

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Özkan Ağaş | Ceza ve Adalet

Özkan Ağaş Ceza ve Adalet



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Özkan Ağaş
Ceza ve Adalet

Özkan Ağaş, 1975 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Kabataş Erkek Lisesi'nin ardından, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Matematik okudu. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarnı ise siyaset bilimi alanında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yaptı. Aynı fakültede, siyasal davranış kürsüsünde, doktor araştırma görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Ceza ve Adalet
Özkan Ağaş

© Özkan Ağaş, 2013
© Metis Yayınları, 2013

İlk Basım: Eylül 2013
İkinci Basım: Temmuz 2017

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Gustav Klimt, *Jurisprudenz*'ten detay,
Viyana, 1903

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-921-4

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Özkan Agtaş

Ceza ve Adalet



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Teşekkür	9
Giriş	13
<i>Jurisprudenz</i> 'in Soruları	13
Ceza ve Muamması	27
Siyasal Bir İncelemenin Konusu Olarak Ceza Adaleti	31
1. Sonsuz Adaletten Hukukun Adaletine	41
Siyasal Tahakkümün Sınırlarında Adalet Kavramı	45
Karar Verilemez Olan Hakkında Karar Vermek!	56
Hukukun Adaleti ve Üçüncü Taraf	69
2. Ceza Adaleti? Hukuksal Tahakküm ve Cezai Biçimi	87
Ceza Adaleti Üzerine	95
Bir Tahakküm Mührü: Saf Biçim Olarak Ceza	104
Kolektif Misilleme	114
Üçüncü Tarafın Müdahalesi	122
Adalet Pratiği Olarak Ceza	132
3. Devlet, Savaş ve Ceza	147
Ayrık Bir Form Olarak Devlet	150
Janus'un Yüzü – Savaş ve Ceza	166
Kralın Adaleti	185

4. Toplum, Norm ve Ceza	197
Klasik Açmazların Ötesinde	200
Reform: Bir Cezalandırma Ekonomisi Önerisi	207
Yönetimsellik ve Toplumun Keşfi	213
İktidar Tazyikleri Altında Cezalandırma	225
5. Politika-Sonrası Çağda Suç ve Ceza	243
Yeni Düzen? Politika-Sonrası	247
Yayılma ve İkilem: Ceza Adaletinde Yeni Eğilimler	257
Salınım ve Bulaşma: Cezanın Taarruzları	
Karşısında Siyaset	271
Sonsöz	285
Kaynakça	291
Dizin	307

Teşekkür

BU METİN, önce bir doktora tezi olarak yazıldı. Üzerinde pek çok kişi tarafından bırakılmış izler taşıyor — daha ilk fikirlerin belli belirsiz oluşmaya başladığı andan kitaplaştığı âna kadar bir şekilde dinlenmiş, okunmuş argümanlara yapılan müdahaleleri değil sadece, bir sürü açmaz ve güçlük karşısında gösterilen dostluğu da kastediyorum. Şimdi onlara bir de buradan teşekkür etme fırsatı bulduğum için mutluyum. Alev Özkazanç — ondan hep çok şey öğrendim, hâlen öyle. Ve ne iyi ki buna bir de birlikte düşünüp keşfetmek, birlikte yazıp çizmek eklendi yıllar içinde. Fakat danışmanlığını üstlendiği tezimdeki katkısı, benim için hep çok ayrıcalıklı kalacak: Her kayboluşumda beni yakalayıp yol göstermeyi bildiği için değil. Her yazdığımı olağanüstü bir dikkatle okuduğu için de değil. Bütün gelgitlerimden, debelenmelerimden çıkmamı sabırla ve özenle beklediği, bir an olsun bunu yapabileceğimden şüpheye kapılmadığı için. Akademinin sefaletine tanıklık eden herkes, bunun nadiren insanın karşısına çıkabilecek bir tutum olduğunu bilir (bir meslektaşın yetişmesine eşlik etmenin inceliği, tabii akademi dışında benzerine az rastlanacak bir kibir tarafından örselenmediyse eğer, çoktandır performans kriterleriyle takas edildi zira). Değerli hocama minnettarım. Ülkemizde aklı hukukun dogmatizmi tarafından çelinmemiş, sayıları gerçekten az olan hukukçulardan ikisiyle, Kerem Altıparmak ve Tuğrul Katoğlu'yla çalıştığım için kendimi hakikaten şanslı sayıyorum. Kerem Altıparmak, benim uçuşan argümanlarımı daima ayakları üzerine oturtmaya çalışmadı yalnızca; aynı zamanda bunu nasıl yapabileceğimi, hukukun sahnesinde vuku bulan izlerini sür-

