildir. İktidar kendisinden bağımsız üretilen bilgiyi kullandığı gibi, iktidar oluşturduğu mekanizmalar gereği, kendiliğinden bilginin üretimine katkıda bulunur,

Cinsellik söyleminin dikkat kesilerek oluşturduğu ilk bilgi-iktidar rejimi sapkın hazzın psikiyatikleştirilmesi yoluyla kurulur. Buna göre, patolojik –anormal- cinsellik biçimleriyle normal cinsellik biçimleri arasında bir ayrıma gidildi. Bunun ardından, patolojik cinsellik biçimlerini bertaraf edebilecek teknolojiler aranıp, geliştirildi.

Cinsellikle ilgili ikinci bilgi-iktidar alanı çocukların cinselliğidir. Uzmanlar çocukların cinsel etkinlikte bulunabilme kapasitelerinin varolduğu ve bunun normal sayılabileceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte çocukların cinsellikleri belirli oranda bir uygunsuzluk potansiyeli de taşımaktadır. Bu nedenle, çocukların cinsellikleri aileler ve uzmanlar tarafından dikkatle takip edilmeli ve çeşitli eğitimsel düzenlemelere tabi tutulmalıdır. Bir başka ifadeyle aileler ve uzmanlar, çocuklardaki “cinsellik tomurcuğu”yla eğitsel bir şekilde ilgilenmelidirler. Mastürbasyona yönelik olarak beslenen kaygılar daha çok çocuklardaki aktivitelere yönelmiştir.

Kadın bedeninin histerikleştirilmesi, cinsellikle ilişkili bir diğer bilgi-iktidar alanıdır. 19.yüzyılda gelişen cinsellik söylemine göre, kadın bedeni baştan aşağı bedensel olarak cinsellikle doludur, çünkü, kadın bedeni doğurganlık kapasitesine sahiptir. Bu doğurganlık kapasitesi nedeniyle kadın bedeni tıbbi uygulamalarla bütünleştirilmiştir. Kadınlar oluşumuna katkıda buldukları ve eğitimlerine yardımcı oldukları çocuklarıyla organik olarak bağlantılı addedilmişlerdir.

Cinsellikle ilgili olarak ele alacağımız son bilgi-iktidar alanı; üreme davranışlarının nüfus kontrolü vasıtasıyla toplumsallaştırılmasıdır. Çiftlerin cinsel yaşamları, doğum ve nüfus artışı meseleleriyle bağlantılı olarak, toplumsal bünyenin sağlığının korunmasına yönelik şekilde topluma karşı sorumlu kılınmıştır. Doğum kontrolü yoluyla veya mali teşviklerle çiftlerin doğurganlıkları teşvik edilmekte veya duruma göre engellenmeye çalışılmaktadır (Foucault, 2003a: 79d).

Cinselliğe ilişkin bu bilgi-iktidar rejimi yönetimsellikle bağlantılıdır. Devletin gücü nüfusun ve nüfusun sağlığından kaynaklanır. Dolayısıyla doğurganlık iktidarın gücüne katkıda bulunup bulunmadığına göre dönemsel olarak frenlenmekte veya yöreklendirilmektedir.

Wilhelm Reich cinsel baskıyı, ekonomik sömürden kaynaklanan sınıfsal tahakkümün sonucu olarak değerlendirmektedir. Reich'a göre burjuvazi, işçilerin cinselliğini baskı altına alarak, enerjilerini, sadece işlerine yöneltmelerini istemektedir. Böylelikle elde ettiği karın oranında herhangi bir düşme görülmeyeceğini düşünmektedir.

Foucault, cinsel söylemin baskıyla özdeşleştirilmesi fikrine karşı çıktığı gibi, bu yaklaşıma da katılmaz. Ona göre, burjuvazi işçilerin cinsel yaşamlarıyla ilgilenmekten çok, kendi cinsel sağlığıyla ilgilenmektedir. Foucault burjuvazinin cinsel sağlığa yönelik ilgisinin altında, toplumda, aristokrasinin egemenliğinin yerine, kendi egemenliğini hakim kılmak istemesinin yattığını düşünmektedir.

Aristokrasi toplumdaki üstünlüğünü “soylu mavi kanına” dayandırmaktadır. Aristokrasi, mazisinin eskiliğini, nesiller boyunca gerçekleştirdiği evliliklerin asaletine asalet kattığını, kısaca, köklerinin sağlamlığını ileri sürerek toplumdaki egemenliğini meşrulaştırmaktadır (Foucault, 2003a: 94).

Bununla birlikte, yeni yükselişe geçen burjuva sınıfı, iktidara yönelik taleplerini meşrulaştırmak için atalarının başarılarını ve asaletini ileri süremezdi. Dolayısıyla Foucault'ya göre, burjuvazi gözlerini ailesinin geleceğine çevirmek zorundaydı: “Soy kütüksel kaygı, kalıtım uğraşına dönüştü; evlenmelerde yalnızca iktisadi gereklilikler, toplumsal türdeşlik kuralları, miras vaatleri değil, kalıtsal tehditlerde dikkate alındı...” (Foucault, 2003a: 94).

Foucault'ya göre, proleterin cinsel yaşamı uzun zaman boyunca burjuvazi tarafından önemsenmemiş, proleterin bir şekilde cinsel yaşamını devam ettirerek, “ürediği” varsayılmıştır. Proleterin cinsel yaşamı ancak uzun bir sürenin sonunda burjuvazinin ilgi alanına girmiştir. Foucault proleterin cinsel yaşamına yönelik burjuva ilgisinin bazı nedenlerden kaynaklandığını düşünmektedir.

Kentsel uzamlarda işçilerle burjuvazinin aynı ortamlarda bulunmaya mecbur olduğu durumlar yaşanmakta, proleterin sağlıksız görünümü karşısında burjuvazi, bu sağlıksızlığın kendi bedenine ve cinsel yaşamına etki etmesinden korkmaktadır. Nitelikli işgücünü gerektiren ağır sanayinin varlığı da, işçinin cinsel sağlığını burjuvazinin gündemine getirmiştir. Foucault'ya göre, burjuvazi konutlara yönelik düzenlemeler, kamu sağlığı

kurumları, yardım ve sigorta kurumları gibi mekanizmalarla proleterin cinselliğini gözetleyip, denetlemektedir (Foucault, 2003a: 95).

Foucault cinsel baskının ket vurduğu saldırgan dürtülerin faşizmin doğuşuna neden olduğuna dair Reich'in geliştirdiği argümana da katılmamaktadır. Foucault, faşizmi, "soy kütüksel kaygıyı" yaşamının merkezine yerleştiren burjuvazinin cinsel sağlık takıntısının sonucunda gelişen bir olgu olarak yorumlar.

Burjuvazinin gelecek, sağlık ve bedene yönelik takıntılarının sonucunda "hijyen, uzun yaşama, insanın soyunun sağlıklı devamına" pek çok yapıt yayınlanmıştır. Bu yapıtların çok sayıda olması bedenın sağlığına yönelik kaygının toplumun tamamına yayılmasına neden olmuş ve Faşizmin en tipik görünümü olan ırkçılık söyleminin yayılımına zemin hazırlamıştır (Foucault, 2003a: 94).

Reich baskıcı cinsellik tarzlarından kurtulduğumuzda özgürlüğümüzü de kazanmış olacağımızı ileri sürmektedir. Foucault, bu yaklaşımı da hatalı bulmaktadır. Ona göre cinsellik konusundaki asıl mesele, "arzuları özgürleştirmek" değil, yeni zevkler yaratmaktır (Foucault, 2003b: 281).

Son olarak, Foucault'nun, cinsellik alanı da dahil her türlü iktidar ilişkisinde baskıyı temel alan iktidar yaklaşımını neden hatalı gördüğü sorusunu yanıtlamaya çalışacağız. Foucault'ya göre baskıyı esas alan yaklaşım hatalıdır çünkü iktidar yalnızca bastıran, yasaklayan bir şey olsaydı "dayanaksız" olurdu (Foucault, 2003b: 42).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

IV. MARKSİSTLER FOUCAULT'YA KARŞI

A. Gizli Liberal Olarak Foucault

Nicos Poulantzas, *Devlet, İktidar ve Sosyalizm* kitabında Foucault'u kılık değiştirmiş bir liberal olarak takdim eder. Foucault, devlete özel bir önem atfetmez. O, iktidarın, mutlaka devlet aygıtları aracılığıyla değil, toplumun içindeki aile, okul gibi mikro iktidarlar sayesinde bireylerin yapıp etmeleri, öznellikleri üzerinde etkide bulunabildiğini düşünmektedir. Foucault, toplumdaki mikro iktidar ağının bireylere yönelik etkilerini araştırmaktadır.

İşte bu noktadan hareketle Poulantzas, toplumdaki mikro iktidar çoğulluklarından ve bunların topluma yönelik dağılık etkilerinden söz ederek, bir devlet heyulasının asla mevcut olmadığını savunan ve iktidarı, bir merkezi olan bir olgudan ziyade bir ağa benzeten Foucault'u kıyasıya eleştirmektedir.

Poulantzas'a göre, bireylere yönelik herhangi bir merkezi etkiyi ve devlet iktidarının toplumdaki etkinliğini küçümseyerek Foucault, liberallerin "mikro iktidarların çoğulculuğu"na dayalı merkezsiz toplum görüşünü savunmuş olur (Poulantzas, 2006: 50).

Poulantzas'ın eleştirisini yanıtlayabilmek için Foucault'nun liberal doktrini nasıl kavradığına yakından bakmak gerekir Bunun yapılmasının ardından, liberal düşünce ile Foucault'nun düşünceleri arasındaki farkları değerlendireceğiz.

Foucault'nun liberalizm konusuyla yakından ilgilendiği bilinmektedir. O, liberalizmi, bir ideoloji ve toplumu ortaya koyduğu görüşleri referansla baştan aşağı yeniden düzenlemeye yönelik bir doktrin olarak yorumlamaz. Foucault'ya göre, liberal düşünce geleneği, ideolojiden daha çok, belirli bir düşünce tarzını hedef alan, bu tarzın topluma aşırı derecede nüfuz etmesinden hoşnutsuzluk duyan ve onun tehlikelerine dikkat çekmeyi hedefleyen bir stratejik düşünme biçimi olarak anlaşılmalıdır.

Liberal düşünüş yönetimin akılcılaşması sürecinden belli bir endişe duymaya dayalıdır. Daha detaylı şekilde açıklamak gerekirse, liberalizm, 16.yüzyılda ortaya çıkan, siyasal ve ekonomik maliyetleri en aza indirirken, en yüksek etkiyi sağlamayı amaçlayan yönetimin akılcılaşması anlayışının sadece kendi içinde bir amaca dönüşmesine duyulan hoşnutsuzlukla tanımlanabilir.

Liberalere göre, yönetim "kendi kendisinin amacı" olmamalıdır, her türlü aşırı yönetim durumu tehlikelidir. Aşırı yönetimin en somut tezahürü bireylerin davranışları üzerinde devlet aygıtlarının yönlendirici etkilerde bulunmasıdır. Dolayısıyla liberalizm, devletin bekası ve

kuvvetlendirilmesine yönelik ve aynı zamanda kendi gerekçelerini kendi içinde arayan devlet aklı (hikmeti hükümet-*raison d'état*) anlayışının keskin bir eleştirisi olarak okunmalıdır (Foucault, 2001: 109d).

Foucault'nun devlet aklı kavramına ve bu kavramın liberal düşünce tarafından nasıl yorumlandığı ve bu düşünceye olan etkilerine yönelik analizini değerlendirmeden önce Batı siyasal düşüncesinde devlet aklı kavramının nasıl yorumlandığına değinelim.

