

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

HUKUK ve DİSİPLİN:
MODERN TOPLUMDA HUKUKA UYMANIN
DAYANAKLARI

Engin TOPUZKANAMIŞ

Danışman
Prof. Dr. Meltem DİKMEN CANIKLIOĞLU

İZMİR - 2013

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

2005800308

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Engin TOPUZKANAMIŞ
Tez Başlığı : Hukuk ve Disiplin: Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları
Savunma Tarihi : 27.12.2012
Danışmanı : Prof.Dr.Meltem DİKMEN CANIKLIOĞLU

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Meltem DİKMEN CANIKLIOĞLU	İZMİR EKONOMİ ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Yusuf KARAKOÇ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Muhammet ÖZEKES	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Solmaz ZELYUT	EGE ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Mehmet Tefrik ÖZCAN	İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği (X)

Oy Çokluğu ()

Engin TOPUZKANAMIŞ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Hukuk ve Disiplin: Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları"başlıklı tezi kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

Engin TOPUZKANAMIŞ

İmza

ÖZET

Doktora Tezi

Hukuk ve Disiplin: Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları

Engin TOPUZKANAMIŞ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Kamu Hukuku Programı

Modern toplumda hukuk, rasyonel bir düzen tasavvuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern toplum kapitalist üretim ilişkileri, endüstriyel gelişme, gözetim ve merkezîleşmiş siyasî iktidar gibi temel göstergelerle teşhis edilebilir. Hukukun, toplumu yönetmenin bir aracı olmadığı ve belli bir ahlâk fikrine dayanan geleneksel toplumlar bu bakımdan modern toplumlardan ayrılır.

Geleneksel toplumlardan önemli ölçüde farklılaşan modern toplumda hukuk da farklı bir içerik, form ve amaç kazanmıştır. Modern devlet, toplumun hemen her alanına nüfuz eden, gözetimci bir devlet olarak karşımıza çıkar. Bireylerin kişisel hayatları ile ilgilenmeyen geleneksel toplumun aksine, toplumu düzenlemenin belli bir rasyonaliteye bağlandığı modern toplumda devlet, disiplin aracılığıyla bireylerin hem bedenleri hem de kişilikleri üstünde etkin denetim mekanizmaları kurmaktadır. Üstelik disiplin mekanizmaları bir kere kişide oluştuğunda, artık bizzat kişinin kendisi tarafından kendi benliği üstünde kullanılırlar. Dolayısıyla rasyonel düzenin etkinliği, bünyesindeki her bir bireyin bu rasyonelliğe kendiliğinden tâbi olması ile en yüksek seviyeye çıkarılabilir. Disiplin, hukuk düzenine uymayı bu etkinliğe ulaştırmanın teknolojisidir.

Çok yönlü bir problem olan hukuka uyma, salt hukuk düzeninin pozitif hukuktaki imgesini incelemek yoluyla anlaşılabilir. Bireyin tarih ve toplum içinde edindiği kişilik özellikleri, ahlâk ve toplumla olan bağı da göz önüne alınmak zorundadır.

Anahtar Kelimeler: Modern toplum, Geleneksel Toplum, Hukuk, Disiplin, Uyma, Rasyonellik.

ABSTRACT
Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

Law and Discipline: The Bases of the Compliance to Law in Modern Society

Engin TOPUZKANAMIŞ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Public Law

Public Law Program

In modern society, law appears to be an envisagement of a rational organization. Modern society could be identified with some characteristics such as capitalistic relations of production, industrial development, surveillance and centralized political power. Modern society could be distinguished from traditional society based on ethics and in which the law is not an instrument for governing.

The modern society which is differentiated from traditional one also has a law system which has a different meaning, form and purpose. The modern state keeps society under perpetual surveillance and interpenetrates almost every part of it. In contrast with the traditional society which does not pay attention to the personal life of the individual, modern state as a rational organization in modern society establishes effective control mechanisms on both bodies and personalities of individuals via discipline. Furthermore, when these disciplining mechanisms are established for once this mechanism transforms to a self-discipline or self-control mechanism where the individual practices on himself. Hence the efficiency of the rational organization could only be maximized by autochthonously dependence of individual to the rationality of organization. Discipline is the technology of this autochthonously dependence for the maximum efficiency of the legal order.

The compliance to the law as a multifaceted problem could not be understood by only analyzing the image of the society in positive law. The personal features gained through history and society, regarding the links of individual with morals and society, have to be taken into account.

Keywords: Modern Society, Traditional Society, Law, Discipline, Compliance, Rationality.

**HUKUK VE DİSİPLİN:
MODERN TOPLUMDA HUKUKA UYMANIN DAYANAKLARI**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
TABLolar LİSTESİ	xii
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1

**BİRİNCİ BÖLÜM
GELENEKSEL TOPLUMDAN MODERN TOPLUMA:
HUKUK, BİREY, İKTİDAR**

I. GELENEKSEL VE MODERN TOPLUM	6
A. Gelenek ve Geleneksel Toplum	6
B. Modernlik ve Modern Toplum	15
II. STATÜ, SÖZLEŞME VE RASYONELLEŞME	24
A. Geleneksel Toplum, Statü ve İtaat	24
B. Tabiî Hukuk, Sözleşme ve “Akıl”	37
III. İKTİDAR VE DİSİPLİN	49
A. Özgürlük ve Özerklik; Kısıtla(n)ma ve İktidar	49
B. Rasyonel Bir Düzen Olarak Hukuk	58

IV. BİREY VE UYMA DAVRANIŞI	73
A. İçgüdü ve Disiplin Arasında Modern Birey	73
B. Sosyal Düzen, Sosyal Kontrol, Hukuk ve Birey	80
1. Norm ve Kişilik	80
2. Kavramlar: Uyma, Kabul (<i>Compliance</i>), İtaat	87
3. Norm Oluşumu ve Uyma (<i>Conformity</i>)	90
4. Otorite ve İtaat	94
C. Sonuç: Hukuk, Gerçeklik ve Birey	99
V. ÖZGÜR SÜRÜ: KİTLE TOPLUMU	101

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN TOPLUMDA DİSİPLİNİN KÖKLERİ VE YAYILIŞI

I. DİSİPLİN NEDİR?	113
II. ARİSTOTELES VE HOBBS: TOPLUMSALLIK ÜZERİNE BİR TARTIŞMA	117
A. Aristoteles: “İnsan, tabiat(ı) gereği politik bir hayvandır.”	117
B. Hobbes: “İnsanı toplum için yaratan tabiat değil, disiplindir.”	119
III. ASKERÎ DİSİPLİNDEN SOSYAL DİSİPLİNE: JUSTUS LIPSIUS VE GERHARD OESTREICH	124
A. Askerî Disiplinin Yeniden Keşfi: Justus Lipsius	124
B. Mutlakıyetten Modern Devlete Sosyal Disiplin: Gerhard Oestreich	134
IV. MEDENİLEŞME VE DİSİPLİN: NORBERT ELIAS	139
A. Medenîleşmenin Sosyolojisi	139
B. Duygu Kontrolü ve Disiplin	146
C. İktidar ve Şiddet Tekeli	151

V. MODERN KAPİTALİST TOPLUMDA DİSİPLİN:	
ÉMİLE DURKHEIM VE MAX WEBER	155
A. Disiplin Ahlâkı: Émile Durkheim	156
B. Kapitalist Düzen ve Rasyonel Disiplin: Max Weber	164
1. Kapitalizm, Rasyonel ve Disiplin	164
2. Ordu ve Manastırdan, Fabrika ve Bürokrasiye: Sosyal Disiplinin Yayılması	171
VI. İKTİDAR VE DİSİPLİN: MICHEL FOUCAULT	179
A. Kavramlar ve İlişkiler	179
B. Rasyonel Bir Düzen Olarak <i>Governmentality</i>	185
C. İktidar Ne Değildir?: Hukukî (<i>Juridical</i>) İktidar Modelinin Eleştirisi	194
D. Hükmetmek ve Yönetmek: Beden ve Nüfus Üstünde İktidar	200
SONUÇ	208
KAYNAKÇA	218

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
Akt.	Aktaran
AÜHFD	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
İÜHFİM	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
No.	Number
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
p.	Page
pp.	Page to page
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
Vol	Volume
Yay.	Yayımları

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1: Geleneksel ve modern toplum (Shiner) s. 14

Tablo 2: Geleneksel ve modern toplum (Rehbinder) s. 35

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Geleneksel ve modern toplumda hukuk ve yasa	s. 2
Şekil 2: Modernliğin kurumsal boyutları (Giddens)	s. 17
Şekil 3: Asch'ın çizgi deneyi	s. 92
Şekil 4: Governmentality	s. 180

GİRİŞ

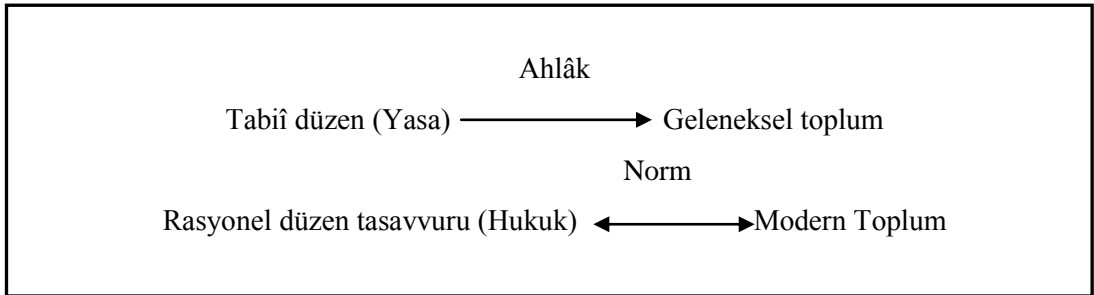
Modern toplumda hukuka uymanın dayanaklarını inceleme konusu edinecek bu çalışmada, probleme ilişkin temel yaklaşım biçimini ve eksen kavramları şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

Hukuk ve birey arasındaki ilişkiyi, hukukun içinde kalarak çözümleyemeyiz. Çünkü bu, çok karmaşık toplumsal süreçler ve iktidar ilişkileri sonucunda oluşan bir ilişkidir: Bir yandan kapitalizmin ortaya çıkardığı iktisadî düzen, bir yandan modern siyasî iktidarın aldığı biçimler, öte yandan bilimsel bilgi –özellikle de tıbbî bilgi- ve bu bilginin iktidarla olan ilişkisi ve nihayet formel özgürlük içinde ve kitlesellikten sıyrılabildiği (ya da sıyrılamadığı) ölçüde özerk birey. Birey bu çok karmaşık yapı içinde, hem iktidarın nesnesi olarak uyruklaştırma yoluyla hem de özgürlük imkânı içinde kazandığı kişilik yapısı ile birlikte hukuk karşısında konumlanır. Dolayısıyla bu probleme eğilmek için beşerî bilimlere müracaat etmek gereklidir.

Modernlik bugün şu veya bu şekilde artık dünyanın bütününe kaplamış devasa bir hayat biçimi. Kavram o kadar geniş anlamlar içeriyor ki, hayat biçimi der demez duraksamak ve “hayır bundan daha fazla bir şey”, demek zorunda kalıyoruz. Fakat basit bazı gözlemler bile hukukun, bu “hayat biçimi”nin her yerine sızmış olduğunu gösterir. Eğer pozitif hukuk alanında bir çalışma yapmıyor ve hukuk düzeni ile toplum arasında ortaya çıkan herhangi bir olguya yöneliyorsak, kaçınılmaz olarak hukuk sosyolojisinin içine giriyoruz demektir. Hukuk sosyolojisi, modern toplumun çözümlenmesine yönelik olarak ortaya çıkmış olan sosyolojinin bir parçasıdır ve rasyonel bir düzen tasavvuru olarak hukuk ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi ya da gerilimi inceler. Ancak hukuka uyma problemini araştıran bir çalışma, daha başka bilim alanlarına da müracaat etmek zorundadır. Bunun temel sebebi, hukukun kendisinin, topluma yönelik belli bir düzen tasavvurunu çok çeşitli vasıtalarla gerçekleştirmeye çalışması, dolayısıyla da eğitimden ideolojiye, cezadan ıslaha kadar hem tek tek bireyleri, hem de toplumun bütününe kuşatmasıdır. Bu sürecin incelenmesi de bizi tarihe gönderir. Ayrıca bireylerin, hem toplumsallaşma süreçleri hem de kendi benlikleri ve kimlikleri açısından edindikleri/ürettikleri davranış biçimleri de bu problemin anlaşılması açısından ortaya konulmalıdır. Bu da bizi psikoloji ve özellikle sosyal psikoloji ile başa başa bırakır.

Çalışmanın önemli eksen kavramlarından biri, geleneksel toplumla karşıtlık ilişkisi içinde ortaya konan modern toplum kavramsallaştırmasıdır. Bu iki kavramı, Weberci ideal tip düşüncesine paralel olarak ele almaya çalıştığımı belirtmeliyim. İçinde yaşadığımız ve dünyanın büyük bölümünün de içinde yaşadığı ya da yaşamak istediği hukuk biçimi, modern topluma özgüdür. Modernlik öncesi yani geleneksel toplumlarda bu hukuk fikrine rastlanmaz. Aynı kelimeler kullanılsa da, içerik önemli ölçüde başkalaşmıştır. Modern toplumda hukuk, toplumun bütünü ve bu arada iktidar sistemini de düzenleme iddiasındadır. Bu iddiaya “rasyonel düzen tasavvuru” adını verebiliriz. Hukuk, aşağıda ayrıntılarına gireceğim üzere bu tasavvurun modern toplumdaki şemasını çizer. Geleneksel toplum, insanın ve eşyanın bağlı olduğu ilahî ya da tabîî bir düzene uyma yönünde, belirli bir evrensel Yasa fikrine dayanır. Araştırma konum modern toplumda hukuka uymanın dayanakları olmakla birlikte, iki toplumsal yapı arasındaki geçiş sürecini de gerekli olduğu ölçüde ele almaya çalıştım. Bu ayrıma ilişkin temel yaklaşımım Şekil-1’deki gibidir. Burada da görüleceği gibi, büyük harfle Yasa kavramı, insanın da bir parçası olduğu kâinatın bütününe yönelik bir ahlâk düzenine işaret eder. Bu anlam içinde beşerî hukuk, bu büyük düzenin bir parçasını teşkil etmektedir.

Şekil 1: Geleneksel ve Modern Toplumda Hukuk ve Yasa



Yasanın tabîî düzenine karşılık modern toplum, aklın hukuk üzerinden tasavvur ettiği bir toplum düzenidir. Bu mânâda da *artefact* bir düzene işaret eder. Modern toplum açısından akıl ya da rasyonalite olarak ifade edilen kavram, siyasî iktidarın ve yönetim biçiminin ama aynı zamanda da seküler bir toplum düzeninin kurucu unsurudur. Dinin her yönden etkili ve belirleyici olduğu geleneksel toplumda akıl, genellikle Tanrı’ya nispet edilir ve insandaki aklın da bunun bir yansıması olduğu düşünülür. Bir kralın toplumu yönetmesi, Tanrı’nın evreni yönetmesi gibidir.

Kralın görevi, toplumdaki bireyleri bu evresel ahlâka uydurmaktan ibarettir. Bu da geleneksel toplumlarla modern toplum arasında esaslı bir anlayış farkını gösterir. Rasyonalite de hem bu iki toplum yapısı arasındaki farka işaret etmek üzere, hem de başlı başına modern toplumun ve tabî ki modern hukukun işleyiş prensibi olarak tezde sürekli izlenen bir kavram.

Modern toplumda hukuk ve toplum arasındaki ilişki iki yönlüdür. Bir taraftan hukuk, belli bir toplum imgesi olarak normatif bir düzen tasavvurudur. Fakat gerçeklik, daima ve kaçınılmaz olarak bu imge ile az çok farklılaşır hatta zıtlaşır. İktidar, toplumu bu imge yönünde zorlarken, toplum da kendi algısı yönünde bu zorlamaya cevap verir. Kabaca, etken iktidar ve edilgen toplum gibi bir ayrım zihnimize yer etmiştir. Ancak gerçekte toplumsal düzen çok karmaşık bir iktidar ilişkisi ağıdır. Her zaman ilk akla gelen siyasî iktidar yani devlet, modern toplumdaki yegâne iktidar türü değildir. Modern toplumda, kapitalist üretim ilişkilerinin zorladığı siyasî iktidar oluşumunun gerisinde iktisadî iktidar vardır. Ama ayrıca her gündelik ilişki ya da sosyal ilişkinin her türü iktidar ilişkisi oluşumuna yol açar. Dolayısıyla toplum ve hukuka ilişkin olarak bir problemi ele aldığımızda, bir düzen tasavvuru olarak hukuk, bir gerçeklik olarak toplum ve toplumu kaplayan bir ağ olarak iktidar ilişkilerini ele almak zorunda kalırız. İktidara ilişkin olarak bu şekilde bir yaklaşım kurulduğunda, kamu hukukunun “büyük” kavramlarının içine giremeyeceği kadar kılcal toplumsal ilişkiler ağı ile karşılaşırız. Bu, hem devleti hem de bu mikro iktidar ilişkilerini içine alır şekilde bir iktidar analizini gerekli kılar: Tezin bir diğer eksen kavramı iktidardır.

Hukuk son tahlilde bireyler üstünde kullanılan iktidarın bir formudur. Dolayısıyla, bireyin etrafını sarıp sarmalayan toplum, hukuk, akıl gibi bu kavramların yöneldiği bireyi ele almaksızın problemin bütünü görmek mümkün olmaz. Geleneksel toplumun geçirdiği dönüşümlerin tarihi, modern özne olarak bireyin de kurulmasının tarihidir. Tez boyunca birey kavramını iki yönden ele almaya çalışacağım. Birincisi modern felsefe özellikle Kant’ın çizdiği ahlâk sahibi rasyonel birey anlayışı, belki de düşü. Bu anlayış, tabî ki hukukun ve liberalizmin birey anlayışıyla birleşmektedir. İkincisi ise tam tersine sosyal psikoloji ve psikanalize konu olan bireydir. Bu iki farklı yaklaşımın bize bir bütün olarak modern bireye ilişkin bir resim çizmesini umuyorum.

Uyma probleminin disiplinle olan ilişkisine gelince; her ne kadar son dönemin en etkili ve önemli Fransız düşünürlerinden Michel Foucault ile gündeme gelmiş olsa da disiplin, tez boyunca göstermeye çalışacağım gibi tarihi çok daha eskilere dayanan bir beden teknolojisidir. Disiplin, bedenin belli şekillerde eğitimi, yapabilirliklerinin arttırılması, belli ölçüde alışkanlığa dayalı otomatik tepkiler vermesinin sağlanmasıdır. Disiplinin bu türü, ordudan başlayarak önce fabrikalara ve oradan da sosyal hayata sirayet etmiş, otorite-itaat merkezli oluşu dikkatimizi çeker. Ama disiplin aynı zamanda aklın da kullanımının öğrenilmesidir. İktidarı bir an için paranteze aldığımızda, kişisel olarak belli bir amaç için disiplin edinmenin (*self-discipline*) çok büyük öneme sahip olduğunu görebiliriz. Meslek hayatında belli ortalamaları aşmış herkes bu disipline sahiptir. Bu anlamda disiplin, manastır tipi disiplini de hatırlatır: İnsanın kendi benliği üstünde çok üst seviyelerde kontrol kurması. İster dinî, ister belli bir yetenek kazanmak adına (meselâ spor ya da müzik gibi), isterse de belli bir mesleği üst kerte de icra etmek için olsun disiplin kişinin bedeni ve aklı üstünde kurduğu denetimdir. Fakat işin içine modern toplum ve kapitalist üretim biçimi girdiğinde, disiplinin tarihin hiçbir döneminde görülmeyen bir biçimde yaygın bir iktidar teknolojisine dönüştüğünü görürüz. İktidarın disiplini ilk keşfettiği, ya da hatırladığı diyelim, yer ordudur. Disipline edilmiş orduların kazandığı muazzam başarı bu teknolojinin, özellikle endüstriyel kapitalizmde yer bulmasını sağlamıştır. Fakat disiplin bununla da kalmaz; toplumun bütününe sosyal disiplin olarak yayılır.

Bu süreci ele almak devlet, meşruluk, egemenlik gibi genellikle kamu hukukunun “büyük” kavramlarının, dönüp dolaşıp hukuk ve birey arasındaki ilişkiyi, bir emretme - itaat etme biçiminde tasvir etmesinin ne derece yeterli ya da doğru olduğunun da tartışmaya açılması anlamına gelecektir.

Bu çerçeve içinde tez iki bölüm olarak tasarlandı. Az çok kronolojik bir düzen var gibi görünse de, asıl amaç bir disiplin ya da hukuk tarihi yazmak değildir. Bu bakımdan kronolojiden ziyade, kavramsal açıklamaların tutarlı bir bütünlük oluşturacak şekilde birbirini izlemesini amaçlıyorum. İlk bölümde geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecinde üç temel kavramı ele almaya çalışacağım: Toplum, birey ve iktidar. Burada bir yandan bu üç kavramı tarih ve sosyoloji açısından ele alırken, öte yandan da siyasî ve iktisadî dönüşümle birlikte

hukukun Yasa'dan, rasyonel düzen tasavvuruna dönüşümünü ele almaya çalışacağım. Bu dönüşümün merkezinde kapitalizm, yani iktisadî yapıdaki devasa değişim vardır. O sebeple kapitalizmin toplumsal yapıya ve tabiî ki hukuka etkisini de sürekli bir alt metin olarak ele almak kaçınılmaz olacaktır.

Bunların ardında ilk bölümde, uyma probleminin insan "tabiatındaki" karşılığı ve rasyonelleşme süreçlerinin modern bireyin benliği üstündeki etkisini anlamaya yönelik olarak sosyal psikoloji ve psikanalizin verilerini ele almaya çalışacağım. Şüphesiz bu alan benim formasyonumun tamamen dışında bir alandır. Bu bakımdan alanda üretilmiş bilgi birikiminden faydalanabildiğim ölçüde hukuk ve birey ilişkisini incelemek durumundayım. Nihayet birinci bölüm, modern toplumun bir başka boyutunu oluşturan kitle toplumu problemi ile bitirilecek. Kitle toplumu problemi, hukuka uymanın anlaşılmasında önemli bir husustur. Liberalliğin rasyonel ve kamusal bireyinin kitle toplumu şartlarındaki durumu ve kitle içindeki bireyin hukuk ve iktidar ile olan ilişkisi uyma probleminin önemli bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci bölümde eksen kavram olarak disiplini ele almaya çalışacağım. Dolayısıyla ilk bölümdeki daha genel bir anlatım yerine bu sefer belli kurumlarda disiplinin ortaya çıkışı ve topluma yayılışı bu bölümün konusunu oluşturmaktadır. Disiplin, son dönemin etkili düşünürlerinden Foucault ile birlikte anılsa da Batı toplumlarında disiplinin yayılışı 16. yüzyılda ordulardan başlamaktadır. Ancak yine bu bölümde de kronolojik bir sıralama yerine mantıksal bir sıralama ile gitmeye çalışacağım. Kant, Hobbes, Aristoteles, Lipsius, Oestreich, Elias, Durkheim, Weber ve nihayet Foucault bu bölümde modern toplumdaki disiplin süreçlerini anlamak üzere ele alacağım düşünürler olacak

Modern toplumda hukuka uyma problemini aydınlatmak, fazlaca iddialı bir hedefdir. Çünkü konu çok boyutlu ve disiplinler arası bir yaklaşımı gerekli kılıyor. Bu sebeple burada konunun, her biri ayrı bir kitap hacmine ulaşabilecek başlıklarını bütünüyle tükettiğimi ya da farklı bilim dallarına ilişkin bilgileri ne derece doğru şekilde inceleyebildiğimi söyleyemem. Yine de meselenin esasına ilişkin olarak görebildiğim bütün temel yaklaşımlar tezde konu edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSEL TOPLUMDAN MODERN TOPLUMA: HUKUK, BİREY, İKTİDAR

I. GELENEKSEL VE MODERN TOPLUM

A. Gelenek ve Geleneksel Toplum

Modernlik öncesi toplumsal yapıları ve bilgi biçimlerini, modernlikten ve modern toplumdan ayırt etmek için “gelenek”, “geleneksel” ve “geleneksel toplum” kavramları kullanılmaktadır¹. Edward Shils’in bu kavramlar üstüne yaptığı çalışmalar, literatürdekilerin en kapsamlıları arasındadır². Shils’e göre genel anlamıyla “gelenek” aile, öğretmen ya da bir otorite tarafından taşınarak, çeşitli araçlar ve ardışık en az üç kuşak yoluyla aktarılan herhangi bir inancın ya da pratiğin kalıntısı veya parçasıdır³. Shils’in *triptych*⁴ olarak adlandırdığı aile, okul ve din, geleneğin aktarımında en önemli pozisyonu işgal eder. Ona göre “intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden her şey gelenektir”⁵. Dolayısıyla gelenek bir bakıma, kültürün aktarılması⁶ ya da sürekliliği ile oluşan kodlar bütünüdür. Aktarım ve intikal, yani süreklilik, geleneğin en temel ilk özelliği olarak karşımıza çıkar⁷. Bu tanım Burke’ün tanımı ile de uyum halindedir; Burke’e göre de gelenek, nesiller boyunca zamanın sınavını geçmiş ve birikmiş tecrübî akıldır⁸. Shils’in bir başka

¹ Mehmet Tevfik Özcan, **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, XII Levha Yay., İstanbul, 2008, s. 49 vd; Peter Wagner, **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yay., Ankara, 2003, s. 23. Hollinger’e göre modern toplum 17. yüzyılda başlamış ve iki yüz yıllık bir süreçte kurulmuştur. Robert Hollinger, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2005, s. 10. Ancak modern toplumun kuruluşu, kapitalizmin nüvelendiği 13. yüzyıla kadar gider.

² Edward Shils, “Gelenek”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, Haz. ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, ss. 145-179; Edward Shils, “Tradition”, **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 13, No. 2, Special Issue on Tradition and Modernity (Apr., 1971), pp. 122-159; Struan Jacobs, “Edward Shils’ Theory of Tradition”, **Philosophy of the Social Sciences**, Vol. 37, 2007, pp. 139-162.

³ Jacobs, s. 140.

⁴ Üçlü, üç parçalı.

⁵ Shils, s. 161; Jack Goody, **Kapitalizm ve Modernlik**, Çev. İhsan Durdu, Küre Yay., İstanbul, 2008, s. 9; Doğan Özlem, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe- Kavramlar ve Tarihleri III**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 76.

⁶ Goody, s. 9.

⁷ Mehmet Aysoy, **Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine**, Açık Kitaplar, İstanbul, 2003, s. 63.

⁸ Aktaran Jacobs, s. 142.

cümlesini⁹ tersten okursak, gelenek, bireylerin ve toplumların, bilim ve akıla göre değil; kabullere, otoriteye, dine, öncekilerden (seleflerden) tevarüs edilmiş ve “tahkik edilmemiş” düşüncelere göre hayatlarını tanzim etmeleridir. Buradan da geleneğin ikinci temel özelliği *seleflerin üstünlüğü* ya da *geçmişe saygı* fikri çıkar¹⁰. Şu anda var olan hemen pek çok şey, önceden var olanların devamı ya da yeniden üretilmiş halleridir¹¹. Geleneksel nitelendirmesi, görece olarak ağır değişen veya eylemlerinin gerekçesini büyük ölçüde geçmişe refere eden yahut da otoritenin iktidar kullanımının geleneksel sayıldığı toplumsal yapılar için kullanılır¹². Shils’in tanımladığı haliyle gelenek o kadar büyük bir birikime işaret eder ki tek bir insan, bu birikimin ancak çok küçük bir kısmına sahip olabilir. Birey, gelenek içindeki malzemenin ancak belli bir miktarını (farkında olarak ya da olmayarak) seçerek temellük eder. Gelenek içinde aktarılabılır olan eylemler değil “inanç modelleri, ilişki imajları ve yapılarıdır.”¹³

Shils’in bu ana tariflerinden sonra, geleneği daha iyi anlamlandırma adına Thompson’un kullandığı bir şemaya başvuralım¹⁴. Thompson, geleneğin dört yüzü olduğunu söylüyor: “yorumsamacı yüz”, “normatif yüz”, “meşruiyet yüzü” ve “kimlik yüzü”. Thompson’a göre yorumsamacı yüz, dünyayı anlamak için bize bir çerçeve sunan, geçmişe ait varsayımlar setidir. Gelenek, normatif bir rehber olmaktan ziyade “dünyayı anlamak için açıklayıcı bir şema, bir çerçeve” demektir¹⁵. Dolayısıyla bizler, gündelik hayatımızdaki anlamları, geleneğin temin ettiği “önkabuller seti” aracılığıyla tespit ederiz. Thompson’un yorumsamacı yüz nitelendirmesi, geleneğin verili dünyasının, gündelik hayatı anlamlandırması mânâsına gelir. Shils’e göre de bütün gelenekler, dünyayı anlamak ve içinde yaşamak için bir takım sembolik unsurlar taşırlar¹⁶.

Geleneğin ikinci yüzü *normatif yüzdür*. Bununla Thompson, “geçmişten aktarılan varsayımlar dizisi, inanç biçimleri ve eylem kalıplarının şimdiki eylem ve

⁹ “Her ne zaman bilim ve akıl bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemesi gereken kuralların doğru kaynakları olarak görülmüşse, o zaman gelenek de eleştiriye maruz kalmıştır.” Shils, s. 149.

¹⁰ Aysoy, ss. 63–64; Shils, Tradition, s. 138 vd. “Çünkü eskilerin her şeyi daha iyi bildiklerine inanılır ve onların sözlerinin bize aktarılmış, kalmış olması bir lütuf sayılırdı.” Özlem, Anlamdan, s. 77.

¹¹ Shils, Tradition, s. 122.

¹² Shils, Tradition, s. 123.

¹³ Shils, s. 170.

¹⁴ John B. Thompson, **Medya ve Modernite**, Çev. Serdar Öztürk Kırmızı Yay., İstanbul, Eylül 2008, s. 280.

¹⁵ Thompson, s. 281.

¹⁶ Jacobs, s. 146.

inançlarımıza normatif bir rehber olarak hizmet edebileceği(ni)”¹⁷ kastetmektedir. Normatifliğin iki işlevi vardır. Bunlardan ilki, belli pratiklerin neden veya niçin öyle olageldikleri sorgulanmaksızın sürdürülmesi ya da Thompson’un deyişiyle *rutinleştirilmesini* sağlar. Öte yandan yine normatif işlev sayesinde, bu pratikler gelenek aracılığıyla temellendirilir yani meşrulaştırılır. Kişilerin eylemlerine sebep olarak, “daima inandığımız budur” ya da “her zaman böyle yaptık”¹⁸ gibi gerekçeler göstermeleri, eylemlerin geleneksel bir temele dayandığını gösterir. “Geleneğin normatifliği, toplumu uzun süre belirli bir biçimde tutan süredurum (*inertia*)’dur.”¹⁹

Geleneğin üçüncü yüzü olarak meşrulaştırma, yukarıdaki durumdan farklı olarak, Weber’in ortaya koyduğu haliyle, otoritenin desteklenmesi mânâsındadır. Weber’in üçlü sınıflandırması (yasal, karizmatik ve geleneksel otorite) içinde yer alan geleneksel otorite, eylem üzerinde iktidar uygulamanın bir aracı olarak geleneği ön plana çıkarır. Burada itaati sağlayan, otoritenin kutsal konumu ve eylemlerinin gelenekle bağlılığıdır. Dolayısıyla geleneğin, belli biçimlerde iktidar ilişkileri de üretebildiğini tespit edebiliriz²⁰.

Nihayet Thompson’a göre geleneğin son yüzü, kimlik yüzüdür. Kimlik, bireysel ve kolektif olmak üzere iki yönlüdür. Gelenek, bu kimliklerin oluşumu için birtakım yargılar, inançlar ve davranış biçimleri yoluyla bazı sembolik malzemeleri sağlar. Benlik ve aidiyetin oluşumu da bu yolla geleneğin taşıdığı malzeme ile sağlanır²¹. Geleneğin önceki alıcıları ile şimdikiiler arasında bir özdeşlik duygusu ve kuşaklar arası bir süreklilik, bağlılık duygusunun oluşumu²² da, kişilerin hayatlarını kuşatıcı bir etkiye sahiptir.

Geleneğin bu genel anlamlarını bir yana bırakarak, özelde ve dar anlamda gelenek kavramının nasıl üretildiğine bakalım. Gelenek/modernlik kavram çiftine, Weber’deki mânâsıyla bir ideal tip, sınıflandırma amaçlı bir şema yahut bir değişim teorisi olarak anlam kazandırılabilir²³. Shiner’e göre bu kavramsallaştırma, Weber’in ideal tiplerine uygun düşer. Shiner’in anladığı şekliyle ideal tipler, belli sosyal

¹⁷ Thompson, ss. 281-282.

¹⁸ Thompson, s. 282.

¹⁹ Shils, s. 170. Normatiflik kavramı için Shils, ss. 169-170; Shils, geleneği normatif ve deskriptif olarak da bir ayrıma tâbi tutmaktadır. Jacobs, s. 143.

²⁰ Thompson, s. 283.

²¹ Thompson, ss. 283-284.

²² Shils, s. 159.

²³ Shiner, s. 245

gerçeklikleri anlamak, yorumlamak ve formüle etmek için kullandığımız yapay tiplerdir ve bu haliyle de kural olarak deneysel verilerle tam bir uyum halinde olmak zorunda değildirler. Dolayısıyla ideal tip olarak alınan kavramlar kurgulanırken, bunların tarihî ve sosyal geçmişinden seçilen malzeme ile belli bir yapısal şema oluşturulmaya çalışılır. Bu seçme sırasında malzemenin bir kısmı atılır, bazıları az bazıları abartılarak alınır. Yukarıda verilen nitelendirmeler içinde gelenek, bütün zamanlarda ve mekânlarda, herhangi bir türden bilgi, pratik, sembol, düşünce, inanç, zihniyet, gündelik davranış ve eyleme kalıpları vs.nin süreklilik içinde, belli alıcılar tarafından benimsenmiş, aktarılan ve sürdürülen bir algılama ve yaşama biçimi olarak karşımıza çıkar. Oysa modernlik ve modern toplum söz konusu olduğunda gelenek özel bir anlam kazanır. Bu haliyle gelenek, modernliğin ürettiği ve tanımladığı bir kavramlar ve düşünceler setidir.

Modernliğin ilk temsilcileri ve hatta sonraki birçokları da geleneğin modernlik ile birlikte ortadan kalkmış/kalkacak bir yapı olduğu fikrini benimsediler²⁴. Batı toplumlarında gelenekselin yıkılışı, modernleşme ile ifade edilirken, Batı dışı toplumlarda geleneksel yapıların ortadan kalkması, modernizm kavramına denk düşer²⁵. Gerçekte bu sürecin “kendiliğinden” ortaya çıktığı tek örnek İngiltere’dir. Diğer ülkelerde modernlik şu veya bu şekilde ulus-devletler eliyle ve “modernleşme” yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla disiplin ve hukuk ilişkisinin toplumsal öncüllerini kurarken ele aldığımız geleneksel toplum kavramı, büyük ölçüde Orta Çağ Avrupa’sındaki toplumlardan hareketle ortaya konmuştur. Aynı şekilde Avrupa için geleneksel kurum ve yapılar Orta Çağ’da mevcut yapıları ifade eder. Dolayısıyla genel bir kavramsallaştırma olarak tez boyunca gelenek ve geleneksel toplum dendiğinde, toplum ve devlet yapılanmasının rasyonel ilkelere dayanmadığı ya da dayandırılmadığı, dinî ve ahlâkî temelli cemaat tipi kapalı toplumsal birleşmeler; özel olarak da Orta Çağ Avrupa toplumları kastedilecektir. Böyle tanımlandığında dünyanın her tarafındaki geleneksel toplumlar birbirine yakın durmaktadır.

Gelenek ve modernlik arasındaki farklılaşmada ya da daha doğru bir ifade ile modernliğin geleneği üretmesindeki en önemli nokta *bilgi* meselesidir. Modernliğin

²⁴ Thompson, s. 273 ve 279; Shiner, s. 249.

²⁵ Özcan, Hukuk Devleti, s. 63; Modernleşme, modernite, modernizm kavramları için bkz. Mehmet Yüksel, **Modernite, Postmodernite ve Hukuk**, 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004, s. 5 vd.

en önemli niteliği, Bacon'la birlikte önce tabiatın sonra da toplumun bilgisinin giderek iktidar tarafından daha çok talep edilmesi ve iktidar kullanımına zemin sağlanmasıdır²⁶. Bu aynı zamanda bilginin, bizatihi kendisi için değil, belli bir amaç doğrultusunda üretimini ve kullanımını ifade eder. Epistemik bir kırılma diyebileceğimiz ve bilginin kaynağı, üretimi, amacı ve kullanımındaki büyük değişikliklerle birlikte modernlik mümkün olmuştur. Modernlik, geleneği kendi zıddı bir kategori olarak üretirken, geleneğin ürettiği bilgiyi ve üretim biçimini de ciddi şekilde eleştirdi. Gelenek yoluyla aktarılan bilgi ve bu bilginin aktarılma şekli rasyonel değildi. Ezber ve sorgulamaksızın kabul etme, bu aktarımı tanımlamaktaydı²⁷ ve bu sorgusuz sualsiz aktarımı temin eden de otorite idi (ki bu örnekte önce kilise sonra da monarşi bu otorite kavramına girer). Otorite, bu haliyle, Weber'in sınıflandırmasında geleneksel otorite dediği tipe uyar²⁸. Bu sorgusuz aktarım, geleneğin karakteristik özelliği olarak vurgulanır²⁹. Modernliğin geleneğe yönelttiği en büyük eleştiri, geleneğin ürettiği bilgi ve hayat biçimlerinin irrasyonel olmasıdır. Gelenek, rasyonel ve empirik sınamalardan geçemeyen bir bilgiyi taşıyordu. Yukarıda bahsedilen seleflerin üstünlüğü kavramı buraya denk düşer. Rasyonalite ve bilimsel bilginin karşısına, geleneksellik ve cehalet yerleşti³⁰. Üstelik bu bilgi ile bireyin kısıtlı ve sabit bir eylem ufkunu aşmadan yani *bireyselleşmeden*³¹, cemaat içinde erimesi söz konusu idi. Başa dönersek, intikal ve tekerrür eden her şeyin sorgulanarak parçalanması ile modernlik hem kendini kurmuş hem de geleneği *icat*³² etmiştir.

Bu ayrışmayı anlamaya çalışan sosyologların da belli karşıtlıklar kullandığı görülüyor. Örneğin Durkheim'in mekanik-organik dayanışma ayrımı aslında geleneksel toplumla modern kapitalist toplum yapısını anlamaya yönelik bir

²⁶ "Bilgi ile insan gücü eşanlamlıdır. Çünkü tabiat, sadece yine tabiatın kurallarına uyularak kontrol altına alınabilir." Francis Bacon, **Novum Organum**- Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler, Çev. Sema Önal, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 120.

²⁷ Shils, s. 163.

²⁸ Max Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yay., Ankara, 2005, s. 39 vd.

²⁹ Shils, s. 163.

³⁰ Shils, s. 149.

³¹ Goody, s. 9.

³² Geleneğin icadı deyişi Hobsbawm ve Ranger'in, *The Invention of Tradition*, UK, 2000, adlı kitabından alınmıştır. Ayrıca bkz. Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı**, Küre Yay., İstanbul, Mayıs 2005, s. 10.

kavramsallaştırmadır³³ ya da Weberci bir ideal tiptir. Yine Tönnies'in cemaat-cemiyet ayrımı benzer bir ikilik mahiyetindedir³⁴. Weber'in otorite tiplerine ilişkin olarak ortaya koyduğu geleneksel, karizmatik ve rasyonel-yasal otorite ayrımı da yine modern toplumsal düzeni önceki yapılardan ayırt etmeye yönelik çabalardandır³⁵. Çünkü modern öncesi zaman aynı zamanda *toplum* öncesi zamandır³⁶. Bu bakımdan esasen "geleneksel toplum" kavramsallaştırması da terminolojik olarak sorunlu görülebilir. Büyük ve karmaşık bir organizasyon olarak toplum ve devlet, modern yapılardır. Geleneksel insan topluluklarındaki üretim biçimleri ve ilişkilerinden farklı bir görünüme sahiptir. Toplumsallığın kurulması, geleneğin ve dolayısıyla da cemaatin aydınlanma yoluyla *lağvedilmesi*³⁷ anlamına gelmişti.

Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in, artık hemen hemen bütün sosyolojik çalışmalara bir şekilde sinmiş olan, cemaat ve cemiyet (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) ayrımı, geleneksel toplum üzerinde düşünürken atlanamayacak bir temel bir yaklaşımdır. Tönnies bu ayrım ile cemaat ve cemiyet arasında keskin bir kopuşu da ileri sürmektedir. Beşerî ilişkilerin temeline *irade (will)* kavramını koyan Tönnies için *cemaat*, gerçek ve tabii/organik bir ilişki ve yaşam biçimi iken, *toplum* mekanik ve zihni bir yapıdır (*construction*)³⁸. Cemaat *Wesenswille*³⁹, yani tabii iradenin ürünü iken, cemiyet *Kürwille*⁴⁰, yani akılcı iradenin ürünüdür. Ayrıntısına ya

³³ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi yay., Ankara 2000, s. 255 vd.; Nurettin Şazi Kösemihal, **Durkheim Sosyolojisi**, İstanbul, 1971, s. 62 vd.

³⁴ Ferdinand Tönnies, **Community and Civil Society**, Trans. Jose Harris- Margaret Hollis, UK, 2001, s. 22 vd.; Hans Freyer, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, Çev. Tahir Çağatay, İktbal Matbaası, Ankara, 1977 s. 201 vd.

³⁵ Weber, Bürokrasi ve Otorite, s. 39 vd.

³⁶ Aysoy, s. 21.

³⁷ Shils, s. 151.

³⁸ Tönnies, s. 17. Bu, kilit önemde bir düşüncedir. Çünkü geleneksel toplumlar organik toplumlardır; oysa modern toplum düşünülmüş (rasyonel) bir yapıdır. Dolayısıyla hukukun modern toplumda kazandığı form ve anlam da bu gerçeğin bir sonucu olarak geleneksel toplumdan çok farklıdır.

³⁹ "Burada müessir olan irade, birçok imkânlardan birini seçerek rasyonel biçimde ona karar vermiyor. O, daha ziyade sabit bir hat üzerinde hareket ediyor. Gaye ve hedefi daimî olarak muayyendir. İradenin takip edeceği istikamet, gelenek ve itiyattan neşet etmiş ve bu neşet olayı ile uzlaşmış olan bilâvasıta bir duygu ile tayin olunur." Freyer, s. 202.

⁴⁰ "Cemiyette müessir olan iradeye, Tönnies hür irade (Kürwille) adını veriyor. 'Küren' sözü, eski Almandan olup seçmek mânâsına geliyor. Demek ki, bu çeşit irade, seçmek üzere hazır bulunan birçok gaye ve hedeflerden birini intihaba karar verecek durumda bulunmasıyla karakterize edilir. Bu suretle seçilen gayeyi tahakkuk ettirmek üzere rasyonel düşünceye göre muayyen maksada hizmet eden vasitalardan istifade edilir." Freyer, ss. 202-203.

da eleştirisine girmeksizin, Tönnies'in cemaat-cemiyet ayrımının temel noktasının tabîlik ve rasyonellik oldu söylenebilir⁴¹.

“Cemaat eski, toplum ise yenidir; tıpkı bir fenomen ve ona verilen isim gibi... Cemaat devam eden hakiki bir hayat beraberliği, toplum ise geçici ve görüntüye dayalı bir hayattır. Cemaat yaşayan bir organizma olarak, toplum ise yapay/insan eliyle yapılan mekanik bir topluluk (mechanical aggregate) olarak anlaşılmalıdır.”⁴²

Weber'e göre de iki tip toplum vardır: “geleneğin tuzağında çırpınan toplumlar ve eylemlerinin tercih kriteri, ‘çıkarlarının’ azamî tatminin rasyonel hesaplanması olan toplumlar.”⁴³. Ancak Weber, Tönnies'ten farklı bir ayrım ortaya koymaktadır. Ona göre toplumsal ilişkiler yapı itibarıyla, “cemaat” (*communal-Vergemeinschaftung*) ve “toplum” (cemiyet, *associative-Vergessenschaftung*) olarak nitelendirilir⁴⁴. Weber'in incelemelerindeki temel kavram olan *rasyonellik*, çıkarları etrafında bilinçli bir şekilde bir araya gelmiş insan topluluklarının (*gesellschaft*) ve bireylerin temel özelliğidir; toplumsallaşmada egemen olan faktör rasyoneliktir: Rasyonel ticarî mübadele, kişisel çıkar üstüne inşa edilmiş gönüllü birlik/dernek, belli değerler etrafında rasyonel ve gönüllü birliktelik gibi. Yani toplumu kuran temel unsur, bireylerin çeşitli menfaatler etrafında bir araya gelmeleridir⁴⁵. Weber'in buradaki açıklamalarında esas olan, toplumsal ilişkiye katılan bireylerin rasyonel tutumlarıdır. Oysa cemaatleşme tipini ortaya çıkaran ilişki biçimleri rasyonel temel içermez. Birçok farklı duygusal ya da geleneksel güdüler bu ilişki biçimlerinde etkili olabilir: Din kardeşliği, seksüel bağlar, sadakat, milliyet vs. Bu tip ilişkinin en iyi örneği ailedir⁴⁶. Ancak bu toplumsallık tipleri arasında bir geçişkenlik söz konusudur; saf halde bulunmazlar. Yani geleneksel toplumun toplumsal ilişki biçimi

⁴¹ Temel olarak Tönnies *Gemeinschaft* kavramıyla küçük ölçekli, ‘organik’, birbirine bağlı toplulukları (cemaat), *Gesellschaft* ile geniş ölçekli, sivil ve ticarî, kişisellikten uzak toplumları kastetmektedir. Tönnies, s. xli. (Çevirmenin sözlüğünden)

⁴² Tönnies'ten aktaran Ramazan Yelken, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 41.

⁴³ Aktaran Shils, s. 154.

⁴⁴ Max Weber, **Economy and Society**, Ed. Guenther Roth ve Claus Wittich, University of California, USA, 1978, s. 40-41. Özer Ozankaya'nın tercümesinde communal için “topluluk oluşumu”; associative içinse “toplumlaşma” terimleri kullanılmıştır. Aynı yerde Parsons, bu terimlerin çevirisindeki sıkıntıları da aktarmaktadır. Max Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, Ankara, 1995, ss. 72-73. Atıflar için tercüme bakımından daha uygun gördüğüm ve anılan kitabın ilk bölümünün çevirisi olan şu kitabı kullandım: Weber, **Sosyolojinin Temel Kavramları**, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yay., İstanbul, 2001.

⁴⁵ Weber, *Sosyolojinin*, s. 83.

⁴⁶ Weber, *Sosyolojinin*, s. 80.

olan cemaat, modern toplum içinde de farklı şekillerde devam edebilir⁴⁷. Bir toplumsal yapının cemaat olarak isimlendirilmesi için benzerlikler, aynı davranış tiplerine sahip olma, ortaklaşa duygular vs. yeterli değildir:

*“İnsanlar bu ortak kader duygusuna dayanarak davranışlarını birbirlerine göre ayarlamaya başladıkları anda aralarında bir toplumsal münasebet kurulmaya başlar ve yine bu toplumsal münasebet bir aidiyet duygusu doğurduğu anda cemaat meydana gelir.”*⁴⁸

Modern öncesi yahut geleneksel toplumlar tüm dünyada (ve özel olarak da Avrupa’da) kırsal, otoriter ve dinî tarım toplumlarıydı⁴⁹. Özcan’a göre geleneksel toplum, üstyapı kurumlarının ve bunun içinde hukuk ve siyasetin dinsel meşruluk içinde inşa edildiği toplumdur⁵⁰. Bu toplumsal yapıyı “statü toplumu” şeklinde de adlandıran McPherson’a göre geleneksel toplum hiyerarşiktir ve belirli bir üretim düzenine yaslanır. Toprak mülkiyeti bir takım sıkı şartlara tâbidir; alım-satım söz konusu değildir. Aynı zamanda toprağa bağlı çalışmada serbest bir iş gücü yoktur; toprak sahipleri ile çalışanlar arasında ve kölelik veya kölelik benzeri bir ilişki vardır. Bu aynı zamanda özgür emeğin olmadığı anlamına gelir⁵¹. Bu toplumlar ve bu “devletler” sınıflara bölünmüş parçalı toplumlardır. “Siyasî merkezin idarî menzili oldukça düşüktür; bu nedenle siyasî aygıtın mensupları, modern anlamda ‘yönet’mezler”.⁵²

⁴⁷ Yelken, s. 60 vd.

⁴⁸ Weber, Sosyolojinin, s. 82.

⁴⁹ Hollinger, s. 10. “Esas hipotezimiz şudur ki, sanayi öncesi şehirler – Orta Çağ Avrupa’sında, geleneksel Çin’de, Hindistan’da ya da başka yerde olsun- yapı ve biçim bakımından birbirlerine oldukça benzerler ve buna karşın modern endüstriyel-şehir merkezlerinden belirgin biçimde ayrılırlar.” Sjoberg’den aktaran Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhur Atay Kalkedon Yay., İstanbul 2008, s. 54. Giddens, geleneksel toplumların büyük ölçüde birbirine benzerliği konusunda Sjoberg’e katılsa da bunun abartılmaması gerektiğini belirtiyor. s. 55.

⁵⁰ Özcan, Hukuk Devleti, s. 64.

⁵¹ McPherson’dan aktaran, Özcan, Hukuk Devleti, s. 64.

⁵² Giddens, Ulus Devlet, s. 11.

Tablo 1: Geleneksel ve modern toplum (Shiner).

Geleneksel	Modern
Yönetime katılımın düşük olması	Yüksek seviyede katılım
Benzer rol dağılımı	Farklılaşmış yapı
Kutsal normlarla yayılan kültür	Yüksek seviyede sekülerleşmiş veya rasyonelleşmiş kültür
Akrabalık ilişkisi temelli ve görece ufak toplumlar	Ulus Devlet
İç ve dış etkileşimlerden büyük ölçüde uzak ve kapalı	İç ve dış etkileşime son derece açık

Kaynak: L. E. Shiner, "Tradition/Modernity: An Ideal Type Gone Astray", **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 17, No. 2 (Apr., 1975), s. 249.

Buraya kadar yazılanlar, geleneksel toplumdaki temel nitelikleri ortaya koymaktadır. Konu aslında, neredeyse aşağıdaki tüm başlıklar boyunca devam edecek; çünkü modern hukuk sistemlerinin hem kaynağı hem de aksi burada yatıyor. Ancak burada hukuk açısından şunu vurgulayalım: Geleneksel toplumlardaki otorite biçimleri, kişisel ve hiyerarşik bir yapı kurar. Böyle bir düzende (aşağıda daha ayrıntılı görülecek) toplumun bütününe düzenlemeye dönük bir hukuktan söz edemeyiz. Bu bakımdan aslında, meselâ devlet, toplum, birey, hukuk gibi kavramları geleneksel toplumlar için kullanırken, bugün zihnimizde bu kavramlar için oluşmuş imgelerden kurtulmak durumundayız. Bu ayırım anlaşılmadıkça, modern bireyin hukuk karşısındaki ya da içindeki konumunu anlamamız da zordur. Geleneksel toplumdaki birey, varsayımsal da olsa kuruluşunda kendi rızasının arandığı soyut bir düzen karşısında değildir. Karşısında bir şekilde kutsallık atfettiği ya da düpedüz zor kullanarak iktidar kullanan bir "kişi" vardır; soyut bir düzen değil! Bu bakımdan içinde bulunduğu konum itaat etmek ya da emretmektir. Modern birey ise karmaşık bir toplumsal düzen ile yüz yüzedir. Şimdi geleneksel toplumun parçalayarak yerinden eden modernlik ve modern toplum kavramlarını incelemeye çalışalım.

B. Modernlik ve Modern Toplum

“*Gesellschaft* teorisi, *Gemeinschaft*teki gibi birbiriyle yan yana barış içinde yaşayan ancak temelde birleşmemiş, doğrusu tam aksine temelde kopmuş bir grup insanı başlangıç noktası olarak alır. *Gemeinschaft*ta onları birbirinden ayıran pek çok şeye rağmen bir arada dururlar; *Gesellschaft*ta ise onları birbirlerine bağlayan her şeye rağmen ayrı dururlar.”⁵³

“Modern” kavramı, 5. yüzyılda, eski pagan Roma ile yeni Hıristiyan Roma’yı ayırt etmek için kullanıldı; Hıristiyan Roma, *modernus*’tu.⁵⁴ Ama kavramın içerik kazanması ve yaygınlaşması, Orta Çağ sonrası ve özellikle Aydınlanma ile başlayan zaman dilimine denk düşer. Bacon ve Descartes ile başlayan yeni felsefe, Galileo ile başlayan bilim, bilimsel bilginin gündelik hayata teknoloji yoluyla aktarılması ve rasyonellik gibi çeşitli bakımlardan yaşanan büyük değişim, modernlik kavramı ile ifade edilir⁵⁵. Kapitalizmin yükselişi, rasyonalizm, sekülerlik, şehirleşme ve sanayileşme de modernliğin esaslı alâmetlerinden sayılır⁵⁶. Ancak modernin rahmi kapitalizmdir. Modernlikten çok daha önce yayılmaya başlamış olan kapitalizmin zorladığı iktidar ilişkilerindeki dönüşüm, modern toplumun doğuşuna kaynaklık etmiştir.

Modernlik sürecinde insan (ilk kez değilse bile en hızlı ve en radikal biçimde) tabiattan kopmuştur. Bu kopuşun merkezinde kapitalizm yer alır. Dolayısıyla modernlik, kapitalizmin kendi işleyişine uygun bir toplumsal dönüşümü gerçekleştirmesi olarak da tanımlanabilir⁵⁷. Bu durum, modernlik üstüne yapılan bütün çözümlerlerin paralelinde, bir kapitalizm incelemesini de zorunlu kılar. Kapitalizm, her ne kadar modernliğin eş anlamlısı değilse de maddî altyapısıdır⁵⁸.

⁵³ Tönnies, s. 52.

⁵⁴ Ahmet Demirhan, **Modernlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2004. s. 17. Latince *modernus*, şimdi ya da şimdiki zaman demektir. Fredric Jameson, **Biricik Modernite**, Çev. Sami Oğuz, Epos yay., Ankara, 2004, s. 21.

⁵⁵ Genelde modernlik için 17. yüzyıl başlangıç kabul edilir. Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994, s. 9; Eisenstadt, s. 11. “Modernleşme toplumsal olan her şeyi yeniden tanımlayan ve ekonomiden politika ve kültüre kadar toplumun her cephesini yeniden şekillendiren bir tarihsel oluşumdur.” Mehmet Tevfik Özcan, “Siyasal Adalet,” **Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000**, Cilt: IV, Ankara, 2000, s. 71.

⁵⁶ Goody, s. 7.

⁵⁷ Özcan, Hukuk Devleti, s. 13.

⁵⁸ Özcan, Hukuk Devleti, s. 49. Modernliğin ortaya çıkışı temelde kapitalizmin, başka deyişle modern ekonomik düzenin ortaya çıkışıdır. Anthony Giddens ve Christopher Pierson, **Modernliği Anlamlandırma**, Çev. Serhat Uyrkulak- Murat Sağlam, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 85.

Dolayısıyla 18. yüzyıldan sonra iyiden iyiye hızlanan modernlik süreçlerinin siyasî, kültürel, toplumsal gibi bütün veçhelerinde kapitalizm vardır.

*“Büyü bozumu, dünyevileştirme, akılcılaştırma, meşru akılcı otorite, sorumluluk ahlâkı gibi, Max Weber'in klasikleşmiş kavramları bu modernliği mükemmel biçimde tanımlamaktadır; bunlara bir de modernliğin, kuşatıcı akılcılaştırıcı ve modernleştirici seçkinlerin, ticaret ve fabrika örgütlenmesi ve sömürgecilik yoluyla dünyanın geri kalanına egemen olmasını sağladığını eklemeliyiz.”*⁵⁹

Modernlik, dört hareket noktasından ele alınabilir: Toplumsal, siyasî, ekonomik ve felsefî. Bu tasarım, iktisadî akılcılığın yani kapitalist ekonomik düzenin içinde konumlanmış, siyasî bakımdan eşit, kendisine nefis denetimi sağlayan kişilikler (*persona*) giydirilmiş “özne”lerden oluşan ve toplamda büyük bir düzenek olarak işleyen toplumsal bir yapıya işaret eder⁶⁰. Bu yapının ekonomik yanını kapitalizm, siyasî yanını liberal-demokratik ideolojiler (ve tabii ki komünizm ve faşizm gibi lanetlenenler de), felsefî yanını akılcılık (*rasyonalizm*) ve deneycilik (*empirizm*), toplumsal boyutunu ise sınıflara bölünmüş ve bürokratik bir sistemle çevrelenmiş karmaşık toplum ifade eder⁶¹. Hollinger’in tanımıyla:

*“(…) karmaşık işbölümü, endüstri ve kentleşme, bilim ve teknoloji, politik ve etik bireycilik, liberal faydacılık ve toplum sözleşmesi teorisi, benlik ile ilgili belirli birtakım fikirler kümesi ve zımnen teleolojik, açıkça da iyimser olan bir insanî tarih tasarımı ile birlikte, yapısal-işlevsel bakış açısından yüksek derecede ayrılmış, kapitalist pazar ekonomisinin hâkim olduğu toplum.”*⁶²

Eugene Enriquez, *Sürüden Devlete* adlı kitabında, modernliğin nitelikleri başlığını kullanmıyor ama söyledikleri tam da modernliği tanımlıyor: Rasyonel hesapla düzenlenen bir toplumsal sistem, tabiatın tahakküm altına alınması, insan ilişkilerini para ilişkilerine dönüşmesi ve “insanların yalnızca satılabilir metalara değil, aynı zamanda artık değer üretebilir metalara dönüştürülmesi girişimine

⁵⁹ Touraine Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Nisan 1994, s. 45.

⁶⁰ Touraine, modernliğin bu tanımını yani kendi sözleriyle “modernliği iktisadî akılcılığın, dünyaya tahakkümün ve nefis denetiminin utkusu olarak gören tarih felsefesini” tümüyle reddediyor. Touraine, s. 11.

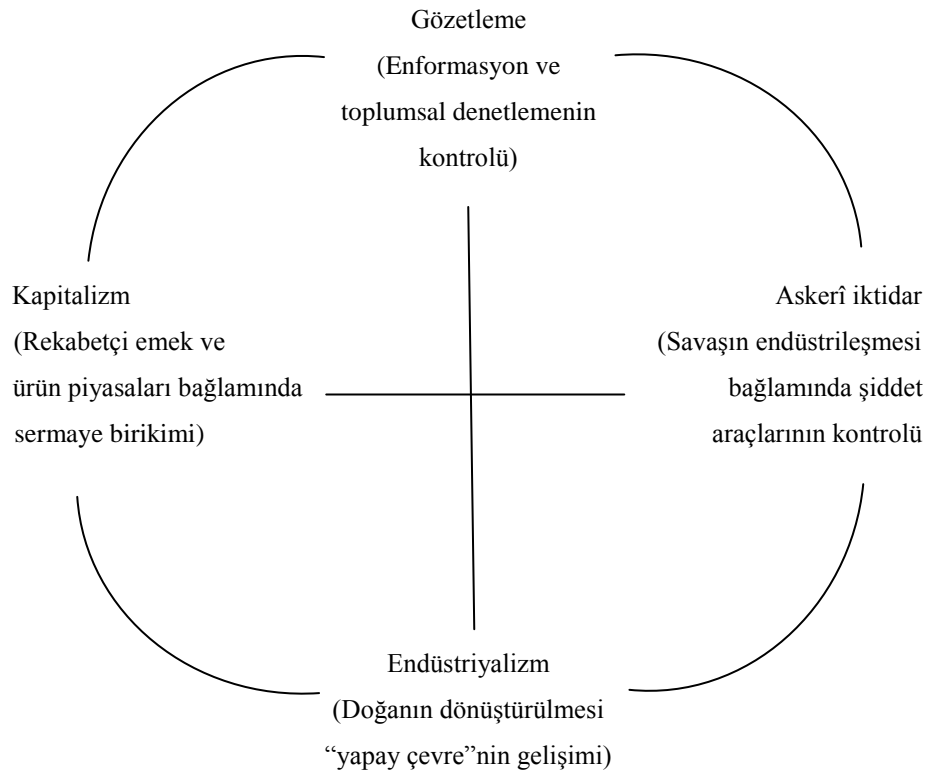
⁶¹ Başka şekillerde de tasnifler yapılabilir. Meselâ modernliğin dört devrimi: Bilimsel, siyasî, kültürel, teknik ve endüstriyel devrim. Abel Jeanniere, “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, 3. Baskı, Vadi yay., Ankara, 2000, s. 97.

⁶² Hollinger, s. 4.

dayanan ekonomik ve politik sistem”. Enriquez’e göre bu sistem devasa bir bilim ve teknik ilerleme ve bunu somutlaştıran teknoloji ile de desteklenmektedir⁶³.

Giddens ise modernliğin dört kurumsal boyutundan söz eder⁶⁴: Toplumsal yaşamın bütün boyutlarının gözetlenmesi (gözetim), kapitalizm, endüstriyel üretim (sanayicilik) ve şiddet araçlarının merkezî denetimi. Bu unsurları şöyle açıklayabiliriz⁶⁵:

Şekil 2: Modernliğin Kurumsal Boyutları (Giddens)



⁶³ Eugène Enriquez, **Sürüden Devlete - Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Bir Deneme**, Çev. Nilgün Tural, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 326.

⁶⁴ Giddens, **Modernliğin**, s. 57 vd. Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhuriyet Atay, Kalkedon Yay., İstanbul 2008, s. 12; Giddens/Pierson, s. 85; Touraine, s. 44. Thompson da benzer şekilde kurumsal boyutları feodalizmin yerini alan kapitalist üretim, merkezî vergi ve yönetim sistemine sahip ulus-devletler sistemi ve askerî iktidar ya da meşru şiddet tekelinin devlet eline geçmesi olarak saymaktadır. Thompson, s. 76. Bir başka yerde Giddens modernliğin kavramsal çerçevesini kurarken ve modern toplumun bir *kurumlar bütünü* olduğunu anlatırken, üç boyutu öne çıkarır: İnsan müdahalesine açık dünya fikri, endüstriyel üretim ve pazar ekonomisi; bir başka deyişle ekonomik kurumların karmaşık bileşimi, ulus-devlet ve kitle demokrasisi gibi bazı siyasî kurumlar. Giddens / Pierson, s. 83.

⁶⁵ Dandeker Christopher, **Surveillance, Power and Modernity – Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day**, USA 1990, pp. 193–194.

Kaynak: Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994, s. 58

- *Kapitalizm*: Ticarî işletmeler ve emek-sermaye ilişkileri etrafında şekillenen, mal üretimi merkezli ekonomik sistem. Bu, hem iç işleyişteki izleme ve yönetim hem de diğer işletmelerle olan ilişkiler açısından bürokratik bir sistemdir: Emeğin örgütlenmesi⁶⁶. Ayrıca “mülsüz ücretli emek” ve “özel sermaye mülkiyeti” belli bir sınıf sistemine yol açar⁶⁷. İktisadî aklın ve iktidarın belirgin şekilde siyasî iktidarı yönlendirme kapasitesi vardır⁶⁸.
- *Endüstriyel Teknolojiler*: Hem insanlar ve tabiat arasındaki ve hem de sosyal ilişkilerdeki zaman mekân algılarını çok büyük ölçüde değiştiren endüstriyel organizasyon ve teknolojiler. Bu sistem yoğun biçimde makineleşmiştir. Endüstrileşme ile birlikte kapitalizm, kapitalist toplum olarak adlandırılan ve modern toplumların bir alt türü olarak kabul edilebilecek bir topluma işaret eder. Bu toplumsal düzende ekonomi, hemen bütün ilişkileri belirleyici bir konumdadır⁶⁹. Endüstri ile birlikte insan, kendini tabiatın bir parçası olarak algılamaz olur; tabiat, insan amaçlarının aracı ya da hammaddesidir⁷⁰. Hatta insanın kendisi de üretimin bir parçasıdır.
- *Modern Ulus-Devletler Sistemi*: İçeride pasifize “yurttaş devleti”, dışarıda ise rakip ulus-devletler arasında askerî ve jeopolitik bir aktör. Modern devlet, başından beri uluslar arası bir sistem içinde var olmuştur. Çünkü kapitalizm, tabiatı gereği sınır ötesidir ve yayıldığı alanda siyasî iktidarları zorlar. Ulus-devletler, modern öncesi devletlerle kıyaslanamayacak derecede yüksek idarî kapasiteye sahiptirler⁷¹. Bu gücün arkasında hukukî, idarî ve siyasî yönetim ve denetim araçlarının merkezde yoğunlaşması yatar. Bu yoğun güç/iktidar, yurttaşlar üstünde sürekli ve etkili bir nüfuza sahiptir⁷².

⁶⁶ Jeanniere, s. 102.

⁶⁷ Giddens, *Modernliğin*, s. 56.

⁶⁸ “Modern öncesi toplumlar toplumsal sistemin ekonomi dışı faktörlerin etkili olduğu bir denetim sürecinde sürdürüldüğü toplumlardır. Buna karşılık modern toplumlar ekonominin, ekonomi dışı faktörler egemen olduğu toplumlardır.” Özcan, *Hukuk Devleti*, s. 11.

⁶⁹ Giddens, *Modernliğin*, s. 56; Jeanniere, s. 101 vd.

⁷⁰ Giddens, *Ulus Devlet*, s. 404.

⁷¹ Giddens, *Modernliğin*, s. 57.

⁷² Shmuel Noah Eisenstadt, **Modernleşme- Başkaldırı ve Değişim**, Çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2007, s. 15.

- *İktidarın temel idarî araçlarının bürokratik gözetim/izleme üstüne kurulması.* Bu izleme, hem ulus-devletlerde hem de kapitalist işletmelerde benzer bir bürokratik yapılanma ile işler. Gözetim sayesinde, genel olarak toplumun bütünü siyasî iktidar tarafından denetlenir, özel olarak her bürokratik kurum kendi çalışanları üstünde gözetim yoluyla denetim kurar. Gözetim, düzeltici kurumlarda (hapishane, ıslahevi, okul gibi) açık ise de genelde dolaylıdır ve enformasyona dayanır⁷³.
- *Şiddet Araçlarının Kontrolü:* Geleneksel devletlerde de askerî gücün büyük bir önemi vardı. Ancak geleneksel devletler, daimi bir ordu desteği sağlayabilecek imkândan mahrumdurlar. Kendi toprakları üstündeki şiddet tekelleri oldukça zayıftır. Gözetim ile birlikte şiddet kullanımı, modern toplumdaki denetim sistemlerinin temelidir.

Enriquez, modern toplumda toplumsal denetimin kiplerini şöyle ayırt etmiştir⁷⁴:

1. *Şiddet yoluyla doğrudan (fiziki) denetim,*
2. *Bürokratik aygıt aracılığıyla örgütsel denetim,*
3. *Ekonomik rekabet yoluyla sonuçların denetlenmesi,*
4. *Katılımın dışavurumuyla ideolojik denetim,*
5. *Mutlak özdeşleşme ya da güven duygusu aracılığıyla büyülenme ve baştan çıkarma gibi iki değişkeniyle birlikte sevgi aracılığıyla denetim altına alma,*
6. *Bir tek metnin sürekli yinelenmesiyle oluşan doygunluk yoluyla denetim,*
7. *Bir fişleme sisteminin oluşturulmasına ve her başkaldırı arzusunu yolundan geri çeviren polis aygıtının kullanımına dayanan caydırma yoluyla denetim.”*

Bütün bu boyutlarıyla birlikte modern insan “yaratılmış bir çevrede” yaşar⁷⁵. Geleneksel insanın tabiatla çevrili olduğu ve tabiat güçlerinin insafına kaldığı yerde, modern insan bu yapay çevre ile sarmalanmış durumdadır. Tabii değil, toplumsal (*artefact*) bir düzendir bu⁷⁶. Modernliğin bu dört ana boyutu içinde –diğerleri de etkili olmakla birlikte- gözetim ya da gözetleme kavramı, özelde hukuk düzeni ve genel olarak da toplumsal düzen kuralları açısından önemli bir yer işgal eder. Gözetleme, hem kapitalist üretim birimlerinde yani fabrika ya da işyerlerinde hem de

⁷³ Giddens, Modernliğin, s. 57.

⁷⁴ Enriquez, s. 359

⁷⁵ Giddens, Modernliğin, s. 59; Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhur Atay Kalkedon Yay., İstanbul 2008, s. 405.

⁷⁶ Richard Sennet, **Otorite**, 2. Baskı, Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 95.

bürokraside belirgin biçimde ast-üst ilişkisine dayalı bir disipline yöneliktir. Bu da her türlü yönetimde belirgin bir güç artışı sağlar⁷⁷. Çünkü disiplin bir yasaklama mekanizmasından çok bir organizasyon, denetim ve kişisel beceri gelişimi teknolojisidir. Hatta artık modern üretim sistemlerinde, cezalandırma disiplinin aslı unsuru olmaktan çıkmıştır; çeşitli yönetim ve disiplin teknikleri yoluyla öz-disiplin (*self-discipline*) ve öz-kontrol (*self-control*) sağlanmaktadır. Gözetim unsuru burada denetimi sağlar. Modernlik, bu disiplinin bilinçli ve metotlu bir biçimde, ordudan bürokrasiye, fabrikalardan topluma yayıldığı bir zamandır. Bireylerin tek tek disiplininden sonra varılan nokta nüfusun disiplindir. Bu siyasî yanıyla hukukî yurttaş statüsünün, iktidara bakan yönüyle uyruklaştırmanın ve kapitalizme bakan yönüyle de çalışan sınıfların kuruluşudur⁷⁸. Ulus-devlet, gözetleme yoluyla toplumun bütününde kontrol ve denetim mekanizmaları kurar. Gerek toplumsal düzen kurallarına gerekse hukuka uyma süreçlerinde, gözetim mekanizmaları önemli yer tutar.

Gözetim, aslında geleneksel olarak da var olan bir denetim mekanizmasıdır. Cemaat içinde bireyler birbirlerini izler yan, “gözetlerler”⁷⁹. Ancak herkesin birbirini tanıdığı kapalı cemaat yapısındaki toplumlar, modernlik ile birlikte son derece hareketli ve ekonomik işleyişin baskın olduğu bir toplumsal yapı tarafından yerinden edilmiştir. Geleneksel toplumdaki zora ve tahakküme dayalı sömürünün yerini, modern toplumla birlikte soyut emeğin kiralanmasına dayalı ve şiddet yaptırımı dışında ekonomik temelli zorlamalarla teşhis edilen bir sınıf sistemi aldı⁸⁰. Ekonomik yapıdaki değişimin ilk ve belki de en büyük etkisi, nüfus hareketliliği ya da göçtür⁸¹. Bu hareketlilik sonucunda geleneksel bağlılık ilişkilerinin kopmasıyla, kalabalık bir “efendisiz insanlar” grubu ortaya çıkmıştır⁸². Aylak, yoksul, serseri gibi adlarla anılan bu insanlar, geleneksel cemaat gözetimi yoluyla denetim altına

⁷⁷ “Yönetilme ve kontrol işlevleri için, iletişim ve bilgilendirme teknolojilerine bağımlı olan bütün toplumlar, *gözetlenen toplumlardır*.” David Lyon, **Gözetlenen Toplum- Günlük Hayatı Kontrol Etmek**, Çev. Gözde Soykan, Kalkedon Yay., İstanbul, 2006, s. 11. (Vurgu yazarın)

⁷⁸ Bu temelde Foucault'nun yaklaşımıdır. Bkz. aşağıda **İktidar ve Disiplin: Michel Foucault**.

⁷⁹ Zygmunt, Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, 2. Baskı, Çev. Kemal Atakay, Metis Yay., İstanbul, 2003, s. 55 ve 58.

⁸⁰ Giddens, Modernliğin, s. 61.

⁸¹ Karl Deutsch'un ifadesiyle toplumsal hareketlilik, “büyük insan gruplarının eski toplumsal, ekonomik ve psikolojik bağlantılarının aşındığı ve kırıldığı bir süreç ile insanların yeni tür toplumsallaşması ve davranış modelleri için elverişli hale gelmesi”dir. Aktaran Eisenstadt, s. 13.

⁸² Bauman, Yasa Koyucular, s. 53.

alınamıyorlardı⁸³. Hıristiyanlıkta, yoksullara ve dilencilere merhamet ve şefkat gösterilmesi yönündeki inanç, bu zamandan sonra onların toplum için bir tehdit olduğu inancına dönüşmeye başlamıştır⁸⁴. Bu yapıda merkezî şiddet tekeli ele geçiren modern devlet, geleneksel gözetim mekanizmalarının çok üstünde bir gözetim ve denetim sistemi kurarak, toplumun kontrolünü sağlamaya çalışmıştır. Başlangıçta da bunu en kaba şekilde, yani aylak ve yoksulları görünür kılmak için damgalayarak yapmıştır⁸⁵. Modernleşme süreçlerindeki bu bunalımlı zamanlar, merkezîleşerek toplumun bütününde etkin olmaya başlayan modern devleti hukuk eliyle toplumu düzenlemeye yöneltmiştir. 19. yüzyılda hukukî pozitivizm olarak zirveye ulaşacak olan, toplumun devlet eliyle rasyonel olarak düzenlenmesi, 16-17. yüzyıllardaki yoğun düzenleme faaliyetleriyle başlamıştır⁸⁶. Bu da geleneksel yönetimlerin aksine, modern devletin toplumun bütün veçhelerine hukuk yoluyla nüfuz etme çabasını göstermektedir. Öyleyse modern toplumun temel bir özelliğini, (Giddens'ın yukarıda çizdiği şemadaki ilişkiler arasındaki “oyunun kuralları”nı), rasyonel-formel hukuk düzeni şeklinde teşhis edebiliriz.

Rasyonellik, modernliğin temel bir niteliğidir. Temelde hayatın bütün alanlarının sekülerleşmesi⁸⁷ ve akla dayanılarak düzenlenmesi olan rasyonellik, devlet ve endüstride organizasyonun, hesaplamanın, muhasebenin, çalışma düzeni ve üretim planlamalarının da esas unsuru haline gelmiştir. Aslında tabiattaki düzenlilik fikri ya da olgusu diyelim, bilimsel devrimle birlikte gündelik hayata da aktarılabilir hale gelince iki şey ortaya çıktı: Tahmin ve denetim⁸⁸. Eğer belli bir tabii (ve az zaman sonra toplumsal) olaya ilişkin düzenlilikler tespit edilebilirse –ki bunlar tabiat kanunları şeklinde formüle edilir- o zaman bir sonraki adımda ne olacağını tahmin edebiliriz. Dolayısıyla ona göre tedbir alabiliriz; ya da düzenekler kurabiliriz. Bunu en iyi şekilde Bacon anlatmıştı: “Bilgi ile insan gücü eş anlamlıdır. Çünkü tabiat,

⁸³ “Kapitalizm bireyleri özgürleştirirken, onların denetlenmesine dönük geleneksel araçları ortadan kaldırmıştır.” Özcan, Hukuk Devleti, s. 78.

⁸⁴ Bauman, Yasa Koyucular, ss. 53-54.

⁸⁵ “Deriye ve ete o şekilde dağlanıp işlenmeli ki, ‘R’ harfi görünsün ve böyle bir alçağın (rogue) üzerinde yaşamı boyunca sürekli bir işaret olarak kalsın.” 1604 tarihli damga talimatından. Bauman, Yasa Koyucular, s. 57.

⁸⁶ Bauman, Yasa Koyucular, s. 55.

⁸⁷ Jeanniere, s. 101.

⁸⁸ Bauman, Yasa Koyucular, s. 10. Rasyonellik, siyasî meşruluk ve katılım açısından ideolojinin kaçınılmaz varlığını sağlar. Ayrıca iktidar sistemi bilime yoğun şekilde ihtiyaç duyar. Özcan, Siyasal Adalet, s. 71.

sadece yine tabiatın kurallarına uyularak kontrol altına alınabilir.”⁸⁹ Yani ikinci aşama denetim. Tabiatın, akıl yoluyla elde edilen bilgisini kullanarak, hem tabiata egemen olmak hem de toplumun ya da toplumsalın planlanması veya tasarlanması mümkündür⁹⁰. Bu tutumun, bir önceki bölümde anlatılan “geleneksel” yaklaşımla tezat teşkil ettiği açıktır. Çünkü geleneksel yapıda bilginin kaynağı da mizanı da yine gelenektir, seleflerden aktarılan bilgidir. Hâlbuki modernlik, geleneğin karşısına akli ve deneyi koymaktadır⁹¹. Modern toplumda hukuk, sosyal ve ekonomik ilişkilerin yasal sonuçlarının öngörülebilmesini sağlar. Bu öngörülebilirliği tabiat bilimleri seviyesinde hukuka ve topluma uygulamak isteyen, uç örnekteki rasyonellik tasarımlarını bir kenara koyuyoruz. Ama hukukun kazandığı rasyonel-formel nitelik, iktisadî aklın belirleyici olduğu modern toplumda güvenlik ve öngörülebilirlik temin eder⁹². Böylece modernliğin başka bir tanımına daha ulaşırız:

“Toplumsal sistemi, önceden tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirip yönetmek için gerekli kaynaklara ve iradeye sahip yeni bir tür devlet iktidarının ortaya çıkması; hem böyle bir modeli oluşturabilecek, hem de kullanımının gerektirdiği uygulamaları içeren görece özerk, kendi kendini yöneten bir söylemin kurulması.”⁹³

Bütün bu nitelikler aslında modern toplumun büyük bir organizasyon olduğuna işaret eder⁹⁴. Bu organizasyonların en büyüğü ve yaygını devlettir; tipik olarak ulus-devlet. Devletin en büyük toplumsal iktidarı temsil ettiği bu toplum, hem “toplumsal ilişkilerin sınırsız genişlikte zamansal-mekânsal mesafelerde düzenli kontrolü” anlamında büyük bir organizasyondur hem de kendi içinde sayısız

⁸⁹ Bacon, s. 120.

⁹⁰ Bauman, Yasa Koyucular, s. 10.

⁹¹ Özlem, Anlamdan, s. 81. “Aklın ‘tabiat’a bakmadan ve tecrübe etmeden yalnızca kelimeleri ve kavramları kullanarak, tartışma yoluyla ‘aksiyomlar’ elde etmesine izin verilmiştir. Oysa ‘tabiat’a bakarak elde edilen ‘aksiyom’lar yeni tikellere götürerek bilimleri ilerlettiği için tartışma yoluyla elde edilen ‘aksiyom’lardan çok daha üstündür. O halde, insanlar, kelimeleri ve kavramları bir kenara bırakıp ‘şey’ler hakkında malumat elde etmelidirler.” Bacon, s. 18. (Çevirmenin giriş yazısından)

⁹² Weber, Economy and Society, s. 809. Weber’in hukukun rasyonelleşmesi ve formelleşmesine ilişkin düşünceleri için aşağıda **Rasyonel Bir Düzen Olarak Hukuk** başlığına bakınız

⁹³ Bauman, Yasa Koyucular, s. 8.

⁹⁴ Modern toplumlar aynı zamanda karmaşık toplumlar olarak da değerlendirilir. Karmaşık toplumların temel nitelikleri “(...) hısmımlık ilişkilerinin çözümlüğü, ileri bir sınıf tabakalanması, yüksek nüfus yoğunluğu, yer yer karşı kültür oluşumuna olanak veren çok sayıda alt kültür, sosyal normlardan aşırı ölçüde sapma ve çok sayıda kısmi toplum oluşumu olarak özetlenebilir.” Mehmet Tevfik Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, Özne Yay., İstanbul, 1998, s. 39.

organizasyonlarla işlemektedir⁹⁵. Bu modern toplumda uzmanlaşma ve farklılaşma olgusunu gündeme getirir. Bu haliyle “modern toplumlar bireysel etkinlikler ve kurumsal yapılar bakımından da büyük ölçüde farklılaşmış ve uzmanlaşmıştır.”⁹⁶ Bu uzmanlaşmanın da disiplin ile yakından ilgisi vardır. Geleneksel bireyin temelde tek bir “rolü” varsa da, modern birey hayat içinde farklı rollere sahiptir ve bunları birbirinden belirgin hatlarla ayırabilir. Bunun en belirgin olduğu alan meslekî ve ailevî rollerin ayrışmasıdır.

Çok kabaca çizilmiş bu resimde göze çarpan nokta, yerinden edilen geleneksel bireyleri yeniden bir araya getirecek bir zemin arayışıdır. Geleneksel otoriteler, din, akrabalık ya da kişisel bağlılık gibi bireyleri hem topluma bağlayan hem de onlara güvenli bir alan sunan toplumsal durum, kapitalizmle birlikte ortadan kalkmıştır. Kapitalizmle modernlik aynı şey değildir hiç şüphesiz ama modernliğin kapitalizm dışında ortaya çıkmış başarılı bir formu da yoktur. Kapitalizmin yerinden ettiği ve liberalizmin “özgürlük” vererek “aklını kullan” dediği bireylerin, hem devlet hem de iktisadî iktidar karşısında hukuktan başka bir korunma alanı yoktur. Başlarda modernliğin “evrensel aklı”na duyulan “mistik” inanç kısa sürede yıkılmıştır. Ancak evrensel aklın hezimetini, bugün toplumların yine akla göre bir toplumsal düzen inşa etme zorunluluklarını ortadan kaldırmaz. Bu şartlar altında hukuk ve bireyler arasında, toplumsal düzene yönelik bir ilişkinin kurulması ve bireylerin özgür kimseler olarak hukuka uymaları, özgürlük ve disiplin arasındaki ilişkinin mahiyeti ile bağlantılıdır.

Şimdi bu genel açıklamaların ışığında daha etraflıca bir inceleme yapmak üzere geleneksel toplumdan modern topluma geçişte hukukun ve bireyin ne şekilde dönüştüğünü incelemeye çalışalım.

⁹⁵ Anthony Giddens, **Modernite ve Bireysel Kimlik**, Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 30.

⁹⁶ Eisenstadt, s. 13.

II. STATÜ, SÖZLEŞME VE RASYONELLEŞME

A. Geleneksel Toplum, Statü ve İtaat

*Başrahibe Landsbergli Herrad'ın (12. yüzyıl sonu) yaptığı Hortus deliciarum (Zevkler bahçesi) adlı tabloda kendi manastırı Hohenburg'daki rahibelerin portrelerini görüyoruz. Sayısı altmışı geçen portrelerin arasında başrahibenin kendi portresi de var. Ancak insanı şaşkınlığa düşüren, resmedilen kişilerin çokluğu değil, bütün "portre"lerin neredeyse tamamen aynı olması: Sadece bedenlerin duruşunun ve giysilerin hemen hemen aynı olması değil, hayır, yüzler de karıştırılacak kadar birbirine benziyor, ifadelerinde bile neredeyse hiç fark yok, küçük farklılıklar bulunsalar bile bunlar ikincil kalıyor ve sanatçının, bireylerin özelliklerini öne çıkartma çabasından kaynaklanmıyor. (...) Onlar, 'İsa'ya gelin' gitmişler, yaşları yok, birey değililer (...).*⁹⁷

11 ve 12. yüzyıllarda *persona* teriminin karşılığı olmadığı söylenir⁹⁸. Kişilik oluşumu için gereken özgürlük alanı olmadığı gibi bunu gerektirecek bir ortam da yoktur. Kişiler ait oldukları cemaat ya da tabaka itibarıyla ve kişisel özellikleri dikkate alınmaksızın değerlendirilirler⁹⁹. Dolayısıyla kişilik kavramı bugün bizim anladığımız mânâda psikolojik bir hususiyet taşımaz. Hıristiyanlığın sunduğu Tanrı ve onun yeryüzündeki parçası Hz. İsa'nın kutsal varlığı içinde erimesi gereken bir insan vardır. Bu insan vaftiz yoluyla bir kutsal kişiliğin bir parçası haline gelir. Ayrıca yakın zamanlara kadar Avrupa dillerinde kişiye ve kişiliğe dair özellikleri ifade eden kavramlar, hatta kişi kavramı kullanımda değildir¹⁰⁰. Tıpkı tüm diğer canlı ve cansız varlıklar gibi insan da kozmosun bir parçası olarak ve bulunduğu konumun gereklerini yerine getirmek, tabiatla ve cemaatiyle uyum içinde yaşamak suretiyle var oluşunun anlamını yerine getirir. Burada, kişinin bizatihi kendi aklından kaynaklanan, kendine ait tercihlerle oluşturduğu ya da en azından reddedebildiği

⁹⁷ Aron Guryeviç, **Orta Çağ Avrupası'nda Birey**, Çev. İlknur İgan/ Zeynep Ülgen, Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 9.

⁹⁸ Guryeviç, s. 15 ve 99 vd. Aşağıda Hobbes bölümünde bu kavram daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁹⁹ "Ortaçağ'da bireyin uzunca bir süre kendi fiziksel farklılığı ile ele alınmaması anlamlıdır. Ne yazık ki, ne sanatta kişiler, kendilerini farklılaştıran özellikleriyle betimlenmez. Her biri ait olduğu zümreyi, toplumsal sınıfı yansıtan fiziksel tipe indirgenir." Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, Çev. Hanife Güven/Uğur Güven, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1999, s. 226.

¹⁰⁰ Guryeviç, s. 107 vd.; "[Orta Çağda] toplumu ifade etmek için geniş bir kelime dağarcığına rastlanırken (*societas, communitas, corpus, universitas, multitudo, congregatio, collectio, coetus, collegium*) bireyden söz edilmemektedir." Zeynep Özlem Üskül, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, Buke Kitapları, İstanbul, 2003, s. 34.

şartlar ya yoktur yahut kişinin bunu yapmaya mecali ya da ihtiyacı yoktur¹⁰¹. Modern toplum şartlarındaki birey ve hukuk tanımlamaları, sayılan sebeplerle geleneksel toplumsal yapılarda bulun(a)maz. Modern hukuk, modern anlamda bireyi gerektiren bir hukuktur. Bu bireyin ortaya çıkışıyla, modern hukukun ortaya çıkışı paralellik gösterir.

Persona'nın Orta Çağ'daki karşılığı, Tanrı tarafından kişilere verilmiş olan rollerin kabullenilerek görev bilinmesidir. Tanrı bazılarını bey, bazılarını köylü, bazılarını fırıncı, bazılarını da şövalye yapmıştır¹⁰². İçinde bulunduğu halden şikâyet edip başkalarının olduğu yerlerde olmak istemek doğru değildir. Tanrı'nın belirlediği sınıf, görev ve kişilik değiştirilemez, değiştirilmemelidir. Yani bugün bireyin temel iki özelliği olan özgürlük ve özerklik, Orta Çağın kişilik kavramı içinde yer almaz. İnsanın kişiliği, Tanrı'nın kişiliğinin bir parçasıdır. Kişilik, tüm diğer şeyler gibi insana emanet edilmiştir¹⁰³. Demek ki burada önemli olan şey, için(d)e doğulan toplumsal sınıfı ve statüyü kabullenmek, onun bir parçası olmaya çalışmak ve şükretmektir. Bu algılama biçimini not etmek gerekir: Modern toplum şartlarındaki bireyin hukuk karşısındaki durumu ve rasyonelliği, bu karşıtlık çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir. Ancak yine de kişiliğin her bir insana ait bir şey olması, başka deyişle her insanın bir kişilik sahibi olması fikri Hıristiyanlık ile başlar¹⁰⁴. Oğul ile birlikte Tanrı bir yüz kazanır ve bütün insanlar da ruh ve bedeni bir arada tutan bir kişilik edinirler¹⁰⁵. Batılı anlayışta *persona*, oyun bitiminde çıkarılıp atılacak bir şey değildir, insanın kendisidir. Hâlbuki örneğin Hint geleneğinde kişilik çıkarılıp atılması gereken bir maske olarak düşünülür. Batılı için ise kişilik biçimlendirilmesi gereken bir maskedir¹⁰⁶. Dolayısıyla Batı düşüncesi içinde aynı zamanda kişiliğin “tabii” bir şey olmadığını da görürüz: Kişilik toplumsallaşma ile edinilir, kazanılır (*second nature*). Kişilik hem hukuk karşısında, o hukuk sisteminin öznesi ve nesnesi

¹⁰¹ “Birey ancak herhangi bir kötülükten dolayı gruptan ayrılan kişidir. (...) Birey zanlıdır.” Goff, s. 232.

¹⁰² “Ortaçağ'da birey, öncelikle bir grubun üyesiydi ve ancak grup sayesinde kendi kimliğini kazanırdı.” Guryeviç, s. 262.

¹⁰³ Guryeviç, s. 179 vd.

¹⁰⁴ Roma'da *persona* kavramı kullanılıyordu elbette ama hak sahibini değil fizik mânâsıyla insanı ifade ediyordu. Ülker Gürkan, “Kişilik Kavramının Evrimi”, Prof. Dr. Hâmide Topçuoğlu'na Armağan, AÜHF Yay., Ankara, 1995, s. 42 ve 46; Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev: Özcan Doğan, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 2005, s. 457 vd.

¹⁰⁵ Alain Supiot, **Homo Juridicus**, Çev. Bilge Açımız Ünal, Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s. 47; Gürkan, Kişilik, s. 49.

¹⁰⁶ Supiot, s. 48.

olmaktan kaynaklanan hem de toplum içinde bir birey olarak kendi tercihlerimiz doğrultusunda edindiğimiz *artefact* bir şeydir.

Hemen belirteyim, modern toplum ve geleneksel toplum tabirleri, Weber'in ideal tiplerine göre düşünülmüş kavramlardır. Dolayısıyla geleneksel ya da modern topluma ilişkin olarak söylenen zıtlık ve farklılıklar asla mutlak olamaz. Modern toplum, rasyonelliğin mükemmel temsilcisi değildir, geleneksel toplum da akıl dışı bir form değildir. Aksine bu iki toplumsal yapı çoğu kez iç içe geçmiş halde bir arada bulunabilir. Yine de modernliğin, “geri dönüşsüz” biçimde¹⁰⁷ insanın davranış formlarını ve toplumsal yapıyı dönüştürdüğü bir gerçektir. Rasyonellik bütün zamanlarda ve bütün toplumlarda belli şekillerde var olmuş olsa da, bugün dünyanın neredeyse tamamını kaplamış olan modernliği üreten rasyonellik biçimi Batıya özgüdür. Ayrıca aşağıda özellikle Elias'ın vurgulayacağı gibi, kişilik ve bireysellik uzun bir süreçte edinilmiş özelliklerdir¹⁰⁸. Bu aynı zamanda insanın pek çok bakımdan –hem fiziksel hem de aklı- gelişmesini sağlamıştır. Tarihsel olarak kesinlemeler yapmasak da sosyolojik kavramlar olarak geleneksel-modern toplumu ve bu toplumlardaki bireyin ayrımı mümkündür.

Geleneksel toplum yapılarında hukuk, bizatihi meşruluk üreten ya da toplumsal ilişkileri düzenleyen bir konumda değildir, daha ziyade ahlâkın bir halidir. Problem çözmek, kurumlar arası ilişkileri düzenlemek ya da “devlet”in formunu ve meşruluğunu sağlamak hukukun vazifesi değildir. Hukuk, her bir kimsenin ne olması gerektiğini vaz eden, Tanrı'ya dayalı ve adalete yönelmiş bir ahlâk biçimidir, Yasadır. Modern toplumdaki toplumsal iktidar biçimleri de geleneksel toplumlarda görülmez¹⁰⁹. Giderek, hukuk olarak anılan yapının bugünküne pek de benzemediğini fark edebiliriz. Roma İmparatorluğu'nun kozmopolit yapısı ve bu yapının ortaya çıkardığı değişik ihtiyaç ve sorunlar, antik felsefenin desteğiyle oldukça gelişmiş bir hukuk sistemini üretmiştir¹¹⁰. Hatta iyimser ve bir parça anakronik yorumlarla Roma

¹⁰⁷ Özcan, Hukuk Devleti, s. 77.

¹⁰⁸ Simmel, bireyselliğin İtalyan Rönesansı'nın yarattığı bir şey olduğunu kabul ediyor. Kendi farklılığını ve bireyselliğini ortaya koymak isteyen Rönesans insanının bu hırsı sebebiyle, mesela Floransa'da belli bir süre erkek kıyafetlerinde ortak bir moda oluşturulamamıştır. Kısaca “birey göze çarpmak istiyordu”. Georg Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 211.

¹⁰⁹ “Hukuki topluluğun mensupları, kendi yaşamlarını hukuk kurallarına göre algılamalarının öncesinde, dinsel olarak meşrulaştırılmış, yani yurttaşların meşruluk üretmelerine olanak vermeyen bir egemenlik yapısına tabi durumdadır.” Özcan, Hukuk devleti, s. 197.

¹¹⁰ Bülent Tahiroğlu/Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, Der Yay., İstanbul, 2010, s. XV vd.

yurttaşının, modern anlamda birey nitelikleri taşıdığını da ileri sürebiliriz¹¹¹. Bu toplum, belli ölçüde kamusal alan algısına da sahiptir. Ancak güçlü merkezî otoritenin kontrolü altındaki bu toplum yine de tabakalardan ve statülerden oluşur: *Patricius* ve *plebler*¹¹². Modernliğin her türlü dinî, etnik, sınıfsal vb. bağlardan ayrı olarak tanımladığı ve bu haliyle de kendi varlığını, hayat tarzını, yönetimini kendisi belirleyen “birey”, geleneksel toplumlarda görülmez¹¹³. Din, her anlamda belirleyicidir. Sınırları çizilmiş bir alanda, sahip olunan statü içinde hayat sürülürken, kişinin siyasî bir varlık olarak içinde yer alacağı rasyonel bir hukuktan da kolayca bahsedilemez. O sebeple de geleneksel toplum yapısı içinde, dinî meşruluk elde etmiş otoriteye itaat esastır. Bulunduğun yer ve konumda kalmak¹¹⁴, Yasaya itaat etmek; kısaca hukuk budur.

*Toplum bir kez Tanrı edimi olarak algılanmaktan çıkınca, her bireyin devletle ve başka bireylerle yaşadığı çıkar uyumsuzlukları da aynı terimlerin alanına dâhil olur. Hukuk, artık toplumu ahlaklı kılmanın bir aracı değil, bireysel dünyalara ait hale gelmiş ahlakları yaşanabilir kılmanın olanaklılık alanıdır.*¹¹⁵

Yukarıda belirtilen geleneksel toplum ve modern toplum arasındaki geçiş, bütün diğer tarihsel şablonlarda olduğu gibi kesin bir zamanlandırmayla belirlenemez. Sanayi devrimi öncesi, erken modernlik olarak adlandırılabilir¹¹⁶ dönem, yani 13. yüzyıl civarında kapitalizmin filizlenmesi ve ticarete dayalı para

¹¹¹ Tabii bu sorunlu bir iddia olur! Roma'daki kişilik kavramı psikolojik bir nitelik taşıyor; daha ziyade hukukî bir anlamı var. Ayrıca yine Roma'daki kişilik kavramı genel bir nitelik taşımaz. Her insanın bir kişiliği yoktur. Oğullar, eşler, köleler vb. birçok gruptan “geçerek *pater familias*'a kadar uzanan kişilik dereceleri vardır.” Supiot, s. 46. Demek ki kişilik daha ziyade bir mülk gibi hukukî bir hakkın bir parçasıdır.

¹¹² Tahiroğlu/Erdoğmuş, s. 13.

¹¹³ “(...) çünkü her bireyin benzersiz olduğu, bu nedenle de kendi bireyselliğini ifade yolunu aradığı görüşü çağdaş bir görüştür, Ortaçağ'a yabancısıdır.” Guryeviç, s. 18.

¹¹⁴ Guryeviç, s. 178.

¹¹⁵ Özcan, Hukuk Devleti, s. 200.

¹¹⁶ “ (...) modernleşme toplumsal sonuçları bakımından üç safhada toplanabilir. Bunlardan birincisi, ticaretin ortaçağ tarım ekonomisini değişikliğe uğratması olarak *erken modernlik*; ikincisi belirgin şekilde kendini sanayi devriminde açığa vuran kapitalist toplumun tipik özelliklere büründüğü *yüksek modernlik* ve nihayet kapitalizmin tekeli bir aşamaya ulaşmasıyla gelişen toplumsal formasyon olarak *kitle toplumu*”. Özcan, Hukuk Devleti, s. 50.

ekonomisinin ya da başka deyişle ticarî kapitalizmin başlangıcı¹¹⁷ olarak görülebilecek dönem modernlik yönünde ilk alâmetlerin belirlediği zamanlardır¹¹⁸.

Modern toplumda hukuka uyma problemini araştırmak, bizi bir önceki aşamaya yani feodal döneme götürdüğünde, göze çarpan ilk nokta feodal toplumun bir “himaye” toplumu olmasıdır¹¹⁹. Kişisel bağlılık, sadakat ve itaat ilişkileri içinde yürüyen ve biate dayalı bir sistemdir bu; Bloch’un deyişiyle “bir başka adamın adamı” olma durumu söz konusudur¹²⁰. Roma’dan arta kalan çeşitli statüler dönüşerek feodal toplumdaki bu karmaşık örgüyü oluşturmuşlardır¹²¹. En alt tabakasında *serfin* yer aldığı bu yapıdaki asıl bağlar toplumun egemen kesimleri arasında kurulur¹²². Hiyerarşik olmaktan çok eşitsiz olarak nitelendirilebilecek¹²³ yapı içinde, birbirinin koruması altına girmiş pek çok feodal bey olabiliyordu. Bu feodal beyler bir krala bağlı olsalar da bu bağlılık gayet kırılğan bir nitelik taşıyor. Dolayısıyla dönemin en belirgin özelliklerinden biri parçalı ama iç içe iktidarlar örgüsüdür. Bu parçalara bölünmüş iktidar ilişkilerinin en önemli özelliği, siyasî bir nitelik taşımamalarıdır¹²⁴. “Siyasal iktidar hükümdarın kişisel mizacı olarak kabul edilir ve bu iktidara katılan herkes, bunu *görevinin icabı* olarak değil kişisel hakkı olarak yapar.”¹²⁵ Dolayısıyla bağlılıklar hukukî nitelik taşımaz; daha doğru bir deyişle bu düzen, son derece değişken ve kişisel fief sözleşmeleri¹²⁶ ve “zor” ile ayakta kalır. Bireysel bağlılıklar ile elde edilen koruma ve fiilî toprak hâkimiyeti, her

¹¹⁷ Henri Pirenne, **Orta Çağ Kentleri**, Çev. Şadan Karadeniz, Dost Yay., Ankara, 1982, s. 80 vd.

¹¹⁸ Geleneksel toplum ya da Giddens’in deyişiyle sınıflara bölünmüş toplum sadece feodal Avrupa ile sınırlı değildir. Ancak burada bazı taşmalar olmakla birlikte kapitalizmin filizlenmesini içeren feodal dönem esas alınarak geleneksel yapılarıdaki iktidar ve itaat ilişkilerini anlamaya çalışacağız.

¹¹⁹ Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1995, s. 214.

¹²⁰ March Bloch, **Feodal Toplum**, 4. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2005, s. 207. “Feodalite, kısaca, bağlılık yemini ve *fief* (dirlik) demektir.” Goff, s. 67.

¹²¹ Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım**, 2. Baskı, Çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002, s. 36. “Ortaçağda Roma’nın kapitalist çiftçilere kiraya verilen ‘*latifundia*’larının ‘*manor*’a (malikâneye) dönüştüğünü, ‘*coloni*’ (kolon) denen kiracı çiftçilerle kölelerin ‘*serf*’lere dönüştüğünü, ‘*magnate*’ (şef) denen büyük toprak sahiplerinin yerini ‘feodal bey’lerin aldığını görüyoruz”. Şenel, s. 209

¹²² Goff, s. 67.

¹²³ Bloch, s. 578. Feodal sözleşmede taraflar teorik olarak eşit ve karşılıklı yükümlülükler altında idiyeler de pratikte belli bir hiyerarşi kendiliğinden ortaya çıkar.

¹²⁴ Poggi, Modern, s. 39.