memi sağlayarak gösterdi de. Onun hukuk meseleleri hakkındaki yorum gücünden ve incelikli dikkatinden hep çok etkilendim. Tuğrul Katoğlu'na, ceza hukukunun muammalarına dair acemiliklerim ve kimilerinin daha en başında kabul edilemez bulacağı görüşlerim karşısında gösterdiği sabır için müteşekkirim — iddialarımın altını doldurmam için gereken zamanı benden esirgemedi. Ayrıca, konuya hakkını vermek kaydıyla, ceza adaletinin handikaplarıyla kendi bildiğim şekilde yüzleşmem için beni yüreklendiren de oydu. Jürimde yer alan diğer hocalarım Serpil Sancar ve Filiz Çulha Zabcı'nın tezimi desteklemeleri bana güç verdi, düştükleri kimi şerhleri ise kitabı yayıma hazırlarken düşünmeye devam ettim. Gökçen Alp-kaya, Tanıl Bora, Oya Aydın ve Ozan Değer tezimi okuma inceliği gösterdiler ve nitekim, tezimi yayınlamaya karar vermiş olmamda onlardan duyduğum güzel sözlerin çok etkisi var. Kendisinden hep çok şey öğrendiğim Ahmet Murat Aytaç'ın adını da anmak isterim — en çetrefilli durumların içerisinde çıkmak gerektiğinde, insanın yanında düşünce gücüne güvenebileceği birini bulması bir ayrıcalık. Duygu Türk ve Ceyhun Gürkan, iki yakın dostum ve aynı zamanda fakülte'deki oda arkadaşlarım, yürüttüğüm çalışmanın en yakın tanıkları oldular: Odada, kahve molalarında veya uzun yürüyüşlerde, bu kitapta okuyacağınız argümanları benden dinlediler, yorumladılar, eleştirdiler. Bana verdikleri cesarete paha biçilemez. Akın Sarı, çeviriler konusunda ne zaman akıl danışmam gerekse, içtenlikle yardım etmekte duraksamadı. Önder Özden, tezimin kitaplaşacağı belli olunca, daha önce okumuş olduğu metni bu defa didik didik ederek (hakikaten öyle) yeniden okudu, düzeltti, yorumladı. Kübra Ceviz ise, hep yakınlık gösteren bir dost olarak, kafamı toparlayabilmek için ne zaman nefes almam gerekse daima yanımdaydı. Ve kitabı yayıma hazırlayan Semih Sökmen'in yayıncı titizliğine ve bütün her şeyi daha güzel kılmaktaki maharetine değinmeden geçemeyeceğim. Hepsine çok teşekkür borçluyum.

Fakat iki de, adlarını tek tek sayamayacağım için müstereken etmem gereken teşekkürüm var. İlki, çalıştığım fakülte olan Ankara Siyasal'da iki dönemdir bu metindeki argümanları dinleyen ve çalışan "Suç ve Ceza" dersinin öğrencilerine. Onların gayretli halleri, dobra soruları ve Önder Özden'in siyasal hukukun ilköğretimine çalış-

şan şüphecilikleri, yürüttüğüm çalışma açısından bana eşsiz bir deneyim ve sınanma imkânı sundu. Umarım bu kitapta kendi izlerini göreceklerdir. İkincisi ise, yine aynı fakültede bu defa öğrencisi olduğum hocalarıma. Akademiyi savurup duran cereyanlar karşısında müteyakkız kalanın bol olduğu bir camianın içerisinde olmak, bugünün koşullarında bir lüks hakikaten. Pek çok sorundan mustarip bile olsa, elbirliğiyle yaratılmış bir akademik özgürlük ortamında bulunuyor ve üretiyor olmak, kelimenin gerçek anlamıyla her şeyden önemli. Diğer pek çok çalışma gibi bu kitap da bu sayede mümkün olabildi. Bunun karşısında şükran duymak dışında elimden bir şey gelmiyor.