Gianfranco Poggi'ye göre, Batı siyasal düşüncesinde, devlet aklı kavramına yönelik iki tip yaklaşım vardır. İlk yaklaşım, devlet aklı kavramının yorumlanışında akla (*raison*) ağırlık vermektedir. Bu yaklaşıma göre, rasyonel ilkelere göre hareket eden her devlet eylemlerine bir sınırlandırma getirecektir.. Herhangi bir hesaba kitaba dayanmadan hareket etmesi durumunda zarara uğrama riskinin arttığına farkında olan her devlet, eylemlerinde tebaasının ve diğer devletlerin vereceği tepkiyi göz önünde tutacaktır. Dolayısıyla devlet aklı kavramında, akli ön plana alan yorumda, devletin despotik eylemlere başvurmasını önleyecek olan, yine devlet aklının kendisidir.

İkinci yaklaşım ise, devlet aklının yorumlanmasında devleti (*état*) merkeze alır. Buna göre, devletler arasındaki mücadelede devletin hedefleri ve onları gerçekleştirilmesi son derece önemlidir. Bundan dolayı devletin güvenliği her şeyin ötesindedir ve her türlü ahlaki kısıtlama, devletin hedeflerini gerçekleştirmesinde bir engel oluşturuyorsa ihlal edilebilir, yok sayılabilir.

Liberaller ve muhafazakarlar bu tip bir devlet aklı yorumunun, devleti merkeze alırken hukuku ve ahlaki yok saymasının devletleri istikrarsızlaştıracağından ve devletler arası çatışmaları körükleyeceğinden endişe duymaktadırlar. Marksizm'in de dahil olduğu radikal düşünce içinse, devletin bu şekilde topluma hakim kılınması, egemen sınıfın çıkarlarının korunmasına yönelik manevraları meşrulaştırıcı bir işlev görecektir. Ayrıca aklın, devletlerin ve egemen sınıfların çıkarlarını korumaya yönelik olarak kullanılmaması gerekir. Bunun yerine, aklın ilkeleri evrensel insani gereksinimlerin karşılanması için kullanılmalıdır (Poggi, 2007: 115d).

Foucault da, devlet aklı kavramının çözümlenmesine büyük önem verir. Devlet aklına yönelik olarak biraz önce incelediğimiz yaklaşımlara oranla, Foucault'nun devlet aklı çözümlenmesi, yönetimlerin uyguladıkları spesifik iktidar tekniklerine ve bunun topluma olan etkilerinin araştırılmasına yöneliktir. Batı düşüncesindeki devlet aklına yönelik klasik çözümlenmeler daha çok soyut ve genel ilkelerin yorumlanmasına yöneliktir. Oysa Foucault artan yönetsellik ile devlet aklı arasındaki ilişkilerin, topluma yönelik etkilerinin kılı kırk yaran bir çözümleyicisidir.

Foucault, devlet aklı kavramının gelişiminde belirleyici olan ilk nedenin, Ortaçağa özgü yönetim anlayışının sona ermesi olduğunu düşünmektedir. Devlet artık ilahi yasaların veya erdemli yönetim anlayışının ötesinde kendine özgü (sui generis) varlığı ve gerçekliği olan bir nesne gibi ele alınmalıdır. Bu nedenle siyaset ve ona yönelik bilgi de, ilahi veya felsefi düşünüşten kaynaklanmayan, kendi içinde bir mantığı, gerekliliği olan özgül bir bilgi olmalıdır. Devlet aklının ortaya çıkışıyla birlikte, devleti yönetmesi gereken temelde bir siyasetçidir ve bu siyasetçi belirli bazı yeteneklere ve devleti yönetecek inceltilmiş bir siyasi bilgiye sahip olmalıdır. Siyasetçinin devleti yönetecek bilgilerle donanmış olması gerekmektedir.

Ortaçağa özgü, feodal siyasal düzeninin yıkılışının ardından güçlenmeye başlayan merkezi devletler arasındaki artan rekabet düzeyi de, devlet toplum ilişkisi başta olmak üzere yönetim siyasalarında önemli değişikliklere neden olmuştur. Artan rekabet karşısında devletler, diğer devletler karşısında üstün konumda olabilmek için başta ekonomik güçleri olmak üzere güçlerini arttırmanın yollarını aramaya başlamışlardır.

Foucault, devletin kapasitelerinin bilinebilmesinde, diğer devletlerle olan üstünlük ve zaaflarının hesap edilmesinde kullanılan bir yöntem olarak istatistiğin ortaya çıkmasının da, devlet aklı düşüncesinin bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Bu dönemdeki istatistik biliminin modern dönemdekinden farklı olarak olasılık hesaplarıyla değil, devletlerin gücünün envanterinin tutulmasına benzediğini de vurgulamak gerekir.

17. yüzyılda yaygın olan iktisat düşüncesine göre, kalabalık ve etkin bir şekilde üretime katılan bir nüfus devletlerin zenginliğinin ana kaynağıdır. Bunun için devletler, sınırları içerisinde yaşayan insanların yaşam koşullarıyla daha yakından ilgilenmeye yönelmişlerdir. Bununla birlikte, bu ilgi, tebaanın mutluluk ve refahı ile toplumun zenginleşmesinden çok, devletin ekonomik yönden güçlendirilmesine yöneliktir. Nüfusun sağlıklı olması, sağlığının özenle korunması ve doğum yoğun bir şekilde devletlerin ilgi alanına girmektedir.

Devletlerin toplumun yaşam koşullarıyla ilgilenmesi, toplum merkezli bir ilgiyi yansıtmaktan ziyade, devlet merkezli bir ilginin sonucudur. Devletler toplumun sağlığıyla kendine özgü bir amaç olarak değil, devletin gücünü arttırmaya yönelik bir araç olarak ilgilenmişlerdir. Dolayısıyla devlet bireylerin, yaşamlarıyla, çalışmalarlarıyla veya ölmeleriyle devletin gücüne müspet veya negatif katkıda buldukları nispette ilgilenmektedir (Foucault, 2005b: 110vd).

Foucault'nun çözümlediği devlet aklı kavramını nasıl yorumlamak gerekir. Bu konuda ilk şu söylenebilir; devlet aklı geleneğinin birbiriyle bağlantılı iki boyutu vardır. Devlet aklı

kendine özgü bir düşünme biçimidir ve devletin ereklerini nasıl en uygun şekilde gerçekleştirebileceğini araştırmaya yöneliktir.

Devlet akli geleneğinin içerdığı ikinci unsur devletin güçlendirilmesine yönelik pratik bir ilgiyi yansıtır. Devletler amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik en uygun ve en masrafsız, buna karşılık, en verimli ve en akılcı yolları aramaya çalışıyorlardı. Bir başka deyişle efektifliği azamiye çıkartmaya, maliyetleri asgariye indirmeye çalışıyorlardı. Bu amaca yönelik olarak devletler, zenginliğin ana kaynağı sayılan nüfusun, devletin ekonomik gücüne azami katkıda bulunması için, özgül bazı tekniklere dayanan politikalar geliştiriyorlardı.

Liberalizm, devlet aklının nüfusa yönelik politikalar yoluyla topluma etki etmeye çalışmasına, aşırı yönetimselliğe neden olacağı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Bu nedenle liberal düşünürler, devlet akli karşısında, devletle özdeş tutulamayacak fakat bir devletin sınırları içerisinde yaşadığı için devletle ilişki kurmaktan kaçamayacak olan topluma ağırlık verilmesinden yana olmuşlardır. Toplumu devletin önüne yerleştiren liberalizm, yönetimin varolması gerektiğini kabul etmiş ve yönetimin, toplumda meşruiyet kazanabilmesi için aşırı yönetimselliği bertaraf edebilecek düzenlemelere gitmesinin şart olduğuna vurgu yapmıştır (Foucault, 2001: 111d).

Liberalizmin aşırı yönetim tehlikesi karşısında bulduğu çözüm, yönetimin, toplumun gözünde meşruiyet kazanabilmesi için, bireylerin temel hak ve hürriyetlerini koruyan hukuksal düzenlemelerin garantörü olmaktan ibaret bir rolü benimsemesidir. Liberalizmin bu niteliği, siyasal düşünce literatüründe, liberalizmin tarihsel gelişiminin anayasacılık hareketiyle özdeş tutulmasına neden olmuştur (Heywood, 2007: 52, Vincent, 2006: 37d).

Bununla birlikte Foucault, liberal düşüncenin kurulduğu andan itibaren hukuk ve sosyal sözleşmeyi asli unsurlar olarak felsefesinin merkezine yerleştirmedeğini savunmaktadır. Bu yoruma göre, hukuk ve sosyal sözleşme liberal doktrinin temel parçaları haline, devlet akli geleneğinin yol açtığı aşırı yönetimsellik karşısında, liberal düşünürlerin, hukukun üzerine inşa edilen bir yönetimin, topluma yönelik müdahaleleri engellemenin en iyi yolu olduğunu fark etmeleriyle birlikte gelmiştir.

Liberalizm hukuka, yönetilenlerin yasaların oluşturulmasına katkıda bulunmasının aşırı yönetimselliğin yarattığı sorunlar karşısında koruyucu bir işlev göreceği için önem vermektedir (Foucault, 2001: 113). Foucault'nun liberal düşüncüyü bir ideolojiden çok, iktidara yönelik stratejik bir konumlanmış olarak gördüğünü hatırlayacak olursak, onun neden, hukuku ve toplumsal sözleşmeye dayalı anayasacılığı, liberal düşüncenin ortaya çıkışının asli bir parçası olarak görmediğini de kavrarız.

Çalışmamızın en başında iktidar konusuna değinirken, liberal düşünce sisteminin, toplumda pek çok çıkar grubunun varolduğu iddiasından hareketle, hiçbir çıkar grubunun devlet iktidarı da dahil olmak üzere tek başına iktidara hakim olamayacağını savunduğunu görmüştük. Dolayısıyla liberalizm aşırı yönetimselliğin engellenmesi için toplumdaki çoğulcu yapıya bel bağlamaktadır Foucault da liberaller gibi toplumda çok sayıda iktidar odağının olduğunun son derece farkındadır ve iktidarın aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir yapı olduğunu düşünmektedir.

Bununla birlikte, liberalizmin savunucuları toplumdaki çok sayıda güç odağının mevcudiyetinin iktidarın topluma nüfuz etmesini engelleyeceğini düşünmüşlerdir. Oysa Foucault, toplumun tabanına yayılmış mikro iktidarlar olmadan devletlerin topluma hakim olamayacağını iddia etmektedir. Bu yaklaşım, liberal düşünüşle Foucault'nun görüşlerinin pek de uyuşmadığının ilk kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Foucault'ya göre, hapishaneler, okullar, kırsalalar gibi toplumun tabanında yer alan mikro iktidarların mevcudiyeti ve buralarda uysal bedenler yaratmaya yönelik geliştirilmiş spesifik teknikler bütünü anlaşılmadan, bir teknikler bütünü olarak devlet aklı bütün boyutlarıyla kavranamaz. Orduda, çalışma evlerinde, hapishanelerde geliştirilen talimler, zamanı ölçmeye ve değerlendirmeye yönelik teknikler, zamanla devlet aygıtıyla bütünleşmeseydi, devletler topluma hakim olamazlardı. Bir kez bu kurumlar ve oralarda uygulanan teknikler, devlet aygıtlarıyla bütünleştikten sonra, devletlerin gücü artmıştır.