¹²⁵ Giddens, Ulus-Devlet, s. 90. (Vurgu yazarın)

¹²⁶ Mehmet Ali Ağaoğullar/Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 5. Baskı, İmge Yay., Ankara, 2004, s. 185. “Bu toplumda uzun vadede hiçbir sadakat yemininin ve hiçbir sözleşmenin – günümüzde devletler arasındaki ilişkilere benzer bir şekilde- toplumsal güçteki değişimlere dayanmadığı tekrar tekrar gözlemlenebilir.” Norbert Elias, **Uygarlık Süreci II**, 3. Baskı, Çev. Erol Özbek, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 96.

zaman bağıllığının gevşemesine müsaittir ve zaten öyle de olmuştur. Senyör ve vassallar arasındaki bu ilişki, onları toplumun geri kalan alt tabakalarından hiyerarşik biçimde ayırır. Bu yapı içinde her bir unsuru tanımlayan kavram statüdür¹²⁷. Toplum, hukukî ve siyasî bir bağıllık olmaksızın “zor” a dayalı bir iktidar sistemi ile ve vassalın üretime el koymasıyla şekillenen bir ekonomik yapıdadır. Üç temel sınıftan söz edilir: *oratores, bellatores, laboratores* yani dua edenler, savaşanlar ve çalışanlar. Dua edenler sınıfı, dışa kapalı bir biçimde örgütlenen ruhbanlardır; savaşanlar hemen daima soylulardır ve çalışanlar ise neredeyse köle seviyesine indirilmiş olan köylülerdir¹²⁸. Kısacası “Orta Çağ’da birey, itaat, boyun eğme ve dayanışmadan oluşan bir ağ” içinde yaşamaktadır¹²⁹. Burada vurgulanması gereken husus, serfler ve vassallar arasındaki ilişkinin kişisel bir bağımlılık statüsü olmasıdır¹³⁰. Modern toplumda işçi hukukî (formel) olarak özgürdür¹³¹ ve işveren ile arasındaki ilişki sözleşmeseldir. Feodal düzende ise beyler ya da krallar hiçbir “hizmet” sunmaz, sadece himaye ve toprak dağıtır. En alt tabakadaki serfler ise yukarıya hizmet sunarlar¹³².

“Avrupa feodalitesinin temel çizgileri şunlardır: Köylü bağımlılığı; genelde nakdi ücret ödenmesi olanaksız olduğundan fief biçiminde toprak-ücretin hizmet karşılığı olarak temliki; uzmanlaşmış bir savaşçı sınıfın egemenliği; insanı insana bağlayan itaat ve koruma ilişkileri ki bu ilişkilerin savaşçılar sınıfında saf vassalite biçiminde ortaya çıkması; düzensizliğin kaynağı olarak iktidarın parçalanması; ancak bütün bunların ortasında diğer akrabalık tarzlarının ve devletin yaşamaya devam etmeleri –ki devlet feodal çağ boyunca yeni bir güç kazanmaya başlayacaktır.”¹³³

Feodal toplum durağan ve kapalı bir toplum görüntüsündendir. Ticaret oldukça zayıftır; az sayıdaki zanaatkarın dışında ve geçimlik tarımsal ekonomi esastır¹³⁴. Avrupa’nın bu kısır ve kapalı durumunun temel sebebi, Akdeniz’in

¹²⁷ Bryan S. Turner, **Statü**, Çev. Kemal İnal, Doruk yay., Ankara, 2000, s. 47.

¹²⁸ Goff, s. 206; Turner, Statü, s. 47. Özcan, Hukuk Devleti, s. 196.

¹²⁹ Goff, s. 225.

¹³⁰ Georges Duby, **Orta Çağ İnsanları ve Kültürü**, 2. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 11. (M. Ali Kılıçbay’ın önsözünden). Weber’in geleneksel otorite olarak adlandırdığı ilişki biçimi. Weber, Toplumsal ve Ekonomik, s. 331.

¹³¹ Weber, Max Weber, **The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism**, trans. Talcott Parsons, Routledge, London&New York, 1992, s. Xxxiv.

¹³² Elias II, s. 90.

¹³³ Bloch, s. 582

¹³⁴ “12. yüzyılda belirgin bir şekilde öne çıkan ve 13. yüzyılda bir bakıma kesinleşmiş olan ‘feodal sistem’ denen şey, toplumun tarımsal sektöründeki bu genişleme hareketinin tamamlanmış biçiminden

güneyinin ve İspanya'nın Araplar tarafından kontrol altına alınmış olmasıdır¹³⁵. Bu kapalılık bir yandan geçimlik ekonomik yapının oluşumuna yol açarken, öte taraftan feodal beyler ve krallar arasında gevşek bağlılıklarla örülü parçalı bir iktidar sistemini ve aynı zamanda da belirsizlik ve güvensizliği getirdi. 13. yüzyıl itibariyle gelişimi tamamlayan feodalleşme; karşılıklı güvensizlik, toprak paylaşımı ve sürekli savaş hali yanında “fırsatlarla” dolu bir dönemdir¹³⁶. Kraldan senyöre kadar çeşitli feodal sözleşmelerle paylaştırılan topraklar üzerinde elde edilen haklardan kimse vazgeçmek istemez; istemez ama belli bir zaman sonra mülkiyet altına alınacak toprak gayet azalır. Yükselme ve mülk sahibi olma zorlaştıkça zümreler daha katı bir hale gelir¹³⁷ ve bir sonraki aşamadaki bürokrasinin çekirdeği oluşur. Soylular arasındaki ilişkiler, bürokrasinin temelinde yatar. XII. yüzyıl ortalarında İngiltere ve Fransa'da kral, feodal beyler ve senyörleri kendine bağlamaya başlamış ve onların “kişisel haklarını” ayrıcalıklara dönüştürerek merkezîleşme yolunda adımlar atılmıştı. Daha önce belirttiğim sürekli savaş hali de, senyörlerin kralın otoritesi altında toplanmasını kolaylaştırmıştı. İktidar mekanizmaları içindeki sözleşmeye dayalı (hukukî olmayan) ve bir ölçüde belirsiz statüler, kralların kazandığı bu güç sebebiyle giderek merkeze bağlı hiyerarşinin parçalarına dönüşmüştür. Bu durum itaat ve sadakat ilişkisinin bürokratikleşmesi, dolayısıyla da dönüşmesi anlamına gelir.

Bu “sınıflara bölünmüş”¹³⁸ toplumlarda hukukî meşruiyetin kaynağında din yer alır¹³⁹. Kilisenin kontrolü altındaki geleneksel dinî hukuk sistemleri, dinin ve kilisenin dışında bir alan tanımaz. Bu alana dâhil olmak için rızaya ihtiyaç yoktur: Tanrı ile sözleşme yapamazsınız! Feodal ve dinî olarak belirlenmiş “statüler” içinde süregiden hayatın dışında bir hayat şansı da yoktur. Sürünün dışında bir hayat tasavvur edilemez. Birlik esastır ve birliğin dışına çıkmak “kibre” ve gurura delalettir. Özgürlük de Orta Çağ anlayışında, ya belli ayrıcalıklara sahip olmak ya da belli bir koruyucusu olmak, yani güvende olmak demektir. Eğer güçlü bir senyöre

başka bir şey değildir; kentsel sektörde bu hareket başka bir biçimde biraz daha devam eder ve nihayet o da tamamlanmış biçimini lonca sistemi içinde bulur.” Elias II, s. 86. Thompson, s. 79-80.

¹³⁵ Özcan, Hukuk Devleti, s. 39; Pirenne, s. 26.

¹³⁶ Bu fırsatlarla Elias, giderek durma noktasına gelmiş ekonominin potansiyel dönüşümünü kastediyor. Elias, II, s. 86 vd; Goff, s. 81.

¹³⁷ Elias, II, s. 87.

¹³⁸ Giddens, Ulus-Devlet, s. 11.

¹³⁹ Özcan, Hukuk Devleti, s. 38 vd.

bağlı iseniz güvendesiniz demektir. Bu güvenliğin bedeli itaat etmektir; tersinden söylersek güvenlik için itaat ve sadakat borcu altına girilir. Köylü de vassal da senyörün adamıdır. Senyör, yargılama yetkisine de sahip olan kişidir. “Düzeni” tesis eden, hukukî bir meşruiyet inancı ya da adalet duygusu değil, güvenlik korkusu altında yaşayan toplumun “zor”a boyun eğişidir¹⁴⁰. “XIII. yüzyıl kilise hukukçusu Huguccio’ya göre çoğunluğa katılmayan kişi *turpis* ‘utanılacak’ biridir’ ve ‘bir toplulukta, bir kurulda, bir yönetimde anlaşmazlık ve farklılık ayıptır.’ (...) En büyük günah farklılaşmaktır.”¹⁴¹

Geleneksel toplumdaki statü yapısını –uzunca bir süreç içinde- parçalayan olgu ticaret ve şehirlerdir. Tüccar sınıfının ortaya çıkışı konusunda net bir bilginiz yoksa da Venedik’in bu noktada ilk olduğunu biliyoruz¹⁴². Merkezinde daima bir pazarın olduğu ve sakinlerinin ticaret ve alışverişle geçim sağladıkları¹⁴³ şehir, -her zaman olmasa da- surlarla çevrili¹⁴⁴ ve korunaklı bir alandır¹⁴⁵. İktisadî bir merkez olarak şehir, hem yönetici hem de dinî sınıfın yaşadığı, gezgin tüccarların, köylülerin ve çeşitli kişilerin bir araya geldiği bir yerdir¹⁴⁶. Bu pazarın varlığı çoğu kez lordun veya prensin korumasına bağlıdır. Bu koruma karşılığında da çeşitli vergiler ve haraçlar alırlar. Bu tip şehir yerleşimlerinde kilisenin yoğun bir idarî gücü vardır ve kilisenin etki alanından çıkabilen pek kimse yoktur¹⁴⁷. 9. yüzyılda neredeyse yok olan şehirler, 12. yüzyılda yeniden parlamıştır. Pirenne, feodalizmin yükselişe geçtiği 11. yüzyıldan itibaren Avrupa’da önemli bir dönüşümün başladığını anlatır. Nüfus artışıyla birlikte tarım için toprak arayışı hızlanmış, ormanlık bölgeler tarlalara dönüştürülmüş ve denizden toprak kazanılmaya çalışılmıştır¹⁴⁸. Ortalama olarak her

¹⁴⁰ Goff, s. 231.

¹⁴¹ Goff, s. 225.

¹⁴² Venedik, dönemin en büyük merkezlerinden İstanbul’la da önemli ticari ilişkiler içindeydi. Pirenne, s. 66 vd. ve 81-82. Pirenne, eğitimin ruhban sınıfının tekelinde olduğu Avrupa’ya nazaran Venedik’te okuma yazma oranının yüksekliğine dikkat çekiyor ve bunun ticarî gelişme ile ilgili olduğunu ileri sürüyor. Ayrıca ona göre Venedik, Bizans İtalya’sı ve Konstantinopolis ile olan sürekli bağları sebebiyle de diğer Avrupa şehirlerinden farklıdır. Pirenne, s. 83-84.

¹⁴³ Max Weber, **Şehir**, Çev. Musa Ceylan, Bakış Yay., İstanbul, 2000, ss. 74-75; Giddens, *Ulus Devlet*, s. 55.

¹⁴⁴ Giddens, *Ulus Devlet*, s. 56.

¹⁴⁵ Pirenne, s. 55. Şehrin ayırt edici özelliği pazar ve ticaret yeri olması ve kalenin varlığıdır. Weber, *Şehir*, s. 105.

¹⁴⁶ Hâkim sınıf üyeleri genellikle şehirlerde otururlar. Giddens, *Ulus Devlet*, s. 57.

¹⁴⁷ Pirenne, s. 52 vd.

¹⁴⁸ Pirenne, s. 62. vd.

yüz yirmi beş kilometrede bir, irili ufaklı birçok şehir vardı¹⁴⁹. Kırsal bölgeler, bu şehirlere yiyecek sağlarken şehirlerden de ticarî ve mamul eşya temin ediyorlardı. Şehrin bu parlayışı ile birlikte ortaya çıkan hareketlilik, iş alanlarındaki artış işgücündeki özgürleşmenin önemli bir sebebidir¹⁵⁰.

Kısaca toparlarsak: Roma'nın çöküşü ve Arapların Akdeniz'i kapatmaları gibi iki kaba sebeple içine kapanan ve –bütünüyle olmasa da- feodalleşen Avrupa için bu durum aynı zamanda ticarî patlamanın da başlangıcıdır. Feodalliğin az çok dengeye ulaşmasıyla birlikte, soylular arasında yükselme, yer değiştirme ve yeni toprak edinme imkânları yok olmaya başladı. Artan nüfus ile birlikte topraktan kopmuş kişiler başıboş, dilenci, paralı asker olarak her yerde ortaya çıktılar¹⁵¹. Kargaşa ve güvensizlik şeklinde de olsa önemli bir sosyal ve ticarî hareketlilik belirdi. Feodal bağlar belli ölçüde bir bireyselleşmeyi de içeriyordu: “Kabile bağlarına oranla bireyselleşme.”¹⁵² Feodalliğin bu kapalı toplumsal düzeni, sadakat ve itaat üstünde şekillenmiş akdî bağlılıklar, bir süre sonra soyluların bireyselleşmesine yardım ettiği gibi serflerin de özgür iş gücüne dönüşmesine kapı aralamıştır. İşte feodalleşmenin tepe noktası -ticarî canlanma, nüfus artışı ve şehirlerin özerk yapılar olarak güçlenmesiyle- modern bireyin ve hukukun belirlediği yerdir. Şehrin önem kazanması ve uzun mesafeli ticaretin gelişmesi¹⁵³ kapalı/geçimlik/tabîî ekonomik düzenin parçalanması anlamına gelir. Yabancı/tüccarın¹⁵⁴ toplumlara girişi ile birlikte iki gelişme olur: Kişiler farklı hayat biçimleriyle karşılaşır ve alışveriş mecburiyetleri sebebiyle iletişim kurarlar¹⁵⁵. Hem bu iletişim hem de yeni ürün ve malların ortaya çıkardığı ihtiyaçlar, bireyselliğin kurulmasında çok önemli noktalardır¹⁵⁶. İkinci husus ise hukukî alanın, zorunlu olarak genişlemesidir. Hukukun bu genişlemesi, ticaretin ve tüccarların –yani burjuvaların- korunma talebiyle yakından ilişkilidir. Yani başlangıçta hukuk bir hak

¹⁴⁹ Daha geç bir dönemde (1490) bile “Avrupa’da devlet benzeri 500 birim vardı. Beş yüzyıl sonra Avrupa’daki egemen birimlerin sayısı 25 civarında devlete indi.” Thompson, s. 82.

¹⁵⁰ Pirenne, s. 76 vd

¹⁵¹ Pirenne, s. 76. Bu konunun askerî boyutu için aşağıda Justus Lipsius bölümüne bakınız.

¹⁵² Elias II, s. 90.

¹⁵³ Pirenne, s. 90.

¹⁵⁴ Simmel, s. 150.

¹⁵⁵ Davranış ve tutku kontrolü burada önem kazanır. Ayrıntısı için aşağıda Elias bölümüne bakınız.

¹⁵⁶ “Genel terimlerle, kapitalist üretim biçiminin gelişimi, ‘serbest’ emek piyasası ve başarı, bireycilik ve kişisel başarı ideolojisine önem veren bir kültür lehine geleneksel statü düzenlerini (soylu zümreler ve toplumsal tabakalaşmayı ritüel olarak tanımlayan diğer biçimler) çökertir görünür.” Turner, Statü, s. 54.

ya da özgürlük talebi değildir, daha çok, “korunma” talebidir. Çünkü statü aynı zamanda hukukun “kişisel eşitsizler hukuku” (*jurisprudence of personal inequalities*)¹⁵⁷ olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bireyselleşmenin ve hukuksallaşmanın kapılarını aralayan talepler, başlarda bu amacı taşııyordu¹⁵⁸. Ticarî ilişkiler ve kapitalistleşme iletişimi ve bireyselliği artırdığı gibi, korunaklı ve düzenli bir ticarî hayat için hukukî kurumların oluşumu da hızlandırmıştır. Ortaya çıkan hukuk, artık bu basit rasyonel ihtiyaçların zorlamasından kaynaklanan, insan ürünü hukuktur. Mevcut iktidar yapısı içinde hâkim durumda olan kilise ve soylular da artık zenginlik yoluyla güçlenen talepler karşısında geri adım atmak zorunda kalmışlardır. Bu da aynı zamanda artık hak eşitliği ya da hukukî eşitlik¹⁵⁹ dediğimiz, modern hukukun temel özelliğinin ortaya çıkmasını sağlayan bir zorlamadır. Dolayısıyla artık kişinin hak sahibi olması statüsünden değil, sadece kişilik sahibi olmasından kaynaklanır.

Ayrıca bu durumun bir sonucu olarak hukukun rasyonelleşmesi vurgulanmalıdır. Dinî ve irrasyonel¹⁶⁰ değerler etrafında öbeklenmiş tabakalardaki geleneksel insanlar, çıkar ya da bireysellikler etrafında değil, inanç ekseninde hayat sürerler. Çıkar ve sözleşme temelli ilişkilerin bulunmadığı şartlarda modern bir hukuk yapısının görülmesi söz konusu olamaz. Yukarıda belirttiğim alçak sesli güvenlik ve korunma taleplerinin giderek hak talebine dönüşmesi, bu talepleri dile getirenleri iktidar konumuna da yükseltmiştir. İktidarı elde eden burjuvanın toplumla kurduğu ilişki, fersudeleşmiş bir dinî meşruiyete dayanamazdı şüphesiz. Yeni iktidarın başvurduğu rasyonel hukuk, en iyi bildiği bir şeyden kaynaklanır: Hesaplama. Modern toplumda hukukun en önemli işlevlerinden biri de budur: Öngörülebilirlik sağlar, kayıt altına alır ve rasyonel bir ikna yoluyla bireylerden rıza talep eder. Ancak -Elias ve Giddens çizgisinde kalarak hemen eklemek gerekir ki- bu

¹⁵⁷ Manfred Rehbinder, “Sosyal Devlet Yolunda Hukuk Yapısı Değişmeleri”, Çev. Hikmet Sami Türk, **AÜHF**, Sayı: 1-2, Cilt: 26, Y: 1969, s. 85.

¹⁵⁸ Pirenne, s. 124.

¹⁵⁹ Rehbinder, s. 85.

¹⁶⁰ “Alışılmış ve hissi eylemler genelde **irrasyonel** eylemler olarak tanımlanır. Bu tanım ile kastedilen şey, bu eylemlerin aptalca, sonuçsuz, yanlış ya da zararlı oldukları değildir. Aslında, bu tanım eylemin faydasına ilişkin hiçbir yargı içermez. Çoğu alışılmış rutinler etkili ve faydalıdır. (...) Eylem fayda getirmediğinden değil, fayda düşüncesi eylemden önce gelmediğinde, karar vermede bir etken olmadığına irrasyoneldir. Eylem karar vermenin sonucu olmadığına irrasyoneldir. Tersine, zıddı olan rasyonel eylem irrasyonel eylemden daha az etkili (ve daha az makul) olabilir.” Zygmunt Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, 7. Baskı, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010, s. 126.

süreç önceden düşünülmüş, zorunlu ya da teleolojik bir tarihsel gidiş değildir şüphesiz.

Guryeviç bir başka ilginç ve çarpıcı örnek daha veriyor. Gündelik hayatta çoğu kez hırsız ve yağmacı konumunda olan şövalyeler etrafında oluşturulan bir kahramanlık edebiyatı vardır. Şövalyeliğin kendine özgü kuralları içinde (gösteriş, civanmertlik, savaşıklık vb.) yaşadığı varsayılan şövalyeler çocuklarını da benzer şekilde yetiştiriyorlardı. Dolayısıyla bu soylu sınıf, duygularının denetimi altında, irrasyonel değerlerle ve pek de hesap bilmeksizin yaşıyorlardı. Birçoğu okuma yazma bilmiyor, bilenler de pek okumuyordu. Hâlbuki tüccarlar en basitinden ticarî mektuplar yazmak ve hesap tutmak zorundaydılar. Oğullarını savaşçı olarak yetiştiren soyluların aksine, zengin tüccarlar, çocuklarını eğitim almaları ve özellikle hukukçu olmaları için üniversiteye gönderiyorlardı¹⁶¹. Bu durum etrafında gelişen hikâyelerde, soylular aptal, kaba ve bilgisiz olarak resmedilirken; tüccarlar zekâ ve kurnazlığı ile onu alt eden tipler olarak karşımıza çıkar. Tabîî öte yandan tüccarlar cimri ve tefeci damgası yer¹⁶². Açıktır ki tüccar –burjuva- kaçınılmaz olarak rasyonelleşmiştir. Bu yolla elde ettiği zenginlik sayesinde, bir yandan mevcut geleneksel iktidar ve itaat sistemini zorlayarak kırmış öte yandan da toplumsal ilişkilerin dönüşümüne kaynaklık etmiştir. Süreç içinde iktidar el değiştirip burjuvaya geçerken, toplumun en alt seviyesindeki serfler de özgür emek gücüne dönüşmüşlerdir.

Geleneksel toplumlardaki statü ve bunu düzenleyen hukuktan, modern toplumdaki sözleşme temelli hukuk anlayışına geçiş fikrini ortaya atan Henry Sumner Maine'dir¹⁶³. Maine'in incelemesinde bu ilerlemeci düşünce, özellikle özel hukukun gelişme çizgisi için temel bir şablon olarak kabul görmüştür¹⁶⁴. İki toplumsal yapı arasındaki farklar da şu şekilde gösterilebilir.

¹⁶¹ Soylu sınıfının çöküşünde, bu sınıfın tüccarlara olan çok miktarda borçları da etkilidir. Turner, Statü, s. 50

¹⁶² Guryeviç, ss. 197-199.

¹⁶³ Sir Henry James Sumner Maine'e aittir. Sir Henry James Sumner Maine, **Ancient Law**, Henry Holt and Company, New York, 1906, ss. 163-165.

¹⁶⁴ Rehbinder, s. 81. Rehbinder, bu şemayı Weberci ideal tipler olarak değerlendiriyor ve saf statü ya da saf sözleşme hukuku olamayacağını ancak yine de bu şemanın, anılan hukuk düzenlerinin temel karakteristik özelliğini ifade ettiğini söylüyor. Rehbinder, s. 82.

Tablo 2: Geleneksel ve modern toplum (Rehbinder)¹⁶⁵.

Geleneksel Toplum	Modern Toplum
Statü	Sözleşme
Hâkimiyet ilişkisi	Hukukî işlem
Emlâk ve akar	Para
Mülk	Menkul kıymetler
Mübadele ekonomisi	Kredi ekonomisi
Malların tekelleşmesi	Piyasa ekonomisi
Lonca zorunu ve ceza hakkı	Zanaat ve ticaret hürriyeti
Ayrıcalıklar sistemi	Hak eşitliği ve birey otonomisi
Menşee ve gruba alınmaya (kabule) göre sosyal prestij	Bireysel edim ve başarıya göre sosyal prestij
Gruba bağlı kendi	Tam ehliyetli kişi
Grup	Birey
Topluluk	Toplum

Kaynak: Manfred Rehbinder, “Sosyal Devlet Yolunda Hukuk Yapısı Değişmeleri”, Çev. Hikmet Sami Türk, **AÜHFD**, Sayı: 1-2, Cilt: 26, Y: 1969, s. 87.

Geleneksel toplum ve iktidar yapılarının bu basit resminin hem sonucu hem de sebebi sayılabilecek bir husus var: Modern iktidarın ve hukuk sisteminin ayrıntılı ve karmaşık yapısı, aynı zamanda bireylerden rıza ve uyma talep etmesi, bu iktidarın ve hukukun, bireylerin gündelik hayatlarının neredeyse her alanına nüfuz etmesiyle ilgilidir. Modern hukuk, karmaşık toplumsal yapı içindeki bireyin de belli seviyede bir davranış düzenliliği ve rasyonellik taşıması sayesinde işler ve modern iktidar da

¹⁶⁵ Rehbinder, s. 87.

mümkün merteye, bu bireyi çeşitli kurumsal araçlar yoluyla yetiştirir ya da eğitir. Hâlbuki geleneksel toplumlarda devlet denebilecek iktidar sahipleri, tebaasının hayatı ile ilgilenmez. Ona bir hizmet sunmadığı gibi, onun gündelik hayatına, davranışlarına, kişiliğine ya da tutumlarına ilişkin bir şey söylemez¹⁶⁶. Dolayısıyla üstünde belli türden bir iktidar kurduğu toplumu *yönetmez*¹⁶⁷. Giddens'in bu vurgusu önemlidir. Geleneksel birey, sınırlı cemaati içindeki dışsal ya da cebrî zorlamalar dışında bir disipline ya da "yönetim"e tâbi değildir. Geleneksel birey bu baskılara doğrudan ve kişisel bir biçimde maruz kalır. Oysa modern toplumdaki yönetim, dolaylı ve görünmez bir niteliktedir. Görünmez ve dolaylı olduğu halde çok daha etkilidir; çünkü muhatap aldığı birey, bir şekilde o iktidarın parçası olduğuna inanır. İktidar ve birey arasındaki ilişkiyi aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Ancak buradan çıkan sonuç, geleneksel toplumlarda hukukun bir yönetme ve kontrol mekanizması olarak algılanmadığıdır. Geleneksel toplumda yönetme ve kontrol mekanizması, bireye statüsünü kazandıran gruplar eliyle işletilir; sosyal olarak elde edilen statü ise, bir gruba, meselâ esnaf birliklerine ya da loncalara kabul, mensubiyetle sağlanırdı¹⁶⁸.

Özet sonuç: Statüye dayalı, dinî meşruluk ekseninde, itaat ve kişisel sadakat ilişkileri ile çevrelenen geleneksel toplum yapısından; şehirlilerin (*burgher*¹⁶⁹-şehirli) kapitalist tüccarlara, soyluların askerî ve bürokratik sınıfa dönüşmesi ve kilisenin iktidarının kırılması ile sözleşmeye dayalı bir topluma geçiş¹⁷⁰; bu geçişte ortaya çıkan rasyonel birey ve rasyonel hukuk sistemi. Ahlâka dayalı Yasa anlayışından, rasyonel hukuk düzeni anlayışına geçiş. Modern toplumdaki bireylerin hukuka kendiliğinden uymaları, bu uzun süreçte edinilmiş *self-control* mekanizmalarının ve hukukî meşruluk temeline yaslanan, şiddet tekeline ele geçirmiş devlet iktidarının varlığı ile mümkün olmuştur.

¹⁶⁶ Modern iktidar ise bireylerin gündelik hayatları ve tutumları ile doğrudan ilgilidir. Ahlâkî değil siyasî bir kaygı ile ve devlet iktidarını tahkim etmek için bireyler üstünde çeşitli türden kontrol mekanizmaları kurar. Michel Foucault, "Bireylerin Siyasal Teknolojisi", **Kendini Bilmek**, (M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton), 4. Baskı Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yay., İstanbul, 2003, s. 147, 151 ve 153. (Burada söylediklerim, Foucault'nun anlattıklarının genişçe bir yorumudur.)

¹⁶⁷ Giddens, *Ulus-Devlet*, s. 11 ve 93.

¹⁶⁸ Reh binder, s. 85.

¹⁶⁹ *Bourg*: Kale, surlarla çevrili kent. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=burjuvazi>

¹⁷⁰ Turner, *Statü*, s. 53.

Şimdi modern toplumdaki rasyonel hukukun temellendirilmesini sağlayan rasyonel tabii hukuk ve bireyi devletin kurucusu mevkiine çıkaran sözleşme fikrine bir bakalım.

B. Tabii Hukuk, Sözleşme ve “Akıl”

Batı toplumlarının modern hukuk sistemleri üretmelerinin ilk noktası, rasyonel tabii hukuk fikrine dayanır. Antik düşünürlerin devlet ve hukuk hakkındaki düşünceleri bizi yanıltmamalıdır. Statü ve itaat ilişkilerinin örgüsü içindeki geleneksel toplumda sözü edilen hukuk, bir adalet fikri ve bu fikir etrafında geliştirilen düşüncelerden ibarettir. Modern toplum, hakkın/hukukun kaynağına toplumu oluşturan bireylerin “aklı”nı koyduğunda, geçmişten gelen tabii hukuk fikrini de epeyce değiştirdi ve daralttı. Tabii hukuk, pozitif hukukun mütemmim bir cüz’ü olarak sınırlı bir alana çekildi. Avrupa hukuk geleneğindeki *meta-hukuk* ihtiyacının¹⁷¹ devamı olarak, hukuk devleti ve insan hakları düşüncesinin temelini oluşturdu. Modern toplumun ortaya çıkışı; birey, hukuk ve devlet düşüncesinin ortaya çıkışıyla eş zamanlı bir sürece işaret eder.

Tabii hukuk ve hukukî pozitivizm arasında süregelen yapay tartışma¹⁷² bir yana, modern toplumdaki hukuk algısının başlangıcında yer aldığını belirttiğim rasyonel tabii hukuk düşüncesi, Aquino’lu Thomas ile birlikte parlamaya başlamıştır. Aquino’lu, bu değişim döneminde Aristoteles manivelasını keşfeden kişidir. Platon’a yaslanan ve Augustinus’un kemâle erdirmiş olduğu Hristiyanlık içindeki politik düzen ve toplum algısı, Aquino’lu ile birlikte ortadan kalkmıştır. Aquino’lunun Hristiyanlığı Aristoteles çizgisine çekmesi¹⁷³ ve hukukun/yasanın aklî bir şey¹⁷⁴ olduğunu söylemesi, modern hukuk sistemlerine giden sürecin kilit aşamalarından olmuştur.

¹⁷¹ Mehmet Tefik Özcan, **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 4. Baskı, XII Levha Yay., İstanbul, 2011, s. 35 vd.

¹⁷² Burada tabii hukuk ve hukukî pozitivizm arasında bir karşıtlıktan çok devamlılık ilişkisi bulunduğu fikrini taşıyorum. Bununla ilgili düşünceler için bkz. Özcan, Sosyoloji, s. 35 vd.

¹⁷³ Ağaoğulları/Köker, İmparatorluktan, s. 224; William Ebenstein, **Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri**, Çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996, s. 93.

¹⁷⁴ Aquinum’lu Tommaso, “Toplu Dinbilim’den Seçme Parçalar”, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi- Eski ve Orta Çağlar**, Der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s. 430; Carl Joachim Friedrich, **The Philosophy of Law in Historical Perspective**, Second Edition, Phoenix Books, USA, 1963, s. 43.

Aristoteles ve Platon arasındaki farklılık, felsefe tarihinde iyi bilinen ve önemli sonuçlara yol açan bir durumdur. Platoncu gelenek daima, mükemmel ama maddî gerçeklikte var olmayan idealardan hareket eder: Gerçek dünyada mükemmel bir üçgen yoktur, ama geometride vardır. Aristoteles ise tam tersine gerçekliğin kendisinden hareket eder¹⁷⁵. Bu bakımdan aslında Platoncu gelenek, dinî düşüncelere daha iyi bir zemin sağlar¹⁷⁶. Aristoteles'in akılcı ya da gözleme dayalı yaklaşımı, Aquino'lu Thomas'a gelene kadar Kilise tarafından kabul görmediği gibi şiddetli şekilde de reddedilmişti. Aquino'lu Thomas, Augustinus'un formülünü tersine çevirerek, bilmeyi inanmanın önüne koydu. Tanrısal hukuku reddetmemekle birlikte, hukukun belli ölçüde insan aklının ürünü olduğunu ileri sürdü.

Orta Çağ'ın dağılık iktidar yapısı içinde hâkim düşünce, (tabîî) hukukun üstünlüğü fikridir¹⁷⁷. Bu dönemde, merkezîleşme temayülündeki devletlerin, hukukun yapıcısı konumuna yükseldikleri pozitivist yaklaşımdan pek de söz edemeyiz. Egemenin yapısı pozitif hukuk, bir bakıma düşük koruma sağlayan ve “kendi başına hiçbir gücü olmayan bir kurallar dizisi”dir¹⁷⁸. Bunun aksine insanın akıl ve tefekkür yoluyla keşfettiği tabîî hukuk, her türlü beşerî yasanın üstündedir.

Dönemin düşünce repertuarında prens ya da hükümdar ikincil bir konumdadır. Prens kanun koyma ya da yasama vasfı yoktur¹⁷⁹. Daha ziyade yargının başı olarak karşımıza çıkar. Bu da Yasa'nın hukuktan farklarından biridir. Modern iktidar hukukun aynı zamanda kaynağıdır. Ama geleneksel düşüncede Tanrı, kâinatı yaratmış ve onun tâbi olacağı kanunları da koymuştur. Kralın görevi bu Yasayı uygulamaktan ibarettir. İktidar ve kontrol yapılarının görece zayıf olduğu, adem-i merkezî yapıdaki feodal Orta Çağ'da, hukukun üstünlüğü düşüncesi dönemin

¹⁷⁵ “Sözgelimi, politikada, Platon sürekli mutlak olarak ideal bir devlet çerçevesinde düşündü ve böyle bir devletin böyle bir devletin ‘mümkün’ olup olmadığı sorusuna karakteristik bir şekilde mükemmeliyetçi bir omuz silkti; ‘O, gökteki bir model olarak koyulur... Fakat böyle bir kent yeryüzünde gerçekten var olup olmadığına ya da hatta var olup olmayacağına hiçbir önemi yoktur...’ Öte yandan, Aristoteles, politika incelemesine yüzden fazla fiilî devleti inceden inceye gözden geçirmekle başladı.” W. T. Jones, **Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi** I. Cilt., Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 323.

¹⁷⁶ Ebenstein, s. 89 ve 93.

¹⁷⁷ Otto Gierke, “Orta Çağ'da Siyasî Kuramlar: Devlet ve Hukuk”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s. 130; Ebenstein, s. 102.

¹⁷⁸ Gierke, s. 130.

¹⁷⁹ Bu da Yasa'nın hukuktan farklarından biridir. Modern iktidar hukukun aynı zamanda kaynağıdır. Ama geleneksel düşüncede Tanrı kâinatı yaratmış ve onun tâbi olacağı kanunları da koymuştur. Kralın görevi bu Yasayı uygulamaktan ibarettir.

düşünürlerinde daima korunmuş ve hukuk, “devlet”in bir adım önüne çekilmiştir¹⁸⁰. Ancak hukukun/yasanın aklî bir şey olduğu kabulüyle, siyasî iktidar da hukuk karşısında “sadece itaat ve kabul” eden olmak durumdan çıkmış, “aynı zamanda yaratıcı ve baskın” nitelik kazanmıştır¹⁸¹. Günümüz hukuk devleti düşüncesinin temelinde de bu Orta Çağ fikri vardır. Egemenin ya da beşerî yasanın kendisi de tabîî hukukla sınırlı ve çevrilidir¹⁸². Orta Çağda iktidar ve toplum ne kadar dağınık ve parçalı idiye, hukuk fikri o kadar bütündü. Aynı kaynaktan neşet etmiş bir bütün olarak hukuk, insanî etkinlikleri adalet prensibine göre tanzim etmekteydi. Fakat burada bir anakronizme düşmemek gerekir: Orta Çağda hukuk, modern anlamda belli bir “devlet” içinde ve belli bir yasama faaliyetinin ürünü değildir. Temel olarak bazı hukuk gelenekleri işler ve “yasama”nın işi bu görenek hukukunu açıklamak ve belirlemekten ibarettir¹⁸³. Ancak siyasî iktidarın merkezîleşme sürecine girmesiyle birlikte, hukukun üreticisi de devlet olmaya başladı ki bu da hukukî pozitivizme giden yoldur. Devletin “olmadığı” bu dönemde, siyasî düşüncenin merkezî kavramı hukuku: “topluluğun örfüne dayalı hukuk üstünlüğü kavramı”¹⁸⁴.

*Bu kavramın mahreci, kısmen (insani) hukukun üzerinde yer tutan bir (ilahî) hukuk anlayışına sahip Yahudi-Hıristiyan öğretisinde ve kısmen de dünyanın aklî düzeni ve bunun insan toplumun yansıması şeklinde beliren Stoacı-Romalı bilinçte bulunabilir. Feodal sistem bizatihi örfün ve örfle belirlenmiş, feodal bey ve vassal arasındaki ilişkinin ürünüydü. Hükümranlık kavramı Ortaçağlara yabancı değildir; ama bu, hukukun hükümranlığıdır, hâlbuki antikitede ve modern zamanlarda hükümranlık düşüncesi kanun koyucu'ya bağımlı kılınmıştır. (...) Topluluk örfünün hukukun temeli olarak kararı belirlemesi yolundaki Orta Çağ tercihi sadece felsefî bir temayül değil, fakat sözleşmeden ziyade statünün baskın çıktığı, yer değiştirmenin nispeten zor olduğu ve siyasî otoritenin büyük ölçüde adem-i merkezîyetle kayıtladığı bir sosyal gerçekliğin ideolojik yansımasıdır.*¹⁸⁵

Tabîî hukuk düşüncesinin buradaki önemi, Aquino’lu Thomas ile birlikte, hukukun ve toplumsal düzenin sağlanmasında aklın rolünü vurgulamasındadır¹⁸⁶.

¹⁸⁰ “Hukuk, devletten epey önce doğmuştur (...)”. Supiot, s. 159.

¹⁸¹ Gierke, s. 130.

¹⁸² William T. Blackstone, **Political Philosophy An Introduction**, Thomas Y: Crowell Company, USA, 1973, s. 40.

¹⁸³ Friedrich, s. 43.

¹⁸⁴ Ebenstein, s. 102. (Vurgu yazarındır.)

¹⁸⁵ Ebenstein, s. 102.

¹⁸⁶ “(...) düşünceye sistematik biçimini veren ise, Thomas Aquinas (t.1225-74) olmuştur.” Brian H. Bix, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, Çev. Ertuğrul Uzun, **DEÜ Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2004, s. 292.

İlahî ya da tabiattan kaynaklanan hukukun kaynağına aklın eklenmesiyle birlikte rasyonelleşmenin de kapısı aralandı. Bunun bir sonraki aşaması, daha önce de belirttiğim gibi hukukî pozitivizmdir. Dolayısıyla hukukî pozitivizm, tabîî hukukun bir alternatifi olmaktan çok devamıdır. Kilise ile krallar ya da yükselen burjuva arasındaki gerilimin artması, toplumsal düzenin ve hukukun ilahî kaynağından uzaklaşmaya başlamasına ve belli bir süre sonunda çeşitli devlet ve yönetim teorilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Tabîî hukuk/Yasa kavramını anlayabilmek için temelde “kanun” kavramını anlamak gerekir¹⁸⁷. Geleneksel kozmolojide, tabiatın ya da evrenin işleyişini sağlayan kanunlar ile toplumsal düzeni sağlayan kanunlar arasında kaynak bakımından bir fark yoktur¹⁸⁸. Yani bizim bugün fizik kanunlarıyla toplumsal düzen kuralları arasında yaptığımız ayırım bilinmez. Hem Tanrı’dan kaynaklanan yasalar hem nedensellik ilişkisi içeren fizik kanunları hem de insan yapısı olan hukuk aynı bütünün parçasıdır. Zaten insanlara buyruklar vererek onları yöneten kanunlar da, tıpkı yıldızlara ya da evrene buyruklar vererek onu yöneten Tanrı’nın kanunları gibidir¹⁸⁹. Bu bakımdan Batı geleneğinde kanun ve Yasa fikri, hukukla özdeş değildir. Montesquieu, kanunu şöyle tanımlamıştır:

*“Bu geniş anlamıyla kanunlar eşyanın tabiatından doğan zorunlu bağlardır. Bu bakımdan da bütün varlıkların kanunları vardır, Tanrı’nın kanunları vardır; maddî evrenin kanunları vardır; insanüstü varlıkların kanunları vardır; hayvanların kanunları vardır; insanların kanunları vardır.”*¹⁹⁰

¹⁸⁷ Yasa kavramını, hukuka denk gelecek şekilde tekil olarak ve büyük harfle kullanıyorum. Kanun bunun içeriğidir.

¹⁸⁸ “Önce şunu söyleyelim, bu dönemde henüz ‘sosyal kanun’ deyimi, tabîî kanun kavramından ayrılmamıştır. Tek tür kanun vardır. Yağmur, rüzgâr, zelzele gibi olaylar nasıl doğanın gereği ise, insanlar için yürürlükte bulunan *devlet kanunları* da gene aynı doğanın bir buyruğu, bir gereği, bir konusudur. Doğa düzeninin değişmeyen kanunları hem olayları hem de insan topluluklarındaki olayları düzenler.” Ernest Hirş, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Üçüncü Basım, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2001, s. 76

¹⁸⁹ Supiot, s. 68-69. “Bir kralın krallığının yasalarını yapması gibi, doğa kanunlarını kuran da Tanrı’dır.” Descartes. Aktaran, Supiot, s. 71, 34 nolu dipnot.

¹⁹⁰ Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, Çev. Fehmi Baldaş, İstanbul 1998, s. 49. Montesquieu’nun kanun fikri şöyle özetlenebilir:

1. Kanun, eşyanın tabiatından doğan zorunlu ilişkidir;
2. Bu zorunlu ilişki:
 - a. İlk Sebep (Tanrı) ve diğer varlıklar arasında (Tabîî Hukuk)
 - b. Diğer varlıkların kendi aralarında (Pozitif kanunlar)
3. Tabîî hukuk, Tanrı’nın bilgeliği ve gücüyle vardır;
4. İnsanın varoluşundan ve pozitif hukuk normlarını yapmasından önce, kanunların adaletle bağı vardı;

Son noktada Montesquieu, “Kanun, yeryüzündeki bütün milletleri idare eden bir şey olmak sıfatıyla insan aklıdır.” diyerek, akli (hem Tanrısal akıl hem de insan akli) bütün kanunların temelini koyar¹⁹¹. Dolayısıyla kanunun, tabiatla ilişkilendirilmesi ve hayatın bütün işleyişine yayılması fikri buradan da anlaşılabilir. İnsanın bu kanunlar karşısındaki konumu, genel olarak onlara itaat etmek ve onları korumak şeklindedir. Supiot çarpıcı bir örnek aktarıyor. “1474’te Basel’de yumurtlamak suretiyle *doğaya karşı korkunç bir suç işleyen bir horoz*” canlı canlı yakılarak cezalandırılmıştır. Oysa az bir zaman sonra bu yasaları koruyup kollamak yerine, onların hangi düzen içinde işledikleri ve nasıl belli düzenlilikler oluşturdukları bilimin konusu haline geldi¹⁹². Kanunu bilmek ya da anlamak artık ahlâkî bir problem değildir; rasyonel düzen için öngörü sağlamanın aracıdır.

Aquino’lu Thomas, kanunları tasnif ederken önce ebedî yasadan (eternal law)¹⁹³ başlar. Ebedî yasa her türlü yasanın da kaynağıdır. İnsanın ebedî hukuka ya da yasaya katılması ise tabiî hukuk aracılığıyla olur¹⁹⁴. İnsanın tabiî hukuku keşfetmesi ya da tabiî hukukun ilan edilmesi gerekmez. Çünkü Tanrı onu insanın zihnine işlemiştir; dolayısıyla insan tabiî olarak onu bilir¹⁹⁵. Tabiî hukuk, rasyonel varlıkların ebedî hukuka katılımıdır¹⁹⁶. Tabiî hukuk insana özgü ve fakat Tanrısal kaynaklı bir hukuktur. Hukukun amacı, toplumsal düzeni sağlamak ya da problem çözmekten çok evrensel adaleti sağlamaktır. Dolayısıyla temelde toplumsal düzen ve bu düzeni sağlayan her türden norm temel olarak insan yapısı değildir; tabiatın ürünüdür ve tabiîdir. Pozitif hukuk, tabiî hukukun bir parçası, yansıması yahut şerhi

5. Hem tabiî kanunlar hem de pozitif kanunlar, akıl sahibi varlıkların dünyasında ve diğer varlıkların dünyasından farklıdır;

6. Hayvanların tabiî kanunları (içgüdü) vardır ancak pozitif kanunları yoktur;

7. *Genel olarak (Pozitif?)kanun, yeryüzündeki bütün milletleri idare eden bir şey olmak sıfatıyla insan aklıdır.* (vurgu benim) J. Robert Loy, **Montesquieu**, New York 1968, ss. 89-90.

¹⁹¹ Supiot, s. 68.

¹⁹² Supiot, s. 70. (Vurgu yazarın)

¹⁹³ Aquinum’lu, s. 449.

¹⁹⁴ “İşte ‘doğal yasa’, insanın kendi ‘potansiyel’ varlığını hem bireysel hem de toplumsal olarak en yüksek düzeyde gerçekleştirebilmek için peşinden gideceği eylem kurallarıdır. Thomas ‘doğal yasa’yı, insanın doğal eğilimlerine, doğal amaçlarına uygun düşen ve bunları mükemmelleştirecek kurallar bütünü olarak kavrar; insanın doğal eğilim ve amaçları da ancak bir toplumsal yaşam içinde mükemmelleştiği için (insanın öz niteliği *animal politicum et sociale* olduğu için) doğal yasa aynı zamanda ‘ortak refahı’, topluluğun ‘ortak iyiliği’ni amaçlar. Bu niteliği ile doğal yasa, yöneticinin iktidarını sınırlar ve bu iktidarın kullanılmasını da yönlendirir.” Ağaoğulları/ Köker, İmparatorluktan, s. 247.

¹⁹⁵ Thomas Aquinas, **The Summa Theologica, Vol. II**, The University of Chicago, USA, 1952, s. 208.

¹⁹⁶ Aquinum’lu, s. 450; Ebenstein, s. 102; Blackstone, s. 39.

gibi bir şeydir. Her durumda tabîî hukukla kıyaslanır ve ona nispetle anlam kazanır. Hıristiyanlıkla birlikte bu tabîîlik fikri, herhangi bir şekilde deformasyona uğramaksızın ilahî bir renge bürünmüştür. Akla, tabiata ya da Tanrıya referansta bulunmak, bu düşüncenin yukarıda sayılan niteliklerini değiştirmez. Her durumda hukuk, insanın dışında, üstünde ve onun yapmadığı, bulduğu ve itaat etmesi gereken bir şey olarak kalmaya devam eder. Aquino’lu, temelde bu düşüncenin dışında değildir. Akla yaptığı vurgu ile de bu düşüncenin dışına ya da ötesine geçmek gibi bir niyeti olduğunu sanmıyorum. Ancak döneminin değişen şartları altında onun inancı ve Yasayı/hukuku akılla çelişik olmayan -aklî- bir şey olarak görmesi, başlangıçta insan aklına yapılan bu sınırlı atfin giderek güçlenmesindeki ilk adımı teşkil eder.

Aquino’lu Thomas, Aristoteles’i takip ederek insanın siyasî ve toplumsal bir hayvan¹⁹⁷ olduğunu kabul etti ve siyasî düzeni –Augustinus’un aksine- insanın toplumsallığına ve aklına bağladı¹⁹⁸. Aquino’lu Thomas’a göre ebedî yasa/hukuk ve tabîî yasa/hukuk yanında, beşerî (*Lex Humana*) ve ilahî yasa/hukuk da vardır. İnsanda, erdemli olmak için var olan tabîî yatkınlığın mükemmelleştirilebilmesi için, insanın “belli bir disiplin” edinmesi gerekir¹⁹⁹; beşerî yasanın varlık sebebi budur: İnsanı erdemli kılmak için, toplum kuralları (tabîî düzen) yönünde disiplin altına almak. Başkalarının yardımı olmadan bu disiplini kazanabilen kimseler gayet azdır. Bu bakımdan beşerî yasalar ve cezalandırma yoluyla, erdemli bir hayat sürebilmeleri için kişiler disiplin altına alınmalıdırlar. Kötülüğe eğilimli ve kendi başına bunun önüne geçemeyecek kimseler disiplin yoluyla kontrol altına alındığında “topluluğun kalanı için sakin bir yaşam güven altına alınmış olur”²⁰⁰. Beşerî yasanın sınırlarını tabîî hukuk belirler. Yasa, âdil olmak durumundadır; aksi takdirde geçerli değildir. Beşerî yasa aynı zamanda aklın ürünü olmak durumundadır; başka deyişle akıl yürütme yoluyla bu yasalara ulaşılır:

“Derim ki (...) yasa aklın emridir. Ne var ki, akıl yürütme yöntemi itibariyle tatbikî/pratik düşünce ile kurgusal düşünce arasında ayırım yapmaz; her iki

¹⁹⁷ Ağaoğulları/ Köker, İmparatorluktan, s. 235.

¹⁹⁸ Friedrich, s. 43.

¹⁹⁹ Aquinum’lu, s. 457. “But men can achieve the perfection of such virtue only by practicing a certain discipline.” Mary T. Clark (Ed.), **An Aquinas Reader**, 7th Edition, Fordham University Pres, New York, 1999, p. 370.

²⁰⁰ Aquinum’lu, s. 458.

yöntem de ilkedden hareketle sonuca varır (...) Dolayısıyla nasıl ki, fen ilminde doğanın bize açık etmediği bilgiye açıklanamayan (saklı) esaslardan hareketle ve kurgusal düşünce yoluyla ulaşmaya çalışıyoruz; doğanın açık etmediği (saklı) bazı daha özel meseleleri kavramak için de aklın, yine kanıtlanamayan esaslardan hareketle, daha da iyi düşünmeye ihtiyacı vardır. İnsan aklının sezgisel olarak keşfetmiş olduğu bu daha özel meselelere -yasanın diğer asli şartlarının gözetilmesi şartıyla- doğal (ahlaki) yasa diyoruz. Nitekim Cicero, Retorik adlı çalışmasında der ki, “adaletin kaynağı doğadır; bazı şeyler yararlı olduğu için alışkanlık haline gelmiştir; ama bu şeylerin doğadan kaynaklandığı halde alışkanlık olacak kadar benimsenmesi yasaya duyulan (korku ve)²⁰¹ saygıdandır.”²⁰²

Demek ki beşerî yasa hem tabîî hukuktan hem de göreneklerden beslenir. Ancak temel olarak aklın ya da akıl yürütmenin bir ürünüdür. Beşerî yasanın âdil olabilmesi için, aklın emrine uygun olması, ortak yarara yönelik olması ve ilan edilmiş olması gerekir²⁰³. Böylece Aquino’lu, bugün hukuk sisteminin vazgeçilmez unsurları olan belli bir takım prensipleri ortaya koymuş oluyor. Beşerî yasalar “akla uygun, ortak yararı gözetilen, yasa çıkarma yetkisi olanlarca çıkarılan ve açıklanan (ilân edilen)”²⁰⁴ yasalar olmak durumundadır. Ama buradan çıkan daha önemli bir sonuç, Aquino'lunun, yasanın meşruluğunu yarar ya da toplumun iyiliği kavramına bağlamak suretiyle, monarkların meşruluğunu kiliseye değil “farazî de olsa ‘kamu’”ya bağlamasıdır²⁰⁵. Çünkü Yasanın amacı yine kendisidir; hukukun amacı ise *status quo* yönünde toplumsal düzendir.

Aquino’lu Thomas, tabîî hukuku ilahî kaynağından koparmamıştı ama aklın rolüne yaptığı vurgu ve Yasanın meşruluğunu toplumsal yarara bağlaması, hukukun rasyonel bir düzen olarak yeryüzüne indirilmesine yetti²⁰⁶. Yine de onun düşüncesi siyasî bir nitelik taşımaz. Bütün amacı âdil bir kralın insanları doğruya yöneltmesidir aslında. Yani egemenlik bir ahlâk problemidir. Hâlbuki 16. ve 17. yüzyıllarda problem, insanlara rehberlik edecek bir üstün güç ya da egemenin erdemi ve

²⁰¹ Ben ekledim.

²⁰² Alev Alatlı (der.), **Batı’ya Yön Veren Metinler**, Cilt: I, Kapadokya, 2010, s. 358.

²⁰³ Aquinum’lu, s. 458-459; Muharrem Kılıç, **Özsellik ile Olgusalılık Arasında Hukuk Kavramı- St. Thomas’ın Hukuk Kuramı Örneğinde Doğal Hukuksal Bir Analiz**, Yetkin yay., Ankara, 2011, s. 142.

²⁰⁴ Yasemin Işıktaç, **Hukuk Felsefesi**, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 113.

²⁰⁵ Özcan, Hukuk Devleti, s. 101.

²⁰⁶ “Tanrısal yasanın yeri boş kaldığında İnsan onu doldurdu ve kendisi tüm yasaların kurucu söylemini oluşturdu.” Supiot, s. 75.

tebaasına adaletle muamele etmesi değil, bizatihi devletin kendisinin ne olduğu²⁰⁷, devasa bir siyasî yönetim mekanizması olarak devletin rasyonel düzenidir. Erdem ve adalet fikrinin yönetime doğru evrildiğini gösteren ilk kanıt, Sözleşme teorilerinin bulunduğu revaçtır. Aquino'lu Thomas'ın yarım bıraktığı bu kopuş, Grotius ve Hobbes'un elinde iyiden iyiye seküler bir renge bürünen bir hukuk fikri ile bugünkü anlamına epeyce yaklaşmıştır. Anılan düşünürler, bilindiği gibi aynı zamanda (siyasî) toplumun ya da devletin temeline sosyal sözleşmeyi yerleştiren düşünürlerdir. Farklı varyasyonlar bir tarafa, sözleşme fikri, toplumdaki iktidar ve güç paylaşımının ne şekilde olacağını, farazî olarak toplumu oluşturan bireylerin kararına ve rızasına bırakır. Bu durum aynı zamanda, toplumun rasyonel olarak tasarlanması ve bu mekanizmayı işletecek olan kurallar bütünü (hukuk) yine (pratikte belli bir gruba/seçilmişlere/iktidar sahiplerine ait olsa da) toplumu oluşturan bireylerin ortak akli tarafından yapılmasını öngörür.

Hollandalı düşünür Grotius, Aquinolu'nun ayırt ettiği tabii hukukun temeline gerçek bir vakıa olarak sözleşmeyi koymuştu. Sadece ve sadece akla atıfla hukuku düşünen Grotius, tabii hukukun prensiplerini Tanrı'nın bile değiştiremeyeceğini söyleyerek dinî etkiyi savdığı gibi, siyasî toplumu da rasyonel bir tarzda temellendirdi²⁰⁸. Dolayısıyla tabii hukuku dinî temellerinden tamamen kopardı ve onu doğru aklın (*ratio recta*) ilkeleri olarak tanımladı²⁰⁹. Böylece insanın tâbi olduğu yasaların kaynağına, yine insanın aklını koydu. Çünkü insan, içindeki *appetitus societatis* (toplum içinde yaşama güdüsü) sebebiyle bir araya gelerek düzenli ve barışçıl yaşamak ister²¹⁰. Fakat Grotius'ta da tabii hukuk fikrinin devam ettiğini görüyoruz. Rasyonel olanın tabii olması ve rasyonel olanın yapay olması arasında

²⁰⁷ Foucault, Siyasal Teknoloji, s. 146-148. "(...) yönetim sanatının modeli, Tanrı'nın yaratıklarına kendi yasalarını kabul ettirmesinin modelidir." Michel Foucault, **Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2**, 2. Baskı, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 46.

²⁰⁸ Giorgio Del Vecchio, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, Çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 54-55. "Cemiyet hayatını mümkün kılmağa yarıyan hukuk vahyile değil alkile ispat olunur. 'Hukuk, akli müstakimin insanın sosyal mahiyetine uygun olarak ispat ettiği şeydir.' ". Vecchio, s. 55. Ahmet Halûk Atalay, **Uluslararası Hukukun Oluşumu- İlk Küreselleşme Dönemi 1492-1648**, Göçebe Yay., İstanbul, 1997, s. 86.

²⁰⁹ Friedrich, s. 67. "(...) doğal hukuk Tanrı'nın var olmadığı, ya da bir Tanrı olsa bile, insan işleriyle hiç uğraşmadığı kabul edilseydi bile geçerli olan bir hukuktur." Atalay, s. 89. (vurgu yazarın) "Doğal hukuk değişmezdir. ... Öyle ki Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz. ... Tanrı'nın gücü ölçüye ne kadar sığmaz olursa olsun, bu gücün bile erişemeyeceği birtakım şeyler vardır. Nasıl iki çarpı ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı'nın bile elinde değilse, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da O'nun elinde değildir." Mehmet Ali Ağaoğulları/Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3. Baskı, İmge yay., Ankara, 2004, s. 95.

²¹⁰ Ağaoğulları/ Köker, Kral-Devlet, s. 97; Atalay, s. 89.

önemli bir fark vardır. Modernlik, tabîlikten kesin bir kopuştur. Modern devlet ve hukuk rasyoneldir, ama asla tabîî değildir.

Modern birey fikrinin babası olarak Hobbes bu sözleşmenin temeline bireyi koydu ve bir anlamda bütün metafizik temelleri de bir yana koyarak, hayatta kalma güdüsünü bu sözleşmenin temel gerekçesi olarak saptadı. Hobbes'un bireyi, disiplin yoluyla toplumsallaşan ve yine bu yolla siyasî topluma katılan bireydir²¹¹ ve Hobbes'ta hukuk, düpedüz sekülerdir. Evrensel soyut ilke ya da prensiplere değil, insanın (Hobbes'un anladığı haliyle) fizik ve psikolojik tabiatına yaslanır. Hemen bütün Hobbes yorumlarında yer alan ve Hobbes'un, bireyi devlet yararına olmak üzere ezdiğini ileri süren düşünce bir yana, Hobbes kanlı canlı bireyi, irade ve akıl sahibi bir varlık olarak bütün sosyal ve siyasî düzenin aslî kurucusu kılmıştır. Ayrıca Hobbes, Grotius'un aksine, toplumu “yapay” bir birlik olarak tanımlamıştır. Bir diğer İngiliz, Locke ise sözleşmeyi liberal ilkeler eksenine çekmiştir. Yaşam, özgürlük ve mülkiyet olarak belirlenen üç temel hakkın korunması, suçluları cezalandırabilmek amacıyla tesis edilmiş olan siyasî toplumun/devletin varlık sebebidir²¹². Hobbes'ta yaşamsal bir mecburiyetin bir araya getirdiği insanlar, Locke'da “*farz olunan* bir rasyonel toplum”un üyeleridir²¹³. İnsanların bir araya gelerek bir konsensüs etrafında birleşebilmeleri, onların akıllı varlıklar olmalarından kaynaklanır²¹⁴. Sözleşme bu bağlamda düşünüldüğünde bireyin hukuk karşısındaki konumu, *pacta sunt servanda* ilkesiyle açıklanır. Uyuma, iradî ve (sözleşme bağlamında) ahlâkî bir eylem olarak

²¹¹ Bkz. Aşağıda **Aristo ve Hobbes**Sayı: **Toplumsallık Üzerine Bir Tartışma**. Bu düşünürlerden aşağıda **Rasyonel Bir Düzen Olarak Hukuk** başlığı altında daha ayrıntılı olarak bahsedeceğim.

²¹² Ancak burada Locke'un özgürlük ve eşitlik prensibini belli bir sınıfa yönelik olarak ileri sürdüğünü de unutmamak gerekir. “Locke (1966), yaşam, özgürlük ve mülkiyeti *akıllı varlıklar* olarak tüm insanlar için doğuştan hak sayarken; 1689 restorasyonundan sonra, kendisi 1697'de Ticaret Komisyonu üyesi iken, işçi sınıfının erdemden yoksun olduğunu, o yüzden akıllı sayılamayacağını ve yurttaş sayılmaması gerektiğini ifade ediyordu.” Mehmet Tefik Özcan, “Neoliberalizmden Sonra Hukuk Devleti”, **Ankara Barosu Uluslararası Hukuk Kurultayı 2008**, Cilt: I, Ankara Barosu, Ankara, 2009, s. 397.

²¹³ “Burada *rasyonelleşme* kavramıyla, toplumun akla göre işleyen bir makine halini almasını kastediyor değilim. Kapitalist toplumun doğası çıkarlardan bağımsız bir rasyonelliğe hiçbir zaman sahip olmamıştır. Bu itibarla, rasyonellik, yani amaca dönük davranış her bir tekil çıkara göre ayrı ayrı gerçekleşir. Bu yüzden ki, rasyonelleşmenin tam bir rasyonel toplumla sonuçlanması olanaksızdır.” Özcan, *Sosyoloji*, s. 181.

²¹⁴ Özcan, *Sosyoloji*, s. 29. Tabîî akıl sahibi olmak, güvenlik ihtiyacındaki çıkarla doğrudan ilişkilidir. Mehmet Ali Ağaoğulları/Filiz Çulha Zabcı/Reyda Ergün, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, İmge yay., Ankara, 2005, s. 188.

rasyonel bir davranışa tekabül eder yani Weber'in değere yönelik rasyonel eylem²¹⁵ dediği tipte bir davranışa.

Sözleşme teorileri genel anlamda siyasî toplumu/devleti açıklama gayretinin ürünü olsa da, bireye atfettiği akıl ve irade sebebiyle aslında modern hukukun kapitalist sistemle ortak yanını da ima eder: Ekonomik bir varlık olarak insan, piyasa şartları altında ve sözleşmesel ilişkiler ekseninde vardır²¹⁶; hukuk da iradî ve aklî bir insan ürünü olarak bu sistemin ayakta kalmasını sağlar. Bu durum, mülkiyeti (*property*) temel hakların en tepesine yerleştiren Locke'un kuramında oldukça belirgindir. Sözleşme düşüncesi, kamu hukuku alanından özel alana geçtiğinde, siyasî toplumu kuran özgür bireylerin kendi aralarındaki her türlü hukukî ilişkinin temelinde de sözleşmenin işlediğini düşünebiliriz²¹⁷. Ancak "bireyi" merkezî bir konuma yerleştirerek, onun iradesini hukukî ilişkilerin temeline koymak, günümüz dünyasının küresel şartlarında, hukuku bertaraf eden bir konuma da geçmektir²¹⁸. Tanrısal kaynaklı tabîî hukuk düşüncesi yerini rasyonel tabîî hukuka bıraktıktan sonra da hukuk, belli ölçüde yüksek ve ideal olma niteliğini korumuştur. Bunun taşıyıcısı da hukuk devleti düşüncesidir. Biz bunu hukukun belli ölçüde tabîî hukuk ilkelerini de içermesi ile teşhis ederiz. Ancak hukukun kaynağının tamamen sözleşme ilişkilerine ve iradeye indirgenmesi, günümüz dünyasındaki devasa şirketlerin, hukukun kontrolünden kurtulma çabalarına zemin sağlamaktadır²¹⁹. Liberal düşüncenin vardığı bu noktada, sözleşme ilişkilerinin bireyi güçlendirdiğini düşünmek herhalde safdillik olur. Gerçi liberallerin "birey"den anladıklarıyla uyumlu bir gelişmedir bu! İrade ve akla dayanan tabîî hukuku bu şekilde anlamak, bireyin hukuk karşısındaki konumunu *de facto* yok etmek demektir. Modern bireyin hukuk karşısındaki konumu, küresel kapitalist ilişkiler dünyası içinde bir önceki durumuna evrilerek cemaat ilişkileri içinden tanımlanmaktadır.

²¹⁵ Doğan Özlem, **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, İnkılâp, İstanbul, 2001, s. 191.

²¹⁶ Meltem Caniklioğlu, **Liberalizm 1**, BDS Yay., İstanbul, 1996, s. 42 ve 46.

²¹⁷ Ayrıca sözleşmenin "uygarlaştırıcı" bir misyonu olduğu da kuvvetli bir inançtır. Supiot, s. 99.

²¹⁸ 1980'den sonra refah devleti politikalarının çökmesinin ardından, dünya ticareti ve dolayısıyla da siyaseti, kendi kurallarını kendi koyan çokuluslu şirketlerin ellerine kalmıştır. Bu şirketler ne kendi devletlerinin ne başka devletlerin hukukuyla bağlı olmak istediler. Bu sebeple belki artık sözleşme ilkesinden bile söz etmemek gerekir. Çünkü bu şartlar altında yürütülen işleyiş tamamen bu şirketlerin lehine olma üzere tek taraflıdır. Özcan, Neoliberalizm, s. 399 vd.

²¹⁹ "Esnek, eşitlikçi ve özgürleştirici olarak bilinen serbest değişimin ve sözleşmenin erdemlerini öven ve bu olguyu en azından tek bir hareketle katı, tek yönlü ve köleleştirici olarak bilenen devletlerin ağırlıklarının ve yasaların kusurlarının karşısına yerleştiren 'küreselleşmenin' temel ilkesi budur." Supiot, s. 102.

“Demek ki sözleşmecilik, bugün artık Sosyal Sözleşme’nin politika kuramına değil, Piyasanın gezegen ölçeğinde yasa yaptığına dair bilimsel kesinliğe dayanmaktadır. Ekonomik analizin yeni giysileri uğruna doğal hukukun cüppesini terk eden hukukçular küresel bir dünya düzeninin ulusal yasaları aştığı ve bu yasaların söz konusu düzenin aracı haline gelmeleri gerektiği düşüncesine dayanmaya devam edebilirler. Ekonomi Bilimi, küreselleşme temasının orkestrasyonunda evrensel düzen söyleminin en önde gelen yerini işgal etmiş ve hukuka sadece incecek bir insan hakları dilimini bırakmıştır.”²²⁰

Bütün bu düşünceler, modern toplumdaki bireylerin hukuk karşısındaki konumu tespit etmektedir. Ancak, zannediyorum, konuyu çarpıcı biçimde özetleyen Kant olmuştur. Aşağıda ikinci bölümde Kant’ın disipline ilişkin düşüncelerini aktaracağım. Ancak burada Kant’ın rasyonellik bağlamında özgürlük ve itaat arasında kurduğu ilişkiye bir bakalım. Böylece modern toplumda hukukun, tabii hukuk geleneği içinde rasyonelleşmesi yanında, bireyin de itaat ilişkileri örgüsünden çıkararak akli rehber edinmesi bağlamında rasyonelleşmesi olgusunu görelim.

Hukukun rasyonelleşmesi²²¹ ile insanın “ergin olmama durumu” arasında yakın bir ilişki var. Kant’ın binlerce kez alıntılanmış bu ünlü sözü²²² modern bireyi izah eder. Pek de alıntılanmayan devamında ise Kant, modern toplumun devamlılığını sağlayacak olan aklî düzen için özgürlüğün sınırlarını çizerek, itaat alanı ile aklın kullanılması gereken alanı net biçimde birbirinden ayırır. Buna göre Foucault'nun ironik yaklaşımı ile “İnsanlık artık itaat etmek zorunda olmadığı zaman değil, insanlara ‘itaat edin, istediğiniz kadar akıl yürütebileceksiniz’ dediği zaman olgunluğa erişecektir”²²³. “Ergin olmama durumu rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerik

²²⁰ Supiot, s. 104.

²²¹ Hukukun rasyonelleşmesi iki ünlü sözde ifadesini bulur. Bunlardan biri “government by law not by men” (kişilerin değil yasanın yönetimi), diğeri ise “autocritas, non veritas facit legem” (hukuku hakikat değil otorite belirler). İlki 2 Mart 1780 tarihli Massachusetts Anayasasında, ikincisi ise Hobbes'un Leviathan'ında yer alır. Michael Stolleis, **Yasanın Gözü- Bir Metaforun Tarihi**, Çev. Arif Çağlar, Kitap Yay., İstanbul, 2010, s. 35 ve dipnotlar için ss. 60-61.

²²² “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.” Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?”, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213. Burada Kant’ın Aydınlanma dediği her yerde modern bireyi tarif ettiğini hatırlayalım. “Aydınlanma (...) modernitenin bilincini yoğuran bir etken olarak var olarak ve çağdaş dünyanın felsefi ve ontolojik kendini-anlamasında inkâr edilemez bir rol oynayarak modern dünyanın biçimlendirilmesine payı olan dönüm noktalarından birisi olarak düşünülme ve kavranılmak zorundadır.” Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, 4. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 17.

²²³ Foucault, **Özne**, s. 177. (Vurgu yazarın) “Ama kendisi aydınlanmış, hayaletlerden korkmayan bir yönetici elinde iyi örgütlenmiş (well-disciplined) ve kalabalık bir orduyu toplumun güvenliğini sağlayabilmek için bulursa da, devletin cesaret edemediği şu sözü söylemek yürekliliğini kendisinde bulabilir: ‘İstedığınız kadar ve istediğiniz konular üzerinde düşünün, ama itaat edin!’” Kant, **Aydınlanma Nedir?**, s. 220.

sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık.”²²⁴

Demek ki aklın kullanılması gereken her alanda akli kullanma özgürlüğüne ve bilincine sahip olmak, erginliğin bir alâmetidir. Ancak “aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *kitlenin önünde apaçık olarak* kullanma özgürlüğü”²²⁵, yani aklın kamusal kullanımı mutlak iken, aklın özel kullanımı, yani “kişinin kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belli bir görevi yerine getirmesi”²²⁶ sınırlıdır. Öyleyse aklın kamusal kullanımında ne kadar özgür isek, özel kullanımında o kadar sınırlı ve itaatkârız²²⁷. Bu durum modern bireyin hem disiplin altında olup hem de özgür/özerk kalmasını açıklar görünüyor. Toplum içinde bir meslek ve konum sahibi olarak görevlerimizi yerine getirirken, bu görevlerin bize yüklediği şartlara riayet etmek durumundayız. Toplumun bir parçası ya da “bir makinenin dişlisi”²²⁸ olarak bu durum kaçınılmazdır ve bu alanda itaat etmek üzere disiplin altına gireriz. Ancak bu durum, eleştiri hakkımızı ortadan kaldırmaz. Akıl sahibi bir birey olarak toplumdaki konumumuza ve görevimize dışarıdan baktığımızda ise tamamen özgür ve özerk olarak aklımızı kullanabiliriz. Yani insanlardan körü körüne itaat etmeleri talep edilmez “ama aklın kullanımının belirli koşullara uyarlanması”²²⁹ istenir²³⁰. Bu bakış açısı, siyasî toplum açısından (yani iktidar karşısında) bireyin mutlak olarak özgür olmasını, ama sivil toplum

²²⁴ Kant, *Aydınlanma Nedir?*, s. 214.

²²⁵ Kant, *Aydınlanma Nedir?*, s. 215. (Vurgu yazarın)

²²⁶ Kant, *Aydınlanma Nedir?*, s. 216. Habermas’ın vurgusuyla buradaki kamusal alan, “devlet eylemi ve sivil toplumun düzenlenişini kendi aralarında tartışmak üzere bir araya gelen özel bireylerin içerdiği bir burjuva kamusal alanı. Bu yeni kamusal alan devletin bir parçası değildi; tersine, devlet etkinliklerinin sorgulandığı ve eleştiriye tâbi tutulduğu bir alandı ve bu sorgulamanın aracı anlamlıydı: *İlke olarak* açık ve sınırlanmamış tartışma içinde yer alan özel bireyler tarafından dillendirilen aklın kamusal kullanımı.” Thompson, ss. 112-113. “Yurttaş düşünmekte serbest ama yasalara boyun eğmek zorundadır.” Stolleis, s. 36.

²²⁷ “Vergi sistemi hakkında dilediği kadar tartışabilmekle birlikte gene de vergi ödemek, olgunlaşmanın karakteristik bir özelliği olacaktır. Ya da bir yandan dinsel dogmalar hakkında özgürce akıl yürütürken, öbür yandan bir rahip olarak dinsel hizmetin sorumluluğunu sürdürmek de başka bir örnek olarak gösterilebilir.” Foucault, “*Aydınlanma Nedir?*”, s. 178. Betül Çotuksöken, “*Aydınlanma Nedir?i Aydınlatmak*”, <http://www.bilimvegelecek.com.tr/?goster=37> (03.05.2012)

²²⁸ Foucault, *Özne*, s. 178.

²²⁹ Foucault, *Özne*, s. 178.

²³⁰ Bentham’ın da aslında benzer düşüncede olması şaşırtıcıdır. “Bentham’ın kanunların yönetimi altındaki hayat için önerdiği genel reçete basittir: ‘*harfî harfîne itaat etmek, serbestçe eleştirmek*’”. H. L. A. Hart, “Positivism and the Separation of Law and Morals”, *Harvard Law Review*, Vol. 71, No. 4, Feb. 1958, p. 597.

içinde ve toplumun bir parçası olarak (işçi, doktor, öğretmen vs.), kendi fikrine aykırı da olsa itaatkâr olmasını içermektedir²³¹.

Hukuk, toplumu iki bağla bir arada tutar: Yasa ve sözleşme²³². Yukarıda anlatılanlar birleştirildiğinde, modern hukukun kaynağında (varsayımsal da olsa) sözleşme olduğunu görürüz. Bu sözleşmenin de kaynağı, dinden ya da çeşitli statülerden kaynaklanan prensiplere değil akla bağlanır. Dolayısıyla da ben, siyasî toplumun bir kurucusu ve parçası olarak, devlet (hukuk) karşısında daima eleştiri ve itiraz hakkına sahibim (Kant'ın aklın kamusal kullanımı dediği hâl); ancak yine bağlı olduğum sözleşmenin bir sonucu olan hukuk düzenine ve bu düzenin bana yüklediği görevlere uymak durumundayım (Kant'ın, aklın özel kullanımı dediği durum)²³³. Bu andan itibaren artık statü ve itaat ilişkilerinin esas olduğu ve meşruluğun dine dayandırıldığı, paternalist bir yapıdan söz edemeyiz. Artık rasyonel bireyin kendi koyduğu kurallara uyması söz konusu olur. İlk halde itaatsizlik, Durkheim'in mekanik dayanışma olarak adlandırdığı şartlardaki gibi şiddetli ceza tehdidiyle karşılaşır. Hâlbuki modern toplumda hukuka uymayan birey için ilk yapılan şey akıl sağlığının kontrol edilmesidir. Mantık aslında basittir: Kendi koyduğu kurala uymayan adama deli derler! Bu uyma sürecinde, dinden boşalan meşruluk ihtiyacı ve asgari ahlâkîlik şartını, tabîî hukuk ve onun liberal devletteki uzantısı olan prosedüral hukuk devleti temin eder.

III. İKTİDAR VE DİSİPLİN

A. Özgürlük ve Özerklik; Kısıtla(n)ma ve İktidar

Yukarıda anlatılan süreç içinde, modernliğin genellikle birey lehine özgürleştirici ve özerkleştirici niteliğine işaret edildi: *Persona* sahibi olmayan ve statü ilişkilerinin itaat çemberi içinde kalmış (Kant'ın deyişiyle erginliğe ulaşmamış) geleneksel birey, modernlik ile birlikte bu bağlarından kurtuldu! Aydınlanmanın bu fazla iyimser ilerlemeci paradigmasını paylaştığımı söyleyemem.

²³¹ “Gerektiği kadar itaat edildiği sürece, dilediği kadar düşünme hakkı.” Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 178.

²³² Supiot, s. 11.

²³³ Bu nokta kritiktir; Kant'ta tabîî hukuk fikrinden hukukî pozitivizme ya da rasyonel hukuk düzenine giden kapı burada aralanır.

Modern toplumdaki bireylerin özgürleşmesi, zincirlerden ve karanlıktan kurtulma edebiyatının değil, kapitalizmin özgür emek ihtiyacının kaçınılmaz bir sonucudur; sâfiyane bir ilerleme inancıyla ilgili değildir. Burada insanların modernlikle birlikte daha mutlu olduklarını ya da daha akıllı hâle geldiklerini de ileri sürmek mümkün değildir; rasyonelleşme ya da rasyonel davranış, sonucuna bakılarak tanımlanamaz:

*“Alışılmış ve hissi eylemler genelde **irrasyonel** eylemler olarak tanımlanır. Bu tanım ile kastedilen şey, bu eylemlerin aptalca, sonuçsuz, yanlış ya da zararlı oldukları değildir. Aslında, bu tanım eylemin faydasına ilişkin hiçbir yargı içermez. Çoğu alışılmış rutinler etkili ve faydalıdır. (...) Eylem fayda getirmediklerinden değil, fayda düşüncesi eylemden önce gelmediğinde, karar vermede bir etken olmadığında irrasyoneldir. Eylem karar vermenin sonucu olmadığında irrasyoneldir. Tersine, zıddı olan rasyonel eylem irrasyonel eylemden daha az etkili (ve daha az makul) olabilir.”²³⁴*

Demek ki buradaki mesele, modernlik ile birlikte insanın kendi davranışlarının sorumluluğunu üstlenmesi ya da üstlenmek zorunda kalmasıdır²³⁵. Davranışlarını, hayat tarzını ve kişiliğini, herhangi bir otorite ya da inanç öyle dediği için değil, kendisine göre ve kendi aklıyla belirlemesidir. Modernliğe ne kadar itiraz edersek edelim, bireylerin modernlik içinde özerklik yoluyla özgürlük kazandıklarını ya da en azından bir imkân olarak buna sahip olduklarını inkâr edemeyiz²³⁶. Bireyler, kendilerini kuşatan geleneksel bağlardan kurtuldukça yalnızlaştılar²³⁷ ve yalnızlaştıkları ölçüde kendi hayatları konusunda karar verici olmak zorunda kaldılar. Bu serbestî, tabiat halindeki bir özgürlük değildir; toplumsal ya da toplum içinde bir özgürlüktür. Dolayısıyla özgürleşme ve özerkleşme, doğrudan doğruya “kısıtla(n)ma” ile birlikte doğmuştur. Bu kısıtlanma hem toplumsallığın ve insanın tabiatından kaynaklanır hem de kapitalizmin gelişimine paralel olarak iktidarın da giderek derinleşip yayılması ve bireye yoğun biçimde nüfuz etmesinin sonucudur.

²³⁴ Bauman, Sosyolojik Düşünmek, s. 126. (Vurgu benim)

²³⁵ “Bununla, bireyin ortaçağdaki ortaklık biçimlerinden, yani hayatının, faaliyetlerinin ve temel itkilerinin örüntüsünü homojenleştirici gruplar içerisinde kısıtlamış olan biçimlerden içsel ve dışsal olarak kurtulması kastedilir. Söz konusu biçimler bireyin sınırlarının bulanıklaşmasına yol açmış, kişisel özgürlüğün, bünyevi biricikliğin ve kişinin kendine duyduğu sorumluluk hissini gelişmesini ketlemiştir adeta.” Simmel, s. 211. Ayrıca bkz. Kant, Aydınlanma Nedir?, s. 211.

²³⁶ Sennet, Otorite, s. 130.

²³⁷ Fromm’un “birincil bağlar” dediği ve “çocuğu annesine, ilkel bir toplum üyesini klanına ve doğaya, Orta Çağ insanını kiliseye ve toplumsal sınıfına bağlayan” bağlar, bireyselleşmenin tamamlanmasıyla kopar. Erich Fromm, **Özgürlük Korkusu**, Çev. Selma Koçak, Doruk yay., Ankara, 2003, s. 32. Bu kopuş özgürlüğü sağlar ama aynı zamanda içinde yaşanılan güvenlik durumunu da parçalar.

Netice olarak modernliğin en ayırıcı iki vasfını, özgürlük ve kısıtlama ya da disiplin²³⁸ olarak ortaya koyabiliriz. Bizde algılandığı üzere modern toplum mutlak bir özgürlük içinde ahlâksızlık batağına gömülmüş, serkeş toplum değildir. Burada kişinin, özgürlüğü/özerkliği içinde edindiği disiplinin ve yaygın iktidar mekanizmalarının kontrolünün büyük payı vardır. Bu sebeple Batılı toplumlarda bireysel alanda özerklik baskın iken kamusal alanda yüksek seviyede bir disipline rastlanır; birçoğumuz bunu kurallara uymadaki hassasiyette gözlemleriz. Ancak bu durum basitçe baskıcı ve teknolojik imkânlarla mücehhez bir devletin denetimi ile açıklanamaz. Kant'ın bir önceki başlıkta işaret ettiği, ergin bireyin özel alandaki konuşma ve düşünme serbestîsi ile kamusal alandaki yükümlülükleri, modernliğin özgürlük ve disiplin arasında kurduğu ilişkiyi basit ama etkili biçimde ifade etmektedir.

Bu resimde bütün ağırlığıyla birlikte görünmez kılınmış ama hava gibi her yanımızı sarıp sarmalamış bir başka güç vardır: İktidar. Modern siyasî iktidar ya da alışıldık deyişle devlet²³⁹, Weber'in meşhur tanımı ile “belli bir arazi içinde, *fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran* insan topluluğudur.”²⁴⁰. Yine Weber'e göre iktidar denildiğinde, “bir ya da birden fazla kişinin bir toplumsal eylem içinde, o eyleme katılan başkalarının direnişine karşın da olsa, kendi iradelerini gerçekleştirme şansı anlaşılır.”²⁴¹ Buradan iktidara ilişkin temel özellikler çıkar: Meşruluk, bu meşruluğa dayanan şiddet ve güç tekeli, (belli bir dirence ya da karşı duruşa rağmen) iktidarı sürdürebilmek için gerekli olan güce sahip olma. Modern devlette meşruluğu²⁴² kuran şey, hukukun bizzat kendisidir. Hukuk iktidarın

²³⁸ Wagner, s. 14 vd. “Modernlik süresince insan benliğinin geçirdiği dönüşüm, özgürleşme ve disiplin altına almanın birbirine paralel ve çarpıcı bir süreci olarak görülmeli.” Wagner, s. 19.

²³⁹ Mills, günümüzde en etkin iktidar odaklarını “dev şirketler, erişilmesi güç devlet ve kurumu ve yanına kolay kolay yaklaşılabilen ordu” şeklinde sıralayarak devletin, bu devasa şirketler karşısında düştüğü ikincil konuma işaret ediyor. Wright Mills, **İktidar Seçkinleri**, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 432. Demek ki devlet iktidarı ya da egemenliği sınırlıdır. Bir başka bakımda da bu sınırlılık, sahip olduğu şiddet tekelinin yurttaşların onayına ihtiyaç göstermesinden kaynaklanır. F. James Davis, “Law as a Type of Social Control”, **Society and Law**, The Free Press of Glencoe, USA, 1962, s. 46.

²⁴⁰ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, 8. Baskı, Çev. Taha Parla, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 132. (Vurgu yazarın); Giddens, Ulus-Devlet, s. 30.

²⁴¹ Weber, Sosyoloji Yazıları, s. 268. Weber'in de iktidar kavramını devletle sınırlamadığına dikkat edelim.

²⁴² Meşruluk kavramının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Meltem Dikmen Caniklioğlu, **Anayasal Devlette Meşruiyet**, Yetkin Yay., Ankara, 2010, ss. 17-59.

hem formu hem de kaynağıdır²⁴³. Bir başka önemli husus, modern devletin sınırları kesin biçimde belli bir toprak parçası (*territory*) üstünde egemen olması yani feodallığın aksine merkezîleşmesidir²⁴⁴. Oysa geleneksel devletlerde belli sınırlardan çok sınır boylarından söz etmek mümkündür²⁴⁵. Yeni durumda devletin idarî kapasitesinin artmasıyla, bireyi kontrol ve gözetim gücü de eskiyle kıyaslanamayacak derecede artmıştır. Böylece feodallık sonrası oluşan mutlakiyetçi devletlerin ulus-devlet formuna evrilmesiyle birlikte, devletin tarihteki en etkili ve güçlü konumuna ulaştığını söyleyebiliriz.

Ulus-devleti telaffuz ettiğimiz andan itibaren aslında ortaya önemli bir problem olarak yurttaşlık çıkar. Hukukî ve siyasî bir kavram olarak yurttaşlık, yukarıda sıkça bahsedilen modern, özerk, rasyonel bireyin devlet içinde kazandığı hukukî ve siyasî statüdür. Liberallik içinde şekillenen modern devlet önceleri (liberal teori gereği) bu bireyin hudayinabit bir şekilde mevcut olduğu varsayımına dayandı²⁴⁶. Aydınlanmanın ilerlemeye ve bireye yönelik safiyane tutumunu da burada hatırlayabiliriz. Ancak sözleşme özgürlüğü ve görünmez el varsayımıyla kendiliğinden denge durumuna ulaşan piyasa varsayımları, alt sınıfların sefalet ve yoksulluk içindeki huzursuzluklarını engelleyemedi. Bu sınıfları sindirmeye yönelik cezalandırıcı tedbirlerin yetersizliği, modern devleti, mevcut bireyi, tasarıma uydurmaya zorlamıştır²⁴⁷. Dolayısıyla iktidarın bir yandan bireyi hukukî bir statüye (yurttaşlık) oturtarak kendine tâbi kıldığını, ama aynı zamanda çeşitli teknolojilerle bu bireyi olmasını istediği gibi şekillendirmeye çalıştığını görüyoruz.

İktidarını geniş bir bürokrasi ağı içinde kullanan modern devlet, geleneksel devletlerden farklı olarak gündelik hayatın en mahrem noktalarına dahi nüfuz edebilir²⁴⁸. İktidarın etkinliğini belirleyen şey, sahip olduğu gözetim vasıtaları ile

²⁴³ Bunu söylerken siyasî ve iktisadî iktidarların toplumdaki çıkar dengeleri ve çatışmalarına dayandığı gerçeğini ihmal etmiyorum. Kastım, toplumdaki meşruluk algısı açısından dır.

²⁴⁴ Kelsen için de devletin ayırt edici özelliği merkezîliktir: “Devlet görece merkezîleşmiş bir hukukî düzendir.” Hans Kelsen, “Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s. 426. Merkezîleşmede iki ana eksen tespit edilmiştir. İlki zorlayıcı iktidarı uygulamaya dönük araçların oluşturulması. Bunlar özellikle hem dış güvenliği hem de iç güvenliği sağlamaya dönük araçlardır. İkincisi ise bu araçları oluşturmak için insan ve sermayenin toplanmasıdır. Bu ikisi de rıza hilafına da olsa güç kullanılarak (mesela vergi ve askerlik) toplandı. Thompson, s. 82.

²⁴⁵ Giddens, *Ulus-Devlet*, ss. 72-73.

²⁴⁶ Özcan, *Sosyoloji*, s. 163.

²⁴⁷ Özcan, *Sosyoloji*, s. 163.

²⁴⁸ Giddens, *Ulus-Devlet*, s. 19-20.

gündelik rutin üstünde kurduğu öngörülebilirlik²⁴⁹. Modern devlet bunu yaygın ve etkili bir biçimde gerçekleştirmektedir. Öyleyse modern iktidarın ayırıcı vasfını toplumun bütünü üstünde denetim kurabilme, gündelik davranışları yönlendirebilme ve öngörülür kılma olarak belirleyebiliriz. Peki, iktidar bunu nasıl sağlar?

“İktidarın kalıcı olarak kullanılabilmesi için kabul görmesi gerekir.”²⁵⁰ Belli bir kişi ya da kitle üzerinde iktidar kullanabilmek için “güç” temel şarttır ve Bauman’a göre gücün etkinliği iki şekilde gerçekleştirilir: Birincisi zor ya da cebir yoluyla²⁵¹. İktidarın güç ya da zor kullanması, muhatabını belli bir şiddetle tehdit ederek ona istediğini yaptırabilmesi şüphesiz ki onun temel bir özelliğidir²⁵². Fakat olağan hayat düzeni içinde iktidarın zora başvurusu istisnadır. İnsanların da iktidar karşısındaki tutumlarını belirleyen genellikle zor ya da yaptırım korkusu değildir. Bireylerin ya da grupların uyma davranışı, iktidarı meşru görmelerinde yatar²⁵³. Bunu sağlamak için de iktidar çeşitli araçlar kullanır.²⁵⁴:

*“Bu yöntem bir kişinin öteki insanların değerlerini kendi kaynakları hanesine kaydetmesinden, ‘başkalarının arzularını kendi çıkarına hizmet eder hale getirmek’ten ibarettir. Daha özgün olan bu yöntemde durum öylesine manipüle edilir ki, öteki insanlar gözettikleri değerlere ancak güç sahibinin koyduğu kurallara boyun eğerse ulaşabilir.”*²⁵⁵

Buradaki anahtar kelime “manipüle etmek”tir. Modern iktidarın başarısı bu manipülasyonu kalıcı ve sürekli kılarak meşruiyet kurabilmesinde yatar. İktidarı

²⁴⁹ Giddens, Ulus-Devlet, s. 21.

²⁵⁰ Supiot, s. 157. Russel da yasa için benzer bir şey söylüyor. Ona göre bir yasa kamuoyu desteğini almadığı sürece güçsüzdür. Bertrand Russel, **İktidar**, Çev. Mete Ergin, Cem yay., İstanbul, 1990, s. 38.

²⁵¹ Bauman, s. 131.

²⁵² “Hukuk, güç ile yakından ilişkilidir. Potansiyel olarak uygulanamayacaksa, muhtemel ihlalleri engellemek ve cezalandırmak için polis, ordu ve hapishane bulunmuyorsa, hukuk yoktur. Bu açıdan, güç ve uygulama (*enforcement*) hukuksallığın özünün bir parçasıdır.” Costas Douzinas, “Şiddet, Adalet ve Yapıbozum”, Çev. K. Akbaş ve R. Sağlam, **Küresel Bakış**, Y: 2, Sayı: 5, Nisan 2012, Ankara, s. 28.

²⁵³ Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul, 1975, s. 190-191.

²⁵⁴ “Belinden bağlanan ipe ciyak ciyak bağırılarak geminin ambarına indirilen domuzun bedenine doğrudan doğruya bir fiziksel güç uygulanıyor demektir. Öte yandan, atalar sözündeki gibi, burnunun ucuna sallandırılan havucun ardı sıra giden eşeği böyle yapmakta kendi çıkarı bulunduğu aklını yatırmak suretiyle, bizim istediğimiz gibi hareket etmeye yöneltmiş bulunuyoruz.” Russel, İktidar, s. 36.

²⁵⁵ Bauman, s. 131. Benzer tanım Giddens’ta da var: “İktidar, güç kullanarak cezalandırma şeklinde uygulandığında, en tehlikeli ve çoğunlukla en korkutucu halini alır. Fakat kurumsallaşmış pratiklerin tekrarlanması yolu ile sessizce işlediğinde, genellikle en kuvvetli ve sürekli haline ulaşır.” Giddens, Ulus-Devlet, s. 18.

görünmez kılarak bireyi hukukla karşı karşıya getiren bu müdahale sayesinde, birey meşruiyet inancı edinir. Toplumda yaşayan bireyler, iktidarın koyduğu (ama kaynak olarak halka atfedilen) kurallara (hukuka) bu meşruiyet inancı sayesinde uyarlar ve bu uyma hali toplumsal düzenin devamlılığının güvencesidir. Şüphesiz bu durum, iktidarın devamlılığının da güvencesidir. Tahakküm, çıplak güç ya da zorun yerini, bireylerin ve kitlenin potansiyel gücünü yönlendirme almıştır²⁵⁶. Disiplin, bireylerin rasyonel aktörler olarak iktidar tarafından belli bir rıza içinde şekillendirilmesidir. Bireyde bu rızayı oluşturmak üzere doğumdan itibaren başlayan, ancak eğitim kurumlarında en etkin haline ulaşan bir eğitim mekanizması işletilir. Bu ilişkide bireyin, geleneksel itaat ilişkisinden farklı olarak edilgen değil, faâl olması aranır. Birey, iktidara ve toplumsal sisteme irrasyonel bir inanç ya da korku sonucunda değil, erişmek istediği hedefler ve toplumda olmak istediği yeri gözeterek ve rasyonel eylemle yönelir. Toplumsal ve ekonomik sistemde yer edinebilmek ve daha “özgür”, daha “özerk” olabilmenin yolu, çizilen çerçevenin içinde kalmaya bağlıdır. Dolayısıyla modern birey özgürlük, saygınlık, mevki, meslek gibi çeşitli kazanımlar elde etmek üzere ve kendiliğinden disiplin altına girer. Bu tercihin rasyonelliği de burada yatar. O sebeple modern iktidarı ele alırken, emir ya da cezalandırma gibi geleneksel kalıplar yeterli gelmez; hele itaat gibi paternalist kavramlar hiç işe yaramaz. Kurallara uymamak sadece bazı yaptırımlar sebebiyle değil Weber’in deyişiyle vazifesini yerine getirememenin üzüntüsü sebebiyle de bireye ağır gelir²⁵⁷. Birey, normları psiko-sosyal süreçler ile içselleştirir ve dolayısıyla da normu ihlâl etmek, hem çıkar hem de içsel direnç sebebiyle zorlaşır²⁵⁸. İktidar karşısındaki konumlanışımız, ceza korkusu ya da emre itaat mecburiyetinden çok bu toplumsal şartları edinmek içindir²⁵⁹. Modern birey, oyunun kurallarını kabul ederken, bütün

²⁵⁶ Tahakküm, zor ya da çıplak güç ortadan kalkmamıştır. Ancak genel anlamda toplumun işleyişi için gereksiz ve hatta zararlı hâle gelmiştir.

²⁵⁷ Weber, *Toplumsal ve Ekonomik*, s. 56.

²⁵⁸ Özcan, *Sosyoloji*, s. 97 ve 130.

²⁵⁹ “Genel olarak emri veren kişiler, emre tam olarak uyulması koşulunun korku olması halinde (veya bundan yola çıkarak, emre uyulmadığı zaman, emir verilen kişiye doğrudan ve anında faydalanacağı avantajların anımsatılması halinde) itaat eyleminin daha az güvenilir, daha sınırlı ve daha zayıf bir eylem olacağına inanmakta; buna karşılık, emri alan kişinin emir sahibinin itaat beklemeye hakkı olduğuna ikna olmuş olması ve dolayısıyla ahlâkî açıdan bunu kabul etme zorunluluğunu hissetmesi ve emre uyma eylemini kendi isteğiyle gerçekleştirmesi halinde, itaat eyleminin daha güvenilir, daha sağlam ve daha üretken sonuçlar vereceğini düşünmektedirler.” Gianfranco Poggi, **Devlet- Doğası, Gelişimi, Geleceği**, Çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s. 9. Poggi’nin burada siyasî iktidarın emir aracılığıyla itaat temin ettiği yönündeki düşüncesi problemlidir. Şüphesiz siyasî iktidar pek çok durumda zor kullanır ve emir verir; ancak yurttaş söz konusu

olarak toplumsal sistemin içindeki yerini ve konumunu garantilemek istemektedir. Disiplin, bunun en etkili yolu olarak karşımıza çıkar. Demek ki modern toplumda birey, sistemin kurallarına uyum sağladıkça, disiplin yoluyla kapasitesini ve kişisel kontrolünü arttırdıkça daha geniş bir özgürlüğe kavuşmaktadır. Bu durum rasyonelliğin belli ölçüde çıkar üzerinden tanımlanmasına da uygun düşer: Bireyi disipline iten şey, disiplin yoluyla elde ettikleridir. Ancak iktidarı hesaba katmayan bu yaklaşım eksik kalır. İktidar, bir anlamda bireyi disipline mecbur eder.

Burada, ceza ve yaptırım korkusu meselesini hafifletmek gibi bir amacım olmadığını da eklemeliyim. Güç, şiddet, ceza gibi elemanlar olmaksızın hukuk sisteminin işlevsiz kalacağı açıktır. Bunlar çok temel unsurlardır. Fakat sadece bu kavramlarla sınırlı olarak hukuka uyma problemi anlaşılabilir. Hatta iyi kurulmuş hukuk düzenlerinde, yaptırım tehdidinin rolü oldukça gerilere düşer. Oraya gelmeden çok önce süper-egonun baskısı ve içselleştirilmiş normlar, kişiyi ihlâlden alıkoyar. Geleneksel toplumla modern toplum arasındaki esaslı farklardan biri de burada yatar. Geleneksel toplumda disiplin, oldukça sınırlı ve özel gruplara özellikle de din adamlarına mahsus olarak (örneğin manastırlarda) karşımıza çıkar. İkincisi, ne toplum ne de devlet karmaşık bir işbölümüne tâbidir; dolayısıyla kişilerin basit gündelik hayatları böyle bir disiplini gerekli kılmaz. Az sayıdaki toplumsal beklenti de dışsal denetim mekanizmalarına havale edilmiştir. Bu mekanizmaların temel aracı da cezalandırma ve özellikle de bedene dönük cezalandırmadır. Öte taraftan modern toplumun karmaşık yapısı, bireylerden yüksek seviyede bir disiplin bekler. Dışsal denetim zor ve baskıdan, gözetime evrilmiştir. Şüphesiz şiddet ve ceza hâlâ etkindir ama tıbbîleşmiştir. Asıl olan öz-denetim (*self-control*, *self-discipline*) edinmiş bireylerdir.

İktidarın kabul görmek zorunda olduğunu, aksi halde kalıcı olamayacağını söyledik. Peki, bu nasıl gerçekleşir? 1) Ahlâkî bir meşruiyet inancı kurar²⁶⁰: Hukuk ve özellikle hukuk devleti ile 2) Bireyleri başta eğitim olmak üzere çeşitli kurumsal ilişkiler yoluyla denetim altına alarak.

olduğunda iktidar ve birey arasındaki ilişki emir-itaat ilişkisi değildir. Böyle bir kabul geleneksel paternalist şablonun günümüz toplumlarına da uygulanması anlamına gelir. Modern iktidarın kendisinin de tabi olduğu hukuk karşısında bireyin uyma davranışından söz etmek lazımdır.

²⁶⁰ Burada “ahlâkî” derken, hukuk düzeninin temelindeki asgarî tabîî hukuka işaret etmek istiyorum. Yoksa hukuk bize belli bir ahlâk dayatamaz. Ama hukuk devleti düşüncesi, bireydeki meşruluk inancı yoluyla hukuka uymanın ahlâkî temelini de oluşturur. Burada ahlâk meselesi doğrudan doğruya ideoloji ile de bağlantılıdır.

Geleneksel toplumlarda din hem iktidarın kaynağı hem de onun sınırlayıcısı olarak işlev görmüştür²⁶¹. Bu haliyle de meşruluğun üreticisi ve koruyucu olmuştur. Modern toplumda ise iktidar ve toplumsal sistem hukuk üstünden tarif edilir²⁶². Hukuk sistemini çevreleyen asgarî tabîî hukuk, hukukun bireyler nezdindeki meşruluğunun ahlâkî temelini kurar; yukarıda değinilmişti. Hukukla bireyin karşılaştığı nokta, aslında bireyin iktidarla da karşılaştığı noktadır. Ancak iktidarın egemenliğinin taşıyıcısı olarak hukuk²⁶³, iktidarı perdeler²⁶⁴ ve bireyi kişisel bir itaat ilişkisinden çıkararak yasalarla karşı karşıya bırakır²⁶⁵. Bu haliyle hukuk, siyasî sistemin üstünde, onun sınırlarını ve meşruiyetini çizen bir konuma yerleşir²⁶⁶. İktidar, her türlü eylemini hukukun içinde kalarak yapmak durumdadır. Bu durum, dinsel zeminini ve meşruiyetini yitirmiş iktidarın modern toplumda ne şekilde tutunabildiğini izah eder. Bireyler, iktidarla birlikte ortak bir akla göre tasarlanıp gerçekleştirilmiş bir sisteme dâhil oldukları inancını edinirler. Liberal düşüncedeki sınırlı devlet anlayışı, siyasî iktidarın iktisadî iktidar tarafından kontrol edildiği asgarî bir devlet tasarımına işaret ediyordu²⁶⁷. Bu devlet (prosedüral hukuk devleti), temel hakların ve özgürlüklerin korunması adına soyutluk, objektiflik, formellik gibi hukukî güvenceleri sağlar²⁶⁸. İşte bireylerin (zaten tabîî olarak sahip oldukları) bu hakların hukuk yoluyla güvenceye alınması (sözleşme ve tabîî hukuk kuramlarıyla birlikte düşünüldüğünde), bireyin hukuk karşısındaki meşruluk inancını oluşturur.

Ancak modern devlet hiçbir zaman, liberal hukuk kuramının öngördüğü bu basit seyirci ya da bekçi görevine razı olmamıştır. Üstelik bireyler de hiçbir zaman sadece bu ahlâkî inançla hukuk düzenine boyun eğmezler. Gramsci'nin hegemonya, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları dediği araçlar bu noktada devreye girer²⁶⁹.

²⁶¹ Touraine, s. 362.

²⁶² Özcan, Hukuk Devleti, s. 196.

²⁶³ Foucault, Toplumun Savunmak gerekir, s. 40.

²⁶⁴ “Bireylerin hem şekillendirdiği hem de uymaya mecbur olduğu normun arkasında duran otorite bir kural olarak yayılmış halde, sıklıkla anonimdir. Tam olarak nerede durduğunu tespit etmek imkânsızdır.” Bauman, Sosyolojik Düşünmek, s. 162.

²⁶⁵ Weber'e göre de iktidar ve birey arasındaki ilişkide, belli bir kişiye ya da devlet görevlisine değil, onların da dâhil olduğu sisteme uyulmaktadır. Weber, Toplumsal ve Ekonomik, s. 318.

²⁶⁶ “Böyle olunca, hukukun politika üstü veya politikadan etkilenmeyen, hatta ona meşruluk ölçütü sunan bir üst konuma yerleştirildiğini düşünmemiz gerekir.” Özcan, Hukuk Devleti, s. 202.

²⁶⁷ Meltem Caniklioğlu, **Liberalizm 2**, BDS Yay., İstanbul, 1996, s. 19 vd.; Caniklioğlu, Anayasal, s. 81.

²⁶⁸ Özcan, Hukuk Devleti, ss. 242-243.