Nihayet bu kitabı ithaf etmek istediğim biri var. Onsuz bu çalışma muhtemelen çoktan bir yerinde bırakılmış olurdu. Bunu ben biliyorum. O ise her zamanki naifliğiyle bunu reddedecektir. Fakat gerçek bu! Verdiği sonsuz sevginin ve gücün yanında, bu kitap, sevgili eşim Özge Berber'e ancak küçük bir armağanım olabilir.



RESİM 1 Gustav Klimt, *Jurisprudenz*, Viyana, 1903.

Giriş

***Jurisprudenz*'in Soruları**

Gustav Klimt, *fin-de-siècle* Viyanası'nın önemli simalarından biriydi — hem müphemliği ve tekinsizliğiyle, fakat hem de meydan okuyuculuğu ve yeniye olan düşkünlüğüyle, zamanı alabildiğine hızlanmış bulunan 19. yüzyıl sonu modernizminin temel çizgilerine aitti. Resimlerine cömertçe dağıtmış olduğu bütün o yaldızın ve parlaltının gerisinde, karanlıkta kalmış olanın ve de öyle bırakılması vazediliyor olanın temsil edilebilirliğine dair, doğrusu bir hayli endişenin de eşlik ettiği incelikli bir ısrar yatıyordu. Evet, Viyana kentini kendi imgesine bakarak yeniden yaratmaya heves etmiş burjuva kültürünün hizmetinde başlamıştı kariyerine. Lakin, Habsburg toplumunu kuşatan geç dönem çalkantılarının ve süratle sınırlarına gelip çarpan liberal yüksek kültürün krizlerinin, kendi sanatını baştan sona katetmesi ve kopuşlara neden olması kaçınılmazdı. Yine de herhalde hiç kimse bunun epey bir gürültü koparacağını, siyasal göndermeleri bulunan resmi bir kriz ve entelijansiyanın ortasında patlak veren bir kamusal skandal olarak kendini göstereceğini önceden kestiremezdi. Bir sanat olayının etrafında cereyan eden, daha doğrusu onun tarafından açık edilen bir çekişmenin bize söylemeye çalıştığı şeye kulak kabartmamız gerekir.

Öykünün ayrıntılarına sahibiz: Aslında her şey 1894 yılında, Klimt'in (Franz Matsch'la birlikte), Ringstraße'nin son anıtsal yapılarından olan yeni Viyana Üniversitesi'nin büyük merasim salonunun (*Aula*) tavan resimlerini yapmak üzere davet edilmesiyle başlamıştı. Yükselen sınıfın hak iddiasının hem kibirli bir kanıtı hem de sembolik temsillerinden biri olarak Ringstraße, elbette herhangi bir

cadde adından çok daha fazlasını işaretliyordu. O, eski Viyana kentini adeta bir müzeye, bir nevi antikaya dönüştürecek şekilde çembere alan ve bütün bu dairesel hattı, bir kısmı eskilerinin yerine geçecek çok sayıda yeni görkemli yapıyla (parlamento, Rathaus, yani belediye binası, üniversite, tiyatro vb.) tahkim eden büyük projenin adıydı (oldukça ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Schorske 1981: 24-115). Üniversite, işte bu modernist projenin nihai adımlarından biriydi — *Aula*'nın tavan resimleri de basitçe bir süsleme sorunu olarak görülmeyecekti şüphesiz (o yıllarda mimari dekorasyon zaten hafife alınabilecek bir şey değildi). Kültür ve Eğitim Bakanlığı, Üniversite Kurulu ve Klimt/Matsch arasındaki görüşmelerin bir kontratla sonuçlanması 1898 yılını bulmuştu. Nihayetinde hazırlanan plana göre, merasim salonunun tavanı, genel bir tema için ayrılmış bir orta panel ve onun etrafına üniversiteyi oluşturan dört ayrı fakülteyi (felsefe, tıp, hukuk ve teoloji) temsilen yerleştirilecek dört ayrı yan panel olmak üzere, toplam beş farklı resimden oluşacaktı. Klimt'in payına düşen, üç yan paneldi: *Philosophie*, *Medizin* ve *Jurisprudenz*. Neyi nasıl yapması gerektiği hakkında elbette bütünüyle serbest bırakılmamıştı. Komisyon ne istediğini biliyordu ve bunu yeterince sarıh bir şekilde beyan etmişti: Aydınlanma'nın bilindik teması, dört fakülteyi temsil eden dört resmin de müşterek olarak ifade etmesi beklenen şeydi — ışığın karanlık üzerindeki zaferi, karanlığa galebe çalan ışık.