Foucault'nun analizleriyle, liberal geleneğin analiz biçimi arasındaki ikinci fark, iktidarı hangi model aracılığıyla kavramaya çalıştıklarıyla ilişkilidir. Foucault'ya göre iktidarın anlaşılmasına yönelik hukuksal iktidar modeli yetersiz bir modeldir. İktidar en iyi savaş ve mücadele terimleriyle analiz edilebilir.

Oysa liberaller hukuksal iktidar modelini benimsemektedirler. Liberaller devlet aklının toplum karşısında aşırı bir üstünlük elde etmesinin önlenmesi için, devlet iktidarının hukuksal çerçeveye dayandırılması gerektiğini savunurlar. Onlar, siyasal iktidarı sosyal sözleşmeden kaynaklanan ve bireylerin, haklarının korunması karşılığında üstün siyasal otorite olan devlete devredilebilen bir şey gibi görmektedirler.

Foucault'nun iktidara yönelik düşünceleriyle liberal düşünce arasındaki üçüncü önemli zıtlık, devlet kurumuna ve siyasete olan yaklaşımlarında görülür. Aslında bu zıtlık biraz önce değinmiş olduğumuz iktidara yönelik yaklaşım farkının sonucudur. Yine de tek başına ele alınmayı hak etmektedir. Zira biraz evvel bahsi geçen ayrım daha çok kuramsal düzeyde bir ayrımdır. Oysa siyasetin nasıl anlaşıldığı, siyasetin yapıma biçimini belirlediği için pratik meselelerle daha yakından ilişkilidir.

Liberaller, siyasal iktidarı, toplumsal çatışmaların savaşa dönüşmesinin ardından kurulan sivil toplumdaki dengenin, istikrarın, adaletin koruyucusu gibi görmektedirler. Siyaseti ise, toplumdaki grupların çıkarlarını savunmak için yaptıkları barışçıl bir rekabet biçimi olarak değerlendirirler.

Bu görüşün tam aksine, Foucault, siyasetin, savaşın başka araçlarla sürdürülmüş biçimi olduğu kanaatinde. Dolayısıyla siyasal iktidar toplumda daha evvel mevcut olan güç ve iktidar adaletsizliklerinin bir daha ortaya çıkmasını engellemekten ziyade, bunları daha az baskıya dayalı, daha alttan alta işleyen mekanizmalarla, tekniklerle yeniden üretmektedir. Daha doğrudan söylersek iktidar bireylere yönelik açık bir savaş yürütmektense, siyaset biçimi altında gizli bir savaş yürütmektedir.

Foucault'nun iktidar kuramıyla, liberal iktidar anlayışı arasındaki dördüncü fark, bireye yönelik yaklaşımlarından kaynaklanır. Tam olarak söylemek gerekirse, bireyin, bedeni ile öznelliğine yönelik olarak Foucault'nun ortaya attığı iddialar, liberal birey kavrayışından tamamen farklıdır. Liberal düşünürlere göre:

“...‘birey’ genellikle kendi içine kapalı, ‘kendi öznelliği içinde hapsolmuş’ yalnız bir varlık olarak anlaşılır. Bedenin sınırları, bireyin de sınırlarıdır. Birey doğal bir hak nedeniyle bedenine sahiptir. Bu görüş, genellikle bir bireyin kendi bedeninin ve onun kapasitelerinin ‘sahibi’ olduğu ve topluma hiçbir borcu olmadığı anlamında ‘mülkiyetçi bireyci’ teoriyle ilişkilendirilir” (Vincent, 2006: 49).

Görüldüğü gibi Liberal düşünceye göre birey iktidarın dışında kendi öznelliğine sahiptir. Oysa Foucault, bedenin iktidar tarafından nasıl oluşturulduğunu analiz etmiştir. Foucault'ya göre, gerek bireyin kendisi gerekse de bedeni, iktidarın etkilerinin bir sonucudur:

“Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir araçtır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler” (Foucault, 2005a: 107).

Sonuç itibarıyla Poulantzas'ın, Foucault'nun gizli bir liberal olduğu görüşü kolayca boşa çıkarılabilir. Tam tersine Foucault, Marksizm'e uzak olduğu kadar, liberalizme de uzak bir düşünüdür. Liberal toplum ve birey görüşü Foucault için bir başka modern tahakküm felsefesinden başka bir şey değildir.

B. Bir Aydınlanma Karşıtı Olarak Foucault

Foucault, iktidar ilişkilerinin tüm toplumsal dokuya yayıldığından, merkezsiz bir ağ oluşturduğundan, öznelere her zaman iktidar ilişkilerince oluşturulduğundan bahsetmektedir. Onun bu görüşleri karşısında, Jürgen Habermas ve Nancy Fraser gibi kuramcılar, Foucault'nun iktidara karşı çıkmaya yönelik herhangi bir strateji geliştirmediğini iddia etmektedirler (Newman, 2006: 148).

Jürgen Habermas'ın Foucault'ya yönelttiği eleştirilerden ikincisi, onun genç bir muhafazakar olduğudur. Jürgen Habermas, Foucault'nun da dahil olduğu postmodernist düşünce tarzının temsilcilerini genç muhafazakarlar olarak adlandırır. Habermas, Foucault'u genç muhafazakar olarak nitelendirmektedir. Zira Foucault, akıl temelli modernlik anlayışına karşı çıkmaktadır.

Habermas, Foucault gibi düşünürleri, genç muhafazakarlar olarak nitelerken, muhtemelen, onların da tıpkı geleneksel muhafazakarlar gibi, aklın tarihteki önemini ve toplumun düzenlenişindeki etkisini reddettiklerine atıfta bulunmaktadır. Zira klasik muhafazakarlığın en temel niteliği aklın kurucu gücüne karşı duydukları şüphe (Özipek, 2004: 45).

Habermas'a göre, modernliği kıyasıya eleştiren iki akım, akademik düşünce dünyasında ön plana çıkmaktadır; Anglo-Sakson kaynaklı yeni muhafazakarlar ile Fransız kaynaklı genç muhafazakarlar.

Habermas önce, Daniel Bell'in düşüncelerini eleştirerek, yeni muhafazakar söylemi analiz eder. Habermas'a göre, Daniel Bell tarzı yeni muhafazakarlar, modern kültürün öznelliğe verdiği öneme, bu öznelliğin hedonist bir yaşam tarzına yol açması nedeniyle karşıdırlar. Çünkü Daniel Bell türü muhafazakarlar, modernliğin ortaya çıkardığı hedonist kültürün, Protestan ahlakının temelinde yer alan, bir amaca yönelik mesleki disiplin ethos'unu aşındırdığı kanaatindedirler (Habermas, 1994: 34).

Jürgen Habermas'a göre Fransız kaynaklı genç muhafazakarlar ise, yeni muhafazakarların tam tersine, öznelliğe aşırı vurgu yaparak akılcılığın tahakkümü olarak gördükleri modern kültürün dışına çıkmaya çalışmaktadırlar:

“Kendiliğinden imgelem, öz-deneyim ve duygusallık güçlerini uzaklara, arkaik bir alana kaydırırlar. Araçsal aklın karşısına, manişist biçimde, ister iktidar yada egemenlik ister Varlık (Sein) ya da şiirselin Dionysoscu gücü olsun, sadece çağrışımlarla elde edilebilen bir ilke çıkarırlar. Fransa'da bu çizgi, Georges Bataille'den Michel Foucault'yu izleyerek Jacques Derrida'ya kadar uzanır” (Habermas, 1994:43).

Habermas'a göre Foucault, Aydınlanmacı akıl anlayışına şüpheyle yaklaşmakta, bu nedenle, akıl kavramının bilim aracılığıyla "yaşam dünyası"nın organize edilmesinde ve siyasi programların oluşturulmasında kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Foucault'nun aşırı özneliğin sınırlarına çekilmesinin altında da, akla ve büyük ölçekli siyasi ajandalara yönelik beslediği derin şüphe yatmaktadır (Habermas, 1994: 43).

Habermas, Foucault'nun, akıl kavramının eleştirisi yoluyla aşırı öznelci bir konumu benimsemesinin, modern iktidara yönelik herhangi bir direniş imkanını tahayyül etmesine engel olduğunu düşünmektedir.

Foucault'nun akıl kavramını merkeze alan Aydınlanma düşüncesinden kaynaklanan modernlik yorumunu kıyasıya eleştirdiği doğrudur. Ancak bu durum Foucault'nun iktidara karşı direniş imkanını yadsıdığı anlamına gelmemektedir. Onun iktidara ve direnişe yönelik düşünceleri akıl kavramını merkeze almadığı için son iki yüzyıldır geliştirilen siyasi mücadele anlayışlarından radikal biçimde farklıdır. Bu nedenle Foucault haksız bir şekilde iktidara yönelik mücadeleler karşısında kayıtsız kalan bir düşünür olarak değerlendirilmiştir.

Foucault'nun, iktidara karşı direniş hakkında sistematik olmaktan ziyade, genel ilkeler etrafında kurduğu çeşitli düşünceleri vardır. Bu düşüncelerin neler olduğunu anlayabilmek için, Foucault'nun, akıl kavramına ve Aydınlanma düşüncesine yönelik fikirlerini değerlendirmek gerekmektedir.

Foucault Aydınlanmacı akıl kavramını ve tarihsel bir hareket olarak Aydınlanmaya yönelik düşüncelerini Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt* adlı makalesinden hareketle oluşturmuştur. Bu makalesinde Kant Aydınlanma'yı insanın kendi hatasıyla içine yuvarlanmış olduğu bir "ergin olmayış" halinden kurtulması olarak tanımlamaktadır. İnsan bu ergin olmama durumuna, aklını kullanmaktan vazgeçtiği için düşmüştür.

Kant'a göre insanlar kendi akıllarını kullanmaktan vazgeçmişlerdir çünkü kendi aklını kullanmak zor kararlar vermek ve sorumluluk almaktır. Oysa başkalarının vereceği kararlara göre hareket etmek daha kolaydır, yapmanız gereken sadece size söylenenleri yerine getirmektir. Böylelikle "kendi rızalarıyla erginleşmemiş kalanlar"ı yönetmek de son derece kolay olacaktır (Kant, 2000: 17).

Ergin olamayış halinin zıttı olan aydınlanma, Kant'a göre insanın aklını, yeniden kullanmaya başlamasıdır: "*Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır" (Kant, 2000: 17).

Kant'a göre aydınlanmanın gelişebilmesi için, kişilerin kamu önünde herhangi bir çekince duymadan akıllarını kullanabilme özgürlüklerinin olması gerekir. Bununla birlikte

toplumda özgürlükten çok, özgürlüklerin kısıtlanması ve itaat vardır. Bu durumda Kant'a göre şöyle bir soru akla gelir:

“Peki hangi türde bir sınırlama aydınlanmaya karşıdır, hangisi değildir, ve hangi biçimde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır? Yanıt vereyim: Kendi aklını kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir... Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan... bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum” (Kant, 2000: 18).

Kant aklın, özel kullanımı ve kamusal kullanımı derken neyi kastetmektedir. Foucault'ya göre aklın özel kullanımı derken Kant, toplumda veya devlet hayatında yerine getirmesi gereken bir görevi, bir rolü olan kişinin, o rolün veya görevin gereklerini yerine getirirken, işi gereği uyması gereken kurallara riayet etmesi ve aklını bu amaca göre kullanmasını kast etmektedir. Aklın kamusal kullanımı ise, kişinin bir topluluğun üyesi, insanlığın bir parçası olarak akıl yürütmesi, kamusal tartışmaya katılarak fikirlerini beyan etmesidir. Foucault'ya göre, Kant, aklın kamusal kullanımıyla özel kullanımının bir arada olmasının Aydınlanmayı ortaya çıkaracağını düşünmektedir (Foucault, 2005b: 178d).