²⁶⁹ Birsen Örs (der.), **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, s. 22 ve 24. “Ya okulda ne öğreniliyor? Şu ya da bu derecede uzun

Burada anılan yazarların paylaştığı karamsar iktidar tablosunda büyük bir gerçeklik payı vardır. Modern devlet iktidarı, bireyi her yönden kuşatmış bir hâldedir ve tekil bireyin bu kuşatmayı aşması mümkün değildir. Ancak unutmamak gerekir ki disiplin olmaksızın insan asla bu kadar büyük bir organizasyon kuramaz ve onun içinde yaşayamazdı. Edindiği kapasiteye karşılık, modern birey, iktidarın bu disiplin edici etkisine maruzdur.

Burada üstünde durulmayan bir başka nokta daha var. Weber'e atıfla devleti tanımlarken “şiddet tekeli” kavramından bahsedilmişti. Aşağıda Elias’ın konuya ilişkin düşünceleri ele alınırken incelenecek ancak kısaca değinelim. Modern devletin ayırıcı vasfı olan şiddet tekelinin ilk önemli işlevi, modern öncesi toplumlarda çok yaygın olan bireyler arası şiddeti minimum seviyeye indirmiş olmasıdır. Sadece devlet veya onun yetkilendirdiği kişi ya da kurumlar bu şiddeti kullanabilir. Şiddet tekeli, her an devreye girmeye hazır ikincil bir kademe olarak bireyleri hukuka uymaya zorlar. Hukuk düzenine uymayı “kendi kişiliğinde mevcut bir mekanizma” sayesinde içselleştiren bireyler çıkar, duygusallık veya öz denetimin yitirilmesi sebebiyle normu ihlâl etme noktasına gelebilirler²⁷⁰. Bu andan itibaren şiddet tehdidi, çeşitli mekanizmalar aracılığıyla şiddet ya da zor uygulanmasına ve düzeltmeye (*correction*) dönüşür. Demek ki iktidar, norm ihlâl edilmeden belli eğitim mekanizmaları yoluyla disiplin kurmaya çalışıyor. Bu yeterli gelmediği takdirde ise kapatma ya da gözetim kurumları yoluyla kişiyi disiplin altına alma yani ıslah etme yoluna gidiyor.

İkinci bölümde iktidara ve iktidarın disipline yönelik teknolojilerine ilişkin (özellikle Foucault başlığında) daha ayrıntılı örnekler verileceği için daha fazla söz etmek gereksiz görünüyor. Ancak tekrara düşmek pahasına konuyu özetleyelim:

bir öğrenim alınıyor, ama ne olursa olsun, okuma, yazma, sayma, yani birkaç teknik yanında, üretim alanının çeşitli mevkilerinde doğrudan doğruya kullanılacak “edebi” ya da “bilimsel kültür” öğeleri de (bunlar temel niteliğinde olabileceği gibi, ileri düzeyde de olabilir) daha başka pek çok teknik (işçiler için bir tür öğrenim, teknisyenler için başka tür, mühendisler için bir başka tür, üst kadrolar için de başka bir tür öğrenim) öğreniliyor. Belli bir “beceri” öğreniliyor demek ki.

Ancak, bu bilgilerin ve tekniklerin yanında ve bu vesile ile de, işbölümünün her görevlisinin “tayin edildiği” yere göre uyması gereken terbiye kuralları, görgü “kuralları” öğreniliyor okulda: yurttaş olma bilinci, mesleki vicdan, ahlâk kuralları, açıkçası toplumsal teknik işbölümüne saygılı davranma kuralları.

(...) başka deyişle, Okul (ancak, Kilise gibi başka devlet kurumları ya da Ordu gibi başka devlet aygıtları da) bir sürü beceri öğretiyor, ama bunu *egemen ideolojiye tabi olmayı* ya da bu ideolojinin “pratiğinin” egemenliğini sağlayan biçimlerde yapıyor.” Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, 2. Basım, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay, İstanbul, 2006, ss. 51-52.

²⁷⁰ Özcan, Sosyoloji, s. 97.

Bireyin özerklik/özgürlük kazanması ile iktidarın bireyi şekillendirme gücünün de giderek daha fazla arttığını söylemeliyiz. İdeolojik bir tutum olarak modernlik (karanlık olarak nitelendirdiği Orta Çağ'a nispetle) daima özgürlüğe vurgu yapsa da, Wagner'in isabetli yaklaşımıyla disiplin edici yönü ele alınmaksızın kavranamaz. Özgürlük karşısında disiplin denildiğinde ise kaçınılmaz olarak iktidarla karşılaşırız. Hukuk aracılığıyla perdelenen iktidar, *status quo*yu koruma aracı olarak hukuka uyma ve hukuk yoluyla düzen temin etmek için disipline edici araçlar kullanır. Geleneksel paternalist ilişki biçimlerinin aksine, bireyin rasyonel özgürlüğü esas alınarak kurulan bu ilişki, başarılı olduğu hallerde hukuka uyma davranışının oluşmasını sağlar.

B. Rasyonel Bir Düzen Olarak Hukuk

İnsanın otonomisi, "bir hukuk normu yalnızca ona tâbi olanların özgür katılımıyla yaratıldığında tam olarak meşru bağlayıcı yükümlülük taşır ve dahası böyle bir özgür karar, sadece kategorik emperatif çerçevesinde insan otonomisinin bir anlatımı ve genel iradenin göstergesi niteliğindedir" anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır.²⁷¹

Friedrich'in, Kant ve Rousseau'yu mezcettiği bu alıntıdan, modern hukuka ilişkin önemli bazı nitelikler çıkarsanabilir. Bunlardan biri otonomi ya da özgürlüktür: Modern toplumun temel varsayımı olan bireyin özgürlüğü ve özerkliği. Bu özgürlük sayesinde ve bu özgürlük yoluyla birey genel iradenin bir parçası olarak toplumun kuruluşunda yer alır. Genel irade, belki çok eleştirilmiş fersûde bir kavram gibi durabilir ancak modern toplumdaki kamusal rasyonelliği temsil etmektedir. Şimdi tabîi hukuka dayalı liberal bireyciliğin tekil ahlâk anlayışından, genel irade aracılığıyla rasyonel toplumsal düzene nasıl geçildiğine bakalım. Bunu anlamak için Kant'ın ahlâk ve hukuk arasında yaptığı ayırım yol gösterici olacaktır.

Rousseau'nun, tek tek bireylerin iradesinin, nasıl genel iradeye dönüşeceği konusundaki sessizliğini Kant meşhur deyişiyle halletmeye çalıştı: "Yalnız, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eyle. (Başka bir deyişle, öyle bir maksime göre hareket et ki, aynı zamanda onun genel bir yasa

²⁷¹ Friedrich, s. 122. (Anlaşılma açısından tırnakları ben ekledim.)

olmasını isteyebilesin)»²⁷². Buna göre bireylerin ortaklaşa olarak uyabilecekleri bir yasa da ancak böyle bir maksime göre hareket ederlerse mümkün olur²⁷³; ya da alıntıya dönersek “tam olarak meşru bağlayıcı yükümlülük taşır”. Bu ortak yasaya uymak, pratik aklın, kendi koyduğu yasaya kendinin uymasındır; başka deyişle pozitif özgürlüktür²⁷⁴. Bizi sorumlu kılan da bu özgürlüktür²⁷⁵. Ahlâkî eylemi belirleyen (ergin olduğumuzdan beri) yalnızca akıl ve iradedir; gelenek, otoriteler ya da din değil²⁷⁶. Ahlâk bakımından durum budur ama hukuk, otonom bireyin kendi kendisine yüklediği ahlâk²⁷⁷ gibi değildir. Hukuk dışsal bir zorlamadır²⁷⁸ ve bu şekilde kendi kendine bir ödev yüklemeyi; aksine yükümlü kılar²⁷⁹. Böylece (iyimser) Kant, akıllı varlıklar olarak insanın denetimini ahlâk aracılığıyla yine kendisine bırakmak istemiş²⁸⁰ ve hukukla ahlâk arasına keskin bir çizgi çekerek hukuka ikincil bir rol vermiştir²⁸¹. Ahlâkî olarak kendisiyle baş başa olan otonom birey, toplumsal düzen içinde ve genel iradeye tâbi olmakla nasıl özgür kalacaktır? Bu soru modernliğin en temel sorusudur. Tanrı'nın varlığının esas olduğu bir düzende, bu soruları (en

²⁷² Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 170.

²⁷³ Friedrich, s. 125.

²⁷⁴ Zaten insan özgür olduğu için bir ahlâk yasasına da tâbidir. Orhan Münir Çağıl, “Filozof Immanuel Kant’ın Sisteminde Ahlâk ve Hukukun Felsefî Esasları”, **İÜHFİM**, Cilt: 13, Sayı: 2, İstanbul, 1947, s. 1120 vd. Ahmet Ulvi Türkbağ, “Immanuel Kant’ta Özgürlük, Ahlâk, Hukuk ve Devlet”, **HFS**, 2. Kitap, Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 75.

²⁷⁵ Ülker Öktem, “Kant Ahlakı”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/922/11498.pdf>, s. 3-4. Ancak insan özgür olduğu için sorumlu değildir; sorumlu olduğu için özgürdür. Öktem Ü., s. 4.

²⁷⁶ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma yay., İstanbul, 2002, s. 176; David West, **Kıta Avrupa’sı Felsefesine Giriş**, 2. Baskı, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2005, s. 252.

²⁷⁷ Immanuel Kant, **The Philosophy of Right: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right**, Translated by, W. Hastie, Edinburgh, Clark, 1887, p. 17; Çağıl, ss. 1124-1125.

²⁷⁸ “Kant’a göre bir derunî – ahlâkî bir de, haricî – hukukî kanun vardır.” Çağıl, s. 1124; Türkbağ, s. 76.

²⁷⁹ Özcan, Hukuk Devleti, s. 231. “Özgürlük Yasası (*The Laws of Freedom*), Tabiat Yasasından (*The Laws of Nature*) tefrikle, Ahlâk Yasası (*moral Laws*) olur. Davranışlarımızı belirleyen bu Yasa, yalnızca dışsal eylemlere atfedildiğinde *hukukîdir* (*juridicial*); ancak Yasa (*Laws*) olarak davranışlarımızı belirleyen prensipler olmak keyfiyetiyle *ahlâkîdir* (*ethical*). Bir davranışın hukuka (*Juridicial Laws*) uygun olması onun yasallığı (*Legality*), ahlâka (*Ethical Laws*) uygun olması ise ahlâkîliğidir (*Morality*).” Kant, *The Philosophy of Right*, s. 14. Ayrıca bkz. s. 22. Aynı şekilde Kant, görevleri ahlâkî (*ethical*) ve hukukî (*juridicial*) diye ayırmıştır. Buna göre bir davranış görev (*duty*) kılan yasa, aynı zamanda bu davranışın görev olmasından kaynaklanıyorsa ahlâkîdir (*ethical*). Ancak bir davranış, görev olmaklığı (bizatihi görev olması) sebebiyle değil de başka bir sebep ya da etken ile görev kılıyorsa hukukîdir (*juridicial*). Kant, *Philosophy of Right*, pp. 20-21.

²⁸⁰ Kant, aydınlanmış bireyin rasyonel seçimleri sonucunda rasyonel bir toplum kurabileceğini düşünmüştü. Mehmet Tevfik Özcan, “Kişiliğin Önkoşulu Olarak Kamu Alanını Yeniden Düşünmek”, **HFS**, 14. Kitap, İstanbul, 2005, s. 20. Ancak bu yaklaşım pratikte gerçekleşmemiştir. Toplum bireyler toplumuna değil kitle toplumuna dönüşmüştür. Özcan, Hukuk Devleti, s. 76 ve 78.

²⁸¹ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 9. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011, s. 202; Işıktaç, s. 189.

azından teorik olarak) çözmek kolaydır. Ama herkesin akıl ve insan olmak bakımından eşit ve özgür olduğu bir durumda, iktidar problemi nasıl çözülür?

Bu sorunun cevabı, hukukun rasyonel bir düzen olarak varlığı ve genel iradenin kamusal rasyonellik olarak anlaşılmasıdır. Tek tek bireylerin aklından neşet eden düzen, bu andan itibaren ortak ya da kamusal bir hâl alıp bütün toplumun işleyiş mekanizmasını kurar. Dolayısıyla hukuk da bu ortak aklın ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu andan itibaren artık hukuk düzeni, toplumdaki (yetkisini yine toplumdan aldığı varsayılan) egemen gücün iradesine bağlanır²⁸². Kodifikasyon ve yasama süreçlerinde her ne kadar ortaya çıkan hukuk düzeni tabii hukuk olarak kabul edilmişse de, kaçınılmaz olarak bu hükümler pozitifleşmiş ve iktidarın yetki alanına girmiştir. Ayrıca bu yaklaşımın bir başka sonucu, boşluksuz bir bütün olarak hukuk düzeni fikridir. Çünkü hukuk, toplumsal düzenin bütün alanlarında etkin olmak iddiasındadır. Çünkü her rasyonel tasarım, bütün ihtimalleri öngörmek ve masif bir bütün kurmak idealini taşır.

Liberal düşüncenin zeminine yerleşen tabii hukuk düşüncesi, kendiliğinden haklar ve kendiliğinden piyasa varsayımlarını destekler mahiyette bir hukuk algısı ortaya koydu. Buna göre, insanın zaten sahip olduğu haklar mânâsında hukuk tabiidir. Akıldan kaynaklanır; ancak hukuk esas itibariyle bu verili durumun formelleştirilmesinden, hakların güvence altına alınmasından ibarettir. Yani buradaki “akıl”, (kurucu) rasyonalist çizgideki bir akıl değildir²⁸³; Locke’un deneyci yaklaşımına uygun olarak insanların belli bir çıkar (geniş anlamda güvenlik ihtiyacı) temelinde birleşmeleridir. Liberalizmin kendiliğinden geliştiği İngiltere örneği buna uygun düşmektedir²⁸⁴. “(...) İngiliz devletini, Kıta’nın *ussal* bürokratik ama kapitalist olmayan devletlerinden ayırt eden şey, *ussal olmayan* kapitalist bir devlet olmasıydı.”²⁸⁵ Locke’un düşüncesinde devlet, temel haklar olan yaşam, özgürlük ve

²⁸² Fransa uygulamasında da pozitif hukuk genel iradenin bir ürünü olarak anlaşılmıştır. Güriz, s. 279.

²⁸³ Solmaz Zelyut Hünler, **Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Paradigma Yay., İstanbul, 2003, s. 43 vd. Yani dünyaya akıl ile nizamata vermek değil ama akıl yoluyla anlamak.

²⁸⁴ Bu bakımdan, Fransa’daki gibi bir halk egemenliği ve yazılı anayasa fikri, Edmund Burke tarafından “gerçekliğin akıl tarafından tecavüze uğraması” olarak değerlendirilmişti. İngiltere’de, devrim sonrası kraliyet, büyük soylular ve toprak sahipleri arasında belli bir güç dengesi oluşmuştu. Hagen Schulze, **Avrupa’da Ulus ve Devlet**, çev. Timuçin Binder, Literatür Yay., İstanbul, 2005, s. 200.

²⁸⁵ Colin Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 196.

mülkiyet hakkının korunmasıyla görevli ve sınırlı tutulmuştu²⁸⁶. Bu şekilde devlet, doğuştan kazanılmış haklar varsayımı ile sınırlandırılmaya çalışılıyordu. Dolayısıyla da siyasî iktidar, mümkün olduğunca yasama alanından uzak duracak ve bu noktada yargı onu denetleyecekti²⁸⁷. Yine İngiltere örneğini düşündüğümüzde, hukukun yasama organının bir ürünü olmaktan çok, yargı tarafından ve içtihat yoluyla üretildiğini hatırlarız. Devlet burada, tabiat halinde zaten özgür ve hak sahibi olan bireyler açısından bir güvenlik mekanizması rolünü üstlenir. Fiilî durumda, iktisadî iktidarın baskın ve belirleyici olduğu bir vaziyet ortaya çıkar. Bir ucu *laissez faire*'e çıkan bu anlayış, bireyselliğin de en yüksek noktasını temsil eder. Hukuk belli bir toplum imgesinin akıl yoluyla tasarımı değildir. Özgür ve mülk sahibi bireylerin hâlihazırdaki ilişkilerinin korunması yönünde, liberal ilkeler çerçevesinde ifade edilmesidir.

İngiltere örneğindeki bu gelişim, ulusal birliğini daha geç tamamlayabilmiş ve kapitalizmi devlet eliyle sürdürme yönünde çabalar ortaya koymuş Almanya gibi devletlerde hukuk açısından daha farklı sonuçlara yol açtı²⁸⁸. Uluslaşma sürecinde İngiltere'ye göre geç kalmış olan Almanya²⁸⁹, Bismarck'ın önderliğinde uluslaşma sürecine girdiğinde, az bir zaman önce Alman düşünür ve hukukçularının temellerini attığı rasyonel ve pozitif hukuk yaklaşımı hayata geçme şansı buldu. Bu bakımdan Almanya'nın modernleşmesi “aydınlanmış bürokrasi aracılığıyla” ve “kapitalistleşme için hukukun araç olarak” kullanılmasıyla teşhis edilir²⁹⁰. Bu yaklaşım, Kant ile başlar ve Hegel, Savigny ve Puchta gibi düşünür ve hukukçular tarafından, hukukun devlet eliyle kurulan rasyonel bir düzen olduğu fikrinin temelleri atılır.

Kant ve Rousseau'nun az çok tabii hukukun sınırları içinde kalarak ve sözleşme teorisine uygun olarak inşa ettikleri anlayışı Hegel tersine çevirdi: Hukuku,

²⁸⁶ Ebenstein, s. 183; Özcan, Hukuk Devleti, s. 203; Işıқтаç, s. 162.

²⁸⁷ Özcan, Hukuk Devleti, s. 202.

²⁸⁸ Işıқтаç, s. 211. Alman hukuk düşüncesi, Kant'ın rasyonalist felsefesi ve daha da çok Hegel'in etkisindedir. Güriz, s. 284.

²⁸⁹ Almanya'da sanayi devrimi 1830'da başladı ve ilk kez 1871 yılında ulus devlet kuruldu. Georg Fülberth, **Kapitalizmin Kısa Tarihi**, Çev. Sadık Usta, Yordam Kitap, İstanbul, 2010, s. 151 ve 161. Schulze, s. 214 vd. Almanya'da “yukarıdan burjuva” devrimi yoluyla modernleşme sürecinin başlatıldığını görüyoruz. Kapitalizmin dünya sistemini zorlayarak, bütün ulusları kapitalistleşmeye zorladığı da hatırdaki tutulmalıdır. Mooers, s. 129.

²⁹⁰ Özcan, Sosyoloji, ss. 41-42.

rasyonelliğin en yüksek noktası olan devletin bir edimi olarak ele aldı²⁹¹. Hegel modern devleti, tarihin en son ve en yüksek noktasında, aklın cisimleşmesi olarak tanımlıyordu²⁹². “Gerçek olan aklıdır ve aklî olan gerçektir.”²⁹³. Objektif ahlâkın vardığı son nokta olarak modern devlet, “toplumun devlet aracılığıyla kendi bilincine ulaştığı” noktayı temsil eder²⁹⁴. Dolayısıyla da devlet, insan özgürlüğünün gerçekleşebileceği tek yerdir²⁹⁵. Bu da bireyi ve bireyin özgürlüğünü, devlet içinde olmanın bir sonucu kılar²⁹⁶.

*O halde Hukuk Felsefesi'nde toplumsal birlik ve evrensel uzlaşım, bireysel isteklerden ve çıkarlardan hareketle –ve aslında onlara rağmen- gerçekleşen bir Pazar mantığının ürünü olarak toplumda değil, Hegel'in biricik politik düzlem olarak gördüğü devlette gerçekleşecektir.*²⁹⁷

Alman tarihçi hukuk okulu ve onun en ünlü temsilcisi Savigny, o yönde bir amaca sahip olmadıysa da hukukî pozitivizmin temel argümanı olan, hukukun verili, mevcut ya da pozitif olandan ibaret olduğu düşüncesini temellendirmiştir. Çünkü hukuk, tabii hukukun iddiasının aksine, halkın ruhundan yüzyıllar boyunca kendiliğinden oluşmaktaydı²⁹⁸; insan çabasının bilinçli bir ürünü değildi²⁹⁹. Savigny, muarızı Thibaut'un aksine³⁰⁰, kendiliğinden oluşan bu hukukun, hukukçular tarafından (içeriğine dokunulmadan) sistemleştirilmesi gerektiğini ileri sürdü. Yani hukukçunun görevi hukuku tespit etmekten ibarettir³⁰¹. Aksi yöndeki, yani hukuk yapmaya dönük çabalar, hukuku öldürmekten başka bir şey değildir. Hukuk, halkın ruhundan kendiliğinden (dil gibi) doğduktan sonra kodifiye için, belli bir hukukçu sınıfı tarafından, deyim yerindeyse tespit edilir. Son aşamada ise “devletin yüksek

²⁹¹ G. W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal yay., İstanbul, 2004, s. 174.

²⁹² Tülin Bumin, **Hegel- Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, YKY, İstanbul, 1998, s. 135.

²⁹³ Hegel, s. 29.

²⁹⁴ Bumin, s. 138; Friedrich, s. 133; Özcan, Hukuk Devleti, s. 67.

²⁹⁵ Friedrich, s; 133. Bumin, s. 157 ve 161. “Devlet, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir”. Hegel, s. 203.

²⁹⁶ West, s. 71.

²⁹⁷ Bumin, s. 141.

²⁹⁸ Vecchio, s. 103; Işıқтаç, s. 212-213.

²⁹⁹ Vecchio, s. 103; John M. Zane, “German Legal Philosophy”, **Michigan Law Review**, Cilt: 16, Sayı: 5 (Mar., 1918), s. 344.

³⁰⁰ Thibaut, modern ve akılcı bir hukuk sisteminin yapay olarak kurulmasından yana idi. Andreas B. Schwarz, “John Austin ve Dönemin Alman Hukuk Felsefesi”, Çev. İzzet Mert Ertan, **İÜHF**, Cilt: LXVI, Sayı: 2, Y: 2008, s. 388.

³⁰¹ Vecchio, s. 103. Bu da hukukî pozitivistlerin temel yaklaşımlarına uygun bir bakış açısidir.

aklı hukuka ilave edilerek kodlaştırma yapılır.”³⁰² Dolayısıyla da mevcut hukukun, elimizdeki tek mümkün hukuk olduğu görülür³⁰³. Bu düşünce, hayatının bir bölümünü Almanya’da geçiren ve Alman hukuk düşüncesinden epeyce etkilenmiş olan Austin’in³⁰⁴, hukuku belli bir ülkede belli bir zamanda mevcut bulunan hukuk şeklinde tanımlamasında etkili görünüyor³⁰⁵. Ayrıca uluslaşma sürecine girmiş olan Almanya’da oluşturulacak hukukun ulusçu motifi de bu düşüncede izlenebilir. Bir başka Alman, Puchta, 1882 yılında yazdığı ve *Outlines of The Science of Jurisprudence*’ın bir bölümü olan yazısında, hukuku, akıl ve özgürlük üzerinden ama özgürlüğü öne çıkarır şekilde temellendirmişti³⁰⁶. Alman düşüncesi tabî hukuktan tarihçi okula ve pozitivist yaklaşımlara geçerken, tabî hukuk diğer bütün hukuk dallarının kendinden türediği bir sistem olarak dönüşmeye başlamıştı. Bu yaklaşıma yönelik olarak *Enzyklopadie* tipi hukuk bilimi kitaplarının yaygınlaştığı görülüyor³⁰⁷. Böylece Roma hukukunun da etkisiyle, pozitif hukukun giderek sistemleştiğini ve kurumlaştığını görüyoruz. Alman hukukî pozitivizmi bu çerçevede iki temel ilke ortaya koymuştur:

³⁰² Özcan, *Sosyoloji*, s. 43.

³⁰³ Zane, s. 344. Netice itibarıyla Savigny’nin düşünceleri de hukukun derlenip sistemleştirilmesi fikrini temellendirir. Pozitivizmle arasındaki fark, kaynak farkıdır. Schwarz da bunu belirtmektedir: “Tarihçi okul, tüm tarihçi dürtüsüne rağmen, mevcut hukukun dogmatik sistemlerini inşa etmeye devam etti.” Schwarz, s. 389. Ayrıca Savigny hukukun kaynağının halkın ruhu olduğunu belirtmekte birlikte, “devleti halkın ruhsal varlığının ifadesi” olarak görmüş ve “hukukun ancak devlet sayesinde belirgin bir nitelik kazanabileceğine ve devletin karşı konulmaz gücü ile uygulanabileceğine dikkat çekmiştir.” Güriz, ss. 284-285.

³⁰⁴ Schwarz, s. 383 vd.; Güriz, s. 288.

³⁰⁵ Zane, s. 344. Şüphesiz Austin’in analitik pozitivizminin tek kaynağı bu değildir. Bentham ve Hobbes’un onun üstünde büyük etkisi vardır. Zane, s. 344; Ertuğrul Uzun, “İngiliz Analitik Hukuk Teorisi ve John Austin”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, Y: 2003, s. 2. Ancak Austin’in hukuk tanımı tarihçi yaklaşımı tamamen reddeder niteliktedir. Schwarz, s. 391.

³⁰⁶ G. F. Puchta, “*Outlines of Jurisprudence, as The Science of Right, A Juristic Encyclopedia*”, *Outlines of the Science of Jurisprudence*, Ed. And Trans. By W. Hastie, Edinburgh, T&T Clark, 1887, s. 1 vd. “Puchta’nın görüşlerinden, yasayı yapacak ortak irade, bunun ürünü olan objektif hukuk, hukukun akli ve zorunlu şekilde bağlayıcılığı ve nihayet bunların tümünün meşruluğu da dâhil olmak üzere yasama politikasının gerisinde yatan mantık ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, ‘yaşam, özgürlük ve mülkiyet’i korumaya dönük olan prosedüral hukuk devletinden, rasyonel bir düzen olarak hukuk devletine dönük anlam kaymasının mantığını aydınlatmaktadır.” Özcan, *Hukuk devleti*, s. 233.

³⁰⁷ “Almanya’ya dışarıdan giren hukuk fikirleri –Samuel Pufendorf ve haleflerinin çalışmasında- yeni bir biçim aldı. Doğal hukuk, hukukun tüm alanını kapsayan, tüm özel branşların –bireysel ya da özel hukuk, topluluklar/gruplar [*“groups”*], aile ve şirketler hukuku, anayasa hukuku ve uluslararası hukuk- kendisinden türediği genel ilkeler üzerine kurulan bir *sistem*, kapsamlı bir [*“encyclopaedic”*] bir sistem olacak şekilde ayrıntılandırılmıştır. Schwarz, ss. 387-388. Schwarz ayrıca Puchta’nın ders kitaplarının çok etkili olduğunu belirtiyor. Schwarz, s. 393.

1- Hukuk genel irade veya devlet iradesi tarafından meydana getirilir. Hukuk iktidara fiilen sahip olanların iradesini yansıtmaz. Devletin toplumun bütününi temsilcisi olduğunu kabul etmek gereklidir.

2- Hukuk kurallarının emir veya irade beyanı niteliğini taşıdığı Alman hukukçularınca savunulmakla birlikte, bunların devletin tehdidi ile güvence altına alındığı görüşü hukukçuların çoğunluğunca benimsenmemiştir. Hukuk kurallarının bağlayıcılığının kuralın özünden doğduğu belirtilmiş, hukukun bağlayıcı gücünün yalnızca cebre dayandığı nadiren ileri sürülmüştür.³⁰⁸

Almanya’da hukukî pozitivizmin kuramsal temellerinin Hegel tarafından atıldığı söylenebilir. Bu düşünme biçimi bir taraftan modern devletin totaliterliğine sonuna kadar kapı açmış öte yandan o ana kadar insan aklının ve iradesinin ürünü olarak düşünülen devlet, dönüp o insanın varlığını, iradesini, özgürlüğünü hatta toplumsallığını kontrol eden ve hatta düzenleyen devlet haline dönüşmüştür³⁰⁹. Dolayısıyla hukuk artık verili özgürlük durumunu korumanın ötesinde, düzeni inşa eden konumundadır. Bu da liberalizmin devlete tanıdığı nötr rolü bertaraf eder. Bu aynı zamanda yukarıda bahsettiğim bireyselleşme sürecinin de bambaşka bir yere evrilmesi anlamına gelir. Çünkü Locke’ta belli bir çıkar etrafında bir araya gelmiş tekil bireylerin çıkarlarını korumak ve güvenliklerini sağlamak amacıyla matuf olarak kurulmuş devlet, bu rolünden sıyrılıp aynı bireyleri tedip etme ve paylaşırma süreçlerine dâhil olarak bambaşka bir yüz kazanıyordu³¹⁰. Süreci şöyle de tasvir etmek mümkündür: Modern siyasî toplumun ya da devletin kurulmasına kadarki zamanda, esas olarak bireyin özgürlüğü ve bu özgürlüğün korunması konuşulmuştu. Ancak modern devlet bir merkezî bir güç haline geldiğinde artık oyunun kurallarını belirler konuma geçti. Bu bir bakıma iktidarın tabiatından kaynaklanır; ama daha çok liberalizmin *homo economicus*unun dizginsiz kalışının da sonucudur. Topluma düzenleyici anlamda müdahale etmeme varsayımıyla kurulan liberal devlet, kapitalizm ile birlikte toplumda ortaya çıkan sosyal parçalanma, sefalet ve nüfus hareketlilikleri karşısında, kaçınılmaz olarak toplumsal olanı düzenlemek durumunda kalmıştır. Bu faaliyet de tabî ki, toplumsal düzeni sağlamaya yönelik bir hukuk imgesinin, gerçekliği inşa etme sürecidir. Özellikle uluslaşma süreçlerinde³¹¹ bunun etkin şekilde uygulandığı görülür. Siyasî olarak bütünlüğünü sağlamaya çalışan

³⁰⁸ Güriz, s. 285.

³⁰⁹ Özcan, Hukuk Devleti, s. 67.

³¹⁰ Bu, Özcan’ın prosedüral hukuk devletinden, maddî hukuk devletine geçiş dediği sürece işaret eder. Özcan, Hukuk Devleti, s. 200 vd.

³¹¹ Schulze, s. 157 vd.

toplum, hukukun temin ettiği rasyonellik çerçevesinde örgütlenmeye çalışır. Hukuk eliyle rasyonel düzen fikri, tek tek bireylerin ahlâkî yaklaşımlarını dışlayacak şekilde, toplumun genelini ya da “toplum”un kendisini hedef alır. Geleneksel hukuk sistemlerinde olduğu gibi hukuk, bireyleri ya da toplumu ahlâklı kılmanın bir aracı değildir; siyasî iktidarı hukukun sınırlarına çekerek bireysel özgürlükleri ve ahlâkları mümkün kılmanın bir aracıdır³¹².

Öte yandan tabii hukuk olarak anılan kuralların kodifikasyonu, onların pozitifleşmesine de yol açmıştır³¹³. Bu durum önce Savigny örneğinde, hukukun yasama organının bir faaliyeti olarak değil, halktan kaynaklanan bir düzen olarak algılanmasını sağladı. Ne var ki hukukun kodifiye edilmesi, yani devlet tarafından resmîleştirilmesi, rasyonalist ve otoriter bir gelenekten gelen Alman düşüncesinde, toplumun da hukuk eliyle ve rasyonel olarak düzenlenebileceği fikrine kapı açmış olmalıdır. İngiltere’de yasama faaliyeti ikincil bir yer tutarken, Alman hukuku rasyonellik temelinde ve bir yasama politikası olarak gelişmiştir³¹⁴. Bu ortam içinde hukukî pozitivizm, bir “kanun koyma bilimi” olarak adlandırılmaktadır³¹⁵. İngiltere’de bu durum, prosedüral hukuk devletinin çatırdaması, Almanya’da ise bilinçli modernleşme sağlamak üzere hukukun yasama eliyle inşası olarak karşımıza çıkar³¹⁶. Bu noktadan itibaren artık kelimenin tam anlamıyla hukuk, tabiîliğini kaybederek bir *artefact* halini alır. Aynı anda da artık örften gelen genel ilkeler olmaktan çıkarak, medenî (*civil*) bir toplum kurmak üzere “düşünülmüş” bir düzen aracı niteliğine kavuşur. Kendi kendini amaç kılmış olan Yasa fikri, ortadan kalkmaktadır.

Demek ki yine Hobbes’a dönmek durumdayız. Hobbes’un toplumsal sözleşme düşüncesi, tam da böyle bir toplumsal düzeni ve bu amaçla hedeflemişti. Sözleşme ile birlikte, *tabiatı icabı toplumsal olmayan* insan, disiplin yoluyla medenî

³¹² Özcan, Hukuk Devleti, s. 200.

³¹³ Örneğin 1794 tarihli Prusya Umumî Memleket Kanunu ve 1811 tarihli Avusturya Medenî Kanunu, tabii hukuka dayandırılmaktaydı; hatta tabii hukukun kodifiye edilmesi olarak anlaşılmaktaydı. Baki Kuru, “1794 tarihli Prusya Umumî Memleket Kanunu ve 1811 tarihli Avusturya Medenî Kanununda Kanunların Tefsiri”, *AÜHFD*, Sayı: 1-4, Cilt: 15, Y: 1958, s. 102 vd. Yine Napolyon Kodu olarak adlandırılan Fransız Medenî Kanunu da aynı yaklaşımın bir ürünüdür. Işıktaç, s. 211

³¹⁴ Özcan, Hukuk Devleti, s. 232.

³¹⁵ Gerhard Dilcher, “Bilimsel Metot ve Siyasal Karar Aracı Olarak Hukukî Pozitivizm”, *AÜHFD*, Sayı: 1, Cilt: 31, Y: 1974, s. 484.

³¹⁶ Özcan, Hukuk Devleti, s. 233.

toplum içinde yaşamayı öğrenir³¹⁷. Bu bir araya geliş, bu birliğin devamını sağlayan düzen kuralları ve birliğin vücudu olan Leviathan, hep yapaydır (*artefact*)³¹⁸. Leviathan'ın hukuk dediği, hukuktur; başka bir şey değil³¹⁹. Burada hukukî pozitivizmin esasını tespit ederiz: Toplum yapay ise onu bir arada tutan kurallar da yapaydır. Devletin olmadığı yerde ne toplum, ne hukuk, ne de kural vardır. Dolayısıyla da rasyonel hukuk düzeni fikrinin derin kökleri Hobbes'ta görülür³²⁰. Yine de yanılmamalıyız; Hobbes'un toplumsal ya da hukukî düzen dediğinin, yönetimle pek de bir ilgisi yoktur. Yasa fikri devam etmektedir. Hobbes'un yaklaşık iki yüzyıl sonraki yurttaşı Austin'in de toplumsal bir rıza ya da onaya gerek duymaksızın hukukun bir emir olduğunu ileri sürmesi, aynı geleneği sürdürdüğünü göstermektedir.

Austin'in hukuka ilişkin düşüncelerinin Hobbes ve Bentham'a dayandığı biliniyor. Faydacılık temelinde şekillenen Bentham'ın yaklaşımı, hukuku da fayda ilkesi çerçevesinde ele almıştı ve sistemin bu yönde yenilenmesini önermişti. Bentham'ın hukuka yönelik düşüncelerinin temelinde İngiltere'deki siyasî düzeni tehlikeye atacak seviyelere gelmiş kaos ortamı etkilidir³²¹. Bu bakımdan Bentham hukuku özellikle cezalandırma (*penology*) ve ıslah (*correction*) açısından ele alır. Ona göre hukuk “(1) geçim araçlarını temin eder, (2) refah yaratır, (3) eşitliği gerçekleştirir ve (4) güvenliği temin eder.”³²² Bentham'ın buradaki önceliğinin güvenlik endişesi olduğu göze çarpar. Austin, Bentham'ın görüşlerinden derin şekilde etkilenmiştir. Ayrıca Austin'in Almanya'daki ikametinde, Alman Tarihçi Okulu ve burada etkili olan Roma hukukundan da etkilendiğini biliyoruz. Alman hukuku, kendi felsefe geleneklerinin de etkisiyle, rasyonel bir hükümet ve hukuk

³¹⁷ Bu konu aşağıda Hobbes'a ayrılan bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

³¹⁸ “İnsanlar, barışın sağlanması ve böylece kendi varlıklarının korunması için, nasıl ki bizim devlet dediğimiz yapay bir insan yaratmışlarsa; aynı şekilde, kendi aralarında karşılıklı sözleşmelerle, bir uçta, egemen gücün kendisine verdikleri kişinin veya meclisin dudaklarına bağlı, öteki uçta ise kendi kulaklarına bağlı olan ve *toplum yasaları* denilen yapay zincirler yaratmışlardır.” Thomas Hobbes, **Leviathan**, 9. Baskı, Çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 2011, s. 164.

³¹⁹ Friedrich, s. 84. Hobbes, Leviathan'a bu derece bir güç atfetmesine ve yalnızca onun geçerli kıldığı kuralları hukuk kabul etmesine rağmen, hukuka uymanın vicdanî bir yükümlülük olduğunu söylüyor: “İnsanlar, neyin meşru neyin gayrimeşru olduğuna, yasaya göre değil, kendi vicdanlarına; yani, kendi kişisel takdirlerine göre karar vermelidirler; uyruklar, devletin buyruklarının meşru olduğuna ilk önce kendileri karar vermedikçe, onlara uymakla günah işlemiş olurlar.” Hobbes, Leviathan, s. 255.

³²⁰ Hatta belki de modernliğin bütün veçhelerine ilişkin kökler Hobbes'tadır dense yanlış olmaz.

³²¹ İngiltere'de mutlakçı bir rejim asla tam mânâsıyla gerçekleştirilemedi. Dolayısıyla da güçlü bir merkezî devlet kurulamadı. Thompson, s. 84

³²² Özcan, Sosyoloji, s. 41.

fikrini taşıyordu³²³. Bu etkilere rağmen hukukî pozitivizmin en etkili ve açık tanımı Austin tarafından yapılmıştır; hatta bu haliyle Almanya’da ve başka yerlerde bu yöndeki gelişmelerin öncüsü sayılır³²⁴.

Austin’e (1790-1859) göre “her yasa ya da kural bir emirdir” ya da başka bir deyişle “yasalar ya da kurallar emrin bir türüdür”³²⁵. Hukuk bilimi de bu pozitif yasaları incelemekle sınırlıdır³²⁶. Emri veren egemen sınırlandırılmaz ve Tanrı’nın yasaları gibi başka yasalar olsa da, hukuk, sadece egemenin yaptırımla desteklenmiş buyruğudur³²⁷. Dolayısıyla da yaptırım tehdidi, hukukun ayırt edici özelliğidir³²⁸. Austin’in bu düşünceleri ileri sürdüğü dönem, sanayi devriminin İngiltere’yi sardığı zamandır. Sanayi devrimi sürecinde toplumsal düzende önemli değişikliklerin yaşandığı ve hayatın her alanının başkalaştığı bilinen bir şeydir³²⁹. İngiltere’deki devlet, Almanya ve Fransa’nın aksine burjuvaya kafa tutabilecek bir yapıda değildi. Başka deyişle İngiltere, Hobbes’tan beri güçlü bir hükûmet hayali kurmuştur³³⁰. Mooers’e göre İngiltere “*ussal olmayan* ve muazzam boyutlarda çürümüş bir devlet”³³¹ idi: Arpalığa dönüşmüş bir vergi sistemi, yağmacı tarımsal kapitalizm ve devletin bir ganimet sayılarak paylaşıldığı bir yer. Ancak Thompson’a göre tam da devletin bu güçsüzlüğü (asalak, çürümüş, patronajla delik deşik olmuş) sivil toplumun kapitalistleşmesinde serbestiyet sağlamıştır. Aynı sebeple İngiltere, kapitalizmin gelişimi konusunda da benzersiz bir örnektir. Kapitalistleşme yönündeki değişim, yazılı hukukun gelişmesine ve geleneksel *common law* sistemini de zorlamasına yol açmıştır³³². Örneğin kitlesele ölçekteki çitleme hareketlerini düzenlemek üzere 1720-1750 yılları arasında yüz, takip eden otuz yılda yüz otuz, 1760-1779 yılları arasında ise dokuz yüz yasa çıkarıldı. Ayrıca çıkarılan çeşitli

³²³ Uzun, İngiliz Analitik, s. 9. “Toplumsal gelişimin anahtarı, rasyonel hükümet ile eğitilmiş topluluğun birleşimi olacaktır.” Uzun, İngiliz Analitik s. 10.

³²⁴ Schwarz, s. 391.

³²⁵ John Austin, **Lectures on Jurisprudence or The Philosophy of Positive Law**, Ed. Robert Campbell, London, 1869, s. 90.

³²⁶ Austin, s. 88; Friedrich, s. 98.

³²⁷ Yani Austin aslında tabii hukuku ya da Tanrısal hukuku reddetmiyor. Ama hukukî pozitivizmin temel yaklaşımı olarak bunların pozitif hukuktan ayırt edilmesinin zorunlu olduğunu ileri sürüyor.

³²⁸ Güriz, s. 289; Friedrich, s. 98.

³²⁹ E. J. Hobsbawm, **Sanayi ve İmparatorluk**, 2. Baskı, Çev. Abdullah Ersoy, Dost Yay., Ankara, 2003, s. 52 vd. ve 73 vd.

³³⁰ Ertuğrul Uzun, “Hukuksal Pozitivizmi Doğru Okumak”, **HFSAs**, Sayı: 16, İstanbul, 2007, ss. 348-349.

³³¹ Mooers, s. 196 vd.

³³² Mooers, s. 201.

kanunlarda özellikle mülkiyete karşı işlenen suçlara yönelik yeni ve ağır cezalar – ölüm cezası gibi- getirilmekteydi³³³.

Austin'in, hukuku sistemli bir bütün ve aynı zamanda egemenin emri olarak düşünmesinde, hâkim sınıfın, özellikle mülkiyet yönündeki çıkarlarını sağlama almak, ve hukukun üstünlüğü fikri yoluyla alt sınıflarda meşruiyet duygusu temin etmek fikri önem kazanır³³⁴. İngiliz hukukunun dağınık yapısı, mevcut liberal sistemde proleterleşen alt sınıfları dengelemekten uzaktır³³⁵. Austin, politik yazılarında ekonomik özgürlüğe övgüler düzer ve şirketler üstündeki hukukî sınırlandırmaların kaldırılmasını ister³³⁶. Fakirlerin sefaletinin kaynağı mülkiyet değil, tabiatın cimriliğidir³³⁷. Austin, fakirlerin daha iyi şartlarda yaşamasını temenni etmekle birlikte, çalışma şartlarının onların kendi iradelerinden kaynaklandığını ve zenginler yüzünden olmadığını da ekliyor³³⁸. Austin'in fakirlere acıyan ve mülkiyeti korumaya dönük fikirlerini uzun uzadıya anlatmak gerekli değil. Ancak buradan onun hukuk teorisinin altında yatan temel saiki buluyoruz. Bu, rasyonel ve güçlü bir iktidar eliyle ve hukuk yoluyla, toplumu yükselen burjuva lehine düzenlemektir. Çünkü hukuk, eğer gerekli meşruluk imajını kurabilirse, toplumun bütününde düzen açısından etkili olur. Çünkü hukukun iktidar ilişkilerini perdeleyici bir özelliği vardır. Dolayısıyla bunu sağlayabilecek olan hukuk ancak belli bir meşru desteği yedeğinde bulunduran iktidarın yaptığı hukuk, kısaca pozitif hukuk olacaktır. Özetle Austin'in yaklaşımında toplum, hukuk eliyle kontrol ve denge altına alınacak şekilde düşünülmektedir.

Austin'in getirdiği bu yaklaşımı, bir başka Alman, Max Weber, sosyolojik olarak rasyonel-yasal otorite şeklinde ifade etmiştir. Weber'in egemenliği geleneksel, karizmatik ve rasyonel otorite biçiminde sınıflandırması yaygın olarak bilinen bir husustur³³⁹. Buna göre eskiden kalma kuralların ya da iktidarların kutsallığına binaen

³³³ Mooers, ss. 200-202.

³³⁴ “(...) İngiliz devletinin, bir yandan ekonomik ve hukuksal ilişkilerin sermaye yararına dönüştürülmesine doğrudan müdahale ederken, öte yandan aynı anda tarafsız ve bigâne görünmesini mümkün kılan şey, bu devletin tarihsel yeniliğiydi.” Mooers, s. 202.

³³⁵ Fülberth, s. 154. Küçük bir örnek: “1750 ila 1830 yılları arasında Büyük Britanya’da *reel ücretler tahminen üçte bir, beşte iki oranında geriye gitti*” Fülberth, s. 155. (İtalikler yazarın).

³³⁶ W. L. Morrison, **John Austin**, Stanford University Pres, California, 1982, s. 122.

³³⁷ Uzun, İngiliz Analitik, s. 10.

³³⁸ Austin, s. 133. “Towsend ve Malthus, işçileri çalışmaya zorlamak için yargıçlara gerek olmadığını, bunu açlığın yeterli şekilde yapabildiğini ve esasen yoksullara sadaka vermenin de tembelliğe yol açtığı için kötülük olduğunu savunmaktaydılar.” Özcan, Sosyoloji, s. 31.

³³⁹ Weber, Toplumsal ve Ekonomik, s. 311 vd.

kurulan otorite, geleneksel otorite olarak adlandırılır. Burada belli bir gücü elinde bulunduran kişi, bürokratik yapıdaki “üst”ün aksine kişisel bir efendi olarak karşımıza çıkar. Aynı şekilde burada kişisellikten arındırılmış resmî bir ilişki değil, kişisel bağlılık ilişkisi vardır³⁴⁰. Buradaki önemli bir ayrıntı, kişilerin kurala değil başka bir iktidar sahibine uymalarıdır. Geleneksel otorite, otoritesini uygulamak için ayrıca uzman bir idarî kadroya ihtiyaç duymaz³⁴¹. İkinci otorite türü, Weber'in karizmatik otorite olarak adlandırdığı tip ise, kendisine bir şekilde tabiatüstü güç ya da kahramanlık atfedilen bir kişiye ya da onun tarafından yaratılan bir düzene olan bağlılıktır³⁴². Rasyonel otorite ise (buna hukukî otorite de diyebiliriz³⁴³) ilk iki örnekten farklı biçimde, kişisel olmayan, kuralın (hukukun) meşruluğu inancına dayanan ve bireylerden rasyonel uyma talep eden otoritedir:

*Bu tipte, birey otoritesini, geleneğin tortusu olmayan, aksine bilinçli olarak amaçlı-rasyonalite veya değer-rasyonalite bağlamında yerleştirilen kişisel olmayan güçlere dayanarak uygulayabilir. Otoriteye tâbi olanlar üst otorite konumundakilere itaat ederler, ancak bu itaatin nedeni kişisel olmayan güçleri kabulleridir.*³⁴⁴

Weber'e göre hukukun rasyonelleşmesi, prens ya da papazların idarî örgütlenmesindeki rasyonelleşmenin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Memur ya da bürokratik sınıflar, iktidarın kullanımında daha fazla yer tutmaya başladıkça hukuk da hem şeklî (*formal*) hem de maddî (*substantive*) anlamda daha rasyonel hale geldi. Otorite örgütlenmesinin rasyonelleşmesi ve geleneksel yönetim biçimlerinin tasfiye edilmesi, hem maddî hukukun sistematikleştirilmesinde hem de bir bütün olarak hukuk sisteminin rasyonelleşmesinde rol oynar³⁴⁵. Weber, bu sürecin daha önce de, meselâ antikitede yahut Katolik kilisesinin uygulamalarında yaşandığını ancak bunun, maddî (*substantive*) hukuka ilişkin olduğunu, seküler ve formel bir hukuk yoluyla hukukî güvenlik, kesinlik ve öngörülebilirlik sağlamak amacıyla hayli uzak olduğunu belirtiyor. Weber'in vurgusu hukukun formel bir karakter kazanmasıdır ki yukarıda anlatılan pozitivist yaklaşım, bu düşüncenin

³⁴⁰ Weber, *Toplumsal ve Ekonomik*, s. 331.

³⁴¹ Anthony Giddens, **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**, 2. Baskı, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, 2010, s. 251.

³⁴² Weber, *Toplumsal ve Ekonomik*, s. 316 ve 331 vd.; Aron, s. 439.

³⁴³ Giddens, *Kapitalizm*, s. 252.

³⁴⁴ Giddens, *Kapitalizm*, s. 252.

³⁴⁵ Weber, *Economy and Society*, s. 809.

sonucudur. Kişisel sadakate dayalı geleneksel otorite tiplerinin ürettiği hukuk, genellikle bu karakterden uzaktır³⁴⁶. Dolayısıyla da bunlarda ahlâk ve hukuk arasında bir ayrım sağlamak gibi bir gaye de yoktur³⁴⁷. Sekülerleşme ile birlikte ilahî hukukun yerini alan tabii hukuk, Weber'e göre, pozitif hukukun arka planında hem bir ideal hem de yasama ve hukuk pratiğinde farklı şekillerde etki gösteren bir ideoloji (*doctrine*) halini almıştır. Weber'e göre dinî ve ahlâkî emir (*fas*) ile müspet (*established*) hukuk (*ius*) arasındaki ayrışma, *ius*'un, ampirik ya da mantıksal temellere dayanan rasyonel-formel bir hukuk sistemine dönüşmesi yönünde sonuçlanmıştır³⁴⁸.

Weber'e göre hukukun formel bir karakter kazanması, “hukuk sisteminin teknik olarak rasyonel bir makine gibi” işlemesini sağlar³⁴⁹. Bu durum bireylere göreceli olarak geniş bir özgürlük sağladığı gibi, kendi davranışlarının hukukî sonuçlarını da öngörebilmelerini sağlar³⁵⁰. Dolayısıyla da “prosedür” yine Weber'in ifadesiyle, “karşı gelinemez ve belirli (*fixed*) oyun kurallarına bağlanan pasif bir mücadeleye dönüşür.”³⁵¹ Geleneksel hukuktaki formellik, maddî gerçeğin bulunmasının şartı olarak belli ritüellerin yerine getirilmesi iken ve bu süreçte tarafların iddiaları yer tutmazken, modern formel hukuk taraflar arasındaki hukukî mücadele yoluyla maddî gerçekliğe ulaşılmasını hedefler. Gerçeği bulma yönündeki sihirli güçlerin kaybolması, rasyonel-formel karakterdeki hukukun varlığıyla sonuçlanır. Formel hukukun varlığı, hukuk sisteminin yasallaştırdığı eşitsiz ekonomik iktidar sebebiyle dinî ahlâk ya da siyasî çıkarın hareket alanını önemli ölçüde daraltır. Çünkü geleneksel hukukta tarafların, himmetine ya da gücüne muhtaç olduğu otoriteleri devreden çıkararak, hem siyasî hem de dinî alanı hukukun sınırlarına çeker³⁵².

³⁴⁶ Weber, *Economy and Society*, s. 811.

³⁴⁷ Aslında hukuk ve ahlâk arasındaki ayrışma, kapitalizmin gelişimiyle yakından ilgilidir. Geleneksel dinî ya da ahlâkî hükümler, kapitalizmin hayatî unsurlarından pek çoğunu, meselâ faizi, yasaklar ya da en azından mekruh sayar. Burada ekonomik alanın, ekonomi dışı alandan kontrol edilme çabası göze çarpar. Özcan, *Hukuk Devleti*, s. 62. Modern toplumdaki iktisadî iktidarın, ahlâkî değerler üstünden denetim altına alınma çabası sonuçsuz kalmıştır. Hukuk sisteminin ahlâkî dışlama çabasının bir kısmı bu sebebe dayanılarak da izah edilebilir.

³⁴⁸ Weber, *Economy and Society*, s. 810.

³⁴⁹ Weber, *Economy and Society*, s. 811.

³⁵⁰ Özellikle ekonomik ve siyasî çıkar grupları açısından formellik yoluyla öngörülebilirlik, dolayısıyla da güvenlik sağlamak büyük önem taşır. Weber, *Economy and Society*, s. 813.

³⁵¹ Weber, *Economy and Society*, s. 811.

³⁵² Weber, *Economy and Society*, s. 812.

Weber'in rasyonel otorite ve bürokrasiye ilişkin düşüncelerinin daha farklı boyutları, ileride daha ayrıntılı olarak işlenecek; o sebeple daha fazla konuyu genişletmiyorum. Burada sadece, hukukun formel karakterine ilişkin olarak Weber'in söylediklerinin, Özcan'ın prosedüral hukuk devleti olarak adlandırdığı (yukarıda bahsedilmişti) liberal anlayışla örtüştüğünü hatırlatalım. Modern toplum ve modern devleti bir arada düşündüğümüzde, bürokratik organizasyon ile birlikte tamamıyla hukuksallaşan bir düzenle karşı karşıyayız. Bu karmaşık düzenin işler hale konulmasının yolu, hukuk sisteminin anlamlı bir bütün haline getirilmesinde yatar. Hukuk denilince ilk anda genellikle kişiler arası uyumsuzlukların çözümünü ya da daha yaygın olarak ceza hukukunu anlarız. Hâlbuki devasa bir organizasyon olarak devletin işleyişindeki her ayrıntı hukukla şekillendirilir. Bu, kaçınılmaz olarak rasyonel olmak zorunda olan bir mekanizmadır; onun işleyiş kuralları da, yani hukuk da kaçınılmaz olarak rasyoneldir. Hukukun kazandığı bu rasyonellik, toplumdaki meşruiyet inancının sağlanması ile de yakından ilgilidir. Hukuk bir yandan bu imgeyi kurar, öte yandan da rutinleşme yoluyla öngörülebilirlik sağlar. Yani tabîî hukukun büyüme cazibesi, bu yapay hukuk tarafından silinmiştir; kaçınılmaz bir süreç...

Yukarıdan beri anlatılanlarda birkaç nokta öne çıktı: Birincisi, kapitalizmin gelişimi ile birlikte birey, bireysellik ve özgürlük fikrinin gelişmesidir. Bu süreç aynı anda aklın (rasyonelliğin) da giderek insan hayatının bütün alanlarında temel ilke haline geldiği süreçtir. İkincisi, modern devletin ortaya çıkışında, burjuva sınıfına meşruiyet zemini sağlayarak destek veren tabîî hukukun, sürecin sonraki aşamasında devlet eliyle yapılan hukuk ya da pozitif hukuk karşısında gerilemesidir. Pozitivizmin iyiden iyiye ortaya çıkışına kadar, hukuk, örf-âdet ve ahlâk iç içe geçmiş haldeydi. Kant, Rousseau, Locke gibi yukarıda zikredilen düşünürler, kanun/hukuk (*law-Laws*) dediklerinde bu halitayı kastediyorlardı. Ancak Austin ile birlikte devlet edimi olarak tescillenen hukukun, rasyonel düzen kuralları olarak ayrılmaya başladığını görüyoruz. Aynı zamanda da Almanya, Avusturya ve Fransa gibi ülkelerdeki kodifikasyon hareketlerinin, mükemmel ve evrensel hukuku, yani tabîî hukuku metne raptetmesiyle, bu düşüncenin yıldızları bir anda döküldü. Weber gibi söylersek büyümeden arındı ve ortaya şu çıktı: Büyüme bir hukuka ihtiyacımız yok; akıl, rasyonel bir hukuk yoluyla rasyonel bir toplumsal düzen kurabilir.

Bireyselleşme ve özgürlük patlamasına iktidar eklendiğinde durumun ne ölçüde değiştiğini gördük. Çünkü bu niteliklerin her ikisi de “edinilen” niteliklerdir. Eğitim ve disiplin yoluyla özgürlük, daha doğru deyişle toplumsal özgürlük kazanılır. İktidar, toplumu ve bireyleri bu yönde dönüştürme görevini de üstlenmektedir. Yaygın zorunlu eğitim bunun en temel kurumudur. Hukukun buradaki işlevi kamusal rasyonelliği sağlamak ve bireylerin iktidar mekanizmaları karşısında rıza göstermesini temin etmektir. Aksi halde yalnız şiddet tehdidi yoluyla toplumun anlamlı bir kısmının hukuka uyması sağlanamazdı. Bunu söylemekle iktidarın bireyleri belli yönde manipüle etmesinin doğru ya da yanlış olduğunu ileri sürmüyorum. Kitle toplumunda bireylerin kamusal algısını yitirerek uydu oldukları doğrudur. İktidarın da özellikle çıkar grupları lehine toplumu yönlendirdiği artık herkesin malûmu. Ama modern toplum, bireylerin belli ölçüde aktif şekilde ve rasyonel-özgür özneler olarak kamusal alana katılımları olmadıkça kitle haline dönüşmeye mahkûm görünüyor. Modern devlet, en liberal halinde bile bireyleri kendi hallerine bırakmamıştır.

İnsanlar, neyin meşru neyin gayrimeşru olduğuna, yasaya göre değil, kendi vicdanlarına; yani, kendi kişisel takdirlerine göre karar vermelidirler; uyruklar, devletin buyruklarının meşru olduğuna ilk önce kendileri karar vermedikçe, onlara uymakla günah işlemiş olurlar.³⁵³

Hukuk ve topluma ilişkin olarak ortaya konan bu düşüncelerin, hukuka uyma problemini aydınlatabilmesi için bireylerin psiko-sosyal süreçleri ve uyma davranışının ne şekilde ortaya çıktığı da incelenmelidir. Özellikle son yüzyılda sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalar bu konuda bir hayli malzeme sağlamaktadır. Şimdi modern toplumda hukuk ve disiplin ilişkisi ve burada ortaya çıkan uyma davranışını anlamak üzere, modern bireyin toplumsallaşma ve kişilik/benlik edinme süreçlerine bir bakalım.

³⁵³ Hobbes, Leviathan, s. 255.

IV. BİREY VE UYMA DAVRANIŞI

A. İçgüdü ve Disiplin Arasında Modern Birey

Modern birey bir anda ortaya çıkmış ve geleneksel birey de kaybolmuş değildir. Sosyolojik olarak işe yarayan bu saf kavramlar, gündelik gerçeklikte yan yana durular. Bireyin modernlik içinde kazandığı anlamlar hiçbir zaman tek bir sebebe indirgenemez. Modernlik süreçleri, karmaşık süreçlerdir ve daima çoklu açıklamalara ihtiyaç gösterirler. Yukarıda anlatılanlar bize modernliğin karmaşık, bürokratik, denetimci bir yapı olduğunu ve disiplin altına alınmış özgür bireylere gereksinim duyduğunu gösterdi. Aşağıda daha da fazla örnek ele alınacak. Ancak öncelikle şu sorulara cevap aranmalıdır: Modern birey nasıl bir varlıktır? Hayatın her alanının rasyonelleştirildiği bir durumda, kendini nasıl konumlandırmaktadır? Bütün bunların yanında, geleneksel denetim sistemlerinin ortadan kalktığı, ahlâkın özel alana itildiği ve hukukun toplumun hemen her alanına sirayet ettiği bir yapıda, bireyin normlarla ilişkisi nasıl kurulmaktadır?

Modern birey, toplumun bütününe oluşturan bir atomlardan biridir. Kendi başına sanki bölünmez bir bütündür. Sosyal bağlarını ve inanışlarını kendisi kurar³⁵⁴. Onu diğer insanlara bağlayan ya da onlardan ayıran budur. Bütün Sözleşme teorileri tekil insandan hareketle topluma gider. Geleneksel toplumda ise insan bir bütünün küçük bir parçası olmakla anlam ve önem kazanır; o zaten bir bütünün parçası olmak üzere dünyaya gelmiştir. Referansı, kendi benliğinin üstünde, ona yön, hayat, varlık ve benlik veren bir üst varlıktır. Disiplinin gücü altında parlatılan bir ego, geleneksele yabancıdır: Görmek ve görülmek ister. Bütünün parçası ve silik bir sûret olarak mahviyet içinde yaşamak ona göre değildir. Akıl sahibi bireylerin kurduğu toplum imgesinde, sözleşmenin bir tarafı olarak her bir birey, aynı yalnızlığı, özgürlüğü ve eşitliği paylaşır. Onları bir araya getiren ahlâkî ya da aşkın bir düşünce değildir: Ölüm korkusu, güvenlik, onur sahibi olma gibi “tabîî” güdüleridir; ya da basitçe çıkarıdır. Ama bu çıkarın insan özgürlüğüne bağlanan bir ahlâkî yanı vardır.

³⁵⁴ “Bizim için insan, tam tersine, sosyal bağlarını özgürce dokuyan, onlar tarafından dokunmayan dolu bir *egodur*. Oysa ki, başka uygarlıkların çoğunda, insan kendini, kendisini kapsayan ve aşan, kendisinden önce gelen ve sonra da sürecek olan bir Bütünün parçası olarak görür, hukuk kültürümüz bizi, tam tersine, insanı bütün insan toplumlarının temel parçacığı, kelimenin nitel ve nicel anlamlarıyla da birey olarak görmeye iter.” Supiot, s. 39.

Liberalizm, bu “yalın” güdüleri hak teorileriyle süslemiş ve bir tür aksiyomatik kabullere dönüştürmüştür. Hıristiyanlıkta Tanrı karşısında eşit³⁵⁵ olan ama “hukuk” karşısında eşitsiz olan bireyler, artık Tanrı’nın karışmadığı bir dünyada, hukuk karşısında eşit, iktisadî olarak serbesttir. Tanrı’nın çocukları olarak eşitlikten, hukuk karşısındaki eşitliğe geçiş, modern birey fikrine de geçiştir. Tanrı’nın çocukları olarak eşit olmak, Tanrı’ya referansla ve objektif olarak edinilmiş bir durumdur. Modern bireyin eşitliği ise yapayalnız özgürlüğünden kaynaklanır³⁵⁶.

Bireyin bu merkezî ama yalnız, temel ama sıradanlaşan konumu, araçsal akıl ya da ekonomik akıl ile birleştiğinde topluma katılımın azaldığını görürüz. Birey dayanışmanın bir unsuru olarak toplumun içindedir ama kendi atomluğu ve bireyselliği ile de topluma olan bağlılığı çıkar seviyesinde kalır: Durkheim’ın otonom bir ahlâka bağlamak istediği çıkar³⁵⁷. Çünkü modern toplumda, toplumsal düzendeki ilişkiler ahlâk ya da sorumluluk ilişkisinden çok çıkar ilişkisi biçiminde ortaya çıkar³⁵⁸. Cemaatin ahlâkî temelli dayanışmasının sağladığı sosyal destekler de akılcı bürokratik kurumlara devredilmiştir. Bu bakımdan modern birey ahlâka değil, kurumların gözetimci denetimine terk edilmiştir³⁵⁹. Kurumlara tâbi, hatta muhtaç konumdaki modern bireyin gündelik hayatındaki pek çok davranışı, yine bu kurumlar tarafından yönlendirilir ve denetlenir³⁶⁰. Bu denetim, toplumun bir disiplin toplumuna dönüşmesine de yol açmıştır. Ama burada yanlış anlaşılmasın; bu etkin ve yaygın dış denetim modern bireyin disiplinindeki ikincil unsurdur. Aslî unsur bireyin türlü psiko-sosyal mekanizmalarla ve süper-ego yoluyla kendi üstünde disiplin kurmasıdır. Utanç ve ayıplanma korkusu, cezalandırılmanın çok önüne geçmiştir.

Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi disiplinin yayılışı, ordudan fabrikaya ve oradan da toplumun bütününe doğrudur. Geleneksel toplumdaki sıkı dış denetime dayalı ahlâk temelli disiplin anlayışı, endüstriyel kapitalizmin erken aşamalarında fabrikalarda kullanılmıştı. Paternalizmin baba imgesini devralan

³⁵⁵ “Ne Musevî vardır ne Yunan; ne köle vardır ne özgür insan; ne erkek vardır ne kadın”. Aziz Paulus. Aktaran Supiot, s. 39.

³⁵⁶ Supiot, s. 41.

³⁵⁷ Bkz. aşağıda **Disiplin Ahlâkı: Emile Durkheim** s. 164.

³⁵⁸ Mehmet Yüksel, **Hukuk Sosyolojisi Yazıları**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011, s. 20. “Kapitalist toplum, çıkar farklılıklarıyla ileri derecede bölünmüş bir toplumdur; herkesin kazançlı çıktığı bir ortak iyi olmadığı gibi, birileri kazanırken diğerleri kaybeder.” Özcan, Sosyoloji, s. 121.

³⁵⁹ Giddens burada terapinin gelişimine dikkat çekiyor. Ona göre bireyin geleneksel toplumdaki korunaklarının kaybolmasından sonra terapi, din dışı bir günah çıkarma alanı sağlar. Giddens, *Modernite*, s. 52.

³⁶⁰ Yüksel, *Sosyoloji*, s. 32.

fabrika patronları, işçilerin her türlü ihtiyaçlarını karşılamak ve onları ahlâkî bakımdan da denetlemek üzere gözetimci sistemler geliştirdiler. Fabrikalar işçilerin çalışma yerleri olmaktan başka, inşa edilen işçi yerleşimlerinde, ahlâk ve disiplin yönünde denetimlerin kurulduğu yerlerdi. Ailenin karakter kazandırmada başarısız olduğu durumlarda, bu rolü ıslah evleri, darülacezeler ve hapishaneler yoluyla devlet üstlendi³⁶¹. Hatta bugün çocukların yetiştirilmesinde artık geleneğin rolü iyice azalmıştır. Onun yerine psikiyatristlerin, eğitimcilerin ve doktorların bu konudaki tavsiye ve talimatları ana babalar tarafından dikkate alınmaktadır³⁶². Toplumun disiplin ve kontrol toplumuna dönüşmesi, kaba rasyonel ve ahlâkî tasarımları çoktan aşmıştır. Bireyin gündelik hayatına ilişkin her konuda bir uzman vardır ve onların dinlenilmesi gerekmektedir.

Disiplinin geleneksel toplumdaki gibi dışsal bir ahlâkî denetim olarak uygulanması konusunda Sennet'in anlattığı Pullman örneği dikkat çekicidir. Pullman Palace Car Company'nin sahibi George Pullman, 12.600 kişinin barınabileceği bir kasaba inşa etmişti. Burada kalan şirket işçileri, sıkı bir alkol yasağına tâbiydiler. Gece sokağa çıkmak yasaktı ve sigara içilmesi de sıkı kurallara tâbi idi. Pullman, işçilerin ev satın almalarına da karşıydı. Çünkü mülk sahibi olmak için belli bir "uyum"un benimsenmesi gerekirdi. Bu, işçilerin bütün hayatına müdahil olmak isteyen paternalist bir sistemdi: "Paternalizm, başkalarının iyiliği için uygulanan iktidardır."³⁶³ Geleneksel toplumdaki baba rolünü üstelenen kapitalist, işçilerine karşı kişisel bir tutum takınır³⁶⁴. Bürokratikleşmiş, gayri şahsî şirket yönetimi burada yoktur. İşçilerin hayat tarzları üstünde, onları belli bir ahlâk ve kişi tipine sokmaya çalışan büyük bir denetim söz konusudur. Şüphesiz bu denetimin amacı "ahlâk" değildir. Kapitalist, köle kılınması çok pahalıya gelen emeği geçim, sağlık, refah gibi konularda "özgür", ama çalışmak konusunda "erdemli" kılmak zorundadır³⁶⁵.

³⁶¹ Sennet, Otorite, s. 68.

³⁶² Giddens, Modernite, s. 51.

³⁶³ Sennet, Otorite, s. 94.

³⁶⁴ Sennet, Otorite, s. 75.

³⁶⁵ Bir tarafta işgücünü hareketli kılmak yani ihtiyaç duyulan her yerde hazır olmasını temin etmek, diğer yanda ise bu hareketli işgücünü dilediği zaman ve dilediği yerde kullanabilmek üzere kontrol etmek yani işyerlerinde yerleşmelerini sağlamak: "Yersiz yurtsuzluğu, çalışmamayı, toplumsal asalaklığı, dilenciligi, suç işlenmesini önlemek ve işçilerin belli bir yerde toplanmasını ya da yerleşikleşmesini sağlamak. Enriquez, s. 311. Foucault da benzer fikirdedir. Ona göre sanayi toplumunda zenginlik, onu işleterek kâra dönüştürebilecek olanların elinde olmalıdır. Bu zenginlik de katı bir ahlâkla korunabilir. 19. yüzyıldaki son derece katı ahlâk anlayışının temelinde bu vardır. Bu sebeple de işçi sınıfının Hıristiyanlaştırılması yönünde büyük kampanyalar yürütülmüştür. "Halkı

Endüstriyel kapitalizmin erken aşamasındaki eşitleyici ve belli bir çalışma ve yaşama ahlâkını teşvik edici bu yaklaşım, ileri kapitalizmde bireylerin sürekli yeni nitelikler edinmeye zorlandığı, ahlâkın iyiden iyiye bireysel alana terk edildiği ve bireylerin kendiliğinden inisiyatif kullanarak çalışma sürecine katılımının beklendiği bir hâle dönüşmüştür³⁶⁶. Artık çalışanlardan beklenen, zora dayanmayan, gönüllü öz-disiplindir³⁶⁷. Hizmet içi eğitim ve seminerler yoluyla, motivasyon ve teşvikle, nasıl iyi bir eleman ya da patron olunurun belletilmesiyle ve ayrıca kişisel gelişim ile birey neden, nasıl bir kişi, işçi, patron, yurttaş, ana, baba vs. olması gerektiğini beller. Potansiyelini ve kendini aşmayı öğrenir.

Karmaşık bir işte çalışmak için iyi bir öğrenim, eğitim ve karakter oluşumu gereklidir. Toplumun üst tabakalarından olanların iyi öğrenim ve eğitim görme şansları daha yüksektir. Bu nedenle, iyi öğrenim gören birinin denetim vasıfları edinmesi daha olasıdır. Özerklik açısından bakıldığında, vasfın “sermayesi” daha fazladır. (...) Günümüzde, özerk bir kişinin disiplini oldukça farklıdır. Özerkliğin kaynağı kendi kendini tutmadan çok, kendini dışa vurmadadır. (...) Bizim için disiplinin anlamı tutarlılık sağlamak amacıyla içsel kaynaklarımızın düzenlenmesi ve uyumlulaştırılmasıdır. Bize düşen görev ruhumuzun bir kısmını bastırmak değil, tümüne biçim vermektir.³⁶⁸

Sennet’in ortaya koyduğu özerklik anlayışı, bireyin disipline edilmesinin ya da daha doğru deyimle özdisiplinin, modern toplumdaki işleyiş için ne derece hayati olduğunu gösteriyor. Norbert Elias’ın³⁶⁹ da ciddi biçimde etkilendiği Freud, medeniyetin bu yönüne dikkat çekmiştir. Freud, medeniyeti, insanın dürtülerinin kontrol altına alınması olarak görmektedir³⁷⁰. Ona göre medeniyet bir yandan insanın, ihtiyaçlarını gidermek için tabiatı kontrol altına alması, “öte yandan da insanların birbirleriyle olan ilişkilerini ve özellikle de mevcut zenginliğin dağılımını

kesinlikle ahlâkî bir özne haline getirmek gerekiyordu, dolayısıyla onu suça eğilimli olma halinden uzak tutmak, suça eğilimliler grubunu kesin olarak ayırmak, bunları yalnızca zenginler için değil, yoksullar için de tehlikeli göstermek, bunları her çeşit ahlâksızlığı yapabilecek ve en tehlikeli işleri destekleyebilecek kişiler olarak göstermek gerekiyordu.” Michel Foucault, **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 25.

³⁶⁶ Richard Sennet, **Karakter Aşınması**, 5. Baskı, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011, s. 21 vd.

³⁶⁷ Sennet, Otorite, s. 99.

³⁶⁸ Sennet, Otorite, s. 100.

³⁶⁹ Elias’ın medenileşme ve disipline ilişkin düşünceleri için bkz. aşağıda **Medenileşme ve Disiplin: Norbet Elias**.

³⁷⁰ Bu kontrol mekanizmaları çocukluktan itibaren alışkanlık ve rutin yoluyla edinilir. Gündelik rutin ve alışkanlıklar aslında disiplinin de ilk anlarına tekabül eder. Bireyler (Giddens’in deyimleriyle aktörler) “toplumsal hayatın içinde yer alabilmek için bedeninin ve sözlerin kontrolü konusunda sürekli dikkatli” olmak durumundadırlar. Giddens, *Modernite*, s. 58.

ayarlamak için gerekli olan her türlü düzenlemeyi içerir.”³⁷¹ Freud, temel olarak insanın medeniyet karşıtı olduğunu ileri sürer. Çünkü insan medeniyet tarafından kısıtlanmakta, baskı altına alınmaktadır. Medeniyet, insandan pek çok özveri beklemektedir. Tabiatın kontrol altına alınması³⁷² sûretiyle insanın ürettiği kültür, “insanın düşmanca dürtülerine”, yıkıcı anti sosyal, anti kültürel eğilimlerine karşı korunmalıdır³⁷³. Yani medeniyetin temelinde disiplin ve içgüdülerin kontrol altına alınması vardır. Freud’a göre bu zorlama olmaksızın medeniyetin kazanımları tehlike altına girer. Çünkü bir, insanlar kendiliğinden işe yatkın değildirler ve iki, tutkular karşısında mantık hiçbir işe yaramaz. Tam da bu yüzden kitleler daima bir azınlık tarafından kontrol edilmek zorundadır. Kitleler hem tembeldir hem de akıllı değildir; kitlenin içindeki kişiler disiplinsizdir. Medeniyetin varlığını, yasaklar aracılığıyla içgüdülerin bastırılmasına (engelle-n-me) bağlayan Freud, yamyamlık, ensest, öldürme gibi dürtülerin her yeni doğan çocukla birlikte yeniden bastırıldığını ve norma bağlandığını söylüyor. Sosyalleşemeyen, yani bu dürtülerin bastırılmasını rasyonelleştiremeyen kişiler nevrotiklerdir³⁷⁴. Bastırma, dışsal zorlamanın süper-ego yoluyla içsel zorlamaya dönüşmesidir³⁷⁵. Her çocuk bu süreci yaşar ve süper-egonun bu denetimi sayesinde kişi medeniyetin düşmanı değil taşıyıcısı olur³⁷⁶. Tabiat insanın düşmanıdır ve modern medeniyet insanı toplumsallaştırarak tabiata karşı korur³⁷⁷. Freud’un bir üst aşama yani medenî durum için anlattığı, belli ölçüler içinde bütün insanlar ve toplumlar için geçerlidir: Aslında doğuştan toplumsal bir varlık olmayan insan, içinde yetiştiği toplum tarafından toplumsallaştırılır. İnsan bütün yaratıklar içinde en sosyal olanıdır. Ama onun sosyalliği içgüdülerinden gelmez, öğrenmeden gelir³⁷⁸.

³⁷¹ Sigmund Freud, **Uygarlık, Din ve Toplum**, 4. Baskı, Çev. Selçuk Budak, İstanbul, 2006, s. 180.

³⁷² Freud burada zannediyorum ki hem dışımızdaki tabiatı, yani hava şartlarını, hayvan saldırılarını, depremleri hem de içimizdeki tabiatı yani içgüdüleri kastediyor.

³⁷³ Freud, Uygarlık, ss. 180-181.

³⁷⁴ Freud, Uygarlık, s. 185. Cinsellik ve yıkım dürtülerinin bastırılması, toplumsal açıdan kaçınılmazdır. Bunun sonucu ise yaygın suçluluk duygusu ve akıl hastalığıdır. Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 3. Baskı, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010, s. 281.

³⁷⁵ Raj S. Gandhi, “Socialization and Personality”, **Social Control for the 1980s- A Handbook for Order in a Democratic Society**, (Ed. Joseph Sayı: Roucek), Greenwood Press, USA, 1978, p. 64.

³⁷⁶ Freud, Uygarlık, s. 186.

³⁷⁷ Freud, Uygarlık, s. 190.

³⁷⁸ Gandhi, s. 63.

Bu tespitler, bizi bedeninin kontrolüne götürür. Çünkü medenî olmak gündelik hayatta kendi davranışlarımızı ne ölçüde kontrol edebildiğimizle, bedenimizin temizliği, cinselliğin gizlenmesi, sosyal karşılaşmalardaki tavırlarımızla ilgilidir. Goffman'ın deyişiyle edindiğimiz rolleri vitrine çıkarır ve sürekli olarak performans sergileriz³⁷⁹. Bütün bu performanslarda toplumdaki bireylerin en belirgin özelliği, kendi bedenleri üstünde kurdukları denetimdir. Birey, erken yaşlarda rutin ve alışkanlıklar, başka deyişle bedeninin rutin kontrolü³⁸⁰ yoluyla iç disiplini edinmeye başlar. Bu, sosyal normların, özellikle yasakların süper-ego yoluyla benimsenmesi sürecidir. Bu süreç sonucunda birey, normun ihlâli ile maruz kalacağı yaptırımdan önce, kendi benliğine yerleşmiş bu mekanizma sebebiyle “norm ihlâlini standart davranışa dönüştüremez hale gelir.”³⁸¹ Ahlâkî gelişim sürecinde önceleri verili durumu mutlak kabul eden ve ceza-haz ikilemine dayanan bu uymanın, ilerleyen zamanda sosyal norm ve yasaklamalar karşısında bilinçli ve rasyonel tavra dönüşmesi beklenir³⁸². Bedenin bu şekilde sürekli denetimi, modern toplumsallığın temel özelliği olarak karşımıza çıkar. Kontrol, bireysel kişiliğin gelişimini büyük ölçüde etkiler³⁸³. Bu yolla kişi, hem toplumsal bir fail haline gelir hem de bu denetim toplumdaki diğer kişiler tarafından kabul edilmeyi (güvenilmeyi) sağlar³⁸⁴. Goffman'ın “normal görünmek” dediği bu durum gündelik hayatın akışı için hayatî önem taşır³⁸⁵. Modern toplum da dâhil olmak üzere bütün toplumsal biçimlerde normal görünmenin yolu, normlara uymaktan geçer.

Günümüzde bireyin kolayca gerçekleştirdiği hemen her etkinlik, bazı durumlarda onu gerçekleştirmek için yoğun bir çaba sergilemeyi gerektirir. Yürümek, karşıdan karşıya geçmek, düzgün bir cümle kurmak, giyinmek, ayakkabılarını bağlamak, tablolara sütunlar eklemek –bireyin üzerinde düşünmeden yaptığı, ehliyetli performanslarını mümkün kılan bütün bu rutinler

³⁷⁹ Erving Goffman, **Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu**, Çev. Barış Cezar, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 29 vd. Başkalarının bizi, bizim onlara görünmek istediğimiz gibi görmelerini isteriz. Berberoğlu, s. 172.

³⁸⁰ Tuvaletle ilişkin alışkanlıklar, yemek yemek, sessiz olmak, uslu durmak vs.

³⁸¹ Özcan, Sosyoloji, s. 98.

³⁸² Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, 10. Baskı, İstanbul, 2004, s. 334-336. Kohlberg'in ahlâkî gelişim şemasını aşağıda daha ayrıntılı şekilde vereceğim.

³⁸³ Davis, s. 41.

³⁸⁴ Grup içindeki sosyal kontrol yoluyla uyma davranışı benzerlik ve öngörülebilirlik (dolayısıyla da güven) sağlar. Davis, s. 40.

³⁸⁵ Giddens, *Modernite*, s. 81.

*hayatın erken evrelerinde büyük bir emekle edinilen bir öğrenme süreciyle kazanılır.*³⁸⁶

Aslında bireyin kişiliğinin ya da benliğin toplumsal olan tarafından şekillendirilmesi, hiç şüphesiz ki sadece modern topluma özgü değildir. Bütün toplumsal durumlarda bu gerçekleşir. Ancak toplumsallık içinde şekillenen birey kişiliğinin, ya da karmaşık toplum düşünülürse kişiliklerinin, modern toplumdaki oluşumu çok karmaşık ve karşılıklı bir süreçtir. Basit toplumlarda süper-egoya daha az ihtiyaç duyulur. Bunu sebebi, hem toplumsal normların görece sınırlı oluşu hem de bu normların dışsal irrasyonel mekanizmaların zorlayıcılığına bağlı oluşudur. Hâlbuki modern toplum, bireyin otonom ahlâkı ve özerkliği/özgürlüğü varsayımı üstünden kurulmaktadır. Basit ve geleneksel toplumda din ve ahlâk heteronom bir zorlayıcılık ile bireyin kişiliği üstünde tek yönlü baskı kurar. Hâlbuki karmaşık toplumda “mecburen” özgür olan bireyden, kendiliğinden/otonom bir ahlâk yoluyla toplumsal düzene uyması beklenir. Eğer bu uyma, sadece bireyin dışındaki zorlayıcı kurumlar eliyle sağlanabiliyorsa, problem farklı şekilde adlandırılır. Birey artık normal değildir³⁸⁷; normun dışına çıkması, çoğu kez kişilik bozukluğu ya da hastalık olarak değerlendirilir. Hukuk sisteminin bunca adlî tıp ve psikiyatrik kurumca çevrili olmasının kaynağında bu vardır. Geleneksel toplumda suç, bireyin kişiliğinden çoğu kez bağımsız olarak onun içine girmiş kötü ruha ya da şeytana atfedilirken, bugün bireyin “sapma” davranışından ya da “kişilik bozukluğundan”, yani hastalıktan söz ediyoruz. Eğer norm ihlâlinde bilinçli ve kastî olduğunu ileri sürmeye devam ederse de akıl hastası olduğu varsayılıyor: “Ben deli değilim” sözünün doğruluğuna bilim karar verir. Kısaca bireyin artık “aklı başında” iken normu ihlâl ettiği kabul edilemiyor. Aklın başta olduğu ihlâller çoğu kez ideolojik ya da ahlâkî gerekçelerle mevcut düzeni eleştirme ya da değiştirme talebinde olan kişilerin tavrını gösterir³⁸⁸.

³⁸⁶ Goffman, *Relations in Public*'den aktaran Giddens, *Modernite*, s. 80.

³⁸⁷ Yani toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki denge bozulmuştur. Ama hatırlamak gerekir, bireysel olan aslında daima toplumsaldır. Enriquez, ss. 59-60. Demek birey toplumsallaşmayı temellük edememiştir. Toplumla arasında ortaya çıkan bu karşıtlık, bireyin yeniden topluma kazandırılması yoluyla çözülecektir.

³⁸⁸ “Aslında norm ihlâli, ya insanın kendi kontrolüne son verecek ölçüde bir duygusallık veya çıkar güdüsü içinde olması ya da özdenetimin nevroz sonucu etkisiz hale gelmesi veyahut son olarak norm ihlâlini rasyonel bir eylem olarak sürdüreceği şekilde mevcut düzene karşı çıkmamanın ahlâkî gerekçelerine sahip olması durumunda söz konusudur. Bu sonuncu olasılık psikanalitik modelin dışında kalan bir açıklamayı gerekli kılar.” Özcan, *Sosyoloji*, s. 98.

Burada ihmal edilmemesi gereken bir başka nokta modern toplumdaki iktidarlardır. Modern birey, sürekli olarak neyin doğru olduğu konusunda yönlendirmeye maruz durumdadır. Her gün ne kadar uyumalı, zayıflamak için nasıl yemeli, bel fıtığı tedavisi için kime gitmeli ya da gitmemeli, neden vergi vermek gerekir, çocuğuna nasıl terbiye vermeli, dayak neden kötüdür, demokrasi neden iyidir...³⁸⁹ Tekil bireyin hayatının her alanında, gerek toplumsal denetim için gerekse ekonomik çıkar için rasyonel ikna yoluyla iktidar kurulmaktadır³⁹⁰. Birey bu taleplere uyduğu ölçüde “modern” ve “sağlıklı” bir kimse olabilir. Bütün bunlarda püf nokta şudur: Kimse kapınıza dayanıp diyet yapmanız için kafanıza silah dayamaz ama siz koşu koşu binlerce lira vererek bir kliniğe gider, zayıflamak istediğinizi beyan edersiniz. Çünkü güzele, sağlıklıya, moderne ilişkin normlar benliğinize işlemiştir. Bu, içgüdüsünü terbiye etmiş bireyin nasıl güdüleneceğini bilimsel olarak keşfetmiş iktidarın başarısıdır.

B. Sosyal Düzen, Sosyal Kontrol, Hukuk ve Birey

1. Norm ve Kişilik

Toplumsal düzen, gerek kendiliğinden oluşan gerekse bilinçli bir irade tarafından oluşturulan bir dizi normun varlığıyla sürdürülmektedir. Normlar bazı yazarlara göre, bireylerin belli bir durumu nasıl yorumlayıp ne şekilde hareket etmeleri gerektiğine ilişkin bir çerçevedir. Diğer bazılarına göre ise davranış kalıpları olarak karşımıza çıkarlar. Ancak normun en yaygın tanımı, davranışı düzenlemeye yönelik ifadeler (*statements*) olarak karşımıza çıkar³⁹¹. Genellikle sosyal düzen

³⁸⁹ Ama hatırlamalıyız kimse bunları bizden zorla istemez; aksine biz talep ederiz. Bu belli bir “kimse” ya da ideal gibi olmak ve bunun için gerekli olan aşamalara yönelmek benlik üstünde kurulan bir denetimi gerektirir (self-control). Jack P. Gibbs, **Control- Sociology’s Central Notion**, University of Illinois Press, USA, 1989, s. 49.

³⁹⁰ “Bu insanın en dışından en içine değin tüm alanların aşamalı ama yoğun bir şekilde işgal edilmesi, doğal olarak Weberci *zweckrational* edim (üzerinde uzun uzun düşünüldükten sonra kararlaştırılmış amaçlar açısından araçları birleştiren edim) ile *werrational* edim (rasyonel olmasına rağmen, irrasyonel tarzda, sonuç kaygısı taşımadan ve diğer amaçlarla karşılaştırılmaksızın oluşturulmuş amaçlar doğrultusundaki edim) arasındaki ayrımı dikkate almamış ve ikinci edim türünün başarılı olmasını sağlamıştır. Bu edimse insanı (ve toplumları) gitgide daha irrasyonel olmaya götürmüştür.” Enriquez, s. 329.

³⁹¹ Christine Horne, “Sociological Explanations of the Emergence of Norms”, **Social Norms**, Ed. Michael Hechter and Karl-Dieter Opp, Russell Sage, New York, 2001, s. 4.

kuralları olarak andığımız bu normların varlığı sayesinde kişiler toplumsal konumlarını belirlerler. Norma karşı takındıkları tutum ile birlikte kişilik özellikleri edinirler. Bu sebeple farklı toplumsal norm sistemleri farklı kişilik oluşumuna sebebiyet verir³⁹². Çünkü norma uyma ya da aykırı davranma, sosyal kişiliğin bir görünümüdür. Normlar sayesinde rutin sağlanabilir ve gündelik hayatın işleyişi bireyler açısından öngörülebilir bir nitelik kazanır. Normların yaygın olarak kişileri benzer davranışlara sevk etmesi, onların “doğruluğu” konusunda da ortak bir kanı oluşumunu sağlar³⁹³.

Hukuk, diğer sosyal düzen kurallarıyla birlikte aynı mekanizmaya yaslanır. Ancak diğerlerine nazaran rasyonel, belirli ve örgütlü bir görünüm arz eder ve diğer sosyal düzen kurallarının aksine rasyonel bir kural koyma etkinliğinin sonucu olarak ortaya çıkar³⁹⁴. Ayrıca bir sosyal kontrol aracı olarak hukuk (1) açıkça gösterilmiş davranış kuralları, (2) düzenli ve belirli yaptırımlar ve (3) bu kuralları yapan, yorumlayan ve uygulayan kamu görevlilerinin varlığıyla diğer sosyal düzen kurallarından ayrılır. Modern toplum din, ahlâk, görgü gibi belirsiz ve düzensiz sosyal normlarla işletilemeyecek derecede karmaşık bir toplumdur. Dolayısıyla toplumsal düzeni sağlamaya yönelik olarak formel bir kontrol aracı olan hukuk, sosyal kontrolün en üst aşamasını temsil eder. Yine de hukuk dışı (*informal*) kontrol mekanizmaları da oldukça etkindir ve aslında hukuk bile tam mânâsıyla formel bir kontrol sunamaz³⁹⁵.

Çok bilinen bir yaklaşımla, hukuk kuralları devlet destekli bir cebir tehdidi içerirler. Bu tehdidin zorlayıcılığı sürekli, genel ve belirli olmasından kaynaklanır³⁹⁶. Ancak zorlayıcılık ya da cebrin, genellikle hukuk düzeninin temel unsuru olarak ele

³⁹² Özcan, Sosyoloji, s. 101; Mehmet Tevfik Özcan, “Etik Değerlendirme ve Sosyo-Etik Grup Yargısı”, **HFS**, 2. Kitap, Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 153. Sosyal normlar ve bu normlar aracılığıyla ortaya çıkan sosyal kontrol, kişilik oluşumunun anlaşılmasında anahtar bir rol üstlenir. Çünkü kişinin sosyal normlara karşı verdiği tepki ve grubun kişi üstünde kurduğu baskı doğrudan doğruya bireyin kişilik oluşumunda etkili olur. Davis, s. 41.

³⁹³ Horne, s. 6.

³⁹⁴ Özcan, Sosyoloji, s. 81. Özcan’a göre hukuk, sosyal normun iktidar tarafından desteklenmesiyle diğer sosyal düzen kurallarından ayırt edilir. Özcan, İlkel, s. 39. Buradaki yaklaşıma uygun bir hukuk tanımını Gibbs vermiştir: “Hukuk, açıklanmış (*interpreted*) ve siyasî toplumun mahkemeleri tarafından uygulanabilen (*enforceable*) kuralların kullanımına ilişkin olarak sosyal kontrolün formel aracıdır.” Gibbs, Control, s. 41. (*Enforceable* kavramının zoru da içerdiğine dikkat edilmelidir.)

³⁹⁵ Gibbs, Control, s. 43.

³⁹⁶ Güriz, s. 72.

alınması problemleri bir yaklaşımdır³⁹⁷. Hart'ın tanımından hareketle Gibbs, zorlayıcılığın hukuka uymanın esas unsuru sayılması halinde, yurttaşların büyük çoğunluğunun herhangi bir yaptırım tehdidi olmaksızın (algılamaksızın diyelim) hukuka uymasının açıklanamayacağını haklı olarak ileri sürüyor. Cebir unsuru esas alındığında, “kişilerin hukuk kurallarını niçin içselleştirdiklerini” açıklayamayız³⁹⁸. Hart'a göre yurttaşların büyük çoğunluğu, kuralları “kendi kendilerine uygularlar”.³⁹⁹ Hart, yaptırımı ikincil bir öge olarak ele almaktadır. Yaptırım ya da cebir unsurunun vazgeçilmezliği ortadadır. Ancak basit bir gözlem, toplumdaki insanların büyük çoğunluğunun, bu yaptırım tehdidini düşünmeksizin hukuk düzenine uyduğunu gösterir. Zaten aksi durumda, yani çoğunluğun hukuka aykırı davranışları yaygın şekilde sergilediği bir durumda, toplumsal düzen ciddi tehdit altında demektir. Demek ki aslında hukuk düzeninin varlığı, genel olarak toplumun büyük çoğunluğunun benimsemesine ve rutin olarak ona uymasına bağlıdır⁴⁰⁰. Uyma, zordan ya da güçten ziyade itaat alışkanlığına ya da kişinin grupla arasındaki duygusal bağa dayanır⁴⁰¹. Şüphesiz burada ya da aslında hiçbir durumda, mutlak bir uymadan söz edilemez. En uyumlu birey bile zaman zaman toplumsal düzen normlarından sapar.

Hukuka (ve diğer sosyal düzen kurallarına) kendiliğinden ve toplumsal düzeni muhafaza edecek bir çoğunlukla uyulmasını sağlayan nedir? Burada sosyal psikolojinin verilerinden yararlanmak zorundayız. Bunun için de norm ve uymaya ilişkin olarak sosyal psikoloji alanında yapılmış çalışmaları ele alalım. Böylece uymanın insan tabiatıyla olan ilişkisini ortaya koymaya çalışalım. Buradaki, özellikle norm oluşumuna yönelik deneylerin, siyasî ya da bir yargı organından kaynaklanan hukuk normunun ortaya çıkışını açıklamadığı ve açıklamayı da amaçlamadığı bellidir. Ancak hem norm oluşumu hem de uyma davranışı, sosyalleşme ve kişilik oluşumu süreçleri ile birlikte hukuk düzeninin varlığını mümkün kılmaktadır.

³⁹⁷ Jack P. Gibbs, “Hukuk Tanımları ve Ampirik Sorunlar”, Çev. Mehmet Tefik Özcan, **İÜHFİM**, Cilt: LII, Sayı: 1-4, Y: 1988-1990, s. 304; Güriz, s. 304.

³⁹⁸ Gibbs, s. 307. (Vurgu yazarın)

³⁹⁹ Gibbs, s. 305; Güriz, s. 71 ve 73. Hatta kendi kendilerine yaptırım uygulayabilir ya da ödül verebilirler. Norma uyma eğer salt, bireyin kendi isteğinden kaynaklanıyorsa bu durumda *değerden* ve içselleştirmeden (internalize) söz etmek gerekir. Horne, s. 4.

⁴⁰⁰ Burada hiçbir zaman normların zorlayıcı etkisini hafife almıyoruz. Bu her türlü norm için gerekli olan dışsal zorlayıcılık çok büyük önem taşır ama bu önem normun benimsenmesi ve içselleştirilmesinden hiçbir zaman daha fazla olamaz. Kişinin toplumsal beklentileri ve rolleri ile yaptırım arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Horne, s. 5.

⁴⁰¹ Davis, s. 47.

Freud'un insan kişiliğine ilişkin olarak ortaya koyduğu psikanalitik model, sosyal normların insan benliğindeki yerini açıklamak için elverişlidir. İnsan benliğinin oluşumunda, rasyonel ya da irrasyonel olmayan, yan öğelerin rolü Freud'un teorisinde görülür⁴⁰². Çünkü normlar, toplumsal düzen ve kişilik arasındaki ilişkinin, bir bölümü bilinçdışından gelen "çıkarlar, alışkanlıklar, belli bir egemenlik sistemini sürdürme istekleri, toplumsal değişme arzuları veya değişmeden duyulan korkular, yeni beklentiler vb." gibi unsurlarıyla oluşturur⁴⁰³.

Freud insan kişiliğini üç bölümde ele alır: İd, ego ve süper ego. Kişiliğin bu üç alanı aynı zamanda üç psişik fenomenle yani bilinç, bilinçdışı ve bilinçaltı ile de kesişmektedir. İd, bizim içgüdülerimizi temsil eder⁴⁰⁴; ahlâkdışıdır ve haz ilkesinin egemenliği altındadır⁴⁰⁵. Açlık, cinsellik, şiddet gibi insanın ilkel benliği burada yatar ve id büyük ölçüde bilinçaltı alanına aittir⁴⁰⁶. Ego, insanın rasyonel ve gerçekçi benliğidir ve büyük ölçüde bilinç alanında bulunur; "tutkuları içeren idin aksine, akıl ve sağduyu olarak adlandırılabilir şeyleri temsil eder."⁴⁰⁷ Süper-ego ise toplumsal yasakları ve normları içermektedir. Ego, idin baskılarının rasyonel ve kabul edilebilir olduğu ölçüde dışa vurulmasını sağlar. "Ben ayrıca dış dünyanın etkilerini, id ve onun eğilimleri üzerinde geçerli kılmaya çalışır ve idde sınırsız bir şekilde hüküm süren haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesini geçirmeye çalışır."⁴⁰⁸ Rasyonel olarak kabul edilemez talepleri ise baskılar ve bilinçaltına hapseder. Başka deyişle idin güdüsel arzuları, ego tarafından toplumca kabul edilebilir formlara dönüştürülür. Süper-ego gerek bilinçli olarak öğrenilmiş gerekse çocukluğun erken dönemlerinde bilinçsizce edinilmiş sosyal yasak ve normları egoya empoze eder⁴⁰⁹. Böylece toplumsal kurallar süper-ego yoluyla kişiliğin bir parçası haline gelir⁴¹⁰. Demek ki idin dürtüsel arzuları, ego tarafından belli biçimde ve kabul edilebilir olduğu ölçüde rasyonelleştirilerek toplumsal alana çıkarılırken, süper-ego toplumsal, yani normatif

⁴⁰² Swingewood, s. 278.

⁴⁰³ Özcan, Etik, s. 155.

⁴⁰⁴ Gandhi, s. 65. İd, somatik etkilere açık, kaotik ve içgüdüsel enerjidir. Leledakis, s.182.

⁴⁰⁵ Swingewood, s. 281.

⁴⁰⁶ "Toplumsal ya da etik değer yargılarımızı hep yanımızda taşımaya alışık olduğumuzdan, bayağı ihtirasların faaliyet alanının bilinçdışı olduğunu öğrenmek bizi şaşırtmaz." Sigmund Freud, **Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd**, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yay., İstanbul, 2001, s. 86.

⁴⁰⁷ Freud, Haz İlkesinin s. 86.

⁴⁰⁸ Freud, Haz İlkesinin s. 86; Leledakis, s. 182.

⁴⁰⁹ Yani süper ego her zaman bilinç alanına tekabül etmez; bilinçaltına da taalluk eder. Swingewood, s. 281.

⁴¹⁰ Kağıtçıbaşı, ss. 327-328; Özcan, Sosyoloji, ss. 98-100; Özcan, İlkel, s. 69.

olanı, egoya yani bireye dayatır⁴¹¹. Böylece herhangi bir dış zorlamanın görelî yokluğunda bile kendi üstünde kurduğu denetim (*self-control*) devreye girer⁴¹².

*Kişi, norma iki nedenle uyar. Birincisi, alışkanlıkları ve rasyonel (bilinçli) değerlendirmesi, normun ortaya koyduğu davranışın “doğru” davranış olduğunu telkin eder. Bu, kişinin davranışını otonom olarak denetlemesidir. İkincisi, süper-egoda temsillenen yasakların dışsal yaptırımlarla desteklenmesi ve kişinin bu yasakları ihlâl edecek güçte olmamasıdır. Bu da uyma davranışının heteronom olarak denetlenmesidir. Kişi normları ihlâl eder; bu ise kişinin güdülerinin, dürtülerinin ve “doğru” davranış konusundaki kişisel seçimlerinin normlara aykırı davranıştan dolayı maruz kalacağı yaptırımı göze alacak kadar güçlü olmasıdır.*⁴¹³

Freud’un modeli ayrıca normların insan kişiliği içinde nasıl yer tuttuğunu da göstermektedir. Farklı toplumlardaki farklı sosyal norm sistemleri, farklı kişilik yapılarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Karmaşık toplum yapısında her bir birey normu farklı seviyelerde ve biçimlerde içselleştirebilir. Bilinç alanındaki süper-ego burada kişileri belli bir düzene uymaya zorlayan kurumların yerini alarak, bireyin, kendi içsel mekanizması yoluyla kendisi üstünde kontrol ve denetim kurmasını sağlar⁴¹⁴. Ego ise id ve süper-ego arasındaki bu dürtü-baskı dengesini kurabildiği ölçüde toplumsal düzen ve birey kişiliği arasında bir denge ve uyum oluşur⁴¹⁵. Her bireyde farklı etkinliğe sahip olan süper-ego, uymanın da kişiden kişiye farklı seviyelerde ortaya çıkmasına yol açar⁴¹⁶. Kısaca Freud’un kuramında kişilik oluşumu üç temel duruma dayanır: Dürtülerin baskılanması, aile otoritesinin içselleştirilmesi ve süper-egonun oluşumu⁴¹⁷. Kişilik her durumda toplumsaldır ve toplumsallığın edinilmesi süreci, kişiliğin de edinilmesi sürecidir.

Kişilik oluşumu, öte yandan bilişsel ve ahlâkî gelişimin de bir sonucudur. Bu gelişim bireylerin norma uyma davranışını gerekçelendirdiği bilinçli bir aşamaya kadar varabilir. Dolayısıyla da uyma, süper-egonun baskısının yanında işleyen

⁴¹¹ Özcan, Sosyoloji, s. 99.

⁴¹² Gibbs, Control, s. 50. “Benlik kontrol edilecek bir şeydir ve onu kontrol edecek olan benim...”
Bauman, Sosyolojik Düşünmek, s. 40.

⁴¹³ Özcan, İlkel, s. 71.

⁴¹⁴ “Kişi bilinç alanında –Piaget’in işaret ettiği şemaya bağlı olarak- norm ve standartları rasyonelleştirir; hatta bunları uyulması gereken evrensel ebedi ilkeler durumuna getirebilir.” Özcan, Etik, s. 156.

⁴¹⁵ Özcan, Sosyoloji, s. 100-102; Gandhi, s. 64.

⁴¹⁶ Özcan, Etik, s. 156.