Doğrusu Klimt'in böyle bir iş için uygun görülmesinde şaşılacak bir yan yoktu, zira o, genç bir mimari dekoratör/ressam olarak kariyerine Ringstraße projesinin son yıllarında başlamış olmasına karşın, yaptığı işlerle kendinden epey söz ettirmişti. Bilhassa, önce Burgtheater (1886-88) ve sonra Sanat Tarihi Müzesi'nde (1891) gösterme fırsatı bulduğu sanatıyla yalnızca bir hayli övgü almamış, aynı zamanda yüksek kültür nazarında ortodoksluğunu ve sadakatini de kanıtlamıştı (Mayer 1981: 233). Lakin hızlanmış bir zamanda yaşandığını unutmayalım: Bir yüzyıl diğerine dönerken, hâkim sosyal tabakanın değerleri (ki bunlar Klimt tarafından da ifade edilen değerlerdi) hızla aşınmaya başlamıştı bile — liberal hegemonya, bir yandan giderek güçlenen meydan okumalara maruz kalıyor, diğer yandan da kendisi için modern yapıların refahı/rahatlığına yanıt ver-

meye çalışıyordu (Schorske 1981: 212). Carl Schorske'nin ifadesini ödünç alacak olursak, burada söz konusu olan şey, eskinin muktedirlerine karşı girişilmiş bir tür "kolektif ödipal isyan"dı; siyasal, kültürel, sanatsal mecralarda süregiden bir nevi "baba katli" (Viyana'nın bu uğraktaki en ayrıcalıklı yüzü, kuşku yok ki, Sigmund Freud'dan başkası değildi). Bir kurucu suç; belki kurban gerektirecek, belki ebedi bir ceza gerektirecek, üstelik belki her şeyin mutlak temelsizliğiyle, bu uğursuz hakikatle yüzleşmeyi gerektirecek (tıpkı *nuda veritas* temasında olduğu gibi ve biliyoruz ki "çıplak hakikat", Klimt'in uğraşmayı sevdiği temalardan biriydi — çıplak bir kadın figürünün elinde biz izleyenlere doğru tutulmuş boş bir ayna) bir suç, ama yine de zorunlu, eninde sonunda işlemekten kaçınılamayacak bir suç. Klimt, kendini bu cereyanların içerisinde sanatını derinlemesine gözden geçiren biri olarak bulmakla kalmadı, aynı zamanda görsel sanatlar alanında liderliği de ele alacaktı. Söz konusu kolektif ödipal isyanın bir kolu olarak, sanatçılar odasından ayrıldıklarında adları hazırdu: *Secession* ("ayrılma" anlamına gelen bu sözcük, Roma'da, pleblerin cumhuriyetten çekilmelerini ifade eden *secessio plebis*'e göndermede bulunuyordu, bkz. Schorske 1981: 214). 1897'deki ayrılmadan sonra, Klimt, *Secession*'un başına geçmiş ve böylelikle *art nouveau* Viyana'da dikkat çekici bir yer ve ivme kazanmıştı. İşte, fakülte resimleri bahsinde, Klimt ve onun temsil ettiği ekolü akademiyle, daha doğrusu akademiye hâkim olmayı sürdüren güçlü gelenekle karşı karşıya getirecek olan süreç, buralarda kök salmaya başlamıştı.

Klimt, çalışmalarını sırasıyla takdim etmeye başladığında, fakülteler tarafından verilen tepki de sırasıyla infiale kapılmak oldu — tabii giderek şiddeti artan bir şekilde. İlk olarak *Philosophie*, 1900 yılında sunulmuştu (bkz. Resim 2). *Philosophie*, karşılarında ışığın karanlığa karşı zaferinin kendiliğinden açık bir temsilini, muhtemelen de bu temsil içerisinde felsefenin hak ettiği gibi onurlandırıldığından emin bir şekilde görmeye hazırlananlar bakımından hakiki bir şok olmalıydı. Klimt, tedirgin edici bir boşluk üzerinde birbirine dolanarak asılı kalmış insanlık hallerini —yaşam ve ölüm, dirlik ve yıkım, aşk ve keder— belirsiz bir akım içerisinde temsil etmişti. Önemli bir kitapçı olan <https://knt.org> gerisinde,



RESİM 2 Gustav Klimt, *Philosophie*, Viyana, 1900.