Kant, aklın özel kullanımı ile kamusal kullanımı arasındaki farktan ne anladığını açıklamak için çeşitli örneklere başvurur. Öğretmeni, papaza, subayı örnek gösterir. Papaz örneğinde Kant, bir papazın hizmetinde yer aldığı kilisenin kurallarını ve doktrinini cemaatine öğretmesi gerektiğini, bunu yaparken, aynı zamanda, bağlı bulunduğu kilisenin ilkelerini eleştirme özgürlüğüne sahip olduğunu belirtmektedir. Daha açık bir ifadeyle, papaz, aklın özel kullanımı çerçevesinde görevinin gereklerini yerine getirirken, aklın kamusal kullanımı çerçevesinde, görevini yerine getirirken uyguladığı ilkeleri eleştirebilme hakkına sahiptir (Kant, 2000: 18).

Kant yazısında, ayrıca, yaşadığı dönemde aydınlanmanın henüz tam manasıyla gerçekleşmediğini kabul etmiş ancak yaşadığı dönemle birlikte aydınlanmanın gerçekleşmeye başladığını belirtmektedir:

“Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması

durumunda olması ya da bu duruma getirebilmesi için katedilecek daha çok yolumuz var. Fakat bu yönde özgürce çalışmak için şimdi onların yolunun temizlenip aydınlatıldığına ilişkin farklı göstergelere sahibiz; böylece, evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçu ile düşmüş bulunduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşuyla ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek azalmaktadır” (Kant, 2000. 20).

Dolayısıyla Kant’a göre aydınlanma insanlık tarihinde bir dönük noktadır. Kendi hatasıyla düştüğü ergin olamayış halinden aklını yeniden kullanmaya başlayarak çıkma yolunda olan insanlığın yaşadığı sürece Kant aydınlanma demektedir.

Foucault Kant’ın makalesiyle ilgili yazdığı ve onunkiyle aynı adı taşıyan Aydınlanma Nedir? adlı makalesinde hem Kant’ın aydınlanmayla ilgili görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesini yapar hem de kendisinin Aydınlanmadan ve modernlikten ne anladığını çözümlenmeye girişir.

Foucault’ya göre Kant aydınlanma nedir sorusunu yanıtlarken, içinde yaşadığı dönemi, gelecekte gerçekleşmesi beklenen gelişmelerin işaretlerini bünyesinde taşıyan bir dönem olarak değerlendirmez. Foucault Kant’ın Aydınlanma nedir sorusu aracılığıyla, içinde yaşadığı dönemi eskiye göre farklı kılanın ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalıştığını düşünmektedir (Foucault, 2005b: 176).

Dolayısıyla Foucault’nun gözünde aydınlanma, rasyonelliğin işe yarar ve meşru özünü keşfetmekle veya ondan yana olup olmamakla ilişkili değildir. Aydınlanma rasyonalitenin meşru potansiyelinin açığa çıkartılmasıyla da ilgili değildir. Aydınlanma denilince tartışılması gereken akla dayanan rasyonel özne kavramının nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığının, oluşturulduğunun irdelenmesidir (Foucault, 2005b: 185).

Daha önce de değindiğimiz gibi Foucault öznelerin iktidar etkilerince oluşturulduğunu düşünmektedir. Bu nedenle aydınlanma Foucault’ya göre, tarihsel olarak özneler haline nasıl getirildiğimizin, içinde bulunduğumuz anın niteliklerinin araştırılmasıdır. Foucault özellikle Aydınlanma ilişkisini irdelenmeden evvel, Aydınlanmanın hümanizmle bir tutulmaması gerektiği konusunda bizleri uyarılmaktadır.

Onun için, hümanizm, tarih boyunca çok değişik ve uzlaştırılmaz biçimlerde kullanılmış kaypak ve muğlak bir kavramdır. 19.yüzyılda bilime koşulsuz destek içeren bir hümanizm akımı olduğu gibi bilimin insan yaşamındaki etkilerini sınırlandırmayı amaçlayan bir başka hümanizm tipi daha vardı. 17.yüzyılda dini hümanizm ile dine karşı çıkışı esas alan bir başka hümanizm daha vardı. Sosyalistler veya faşistler de kendilerinin gerçek hümanizmi

temsil ettiğini iddia ediyorlardı. Dolayısıyla hümanizm aydınlanmanın mutlak eleştireliliğine asla sahip olamayacak bir etiketten başka bir şey değildir (Foucault, 2005b: 186d).

Foucault soy kütüksel ve arkeolojik çalışmalarla Aydınlanma rasyonalizminden sonra kendini gerçekleştirdiğine inanan öznelere haline nasıl dönüştürüldüğümüzün anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Aydınlanma adı altında, evrensel değeri olan bilgi biçimlerinin araştırılması değil, düşüncelerimizi, ifade biçimlerimizi etkileyen, öznel olmamıza yol açan koşullar araştırılmalıdır (Foucault, 2005b: 188).

Foucault'ya göre araştırmaları aklın doğru ve meşru kullanımına yönelik, global ölçekli araştırmalar değildir. Tam tersine Foucault, en kısmi ve yerel fenomenlerin öznelere oluşumuna nasıl etki ettiğini bulmaya çalışan mikro bir analizi savunmaktadır. Artan rasyonelleşmenin etkilerini total bir şekilde ele almaktansa, akılcılaştırma sürecinin, delilik, hastalık, ölüm, suç ve cinsellik gibi belirli alanlardaki etkilerini incelemek daha faydalıdır (Foucault, 2005b: 189).

Foucault'ya göre aydınlanmaya yönelik bu tip bir araştırma, aydınlanmacı akıl anlayışının sorgulanmasını içerir. Aydınlanmacı akıl anlayışından söz ederek, Foucault, "kapasite ve iktidar paradoksu" adını verdiği bir duruma gönderme yapmaktadır. Foucault'ya göre 18.yüzyıl boyunca teknik gelişmeler ile bireylerin özgürlüklerinin artışı arasında bir mütakabiliyet ilişkisi kurulmuştu.

19.yüzyılda ise, böyle bir ilişkinin varlığı sorgulanmaya başlamıştır. 19.yüzyılda, dünyanın teknik yöntemlerle kontrol altına alınmasının, bireylerin kapasitelerinin gelişmesine katkıda bulunduğu fikrine yönelik kuşkular artmıştır. Bu dönemde, gelişen teknoloji ile iktidar ilişkileri arasında yakın bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Bu iktidar ilişkileri bireylerin disipline edilmesinden, devletin topluma geniş çaplı müdahalesine kadar uzanmaktadır. Artık, artan akılcılaştırma düzeyi ile bu tip iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği anlaşılmaktadır. Foucault'ya göre, sorun, insanın yeteneklerinin gelişmesi ile güç ilişkilerinin artışı arasındaki bağlantının nasıl engelleneceğidir (Foucault, 2005b: 190).

Modernlik ve aydınlanma arasındaki ilişkilerden söz ederken Aydınlanma rasyonalizminden kaynaklanan modernlik düşüncesinin bilimi toplumsal kurumların düzenlenmesinde ana kılavuz olarak kabul ettiğini ve bilimsel gelişme ile bireylerin mutluluğu arasında doğrusal bir ilişki gördüğünü belirtmiştik. Foucault insanın yeteneklerinin gelişmesi ile iktidar ilişkilerinin artan etkisi arasındaki çelişkidenden söz ederken, akılcılaştırma ile modernliği özdeş gören bu bakışı eleştirmektedir.

Modernliğin akla duyduğu güven, modernliğin temelde ütopyacı bir felsefeye dayandığının işareti olarak yorumlanmalıdır. Yunanca'da olmayan yer anlamına gelen *utopia*

kelimesinden türetildiği düşünölen ütopya, sorunlardan uzak, mükemmel yer veya toplum anlamına gelmektedir.

Ütopyaçı düşünüş, temel olarak, mevcut düzenin yetersizliklerinden şikayet eden ve bu düzenin yerine yenisini tasarlamaya, koymaya çalışan bir düşünce biçimidir. Dolayısıyla ütopyaçı düşünüşün siyasal doktrinlerle yakından ilişkilendirilmesi doğaldır. Marksizm ve anarşizm gibi siyasal ideolojiler, tahakküme dayalı olduğunu düşündükleri toplumun yerine, baskı ve zorlamanın bulunmadığı ideal bir düzeni tasarlamaya yönelik çabalar oldukları için açıkça ütopist doktrinlerdir (Heywood, 2007: 240). Bu tip doktrinlerin akıl kavramının merkeziliğine yaptıkları vurgu postmodern analizin modernliğe yönelik kuşkuculuğunun da merkezinde yer alır

Foucault için akıl ve akı temel alan büyük ölçekli siyasal programlar ve mücadeleler mutlaka despotizmle sonuçlanır. Çünkü akıl kavramının bizatihi kendisi sorunludur. Foucault, antik çağdan beri Batı kültürünün rasyonel olana vurgu yaptığını ama aynı Batı kültüründeki iktidar sistemlerinin, tarihteki en gelişmiş tahakküm biçimlerini de meydana getirdiklerini belirtir.

Dolayısıyla Batıda geliştirilen tahakküm sistemleri, irrasyonel olmak şöyle dursun, Batı kültüründeki akıl kavramıyla yakından ilişkilidir. Foucault'nun, Batı kültüründe, akıl ile duygunun uzlaştığı bir toplum olabilir mi sorusuna verdiği yanıt, onun, akıl kavramına yaklaşımını özetler niteliktedir:

“Cevabım şu olacak: Bu şiddete dayalı tahakkümün irrasyonel olduğu söylenebilir mi? Sanırım hayır! Ve Batı'nın tarihinde, aşırı derecede rasyonel tahakküm sistemleri icat edilmiş olmasının önemli olduğunu sanıyorum. Bu noktaya varmak için çok zaman geçti ve ardında olanı keşfetmek için de daha fazla zaman geçti. Tüm bu ereklilik, teknik ve yöntemler bütünü bundan kaynaklanır: Okulda, orduda, fabrikada disiplin hüküm sürer. Bunlar aşırı rasyonel tahakküm teknikleridir. Sömürgecilikten söz bile etmiyoruz: Kanlı tahakküm kipiyle sömürgecilik, iyice düşünülmüş, kesinlikle istenmiş, bilinçli ve rasyonel bir tekniktir. Akıl iktidarı kanlı bir iktidardır” (Foucault, 2005a: 176).

Foucault'nun akıl karşısındaki bu olumsuz tavrı, kapasite ve iktidar paradoksu ile bağlantılıdır. Aydınlanma düşüncesi, görmüş olduğumuz gibi, akıl kavramının toplumun kuruluşundaki ve bireylerin mutluluğunun sağlanmasında ana rehber olması gerektiğini savunmaktadır. Oysa Foucault gibi düşünürler için akılcılaşıma çoğu zaman tahakkümle sonuçlanmıştır.

Akılçılışmanın tahakküme yol açması karşısında, Habermas, aklın tahakkümle bir tutulmaması gerektiğini, aklın tahakküme yol açmayan meşru potansiyelinin keşfedilebileceğini savunarak, modernliğin imkanlarının tüketilmediğini iddia etmektedir (Habermas, 1994: 37vd). Foucault'nun akıl kavramına yönelik eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, onun “aklın meşru özü”nün, potansiyelinin açığa çıkartılabileceğine inanmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Foucault iktidarın etkilerine direniş için akıl yerine hangi unsuru ön plana çıkartacaktır sorusu zihnimize takılmaktadır.