⁴¹⁷ Gandhi, s. 64.

bilişsel ve ahlâkî süreçlerin de sonucu olarak karşımıza çıkar⁴¹⁸. Cooley ve Mead'ın, insan benliğinin gelişimini ya da oluşumunu, grup içi ilişkilere bağlayan görüşü, sosyal normların benimsenmesi sürecini anlamamızda önemlidir. Buna göre benliğin gelişiminin asıl kaynağı özellikle birincil gruptur⁴¹⁹. Cooley'in tanımına göre birincil grup, “şahsen ve yüz yüze bir araya gelinen ve işbirliği içine girilen” gruplardır⁴²⁰. Birincil gruplar, bireye sonraki karmaşık toplumsal ilişkiler için temel sağlarlar. Ayrıca benlik birincil gruplar içinde evrimleşir. Dolayısıyla da benliğin sosyalleşmesi⁴²¹ büyük ölçüde birincil gruplar eliyle gerçekleşir. Benliğin oluşumu ve bireysellik tamamıyla toplumsal düzen içinde gerçekleşir⁴²². Bu da demektir ki toplum, yine toplum aracılığıyla benlik edinen bireylerden oluşur. Mead, bu düşünce ile birlikte benlik sahibi kimsenin, kendi kendisine dışarıdan, bir başkası gibi ya da bir nesne gibi bakabildiğini ileri sürmüştür⁴²³. Rol kavramı da bireyin kendi kendisine karşı ya da kendi benliğine karşı “toplumsal bir mesafe” olarak⁴²⁴ kendisini şekillendirebilmesine ya da kontrol altına alabilmesine işaret eder. Aslında bireyin çevresi ile kurduğu ilişki bir uyum sağlama ilişkisidir; ama aynı zamanda da başarılabilirdiği ölçüde iktidar kurma çabasıdır⁴²⁵. Böylece Cooley ve Mead, “sosyal düzenin varlığını (...) bireyde sosyal benliğin gelişmesi ile açıklamışlardır.”⁴²⁶

Sosyal benliğin gelişmesi sürecinde bireyin çevresi ile kurduğu ilişki sosyal etki olarak adlandırılır. Sosyal etki, bireylerde benzer davranışların ortaya çıkmasına yol açar. Benzerlik ise sosyal düzenliliği sağlar. Başkalarının davranışlarının tahmin edilebilir olması, kişiye kendi davranışını ayarlama imkânı verir⁴²⁷. Haz ve acı

⁴¹⁸ Özcan, Sosyoloji, s. 104.

⁴¹⁹ Hem zihin hem de benlik gündelik yaşamın bir ürünüdür. Swingewood, s. 286.

⁴²⁰ Enis Berberoğlu, **Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Can Cemgil, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, s. 61. Çocuk, dili (sadece lisan mânâsında değil, işaretler de) anlamaya başlar başlamaz ailenin yasakları ya da talimatları ile karşılaşır. Bu normların öğrenilmesi süreci sosyal kontrolün başlamasıdır. Davis, s. 41.

⁴²¹ Sosyalleşme ve sosyal kontrol farklı anlamlara gelir. Sosyal kontrol normlara uyması için birey üstünde kurulan baskı iken sosyalleşme bu baskının kişilik üstündeki etkisine işaret eder. Davis, s. 41.

⁴²² Berberoğlu, s. 62.

⁴²³ Benzer bir düşünce için Gibbs, Control, s. 50.

⁴²⁴ Berberoğlu, s. 65.

⁴²⁵ Swingewood, s. 285.

⁴²⁶ Kağıtçıbaşı, s. 26. (Vurgu yazarın) Buradaki düşünceleri *personaya* ilişkin olarak daha önce söylenenlerle birlikte düşünmek gerekir. Modern toplumda bireyin neden tabii değil de *artefact* bir kimlik edindiği, hem modernlik süreçleri hem de bu süreçlerin bireyin tabiatındaki karşılığını gösteren bu sosyal psikolojik açıklamalarla birleştirildiğinde daha aydınlatıcı olmaktadır.

⁴²⁷ Kağıtçıbaşı, s. 68. Ayrıca grup bireyden edindiği normlara uygun olarak davranmasını, yani edindiği rolü oynamasını da bekler. Davis, s. 41.

ikilemi sonucunda oluşan alışkanlıklar⁴²⁸ gibi, toplumsal standartlar da toplum içinde bu düzenliliği sağlar. Hem alışkanlıklar hem de toplumsal standartların benimsenmesi bilinçdışı süreçlerin sonucudur⁴²⁹. Ancak birey sadece toplumsal etkiye maruz kalan konumunda değildir. Bu etkiye çeşitli şekillerde cevap verir ve hatta elinde iktidar kullanma gücü varsa kendisi bu etkiyi kurabilir. Bu standartların bilinçli bir seçimle benimsenmesi ya da reddi, aşağıda verdiğim Kohlberg'in ahlâkî gelişim şemasına⁴³⁰ göre III. düzeydeki 6. devrede mümkün olabilir.

Kohlberg'in sunduğu gelişim şemasında ahlâkî gelişim üç seviyede ele alınmıştır. Buna göre:

- I. Gelenek Öncesi Düzeydir.** I. düzeyde kişi iyi-kötü, doğru-yanlış gibi çeşitli norm ve değerlere açıktır ancak bunları benimsemesi, *1. Devre*: itaat ve Ceza ve *2. Devre*: saf çıkarıcı yönelim ile olur. Yani ya cezadan kurtulmak için yahut da belli bir çıkar ya da karşılıklılık çerçevesinde davranış gerçekleştirilir.
- II. Geleneksel Düzeyde** kişi mensup olduğu sosyal grubun, ailenin ya da çevrenin beklentilerini dikkate alarak hareket eder. Bu düzeyde *3. Devre*: Başkalarını memnun eden davranışlar sergilemek, normlara uyma davranışı göstermek ve gruptaki güven, sadakat, saygı gibi değerlere göre davranışlar ortaya çıkar. *4. Devre*: Başkalarını memnun etmek değil, yerleşik kuralları benimseme ve otoriteye uygun davranma esastır. Verili düzen eleştirilmeden kabul edilir.
- III. Gelenek Üstü (Özerk ya da İlkeli) Düzey:** Bu düzeyde, önceki düzeylerde cezalandırma, çıkar ya da otorite sebebiyle benimsenen normlar, bunlardan bağımsız olarak değerlendirilir. Kişisel otorite oluşturulur. *5. Devre*: Doğru ve yanlış kişisel bir değer sorunu olarak algılanır. Bireyler farklılaşır ancak

⁴²⁸ Fakat norm ve alışkanlık ya da belli bir sonuca ulaşmak için yapılan davranış birbirinden farklıdır. Mesela kışın eve geldiğimizde şapkamızı çıkarırız çünkü evin içi sıcaktır ve fakat kiliseye giren bir Hıristiyan, belli bir norma uymak için şapkasını çıkarır. Horne, s. 7. Yani davranışlarımızı yönlendiren tek etki sosyal normlar değildir; alışkanlıklar ya da ihtiyaçlar da etkilidir. Hans Haferkamp, "Normların Oluşumu ve Gelişimi", **HFS**, 2. Kitap, Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 133.

⁴²⁹ Özcan, İlkeli, s. 49.

⁴³⁰ Bu şema Piaget'in ahlâk gelişimi kuramıyla da büyük ölçüde benzerdir. Piaget'in şemasında çocuklar büyüdükçe *immanent* ya da mutlak adalet anlayışı denilen dönemden *moral realism* aşamasına doğru giderler. Özcan, Etik, s. 154. Piaget, çocuğun rasyonel düşünme yeteneğinin gelişmesi ölçüsünde toplumsal işbirliğine yöneldiğini söylemektedir. İnsan, kendi kişiliği ve toplumsallık arasında kurduğu dengeli ilişki oranında, kendi kişilik bütünlüğünü de kurar. Özcan, Sosyoloji, s. 104 vd.

görüş birliğine varmak önemsenir. Yasallık inancı vardır ama yasalar, doğruyu bulma yönünde değiştirilebilir. 6. Devre: En yüksek devre olarak kabul edilen 6. devrede, “doğru ve yanlış artık sosyal düzenin yasa ve kurallarıyla değil kişinin kendi vicdanıyla ve kendi geliştirdiği ahlâk ilkeleriyle tanımlanır.” Kohlberg, her bireyin 6. devreye kadar çıkamayabileceğini söyler. Yine onun araştırmasına göre yetişkinlerin çoğu 4. devrede kalırlar⁴³¹.

2. Kavramlar: Uyma, Kabul (*Compliance*), İtaat

İngilizcede *conformity* ve *compliance* olarak adlandırılan iki uyma türünün Türkçede tek kavram (uyma) ile karşılanması bazı zorluklara sebep olmaktadır. Bunu ayırt etmek için *compliance* karşılığı olarak kabul kavramını tercih eden yazarlar olduğu gibi, *conformity* kavramını da olduğu gibi kullananlar vardır. Burada bu iki kavramı birbirinden ayırt edebilmek ve ayrıca itaat ile ne şekilde farklılaştıklarını göstermek üzere bazı açıklamalar vermeye çalışalım.

Uyma (*conformity*)⁴³², sosyal etki sonucunda ortaya çıkar. Ancak sosyal etki⁴³³ sadece uyma değil, kabul (*compliance*) ve itaat (*obedience*) gibi farklı davranış türlerine de yol açabilir. Bunları şöyle tarif edebiliriz: uyma ve kabul (*compliance*) birbirine yakın kavramlardır. Kişi tutum ve davranışlarını, grubunkilere göre değiştiriyorsa uymadan söz ederiz⁴³⁴. Başka bir tanımla “uyma bir kişinin davranış ve inançlarını, *açık bir istek olmadan* diğer kişilere ya da gruba göre değiştirmesidir.”⁴³⁵ Kabul (açık bir isteğe uyma- *compliance*), bir kimseden belli bir

⁴³¹ Kağıtçıbaşı, ss. 334-336.

⁴³² Uyma ya da ihlâlden (sapma) bahsettiğimizde her zaman bir “şey”e uymaktan yahut bir “şeyden” sapmaktan söz ederiz. Yani evvelâ kendisine uyulacak yahut kendisi ihlâl edilebilecek bir standart, bir norm bulunmalıdır. Bu meselenin *normatif* yönüdür. Eğer kişiyi belli bir yönde davranmaya sevk eden, bir grup içindeki durumu ise bu hâlde de uymanın organizasyon boyutu karşımıza çıkar. Muzafer Sherif, “Conformity-Deviation, Norms, and Group Relations”, **Conformity and Deviation**, (Irwin A. Berg and Bernard M. Bass), Harper & Row, New York, 1961, pp. 159-160.

⁴³³ Burada konu sosyal etki başlığı altında ele alındı ama aynı durum sosyal kontrol olarak da ifade edilebilir. Davis’e göre sosyal kontrol (yukarıdaki sınıflandırmaya benzer şekilde) üç biçimde ortaya çıkar: Öneri biçiminde (*suggestive*), ikna yoluyla (*persuasive*) ve zor yoluyla (*coercive*). Davis, s. 40

⁴³⁴ Nuri Bilgin (Ed.), **Sosyal Psikolojiye Giriş**, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1988, s. 31. Bu davranış değişikliği amaçlanan belli bir sonuca ulaşmak için en kısa yolu tutmak için ya da pasif bir tutumla sadece çevreyi taklit yoluyla uyma olabilir. Horne, s. 6.

⁴³⁵ Nuray Sakallı, **Sosyal Etki**, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 32. (vurgu benim)

şeyi yapması yönünde istekte bulunmaya denir⁴³⁶. İtaat ise kişinin, meşru bir otoritenin emrine boyun eğerek, davranışını değiştirmesidir⁴³⁷. İtaat durumunda meşru ya da yasal olarak tanımlayabileceğimiz bir otoritenin varlığı ve bu otoriteden gelen emir esastır. Görüldüğü gibi aslında bu üç tip birbirine yakındır ve bazı zamanlarda ayırt edilmeleri güç olabilir. Uyma (*conformity*) ve itaat konusundan aşağıda daha ayrıntılı olarak bahsedilecek. Ancak *compliance* bu ikisinden ayırt etmek tez açısından önemli. Tezin başlığındaki “uyma” kavramı, *conformity*den çok *compliance* karşılar şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla, özellikle hukuka uymadan söz edildiğinde, mutlak olarak olmasa da, temel olarak *compliance* kavramına atıfta bulunmaktadır. İki kavram arasında, fiili davranışlar bakımından çok kesin ayrımlar yapılabileceğini düşünmüyorum. Kâğıt üstünde ayırt ettiğimiz sosyal düzen kuralları gerçek hayatta o kadar belirgin biçimde birbirinden ayrılmaz. Kişilerin hangi norma tercihle, hangisine grup etkisiyle, hangisine ahlâk, hangisine hukuk açısından uyduklarını tespit etmek kolay olmayabilir. Ancak hukuk normları, bu konuda daha ayırt edilebilir durumdadır. Dolayısıyla da temelde hukuk normlarının, açık şekilde bize yöneltilmiş talepler olduğunu hatırlamalıyız. Bu noktada Young’ın ortaya koyduğu tanım ve ayırım meseleyi aydınlatıyor. Şimdi bunu biraz daha açalım.

Compliance aslında, uyma yönünde bir *tercihte* bulunarak normun gerekliliklerini yerine getirme olarak tanımlanabilir. Demek ki *compliance* bir talep ve bir tercih vardır. Oysa yukarıda tanımlandığı gibi *conformity*, daha çok, insanın bulunduğu kabın şeklini alması gibidir. Çevre ve buradaki insanlar, bizden o şekilde davranmamızı açıkça talep etmediği halde, biz çevreyi gözlemleyerek başkaları gibi hareket eder, başkalarının davranışlarını benimseriz. *Compliance* ise dillendirilmiş ya da bir şekilde ortaya konmuş, belli bir davranışa yönelik bir talebe işaret eder. Young’ın bu konuda yaptığı ayırma göre “*compliance*, davranış kuralları (*behavioral prescriptions*) ya da uyma sistemlerinin (*compliance systems*) gerekliliklerine uyan (*conform*) aktör ya da öznelerin (*subjects*) bütün davranışlarını ifade eder.”⁴³⁸

⁴³⁶ Örneğin bir arkadaşınızdan sizi bir yere bırakmasını istemek, kuyrukta öne geçmek için izin istemek gibi. Taylor, s. 223.

⁴³⁷ Bilgin, s. 47; Taylor, s. 232; Sakallı, s. 64.

⁴³⁸ Oran R. Young, **Compliance and Public Authority- A Theory with International Applications**, The John Hopkins University Press, USA, 1979, s. 4.

Öyleyse genel olarak belli bir davranış kuralına yönelik uyma ya da uymama (*compliance or noncompliance*), kişinin bu yöndeki seçimine işaret eder⁴³⁹.

Young'ın tanımında dikkat çeken bir husus var. Sosyal psikoloji kitapları *compliance* genellikle açık bir isteğe uyma (ya bu isteği kabul etme) şeklinde tanımlayarak kişisel bir nitelik atfediyor. Ancak Young, hem tekil davranış kuralları hem de bir sistem olarak *compliance*tan söz ediyor. Bu anlamıyla hukuk da, Young'ın *compliance systems* dediği türden bir yapıdır.

Young, uyma (*compliance*) ve itaat (*obedience*) arasında da temel bir ayrım yapıyor. Ona göre itaat, belli bir otorite figürü tarafından, belli bir durumda verilmiş emre (*command*) karşılık gelen davranıştır. Yani otorite, spesifik bir durumda belli bir davranışın yapılması ya da yapılmaması yönünde bir emir verir ve bu emre muhatap olan kişi de itaat etme ya da karşı gelme (*defy*) konusunda bir tercih yapar. Oysa *compliance*, soyut bir uyma sistemi (*compliance system*) içinde, belli bir duruma özgü genel bir davranış kuralına verilen cevaptır. Bu durumda kişi, bu hukuk, ahlâk ya da başkaca sosyal düzen kuralına, elindeki imkân ölçüsünde uyar ya da bu kuralı ihlâl eder⁴⁴⁰.

Compliance sistemleri, *compliance* mekanizmaları ile desteklenir. Bu mekanizmalar, özellikle kamu otoriteleri tarafından, davranış kurallarına uymayı sağlamak üzere kurulmuş kurumlara işaret eder. Bu kurumlar uyma mekanizmalarını işletmek üzere (1) ceza ya da mükâfatlar, (2) kişilerin, fark edilmeyen ihlâllerde bulunmasını azaltmaya yönelik denetim (gözetim) sistemleri ve (3) kamuyu izleyerek ihlâlleri kayıt altına almak gibi üç temel araç kullanır. Ama bunlardan önce, kişilerin tercihte bulunma ve karar verme mekanizmaları, itaat alışkanlığı ya da normların içselleştirilmesi yoluyla manipüle edilerek daha emin ve masrafsız bir uyma sağlanabilir⁴⁴¹.

Aşağıda uyma kavramı; izleyerek ve grup davranışının benimsenmesi yoluyla edinilen davranışlarda *conformity* karşılığı olarak, hukuk ya da ahlâk gibi normatif sistemlerin gerek süper ego yoluyla içselleştirilerek, gerek çıkar gerekse de yaptırım korkusu ile benimsenmesi bakımından, *compliance* karşılığı olarak kullanılacaktır.

⁴³⁹ Young, s. 5.

⁴⁴⁰ Young, s. 5 (Özellikle 6 numaralı dipnot).

⁴⁴¹ Young, s. 5. Bu son iki seçenek toplumu bir gözetim ve denetim toplumuna dönüştürür. Lyon, s. 11 vd.

3. Norm Oluşumu ve Uyma (*Conformity*)

Özcan'a göre davranışçı açıklama şemasında norm oluşumu, toplumsal birleşmenin, dolayısıyla normun bulunmadığı varsayımsal bir durumdan hareketle açıklanabilir⁴⁴². Buna göre normun bulunmadığı bir durumdan toplumsal düzene geçiş, “insanların bilinçdışı alışkanlıklarından geçen öğrenme sürecinin sonucudur.”⁴⁴³ Bu süreç, tekil olarak öğrenilmiş ve belli bir neticeye götürdüğü için alışkanlık haline dönüşmüş davranışların, grubun diğer üyelerince benimsenerek genelleşmesi ve sabitleşmesini içerir. Hiçbir toplumsal normun bulunmadığı bir durumda, insan temel psikolojik güdü ve dürtülerinin etkisi altında hareket eder. Bu arada hem hayatta kalabilmek hem de türünü devam ettirebilmek için, grubun diğer üyeleri ile iletişimi sürdürür. Güdü ve dürtülerini tatmin etmek için yaptığı davranışlar sonucunda, insan haz ve acı ikilemine göre davranışlarının sonuçlarını sınıflandırmaya başlar. Haz olarak sonuçlanan davranışlar, hem belli bir sonuca ulaşmanın bilinen yolu olur hem de toplumsal iletişim yoluyla da grupça benimsendiği takdirde norm oluşumuna sebebiyet verir⁴⁴⁴.

Toplumsal normların oluşumu konusunda sosyal psikolojide bazı deneyler ortaya konmuştur. Bunların en önemlilerinden biri Muzafer Sherif'in⁴⁴⁵ otokinetik deneyidir⁴⁴⁶. Gruplarda norm oluşumunu araştıran Sherif, tamamen karanlık bir odada deneklere bir ışık kaynağı göstererek, aslında sabit olan ışığın ne kadar hareket ettiğini tahmin etmelerini onlardan istemiştir⁴⁴⁷. Bireyler optik bir yanılsama sonucunda ışığın hareket ettiği izlenimine kapılmaktadırlar. Burada amaç, tamamen

⁴⁴² Özcan, Sosyoloji, s. 88 vd; Özcan, Etik, s. 151.

⁴⁴³ Özcan, Etik, s. 151.

⁴⁴⁴ Özcan, Sosyoloji, s. 90; Özcan, Etik, s. 152. “Normlar, başarılı davranışların sonradan kurumlaşmasıyla ya da geleneksel durum tanımlamalarının yeniden yorumlanmasıyla oluşur.” Haferkamp, s. 130.

⁴⁴⁵ Muzafer Sherif, 1945 yılında ABD'ye zorunlu olarak gittikten sonra hayatı boyunca adını bu imlâ ile kullanmıştır. O sebeple bu yazımı tercih ettim.

⁴⁴⁶ Muzaffer Şerif-Carolyn W. Şerif, **Sosyal Psikolojiye Giriş**, Çev. Mustafa Atakay- Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 249 vd.; Sherif, Conformity-Deviation, p. 166; Bilgin, s. 35; Kağıtçıbaşı, s. 69; Shelley E. Taylor- Letitia Anne Peplau- David O. Sears, **Sosyal Psikoloji**, Çev. Ali Dönmez, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 213; Özcan, İlkel, s. 50.

⁴⁴⁷ Deneyde ışığın ne kadar hareket ettiği sorulmuş, verilen cevaplarda hem bireysel hem de grup olarak belli bir standart oluşturulmaya çalışıldığı görülmüştür. Kendi başına iken belli bir tahminde bulunan kişiler, grup hâlinde yüksek sesle tahminde bulunulduğunda kendi standartlarından vazgeçerek grubun standardına uymuşlardır. Ancak deneye önce bireysel değil de grup hâlinde katılanlarda grup standardına uyma daha yüksek seviyede gerçekleşmiştir. Şerif, s. 256; Kağıtçıbaşı, s. 70; Bilgin, s. 35.

belirsiz ve referanssız bir durumda, yani deyim yerindeyse sıfır noktasında norm oluşumunu inceleyebilmektir⁴⁴⁸. Bireyler yalnız başlarına iken kendilerine bir ölçü belirlemede ve giderek daralan aralıkta cevaplar vermektedirler. Grup halinde yapılan tahminler ise bir süre sonra ortak bir standarda dönüşmektedir. Bireyler hem yalnız hem de gruplar halinde tekrarlanan deneyler sonucunda yalnızken kendi standartlarını oluşturmuşlar grup halinde iken ise grup normunu kabul etmişlerdir. Hatta deney sonrasında da bu normu sürdürdükleri gözlenmiştir⁴⁴⁹. Deneyi daha sonra tekrarlayan Jacobs ve Campbell, gruba işbirlikçiler dâhil etmişlerdir. İşbirlikçilerin grubu manipüle etmesi sonucunda da grup bu normları benimsemiş ancak aşırılaştırılan durumlarda normun deney sonrası korunmadığı görülmüştür. Olağan ölçülerdeki manipülasyonlarda grup üyeleri uzun süre normu korumuşlardır⁴⁵⁰. Bu deneylerde, katılan bireyler arasında güç ya da statü farkı yoktur. Oysa gerçek hayatta grup üyeleri arasında bu yönde farklılıklar ve iktidar ilişkileri vardır⁴⁵¹ ve norm oluşumu bundan ciddi şekilde etkilenir. Yine de bu deneyler, iktidar ilişkilerinin sıfır noktasında olduğu durumlarda hatta yalnızken bile bireylerin norm oluşturma yönünde hareket ettiklerini göstermektedir⁴⁵². Sherif'in deneye ilişkin olarak ulaştığı sonuçlardan şunu anlıyoruz: İnsan daima belli bir referans noktası arar ve bunun üstünden düzen yönünde standart geliştirir⁴⁵³. Düzen ve belirlilik ihtiyacı, toplumsal normların oluşmasında en önemli etkidir.

Norm oluşumu konusunda Sherif'in geliştirdiği yaklaşımdan sonra Solomon Asch, uyma davranışında grubun etkisini ölçmek üzere 1951-1958 yılları arasında bir dizi deney yaptı⁴⁵⁴. Asch'in amacı, eşit statüdeki bireyler arasında (yani Asch'in deneyi de gerçek hayattaki iktidar olgusunu paranteze almaktadır), belli bir konuda herhangi bir ödül ya da ceza olmaksızın, grup çoğunluğunca verilen (yanlış) bir karar

⁴⁴⁸ Bireyler kesin olarak ne yapacaklarını bilmedikleri durumlarda, başkalarının davranışlarını gözlemleyerek, onlar gibi davranmaktadırlar. Yapılan bir deneyde insanların zaten kirli olan bir yerde etrafa daha fazla çöp attıkları gözlenmiştir. Aksine olarak temiz bir çevrede, çevreyi kirletme oranı da düşmektedir. Sakallı, ss. 22-23.

⁴⁴⁹ Şerif, ss. 249-261.

⁴⁵⁰ Nuran Hortaçsu, **Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler**, İmge Yay., Ankara, 1998, s. 100.

⁴⁵¹ Hortaçsu, s. 101.

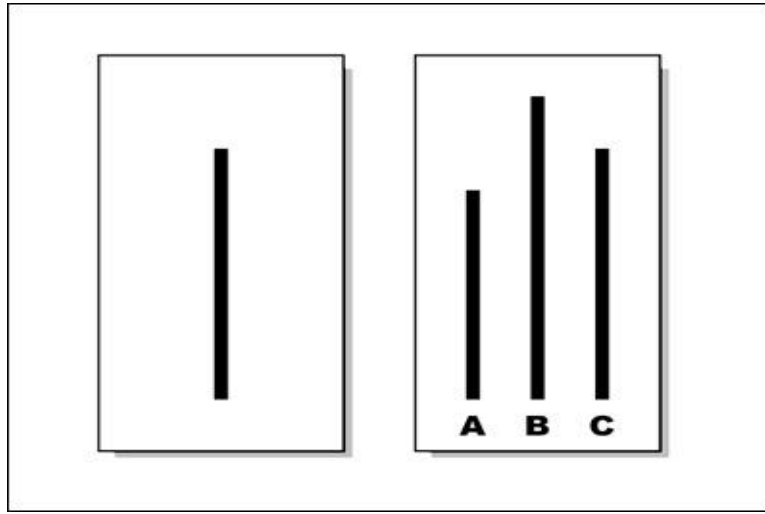
⁴⁵² Özcan, Sosyoloji, s. 94.

⁴⁵³ Şerif, s. 256. Tekrarlanan deneylerde bireylerin giderek daha dar bir aralıkta tahminde buldukları ve tahminlerin giderek istikrarlı bir hâl aldığı görülmüştür. Şerif, s. 262.

⁴⁵⁴ Solomon E. Asch, "Opinions and Social Pressure", **Perspectives on the Social Order**, (Ed.) H. Laurence Ross, McGraw-Hill Book Company, USA, 1963, p. 165.

karşısında bireyin davranışını gözlemlemektir⁴⁵⁵. Asch, sosyal baskı yoluyla bireylerin düşünce ve davranışlarının değiştirilebileceği ve hatta bu yolla rıza oluşturulabileceği yönündeki gözlemi, bir deney ile ortaya koymak istemiştir⁴⁵⁶. Deney basitti: Aşağıda verilen soldaki kutucuktaki çizgi, sağdaki üç çizgiden hangisi ile aynı uzunluktadır?

Şekil 3: Asch'ın Çizgi Deneyi



Kaynak: <http://ocw.mit.edu/courses/brain-and-cognitive-sciences/9-00sc-introduction-to-psychology-fall-2011/social-psychology-ii/discussion-social-psychology/>

Görüldüğü gibi aslında cevap gayet açıktır. Ancak 7 veya 9 kişiden oluşan denek grupları içinde sadece bir kişi gerçek denektir; “diğerleri 18 denemeden 12’sinde sözbirliği ile yanlış cevap vermiş sahte deneklerdir.”⁴⁵⁷ Art arda gösterilen pek çok karttan ve denemeden sonra ulaşılan sonuçlarda deneklerin %35’inin gruba uyararak yanlış cevap verdiği ve %75’inin de en az bir kere gruba uyararak yanlış cevap verdiği görülmüştür⁴⁵⁸. Her durumda gruba direnenlerin oranı %25 olarak

⁴⁵⁵ Veysel Batmaz (Der.), **Otoriteryen Kişilik**, Salyangoz Yay., İstanbul, 2006, s. 191; Kağıtçıbaşı, s. 71; Bilgin, s. 32.

⁴⁵⁶ Asch, s. 164.

⁴⁵⁷ Asch, s. 165; Bilgin, s. 32.

⁴⁵⁸ Bilgin, s. 32; Kağıtçıbaşı, s. 72; Batmaz, s. 199; Taylor, s. 214 ve 215.

kalmıştır⁴⁵⁹. Deneyde sadece bir sahte denek doğruyu söylediğinde, deneklerin uyma oranı %32'den %10'a düşmüştür.

Sherif'in deneyinde gerçeklik belirsizdir ve kişi bir referans noktasından yoksundur. Ancak Asch'in deneyinde, ortada apaçık bir gerçek olduğu halde, yani birey, bilgi edinmek için başka kimseye ihtiyacı olmadığı halde, gruba uymaktadır: "Sherif'in araştırmasında birey, grubun fikrine, doğru olduğuna inandığı için uyar"⁴⁶⁰, Asch'in araştırmasında ise birey, yanlış olmasına rağmen grubun fikrine uyar."⁴⁶¹ Demek ki sosyal etki bu basit ve eşit düzeydeki durumda bile o kadar güçlüdür ki, bireyler yanlış olduğunu bile bile gruba uymaktadırlar. Ancak grup baskısı ortadan kalktığında kişi yine sübjektif yargısına geri dönmektedir. Asch, toplumsal durumda az çok bir konsensüsün gerekli olduğunu, ancak bu konsensüs, bağımsız bireylerin bağımsız karar alma süreçlerinin değil de uyma davranışının sonucunda oluşuyor ise ortada bir problem olduğunu söylemektedir⁴⁶².

Bu deney farklı kültürlere mensup kişilere de uygulanmıştır. Uyma oranı bireyselliğin baskın olduğu Batı toplumlarında, daha geleneksel kültüre mensup bireylere göre daha düşük görülmüştür⁴⁶³. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta var. Bireyselliğin yüksek olduğu toplumlarda gruptan ya da toplumdan farklılaşarak kendi benliğini dışa vurmak önem kazanır. Bu bakımdan aidiyet bağları zayıftır. Ayrıca bu toplumlarda, otorite figürleri çoğu zaman hukukun perdeleyici etkisi altındadır. Yani bireyler özgür olarak belli bir kişiye değil, soyut hukuk düzenine uyarlar. Hâlbuki geleneksel yapılarda bireysellik, farklılaşma ve benlik gösterileri olumsuz olarak değerlendirilir. Bu bakımdan daha geleneksel toplumlarda, somut otorite figürleri önem kazanır. Bu tip bir otoriteye (örneğin bizde askere) itaat yüksek düzeyde iken, soyut bir sistem olarak hukuka uyma davranışı daha düşük seviyelerde olabilir. Üstelik az sonra göreceğimiz Milgram deneyi de gelişmiş toplumlarda yapılmış olmasına rağmen, otorite karşısında özerk davranışın çok düşük seviyelerde gerçekleştiği görülmektedir.

⁴⁵⁹ Batmaz, s. 199. Asch, bu kesimin, çoğunluğun yanlış kararına uymayarak kendi düşüncelerinde ısrar ettiğini söylüyor. Asch, s. 165.

⁴⁶⁰ Ancak birey yalnız iken bile kendi içinde bir standart oluşturmaya ve belli bir yerde karar kılmaya yönelmektedir. Sherif, Conformity-Deviation, s. 166.

⁴⁶¹ Kağıtçıbaşı, s. 73; Taylor, s. 215.

⁴⁶² Asch, s. 167.

⁴⁶³ Taylor, s. 215 ve 217.

Bireylerin iki tür etki altında uyma davranışı sergilediklerini görüyoruz: Enformatif etki ve normatif etki. Enformatif etki, bireyin özellikle (gerek birey gerekse bilginin niteliğinden kaynaklı olarak) kontrol etme imkânı olmayan bir bilgi için gruba başvurmasında ortaya çıkar. Kendini o konuda yetersiz hisseden birey, pek çok insanın o konuda aynı yönde davrandığını grubu gözlemleyerek tespit ederse, o yönde davranmaya başlar. Kendi bilgi seviyesi ne kadar düşük ve grubun bilgisine inancı ne kadar yüksekse, uyma da o kadar yüksek olur⁴⁶⁴ ve *vice versa*. Yani birey başkalarının davranışlarını benimseme yoluyla edinir⁴⁶⁵. Normatif etki ise onaylanmak isteği ve yaptırım korkusu olarak tanımlanabilir. Alay edilmek ya da dışlanmak korkusu ve sevilme, onay görme arzusu, bireylere gruba uyma yönünde etki eder. Normatif etki, yalnız başına iken ortaya çıkmaz; grup içinde bireyin alenî olarak davranmak durumunda olduğu hallerde ortaya çıkar⁴⁶⁶.

Bireylerin sosyal normlara uymasının iki temel gerekçesi vardır: (1) Normlar, sosyalleşme süreçlerinde bireyler tarafından benimsenir ve içselleştirilirler. Dolayısıyla da bireyler, kendi benliklerinin bir parçası haline gelmiş normlara uyma yönünde eğilim gösterirler. Çünkü normu ihlâl ettiklerinde kendilerini suçlu ya da rahatsız hissederler. Bu yaklaşım Freud'un psikanalitik kuramıyla da uyumludur. (2) Grup üyeleri, birbirlerinden bekledikleri davranışları, normlar üzerinden tanımlarlar. Norma aykırı bir davranış, üyelerin beklentilerini de zedeler ve grup davranışı onaylamayarak tepki gösterir. Davranışın onay görmesi ya da görmemesi yönündeki yaptırımlar, bireyin norma uyma davranışını doğrudan etkilemektedir⁴⁶⁷.

4. Otorite ve İtaat

Sosyal etkinin bir başka biçimi olan itaat, soyut bir davranış sistemi ya da düzen kurallarına değil belli bir otorite figürüne karşıdır. Bu otorite hukuk, ahlâk ya da başkaca bir düzen normu yoluyla meşruluk kazanmış bir iktidardır. İtaat durumunda emre muhatap olan bireyin kişiliğinin, düşüncelerinin ya da duygularının

⁴⁶⁴ Bilgin, s. 44; Taylor, s. 216. Örneğin üniversiteye yeni başlayan öğrenciler, eski öğrencileri gözlemleyerek nerede nasıl davranılması gerektiğini anlamaya çalışırlar. Sakallı, s. 28.

⁴⁶⁵ Hortaçsu, s. 113.

⁴⁶⁶ Bilgin, 46, Sakallı, ss. 27-28.

⁴⁶⁷ H. Laurence Ross, **Perspectives on the Social Order**, McGraw-Hill Book Company, USA, 1963, p. 163.

önemi yoktur. Otorite, özellikle modern toplumdaki bürokratik kurumlarda bireye bir makinenin dişlisi gibi davranır ve ondan da öyle davranmasını bekler. Kişi açısından itaati sağlayan en önemli unsur, itaat edilen otoritenin meşruluğu ya da yasallığı konusundaki inançtır. Dolayısıyla itaat, benimseme yönünde bir inançtan ya da yaptırım korkusundan kaynaklanabilir⁴⁶⁸. Genellikle gözlenebileceği gibi emir ve yasak durumunda otorite, uyma sağlamak için sadece emir ve yasakla ya da zor ile yetinemez:

Genel olarak emri veren kişiler, emre tam olarak uyulması koşulunun korku olması halinde (veya bundan yola çıkarak, emre uyulmadığı zaman, emir verilen kişiye doğrudan ve anında faydalanacağı avantajların anımsatılması halinde) itaat eyleminin daha az güvenilir, daha sınırlı ve daha zayıf bir eylem olacağına inanmakta; buna karşılık, emri alan kişinin emir sahibinin itaat beklemeye hakkı olduğuna ikna olmuş olması ve dolayısıyla ahlâkî açıdan bunu kabul etme zorunluluğunu hissetmesi ve emre uyma eylemini kendi isteğiyle gerçekleştirmesi halinde, itaat eyleminin daha güvenilir, daha sağlam ve daha üretken sonuçlar vereceğini düşünmektedirler.⁴⁶⁹

Bu tanımlama, otoritenin meşruluğu konusundaki ahlâkî kabulün itaat açısından önemini ortaya koyar. İtaat, özellikle bürokratik yapılarda ve ast-üst ilişkisi çerçevesinde karşımıza çıkar. İktidar mekanizmaları çoğu zaman, bireylerin emir ve yasaklar karşısında itaatkâr kılınmalarını sağlamak üzere, çeşitli ideolojik araçlar ile bireyin kişiliğini inşa etmek isterler⁴⁷⁰. Modern toplumun temel varsayımı olan özgür ve özerk birey, modern devletin kuşatıcı ve totaliter kurumları yoluyla edilgen ve itaatkâr kılınarak kitle toplumu içinde eritilmektedir. İtaat, otorite figürlerini ve “ergin olamayan” ya da başka bir kimsenin buyruğuna, korkuyla karışık bir saygıyla üstünlük atfeden bireyleri gerektirir. Bu bakımdan da bir ahlâkî temele ihtiyaç duyar. Çünkü ancak böyle bir durumda birey kendi düşüncesini ve inancını askıya alarak bir başkasının kine uyabilir. İtaat ayrıca kişinin sorumluluk duygusunu da üstünden

⁴⁶⁸ Fromm itaatın iki türünü ayırıyor: “Bir insana, kuruma ya da güce yönelik (dışadönük itaat) boyun eğmedir. Bunun anlamı da, insanın kendi özerkliğinden vazgeçmesi, kendi iradesi ve yargısı yerine yabancı bir güç tarafından yargılanmayı ve onun iradesini kabullenmesidir. Kişinin kendi aklına ya da inancına itaat etmesi ise (içedönük itaat) bir boyun eğme değil onaylamadır.” Erich Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, Çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yay., İstanbul, 2001, s. 10. Fromm ayrıca akılcı otorite ve akıldışı otorite ayrımı yaparak, akılcı otoriteyi mantığın yönettiğini ve mantık da evrensel olduğu için, onun kabullenilebileceğini söylüyor. Fromm, s. 12.

⁴⁶⁹ Poggi, s. 9

⁴⁷⁰ Althusser, s. 62 vd.

atmasını sağlar. En yaygın ve bilinen örnek, Nazi Almanya'sındaki suçlarda, askerlerin sadece emre itaat ettiklerini söylemeleridir⁴⁷¹.

Bir hukuk düzenin kalıcı ve başarılı olması, itaat kurabilmesinde değil, bireylerde meşru ve rasyonel bir sistem olduğu konusunda ikna ve rıza yaratması halinde mümkündür. Ama bir ordunun başarılı olması, üyelerine ahlâkî/ideolojik bir inanç edindirecek, emirlere otomatik ve kör bir alışkanlıkla itaat etmelerini sağlamasıyla mümkün olur. Devlet, topluma belli yönde bir inanç, ideoloji ya da ahlâk aşılama ve iradeleri gasp etmek yoluyla hukuk düzenini sağlama almak istiyorsa, bu devletin baskıcı ve totaliter olacağı da şüphe yoktur. Ancak günümüz modern devletlerinin, küresel sistem göz önüne alındığında hiç de özgürlükçü olmadığını, bireyin bağımsız rasyonalitesine tahammül etmediklerini görmekteyiz.

İtaat konusundaki en meşhur çalışma Stanley Milgram'ın gerçekleştirdiği deneidir⁴⁷². Milgram'ın çıkış noktası, Nazi Almanya'sındaki olaylarda, binlerce kişinin nasıl olup da bu korkunç emirlere uyduğu sorusudur⁴⁷³. Milgram bunu anlamak üzere Yale Üniversitesinde bir deney gerçekleştirdi. Cezalandırmanın öğrenmeye etkileri üstüne bir deneye katıldıklarını düşünen iki kişi, bir psikoloji laboratuvarına alınmakta ve kura yolu ile biri öğretici diğeri ise öğrenci olmak üzere seçilmektedir. Aslında öğrenci de gerçekte hiçbir şoka maruz kalmayan sahte deneklerden biridir ve kurada asıl denek daima öğretici rolünü çekmektedir.

Denyde, öğretici rolündeki kişi, üzerinde 15 volttan 450 volta kadar akım şeması bulunan bir jeneratörün önüne oturtulur. Jeneratörde ayrıca hafif şoktan, aşırı şiddetliye kadar şok dereceleri de ifade edilmiştir. Sorduğu sorulara yanlış cevap verildiğinde, öğretici-denekten giderek artan seviyelerde voltaj uygulaması istenir. Uygulanan voltaj arttıkça, öğrenci içeriden homurdanmaya, bağırma, kalp hastası olduğunu söylemeye, çılgınlık atmaya başlar ve belli bir voltajdan sonra nihayet tamamen susar. Öğretici-denek, voltaj vermede tereddüt ettiğinde, deneyi ondan

⁴⁷¹ Taylor, s. 233.

⁴⁷² Milgram bu deneyle ilgili bir kitap yayınlamıştır: Stanley Milgram, **Obedience to Authority**, Perennial Classics, USA, 2004. Ayrıca bkz. Bilgin, s. 47 vd, Sakallı, s. 69 vd; Kağıtçıbaşı, s. 74 vd.; Taylor, s. 233 vd.; Charles Helm & Mario Morelli, "Stanley Milgram and the Obedience Experiment: Authority, Legitimacy, and Human Action", **Political Theory**, Vol. 7, No. 3. (Aug., 1979), p. 321 vd.

⁴⁷³ Milgram, Cilt: P. Snow'dan şu alıntı yapıyor: "İnsanlığın uzun ve kasvetli tarihini düşündüğümüzde, isyan adına işlenenlerden çok daha korkunç suçların itaat adına işlendiğini görürsünüz." Milgram, s. 2.

devam etmesini istemektedir. Deneyci, açık biçimde otorite rolünü oynamaktadır ve öğreticinin deneyi bırakmak için onun otoritesine karşı gelmesi gereklidir⁴⁷⁴. Zaten deneyin temel amacı da kişilerin otorite altında emirlere karşı nasıl tepki verdiklerini ölçmektir⁴⁷⁵.

Deney öncesi yapılan tahminlerin aksine, deneye katılanlardan %65'i hiç tanımadıkları öğrencinin bütün çılgınlıklarına ve itirazlarına rağmen, deneycinin telkini ile en tehlikeli ve ölümcül şok derecesi olan 450 volta kadar çıkmışlardır⁴⁷⁶. Üstelik burada bir savaştaki üstün emrinden çok daha zayıf bir otorite vardır ve denek her zaman vazgeçebilecek durumdadır⁴⁷⁷.

Milgram'ın deneyi, sıradan insanların otorite karşısında nasıl davranış değiştirdiklerini izleme açısından önemlidir ve uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. Milgram, itaati; bireysel bir davranışı, siyasî bir amaca bağlayan sosyal psikolojik bir mekanizma olarak görmektedir⁴⁷⁸. İtaati etkileyen sebepler arasında prestij, kurban fiziksel yakınlık, otoriteye fiziksel yakınlık⁴⁷⁹, kişisel sorumluluk ve otoriteye itiraz gibi etkenler vardır⁴⁸⁰. Ancak itaatin en önemli gerekçesi, kişinin kendini sorumlu görmemesidir⁴⁸¹. Çünkü o yalnızca emre itaat etmekte ve bu sebeple de sorumluluğu otoriteye havale etmektedir⁴⁸². Dolayısıyla da davranışlarındaki ahlâkîlik, davranışın kendisine dair değil ama kendisinden isteneni gereği gibi yerine getirmeye dairdir.

Milgram iki psikolojik durum ayırt etmektedir. Eğer bir kişi "özerklik" durumunda bulunuyorsa kendini birey gibi düşünür, hareketlerinden kendini sorumlu sayar ve doğru davranışı bulmada kendi bilincini rehber olarak seçer. Aksine, bir kişi "ajan" (görevli) durumundaysa, kendini hiyerarşik bir yapının

⁴⁷⁴ Milgram, s. 4.

⁴⁷⁵ "Bir kimse, üçüncü bir kişiye karşı hareket etmesi meşru (*legitimate*) bir otorite tarafından talep edildiğinde nasıl davranır?" Milgram, s. 4.

⁴⁷⁶ Sakallı, s. 73. Aslında deneyin farklı versiyonları vardır. Mesela ilk deneylerde öğretici, öğrenciyi hiç duymaz. %65 bu deneye ait bir veridir. İkincisinde Milgram öğrencinin itiraz eden ve yardım isteyen sesini ekler; bu durumda itaat %62,5 olur. Üçüncüsünde öğretici ve öğrenci aynı odada oturur ve oran % 40'a düşer. Son deneyde ise öğrenci ve öğretici yan yana otururlar ve oran % 30'a kadar iner. Helm – Morelli, s. 323-324.

⁴⁷⁷ Milgram, s. 4. Ancak denekler bunu yaparken oldukça gergin ve stresli bir hâl ve büyük rahatsızlık hissetmişlerdir. Helm – Morelli, s. 332.

⁴⁷⁸ Milgram, s. 1.

⁴⁷⁹ Deneyci odadan ayrıldığında uyma oranı % 20'ye düşmüştür. Helm – Morelli, s. 336.

⁴⁸⁰ Sakallı, ss. 74-79.

⁴⁸¹ Milgram, s. 7. Hatta deneyin bir başka versiyonunda, denek bizzat kendisi akım vermemiş, sadece testi yönetmiştir. Bu durumda 40 kişiden 37'si en yüksek şok seviyesini verdimiştir Milgram. s. 11. Bu durum sorumluluğun ne derece önemli olduğunu bir kez daha göstermektedir.

⁴⁸² Deney sonrası yapılan mülakatlarda pek çok denek, *kendim olsam bunu yapmazdım, sadece bana söyleneni yaptım*, gibi cevaplar vermişlerdir. Milgram, s. 8.

*parçası olarak görür, kendinden üst statüde bulunanların (otoritenin) sorumlu olduğunu düşünür ve otoritenin emirlerini rehber edinir.*⁴⁸³

Demek ki itaati mümkün kılan en önemli özellik, bireyin kendini sorumsuz hissetmesi ve sorumluluğu otoriteye havale etmesi, özerk değil de görevli (*agent*) olarak hareket etmesidir⁴⁸⁴. Bir fabrikada çalışan işçileri ya da ordudaki askerleri düşünelim. İşçi, fabrikada sadece kendi yaptığı iş bakımında sorumludur. Sorumluluğu ise kendine verilen talimatları harfiyen yerine getirmesinden ibarettir. Bunun dışında ondan fabrikanın işleyişine ya da üretime ilişkin diğer konularda hiçbir şey beklenmediği gibi, bunlara burnunu sokması da hoş karşılanmaz. Asker için de durum farklı değildir. Ondan da beklenen yüksek bir disiplin ile sorgusuz sualsiz itaat etmesidir. Asker ya da işçi kendilerine verilen talimatları yerine getirmekle yükümlüdürler; bunun sonuçları onları bağlamaz. Ayrıca bu hiyerarşik yapı, organizasyonun inanılmaz derecede hızlı ve etkili işleminin yegâne anahtarıdır. Bu disiplin olmaksızın bütün kurumlar birer yığına dönüşürlerdi⁴⁸⁵. Ama toplumdaki sıradan bireylerin gündelik hayatlarında durum farklıdır. Onlara talimat verecek kimse yoktur. Asker ve işçi örneklerinde, otorite ile yüz yüze karşılaşma söz konusudur. Hart buna işaret ederek, karmaşık toplumda da bireylerin kendilerine emir ya da talimat veren bir devlet görevlisi, meselâ polis ile zaman zaman karşılaştığını ama bunların istisna olduğunu ve hukukun işleyişini aydınlatamayacağını söylüyor. Çünkü bildik bir sözle, herkesin başına bir polis dikmek mümkün değildir⁴⁸⁶. Dolayısıyla modern hukuk sistemi bu şekilde çalışmaz. En ekonomik, en tasarruflu ve kısa yol, her bireyin kendiliğinden hukukun sınırları dâhilinde davranmasıdır⁴⁸⁷.

⁴⁸³ Bilgin, s. 50; Milgram, s. 132 vd.; Helm – Morelli, s. 336 ve 339.

⁴⁸⁴ Milgram, s. 132 vd.; Bauman, Sosyolojik Düşünmek, s. 139.

⁴⁸⁵ Milgram, s. 124.

⁴⁸⁶ Helm – Morelli, s. 336; Özcan, s. 101.

⁴⁸⁷ “Dikkatimizi ikinci soruma, yani kendilerinden istenen şeyleri görev olarak kabul edenlere ve bunların kendilerini haklı çıkarmak için öne sürdükleri ahlaki gerekçelere yöneltirsek, sorun biraz daha netleşir. Gerekçe hep aynıdır: Her organizasyon, üstlere ve yürürlükteki yasalara itaat ister. İtaat bir erdemdir, hiçbir siyasi topluluk, hiçbir örgütlü yapı itaat olmadan varlığını sürdürmez. Bu gerekçelerin tümü öylesine basit gözükmemektedir ki, içerdiği yanlışlığı ortaya çıkarmak belli bir çabayı gerektirir. Burada doğru olmayan “itaat” kelimesidir. Gerçekte sadece bir çocuğun itaat etmesinden söz etmek mümkündür: bir yetişkinin “itaat etmesi” ise gerçekte, “itaati” talep eden örgütü, otoriteyi ya da yasayı desteklemesi anlamına gelir. “İtaat” kelimesini tüm bu kullanımlar için kullanırsak bu kullanım, -Platon ve Aristo döneminden beri- bize, birlikte yaşayan her insan topluluğunun hükmedenler ve hükmedilenlerden oluştuğunu, birincilerin emir verdikleri ikincilerin ise bu emirlere itaat ettiklerini söyleyen çok eski politik-bilimsel tasarıma dayanır.” Hannah Arendt, “Diktatör

Arendt toplumda lidere yahut otoriteye itaat olarak tanımladığımız davranışın, aslında işbirliği olduğunu vurguluyor. Açıktır ki, toplumun önemli bir kısmından itaat/işbirliği göremeyen liderin herhangi bir başarı şansı yoktur. Arendt, katı bürokratik hiyerarşik düzenlerde bile itaatten ziyade, sistemin desteklenmesinden söz etmenin daha anlamlı olacağı görüşündedir: “Sonuç olarak işbirliği yapan ve emirlere uyanlara, ‘Neden itaat ettin?’ sorusunun değil, ‘Neden destekledin?’ sorusunun sorulması gerekir.”⁴⁸⁸

C. Sonuç: Hukuk, Gerçeklik ve Birey

Uyma ya da ihlâlin gerçek hayatta her bir özel durumdaki anlamını tespit etmek kolay değildir⁴⁸⁹. Bu bir tercih midir, bir alışkanlığın sonucu mudur, çıkara mı dayanır yoksa ahlâkî bir kabule mi? Yahut çatışan normlar karşısında nasıl bir tercihte bulunulur? Ancak yine de yukarıda çok kısaca değinilen sosyal psikolojik mekanizmalar, bizim otorite, kurallar ve sosyal düzen karşısında hangi etkiler yoluyla ve ne şekilde cevaplar verdiğimizizi az çok aydınlatıyor. Birey grubun baskısı karşısında uyma davranışı gösterdiğinde, sosyal kontrol artık öz-denetime (*self-control*) dönüşür⁴⁹⁰. Ancak uyma davranışı sadece bireyin dışındaki toplumsallaşma ya da psiko-sosyal süreçlerle açıklanamaz. Bütün toplumsal biçimler, derhal bir iktidar odağı oluşumuna sebebiyet verirler. Uyma davranışının diğer yüzünde iktidar vardır. İktidar, uyma davranışını belirgin biçimde etkiler hatta sağlar⁴⁹¹. Önceki bölümlerde ortaya konan yaklaşım ve rasyonelliğe yapılan vurgu, okuyanın zihninde, modern toplumda bireylerin tamamen rasyonel davrandığı ve hukukla ilişkisini de bu şekilde belirlediği gibi bir yaklaşımı canlandırabilir. Hâlbuki durum kesinlikle öyle değildir. Hukuk ve bireyin ilişkisi karmaşık bir nitelik arz eder. Yine de hukuka

Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, **Kamu Vicdanına Çağrı- Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 186.

⁴⁸⁸ Arendt, s. 187. Gibbs’e göre de en despotik yönetim bile yönetilenlerin rızası olmaksızın varlığını sürdüremez. Gibbs, Control, s. 46. İsmail Mert Başat, **Buyruk ve İtaat- Kültür, Sanat ve İktidar**, Everest Yay., İstanbul, 2006, s. 8.

⁴⁸⁹ “Gündelik hayatta karşılaştığımız yapmacık tutumları saya saya bitiremeyiz: Çıkar, saygı, utanç, edep, üzüntü, dine bağlılık... Bizi güzelleştireceğini, işimize yarayacağını ya da resmi kurallara uyacağını düşünüp de bürünemeyeceğimiz bir duygu yoktur. Zaten bu noktada konformizmi ve oportünizmi birbirinden ayırt etmek oldukça zordur.” Jean Maisonneuve, **Sosyal Psikoloji**, Çev. Evin Aktar, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 44.

⁴⁹⁰ Davis, s. 41.

⁴⁹¹ Her türlü davranışsal normun altında bir iktidar oluşumu mevcuttur. Young, s. 3.

uymanın temelde çıkar ile ilişkili olduğunu söylemeliyiz. Düzen yönünde hareket etmek, yani düzenin rasyonalitesine tâbi olmak çoğu kez bireylere güvenli bir yol sunar. Bu şekilde belli bir işte çalışan sıradan bir kişi, her ay ne kadar maaş alacağını, tatil günlerini, mesai saatlerini ve ne zaman emekli olacağını önceden bilir. Hepimizin yakından tanıdığı memur ya da işçi tipi, kendi geleceğini güvence altına almak üzere düzene uymaya çalışır. Düzenin disiplinine tâbi olmak, yani önceden belirlenmiş rasyonalite çerçevesinde kalmak onu, basit hayatındaki hedeflerine ulaştırabilir: Çocuklarını okutabilir, bir ev alabilir⁴⁹².

Demek ki uymanın belli bir rasyonalitesi vardır. Ama sapmanın da rasyonalitesi olabilir⁴⁹³. Kişi çıkar, arzu ya da ahlâkî bir gerekçe ile hatta çok sık rastlandığı gibi anlık bir duygu ile uymama davranışı sergileyebilir. Normatif bir etki karşısında, norma bağlı ancak negatif bir tepki (ihlâl) verilebilir. Yine kişi enformatif yani bilgiye dayalı etkide, bağımsız bir uymama davranışı gösterebilir. İlk durumda norma bir direnme ya da tepki söz konusu iken, ikinci durumda iletilen bilgi yanlış kabul edildiği için bağımsız uymama sergilenmektedir⁴⁹⁴. Uyuma davranışının dışına çıkan kesimler genellikle ya alt tabakalardır ya da üst. Üst tabakalar sahip oldukları güç sayesinde bunu yaparlar. Alttakiler ise aslında dâhil olmak istedikleri sisteme dâhil olamadıkları için bunu yaparlar⁴⁹⁵. Orta sınıf için sürgiden ekonomik ve hukukî düzene uymak, geleceği garanti altına almak anlamına gelir. İktisadî iktidarın baskın olduğu bu düzende, hukuka uyma ve disiplin altına girme, geleneksel toplumun güvencelerinden yoksun bireye bir yol haritası sunar⁴⁹⁶. Bu bakımdan hukuka uymanın temel saiki, çıkar temelli gelecek ve güven kaygısı ile birlikte toplumsal

⁴⁹² Sennet, Karakter, s. 13-16.

⁴⁹³ Özcan Sosyoloji, s. 77. Hatta çoğu kez düzenin varlığını ve gerekliliğini kabul etmiş kimseler bile, pratikte çoğu kez normu ihlâl ederler. Young, s. 1.

⁴⁹⁴ Kağıtçıbaşı, s. 97.

⁴⁹⁵ “Norm ihlallerinin bireyin kendisinin alışıldık olmayan durumlarda (örneğin işsizlik, gelecekte güvensizlik, gerilim, kültür uyumsuzluğu, temel ihtiyaçlarını karşılamada zorluk ve benzerleri) daha yüksek düzeyde gerçekleşmesi dikkatimizi çekmelidir. Ek olarak, bireyin uyumunu zorlaştıran ve ona toplumdaki dışlandığı duygusu yaşatan toplumun normlarına daha az riayet edilir.” Özcan, Sosyoloji, s. 109.

⁴⁹⁶ Bu sebeple bireyler çalışkan, sağlıklı, enerjik, zayıf vs. gibi imgelerin dışında kaldıklarında kendilerini *normun dışında* hissederler. Bu durumlarda ya psikiyatristinden yardım isteyecek yahut medyadaki “uzmanlar” a başvuracaktır. Enriquez bunu normallik ve (hayatın her anını değerlendirmek mânâsında) doluluk saplantısı olarak adlandırıyor. Enriquez, s. 331-332. Modern toplumda bireyler soyut sistemlere yönelik bir güven geliştirirler. “Modernlik-öncesi ortamlarda bireyler hem ilkesel hem de pratik olarak rahiplerin, yargıçların ve büyücülerin kararlarını göz ardı edebilir ve günlük etkinlik rutinleriyle yaşayıp giderlerdi. Ancak bu, modern dünya için, uzmanlık bilgisi göz önüne alındığında mümkün değildir.” Giddens, Modernliğin, s. 79.

iktidar biçimlerinin birey üstünde kurduğu sosyal kontrol mekanizmalarıdır. Esas olan, çoğu zaman uymadır ve açık bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmaz. Hâlbuki tersi durumda birey, içselleştirdiği süper-ego mekanizmasını yenmek ve uymama davranışını gerekçelendirmek zorundadır. Toplumsal dönüşümlerin ya da kitle toplumunun önündeki en büyük engellerden biri de budur. Bireyler kişilik oluşumu evresinde uyma yönünde öylesine manipüle edilirler ki düzene karşı durmak, insanın kendi kişiliğini zorlaması anlamına gelir. Bu, iktidarın her durumda kötü olduğu anlamına gelmez. Toplumsal sistem her durumda aynı zamanda bir iktidar sistemidir. Verili düzenin sürdürülmesi de büyük ölçüde iktidar sisteminin varlığına ve gücüne tâbidir. Toplumsal iktidar sistemi, normlar yoluyla düzenin işleyişini temin eder. Basit toplumlarda zor ve/veya yüz yüze iletişimin sonucu olan dışsal ahlâkî kısıtlamalar yoluyla sürdürülen düzen, karmaşık toplumda içselleştirilmiş öz-denetim (*self-control*) ve öz-disiplin (*self-discipline*) mekanizmaları ile yürür.

Basit toplumların dağınık ve gevşek iktidar örgüsünün aksine, modern toplumlarda merkezî iktidar sistemi, toplumsal sistemi büyük ölçüde denetim altına alır. Hukuk sistemi ne kadar güçlü olursa, hukuk dışı yaptırım mekanizmaları (ya da sosyal düzen kuralları) da o derece zayıflamaktadır⁴⁹⁷. Bu düşünce, modern karmaşık toplumlarda yalıtık bireylere ilişkin olarak yukarıda pek çok yerde anlatılanlarla uyumludur. Bireysel özerklik baskınlaşıp yüz yüze ilişki biçimleri zayıfladıkça, sosyal kontrol büyük ölçüde hukuk üstünden şekillenmektedir. Bu da iktidarın gücünü pekiştiren bir durumdur. Çünkü verili düzeni sürdürmek üzere hukuku araçsallaştıran iktidar, yine hukuk üzerinden meşruluk sağlar ve egemenlik pratiklerini sürdürür.

V. ÖZGÜR SÜRÜ: KİTLE TOPLUMU

Tanrı'nın çocukları olarak eşitlikten, hukukî eşitliğe geçen modern toplum, gelenekselin hiyerarşisini ve çeşitliliğini kaybeder. Mensubiyetler, aileler, efendiler, köleler, dinî aidiyetler ortadan kalkar. Bütün önemini kaybeder; özgür bireyin rasyonel ve otonom dünyasına kapı aralanır. Ama tuhaf bir durum ortaya çıkar:

⁴⁹⁷ Horne, s. 21.

(...) bireycilik, bireylerin doğal eşitsizliği kavramına, demin bahsedilen bütün kısıtlamaların yapay olarak üretilmiş eşitsizlikler olduğu ve bütün o tarihsel rastlantısallıkları, adaletsizlikleri ve insanların üzerinde yük oluşturan ağırlıklarıyla birlikte bunlardan bir kez kurtulundu mu kusursuz insanın ortaya çıkacağı anlayışına dayanıyordu. O insan da kusursuz olduğu, ahlâk, güzellik ve mutluluk bakımından kusursuz olduğu için farklılık göstermesi mümkün olmayacaktı.⁴⁹⁸

Tabîî hukuk toplumdaki gerçek, yaşayan bireyi esas almamış, evrensel ve genel bir birey üstünden toplumu tasarlamıştı⁴⁹⁹. Ama pratikte durum bambaşka bir hâl aldı. Eşit ve serbest bireylerden oluşan toplum, giderek iktidar ve kalabalık olarak ayrıldı⁵⁰⁰. Bütün farklılaşma çabalarına, bireyselleşme ve özgün olarak bir kimlik inşa etme çabalarına rağmen toplum, çamaşır makinesi taksiti ve araba alma hayali arasında sıkışıp kalmış bir kitleye dönüştü. Üstelik bu hayal, bireyin bilinçaltına yönelik reklam ve propaganda teknikleri yoluyla “edindirilmiş” bir hayaldir. “Bir insan, der Kant, kesinlikle aleladedir, ama ondaki insanlık kutsaldır.”⁵⁰¹ Söylevlerde kutsallık ama kapitalizm karşısında, bir tüketici ve üretim aracı olarak aleladedelik... Bu alelâdelik içinde, toplum üstünde denetim kurmak isteyen çıkar gruplarının iktidar çatışması sürüp gider. Zaten demokrasinin özünde, her bir iktidar heveslisine (pratikte hevesliler değil iktidar sahipleri kapıyı tutsa da) kapı açmış olması vardır. Dolayısıyla modern toplumda iktidar, bireyin daha insanî ve mutlu yaşamasının aracı olduğu yanılsaması altında bu çıkar çatışmalarını gizler. İnsan olarak kutsal, haklarla donatılmış ve iktidarın varlık amacı ve fakat halk olarak bilincinde bile olmadan iktidar için ölesiye çalışan bir kitle.

Modern toplum iki hat üstünden kiteselleşmiştir. Bunlardan biri kapitalizmdir. Kapitalizm hem üretim hem de tüketim bakımından kitlesel bir topluma yol açar⁵⁰². Tersinden söylenirse kitle toplumu aynı zamanda ve kaçınılmaz

⁴⁹⁸ Simmel, s. 212-213. (Vurgu yazarın). Simmel’in ileri sürdüğü düşünce, esasen yurttaşın ideolojik temeli olarak görülebilir. Siyasî ideal, toplumu ortak kimlik üstünden homojen bir kitle olarak görmek istiyordu. Ayrıca bkz., Enriquez, s. 10.

⁴⁹⁹ Simmel, s. 213.

⁵⁰⁰ Enriquez bunu özgür emekçiye iş sağlayabilen para sahipleri ile satacağı emeğinden başka bir şeyi olmayan yersiz yurtsuz proletarya arasındaki ayrım olarak tanımlamakta. Enriquez, s. 310. Ayrıca hiç şüphesiz bu bölünme yeni bir şey değildir. Pareto ve Mosca’nın seçkinler teorisi, tarih boyunca bütün toplumların azınlıklar tarafından yönetildiğini ileri sürmektedir. T. B. Bottomore, **Seçkinler ve Toplum**, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yay., Ankara, 1990, s. 14.

⁵⁰¹ Simmel, s. 214.

⁵⁰² Özcan, Hukuk Devleti, s. 134.

olarak endüstri toplumdur⁵⁰³. İkinci hat ideolojiktir. Belirli sınırlar içinde egemenlik kurarak toplumu bir ulus fikri etrafında kurmaya çalışan modern devlet, ideoloji aracılığıyla homojenleştirerek (başlangıç hayalî bir kamusalık olsa da) kitleselleşmesine yol açar. Ulusun parçası olarak her birey aynı bütüne dâhildir. Kalabalıkların daha önceleri pek de önemli olmayan fikirleri, devletin varlığının toplumsal rızaya bağlanması ile birlikte önem kazanmıştır. Le Bon, kalabalıkların kazandığı bu önem sebebiyle bu zamanı “Kalabalıklar Çağı” olarak adlandırıyor⁵⁰⁴. Le Bon’un baktığı yerden görülen manzarada kalabalıklar, giderek artan bir güçle hâkim konuma geçmektedirler. Sendikalar, örgütler, meclisler hakkının peşine düşmüş kalabalığın araçları haline gelmiştir. Muhakeme konusunda yetenezsiz olan kitleler, harekete geçmede hızlıdır⁵⁰⁵. Kalabalık, rasyonel yargıda bulunma yetisinin yani bireyselliğin yok olduğu bir durumdur⁵⁰⁶. Neticede Le Bon kalabalıkları bir tehdit olarak görmektedir. Çünkü büyük ölçüde işçi sınıfını içeren ve duygularına göre hareket eden kalabalıklar, liberalizmin çizdiği modelin dışında bazı taleplerin varlığını göstermektedir⁵⁰⁷. Ama az bir zaman sonra, “uyuma mekanizmaları” keşfedildiğinde, hakkını arayan bu “kalabalıklar”, pasifize kitlelere dönüştürülecektir.

José Ortega Gasset de Le Bon ile benzer fikirleri savunur⁵⁰⁸. Ona göre topluma bütünüyle kitleler hâkim olmaktadır. Hâlbuki kitleler tanım gereği kendi hayatlarını yönetme kabiliyetine sahip değildirler. Özel nitelikleri olmayan vasat kimselerin toplamıdır kitle. Topluma hükmetmeleri ise Avrupa toplumlarının başına gelebilecek en ağır bunalımı göstermektedir. Bu durumu görünür kılan, her yerde karşımıza çıkan yığılmalar, kalabalıklar, insan çokluğudur. Gasset’in anlatımı, tam da bizdeki meşhur “halk plajlara hücum etti vatandaş denize giremiyor” nevinden bir

⁵⁰³ Edward Shils, “Mass Society and Its Culture”, *Daedalus*, Vol. 89, No. 2, Mass Culture and Mass Media (Spring, 1960), p. 289.

⁵⁰⁴ Gustave Le Bon, *The Crowd- A Study of the Modern Mind*, Batoche Books, 2001, s. 7-8, <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/lebon/Crowds.pdf>. “Kitle bu anlamda yani geleneksel hiçbir pratiğe ve teoriye, belki de genel olarak hiçbir pratiğe ve teoriye indirgenemeyen bir olgu olarak, bizim modernliğimizin belirgin bir özelliğidir.” Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde- Toplumsalın Sonu*, 3. Baskı, Çev. Oğuz Adanır, DoğuBatı Yay., Ankara, 2006, s. 12; Özcan, Hukuk Devleti, ss. 134-135.

⁵⁰⁵ Le Bon, ss. 8-9.

⁵⁰⁶ Bauman, *Yasa Koyucular*, s. 181.

⁵⁰⁷ Özcan, *Neoliberalizm*, s. 398.

⁵⁰⁸ José Ortega Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, Çev. Neyyire Gül Işık, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010, s. 39 vd.; Bauman, *Yasa Koyucular*, s. 181.

yakınmayı hatırlatır⁵⁰⁹. Gasset ve Le Bon'un anlatımlarının ortak yanı, bu vasat insanlar toplumunun büyüyerek seçkin azınlıkların yaşam biçimini tehdit etmesinden duydukları sıkıntı hatta öfkedir.

Yepyeni bir toplumsal düzen olarak kitle toplumu, kökleri daha eskilere gitse de aslında I. Dünya Savaşı'ndan sonra ilk olarak ABD'de ve hızla İngiltere, Fransa, Kuzey Avrupa ve Japonya'da ortaya çıkmıştır. Kitle toplumu, bireyi, bir bütün olan topluma daha sıkı bir şekilde bağlamıştır. Shils bu durumu kitlelerin (*mass*), topluma (*society*) katılması (*incorporate*) olarak tanımlıyor. Toplumun merkezi genişlemiştir; önceki toplumlarda nüfusun geniş kesimleri (kitle) her zaman “şehreküstü” (*outsider*) kalmıştır⁵¹⁰. Hâlbuki artık merkezdedirler. Medeniyet (*civility*), modern bir kavram olmasa da şimdiye kadarki en iyi anlamını kitle toplumunda bulmaktadır. Shils'e göre kitle toplumu merkez (elitler) ve çevrenin (*periphery*/kitle) –henüz tamamlanmamış olsa da- birleşmesidir. Modern teknoloji ve makineleşme, insanı çalışmanın fiziksel ağırlığından kurtarmıştır. Kitle toplumu bireyselliğin doğduğu ve yükseldiği yerdir; bireyin bilişsel, ahlâkî ve estetik kapasitesini artırmıştır⁵¹¹. Shils'in yaklaşımında kitle toplumu, daha erken bir zamanda belirli ölçüde kurulabilmiş bir kamusalığın var olduğu ve bireylerin ifade özgürlüğü aracılığıyla kamusal tartışmaya katılabildikleri bir döneme işaret ediyor olsa gerek.

Kitle toplumu ya da kitle kavramları bugün büyük ölçüde olumsuz bir çağrışımla ve kamusalığın karşıtı olarak kullanılmaktadır. Toplumun edilgin kılınarak yönlendirilmesinde, propagandanın ve bunun sevimlileştirilmiş versiyonu olan halkla ilişkilerin kurucusu ve Sigmund Freud'un yeğeni Edward L. Bernays'ın önemi büyüktür. Bernays, 1928 yılında yayımladığı *Propaganda* isimli kitabının ilk bölümü olan “Organising Chaos”a şöyle başlar:

Demokratik bir toplumda, kitlelerin organize olmuş düşünce ve alışkanlıklarının bilinçli ve akılcıca manipülasyonu önemli bir unsurdur. Toplumun bu görülmeyen mekanizmasını yönlendirenler, ülkemizin gerçek egemen iktidarı olan görülmez bir hükümet kurarlar.

Biz, hiç bilmediğimiz kimseler tarafından yönetiliriz; zihnimiz kalıba dökülür, zevklerimiz şekillendirilir, fikirlerimiz telkin edilir. Bu, bizim demokratik

⁵⁰⁹ Gasset, s. 40. “Kalabalık birdenbire görünürlük kazanmış, toplumun tercihli mevkilerinde yer tutmuş bulunuyor. Daha önce mevcuttuysa da varlığı fark edilmiyordu, toplum sahnesinin dibinde yer alıyordu; şimdi ön plana geçti, başoyuncu oldu.” Gasset s. 41.

⁵¹⁰ Shils, *Mass Society*, s. 288.

⁵¹¹ Shils, *Mass Society*, s. 290.

*toplumumuzun örgütlenme biçiminin mantıksal bir sonucudur. Çok büyük sayıda insan varlıkları, eğer uyumlu bir şekilde (smoothly) işlev gören bir toplumda yaşamak istiyorlarsa, bu şekilde işbirliği (cooperate) yapmak zorundadır.*⁵¹²

Trotter'a göre ortalama insanın zihni, hakkında hiçbir özel araştırma yapmadığı ve sadece genel geçer malûmata dayanan yüzlerce konu hakkında binlerce bilgi ile doludur⁵¹³. Kâinatın anlamı, ölümden sonrası, memleket idaresi, hangi kanunun neden iyi ya kötü olduğu gibi bir sürü konu hakkında sıradan kişilerin (doğruluğundan pek de şüphe etmeyip aksine pek çok durumda inatla savundukları) bilgisi vardır⁵¹⁴. Onun bu bilgisi, yüzlerce yıl önce cadıların neden yakılması gerektiğini bilenlerin bilgisi ile aynı minvaldedir: Rasyonel bir temelden yoksudur. Bugün, atom enerjisi konusunda ortalama bilgi sahibi insanın da durumu aynıdır. Belli bir duyuma göre ve hiç tanımadığı kimselerin yönlendirmesine göre edindiği bilgileri, çoğu kez katı biçimde savunur⁵¹⁵. Zihnimize, mantıktan yalıtılmış alanlar (*logic-proof compartments*) vardır. Pek çok düşüncemizde, hiçbir mantıksal ve rasyonel temel olmasa da sebat ederiz. Kendi teorilerindeki çatlakları görmeyi reddeden bilim adamları, artık hükmü kalmamış binlerce yıllık beslenme ya da coğrafi alışkanlıkları takip eden kimseler⁵¹⁶... Herkes kendi düşüncesinin rasyonel, ama kendi gibi düşünmeyenin irrasyonel olduğunda hemfikirdir⁵¹⁷.

Kamuoyunu şekillendiren kurumlar, bir yandan da kamuoyunun etkisi altındadır. Okullar, medya ve diğer iktidar mekanizmaları da aslında bütünüyle kontrol edemedikleri bir sistemin üstündedirler. İnsanlara belli bir şeyi yapmalarını ya da yapmamalarını dikte etmek her zaman işe yaramaz. Bunun yerine onlara ne

⁵¹² Edward Bernays, **Propaganda**, 1928, <http://www.whale.to/b/bernays.pdf>, s. 9. (Erişim 10.05.2012). Zaten ilgili bölümün başlığı da organizasyon olmaksızın toplumun kaos içinde kalacağını ima etmektedir.

⁵¹³ William Trotter, **Instincts of the Herd in Peace and War**, T. Fisher Unwin LTD, London, 1921, s. 35-36.

⁵¹⁴ Trotter, s. 36. (Trotter'in kitabına Bernays'ın atfindan sonra ulaştım. Bu paragraftaki bilgilerin çoğu Bernays'ın bu kitaptan yaptığı alıntılardandır.) Edward L. Bernays, **Crystallizing Public Opinion**, Liveright Publishing, New York, 1961, s. 63 (İlk baskı 1923)

⁵¹⁵ Bernays, *Crystallizing*, ss. 64-65.

⁵¹⁶ Bernays, *Crystallizing*, ss. 66-68.

⁵¹⁷ Trotter, s. 36- 37. Trotter'e göre Liberal, muhafazakâr, ateist veya Hıristiyan arasındaki fark birinin diğerinden daha az mantıklı ya da mantıksız oluşu değildir. Bu gruplara mensup bireylerin sarsılmaz düşüncelerinin kaynağında sürü (*herd*) vardır. Gerçekte, tarafların sürüye dâhil olmaktan kaynaklanan düşmanca duyguları çatışmaya yol açar. Zihin, sezgisel (*non-rational*) ya da içgüdüsel (*instinctive*) fikirleri rasyonelize ederek haklılaştırır. Dolayısıyla da gerçek köken perdelenir; Freud gibi söylersek bilinçaltına itilir. İnsanın davranışlarındaki sürüye ait olma hususiyeti, sadece kalabalıklarda ve toplumsal birleşmelerde değil yalnızken de mevcuttur. Trotter, s. 37, 38 ve 42.

istemeleri gerektiğini öğretmek gerekir⁵¹⁸. Toplumdaki yaygın iletişim mekanizmaları bunu sağlar. Modern iletişim sistemleri, yalnızca çok iyi organize olmuş mekanik bir ağ değildir; aynı zamanda toplumsal iyilik ya da kötülük için de potansiyel bir güçtür⁵¹⁹. Bu iletişim sistemi, toplumun rızasını almak zorunda olan her bir kişi ya da kurum için çok büyük önem taşır. Toplumsal rıza mühendisliği (*engineering consent*) bu kanallar aracılığıyla gerçekleştirilir. Öneride bulunma ve ikna etme gibi siyasî faaliyetlere dayanan demokrasinin özü, rıza mühendisliğidir⁵²⁰. Gerçekte ister monarşik, ister cumhuriyetçi, ister demokratik isterse komünist olsun bütün yönetimler yalnızca tek bir durumda başarı kazanabilir ve gerçekten hüküm sürebilirler: Toplumsal rıza ya da kamunun uyumu (*public acquiescent*)⁵²¹.

Teorik olarak her yurttaş, hem kamusal hem de özel alana ilişkin olarak, kendi davranışlarını ya da düşüncesini kendisi belirler⁵²². Ama gerçekte eğer herkes her karmaşık iktisadî, siyasî ve ahlâkî sorunu kendi başına anlamaya ve çözmeye kalksaydı kimse bir yere varamazdı. Belki ne yiyip ne giyeceğimize bizim yerimize karar veren yöneticilerimiz olsa daha iyi olabilirdi. Ama biz farklı bir yönetim biçimi seçtik: Açık, serbest rekabet ve ikna. İster demokraside isterse de tişört alırken, kim özgür iradeye sahip olan bizleri ikna ederse, onun seçiminin yolundan gidiyoruz⁵²³.

Bugün kitlesel ölçüde üretim yapan fabrikalar, ürettikleri mallara insanların ihtiyaç duymasını bekleyemezler. İhtiyaç kavramı kitlesel üretimin karşılanması için çok yetersizdir. Bu yüzden kitlesel arz sistemleri, kendi kitlesel talep sistemlerini yaratmak zorundadırlar⁵²⁴. Bernays'a göre toplum o kadar karmaşık bir hale gelmiştir ki, kitlelerin pek çok konuda kendi başlarına hızlı ve "doğru" karar vermeleri mümkün değildir⁵²⁵. O sebeple bizler gönüllü olarak, bütün bunları görünmez bir yönetime⁵²⁶ devrettik. Bu yönetim, insanın başıboşluğuna seçenekler sunar. Bir lider,

⁵¹⁸ Bernays, *Crystallizing*, s. 111 vd.

⁵¹⁹ Edward L. Bernays, "The Engineering of Consent", **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Vol. 250, Communication and Social Action (Mar., 1947), p. 113.

⁵²⁰ Bernays, *Consent*, s. 114.

⁵²¹ Bernays, *Propaganda*, s. 38.

⁵²² Yine teorik olarak, diyor Bernays, herkes piyasadaki en ucuz ve en kaliteli malı alır. Ama gerçekte eğer herkes almak istediği malın ettiği fiyatı kendisi hesaplasa, kendi başına karar vermek için tadına baksa, yüzlerce ve binlerce farklı çeşidin bulunduğu piyasa tıkanırdı. Bernays, s. 11.

⁵²³ Bernays, *Propaganda*, s. 11.

⁵²⁴ Bernays, *Propaganda*, s. 63.

⁵²⁵ Ann Haugland, "Book Propaganda: Edward L. Bernays's 1930 Campaign Against Dollar Books", **Book History**, Vol. 3, 2000, p. 237.

⁵²⁶ "Biz farkına bile varmadan, düşüncelerimizi belirleyen, kime hayran olup kimden tiksineceğimizi, kamu menfaatlerinin sahipliği hakkında ne düşünmemiz gerektiğini söyleyenler; göç hakkında,

medya, bir yazar... Bunlar bize hangi davranışları benimseyip hangi normlara uymamız ve hatta neyi istememiz gerektiğini gösterirler⁵²⁷. Bütün fikirler, bütün “ihtiyaçlar” artık konfeksiyondur; bize uyan bir tanesini alır giyeriz. Gündelik hayatımıza ilişkin hemen her türlü kararımız, tercihimiz ve davranışımız, kitlelerin zihinsel süreçlerini ve sosyal yapısını kavramış sınırlı sayıda bir azınlık tarafından yönlendirilir⁵²⁸. Toplumun zihnini kontrol eden koşulları, onlar ellerinde tutarlar⁵²⁹.

Bernays, Freud’un büyük etkisi altındaydı ve kamuoyunun nasıl şekillendiğini ve kitlelerin nasıl harekete geçirildiğini anlamak için, insan tabiatındaki güdülerini anlamak lazım geldiğini düşünüyordu. Bunu anladığımız vakit, toplumun istenilen yöne nasıl sevk edilebileceğine ilişkin de bir teknik geliştirebiliriz⁵³⁰. Başboş ve güdülerinin etkisi altındaki ortalama modern bireyler, yönlendirme olmaksızın sadece kargaşaya yol açacaklardır. Kitle psikolojisi alanındaki çalışmalar, toplumun manipülasyon yoluyla görülmez bir yönetim tarafından nasıl yönlendirildiğini ya da yönlendirilebileceğini göstermişti. İnsan, fiili olarak bir kitlenin ya da kalabalığın içinde olmasa da, doğuştan sosyal olduğu için, perdelerini çekmiş evinde otururken bile “kendini bir sürüye ait hisseder.”⁵³¹ Kitle bireyin davranışına ciddi biçimde nüfuz eder ve bireyi olduğundan çok daha başka şekilde hareket etmeye zorlar. Ancak kitle tamamen irrasyonel ve içgüdüselidir⁵³².

Bernays’ın halkla ilişkiler, propaganda, reklam ve rıza mühendisliğine ilişkin düşünceleri ayrı bir çalışmayı hak ediyor, ama daha fazlası bu çalışmanın sınırlarını aşar. Burada bizim için önemli olan Bernays’ın, toplumun kitleselleşmesini olağan ve gerekli görmesidir. Ona göre demokratik toplum bu yönlendirmeye muhtaçtır.

evimizin nasıl döşeneceği, hangi mobilyayı kullanmamız, masaya hangi yemekleri koymamız gerektiği, hangi tişörtü giyip hangi sporla uğraşmamız gerektiği, hangi oyunları görmemiz, hangi vakfi desteklememiz, hangi resimleri beğenmemiz hangi küfrü etmemiz, hangi şakaya gülmemiz gerektiğini bize söyleyenler kimlerdir?” Bernays, Propaganda, s. 32.

⁵²⁷ Bernays, ss. 10-11. “Kendine bir takım elbise alan bir kişi, kendi zevkine göre hareket ettiğini ya da kişiliğine uygun olan şeyi aldığını düşünebilir; gerçekte ise bilinmeyen bir Londralı terzinin zevkine itaat etmektedir.” Bernays, Propaganda, s. 35.

⁵²⁸ Mosca ve Pareto’ya göre de toplumlar her zaman belli bir azınlık tarafından idare edilir. Bunlar yönetici seçkinler ya da siyasî sınıfı teşkil ederler. Bottomore, s. 14. Bu bölünme zorunlu ve kaçınılmazdır. s. 23. Mills’e göre sıradan insanlar, gündelik hayatlarını aşabilecek güçte değildirler. Gündelik hayat, sıradan insanların kavrayamayacakları güçler tarafından yönetilmektedir. Değişim, onların gücü dışındadır ama onları ciddi biçimde etkilemektedir. Mills, s. 7.

⁵²⁹ Bernays, Propaganda, ss. 9-10.

⁵³⁰ Edward L. Bernays, “Manipulating Public Opinion: The Why and The How”, **American Journal of Sociology**, Vol. 33, No. 6 (May, 1928), pp. 958.

⁵³¹ Bernays, Propaganda, s. 49.

⁵³² Enriquez, s. 67.

Bernays, dayısının psikanalitik kuramını hayata geçirmiştir. Freud, insanın düşünce ve duygularının, bastırmak zorunda kaldığı güdülerinin bir yansıması olduğunu söylemişti⁵³³. Herhangi bir şey, kıymeti ya da kullanışlı olduğu için değil, kişinin kendisine bile söylemekten utandığı bilinçaltındaki bambaşka bir şeyin bir sembolü olduğu için arzulanıyor olabilir⁵³⁴. Burada ayrıntısına giremeyeceğim ama bugün bütün reklamcılık sektörü bu düşüncenin üstüne bina edilmiştir⁵³⁵. Seçim kampanyaları ve meselâ bizde anayasa değişikliğine ilişkin olarak yapılan referandum gibi faaliyetlerde Bernays'ın izleri açıktır.

Kitle toplumu konusunda Amerikalı sosyolog Wright Mills'in önemli tespitleri vardır⁵³⁶. İdeal tip olarak kamu ve kitleyi karşılaştıran Mills, kamunun belli başlı özelliklerini şöyle sıralamaktadır: Bireyler yaygın ve açık bir şekilde kendi düşünce ve kanaatlerini ifade edebilirler ve kendilerine yöneltilen bir düşünceye de her zaman kamuya açık şekilde cevap verebilirler. Ayrıca otoriteye karşı unsurlar içerse bile, bu düşüncelerin ifade edilmeleri, otorite tarafından engellenmez; kamuoyu serbestçe oluşur. Yetkili resmî makamlar bu kamuoyu üzerinde çeşitli gizli yöntemlerle nüfuz kurmaya çalışmazlar⁵³⁷. Kamuya dayalı toplumlarda bireysel vicdan ve rasyonellik öndedir. Liberalliğin kendiliğinden denge varsayımı ile paralel olarak toplum içindeki bireyler arasında tabii bir çıkar dengesi oluşur. Ayrıca bu "müsademe-i efkâr" ortamından çıkan "bârika-i hakikat", egemen gücün tek yol göstericisidir⁵³⁸. Kamuoyu ve kamusalılık konusundaki bu rasyonalist ve iyimser düşünceler, Mills'e göre tatlı birer masaldan ibarettir⁵³⁹.

⁵³³ Freud, kitle psikolojisi içindeki bireyin temel itkisinin, cinselliğin kaynağı olan libido olduğunu ileri sürmüştür. Sigmund Freud, **Kitle Psikolojisi**, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yay., İstanbul, 2006, s. 34. Bernays da bu düşünceyi özellikle reklamlarda kullanmıştır.

⁵³⁴ Araba satın alan bir adam bir yerden bir yere kolaylıkla gitmek için araba satın aldığını düşünebilir ya da söyleyebilir. Ama gerçekte belki almak istememiş ve işine yürüyerek gidip gelmek istiyor olabilir. Ya da arabayı gerçekten istiyordur ama hakiki sebep sosyal prestij, başarılı görünmek arzusu ya da sadece karısına şirin görünmek de olabilir. Bernays, Propaganda, s. 52.

⁵³⁵ "Görüntüsel gösterenin –örneğin bir reklam imgesi, cazip bir ürün dizaynı vd.yi düşünelim- egemen olduğu bir iletişim eleştiriyeye veya alternatifini olan bir fikri açıklamaya olanak vermez; ya o haliyle kabul edilir ya da reddedilir. Burada kabul veya reddediş rasyonel düşünüşle ilgili olmadığı ölçüde içgüdü ile ilişkilidir." Özcan, Siyasal Adalet, s. 73.

⁵³⁶ Mills'in çalışması özel olarak Amerikan toplumuna ilişkindir.

⁵³⁷ Mills, s. 425 ve 433.

⁵³⁸ Mills, ss. 420-421. Mills'in tanımlamaları Kant'ın kamu anlayışı ile de uyumludur. Ayrıca bkz. Özcan, Kişiliğin Önkoşulu, s. 22.

⁵³⁹ Mills, s. 419. Toplumsal artık buharlaşıp uçmaktadır; anonimleşmiş ve kitleye dönüşmüştür. Baudrillard, s. 24.

Buna karşılık kitle durumundaki toplum medyanın yönlendirmesi altında, kendi fikir ve görüşlerini ifade etmekten uzak insanlardan oluşan bir yığın görünümündedir. Kişilerin (etkin biçimde) düşünce ifade edebilmesi, mevcut bu medya sistemi nedeniyle çok sınırlı ve kısıtlıdır. Hak arama ya da belli bir düşünceyi yaşama geçirmeye yönelik eylemler, iktidarın bu alandaki sıkı denetimiyle karşılaşır. İktidar, kurum ve ajanları eliyle toplum üstünde yaygın bir denetim kurmakta ve özgür bir kamuoyu oluşmasını engellemektedir⁵⁴⁰. Bunun sebebi politik olarak bireysel vicdan ve özgürlüğün yerine halkın egemenliğini (genel iradeyi) koyan Rousseau'ya bağlanmaktadır. Ayrıca Freud sokaktaki adamı irrasyonel olarak nitelendirmiş ve Marx da özgür bireyin toplumsal şartlandırmanın ürünü olduğunu ortaya koymuştur⁵⁴¹. Bunlar aslında zaten kamu denen şeyin hiçbir zaman olamayacağını ya da çok kısıtlı ve dar çevrede kamusalıkların oluşabileceğini göstermektedir.

Mills'e göre kamu toplumu ile kitle toplumu arasındaki farkı belirleyen şey toplumdaki haberleşme ya da iletişim biçimidir⁵⁴². Kamu toplumu, bireylerin eşit şartlar altında düşünce ve kanaatlerini ifade edebildikleri ve tartışmaya açabildikleri bir ortam sunar. Medya ya da kitle iletişim araçları, bu düşüncelerin duyurulmasına hizmet ederek toplumdaki tartışma ortamını genişletir ve canlı tutar. Hâlbuki kitle toplumu şartlarında medya, bu tartışmaları ya da düşünceleri aktaran değil üreten konumundadır⁵⁴³. Belli bir iktidar doğrultusunda üretilen bilgi, pasif bir alıcı konumuna indirgenmiş bireye telkin edilir. Mills, kendi dönemindeki Amerikan toplumunun tam anlamıyla olmasa da büyük ölçüde kitle toplumu niteliği taşıdığını düşünmektedir⁵⁴⁴. Kamu denen şey artık, örgütsüz ve dağınık bireyler toplamıdır. "Bunlar çıkarları açık-seçik belirlenmemiş, örgütlenmemiş, zaman zaman *gürültü* çıkarsalar da, kimseye söz geçirecek gücü kalmamış kimselerden oluşmaktadır."⁵⁴⁵ Toplumun kitle toplumuna dönüşmesinde, güçlü merkezî iktidarın toplumdaki diğer daha küçük iktidar merkezleri üstünde tekelci bir denetim kurmasının büyük etkisi

⁵⁴⁰ Mills, s. 425.

⁵⁴¹ Mills, ss. 420-421.

⁵⁴² "Kitleyi, kitle iletişim araçları dışında bir yerde aramak boştur." Baudrillard, s. 33. Modern endüstri, ulaşım ve iletişim araçları olmaksızın kitle toplumundan söz edilemez. Shils, *Mass Society*, s. 289.

⁵⁴³ Thompson kitle iletişim araçlarındaki bu tek yönlü bilgi aktarımını ifade etmek üzere "iletişim" yerine "iletim" ya da "yayma" kavramlarını tercih ediyor. Thompson, s. 48.

⁵⁴⁴ Mills, s. 426 ve 428.

⁵⁴⁵ Mills, s. 428 (Vurgu yazarın) ayrıca s. 433.

vardır. Aslında bireyin kamusalının bir parçası olması gereken dernekler, sendikalar, birlikler vb.nin kurumsal güçleri arttıkça, birey zayıflamıştır⁵⁴⁶.

Kitle toplumu meselesinin demokrasi ile de önemli bir bağı vardır. İktidarın kaynağının halk olarak belirlenmesi ve genel oy ilkesi, iktidarı *kanaat imalâtına* yöneltmiştir. Genişleyen ve asker ihtiyacını da halktan karşılayan ordu için milliyetçi bir maneviyat, kitlesel ölçekte üretim yapan fabrikalar için de reklamcılık geliştirilmiştir. İlk çıktığı dönem modern kitle iletişim araçlarının kamusalılığı artıracığı düşünülüyordu hâlbuki tersine hizmet etmişlerdir⁵⁴⁷.

Meseleye tersinden bakmak da mümkündür⁵⁴⁸. Baudrillard, kitlelerin bu edilgen durumu talep ettiklerini ileri sürmektedir. Kitleler anlam değil gösteri, içerik değil şekil isterler. Gösteri formuna sokulduğu sürece her içeriğe “tapmaktadırlar”. Yani kitleler hain iktidarların sinsi planlarına kurban gitmiş değildirlere; onlar bunu isterler. Bir eğlence ya da sportif bir gösteriye dönüşmüş olan siyaset karşısında halk seyircidir. Evinde oturarak ve hiçbir sorumluluk almayarak bu teatral gösteriyi seyrederek⁵⁴⁹. Onlarca devrim, siyasî tecrübe ve eğitim, edilgin ve gösteriye teşne kalabalığın vurdumduymaz bencilliği ile sonuçlanmıştır. Baudrillard, kitlelerin iktidar tarafından uyutulmuş zavallılar olduğunu düşünmüyor. Ne iktidar o kadar güçlü ne de kitleler o kadar saftır. Bu karşılıklı oynanan bir oyundur. Futbol maçına dalmış kitle, sorumluluk duygusunu üstünden atar; iktidar da egemen olduğu yanılısamasını sürdürür⁵⁵⁰.

18. yüzyılda, siyasî alan gerileyip toplumsal ve ekonomik olan yükselmişti. Siyasî olan, toplumsal alanı yansıtmak durumunda kalmıştı⁵⁵¹. Bu da “objektifleştirilmiş bir yaşam düzeni” olarak hukukun depolitik bir alan yaratması ile sonuçlanan maddî hukuk devleti sürecine işaret eder⁵⁵². Daha önce iktidarların toplumdaki hiçbir şekilde onay ya da meşruluk bekleme söz konusu değildir. Ancak toplumun bir onay ve meşruluk makamı olarak iktidar karşısındaki konumu, ayrıca giderek baskınlaşan iktisadî iktidar, siyasî olanın özerkliğini çokça sınırlamıştır. Ne

⁵⁴⁶ Mills, s. 430.

⁵⁴⁷ Mills, ss. 435-436.

⁵⁴⁸ Baudrillard, s. 17-18.

⁵⁴⁹ Baudrillard, s. 37; Thompson, s. 47.

⁵⁵⁰ Baudrillard, s. 20. Thompson, Baudrillard’ın bu yaklaşımı çok yanıltıcı bulmaktadır. Ona göre bu yaklaşım meseleyi anlamamızı engeller. Thompson, s. 47.

⁵⁵¹ Baudrillard, s. 23-24.

⁵⁵² Özcan, Hukuk Devleti, s. 70 ve 137.

var ki toplumsalın⁵⁵³ bu yükselişi kitleleşme ile sonuçlanmıştır. Toplumsal, liberal kapitalist bir sitem için tehlikedir. Çünkü hak talepleri, iktisadî iktidarın önemli ölçüde taviz vermesini gerektirir. Hak taleplerinin kabulü ya da reddi, neticede siyasî bir edimi gerekli kılar ve bu, siyasî bir talebin hukuk eliyle çözümü anlamına gelir. Bu da, demin dediğim gibi siyasî iktidarı önemli ölçüde kontrol eden iktisadî iktidarın geriletilmesi demektir. Buna karşılık kitleleşme, hem kamusalılığı ortadan kaldırır hem de iktisadî iktidarın hareket alanını genişletir. Kamusalılığın eritilmesi ve anonimleştirilmesi⁵⁵⁴ ile hak talebinde bulunabilecek toplumsal gruplar, tek bir varlığa dönüşür: Tüketici ya da müşteri. Kitleleşmiş toplum artık temsil edilmeyen bir toplumdur⁵⁵⁵.

ABD’de ortaya çıkan kitle toplumu yaklaşımına kadar kitleler, toplumsal grupların hak talepleriyle ve demokratikleşme ile ilgili olarak anılmalıdır. Özellikle Fransız Devrimi ve halk ayaklanmaları, kitlesel halk hareketlerinin yönetimleri ne şekilde etkileyebileceğini göstermişti. Le Bon’un yaklaşımındaki gibi bunu olumsuz mânâda kalabalıkların toplumu işgal etmesi olarak görenler de vardır. Ancak Amerikan tipi kitle toplumu tam tersi bir durumu ifade eder: Halkın iletişim aracılığıyla⁵⁵⁶ belli bir kamusalılık inşa etmesi ve demokratik katılımın tam aksini ifade eden bir toplum. Burada Althusser ve Gramsci’nin ideolojiye ilişkin söylediklerini de hatırlayabiliriz. Rasyonel bir toplum tasarımı ya da bilginin egemenliğinde bir toplum hayali⁵⁵⁷, kalabalık alt tabakaların, egemenliğe dâhil olabilecekleri yanılığını edinmelerine yol açmış olabilir. Ama Amerikan sistemi, Avrupa’nın iyimser rasyonalizmini hızla çürüterek, toplumun istenilen her yönde güdülenebileceğini göstermiştir.

Sonuç olarak Avrupa’nın rasyonalizmi, mevcut toplumun eğitilerek rasyonel bir düzen oluşturulması anlamında ideolojik bir yaklaşım iken, Amerikan kitle

⁵⁵³ Burada toplumsal kavramı ile kamusal kavramı eş anlamlı kullanılmaktadır. Baudrillard bu kavram üzerinden gittiği için bu kısımda bu şekilde kullandım.

⁵⁵⁴ Baudrillard, s. 24.

⁵⁵⁵ Baudrillard, s. 26.

⁵⁵⁶ Modernliğin ilk dönemleri, özellikle basın yoluyla ifade özgürlüğünün kullanılabilirdiği ve burjuvanın kamusalılık üretebildiği bir sürece işaret eder. Bu dönemler bakımından temel kaygı devletin basın üstündeki baskısını azaltarak ifade özgürlüğünün ve iletişim yoluyla temin edilen kamusalılığın önünü açmaktır. Gerçekten de basın özgürlüğü pozitif metinlere de geçti. Ancak basın yayın faaliyetinin ticarî bir faaliyete dönüşerek büyük holdinglerin elinde toplanması hem çeşitliliği azalttı hem de basının ticarî kazanç uğruna her türlü kullanımına kapıyı açtı. Bırakınız yapsınlarca liberalizm, küçük ölçekteki basın kuruluşlarının yok olmasına yol açmıştır. Thompson. ss. 361-362.

⁵⁵⁷ Bauman, Yasa Koyucular, s. 121.

toplumu daha çok kapitalizmin ve mevcut iktidar sisteminin sürdürülmesine yönelik bir manipülasyona işaret ettiğini söyleyebiliriz⁵⁵⁸. İlk yaklaşım, insanın rasyonel ve eğitilebilir olma niteliğinden hareketle, ütopyik noktalara da varan bir toplum tasarımı olarak karşımıza çıkar. Amerikan yaklaşımı ise insanın tabiatındaki irrasyonelliğin ya da bilinçaltının manipüle edilmesi yoluyla toplumun yönlendirilmesidir⁵⁵⁹. Fakat ayrıca dikkat çekici olan, sonraki kullanımlarda rasyonelliğin de uyma ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasıdır⁵⁶⁰. Birey, iktidar sistemine uyduğu, indirimdeki ürünü kaçırmadığı, daha fazla para kazanabildiği ölçüde rasyoneldir. Bu da modern bireyin ahlâkî zeminin de yok olması anlamına gelir. Kant'ın ödev ahlâkı yok olmuş ve yerine sonuca yönelik (*consequentialist*) bir ahlâk anlayışı yerleşmiştir⁵⁶¹. Tüketici davranışı, rasyonelliğin ta kendisidir!

Klasik liberalizmin, rasyonel bireyi merkeze alan Hobbes-Locke çizgisi burada iki bakımdan kırılmıştır. Birincisi artık kamusal alanda iletişim kuran aktörler olarak rasyonel bireyler, kitlenin içinde hem kimlik hem de bireysellik açısından yutulmaktadır⁵⁶². İkincisi, kitle ve sosyal psikoloji, toplum öncesi birey varsayımını alt üst ederek, bireyi ve kişiliği sürü/grup içinde şekillenen bir varlık olarak ele almıştır. Naif rasyonalizm, medenîleşme süreci içinde eğitim yoluyla şekillenen bireyin kendi özerkliğini ve özgürlüğünü kuracağını varsaymıştır. Bu da bireylerin, bir siyasî ideal olarak barış içinde ve düzenli bir topluma erişebilecekleri inancı ile pekiştirilmiştir. Ancak kitle içinde birey, sadece tüketimin bir nesnesi haline gelir. Bernays'ın dediği gibi daraltılmış seçenekler için güdülenir. Hem siyasî alanda, yani demokratik süreçlerde, hem de iktisadî alanda, yani kitlesel üretim ve tüketimde, birey herhangi bir dahli olan ya da dikkate alınabilir bir şey değildir.

⁵⁵⁸ Tersinden bakarak ilkin manipülasyon ikincisini de ideoloji olarak nitelendirmek de çok tuhaf olmayacaktır.

⁵⁵⁹ “Kitleler iktidar tarafından güdümlenmiş, futbolla uyutulmuştur.” Baudrillard, s. 19.

⁵⁶⁰ Özcan, Siyasal, s. 74.

⁵⁶¹ Özcan, Siyasal, s. 75.

⁵⁶² Kamusal alan ve kişilik arasındaki yaklaşıma ilişkin bir inceleme için bkz. Özcan, Kişiliğin Önkoşulu, ss. 15-25.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN TOPLUMDA DİSİPLİNİN KÖKLERİ VE YAYILIŞI

I. DİSİPLİN NEDİR?

Bu başlık altında, temel olarak Kant'ın “Eğitim Üzerine”¹ adlı kitabından disiplin ve eğitim konusunda bazı temel açıklamaları aktarmak istiyorum. Zannediyorum, onun bu kısa ve basit anlatımı konuya kavramsal bir zemin ve giriş hazırlayacaktır. Ayrıca Batı dünyasını şekillendiren bir isim olarak Kant'ın söylediklerinin ayrı bir değeri var.

Ancak öncelikle bir noktayı açıklığa kavuşturalım. Foucault'nun terminolojisinde disiplin daha çok beden ile ilişkilendirilir; bedenin itaatinden bahsedilir. Ancak Kant için bu, daha ziyade *akıl* şekillendirilmesi ve formunu kazanması mânâsındadır. Şüphesiz Kant da fizikî eğitimden bahseder ancak temel mesele akıldır.