arka planda, olan bitene kayıtsız bir yüce varlık belli belirsiz seçiliyordu. Bütün bu karanlık fonda, aşağıdan tutulmuş bir ışıkla aydınlanan tek figür, tablonun altında beliren yüzdü. Schorske, katalogta *das Wissen*, yani "bilgi" olarak tanımlanan bu figürün, tanık olduğumuz teatral sahnede, bu kozmik dramada, adeta oyunculara sufle veren birine benzediğini söyler — felsefe, işte budur, bir suflör (Schorske 1981: 228). Tabii bu, fakültenin felsefeye attığı rolün yanında epey sönük kalıyordu. Resimden başka, kütüphane (fakülte) üyeleri 87 im-



RESİM 3 Gustav Klimt, *Medizin*, Viyana, 1901.

zayla resmin reddedilmesini talep eden bir dilekçe hazırlamışlardı).

Ardından *Medizin* geldi, 1901 yılında (bkz. Resim 3). Düşünü-
lünce, bu görece yeni fakat diğerlerinden çok daha kendinden emin
disiplini nasıl bir iltifat memnun edebilirdi ki? Klimt'in tablosunda
yine bir hayat nehriyle karşı karşıyaydık, ancak bu defa, ölüm, tam
da bu akımın ortasına kara şalını umursamazca yaymıştı; ölüm daha
bir tehdit ediciydi, insanlık halleriyse daha bir kaotik. Ölümü sem-
bolize eden iskelet figürüyle Paris bir kaotik oluştu, fakat ölü-

mün aksine hayat nehrinin içinde değil, onun yanında, boşlukta asılı duran ve yalnızca istisnai sayılabilecek birkaç temas dışında onunla ilişkisiz görünen çıplak kadın ise, muhtemelen hayatın ölüm karşısındaki kırılganlığını işaretliyordu. Tabloda tıbbi temsil etmek ise bütün bu sahneye sırtını dönmüş yılanlı tanrıça *Hygeia*'ya düşüyordu. Yılan, muğlaklığın ta kendisiydi, sınırların etrafında serbestçe dolaşıyor, onları ihlal ediyor ve çözüyordu — fakat özellikle mekân tuttuğu yer, yaşam ile ölüm arasındaki sınırdı elbette (Schorske 1981: 242). Fakülte, tıbbın iki kritik rolünün, yani önleme ve tedavinin bütünüyle ihmal edilmiş olmasından olağanüstü rahatsızlık duymakla kalmadı, aynı zamanda tabloyu ahlaka aykırı, yani pornografik de buldu, üstelik bu defa hasımların arasına siyasetçiler, hatta savcılar da katılmıştı.

Zaten oldukça gerilmiş haldeki ipleri koparan şeyse (ki ağır eleştirilerden yılan Klimt, artık açıkça meydan okumaya karar vermiş olmalıydı) *Jurisprudenz* oldu, 1903 yılında. Bu kitabın kapağında, *Jurisprudenz*'ten detay görüyorsunuz (ayrıca bkz. Resim 1). Aslına bakılırsa Klimt, ilk hazırladığı taslaktan alabildiğine uzaklaşmıştı — başlangıçta yapmayı vadettiği şey, ait olduğu liberal kültür içerisinde epey hürmet gösterilmekte olan hukukun alışıldık temsillerinden birini sunmaktan ibaretti: Arkasına aydınlığı almış bir adalet figürü (bu elbette bir kadındı); hemen önünde, aşağıda yayılmakta olan karanlığın içerisinden zuhur etmiş kötülük karşısında, her tür heyecan ve duygudan bilerek yoksun bırakılmış donuk yüzlü ihtişamıyla, kılıcını havaya kaldırmış şekilde dikiliyordu (bkz. Resim 4). Anlaşılan, felsefe ve tıba kıyasla, Klimt, hukuktan pek de işkillenmiyordu. Lakin bu taslaktan yalnızca birkaç yıl sonra sunduğu *Jurisprudenz*'e bakıldığında, fikirlerinin dramatik bir şekilde değiştiği kolaylıkla görülebilir. Klimt, hukuk veya adalet hakkında devamlı yinelenen temayı terk edip, çok daha eski, çok daha düşündürücü bir anlatıya geri dönmeyi tercih etmiş gibiydi, tabii tayin edici bir dizi değişikliklerle birlikte. Fakat önce tabloda ne olup bittiğine bakmalıyız. *Jurisprudenz*, sanki üst üste bindirilmiş plakalardan meydana geliyormuşçasına derinlemesine bölünmüş, yine de birbirleriyle sıkı bir şekilde, öyle ki dikkatimizi tek bir yere, en öndeki sahneye yöneltmek üzere ilişkili PDF dosyası, Açık ve matkap bir temsilde oluşuyor.