Foucault'nun iktidarın etkilerine karşı direniş politikasının temelinde, iktidar ile direnişin kaçınılmaz olarak bir arada, eş zamanlı olarak ortaya çıktıklarının kabulü yer alır (Foucault, 2003a: 73). Marksistlerin savunduğu gibi, iktidarı, devlet gibi bir merkezden yayılan ve yukarıdan aşağıya etki eden bir şey gibi değerlendirmeyen Foucault'ya göre, iktidar ilişkileri bir ağa benzer.

Foucault için, bireyler üzerinde etkili olmaya çalışan iktidar ilişkileri toplumun tabanına yayılmış, mikro iktidarlardan kaynaklanır. Bu nedenle, Foucault'ya göre, devletin ortadan kaldırılması veya devlet eliyle toplumun baştan aşağı dönüştürülmesi gibi tek bir hareket veya stratejiyle iktidar ilişkilerinden sonsuza kadar kurtulmamız mümkün değildir:

“Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekanı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yarası- yoktur. Türlerinin örneğini oluşturan, olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır direnmeler vardır” (Foucault, 2003a: 74).

İktidar karşısında direniş politikası olarak devleti ele geçirmek gibi bütüncül ve tek bir hedefi veya stratejisi olan Marksizm gibi politik doktrinlere karşıt olarak iktidarı merkeziz bir ağ gibi gören Foucault'ya göre, iktidara direnişin temelini birbiriyle bağlantısız fakat toplumdaki etkileri açısından global iktidar biçimlerini yıkabilecek nitelikte bir dizi yerel ve sınırlı mücadele sağlayacaktır.

Bu tip bir mücadele anlayışı Marksist-Leninist öncü partinin liderliğine dayalı sosyalist devrim anlayışından tamamen farklı bir anlayıştır. Bu devrim anlayışında tüm toplumun sosyal organizasyonunun kökten ve geri döndürülemez bir şekilde değiştirilmesi hedeflenir. Öncü partiye dayalı komünist devrim anlayışı 1950'ler Fransa'sında, daha sıkı ve ideolojik tartışmaya daha az önem veren Stalinizmi benimsemiş Fransız komünist partisinin mücadele stratejisidir.

Foucault 1950'lerin hemen başında kısa bir süre Fransız komünist partisinin üyesi olmuştur. Ancak partinin entelektüel tartışmaya izin vermeyen aşırı merkeziyetçi yapısı Foucault'yu kısa sürede partiden soğutmuştur. Foucault üzerine yapılan yorumlarda onun büyük ölçekli politik mücadele konusundaki aşırı eleştirel tavrının altında komünist partide yaşadığı tecrübeyle yakından bağlantılı olduğu vurgulanmıştır (Macey, 2005: 34).

Foucault'ya göre aklın ışığından yararlanarak toplumu baştan aşağı değiştirmeyi, yeni bir insan ve toplum yaratmayı amaçlayan hareketler kaçınılmaz olarak en tehlikeli ve desteklenmemesi gereken hareketlerdir (Foucault, 2005b: 189). Foucault'ya göre iktidara direnişi temel alan hareketler içinde en saygıdeğer olanları belirli ve sınırlı bir iktidar alanını doğrudan hedef alan hareketlerdir. Bu hareketler sınıfları veya ekonomik ilişkileri temel almaktansa iktidarın belirli bir alandaki bireyselleştirici etkilerini sorgulayan hareketlerdir.

Bu hareketler iktidar sistemini dengelemeye çalışan reformist hareketlerden ayrılırlar, ilgilendikleri özgül alandaki iktidar sistemini istikrarsızlaştırmaya yönelik hareketlerdir. Ancak sistemi istikrarsızlaştırmayı isteyen bu hareketler, yalnızca kendi alanlarına yöneliktirler. Bu nedenle devrime yardımcı olması hedeflenen ve belirli bir merkezden yönlendirilen veya bir merkeze karşı yönlendirilen hareketler değildirler (Foucault, 2005a: 208vd).

Bunların en önemlileri, hapisane sistemin nihai olarak ortadan kaldırılmasını beklemeden hapisanelerdeki mahkumların yaşam koşullarının iyileştirilmesini hedefleyen hapisanelerden haber alma hareketi, çevrenin korunması ve ekolojik denge hareketi, başta akıl hastaneleri olmak üzere tıbbi kurumlardaki uygulamalara yönelik protesto hareketleri, kadın ve eşcinsel hakları hareketi gibi hareketlerdir (Foucault, 2005a: 214).

Foucault bu hareketlerden bazılarında aktif veya pasif olarak destek vermiştir. Çeşitli hapisane protestolarına bilfiil katılan ve hatta bir keresinde geceyi nezarete geçiren Foucault, hapisanelerden haber alma hareketinin aktif bir üyesiydi (Macey, 2005: 106).

Anlaşıldığı kadarıyla Foucault, öznelliğe yönelik bireyselleştirici iktidarın etkili olmasını sağlayan, toplumdaki bir dizi küçük ölçekli iktidarın çözümlenmesine büyük önem vermiştir. Yine aynı nedenle Foucault, bu yerel ölçekli iktidarlara karşı mücadele eden ve kendi alanlarının dışına taşmamaya özen gösteren hareketlerin iktidara karşı en iyi direnişi gerçekleştirdiklerini düşünmektedir. Foucault'nun, bireyselleştirici iktidar tekniklerine karşı verilen mücadelelere verdiği değer, onun, öznellik ile akılcılaştırma arasındaki ilişkileri nasıl kavradığıyla yakından ilişkilidir.

Daha evvel modernlik konusunda bahsettiğimiz Frankfurt okulunun ilk kuşak üyeleri Adorno ve Horkheimer, Habermas'ın akılcılaştırmanın etkilerine yönelik daha iyimser

yaklaşımına oranla, Aydınlanma ve akılcılaştırmanın etkileri konusunda çok daha kötümserdirler. Bununla birlikte, Adorno ve Horkheimer'in akılcılaştırmanın etkileri konusunda son derece kötümser sonuçlara varmaları, aydınlanmanın kendisinin mite dönüştüğünü vurgulamış olmaları, onların, aydınlanmadan umudu kestikleri anlamına gelmemektedir. Adorno, mitlerden ve boş inançlardan kurtulmaya çalışırken kendisi de bir mite dönüşmüş Aydınlanmanın hakikate yönelik arayışından umudunu kesmez. Tam tersine, Adorno:

“Öznelliğin idealist şişirimlerini ve maddeci indirgenimlerini eleştirmesine rağmen, bireyselliğin, bilişsel bilginin ve bireysel pratiğin temel bir bileşeni olduğuna inandığı öznenliğin reddedilmesinden ziyade yeniden inşa edilmesine çağrı yapmıştır” (Best, Kellner, 1998: 280).

Foucault ise akılcılaştırmanın ve öznenliğin eleştirisinde Adorno ve Horkheimer'in ötesine geçmiş ve daha radikal bir tavır benimsemiştir. Biraz önce gördüğümüz gibi, Adorno akılcılaştırmanın sonuçlarını kıyasıya eleştirmekle birlikte akıldan ve öznenliğin inşasından umudunu tümünden kesmemiştir. Oysa Foucault belirttiğimiz üzere akıl kavramının belirleyiciliğini ve öznenliğin yeniden akıl kavramı etrafında yeniden inşa edilebileceği fikrini eleştirmiştir. Ona göre yapılması gereken akılcılaştırmanın etkilerinden kurtarılabilecek öznenliğimizi “yeni keşfetmek değil”, iktidarın bireyselleştirici etkilerinden kaynaklanan bireysellik biçimlerinin ötesinde yeni “öznenlik tarzları”na ulaşmaktır (Foucault, 2005b: 68).

Bununla birlikte Foucault, ulaşmamız gereken yeni öznenlik biçimlerinin neleri içerdiği konusunda somut fikirler beyan etmekten özenle uzak durmuştur. Foucault'nun bu tavrının üç ana nedeni vardır. Birincisi daha önce değindiğimiz gibi Foucault'ya göre, toplumu baştan aşağı değiştirmeye yönelik ayrıntılı siyasal programlar tahakküme ve eskisinden daha beter iktidar biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olurlar.

İkincisi, Foucault'ya göre, entelektüelin görevi, insanlara neyi nasıl yapmaları gerektiğini söylemek olmamalıdır. Çünkü entelektüellerin geliştirilmesine katkıda buldukları siyasal programlar tarihin gördüğü en kanlı siyasal rejimlerin kurulmasında etkili olmuştur. Entelektüel başka insanların siyasal iradeleri şekillendirmeye çalışmaktansa; toplumdaki genel geçer fikirleri sorgulamakla, toplumdaki kuralları ve kurumları tekrar tekrar eleştirel bir gözle incelemekle ve bir yurttaş olarak bu konulardaki fikirlerini kamuya duyurarak siyasal mücadeleler konusunda esinler sağlamakla yetinmelidir (Foucault, 2005b: 94d).

Foucault'nun siyasete, entelektüelin toplumdaki rolüne ve iktidara direnişi esas alan toplumsal hareketlere yönelik yaklaşımının daha iyi kavrayabilmek için, Foucault ile Herbert Marcuse'un aynı sorunlar karşısındaki yaklaşımını karşılaştırmak yararlı olacaktır.

Gyorgy Lukacs, işçinin, işyerindeki çalışma koşullarından kaynaklanan şeyleşme sürecinin doğurduğu yabancılaşmadan, emeğinin de, tıpkı emeğinin ürünleri gibi bir meta olduğunu anladığında kurtulur. İşçi, kapitalist piyasa ilişkileri önünde, kendi emeğinin ve de dolayısıyla kendi öz varlığının ifadesinin, ürettiği ürünler gibi bir nesne olduğunun farkına varmasıyla birlikte özgürlüğünü kazanmak yolunda ilk adımını da atmış olur (Lukacs, 2006: 262). Bununla birlikte, işçinin, kapitalist sistemdeki konumunun farkına varması için bilinçlendirilmesi de gerekir. Bu görevi ise öncü parti ve onun hizmetinde olan entelektüeller yerine getirecektir (Lukacs, 2006: 103). Kapitalist sistemde kendisinin de bir meta olduğunun farkına varmış olan işçi, artık devrimci mücadeleye hazır hale gelmiştir.

Entelektüelin sosyalist hareket içindeki, özellikle işçilerin bilinçlendirilmesine yönelik yerine getirmesi gereken işlevi hakkında Foucault son derece eleştirel bir tavır takınmıştır. Entelektüelin evrensel değerlerin taşıyıcısı olması, işçilerin kapitalizmi yıkacak evrensel sınıf olarak tanımlanması, Marksist düşünceleri, entelektüelle işçinin aynı safta mücadele etmeleri gerektiğine inandırmıştır. Oysa Foucault'ya göre bu tip bir yaklaşım, modası geçmiş, tarihin çöp sepetine atılması gereken bir yaklaşımdır:

“Entelektüel evrenselin sözcüsü sıfatıyla dinlenmiş ya da dinlendiğini iddia etmiştir. Bu entelektüel olmak, bir ölçüde hepimizin bilinci/vicdanı gibi bir şey olmak demektir. Bence bu noktada Marksizmden, daha doğrusu gücünü kaybetmiş durumdaki bir Marksizmden alınmış bir fikirle karşı karşıyayız” (Foucault, 2005a: 77).

Oysa Batı Avrupa'da gerçekleşmesi beklenen devrim gerçekleşmedi. Bu durum karşısında, Batı Avrupalı Marksistler, işçi sınıfının “devrimci potansiyel”ini kullanmayıp, kapitalist sistemle uyuşması karşısında şaşkınlığa düştüler. İşçiler acaba neden kapitalimi yıkmaya yönelik devrimci potansiyellerini kullanmak yerine, kapitalizme uyum sağlamıştır. Bu soruyu yanıtlamaya yönelik en önemli girişim Theodor Adorno ile Max Horkheimer'den gelmiştir.