Kant, kitabın giriş bölümünde insanın eğitime ihtiyaç duyan tek canlı olduğunu söyleyerek söze başlıyor; hayvanların buna ihtiyaçları yoktur. Eğitimin içinde disiplin, kültür, basiret ve ahlâkî terbiye vardır². Kant bunların her birinin, insanın yetişmesinde belli aşamalara tekabül ettiğini söyler. Bebek bakıma ve gözetime muhtaçtır, ama çocuk için en önemli şey disiplindir. Disiplin, kendi kendini sınırlama becerisidir³; ya da bu becerinin edinilmesi sürecine disiplin denir. Eğer çok erken yaşlarda bu verilemezse, ileriki zamanlarda kişinin yeni beceriler kazanması, bilgi ve meslek sahibi olması kısaca toplum içinde ve topluma uygun olarak yaşaması mümkün olmayacaktır. Peki disiplin ne işe yarar?

Disiplin hayvan tabiatını insan tabiatına dönüştürür. (...) İnsanın, hayvanî dürtüleri sebebiyle insanlıktan ve hedeflenen sonundan sapmasını engelleyen

¹ Burada, Kant'ın orijinal adı **Über Pädagogik** olan kitabının Ahmet Aydoğan tarafından çevrilen metni ile birlikte kitabın **Kant on Education** isimli İngilizce çevirisini kullandım. Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009. Immanuel Kant, **Kant on Education**, Trans. Anette Churton, D.C. Heath & CO. Publishers, Boston, 1900, <http://oll.libertyfund.org/title/356> (20.11.2010).

² Discipline, culture, discretion and moral training. Kant, Education, s. 11 ve 17; Kant, s. 33 ve 36; “İnsan ancak eğitim yoluyla insan olur; onun tabii güçlerini belirli bir amaca göre ve Harmonik olarak geliştiren eğitimin gerçekleştirdiği bu iş dışında insan, aslında bir hiçten ibarettir.” Kant'tan aktaran Kemal Aytaç, **Avrupa Eğitim Tarihi**, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2009, s. 228.

³ Kant, s. 35.

*disiplindir. Meselâ disiplin, insanı düşüncesizce ve kontrolsüzce tehlikeye atılmaktan korur. Bu sebeple disiplin sadece menfidir ve yaptığı iş insanın tabii [olan] itaatsizliğini etkisizleştirmektir. Eğitimin müspet tarafı öğretimdir (instruction). (...) İnsan disiplin ile insanlığın kanunlarına tâbi ve sınırlarını anlayabilecek duruma getirilir.*⁴

Demek ki disiplinin özünde kısıtlama, sınırlama var⁵; başka deyişle disiplin ile *ne yapmamak gerektiğini* öğreniyoruz⁶. Bunun sebebini Kant bir sonraki paragrafta özgürlük meselesine değinerek açıklıyor. Esasen insanın disiplin altına alınması, onun tabiatında var olan özgürlük sevgisinin gücünden kaynaklanır. Özgürlük, kendisi uğruna her şey feda edilecek derecede güçlü bir histir. Ama bu aynı zamanda kontrolsüzlük demektir. Bu haliyle özgürlük bütün “*Yap-ma!*”ları dışlar. Hâlbuki insan ancak bu sınırları bilerek yeteneklerini geliştirebilir ve toplumsallaşabilir. Bu sebeple disiplin çok küçük yaşlarda verilmelidir çünkü “Kendini sınırlama becerisi gelişmemiş insanlar”ın eğitilmesi pek mümkün değildir⁷.

Anlıyoruz ki disiplinin doğrudan doğruya özgürlük ve itaat ile bir ilgisi var. Doğduğu anda özgür olan insan tabiatının/aklının ehlileştirilip itaatkâr kılınması, Kant’ın sözlüğünde disiplin olarak anılıyor. Yalnız bunun olumsuz bir anlamı yok; disiplin zorunludur ve kısaca itaatsiz olma halinin ortadan kaldırılmasıdır. İtaatsizlik, aynı zamanda toplumsal lügatte hata yahut suç anlamına gelir ki bu haliyle de disiplin sürekli ve istikrarlı olarak hataların düzeltilmesi (*the correcting of faults*)⁸ olarak anlaşılır. Kant bu yüzden disiplini menfi olarak (*negative instruction*)⁹ tanımlar; yukarıda bahsi geçen “*yap-ma*”lar disiplini kurar. Bu yönüyle de

⁴ Kant, Education, s. 11-12; Kant, s. 34-35. Bunu ve takip eden bütün alıntılarını (sadece Türkçe metne yaptığım aftar hariç), Almancadan Türkçeye yapılan çeviriden yararlanarak İngilizceden çevirdim. İki metin arasında bazı farklılıklar görülmektedir. Kavramlar açısından genellikle İngilizce metni tercih ettim.

⁵ Kant’ın disipline ilişkin bütün tanımlamalarında bu vurgu vardır.

⁶ Foucault modern iktidar biçimlerinde disiplinin artık “yapma” yönündeki bir negatif baskı değil, neyi nasıl yapmamız gerektiğini söyleyen bir teknoloji olduğunu ileri sürecektir.

⁷ Kant, s. 36; Kant, Education, s. 12.

⁸ Kant, s. 53; Kant, Education, s. 19.

⁹ Kant, s. 34; Andrew Cutrofello, **Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance**, State University of New York Press, New York, 1994, s. 33 ve 36; “Disiplin, aklın (*reason*) kendisinin sebep olduğu sistematik hataların ortadan kaldırılması için tasarlanan, menfi bir düşünme (*judgement*) formu olarak tanımlanır.” Cutrofello, s. 36.

Foucault'dan ayrılır, çünkü Foucault'da disiplin daha geniş bir anlama sahiptir ve üretici bir güçtür¹⁰.

İnsan ancak eğitimle insan olabilir. O sadece eğitimin, onu yaptığı şeydir¹¹. (...) Eğitim vasıtası ile insan: Önce disipline tâbi kılınmalıdır¹²: Disiplin dendiğinde, ister tekil fert olarak isterse toplumun bir üyesi olarak, insanlığımızın yükselmesini engelleyen hayvanî tabiatımızı, daima kısıtlayan etkiyi anlamalıyız. Şu halde disiplin sadece itaatsizliği (unruliness) sınırlar/kısıtlar.¹³

Fakat Kant bu noktada kal(a)mıyor. Kendi ahlâk ve özgürlük anlayışı gereği, disiplin ve özgürlük arasındaki problemi çözmek durumunda; çünkü ahlâkî eğitim, özgürlüğü hedefler.

Eğitimin en büyük meselelerinden biri, zorunlu kısıtlamaya (ki kısıtlanma zorunludur) itaat etme ile çocuğun özgür iradesini kullanabilme yeteneğinin nasıl bir araya getirileceğidir. Kısıtlamaya rağmen özgürlük bilincini nasıl geliştirebilirim? Öğrencimi, aynı anda hem özgürlüğünün kısıtlanmasına katlanmaya alıştırmalıyım hem de özgürlüğünü doğru biçimde kullanması için ona kılavuzluk etmem gerekli.¹⁴

Bu noktada, disiplinin çift yumurta ikizi, kültür devreye giriyor. Disiplin, kısıtlayıp kötü tabiatı engellerken, kültür olması gereken ahlâkî ve insanî görgü ve alışkanlıkları insana veriyor. Yani disiplin negatif, kültür ise pozitif bir etkiye sahip.

Belli kurallardan sapma yönündeki sürekli eğilimi sınırlayan ve sonunda yok eden zorlamaya Disiplin denir. Bu yalnızca bir beceri yaratması, ama bunu daha şimdiden bulunan bir başkasını ortadan kaldırmaksızın yapması gereken Ekinden (kültür) ayırt edilir.¹⁵

Kant için eğitimde disiplin ve kültür birbirini bütünleyen iki ana unsurdur. Bu bakımdan disiplin sadece baskılayıcı bir rol üstlenmez¹⁶. Günü ve arzuları dengeleyerek ya da bunların kontrol altına alınmalarını sağlayarak, ham hamur

¹⁰ Cutrofello, s. 33. Aslında Foucault ile Kant arasındaki fark sadece kullandıkları kavramlar bakımından değildir. Foucault modern iktidar biçimlerinde disiplinin artık “yapma” yönündeki bir negatif baskı değil, neyi nasıl yapmamız gerektiğini söyleyen bir teknoloji olduğunu ileri sürecektir.

¹¹ “He is merely what education makes of him.” Kant, Education, s. 13. Yani ham haldeki insan eğitimin malzemesidir ve eğitim bu malzemeden ne çıkarırsa insan o olur.

¹² “Disiplin eğitimden önce gelmelidir.” Kant, s. 89.

¹³ Kant, s. 46; Kant, Education, s. 17.

¹⁴ Kant, Education, s. 21.

¹⁵ Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınevi, İstanbul, 1993, s. 334.

¹⁶ Cutrofello, ss. 34-35.

halindeki insanın, toplumsal ve *insanî* bir kalıba oturabilmesini sağlar. Ve üstelik disiplin, eğitimin diğer basamaklarından çok daha önemlidir; çünkü telâfisi yoktur. Disiplin kurulamazsa eğitim imkânsızdır¹⁷. İngilizcede *second nature*¹⁸ olarak adlandırılan davranış ve alışkanlıklar, disiplin mekanizmasından geçmiş olmakla edinilebilir¹⁹. Ancak disiplin sadece mekanik bir itaat temin eder; hâlbuki özgürlük için ahlâkî bilinç sahibi olmak lazım gelir.

(...) çocukların sadece alıştırılıp-uysallaştırılmaları yeterli değildir; çünkü onların düşünmeyi öğrenmeleri daha büyük önemi haizdir. Düşünmeyi öğrenerek insan keyf- gelişigüzel değil, sabi- değişmez ilkelere göre hareket etmesini öğrenmeye başlar.²⁰

Çocuğun itaati müspet veya menfidir. Kendi kendisine karar veremeyeceği ve taklit melekesi kendisinde hâlâ güçlü olduğu için kendisine söyleneni yapmak zorunda olduğunda müspet; ya da eğer başkalarının kendisine iyi bir karşılık vermelerini istiyorsa, başkalarını yapmasını arzu ettiği şeyleri yapmak zorunda olduğunda menfi. İlk durumda itaat etmemenin neticesi cezalandırma; ikincisinde ise (karşılıklı) insanların onun isteklerini kabul etmemeleri, onlara riayet etmemeleridir.²¹

Müspet veya yine Kant'ın deyimiyle, edilgin itaati kuran disiplindir. Modern sosyal psikologların *uyma* olarak adlandırdıkları menfi itaat ise, özgürlüğü ve rasyonelliği varsayar. Kant müspet itaat kavramı ile daha sonra Foucault'nun disiplinci iktidar dediği bir tür iktidarı da işaret ediyor. Ancak Kant'ın ahlâk felsefesi, bir davranışın ahlâkî sayılabilmesi için ahlâkın kendisi dışında bir gerekçeye dayanmaması gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla yukarıda özgürlük ve disiplin arasında ortaya çıkan çelişki açısından, Kant için değerli olan otonom disiplindir. Özgür iradeye dayalı disiplin. Edilgin disiplin (*discipline of domination*) çocuğun erken yaşlarındaki eğitimi için bir aşamadır. Yetişkinler açısından anlamlı olan otonom disiplindir (*discipline of resistance*)²²; yani bilinçli olarak ve insan olmak için kişinin kendi üstünde kurduğu kontrol.

¹⁷ Kant, s. 38. "Disiplin eğitimden önce gelmelidir." Kant, s. 89.

¹⁸ Doğuştan değil, öğrenme ile edinilen alışkanlık ve davranışlar sonucunda oluşan kişilik.

¹⁹ Jackson'a göre çoğu zaman hangi alışkanlığımızın ya da davranışımızın doğuştan, hangisinin sonradan kazanılmış olduğunun pek farkında olmayız Michael W. Jackson, "Norbert Elias's Theory of the Civilizing Process", **Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy**, Vol. 9, No. 32, March 1985, s. 304. Zaten disiplinin bu denli etkili bir mekanizma olmasının sebebi de budur. Baskılanan veya edinilen davranış kalıpları *tabii* görülür. Aksini düşünmek veya yapmak kişiyi rahatsız kılar.

²⁰ Kant, s. 49.

²¹ Kant, ss. 55-56.

²² Cutrofello, s. 33.

Kant, disiplini bir iktidar problemi olarak değil, ahlâkî olgunluk için gerekli bir araç olarak ele almaktadır. Ancak yukarıdaki çok kısa anlatım disiplin temel tanımını bize veriyor: Disiplin, kısıtlamadır. Bu kısıtlamanın ayrıntılarını aşağıda görelim.

II. ARİSTOTELES VE HOBBS: TOPLUMSALLIK ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

A. Aristoteles: “İnsan, tabiat(ı) gereği politik²³ bir hayvandır.”

Politika'nın Birinci Kitabının hemen başında Aristoteles, devlet dâhil her türden topluluğun belli bir *iyi*²⁴ adına kurulduğunu söyler²⁵, bu ilk kilit kavramımızdır. Ancak devletin yöneldiği iyi, diğerlerini kuşatır ve hepsinden yüksektir. Biraz sonra da toplumun aile, köy²⁶ gibi formları nasıl *tabiî* ise devletin de öyle *tabiî* olduğunu ekler. İnsan nasıl, tabiatı onu öyle kıldığı için bir iyiye ve bir toplum içinde yaşamaya yönelirse, devlet de daha küçük topluluklar gibi, tabiatı onu öyle kıldığı için iyiye yönelir. Bu da (tabiîlik) ikinci kilit kavramdır. “Devlet tabiatın bir yaratımıdır ve insan, tabiat(ı) gereği politik bir hayvandır.”²⁷

Konumuz bakımından tartışmanın esası basittir: Aristoteles'in temsil ettiği gelenek içinde insan ve toplumlar, tıpkı bütün evrendeki diğer varlıklar gibi belli bir *öz* ve *amaca (telos)* sahip olarak doğarlar. Bu amaç mutlu olmaktır (*eudamonia*). Dolayısıyla da insanın toplumsallaşması gibi bir durumdan söz edilemez. İnsanın politik/toplumsal/sosyal olması, bir devlet ve toplum içinde olması tabiîdir ve amaçlanan iyi bakımından elzemdir. Aksi halde ya kötü bir insandan ya da insanüstü

²³ Aristoteles söz konusu olduğunda “politik” kelimesi her zaman toplumsal olarak okunabilir. David Ross, **Aristoteles**, Çev. A. Arslan/İ. O. Anar/Ö. Kavasoglu/Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 278.

²⁴ *İyi* kavramı ile ilgili olarak Ross, s. 223 vd.'na bakılabilir. Bu “iyi” aynı zamanda amaçtır (*telos*).

²⁵ Aristotle, “Politics”, **The Complete Works of Aristotle Vol 2**, Fourth Printing, Jonatham Barnes (Ed.), Princeton University Pres, USA, 1991, s. 2. “Tabiat, her zaman söylediğimiz gibi, beyhude/amaçsız hiçbir iş yapmaz.” (Aynı kitap s. 4). “Her bilim ve her uğraş bir iyiyi hedefler.” Aristoteles, **Eğitim Üzerine**, Haz. John Brunet, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 31.

²⁶ Aristoteles'e göre bir şeyin aşlını anlamının en iyi yolu, onun ilk doğduğu âna, kökenine gitmektir. Topluların kökünde de, kendi başlarına var olamayan türlerin (erkek ve dişi) bir araya gelmesi vardır. Yöneten ve yönetilenin bir araya gelmesi de böyledir. Bunun gibi birleşmeler bir tercih sonucu değil, tıpkı bitkiler ve hayvanlar gibi insanın da kendi türünü sürdürme arzusundan kaynaklanır. Aristotle, Politics, s. 3. (Özetleyerek ve yorumlayarak çevirdim.)

²⁷ Aristotle, Politics, s. 4. Ayrıca bkz. Ross, s. 277

bir varlıktan söz ederiz²⁸. Yalnızca insan olmak, ona toplumsal olmak için gerekli yetileri verir. Üstelik devlet bütün, insan ise parçadır ve bütün, parçadan önce gelir²⁹. Ancak bir yanılgıya düşmemek lazımdır: İnsanın doğuştan toplumsal olması onun sahip olduğu eğilimlerin ya da bizatihi kendisinin iyi ya da kötü olduğu anlamına gelmez. “Bu eğilimler, onların, bizim akıllı doğamızın kavradığı ve onlara kabul ettirmeye çalıştığı ‘doğru kural’a izin vermelerine veya ona karşı çıkmalarına göre, iyi veya kötü olurlar.”³⁰

Teorik tartışma bakımından durum bu olsa da, insanın³¹ tabiatı gereği toplumsal olması, onun eğitime muhtaç olmadığı anlamına gelmez. Burada konumuz bakımından çok özet halinde söylersek, siyaset pratik bilimlerin en üstünüdür ve tek tek insanların iyiliğinden daha büyük bir iyiliği hedefler³². Devlet de siyasetin uygulayıcısı olarak, nasıl bir yurttaş yetiştirmek istiyorsa o yönde bir eğitim vermelidir. Bu eğitimin içeriği, erdemli ve iyi bir yurttaş olmanın bilgisidir. Yani eğitim devletin işidir³³ ve eğitim şu veya bu şekilde bir toplumla ilişkilidir³⁴. Genç kişi, tecrübesizdir; “isteklerini ve eylemlerini tutarlı bir kuralın yönlendirdiği”³⁵ bir kişi değildir. Dolayısıyla da toplumun bir üyesi olmak, düşünmek ve erdem sahibi olmak için eğitilmesi lazım gelir. Bu süreçte beden eğitimi ve alışkanlık edindirme teorik eğitimden önce gelmelidir³⁶. Ancak özgür bir kimseye yakışan (ya da alt metinden okursak, özgür ve erdemli bir kimse olabilmek için) eğitim mekanik olmamalıdır. Elbette burada bahsedilen eğitim, yurttaşın eğitimidir³⁷. “Mekanik konular dediğimizde bundan özgür kimselerin bedenini, ruhunu ve aklını iyiliğin

²⁸ Aristotle, *Politics*, s. 4.

²⁹ “Örneğin bütün beden ortadan kaldırılırsa, ayak ya da elden söz edilemeyecektir.” Aristotle, *Politics*, s. 4.

³⁰ Ross, s. 227. Doğru kural: Akl-ı selim.

³¹ Burada ve devamında “insan” denilen her yerde, özgür yurttaş anlaşılmalıdır.

³² Aristoteles, *Eğitim*, s. 26. Ayrıca bkz. Burnet’in Sonuç yazısında s. 177.

³³ Aristoteles, *Eğitim*, s. 13. (Burnet’in giriş yazısından.) Hatta devletin amacı budur, yani yüksek kültürlü insan/yurttaş yetiştirmek. Russell, s. 335.

³⁴ Aristoteles, *Eğitim*, s. 178. (Burnet’in Sonuç yazısından)

³⁵ Aristoteles, *Eğitim*, s. 29.

³⁶ Aristoteles, *Eğitim*, s. 154.

³⁷ Jones, s. 441. “Olimpiyat oyunlarının seyircilerinin üçe ayrılabilceğini belirten bir söz vardır, emtia alıp satmak için gelenler, ödül ve itibar için yarışanlar ve seyretmek için gelenler ve bu sonuncular bu üç zümrenin en iyileridir.” (Aristoteles, *Eğitim*, s. 16, Burnet’in giriş yazısından.)

[erdemini] *icrası ve tabiki* için işe yaramaz hale getiren bütün sanatları ve çalışmalarını kastediyoruz.”³⁸

Aristoteles, modern anlamda disiplin kavramına temel sağlayacak bir malzeme vermiyor. Onun yaptığı; tabiat, iyi ve eğitim gibi kavramları kullanarak insanın var olan özünü (egosunu değil), daha da belirginleştirip parlatmak. Foucault'nun beden sanatı dediği disiplin ile Aristoteles'in çocuk veya eğitiminde anlattıkları arasında benzerlikler bulunabilir. İnsanın kendini kontrol etmesi anlamında disiplin onda da bulunabilir. Ancak iki düşüncenin temellerinde farklı gerekçeler yatmakta. Aristoteles eğitim yoluyla insanı yeniden kurgulamak çabasında değil; tabii olan (aile, köy, devlet gibi) birlikte yaşama formları içinde, kendi *iyisinin* yani *tabiatının* içinde ve peşinde olan insanın bu amacına ulaşmasını sağlamak ya da kolaylaştırmak için eğitime başvuruyor. Modern anlamıyla disiplin, verili bir insan tabiatı ya da iyilik kavramından hareket etmez. Bilimsel bir veri olarak insanın “işleyişine” dair edindiği bilgiyi kullanarak, *İyiden* bağımsız bir iktidar amacı doğrultusunda bireyi *işe yarar* bir şey kılar.

Hobbes bu bakımdan daha elverişli bir zemin sunuyor. İnsanın tabiatında toplumsallık olmadığını, toplumsallığın ancak disiplin yoluyla sağlandığını ve bunun da çıkardan (güvenlik) başka bir sebebinin olmadığını söylüyor.

B. Hobbes: “İnsanı toplum için yaratan tabiat değil, disiplindir.”

Hobbes'u genellikle devlet üzerine geliştirdiği “ürkütücü” düşüncelerinden tanıyoruz. Tabiat halinde mutlak bir özgürlük ve aynı zamanda ölüm korkusu içinde yaşayan insanın, Leviathan'ın kontrolüne girerek güvenliğe kavuşması, onun teorisinin en kaba özetlerinden biridir³⁹. Bu teoriyi burada uzun uzadıya anlatmak konumuz açısından gerekli değil. Ancak Hobbes'un kurgusunda bizim için çok önemli bir nokta var: Devlet, toplum ve birey ya da yurttaş kavramlarının tamamının

³⁸ Aristoteles, Eğitim, ss. 150-151. (217 numaralı dipnot.) Burnet bu pasaja verdiği yorumda, Grekçe *banausik* kelimesinden yola çıkarak, bir fabrikada çalışmak gibi sürekli tekrarlanan hareketlerden oluşan eğitimin mekanik/*banausik* olduğunu söylüyor. Grekler bunu kölelik yoluyla çözmüşlerdi. Serbest zaman için böylelikle vakit buluyorlardı.

³⁹ Hobbes, Leviathan, s. 99 vd.

*artefact*⁴⁰ varlıklar olması. Tabiat halinde, ölüm korkusu içinde yaşayan insan, rızası ile devlete üye olur. Devlet bu “tabiî” insanın, sözleşme ile “yaptığı” bir şeydir. Ancak insan bu sözleşme ile aynı zamanda çeşitli “kısıtlar” altına da girmektedir. Çünkü devlet denilen bu büyük gücün içinde yaşayabilmesi için razı olduğu düzene uyması, itaat etmesi gerekir; bu nokta tabiî insandan bireye ya da yurttaşa, kalabalıktan topluma⁴¹ geçtiğimiz noktadır. Bu yeni durumdaki insan, tıpkı devlet gibidir, yani tabiî değildir. Kalabalık ya da bireyselleşmemiş insan devleti kurduktan sonra, o devletin bünyesinde yaşama kabiliyeti “edinir”; yani birey/yurttaş olur ve kalabalık da sosyoloji diliyle toplum, siyasî terminoloji ile (bahsettiğimiz bağlam içinde) ulus olur. İnsan, aşağıda daha ayrıntılı açıklayacağım üzere toplumsallaşması için bir dizi disiplin sürecinden geçirilmek durumundadır ve ancak bu yolla toplumsal bir varlık haline getirilebilir⁴². Hobbes bu sürecin temellendirilmesini sağlamada çok önemli kavramsallaştırmalar ortaya koyar.

De Cive adlı eserinin hemen başlarında Hobbes, “insan toplum için doğmuş bir yaratıktır”⁴³ (*born to fit for society*) diyen Aristotelesçi geleneği eleştirir ve reddeder⁴⁴. Ona göre, toplumsal ilişkileri ele alan geçmiş yazarların çoğu, insanın topluma uygun şekilde yaratılmış olduğunu söylerler: *zoon politicon*. Hobbes burada esas olarak, Aristoteles’in *Politika*’nın ilk kısmında, insanın sosyalliği ve toplumun tabiîliği üzerine söylediklerine ve bunu desteklemek için de cevher teorisini kullanmasına atıf yapar⁴⁵. Oysa bu tamamen yanlış bir görüştür. İnsanların bir araya gelmeleri ve birlikte yaşamaları, tabiî bir zorunluluğun sonucu değil, tamamen bir

⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 17 ve 164; Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 2. Baskı, Dost Yay., Ankara, 2003, s. 94.

⁴¹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 100.

⁴² Ağaoğulları/Köker, doğa durumundaki insanın “egemenin bulunmadığı bir ortamda yaşayan toplumsal insan” olduğunu Macpherson’a dayanarak ileri sürüyorlar. Ağaoğulları/Köker, *Kral-Devlet*, s. 202-203. Ancak bu düşünce doğru olmadığı gibi önceki sayfalarda yazılanlarla da çelişmektedir. Hobbes’ta devlet ve yurttaşlık ile birlikte, insanın “toplumsallığı” farklı bir form kazanmış değildir. İnsan toplumsallaşma yoluyla daha güvenli bir hayat içinde yaşayabileceğini fark ettiği için bu tercihte bulunmuştur. Dolayısıyla bu durum toplumsallık içgüdüğü ile değil, Hobbes’un genel felsefesi ile de uyumlu bir şekilde akıl ile açıklanmalıdır.

⁴³ “Toplumsal ilişkiler üzerine kalem oynatan geçmişteki yazarların çoğunluğu, insanın toplum için uygun doğmuş bir hayvan olduğunu, ya varsayarlar ya da ispatlamaya çalışırlar. Yunanca ifadesi ile *zoon politikon*.” Thomas Hobbes, **Elementa Philosophica De Cive – Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yay, İstanbul, 2007, s. 22; David Burchell, “The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship”, **Australian Journal of Politics & History**, Vol. 45, Issue 4, December 1999, p. 508.

⁴⁴ Hobbes, *De Cive*, s. 22; Burchell, *Disciplined*, s. 508 vd.; Hünler, s. 20; Gerhard Oestreich, **Neostoicism and the Early Modern State**, Trans. David McLintock, Cambridge University Press, USA, 2008 (Digitally Printed Version), s. 269.

⁴⁵ Burchell, *Disciplined*, s. 508.

tesadüfün (*accident-accidente*) eseridir⁴⁶. İnsanların peşinde koştukları arkadaşlık değil, şan ve yarardır. İnsanlar tabîi olarak içlerinde diğerlerine karşı bir sevgi duymazlar. Bir araya gelmenin sebebi, sevgiden çok korkudur⁴⁷. Yani insanları bir araya getiren temel duygu çikardır. Eğer bu çıkar duygusu ve insanların birbirlerinden duydukları korku olmasaydı, herkes bir araya gelmek yerine, yani toplum yerine, hâkimiyete sarılırdı. Onun için toplumların temelinde karşılıklı sevgi değil insanların birbirlerine karşı duydukları korku vardır⁴⁸.

Bu noktada Hobbes, iddialarına karşı ileri sürülebilecek itirazları ele alıyor. Toplum dışında var olan bir insan örneği olmadığına ve insanların doğduğu andan itibaren ebedî bir yalnızlığa tahammül etmeleri de mümkün olmadığına göre, toplumu bir arada tutanın korku olduğunu ve toplumun bir zorunluluk olmadığını söylemek tuhaf değil midir?⁴⁹ Sonunda Hobbes, hayır diyor:

“Çocuklar ve eğitimsizler kuvvetleri konusunda cahildirler ve toplumun yokluğunda nelerin kaybolacağını bilmeyenler onun yararlılığından da habersizdir. Bundan dolayı, birinciler topluma katılamazlar, çünkü onun ne olduğunu bilmezler ve ikinciler ise bunu umursamaz çünkü onun yaptığı iyilikleri bilmezler. Dolayısıyla, tüm insanların (hepsi de bir bebek olarak dünyaya geldiğine göre) toplum için uygun doğmadıkları âşikârdır ve çoğu da (belki çoğunluğu) zihinsel hastalıklar veya eğitim eksikliği yüzünden hayatları boyunca öyle kalırlar. Yine de bir çocuk ve yetişkin olarak insan doğasına sahiptirler. Bu nedenle, insan topluma tabiat yoluyla değil ama disiplin⁵⁰ yoluyla uygun hale getirilir.”⁵¹

Latince aslından İngilizceye ve oradan da Türkçeye eğitim (*education*) olarak çevrilen *disciplina*, aslında eğitimden çok daha geniş anlamlara sahiptir. “Kelime, yönerge (*instruction*), öğretim ve talimi tam anlamıyla kapsayan geniş bir anlama

⁴⁶ Hobbes, *De Cive*, s. 22; Burchell, *Disciplined*, s. 509.

⁴⁷ Hobbes, *De Cive*, s. 22. Dolayısıyla Aristoteles’in ileri sürdüğü gibi devlet, insandan önce gelmez.

⁴⁸ Hobbes, *De Cive*, s. 24; Burchell, *Disciplined*, s. 509. “İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu.” Hobbes, *Leviathan*, s. 103.

⁴⁹ Hobbes, *De Cive*, ss. 24–25.

⁵⁰ (Vurgu benim) Türkçe çeviri metinde “eğitim”. Metnin Latince aslında kullanılan kelime *disciplina*’dır: (“*Ad societatem ergo homo aptus, non natura sed disciplina factus est*”). Ancak Latineden İngilizceye yapılan çeviride (Thomas Hobbes, *De Cive* English Version, Oxford University Press, New York, 1987, s. 44) *disciplina*, *education* (eğitim) olarak çevrilmiştir. Burchell, *Disciplined*, s. 509; Hobbes, *De Cive*, s. 25. Bu not, çevirinin yanlış yapıldığını ima etmiyor. Eğitim, disiplinin en temel anlamlarından biridir. Ancak disiplin, eğitimden daha fazlasını içermektedir.

⁵¹ Hobbes, *De Cive*, s. 25. Bu kısım *De Cive*’in ilk baskısında (1642) yoktur. Anlaşılan o ki kitaba getirilen itirazlar üzerine 1646 tarihli ikinci baskıda not olarak eklenmiştir. Burchell, *Disciplined*, ss. 509-510.

sahip, ama aynı zamanda klasik Latince'de, (bilim, sanat, ahlâk, siyaset için) eğitime müsait kapasiteye sahip bütün öznelere ifade etmek üzere de kullanılmış.⁵²

İnsanın içinde çeşitli istidatlar (*dispositions*) vardır⁵³. İnsan bu eğilim ve tutkularından, bir toplum içinde olmadıkça sorumlu tutulamaz. Daha doğru bir ifade ile bu eğilim ve tutkular, ancak toplum içinde davranış kalıplarına (*manners*) dökülüp belli bir otorite emri altına girince, yani iyi ve kötü diye sınıflandırılınca insanın sorumluluğu ortaya çıkar⁵⁴. Bundan çıkan sonuç, Hobbes'un genel düşüncesiyle de uyumlu olarak⁵⁵, insanın belli normlar, kurallar karşısında, yani belli bir iktidarla karşı karşıya gelmesiyle toplumsallaştığı ve itaat ettiği'dir. Bunun tersi durumdaki insan, tabii insan yahut tabiat durumundaki insandır. Tabii insan ile medeni yahut disipline edilmiş insan arasındaki fark, ilkinin bilinçsizce, bir içgüdü ile itaat etmesi, ikincisinin ise, itaatin sağlam sebeplerine sahip ve düşünceli insan olmasıdır⁵⁶.

Hobbes, *On Man* adlı eserinin 15. bölümünde (*On Artificial Man*), Yunan ve Latinlerin insan hakkında kullandıkları iki kelimeyi tavrıyla sözde başlar⁵⁷. Buna göre *facies* (face: yüz) veya *countenance* (surat) kelimeleri gerçek insanı (*true man*) ifade ederken, *persona* (mask: kişilik, maske)⁵⁸ kelimesi ile ise yapay, suni insanı ifade etmektedir⁵⁹. Bunu tiyatro ile örneklendiren Hobbes, orada da konuşanın aktörün kendisi değil, oynadığı roldeki (mask) kimse olduğunu söylüyor. Bunun gibi aynı aktör, birden fazla rol oynayabilir ve her birinde farklı kişilikleri (*persona*) canlandırabilir⁶⁰. Bu şunu gösterir, kişilik (*persona*) edinilen bir şeydir. Örneğin

⁵² Burchell, *Disciplined*, s. 510.

⁵³ "Dispositions, that is, men's inclinations toward certain things...", Thomas Hobbes, **Man and Citizen**, Second Printing, Trans. Charles T. Wood/T. Sayı: K. Scott-Craig/Bernard Gert, Hackett Publishing, USA, 1993, s. 63. *Disposition* aynı zamanda yaradılış, fitrat, yetenek, mizaç, istidat gibi anlamlara da sahiptir.

⁵⁴ Hobbes, *Man and Citizen*, s. 68; Burchell, *Disciplined*, s. 510.

⁵⁵ Zaten Hobbes'un genel felsefesi içinde insanların bir araya gelmesi de dâhil olmak üzere birlikte ürettikleri her şey uzlaşımaldır. Aristoteles'in tersine Hobbes'ta insanın tabiatında olan ya da tabii olarak insanda bulunan özellik, özgürlük ve haktır. İnsan çıkarı için bunlardan feragat ederek topluma katılır, belli kurallara ve düzene tâbi olur. Hünler, s. 17 ve 21.

⁵⁶ "Disiplin olmaksızın doğa içindeki her insan, davranışlarına –görebildiği kadarıyla- itaatinin kendisine kazandıracağı fayda gözüyle bakar." Hobbes'tan aktaran Burchell, *Disciplined*, s. 510, dn. 17.

⁵⁷ Hobbes, *Man and Citizen*, s. 83. Benzer açıklamalar *Leviathan*'da da vardır. Hobbes, *Leviathan*, s. 126.

⁵⁸ *Persona*: 1. Kişilik, şahsiyet, karakter, 2. *psik*. Maske: kişinin kendisine, çevresine karşı takındığı değişik davranış, görünüş. Atalay, *Sözlük*, s. 2557. Bu kavram için ayrıca, Mauss Marcel, *Sosyoloji ve Antropoloji* (Çev: Özcan Doğan), Doğu-Batı Yay., İstanbul, 2005, s. 449 vd.'na bakılabilir.

⁵⁹ Hobbes, *Man and Citizen*, s. 83. Tıpkı insanın kendisi gibi devlet de "yapay bir insandan başka bir şey değildir." Hobbes, *Leviathan*, s. 15 ve 130.

⁶⁰ Hobbes, *Man and Citizen*, s. 83.

Roma'da kişiliğe (*persona*) sahip olma hakkı hukukî olarak ortaya çıkmıştır⁶¹. İsim ve soyadı da kişiliğin bir göstergesidir. Yine meselâ kendi bedeni üstünde tasarruf hakkı bulunmayan kölelerin kişiliği de yoktur.⁶² Daha sonraları bu hukukî anlamdaki kişilik kavramına, ahlâkî bazı anlamlar da eklenir. Bunlar, bilinçli, bağımsız, otonom, özgür ve sorumluluk sahibi varlık anlamlarıdır.⁶³ Modern psikolojideki rol tanımlarında olduğu gibi insanlar kişilikleri öğrenir ve içselleştirirler. Hobbes'un yaklaşımı tam da bunu ifade etmektedir. Dolayısıyla da Hobbes'un tabî ve yapay olarak nitelendirdiği iki tip insandan yapay olanı bir toplum içinde *persona* kazanmış ve toplumsal rolleri oynayan kişidir. Bu anlamıyla benzerlik açıktır: nasıl bir aktör ya da tiyatrocunun tabî olan benliğinin dışında bir kişilik edinir ve diğer kişilere (seyircilere) bu edinilmiş kişilik gösterilirse, toplumsallaşan insan da (ki artık bireyden söz ederiz), toplumsal rolleri sürdüren insandır. Başa dönersek bütün bu toplumsallaşma ve rol edinme süreçleri disiplin yoluyla sağlanır.

Hobbes'un devlet teorisinin bütününe baktığımızda da aslında devasa bir disiplin mekanizması tasarlamış olduğunu görebiliriz. Tebaasına, güvenlik sağlama dışında hiçbir borcu olmayan Leviathan, mutlak itaate rıza karşılığında kurulmuş mutlak bir güçtür. Bu rıza olmadığı müddetçe Leviathan'ın mutlak gücünün de işe yaramayacağını farkında olan Hobbes, zor kullanarak değil varsayımsal bir sözleşme yoluyla sağlanan ve disiplin/egitim yoluyla da kişilere benimsetilen bir toplumsal düzen tasavvuru kurmuştur. Rızanın olduğu yerde de artık pasif itaatten değil aktif uymadan söz etmek daha doğru olur.

Kant, Aristoteles ve Hobbes, toplumun ve benliğin kuruluşunda disiplinin oynadığı rolü bize teorik olarak gösterdiler. Bat tarihinde disiplin bu teorik düşüncelerde kalmamıştır. Disiplin, 16. yüzyıldan itibaren ordudan başlayarak bütün topluma yayılmıştır. Şimdi bu süreci ortaya koymaya çalışalım.

⁶¹ Roma'daki kişilik kavramı da psikolojik bir anlam taşımaz. Tiyatro ya da mahkemede kullanılır. *Persona* bireysel farklılaşma ve edinilmiş bir karakter olarak değil, hukukî ya da rol anlamında kullanılır. Guryeviç, s. 100.

⁶² Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev: Özcan Doğan, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 2005, ss. 453-454.

⁶³ Mauss, s. 456.

III. ASKERÎ DISİPLİNDEN SOSYAL DISİPLİNE: JUSTUS LIPSİUS VE GERHARD OESTREICH

Alman tarihçi Gerhard Oestreich sosyal disiplin kavramı üstünde durmuştur. 1547-1606 tarihleri arasında yaşamış, döneminin en ünlü düşünürlerinden biri olan Hollandalı Justus Lipsius'un, askerî reform ve yönetim üstüne, disiplin ve özdenetim (self-kontrol) temelinde geliştirdiği düşüncelerden yararlanan Oestreich, Avrupa medeniyetinin oluşumuna dair düşünceler ileri sürmüştür⁶⁴. Burada hem Roma ordusundaki askerî disiplinden yola çıkarak 16. yüzyılda bir disiplin teorisi geliştiren Justus Lipsius'u, hem de onun üstüne çalışmalar yaparak sosyal disiplinin Avrupa modernleşmesinin merkezî kavramı olduğunu ileri süren Gerhard Oestreich'in düşüncelerini incelemeye çalışalım.

A. Askerî Disiplinin Yeniden Keşfi: Justus Lipsius

16. yüzyılda pek çok kişiyi düşündüren bir problem karşımıza çıkmaktadır: "Günümüzün itaatsiz ordularında düzen ve askerî disiplin nasıl sağlanabilir ve korunabilir?" Avrupalı pek çok düşünür bu sorunun cevabını Lipsius'un çalışmalarında buldu ve Lipsius'tan etkilendi⁶⁵. Ordulardaki değişimin bazı temel sebepleri vardır. Bunların en önemlilerinden biri savaş sistematığının değişmesi ve ateşli silahların keşfidir. Ama daha da önemlisi, o güne kadar süregelen paralı askerlik sisteminin yarattığı düzensizlik ve hatta kaos ortamıdır.

14. yüzyıl sonlarında piyadeler, Yunan ve Roma dönemindeki gibi⁶⁶, en önemli savaş birimi haline geldiler. Bunun temel sebebi şövalyelerin ikili

⁶⁴ Halvard Leira, "Justus Lipsius, Political Humanism and the Disciplining of 17th Century Statecraft", *Review of International Studies*, V: 34, No. 4, 2008, p. 669; Robert van Krieken, "Social Discipline and State Formation Weber and Oestreich on the Historical Sociology of Subjectivity", *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, Vol: 17/1, 1990, <http://hdl.handle.net/2123/908> (Erişim 10.09.2010); Ulrich Bröckling, *Disiplin- Askerî İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2001, s. 34.

⁶⁵ Oestreich, s. 79; Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

⁶⁶ "Piyadeler, hor görülen ayak takımı, savaşta süvarilerden daha önemli hale geldi. Bununla sadece Orta Çağ savaşçı zümresinin savaş üstünlüğü değil, aynı zamanda silah tekeli de kırılmıştı. Yalnızca asillerin, soyluların savaşçı olduğu ya da tersinden ifade edersek, tüm savaşçıların asil ve soylu olduğu durum değişmeye, soylunun en iyi ihtimalle, maaşının ödenmesi gereken bir pleb birliğinin subayı olduğu duruma dönüşmeye başladı. (...) Böylelikle soyluların büyük çoğunluğu görece özgür savaşçı ve şövalyeler olmaktan çıkıp merkezî egemenin hizmetinde maaşlı savaşçıları ya da subaylar haline geldi." Elias II, s. 22.

mücadeleye göre donanmış olmalarıydı. Piyadeler, yığın halinde ve “bir çekicinin çalışma ilkesine göre” hareket ediyorlardı. Yaklaşık 2500 kişiden oluşan ve kare şeklinde düzenlenmiş büyük bir kütle halinde ilerleyen ordu, ilk darbenin şiddeti üstüne kurulmuş bir strateji ile hareket ediyordu. Bu kütle, hareket etmeye başladıktan sonra artık durmak ya da manevra yapmak kabiliyeti yoktu; dolayısıyla da içindeki askerlerin herhangi bir beceriye ihtiyacı yoktu⁶⁷. Bu durum ateşli silahların ortaya çıkması⁶⁸ ile ordunun daha esnek hareket etme mecburiyeti karşısında değişmeye başlamıştır.

Hollanda reform ordusunda, bedenlerin oluşturduğu kütle anlayışının yerini, bütün “çarkların dişlilerinin” kusursuz bir şekilde birbirine kenetlenmesini öngören, dolayısıyla da her bir askerin buna göre “eğitilip törpülenmesini” gerektiren, bedenlerden oluşmuş makine ilkesi almaya başladı. Birliğin oluşturduğu yapı ve biçimi bozmadan muharebe formasyonu içinde, birliklerin hızlı hareketini sağlamak için, çatışmadan önce gerekli komutaların ve hareketlerin sistemli bir şekilde öğrenilmesi şarttı. (...) gerek bu egzersizleri uygulamak, gerekse silahların savaş alanında kullanılmasını mümkün kılmak için kendi içinde tutarlı, uyumlu bir komuta diline ihtiyaç vardı.⁶⁹

Paralı askerlerden kurulmuş bir orduya sahip olan Hollanda, zenginliği sayesinde bu orduları kısmen besleyebiliyordu. Ne var ki paralı askerler her zaman isyana meyilli idiler. Meselâ İspanya’daki paralı askerler, ordunun düzen sağlamaktan çok kargaşaya sebep olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Bunun en temel sebebi uzun vadede maaşların ödenmesinde yaşanan aksaklıklardır. Hatta İspanya örneğinde bazı askerler yıllarca para alamamışlardır. Bu durum da askerlerin sürekli isyan çıkarmalarına, şehirlerde yağma, talan, tecavüz, şantaj, soyguna girişmelerine sebep olmuştur⁷⁰. Ayrıca bu fiillerden dolayı çoğu zaman da bir yaptırımla karşılanamamışlardır, çünkü başka türlü iase sağlamaları mümkün olmamıştır⁷¹. Yani düzen ve güven sağlaması gereken ordular kargaşanın kaynağı

⁶⁷ Bröckling, s. 53-54.

⁶⁸ Ateşli silahların ortaya çıkması, ordudaki disiplin anlayışının geliştirilmesinde önemlidir. “Dönemin ateşli silahları öyle karmaşık bir teknolojik bir yapıya sahipti ki, ateş ettikten sonra geriye dönüp arkadaki sıraların arasına karışan sıra, kendisine yeniden ateş etme sırası geldiğinde çoğunlukla silahını atışa hazır duruma getirememiş oluyordu. Egzersiz talimatı, tam 43 doldurma aşaması, dolayısıyla da 43 birim talimat içermekteydi.” Bröckling, s. 73. Ateşli silahların ortaya çıkışı ve ordularda kullanımına ilişkin olarak şuraya bakılabilir: Merry E. Wiesner-Hanks, **Erken Modern Dönemde Avrupa**, çev. Hamit Çalışkan, İş Bankası Yay., İstanbul 2009, s. 124 vd.

⁶⁹ Bröckling, s. 54.

⁷⁰ Bröckling, s. 56 vd.; Leira, s. 680; Wiesner-Hanks, s. 130.

⁷¹ Bröckling, s. 77.

olmuşlardır. Aşağıda da açıklayacağım gibi Avrupa’da yaygın olarak görülen bu durum, dönemin düşünürlerini düzen sağlama ve devleti tahkim etme konusunda fikir üretmeye sevk etmiştir. Kargaşanın kaynağı olarak ordu görüldüğü için de, ilk elde ordunun ve dolayısıyla da askerlerin tedip edilip düzene sokulması için çabalar baş göstermiştir. Böylece dönemin entelektüel askerleri ve hümanist filologlarının, başlangıçta alaya alınan masa başı çalışmalarlarıyla savaşın “bilimselleştirilmesi” süreci de başlamıştır⁷².

Yukarıda anlatılanlar dönemin iki temel problemine işaret ediyor. Bunlardan ilki paralı askerlerden oluşan bir ordunun dağınık, düzensiz ve aynı zamanda son derece pahalı bir yapı olmasıdır. İkincisi ise bu orduların sebep oldukları toplumsal kargaşa ve düzensizliktir⁷³. Bröckling’e göre dönemin düşünürleri, bu kargaşadan kurtulmak ve düzeni tesis etmek için temel olarak iki ana çizgi üstünde düşünce üretmişlerdir. Bunlarda ilki laik devlet eksensidir. Bu teoriler şiddet ve zorbalığı Tanrı’nın iradesine karşı gelmek olarak nitelendirip “otoriteyi devlet tekelinde merkezîleştirmeye” çalışmışlardır. Bu çaba egemenlik, devlet aklı ve yasanın bağlayıcılığı gibi siyasî kavramlar yoluyla devlet otoritesinin nasıl artırılacağına yönelikti. İkinci düşünce ise “yöntemli yaşamının teknolojileri” üstünde durmaktaydı.

“Bu iki hareket de, birçok yerde aynı anda ortaya çıkmış ve toplumları, disiplin kurumlarında oluşmuş sık gözenekli bir ağın içerisinde tasarlamışlardır. Düzen, bu teorilerde, parçasal düzenlerin toplamı gibi görünmekteydi: kilise, zümre, kast düzenleri, ıslahevleri, hastane, huzurevleri, düşkünlerevi düzenleri, zümrelerin, sosyal katmanların kuralları, ilkeleri; tüzükler, talimatnameler, savaşa ilişkin tespitler ve egzersiz eğitim kuralları vb. hayatın bütün alanlarını, katı bir davranış kuralları “tüzüğüne” tâbi kılmaktaydı. (...) Egemenlik ve devlet aklı ilişkisinin tartışıldığı politik ilahiyat öğretileri ile disiplini bir hayatın politik teknolojilerinin ele alındığı öğretilerin yanı sıra bir de politik antropoloji gelişmişti. Bu kavrayışta insanlar doğal fiziksel güçleri sayesinde değil de, eğitim ve yetiştirme sonucunda sosyal varlık niteliklerine

⁷² Bröckling, s. 52; Oestreich, s. 4. Modern ordunun gelişmesinde klasik filolojinin önemi çok büyük olmuştur. Oestreich, s. 77.

⁷³ Kargaşanın tek kaynağı ordular değildi şüphesiz. Fransız tarihçisi Luchaire 13. yüzyıl için “o çağda savaş normal durumdu” der. Bir başka yazar, Huizinga ise 14 ve 15. yüzyıllar için şunu söylemektedir: “Savaşın kazanmaya başladığı kronik biçim, kentlerin ve köylerin çeşit çeşit çapulcular tarafından sürekli rahatsız edilmesi, adalet kurumunun sert ve güvenilmez oluşu, genel güvensizlik duygusunu besleyen durumlardır.” Norbert Elias, **Uygarlık Süreci I**, 4. Baskı, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yay., İstanbul, 2005, ss. 312-313.

kavuşuyorlardı. Hobbes “Ad societaten ergo homo aptus non natura, sed discipline factus est.” derken bunu kastetmekteydi.”⁷⁴

Hobbes ve Machiavelli gibi büyük devlet teorileri üreten düşünürlerin yaygın şöhretine karşılık, toplumu düzenleyip disiplin altına alma yönünde düşünceler üreten yazarlar gölgede kalmışlardır. Siyaset felsefesi devletin, toplumun ve ikisi arasındaki ilişkinin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hakkında büyük teoriler üretirken, bu tip bir toplumsal düzenin işlenmesini mümkün kılacak insan malzemesi, ahlâkî öğretiler eliyle ve Elias’ı hatırlarsak değişen davranış kalıplarıyla oluşturulmuştur. Bunun en önemli temsilcilerinden biri belki de birincisi Lipsius’tur⁷⁵. Yaşadığı dönemde çok geniş bir şöhrete kavuşan ve *De constantia*⁷⁶ adlı kitabı 16-18 yüzyıllar arasında 44 ulusal ve 80 uluslararası baskı yapan Lipsius, sonraki dönemlerde unutulmaya mahkûm olmuştur⁷⁷.

Lipsius ve yeni stoacılık, 16. yüzyılın siyasî düşüncesinde kritik bir öneme sahiptir. Yeni stoacılığın temel hedefi, gücü ve orduyu merkezî bir konuma oturtarak devletin gücünü ve etkinliğini arttırmaktır⁷⁸. Lipsius, içinde yaşadığı “kanlı dinsel

⁷⁴ Bröckling, s. 62-63. (Vurgular yazarın)

⁷⁵ Oestreich, Lipsius’un çalışmalarının ve yeni stoacılığın, modern devletin yapısı üstünde çok büyük bir etkiye sahip olduğunu ama bunun uzunca bir zaman yeterince incelenmediğini ileri sürüyor. Lipsius’un *Politicorum sive Civilis doctrinae libri sex* adlı kitabı, 1589-1599 yılları arasında orijinal dili olan Latince 15 baskı yaptı. Aynı zamanda diliminde Felemenkçe, Fransızca, İngilizce, Lehçe ve Almancaya, bundan kısa süre sonra da İspanyolca, İtalyanca ve Macarcaya çevrildi. Kitap 17 ve 18. yüzyıllarda da defalarca basıldı. Savaş ve toplumsal düzenlemeler sonraki çalışmaların konusu hâline geldi. Kitap, Avrupa üniversitelerinde ve saraylarında eğitim amaçlı kullanıldı. Kral ve prenslerin eğitiminde önemli bir yer tuttu. Oestreich’e göre Lipsius, çağının en önemli ahlâk filozofuydu. Oestreich, s. 57 vd.

⁷⁶ *De Constantia Libri Duo* (Sebat Üstüne İki Kitap) 1584 yılında basılmıştır. Kitap Lipsius ve arkadaşı Langius arasındaki hayalî bir diyalog şeklinde ilerler. İlk kitap, “(toplumsal düzen bozan) kamusal kötülüklerden kaçınmak için yeri değil zihni değiştirmek gerekir” fikri ile başlar. Bu değişim, *constantianın* insanın içine yerleşmesiyle mümkün olur. *Constantia*, mutluluk, coşku ya da baskı gibi dış etkilerden beri kalabilmiş, doğru ve sabit bir zihin durumudur. (Başlangıçta *constantia* kavramı için metanet karşılığı kullanmıştım. Ancak değerli hocam Prof. Dr. Solmaz Zelyut’un, kavramın “sebat” olarak çevrilmesinin daha uygun olacağı yönündeki uyarısı sonrasında, “metanet” yerine “sebat” karşılığı tercih ettim. *Constantia*; sabitlik, değişmezlik, direnç gibi anlamlara da sahiptir.) *Constantianın* temelinde sabır vardır. Sabır, insanın başına gelebileceklere karşı şikâyet etmeksizin tahammül edebilmesidir. Bunu sağlayabilmenin yolu da Lipsius’un *opinio* (duygu, düşünce ve sanı mânâsında) ile *ratio* (akıl) arasında, akıl lehine bir denge kurabilmekten geçer. *Constantianın* ulaşması gereken hedef, duygu ve tutkularının etkisini kırmış ve aklına göre yaşayan insandır. <http://www.iep.utm.edu/l/lipsius.htm> (Erişim 12.11.2010)

⁷⁷ Oestreich s. 13; Leira, s. 669; Jeremy Robbins, “Neostoicism, Value Judgement and Moral Perception”, *Bulletin of Spanish Studies*, Volume LXXXII, Number 8, 2005, p. 41. Yine Oestreich’e göre Lipsius ve yeni stoacılık hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Oestreich, s. 57.

⁷⁸ Oestreich, s. 7.

çekişmeler çağı”na⁷⁹ karşı durmak için üç kavram kullandı: *constantia*, *patientia*, *firmitas* (sebat, sabır, istikrar). Dikkatlice seçilmiş askerlerden oluşan ve eğitilmiş ihtiyatça desteklenen sürekli, düzenli ve disiplinli bir ordu önerdi⁸⁰. Ordunun varlığı düzenin garantisi olacaktı. Oestreich'e göre Lipsius'un bu düşünceleri Barok dönem kültürünün temeli olduğu gibi 18. yüzyıl Aydınlanması da dâhil olmak üzere Avrupa düşüncesini temelden etkilemiştir⁸¹.

İşte bu durum Roma ordusundaki disiplin anlayışının yeniden canlandırılmasıyla sistematik bir hâl kazandı⁸². Askerlerin eğitilmesi fikri 1590 Ağustosunda, *Dutch Articles of War*'ın yayınlanmasıyla belirdi ve kısa sürede sonuç verdi⁸³. Başlangıçta komutanların bile karşı çıktığı düzenli talim ve egzersizler yapılmaya, siper kazma, tahkimat, sığınak kurma gibi eğitimler vermeye başlandı. Kütle fikrinden vazgeçildi ve her askerinin yanındaki ile uyumlu ve koordineli bir biçimde hareketini şart kılan, esnek ve planlı bir ordu düzenine geçildi. Artık önemli olan kişinin şahsî cesareti ya da gücü değil, emir ve talimatları eksiksiz anlayabilmesi, yerine getirebilmesi ve diğerleriyle olan uyumudur⁸⁴. Bunların yapılabilmesi için de eğitimde kullanılmak üzere yüzlerce el kitabı basıldı. Bu tip bir eğitim daha çok fizikî üstünlük sağlamaya yönelik görünse de, sosyal bir etki de yapmıştır. Böylece yeni bir ruh ve davranış biçimi ortaya çıkmıştır⁸⁵. Artık kendi başına hareket etmek kişinin zararına oluyordu. Toplulukla uyum içinde hareket ettiği sürece hayatta kalma şansı da yükselmekteydi⁸⁶.

⁷⁹ Oestreich, s. 13.

⁸⁰ Leira, s. 680.

⁸¹ Oestreich, ss. 13-14. Yine Oestreich'e göre Lipsius ve yeni stoacılık hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Oestreich, s. 57.

⁸² Dönemin filologları bu konuda etkili olmuşlardır. Sixtus Arcerius ve Johannes Mersius gibi Hollandalı profesörler, Aelian ve IV. Leo'nun yazdıklarını yeniden yayınlamışlardır. Mesela Latince *ad hastam declina* Almancada 'recht um', İngilizcede 'to the right'a dönüşmüştür. Bu dönemde Romalıların savaş üstüne yazdığı pek çok eser sayısız kere çevrilmiştir. Üstelik bu çalışmalar, kör bir taklit değil dikkatli bir adaptasyon olarak karşımıza çıkar. Oestreich, ss. 4-5.

⁸³ Oestreich, s. 79.

⁸⁴ “(...) tek tek kişilerin, bireysel olarak güçlü, kuvvetli, mücadeleci olma ve rakibini ikili vuruşmalarda alt etme yetenekleri, iyi ya da kötü bir savaşçı olarak tanımlanmalarında kullanılacak bir kriter olmaktan çıkıyor, silahını öngörülen kurallara göre birlik ve bütünlük içinde kullanmayı başarabilen ve emredilen hareketleri, (sadece bu hareketleri) istenildiğinde gerçekleştirebilen asker, örnek bir asker tipi olarak öncekinin yerini alıyordu.” Bröckling, s. 73.

⁸⁵ Oestreich, s. 5.

⁸⁶ Ordunun eğitilmesi o denli başarılı oldu ki, o güne kadar korku ve kargaşa kaynağı olan askerler artık talep edilmeye başlandı. 1620'de Venedik Büyükelçisi büyük bir şaşkınlıkla Hollanda şehirlerinin askerî birlikleri talep ettiklerini ve yurttaşlara “eşlerini ve kızlarını askerlerle yalnız bırakmalarında hiçbir mahzur olmadığını” öğretildiğini aktarmaktadır. Oestreich, s. 79.

Oestreich'in anlatımıyla, 16. yüzyılda, ordu ve hemen akabinde devlet yönetiminde meydana gelen bu değişimlerde Hollandalı filologların ve özellikle de Lipsius'un etkisi büyüktür⁸⁷. “Mutlak monarşi ve egemenlik teorisi için Bodin ne ise, mutlak yönetim ve onun askerî gücünün teori ve uygulaması için Lipsius odur.”⁸⁸ Oranya ordusu⁸⁹ reformundaki rolü ve bu ordunun sağladığı başarı ile birlikte Lipsius'un fikirleri hızla yayıldı⁹⁰. Roma devletinin politik ve ahlâkî değerleri ve bu değerler içinde ikisi, *auctoritas* ve *disciplina* dönemin düşüncesinin temel kavramları haline gelmiştir. Hatta Oestreich'e göre bu iki kavram, mutlak devletlerde oluşan kamusal yapının da temel belirleyicisidir. Ordu, devlet ve gündelik hayatın düzenindeki değişim, bu antik temelleri benimseyen ve uygulayan üst sınıflar tarafından yönlendirilmiştir. Saf düşüncenin ya da politik teorilerin yanında ve hatta bunlardan daha önemli olarak, yeni stoacılığın⁹¹ geliştirilmesi ile pratik ve gündelik hayat içindeki davranış biçimleri de bu kavramlar yoluyla dönüşmeye başlamıştır.

*Yeni stoacılık, 16. yüzyıl siyasî düşüncesinde önemli ve yapısal bir unsurdur. Temel hedefi, gücün ve ordunun merkezî rolünün kabulüyle, devletin gücünü/iktidarını ve etkinliğini arttırmak idi. Yeni stoacılık aynı zamanda bütün hayat için çalışma, tutumluluk, sorumluluk ve itaat için öz-disiplin (self-discipline), hükümdarın görevlerinin genişletilmesi, ordunun, memurların ve aslında tüm toplumun ahlâkî eğitimini de gerekli gördü. Sonuç, hayatın bütün alanlarında sosyal disiplinin artması ve bunun sonucunda da bireyin değerler sisteminin (ethos) ve kendilik algısının (self-perception) değişimi oldu. Bu değişim, her ikisi de bir çalışma ahlâkının ve sorumluluk üstlenme konusunda istekli bireylerin varlığını öngören modern sanayiciliğin ve demokrasinin sonraki gelişiminde çok önemli bir rol oynayacaktı.*⁹²

İşte bu noktada disiplin karşımıza çıkıyor. Lipsius'un düşüncesinde hem bireyin hem de toplumun disiplini temel bir niteliktir⁹³. Yeni stoacılık, devletin gücünü ve etkinliğini arttırmak için ordunun ve zorun varlığını esas kabul etmekteydi. Bu durum özellikle yöneticiler için öz-disiplinin (*self-discipline*) sağlanmasını ve

⁸⁷ Oestreich, s. 6 vd.

⁸⁸ Oestreich, s. 81.

⁸⁹ Oranya ordusu modern disiplinli orduların ilklerinden biridir. Max Weber, **From Max Weber: Essays in Sociology**, Trans. and Ed. H. H. Gerth & Cilt: Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1946, s. 256.

⁹⁰ Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

⁹¹ Yeni stoacılık, stoacılığın irade, bireyin katı eğitimi ve disiplin gibi kavramları yeniden ortaya çıkaran ve yorumlayan pratik bir siyasî harekettir. Oestreich, s. 267.

⁹² Oestreich, s. 7.

⁹³ Leira, s. 679.

görevlerin artmasını, ordu, devlet görevlileri ve halk içinse ahlâkî eğitimi şart kılmaktaydı. Lipsius'a göre idareciler ancak disiplin sayesinde ordu üstünde bir denetim sağlayabilirler⁹⁴. Az sayıdaki iyi asker, çok sayıdaki eğitimsiz askerden daha iyidir. Bunu sağlamanın yolu da asker seçiminde çok dikkatli olmak ve disiplin kurabilmekten geçer⁹⁵. Ordu, devletin temelidir ve sürekli talimler, katı düzenlemeler, öz-denetim, itaat, ödüllendirme ve cezalandırma yoluyla disiplin altına alınmalıdır. Üstelik bu eğitim aynı zamanda askerin küfretmesini, lanet okumasını, oburluğu ve fuhşu da yasaklara dâhil etmekteydi⁹⁶.

Katı bir eğitim süreci olan disiplin dört aşamadır⁹⁷: *Exercitum, ordo, coercitio, exempla*. Askerler, savaş için gerekli olan bütün işler için her gün düzenli olarak *exercitia* yapmalıdırlar. Bu aynı zamanda onları tembellikten ve miskinlikten de kurtarır. Lipsius'a göre *Ordo* yani düzen yalnızca katı askerî hiyerarşi değildir. “Seferî yürüyüş, taarruz yürüyüşü, muharebe, karargâh ve ordugâh düzenleri de”⁹⁸ *ordo* içindedir. Kendi kendini kısıtlama, şartlandırma, denetleme mânâsında olan *coercitio* ya da öz-disiplin (self-discipline) ise itaat için şarttır⁹⁹. Nihayet diğer askerlere uygulanacak ceza ve ödüller yoluyla, *exempla* yani örnek olarak, uygun/doğru davranışla, uygun olmayan/yanlış davranışın tefrikinin sağlanmasını¹⁰⁰. Sayılan bu dört unsurun uygulanmasıyla birlikte disiplin, kendiliğinden artı bir etki

⁹⁴ Lipsius, otorite ve iktidarı yalnızca disiplin altına almanın değil, aynı zamanda sınırlandırmanın da gerekliliğini ileri sürmüştü. Leira, s. 682.

⁹⁵ Oestreich, s. 51.

⁹⁶ Markku Koivusalo, ‘The Mythical Body’, in *Finnish Literature Forum*, (<http://www.kaapeli.fi/flf/koivusal.htm>)’dan aktaran Leira, s. 680.

⁹⁷ Bröckling, s. 68; Oestreich, s. 52.

⁹⁸ Bröckling, s. 68.

⁹⁹ Bröckling, ss. 68-69; Oestreich, s. 53; Leira, s. 680.

¹⁰⁰ Leira, s. 680. 17. yüzyılın başlarında bir asker şöyle tasvir edilmiş: “Asker her şeyden önde uzaktan tanınan biridir; işaretler taşımaktadır: gücünün ve cesaretinin doğal işaretleri, aynı zamanda iftihar duygusunun belirtileri; bedenî gücünün yavuzluğunun armasıdır; ve silah mesleğini yavaş yavaş öğrenmesi gerektiği –esas olarak çarpışarak- doğrusya da, yürüyüş manevraları, başı dik tutmak gibi tavırlar büyük bölümleri itibariyle bedensel bir onur retorikinin içinde yer almaktadır: *Bu mesleğe en uygun olanları tanımak için gereken işaretler, canlı ve uyanık kişiler, dik baş, içeri çekilen karın, geniş omuzlar, uzun kollar, güçlü parmaklar, küçük göbek, geniş kalçalar, ince uzun bacaklar ve kuru ayaklarıdır, böylece böylesine ölçüleri olan ancak çevik ve güçlü olabilir; mızrakçı olan asker, yürüyüş esnasında mümkün olduğunca zarif ve vakar içinde uygun adım tutturmalıdır, çünkü mızrak şerefli bir silahtır ve vakur ve cüretli bir hareketle taşınmayı hak etmektedir.* 18. yüzyılın ikinci yarısı: asker kendini imal eden bir şey haline gelmiştir; şekli olmayan bir hamurdan, becerisi olmayan bir bedenden ihtiyaç duyulan bir makine yapılmıştır; duruşlar yavaş yavaş dikleştirilmiş; hesaplı kitaplı bir zorlama bedenin her bir parçasında dolaşarak ona egemen olmuş bütüne boyun eğmiş, onu sürekli olarak kullanıma hazır hale getirmiştir ve kendini alışkanlıkların otomatikleştirilmesi içinde sessizce sürdürmektedir; kısacası *köylüyü avlayarak ona asker havası verilmiştir.*” Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, 3. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 2006, s. 208. (Vurgular yazarın)

daha yapar: Kapasitenin artışı. Tabiat, diyor Lipsius, birkaç cesur adam dünyaya getirir ama gayret/çalışmanın¹⁰¹ sağladığı iyi düzen çok daha fazlasını yapar¹⁰². Lipsius'ta disiplininin merkezinde cezalandırma yer almaz¹⁰³. Cezalar, itaatsizlik ve disiplini ihlâl eden davranışlar için şüphesiz gereklidir; ancak önemli olan ordu yönetiminin güven, düzen ve istikrar içinde yapılmasıdır. Bütün ödüllendirmeler ve cezalar belirli olmalıdır. Üstelik disiplinin sağlanabilmesi için sadece askerlerin disipline edilmeleri yetmez; bundan belki de daha önemli olmak üzere subayların ve komutanların da disiplinli olmaları ve askerlere karşı görevlerini yerine getirmeleri beklenir. Lipsius'un takipçilerinden Billion'a göre komutan, sözünde sabit, feraset sahibi ve sakin olmalıdır. Askerleri disiplin altında tutabilmesi ve akıllıca yaşamalarını sağlayabilmek için metin olmalı ve onursuzsa davranışlardan kaçınmalıdır. Ancak komutan emir verirken sert ve coşkulu olmalıdır¹⁰⁴. “Lipsius için disiplin mekanik bir talim-terbiyeden çok daha fazlasını ifade eder. Tanrı korkusunun ve yasalara saygının öğretilmesi anlamında etik bir eğitim, disiplinin ayrılmaz parçasıdır.”¹⁰⁵

Lipsius'un öngördüğü devlet tipi askerî ekonomiye (*fiscal-military state*) dayanır¹⁰⁶. Barış ancak savaş ve silah yoluyla sağlanabilir ve korunabilir. Asker¹⁰⁷ ve silah için para gereklidir ve tam da bu yüzden vergilendirmenin önemi büyüktür¹⁰⁸. Para ya da vergi, ordunun gücünü ve barışı sağlar¹⁰⁹. Klasik olarak devlet ya da hükümdarlar zor ve zorbalık yoluyla vergi temin ederler. Ancak Lipsius burada

¹⁰¹ *Industria*: Belli amaca yönelmiş gayretli, özenli çalışma.

<http://www.thefreedictionary.com/industry> (Erişim 10.07.2011)

¹⁰² Leira, s. 680.

¹⁰³ Oestreich, s. 54.

¹⁰⁴ Oestreich, ss. 81-82.

¹⁰⁵ Bröckling, s. 69.

¹⁰⁶ Orduyu devletin temeli olarak gören Lipsius, orduyu her zaman ekonomi ve politika ile birlikte düşünmüştür. Oestreich'e göre ordu reformu ve savaş üstüne ortaya attığı düşünceler, onu erken modern devletin felsefi babası yapmıştır. Oestreich, s. 71.

¹⁰⁷ “Sürekli orduların kurulmasının önkoşulu, vergi bolluğundaki artışın yanı sıra, bir insan arzı fazlasıydı; yani günümüzde ‘işsizlik’ biçimiyle bilinen, belirli bir toplumdaki insan sayısı ile ‘iş’ bolluğu arasındaki orantısızlık. Bu türden insan fazlası arz eden bölgeler, örn. İsviçre ve Almanya’nın bazı bölümleri, parasını ödeyebilecek herkese paralı asker sağlıyordu.” Elias II, s. 20.

¹⁰⁸ “Daimi ordular kralın gücünün artmasında çok önemli bir rol oynuyor ve askerî harcamalar ülke bütçesinin büyük bir kısmını oluşturuyordu. Bu orduların ihtiyaçlarını karşılamak toplumdaki etkili ve verimli biçimde para toplamayı gerektiriyordu; bu da para talep etme iktidarına sahip olmaya dayanıyordu. Bu süreç 1450’den yüzyıllar önce başladı ve her yerde kanunların, mahkemelerin, bürokrasinin ve vergi sistemlerinin kurulmasına yol açtı.” Wiesner-Hanks, s. 134.

¹⁰⁹ “Güçlü bir ordu olmadan, iktidar tekeli tesis etmek nasıl olanaksızsa, askerî disiplin olmadan (ve elbette bu disiplini sağlamak için gerekli malî kaynaklar mevcut değilse) askerî birliklerin denetlenmesi de mümkün değildir.” Bröckling, s. 63.

başka bir yol öneriyor: Rica etmek, emretmekten iyidir! Ordu, güvenliği sağlayarak refahı artırır. Orduyu beslemek için vergi vermek kişinin kendi menfaatine olan bir durumdur. Hükümdar halkı buna ikna etmelidir. “Sağlam bir şekilde disipline edilmiş bir yurttaş, emir olmaksızın doğru seçimi yapabilmelidir.”¹¹⁰ Hükümdar bunun için kendi de halka örnek olmalı (*exempla*), devlet gelirlerini şahsî harcamaları için kullanmayarak, o da doğru tercihte bulunmalıdır. Halk, hükümdarın yalnızca gelirleri koruyan ve uygun şekilde paylaştıran bir kimse olduğunu anlarsa, kamu düzeni için belli bir meblağ ödemekten çekinmez¹¹¹. Mutlak devletin savunucusu olan Lipsius, hükümdarın hiçbir zümrenin kısıtlamasına tâbi olmaması gerektiğini ancak kanunla bağlı olması gerekliliğini de vurgular.

Oestreich'e göre Lipsius'un yeniden kurduğu Roma stoacılığı, bir yandan insanların davranış ve düşüncelerini yönlendiren bir tür yaşama sanatı geliştirirken, diğer yandan da insan bilimlerinin temelini oluşturacak olan yeni bir antropolojik disiplin haline gelmiştir¹¹². Bu politik antropolojide –tıpkı Hobbes'taki gibi- insanın sosyalliği tabî değil eğitim ve terbiyenin bir sonucu olarak görülmektedir¹¹³. Lipsius'un geliştirdiği düşünce içinde yeni stoacılık, sadece bireysel gelişime ya da bireyin özel alanına ilişkin bir mesele değildir. Bundan daha çok toplumsal insanın üretilmesine dönük bir çabadır. Lipsius'un *Constantia*'sı, kişinin kendisini hem dıştan gelen etkilerden hem de onu bu saldırılara açık kılacak olan tutku ve arzularına karşı korumasını öngören bir ahlâkî öğreti niteliğindedir¹¹⁴. Bu kitap aynı zamanda heyecan ve arzuların denetlenip kısıtlanmasını da öngören yeni stoacı anlayışı da bir ideal olarak ortaya koyar¹¹⁵. Lipsius'un bireyi, akla göre hareket eden, duygu ve tutkularını kontrol edebilen ve kavgaya hazır kimsedir¹¹⁶. Lipsius, bu ahlâkî tutumlar yoluyla güçlü bir ordu ile donanmış merkezî iktidarın teorisini ya da temellerini kuran politik yeni stoacılığı da şekillendirmiştir¹¹⁷. Lipsius'un politikliği, Hobbes ya da Makyavel'deki gibi politik kurumlara ilişkin değildir. Ondaki politiklik, toplumsallaşma mânâsındadır. Onun düşüncesinde, dünya politik bir alana

¹¹⁰ Leira, s. 681.

¹¹¹ Leira, s. 681.

¹¹² Oestreich, s. 14.

¹¹³ Bröckling, s. 63

¹¹⁴ Leira, s. 675.

¹¹⁵ Bröckling, s. 64.

¹¹⁶ Oestreich, s. 30; Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

¹¹⁷ Oestreich, s. 14.

taşınmıştır: Rasyonel bir devlet ve hükümet, otokratik bir hükümdar, güçlü bir savunma ve disipline edilmiş bir tebaa¹¹⁸. Lipsius, iktidarı elinde bulunduran kişilerin, hem devleti yönetirken hem de kişisel hayatlarında uymaları gereken bir dizi davranış biçimi önermektedir¹¹⁹. Bu davranış biçimleri, merkeze *constantia* (metanet, istikrar) erdemini almakla birlikte otorite, öz-denetim (self-control), itaat ve disiplin gibi temel değerlere dayanmaktaydı¹²⁰.

*Lipsius'un çizdiği ideal politik insan, akla göre davranan, kendine karşı sorumluluğu olan heyecan ve duygularını denetleyip ayarlayabilen, mücadeleyi kabul eden vatandaştır. Lipsius'un bu ideali, dönemin politik ruhuyla öyle uyum içindedir ki, bu insan imgesi ile devlet imgesi birbiriyle örtüşecektir. Çünkü devlet diline tercüme edildiğinde, bu insan imgesi, devlet aygıtının rasyonalizasyonu, prens ve soyluların kısıtlanmayı kabul edip kendilerine hâkim olmaları, tâbi olanların, uyrukların disiplinli olmaları ve güçlü bir ordunun kurulması demektir.*¹²¹

Lipsius'un pratik bir hayat teorisi (*philosophia practica*) hedeflediği açıktır. Mücadele (*struggle*) hayatın tabî bir parçasıdır ve akıl (*ratio*) yoluyla disiplin altına alınır¹²². İnsanın içinde yaşadığı kargaşadan sağ salim çıkabilmesinin yolu, tutku ve güdülerini kontrol altına almak ve politik olarak da sisteme uyumlu hale gelmektir. Bu aynı zamanda aklın ve mantığın yoludur; en az acı verici olan da budur¹²³. Dolayısıyla Lipsius'un temeldeki hedefinin bireysel bir gelişme ya da içsel bir dinginlik arayışı olmadığı açıktır. Çünkü *Constantia*'daki etik, politik alana geçtiğinde insanın aklî ve özgür olarak vatana bağlılığını ima eder. Bu bağlılık da öğrenilmiş/öğretilmiş ya da edinilmiş/edindirilmiş bir durumdur; ancak bu yolla tekil bireylerin iyiliği sağlanabilir. Dolayısıyla da vatan sevgisi çıkarılara ilişkin bir şeydir. Tâbi olanlar için *constantianın* işlevi iki türdür. Birincisi birey *constantia*¹²⁴ ile tutkularına hâkim olarak aklını kullanır ve çevresindeki kötülüklerden en az şekilde

¹¹⁸ Oestreich, s. 30.

¹¹⁹ Christopher A. Ford, "Preaching Propriety to PrinceSayı: Grotius, Lipsius and Neo-Stoic International Law", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 28 (1996), pp. 313–67'dan aktaran, Leira, s. 672. Lipsius, Seneca'dan bir alıntı yaparak yöneticilere şöyle öğüt verir: "Her şeyi kendine boyun eğdirmek istiyorsan, kendin akla boyun eğ. Akıl seni yönetirse, sen de kitleleri yönetirsin." Bröckling, s. 65.

¹²⁰ Leira, s. 673.

¹²¹ Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat*, s. 103-104'ten aktaran Bröckling, s. 65.

¹²² Oestreich, s. 35.

¹²³ Bröckling, s. 66.

¹²⁴ Lipsius'a göre *constantia* sabır ve itaat için(de) yurttaşı eğitmektir. Oestreich, s. 35.

etkilenir. İkincisi ise yine *constantia* yoluyla iktidar ve devlet düzenine “uymayı” öğrenir ve bu sayede kurulan düzen içinde kargaşa çıkmaz. Buradan modern bireyselliğin de anahtar bir paradoksu ortaya çıkar: Tâbilik yoluyla özerklik¹²⁵. Özgürlüğü ve özerkliği kazanmanın yolu, kişinin kendi üstünde denetim kurabilmesinden, kendini kısıtlayabilmesinden geçer. Liberalizmin “herkes”i işte bu adamdır; yoksa bunun dışındakiler birey ve dolayısıyla da hakların ve özgürlüğün öznesi olamazlar.

Her ne kadar disiplin ordu ile başladıysa da topluma nüfuzu gecikmedi¹²⁶ ve bu gelişmelerin sonucu, disiplinin toplumun bütün tabakalarına yayılması oldu. Bu da bireyin değerler sistemi ve kendilik algısının (*self-perception*) bütünüyle değişmesine yol açtı. Oestreich bütün bu gelişmelerin aslında bugün modern toplumun temel unsurları olan endüstri ve demokrasinin varlığını sağlayan süreçler olduğunu ileri sürüyor. Çünkü endüstriyel gelişmeyi mümkün kılan çalışma ahlâkı ve demokrasiyi mümkün kılan bireysel sorumluluk bu değişimin ürünüdür. Lipsius’un yeniden inşa ettiği stoacılık aklî ve ruhsal değişimin temellendirilmesini sağladı¹²⁷. Yeni stoacılık yalnızca iktidar ve otoritenin disipline edilmesini değil, aynı zamanda sınırlandırılmasını da öngörmüştür: *Vis*’in (güç, iktidar) *Virtus* (erdem) tarafından sınırlandırılması¹²⁸.

B. Mutlakıyetten Modern Devlete Sosyal Disiplin: Gerhard Oestreich

Oestreich, kişilerin psikolojik dünyasındaki dönüşümde disiplinin içselleştirilmesi ve devlet otoritesinin benimsenmesinin Avrupa modernleşmesindeki önemine vurgu yapar¹²⁹. Feodal toplumlardan mutlakıyetçiliğe, oradan da modern devlete geçişteki esaslı unsur, kaynağını orduda bulan disiplinin, bütün toplumsal tabakalara sosyal disiplin olarak yayılması olmuştur. Mutlak monarşiler, monarşik disiplin ve modern devlet otoritesi yoluyla, kamusal ve özel hayat alanlarındaki bütün davranış biçimlerini belli kalıplar altına almayı başarabildiler¹³⁰. Weber’in

¹²⁵ Bröckling, s. 67.

¹²⁶ Leira, s. 679.

¹²⁷ Oestreich, s. 7.

¹²⁸ Oestreich, s. 9.

¹²⁹ Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

¹³⁰ Oestreich, s. 265.

aksine, Oestreich'e göre rasyonelleşme, merkezîleşme ve kurumsallaşma, devlet gücünün yayılmasında sosyal disiplinin birey üzerinde yarattığı ahlâkî ve psikolojik değişimler kadar önemli değildir¹³¹. Rasyonelleşme daha çok 18 ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkmış bir sonuçtur¹³². Rasyonelleşmenin temel bileşenleri olan merkezîleşme ve kurumsallaşma, devlet iktidarının kurulmasında, toplumun disipline edilmesi kadar önemli değildir. Sosyal disiplin bu yanıla toplumun, devletin ve ulusun dönüşümünde çok daha radikal bir etki üretmiştir. Dolayısıyla da Oestreich, Avrupa modernleşmesini, kurumsal ve ekonomik etkilere yahut rasyonelleşmeye bağlayan “büyük” teorilere karşı çıkar. Sosyal disiplinin bireyde yarattığı ruhsal, ahlâkî ve psikolojik dönüşüm, bütün diğer bu yan etkilerden daha önemlidir ve değişimin asıl sebebidir. Mutlakıyetçiliğin ve mutlak devletlerin temel başarısı ve modern devlete mirası da bu sosyal disiplini sağlayabilmesidir¹³³. Sosyal disiplin, erken dönem Batı Avrupa toplumlarında, göçün yarattığı değişimin ve sosyal yapıdaki kırılmanın mevcut toplumsal düzen tarafından karşılanamaması karşısında mutlak devletlerin ürettiği bir çözümdür¹³⁴. Oestreich'e göre yukarıdan aşağıya gerçekleşen bir süreç olan sosyal disiplin:

“(…) başarı ve çabaları teşvik edip destekleyen, ama aynı zamanda örnek olacak şekilde önceden planlayan ve kendisi de gittikçe daha çok iş yapmaya hazır ve istekli hale gelen bir sosyal katmanın egemenliği aracılığıyla, eğitim ve alıştırmalar sonucunda yetenekler ve beceriler kazanacak şekilde yetiştirilmiş, itaati öğrenmiş ve disipline edilmiş devlet, vatandaşlarına daha çok diyalektik yoldan etki eden bir disiplindir.”¹³⁵

Şimdi Oestreich'i bu tezi nasıl gerekçelendirdiğini *Neostoicism and the Early Modern State* adlı kitabından takip ederek kısaca görelim.

Feodal düzenin çözülmesiyle birlikte mutlak devletler, eski hukukî yapıyı ve özgürlükleri mümkün mertebe korumaya çalışan yeni bir düzen kurmaya çabaladılar. Mutlak monarşiler kendilerini tanrısal ve tabîî hukukla bağlı hissetmekteydiler. Aynı zamanda da otoriter ve otokratik davrandıkları durumlarda bile, kendilerini toplumu korumak ve savunmakla görevli saydılar. Dönemin anayasal teorileri, baskı ile

¹³¹ Oestreich, s. 265; Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>; Bröckling, s. 35.

¹³² Oestreich rasyonalizmin, sosyal disiplinin bir sonucu olduğunu ima ediyor. Oestreich, s. 6 ve 265.

¹³³ Oestreich, s. 265.

¹³⁴ Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

¹³⁵ Aktaran Bröckling, s. 35.

özgürlük ve kanunîlik ile zorunluluk arasında bir denge kurabilmek problemi ile uğraşmaktaydılar¹³⁶. Merkezî gücün belirginleşmesi ve yoğunlaşmasıyla birlikte yöneten ve yönetilen arasında daha keskin bir ayrışma ortaya çıktı. Başka deyişle merkezî siyasî iktidarın, diğer toplumsal iktidarlara eritmesi, iktidar ilişkilerini de değiştirdi. Feodal düzendeki karşılıklı sadakat yükümlülüğü, yerini egemen ve tebaa arasında sözleşmeye dayalı bir emir-itaat ilişkisine bırakmıştır. Sözleşmeden kaynaklanan egemen-tebaa ilişkisi, aynı zamanda bahsettiğim emir-itaat mantığı içinde belli ölçüde bir disiplin de öngörmekteydi¹³⁷.

Gerek devletlerarası alanda gerekse toplumların kendi içindeki din ve mezhep çatışmaları sebebiyle, insanlar sürekli tehdit altında ve etkisini yitirmiş bir otoritenin gölgesinde yaşamaktaydılar¹³⁸. Din çatışmalarının, hem toplumsal hem de ruhsal açıdan yarattığı bu huzursuz ve tehdit edici ortamda, politikayı dinin üstünde gören bir grup filozof ve devlet adamı, dinin ve din adamlarının kamusal hayat ve politikadaki etkisini kırmayı çıkış yolu olarak gösterdiler. Bu çözümün gerçekleşebilmesinin yolu da ancak mutlak ve merkezî otoritenin tesisi ile mümkün görüldü. Roma devletini kendilerine örnek alan hukukçular, devlet adamları ve ahlâkçılar, merkezî devletin gücü ve varlığı için sürekli ve disiplinli bir ordu ile yine disiplinli bir bürokrasi öngörmekteydiler. Bu da 16 ve 17. yüzyıllarda bürokrasi ve ordunun sıkıca kenetlenmesini sağladı. Dinin toplum ve iktidar üstündeki etkisi kırıldıkça, kurumsal bir yapı haline gelen laik devlet oluştu¹³⁹.

Dönemin meşhur bir hukukçusunun sözü, bu yapının disiplinle olan bağımlı özetler: “*Non crudelitas, sed disciplina*”¹⁴⁰. İç savaşların, dogmatik ve ideolojik çekişmelerin, disiplinle ve tâbiyet kurularak sona erdirilmesi, yani düzenin emir-itaat yoluyla ıslahı öngörülmekteydi. Daha önce de bahsedilen iki ana kavram *auctoritas* ve *disciplina*, mutlak devletin kuruluşu için gerekli şartlardı. Hükümdar artık kendi otoritesi için, tebaasını ikna etmek, kendine/otoritesine saygı duyulmasını sağlamak için bir nevi kamuoyu oluşturmak durumundaydı. Egemenin şahsiyeti, üstün

¹³⁶ Oestreich, ss. 265-266.

¹³⁷ Oestreich, s. 266.

¹³⁸ Orta Çağ toplumlarında şövalye ve savaşçıların yanı sıra hemen herkes belli ölçüde savaşa hazırlıklı olmak durumundadır. Sürekli savunma hali, şiddetten ve başkalarına eziyet etmekten zevk alma olağan durumdur. Elias I, s. 315.

¹³⁹ Oestreich, s. 267.

¹⁴⁰ “Zulüm değil, sadece disiplin!” (François Clary) Aktaran, Oestreich, s. 267.

tecrübesi, bilgisi ve sorumluluğu, bu yeni siyasî düzen içinde topluma benimsetilmeliydi. Bunun da yolu *disciplinadan* geçmekteydi¹⁴¹.

Bürokrasi, militarizm ve merkantilizm, devlete farklı şekillerde hizmet eden sosyal disiplin araçları haline geldiler. Devletin denetimine giren kilise, devlet tarafından örgütlenen ordu ve yine devlet tarafından kontrol edilen ekonomi. Bakanlar ve bürokratlar, subaylar ve askerler, müteşebbisler ve esnaflar yani bütün tebaa, işlerinde, tavır ve davranışlarında disipline riayet etmekteydiler. Kamusal çıkarlar için disiplinin yurttaşlar üstünde tesis edilmesi, Machiavelli için de temel bir mesele idi. Machiavelli'ye göre “*Virtù ordinatanın*”¹⁴² kılavuzluğundaki *respublica* sürekli eğitim yoluyla disiplin ve düzen temin etmek zorundadır.”¹⁴³

16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki süreç, dönemin düşünürlerince, disiplin ve eğitim merkezli sosyo-politik dönüşümler olarak görüldü. Kamusal ve özel alandaki davranış biçimlerini ve gündelik hayatı organize etmek için, her konuda bolca düzenleme çıkarıldı: Pazar ayini, küfür, düğün masrafları, vaftiz ve cenaze törenleri, çocuk terbiyesi... Öyle ki Oestreich'e göre 16. yüzyılın sonunda topluma ilişkin hemen her alanda bir düzenleme getirmek neredeyse bir çılgınlık halini almıştı¹⁴⁴. Kilise, belediyeler, okullar... Bütün toplumu kuşatan bir disiplin süreci ortaya çıkmıştır. “İnsan, kendini ifade biçimi ve tutkuları için disipline ediyordu. En yüksek amaç olan öz-denetime (self-control) ulaşmanın peşindeydi. 17. yüzyılın park ve bahçelerinde sanatsal olarak budanmış ağaçlar ve çitler ile tabiatı da disipline etti.”¹⁴⁵

17 ve 18. yüzyıllarda sivil idarenin bilimi olarak “polis”¹⁴⁶, gitgide genişleyen kamusal hayattaki “iyi/doğru” davranışları tanımlamak ve düzeni sağlamak için

¹⁴¹ Oestreich, s. 268.

¹⁴² Burada bahsedilen erdem, kişinin kendisine terk edilmiş tabii bir erdem değil, devlet eliyle düzenlenmiş ve hem yurttaşlar hem de hükümdar için geçerli olan, rasyonel ve belli bir amaca dönük olarak tasarlanmış bir erdemdir. Yine Machiavelli'e göre *virtù ordinata*, sıradan diyebileceğimiz kişisel ve tabii erdemın sonraki üst aşamasını teşkil eder. Friedrich Meinecke, **Machiavellism The Doctrine of Raison D'État and Its Place in Modern History** Transaction Publishers, USA, 1998, p. 35.

¹⁴³ Oestreich, s. 53 ve 268.

¹⁴⁴ Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

¹⁴⁵ Oestreich, 270.

¹⁴⁶ Polis kavramı Türkçede sadece “Şehirde kamu düzenini, huzur ve güvenliği sağlayan kuruluş, kolluk, zabıta ve bu kuruluşta yer alan görevli, kollukçu” (<http://www.tdkterim.gov.tr/bts/>) olarak kullanılsa da çok daha geniş anlama sahiptir: “Özellikle kamu düzenini, güvenliğini, sağlığını, ahlâkını vs. korumak için toplumun düzenlenmesi ve kontrolü.”

(<http://dictionary.reference.com/browse/police>) Zaten Oestreich de polisi, “sivil yönetim bilimi” olarak ele almaktadır. Oestreich, s. 270. Dikkat edilirse tanımda yalnızca güvenlikten bahsedilmemiştir. Sonraları Foucault'nun bahsedeceği biyo-iktidar, cinselliğin ve dolayısıyla nüfusun

sürekli kurallar koyma çabasını ifade eder. Bölgesel düzenlemeler önceleri “iyi Hıristiyan yaşamını” korumak ve düzeltmek için yapıldıysa da, kurallar ve eğitici reçetelerle özel hayatın bütün alanlarına yayıldı. Refah ve düzen fikri, disiplinle yakın bir ilişki içinde oldu. 16. yüzyıldan itibaren sıkıca düzen ve denetim altına alınmış nüfus, özellikle de alt tabakalar disiplinli bir hayat sürmek üzere eğitiliyordu. 17. yüzyılda üreticilerin ve endüstrinin iyiden iyiye merkezî devletin kontrolü altına girmesiyle, ekonomik alan da hukukî düzenlemelerin önemli bir parçası oldu. Artık düzenli ve sistemli bir çalışma için, belli bir çalışma ahlâkı eğitimin içine dâhil olmuştu¹⁴⁷. İşte Weber’in bahsettiği fabrika disiplini ya da kapitalist disiplinin kaynağı budur. Demek ki eğitim, disiplinli bir “polis” toplumu yaratmak için önemli bir araç haline gelmiştir. Aynı cümleden olmak üzere ıslahevleri ve çalışma evleri de ikili bir işlev görmekteydi: Eğitim ve ekonomi. Mutlakıyetçi devletler ekonomik disiplin için eğitimin önemini fark etmiştiler.

Oestreich’e göre disiplinin en net ve bariz uygulaması orduda görülür. Mutlak devletin ordusu, “itaatin psiko-sosyal formları”nı ve “monarşik-burjuva disiplini”ni eğitim ve talim yoluyla öğrenmekteydi¹⁴⁸. Oestreich’in Karl Mannheim’dan yaptığı alıntıya göre:

Mutlak devletlerin ordusu sadece, askerî disiplin ve korkunun üstesinden gelmek için çeşitli araçlar yoluyla, yapay olarak (artificially) tekdüze kitle davranışı yaratmak için rasyonel metotlar icat eden değil; aynı zamanda bu metotları büyük kitleler halindeki (çoğunlukla alt tabakalardan gelen) erkekleri, belirlenen şekilde davranmak ve mümkünse düşünmek üzere eğitim amacıyla da kullanan ilk büyük kurumdu.¹⁴⁹

ve bunların görünür gerekçesi olarak ahlâkın kontrolü de polis içinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla burada polis denildiğinde, idarenin topluma disiplini yayma ve toplumu kontrol etme araçlarının ve bunun için kullandığı yöntemlerin tamamı anlaşılmalıdır. Bu konuda daha geniş bilgi için şu makaleye bakılabilir. F. M. Dodsworth, “The Idea of Police in Eighteenth-Century England: Discipline, Reformation, Superintendence, c. 1780–1800”, **Journal of the History of Ideas**, Volume 69, Number 4, October 2008, s. 583 vd.. Foucault, De Lamare’dan aktararak polisin devlet içinde gözetmesi gereken on bir şeyi sayıyor: “(1) Din; (2) ahlâk; (3) sağlık; (4) ihtiyaç maddeleri; (5) yollar, caddeler, şehir binaları; (6) kamu güvenliği; (7) serbest meslekler (kaba bir dille ifade edersek, sanat ve bilim); (8) ticaret; (9) fabrikalar; (10) erkek hizmetçiler ve emekçiler; (11) yoksullar.” Foucault, *Özne*, s. 51. Ayrıca bkz. Foucault, *Siyasal Teknoloji*, ss. 151-163.

¹⁴⁷ Oestreich, s. 270.

¹⁴⁸ Oestreich, s. 270.

¹⁴⁹ Karl Mannheim, **Man and Society in an Age of Reconstruction**, London 1940, p. 255’den aktaran Oestreich, s. 270.

Oestreich'e göre mutlakıyet çağında toplumun disiplini, 19. yüzyıldaki bir başka dönüşümle, demokratikleşme ile kıyaslanabilir. Demokratikleşme esasen tam da mutlak devletlere ve disipline karşı hatta düşman olan bir süreçtir. Ancak demokrasi de disiplinli yurttaşın varlığını öngörür¹⁵⁰. Ya da tersinden söylersek yurttaş olmak doğrudan disiplinle bağlantılı bir süreçtir. Demokratik bir sistem, öz-disiplinini sağlayabilmiş, başka deyişle sosyal ilişkilerini rasyonel olarak yürütebilen yurttaşların varlığına muhtaçtır. Krieken, Hobbes'un meşhur iddiasını hatırlatarak Oestreich'in çıkarımını genişletiyor: İnsanların tabîi olarak değil, disiplin yoluyla modern demokrasiye uyumlu hale getirilir!¹⁵¹ Oestreich'e göre yeni stoacılık burada temel bir rol oynamıştır.

Alman sosyolog Norbert Elias, disiplin sürecini medeniyetle ilişkilendirmektedir. O da mikro tarih incelemeleri ile toplumsal dokudaki dönüşümleri ele almakta ve modern toplumun aldığı formun kaynaklarına inmektedir. Aşağıda onun bu düşüncelerini ele almaya çalışalım.

IV. MEDENİLEŞME VE DISİPLİN: NORBERT ELIAS

A. Medenîleşmenin Sosyolojisi

Tamamen hazır bir şekilde önümüzde duran, bir meta olarak gördüğümüz ve nasıl sahip olunduğunu hiç sormadığımız “uygarlık”, bizim de içinde yer aldığımız bir süreçtir ya da bu sürecin bir parçasıdır. Bu süreçle ilişkilendirdiğimiz her şey, makineler, bilimsel buluşlar, devlet biçimleri, bütün bunlar insan ilişkilerinin, toplumun belli yapılanış biçiminin ve insan davranışlarının türüdür. Asıl sorun şudur: Bu davranış değişikliklerinin ve “uygarlık denilen toplumsal sürecin en azından belirli bir aşamasının ve en önemli özelliklerinin, düşünen bir bilinç tarafından mümkün olduğunca gerçeğe yakın bir şekilde gözlenip gözlenemeyeceği sorunudur.”¹⁵²

¹⁵⁰ Oestreich, s. 271; Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>. “Disiplinin daha geniş ve değerli olan formu içseldir; ruhsal bir davranış, itaat etme alışkanlığı. Yerinde bir kullanımla ‘pozitif disiplin’ denilen bu disiplin, toplumun çıkarlarını ve refahını korumak için insanoğlu tarafından bulunmuş kurallara uyma mânâsında gerçek demokrasinin temelidir. Pozitif disiplin, yalnızca toplumun amaçları ve işleyişi herkes tarafından bilindiği ve telkin yoluyla bireyin kendi davranışlarının bir parçası haline getirildiğinde başarılıdır.” G. Douglas Gourley, “Police Discipline”, **Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951)** Vol. 41, No. 1 (May - Jun., 1950), p. 85.

¹⁵¹ Krieken, <http://hdl.handle.net/2123/908>

¹⁵² Elias I, s. 142.

Krieken, Elias'ın sosyolojik yaklaşımını birbirine bağlı bazı prensiplerle açıklıyor¹⁵³. Birincisi, insan davranışları bireysel planda belli bir kast-ı mahsusa ile ortaya çıkmış olsa da, bu davranışların karmaşık bileşiminden oluşan toplumsal süreçler *planlı* ya da kasıtlı değildir. Sosyolog, bu kasıtlı davranışların nasıl olup da sosyal süreçleri harekete geçirdiğini izah etmeye çalışır. İkincisi, bireyler yalıtılmış, otonom kimlikler değildir; yalnızca toplumun diğer üyeleri ile ilişkileri içinde anlaşılabilirler. Elias'a göre insan temelde sosyal bir varlıktır ve ancak toplumun içinde ve diğer insanlarla olan ilişkisi sonucunda edindiği sosyal *habitus*¹⁵⁴ ve *second nature*¹⁵⁵ ile var olur. Üçüncüsü, sosyal hayat, “durum”lar değil, “ilişkiler” üzerinden anlaşılmalıdır. Meselâ Foucault gibi, iktidardan değil iktidar ilişkilerinden söz etmek daha anlamlıdır. Dördüncüsü, insan toplumları, zamandan koparılmış, durağan anlar ya da şartlar içinde değil ancak uzun dönemli gelişme ve değişimler içinde anlaşılabilir. Nihayet beşincisi, tabiat bilimlerinden farklı olarak sosyal bilimlerin araştırmacısı, araştırma konusunun bir parçasıdır.

Elias'ın sosyolojisinde temel kavram süreçtir. Felsefe geleneğinde ya da sosyolojide kullanılan hudaınabit insan ya da birey imgesi (*homo clausus*), insanın çocukluktan yetişkinliğe toplumsal bir süreç içinde sürekli olarak gelişen ya da oluşan bir şey olduğu gerçeğini ihmal eder. Bu imgedeki “tekil insan kendisi ‘dışındaki’ dünya hakkındaki bilgiye tamamen kendi gücüyle ulaşır”¹⁵⁶. Hâlbuki hem toplum hem de birey karmaşık etkileşimlerle örülü bir sürece tâbidir. Elias'a göre toplumsal yapıların ve kişilik yapılarının uzun zaman dilimlerini kaplayan süreçlerdeki değişim ve dönüşümleri oldukça ihmal edilmiş konulardır¹⁵⁷. Elias, özellikle Parsons'a yönelttiği eleştirilerinde sosyolojinin belli bir zamanda ve belli bir denge durumuna ulaşmış birey ve toplum olarak durağan kavramlarla ele

¹⁵³ Robert van Krieken, “Norbert Elias and Process Sociology”, **The Handbook of Social Theory**, edited by George Ritzer & Barry Smart., Sage, London, 2001, pp. 353-367, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/ritzer.htm>

¹⁵⁴ HabituSayı: sosyal olarak öğrenilmiş, gündelik hayatın tecrübe ve aktiviteleri yoluyla edinilmiş ve kanıksanmış karakter, alışkanlık, davranışlar bütünü. [http://en.wikipedia.org/wiki/Habitus_\(sociology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Habitus_(sociology))

¹⁵⁵ Second nature: Uzun zaman tekrar edilerek, neredeyse tabii hale gelen, sonradan kazanılmış bir davranış ya da özellik. Custom (or usage) is a second nature deyiminden kısaltılmıştır. Kişinin bir davranışı çok kere tekrar etmesi sonucunda, bu davranışın artık kişide doğuştan edinilmiş gibi tabii durması mânâsındadır. (<http://www.answers.com/topic/uwe-schmidt>)

¹⁵⁶ Elias I, s. 43.

¹⁵⁷ Elias I, 10

alınmasını doğru bulmuyor¹⁵⁸. Bu birbirinden yalıtılmış ya da biri diğerinin önüne geçmiş haliyle toplum ve birey üstüne düşünmek gayet yetersiz bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar.

Elias, *The Civilizing Process*'in giriş bölümüne, yukarıda basitçe birkaç cümle ile geçiştirilen bu eleştiri ile başlar ve bu bakış açısından yola çıkarak Batılı insanın ve özellikle de “seküler üst sınıfların”¹⁵⁹ davranış kalıplarında yaklaşık 4 ya da 500 yıllık süreçte meydana gelen değişimin ve sebeplerinin araştırılmasına girer¹⁶⁰. Batı toplumlarının medenîleşme sürecini incelerken başvurduğu yol, tekil bireylerin gündelik alışkanlıklarının tedricî değişimini izlemektir. Elias'a göre bu uzun süreli değişim planlanmamıştır; amaçlı ya da amaçsız değildir¹⁶¹. Yine Hegelci yaklaşımın aksine bu süreç insan aklının (human ratio) bir ürünü ya da planının sonucu değildir¹⁶². Orta Çağ insanını kuşatan ve kişiyi belli yönde davranmaya zorlayan sosyal bağlar ve şiddet (dış etkiler), alışkanlıklar ve sosyal davranış kurallarının içselleştirilmesi ile içsel bir denetime ve öz-disipline dönüşmüştür¹⁶³. Orta Çağ adamı bedensel ihtiyaçlarını giderme, öfke, sevinç, nefret, öç alma vs. gibi günlük hayat içindeki ani duygulanmaları izhar etme konusunda günümüz insanına göre daha “özgür”dür. Onun sınırlarını diğer insanların ya da cemaatin gücü belirler; bu güç büyük ölçüde fiziksel şiddete dayalıdır. Elias'ın bakış açısından bu süreç aynı zamanda disiplinin yayılması ya da bireyselleşmeyi de açıklar niteliktedir. Elias'ta disiplin, medenîleşme ile hemen hemen aynı şeydir. Medenîleşmenin gerçekleşmesi için gerekli olan öz-denetim (self-control), rasyonellik, utanma, uyma gibi davranışlar aynı zamanda disiplini de izah eder. Dolayısıyla Elias'ın

¹⁵⁸ “Gerçekte, insanla ilgili sosyolojik olan ya da olmayan bütün kuramlarda süreç karakterini göz önüne almak mutlaka gereklidir.” Elias I, s. 18.