RESİM 4 Gustav Klimt, *Jurisprudenz* (Taslak), Viyana, 1897-98.

du. Resmin odağında, şüphesiz, önde cereyan eden dramatik "gösteri" bulunuyordu: İlk bakışta kurban ayinini andıran bir infaz sahnesi — devasa bir ahtapotun dokunaçlı kolları tarafından kısıvrak yakalanmış, onun hışmına bırakılmış, güçsüz, zayıf düşmüş bir yaşlı kimse, bir mücrim. Ve onların etrafında, infaza refakat etmek, uygun şekilde gerçekleştiğinden ve sonuçlandığından emin olmak, kısacası merasimi yönetmek üzere orada bulunan, intikam peşindeki üç karanlık tanrıça, *Eumenides*. Sağarımla dolanan yılanlar, bir kere daha,

eşikleri sınıyor ve sınırların muğlaklaştığı bu ânı kayda geçiyordu. Ahtapot, suçlu ve öç alıcı tanrıçalardan oluşan bu teatral cezalandırma sahnesi, figürlerin arasında dolanan saç benzeri dalgalı bir şeritle çevrilerek tecrit edilmiş ve böylelikle sahnenin seremonik dozu daha da artırılmıştı. Bu ilk katmanın gerisinde, uzakta, yüksek bir platform bulunuyordu. Platformun üzerindeyse, aşağıdaki üç tanrıçayla koştur üç yeni figür, ayakta, belirgin bir kayıtsızlık ve geri çekilmişlik içerisinde, infazı seyretmekteydi: *Veritas* (hakikat), *Iustitia* (adalet) ve *Lex* (yasa). Onlarda ne görüyoruz? *Veritas* (ki artık yarı çıplak), bize boş bir ayna tutan o dik bakışlı kadından epey farklı — yana doğru meyletmiş başıyla artık yalnızca eğik bakıyor. Aşağıda yetkilendirmiş olduğu tanrıçaya gelince, o kör bir uykuda. *Iustitia*, kılıcını tehditkâr bir şekilde kaldırmıyor artık, tersine, kılıcını yere dayamış dikkatlice tutarken görünüyor — ki aslında bu, hükmünü çoktan verdiği ve şimdi sükûnetle beklediği şeyin, hükmünün yerine getirilmesi olduğu anlamına geliyor. Yetkilendirdiği tanrıça ise gözlerini dikmiş bize bakıyor ve bu bakış bize, adalet talebi bir öç istenci tarafından tüketildiğinde neye benziyorsa onu gösteriyor. Ve *Lex*, elbette bütün olacakları önceden bildirmiş olmanın rahatlığı içerisinde — elinde tuttuğu yasa kitabını bize gösteriyor, nihayetinde onun misyonu hukukun içerisine çekilmiş hayatın zabtını tutmaktan ibaret değil mi? Görevli tanrıça da bize farklı bir şey söylemiyor ve yaptığı jestle, muhtemelen yasadan anlayış veya merhamet bekleyen bir talebi geri çevirdiği anlaşılıyor; yapabileceği bir şey yok, yasa ne diyorsa o! İşte, ilk iki katman böyle ilişkiliniyordu, hakikat-adalet-yasa üçlüsünden infaz görevlisi tanrıçalara uzanan muğlak bir hatla. Son ve üçüncü katman ise, *Veritas*, *Iustitia* ve *Lex*'in üzerinde bulunduğu platformun arkasında biriken kalabalıktan oluşuyordu. Bu, durdukları yer itibarıyla epeyce zorlanıyor olmalarına rağmen en önde olup biteni görmeye çalışan, infaza dikkat kesilmiş bir topluluktuk: Yargıçlar. Veya belki de Honoré Daumier'in hukukçulara dönük meşhur hicivlerinin toplandığı kataloğa verilen adla, "adaletin insanları" (*les gens de justice*). Kibirli ve donuk yüzleri, söz konusu dikkatin öylesine bir merak duygusuyla değil, sürecin (*Prozeß*, ki dava anlamına da gelir) tamamlandığına tanıklık etme isteğiyle süratle ilgilendiği gösteriliyor.