Daha önce değindiğimiz gibi onlar akılcılığın artan etkileri karşısında tedirginlik duymuşlar ve bu konuyu başta *Aydınlanmanın Diyalektiği* olmak üzere çeşitli eserlerinde ortaya koymuşlardı. Aynı zamanda onlar kapitalist toplumdaki kitle kültürünün acımasız

eleştirmenleriydiler ve kitle kültürünün işçilerin politik bilince sahip olmalarını engellediğini düşünüyordular.

Kitle kültürü kavramından ne kastedildiği sorusunu yanıtladığımız takdirde, Adorno ve Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiği" ve kültür endüstrisi kavramından neyi anladıklarını ve kültür endüstrisini hangi gerekçelerle eleştirdiklerini kavramamız da kolaylaşacaktır. Kitle kültürü kavramı, kitle toplumu anlayışının kültür kuramına yansımadır. Kitle toplumu kavramından bahsedildiğinde kastedilen nedir?

Kitle toplumu kapitalist metalaşma sürecinin sonucunda aynı standarda sahip ürünler giyen, kullanan, aynı düşüncelerin etkisinde kalmış, kafası basmakalıp fikirlerin hakimiyeti altında kalmış, kişiliksizleşmiş, farklılaşmamış yığınların oluşturduğu kültür formudur. Kitle toplumu düşüncesi altın çağını 19.yy.ın ikinci yarısıyla, 20.yy.ın ilk yarısında yaşamıştır. T.S.Eliot, Alexis de Tocqueville, Ortega y Gasset, Friedrich Nietzsche, F.R.Leavis, Theodor Adorno, C.Wright Mills gibi çok farklı kültür kuramcıları bu düşüncenin savunucuları arasında en önde gelenleridir (Swingewood, 1996: 13).

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer, kültür endüstrisinin nesnenin özne üzerindeki hakimiyetinin en somut tezahürü olduğunu iddia etmektedirler. Buna göre; kapitalizm öncesi yaşam biçimlerinin yok olmaya yüz tutması kültür alanında bir kaosa yol açmamıştır, tam tersine kültür artık tek bir standarda uydurulmaya hazır hale gelmiştir. Bu tek tipleştirme, ekonomik alana hakim olan tekeller eliyle gerçekleştirilmektedir. Sanayi üretimiyle, kültür ürünleri üretimi, aynı şirketlerin farklı kolları tarafından ama aynı standartlara uygun şekilde yapılmaktadır (Horkheimer, Adorno, 1996: 7).

Kültür endüstrisinde dinlenen müzikler, seyredilen filmler, hep aynı şablona uygun olarak sonu başından belli bir şekilde üretilmektedir. Dolayısıyla ürünlere yönelik yaratıcılık yoktur (Horkheimer, Adorno, 1996: 13). Kültür endüstrisi, yüksek kültür ürünlerini bozmakta kendi standartlarına uygun hale getirmektedir. Örneğin; bir caz müzisyeni klasik müzik parçasını kısaltarak, kültür endüstrisinin formlarına uygun hale getirir (Horkheimer, Adorno, 1996: 17).

Kültür endüstrisinin hakimiyetindeki insanlar kültür ürünleri karşısında acizdirler çünkü onlar bu ürünlerin üretimi sürecine katılmayıp sadece edilgin tüketiciler olarak konumlandırılmışlardır (Horkheimer, Adorno, 1996: 24). Kültür endüstrisi insanları özgürleştirmez bilakis onları baskı altına alır. Bunu yaparken, insanın içindeki, başta cinsellik olmak üzere haz kaynaklarını sömürerek amacına ulaşır (Horkheimer, Adorno, 1996: 31).

Kısaca Adorno ve Horkheimer için kültür endüstrisi tek tipliliğe, insanların arzu ve ihtiyaçlarının manipülasyonuna dayalıdır. Aynı zamanda kültür endüstrisi insanları politik bakımdan edilginleştirmenin masrafsız bir yoludur.

“İlke, tüketiciye gerçi ihtiyaçlarını kültür sanayi tarafından karşılanabilir diye düşünmesini, ancak öte yandan bu ihtiyaçları, kendisini sadece tüketici olarak, kültür sanayinin nesnesi olarak görecektir şekilde düzenlemesini emreder. Kültür sanayi tüketiciyi yalnız sahtekarlığının tatminden ileri geldiğini inandırmakla kalmaz, üstelik bu sanayi ona daha fazlasını, yani her nasıl olursa olsun sunulanlarla yetinmesi gerektiğini de ifade eder” (Horkheimer, Adorno, 1996: 47).

Politik bilince kültür endüstrisinin uyutucu etkileri nedeniyle sahip olamamış işçi sınıfı, kapitalizmin yarattığı ideolojik formasyonlarla uyum içinde yaşamını sürdürmektedir. İşçi sınıfının politik edilgenliği karşısında, Marksist entelektüeller kapitalist sistemin yıkılışına yardımcı olacak yeni kolektif aktörler arayışına girmişlerdir. Frankfurt okulunun bir üyesi olan ve Nazilerin 1933’de iktidara gelmesinden sonra yaşamını Amerika Birleşik Devletlerinde sürdüren Herbert Marcuse, işçi sınıfının kurulu düzenle uyumculuğu karşısında hayal kırıklığına uğramış ve kurulu düzen karşısındaki devrimci muhalefetin işçilerden değil, aydınlar, öğrenciler, etnik azınlıklar, işsizler gibi toplumun kıyısında yer alan marjinal gruplardan geleceğini ileri sürmüştür.

Marcuse tıpkı Adorno ve Horkheimer gibi kitle kültürünün işçileri politik mücadeleden uzaklaştırdığını düşünmüştür. Bunun yanında Marcuse, öncüllerinin kitle kültürü eleştirisini Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki refah devletinin eleştirisiyle harmanlamıştır. O, bu görüşlerini *Tek Boyutlu İnsan* adlı kitabında geliştirmiştir.

Tek Boyutlu İnsan kitabının yazıldığı 1960’larda Batı ülkelerinde ikinci dünya savaşının yaraları sarılmış, sanayi üretimi savaş öncesi seviyenin çok çok üzerine çıkmış, bunun neticesinde tüketilecek çok sayıda ürün piyasaya sürülmüştür.

Savaş sonrasında işçilerin ücretlerinde savaş öncesine kıyasla büyük artış yaşanmıştır. Bunun altında değişen iktisat paradigması ile döneme özgü siyasal atmosferin büyük etkisi vardı. 1929 ekonomik krizinin sebebini mal ve hizmet talebindeki yetersizliğe ve bu durumdan kaynaklanan arz fazlasına bağlayan John Maynard Keynes’e göre talep yetersizliğini engelleyecek politikaların geliştirilmesi gerekiyordu. Keynes borçla bile olsa mal talebinde artış sağlanmasının ekonomiyi istikrara kavuşturacağını savunmaktaydı. Bu yaklaşım gereğince Keynes, talebi arttırmak için ücretlerin arttırılması gerektiğini,

ücretlerdeki artışın piyasadaki talebi canlandıracağı için ekonomiye yük olmayacağını savunmuştu.

İşçilere verilen yüksek ücretlerin piyasadaki canlılığı arttıracığının anlaşılmasıyla birlikte, işçi ve işveren kesimleri arasında ücretler konusunda yürütülen pazarlıklar daha yumuşak bir atmosferde sonuçlanmaya başladı. işçi ailelerinin gelirlerinin artmasıyla birlikte tüketim olgusu toplumun tamamına yayılmış oldu. Ayrıca bu dönem içinde, modern reklamcılık teknikleri sayesinde mal ve hizmetlerin tanıtımı işi son derece profesyonelleşmiştir (Wagner, 1996: 125vd). Netice itibariyle, 1960'ların kültürel ve toplumsal ortamı refah devletinin etkileri altında şekillenmiştir.

İşçi sınıfının gelirlerinin artması işçilerin piyasadaki mal ve hizmetlere sahip olabildiğini son derece kolaylaştırmıştır. Buradan hareketle Marcuse modern reklamcılığın ve kitle tüketiminin etkisiyle işçilerin varolan durumdan son derece hoşnut, emeklerinin fetişleşmiş niteliğinden habersiz kişilere dönüştüklerini savunmuştur. Ona göre, bu durumun doğal sonucu işçi sınıfının devrimci politik bilinçten ve mücadeleden uzaklaşmaları olmuştur. Marcuse göre, refah devleti koşullarında içinde bulunduğu durumdan memnun olan, her türlü arzu ve özlemini yanlış bilincin bir neticesi olarak gerçekleştirmiş kabul eden işçilerin başka bir toplumun mümkün olabileceğini düşünmeleri için herhangi bir neden bulunmamaktadır (Marcuse, 1996: 46vd).

İşçi sınıfından ümidini kesen Marcuse için, politik mücadeleyi gerçekleştirecek olanlar artık işçiler değildir. Onların yerine refah devletinin tutucu ideolojisi karşısında özerkliğini nispeten koruyabilmiş ve bu nedenle de devletin baskısına maruz kalmış “toplum dışı tabaka”yı politik mücadele bayrağını devralacaklardır. Refah devleti işçilerin devrimci potansiyelini köreltmıştır:

“Bununla birlikte, tutucu halk temelini altında dışlananlar ve dışardakiler, başka ırkların ve başka renklerin sömürülenleri ve ezilenleri, işsizler ve işsiz olabilecekler tabakası durur. Bunlar demokratik sürecin dışında varolurlar; yaşamları dayanılmaz koşulları ve kurumları sona erdirmek için en dolaysız ve en gerçek gereksinimidir. Böylece karşıtıllıkları en devrimcidir, bilinçleri değilse bile. Karşıtıllıkları dizgeyi dışardan vurur ve bu yüzden dizge tarafından saptırılamaz; ilkel bir güçtür ki oyunun kurallarını çiğner ve, bunu yapmakla, onu ayarlanmış bir oyun olarak açığa serer. En ilkel yurttaşlık haklarını isteyebilmek için birleşip silahsız ve korunmasız caddelere döküldükleri zaman bilirler ki köpekler, taşlar ve bombalar, hapisane, toplama kampları ve giderek ölümle yüz yüze geleceklerdir. Güçleri yasa ve düzenin kurbanları için her politik gösterinin arkasındadır. Oyunu oynamayı reddetmeye başlamaları olgusu bir dönemin sonunun başlangıcını gösteren olgu olabilir” (Marcuse, 1996: 193).

Marcuse'un bu düşünceleri dikkatlice yorumlanmayı hak eden düşüncelerdir. Öncelikle Marcuse işçi sınıfının dışındaki kolektif aktörlere klasik Marksizm'in asla göstermediği bir ilgi göstermektedir. Etnisite ve ırk ilişkileri, onların mücadele pratikleri uzun zaman boyunca Marksist düşünürlerin ilgi alanına girmemiştir. İlk kez Marcuse ırk ve etnisitenin kapitalist iktidar karşında önemli bir sorun olduğunu düşünmektedir. Marcuse burada ezilenler derken hangi insanlardan söz ettiğini belirtmemiştir. Ancak muhtemelen kapitalist sistem altında haklarını elde etmekte zorlanan eşcinseller, kadınlar ve öğrencilerden bahsetmektedir. Marcuse kapitalizmin gadrine uğramış, tutucu toplumun görmezden geldiği kesimlerin sesini duyurmak istemektedir. Bu yönüyle Marcuse işçi sınıfını politik mücadelenin merkezine yerleştiren Ortodoks Marksist düşünceden radikal bir şekilde ayrılmaktadır.