¹⁵⁹ Johan Goudsblom, “Christian, Religion and the European Civilising Process: The Views of Norbert Elias and Max Weber Compared in the Context of the Augustinian and Lucretian Traditions”, **Irish Journal of Sociology**, Vol. 12.1.2003, p. 25.

¹⁶⁰ “Batılı insan, bugün bizim onlar için tipik bulduğumuz ve ‘uygar’ insanın bir özelliği olarak değerlendirdiğimiz davranışları sonradan edinmiştir.” Elias I. s. 61. Goudsblom, s. 25.

¹⁶¹ Elias, II, s. 299 vd.; Dennis Smith, “The Civilizing Process and The History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault”, **Theory and Society**, Vol. 28, No.1, February, 1999, s. 80

¹⁶² “Uygarlaşma ‘mantıklı’ bir şey değildir; ‘akılcı’ olmadığı gibi ‘akıldışı’ da değildir.” Elias II, s. 304.

¹⁶³ Robert van Krieken, “Violence, Self-Discipline and Modernity: Beyond the *Civilizing Process*”, **Sociological Review** 37(2) 1989: 193-218,

<http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/violence.HTML> (Erişim 19.01.2011). Durkheim da benzer bir düşüncededir: “Toplumsal hayatın hem ‘kısıtlayıcı’ hem de ‘kendiliğinden’ olduğunu iddia etmek çelişki değildir.” Anthony Giddens, **Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., Ekim 2001, İstanbul, s. 136.

medenîleşme süreci aynı zamanda, bireysel ve toplumsal disiplinin sağlanması sürecidir; ya da “insan bir süreçtir.”¹⁶⁴

Elias’a göre insanın iki değişmez, antropolojik özelliği vardır. Bunlardan ilki toplumsallıktır¹⁶⁵. Bu özellik, insanların az sayıdaki bazı davranış kodlarına doğuştan sahip olmaları yani başka insanlara tâbi olmaları demektir. İkinci özellik ise değişkenliktir. İnsanın bu iki temel özelliği, bireysel ve toplumsal gelişimin “karşılıklı bağımlı” karakterini de kurar.¹⁶⁶ Her ne kadar Elias, doğuştan bazı özelliklerin varlığını belirtse de, o da Hobbes gibi insanın kişiliğinin oluşmasında asıl belirleyici olanın toplumsal süreçler olduğunu kabul eder¹⁶⁷. Bu anlamda medeniyet ve tabiat, karşıtlık ilişkisi içinde değildirlir. Tabiat ve medeniyet arasında kurulan karşıtlık ilişkisi sahtedir. İnsanın kendini daha fazla kontrol etmesi, onun tabiatına ciddi şekilde aykırı olsaydı, zaten medenîleşme dediğimiz süreç işlemezdi¹⁶⁸.

Elias'ın medeniyet teorisi Freud'un fikirleri üzerine inşa edilmiştir¹⁶⁹. Freud'un benlik, ego, süper-ego ve id arasında kurduğu ilişki biçimi, Elias'ın teorisinin kaynağını oluşturur. Freud'a göre insan, çocukluktan itibaren kültür denen bir dizi kodu içselleştirmektedir¹⁷⁰ ve kişinin benliği üzerindeki dış baskılar, süper-ego ile kişinin kendi üzerinde uyguladığı bir baskı ve zorlama mekanizmasına

¹⁶⁴ Elias'tan aktaran, Erk Yontar, “Norbert Elias’ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Sosyolojisi”, Çev. Ender Ateşman, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 84, Bahar 2000, s. 115.

¹⁶⁵ İnsan “belirli türden bir düzenin ve kurumların içine doğar; talihi kötü de olsa iyi de olsa bunlar tarafından ve bunlara göre şartlandırılır. Ve bu düzeni ve kurumları güzel ve kullanışlı bulmayacak olsa bile, rızasını geri çekip mevcut düzenden geri çıkamaz. Bir maceracı, “avare”, sanatçı ya da kitap yazarı olarak ondan kaçınmaya çalışabilir, en sonunda ıssız bir adaya kaçabilir, ama bu düzenin kaçınılması olarak bile hâlâ onun ürünüdür.” Elias II, s. 301, dn. 1.

¹⁶⁶ Yontar s. 114.

¹⁶⁷ “Buna göre insan ruhunun bilinç, dürtü yapısı ve vicdan olarak fonksiyonel farklılığı, doğuştan ve tabii olmayıp, toplumsal bir sürecin sonucudur. Dolayısıyla, söz konusu bireysel farklılıklar, belirli bir toplumsal gelişmişlik aşamasına tekabül ederler. İnsan kişiliği, toplumsal süreçlerin ürünüdür ve buna bağlı olarak, kişisel medenileşme sürecindeki gelişme seviyesinin yüksekliği, toplumsal farklılaşmanın seviyesini de yükseltir. İnsanların ne kadar rasyonel veya içgüdüsel dürtülere göre davranacakları yahut onların ne derece bireyci (individualist) veya toplumsal davranışlar gösterecekleri, mevcut toplumsal medenileşme sürecinin seviyesine bağlı olmaktadır. Toplumsal ‘karşılıklı bağımlılık seviyesi’ yükseldikçe, insanların iç dürtülerine hâkim olma ve kendi kendilerini gütmeye mecburiyetleri de, birbiriyle orantılı bir şekilde artıyor. Aynı zamanda, dürtülerin kontrol altına alınması ve yönlendirilmesi ne kadar yoğunlaşırsa, bireyin toplumsallaşma süreci de o kadar fazla zaman alıyor.” Yontar, ss. 114–115.

¹⁶⁸ Fontaine Stanislas, “The Civilizing Process Revisited: Interview with Norbert Elias”, **Theory and Society**, Vol. 5, No. 2, March, 1978, s. 250. (Sonraki atıflarda “Elias, Interview” şeklinde gösterilecektir.)

¹⁶⁹ Smith, s. 80; Ayşe Öncü, “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 84, Bahar 2000, s. 10; Bruce Mazlish, **Civilization and Its Contents**, Stanford University Pres, Stanford California, 2004, s. 85.

¹⁷⁰ Öncü, s. 11.

dönüşmektedir. Bu dönüşümü incelerken Elias'ın en çok vurgu yaptığı bazı kavramlar öz-denetim (self-control), kendini kısıtlama (kendine hâkim olma- self-restraint), ve arzu kontrolü (affect control)dür. Elias'a göre modern Batılı insan, bu kontrolü kurmuş insandır. Dolayısıyla medeniyet dediğimiz süreç “insan doğasının denetim altına alınması”¹⁷¹ sürecidir; ya da Elias'ın deyişiyle “medenîleşme süreci, insan davranışı ve hissiyatının spesifik bir yönde değişmesidir”¹⁷². Aslında insan tabiatının ehlîleştirilmesi ve bizzat kendisi tarafından kontrol altına alınması, Freud'un terminolojisi bir yana bırakılırsa özgün bir fikir değildir; yukarıda Lipsius'un anlattıkları hatırlanabilir.

*Batı toplumunun en eski tarihlerinden günümüze kadar, toplumsal işlevler büyük bir rekabet baskısı altında gittikçe daha fazla farklılaşır. Farklılaşma arttıkça, tekil kişinin tüm işlerinde, gerek en basit ve gündelik olanlarında, gerekse daha karmaşık ve seyrek yapılanlarda, sürekli bağımlı olduğu işlevlerin ve böylelikle de insanların sayısı artar. Tekil eylemin toplumsal işlevini yerine getirebilmesi için gittikçe daha fazla insanın davranışı birbirine uyarlanmak, eylemler dokusu gittikçe daha hassas ve sıkı şekilde örgütlenmek zorundadır. Tekil kişi, davranışını gittikçe daha fazla farklılaşmış, gittikçe daha düzgün ve istikrarlı düzenlemeye zorlanır. (...) davranışın daha farklılaşmış ve istikrarlı düzenlenişi tekil insana küçük yaştan itibaren gittikçe daha fazla bir otomatizm, bilincinde karşı koymak istese bile karşı koyamayacağı bir iç zorlama olarak aşılır. Eylemlerin dokusu öyle karmaşık ve geniş kapsamlı olur ki, “doğru” davranmanın gerektirdiği iç gerilim öyle fazlalaşır ki tekil kişinin içinde bilinçli bir özdenetimin yanı sıra aynı zamanda otomatik ve körlemesine işleyen bir özdenetim aygıtı pekişir (...)*¹⁷³

Bauman da medenîleşme kavramını açıklarken, önceki medenîlik (*civilité*)¹⁷⁴ ile şimdiki medenîlik (*civiliser, civilisation*) arasında önemli farklar olduğunu ileri sürüyor. *Civilité* bir görünüş, “cila” iken, modern medenîlik içselleştirilmiş bir şeydir. Başka deyişle *persona, civilitéde* hâlâ bir maskedir. Hâlbuki günümüz bireyi

¹⁷¹ Öncü, s. 11. “Avrupa dillerinde zarafeti, çelebiliği –kısaca medenîliği- ifade eden kelime ‘police’ idi. ‘Police’ XVII. asırdan itibaren bugünkü mânâda kullanılmaya başlanır: Zaptiye”. Cemil Meriç, **Umrandan Uygurluğa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 81. Bu aslında ilginç bir tespit. Elias'ın anlattıkları ile de örtüşüyor çünkü zarafet ve medenîlik anlamında kullanılan bir kavramın bir zaman sonra bir kontrol mekanizması olan zaptiye ile özdeşleşmesi, medenî olabilmek için belli bir kontrolün gerekliliğini çağırıyor.

¹⁷² Elias, *Constrains*, s. 49; Robert van Krieken, “The Organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self”, **Archives Européennes de Sociologie**, 31(2) 1990: 353-71 <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/soul.html>

¹⁷³ Elias, II, s. 305–306

¹⁷⁴ *Civilité*nin 1690'da yapılmış bir tanımı: “Beraberce, dürüst, hoş ve kibar davranma ve konuşma tarzı”. Yani aslında başlangıçta medenîlik herhangi bir duygu ya da düşünce değişimi değil yalnızca görüntü ya da Febre'nin deyişiyle ciladır. Bauman, *civilisation* kavramının daha sonra kazandığı anlam içeriğinin *civilité*den çok farklı olduğu düşüncesindedir. Bauman, *Yasa Koyucular*, ss. 110-111.

o maskenin ta kendisidir. Bireyin içsel dürtüleri ıslah edilmiştir. Medenîleşme, yani barış içinde düzenli bir topluma ulaşma, toplumdaki bireylerin eğitilmesi ile ulaşılabilecek bir hedefdir. Medenîlik, bir etikettir: “Öğrenilmesi ve sadakatle izlenmesi gereken bir davranış kodu, seçilmişler topluluğuna kabul edilen herkesin kabul etmesi ve uyması istenen bir kurallar dizisi”dir¹⁷⁵. *Civilité* bireyin mahrem yönü ile duyguları ile ya da kişiliği ile ilgili değildir. Hâlbuki medenîleştirme ideali, “bireyin güdülerinin, bireyin içindeki tutkuların bastırılması, her bireyde aklın duygulara egemenliğinin sağlanmasıydı.”¹⁷⁶ Medenîleştirmek, eğitim ile insanı dönüştürmek için harcanan büyük çabayı ifade etmektedir¹⁷⁷.

Elias’ın disiplini ele alış şekli de, yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, kişinin kendi üzerinde denetim kurması, duygu ve dürtülerine hâkim olmasıdır (*affect control*). Elias’a göre “disiplin, bireyin kendisini kısıtlamasını gerektiren bir zorlamadır.”¹⁷⁸ Ancak bu zorlama, Foucault’nun anladığı biçimde iktidarın bir teknolojisi olarak ortaya çıkmamıştır. Aksine kendiliğinden gelişen ve saraylıların âdet ve davranışlarından neşet eden bir sürece işaret eder. Üstelik sürecin gelişiminde bu yönde bir amaçlılık yahut planlama yoktur. Tekil bireylerin davranışları, toplumsal bir dönüşümün dinamiğini oluşturmuştur. Elias’a göre medenîleşme, kişinin kendi üstündeki kontrolünün ve kapasitesinin artmasıdır. Bu süreç Avrupa aristokrasisi ve saraylılarının, görgü ve adabımuâşeretlerinin önce burjuvaziye sonra da topluma yayılması ile gerçekleşmiştir. Avrupa bireyinin sahip olduğu kapasite ve disiplinin arkasında bu süreç yatar¹⁷⁹. Tıpkı Weber ve Foucault gibi Elias’a göre de Avrupa tarihi, artan biçimde rasyonelleşen, bürokratikleşen ve bireyselleşen dış dünya ile uyum sağlamak için, bireylerin “ruhunu” rutine bağlayan ve zaman ve mekân algısı içinde düzenleyen bir öz-disiplin edinmeleri sürecidir¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Bauman, *Yasa Koyucular*, s. 112.

¹⁷⁶ Bauman, *Yasa Koyucular*, s. 112.

¹⁷⁷ Bauman, *Yasa Koyucular*, s. 113.

¹⁷⁸ Bröckling, s. 31.

¹⁷⁹ “Avrupa toplumundaki dönüşümün Orta Çağın sonundan itibaren az çok tüm tabakalar için gerekli hale getirdiği barışçı ilişkilerin modelleri bu formasyon içerisinde yaratıldı; savaşçı üst tabakasıyla Orta Çağ toplumunun, güvenlikten yoksun, sürekli tehdit altındaki bir hayatın zorunlu sonuçları olan kaba alışkanlıkları, vahşi ve dizginsiz âdetleri burada ‘ılımlılaştırıldı’, ‘cilâlandı’ ve ‘uygarlaştırıldı’. Saray yaşantısının baskısı, prensin ya da ‘büyüklerin’ gözüne girme rekabeti, ayrıca genel olarak başkalarından ayırt edilme gereği ve görece barışçı araçlarla, entrikalarla ve diplomasiyle mücadele yürütme gereği, fevrîliklerin gemlenmesini, bir öz-disiplini ya da ‘self-control’ü zorunlu kıldı.” Elias II, s. 16.

¹⁸⁰ Krieken, *The Organisation*, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/soul.html>

Elias'ın anladığı disiplin; sosyalleşme ve uyumun ifadesi olarak karşımıza çıkıyor. Kişinin, özellikle karmaşık toplum yapısında, edindiği tecrübeler sonucu toplumsal hayata uyum sağlaması ve toplumsal süreçlerde kendini idame eder duruma gelmesi disiplinin ifadesidir. Dolayısıyla disiplin yukarıdan aşağı bir iktidar uygulaması değil, aksine, bireyin toplum içinde yaşamasından kaynaklanan, “kendiliğinden” bir süreçtir. Yani disiplin aslında her bireyin iç dünyasına yerleşen bir oto-kontrol mekanizmasıdır. Bu mekanizma ile birey bir yandan kısıtlanıyor (Elias'ın dediği gibi), öte yandan karmaşık toplum içinde yaşayabilmesini mümkün kılan davranış kalıplarını elde ediyor¹⁸¹. Batı toplumunun yaklaşık 500 yılda edindiği bu kalıplara bugün beş yaşında bir çocuk sahip olabiliyor¹⁸². Bugün biz bu süreci sosyalleşme, kişinin kimliğinin oluşması gibi daha psikolojik kavramlarla izah etmekteyiz. Sahip olduğumuz kontrol ve öz-denetim bizim için disiplin kavramıyla ifade edilmez. Normal, olağan olan da budur. Edindiğimiz bu konsantrasyon kapasitesi, bugün pek çok karmaşık işi gerçekleştirebilmemizi sağlıyor. “Medenî insanlar, kendilerine hükmetmek isterler ve hükmedebilirler”¹⁸³.

Elias'a göre Orta Çağda aristokrasinin başlattığı medenîleşme sürecini bugün devam ettiren yahut taşıyan olgu demokratikleşmedir. Demokratikleşme, iktidarın topluma daha eşitlikçi bir dağılımıdır. Bir grubun diğerine hükmettiği yerde sorun yoktur; herkes nerede olduğunu, ne yapacağını bilir. Ancak astlık üstlük ilişkisinin ortadan kalktığı durumlarda, bir kişi diğeriyle çalışmak yahut bir araya gelmek durumunda kaldığında, daha ihtiyatlı olmak durumunda kalır. Bu da kişinin kendi üstünde fazladan bir kontrolünü gerektirir¹⁸⁴. Öyleyse belli bir üstlük astlık ilişkisinin olmadığı durumlarda, yani kişinin üstünde bir başkasının otorite kurmadığı hallerde, eşitler arası bir ilişki söz konusu ise, bu otoriteyi kişi kendi üstünde kuracaktır.

¹⁸¹ Bröckling, ss. 31–32.

¹⁸² “Küçüklükten itibaren bu toplumun standartları içinde yetiştiğimiz ve davranış kazandığımız için bize son derece doğal gelen şeyler, o toplumda çok zahmetli ve çok yavaş kazanılacak ve benimsenecektir. Çatal gibi önemsiz ya da küçük görülen bir konuda olduğu gibi, bize daha büyük ve önemli görülen konularda da aynı kural geçerlidir.” Elias I, s. 154.

¹⁸³ Jackson, s. 307.

¹⁸⁴ Elias, Interview, s. 252.

B. Duygu Kontrolü ve Disiplin

Orta Çağ, insan bedenlerinin iç içe olduğu ve ne beden, ne de fonksiyonlarının rahatsız edici olduğu bir zamandı. İçgüdülere ya da dürtülere yönelik sosyal kısıtlamalar bugüne oranla çok düşüktü. O dönemde insanlar, toplum içinde rahatlıkla, doğallıkla ve hatta zevkle ihtiyaçlarını giderebiliyorlar, parmaklarıyla yemeğe dalıp bazen de bizim için iğrenç görülecek bir parçayı geri bırakıyor ve aynı tasta bir çorbayı oburca içebiliyorlardı¹⁸⁵. Yani bugün ancak küçük çocukların yapabileceği türden davranışlar sergiliyorlardı. Bu iç içeliğe bir örnek, Erasmus'un 1523 tarihli *Diversoria* adlı kitabında bahsettiği, Almanya'daki bir handır. Elias şöyle aktarıyor:

Aşağı yukarı 90 kişi bir arada toplanmıştır. Fakir kişiler, ama aynı zamanda zenginler, soylu kişiler, kadın ve çocuklar da var. Biri ellerini, bir diğeri ise çamaşırlarını aynı, kirden balçıklaşmış suda yıkıyor. İnsanlar her yere tükürmekte. Biri ayakkabılarını masada temizliyor. Yemek vaktidir. Herkes ekmeğini ortak табаğa atıyor, bir ısırık alıp tekrar atıyor. Oda çok sıcak, herkes terliyor. Bir sürü hasta insan var. Pek çoğu, diye açıklıyor Erasmus'un muhbiri, 'İspanyol hastalığına' tutulmuşlar ve cüzamlıdan daha tehlikeliler. 'Çok doğru', diyor bir diğeri, 'ama cesur adam ona güler'.¹⁸⁶

Ama onlar, bugün bize tahammül edilmez gelen bu iç içelikten rahatsız değildiler. Bir başkasının bedeni utanılacak bir şey değildi. "Medenîleşme sürecinin en belirgin özelliklerinden biri, açıkça [bireyler arasındaki] bu mesafelerin yaratılması, kısıtlama ve yasaklamaların çoğalmasındır."¹⁸⁷ Bu yasak ve kısıtlamalar, daha sonra otomatik bir sürece dönüşecek ve Freud'un süper-ego kavramı ile açıklanacaktır. Orta Çağ Avrupa'sında, dış bir şiddetin, korkunun, baskının veya kişinin "üstünelilere karşı göstermek zorunda kaldığı saygı"¹⁸⁸ sonucu olarak ortaya çıkan davranış biçimleri, yüzyıllar içinde içselleştirilerek bireyin kendi kendine uyguladığı bir baskıya ve kontrole dönüşecektir. Dolayısıyla artık bireyin davranışlarını kontrol etmesini ve kendi üstüne bir denetim kurmasını temin eden, bir başkasının gözetimi değildir; "(...) duygulara ve dürtülere hâkimiyeti ve denetimi gerektiren şeyler, toplumsal ilişkiler ağının, işbölümünün, pazarın ve rekabetin

¹⁸⁵ Elias, Interview, s. 245.

¹⁸⁶ Elias, I, s. 157–158; Fontaine, s. 246.

¹⁸⁷ Elias, Interview, s. 246.

¹⁸⁸ Elias, I, s. 256.

yarattığı, önceki dönemlere göre çok daha dolaysız, daha gizli ve kişisel olmayan baskılardır.”¹⁸⁹

Avrupa aristokrasisi, 14. ve 15. yüzyıllardan itibaren, geçirmek, yellenmek, tükürmek, burun temizlemek gibi beden fonksiyonlarını kontrol altına almak üzere eğitilmekte idiler¹⁹⁰. Elias’a göre saraylı aristokrat, feodal savaşçıdan farklı olarak, sosyal prestij tutkusuyla yönlendirilen ve kendisinin farkında olan bir kimse idi. La Bruyère’in sözleriyle “jestlerinin, gözlerinin ve ifadelerinin efendisidir; derin ve anlaşılmazdır”¹⁹¹. Bu âdet ve görgüler zaman içinde toplumun bütününe yayılmaya başladı. Özellikle yemek ve cinsellik alanındaki insan davranışları, bir ihtiyacın kontrolsüzce giderilişinden, sosyal davranış kalıplarına dönüştü. Önce burun karıştırmak, yellenmek, idrar yapmak gibi davranışlar görgü kitaplarına girdi; kamusal alandan çekilerek özel alana dâhil oldu ve kontrol altına alınmaya başlandı¹⁹². Ardından yemek yemenin biçimi değişti. Önceleri bütün şekilde kızartılmış olarak sofraya getirilen ve herkesin elindeki bıçakla hücum ettiği (bu hücumlar sırasında birbirini yaralayan pek çok insan oluyordu) hayvanlar, dilimlenerek ve çeşitli sos ve baharatlarla terbiye edilerek yenilmeye başlandı¹⁹³. Çatal kullanımı yaygınlaştı¹⁹⁴.

Cinsellik ve beden konusunda da önemli davranış ve duygu değişiklikleri görülür. Utanma duygusunun kapsadığı konular genişler. Çıplaklık, aynı odada bir arada uyuma, hamama giderken önceden evde soyunup kız-erkek çıplak bir biçimde sokağa çıkmak vs. gibi burada uzun uzadıya yer vermeyeceğim pek çok örnek durumda, 13 ya da 14. yüzyılla birlikte önce saraylıların hayatında ve 16. yüzyıl gibi de diğer alt tabakalara yayılan önemli değişiklikler olur. Kişilerin gizli ve özel

¹⁸⁹ Elias, I, s. 257.

¹⁹⁰ Mazlish, s. 86. “(...) sonraki dönemlerin soylusu, bir yöneticinin saray görevlisi olarak kendini ve düşüncelerini kontrol altında tutmayı, hatta hiç ifade etmemeyi öğrenmiş bir erkektir. Kontrolsüz ‘patlamalar’ın yerini içedönüklük, hesaplılık ve iki yüzlülük almıştır.” Guryeviç, s. 191.

¹⁹¹ Smith, s. 86.

¹⁹² Elias’ın kitabındaki bazı bölüm başlıkları hangi davranış biçimlerinin değiştiğine dair yeterince fikir verir: Sofra adabı, etin yenilmesi, sofrada bıçak ve çatal kullanımı, doğal ihtiyaçlar, sümürmek, tükürmek, yatak odasındaki davranışlar, erkek ve kadın arasındaki ilişkiler vs. Elias I, s. 8.

¹⁹³ Jackson, s. 298.

¹⁹⁴ “11. yüzyılda bir Venedik kontu Rum bir prenses ile evlenir. Prensesin yetiştiği Bizans kültüründe çatal kullanıldığı anlaşılmaktadır. En azından yiyeceği ağzına ‘iki dişli altın çatal ile’ götürdüğü anlatılır. Bu durum Venedik’te büyük bir skandala yol açar. ‘Bu yenilik öylesine aşırı bir kibarlık olarak değerlendirildi ki, prenses Tanrı’nın gazabını dileyen rahipler tarafından sert bir dille lanetlendi. Bir süre sonra ağır bir hastalığa yakalanınca, Kutsal Bonaventura bunu Tanrı’nın ona verdiği bir ceza olduğunu söylemekte gecikmedi.” Elias, I, s. 154.

alanları genişler. Cinsellik ve çıplaklık çocuklardan saklanan bir şeye haline gelir¹⁹⁵. Bütün bunlar bugün bize olağan ve normal gelen katı davranış biçimlerine ve gündelik alışkanlıklara dönüşür. Toplumsal hayat, bireyden bu kısıtları edinmesini bekler. Dolayısıyla da beden ve bedene ait fonksiyonların “sürekli daha katı bir gizlilik alanına kaydırılması, belirli mekânlarla sınırlandırılması, “kapalı kapılar ardına” yerleştirilmesi” önemli sonuçlara yol açar¹⁹⁶. İnsan, herkesin bildiği ama kimsenin konuş(a)madığı özel alan ile kamusal hayatı içinde kimlikler edinir. Bu da şüphesiz duygu ve davranış biçimlerinin karmaşıklaşması, utanma, iğrenme eşiğinin yükselmesi kısaca pek çok insan davranışının ve bedensel özelliğın nahos sayılarak görünür sosyal hayatın arkasına itilmesi anlamına gelir.

Bedenin çeşitli fonksiyonlarını ve öfke gibi ruhsal güdüleri kontrol altına alan görgü kuralları, bireyin kendisi üzerindeki iradesini ve hâkimiyetini de geliştirici bir nitelik taşır. Elias, saraylı hayatının iki açıdan, öz-kontrolü (*self-control*) geliştirici kişilik oluşumuna yol açtığını söyler. Bunlardan ilki bilinçli öz-izleme (*self-monitoring*) ve öz-düzenleme (*self-regulation*) ile birlikte, arkadaşlarının ve rakiplerinin davranışlarını, hislerini ve amaçlarını yakından gözlemlemek ve dikkatlice anlamak gerekliliğidir. İkincisi ise, karşı konulamaz bir otomatikleşme, öz-baskı (*self-compulsion*) kurmadır. Bu kör otomatiklik, erken yaşlarda kurulur ve derinlerde kök salmış korkular üretir¹⁹⁷. İlk özellik basirettir ve rasyonelleşmeyi temsil eder. İkinci özellik olan utanç ise mahcubiyet ve nefreti kazandırır¹⁹⁸. Bütün bunlar, yukarıda bahsettiğimiz, kişiler arası mesafeyi kurar. Kişiler arası ilişkilerin yoğun olduğu gelişmiş toplumlarda, bu mesafenin temini, hem karşılıklı kontrol mekanizmaları hem de iç denetimler ile mümkün olur. Eski durumda, toplumsal baskı ya da korku olduğu sürece devam eden ama bu tehdit ortadan kalktığı anda ortaya çıkan içgüdüsel ya da fevrî (*impulsive*) davranışlar, “insana şu veya bu biçimde öylesine yerleşir ki, bir anlamda bireyi oluşturan temel unsurlardan biri

¹⁹⁵ Elias I, 269 vd.

¹⁹⁶ Elias I, s. 305; Krieken, The Organisation, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/soul.html>

¹⁹⁷ “Bakışlar rahat, saygılı ve bir noktaya yönelik olmalıdır (...) öfkeli olmamalıdır, çünkü bu bir kabalık işarettir... güvenilmez ve sinirli olmamalıdır, bunlar insanın kendisine hâkim olmadığını gösterir, sürekli sağa sola kaymamalıdır, bunlar şüphecilere ve kafalarında her zaman bir şeyler bulunan insanlara ait bakışlardır.” Erasmus’tan aktaran Elias, I, s. 137.

¹⁹⁸ Smith, s. 87.

haline gelir”¹⁹⁹. Orta Çağ toplumlarındaki dış kısıtlamalar ya da sosyal baskı, bugün bizim çocuklar üstünde uyguladığımız sınırlandırmalara benzer. Çocuk, baskı ve gözetim altında olduğu müddetçe istenildiği gibi davransa da, bu baskı gevşediği anda duygu ve dürtüleriyle hareket etmeye devam eder; Orta Çağ adamı da böyledir. Çocuk üstündeki baskının sonucu, bir süre sonra öz-kısıtlama (self-constraint) mekanizmasının ve süper-egonun oluşumudur²⁰⁰. Toplumsal davranış kalıpları içbaskı olarak bireye yerleşir. Bizim duygularımız zannettiğimiz şeyler de çoğu kez bu edinilmiş alışkanlıklar ve davranış kalıplarıdır. Eklemek gerekir, bu mekanizma Orta Çağ adamı için gereksizdir çünkü içinde yaşadığı dünya modern zamana kıyasla oldukça basittir. İnsan hayatında ortaya çıkan değişiklikler daima belli zorlamaların ve ihtiyaçların ürünüdür. Karmaşık ilişkiler ağı, kişilik ve kimlik rolleri ile örülü modern toplumda bireyin var olabilmesi için bu mekanizmaları edinmesi kaçınılmazdır²⁰¹.

Utanma dışında bir başka önemli konu saldırganlık ve şiddet davranışlarındaki dönüşümdür. Elias’a göre, son beş yüz yılda korkunç bir şiddetten, yüksek bir öz-kontrole (*self-control*) geçtik. Orta Çağ toplumunda şiddet, toplumun içinden doğmaktaydı. Hâkim sınıf savaşçıları ve var olmak, yağma, çatışma ile insan ve hayvan avcılığına bağlıydı. Yağma, cinayet, gaddarlık ve tahrip etmenin zevkine kendisini kaptırmayan çok az insan vardı²⁰². Hatta sırf eğlence için eziyet etme²⁰³ ve ani duygulanmalarla hareket etme olağan davranış şekli idi. Başkalarının acı çekmesinden ya da öldürülmesinden zevk almak da olağan ve meşrudur²⁰⁴. Birinin, bir diğerini çok sudan bir sebeple öldürmesi sıradandı ve ne din ne de inanç,

¹⁹⁹ Elias I, 306. Orta Çağ toplumundaki “dış” ya da “sosyal” kısıtlamalar, tekil kişiler tarafından içselleştirilmiş değildi; dolayısıyla duyguların ve dürtülerin sürekli baskı altında tutulmasını sağlayan süper-ego gelişimini sağlayamadı. Krieken, The Organisation, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/soul.html>

²⁰⁰ Krieken, The Organisation, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/soul.html>

²⁰¹ “Modern dönem öncesinde tutkular eğitilmemiş, kısıtlanmamış ve derbeder idi çünkü modern bireysel (individualistic) kültürün gerekleriyle disipline edilmemişlerdi.” Bryan Sayı: Turner, **Max Weber- From History to Modernity**, Taylor & Francis e-Library, 2002, s. 124.

²⁰² Elias, Interview, s. 248.

²⁰³ “16. yüzyılda Paris’te yapılan Joahannis bayramlarında birkaç düzine kedi yakmak en önemli eğlenceler arasındadır. O çağda bu eğlenceler çok meşhurdur. Halk bir yerde toplanır. Neşeli müzikler çalınmaya başlanır. Bir tür darağacının altına büyük bir ateş yakılır. Ateşin üzerine içine kedilerin konulduğu bir torba ya da sepet asılır. Bir süre sonra torba ya da sepet yanmaya başlar. Kediler ateşin içine düşüp yanmaya başlarken, insanlar onların haykırışlarını ve acı miyavlamalarını dinleyerek keyiflenirler.” Elias I, s. 323.

²⁰⁴ Elias I, s. 311. “(...) gündelik yaşam, modern olmayan devletlerde, bugün Batı ülkelerindeki nüfusun büyük bir kısmı için olduğundan, genellikle çok daha belirsiz ve potansiyel olarak çok daha şiddetli bir meseleydi.” Giddens, Ulus-Devlet, s. 86.

şiddeti kontrol edebildi. Herkes bunun bir parçası idi. Kısaca Elias'a göre, bugün kişiler arası ilişkilerde sahip olduğumuz duygusal kontrol ve şiddet seviyesi, Orta Çağ insanının kontrolsüz öfkesi ve şiddeti ile kıyaslanamayacak denli azdır²⁰⁵. Davranış kalıplarındaki dönüşüm ile birlikte birey ve toplumlar pasifize olmaya başlamışlardır. Yukarıda Lipsius'tan bahsederken, Orta Çağdaki kargaşa ve şiddetten kısmen ve ordular bağlamında bahsedilmişti. Ancak bu şiddet hali aslında standart ve normal bir durum olarak dönemin bütününe yayılmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, bu gibi hallerde hem o insanların hissiyatı hem de bizim bu olaylar karşısındaki tiksintimizin bireysel değil toplumsal oluşudur. Sahip olduğumuz hissiyat biçimleri de dönemsel ve toplumsaldır. Onları normal ya da anormal kılan da o anki toplumsal standarda uygunluklarıdır²⁰⁶.

Günümüz insanını çevreleyen kurallar ve düzenlemeler çemberi öylesine dardır, alışkanlıkları biçimlendiren toplumsal baskı o kadar yoğundur ki, yetişmekte olan kişi tek bir seçenikle karşı karşıyadır: ya davranışlarını toplumun istediği gibi biçimlendirecek ya da "ahlâklı toplumdaki dışlanacaktır. Toplumun istediği duygusal standarda ulaşamayan çocuk, belirli bir kast ya da tabaka gözüyle bakıldığında değişik ölçülerde "hasta", "anormal", "cani", ya da "iflah olmaz" bulunarak bu kast ya da tabakadan dışlanır. (...) bu türlü dürtüsel eğilimler ve davranışlar gösteren kişi, "hasta", "patolojik" ya da sapık bulunur (...)"²⁰⁷.

Bütün bu anlatılanlar, sürekli vurguladığım gibi, insanın kendi üstündeki kontrolsüzlüğünün ve denetimsizliğinin bir sonucudur. Bu gözle baktığımızda Hobbes'un Leviathan'a sığınması hiç de tuhaf değildir. Şiddetin iç kontrol ile baskılanabilmesi için evvelâ zorlayıcı bir dış güç gereklidir. Modern toplumda merkezî devlet bunu temin etmiştir. Bu da şiddet tekelinin devlet eline geçmesi yoluyla bireylerin gündelik hayatta pasifize edilmeleri anlamına gelir. Medenî insan

²⁰⁵ Elias, Fontaine'in sorduğu, "Bugün yine şiddete dönmüş değil miyiz?" sorusuna karşılık verdiği cevapta, bahsettiği şiddetin devletlerarası değil toplum içindeki kişiler arası ilişkilerdeki şiddet ve kontrol olduğunu belirtiyor. "Atalarımızla kıyaslandığında", diyor, "biz koro çocukları kalırız!" Elias, Interview, s. 249.

²⁰⁶ Elias I, ss. 323-324.

²⁰⁷ Elias I, s. 245. Norveç'te 22 Temmuz 2011'de düzenlediği saldırılarda 77 kişiyi öldüren aşırı sağcı Anders Behring Breivik'in eyleminin yarattığı şaşkınlık, bu duruma güzel bir örnek teşkil eder. Özellikle Kuzey Avrupa toplumlarında görülen yüksek uyuma ve şiddetten arınmış toplumlardaki bireyler gözlemlendiğinde Elias'ın bakış açısı daha belirgin şekilde anlaşılabilir. Breivik eğer suçlu bulunursa 21 yıl hapis cezası alacak, ancak akli dengesinin yerinde olmadığına karar verilirse süresiz olarak bir psikiyatri kliniğine kapatılacak. Norveç toplumu böyle bir "anormalliği" suç kapsamında değerlendirmek istemez görünüyor ve meseleyi psikiyatriye havale edip "hastalık" olarak değerlendirmek toplumu rahatlatıyor. <http://www.ntvmsnbc.com/id/25340466/> (Erişim 17.04.2012)

savaş halinde bile duygularını kontrol eden insandır²⁰⁸. Sosyal kısıtlama ve baskı (*social constraint*), içsel kısıtlama ve baskıya (*self-constraint*) dönüşmüştür²⁰⁹.

C. İktidar ve Şiddet Tekeli

Elias, incelemesinin ikinci cildinde devletin merkezîleşmesini ve şiddet tekeli ele geçirmesini anlatır²¹⁰. Bu merkezîleşme ve şiddet tekeli, bireylerin pasifize edilmesinde önemli bir rol oynar. Bireylerin öfke, cinsellik ve şiddet gibi güdülerini kontrol altına almaları modern toplumun işleyişi için elzemdir. Merkezîleşme ve şiddet tekelinin sağlanması yanında, iletişim ve ulaşımın artması, kapitalist sistemin yeni pazarlar bulma ihtiyacı, birbirine yabancı pek çok insanın da bir araya gelmesine yol açtı. Yabancılarla tanışmak ve iş yapmak, kişilerin daha kontrollü davranmalarının bir başka sebebidir²¹¹. Egemenlik biçimindeki değişim ve iktidarın ve şiddet araçlarının belli süreçte mutlakiyetçi krallıkların elinde toplanmaya başlaması yukarıda anlatılanlara paralel bir gelişmedir²¹².

*Orta Çağ'ın sonundan itibaren yavaşça oluşmaya başlayan, yalnızca ötede bir saray toplumu, beride bir saray toplumu değildir. Bu, tüm Batı'yı kapsayan, merkezi Paris'te, şubeleri tüm diğer saraylarda, uzantıları tüm diğer muhitlerde, özellikle de burjuvazinin üst tabakasında, kısmen de orta tabakanın geniş kesimlerinde "dünyaya" ve "topluma" dâhil olma iddiasındaki bir saray aristokrasisidir.*²¹³

²⁰⁸ Elias I, s. 321.

²⁰⁹ Krieken, Violence, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/violence.HTML> (erişim 19.01.2011). "Uygarlaşmış günlük yaşamda bastırılan, toplumsal olarak lanetlenen dürtü patlamalarını, öldürmekten ve yok etmekten alınan zevki, büyük kitlelerde yeniden ortaya çıkarabilmek ve meşrulaştırabilmek için muazzam bir toplumsal huzursuzluk, sefalet ve hepsinden önemlisi bilinçli olarak yönetilen bir propaganda faaliyeti gerekir." Elias I, s. 321.

²¹⁰ "Şiddet tekeli insan türünün sosyo-teknik bir buluşudur." Norbert Elias, "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", Çev. Ahmet Çiğdem-Levent Köker, **Birikim Dergisi**, Sayı: 38-39,

<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=38&dyid=1317&dergiyazi=%DEiddet%20ve%20Medeniyet:%20Fiziki%20DEiddet%20DCzerindeki%20Devlet%20Tekeli%20ve%20Bunun%20DDhlali>

²¹¹ Jackson, s. 299–300. "Davranışlarda ve dürtüsel yaşantıda 'uygarlaşma' adını verdiğimiz değişim, insanların daha fazla eklemlemeleriyle ve birbirine bağımlılıklarının artmasıyla çok yakından ilgilidir." Elias II, s. 78.

²¹² Elias II, ss. 12-13. Bu gelişme 15 ile 18. yüzyıllar arasında Fransa, Avusturya, Prusya, İspanya gibi pek çok yerde mutlak monarkların ortaya çıkması ve artan bir şekilde iktidarın bu monarkların elinde temerküz etmesi sonucudur. Bu temerküz Prusya örneğinde merkezi bir bürokrasi ve daimî bir ordu gibi temel gereçlerin oluşturulmasını sağladı. Thompson, s. 83.

²¹³ Elias II, s. 15.

Fransız sarayının yoğun etkisinde ve birbiriyle etkileşim halindeki bu “eklemlenmiş toplum”, 18. yüzyılda orta sınıfların gittikçe güçlenmesi ile ulus-devlete geçilirken yavaş yavaş birbirinden kopar. Fransızcanın etkisi kırılarak ulusal diller güç kazanır. Bu büyümede para ekonomisinin büyümesi ile gelirin bazı gruplar ve vergi yoluyla da kralın lehine artması etkilidir. Feodal beylerin güç ve gelir kaybına uğraması, soylu olmayan savaşçıların önem kazanması kralların güçlenmesinde önemlidir²¹⁴. Burada ayrıntısını uzun uzadıya anlatmak gereksiz olan, kapitalist ekonomik üretim biçiminin tüm Avrupa’ya yayılması, soyluların güç ve gelir kaybederken burjuva tabakalarının zenginleşmesi –bu iki grup arasındaki denge durumuna gelemeyen mücadele- her zaman krallığın işine yaramıştır.

Öz-denetim (*self-control*), öz-kısıtlama (*self-constraint*) ve öz-disiplin (*self-discipline*) ya da “medenî” bireyin sahip olduğu “ruhsal kendini zorlama aygıtı”nın oluşumu, şiddetin tekelleşmesi ile çok yakından ilişkilidir. Yukarıda kısaca anlatılan modernlik öncesi dönemlerdeki görece serbest bireysel şiddet, bu yolla pasifize edilerek kontrol altına alınmıştır. Bu tarz bir mekanizmanın kurulabilmesi istikrarlı bir şekilde işleyen tekel kurumlarının varlığına bağlıdır. Bireyde bu dışsal baskının (*social constraint*) içselleşerek iç-denetime (*self-constraint*) dönüşebilmesi ve otomatik işleyen bir alışkanlıklar ve davranışlar bütününe (*second nature*) dönüşmesi ancak bu sayede olur²¹⁵. Geleneksel devlet yapıları kişiler arası şiddet konusunda genellikle kayıtsızdır. Vergilendirmeyi engellemediği ve genel anlamda bir düzensizliğe yol açmadığı sürece, devlet, toplumun hemen her kesiminde ortaya çıkan ve sürekli bir hâl almış şiddet eylemlerine müdahale etmezdi²¹⁶. Yani Giddens’in deyişiyle geleneksel devletler, modern anlamda yönetmezler²¹⁷; hatta bugün devletin görev alanında yer alan hemen hiçbir hizmeti de sunmazlar.

“İstikrarlı şiddet tekelinin” bir başka sonucu, Durkheim’ın uzun uzadıya anlattığı organik ya da karmaşık işbölümünün işleyebilir olmasıdır. Weber’in terminolojisiyle hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ya da rasyonellik gerektiren bu

²¹⁴ Elias II, s. 19 vd.

²¹⁵ Elias II, s. 308.

²¹⁶ Giddens, Ulus-Devlet, s. 86-87. Tilly de devletler arası şiddetin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar arttığını buna mukabil kişiler arası şiddetin de eski toplumlarla kıyaslanamayacak kadar düşük olduğunu ileri sürüyor. Meselâ “İngiltere’de öldürme oranları bugünün on katı ve on altı ve on yedinci yüzyıllarda herhalde iki katıydı. Charles Tilly, **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara, 2001, s. 125.

²¹⁷ Giddens, Ulus-Devlet, s. 11.

toplumsal işleyiş biçimi, Elias'a göre hem bireyi ani saldırılar karşısında korunaklı kılar hem de bireyin saldırı güdüsünü baskılamasına yol açar. Bu sayede karmaşık biçimde uzayan “eylemler zinciri” içinde öngörülebilir ekonomik ve insanî ilişkiler gelişir²¹⁸. Hâlbuki sürekli şiddet tehlikesi altında yaşayan ve “bağımlılıklar zincirinin” kısa olduğu Orta Çağ toplumunda güdü, dürtü ve duyguların bastırılması “ne gereklidir, ne mümkündür, ne de yararlıdır”²¹⁹. Hatta belki de hayatta kalmanın yolu bu içgüdüleri korumaktır. Modern toplum şartlarındaki işbölümü ve bireyleri birbirine sıkıca bağlayan toplumsal bağlar, bireysel ya da bedensel güç ile değil hukukî mekanizmalar yoluyla yürütülür ve korunur; dolayısıyla da kişisellikten uzaklaşır.

Bedensel şiddetin tekel örgütlenmesi tekil insanı normal şartlarda dolaysız bir tehdit yoluyla zorlamaz. Tekil kişiye uyguladığı, çok çeşitli şekillerde dolayımlanan ve büyük ölçüde öngörülebilir bir zorlama ya da baskıdır. Büyük ölçüde, kişinin kendi akıl yürütmesi aracılığıyla işler. Kendisi ise toplum içinde normal şartlarda yalnızca kuvve olarak, denetim mercii olarak bulunur; fiili zorlama ise, tekil kişinin eylemlerinin bir dizi eylem eklemlenmeleri boyunca yaratacağı sonuçlarıyla ilgili artık sahip bulunduğu bilgi ya da çocukluğunda ruhsal aygıtını şekillendirmiş olan yetişkin jestlerine dayalı olarak kendi kendine uyguladığı bir zorlamadır. Bedensel şiddetin tekelleşmesi, silahların ve silahlıların tek elde yoğunlaşması, şiddet uygulamasını az ya da çok öngörülebilir kılar ve pasifize olmuş alanlardaki silahsız insanları ileriye görerek ya da akıl yürüterek kendini tutmaya zorlar; bu insanları daha az ya da daha çok ölçüde zorladığı şey, tek kelimeyle, özdenetimdir.²²⁰

Bu alıntı, tez açısından oldukça önemlidir. Şiddet bağlamı daha genişçe bir şekilde algılandığında, bireyin modern toplum şartlarında hukuka uymasını sağlayan süreç çok veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Toplumsal davranış normları ile hukuk ve şiddet tekeli bir arada düşündüğümüzde, modern toplumda insanın “özgür birey” olmak üzere nasıl kuşatıldığını görüyoruz. Tam da bu sebeple artık hukuka “itaat”ten değil “uyma”dan bahsediyoruz. “İtaat” ve “uyma” arasındaki ilişki sadece basit bir terminolojik tercih meselesi değildir. İtaat, iradenin belli korku ya da tehditle sürekli bir biçimde baskılanması veya belli yönde zorlanmasıdır; dolayısıyla da tehdit

²¹⁸ Elias II, s. 309.

²¹⁹ Elias II, s. 310.

²²⁰ Elias II, ss. 313-314. Çünkü Avrupa’da çok uzun bir dönem sıradan insanlar ve soylular ölümcül silahlara sahiptiler. Yerel ve bölgesel iktidar sahipleri bir devlete baskın çıkabilecek denli güce sahip olabiliyorlardı. 17. yüzyılla birlikte sivil halkın silahsızlandırılması süreci başlamış ve (ABD hariç) yaygın olarak uygulanmıştır. Tilly, s. 126.

ortadan kalktığında davranış da aslına rücu eder. “Normal” davranış kalıpları da, kahhar ekseriyetin hukuka “uyma”sı da bir emrin zorlaması ile gerçekleşmez. İhlâl halinde itaatsizlikten değil, sapmadan söz ederiz. “Pasifize olmuş alanlardaki silahsız insanlar ileriye görerek ya da akıl yürüterek” kendilerini normal sınırlar içinde tutmak isterler. Rasyonel olan budur; toplumun bütünü bu rasyonelliğe dâhil olduğunda Durkheim'ın organik işbölümü, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve bireyselleşmiş toplum gerçekleşir.

Aslında Orta Çağda ya da daha eski dönemlerde bu kontrol mekanizmaları vardı; manastırlar, uzak doğu dinleri ve öğretileri bunun uygulandığı yerlerdir²²¹. Ancak bunlar oldukça sınırlı mekânlarda ve az sayıda keşiş ya da rahibin bildiği ya da sahip olduğu niteliklerdir; kitlesel ya da yaygın olarak görülmez. Yine şüphesiz Orta Çağ toplumlarında özdenetim mekanizmaları belli ölçüde vardır. Ancak bunlarda istikrar yoktur; süper-egonun terbiyesi şiddete dayalıdır ve zorla sürdürülür. Modern pasifize edilmiş bireydeki geriye itilmiş otomatik mekanizma oluşmamıştır. Dolayısıyla dışarıdan gelen ya da gelebilecek olan fiziksel zorlama/şiddet sebebiyle “normal”e aykırı ya da sapma davranışından kaçınılır. Bütün bir toplumun tedricî dönüşümü için, diğer toplumsal iktidarları kontrol edebilen tekeli bir güç gerekli olmuştur. Bir anlamda Hobbes haklı çıkmıştır. Şiddet ve vergi tekeli ele geçiren merkezî iktidarlar *disciplina* yoluyla bireyleri yeni toplum düzenine uygun hale getirmişlerdir.

Elias'ın eleştirisi bu tezin konusu değil. Ancak süreci “medenîleşme” başlığı altında ve belli bir yönde değer yargısı yükleyerek adlandırmak bazı sorunlara yol açmıyor değil. Her ne kadar Weber ya da Foucault'ya göre, Elias'a kendimi daha yakın hissetsem de disipline etme süreçlerindeki iktidar olgusunun Elias tarafından bir parça ihmal edildiğini söyleyebilirim. Medenîleşme, kapitalistleşme, modernleşme, liberalleşme vs. gibi anlatıcının bakış açısına göre çeşitli şekillerde isimlendirilen bu “süreç”, Elias'ın ima ettiği gibi otomatik olarak çatışmayı ve şiddeti ortadan kaldırmış ya da demokratikleşmeyi getirmiş değildir²²². Şüphesiz Elias'ın

²²¹ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için şuraya bakılabilir. Dilwyn Knox, “Disciplina, The Monastic and Clerical Origins of European Civility”, Renaissance **Society and Culture- Essays in Honor of Eugene F. Rive Jr.** (Ed. John Monfasani and Ronald G. Musto), Italica Press, New York, 1991, pp. 107-135.

²²² “(...) geçimlik düzeyde ekonomik kapasiteye sahip feodal topluma göre daha fazla paylaşacak çıkarın bulunduğu kapitalist ekonomideki çatışmanın daha şiddetli olması kaçınılmazdır. Bu itibarla,

bedensel şiddeti ve ani duygu patlamalarının kontrolünü kastettiğini anlıyorum; ancak sanayi devrimi ile birlikte çatışma ve güç kullanma biçimlerinin değişmiş olması şiddetin şekil değiştirmesi değilse nedir? Elias'ın “kendiliğinden” dediği disipline etme ya da Elias gibi söylersek “medenîleşme süreci”, belli bir andan itibaren tekeli mekanizmaların bilinçli olarak sürdürdüğü bir toplumsal dönüştürme süreci haline gelmiştir. Esasen bu noktanın Elias tarafından gözden kaçırıldığını da düşünmüyorum; ancak çalışmasının yönü ve sınırları bu yönde bir incelemeyi gerektirmekte.

Şimdi, modern toplumun ve kapitalizmin iki büyük sosyologu Emile Durkheim ve Max Weber'in modern toplumda disiplini nasıl ele aldığını inceleyelim.

V. MODERN KAPİTALİST TOPLUMDA DİSİPLİN: ÉMILE DURKHEIM VE MAX WEBER

Modern toplumda ahlâk ve disiplin arasındaki bağın ortaya konması gereklidir. Modern toplumda disiplin, bir dizi ahlâk kodunun oluşturulması ve bireye benimsetildiği bir eğitim ve toplumsallaşma sürecidir. Geleneksellikten ayrılan tarafı ise bireyin, özerkliği üstünden topluma katılması olarak karşımıza çıkar. Geleneksel toplumda birey özerk değildir; buna ihtiyaç da yoktur. Hâlbuki “organik” toplum her bir unsurdan aktif katılım bekler. Bu katılım bireyin karar ve fikir üretebilmesi ile mümkün olabilir. Aynı zamanda karmaşık toplumsal yapılar da ancak öznelerin kendiliğinden ve belli bir ahlâkî tutumla mekanizma içinde yer almalarıyla işlerlik kazanır.

kapitalizm bireyleri statü bağlarından kurtararak özgürlüğün toplumsal yapıdan kaynaklanan engellerini bertaraf ederken, çatışmanın yeniden ve daha yoğunlaşmış şekilde ortaya çıkmasıyla, bu gelişme otomatik şekilde demokratikleşme ve toplumsal barışı getirmemiştir.” Özcan, Hukuk, s. 86.

A. Disiplin Ahlâkı: Émile Durkheim

*Nasıl oluyor da birey bir yandan daha özerk olurken, öte yandan topluma daha çok bağımlı hale geliyor? Nasıl aynı zamanda hem daha çok bireyleşiyor, hem de daha çok dayanışma içine giriyor? Çünkü birbiriyle çelişir görünür bu iki devinimin birbirini izlediği çok açıktır.*²²³

Disiplin, bir ahlâk problemi olarak tartışılabilir mi? Disiplini insanın kendi üzerinde denetim ve kontrol sağlaması olarak tanımladığımızda, şüphesiz ahlâk alanına gireriz. Öte yandan devletin belli bir tip ya da türde toplum ve birey üretmek amacıyla kullandığı disiplin de bir ahlâkî tutum yaratır; daha doğrusu belli bir ahlâk dayatır. Bunun en tipik örneği çalışma ya da iş ahlâkında görülebilir. Çalışmak, üstelik bir fabrikada ya da üretim bandında çalışmak için edin(dir)ilen disiplin, çalışmanın ve emeğin kutsal olduğuna dair bir içselleştirme ile desteklenir; işverenin zorlamaları da aynı ahlâkî gerekçe ile meşrulaşabilir. Tembellik, ayyaşlık, başıboşluk gibi özellikler disiplinsizlik olarak da ahlâksızlık olarak da nitelendirilebilir. Meselâ yukarıda Kant'a ilişkin bölümde, disiplin denilen her yere ahlâk kelimesi konabilir ve anlam hemen hiçbir zaman bozulmaz. İşte Durkheim'daki temel mesele budur: Toplumsal düzen ve işbölümü için kişilerde belli yönde bir inanç ve meşruluk duygusunun olması gerekir. Bu tastamam “ahlâk”tır. Ahlâkın özü ise disiplindir. Toplumun devamı için gerekli olan ahlâk, disiplin yoluyla içselleştirilir²²⁴. “Kısacası, bugün bizim birinci ödevimiz, kendimize yeni bir ahlâk oluşturmaktır.”²²⁵

Modern toplumu ve öncesindeki toplumsal yapıları anlamlandırmak için dayanışma²²⁶ kavramına başvuran Durkheim'a göre, geleneksel toplumlar (Giddens'in deyişiyle “sınıflara bölünmüş toplumlar”)²²⁷ “bireyi birtakım benzerlikler nedeniyle topluma bağlayan” ve Durkheim'ın mekanik dayanışma olarak adlandırdığı bir bağ ile bir arada dururlar²²⁸. Bastırıcı hukuk ya da ceza

²²³ Emile Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 61.

²²⁴ Çünkü “modern dünya neticede ahlâkî bir boşluk içindedir.” Giddens, Kapitalizm, s. 190.

²²⁵ Durkheim, İşbölümü, s. 465.

²²⁶ “Toplumsal yaşamın iki kaynağı var: Bilinçlerde benzerlik ve toplumsal işbölümü. Birincisinde birey toplumsallaşıyor; çünkü kendine özgü bireyliği bulunmadığından benzerleri gibi aynı topluluk içine karışıyor; ikincisinde ise, kendisini ötekilerden ayırt eden kişisel bir görünümü ve etkinliği olmakla birlikte, onlardan farklılaştığı ölçüde onlara ve dolayısıyla onların birleşmesinden oluşan topluma bağımlı olmaktadır.” Durkheim, İşbölümü, s. 267.

²²⁷ Giddens, Ulus Devlet, s. 8.

²²⁸ Durkheim, İşbölümü, s. 137.

hukuku normları bu dayanışma tipini korur. Bu normlara aykırılık yani suç, benzerliği sağlayan ve koruyan toplumsal/ortak bilince saldırı mânâsı taşır²²⁹. Bu benzerlik ve ortaklık aynı zamanda, geleneksel sınıflara bölünmüş toplumlarda bir arada tutan belli bir ahlâk düzenini de varsayar. Durkheim'ın suç ve ceza konusunda yaptığı yarar zarar tartışması bir yana²³⁰, bu yapının ürettiği ahlâk düzeni, yukarıda ilk bölümde anlatıldığı gibi birey için modern risk kavramından²³¹ uzak bir güvenlik çemberi sunar. Bunun aksine olarak modern toplumlardaki organik dayanışma, farklılıklardan kaynaklanan ve onarıcı hukuk eşliğinde var olan bir dayanışma tipi olarak karşımıza çıkar²³². Tanımdan da anlaşılacağı üzere organik dayanışma uzmanlaşma ve farklılaşma üzerinden işler ve dolayısıyla da bu tür dayanışmanın var olduğu toplumlarda bireyselleşme yoğunudur. Her iki tip dayanışma da, belirtilen tipte hukuk kurallarıyla birlikte, belli bir ahlâk anlayışıyla da teşhis edilebilir. Bu ahlâk, mekanik dayanışmanın baskın olduğu toplumlarda çok geniş kapsamlıdır ve toplumsal denetim altında olan birçok gündelik pratik görülür. Organik dayanışmanın ve düzeltici hukukun baskın olduğu toplumlarda ise, “her bir meslek için ayrı bir meslek ahlâkı” bulunduğu gibi, daha hafif yaptırımların eşlik ettiği, daha sınırlı gruplar içinde uygulanan kurallar vardır²³³.

Durkheim, Tönnies'in tersine olarak bu iki dayanışma ve toplum tipinin birbirinin karşıtı olduğu fikrinde değildir. Modern toplumda organik dayanışma baskın olmakla birlikte, mekanik dayanışma da belli ölçüde devam eder. “Her toplum ahlâkî bir birliktir.”²³⁴ Geleneksel toplumda ahlâkî birlik baskındır ancak modern toplumun sadece ekonomik temelli olduğu düşüncesi de oldukça eksiktir²³⁵. Mekanik dayanışma, bireyselliği fazlaca gerektirmeyen ya da bireyin zayıflığı ölçüsünde var olan bir ahlâk düzeni iken, organik dayanışmalı toplum ve işbirliğinin tâbi olduğu ahlâk, yoğun bir biçimde bireysel gelişmişliği gerektirir. Tercih kudretine sahip güçlü bireyler, yalnızca çıkar temelinde hareket ederek bu dayanışma türünü

²²⁹ Durkheim, İşbölümü, s. 138.

²³⁰ Durkheim, İşbölümü, s. 138. Durkheim burada uzun uzadıya mekanik dayanışmalı toplumlarda, suç ve ceza arasında bir oran aranmadığı gibi cezalandırmanın herhangi bir yarar esasına ya da suçtan doğan zararın giderilmesi amacına dayanmadığını anlatıyor.

²³¹ Ayrıntısı için: Giddens, Modernliğin, s. 14 vd.

²³² Durkheim, İşbölümü, s. 143 vd.

²³³ Durkheim, İşbölümü, ss. 267-268.

²³⁴ Durkheim, İşbölümü, s. 269.

²³⁵ Durkheim, organik dayanışmalı toplumlarda da en az mekanik tipler kadar ahlâkî düzenleme ihtiyacı olduğunu, ancak bu yeni düzenlemenin geleneksel tipte olamayacağını ileri sürüyor. Giddens, Kapitalizm, s. 177.

işletemezler; ahlâk, burada da çok önemli ve gereklidir²³⁶. İşbölümü, uzmanlaşma ile birlikte bireyselleşmeyi de hızlandırır ve kuvvetlendirir. Bu da bireyin; tutum, davranış ve düşünce biçimlerinde çevresel etkilerden daha bağımsız biçimde inisiyatif alarak karar vermesini temin eder²³⁷. Yani bu yeni durumda bireyin işbölümüne katılarak toplumsallaşmasını sağlayan ahlâk, bir anlamda bireyin doğrudan etkin bir biçimde kabul ettiği ve hatta ürettiği bir ahlâktır²³⁸. Hâlbuki önceki toplumsal düzende, bireyin kişiliği, kendisinin tercihleri dışındadır ve özgürlüğü de görünüştedir. Kişisel duygular askıya alınmıştır²³⁹.

Bu geçiş döneminde, parçalı toplumların sahip olduğu ahlâk çözülürken, yeni toplumu karşılayacak bir ahlâk gelişmemiştir²⁴⁰. Ahlâkî disiplin, modern toplumda geleneksel ahlâkî kuralların çözülmesi ile farklılaşma ve bireyselleşme sonucunda gevşeyen toplumsal bağları sıkılaştıracak yapıdır. Bunun için öncelikle insan tabiatına bir bakmak lâzım gelir. Bu tabiat, ikili (dualistic) bir görünüm arz eder²⁴¹: Ruh ve beden ya da *homo duplex*. Durkheim, pek bilimsel olmasa da, hemen bütün insanların tecrübesinde yer alan bu ikiliği önemli görüyor. Bir yanda duygular ve duygusal eğilimler, öte yanda kavramsal düşünce ve ahlâkî tutumlar. Bu iki yanımız farklı hatta birbirine zıt nitelikler taşır ve her insan kendi içindeki bu zıtlığı hisseder²⁴². Bedene ait ihtiyaç ve tutkular bencilliği ve tatmini gözetirken, ahlâk, bizim dışımızdaki birtakım üst kuralları benliğimizin önüne koyar. Bu ikisi arasında süregiden bir çatışma vardır; benliğimizde bir zorlama olmadan ve tutkularımıza karşı gelmeden ahlâkî bir amacın peşinden koşamayız²⁴³.

²³⁶ Durkheim, İşbölümü, s. 269.

²³⁷ Durkheim, İşbölümü, s. 459.

²³⁸ Yine de Durkheim'in düşüncesinde ahlâkın toplumsal bir düzen olduğunu ve "toplumun tüm insan ideallerinin kaynağı olduğunu" gözden kaçırmamak gerekir. Giddens, Kapitalizm, s. 177.

²³⁹ Durkheim, İşbölümü, s. 459-460. Modern toplumun kitleselleşmesi sonucunda tek tip, mekanik ve "sürü" halinde hareket eden, bireyselliğini yitirmiş insanlardan oluştuğu yönündeki eleştiri, Durkheim'in çözümlemesinde, esas olarak, geleneksel toplumlara yöneltilmiş olarak karşımıza çıkıyor. Geleneksel toplumda birey yoktur. Modernlik ise en çok birey üzerinden teşhis edilebilen bir olgudur. Ancak kapitalist sistem ve modern devlet, toplumu bir süre sonra bireyin içinde eridiği bir kitleye dönüştürmeyi başarmıştır. Neredeyse, muazzam büyüklükte ve kendini daha çok etnik aidiyetler üstünden tanımlamak isteyen bir cemaatler topluluğu! Ama hiç şüphesiz modernlik konusunda Durkheim kadar iyimser olmamızı engelleyen sonraki pek çok gelişme de var.

²⁴⁰ Durkheim, İşbölümü, s. 464. "Modern dünya giderek daha fazla rasyonalizmin (Durkheim'in deyimiyle ahlâkî bireyciliğin 'entelektüel yan'ının) etkisi altına girmektedir. Bunun bir sonucu rasyonel ahlâk talebidir." Giddens, Kapitalizm, s. 188.

²⁴¹ Emile Durkheim, **On Morality and Society- Selected Writings**, Ed. Robert N. Bellah, The University of Chicago Press, USA, 1973, p. 150.

²⁴² Durkheim, On Morality, s. 150.

²⁴³ Durkheim, On Morality, s. 152.

Duyular ve açlık, susuzluk gibi duyuşal ihtiyaçlar, bireysel organizmaların arzularıyla ilişkili olmaları ve başka bir şeye referansı gerektirmemeleri anlamında, “zorunlu olarak bencildir”. Aksine kavramsal düşünme ve ahlâkî değerler, evrenselleşmiş olmaları anlamında, kişisel değildir; onlar hiçbir özel bireye ait değildir. Her insan hayata sadece duyuşları tanıyan ve eylemleri duyuşal ihtiyaçları tarafından yönlendirilen bencil bir varlık olarak başlar (ancak, bu kuşkusuz anomik bir durum değildir). Fakat çocuk sosyalleşirken bencil doğası kısmen toplumdan öğrendiği şeylerle kaplanır. Bu yüzden her birey kişilik olarak bencil bir yana sahip iken, aynı zamanda sosyal bir varlıktır. Toplumsal hayatın ahlâkî talepleri bencil eğilimlere tam uygunluk içinde olamaz. “Toplum, sürekli ve bedeli yüksek fedakârlıklar yapmamızı gerektiren varlığımız olmadan şekillenemez veya varlığını sürdüremez.”²⁴⁴

Modern toplumdaki merkez unsurun ekonomi ve üretim (ya da ekonomik üretim) olduğunu gören Durkheim, bu yapıdaki düzensizliğin (kendi dönemini kastediyor), hukukî ve ahlâkî belirsizlik ve kuralsızlıktan kaynaklandığını ve bu sebeple de disiplinin kurulamadığını ileri sürüyor²⁴⁵. Ahlâkî kuralsızlık, çeşitli toplumsal güçlerin oransız olarak büyümesine, güçlü olanın zayıfı ezmesine yol açar. Ancak ezilenler bu durumu kabullenmedikleri için sürekli bir gerilim ve tehdit durumu devam eder. Toplumsal kurallar, gücü sınırlar ve kötüye kullanılmasını engeller; yani özgürlüğü mümkün kılar.

İnsan tutkuları, ancak saygı duyulup uyulan bir ahlâkî güç önünde durur. Eğer böyle herhangi bir güç yoksa güçlü olanın yasaı egemen olur ve açık ya da örtülü bir savaş durumu sürüp gider. (...) Kuralın yetkesi (otorite) ile bireyin özgürlüğü arasında karşılık bulunduğu yolunda sık sık öne sürülen sav kadar yanlış bir şey olamaz. Tam tersine, özgürlüğün kendisi de (bununla toplumun saygı gösterilmesini sağlamakla yükümlü olduğu özgürlüğü anlatmak istiyoruz), bir düzenlemenin ürünüdür.²⁴⁶

Durkheim, kendi zamanında yaşanan kuralsızlık ve düzensizliğin temelinde, ekonominin muazzam ölçüde büyüyerek hemen herkesin hayatının merkezine yerleşmesini görüyor. Mekanik dayanışmanın sağladığı ahlâk düzeninin parçalanması sonrasında, “eğer benzerliklerden ileri gelenler dışında dayanışma bağları kurulmazsa, parçalı türün ortadan kalkışını ahlâklılığın da düzenli bir biçimde

²⁴⁴ Giddens, Kapitalizm, s. 189.

²⁴⁵ Durkheim, İşbölümü, s. 21-22. Bu düzensizlik ve kuralsızlığın bir başka temel sebebi, dinî ahlâkın terk edilerek laik ve rasyonel ahlâka dayalı bir eğitime geçilmiş olmasıdır. “Oysa bu boyutta bir değişiklik eğitim konusundaki düşünce yapılarını sarsmadan, edinilmiş alışkanlıklarda değişikliklere yol açmadan, yeni düzenlemelere gidilmeden gerçekleştirilemezdi.” Emile Durkheim, **Ahlâk Eğitimi**, Çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2004, s. 21. Aslında bunun tam tersi belki daha doğrudur; yani disiplin kurulamadığı için belirsizlik ve düzensizlik vardır.

²⁴⁶ Durkheim, İşbölümü, s. 23.

ortadan kalkması izler.”²⁴⁷ Bu yeni yapı, insana dışarıdan bir baskı uygulayarak ahlâk dayatmaz. Yani insanın bencilliğini sınırlayacak ve onu toplum içinde ahlaklı bir varlık kılacak dışsal mekanizma artık yoktur²⁴⁸. Üstelik modern yurttaşın, hayatının büyük bir bölümünü içinde sürdürdüğü ekonomik sistem, pek de ahlâkla ilişkili değildir. Bu durum, kendini zorlamaya ve sıkıya pek de hevesli olmayan bireyi iyiden iyiye serbest kılar. Hâlbuki içinde yaşanan şartların, insandaki ‘ödev’ duygusunu sürekli uyanık tutması gerekir²⁴⁹; insan bu baskı ve otorite olmaksızın kendi kendine bunu sağlayamaz. Ekonomik alandaki (yani tüm üretim faaliyetleri, piyasa vs.) disiplinsizlik ya da bir disiplinin²⁵⁰ yokluğu “kaçınılmaz biçimde, ekonomi alanından taşarak genel bir ahlâk düşkünlüğüne yol açar.”²⁵¹ Durkheim'in hastalığa koyduğu teşhis de budur. Tedavi için Durkheim'in iki önerisi vardır; ilki ahlâk eğitimidir; ikincisi işbölümü aracılığıyla, bireyin, toplumun bir parçası olduğunu idrak etmesidir. İşbölümü, hem toplumsal dayanışmanın hem de ahlâk düzeninin temelidir²⁵².

Bütün sosyal faaliyet biçimleri belli bir türde ahlâkî disipline ihtiyaç gösterir. Ahlâk, hem bir alışkanlıklar hem de emirler sistemidir. Bu sistemin işleme için düzenlilik ve otorite duygusuna ihtiyaç vardır. Disiplin, bireye bu duyguyu verir ve “disiplinin amacı davranışları düzenlemektir”²⁵³. Otorite ve belli şartlar altında tekrarlanan davranışlar (düzenlilik) disiplinin ana unsurlarıdır. Şüphesiz bu iki unsur da toplumsaldır; yani toplumsal hayat içinde var olurlar ve bireyi belli şekillerde zorlarlar. Ancak bireyin şahsî menfaatleri ile grubun menfaatleri arasında çoğu kez bir çatışma vardır. Birey kendisi dışındaki bu sosyal menfaatlere karşı da duyarsızdır; onları fark etmez ve fakat öyle olmamak durumundadır. Bunu bireye hatırlatan ve onu belli şekillerde davranmaya zorlayan sistem ahlâkî disiplindir. Ahlâkî disiplin:

(...) ferde, kolektif menfaatlere zarar getirmemek ve mensup olduğu toplumu bozmamak için yapması gereken şeyleri emreden bir kurallar toplamıdır. (...)

²⁴⁷ Durkheim, İşbölümü, s. 456.

²⁴⁸ Durkheim, İşbölümü, s. 456.

²⁴⁹ Durkheim, İşbölümü, s. 24; Emile Durkheim, **Meslek Ahlâkı**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962, s. 19.

²⁵⁰ Durkheim çevirisinde Özer Ozankaya disiplin karşılığı olarak ‘sıkıdüzen’ kavramını kullanmış ancak bu kavramın disiplini hiçbir şekilde karşılamadığı çok açıktır.

²⁵¹ Durkheim, İşbölümü, s. 24.

²⁵² Durkheim, İşbölümü, s. 456.

²⁵³ Durkheim, Ahlâk, s. 45.

*Ferdi bu yoldaki hareketlerinde zapt eden, onun önünde setler çeken, ortakları ile münasebetlerinin ne olması gerektiğini, meşru olmıyan saldırmalarının nerede başladığını, topluluğun devam ve bekası için kendisine düşen fiili yardımların neler olduğunu gösteren hep bu disiplindir. (...) Disiplinin fonksiyonu ferde kendisine ait olmıyan, kendisini aşan ve kendi dışında bulunan gayeleri göstermek olduğu için, fert bu disiplini kendinin dışında, kendine hükmeden bir şey gibi görür, bir bakımdan gerçekte de böyledir.*²⁵⁴

İkinci önemli husus meslekî örgütlerin kurulması ve ekonomik alanın belli bir ahlâkî çerçeveye konulmasıdır²⁵⁵. Devlet kendi başına bu düzeni kuramaz çünkü bireyin çok uzağındadır; bireyle ilişkileri kısıtlıdır. Yine Durkheim'a göre intiharların da artmasıyla kendini gösteren toplumsal huzursuzluk, meslekî örgütlenme yoluyla engellenebilir. Özetle Durkheim toplumdaki sıkıntıların kaynağında, ekonomik yapıdaki ani ve büyük değişimin yarattığı kırılma sonucunda, geleneksel yapıdaki ahlâkın çözülmesi ve yeni toplumsal düzeni kurabilecek bir ahlâkın eksikliğini görmekte. Çözümün merkezinde ise ekonomik işleyişte güçler dengesini sağlayabilecek olan meslekî örgütlenme vardır²⁵⁶.

Grup ve birey arasındaki menfaat çatışmasını toplum lehine çözmek için bir otorite fikrine ve erken yaşlarda oluşturulması gereken ahlâkî disipline ihtiyaç vardır²⁵⁷. Disiplin her türlü ahlâkî tutumun temelinde yer alır²⁵⁸. Durkheim'a göre disipline boyun eğilmesinin sebebi, davranışın sonucu değildir; bizatihi emrin kendisidir. Her türlü disiplin, belli bir sınırlama ve kısıtlamadır; oysa bu, insanın sıkışması, kendisi olmasını engelleyici bir şey değil midir? Durkheim, çeşitli düşünürlerin otorite, kısıtlama, ahlâkın insan tabiatına aykırı olduğu ve insanın özgürlüğüne müdahale olduğu yönündeki eleştirilerini kabul etmiyor. Disiplin,

²⁵⁴ Durkheim, Meslek, s. 23.

²⁵⁵ Durkheim başka bir bağlam içinde aslında bu hastalığın belki de doğmaması için başka bir reçete daha sunuyor: Devlet okullarında rasyonel ahlâk eğitimin verilmesi “ulusal kişiliğimizin kusursuz örneği” olan çocukların yetiştirilmesi. Durkheim, Ahlâk, s. 21.

²⁵⁶ Durkheim, İşbölümü, s. 51-52. Durkheim, devlete bağlı kurumlarda belli türden bir örgütlenmenin dolayısıyla da disiplinin olduğu ama ticarî, sınaî ve iktisadi alanlarda örgütlenmenin bulunmadığını söylüyor. Durkheim, Meslek, s. 14 vd. “Çünkü fabrikatör, tüccar, amele, müstahdem, mesleğini icra ettiği müddetçe, kendinin üstünde, egoizmine dizgin vuracak, hiçbir kuvvet görmüyor. O hiçbir ahlâk disiplinine bağlı değildir, dolayısıyla, bu neviden bir disiplin tanımıyor.” Durkheim, Meslek, s. 20.

²⁵⁷ Berch Berberoglu, **Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Can Cemgil, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, s. 27. “Burada bir düzenlilik ve ahlâkî otorite duygusu ile karşılaşırız. Bu iki görünümün birbirlerine inanılmaz derecede yakın olduklarını ve ikisini birden sarıp sarmalayan daha karmaşık bir kavramın içinde birleştiklerini görüyoruz. Bu kavramın adı: Disiplindir. Gerçekten de disiplinin amacı davranışları düzenlemektir. Disiplin belli koşullarda yinelenen eylemleri içerir ve otoriteden yoksun bir disiplin söz konusu olamaz.” Durkheim, Ahlâk, s. 45.

²⁵⁸ Durkheim, Ahlâk, s. 47.

insanın özgür gelişimini engelliyor, kapasitesini azaltıp kişiyi güçsüz kılıyor, insanın tabî gelişmesini sekteye uğrattığı şeklindeki itirazlar Durkheim'a göre doğru değildir²⁵⁹. Aksine insanın kendisini belli sınırlar içinde tutamaması –hem psikolojik ve hem de biyolojik olarak- bir hastalık belirtisidir. Her durumda sınırsız özgürlük ya da her istediğine ulaşma arzusu patolojik bir durumdur. Bu sınırlandırmayı yani ahlâk kurallarını, otorite mümkün ve uygulanabilir hale getirir. “Ahlâk bize emir veren bir disiplin düzenidir” ancak otorite olmaksızın, insan tabiatına aykırı olan bu zorlama dikkate alınmaz²⁶⁰. Ahlâkî kural ve yasaklar tabiatımıza uygun olsaydı otoriteye ihtiyaç olmazdı.

İradenin eğitimi ihmal edilerek yalnızca aklın eğitimi ele alınırsa bu oldukça eksik bir yaklaşım olur²⁶¹. Durkheim, ahlâkî disiplin yoluyla bireyin kendi tutku ve duyguları üzerinde yüksek bir denetim ve hâkimiyet kurmasının sağlandığını söylüyor. Bu durum hem toplumsal açıdan hem de bireysel hayat bakımından önemlidir. Ahlâkın özündeki disiplinin ikili bir amacı vardır:

Bireylerin davranışlarında belli bir düzenlilik sağlamanın yanı sıra bu davranışların belli amaçlara hizmet ederek sınırlandırılması (...) Disiplin iradeye belli alışkanlıklar kazandırır ve ona sınırlar koyar. Onu hem düzenler hem de boyun eğmesini sağlar.²⁶² (...) Öyleyse disiplin hem toplumun çıkarları açısından, hem yokluğunda düzenli işbirliği sağlanması mümkün olmadığından, hem de bireyin çıkarları açısından yararlıdır.²⁶³

Bu disipline sahip olmayan ve işbölümüne dâhil olmaktan kaçınan bireylerin toplum vicdanı tarafından dışlanmaları sebepsiz değildir. Çünkü “belirli bir amacı olmayan insan, büyük şeylere bağlanamaz ve bundan dolayı az ya da çok incelmış bir bencilliğin üstüne pek yükselemez.”²⁶⁴ Modern toplum, bireyden özerklik talep eder. Ancak bu talep bireyi toplumun dışına itmek için değildir ya da birey

²⁵⁹ Durkheim, Ahlâk, s. 48 ve 50. Doğrudan disiplinden bahsetmiyor olsa da Durkheim'ın düşüncesindeki bağlantılar düşünüldüğünde, burada bahsedilen disiplinin doğrudan doğruya işbölümü ile ilgisi olduğu hatırlanmalıdır. “(...) birey kişiliği uzmanlaşmadaki ilerlemeler nedeniyle, engellemek şöyle dursun, işbölümüyle birlikte gelişir.” Durkheim, İşbölümü, s. 458. Bu alıntıda işbölümü yerine rahatlıkla ‘disiplin’ kavramı kullanılabilir ve bu durum Durkheim'ın düşüncesinde bir aksamaya yol açmaz.

²⁶⁰ Durkheim, Ahlâk, s. 53.

²⁶¹ Emile Durkheim, “From *The Evolution of Educational Thought*”, **Emile Durkheim – Sociologist of Modernity**, Mustafa Emirbayer (Ed.), Blackwell Publishing, UK, 2003, s. 155.

²⁶² Durkheim, Ahlâk, s. 58.

²⁶³ Durkheim, Ahlâk, s. 59.

²⁶⁴ Durkheim, İşbölümü, s. 457.

özerkliğini toplum karşısı olmak üzere kazanmaz. Aksine, organik dayanışmanın “uzman” insanı, özerklik yoluyla topluma daha da bağlı/bağımlı hale gelir²⁶⁵.

Burada anlatılanlardan, geleneksel ahlâkî bağlardan sıyrılmış ve kendinden başka referans noktası kalmamış modern bireyin, rasyonel bir ahlâka nasıl tâbi kılınacağı meselesinin Durkheim'ın temel problemi olduğunu görebiliyoruz. Bireyselleşmenin, bencilleşmeden farklı olduğunu düşünen Durkheim, özgürlüğü de otorite ve disiplin ile sıkı bir biçimde ilişkilendirmekte. Ahlâkî disiplin, insanı birey kılacak (*man to human*) öz-denetim ya da kendine hâkim olma yeteneğini kazandırır²⁶⁶. Dolayısıyla da Durkheim'ın düşünceleri bir bütün olarak görüldüğünde, dayanışma, işbölümü, ahlâk ve disiplin gibi dört ana eksen teşhis edilebilir. Modern bir iyimser olarak Durkheim, modern toplumun sağlam bir temelde işleyebilmesi için kendi kimliği ile bireyselliğini ortaya koyabildiği ölçüde topluma olan bağlılığı da artan rasyonel bir ahlâk sahibi bireyin varlığını gerekli görmüştür.

Burada Durkheim'ın çocuk eğitimi üstüne yazdıklarından uzun uzadıya bahsedilmedi; ancak şu kadarını söylemek gerekirse, Durkheim'a göre eğitim, çocukta ahlâkî bir disiplin kurmak için erken dönemde başlanması gereken önemli bir meseledir²⁶⁷. Bu eğitim ile çocuk kendi tabiatındaki sınırları öğrenir. Çocuğun kendi sınırlarını öğrenmesi aynı zamanda hedef koyabilmesi anlamına gelir. Eğitim yoluyla çocuğun sosyalleşmesi ve topluma uyum sağlaması mümkün hale gelir; bu aynı zamanda da toplumsal denetim mekanizmasını işleten şeydir. Toplumsal düzen bu yolla sağlanır. Pek çok kimsenin ileri sürebileceğinin aksine bireyin sınırlandırılması ya da kendi sınırlarını öğrenmesi onun mutluluğu için de gereklidir²⁶⁸.

²⁶⁵ “(...) organik dayanışmanın temel niteliği bireyle *conscience collective* arasındaki bağı başka gruplarla –tabii ki özellikle de işbölümündeki meslekî uzmanlaşmanın yarattığı gruplarla- kurmuş olduğu bağlar yoluyla dolayımlanmasıydı. (...) Mesele bunun ahlâkî tekbiçimliliği değil, çeşitliliği öngerektirmesiydi: Geleneksel toplumun ‘evrensel insanı’nın yerine ‘uzman insan’ geçmişti. Ama bireyin daha fazla özerklik kazanmasına izin verilmesinin değil de ötesinde ondan bunun talep edilmesi onu toplumdaki koparmıyor, aksine aralarındaki karşılıklı bağı gücünü arttırıyordu.” Giddens, Siyaset, s. 128.

²⁶⁶ Durkheim, Ahlâk, ss. 56-57.

²⁶⁷ Doğrudan Durkheim için söylenmemiş olsa da Touraine’in şu sözleri konuyu güzel özetliyor: “Toplumsal düzeyde, iyilik ölçütü toplumsal yararlılık haline geldiğinden, eğitim yetişkinleri, daha da önemlisi çocukları, rollerini, akılcı ve dengeli bir toplumun yaratılması için en uygun görünen kurallara uygun biçimde yerine getirecek, birer görev adamı ve kadınına dönüştürmek için, bencilikten özgeciliğe yükseltmeye dayanmalıdır.” Touraine, s. 283

²⁶⁸ Berberoglu, ss. 27-29. “Çocuk disiplinli olmalı, aynı zamanda da, kendisini denetleyebilmesi ve toplum içinde yaşamın kurallarıyla akılcı düşüncenin evrelerini öğrenebilmesi için ödüllere

Durkheim bize modern bireyin, içinde yaşadığı karmaşık ve ekonomik temelli toplumsal yapı içinde hem kendi mutluluğu hem de toplumsal düzen açısından nasıl yaşayabileceğini (iyimser bir modern olarak) gösterdi. Şimdi bir başka kurucu sosyoloğun konu hakkındaki düşüncelerine bakalım.

B. Kapitalist Düzen ve Rasyonel Disiplin: Max Weber

1. Kapitalizm, Rasyonalite ve Disiplin

Modern kapitalist toplum büyük bir organizasyon halinde işler. Bu toplumun baskın iki özelliği, meşru şiddet tekeli elinde tutan merkezî, bürokratik devlet ve kapitalist düşünceye (“ruha”) göre yürütülen ekonomik üretimdir. Weber, bu büyük mekanizmayı çözümlerken merkezî bir kavram kullanır: Rasyonelleşme²⁶⁹. Bu devasa organizasyonun işlemlerini sağlayan temel unsur budur. Yasal-rasyonel idare ya da rasyonel egemenlik, rasyonel ekonomik tercih, rasyonel örgütlenme...

Disiplin ise Weber’de birbiriyle bağlantılı olarak iki şekilde anlaşılır. İlki kurumsal bir form ve sosyal ilişkileri düzenlemenin bir yolu olarak karşımıza çıkar²⁷⁰. Disiplin, sahne gerisini ve işleyişi temin eden bir organizasyon unsurudur. Bütün sistem, bünyesindeki her bir çarkın hesaplanabilir, düzenli ve ikame edilebilir olmasıyla tanımlanır. Bu “her bir çark” insanın ta kendisidir ve disiplin bu insanı sisteme dâhil eder. Bu haliyle insan disiplinin *nesnesidir*; disiplin sosyal süreçler yoluyla insanın davranışlarını ve *ruhunu* geri dönülmez bir biçimde dönüştürür, birörnek (*uniform*) kılar ve insanı kitle içinde görünmez ve rasyonel biçimde işleyen bir unsur haline getirir. Diğer bağlam ise *özneleşme* ile ilgilidir. Disiplin yoluyla bireyin psikolojisinde sağlanan bu dönüşüm, bireyi tabiatından kopararak, sistemin aktif bir parçası haline getirir. Bu sayede, bütünüyle ekonomik bir sistemin içinde *özgür ve kontrollü* kalarak bireyselliğini kurar. Weber’in kapitalizme ilişkin bütün anlatımlarının alt metninde, insanın “enerjilerinin” disipline edilmesi ve

özendirmeli ya da cezalarla bastırılmalıdır. Zorlamalarla yüklü bu eğitimin amacı, her bireye yaşamında karşılaşacağı maddi, ama daha da önemlisi, entelektüel ve manevi zorluklara direnme yeteneğini kazandırmaktır.” Touraine, ss. 283-284.

²⁶⁹ Rasyonelleşme süreci, Weber’in çalışmalarında anahtar bir kavramdır. Özcan, Hukuk Devleti, s. 55; Turner, Weber, s. 115; Derek Sayer, **Capitalism and Modernity – An Excursus on Marx and Weber**, Routledge, USA and Canada, 1991, p. 61.

²⁷⁰ Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

ihtiyaçlarının artışı bağlamında “bedenin rasyonelleşmesi” vardır²⁷¹. Kısacası Avrupa özelinde disiplin, bireyin kendi üzerinde denetim kurarak ve gündelik hayatını belli bir düzende organize ederek, yüksek seviyede bürokratikleşmiş, rasyonelleşmiş ve rutinleşmiş toplumsal yapıya uyum sağlamasıdır²⁷².

Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu, Weber’in oldukça tartışmalı ama aynı oranda da etkili olmuş bir eseri. Protestanlık ve kapitalizm arasında kurduğu ilişki, bu tartışmaların temel kaynağını oluşturmaktadır. Kitapta Weber, tabii üretim ve yaşam biçimlerinin parçalanmasına yol açan iki temel unsuru çözümler: Köylülüğün ve üretim araçlarının ayrışması ve asketizmin dünyaya hükmetme çağrısı. Bu iki unsur, üretim araçları/biçimlerini ve değer/ahlâk yapısını değiştirdiği gibi, çalışmayı hem gerekli hem de onurlu bir meşgale haline getirmiştir²⁷³. Kitapta ayrıca, Weber’in rasyonelleşmenin kökenleri ve etkilerine ilişkin temel fikirleri yer alır²⁷⁴. Kitapta bizi ilgilendiren temel nokta Weber’in kapitalizm ve rasyonellik üzerinden disiplini tanımlamasıdır. Weber’in Protestanlık ve kapitalizm arasında kurduğu ilişki, pek çok bakımdan tartışmalı olsa da, buradan yola çıkarak ortaya koyduğu rasyonellik, disiplin ve rasyonel disiplin kavramları büyük ölçüde önemlidir.

Weber Protestan Ahlâkı’na yazdığı ön söze, “modern Avrupa medeniyeti” ile “Doğu” toplumları arasında bir kıyas ile başlıyor. Bilim, hukuk, sanat, müzik, mimari, eğitim, memuriyet ve nihayet devlet gibi temel kurum ve kavramların tamamı, bütün dünya milletlerinde var olan ama Batıda hepsinden radikal bir biçimde farklı olarak inkişaf etmiş olan unsurlardır²⁷⁵. Bu durum kapitalizm için de geçerlidir. Kapitalizm, her yerde ve her zaman var olmuş ve olacak olan bildik para

²⁷¹ Turner, Weber, s. 118.

²⁷² Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

²⁷³ Turner, Weber, s. 117.

²⁷⁴ Turner, Weber, s. 116.

²⁷⁵ Weber, Protestant, s. xxviii vd. (Roma rakamıyla yapılan tüm atıflar Weber’in önsözündendir.) Bu kısım için şu Türkçe baskıdan (Max Weber, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul, 1997.) yararlandım. Ancak tercümede sıkıntılar olduğunu düşündüğüm için esas olarak bu bölüme ilişkin bütün alıntılar İngilizce baskıdan tercüme ettim ve atıfları da oraya verdim. Tezin yazım sürecinde kitabın yeni bir Türkçe baskısı daha yapıldı. Bu baskı, kitabın notlarıyla beraber (ki notlar kitabın kendisinden daha hacimlidir) tam hâlidir. Ayrıca görebildiğim kadarıyla aslına daha uygun bir tercümedir; ancak bu kitapta da önsöz kısmı yoktur. Dolayısıyla önsöz hariç kalan kısımlarda bu Türkçe baskıyı kullandım, ancak tereddüt ettiğim yerlerde yine İngilizce baskıyla karşılaştırdım. Özel olarak İngilizce baskıya referans verilmediği sürece yapacağım atıflar şu baskıya: Max Weber, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011.

kazanma ve biriktirme hırsından farklı bir şeydir²⁷⁶. Kapitalizmin bilindik unsurları olan servet birikimi, büyük mülk sahipleri ve onların hırsları geçmişte de vardı. Batı kapitalizmini diğerlerinden ayıran özellik, “kâr isteğiyle akılcı disiplinin birleşmesidir”²⁷⁷.

*Para veya güç kazanma, elde etme, ya da mümkün olan en fazla parayı kazanma dürtüsünün kapitalizmle hiçbir ilgisi yoktur. (...) Kâr elde etmek için sınırsız bir açgözlülük, hiçbir şekilde ne kapitalizmle ne de ruhuyla aynı şeydir. Kapitalizm olsa olsa, bu irrasyonel dürtülerin kısıtlanması ya da en azından dengelenmesi ile aynı şey olabilir.*²⁷⁸

Hatta kazancın rasyonel olarak hesaplanması da bu toplumlarda görülmüş ya da görülen bir durumdur. Peki, Batı kapitalizmini farklı kılan nedir? “(Hukukî/biçimsel olarak) Özgür işgücünün rasyonel kapitalist organizasyonu”²⁷⁹. Weber’e göre, Batı tipi kapitalizm, belli bir piyasa içinde siyasî güce ya da irrasyonel kâra dayanmayan, rasyonel endüstriyel organizasyondur. Ayrıca kapitalizmin yaygınlaşmasında, ev ve iş yerinin fizikî olarak ayrılması ve muhasebenin gelişmesi de son derece etkilidir²⁸⁰. Ancak, diyor Weber, son tahlilde kapitalizmin esas ayırt edici özelliği, iş gücünün rasyonel, kapitalist organizasyonudur ve ayrıca Batıdan başka hiçbir yerde bu görülmemiştir²⁸¹. Çünkü batıdan başka hiçbir yerde özgür emek ve rasyonel organizasyon yoktur²⁸²; dolayısıyla da muhasebe yoktur²⁸³. Weber’in kesin hesap dediği, şüphesiz –metin bağlamında- öncelikli olarak üretime

²⁷⁶ Weber, Protestant, s. xxxi vd. ve 21 vd.; ayrıca bkz. aynı eser, Giddens’in önsözü s. xi; Giddens, Siyaset, s. 207; Aron, s. 424. “Her türlü kazanç tutkusuyla her türlü açgözlülüğün üretim, ulaşım ve mal ticareti alanlarının sınırları dışında aranması daha doğrudur.” Werner Sombart, **Burjuva-Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâkî ve Entelektüel Tarihine Katkı**, 2. Baskı, Çev. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yay., Ankara, Ekim 2011, s. 26.

²⁷⁷ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, 4. Basım, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, İstanbul, Ekim 2000, s. 420; Giddens, Kapitalizm, s. 207.

²⁷⁸ Weber, Protestant, s. xxxi. Bu düşüncelerin Elias ile büyük benzerlik taşıdığı açıktır.

²⁷⁹ “The rational capitalistic organization of (formally) free labour.” Weber, Protestant, s. xxxiv, Max Weber, **General Economic History**, Trans. Frank H. Knight, Collier Books, New York, 1961, p. 232.

²⁸⁰ Weber, Protestant, s. xxxv. Kapitalizmin fazlaca gelişmediği şartlarda hesaplar yaklaşık olarak ve kesin olmayan ölçülerle ifade edilirdi. Dönemin en büyük tüccarlarının hesap defterleri bile gayet düzensizdir. “Eski insanların tıpkı çocuklar gibi az çok karışık sayılabilecek rakamları çok kısa süreliğine bile olsa akıllarında tutma konusunda zorluk çekmiş oldukları kesindir.” Sombart, s. 27. Bu son düşünce Elias’ın ileri sürüşleriyle de örtüşüyor. Çünkü Elias, medenileşme süreçlerinin insan zihnini de anlamlı ölçüde geliştirdiğini ileri sürmüştür. Jackson, s. 298 vd.

²⁸¹ Weber, Protestant, s. xxxvi; Weber, General History, p. 232.

²⁸² Weber, Protestant, s. xxxvi.

²⁸³ “Weber’e göre modern kapitalist girişimin temel bir önkoşulu parasal kazançlar ve kayıpların rasyonel muhasebesinin yapılabilmesidir. Modern kapitalizm sermaye muhasebesinin gelişiminden bağımsız olarak anlaşılabilir.” Giddens, Kapitalizm, s. 281; Sayer, s. 60; Sombart, s. 135 vd.

ve muhasebeye ilişkindir. Ancak hesaplanabilirlik aynı zamanda rasyonelliğin de önemli bir parçasıdır. Hesaplanabilirlik yalnızca işgücü ve üretim açısından değil, hukuk ve idare bakımından da önemlidir. Kapitalist, hırslarına kapılıp kâr peşinde delice koşan kişi değildir. Attığı bütün adımları rasyonel bir şekilde değerlendirir, sonuçları hesaplar ve çıkarlarını maksimize etmeye çalışır. Belli bir çalışma ahlâkına yani çalışmanın bir görev olduğu bilincine ve disiplinine sahiptir²⁸⁴. Yani kısaca kontrollü adamdır²⁸⁵! Kapitalistin içinde yaşadığı devlet ve hukuk sistemi de benzer bir rasyonellikle işler. Bu rasyonellik insanda tabii olarak bulunan bir nesne değildir. İleride bahsedileceği gibi öğrenilir ve öğretilir; buna da disiplin denir.

Peki, rasyonellikten ne anlamak lazım gelir? Çünkü aslına bakılırsa rasyonellik ya da rasyonelleşme başka başka yerlerde de görülmüştür ve görülmektedir. Bir kere evvelâ Batı rasyonelliğinin temelini ya da özünün ekonomik faaliyet olduğunu tespit etmek gerekir. Ancak ekonomik rasyonalizmin inkişafı için rasyonel bir hukuk ve teknik ve aynı zamanda (burası bizim için önemlidir) “belli türde pratik rasyonel davranış [kalıplarını]²⁸⁶ benimseyebilecek kabiliyet ve karakterde insanlar” gereklidir²⁸⁷. Bu kabiliyette ve bu davranışları gösterebilecek insanlar olmaksızın hesaplanabilir, rasyonel ve düzenli bir toplumsal sistem yani kapitalist bir sistem işleyemez²⁸⁸. Özetlersek, batı rasyonalizmi hesaplanabilirlik, bilimsel teknik, rasyonel hukuk ve bunları işletebilecek seviyede eğitilmiş²⁸⁹ insan malzemesi gerektirir. Bu insan malzemesi, disiplin yoluyla yörgularak uygun seviyeye getirilir.

²⁸⁴ Giddens, Kapitalizm, s. 207. Batı medeniyetini diğerlerinden ayıran bir özellik de “hayatın idaresi için rasyonel bir etik sahibi olan insanların varlığıdır”. Weber, General History, s. 233.

²⁸⁵ “(...) tümüyle iktisadî etkinliğin içinde yüzen, yatırım kapasitesi kişisel tasarrufuna bağımlı olan, ne spekülasyonun ne de lüksün cazibesine kapılmayan ve Saint Paul’un ifadesiyle, dünya malını, sanki kullanılmıyormuşçasına kullanan kişi (...)” Touraine, s. 40.

²⁸⁶ Ben ekledim.

²⁸⁷ Weber, Protestant, s. xxxix.

²⁸⁸ Bu sonuca Weber’in kurduğu cümlelerin yapısından varıyorum. Çünkü kullandığı “determine” kavramı belirleme ve tayine etme dışında aynı zamanda nedensellik çağrışımına da sahiptir. Ekonomik rasyonalizm kapitalizmin temel unsurudur ve rasyonel tekniğe ve hukuka kısmen bağımlıdır ama bahsettiğimiz davranış kalıplarına sahip insanların varlığı bunu mümkün kılan unsurdur.

²⁸⁹ Tam da Elias’ın dediği mânâda *self-disciplined* ya da *self-restrained* insan. “Ekonomik yaşantıya egemen olan bugünkü kapitalizm, ihtiyaç duyduğu ekonomik özneleri –girişimcileri ve işçileri- ekonomik bakımdan seçerek yaratmakta ve bunları eğitmektedir.” Weber, Protestan, s. 26.

İşte bu nokta Weber'in Protestanlık²⁹⁰ ve kapitalizm arasında kurduğu ilişkinin²⁹¹ bel kemiğini oluşturur. Protestanlık, daha önceki din biçimlerinden çok farklı değilse de örneğin Katolıklara göre çok daha katı bir disiplin öngörür. Üstelik bu disiplin, *ascetik* hayat biçimi içinde düzenli ve kontrollü bir hayat biçimi öngörür; dolayısıyla da aslında bu dünya hayatına ilişkin bir düzendir²⁹². Ayrıca Protestanlığa, özellikle de Kalvinistlere göre Tanrı'nın inayetine layık olduğunun işareti olarak aylıklık, tembellik, aşırı uyuma gibi huylardan kaçınmak gerekir²⁹³. Meslek ya da çalışma ahlâkı buradan temellenir. Bir görev bilinci içinde çalışma ve meslek ahlâkı sahibi olma²⁹⁴, kurtulmuş olmanın kesin delili değilse de, önemli bir işarettir ve kişiyi rahatlatır. Seçilmiş ya da lanetlenmiş olma Tanrının bile değiştiremeyeceği bir durum olduğu için büyüler, ayinler ve duygusal temelli davranışlara yer yoktur²⁹⁵. Ancak seçilmişler arasına giremeyenle de “Tanrı'nın yüceliği dolayısıyla onun yasaklarına uymaya zorlanmaları gerektiği için buraya ait olmalı ve onun disiplinine

²⁹⁰ Weber bu ilişkiyi esas olarak Protestanlığın Kalvin mezhebi üstünden kurar. Bu mezhebin ilkeleri beş maddede özetlenebilir. Özellikle 4. madde konumuz açısından önemlidir.

1. Dünyayı yaratan ve yöneten, ama insanların sınırlı akıllarının kavrayamayacağı mutlak, yüce bir Tanrı vardır.
2. Bu mutlak güçlü ve esrarlı Tanrı, her birimizin kurtuluşunu ya da lanetlenmesini önceden belirlemiştir; çabalarımızla önceden alınmış bu kutsal kararı değiştiremeyiz.
3. Tanrı dünyayı kendi ünü için yaratmıştır.
4. **Kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın ödevi, Tanrının ünü için çalışmak ve yeryüzünde Tanrının krallığını kurmaktır.** (Vurgu benim)
5. Dünyevi şeyler, insan doğası ve beden günah ve ölüme aittir; insan için kurtuluş sadece Tanrısal merhametle mümkündür. Aron, s. 424.

Kalvincilik akıl, düzen, tutarlılık, disiplin ve dünya hâkimiyeti yoluyla kurtuluş için bir güvenlik alanı sunar. Turner, Weber, s. 118.

²⁹¹ Buna karşılık, Sombart yalnızca Protestanlığın değil, Katolikliğin de kapitalizme hayat veren akılcılığa sahip olduğu ileri sürer. Hatta bunun temellerini de Aquino'lu Thomas'ya bağlar. Sombart, s. 243 vd. Sombart ayrıca, Weber'in aksine Protestanlığın kapitalizme düşman olduğunu ve “dünya zenginliklerinden tiksindiklerini” iddia eder. Sombart, s. 258 vd. Yine de Sombart Protestanların nihai çözümlemeye, Püriten ahlâk anlayışının “içgüdü ve içtepilerin akılcı bir yön ve yönleme kavuşturulması, doğal insanın akılcı düşünen bir insan haline getirilmesi” gerekliliğini ileri sürmekle, çok karşı durduğu kapitalizmin gelişimine hizmet ettiğini söyler. Sombart, s. 263. Weber'in, kapitalizm ile Protestanlık arasında kurduğu ilişki de sorunludur ve tarihsel kapitalizmin neden önce İtalya ve Flandre gibi Katolik ülkelerde doğduğu ya da bazı katı Calvinist ülkelerin neden iktisadî olarak geri kaldıklarını açıklayamamaktadır. Touraine, s. 40.