Jurisprudenzen, artık beklendiği üzere oldukça ağır bir tepkiyle karşılanacaktı. Sonuçta resimlerin tamamı reddedildi ve *Aula*'nın tavanında kendileri için ayrılmış olan yere hiçbir zaman yerleştirilmedi. Klimt'e geri de verilmedi, zira bedeli çoktan ödenmişti. Yıllar içinde Klimt'in varlıklı dostları tarafından satın alındılar. Ancak bu da tabloları korumaya yetmeyecekti: Savaşın zarar görmemeleri için 1943 yılında Immendorf Sarayı'na taşınmışlardı; 1945 yılında ise geri çekilmekte olan Nazi ordusu tarafından sarayın ateşe verilmesi sonucunda yakılıp yok edildiler. Onlardan geriye kalan, yalnızca birkaç taslak, kopya üretim ve fotoğraf oldu. Fakat bu öyküde asıl dikkat çekici olan, fakülte tablolarının bahtsızlığından çok, fakültelerin sefaletidir. Bütün fakültelerin (azınlıkta kalan kısmi destekleri bir yana bırakırsak), bu tablolar karşısında neredeyse tek bir cephe olarak davranmış olmasının üzerinden atlamamak gerekir — artık söz konusu olan fakülteler çatışması değil, fakülteler ittifakıdır. Kant'ın, bütün bu olup bitenden tam bir yüzyıl önce fakülteler arasındaki çatışma üzerine kaleme aldığı 1798 tarihli metin iyi biliniyor (Kant 1979). Aslında bu, Prusya üniversite düzeni içerisinde "alt" kabul edilen felsefe fakültesiyle (ki biri tarihsel diğeri saf rasyonel bilmeler için ayrılmış iki bölüm barındırıyordu), devlete sağladığı fayda ölçüsünde "üst" kabul edilen diğer üç fakülte, hukuk, tıp ve teoloji fakülteleri arasındaki çatışmaya ilişkin bir metindi. Burada Kant, özellikle felsefe ile hukuk fakültesi arasındaki çatışma üzerinde dururken, felsefe fakültesine tanınması gereken özgürlüğü, insanlığın sürekli olarak ilerleyip ilerlemediğine dair bir tartışmanın içerisinden gerekçelendiriyordu. Ona göre, hakikaten bir ilerlemenin olup olmadığını kanıtlayacak şey bir olay, daha doğrusu hatırlatıcı (*rememorativum*), kanıtlayıcı (*demonstrativum*), gelecek hakkına hüküm bildirici (*prognostikon*) bir işaret olmalıydı (Kant 1979: 151). Ve evet, böyle bir işaret vardı: Devrim. Fakat söylemek istediği şeyi derhal açıklığa kavuşturuyordu: Devrimden anlaşılması gereken şey, somut olarak olup bitenler, başarıya ulaşan veya ulaşamayan girişimler, yıkılanlar ve yerine inşa edilenlerden ibaret değildir. Kant'a göre asıl işaret, devrimin etrafında oluşan ve yayılan "hakiki coşku"ydu (a.g.y., 155). İşte, deyim yerindeyse bu "fazla" tanıtımın nedeni de budur. Çünkü Kant'ın bu ilham verici üslupla

si mümkün hale geliyordu. Michel Foucault, Kant'ın bu metnine getirdiği dikkat çekici bir yorumda, söz konusu görüşleri yine Kant için bariz bir öneme sahip bir başka temayla, Aydınlanma (*Aufklärung*) temasıyla ilişkilendirir. Kant'tan hareketle, "*Aufklärung* ile devrimin artık birbirini unutmaması mümkün olmayan olaylar olduğunu" belirten Foucault, tıpkı devrim gibi Aydınlanma'nın da "canlı ve üzerinde düşünülmesi gereken" bir olay olarak zihinlerimizde tutulması gerektiğini söyler: Aydınlanma'yı "dokunulmaz tutmak isteyenleri kendi sofuluklarıyla baş başa bırakalım. Bu tür bir sofuluk kuşkusuz ihanetlerin en acısıdır" (Foucault 2000c: 171; ayrıca bkz. Foucault 2011: 18-20). Klimt'in tabloları karşısında fakültelerin takındığı ortak tutum, bu türden bir sofuluğun en açık görünümlerinden biriydi şüphesiz: Fakülteler arasındaki ittifak, bir işaretin açıklığı üzerine değil, bu çekilip alındığında Aydınlanma'dan geriye kalan şey üzerine kuruluyordu.