Ortodoks Marksistler için, iktidara yönelik direniş, kapitalist ekonomik sisteme ve onun açıkça sınıf temelli siyasal düzenine karşı yapılmalıdır. Bu mücadelenin iki tarafı vardır; işçilerle burjuvalar. Marksizm işçi tabanlı sınıfsal bir siyasal pratik biçimidir. İdeoloji ve politika ekonominin belirleyicisi olduğu fenomenlerdir. Dolayısıyla siyasal mücadele öncelikle ekonomik haklara yöneliktir (Wood, 2006: 21vd).

Marcuse ekonomik hakların dışında cinsel özgürlük hareketleri gibi başka tipte hak talebinde bulunanları da devrimci pratiğin bir parçası olarak görmektedir. Marcuse'un görüşlerini özetleyecek olursak, onun gözünde öğrenciler, kadınlar, etnik ayrımcılığa uğrayanlar gibi madun konumda bulunan kesimlerin seslerini duyurmalarını istemektedir. Marcuse kapitalist sistemin yıkılması bakımından umudunu bu gruplara bağlamıştır. Bu yönüyle Marcuse'un ütopist bir düşünce anlayışı olduğunu söyleyebiliriz (Heywood, 2007: 168).

Yukarıda değindiğimiz gibi Foucault geleneksel olarak politik mücadelenin dışında kabul edilen gruplara, onların taleplerine, mücadele tarzlarına derin bir sempati duymaktadır. Ancak Marcuse'dan farklı olarak, Foucault, bu grupların mücadelelerinin nihai hedefi hakkında veya bu grupların düşüncelerinin hangi merkezi değerler etrafında şekillenmesi gerektiğine dair herhangi bir yorum yapmamaktadır. Bu yönüyle Foucault entelektüelin yerleşik değerleri sorgulamakla ve siyasi konularda basmakalıp fikirlerle mücadele etmek dışında, kitlelerin yapması gerekenler hakkında hüküm vermemesi gerektiğine dair söyledikleriyle tutarlı bir yaklaşım sergilemektedir.

Foucault'nun yeni öznellik tarzlarının neler olması gerektiği hakkında ayrıntılı fikirler geliştirmemiş olmasının üçüncü nedeni, Onun ezilenler hakkında konuşmaktansa, onların seslerini duyurabilmelerini sağlayacak ortam yaratılmasıyla daha çok ilgilenmesidir. Foucault

kaybedenler adına konuşmayı istememekte, onlar adına onların bir tarihini yazmaya çalışmamaktadır (Callinicos, 2004: 390). Çalışmaları deliler, mahkumlar gibi genelde söyledikleri dikkate alınmayan grupların yaşadıklarıyla ilişkili de olsa Foucault, sesleri duyulmaz hale getirilmiş olanlar adına konuşmayı istemektedir. O, buna hakkı olmadığı kanaatindedir:

“Başkalarının konuşmasını engelleyen bir eleştiri yapmak, kendi adıma bir aralık ve hakikat terörizmi uygulamak istemiyorum. Başkaları adına konuşmak ve onların söylemeleri gereken şeyi daha iyi söylediğimi de iddia etmek istemiyorum. Benim eleştirimin hedefi, başkalarının söz hakkına sınır getirmeden onların konuşmasını sağlamaktır” (Foucault, 2003b: 74).

Foucault'nun ayrıntılı politik programlara, tutkulu devrimci projelere yönelik kuşkuculuğu 20.yüzyılda yaşanan olayların da gösterdiği gibi oldukça mantıklıdır. Halkı aydınlatmak, tarihin ötesindeki tarihin, baskının ve zulmün ötesindeki bir toplumsal düzenin kurulması adına hareket eden siyasi akımlar iktidara geldikleri her yerde eskiden olandan çok daha katı ve baskıcı toplumsal düzenlerin kurulmasına neden olmuşlardır. Stalin'in kanına girdiği milyonlarca insan, Kamboçya gibi üçüncü dünya ülkelerindeki sosyalist hareketlerin ve rejimlerin kanlı mirası göz önünde bulundurulduğunda Foucault'nun kaybedenlere duyduğu tüm sempatiye rağmen aklın totalitarizmine düşmemiş olması takdire şayandır.

Bununla birlikte, Foucault'nun ayrıntılı politik programlar ve akıl kavramı karşısındaki aşırı kuşkuculuğu karşısında, Habermas'ın Foucault'u aşırı öznelci bir konumu savunmakla eleştirmesinde belirli bir haklılık payı olduğunu da belirtmek gerekir. Zira oluşturulacak yeni öznellik tarzlarının bireysel plandan toplumsal mücadeleye nasıl aktarılacağı sorusunu yanıtlamak oldukça zordur.

Andrew Heywood'a göre her türlü kavramsal, fikirsel sıra düzenini reddetmek teorik olarak geçerli ve akılcı bir hamle gibi gözükmemektedir. Ancak herhangi bir esası benimsemeyen, merkezine herhangi bir değeri yerleştirmeyen hiçbir siyasal hareket, eleştirdiği siyasal ve toplumsal düzene alternatif oluşturabilecek tutarlı bir politik program ortaya koyamaz (Heywood, 2007: 385vd).

SONUÇ

Marx'ın düşünceleri modernliği eksen alırken, Foucault'nun düşünce sistemi postmodern felsefi düşünüşün açıkça etkisi altındadır. Modernliğin en temel düsturu, insanlığın tüm olumsuzlukları aşacağına yönelik bir inanca yaslanmış olmasıdır. Modern düşünce tarzının belki de en belli başlı özelliği, tarihsel süreçlerin belirli bir süre kötüye gider gibi ve yolundan çıkmış gözükmesine rağmen, insanlığın tüm bu sorunları eninde sonunda bertaraf edebileceğine inanmaktadır.

Aynı bağlamda Marx, kapitalizmin insanları feodal toplumda görülen tahakküm zincirlerinden kopartarak insanlığın özgürleşmesinin tarihinde önemli bir dönüm noktası olduğunu savunmuştur. Ancak Marx, aynı zamanda, kapitalist toplumsal düzenin temelindeki mülkiyet ilişkilerinin, insanın insana ve insanın kendisine yabancılaşmasına neden olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, kapitalist toplum kendi yıkılışının tohumlarını yine kendi bünyesinde taşımaktadır.

Marx'a göre insanlık, kapitalist ideolojinin yabancılaştırıcı etkilerinden kurtulduğunda, hakça bir toplumsal düzenin kurulması da mümkün olabilecektir. İnsanların kapitalizmin yabancılaştırıcı etkilerinden kurtulması ise ideolojinin eleştirisi yoluyla mümkündür. Marx'ın düşünceleri bu yönüyle ele alındığında; alternatif bir toplumsal düzenin kurulmasına yönelik olduğu için, açıkça politik bir içeriğe sahiptir.

Modernliğin kendine güvenen tavrı karşısında postmodern düşünce tarzını benimseyen düşünürlere göre, modernliğin ilerlemeyi esas alan bakış açısına bağlı kalan Marksizm gibi ideolojiler meta anlatılardır. Postmodern anlayışa göre, başta Marksizm olmak üzere bu tip meta anlatılar, toplumda varolan tahakküm biçimlerini gizlemeye yöneliktir. Dolayısıyla postmodern felsefi tavır, modernliğin nihai bir hakikatin varolduğu ve insan aklının onu keşfetmeye muktedir olduğuna yönelik görüşlerinin reddiyesi üzerinde yükselir.

Daha net ifade edecek olursak, modernlik, mükemmel bir toplumsal düzenin kurulmasına yönelik kirlenmemiş bir hareket noktasının keşfedilebileceğine yönelik bir arayışla tanımlanabilir. Oysa Foucault'ya göre, böyle bir arayış "hakikat terörizmine" neden olacak ve eskisinden daha sinsi ve etkili tahakküm biçimlerinin kurulmasından başka bir sonuca yol açmayacaktır. Bu yönüyle ele alındığında Foucault'nun düşünceleri, Marx'ın yaklaşımıyla taban tabana zıttır. Ona göre, Marx'ın düşündüğü gibi ideal ve tahakkümden uzak bir toplumsal düzenin kurulması imkansızdır. Foucault'nun gözünde, insanlık, tahakkümün hakim olduğu bir toplumsal düzenden diğerine sürüklenecektir.

Foucault ile Marksistler arasındaki en temel farklardan bir diğeri, iktidarın nasıl kavranıldığına ilişkindir. Siyasal iktidar ama az ama çok mutlaka ekonomik iktidarın bir yansımasıdır. Siyasal iktidarın görünürlük kazandığı kurum devlettir. Marksistler devleti, ekonomi temelli, sınıf savaşlarına dayalı iktidarın bir yansıması olarak değerlendirirler. Görmüş olduğumuz gibi devlet kapitalizmin ve sınıf iktidarının sürdürülmesine yönelik tedbirleri alan baskıcı bir kurum olarak kavranır.

Foucault ise, Marksist iktidar görüşünün temelini oluşturan iki tip varsayımın ikisinin de modern iktidarın yapı ve niteliklerini anlamak ve çözümlemek konusunda hatalı yaklaşımlar olduğu kanaatindedir: iktidarın bir merkezi olduğu ve bunun devlet olduğu varsayımı ile iktidarı baskı uygulayan bir mekanizma olarak kabul eden düşünce.

Foucault için, modern iktidar, Marksistlerin düşündüğünün aksine merkezi bir iktidar değildir. İktidar daha çok ağısı bir yapıdır. İktidar yalnızca baskı uygulayan ve insanlara despotik bir şekilde zulmeden bir şeymiş gibi de ele alınmamalıdır. İktidar öznelere üzerinde belirli etkilerde bulunmaya çalışan ve bunu yaparken de kısmen baskıya başvursa bile çoğunlukla haz üreten, bireyleri üretken bir şekilde iktidarın bir parçası olmaya yönlendiren, onları çağırın pozitif bir olgudur.

Marksistler devlet iktidarının ele geçirilmesinin ardından, toplumun sosyalist amaçlara göre yeniden düzenlenmesi neticesinde başta ekonomik iktidar olmak üzere, insanların mutluluğu ve refahı önünde engeller çıkaran tüm iktidarların bir daha geri dönmek üzere, yok olup ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Foucault ise, iktidarı bir ağa benzettiği için, devlet iktidarının dışındaki mikro iktidarlara çoğulluğunun yapısında değişimler gerçekleştirilmediği takdirde, varolan iktidar yapılarının devlet eliyle dönüştürülmeye ve ortadan kaldırılmaya çalışılmasının işe yaramayacağını iddia etmektedir. O, bu iddiasını ispatlamak için Sovyetler birliği gibi sosyalist ülkelerde yaşananları örnek gösterir.

Foucault, iktidarın bireylere baskı uygulamaktan çok, onlar üzerinde pozitif etkiler yaratmaya çalışan üretken bir şey olduğu kanaatindedir. Bu nedenle, Foucault, Freudyen Marksistler tarafından iktidarın cinselliğimiz üzerinde baskı uyguladığı ve bu baskının da kapitalist üretim biçiminin devamı açısından hayati bir önem arz ettiği düşüncesine katılmaz.

Ona göre cinsellik alanındaki modern iktidar, cinselliğimizi baskı altına almak şöyle dursun, tam tersine cinselliğimizi teşvik etmeye, konuşulur, kaydı tutulur, itiraf edilir hale getirmeye yönelik bir biyo-iktidar rejimidir. Foucault'ya göre, iktidar yalnızca baskı uygulamakla yetinseydi, insanların ona yönelik itaatkarlıklarını uzun süre sağlamak imkansız hale gelirdi.