²⁹² Calvinizm, kişinin tutku, eğilim ve ihtiyaçlarını disipline ederek hayatın belli bir şekilde düzenlenmesini öngörür. Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

²⁹³ Kişi eğer bu huylar kendisinde yoksa kurtulmuş olduğuna dair bir kanaat edinir. Yani bu mantıklı değil psikolojik bir süreçtir. Aron, s. 425.

²⁹⁴ Çalışmak ve meslek sahibi olmak, bugünkü anlayışımızdan farklı olarak insanı bu dünyaya ve nesnelere bağlı kılan “kötü” bir şey olarak görülmüştü. Meslek, *in majorem gloriam Dei*'ye (Tanrı'nın büyük zaferi için) değil, bu dünyanın işlerine hizmet eder. Bu bakımdan belli bir meslek ile uğraşmak “diğerkâmlık” sayesinde kabul görmüştür. Weber, Protestan, s. 102 ve ayrıca konun ayrıntısı için s. 91 vd.; Özcan, Hukuk Devleti, s. 56.

²⁹⁵ Weber, Protestan, ss. 98-99.

bağımlı kılınmalıdır”²⁹⁶. Dindar kişinin aynı zamanda sıkıntı ve çile çekmesi yani bu dünyanın nimetlerinden sakınması gerekir. Bu sebeple de –kapitalizmin sermaye birikimini destekler şekilde- dindar kişi çalışır kâr eder ve fakat bu kârı harcamaz; biriktirir ve yatırım yapar²⁹⁷. Başa dönersek tam burada Protestanlık ile kapitalizmin ne kadar uyumlu bir bileşim oluşturduğunu görebiliriz: Ne Protestanlık ne de kapitalizm, para peşinde lüks içinde yaşayıp bol bol harcama amacını gütmmez; dakik bir hesaplılık, kendini adamışlık ve inanmışlık içinde kazanç peşine düşer ve bu kazancı biriktirerek daha çok kazanç hedefler²⁹⁸. Bunu yapabilen adam –yine en başa dönersek- öz-denetim (*self-control*) ve öz-kısıtlama (*self-restraint*) sahibi disiplinli adamdır. Yani kapitalist üretim biçimi ile dünyaya hükmetmeyi öngören Kalvinist disiplin anlayışı ekonomik, siyasî ve hukukî bakımlardan geleneksel yapıların önemli ölçüde kırılmasını sağlamıştır

Kapitalizm, mümkün olan en yüksek performans ve en yüksek üretimin gerçekleştirilmesini öngörür. Hâlbuki “insan ‘doğal olarak’ para veya çok para kazanmak istemez; tam tersine sadece alıştığı gibi yaşamak ve bunu sağlayacak kadar kazanmak ister”²⁹⁹. Dolayısıyla da kapitalizm gerek duyduğu insan malzemesini “seçerek yaratmakta ve bunları eğitmektedir”³⁰⁰. Demek ki Weber’e göre insan doğal olarak kapitalist değildir³⁰¹. Özel olarak yani bir yaşam ve ahlâk biçimi olarak kazanç, çalışma ahlâkı ve kapitalist yapıya uyum sağlamak konusunda

²⁹⁶ Weber, Protestan, s. 99.

²⁹⁷ Aron, s. 426.

²⁹⁸ Örneğin Metodistler şunları yasaklamışlardır. Weber, Sosyoloji, s. 398.

1. Alışveriş sırasında gevezelik ve pazarlık
2. Gümrük vergisi henüz ödenmemiş emtianın ticareti
3. Yasaların saptadığından daha yüksek faiz istemek
4. “Bu dünya hazinelerini toplamak” (yatırım sermayesini “nakdî servete dönüştürmek)
5. Ödeme gücünden emin olmadan borç almak
6. Her türlü lüks

²⁹⁹ Weber, Protestan, s. 45. Sombart, Burjuva adlı eserinde bu ve devamındaki düşünceleri destekler mahiyette düşünceler ileri sürer. Sombart, s. 25 vd.

³⁰⁰ Weber, Protestan, s. 38.

³⁰¹ Weber burada ilginç bir örnek veriyor. İşverenler üretimi arttırmak için gündelik sabit bir ücret yerine, işçilere çok daha fazla kazanma imkânı sunan parça başı ücret uygulamasını denediler. Ama sonuçta üretim artmak yerine azaldı. Çünkü geleneksel işçide, ücretini maksimum seviyeye çıkarmak gibi bir amaç yoktur; normal olarak hayatını sürdürmek için ne kadar gerekliyse o kadar çalışır. Mesela, diyor Weber, “dönümü 1 marktan ekin biçen bir adam, bir günde 2,5 dönüm biçtiğinde 2,5 mark kazanmış olur. Parça başı ücret 25 fenig yükseltildikten sonra o, beklendiği gibi 3 dönümlük iş karşılığı 3,75 mark kazanmayı daha yüksek kazanç fırsatı olarak görmez; tam tersine o güne kadar alıştığı gibi 2,5 mark kazanmak için günde sadece 2 dönüm biçer ve İncil’in ifadesiyle ‘onunla yetinir’”. Dolayısıyla da bu seçeneğin tam aksi uygulandı: “Parça başı ücretleri düşürerek o güne kadarki kazançlarını korumak için, işçileri bugünkünden daha çok çalışmaya zorlamak.” Weber, Protestan, s. 30.

bir temellendirme ihtiyacı vardır. Bunu içselleştirememiş ve kapitalizmin disiplinli ahlâkını benimsememiş ülkelerin işçileri, “örneğin Alman işçileriyle karşılaştırıldığında İtalyan işçilerin ‘dürüstlük’ eksikliği vardır”³⁰². Bu eksiklik kapitalist gelişmenin en önemli eksigidir: “Kapitalizm, disiplinsiz *liberium arbitrium*³⁰³ pratik yaşantıda temsil eden kişiyi işçi olarak kullanamaz”³⁰⁴. Kapitalizm bir *auri sacra fames* yani altın’a duyulan tiksindirici açlık değildir; bir ahlâk biçimidir³⁰⁵. Üstelik bir başka çalışan grubunda disiplin ve meslek ahlâkı duygusu daha yoğun bir şekilde gerekir: Sıradan işçiden farklı olarak daha teknik bilgi ya da önemli karar alma süreci içinde bulunan kişiler düşük ücret politikasıyla daha fazla çalıştırılmaz. Burada gelişmiş bir sorumluluk duygusu gerekir:

*(...) ama bunun yanında bir de, en azından çalışırken, en az külfetle ve en az performansla olağan ücretin nasıl kazanılabileceği sorusundan sıyrılan ve işi –“mesleği”- kendi başına amaçmış gibi yürüten bir anlayış da olmalıdır. Böyle bir bilinçse doğa vergisi değildir. Bu bilinç sadece uzun süren bir eğitim sürecinin ürünü olabilir.*³⁰⁶

Weber’in çalışma ahlâkı, din ve kapitalizm arasında kurduğu bağlantıda, Protestan mezheplerine bağlı kimselerin, inançlarından kaynaklanan düzenli hayat ve disiplin sayesinde kapitalist üretim biçimine daha kolay biçimde adapte oldukları ileri sürülür. Meselâ dinî eğitim almış bir Pietist kadın, diğer kadın işçiler gibi düzen ve uyum problemi pek yaşamaz. Bir Püriten için “kutsal rehberine itaat olan şey giderek çağdaş kapitalist dünyada işbölümü hiyerarşisinde (...) mekanik bir uyuma dönüşür”³⁰⁷. Kısacası Weber’in görüşleri, kapitalizmin gelişmesindeki temel unsur olarak gördüğü Protestanlık (özel olarak da Kalvinizm), rasyonel bir geleneğin giderek modern bir bilince dönüşmesi ya da zihniyet dönüşümünün tarihi olarak

³⁰² Weber, Protestan, s. 27.

³⁰³ Dilediğini yapma serbestliği.

³⁰⁴ Weber, Protestan, s. 28.

³⁰⁵ “İyi bir tüccar için en yüce davranış kuralı ‘dürüst bir şekilde’ yaşamaktır. Hiçbir şeyde abartıya kaçmamak, sadece iyi insanlarla birlikte görünmek, içki, kumar ve kadından uzak durmak, kiliseye gitmek, Pazar ayinini kaçırmamak, gerek dışa sunulan görüntü gerekse ticarî tutarlılık açısından iyi bir ‘burjuva’ gibi görünmek gerekmektedir. Zira bu tür ahlâk anlayışına uygun bir şekilde yaşamak iş adamlarının itibarını artırıyor ve sağlamlaştırıyordu”. Sombart, s. 134.

³⁰⁶ Weber, Protestan, s. 32. (Vurgular benim)

³⁰⁷ Giddens, Kapitalist, s. 213. Katı mezhepsel disiplin cemaat içi örgütlenme ve yardımlaşma yoluyla da toplumda belli bir sosyal örgütlenme ve ekonomik düzen sağlamıştır. Weber Amerika’ya yaptığı bir seyahatte edindiği izlenimleri ve bu duruma ilişkin olarak gözlemlerini ayrıntılı olarak anlatmıştır. Weber, Sosyoloji, ss. 383-411.

görülebilmek³⁰⁸. Bu da Weber'in genel sosyolojik bakışıyla bağlantılı olarak, kapitalist gelişimin yalnızca ekonomik sebeplere indirgenemeyeceği anlayışıyla uyumludur: Dolayısıyla ekonomik hayatın rasyonelleşmesi, ironik biçimde *irrasyonel* değerlerle ilişkilidir³⁰⁹. Öte yandan kapitalizm ve rasyonellik belli bir zaman sonra artık bu dini temele ihtiyaç duymaz. Protestanlık kapitalizm ve rasyonel ekonomik düzen için ateşleyici olmuştur ama bir kere harekete geçildi mi bu dinî temel belirsizleşerek kaybolabilir³¹⁰.

2. Ordu ve Manastırdan, Fabrika ve Bürokrasiye: Sosyal Disiplinin Yayılması

*Üretim örgütlerinin, zorlamaya başvurmadan, iyi kurulmuş makineler gibi mantıksal bir şemaya göre işlemesi için ne yapmak gerekir?*³¹¹

Burada önce küçük bir ayırım yapalım: Weber'e göre "bütün disiplinler, askerî disiplinden doğar"³¹². Askerî disipline en yakın disiplin, özellikle fabrikalarda ve bürokratik örgütlenmede görülür. Yukarıda bir önceki başlıkta anlatılan disiplin ise, gündelik hayatta ve bireyler arasında belli bir toplumsal düzenin –modern kapitalist toplumun- varlığını ve sürdürülmesini sağlayan *edinilmiş bir tabiat* mânâsındadır. Şimdi ağırlıklı olarak disiplinin devlet örgütlenmesi ve endüstriyel üretim içindeki yerine göz atacağız.

Weber'in bir bütün olarak görüşlerinin temelindeki *leitmotif*, yukarıda kısmen bahsedilen rasyonalitedir. Rasyonalite, Batı Avrupa'daki değişimin esası, özüdür ve disiplin, rasyonalitenin paralelinde evrimleşmiştir. Manastır ve ordulardan çıkarak bütün topluma yayılan disiplin ve rasyonelleşme ile birlikte dünya, "büyüsünden arındırılmış" (*disenchantment*), giderek rutinleşerek seküler bir nitelik kazanmıştır³¹³.

³⁰⁸ Turner, Weber, s. 116.

³⁰⁹ Giddens, Kapitalizm, s. 214; Turner, Weber, s. 82; Aron, s.427.

³¹⁰ Aron, s. 423. "Bir kez, kapitalist rejim kurulduktan sonra, güdüler ne olursa olsun davranışları ortam belirler (...)". Aron, s. 428.

³¹¹ Enriquez, s. 328.

³¹² Weber, Sosyoloji, s. 334.

³¹³ Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>. Rasyonelleşmenin sonucunda dünya, bürokratik bir yapının egemenliği altında, geleneksel anlamlarından sıyrılmış ve ahlâkî değerini yitirmiş bir "demir kafes"e dönüşür. Turner, Weber, s. 118. "O [Weber] rasyonelleştirmeyi, değerlere ve idelere bağlı bir dünya tasarımında vazgeçme, 'dünyanın büyüden arındırılması (Ertzauberung der

Ordularda başlayan bu yayılma, 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren atölyelere sıçramış ve yüksek bir verim ile başarı getirmişti. Orduda ateşli silahların yaygın biçimde kullanılmaya başlaması³¹⁴ ile daha önce komutan ve yekdiğerini ikame edebilir nitelikteki eğitimsiz askerlerden oluşan yalın biçimli ordular, yerini yaygın ve sıkı bir işbölümü ile düzenlenmiş, bulunduğu konumla uygun şekilde hareket etmesi için eğitilmiş bir astsubay, subay hiyerarşisi içindeki yüksek disiplinli ordulara bıraktı. Bu, gittikçe profesyonelleşen bir ordudur³¹⁵. Ordular yoluyla çok sayıda “erkek”, belli bir düzen içinde ve geniş gruplar halinde, bürokratik bir emir-itaat sistemine tâbi kılınmıştır³¹⁶. Bu hem fabrikalardaki çalışma tipine ve disiplinine hem de sosyal disipline zemin hazırlayan bir durumdur.

Ordulardan yayılan bu disiplin, toplumun damarlarında sosyal disipline, devlette rasyonel bürokrasiye³¹⁷, atölyelerde ise artık yüzlerce işçiye ulaşan kapasitelerde, hem işçilerin birbirlerini gözetmesi ve denetmesini hem de işbölümü sağlayan fabrika disiplinine dönüşür³¹⁸. Ordu disiplini, bürokrasi ve fabrikalar için mükemmel bir modeldir³¹⁹. Ama aynı zamanda gelişen endüstrinin yoğun üretimi eliyle ordular daha da büyüyerek rasyonel ve disiplinli devasa organizasyonlara dönüştüler³²⁰. Tıpkı askerlerin ast-üst hiyerarşisi içinde, düzenli talim ve egzersizler yoluyla nitelik kazanmaları gibi, işçiler de belli çalışma disiplini ile belli bir rutine alıştırlırlar³²¹. Bu sayede üretim “hesaplanabilir” hale gelir³²². İşçi ve üretim araçları arasındaki bağ kopar; üretim kişisellikten çıkar. Üretim araçları ve ham maddeler üzerinde kapitalistin kurduğu denetim sonucunda, emek sıkı bir

Welt) etkinliği olarak niteler”. Doğan Özlem, **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, 3. Basım, İnkılâp Kitabevi, Ankara, 2001, s. 68.

³¹⁴ “Dönüşümü başlatan barut değil disiplindi”. Weber, *Essays*, s. 256.

³¹⁵ Yukarıda Lipsius bahsinde ordulardaki değişim ve disiplinden epeyce bahsedildi; o sebeple Weber’in ordu disiplini ile ilgili olarak anlattıklarına uzun uzadıya yer vermeyeceğim. Bu konunun ayrıntısı için bkz. Weber, *Essays*, s. 255 vd. (Bu kitabın Türkçe tercümesinde bu bölüm yoktur.)

³¹⁶ Turner, Weber, s. 118.

³¹⁷ Modern Avrupa’da bürokratik devler organizasyonunun temelinde disiplin vardır. Weber, *Essays*, s. 257.

³¹⁸ Foucault, *Özne*, s. 147.

³¹⁹ Sayer, s. 63.

³²⁰ Örneğin tekstil sektöründe, askerleri tekdüze disiplin altına almanın önemli bir aracı olan üniformanın üretimi temel bir kalemdi. Benzer şekilde silah, demir-çelik endüstrisi vs. de sayılabilir. Weber, *General History*, s. 228-229.

³²¹ “Sanayi toplumu, başlangıcında bir genel seferberlik gibi değerlendirilmişti; işçi sınıfı bir emek ordusu olarak görülüyor ve fabrikalarda denetim çoğu zaman askerler tarafından yapılıyordu.” Touraine, s. 284.

³²² Krieken, *Social Discipline*, <http://hdl.handle.net/2123/908>

disiplin altına alınarak üretimin hızı belirlenir ve üründe standartlaşma sağlanır³²³. Zaten üretim araçlarının kapitalist tarafından sahiplenilmesi, disiplinin sağlanabilmesi için en elverişli koşulları sağlar³²⁴. Yukarıda bahsedilen Kalvencilik etkisi altındaki, yani zaten belli bir disiplin (*self-control*) duygusuna sahip olan işçinin bu inancı giderek dinî temelinden koparak rasyonel ve seküler bir çalışma/meslek disiplinine ya da ahlâkına dönüşür. “(...) organize sanayi, içinde şeytanîliği barındıran insanı uslandırır, rasyonel makine dünyası, iş barışını sağlar. İş, disipline eder. Disiplin ise şeytanı uyutur.”³²⁵

Ürünün standartlaşmasını ve niceliksel olarak artışını sağlayan çalışma disiplini ve toplu olarak belli bir yerde çalışma, ilk kez 16. yüzyılda görülür. Küçük atölyelerdeki bu disiplin, teknik yeterlilik, koordinasyon ve insan dışındaki güç kaynaklarının yoğun kullanımıyla birleştiğinde modern fabrika karşımıza çıkar³²⁶. Başlarda işçilerin kendi isteklerine göre gidip geldikleri, çalışma saatlerini kendilerinin belirledikleri ve parça başına ücret aldıkları atölyeler (workshops), giderek yerlerini işverenin her konuda söz sahibi olduğu sıkı disiplinli fabrika bıraktı³²⁷. Önceleri, çalışanların basit bazı yakınmalarla karşıladığı, ama çok da şikâyetçi olmadıkları bu durum, denetim ve kontrol mekanizmalarının giderek işverenin elinde toplanmasını sağlamıştır. Bu sayede işveren, işçilerin nasıl, nerede, ne zaman ve hangi sürelerde³²⁸ çalışacağını kesin bir şekilde belirlemeye başlamış ve

³²³ Weber, *Toplumsal*, s. 210.

³²⁴ Weber, *Toplumsal*, s. 212. Sağlar çünkü bu sayede işveren, ekonomik bakımdan zayıf olan işçiyi dilediği gibi zorlayacak bir güç elde etmiş olur.

³²⁵ Ögün, yukarıda yapılan alıntıyı, milliyetçiliğin yükselişini açıklayan bir yorum olarak vermektedir. İnsan, iş disiplininden kopup sokağa savrulduğunda, sokağın yasaları işlemeye başlar ve milliyetçilik ile saldırganlık devreye girer. Marx da “*sanayileşmenin, yüksek derecede uygarlaştırıcı vasfına*” işaret etmiştir. Süleyman Seyfi Ögün, **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s. 126.

³²⁶ Weber, *General History*, ss. 132-133. Modern fabrika düzeni özgür emek olmaksızın, mesela kölelik yoluyla işletilemez. Emeğin biçimsel (formally) özgürlüğü disiplini gerekli kılmaktadır. Weber, *General History*, s. 129. Ancak Weber bu özgürlüğün “biçimselliği”ne dikkat çeker ve işçilerin bu disipline razı olmalarındaki asıl gerekçenin “yoksulluğun baskısı” olduğunu da söyler. Weber, *General History*, s. 132. Yine mesela, 18. yüzyılda İngiltere’de Yoksul Yasası (Poor Law) ile çalışmak zorunlu hale gelmişti. Bir iş sahibi olmayı reddedenler, zorunlu olarak çalışma evlerine (workhouse) gönderiliyor, işverenden izin almadan işi bırakanlar da serseri (vagabond) olarak muamele görüyordu. Bu şekilde ilk “iş gücü” fabrikalarda çalış(tırıl)maya başladı. Bu insanlar güçlükle de olsa disipline adapte oldular. Weber, *General History*, s. 228. Ayrıca bkz. Caniklioğlu 2, ss. 30-31.

³²⁷ Gregory Clark, “Factory Discipline”, **The Journal of Economic History**, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), s. 134. Ayrıca bu küçük atölyeler Weber’in önemli gördüğü ev-işyeri ayrımını da başlatmıştır. Weber, *General History*, s. 128.

³²⁸ Zamanın düzenlenmesi de önemlidir. Burada ayrıntısına giremeyeceğim ama 14. yüzyıldan itibaren, kilise ve meydan saatleri şehirlerde yaygınlaşmaya başladı. Geleneksel insanın daha belirsiz

belli bir disiplin düzeni kurmuştur³²⁹. Atölyede, belirlenmiş davranış kurallarına uymayanlar şiddetli şekilde cezalandırılmıştır³³⁰. Çünkü fabrika ve atölye sisteminde üretim ancak bu yolla hızlı, standart ve yüksek miktarlarda gerçekleştirilebilir. Esnaf ya da zanaatkârın kendi başına yaptığı üretimdekinin aksine, disiplin olmaksızın endüstriyel kapitalist üretim gerçekleştirilemez.

Clark, bu mülâhazalardan yola çıkarak, disiplinin üretimi ne şekilde yükselttiğine ilişkin iki teoriyi inceliyor. İlki, kapitalizmi eleştiren bir bakış açısından, disiplinin işçiyi zor ya da tehdit yoluyla ve özgürlüğünü elinden alarak çalıştırdığını ileri süren “zor teorisi”dir (*coercion theory*)³³¹. İkincisi ise daha ziyade kapitalizmin savunucularının ileri sürebileceği şekilde, disiplinin koordinasyon sağladığını, işçinin özgürlüğüne dokunmadığını ve disiplin olmaksızın üretimin gerçekleştirilemeyeceğini iddia eden koordinasyon teorisidir (*coordination theory*). İki teoriyi kapsamlı bir şekilde ve dönemin verileriyle inceleyen Clark’a göre disiplin “zor” üstünden işlemiştir. Koordinasyon teorisi, çalışanların “rasyonel” oldukları, dolayısıyla da kazançlarını arttırmak için kendiliklerinden rasyonel olanı, yani disipline uymayı seçecekleri varsayımından hareket eder. Eğer piyasa gerçekten serbest rekabet ve özgür rasyonel işgücü ile mücehhez olsaydı bu teori doğru olabilirdi³³². Koordinasyon teorisinde işçi değil, iş ya da süreçler disiplin altına alınır. Zor (*coercion*) ise doğrudan işçi üstünde bir ceza tehdidi yoluyla disiplin kurulması demektir³³³. Geleneksel işçi, bu anlamda rasyonel değildir³³⁴. Bu bakımdan onu

ve örneğin köylüler için tarımsal faaliyetle ilişkili olan zaman algısı, endüstriyel kapitalizm içinde daha kesin bir organizasyon unsuruna dönüştü. İşçilerin senkronize çalışmaları bu sayede mümkün oldu. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. E. P. Thompson, *Time, “Work-Discipline, and Industrial Capitalism”*, **Past & Present**, No. 38 (Dec., 1967), pp. 56-97. Ayrıca şuraya da bakılabilir: Giddens, *Modernliğin*, s. 23 vd.

³²⁹ Politik iktidarın gücünü arkalarına alan mülk sahipleri büyük bir güce sahiptiler. Bağlayıcı bir hukukun yokluğunda sulh hâkimleri eliyle kendilerine uygun iktidar ortamı sağlamışlardı. 18. yüzyıldan itibaren işçi ve işveren ilişkilerini düzenleyen kanunlar yapılmakla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısında, yeni gelişen endüstriye bu yolla işçi temin edildi. Weber, *General History*, s. 228.

³³⁰ Clark, *Factory*, s. 128. Bürokraside de benzer bir süreç işler. Weber, *Sosyoloji*, s. 292. Stuart Henry, “Factory Law: The Changing Disciplinary Technology of Industrial Social Control”, **Social Control**, Ed. Stuart Henry, Dartmouth Publishing, USA, 1994, s. 266.

³³¹ *Coercion*’ın zor dışında, baskı, tehdit ve cebir anlamlarına geldiğini de akıldan tutalım.

³³² Clark, *Factory*, s. 159 vd. Çünkü işçiler, rekabet şartlarında her zaman başka bir işi seçebilirler ve rasyonel kararlar alabilirler. Hâlbuki gerçekte işçiler başka şansları olmadığı için çalışırlar.

³³³ Burada bir başka yaklaşıma da kısaca değinelim. Endüstriyel disiplin, (1) cezalandırıcı (punitive) ve (2) düzeltici (*corrective*) şeklinde de ele alınmaktadır. Cezalandırıcı yaklaşımda, sert ve düzensiz cezalar yoluyla işçilerin gözünü korkutmak ve böylece savunma kurmalarını engellemek öne çıkar. Düzeltici yaklaşım ise, aslında işçilerin, iyi ve âdil davranış kuralları yoluyla itaat etmek istediklerini varsayar. Cezalandırıcı yaklaşım işçilerin eğitilebilirliğini ihmal etmektedir. Ancak yazarlara göre bu iki yaklaşım fabrikaların ortaya çıktığı zamandan beri bir arada var olmuştur. M. Mellish and N.

sürece dâhil etmek için ceza tehdidi yoluyla disiplin altına almak gerekir. Disiplin dışına çıkmamanın sonucu ağır cezalar veya iş kaybıdır³³⁵.

Kapitalist üretim biçimi, özellikle de teknolojik gelişme ile birlikte daha sıkı bir disiplinin varlığını sağlamıştır. El emeği ya da esnaf-zanaatkâr şeklindeki geçimlik ekonomilerde disiplin neredeyse imkânsızdır; daha doğrusu gereksizdir. Ancak iş parçasının onlarca el değiştirdiği yüksek teknolojikli endüstriyel üretimde, disiplinin varlığı hayati önemdedir. Ordu ve manastırdan çıkan disiplinin sosyal disipline dönüşmeden önceki ilk durağı bu fabrikalar olmuştur. Bu da Batı toplumlarını diğerlerinden farklı kılan bir noktadır; yani disiplinin toplumun bütününe yayılması. Farklı yerlerdeki farklı toplumlarda ve bürokratik yapılarda, disiplin gayet iyi bilinen bir gereç olmakla birlikte, örneğin Çin’de yalnızca belli bir yönetici azınlığın davranış biçimlerini karakterize etmekteydi. Dolayısıyla da burada amaç belli bir bürokratik örgütlenmeye mahsus, nitelikli eleman yetiştirmek değil, “aristokratik nitelikleri olan, eğitilmiş beyefendiler” yetiştirmektir³³⁶. Öyle olduğu için de disiplinin etki alanı gayet sınırlı olarak kalmıştır. Hâlbuki Batı toplumlarında disiplin, bütün toplumu derinden etkileyen fiziksel ve psikolojik bir güçtür.

Bu noktada disiplinin kazandığı anlamları ayırt etmek yararlı olabilir. Belli bir kurum içinde ve organizasyonu temin eden temel bileşen olarak disiplini “itaat” ile ilişkilendiriyoruz. Bu disiplin zora (*coercion*) ve cezalandırmaya dayanır. Weber’in bürokraside ve fabrika disiplininde anlattığı budur:

Collis-Squires, “Legal and Social Norms in Discipline and Dismissal”, **Social Control**, Ed. Stuart Henry, Dartmouth Publishing, USA, 1994, pp. 251-252

³³⁴ Daha önce de bahsettiğim gibi geleneksel işçi daha çok çalışıp daha çok kazanmaktansa, daha az çalışıp elindekiyle yetinir. Weber, Protestan, ss. 29-30.

³³⁵ Böylece kapitalist disiplinin tarihsel olarak üç aşamada geliştiği görülüyor: (1) az sayıdaki çalışan ile işbirliği hâlinde çalışma, (2) bütünü fiziksel zor yoluyla çalıştırılması ve (3) çoğunluğu gönüllü işbirliği ile azınlığın zor altında çalıştırılması. İlk aşamada zanaatkârlar işyerlerinde bir işverenin altında çalışırlar. Ancak bu dönemde gayet gevşek bir disipline söz edilebilir. İkinci dönem fabrikaların zamanıdır ve becerinin yerine makineler almıştır. Dolayısıyla işverenler bakımından çalışanlar artık kişiliğinden bağımsız olarak her an değiştirilebilir bir üretim unsurudur. İşçiler, “özgür” piyasada kendi iç düzenini ve kurallarını (factory code) oluşturan fabrikalarda çalışmak ya da serbest olarak işsiz kalmak arasındadır. Üçüncü aşama, kapitalist disiplinin otomatik ve öz düzenleyici (self-regulating) olarak ortaya çıktığı aşamadır. İşçilerin emeğini satması yönündeki baskı kendiliğinden dağılmış ve işçinin rızasına ve isteğine dayalı sözleşmesel eşitlik ortaya çıkmıştır. Henry, ss. 367-368.

³³⁶ Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

(...) belli bir bireyler kümesi içinde edinilmiş bir alışkanlık sonucu, anında kendiliğinden ve kalıplaşmış biçimde boyun eğmenin görülmesi olasılığına ise sıkıdüzen (Disziplin) diyoruz.³³⁷
Disiplinin içeriği alınan bir emrin tutarlı bir rasyonellik ve metodik uzmanlıkla tam olarak yerine getirilmesidir.³³⁸
İtaat etme alışkanlığına disiplin denir.³³⁹

Ordulardan çıkan disiplin, buna en yakın haliyle fabrikalarda ve bürokraside görülür. Bir adım sonrasında ise bu disiplini “sosyal disiplin” olarak toplumun bütününde görürüz. Weber’e göre demokratikleşmenin de kaynağı bu askerî disiplindir. Disiplin altına alınan piyadelerin³⁴⁰ kazandığı başarı, disiplinin demokrasi içindeki yayılmasını sağladı. Askerî disiplin demokrasinin zaferi oldu çünkü bu sayede aristokrat olmayan kitleler belli bir koordinasyon içinde çalışmayı öğrenmek zorunda kaldılar. Kaçınılmaz olarak da siyasî iktidar ile ilişki kurdular³⁴¹. Bu haliyle gündelik hayatın ve bireysel davranışların düzenleyicisi olarak disiplin, toplumsal normlara ve tabii ki hukuka “uyma”yı temin eden esas unsurdur. İlk haliyle disiplin nesneleştirirken, ikinci haliyle özneleştirir³⁴². Modern toplumun bireyi, toplumsallık niteliğini sosyal disiplin yoluyla kazanarak belli bir “form” edinir. Davranış kalıpları ve alışkanlıklar yoluyla edinilen bu *second nature* Weber’in sosyal disiplin dediği nesnedir. Ayrıca yukarıda bahsedilen “din” (Protestanlık) ve ordu etkisi birlikte düşünüldüğünde disiplinin gücü katlanır. Çünkü hem din hem de savaş, bedene yönelik kısıtlamalar, alıştırmalar, belli bir yeme içme düzeni vs. gibi eğitimler yoluyla bedenleri disipline eder³⁴³.

Weber’in iktidar ve egemenlik arasında yaptığı ayrım da disiplin açısından önemlidir. Buna göre iktidar her türlü direnci aşarak belli bir iradeyi zorlayabilmek iken egemenlik, verilen emri meşru kabul ederek kendiliğinden itaat etmeye hazır kimselerin varlığına işaret eder³⁴⁴. Dolayısıyla da disiplin egemenlik bakımından

³³⁷ Weber, Toplumsal ve Ekonomik, s. 92. (vurgu benim)

³³⁸ Weber, Sosyoloji, s. 331.

³³⁹ Sennet, s. 99

³⁴⁰ Değişen savaş teknolojisi ve silah kullanma biçimleri sebebiyle soylu savaşçıların giderek önemini kaybettiği ve daha önceleri önemsiz bir birim olan, sıradan kimselerden oluşan piyadelerin ordunun temel birimi hâline geldiğini hatırlayalım.

³⁴¹ Sıradan ama disiplinli piyadelerden oluşan bir ordunun, şövalyelik ya da kahramanlığa dayanan bir savaş tekniğine göre çok üstün olması, sıradan insanların disiplin yoluyla büyük bir güce dönüşebileceklerini gösterdi. Weber, General History, s. 240.

³⁴² Bu çok da kesin ve keskin bir ayrım değildir.

³⁴³ Turner, Weber, ss. 118-119.

³⁴⁴ Weber, Toplumsal, s. 92.

büyük önem taşır. “Disipline edilmiş itaat, bu bağlamda başarılı bir egemenlik kurmanın hem unsuru hem de sonucudur (...)”³⁴⁵. Çünkü egemen ancak disiplin yoluyla otomatik ve düşünmeden dolayısıyla da “öngörülebilir” davranışlar elde eder. Disipline edilmiş kişi, tıpkı araba kullanır gibi düşünmeden ve otomatik olarak hareket eder; zaten düşünme, davranışın birörnekliliğini (*uniformity*) ve ritmini bozar. Ancak bu “düşünme” yokluğu, egemenlik bağlamında meşrulaştırma, içselleştirme ya da benimseme olarak alınmalıdır. Görevin yerine getirilmesi ya da başarılı bir şekilde egemenlik kurulması, “zor”la değil, normun “geçerli” kabul edilip içselleştirilmesiyle sağlanır³⁴⁶. “Weber’e göre bürokrasi ve büyüden arındırma (*disenchantment*), modernliğin demir kafesi ve rutinleşmiş egemenliğin dış tezahürleri ise, disiplin de içsel ve ruhî bileşenidir.”³⁴⁷

Rasyonel egemenliğin bir ihtiyacı olarak disiplin geleneksel otoritenin “dış” zorlamasından ya da kısıtlamasından (*external constraint*) farklı olarak içselleştirilmiş bir kısıtlamadır (*self-constraint*). Geleneksel toplum ve otorite tiplerinde, dakikliğe ve hesaplanabilirliğe dayanmayan, belli bir dış zorlamanın etkisiyle kurulan bir disiplin söz konusudur. Ancak geleneksel toplumlarda bu kısıtlama “ruh”a yönelik iken, modern toplumda “beden”e yöneliktir. Modern toplumda disiplin bedene ve onun yapıp etme biçimlerine odaklanmıştır³⁴⁸. Kişinin inançları kimseyi ilgilendirmez; seküler ve rasyonel toplum görünene odaklanır. Öte yandan modern rasyonel egemenlik ve modern toplumda disiplin belli bir eğitimle ve belli bir toplumsal düzeni sürdürmek üzere edinilmiş/edindirilmiş bir disiplindir. Rasyonel egemenlik, disipline edilmiş bireylere ihtiyaç duyar, çünkü sadece davranışları olabildiğince önceden hesaplanabilen bireylerden oluşmuş bir toplumun idaresi rasyonel olarak sürdürülebilir. Dolayısıyla da geleneksel ya da karizmatik otorite tipleri etkisini kaybeder. Bunu sağlayan “en karşı konulmaz güç *rasyonel disiplindir*”³⁴⁹. Disiplinin bu gücü, karizmayı kısa sürede ortadan kaldırır. Bunun yerine, bir arada ya da birlikte hareket etmesi şart olmayan çok sayıda insanın, birörnek (*uniform*) rasyonel itaatleri görülür³⁵⁰. Karizmatik ya da geleneksel otorite

³⁴⁵ Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

³⁴⁶ Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

³⁴⁷ Krieken, Social Discipline, <http://hdl.handle.net/2123/908>

³⁴⁸ Turner, Weber, s. 118

³⁴⁹ Weber, Sosyoloji, s. 331.

³⁵⁰ Weber, Sosyoloji, s. 332.

tiplerinde de disiplin söz konusudur; ancak rasyonel disiplin kişisellikten arınmış, rasyonel olarak planlanmış bir başarıya yöneliktir.

Disiplinin modern toplumda en belirgin olarak görüldüğü bir başka yer, daha önce bahsedildiği gibi bürokrasidir. Bürokrasi (hem kamu bürokrasisi hem de özel bürokrasi), bu iş için eğitim almış ve özel sınavlardan geçmiş memurlar eliyle yürütülür. Memuriyet, orduya çok benzeyen hiyerarşik bir yapı ve bir meslektir³⁵¹. Memur, hemen her zaman ömür boyu iş ve maaş garantisi altında bu yapının içinde yer alır. Aynı zamanda devletin koruması altında toplumsal olarak daha üst bir konuma yerleşir. Bürokrasi, rasyonel bir yapı içinde, kişisellikten ve duygulardan arındırılmış, “hesaplanabilir kurallar”la işler. Bürokrasi bir kez kuruldu mu, memurlardan ve yöneticilerden bağımsız bir mekanizma olarak çalışır³⁵². Artık onu harekete geçiren memur değildir; o memuru harekete geçirir. Tıpkı bir makine gibi işleyen bürokrasi, modern devletin rasyonel örgütlenmesinin bel kemiğidir. Bürokrasinin bel kemiği ise disiplindir:

*Bürokrasinin disiplini, kamu sektöründe olsun, özel sektörde olsun, resmi görevlilerin her zamanki çalışmaları içinde mutlak itaate yönelik bir tutumlar yumağına sahip olmaları anlamına gelir. Bu disiplin giderek her türlü düzenin temeli hâline gelir; disiplin, yönetimin dosyalanmış belgelere dayanılarak yürütülmesinin büyük pratik öneminden bile önde gelir.*³⁵³

Bürokrasi, hem kapitalist üretim için, hem de devlet yönetimi için rasyonelliği sağlar. İktidarın görünmez ve fakat hava gibi etrafımızı saran varlığı bürokraside gizlidir. Weber’e göre rasyonel yasal idarenin varlığı ancak bürokrasi ile sağlanabilmiştir. Giderek siyasî iktidarın bile kolay kolay alt edemeyeceği büyük bir makine haline gelen bürokrasi, ne kadar şikâyet konusu olursa olsun modern devlet yönetimi için vazgeçilmez niteliktedir. Bu makine belli bir noktadan sonra kişilerden bağımsız olarak –neredeyse kendiliğinden- işler. Disiplin bu makinenin her bir parçası arasındaki uyumu itaat yoluyla sağlar ve sürdürür.

Modern devlet sistemlerinde, rasyonel yasal iktidarlar “yasallık”³⁵⁴ (*legality*) üzerinden meşruiyet edinirler. Sistemin “yasal” olduğu yönündeki bu inanç,

³⁵¹ Weber, Sosyoloji, s. 290 vd.

³⁵² Weber, Sosyoloji, s. 310.

³⁵³ Weber, Sosyoloji, s. 312.

³⁵⁴ Biçimsel (formal) mânâda meşruluk.

“biçimsel olarak doğru (*formally correct*) olan ve kabul edilmiş usûle göre yapılan kurallara uymaya (*compliance*) hazır olma üzerine kuruludur.”³⁵⁵ Buradaki “uyma” ister gönüllü bir sözleşmeye dayansın, isterse de güç yoluyla kabul ettirilmiş olsun, birey çoğu zaman “onların niteliğinin bilincinde” değildir³⁵⁶. Yani alışkanlık, gelenek ya da hukukîlik/yasallık inancı karışımı bir inançla kurala uyar. Yukarıda anlatılanlarla birlikte düşündüğümüzde, toplumun bütününe yayılan sosyal disiplinin bu alışkanlıkla karışık uyma bilincini yerleştirdiğini düşünebiliriz. Sosyal ya hukukî sisteme uyma çoğu zaman bilinçli bir davranış olarak karşımıza çıkmaz; belki de böyle olması toplumsal düzen bakımından daha elverişlidir. Disiplin yoluyla, ilgili toplumsal yahut hukukî norma göre uyma ya da itaat, otomatik bir hâl alır. Çoğu kez neden öyle yaptığımızı bilmiyor ya da düşünmüyor oluşumuz bu otomatikliğin neticesidir. Weber, meselenin psikolojik ya da psiko-sosyal boyutunu ele almasa da, bu kör otomatikliğin kaynaklarını anlamamıza yardım ediyor.

VI. İKTİDAR VE DİSİPLİN: MICHEL FOUCAULT

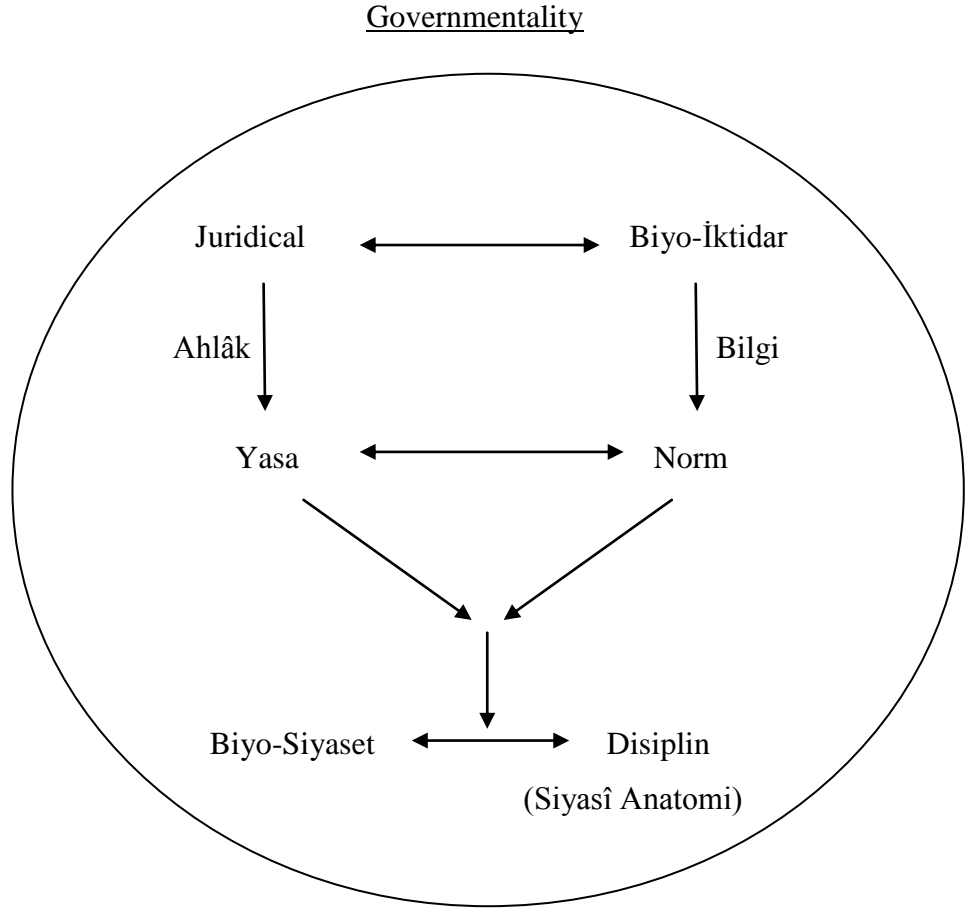
A. Kavramlar ve İlişkiler

Aşağıda verdiğim Şekil-4 ve buna ilişkin açıklamalar, benim Foucault'ya ilişkin düşüncelerimin özünü ifade eder ve aslen belki de bu bölümün sonunda verilmesi gerekir. Ancak bu açıklamalar aynı zamanda metindeki kavramlar arasındaki ilişkilerin anlaşılabilirliği açısından da kilit önemde. Bu sebeple peşinen bunu koymak daha uygun görünüyor. Bir Foucault uzmanı değilim; o sebeple de bu konuda çok iddialı bir girişimde bulunmam mümkün değil. Ancak hukuka uyma problemi açısından düşündüğümde, Foucault'nun, deyim yerindeyse icat ettiği kavramları ve bunlar arasındaki ilişki biçimini Şekil 4'teki gibi anlıyorum:

³⁵⁵ Weber, Toplumsal, s. 67; Weber, Economy, s. 37.

³⁵⁶ Weber, Toplumsal, s. 68.

Şekil 4: Governmentality



1. Governmentality³⁵⁷: 16. yüzyılla birlikte yavaş yavaş oluşmaya başlayan ve 19. yüzyılda en yüksek mertebesine varan rasyonel yönetimin ifadesidir. Kavramı idarî rasyonalite (*governmental rationality*)³⁵⁸ veya devlet aklı (hikmet-i hükûmet) olarak da anlamak mümkündür. Bu kavramın, ilk bölümde incelediğim “rasyonel bir düzen olarak hukuk”la da ilişkilendirilmesi gerekir. Çünkü *governmentality*, belli bir amaç doğrultusunda hem insanların hem de nesnelerin hem de bir bütün olarak toplumunun belli bir rasyonalite (devlet aklı) çerçevesinde düzene konması ve bu düzen içinde işleminin sağlanmasıdır.

³⁵⁷ Michel Foucault, “Governmentality”, **The Foucault Effect- Studies in Governmentality**, Ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Miller, The University of Chicago Press, USA, 1991, s. 87-104. Gordon bu kavramı idarî rasyonalite (*governmental rationality*) olarak tanımlıyor. Colin Gordon, “Governmental Rationality”, **The Foucault Effect- Studies in Governmentality**, Ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Miller, The University of Chicago Press, USA, 1991, s. 1. Ayrıca West, s. 281.

³⁵⁸ Gordon, s. 1. Ayrıca West, s. 281.

Modernleşme süreçlerinde tabîî hukukun giderek daralması ve siyasî iktidarlar eliyle belli bir düzen amacına matuf olarak yapılan hukuk, *governmentality* fikrine dâhildir. Ama hukuk burada araçsal bir konumdadır. Yasa kavramının içeriğinde artık ahlâkî temelli ortak iyiye itaat yoktur. Bunun yerine belli bir toplumsal düzeni kurmak üzere (ki bu liberal kapitalist toplumdur) bireylerin normların sınırları içinde kalması hedeflenir.

2. *Biyo-iktidar - Juridical*: (1) *Juridical* kavramının buradaki anlamı tam da Austinci bir hukuk anlayışına karşılık gelir: Egemenin iktidarının ifadesi olarak hukuk³⁵⁹. Bunu aşağıda hukukî iktidar ya da hükümlerlik kuramı gibi deyimlerle de ifade ettim. *Juridical*, birkaç şeyi kapsar. Birincisi iktidar, egemen devlet (daha öncesinde ise kral) olarak anlaşılır ve siyasî iktidarla sınırlanır. İkincisi de bu egemenin (belli bir üst hukuka aykırı olmamak kaydıyla koyduğu) yasalara yurttaşların itaat etmesini, iktidarın meşruluğunu veya bir nesne/mülk olarak bizzat iktidarın kendisini temel problem olarak ele alır. Bu Foucault'nun ciddi biçimde eleştirdiği ve terk edilmesi gerektiğini söylediği bir anlayıştır. *Juridical*in (2) *Biyo-iktidar* ise klasik dönemin ikinci yarısından (18. yüzyılın ortaları)³⁶⁰ itibaren artık iktidarın dikkatinin, bedenden nüfusa yöneldiği (düzenleyici iktidar ya da biyo-iktidar)³⁶¹ bir iktidar türüne işaret eder. 17. yüzyıldan sonra gelişen disiplinci iktidar, kapitalist toplumu yönetmek mecburiyeti sebebiyle, *juridical* iktidara eklenmiş ve giderek onun hukukî formunun altında bir norm toplumunun işlemlerini sağlamıştır. Modern iktidar, hukukî form içindeki biyo-iktidardır. Disiplinci iktidarın hedefi bedeninin siyasî anatomisi iken, biyo-iktidarın hedefi nüfusun³⁶² biyo-siyasetidir³⁶³. Biyo-siyasî iktidar, düzenleyici bir iktidar tipidir.

³⁵⁹ François Ewald, "Norms, Discipline, and the Law", **Representations**, No. 30, Special Issue: Law and the Order of Culture (Spring, 1990), p. 138.

³⁶⁰ Foucault'da 16. yüzyıl Rönesans, 17 ve 18. yüzyıllar klasik ve 19. yüzyıl ise modern olarak dönemlendirilir. Urhan, s. 12.

³⁶¹ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, 3. Baskı, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010, s. 102; Veli Urhan, **Foucault**, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 82. Foucault'nun başkaca bir sınıflandırmasıyla hukuksal toplumdaki, hukukun da kendisine dâhil olduğu norm toplumuna geçiş. Foucault, İktidarın, s. 77-78. Foucault'ya göre klasik çağ ya da Aydınlanma, aslında özgürleşmeden ziyade insan davranışlarının disipline edilmesi ile teşhis edilir. Patrick H. Hutton, "Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri", **Kendini Bilmek** (M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton), 4. Baskı, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yay., İstanbul, 2003, s. 119.

³⁶² Bu düşünceyi ele alırken, yukarıda bahsettiğim kitle toplumu meselesini hatırdaki tutmakta fayda vardır. "Nüfus, hukukî özneler bütünü değildir, politika-öncesi bir kategori olarak anlaşılan genel insanoğlu kategorisi bile değildir; kaynaşmış, bütünlüklü, genel, yığınlaştırılmış bir bütündür. Judith

Yani, beden üzerinde yoğunlaşan ve gözetime dayanan disiplinci iktidardan farklı olarak biyo-iktidar, nüfus gibi daha geniş bir alanı düzenlemek ve kontrol etmek maksadını taşır³⁶⁴. Biyo-siyaset nüfus artışı, doğum oranları, sağlık, yaşam süresi gibi toplumun bütününe yönelik bir *düzenleyici denetimin* kurulmasıdır³⁶⁵. Böylece artık iktidar keyfî bir öldürme ve hayatta bırakma değil yaşatma amacını edinir.

3. Yasa-Norm: (1) Hukukî iktidarın aracı da amacı da yasadır³⁶⁶. Bunu yukarıda özellikle tabii hukuk bahsinde gördük. Yasaya uygun davranmak, hem hükümdar için hem de tebaa için gerekli ve yeterli bir amaçtır. Aslında hükümdar insanların yasaya uymasını sağlamaktan başka bir vazifeye sahip değildir. İnsanları ya da hayatları yönetmez. İdeal durumda erdem ve onur sahibi olarak halkın Tanrı yasasına uyuması için çalışır. Yasayı ihlâl edenleri de, bir fayda ya da ıslah gayesi olmaksızın, bizatihi yasanın ihlâli sebebiyle cezalandırır. Bir mülk olan iktidarını kaybetmemek onun aslî amacını oluşturur. (2) *Norm* kelimesinin aslî ya da önceki anlamının “gönye” olduğu hatırlanırsa, norm kural anlamını taşır ve yasa ya da kural kelimesi ile bir kesinliğe gönderme yapması bakımından eşanlamlıdır. Fakat 19. yüzyılda norm “ortalama” (*average*) anlamını kazanmıştır³⁶⁷. Bu sebeple de disiplin, ahlâkî bir kesinliğe değil, yönetimin amacını (*ratio legis* ve devlet aklı) sağlamaya yönelik bir ortalamaya/normale gönderme yapar. Çünkü artık yönetimin amacı bizzat Yasanın kendisi değildir; yasa da artık bir ahlâka, siyah-beyaz ayırımına işaret etmez. O sebeple artık yasa, yönetimin ve biyo-iktidarın bir aracıdır ve hukuku tanımlarken toplumsal düzen kavramına atıfta bulunmak zorunda kalırız. Normlaşma ya da normalleşmenin kaynağında bilgi, Yasanın kaynağında ahlâk vardır. Geleneksel toplumda yasa/hukuk toplumsal düzeni sağlamak için değil, Tanrının emrini yerine getirmek ya da evrensel düzene uymak içindir. Modern toplumda yasayı

Revel, **Michel Foucault- Güncelliğin Bir Ontolojisi**, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yay, İstanbul, 2006, s. 163.

³⁶³ Foucault, Cinselliğin, s. 102-103.

³⁶⁴ Ergün Yıldırım, **Bilginin Sosyolojisi**, Ekin Yay., Bursa 2007, s. 73.

³⁶⁵ Foucault, Cinselliğin, s. 103.

³⁶⁶ Anayasa ve genel kamu hukuku disiplinlerinde klasik egemenlik anlayışı olarak adlandırılan teoridir. “Siyasal iktidar, içinde Tanrısal olanı barındırır. Ona itaat edilmesini gerekli kılan, her şeyden önce bu tanrısal niteliklidir.” Caniklioğlu, Anayasal, s. 170.

³⁶⁷ *Normalité* (normallik) 1834 yılında, *normatif* 1868’de, *normalisation* (normalleşme) ise 1920 yılında ortaya çıkmıştır. Ewald, s. 140. Bugün sıkça karşımıza çıkan ve hukukun normatif bir bilim olduğunu ileri süren tanımlamayı da hatırlamakta fayda vardır.

uygulamaya çalışan bir kamu görevlisi, her şeyden önce tıbbı, psikiyatrye ve bir sürü başka bilirkışıye yani hukuk dışı araçlara başvurmak ve norm/normal tespit edildikten sonra o ölçüye göre yasayı uygulamak zorundadır. Demek ki artık yasa ve norm iç içe geçmiştir ya da yasa çoğu zaman norm formundadır.

Yasa kavramındaki keskinlik ya da katılık, ilk bölümde sıkça bahsedilen, geleneksel toplumlardaki özgürlük ve özerklik yokluğunu da bir parça aydınlatır. Ahlâka ya uygun davranırsın ya da aykırı, yasayı ya ihlâl edersin ya ona uyarsın... Özgürlüğün doğruyu ya da yanlışı seçmiş olmakla sınırlıdır. Kamusal ya da özel ayırımı olmadığı için dine ya da ahlâka aykırı her bir davranış ilâhî düzenin ihlâli olduğu için cezalandırılmalıdır. Ceza ile kefaret ödenmektedir. *Norm*, iktisadî ve siyasî iktidarın keşiştiği noktada *status quonun* korunmasının ölçüsüdür. Artık ilâhî bir düzen olmadığına göre, belli bir amaçla kurulmuş rasyonel toplumsal düzende siyasî ve iktisadî iktidarın³⁶⁸ menfaatlerine hâlel gelmediği sürece sorun yoktur³⁶⁹.

4. *Biyo-siyaset - Disiplin*: Bir toplumun rasyonel bir düzen olarak kurulabilmesi için o düzene uyum sağlayabilecek unsurlara ihtiyaçı vardır. Unsurların her biri ile *disiplin* ilgilenir; bütün yani nüfus ile ise *biyo-siyaset*. *Disiplin*, normalleştirmenin mekanığidir; *biyo-siyaset* kontrolün. (1) *Disiplin*: Gözetim, cezalandırma, talim, terbiye kısaca öz-denetim (*self-control*) sağlayıcı pratikler

³⁶⁸ “Modern toplumlarda iktidar ilişkilerinin egemen ideolojiyle bütünlük içinde olduğu düşünülürse, iktisadın modern topluma özgü bir iktidar ilişkisi yorumlaması olduğu kabul edilebilir.” Caniklioğlu, *Liberalizm 1*, s. 38.

³⁶⁹ “Bu *burjuvazi* ve *burjuvazinin çıkarı* kavramlarının, en azından şimdi burada ortaya koyduğumuz sorunlar açısından, gerçek içerikten yoksun görünmesi ölçüsünde bakılması gereken, tam da deliliğin dışlanması, çocuk cinselliğinin bastırılması gerektiğini düşünen bir burjuvazi olmadığı, ama deliliği dışlama mekanizmalarının, çocuk cinselliğini gözetleme mekanizmalarının, belirli bir andan itibaren ve incelenmesi gereken nedenlerden ötürü, belirli bir ekonomik kazanç, belirli bir siyasî yararlılık sağlamış olması, ardından global mekanizmalar ve sonunda bütün bir devlet sistemi tarafından çok doğal biçimde kolonileştirilmiş ve desteklenmiş olmasıdır. Bu iktidar tekniklerini temel alıp bunlardan yol alarak ve belirli bir bağlam içerisinde ve belirli nedenlerden ötürü bu tekniklerden doğan ekonomik çıkar ya da siyasî yararlılıkları göstererek, sonunda bu mekanizmaların nasıl gerçekten bütünü birer parçasına dönüştüğünü anlayabiliriz. Başka deyişle: *deliler burjuvazinin kesinlikle umurunda bile değildir, ama delileri dışlama usulleri, XIX. yüzyıldan başlayarak ve yine belirli değişimlere göre sistemi sağlamlaştıran ve sistemi bütünüyle işleten siyasî bir çıkar, hatta gerektiğinde belirli bir ekonomik yararlılık doğurmuş, bunların yolunu açmıştır. Burjuvazi delilerle değil, delilerin üzerindeki iktidarla ilgilenir; burjuvazi çocuğun cinselliğiyle değil, çocuğun cinselliğini denetleyen iktidar sistemiyle ilgilenir. Burjuvazi, suçluların, ekonomik olarak büyük önem taşımayan cezalandırılmalarını ya da tekrar topluma kazandırılmalarını kesinlikle umursamaz. Buna karşın, suçlunun denetlenmesini, takip edilmesini, cezalandırılmasını, ışlah edilmesini sağlayan mekanizmaların bütününden, burjuvazi için, genel ekonomik-siyasî sistemin içerisinde işleyiş kazanan bir yarar doğar.*” (Vurgu benim) Michel Foucault, **Toplumı Savunmak Gerekir**, Çev. şehsuvar Aktaş, YKY, İstanbul, 2002, s. 47.

disiplininin kurulmasını sağlar. Burada belli bir kamusal rasyonalitenin yahut da devlet rasyonalitesinin (devlet aklı) kişi tarafından ölçü (norm) kabul edilerek, yine bizzat kişinin kendi bedeni üstünde denetim ve kontrol uygulaması kastedilir. Kant'ın aydınlanmış bireyi, bu disipline tâbidir. Yani özel alanda ve formel olarak alabildiğine özgür ama yasa karşısında itaatkâr. Yasa karşısındaki itaat, normun rasyonalitesinin benimsenmesidir. Ama yasa artık Orta Çağdaki ahlâkî içeriğinden kopmuştur; o normun bir ifadesi haline gelmiştir. O sebeple itaat kavramındaki katılık burada işe yaramaz. Aksine normun esneme payı içinde bireyin uyması ya da sapması söz konusu olur. (2) *Biyo-siyaset*³⁷⁰: Kapitalizmin üretim ve tüketim açısından kitleselleştirici etkisi³⁷¹ nüfusun bütününe yönelik yönetme ve denetleme mekanizmaları kurulmasını zorunlu kılar. Biyo-siyaset, adı üstünde, biyolojinin varlık olarak insanların oluşturduğu toplumun bilgisine dayanılarak rasyonel düzen kurulmasıdır. Doğum-ölüm oranları, hastalık-sağlık istatistikleri, sınıflandırma, nüfus sayımı, ekonomik hareketlilik gibi yüzlerce konu başlığı altında toplum en verimli şekilde işletilmek istenir. Her bir bireyin sağlığı kadar (geniş anlamda) toplum sağlığı da önemlidir. Bu sebeple bulaşıcı hastalık taşıyanlar, akıl hastaları ve suçlular kapatılır. Henüz normalleşme süreçlerini tamamlamamış olanlar, meselâ öğrenciler, çocuklar, erler topluma yararlı ortalama bir birey olacakları ana kadar kısmen (meselâ okullara) kapatılırlar. Normal olmayanlar meselâ eşcinseller, hippiler dışlanır.

Böyle bir şema içinde hukukun yeri büyük ölçüde araçsaldır. Zaten rasyonel bir düzen olarak hukuk dediğimiz anda, asıl hedefin rasyonel bir düzen kurmak olduğunu söylemiş oluruz. Hukuk bunun bir aracıdır. Hukuku yasa kavramına indirgemediğimiz sürece, *governmentality* tam da budur.

³⁷⁰ Biyo-siyaseti *governmentality* ile eş anlamlı olarak düşünenler de vardır. Bana göre de bu çok hatalı bir yaklaşım değildir. John S. Ransom, **Foucault's Discipline – The Politics of Subjectivity**, Duke University Press, USA, 1997, s. 61.

³⁷¹ Endüstriyel ve tarımsal devrim nüfus hareketlerini ve nüfus problemini ortaya çıkarmıştır. Ransom, s. 61.

B. Rasyonel Bir Düzen Olarak *Governmentality*

Modernliğin ayırıcı vasfının akıl (rasyonalite) olduğunu biliyoruz. Akıl, bu üstün konumu kazandığında karşıt kategorisini de üretti: Akıl dışılık; akla uygun olan (normal) ve akla uygun olmayan (abnormal). *Norm* kelimesinin aslında gönye³⁷² demek olduğunu hatırlayalım. Bu durumda kişilere ve topluma dair olan bütün işleyişlerde, devlette, çocukta, ahlâkta normu (akıl gönyesini) kullanacağız; buna uygun olmayanlar (anormal) için artık aslî amaç cezalandırmak değil hizaya getirmek, ıslah etmek, gönyeden “kaçık” olanı düzeltmektir. Bunun için akıl (siyasî rasyonalite - devlet akli) önce normu/normali tespit eder; bunun tabîî sonucu da norm dışı/anormal belirlenir. Ama öte ayandan bu akıl, kendi halinde yetişen kişinin normal olmayacağını farkındadır. Normal olmak için, normalleştirmek gerekir. Ham insan, bu yolla özne haline gelir.

Bauman’ın bahçe ve bahçıvan metaforu bu konuda aydınlatıcıdır:

Vahşi kültürler”, diyor Ernest Gellner, “bir kuşaktan ötekine kendilerini bilinçli bir tasarım, nezaret, gözetim ya da özel beslenme olmaksızın yeniden üretirler”. Buna karşın “işlenmiş” ya da “bahçe” kültürleri, ancak okumuş ya da uzmanlaşmış kimselerce yürütülebilir. Yeniden üretmek için tasarıma ve nezarete gereksinimleri vardır; onlarsız bahçe kültürleri yok olur, her yanı yabanî otlar kaplardı. (...) Modernitenin ortaya çıkışı, böylesi bir vahşi kültürlerin bahçe kültürlerine dönüşmesi süreciydi.³⁷³

Bauman’a göre vahşî kültürden bahçe kültürüne geçiş önemli bir figürü ortaya çıkarır: Bahçıvan³⁷⁴. Bahçıvanlık, amacı vahşî tabiatta belli bölgeleri korumak, buradan tabîî olarak elde edilen ürünlerin yağmasını engellemek olan avlak bekçiliğinden farklıdır. “Moderniteyi yaratan iktidar (devletin pastoral modeli³⁷⁵),

³⁷² Kelimenin Latince aslı marangoz gönyesi, kural ya da yol anlamını taşır. <http://dictionary.reference.com/browse/norm?s=t>

³⁷³ Bauman, *Yasa Koyucular*, s. 65. “Kültür, şeyleri olduklarından ve aksi hâlde olacaklarından farklı yapmak ve onları bu hâlde, yapay şekilde tutmaktır.” Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 161.

³⁷⁴ Bauman, *Yasa Koyucular*, ss. 66-67.

³⁷⁵ Pastor kelimesi, çoban, papaz, yönlendirici, yol gösterici gibi anlamlara sahip. Pastoral iktidar ise Foucault’ya göre çobanın sürüsü üstündeki iktidardır. Bu iktidarda çoban sürünün bütününden sorumlu olduğu gibi tek tek her bir koyundan da sorumludur. Sürüyü yönlendirir, beslenmelerini sağlar, aralarında yaralanan ya da hastalanan olursa tedavi eder, yol gösterir. Çobanın iktidarı bir sürü üstündendir, toprak üstünde değil. Onun görevi sürüsünün selametidir. Foucault’ya göre bu iktidar tipi feodaliteye yabancıdır ve klasik dönemin hukukî (juridical) iktidar tipini anlamakta yardımcı olur.

bahçıvan modeli üstüne kurulmuştur.”³⁷⁶ Modernlik öncesinde yönetici sınıfın konumu avlak bekçilerine benzer. Onlar sadece elde ettikleri ganimet, vergi ve savaşta toplayabilecekleri adam sayısı ile ilgilidir; avlağın, insanın, nesnenin kendisi Allah’a emanettir. Toplumsal düzenin kendisi de tabiatın kendisi gibi tabî ve kendisine tâbi olunan bir düzendir. Hâlbuki toplumsal düzenin, tabîi ya da mutlak bir kabul değil de insanların mutabakatından kaynaklanan bir birleşme olduğu ve çeşitli şekillerde düzenlenebileceği kabulü modernitenin aslî bir niteliğidir.

Foucault ile Bauman’ın anlattıklarını birleştirirsek şunu görürüz: Bir bahçıvanın kurduğu bahçe her şeyden önce “düşünölmüş” bir şeydir; yani belli bir rasyonaliteye dayanır. Bahçıvan, bahçeyi belli bir forma sokmak için tek tek bitkilerle ilgilenmek onların vahşi tabiatlarını yontmak zorundadır. Foucault’ya göre iktidarın hukukî (juridical) modeli ile organik bir yapının şekillendirilmesini, forma sokulmasını anlatmak mümkün değildir (yapma demek yerine neden yapılmaması gerektiğini, yapılırsa neden yanlış olacağını benimsetmek). Dolayısıyla iktidar/devlet, nötr bir yönetme aracı değildir. Bahçe de bahçe bitkileri de bahçıvandan önce yoktur. Bahçıvan hem bahçeyi kurar hem her bir bitkinin bakımını sağlar, (hatta bazen genetiği ile bile oynar) onları budar ve hem de zararlı, istenmeyen otları ayırır/ayıklar. Çünkü vahşi hayatın aksine, eğer dikkatle ve sürekli olarak korunmazsa, bahçeyi kısa sürede otlar sarar; bitkiler çürür, bahçe dağılır. Vahşî hayat, ne kadar az dokunulursa o kadar yayılır; bahçe ise dokunulmadığı zaman yok olmaya mahkûmdur.

Bu ayıklama ve yetiştirme süreci öznenin inşası sürecidir. Anormal olanlar (deliler, suçlular, aylaklar, yoksullar, eşcinseller...) eğer mümkünse ıslah edilir değilse kapatılır. Özneleştirme, yani iktidarın kişilik/birey inşası Foucault’nun biyo-iktidar adını verdiği yepyeni bir iktidar mekanizması tarafından yürütölür. Biyo-iktidarın iki kolu vardır: (1) Disiplin (bedenin siyasî anatomisi) yani, kendi bedenlerini en yüksek seviyede kontrol edebilecek ve en yararlı hale getirebilecek şekilde bireylere iç denetim ve kontrol mekanizmalarının yerleştirilmesi; (2) Biyo-

Kralın egemenliğı çerçevesinde geliştirilen hukukî ve siyasî modeller buna uygun düşer. Çoban, Kral ya da Tanrı, hep benzer şekilde kişilerin ve halkın yararı, iyiliğı için çalışır. Onların emirlerine, sırf onlar emrediyor diye itaat edilir ayrıca bir gerekçeye ihtiyaç duyulmaz. Sürünün çobana itaati bir erdemdir. Batı siyasî düşüncesinin dayandığı rasyonalite pastorallikten devlet aklına geçmiştir. Foucault, Özne, ss. 25-56.

³⁷⁶ Bauman, Yasa Koyucular, s. 66.

siyaset (nüfusun siyasî biyolojisi) yani büyük bir organizma gibi düşünülen toplumun nüfusu, sağlığı ve eğitimine ilişkin normalleştirici süreçlerin uygulanması. Yani hem tek tek bitkilerin hem de bir bütün olarak bahçenin düzeni, sağlığı, estetiği, korunması...

Bir bütün olarak bu anlayış, yeni bir yönetim düzenine işaret eder: *Governmentality*. Foucault'ya göre feodal Orta Çağ düzeninde, yasa kavramına dayanan adalet devleti, 15. ve 16. yüzyıllarda çözülen feodalite ortaya çıkan ulusal sınırlar ile birlikte yerini düzenleme ve disiplin toplumuna yani idarî devlete bıraktı. Bunu takiben artık toprağının (*territory*) genişliği ile değil, nüfusunun hacmi, yoğunluğu ve kütlesi üzerinden tanımlanan yönetim devleti (*governmental state*) ortaya çıktı³⁷⁷. Yönetim devleti temel olarak nüfusa dayanır. Ekonomik bilginin araçlarını kullanan bu yönetim, güvenlik aygıtları tarafından denetlenen bir toplumda işler. Artık sorun hükümlerlik sorunu değil, nasıl yönetmeli sorusudur³⁷⁸.

Bu iktidar mekanizması ve siyasî teknoloji bizi iki kavrama götürür: Devlet aklı ve polis³⁷⁹. Aquino'lu Thomas gibi yazarların düşüncelerinin aksine modern devlet yönetimi, ilahî ya da tabii yasalara dayanan bir sanat değildir. Dolayısıyla da tabiatın düzenine uyum ya da saygı göstermesi gerekmez. “Bu, devletin gücüne uygun olarak yönetmektir. Amacı geniş kapsamlı ve rekabetçi bir çerçevede bu gücü arttırmak olan yönetmektir.”³⁸⁰ Bu şekliyle de yönetim problemi, adalete, ilahî ya da tabii yasalara dayanıyor olmaktan çıkar, rasyonel bilgiye dayalı bir bilimselliğe eklenir. Bu aklın kullandığı araç da polistir; ama daha önce de bahsettiğim gibi, bu kavram bugün bizim anladığımızdan çok daha geniş bir yönetim ve gözetim teknolojisini ihtiva etmektedir. Polis kavramı aslında siyasî iktidarın disipline edici ve bireyselleştirici araçlarının toplamıdır³⁸¹.

³⁷⁷ Bu sıralama, bir önceki anlayışın yok olması mânâsında değil, birbirine eklenmesi ve bütünleşmesi olarak anlaşılmalıdır.

³⁷⁸ Gordon, s. 7.

³⁷⁹ Foucault, *Özne*, s. 44 vd.

³⁸⁰ Foucault, *Özne*, s. 47.

³⁸¹ Mesela Turquet'in yazılarında polis; yargı, ordu ve maliye dışındaki bütün alanları kapsamaktadır. Bu, halkın ahlâkından eğitimine, işinden eşine kadar her alanı kapsar. Belli bir işte çalışmayanlar toplumun tortusu olarak görülür. “*Polis* her şeyi kapsar. Ama son derece özel bir açıdan. İnsanlar ve eşya ilişkileri bakımından ele alınır: İnsanların bir toprak parçasında ortaklaşa yaşamaları; mülkle ilişkileri; hangi ürünleri ürettikleri; piyasada mübadeleye giren malları. Ayrıca insanların nasıl bir yaşam sürdürdükleri, başlarına gelebilecek hastalık ve kaza gibi felaketleri dikkate alır. Polisin ilgilendiği, canlı, etkin, üretken insandır. Turquet bu noktada çarpıcı bir ifade kullanır: *Polisin gerçek nesnesi insandır.*” Foucault, *Özne*, s. 49. (Vurgular yazarın) Bir başka yazar, De Lamare de “Polis

Foucault *governmentality* nin üç anlamı olduğunu söyler:

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, taktiklerden oluşan bütün.
2. Bir yandan tüm spesifik yönetim aygıtları dizisinin oluşumu, öte yandan da tüm bir bilgi kompleksinin gelişimiyle sonuçlanan ve yönetim olarak adlandırılabilir bu iktidar türünü uzun bir süre içinde ve tüm Batı'da diğer tüm biçimler (egemenlik, disiplin vs.) üzerinde üstünlük kurmaya götüren eğilim.
3. On beşinci ve on altıncı yüzyılda idari devlete dönüşmüş olan Orta Çağ adalet devletinin yavaş yavaş yönetimselleştiği süreç ya da sürecin sonucu.³⁸²

Bu kavram Foucault'ya göre üç aşamalı bir sürecin vardığı son noktadır. İlki temeli antikiteye kadar giden bilge ya da hikmet sahibi kralın YASAYA uygun yönetimidir. Bu anlayışa ilişkin olarak hem antik dönemde hem de Orta Çağda, hükümdara yönelik öğütler, tavsiyeler, nasıl ve ne şekilde davranması gerektiğine ilişkin nasihatler içeren pek çok risale ile karşılaşırız³⁸³. Foucault'ya göre 16. ve 18. yüzyıllar arasında bu tavsiyelerin yerini, daha sonra siyaset bilimine dönüşecek olan ikinci aşama yani “yönetim sanatı” (*the art of government*)³⁸⁴ aldı. Bu, artık ilginin kralın bilgeliği meselesinden devletin kendisine yöneldiğini göstermektedir. Belki de tam bu sebeple XIV. Lois'nin “devlet benim” dediği rivayeti bugün bile önemle tekrar edilir. Ama 16. yüzyılda patlayan yönetim fikri devletle sınırlı, ya da sadece devlete yönelik bir fikir değildi: Kişinin kendini yönetmesi, ruhların ve yaşamın yönetimi, çocukların yönetimi (pedagoji) gibi pek çok konuyu kapsıyordu. Hatta hükümdarın bir devleti yönetmesi, bunlar içinde en az konuşulana idi. Hükümdarın, devletle ya da hükümdarlık ile olan ilişkisini korumak üzere yaptıkları, yönetimin yalnızca bir türüdür. Öte yandan devlet yönetimi bütün diğer yönetim türlerini kapsayan pek çok uygulamayı içerir³⁸⁵. Bir devlet içinde pek çok farklı yönetim türleri bir arada bulunur. Diğerlerinin farkı, bir devlet içinde var olmalarıdır.

insanın *mutluluğuyla* ilgili olan her şeyi gözetir”, “Polis, *toplumu*, (insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri) düzenleyen her şeyi gözetir” kısaca “polis yaşamı gözetir” demektir. Foucault, Özne, 51.

³⁸² Foucault, *Governmentality*, s. 102. Küçük bir ekleme ile çeviriyi şuradan aldım: Michel Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi- Seçme Yazılar-1**, 2. Baskı, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 285. Türkçe'de *Governmentality* kavramı genellikle yönetimsellik olarak karşılanmakta.

³⁸³ Foucault, *Governmentality*, s. 87.

³⁸⁴ Foucault bu kavramı “yönetimin rasyonalitesi” ile çok yakın anlamda kullanır. Gordon, s. 3.

³⁸⁵ Foucault, *Governmentality*, s. 91.

Problem, bir bütün olarak bu karmaşık devlet yönetimi mekanizmasının, hangi yönetme formu içinde tanımlanacağıdır.

Öyleyse yönetim fikrinin hükümdarın kişiliğinden nasıl ayrıştığına ve dikkatin hükümdar ve iktidardan nasıl devasa bir mekanizma gibi işleyen devlete yöneldiğine bir bakalım. Machiavelli'nin ünlü Prens kitabından hareket eden Foucault, hükümdarın kendisi ile hükümdarlık arasında bir bağ olmadığını hatırlatır³⁸⁶. Hükümdar ister savaşla ister mirasla isterse anlaşma ile hükümdarlığı ele geçirmiş olsun, her halde hükümdar ve hükümdarlık arasında herhangi bir hukukî, tabîî, temel ya da gerçek bağ yoktur; hükümdar hükümdarlığa dışsaldır³⁸⁷. Dolayısıyla hükümdarın hükümdarlığı hem dışarıdan hem de onun hükümdarlığını kabul etmek için hiçbir sebebi olmayan kendi tebaasından, yani içeriden sürekli olarak tehdit altındadır. Bu sebeple de iktidar kullanımının temel hedefi hükümdarlığı berkitmek, güçlendirmek ve korumaktır; yönetmek değil. Hükümdarlığı korumaktan kasıt, tebaanın ve toprağın kendisini korumak değildir; aksine hükümdarın bunlarla olan iktidar ilişkisini korumaktır. Machiavelli'nin temel amacı devlet ile hükümdar arasındaki bağı güçlendirmenin yollarını bulmaktır; yoksa devletin kendisine ilişkin bir mesele değil³⁸⁸. Bu demektir ki onun açısından aslında mesele yönetim değil, hükümdar ve iktidar arasındaki ilişkiyi sağlama almaktır. Yönetim ise yeni ve başka bir kavramdır ve amacı bizatihi devletin kendisidir.

Foucault'nun aktardığına göre Le Mothe Le Vayer, üç temel yönetme biçimi tanımlamaktadır³⁸⁹. Ahlâkla (*morality*) ilişkili olan benliğin yönetimi sanatı (*the art of self-government*); ekonomiyle³⁹⁰ ilişkili olan bir aileyi uygun/doğru şekilde yönetme sanatı (*the art of properly governing a family*) ve siyasetle ilişkili olan

³⁸⁶ Foucault, *Governmentality*, s. 90. Bunu rasyonel bir bağı yokluğu olarak okumak lazım gelir. Çünkü ulus devletlerin ortaya çıkıp krallıkların ilahî temele dayanan meşruluklarının yok olması ile birlikte, kralın egemenlik iddiasının gerekçesi boşa çıkmıştır. İkincisi, kapitalizm ile birlikte artan nüfus ve göç hareketleri, devletin hâlihazırda zihniyet ve yöntemlerle iktidarını sürdürmeyeceğini ortaya çıkarmıştır. Douglas Litowitz, "Foucault on Law: Modernity as Negative Utopia", **Queen's Law Journal**, Vol. 21, No. 1; Fall 1995, pp. 16-17.

³⁸⁷ Hâlbuki mesele bir babanın iktidarı, tabîidir; kan bağına dayanır. Böyle bir bağı varlığını değil yokluğunu ispat etmek gerekir.

³⁸⁸ Foucault, *Özne*, s. 111.

³⁸⁹ Foucault, *Governmentality*, s. 91; Victor Tadros, "Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault", **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol. 75, Spring 1998, p. 91.

³⁹⁰ *Economy* kavramı burada ailenin idaresine verilen addır. Ailenin ve ailedeki malların, refahın ve bireylerin yönetimi ve ailenin geleceğinin garanti altına alınması. 16. yüzyılda yönetimin özel bir formuna işaret etmektedir. Foucault, *Governmentality*, s. 92-93. Kelimenin Yunanca aslı oikos+nomia (oikonomia) ev idaresi anlamına gelmektedir. <http://dictionary.reference.com/browse/economy?s=t>

devleti yönetme bilimi (*the science of ruling the state*). Klasik hukukî iktidar kuramları ya da hükümlerlik doktrinleri, az önce Machiavelli'de gördüğümüz gibi kralın iktidarı ile bu diğer iktidar türleri arasında kesin bir ayrım ya da farklılık koymak için çabalamışlardır. Oysa yönetim sanatı (*the art of government*), bu yönetim ya da iktidar biçimleri arasındaki sürekliliği ortaya çıkarmaktadır. Foucault'ya göre bu süreklilik iki yönlüdür. Bir ülkeyi yönetmek isteyen (ya da bir ülkeye hâkim olmak isteyen) bir kimse, evvelâ kendini, mallarını ve mirasını yönetmeyi (kendine hâkim olmayı) öğrenmelidir³⁹¹. Yani hükümdarın eğitimi yukarı yönlü sürekliliği sağlar ve hükümdar ancak bu şartla ülkeyi iyi yönetebilir. Öte taraftan eğer bir devlet iyi yönetilirse, bir baba ailesine nasıl bakacağını, mal varlığını nasıl koruyacağını bilecektir; bu da aşağı yönlü sürekliliği sağlar. Aşağı yönlü süreklilik sonuç olarak bireylerin gerektiği gibi davranışlar sergilemelerini sağlayacaktır. Dikkat edilirse her iki durumda da (yani hem hükümdar hem de aile babası) odaklanılan nokta, belli bir iktidar sahibinin erdem ve öngörü sahibi olması yolu ile tabiat, evren ve Tanrının emirlerine yani İYİye uygun bir düzen kurulmasıdır. Rasyonel yönetim böyle bir şansa bağlı kalmaz. Kapitalist evrensel iyinin peşinde olsaydı, kapitalizm de yönetim de olmazdı. Yönetim, kişinin kendisinden ya da erdeminde bağımsız olarak bir makine gibi kurulmuş bir düzen tasavvurudur. Bu düzenin bir bütün olarak doğru bir şekilde işlemlenmesini temin eden, yani bireyin uygun davranışları ve ailesini kollaması ile devletin iyi yönetilmesi arasında kurulan bağ, *polis* olarak isimlendirilmiştir. Demek ki yönetim sanatında devletin yönetimi için hükümdarın pedagojik formasyonu ve bireylerin doğru davranışlar sergilemesi gereklidir. Bu bağlantının özünü ailenin yönetimi yani *ekonomi* oluşturur. Bu ana kadar *ekonomi* kavramı ailenin yönetimine mahsus olarak kullanılmaktadır³⁹².

Foucault'ya göre ailenin yönetimi mânâsında ekonominin, siyasete girmesi hayatî önemdedir³⁹³. Rousseau ekonomiyi, toplumun bütünü için ailenin

³⁹¹ Aquino'lu Thomas'a göre kralın erdemli olması gerekli ve yeterli idi. Platon ise yöneticinin filozof olması gerektiğini ileri sürmüştü. Ancak artık devleti yöneten kişinin ilk bir siyasetçi olması ve yönetim için gerekli spesifik bilgiye sahip olması beklenmektedir. Foucault, *Özne*, s. 112.

³⁹² Foucault, *Governmentality*, s. 92.

³⁹³ Foucault, *Governmentality*, s. 92. Çünkü artık bilge hükümdar yetersizdir. Artık bilgeliğe değil bilgiye ihtiyaç vardır. O sebeple de hükümdara nasihatler veren risalelerin yerini yönetim sanatı ya da rasyonalitesi almıştır. Litowitz, s. 17. Ekonomik yönetim, bu bağlamda, egemenin tıpkı bir aile babası gibi davranmasıdır. Tadros, s. 91.

akıllıca yönetimi olarak tarif etmekteydi. Ona göre mesele, bu fikri bütün olarak toplumun idaresine ya da devlete nasıl bağlayacağımızdır. Öyleyse bir devleti yönetmek, tıpkı bir aile babası gibi herkesin tek tek sağlığıyla, davranışlarıyla ilgilenmek ve herkes üstünde belli bir gözetim ve denetim kurmak üzere bütün toplumu kapsayacak bir ekonomi kurmak ve uygulamak demektir. Yani 16. yüzyıldan itibaren ekonomi kelimesi daha geniş anlamlar kazanmaya başlamıştır. Çünkü giderek çoğalan ve orduda, atölyelerde, fabrikalarda savaşa, üretime katılan nüfusu, hem yönetim mekanizmasının bir parçası kılmak hem denetim altına almak hem de işlemeyen, “bozuk” ya da ıslah edilemeyenleri düzeltmek ya da değiştirmek üzere bir ağ kurmak gerekli olmuştur.

Kısaca La Perriere'nin tanımıyla yönetim, “şeylerin, uygun bir amaca yönelik olarak tertip edilmiş doğru düzenidir (*disposition*)”³⁹⁴. Fakat kamu hukukunun egemenlik anlayışındaki, belli bir toprağın (*territory*) ve bu toprak üstündeki tebaanın üstünde uygulanan hükümlerlik ya da egemenliğin³⁹⁵ çok ötesinde, *şeylerin yönetimi* kavramı hem insanlara hem nesnelere hem de bunların birbiriyle olan ilişkilerine veya bağlarına işaret eder. İnsanların refah kaynakları, geçim araçları, toprak ile olan ilişkileri, bağları yönetimin konusudur. Âdetler, alışkanlıklar, düşünme ve davranma biçimleriyle olan ilişkileri ya da kıtlık, açlık, salgın hastalık, ölüm ya da kazalar, talihsizliklerle olan bağları artık hep yönetimin ilgi alanına girer. Yani insanların ve nesnelere hem kendileri hem de birbirleriyle olan ilişkileri yönetimin konusudur³⁹⁶. Tıpkı aile idaresi (*economy*) gibi. Böyle bakıldığında toprak üstündeki egemenlik ve mülkiyet, bu karmaşık yönetme sisteminin sadece birer unsurudur. Ama öte yandan da aile yönetimi anlamında ekonomi, bu yönetimi ifade etmek için yetersiz kalır. Onun için artık ekonomi politikten söz edilmeye başlar.

Rasyonel yönetim fikrinde sürekli olarak belli bir düzen amacı olduğunu söyledik. Ancak şüphesiz klasik egemenlik anlayışında da amaçsız bir iktidar kullanımını hiçbir zaman yoktur³⁹⁷. Fakat bu amaç oldukça farklı niteliktedir ve klasik metinlerde “herkesin ortak refahı, selameti” olarak tanımlanmıştır. Yani egemene

³⁹⁴ Foucault, *Governmentality*, s. 93.

³⁹⁵ “Hükümlerlik kuramı, bedenler ve bedenlerin ne eylediğinden çok toprak ve toprağın ürünleri üzerinde uygulamada olan bir iktidar biçimine bağlıdır.” Foucault, *Toplumu Savunmak*, s. 49.

³⁹⁶ Foucault bunu bir geminin idaresine benzetiyor. Kaptan hem tayfaların güvenliğinden, bakımından, sağlığından, birbirleriyle olan ilişkilerinden, sorumludur hem de taşınan yükten ve bizatihi gemiden her türlü kaza belaya karşı sorumludur. Foucault, *Governmentality*, ss. 93-94.

³⁹⁷ Foucault, *Governmentality*, s. 94.

yönelik itaat şartı bu ortak iyiye yönelmesi şartına bağlıdır. Peki, ortak iyi nedir? Hukukçuların ve ilahiyatçıların tanımladığı ortak iyi, istisnasız bütün tebaanın yasalara itaat etmesi, kendilerinden beklenen vazifeleri yerine getirmesi, kendilerine tahsis edilmiş alanlarda ticaret yapmayı sürdürmesi ve Tanrı'nın yasalarına uygun olduğu müddetçe kurulu düzene saygılı olmasıdır. Kısaca ortak iyi ya dünyevî hükümdara ya da mutlak hükümdara (Tanrı) itaattir. Sonuçta egemenliğin amacı, ortak iyiyi temin etmek üzere herkesin yasalara itaatini sağlamaktır. Foucault bu durumu fasit daire olarak tanımlıyor: “İyi, yasaya itaattir; o halde hükümlanlık için iyi, herkesin ona itaat etmesidir.”³⁹⁸ Bu, tam da geleneksel toplumlara ilişkin olarak yukarıda anlatılanlarla uyum içinde bir betimlemedir. “Şeylerin, uygun bir amaca yönelik olarak tertip edilmiş doğru düzeni” olarak tanımlanan yönetimin amacı, ortak iyiden farklı olarak, “yönetilen her bir şey için *uygun* olan bir amaca götürecektir şekilde doğru olarak düzenleme”dir³⁹⁹. Hükümlanlık ve yasa arasındaki kopmaz bağ, yasaya itaatin kaynağına yasayı koyar. Yönetimde ise amaç insanlara yasaları dayatmak değil, şeyleri yönlendirmek; yasaya değil taktiklere başvurmak ve gerekirse yasayı bunun için bir araç haline getirmek, şeyleri belli bir amaca ulaşmak üzere düzene koymaktır.

Bu durum doğrudan doğruya devlete ve onun rasyonalitesine ilişkin düşüncelerin, özellikle de devlet akli kavramının belirmesine de yol açar. Artık sorun, yöneticinin erdemi ya da hükümdarın iktidarı elinde tutma sorunu değildir. Hangi yönetimin en iyi olduğu da değildir⁴⁰⁰. Yönetim sanatından (*the art of government*), devletin rasyonalitesi olan yönetimselliğe (*governmentality*) geçilmiştir. O sebeple de devasa bir yönetim aygıtı olarak bizatihi devlet üstüne düşünmeye başlarız. Kalabalık bir nüfus ve geniş bir toprak üstünde “yönetebilmek” için devletin gücünü bilmek, hesaplamak ve sürekli arttırmak gerekli olur⁴⁰¹. 1648'den beri uluslar arası bir sistemin içine girmiş olan Avrupa devletleri, hem bu küresel sistem içinde diğer devletlerle olan ilişkilerini yürütebilmek, hem de kendi yurttaşlarını yönetebilmek için bilgiye ihtiyaç duyarlar. Devletin rasyonalitesi ya da devlet akli hesaplanabilir, ölçülebilir, somut bilgi için istatistiğe başvurur. İnsan

³⁹⁸ Foucault, *Governmentality*, s. 95.

³⁹⁹ Foucault, *Governmentality*, s. 95.

⁴⁰⁰ Gordon, s. 7.

⁴⁰¹ Foucault, *Özne*, s. 112.

bilimlerinin doğuşu burada yatar. Devlet bireylere ilişkin olarak ayrıntılı ve sistematik bilgi toplamaya girişir. “İktisat, demografi, salgın hastalıklar bilimi ve nihayet sosyoloji gibi küreselleştirici istatistiksel bilimler”⁴⁰² bu bilginin kaynağını oluşturan bilimsel alanlar olarak karşımıza çıkar. Batı toplumlarındaki büyük dönüşüm sonucu dine dayalı olmaktan çıkan iktidar biçimleri felsefecilerin, sosyal bilimcilerin ve ideologların üretecekleri rasyonel bilgiye muhtaç durumdadırlar⁴⁰³. “Ve bu yönetimsellik, tam da aynı anda biyo-iktidarların yeni nesnesi (normun içselleştirilmesi anlamında), bireylerin yaşamı üzerinde iktidar ve nüfusların biyo-siyasî denetimi olarak tanımladığımız şeyle uğraşır.”⁴⁰⁴

16. yüzyılla birlikte sözleşme teorilerinin ortaya çıkışı da yönetim problemi ile yakında ilgilidir⁴⁰⁵. Geleneksel egemenlik biçiminde muktedir, daha önce de belirttiğim gibi, bireyin hayatı, ilişkileri, varlığı, yokluğu, açlığı, tokluğu ile ilgilenmez. Ortak iyi, yasaya itaattir; hükümdar da yasaya itaat edilmesi için çabalar. Bu çaba iktidarın korunmasına hizmet eder. Bu döngünün ilahî kaynağa gönderme yapan muğlâk meşruiyet temeli, idarî anlamda yönetmeyen bu geleneksel toplumlar için yeterlidir⁴⁰⁶. Ama yönetim fikri ile birlikte iktidar, bireylerin hayatının içine doğrudan doğruya dalar. Çocuğunun eğitiminden sağlığını nasıl koruması gerektiğine kadar, cinselliğinden üretim biçimine kadar her yerde bireyi yönlendirmek ister. Bunun için de hukuktan yararlanır; mesele adaleti yerine getirmek değil “şeyleri doğru düzene koymaktır.” Çünkü önceki meşruluk biçimleri ve kaynakları, iktidara bu yetkiyi vermez. Sözleşme fikri, iktidara rasyonel bir zemin sunar. Hukukun müdahale alanını genişletir. Hobbes’tan Rousseau’ya kadar farklı varyasyonları olsa da, sözleşme düşüncesi bireyleri ortak bir rasyonaliteye dâhil eder. Böylece devlet çok geniş sayıda insanı, belli bir devlet aklı (*governmentality*) çerçevesinde yönetme hakkının temellerini edinir. Fakat klasik egemenlik teorileri bu hakkın devletin sözleşme ile elde ettiği yasa ve yasak koyma gücünden (şiddet tekelinden) kaynaklandığını ileri sürerler. Bu doğrudur, ama çokça da eksiktir. Devlet okula gidin, işe gidin, sağlığınızı koruyun, vergi vermek kutsaldır, ikametgâh kaydınızı

⁴⁰² West, s. 282. West ayrıca istatistik kelimesinin, Fransızca “devlet öğretisi” anlamına gelen “statistique” kelimesinden türetildiğini de hatırlatıyor. Bkz. aynı sayfa 76 nolu dipnot.

⁴⁰³ Urhan, s. 130.

⁴⁰⁴ Revel, s. 163.

⁴⁰⁵ Litowitz, ss. 17-18.

⁴⁰⁶ Giddens’in deyişle geleneksel devletler, modern anlamda yönetmezler. Giddens, Ulus-Devlet, s. 11.

yaptırın derken baskıcı ve yasaklayıcı gücünden çok pozitif güçleri devreye sokar. Modernlik öncesi egemenlik kavramsallaştırması ile modern iktidar ilişkileri sistemini çözemeyiz⁴⁰⁷.

O zaman iktidar kavramına geri dönmek durumundayız. İktidarın amacı, iktidarı korumak değilse nedir? İktidar, yönetmek için hangi araçlara başvurur ya da nasıl yönetir?

C. İktidar Ne Değildir?: Hukukî (Juridical) İktidar Modelinin Eleştirisi

Her şeyden önce Foucault'da iktidar, sadece devlet ya da başka mücessem bir varlık değildir. Hatta yöneten-yönetilen, ezen-ezilen, efendi-köle gibi iktidarı somut bir şeymiş gibi sunan tanımlardan da uzaklaşmak gerekir. Foucault, iktidar nedir yahut iktidarı kullanan kimdir diye sormak yerine, iktidar nasıl kullanılır ve bunun sonucu nedir, soruları üzerinden gider. Bu belki de aslında iktidarın kendisinin değil de, öznenin peşinde olmasında kaynaklanmaktadır⁴⁰⁸. Dolayısıyla da iktidarın kendisi değil, iktidar ilişkileri onun asıl konusudur.

Çoğu zaman düşünüldüğü gibi iktidar kendi başına kötü bir şey de değildir. “İktidar bir töz değildir. (...) İktidar yalnızca bireyler arasındaki bir tür ilişkidir.(...) İktidarın karakteristik özelliği bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir.”⁴⁰⁹ Dolayısıyla da iktidar bir şey ya da mülk değildir⁴¹⁰. Bir kimsenin ya da grubun malı değildir. Tam da bu sebeple, herhangi bir sosyal sözleşme ile toplum tarafından devlete devredilemez; bir sosyal sınıfın elinde olamaz⁴¹¹. Bu bakımdan iktidar, belli

⁴⁰⁷ Litowitz, s. 18.

⁴⁰⁸ “Hedefim iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır.” Foucault, *Özne*, s. 57-58. Hiçbir zaman bir iktidar teorisi kurmak hedefi gütmemiştir. Ascaino Piomelli, “Foucault’s Approach to Power: Its Allure and Limits for Collaborative Lawyering”, *Utah Law Review*, No. 2, 2004, pp. 421-422.

⁴⁰⁹ Foucault, *Özne*, s. 55.

⁴¹⁰ Foucault, klasik hukukî iktidar modelinde iktidarın bir mal gibi düşünüldüğünü ve bu sebeple de devredilebilir ya da bir akdin konusu olabilir bir meta gibi görüldüğünü söyler. Foucault, s. 96. Foucault, *Toplumu Savunmak*, s. 43; Bernauer, s. 234.

⁴¹¹ Piomelli, s. 422; Foucault, *İktidarın*, s. 162; West, s. 279. “hiçbir zaman birilerinin elinde değildir, hiçbir zaman bir zenginlik ya da mal gibi sahiplenilemez. İktidar işler.” Foucault, *Toplumu Savunmak*, s. 43. Foucault burada bir yandan liberalizmin devlet modelini öte yandan da Marksizm’in yaklaşımını eleştiriyor. Foucault, *Entelektüelin*, s. 86 vd. Gerald Turkel, “Michel Foucault: Law, Power, and Knowledge”, *Journal of Law and Society*, Vol. 17, No. 2 (Summer, 1990), p. 170.

bir merkezden çevreye ya da yukarıdan aşağıya yönelmiş ve belli bir yerde toplanmış olan bir şey de değildir. Gerek siyasî gerekse hukukî teorilerde gördüğümüz siyasî iktidar (devlet)⁴¹² ve onun karşısındaki bireyin durumuna indirgenmiş bir iktidar modelini Foucault aldatıcı bulur. Eksik bulduğu bu iktidar modeline klasik hukukî (*the juridical*)⁴¹³ model adını veren Foucault, iktidarın hukuk aracılığıyla, tâbi olanların uymak zorunda olduğu yasaklar koyan basit bir kavram olarak alınmasını yetersiz bulmaktadır⁴¹⁴. Çünkü ona göre iktidar, temelde bir ilişki biçimidir⁴¹⁵ ve bu ilişkide en esaslı nokta, tâbi olanın özgürlüğüdür. Başka deyişle, tâbi olanın, karşı çıkabilme ihtimali varken boyun eğmeyi seçmesidir. Bu bakımdan şiddet ve tahakküm, bir iktidar ilişkisi olamaz. Ama her türlü sosyal ilişki bir iktidar ilişkisidir.

Foucault, toplumun bütününe yayılmış, nüfuz etmiş bir iktidarlar çoğulluğundan bahseder⁴¹⁶. Bunun için evvelâ Marks'ın, Kapital'de söylediğinden yola çıkar: Tek bir iktidar yoktur, iktidarlar vardır; “İktidarlar, yani örneğin atölyede, orduda, köleci tipteki bir mülkiyette veya serflik ilişkisinin var olduğu bir mülkiyette yerel olarak işleyen tahakküm biçimleri.”⁴¹⁷ Bu demektir ki toplum heterojen bir iktidarlar alanıdır ve bu iktidarlar kendi özellikleriyle birlikte diğerleriyle hiyerarşik yahut koordinatif bir ilişki içinde bir arada bulunurlar. Bu iktidarlar, temel yahut ana bir iktidarın (devletin) sonucu yahut türevi değildirler. Sosyal sözleşmecî teorilerin aksine, Foucault, toplumun bir araya gelerek bir iktidar olarak devleti kurmasından

⁴¹² Bu modellerde devlet, iktidarın temel kaynağı olarak düşünülmektedir. Litowitz, s. 19.

⁴¹³ Bu, bugün de yaygın olarak kabul edilen ve birey ve devlet arasındaki ilişkiler çerçevesinde iktidarın analizini öngören yaklaşımdır. Devletin yasaklamadığı her alanda kişiler serbesttir gibi temel bir ana fikre dayanır. Bu yaklaşımda iktidar devlettir ve iktidarın kullanımı baskı nitelikte tehdit ya şiddet içerir. Litowitz, p. 5. Foucault başka bir yerde bunu Leviathan modeli olarak da tanımlıyor. Foucault, Toplumun Savunması, s. 48.

⁴¹⁴ Piomelli, s. 423-424; Foucault, İktidarın, s. 246; West, s. 279.

⁴¹⁵ İktidar ilişkileri, sadece devlet aygıtlarının bireyler üstündeki etkisi değildir. Kocanın karısıyla ya da çocuğuyla, doktorun hastasıyla, patronun işçisiyle olan ilişkisi de iktidar ilişkisidir. Foucault, İktidarın, s. 162; West, 279.

⁴¹⁶ “Toplumda binlerce, binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalar, bir anlamda mikro- mücadeleler vardır. Bu küçük iktidar ilişkilerinin genellikle büyük devlet iktidarları tarafından ya da büyük sınıf tahakkümleri tarafından yukarıdan yönetildikleri, teşvik edildikleri doğru olsa da, ters yönde, bir sınıf tahakkümünün ya da bir devlet yapısının ancak tabanda bu küçük iktidar ilişkileri varsa iyi işleyebileceğini söylemek gerekir. Her bireyin etrafından, onu ebeveynlerine, işverenine, öğretmene –bilene, kafasına falanca fikri sokana- bağlayan tüm iktidar ilişkileri demeti yoksa devlet iktidarı olabilir mi, örneğin devlet iktidarı askerlik görevi dayatılabilir mi?” Foucault, İktidarın, s. 175-176. “Ancak bireyler, aileler ve gündelik yaşam düzeyinde yönetim ilişkileri, kendini üreten belli bir tür iktidar ilişkileri varsa siyasal biçim olarak kabul edilen demokrasi gerçekten var olabilir.” Foucault, Entelektüelin, s. 324.

⁴¹⁷ Foucault, Özne, s. 145. Dolayısıyla da hukuk, bu iktidarların yayılmasında sadece bir unsurdur. Turkel, s. 170.

çok önce toplum içinde iktidar yapılarının çeşitli şekillerde oluşmuş olduğunu belirtir. Devlet bu iktidarlara göre ikincil niteliktedir⁴¹⁸.

Modern toplumun giderek hukuksallaşması konusundaki düşünceler, meselenin ancak belli bir yönünü aydınlatmakta ama belki de önemli bir bölümünü de görünmez kılmaktadır. Disiplin toplumuna geçiş, hukuksallık dışında başka bir evreye geçme mânâsında değildir⁴¹⁹; hukuksallığın üstüne disipline edici pratiklerin eklenmesi ve bunların baskın çıkması, hatta hukuksallığı kuşatan norm toplumuna geçilmesidir. Başından beri, hukuk ve iktidarın modern toplumlarda asıl belirleyici unsur olduğunu düşündük ve toplumun biraradalığı ve yönetimine ilişkin olarak hep bu genel kavramlar üstünden gittik. Merkezî iktidar, bu iktidarı kimin ne şekilde kullanacağı ve bireyin bu iktidar karşısındaki konumuna ilişkin soyut, kuramsal bir problem. Bu belki de henüz ortada Foucault'nun anladığı mânâda bir disiplin toplumunun ya da iktidarın olmayışından ya da oluşma evresinde olmasından kaynaklanmaktaydı. Ya da belki Orta Çağdan beri Batı siyasî düşüncesinin, iktidar ve iktidarın meşruluğu problemini çözmekle meşgul olmasından kaynaklanıyordu. Bu meşguliyet çerçevesinde düşünmeye alışmak, sonraki zamanların düşüncesini de biçimlendirmiştir. Foucault'ya göre gerçekte iktidar problemi bunların çok ötesine taşar.

Modern toplumda burjuvazi ya da iktisadî iktidar ve bizatihi ekonominin kendisi, siyasî yapının da belirleyicisidir. Siyaset ya da ahlâk ekonomiyi belirlemez ya da kontrol etmez; tersi olur. Geleneksel yöndeki itirazlar da hep bu sebeple yapılırdı; çürüyen ahlâkî değerler yakınması ve cemaat dayanışmasına duyulan özlem. İktisadî iktidarın, kendi alanını genişletmek ve iktidarını kurabilmek için belli kuramsal ve ahlâkî kavramlara ihtiyacı vardı ve onlar şöyle ifade edildi: Bir, insan hak ve özgürlükleri ya da Tanrı metafiziğinden hümanist metafiziğe geçiş; iki, akılla düzenlenen (rasyonel) toplum. Her iki durumda da çerçeve hukuk aracılığıyla çizildi. Çünkü hukuk, hem Tanrının gücüne karşı rasyonellik üstünden yeterli bir meşruluk söylemi kurar hem de iktisadî iktidarın çıkarları yönünde (ama bu çıkarın hukukça perdelendiği) bir toplum tasarımı sunar. Bu tasarımın dayandığı birey anlayışı da

⁴¹⁸ İkincildir çünkü sözleşmecilerin ileri sürdüğü (başlangıçta devletin ve toplumun olmadığı) tabiat hâlinin aksine, her zaman büyüklü küçüklü iktidar ilişkileri (mülkiyet, kölecilik, atölyeler) olmuştur; devlet bunlardan yola çıkılarak meydana gelmiştir. Foucault, *Özne*, s. 146; Foucault, *İktidarın*, s. 248.

⁴¹⁹ Foucault bunu bir hükümlerlik hukuku ile bir disiplin mekaniğinin birlikte çalışması olarak görüyor. Foucault, *Toplumun Savunması*, s. 51.

evrensel, rasyonel, soyut bireydir. Bu hazır bireyler topluluğu bir araya gelerek iktidarı şekillendirir ve bunu da hukuk aracılığıyla yaparlar. Bu gelişim çizgisi, aslında değişen iktidar sistemini işaret etmektedir. Hukuk feodal iktidar modelleri, ahlâk ve din karşısında monarşik iktidarın en etkili gücü⁴²⁰ ve burjuvazinin monarşi ile işbirliğinin de özü olmuştur. Ve kaderin bir başka cilvesi; monarşiyi var kılan hukuk, iktisadî iktidarla birlikte o monarşilerin de sonunu getiren gerekçeyi sunacaktır. İktidar kralın bedeni iken, artık iktidar toplumun bedeni haline gelecektir. Ama her durumda hukukun yasa ve yasaklar aracılığıyla kurduğu toplumsal düzen imgesi düşüncemizi şekillendiren etkili damar olmuştur.

Foucault'ya göre Orta Çağdan itibaren hukuk kuramının temel ilgisi, iktidarın meşruluğu olmuştur⁴²¹. Hukuk burada bir yandan egemenin (kralın) haklarını, diğer yandan da tebaanın boyun eğme zorunluluğunu işlemiştir⁴²². Burada, tabîi hukuk tarafından çizilen evrensel insan –ya da birey diyelim, bu toplumun bölünemez en küçük ve temel unsuru olarak ve akıllı bir varlık olarak ele alınmış⁴²³, açıkça soyut bir tasarımdır. İktidarı ahlâkî bir problem olarak alan ve hukukî bir çerçeveye oturtan bu yaklaşım, yukarıda birinci bölümde de bir parça ifade edilen ve iktidarı tek ve makro bir seviyede, devlette tecessüm ve temerküz etmiş olarak gören, soyutlayıcı bir algılamamanın ürünüdür. Psikanalitik bir yaklaşımla, bunun o günkü çıkara yönelik iktidar ilişkilerinin rasyonelize edilerek perdelenmesi olduğunu; yani bilinçaltına itilmiş bir çıkar güdüsünün ya da ideolojik düşünmenin hukuk eliyle ahlâkîleştirildiğini düşünebiliriz. Tabîi aynı zamanda hukukun soyut ve objektif olduğu varsayımı, kişisellikten “arınmışlığı”, bu imgenin kuruluşunda önemli etkendir. Buradaki problem, tabîi hukukun evrensel bireyinin gerçek hayatta mevcut olmayışıdır. Birey ya da artık Foucault'nun kavramını kullanırsak özne, doğuştan tamamlanmış rasyonel bir şey değildir. Bilakis iktidar ilişkileri, kişileri özne haline

⁴²⁰ Foucault, Özne, s. 143.

⁴²¹ Hükümlerlik kavramı, 16. yüzyılın sonlarından itibaren anahtar kavramdır. Stolleis, s. 27. Çünkü gücünü yitiren her kurum ve kişi, merkezdeki kralın etrafındaki merkezkaç kuvvetinin etkisindeydi.

⁴²² Foucault, s. 40. Dolayısıyla da hukuk egemenlik aracıdır ve egemenlik ilişkilerinin taşıyıcısı, harekete geçiricisidir. Foucault, Toplum, s. 41. Yine Foucault'ya göre 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki süreçteki temel hukuksal-felsefî sorunlar hükümler kimdir, hükümler kendisini nasıl oluşturur, bireyleri hükümlerine bağlayan nedir gibi sorulardı. Foucault, İktidarın, s. 110.

⁴²³ Hâlbuki Foucault “tüm tahlillerim, insan *varoluşunun evrensel zorunlulukları* olduğu fikrine karşıdır” der. (vurgu yazarın) Michel Foucault, “İktidar ve Benlik”, **Kendini Bilmek** (M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton), 4. Baskı, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yay., İstanbul, 2003, s. 14. (Vurgu yazarın)

getirir⁴²⁴. Onu iktidar ilişkisinin tarafı yapar. Başka deyişle, anadan doğma bireyin, hukuk yoluyla düzenlemiş bir toplumda, yine bu hukuk düzenine istinaden, içsel bir ahlâkî yükümlülük ve kabul sonucunda iktidara boyun eğdiği doğru değildir ya da en azından eksik bir tanımlamadır. Birey, iktidarın çeşitli araçları ve disiplin eliyle, o iktidar ilişkisine tâbi olabilecek kıvama getirilir. Öyleyse özne, iktidar ilişkisine tâbi olmakla özne olur. Tam da bu sebeple “iktidar bağıntılarının somut çözümlemesini gerçekleştirmek için, hükümranlığın hukuksal modelini bir yana bırakmak gerekir.”⁴²⁵

Foucault, iktidara ilişkin yaklaşımında, yasak ve baskılama kavramlarını eksen alan psikanalist kabulleri de eleştirir. Ona göre, psikanalistler iktidarı bir yasaklama, bir “yapmamalısın” olarak formüle ediyorlar yahut başka deyişle iktidarı tanımlarken, onun yasaklayıcı ya da bastırıcı yönünü öne alıyorlar⁴²⁶. Yukarıda da buna değinilmişti. Oysa bu eksik bir tanımlamadır ve aslında bu tanım, geleneksel olarak kabul görmüş hukukî ve biçimsel bir iktidar anlayışının ürünüdür⁴²⁷. Peki, iktidar “yapmamalısın” değildir de nedir? İktidar artık “daha iyi yapmalısın”dır: atölyede daha yüksek üretim, orduda daha yüksek ölüm üretimi! Şüphesiz bu durumda da bazı yasaklamalar söz konusudur ama artık, Weber gibi düşünersek, rasyonel bir amaca yönelik rasyonel bir davranışlar düzenlemesi vardır ve iktidar disiplin yoluyla bu amacı gerçekleştirme gayretindedir. Klasik dönemde iktidar tam da budur aslında. Orduda, atölyelerde temel unsur yasaklama ya da “yapmamalısın” değildir⁴²⁸. Aksine sürekli olarak neyin yapılması gerektiğini söyleyen ve buna zorlayan disiplin teknikleri kurulmuştur. Asker ne zaman (nasıl) yatacak, ne zaman (nasıl) kalkacak, neyi nasıl yiyecek, neyi nasıl giyecek, nasıl talim yapacak, kime

⁴²⁴ Michel Foucault, **Ders Özetleri 1970-1982**, Çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 1992, s. 93. Oysa hemen bütün modern siyasî düşüncelerde iktidara mukaddem bir öznenin varlığı hareket noktası olarak alınır.

⁴²⁵ Foucault, *Toplumunu Savunmak*, s. 48; Foucault, *Ders*, s. 93; James W. Bernauer, **Foucault'nun Özgürlük Serüveni**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 244.

⁴²⁶ Foucault, *Özne*, s. 141; West, s. 280. Yani iktidar negatif mânâda baskılayıcı ve yasaklayıcı bir nevi süper-egodur görüşü. Piomelli, s. 423; Foucault, *Entelektüelin*, s. 98. “İktidarın esas olarak kural, yasa, yasaklama olduğu, izin verilen ile yasaklanan arasındaki sınırları belirlediği şeklindeki anlayış psikanalistlerde, psikologlarda ve sosyologlarda sık karşılaşılan bir düşüncedir.” Foucault, *Özne*, s. 142. Bu düşüncenin hukuksal iktidar modeliyle aynı kapıya çıktığı da aşikâr.

⁴²⁷ Foucault, *Özne*, s. 141. Dolayısıyla Foucault'nun tezi, Freud'un aksine, kişilik ve disiplin sürecinin bastırma ve yasaklamadan çok ne yapılacağı, nasıl yapılacağı öğretildiği bir üretkenlik sürecini öne koyar. Patrick H. Hutton, “Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri”, **Kendini Bilmek** (M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton), 4. Baskı, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yay., İstanbul, 2003, s. 121; Litowitz, s. 18.

⁴²⁸ Foucault, *Özne*, s. 146.

itaat edecek; işçi mesaiye ne zaman başlayacak, mesaide nasıl davranacak, ne zaman dinlenecek... Disiplin olmaksızın ne hiyerarşi kurulabilir ne gözetim gerçekleşebilir⁴²⁹. Bu demektir ki modern devletin şiddet aracı olan ordu ve kapitalizmin belkemiği olan iş gücü disiplin olmaksızın işleyemez.

Yasaklayıcı hukukî iktidar modeli bu süreci açıklamada yetersizdir. Büyük ve tek bir nesne olarak iktidar çok düşük bir etkinlikle işler. Hemen herkes kolayca onun gözetiminden kaçabilir. Meselâ Orta Çağ sonundaki monarşik iktidarların kontrol etmeye çalıştığı ekonomi büyük ölçüde yasa dışıdır ve monarşik iktidarların büyük gücü bütün bu akışı kontrol etmeye yetmemektedir. Bu iktidarlar vergi almaya yönelik ve aynı zamanda çok masraflı yönetimlerdir⁴³⁰. İki büyük ve temel zaafı vardı; ilki iktidarın süreksizliğidir.

*Ağın gözleri çok büyüktü, neredeyse sonsuz sayıda nesne, eleman, davranış ve süreç iktidarın denetiminden kaçıyordu. (...) yasadışı yaşam koşullarından biriydi, ama aynı zamanda iktidara yakalanmayan ve iktidarın denetiminde olmayan bir şeylerin varlığına işaret ediyordu. Sonuç olarak (...) boşlukları olan, global bir iktidardan, global ve kitlesel denetimler yerine herkesin, her bireyin kendi başına, gövde içinde, davranışları içinde denetlenebileceği sürekli, atomik ve bireyleştirici bir iktidara geçmeyi gerektiriyordu.*⁴³¹

Foucault'ya göre eski rejimde toplumun tamamı yasa dışılık üstünden işliyordu⁴³². Yasa dışılık, kraliyetin keyfi otoritesinde de, burjuvazinin iktisadî çıkarlarını gerçekleştirmek için gümrüğü, ahlâkı, lonca kurallarını alt üst etmesinde de vardı. Hatta köylüler de vergiden kaçmak, işçiler loncanın sınırlarını aşmak için yasa dışılığa başvuruyordu. Bu tabîî ki anılan grupların birbiriyle de çatışma halinde olması anlamına gelmektedir. 19. yüzyıl başlarındaki ceza ve gözetim sistemi, halkın bu yasa dışılığını imkânsız hale getirmiştir. Eski rejimde burjuva, genellikle toprağa ve paraya dayalı olan mal varlığını hem iktidara (vergiye ya da el koyma) hem de alt tabakalardakilerin hırsızlığına karşı korumak zorundaydı. Sermaye, toprak ve para olmaktan çıkıp makinelere, atölyelere, sanayiye yatırılınca işçilerin ellerine düştü. Bu, burjuvayı yasa dışılıklar konusunda daha sert kılmıştır⁴³³. Dolayısıyla suç ya da

⁴²⁹ Foucault, Özne, s. 147.

⁴³⁰ Foucault, Özne, s. 149

⁴³¹ Foucault, Özne, s. 148.

⁴³² Michel Foucault, **Büyük Kapatılma Seçme Yazılar-3**, 2. Baskı, Ayrıntı Yay., Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, İstanbul, 2005, s. 133.

⁴³³ Foucault, Kapatılma, s. 134.

ceza politikasındaki değişimin daha başka sebepleri vardır. Foucault'ya göre temel gerekçe “plebyen, halk, işçi, köylü topluluğunun gözetim altına alınmasıdır.”⁴³⁴ Burjuva işgücüne muhtaçtı ama hem bu işgücünden korunmak hem de bu işgücünü işe yarar kılmak zorundaydı. Başlarda uygulanan (katliamlara varacak ölçüde) sert cezaî yaptırımların yerini daha az şiddet içeren uygulamalara bırakması, insancılıktan değil daha etkili bir mekanizma bulmuş olmaktan kaynaklanır. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte toplumu kontrol altına almak, ihtiyaç duyduğu iş gücünü temin etmek ve siyasî ve iktisadî çıkarı korumakta zorlanan iktidar, yasaya dayalı ama yasadışılıklarla işleyen bu toplumu yönetebilmek için daha masrafsız ve kesin metotlara ihtiyaç duydu.

Monarşik iktidarın ikinci zaafı ise çok masraflı oluşudur. Monarşik iktidar esas olarak yağmacı ve el koymacı ya da tahsildar bir iktidardır⁴³⁵. Bu da sürekli olarak iktisadî kayıp anlamına gelir; çünkü herkes bulduğu ilk fırsatta iktidardan kaçır. Ayrıca bu durum iktisadî gelişimi desteklemez; aksine engeller. Bu sebeple de “şeyleri ve kişileri en ufak ayrıntısına kadar denetlerken toplum için masraflı olmayan veya esas olarak tahsildarlık yapmayan, ekonomik süreç yönünde faaliyet gösteren bir iktidar mekanizması bulmak”⁴³⁶ gerekir. Bunu yapabilmek için gözümüzü, buhar makinesi gibi teknolojik keşiflerin yanı sıra siyasî teknolojilerin keşfine çevirmeliyiz.

D. Hükmetmek ve Yönetmek: Beden ve Nüfus Üstünde İktidar

Klasik dönem ile birlikte iktidarın hedefi toprak ve toprağın ürünleri olmaktan çıkıp bizzat insan bedeni ve bedeninin kontrolü amaç haline gelmeye başladı⁴³⁷. Çünkü kapitalizmle birlikte özgür emeğin ortaya çıkışı, bu emeğin disiplinini de gerekli kılar. Kapitalizmin yükselişi ile doğrudan ilişkili olan disiplinci iktidar ve disiplin teknikleri yoluyla hem kapitalizmin ihtiyaç duyduğu iş gücü hem de modern siyasî iktidarın ihtiyaç duyduğu yurttaş tipi ortaya çıkarılabilecektir.

⁴³⁴ Foucault, Kapatılma, s. 135.

⁴³⁵ Toprak ve toprağın mahsulleri üstünde bir iktidar. Foucault, Toplumunu Savunmak, s. 49.

⁴³⁶ Foucault, Özne, s. 149.

⁴³⁷ Foucault, Hapishanenin, s. 208. Disiplinin bireysel bir kurtuluş ya da kişilik aracı olmaktan çıkıp egemenlik kurmanın pratiği haline dönüşmesi 17 ve 18. yüzyıllarda başlamaktadır. Dolayısıyla da çileleşlik ya da manastır tipi disiplinden farklılaşmıştır. Foucault, Hapishanenin, s. 210 ve 226.

Monarşinin masraflı ve hantal yapısı içinde kendi iktidarını korumaya çalışan egemen, kapitalist burjuvazinin güvenlik ve iş gücü taleplerine cevap veremez. İktidar belli bir merkezde (devlette) toplanmaktadır, doğru, ama aynı zamanda büyük ölçüde de dağılmaktadır. Çünkü burjuvazi, devlet iktidarını yönlendirmekte ve bu iktidarı paylaşmaktadır. Yönetebilmek için rasyonelleşmeye ihtiyaç vardır. Rasyonelleşme hem geleceği öngörebilme hem de riskleri hesaplayabilme demektir. Bu da ne zaman ne yapacağı belirsiz bir insan toplumu ile gerçekleştirilemez. Onun için her bir kimsenin belirli bir norm sistemi⁴³⁸ dâhilinde bilinebilir, hesaplanabilir, görülebilir, denetim altına alınabilir olması lazım gelir. Devasa bir iktidar aygıtı yerine toplumun her bir noktasında ve hatta bizzat bireyin kişiliğinin içinde işleyen bir iktidar(lar) çok daha elverişli bir mekanizma kurar. Artık itaatsizlerin, suçluların işkence ya da ölümle cezalandırılması işe yarar bir yöntem değildir. Geleneksel ahlâkı ve cemaat dayanışması çökmüş bir toplumda yasa, yasak ve ceza pek de anlamlı sonuçlar vermez. Üretim ve iktidar paylaşımı için rasyonel yönetim anlayışı da zaten bu geleneksel insanı istemez; onu dönüştürmek, işe yarar kılmak ister. Onun için artık iktidar işe en başından başlar. Her bir kimseyi kullanışlı hale getirmek üzere yeni bir siyasî anatomi geliştirir: Disiplin⁴³⁹.

*Disiplin, aslında, toplumsal gövdedeki en ufak unsurlara varıncaya kadar denetleyebilmemizi sağlayan, bizzat toplumsal atomlara yani bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizmasıdır. İktidarın bireyselleştirme teknikleridir. Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli: Benim anladığım disiplin işte budur.*⁴⁴⁰

Hukukî olarak, hükümdar, tebaasının malları ve canı üstünde el koyma ve bunlar üstünde tasarrufta bulunma hakkına; başka deyişle öldürme veya yaşamasına izin verme hakkına sahiptir. Bu hak yaşam ve ölüm üzerindeki hak⁴⁴¹. Dolayısıyla hukukî iktidar (*juridical power*) zora dayalı olarak baskı altına alma, tutma ve

⁴³⁸ “Disipline edici iktidardan kaynaklanan rutinleştirilmiş davranış türleri” Serkan Gölbaşı, “Foucault’nun Yasa-Norm Ayrımı”, **Birinci Uluslar Arası Felsefe Kongresi**, 14-16 Ekim 2010, Bursa, s. 537 <http://philosophy.uludag.edu.tr/ufk/sites/default/files/978-975-8149-42-1.pdf>

⁴³⁹ Disiplin ya da disiplinler iktidarın mikro-mekanizmaları olarak işler. Bu şekilde kişiler iktidarın ihtiyaçlarına göre şekillendirilebilirler. “Disiplin fabrikada kalifiye işçi; orduda etkili çarpışma birimleri; sınıfta hızlı kavrayan öğrenci demektir.” Ransom, s. 59.

⁴⁴⁰ Foucault, Özne, ss. 149- 150.

⁴⁴¹ Foucault, ss. 99-100; Foucault, Toplum, s. 246; Urhan, s. 80; Bernauer, s. 246.

kapatma gibi (çoğu kez de ölümle sonuçlanan) araçlar eliyle beden üstünde disiplin kurma peşindedir⁴⁴². Bunun dışında da insanlarla ilgilenmez⁴⁴³. Hâlbuki bireylerin hayatlarına ilgisiz bir siyasî iktidarla kapitalist sistemin işlemesi mümkün değildir⁴⁴⁴. Kapitalist düzende iktidarın hem özgür işgücüne ihtiyacı vardır hem de yurttaşa ve fakat tabii hukukçu varsayımların aksine, bu kişi tabiatta hazır olarak mevcut değildir. Bu yüzden de iktidar tek tek bireyleri görmek, onların eğitimleri, sağlıkları, düşünceleri ile ilgilenmek zorundadır⁴⁴⁵. “Formel, hukuki özgürlüklerin temelinde, gerçek, bedeni disiplinler yatar.”⁴⁴⁶ Dolayısıyla da “düzeni sağlamaya yönelik hukuksal düzenlemeler üzerine kurulu bir sistemden, kapitalist sistemin çalışma hayatına ve ideolojisine uyum gösterebilecek bireyler yaratmaya dönük normlar üzerine kurulu bir sosyal düzenleme sistemine”⁴⁴⁷ geçilmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi biz genellikle siyasî iktidar ve ideoloji üstünden düşünmeye alışkınız. Ancak Foucault, “siyasal iktidarın sadece ideoloji üstünden işlemediğini”⁴⁴⁸ aksine onun öncelikli hedefinin bedenler olduğunu ileri sürmüştür. Yani bilinci etkilemekten çok önce bedeni kontrol altına almak, davranışlarını denetlemek, yapabilirliklerini yükseltmek. Beden üstündeki bu etki, doğrudan doğruya benlik inşası ile de sonuçlanır.

Tam da bu sebeple disiplinci iktidar, gözetimin⁴⁴⁹ içselleştirilmiş bir türü olarak tanımlanmıştır. Disiplinci iktidarın temel hedefi söz dinleyen (*docile*) kimseler

⁴⁴² Ewald, p. 138. Burada monarşik tipteki hükümlerlikten söz ediliyor. Bu hak bedenin pozitif yönde düzenlenmesinden çok uzaktır.

⁴⁴³ Feodal toplumda siyasî iktidar, yoksulların zenginlere vergi ödediği bir iktidardır. Bu iki alan dışında kişiler somut olarak siyasî iktidarın ilgisi dışındaydılar. Foucault, İktidarın, s. 157.

⁴⁴⁴ Foucault, İktidarın, s. 157

⁴⁴⁵ Foucault, İktidarın, s. 157. “Tasaruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp boyun eğdirdikleri güçleri kıskırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür.” Foucault, Cinselliğin, s. 100.

⁴⁴⁶ Joshua Cohen, “Foucault Üzerine Ders”, 22 Ekim 2004, <http://www.acikders.org.tr/file.php/123/LectureNotes/7.pdf>

⁴⁴⁷ Gölbaşı, s. 540.

⁴⁴⁸ Foucault, Kapatılma, s. 146.

⁴⁴⁹ Gözetim kavramı literatürde geniş biçimde ele alınan bir kavram. Burada uzun uzadıya ayrıtısına girmek istemiyorum. Ancak kısaca Foucault'nun gözetim fikrinin temelini koyduğu panoptik kavramının temelini hatırlatayım. Bentham, Panopticon'u genel bir prensip, bir yönetim planı olarak tasarlamıştı. Kitabının giriş kısmında panoptik mimarinin bir nevi maymuncuk gibi her türlü toplumsal problemi çözebilecek bir fikir olduğunu ileri sürmüştür. “Ahlâk yenilendi (reformed), sağlık koruma altına alındı, endüstri canlandı, talimat yaygınlaştı, kamu külfetleri hafifledi, ekonomi eskiden olduğu gibi sağlam, Yoksul yasalarının Gordion düğümü kesilmedi fakat çözüldü: Hepsisi de basit bir mimari fikirdir!” Jeremy Bentham, **The Panopticon Writings**, Ed. Miran Bozovic, Verso, London, 1995, p. 31. Bentham panoptik mimari fikri ile bütün bu sorunların çözüleceğini düşünüyordu.

yaratmaktır⁴⁵⁰. Hepimiz dünyaya ilişkin olarak ortaya koyduğumuz bütün faaliyetleri bedenimiz aracılığıyla yaparız. Elias'ın bedenin denetimine ilişkin olarak söylediklerini hatırlayalım. Bir işçinin, bir askerin, bir sporcunun sürekli talim yoluyla elde ettiği becerileri düşünelim. Bir müzisyenin ya da bir akademisyenin belli bir eseri ya da bilgiyi edinmek için nasıl günlerce hatta yıllarca kapanıp emek verdiğini hatırlayalım. Ya da daha basit olarak her birimizin gündelik hayatta bedenin meselâ tuvalet, cinsellik ya da daha da basit meselâ öksürmek gibi tabii tepkilerini nasıl çeşitli şekillerde gizlediğimizi ya da kontrol ettiğimizi düşünelim. Bütün bunlar disiplindir, öz-denetimdir (*self-control*), öz-kısıtlamadır (*self-restraint*). Tam bu sebeple iktidar bizim içimize yerleşmiş durumdadır; ama bu her zaman ve her şartta onun kötü bir şey olduğunu göstermez. İktidar ilişkilerinin olmadığı bir hayat durumu yoktur. Ama modern dönem, bedenin bu yöndeki eğitilebilirliğini bir yönetim aracı olarak yüksek bir mertebeye çekmiştir. Siyasî ve iktisadî iktidar elinde, meselâ savaşta ya da fabrikada disiplin, makineleşmiş ve kitlede erimiş insancıklar yaratabilir. Her durumda disiplin müthiş bir güç üretmektedir.

Disiplinci güç ya da iktidar eliyle, her bir kimse kendi kendini disipline eder. Yani disiplin yalnızca kaba dışsal bir baskı, yasak ya da zor mekanizması ile değil, daha incelikli birtakım teknikler yoluyla, yetenekleri ortaya çıkarıp, potansiyeli parlatmak suretiyle benimsetilir. Yasak ve baskılama şüphesiz bunun bir parçasıdır; ama iktidar bundan çok daha fazlasını yapar. Popüler algılamada olduğu gibi burada kişi tamamen edilgen bir durumda değildir. Disiplinin kuruluşu zaten onun benliğinin kuruluşudur. “Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim

Panoptik gözetim fikri temelde kapitalist üretim ve çalışma hayatının denetlenmesi ihtiyacından kaynaklanır. Barış Çoban, “Gözün İktidarı Üzerine”, **Panoptikon- Gözün İktidarı**, Haz. ve Çev., Barış Çoban ve Zeynep Özarslan, Su Yay., İstanbul, 2008, s. 111. İlk zamanlarda iş yerinden başlayan denetim, giderek işçilerin bütün hayatını kapsar şekilde ortaya çıkmıştır. İlk bölümde bunun bazı örneklerini gördük. Bentham'ın panoptik mimari fikri de pek çok alanda ve kurumda uygulanmak üzere tasarlanmıştı. Bentham'a göre bu fikir, belli sayıda kimsenin denetim altında tutulmasına yetecek kadar geniş mekâna ya da yönetime sahip olmayan her tür kurumda uygulanabilir niteliktedir. Bentham'ın kitabının tam adı da kitabın bütün merakını anlatır nitelikte. “Panopticon; or, The Inspection-House: Containing the Idea of a New Principle of Construction applicable to any sort of establishment, in which persons of any description are to be kept under inspection; and in particular to Penitentiary-Houses, prisons, poor-houses, lazarettos, houses of industry, manufactories, hospitals, work-houses, mad-houses and schools with A Plan of Mânâgement adapted to principle: in a series of letters”. Bentham, s. 29.

⁴⁵⁰ <http://web.archive.org/web/20080118071529/http://users.california.com/~rathbone/foucau10.htm> (Erişim 10.09.2012) “Tâbi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir beden, itaatkâr bir bedendir.” Foucault, Hapishanenin, s. 209.

sistemleriyle bütünleşmesi”⁴⁵¹ şeklinde ilerleyen bu disiplin sürecine Foucault, insan bedeninin siyasî anatomisi adını vermektedir. Disiplin “insan bedeninin sanatı”dır⁴⁵².

*On dokuzuncu yüzyıldan itibaren*⁴⁵³, *parlamento, mevzuat, yasalar ve mahkemelerle kendini hukuk toplumu olarak sunan toplumlarda, hukuksal biçimlere boyun eğmeyen, fark edilmeden sızan ve temel ilkesi yasa değil; daha ziyade norm ilkesi olan ve mahkemeleri, yasa ve hukuk aygıtını değil; tıbbi, toplumsal denetimleri, psikiyatriyi ve psikolojiyi araç olarak kullanan çok başka bir iktidar mekanizması fiili olarak vardı.*⁴⁵⁴

Burada kısaca “özne” kavramına değinmekte fayda var. Her dönem ve her toplumsal yapı, ayrı kişilik oluşumlarına sebebiyet verir. İktidar ilişkileri yoluyla edinilen disiplin, öznenin ne olduğunu da belirleyen bir şeydir. Belli bir aşamaya kadar modernlik, bireyin ya da öznenin kuruluşunun tarihidir. Nietzsche’ye kadar hemen bütün modern düşünürler, sabit bir birey tabiatının merkezde olduğu bir toplum tasarımıyla hareket ettiler⁴⁵⁵. Kendi ahlâkını kuran özerk bireylerin bir araya gelerek kurdukları toplum, rasyonel bir *artefact* olarak karşımıza çıktı. Bu özne, tabii hukukun evrensel ve sabit bir töze sahip bireyidir⁴⁵⁶. Kant’ın felsefi rasyonalizminde iyice belirginleşen ve hem ahlâkın ve dolayısıyla hem de toplumsal düzenin temeline insanın bizatihi kendi aklını koyan yaklaşım kısa sürede eleştirilere uğradı⁴⁵⁷. Örneğin Hegel, özneyi bireyin kendisi değil, mutlak olan (*Geist*) olarak düşündü ve dolayısıyla kolektifleştirdi. Marks’ta da özne, toplumsallığı dışında

⁴⁵¹ Foucault, Cinselliğin, s. 102.

⁴⁵² Cotrofello, s. 39. Mesela bedenin bakımı, işe yararlığının artırılması, terbiye gibi teknikler. Foucault, Toplumunu savunmak, s. 247.

⁴⁵³ Foucault’ya göre 19. yüzyılın en temel niteliklerinden biri, belki de birincisi hayatın iktidar tarafından dikkate alınmasıdır. Daha önce öldürme ve hayatta bırakma olarak tecelli eden hükümlanlık, artık yaşatma ya da ölüme bırakma hakkıdır. Hatta Foucault bunu sözleşme teorisiyle de bağdaştırır. Sosyal sözleşme ile birlikte bireylerin hüküm Foucault, Toplumunu Savunmak, s. 245 ve 247.

⁴⁵⁴ Foucault, Özne, s. 158.

⁴⁵⁵ Aristoteles’in *zoon politikonu* da Hobbes’un ölüm korkusundaki insanı da böyle evrensel tasarımlara işaret eder. Devlete ilişkin düşünceleri de doğal olarak bu nosyon üstünden yükselir. Bu bakımdan siyaset felsefeleri bu sabit insan tabiatının üstünde yükselir. İktidar oluşumu, bireylerden sonradır. Foucault bunun tersinden hareket ediyor. Belki de eşzamanlı olarak toplumsal süreçler iktidar ilişkileri üretir ve onlara tâbi olur. Ransom, s. 27.

⁴⁵⁶ Marks’tan önceki hemen bütün felsefeciler, toplumu araştırırken evrensel bir insan doğasını referans almışlardı. Ancak Marks, bir insan doğasının varlığını kabul etmekle beraber bu özün sabit olmadığını ve özü belirleyen toplumsallık olduğunu yazmıştı: “Genel olarak insan doğası, tek tek bireylere içkin antropolojik bir soyutlama değil, gerçekte toplumsal ilişkiler bütünüdür.” Koray Çalışkan, Kapital ve Disiplin, **Birikim Dergisi**, Sayı: 90, Y: 1996 <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=84&dyid=2039&dergiyazi=Kapital%20ve%20Disiplin> (Erişim 20.07.2012)

⁴⁵⁷ West, ss. 251-259.

anlaşılamaz. Ahlaktan inanca kadar benimsediğimiz bütün değerler, doğrudan doğruya toplumsallıkla ilgilidir. Evrensel eşitlik ve özgürlük gibi değerler, soyut insan aklının ürünleri olmaktan çok burjuva çıkarının ürünüdür. Ancak sınıflı toplumun yıkılışı ile toplumsal ilişkiler çarpıtılmamış bir alana çekilebilecek ve birey proletaryaya içinde özgürlüğünün ve benliğinin ayırına varacaktır. Nietzsche rasyonel özne tasarımını safсата mertebesine çekerek, bastırılmış bir güç arzusunun bilinçten yoksun kişisi ilan etti. Nihayet Freud, rasyonel olduğu düşünülenin altındaki bilinçdışı süreçlere işaret etti. Bizim bilinçli şekilde benimsediğimizi düşündüğümüz pek çok davranış aslında karmaşık bilinçaltı ve bilinçdışı süreçlerin bir ürünüdür. “Bilinç, zihinsel yaşamımıza ilişkin olarak sadece kısmî ve çarpıtılmış bir görüş sağlar; dolayısıyla, zihin ya da öznenin yalnızca tümüyle saydam bir bilince eşit olduğu Kartezyen ilkesi çökertilir.”⁴⁵⁸ Yani yine başa dönersek, sabit ya da evrensel bir insan tabiatı yoktur⁴⁵⁹. Benlik, çeşitli teorilerle ortaya konabilecek ya da tasvir edilebilecek nesnel bir gerçekliğe sahip değildir; aksine iktidar ilişkileri ve denetleme süreçleri sonucunda sürekli yeniden oluşan bir şeydir⁴⁶⁰.

Bu noktadan itibaren hem kitlesel hem de bireyselleştirici bir mekanizmadan söz ediyoruz. Kitlesel (disiplinin biyo-iktidar ile kesişmesi) çünkü iktidar disiplin ile toplumun bütününe hedefler; bireyselleştirici çünkü artık iktidar her bir kişi ile tek tek ilgilenmekte ve onları öznelere dönüştürmek istemektedir. Bu sayede, bir kere kuruldu mu artık kendiliğinden işleyen bir saat gibi, bireyin komutlara ihtiyacı kalmaz. Bu “iktidar mekaniği” sayesinde, birey iktidar tarafından inşa edilen bir şeye, özneye dönüşür⁴⁶¹. Fakat yanılmamak gerekir; disiplin aynı zamanda hiyerarşiler ve yeteneklere göre ayırma yoluyla bireyselleştirir⁴⁶². Yani bu anlatılanlardan tamamen bir örnek öznelere dönüşmüş bir hedef anlaşılmalıdır. En başta söylendiği gibi “şeylerin düzeni” olarak yönetim ilkesinde disiplin, şeyleri doğru yerine koymanın da bir aracıdır.

⁴⁵⁸ West, s. 258.

⁴⁵⁹ “Bu bireyler doğada bulunmazlar; aksine, bedenleri ve faaliyetleri üzerinde doğrudan—ve en ince detaylarda—işleyen, ayırık toplumsal pratiklerle biçimlenirler.” Cohen, <http://www.acikders.org.tr/file.php/123/LectureNotes/7.pdf>

⁴⁶⁰ Hutton, s. 122 ve 133.

⁴⁶¹ Foucault, Hapishanenin, s. 211.

⁴⁶² Bernauer, s. 235.

Demek klasik hukukî iktidar ya da egemenlik anlayışı dönüşüme uğramıştır. Hukukî iktidar ve disiplinci iktidar arasında dört temel fark vardır⁴⁶³.

1. *Disiplin baskı kurduğu kadar güçlendirir*: Hukukî iktidar (*the juridical*) yasaklama ve olumsuzlama yoluyla davranışı kontrol etmeye çalışır. Disiplin ise iki yönlü olarak işler. Disiplinli davranışı teşvik eder, aksi yönde davranışı ise yıldırmak ister. Teşvik genellikle kişinin normu benimsemesi amacıyla davranışın sürekli tekrar edilmesidir. “Disipliner iktidar bir ideal davranış modeli tahayyülü üzerinden norm belirlemekle başlar ve bireyleri buna uyumlu hale getirmeye çalışır.”⁴⁶⁴
2. *Disiplin aktiviteler yoluyla homojenleştirir*: Hukukî iktidar, davranışlar arasında kesin bir çizgi çeker. Bir kimse kuralı ya ihlâl eder ya da etmez. Oysa disiplin ulaşılabilecek bir norma ya da başarılabilecek bir hedefe işaret eder. Dolayısıyla bir norma uyulması halinde ya sapmadan ya da başarısızlıktan söz ederiz.
3. *Disiplin öznelerin inşasında rol oynar*: Hukukî iktidar öznenin kuruluşunda doğrudan rol almaz. Oysa disiplin, yalnızca normu göstermekle kalmaz bu normun içselleştirilmesi yoluyla bireylerin kişilik inşasını sağlar.
4. *Disiplinci iktidar uygulaması –ideal olarak- görünmezdir*: Hukukî iktidar ihlâl hallerinde doğrudan müdahale eden görünür bir iktidardır. Disiplinci iktidar ise panoptik niteliktedir ve görülmeden gözetim altında tutar. Kişi, bu izlenme hissiyatı altında normun etki sahasında kalır.

Bu iki iktidar Batı toplumlarında eş zamanlı olarak işlemektedir⁴⁶⁵. Modernlikle birlikte hukukun daha insancıl ve hakları gözetir bir duruma geldiği düşünülür. Bu bir bakıma doğrudur ama bu değişimin aslı, hukukun baskıcı ya da yasaklayıcı bir karakterden düzenleyici, normatif ve idarî bir karaktere geçmesidir. Hem hukukî iktidarın teoride boşluksuz olarak sunduğu toplumsal düzen, hem de bu düzene muhatap olan bireyler gerçekte boşluklu bir iktidar düzeninde yaşarlar. Disiplin, bu boşlukları sessizce doldurur. Üstelik onun hukuk gibi bir meşruluk gerekçesine ihtiyacı yoktur. Kesin ve keskin ayrımlar sunmaz. Normun belli bir esneme kapasitesi vardır ve bu esneme payı içinde sürekli bir denetim kurar.

⁴⁶³ Tadros, s. 89.

⁴⁶⁴ Zeynep Gambetti, “Foucault’da Disiplin Toplumu-Güvenlik Toplumu Ayrımı”, http://boun.academia.edu/ZeynepGambetti/Papers/410856/Foucaultda_Disiplin_Toplumu-Guvenlik_Toplumu_Ayrimi (Erişim 23.02.2012)

⁴⁶⁵ Tadros, s. 90-91.

Hükümranlıklar, demokratikleşerek hukuka tâbi hale geldikçe ortaya çıkan güç kaybı disiplin tarafından doldurulmuştur. “Disiplinci zorlamalar, hem egemenlik mekanizmaları olarak uygulanmak hem de iktidarın somut uygulaması olarak gizlenmek”⁴⁶⁶ durumundadır. Bu gizlenme de ilginç bir şekilde gerçekleşir. “Disiplin pratikleri toplumsal kurumlara yayılırken ortaya paradoksal bir sonuç çıkıyor ve disiplin kurumsal karakterini kaybediyor. Nereden bakarsanız bakın bu iktidar, şu ya da bu kurumla özdeşleştirilemeyecek bir iktidardır. Çünkü bütün kurumlarda üretilebilmektedir.”⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Foucault, *Toplumu Savunmak*, s. 51.

⁴⁶⁷ Bernauer, s. 233.

SONUÇ

I.

“Hukuka uyma problemini anlamak için, hukukun dışına çıkmak zorundayız.”

Hukuk, modern toplumu bütünüyle kuşatmış olsa da, toplumu anlamamızın tek aracı değildir. Bütün diğer düzen kuralları gibi o da iktidar ilişkilerinin (sadece bu ilişkilere indirgenemeyecek) bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Modern toplumda hukuka uymanın dayanakları, hukukta değildir ve hukuka uyma problemini de hukukun kendisine bakarak çözemeyiz. Çünkü bu durumda geleneksel hükümlerlik kuramındaki fasit dairenin içine düşmüş oluruz: “Neden Yasaya itaat ederiz? Çünkü İyi, yasaya itaattir. Yasaya itaat nedir? Yasaya itaat İyidir.” Bu kuram kendi kendini açıklayan bir hikmete sahiptir. Çünkü Yasa, kaynağı itibariyle, meşruiyeti sorgulanamayacak ya da sorgulanması gereksiz bir yerde durur. Burada merkezî kavram birey değildir. Egemene, Yasaya, Tanrıya, Devlete bakarız. Fakat bu bakış yine siyaset biliminin ya da hukukun, hatta bazen teolojinin kavramlarına ve bakış açısına dayanır. Bu durumda da modern toplumda hukuku, geleneksel toplumun kavramları ile düşünmüş oluruz. Oysa modern toplumda hukuk, yasa ve yasaklama aracı olmanın yanında ve belki bundan daha çok rasyonel bir düzen tasavvurudur. Hukukun amacı hukuk değildir; toplumsal düzenin belli iktidar ilişkilerine göre düzenlenmesidir. Bu, toplumdaki hukuka baktığımızda gördüğümüz manzaradır. Hukuktan topluma bakıldığında ise her bir unsurunun belli bir yere konması gereken, belli ölçüde kaotik bir gerçeklik görülür. Eğer geleneksel anlayışı sürdürürsek bu gerçekliği belli bir ahlâk prensibine göre “doğruya” çekmek isteriz. Eğer modern rasyonaliteyi takip edersek bu gerçekliği, belli bir iktidar ilişkileri düzeninde yeniden kurmak isteriz.

Gerçeklikten kasıt, karmaşık ilişkilerin dokusu içinde bir makine gibi işleyen, modern karmaşık toplumdur. Modern toplum, hiçbir zaman bütünüyle öngörölmüş ve tasarlanmış bir yapı değildir. Bu konudaki tüm niyet ve çabalara rağmen, içinde insan olan hiçbir şey tamamıyla önceden bilinecek şekilde tasarlanamaz ve denetim altına alınamaz. Rasyonellik –istense de- böyle anlaşılabilir. Ancak yine de modern toplum, bir yandan kapitalizm, öte yandan modern devletin yaygın ve güçlü bürokrasisi ile toplumun bütününe denetim ve kontrol altına almaya çalışan

sibernetik bir sistemdir. Bu haliyle de belli ölçüde “düşünölmüş”, insan varlığının etkileri ile oluşmuş bir varlıktır. Yani belli bir rasyonalliteye dayanır.

Modernliğe göre ortaklaşa bir düzen kurmanın temel şartı, ortaklaşa bir akılda birleşmektir. Liberal sözleşme teorileri bunun alt yapısını kurmak istemiştir. Kapitalizm de iktisadî iktidar lehine istikrarlı, öngörülebilir ve güvenli bir düzene ihtiyaç duymaktadır. Ortak akıl, herkesi kapsayan bir tanımlama değildir; daha çok devlet aklı şeklinde tebarüz eder. Karmaşık toplumda, iktidar ilişkilerinin geldiği denge durumu yani *status quo*, devlet aklının görünür hâle geldiği durumdur. Siyaset, bu denge durumunun ifadesi ve aynı zamanda sürgiden güç ilişkilerinin de meşru çatışma alanıdır.

Modern toplumda hukuk, siyasetin –deyim yerindeyse- mindere çekilmesidir. Çünkü geleneksel toplumda Yasanın bıraktığı boşluğu, ilk anda kapitalizm şiddetli bir saldırı ile doldurmaya çalışmış, ancak bu şekilde verimli bir ekonomik faaliyet yürütemeyeceğini anlayınca, hukuk eliyle bir adım geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu noktada hukuk, siyasetin depolitikleştirilerek dizginlenmesi, kapitalizmin sosyal devlet eliyle belli ölçüde yumuşatılması ve bu sayede toplumun alt sınıflarından gelen adalet taleplerinin söndürülmesi sürecinin temel sahasıdır. Hem siyasî iktidar hem de kapitalizm, toplum üstündeki denetim ve kontrolü artırma, buna mukabil sükûneti muhafaza etme kaygısını taşıırken, toplum refah, sosyal güvence ve özgürlük taleplerini dillendirmeye çalışır. En azından neoliberalizm öncesi durum bu minvalde idi.

İmdi bu çok yönlü süreçleri dikkate aldığımızda, hukuk ve birey arasında, bir anda algılanamayacak karmaşık bir ilişkisinin olduğunu görebiliriz. Birey açısından baktığımızda bu ilişkinin bir yanıla ahlâkî ve rasyonel, ama öte yandan da oldukça bilinçdışı, bilinçaltı ve irrasyonel bir mahiyete sahip olduğunu görürüz. İktidar açısından bakıldığında ise rasyonellik seviyesinin arttığı görülür. Çünkü iktidar, eğer tahakküm olmaksızın (yani en ekonomik ve en etkili şekilde) egemen olmak istiyorsa ikna etmek, dönüştürmek, yönlendirmek ve bazen zorlamak durumundadır. Daha da ötesi, öngörülebilirliğin ve egemenliğin en kesin çözümü, bireyi uyruklaştırmak ve tâbi kılmak üzere özneleştirmektir. Bu hiçbir zaman mutlak olamayacak bir süreçtir. İktidarı belli ve kesin bir merkez olarak değil, iktidar ilişkileri olarak

tanımladığımızda, iktidar ve tâbiyet ilişkisinin de her zaman tersine döndürülebilir olduğu hatırdâ tutulmalıdır.

Böylece hukuka ve topluma belli bir mesafeden baktığımızda, modern toplumda hukukun yerini anlayabilmek için farklı bir bakış açısı ortaya koymak gerektiğini görürüz.

II.

Geleneksel Yasa düşüncesi ile rasyonel düzen olarak hukuk ya da toplumsal düzenin rasyonel kuruluşu olarak hukuku birbirinden ayırmak gereklidir.

Ahlâkın ya da dinin bir uzantısı olmayan modern hukuk sistemleri, rasyonel bir toplumsal düzen anlayışının ve bu anlayışın gerisindeki iktisadî zorlamanın sonucudur. Geleneksel toplumlarda hukuktan değil, Yasa'dan söz etmek daha doğrudur: Kâinatın Yasaları vardır ve insanlar da buna tâbidirler. Kâinatın, Tanrının, Tabiatın, insanların yasaları hep aynı bütünün bir görünümüdür. Bu anlamda hukuk, fiilen ona hizmet etse de, toplumsal bir düzen kurma amacıyla “düşünölmüş” bir sistem değildir. Eğer Yasanın bir rasyonalitesinden söz edeceksek bu, Tanrı'nın akli olmak lazım gelir. Geleneksel düşünürlerin hukuku akla bağlamalarına aldanmamak gerekir; o akıl başka bir akıldır çünkü. Yasa, var olan ve keşfedilen bir şeydir. Bu yüzden ilk kodifiyeciler tabîî hukukun ilkelerini toparlayarak toplumsal düzen sorununu çözebileceklerini düşünmüşlerdi. Yasa keşfedilen bir şey olduğu için geleneksel toplumlarda hayatın her yerine sızmış bir şey olarak hukuku gözlemleyemeyiz. Yasa, ahlâkı emreder; hukuk ise belli bir rasyonel amaca yönelik olarak hayatı organize etmenin aracıdır. Bunun tabîî sonucu da geleneksel ve modern toplumlarda hukuk ve birey ilişkisinin bambaşka şekillerde oluşmasıdır.

Hukuk, Yasa olmaktan çıkıp toplumsal yapının rasyonel organizasyonu olduğunda, doğrudan iktidar ilişkilerinin ifadesi ya da *status quoyu* korumaya yönelik bir mekanizma hâline gelir. Hukukun genellikle hak ekseninde ele alınması, başlangıçta, dönemin iktidarına (kilise ve kral) karşı burjuvazinin bir buluşudur. Bu andan itibaren hukuk, belli bir “yasaya tâbi olmak”tan çok, bir hak arayışının aracı hâline geldi. Gelenek hakkına düşene razı olmaktır; modern toplumda hak, belli bir paylaşımın nesnesidir. Tanrı'dan hak talep edilmez; ona dua edilir ve ondan razı olunur; ama eğer beşerî bir iktidar mekanizması toplumu rasyonel bir tasavvura göre düzenlemeye kalkıyorsa, hak taleplerinin ve çatışmalarının alanı olarak siyaset ortaya

çıkar. Genel irade, devlet aklının mistifiye edilmesinden başka bir şey değildir. O sebeple hak talebi olarak hukuk, genel iradenin muğlâklığına terk edilemez. Kamusal bireyin bilincine muhtaçtır. (Aslında teorik olarak devlet aklı ile kamunun aklı aynı şeydir.)

Ruhu kiliseye, bedeni de Kral'a ait olan geleneksel insan, bu hak kavgası yoluyla kendi özerkliğine alan açmaya çalışmıştır. Bugün özel alan dediğimizde, burjuvazinin mülkiyet temelinde oluşturduğu ve hukuk aracılığıyla da koruma altına aldığı bu özerklik alanını kastediyoruz. Fakat öte yandan bu hak arayışının, siyasî metinlerdeki büyüüne aldanmamak gerekir çünkü bu metinlerde ne zaman “herkes” sözünü görsek, bunun alelâde “herkes” olmadığını da biliriz. Evrensel haklar, evrenselliği hak etmişlerin hakkıdır. Hukuk aracılığıyla hak elde etmiş olanlar, önemli miktarda iktidar da elde etmiş oldular. Fakat elde edilen iktidar, hakların belli bir sınıf lehine hasisçe kullanılması sonucuna vardı. Bu sefer de, “hak” elde edemeyip hâlâ Yasaya tâbi oldukları ilân edilen alt sınıflar, çalışanlar, kadınlar, çocuklar, hukukun Yasadan farklı olarak itaat edilmesi gereken bir şey değil, hak talebinin aracı olduğunu bir ara fark ettiler. İktidar, bu karşı hak arayışına karşı, önce yine geleneksel cezalandırma araçlarına başvurarak ve fakat yavaş yavaş da dinin yerine ikame edilen “ideoloji” üstünden, hukukun itaat edilmesi gereken Yasa olduğunu, benimsetmeye çalıştı: Kutsal devlet. Modern iktidar, hak talepleri karşısında zorunlu olarak biraz geriledi ise de geleneksel iktidar kadar hazırlıksız kalmadı: Bilgiyi yedeğine aldı. İktidar kurmanın zor ve tahakkümden daha “ekonomik” ve etkili yollarını bulmakta gecikmedi. Dolayısıyla Yasanın geleneksel silahı olan beden üstünde cezalandırma (böylece ruh kurtuluyordu), giderek azalarak (tabî ki hiçbir zaman yok olmayarak) yerini disiplinin zeki tekniklerine (böylece hem ruh hem de beden kontrol edilebiliyordu) terk etti.

Demek ki evvelâ modern toplumda hukukun Yasa olmadığını ya da sadece yasa olmadığını kabul etmemiz gerekir. Bu anlaşılmadıkça, hukuka itaat etmemizi telkin eden ideolojik yanılsamaya kapılırız. Öte yandan “Hukuk Yasa değilse nedir?” sorusunu anlayabilmek için çok karmaşık bir yapı olan modern toplumu çözümlenmeye çalışmak zorundayız. Çünkü geleneksel toplumda iktidarın Yasaya itaat için rasyonel bir temellendirme kurması ya da tâbi olanları ikna etmesi gerekmiyordu. Ölçü, toplumun rızası değil Yasaya uygunluktur. Modern toplumda

hukuk, Yasa formunda görünen norm sistemidir. Her birimizin hayatı iktidarın konusudur ve iktidar hayatlarımızı düzenleme hakkını, hukuka dayandırır. Bunun gerekçelerini bilim temin eder. Çünkü bilimsel bilgi ve tıbbîlik, hayatlarımızın düzenlenmesi için gerekli rasyonel zemini sağlar: Bir işçi günde kaç saat çalışmalı, çocuklar ne kadar uyumalı, ellerimizi neden yıkamalıyız, ne yemeli ne kadar yemeli... Daha pek çok örnek eklenebilecek olan bu basit etkinlikler, meselâ bir işletmede hijyen konusunda uyulması gereken kurallar, bir kreşte çocukların bakımı, bir işçiden en yüksek verim almak için konulan kurallar tıbbî ve psikolojik bilgiye dayanır. Ceza hukuku alanı psikolojinin ve psikiyatrinin verileriyle doludur. O sebeple hukuk, Yasa formunda ise de (ve hâlâ Yasa fonksiyonu ideoloji olarak devam etse de), artık hem toplumsalın hem de bireysel hayatlarımızın iktidar ilişkilerine konu olmasının bir mekanizmasıdır.

III.

Disiplin korkutucu bir denetim ve kontrol mekanizmasıdır; ama aynı zamanda insanın hem bedenî hem de aklî yeteneklerini kuvveden fiile geçirebilecek etkili bir yöntemdir.

Modernlik içinde öznelik problemini Kant'a dayandırmak makuldür. Ancak toplum ve iktidar ilişkilerinden bağımsız böyle bir bireyin gerçekte var olmadığı kısa sürede anlaşılmıştır. Mülk sahibi olmayan yoksullar, aylaklar, serseriler; başka memleketlerdeki siyahlar, Araplar, kabileler rasyonel değildi. Üstelik herkesin rasyonel olması da gerekmiyordu ama kapitalist bir toplumda herkesin söyleneni anlayabilecek kadar akıllı, payına düşene razı olacak kadar uslu olması çok gerekliydi.

Dışarıdakilere yönelik olarak ırkçılık; yani salt bir sömürü ve insan saymama gibi kaba bir anlayış çok uzun dönem yaygın ve etkili oldu. Ama içeridekilere karşı daha başka stratejiler geliştirildi. Yasaktır, ahlâksızlıktır, günahdır gibi yaklaşımlar giderek azalan (tabî ki hiçbir zaman tamamen yok olmayan) şekilde sürdü. İşçilerin dindarlığı için çokça emek harcandı. İktidar gözetim yoluyla denetimin giderek daha ince, daha “insanî” yollarını buldukça, disiplin kaba bir denetim aracı olmaktan çıkıp işçinin bütün hayatını denetim altına alan, onu belli bir hayat biçimine zorlayan şekilde gelişti.

Bu anlamda kapitalist düzen ve disiplin arasındaki ilişki net bir biçimde iş ilişkilerinde görünür. 18 ve 19. yüzyıllarda disiplinli ve serbest çalışan işletmeler arasında bariz bir üretim farkı yoktur. Ancak teknolojik gelişme sonucu ortaya çıkan bant sistemlerinde ya da belli bir işin onlarca işçinin elinden geçtiği durumlarda, disiplin büyük önem kazanır. Burada dikkati çeken husus, kapitalist üretim biçimlerinde disiplinin yalnızca üretimi ya da kârı arttırmak amacıyla uygulanmadığıdır. Bu aynı zamanda belli toplumsal grupları, belli bir yaşam düzeninde tutmak ve kontrol etmek içindir; belki daha çok bunun içindir. Weber'in, kapitalist düzenin kendine uygun insan malzemesi “ürettiği” ve disiplinsiz işçileri ayıkladığı savı ile Durkheim'in meslek ya da çalışma ahlâkının eğitimle çocuğa kazandırılması gerekliliği hakkında söyledikleri örtüşüyor. Dolayısıyla da, toplumsal düzen normlarının ve tabî ki hukukun da bu disiplini kurmak ve korumak üzere şekillenmesi de kaçınılmazdır. Weber'in naif bir biçimde Protestanlığa bağladığı çalışma ahlâkı disiplini, kapitalist sistemdeki geniş yoksul işçi kitleleri düşünüldüğünde çok da anlamlı görünmüyor. Şüphesiz Weber, bir kere kapitalist sistem içine girildikte, bu disiplinin dinî köklerinden koptuğunu da söylemişti. Weber'in yaklaşımı, mülk ve üretim araçları sahiplerinin strateji kurma ve kazanç için rasyonel disiplin edinmelerini (ya da zaten sahip oldukları disiplini bu yönde kullandıklarını) açıklar görünse de, çalışan sınıf açısından disiplinin bir zor (*coercion*) ve itaat mekanizması olduğu görülüyor.

Disiplinin bir koordinasyon aracı haline gelmesi, eğitimin yaygınlaşarak bu yönde bir yurttaş kurgusunun toplumun daha büyük kesimlerine benimsetilmesi ile mümkün olmuştur. Çalışma düzenine uymayan ya da itiraz eden yoksul sınıflar, başlarda sadece belli hukukî düzenlemeler ve zorlayıcı tedbirler ile kontrol altına alınmaya çalışılsa da asıl başarı, eğitimin yaygınlaştırılmasıyla birlikte, disiplinin yurttaşlık ve ulus ile bağlantılı olarak bir ahlâk ve inanç halinde içselleştirilmesi ile olmuştur. Bunun en uç örneği Nazi Almanya'sı olarak karşımıza çıkar. Sürecin olağan sonu ise kiteselleşme olmuştur. Kapitalist sistemin tabiatı gereği kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak kiteselleşen toplum, denetim toplumuna dönüşecektir. Kitle, bilinçten ve kamusalıktan yoksun bir tüketici güruhu olarak, iktidarın disiplin olmaksızın yönlendirebildiği bir topluluktur. Disiplin yetenekleri arttırıp özne inşa eder; kitesellikte erimiş birey için bundan söz edemeyiz.

Weber'in çalışkan Protestanları ile kalabalık çalışan sınıfları yan yana koyup bunların üstünde yer alan yüksek zümreleri düşündüğümüzde, disiplinin denetim ve zordan başlayıp özgürlükte karar kılan mekanizmasını görebiliriz. Bir kere her durumda disiplin, insanın potansiyelini ve kapasitesini arttırmasını, bedenî ve zihinsel yeteneklerini geliştirmesini sağlar. Weber'in bahsettiği kimseleri, toplumun orta tabakasındaki esnaf ve zanaatkârlar olarak anlıyorum. Bunlar açısından disiplin, belli ölçüde manastır disiplininin sekülerleşmiş devamı niteliğindedir. Dolayısıyla da büyük ölçüde öz-denetim ve öz-disiplindir. Yüksek zümreler için disiplin ticarî ve siyasî hayatta ayrıca sanat ve bilimde gelişmenin temel aracıdır. Seçkinler, disiplin yoluyla incelmış zevklere ve sanata ulaşırlar; siyasî ve ticarî alanda bürokratik ve diplomatik ilişkiler, disiplinin soğukkanlılığına bağlıdır. Sahip oldukları disiplin, rasyonel davranış göstermelerini ve diğerleri üstünde disiplin kurabilmelerini sağlar.

Çalışan sınıflar açısından ise disiplin, bu sınıfların edilginliği üstünden anlaşılır. Orduda ve fabrikada işe yarar adam lazımdır ve bu adamları adam etmenin yolu disiplinden geçer. Bunun vardığı yer, az önce de belirttiğim gibi kitleselleşme ve tüketim toplumdur. Çünkü kapitalizm maliyetleri düşürmek için ücretleri çeker, sosyal güvenceleri ortadan kaldırmak ister. Ama çalışan sınıfın pay talep eden bir kamusalığa dâhil olmasını engellemek için de sosyal psikoloji ve psikanalizi yedeğine alarak toplumu, her şeyden haberdar olduğunu düşünen televizyon seyircileri haline getirir. Bu, disiplinin denetime dönüşmesidir. Artık alt sınıfları ayıklayarak, kapatarak, tıbbîleşme ile disipline etmekle uğraşmak yerine, kendi hallerine bırakmaktadır:

*On dokuzuncu yüzyıl kapitalizmi üretime ve mülkiyete yönelik bir yoğunlaşma, bir konsantrasyon kapitalizmiydi. (...) Ama şu andaki durumda kapitalizm üretimle filan uğraşmamakta, onu sıklıkla Üçüncü Dünyaya devretmektedir – karmaşık tekstil, metalürji ya da petrol üretimi de dâhil olmak üzere. Bu bir üstün düzey üretim kapitalizmidir. (...) Piyasaların işlemleri şimdi artık bir toplumsal denetim aracıdır ve efendilerimizin şerefsiz ekmeğidir. (...) İnsan artık kapatılmış insan değildir. Borç içindeki insandır. Kapitalizmin insanlığın, borçlanmak için çok yoksul, kapatmak içinse çok kalabalık dörtte üçünün aşırı sefaletini bir değişmez veri olarak tuttuğu ve sürdürdüğü doğrudur: Denetim sınırların aşınmasıyla ilgilenmemektedir yalnızca; gecekondulardaki ve gettolardaki patlamalarla da uğraşacaktır.*⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Gilles Deleuze, "Denetim Toplulukları", Çev. Ulus Baker, <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=6,24,0,0,1,0> (Erişim: 13.01.10)

IV.

Sorulması gereken ilk soru “Hukuka neden uyuyoruz?” sorusu değildir,

“Nasıl hukuka uyuyoruz?”dur.

İktidar sahipleri, disiplin kurmanın yolunun bilgiden geçtiğini iyi bilmektedirler. O yüzden de iktidarın dışında bir bilgi yoktur ve bilgi olmaksızın iktidar kurmanın pratiği oluşturulamaz. Beşerî bilimler bu bakımdan kilit önem taşır. İstatistik, demografi, sosyoloji, tarih, psikoloji ve tabîî ki tıp... Bilgi, Hobbes'un sözlerinin modern toplumdaki pratiğidir: “İnsan topluma tabiat yoluyla değil ama *disiplin* yoluyla uygun hale getirilir.”

Tabîî hukukun temel problemi, insanı soyut ve tamamlanmış bir varlık olarak tasavvur etmesidir. Geleneksel toplum ekseninde baktığımızda bu düşüneyi temellendirebiliriz. Yasa zaten mevcut olan ve insan edimi olmayan bir şeydir: Tanrının ve tabiatın yasaları. İnsan edimi olan yasa, bu büyük sisteme uyum sağlama çabasından başka bir şey değildir. İnsanın kendisi de insanın bir edimi değildir. Bu anlamda belki büyük harfle bir İnsan düşüncesinden söz ediyoruz. Hâlbuki hem “insan”, hem de hukuk, belirli toplumsal iktidar ilişkilerinin sonucunda, mekâna ve zaman bağlı olarak oluş(turul)muş varlıklardır. O sebeple hukuka uymayı hukukun dışında aramak zorundayız. “Neden hukuka uyulur?”dan önce, “Hukuka uymamızı temin eden şeyler nelerdir?” diye sormamız gerekir. Çünkü basitçe etrafımıza baktığımızda, zaten toplumun önemli bir kısmının kendiliğinden hukuka uyduğunu görürüz; öyle olmasa kaos ortaya çıkardı. Zorun hükmüyle düzen kurmak ancak sınırlı bir zaman aralığında mümkün olur. Demek ki “neden hukuka uymaktayız” sorusuna gelmeden önce, nasıl oluyor da farkına bile varmadan hukuk düzeninin sınırları içinde kalıyoruz, diye sormalıyız. Neden sorusu bir sonraki aşamayı teşkil eder ve birey açısından ahlâkî bir probleme işaret eder. Fakat ahlâkî ve bilinçli bir özne olarak “neden” sorusuna gelene kadar, zaten çoktan belli bir tarihsel toplumsal düzen ve iktidar ilişkileri örgüsü tarafından şekillendirilmişizdir. “Neden uyuyorum?” sorusu, genellikle bir rahatsızlık belirtisidir. Düzen bizi rahatsız etmediği sürece sormayız çünkü: Burası tam kitle toplumunu hatırlamamız gereken yerdir.

Çünkü uymamızı sağlayan mekanizmaları ve işleyişlerini çözümledikçe iki şey karşımıza çıkar: Birincisi, iktidar içimizdedir! İkincisi, uyma çoğu kez bilinçdışı

süreçlerin, fark edilmemiş alışkanlıkların, benliğe işlemiş normların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Üstelik bu, devasa bir devlet düzeni ve toplum yapısı içinde gerçekleşmektedir. Öyleyse hukuka uymayı, bilinçli bir ahlâkî özne olarak tartışabilmemiz için öncelikle tarihsel ve toplumsal bir sürecin içinde yaşadığımızı ve onun bir ürünü olduğumuzu fark etmemiz lazım gelir. Aynı süreç, hukuku meydana getiren iktidar ilişkilerini de içine alan süreçtir. Başka şekilde söylersek, sabit ve evrensel bir insan tabiatına dayanan siyaset felsefeleri, bu fikir üstünden bir siyasî düşünce ve birey anlayışı ürettiler. Hâlbuki tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak insan, toplumsal ilişkiler ve iktidar ilişkileri eş zamanlı süreçlere işaret eder.

Tekrar aynı soruya geri gelelim: “Nasıl oluyor da hukuka uyuyoruz?” yerine, “Neden uyuyoruz?” sorusu bir bakıma ilk anda daha kolay cevap verebileceğimiz bir soru gibi görünür. İlk elden düşüneceğimiz şey, bilinçli bir yurttaş olarak hukuka saygılı olmak zorunda olmamız gerekliliğidir. Hukuka saygı göstermeliyiz, itaat etmeliyiz gibi şeyler. Yani yine, kamu hukukunun Yasa kavramıyla düşünmeye döneriz. Bu, hukukun içinde kaldığımız bir durumdur. Nasıl sorusu bizi hukukun dışına çeker. Topluma, tarihe, iktidara, bireye bakmak zorunda kalırız. Eğer bir şey, sabit ve masif bir tabiata ya da öze sahip değilse, değişebilir ya da dönüşebilir bir şeydir. Batı düşünce geleneği, yüzyıllarca sabit bir töze sahip evrensel insan düşüncesini taşıdıktan sonra, insanın bilgiye dayalı olarak kurulabileceğini fark etti. Yasa, insanı özüne çağırır; modern toplumda iktidar, kurmak istediği toplumsal ve iktisadî düzen yönünde, insanın önce bedenini sonra da benliğini denetim ve kontrol altına alır. En basit haliyle ifade edersek, kişilik ve kimlik inşa etmeye çalışır. Fakat bu süreç başladığında (Kant’ı hatırlayalım) Batı düşüncesi hâlâ sabit töz fikrinde idi: İnsan, akıl sahibi ve ahlâkî bir varlıktır. Ne var ki Kant da aslında bu “insanın” çocukluktan itibaren disiplin yoluyla bu nitelikleri edinmesi gerektiğini söylemekteydi. Demek ki rasyonel olmak da ahlâk sahibi olmak da öğrenilen, edinilen bir şeydir. Nasıl disiplin ile bedeni kullanmayı ve gücünü arttırmayı öğrenebiliyorsak, yine disiplin ile akli kullanmayı ve aklın kapasitesini arttırmayı da öğrenebiliriz.

V.

Biz, hukuka ahlâkî olarak bakabilir ve ahlâk adına tavır koyabiliriz; ama iktidar seküler olmak zorundadır. İktidar ahlâk dayatamaz, ahlâk adına iktidar kuramaz.

Hukuka nasıl ve hangi mekanizmaların zorlamasıyla uyduğumuzu anlamaya çalışmak, hukuk karşısında ahlâkî bir duyarlık geliştirmenin ilk basamağıdır. Nasıl sorusu, bizi benliğimizdeki karmaşık örgüden haberdar eder. Alışkanlıktan mı, menfaatten mi, korkudan mı, sevgiden mi, yoksa bilincinde olmadığımız bir zamana ait bir duygudan mı hukuka uymaktayız? Bu karmaşık etkiler hakkında edineceğimiz bilgi, bireysel ahlâk açısından önemlidir.

İktidar açısından belli bir hukuk düzenini zorlamak ahlâkî bir mesele değildir; olmamalıdır; ama birey bakımından toplum ve düzen karşısında takınılan tavır kaçınılmaz olarak ahlâkîdir. Kitleye dâhil olmak, sorumluluğu bertaraf etmez. Eğer modern iktidar, ahlâkî kavramlar üzerinden söylem üretiyor ve hukuku ahlâkın aracı kılma gibi bir hedef tutuyorsa, o zaman problem çok büyük demektir. Ahlâk, bize dışsal olamaz; ahlâk dayatılamaz; bu durumda ahlâk olma niteliğini kaybeder. Eğer hukuk, bir ahlâk olarak bize dayatılıyorsa, ahlâkî olarak buna karşı durmak zorundayız.

“(…) etik yasa koymaya dayalı ahlâkın aktif biçiminde öne çıkarılması, ahlâkî sorumluluğu değil, daha güçlü olana itaati ve kurala uyma işgüzarlığını besler.”⁴⁶⁹

Disiplinin birey özgürlüğüne ve özerkliğine dönüşmesi, ahlâk konusundaki bilincimize bağlıdır.

⁴⁶⁹ Zygmunt Bauman, **Siyaset Arayışı**, 1. Baskı, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 158.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 5. Baskı, İmge Yay., Ankara, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3. Baskı, İmge Yay., Ankara, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün. **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, İmge Yay., Ankara, 2005.

Akal, Cemal Bâli. **İktidarın Üç Yüzü**, 2. Baskı, Dost Yay., Ankara, 2003.

Alatlı, Alev (der.), **Batı'ya Yön Veren Metinler**, C. I, Kapadokya, 2010.

Althusser, Louis. **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, 2. Baskı,, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay, İstanbul, 2006.

Altun, Fahrettin. **Modernleşme Kuramı**, Küre Yay., İstanbul, Mayıs 2005.

Aquinas, Thomas. **The Summa Theologica, Vol. II**, The University of Chicago, USA, 1952.

Aquinum'lu, Tommaso. “Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar”, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi- Eski ve Orta Çağlar**, Der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Arendt, Hannah. “Diktatör Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, **Kamu Vicdanına Çağrı- Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.

Aristoteles. **Eğitim Üzerine**, Haz. John Brunet, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008.

Aristotle. “Politics”, **The Complete Works of Aristotle Vol 2**, Fourth Printing, Jonatham Barnes (Ed.), Princeton University Pres, USA, 1991.

Aron, Raymond. **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., Ankara 2000.

Asch, Solomon E. "Opinions and Social Pressure", **Perspectives on the Social Order**, (Ed.) H. Laurence Ross, McGraw-Hill Book Company, USA, 1963.

Atalay, Ahmet Halûk. **Uluslar Arası Hukukun Oluşumu- İlk Küreselleşme Dönemi 1492-1648**, Göçebe Yay., İstanbul, 1997.

Austin, John. **Lectures on Jurisprudence or The Philosophy of Positive Law**, Ed. Robert Campbell, London, 1869.

Aysoy, Mehmet. **Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine**, Açık Kitaplar, İstanbul, 2003.

Aytaç, Kemal. **Avrupa Eğitim Tarihi**, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2009.

Bacon, Francis. **Novum Organum- Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler**, Çev. Sema Önal, Say Yay., İstanbul, 2012.

Başat, İsmail Mert. **Buyruk ve İtaat- Kültür, Sanat ve İktidar**, Everest Yay., İstanbul, 2006.

Batmaz, Veysel (Der.). **Otoriteryen Kişilik**, Salyangoz Yay., İstanbul, 2006.

Baudrillard, Jean. **Sessiz Yığınların Gölgesinde- Toplumsalın Sonu**, 3. Baskı, Çev. Oğuz Adanır, DoğuBatı Yay., Ankara, 2006.

Bauman, Zygmunt. **Siyaset Arayışı**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2000.

Bauman, Zygmunt. **Sosyolojik Düşünmek**, 7. Baskı, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010.

Bauman, Zygmunt. **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, 2. baskı, Çev. Kemal Atakay, Metis Yay., İstanbul, 2003.

Bentham, Jeremy. **The Panopticon Writings**, Ed. Miran Bozovic, Verso, London, 1995.

Berberoglu, Berch. **Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Can Cemgil, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009.

Bernauer, James W. **Foucault'nun Özgürlük Serüveni**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Bernays, Edward L. "Manipulating Public Opinion: The Why and The How", **American Journal of Sociology**, Vol. 33, No. 6 (May, 1928), pp. 958-971.

Bernays, Edward L. "The Engineering of Consent", **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Vol. 250, Communication and Social Action (Mar., 1947), pp. 113-120.

Bernays, Edward L. **Crystallizing Public Opinion**, Liveright Publishing, New York, 1961.

Bernays, Edward. **Propaganda**, 1928, <http://www.whale.to/b/bernays.pdf>, (10.05.2012).

Bilgin, Nuri (Ed.). **Sosyal Psikolojiye Giriş**, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1988.

Bix, Brian H. "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, **DEÜ Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, Y: 2004, ss. 291-343.

Blackstone, William T. **Political Philosophy An Introduction**, Thomas Y: Crowell Company, USA, 1973.

Bloch, March. **Feodal Toplum**, 4. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2005.

Bon, Gustave Le. **The Crowd- A Study of the Modern Mind**, Batoche Books, 2001, s. 7, <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/lebon/Crowds.pdf>, (10.07.2012)

Bottomore, T. B. **Seçkinler ve Toplum**, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yay., Ankara, 1990.

Bröckling, Ulrich. **Disiplin- Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2001.

Bumin, Tülin. **Hegel- Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, YKY, İstanbul, 1998.

Burchell, David. “The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship”, **Australian Journal of Politics & History**, Vol. 45, Issue 4, December 1999, pp. 506–524.

Caniklioğlu, Meltem Dikmen. **Anayasal Devlette Meşruiyet**, Yetkin Yay., Ankara, 2010.

Caniklioğlu, Meltem. **Liberalizm 1**, BDS Yay., İstanbul, 1996.

Caniklioğlu, Meltem. **Liberalizm 2**, BDS Yay., İstanbul, 1996.

Cevizci, Ahmet. **Etiğe Giriş**, Paradigma yay., İstanbul, 2002.

Clark, Gregory. “Factory Discipline”, **The Journal of Economic History**, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), pp. 128-163.

Clark, Mary T. (Ed.). **An Aquinas Reader**, 7th Edition, Fordham University Pres, New York, 1999.

Cohen, Joshua. “Foucault Üzerine Ders”, 22 Ekim 2004, <http://www.acikders.org.tr/file.php/123/LectureNotes/7.pdf>

Cutrofello, Andrew. **Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance**, State University of New York Press, New York, 1994.

Çağıl, Orhan Münir. “Filozof Immanuel Kant’ın Sisteminde Ahlâk ve Hukukun Felsefî Esasları”, **İÜHFİM**, Cilt: 13, Sayı: 2, İstanbul, 1947, ss. 1106-1133.

Çalışkan, Koray. Kapital ve Disiplin, **Birikim Dergisi**, S: 90, Y: 1996 <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=84&dyid=2039&dergiyazi=Kapital%20ve%20Disiplin> (Erişim 20.07.2012).

Çiğdem, Ahmet. **Aydınlanma Düşüncesi**, 4. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Çoban, Barış. “Gözün İktidarı Üzerine”, **Panoptikon- Gözün İktidarı**, Haz. ve Çev., Barış Çoban ve Zeynep Özarslan, Su Yay., İstanbul, 2008.

Çotuksöken, Betül. “Aydınlanma Nedir?i Aydınlatmak”, <http://www.bilimvegelecek.com.tr/?goster=37>, (03.05.2012)

Dandeker, Christopher. **Surveillance, Power and Modernity - Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day**, USA 1990.

Davis, F. James. “Law as a Type of Social Control”, **Society and Law**, The Free Press of Glencoe, USA, 1962.

Demirhan, Ahmet. **Modernlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

Dennis, Smith. “The Civilizing Process and The History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault”, **Theory and Society**, Vol. 28, No.1, February, 1999, pp. 79-100.

Dilcher, Gerhard. “Bilimsel Metot ve Siyasal Karar Aracı Olarak Hukukî Pozitivizm”, **AÜHFD**, Sayı: 1, Cilt: 31, Yıl: 1974, ss. 467-485.

Dodsworth, F. M. “The Idea of Police in Eighteenth-Century England: Discipline, Reformation, Superintendence, c. 1780–1800”, **Journal of the History of Ideas**, Volume 69, Number 4, October 2008, pp. 583-604.

Douzinas, Costas. “Şiddet, Adalet ve Yapıbozum”, Çev. K. Akbaş ve R. Sağlam, **Küresel Bakış**, Yıl: 2, Sayı: 5, Nisan 2012, Ankara, ss. 27-35.

Duby, Georges. **Orta Çağ İnsanları ve Kültürü**, 2. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

Durkheim, Émile. “From *The Evolution of Educational Thought*”, **Emile Durkheim – Sociologist of Modernity**, Mustafa Emirbayer (Ed.), Blackwell Publishing, UK, 2003.

Durkheim, Émile. **Ahlâk Eğitimi**, Çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2004.

Durkheim, Émile. **Meslek Ahlâkı**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962.

Durkheim, Émile. **On Morality and Society- Selected Writings**, Ed. Robert N. Bellah, The University of Chicago Press, USA, 1973.

Durkheim, Émile. **Toplumsal İşbölümü**, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Duverger, Maurice, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul, 1975.

Ebenstein, William. **Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri**, Çev. İsmet Özel, Şûle Yay., İstanbul, 1996.

Eisenstadt, Shmuel Noah. **Modernleşme- Başkaldırı ve Değişim**, Çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2007.

Elias, Norbert. “Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali”, Çev. Ahmet Çiğdem-Levent Köker, **Birikim Dergisi**, Sayı 38-39, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=38&dyid=1317&dergiyazi=%DEiddet%20ve%20Medeniyet:%20Fiziki%20DEiddet%20DCzerindeki%20Devlet%20Tekeli%20ve%20Bunun%20DDhlali>

Elias, Norbert. **Uygarlık Süreci I**, 4. Baskı, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Elias, Norbert. **Uygarlık Süreci II**, 3. Baskı, Çev. Erol Özbek, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

Eugène, Enriquez. **Sürüden Devlete- Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Bir Deneme**, Çev. Nilgün Tural, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004.

Ewald, François. “Norms, Discipline, and the Law”, **Representations**, No. 30, Special Issue: Law and the Order of Culture (Spring, 1990), pp. 138-161.

Foucault, Michel. “Bireylerin Siyasal Teknolojisi”, **Kendini Bilmek**, (M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton), 4. Baskı, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yay., İstanbul, 2003, ss. 140-163.

Foucault, Michel. “Governmentality”, **The Foucault Effect- Studies in Governmentality**, Ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Miller, The University of Chicago Press, USA, 1991, pp. 87-104.

Foucault, Michel. **Büyük Kapatılma Seçme Yazılar-3**, 2. Baskı, Ayrıntı Yay., Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, İstanbul, 2005.

Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, 3. Baskı, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010.

Foucault, Michel. **Ders Özetleri 1970-1982**, Çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 1992.

Foucault, Michel. **Entelektüelin Siyasi İşlevi- Seçme Yazılar-1**, 2. Baskı, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Foucault, Michel. **Hapishanenin Doğuşu**, 3. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 2006.

Foucault, Michel. **İktidarın Gözü Seçme Yazılar-4**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.

Foucault, Michel. **Özne ve İktidar Seçme Yazılar-2**, 2. Baskı, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Foucault, Michel. **Toplumunu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, İstanbul, 2002.

Freud, Sigmund. **Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd**, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yay., İstanbul, 2001.

- Freud, Sigmund. **Kitle Psikolojisi**, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yay., İstanbul, 2006.
- Freud, Sigmund. **Uygarlık, Din ve Toplum**, 4. Baskı, Çev. Selçuk Budak, İstanbul, 2006.
- Freyer, Hans. **İçtimaî Nazariyeler Tarihi**, Çev. Tahir Çağatay, İktal Matbaası, Ankara, 1977.
- Friedrich, Carl Joachim. **The Philosophy of Law in Historical Perspective**, Second Edition, Phoenix Books, USA, 1963.
- Fromm, Erich. **İtaatsizlik Üzerine**, Çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yay., İstanbul, 2001.
- Fromm, Erich. **Özgürlük Korkusu**, Çev. Selma Koçak, Doruk yay., Ankara, 2003.
- Fülberth, Georg. **Kapitalizmin Kısa Tarihi**, Çev. Sadık Usta, Yordam Kitap, İstanbul, 2010.
- Gandhi, Raj S. “Socialization and Personality”, **Social Control for the 1980s- A Handbook for Order in a Democratic Society**, (Ed., Joseph S: Roucek), Greenwood Press, USA, 1978, pp. 63-76.
- Gasset, José Ortega. **Kitlelerin Ayaklanması**, Çev. Neyyire Gül Işık, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010.
- Gibbs, Jack P. “Hukuk Tanımları ve Ampirik Sorunlar”, Çev. Mehmet Tefik Özcan, **İÜHFİM**, C. LII, S: 1-4, Y: 1988-1990, ss. 301-315.
- Gibbs, Jack P. **Control- Sociology’s Central Notion**, University of Illinois Press, USA, 1989.
- Giddens, Anthony ve Christopher Pierson. **Modernliği Anlamlandırmak**, Çev. Serhat Uyurkulak, Murat Sağlam, Alfa Yay., İstanbul, 2000.
- Giddens, Anthony. **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**, 2. Baskı, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, 2010.

Giddens, Anthony. **Modernite ve Bireysel Kimlik**, Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yay., İstanbul, 2010.

Giddens, Anthony. **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994.

Giddens, Anthony. **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., Ekim 2001, İstanbul,

Giddens, Anthony. **Ulus Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhuriyet Atay Kalkedon Yay., İstanbul 2008.

Gierke, Otto. “Orta Çağ’da Siyasî Kuramlar: Devlet ve Hukuk”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 2011.

Goff, Jacques Le. **Orta Çağ Batı Uygarlığı**, Çev. Hanife Güven/Uğur Güven, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1999.

Goffman, Erving. **Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu**, Çev. Barış Cezar, Metis Yay., İstanbul, 2009.

Goody, Jack. **Kapitalizm ve Modernlik**, Çev. İhsan Durdu, Küre Yay., İstanbul, 2008.

Gordon, Colin. “Governmental Rationality”, **The Foucault Effect- Studies in Governmentality**, Ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Miller, The University of Chicago Press, USA, 1991, pp. 1-52.

Goudsblom, Johan. “Christian, Religion and the European Civilising Process: The Views of Norbert Elias and Max Weber Compared in the Context of the Augustinian and Lucretian Traditions”, **Irish Journal of Sociology**, Vol. 12.1, 2003, pp. 24-38.

Gourley, G. Douglas. “Police Discipline”, **Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951)** Vol. 41, No. 1 (May - Jun., 1950), pp. 85-100.

Gölbaşı, Serkan. “Foucault'nun Yasa-Norm Ayrımı”, **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**, 14-16 Ekim 2010, Bursa, s. 537-543

<http://philosophy.uludag.edu.tr/ufk/sites/default/files/978-975-8149-42-1.pdf>,
(04.06.2012)

Guryeviç, Aron. **Orta Çağ Avrupası'nda Birey**, Çev. İlknur İgan/ Zeynep Ülgen, Afa Yay., İstanbul, 1995.

Güriz, Adnan. **Hukuk Felsefesi**, 9. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011

Gürkan, Ülker. "Kişilik Kavramının Evrimi", Prof. Dr. Hâmide Topçuoğlu'na Armağan, AÜHF Yay., Ankara, 1995, ss. 39-54.

Haferkamp, Hans. "Normların Oluşumu ve Gelişimi", **HFSA**, 2. Kitap, Afa Yay., İstanbul, 1995, ss. 130-141.

Hart, H. L. A. "Positivism and the Separation of Law and Morals", **Harvard Law Review**, Vol. 71, No. 4 (Feb., 1958), pp. 593-629.

Haugland, Ann. "Book Propaganda: Edward L. Bernays's 1930 Campaign against Dollar Books", **Book History**, Vol. 3 (2000), pp. 231-252.

Hegel, G. W. F. **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal yay., İstanbul, 2004.

Helm, Charles – Morelli, Mario. "Stanley Milgram and the Obedience Experiment: Authority, Legitimacy, and Human Action", **Political Theory**, Vol. 7, No. 3. (Aug., 1979), pp. 321-345.

Henry, Stuart. "Factory Law: The Changing Disciplinary Technology of Industrial Social Control", **Social Control**, Ed. Stuart Henry, Dartmouth Publishing, USA, 1994.

Hirş, Ernest. **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, 3. Basım, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2001.

Hobbes, Thomas. **De Cive** English Version, Oxford University Press, New York, 1987.

Hobbes, Thomas. **Elementa Philosophica De Cive – Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yay, İstanbul, 2007.

Hobbes, Thomas. **Leviathan**, 9. Baskı, Çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 2011.

Hobbes, Thomas. **Man and Citizen**, Second Printing, Trans. Charles T. Wood/T. S: K. Scott-Craig/Bernard Gert, Hackett Publishing, USA, 1993

Hobsbawm, E. J. **Sanayi ve İmparatorluk**, 2. Baskı, Çev. Abdullah Ersoy, Dost Yay., Ankara, 2003.

Hollinger, Robert. **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2005.

Horne, Christine. “Sociological Explanations of the Emergence of Norms”, **Social Norms**, Ed. Michael Hechter and Karl-Dieter Opp, Russell Sage, New York, 2001, pp. 3-34.

Hortaçsu, Nuran. **Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler**, İmge Yay., Ankara, 1998.

Hutton, Patrick H. “Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri”, **Kendini Bilmek** (M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton), 4. Baskı, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yay., İstanbul, 2003, s. 112-139.

Hünler, Solmaz Zelyut. **Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Paradigma Yay., İstanbul, 2003.

Işıқтаç, Yasemin. **Hukuk Felsefesi**, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2004.

Jackson, Michael W., “Norbert Elias’s Theory of the Civilizing Process”, **Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy**, Vol. 9, No. 32, March 1985, pp. 298-312.

Jacobs, Struan. “Edward Shils’ Theory of Tradition”, **Philosophy of the Social Sciences**, S: 37, Y: 2007, pp. 139-162.

Jameson, Fredric. **Biricik Modernite**, Çev. Sami Oğuz, Epos yay., Ankara, 2004.

Jeanniere, Abel. “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite versus Postmodernite**, 3. Baskı, Der. Mehmet Küçük, Vadi yay., Ankara, 2000.

Jeremy Robbins, “Neostoicism, Value Judgement and Moral Perception”, **Bulletin of Spanish Studies**, Vol: LXXXII, No: 8, 2005, pp. 39-63.

Jones, W. T. **Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I. Cilt**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2006.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. **Yeni İnsan ve İnsanlar**, 10. Baskı, İstanbul, 2004.

Kalen, Horace M. “The Discipline of Freedom”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 8, No. 4. (Jun., 1948), p. 508-514.

Kant, Immanuel. “Aydınlanma Nedir?”, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 211-221

Kant, Immanuel. **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınevi, İstanbul, 1993.

Kant, Immanuel. **Eğitim Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

Kant, Immanuel. **Kant on Education**, Trans. Anette Churton, D. C. Heath & CO. Publishers, Boston, USA, 1900, <http://oll.libertyfund.org/title/356> (20.11.2010).

Kant, Immanuel. **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Kant, Immanuel. **The Philosophy of Right: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right**, Translated by, W. Hastie, Edinburgh, Clark, 1887.

Kelsen, Hans. “Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 2011.

Kılıç, Muharrem. **Özellik ile Olgusallık Arasında Hukuk Kavramı- St. Thomas'ın Hukuk Kuramı Örneğinde Doğal Hukuksal Bir Analiz**, Yetkin Yay., Ankara, 2011.

Knox, Dilwyn. "Disciplina, The Monastic and Clerical Origins of European Civility", **Renaissance Society and Culture- Essays in Honor of Eugene F. Rive Jr.** (Ed. John Monfasani and Ronald G. Musto), Italica Press, New York, 1991.

Kösemihal, Nurettin Şazi. **Durkheim Sosyolojisi**, İstanbul, 1971

Krieken, Robert van. "Norbert Elias and Process Sociology", **The Handbook of Social Theory**, Ed. George Ritzer & Barry Smart, Sage Pub., London, 2001.

Krieken, Robert van. "Social Discipline and State Formation Weber and Oestreich on the Historical Sociology of Subjectivity", **Amsterdams Sociologisch Tijdschrift**, Vol: 17/1, 1990, pp. 3-28; <http://hdl.handle.net/2123/908> (10.09.2010).

Krieken, Robert van. "The Organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self", **Archives Européenes de Sociologie**, 31(2) 1990: 353-71 <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/soul.html>

Krieken, Robert van. "Violence, Self-Discipline and Modernity: Beyond the *Civilizing Process*", **Sociological Review** 37(2) 1989: 193-218, <http://www-personal.usyd.edu.au/~robertvk/papers/violence.HTML> (19.01.2011).

Kuru, Baki. "1794 Tarihli Prusya Umumî Memleket Kanunu ve 1811 Tarihli Avusturya Medenî Kanununda Kanunların Tefsiri", **AÜHFD**, Sayı: 1-4, Cilt: 15, Yıl: 1958, ss. 102-140.

Leira, Halvard. "Justus Lipsius, Political Humanism and the Disciplining of 17th Century Statecraft", **Review of International Studies**, Vol: 34, No. 4, 2008, pp. 669-692.

Leledakis, Kanakis. **Toplum ve Bilinçdışı- Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu**; Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.

Litowitz, Douglas. “Foucault on Law: Modernity as Negative Utopia”, **Queen’s Law Journal**, Vol. 21, No. 1; Fall 1995, pp. 1-36.

Loy, J. Robert. **Montesquieu**, New York, 1968.

Lyon, David. **Gözetlenen Toplum- Günlük Hayatı Kontrol Etmek**, Çev. Gözde Soykan, Kalkedon Yay., İstanbul, 2006.

Maine, Henry James Sumner. **Ancient Law**, Henry Holt and Company, New York, 1906.

Maisonneuve, Jean. **Sosyal Psikoloji**, Çev. Evin Aktar, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

Mauss, Marcel. **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev: Özcan Doğan, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 2005.

Mazlish, Bruce. **Civilization and Its Contents**, Stanford University Pres, California, 2004.

Meinecke, Friedrich. **Machiavellism: The Doctrine of Raison D’État and Its Place in Modern History**, Transaction Publishers, USA, 1998.

Mellish, M. and Collis-Squires, N. “Legal and Social Norms in Discipline and Dismissal”, **Social Control**, Ed. Stuart Henry, Dartmouth Publishing, USA, 1994, pp. 251-264.

Meriç, Cemil. **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Milgram, Stanley. **Obedience to Authority**, Perennial Classics, USA, 2004.

Mills, Wright. **İktidar Seçkinleri**, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1974.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de. **Kanunların Ruhu Üzerine I**, Çev. Fehmi Baldaş, İstanbul 1998.

Mooers, Colin. **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.

Morrison, W. L. **John Austin**, Stanford University Pres, California, 1982.

Oestreich, Gerhard. **Neosticism and the Early Modern State**, Trans. David McLintock, Cambridge University Press, USA, 2008, (Digitally Printed Version).

Öğün, Süleyman Seyfi. **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yay., İstanbul, 1995.

Öktem, Ülker “Kant Ahlakı”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/922/11498.pdf> (13.08.2012)

Öncü, Ayşe. “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, **Toplum ve Bilim**, S: 84, Bahar 2000, ss. 8-17.

Örs, H. Birsen (der.). **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009.

Özcan, Mehmet Tevfik. “Etik Değerlendirme ve Sosyo-Etik Grup Yargısı”, **HFSA**, 2. Kitap, Afa Yay., İstanbul, 1995, ss. 148-158.

Özcan, Mehmet Tevfik. “Kişiliğin Önkoşulu Olarak Kamu Alanını Yeniden Düşünmek”, **HFSA**, 14. Kitap, İstanbul, 2005, ss. 15-25.

Özcan, Mehmet Tevfik. “Neoliberalizmden Sonra Hukuk Devleti”, **Ankara Barosu Uluslararası Hukuk Kurultayı 2008**, Cilt: I, Ankara Barosu, Ankara, 2009, ss. 394-406.

Özcan, Mehmet Tevfik. “Siyasal Adalet,” **Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000**, Cilt: IV, Ankara, 2000, ss. 68-77.

Özcan, Mehmet Tevfik. **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 4. Baskı, XII Levha Yay., İstanbul, 2011.

Özcan, Mehmet Tevfik. **İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, Özne Yay., İstanbul, 1998.

Özcan, Mehmet Tevfik. **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, XII Levha Yay., İstanbul, 2008.

Özlem, Doğan. **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe- Kavramlar ve Tarihleri III**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2009.

Özlem, Doğan. **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, 3. Basım, İnkılâp Kitabevi, Ankara, 2001.

Pease-Watkin, Catherine. “Bentham’ın *Panoptikon*’u ve Dumont’un *Panoptique*’i”, **Panoptikon- Gözün İktidarı**, Haz. ve Çev., Barış Çoban ve Zeynep Özarslan, Su Yay., İstanbul, 2008, ss. 77-85.

Piomelli, Ascaino. “Foucault’s Approach to Power: Its Allure and Limits for Collaborative Lawyering”, **Utah Law Review**, No. 2, 2004, pp. 395-482.

Pirenne, Henri. **Orta Çağ Kentleri**, Çev, Şadan Karadeniz, Dost Yay., Ankara, 1982.

Poggi, Gianfranco. **Devlet- Doğası, Gelişimi, Geleceği**, Çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007,

Poggi, Gianfranco. **Modern Devletin Gelişimi- Sosyolojik Bir Yaklaşım**, 2. Baskı, Çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002.

Puchta, G. F. “Outlines of Jurisprudence, as The Science of Right, A Juristic Encyclopedia”, **Outlines of the Science of Jurisprudence**, Ed. And Trans. By W. Hastie, Edinburgh, T&T Clark, 1887.

Ransom, John S: **Foucault’s Discipline – The Politics of Subjectivity**, Duke University Press, USA, 1997.

Rehbinder, Manfred. “Sosyal Devlet Yolunda Hukuk Yapısı Değişimleri”, Çev. Hikmet Sami Türk, **AÜHFD**, Sayı: 1-2, Cilt: 26, Yıl: 1969, ss. 77-106.

Revel, Judith. **Michel Foucault- Güncelliğin Bir Ontolojisi**, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yay, İstanbul, 2006.

Ross, David. **Aristoteles**, Çev. A. Arslan/İ. O. Anar/Ö. Kavasoglu/Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.

Ross, H. Laurence. **Perspectives on the Social Order**, McGraw-Hill Book Company, USA, 1963

Russel, Bertrand. **İktidar**, Çev. Mete Ergin, Cem yay., İstanbul, 1990.

Sakallı, Nuray. **Sosyal Etki**, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2006

Sayer, Derek. **Capitalism and Modernity – An Excursus on Marx and Weber**, Routledge, USA and Canada, 1991.

Schulze, Hagen. **Avrupa’da Ulus ve Devlet**, Çev. Timuçin Binder, Literatür Yay., İstanbul, 2005.

Schwarz, Andreas B. “John Austin ve Dönemin Alman Hukuk Felsefesi”, Çev. İzzet Mert Ertan, **İÜHFİM**, Cilt: LXVI, Sayı: 2, Yıl: 2008, ss. 383-399.

Sennet, Richard. **Karakter Aşınması**, 5. Baskı, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011.

Sennet, Richard. **Otorite**, 2. Baskı, Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Sherif, Muzafer. “Conformity-Deviation, Norms, and Group Relations”, **Conformity and Deviation**, (Irwin A. Berg and Bernard M. Bass), Harper & Row, New York, 1961, pp. 159-198.

Shils, Edward. “Gelenek”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, Haz. ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002 ss. 145-179.

Shils, Edward. “Mass Society and Its Culture”, **Daedalus**, Vol. 89, No. 2, Mass Culture and Mass Media (Spring, 1960), pp. 288-314.

Shils, Edward. “Tradition”, **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 13, No. 2, Special Issue on Tradition and Modernity (Apr., 1971), pp. 122-159.

Shiner, L. E. "Tradition/Modernity: An Ideal Type Gone Astray", **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 17, No. 2 (Apr., 1975), pp. 245-252.

Simmel, Georg. **Bireysellik ve Kùltür**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009.

Sombart, Werner. **Burjuva- Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâkî ve Entelektüel Tarihine Katkı**, 2. Baskı, Çev. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yay., Ankara, Ekim 2011.

Stanislas, Fontaine. "The Civilizing Process Revisited: Interview with Norbert Elias", **Theory and Society**, Vol. 5, No. 2, March, 1978, pp. 243-253. (Metinde "Elias, Interview").

Stolleis, Michael. **Yasanın Gözü- Bir Metaforun Tarihi**, Çev. Arif Çağlar, Kitap Yay., İstanbul, 2010.

Stuart, Henry. "Factory Law: The Changing Disciplinary Technology of Industrial Social Control", **Social Control**, Ed. Stuart Henry, Dartmouth Publishing, USA, 1994, pp. 265-283.

Supiot, Alain. **Homo Juridicus**, Çev. Bilge Açımız Ünal, Dost Kitabevi, Ankara, 2008.

Swingewood, Alan. **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 3. Baskı, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.

Şenel, Alâeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1995.

Şerif, Muzaffer ve Şerif, Carolyn W. **Sosyal Psikolojiye Giriş**, Çev. Mustafa Atakay- Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.

Tadros, Victor. "Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault", **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol. 75, Spring 1998, pp. 75-103.

Tahiroğlu, Bülent ve Erdoğan, Belgin. **Roma Hukuku Dersleri**, Der Yay., İstanbul, 2010.

Taylor, Shelley E., Letitia Anne Peplau ve David O. Sears. **Sosyal Psikoloji**, Çev. Ali Dönmez, İmge Kitabevi, Ankara, 2007. (Metinde Taylor)

Thompson, E. P. Time, “Work-Discipline, and Industrial Capitalism”, **Past & Present**, No. 38, Dec. 1967, pp. 56-97.

Thompson, John B. **Medya ve Modernite**, Çev. Serdar Öztürk, Kırmızı Yay., İstanbul, Eylül 2008.

Tilly, Charles. **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara, 2001.

Touraine, Alain. **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Nisan 1994.

Tönnies, Ferdinand. **Community and Civil Society**, Trans. Jose Harris- Margaret Hollis, UK, 2001

Trotter, Wiliam. **Instincts of the Herd in Peace and War**, T. Fisher Unwin LTD, London, 1921.

Turkel, Gerald. “Michel Foucault: Law, Power, and Knowledge”, **Journal of Law and Society**, Vol. 17, No. 2, Summer, 1990, pp. 170-193.

Turner, Bryan S. **Max Weber- From History to Modernity**, Taylor & Francis e-Library, 2002.

Turner, Bryan S. **Statü**, Çev. Kemal İnal, Doruk yay., Ankara, 2000

Türkbağ, Ahmet Ulvi. “Immanuel Kant’ta Özgürlük, Ahlâk, Hukuk ve Devlet”, **HFSA**, 2. Kitap, Afa Yay., İstanbul, 1995, ss.71-80.

Urhan, Veli. **Foucault**, Say Yay., İstanbul, 2010.

Uzun, Ertuğrul. “Hukuksal Pozitivizmi Doğru Okumak”, **HFSA**, Sayı: 16, İstanbul, 2007, ss. 343-350

Uzun, Ertuğrul. “İngiliz Analitik Hukuk Teorisi ve John Austin”, **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 2, Yıl: 2003, ss. 1-24.

Üskül, Zeynep Özlem. **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, Büke Kitapları, İstanbul, 2003.

Vecchio, Giorgio Del. **Hukuk Felsefesi Dersleri**, Çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

Wagner, Peter. **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yay., Ankara, 2003.

Weber, Max. **Bürokrasi ve Otorite**, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yay., Ankara, 2005.

Weber, Max. **Economy and Society**, Ed. Guenther Roth ve Claus Wittich, University of California, USA, 1978

Weber, Max. **From Max Weber: Essays in Sociology**, Trans. and Ed. H. H. Gerth & C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1946.

Weber, Max. **General Economic History**, Trans.. Frank H. Knight, Collier Books, New York, 1961.

Weber, Max. **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011.

Weber, Max. **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul, 1997.

Weber, Max. **Sosyolojinin Temel Kavramları**, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yay., İstanbul, 2001.

Weber, Max. **Şehir**, Çev. Musa Ceylan, Bakış Yay., İstanbul, 2000.

Weber, Max. **The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism**, Trans. Talcott Parsons, London&New York, Routledge, 1992.

Weber, Max. **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, Ankara, 1995.

Weber, Max. **Sosyoloji Yazıları**, 8. Baskı, Çev. Taha Parla, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

West, David. **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş**, 2. Baskı, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2005.

Wiesner-Hanks, Merry E. **Erken Modern Dönemde Avrupa**, Çev. Hamit Çalışkan, İş Bankası Yay., İstanbul 2009

Yelken, Ramazan. **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yay., Ankara, 1999.

Yıldırım, Ergün. **Bilginin Sosyolojisi**, Ekin Yay., Bursa 2007.

Yontar, Erk. "Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Sosyolojisi", Çev. Ender Ateşman, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 84, Bahar 2000, ss. 112-128.

Young, Oran R. **Compliance and Public Authority- A Theory with International Applications**, The John Hopkins University Press, USA, 1979.

Yüksel Mehmet, **Modernite, Postmodernite ve Hukuk**, 2. baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004.

Yüksel, Mehmet. **Hukuk Sosyolojisi Yazıları**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011.

Zane, John M. "German Legal Philosophy", **Michigan Law Review**, Vol. 16, No. 5 Mar. 1918, pp. 287-375.