Foucault ile Marksistler arasındaki bir diğerk temel fark, özneye ve öznelliğe yönelik bakış açılarından kaynaklanır. Marksistler için öznelere yani insanların en temel niteliği çalışan ve üreten varlıklar olmalarıdır. Daha bilinen bir şekilde ifade edecek olursak, Marksistler için “çalışma insanının özü”dür.

Foucault ise, çalışmanın insanın özü olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, çalışma, insana sonradan öğretilen, sentetik bir şeydir. Modern iktidar bir dizi kurum aracılığıyla insanları çalışan özneler haline getirir. Foucault'nun geliştirdiği disiplinler iktidarın temel özelliklerinden biri, insanları itaatkar bedenler haline getirerek modern çalışma koşullarına uyumlu, söyleneni yapan ama bunları yaparken üretkenliğini de tamamen kaybetmemiş kişilere dönüştürmektir.

Foucault'nun düşüncelerine Marksist düşünürler tarafından pek çok eleştiri yöneltilmiştir. Bunların en kapsamlı ve etkileyicisi, Frankfurt okulunun günümüzdeki en önemli temsilcisi olan Jürgen Habermas tarafından yapılanıdır. Buna göre Foucault, aklın yanlış şekilde kullanımlarından, totaliter yönetimlerin aklın yeryüzündeki sesi oldukları iddiasından hareketle Aydınlanmanın akla yönelik güvenini tamamen bir tarafa atmaktadır.

Foucault'nun da aralarında olduğu bazı düşünürler, aklın mutlaka tahakküme yol açacağı iddiasıyla aşırı öznelciliğin sınır boylarındaki ıssız kalelerine çekilmekte ve Kant'ın yücesine benzeyen ama ondan farklı olarak ne anlama geldiği konusunda, net olamayan bir iktidara ve aklın tahakkümüne direniş çağrısı yapmakla yetinmektedirler. Oysa Habermas'a göre akla dayalı modernite projesi, bir proje olarak geçerliliğini sürdürmektedir. Bu nedenle, yalnızca uygulamadaki hatalar giderilmelidir.

Foucault ise, aydınlanmaya yönelik eleştirilerin mutlaka, akılcılığın doğru kullanılmasına ve aklın ne zaman yolundan saptığının araştırılmasına yönelik olması gerektiği fikrinden şikayetçidir. Ona göre, Aydınlanma tarihsel olarak içinde bulunulan ana nasıl geldiğimize dair bir eleştirelilik olarak anlaşılmalıdır. Neden herhangi bir geleneğin değil de Aydınlanmanın hakimiyet sağladığına dair araştırmalarda kullanılacak eleştirel bir başlangıç noktasıdır.

Habermas'ın, Foucault'nun felsefesinin aşırı önelciliğe kaydığına dair eleştirisi ise doğruluk payı taşımaktadır. Foucault gerçekten de aşırı öznelci bir tavır sergilemektedir. Bunun nedeni büyük ihtimalle, Foucault'nun, entelektüellerin kitleler adına konuşmasından duyduğu rahatsızlıktır. O, başkaları adına konuşmaktansa, onların kendi adlarına konuşarak kendilerini ifade etmelerini sağlayacak bir ortam hazırlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte Foucault, bu hedefe yönelik somut bir şeyler söyleyememekte, soyut fikirlerin etrafında dolanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Anderson, Perry, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. Mehmet Bakırcı, H. Gürvit, 2.b, İstanbul, Belge Yayınları, Ağustos, 2004.
- Althusser, Louis, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları”, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.
- Bauman, Zygmunt, “Bir Postmodern Sosyoloji Var mıdır”, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, Şubat 2002.
- Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Paker, 2.b. İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Best, Steven, Kellner, Douglas, *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bock, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore, Robert, Nisbet, Ankara, Ayraç Yayınları, Kasım 1997.
- Callinicos, Alex, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, Ankara, Ayraç Yayınları, Ekim 2001.
- Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 4.b. İstanbul, Paradigma Yayınları, Eylül 2000.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.
- Davies, Norman, *Avrupa Tarihi*, çev. Burcu Çiğman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, Mart 2006.
- Dirlik, Arif, “Küresel İçinde Yerel”, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.
- Dobrenkov, V. İ., *Marksizm ve Psikoanaliz*, çev. Ali Özdoğu, 3.b. İstanbul, Sorun Yayınları, Ağustos 1999.
- Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Ali Aktaş, 2.b. İstanbul, Birikim Yayınları, 2002.
- Elster, Jon, *Marx'ı Anlamak*, çev. Semih Lim, Ankara, Liberte Yayınları, Ekim 2004.
- Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı, Giriş*, çev. Tuncay Birkan, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Haziran 1996.
- Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005c.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003a.
- Foucault, Michel, *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, 5.b. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Nisan 2001.
- Foucault, Michel, “Analitik Siyaset Felsefesi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “Dünyayı Anlamak İçin Yöntembilim: Marksizmden Nasıl Kurtulmalı”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “İki Ders”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “İktidar Üzerine Diyalog”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “İşkence Akıldır”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “Yönetimsellik”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ergüden, Işık ve Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004a.
- Foucault, Michel, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004a.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2.b. Ankara, İmge Kitapevi Yayınları, Kasım 2000b
- Foucault, Michel, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003b.
- Foucault, Michel, “Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003b.
- Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003b.

- Foucault, Michel, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003b.
- Foucault, Michel, *Marx'tan Sonra*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, Ekim 2004.
- Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, Işık ve Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, Işık ve Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, Işık ve Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel, “İktidarın Halkaları”, *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, Işık ve Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, Işık ve Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, Işık ve Ferda Keskin, 2.b. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel, *Toplumun Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, 3.b. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Eylül 2004b.
- Freud, Sigmund, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 2.b. İstanbul, Metis Yayınları, Kasım 2004.
- Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğın, 4.b. İstanbul, Payel Yayınları, Mart, 1996.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji, Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, çev. Hayati Beşirli 2.b. Ankara, Phoenix Yayınları, Nisan 2005a.
- Giddens, Anthony, *Ulus Devlet ve Şiddet*, çev. Cumhuriyet Atay, İstanbul, Devın Yayıncılık, Mart 2005b.
- Habermas, Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, çev. Gülelgül Naliş, der. Nemci Zeka, İstanbul Kıyı Yayınları, 1994.
- Hall, John A., Ikenberry, G. John, *Devlet*, çev. İsmail Çekem, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 2.b. İstanbul, Sosyal Yayınları, Ağustos 2004.
- Heywood, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, Şubat 2007.

- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.
- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996.
- Jameson, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, çev. Nuri Plümer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Şubat 1994.
- Jenks, Chris, *Altkültür, Toplumsalın Parçalanışı*, çev. Nihal Demirkol, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Keyman, E. Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Bağlam Yayınları, Mart 1999.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Eylül 1999.
- Kant Immanuel, “*Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*”, çev. Özlem Oğuzkan, Eda Özgül, *Toplumbilim*, İstanbul, Sayı 11, Temmuz 2000.
- Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul, Paradigma Yayınları, Mart 2003.
- Layder, Derek, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Küre Yayınları, Ekim 2006.
- Lukacs, György, “Proletaryanın Bakış Açısı”, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, Eylül 2006.
- Lukacs, György, “Sınıf Bilinci”, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, Eylül 2006.
- Lukacs, György, “Şeyleşme Fenomeni”, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, Eylül 2006.
- Lukes, Steven, “İktidar ve Otorite”, çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore, Robert, Nisbet, Ankara, Ayraç Yayınları, Kasım 1997.
- Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, 2.b. Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Macey, David, *Michel Foucault*, çev. Zeynep Okan, İstanbul, Güncel Yayıncılık, Mayıs 2005.
- Marcuse, Herbert, *Tek-Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3.b. İstanbul, İdea Yayınları, 1997.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Marshall, Peter, *Anarşizmin Tarihi, İmkansız İstemek*, çev. Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, Şubat 2003.
- Marx, K, Engels F, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli, 5.b. Ankara, Sol Yayınları, Nisan 2004a.

- Marx, Karl, “1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları”, *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, Aralık 2004b.
- Marx, Karl, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 5.b. Ankara, Sol Yayınları, Ekim 2005a.
- Marx, Karl, *Kapital, 1.Cilt*, çev. Alaattin Bilgi, 4.b. Ankara, Sol Yayınları, Kasım1993.
- Marx, Karl, *Kapital, 3.Cilt*, çev. Alaattin Bilgi, 2.b. Ankara Sol Yayınları, Şubat 1990.
- Marx, Karl, Engels, F., *Komünist Manifesto ve Komünizmi İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, 6.b. Ankara, Sol Yayınları, Mart 2005b.
- Marx, Karl, *Louis Bonaparte’in 18 Brumairei*, çev. Sevim Belli, 3.b, Ankara, Sol Yayınları, Eylül 2002.
- McLellan, David, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Mart 2005.
- Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat, Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Newman, Saul, *Bakunin’den Lacan’a, Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, Ankara, Gündoğan Yayınları, Ocak 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Yorum Yayınevi, Ekim 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, 2.b. İstanbul, Tüm Zamanlar Yayıncılık, Haziran 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, 8.b. İstanbul, Varlık Yayınları, 1999.
- Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakarlık, Akıl Toplum Siyaset*, Ankara, Liberte Yayınları, Ocak 2004.
- Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Poggi, Gianfranco, *Çağdaş Devletin Girişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, Ağustos 1991.
- Poggi, Gianfranco, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Mart 2007.

- Poulantzas, Nicos, *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara, Epos Yayınları, Ekim 2006.
- Poulantzas, Nicos, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şen Süer, L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, Belge Yayınları, Mart 1992.
- Peffer, R.G., *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Pierson, Christopher, *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Çiviyazıları, 2000.
- Reich, Wilhelm, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, 2.b. İstanbul, Payel Yayınları, 1979.
- Robinson, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Öktem, İstanbul, Everest Yayınları, Ağustos 2000.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Aralık 1995.
- Sarup, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, 2.b, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları/ARK, 2004.
- Smith, Philip, *Kültürel Kuram*, çev. Selime Güzelsarı, İbrahim Gündoğdu, İstanbul, Babil Yayınları, 2005.
- Stauth, G., Turner, B.S., *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, 2.b., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları/ARK, 2005.
- Swingewood, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Thomas, Paul, *Marx ve Anarşistler*, çev. Devrim Evcı, Ankara, Ütopya Yayınevi, Ekim 2000.
- Tilly, Charles, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, İmge Kitabevi, Ağustos, 2001.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 3.b, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Ekim 2000.
- Vincent, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul, Paradigma Yayınları, Mayıs 2006.
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi, Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1996.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, Ekim 2000.

- Weber, Max, “Meslek Olarak Bilim”, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.
- Weber, Max, “Meslek Olarak Siyaset”, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, 2.b. Ankara, Ayraç Yayınları, Temmuz 1997.
- West, David, *Kıta Avrupası ve Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den, Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.
- Wood, Ellen Meiksins, *Sınıftan Kaçış, Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam Kitap, Ekim 2006.
- Üşür, Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, Haziran 1997.

İnternet Kaynakları

- Irvine, Martin, *The Postmodern, Postmodernism, Postmodernity*, (<http://www.georgetown.edu/irvinemj/technoculture/pomoexamples.html> 08 Aralık 2005 Perşembe).
- Klages, Mary, *Postmodernizm*, (<http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/index.html> 08 Aralık 2005 Perşembe).
- Lye, John, *Some Post-Structuralist Assumptions*, (<http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/poststruct.html> 25 Kasım 2005 Cuma).