Şimdi *Jurisprudenz*'e geri dönelim. Schorske'nin kesin bir şekilde gözlemlendiği gibi, *Jurisprudenz*'te kayda geçirilen şey suç değil, yalnızca cezaydı (Schorske 1981: 251). Ve bu, Klimt'in eleştirisinin kalbini oluşturan şeydi. Onu hedef alanların, bunu bir tür şaşkınlık-mış gibi tiye almaları ironiktir. Örneğin Karl Kraus (ki kendisi aynı yıllarda ahlak ve suçluluk üzerine bir çalışma yayımlamıştı), ressamın hukuk ilmini çizmeye niyetlendiğini, fakat onun yerine ceza hukukunu simgeleştirdiğini söyleyip bu durumla alay ettiğinde, aslında Klimt'in eleştirisini yakalamış ama bir şekilde onun üzerinden atlamayı da başarmış oluyordu (aktaran Schorske 1981: 251n). Klimt, cezaya ayrıcalıklı bir yer tahsis etmişti, çünkü bütün o ideal temsillerin (hakikat, adalet, yasa) elini sürmekten imtina ettiği fazla, gerçekte hukukun (veya hukuk ilminin) sinir ucuydu. Yine de tablonun nasıl yorumlanması gerektiğine dair muhtelif görüşlerin olduğunu belirtmeden geçmeyelim: Dennis Curtis ve Judith Resnik, *Jurisprudenz*'te, hükmü takip eden, ondan kaynaklanan cezanın olanca sefaletinin sert bir temsilini görürler (Curtis ve Resnik 1987: 1752). Assaf Likhovski, tabloda, hukukun doğasında bulunan bir yarılmadan kaynaklı bir dikotomi tespit eder — açıklık ve kesinlik vadeden biçimsel, rasyonel ve geometrik bir hukuk kavramıyla (*law in the books*), gerçek hayata özgü ve dağınık, kaotik ve antitey bir rasyonel bir

hukuk kavramı (*law in action*) arasında bölünmüş olan hukuk (Likhovski 2003: 625). Panu Minkkinen ise ilginç bir adım atıp, Platon'un meşhur mağara alegorisine göndermede bulunur (bkz. Platon, *Politeia*, 514a vd.) ve tablodaki farklı bakış noktalarına göre hukukun anlamının sorgulanması gerektiğini söyler (Minkkinen 1999: 183-87).

Rivayetler bir yana, tabloda tanıklık etmemiz istenen gösterinin, eski bir anlatının değiştirilmiş bir alegorisi olduğu neredeyse kesindir ve bu elbette, Aeschylus'un *Oresteia*'sından başkası değildir (Aeschylus 1959). En kaba hatlarıyla bu tragedyanın öyküsü, iki büyük cinayet ekseninde temel bir adalet ve hukuk düzeni sorununun ortaya atılmasına dayanır. Cinayetlerden ilki, Truva seferinden zaferle dönen kral Agamemnon'un, karısı Clytaemestra tarafından öldürülmesidir; Agamemnon bunu hak etmiştir, çünkü sefere çıkabilmek için kendi kanından birini, kızını, tanrılara kurban vermekten çekinmemiştir. Cinayetlerden ikincisi ise, bu defa Clytaemestra'nın, kendi oğlu Orestes tarafından öldürülmesidir; Orestes babasının öcünü almak için geri gelmiştir. Aslında kavga, bu iki cinayete iki farklı hukuk tarafından (muktedirlerin hukuku bir yanda, yenilmişlerin hukuku diğer yanda) yüklenen statüler hakkındadır — hangisi daha fecidir, koca katli mi, anne katli mi; peki, hangisi daha üstündür, evlilik bağı mı, kan bağı mı? (bkz. Aeschylus 1959: 141-42). Orestes, yasanın cevaz verdiği şeyi yaptığını düşünür, zira babasının öcünü almak, Apollo'nun buyruğudur. Lakin Orestes'in peşine düşen, yenilmiş fakat henüz karanlık güçlerinden de pek bir şey yitirmemiş tanrıçalar, *Erinys*'ler, onunla aynı fikirde değildir. Orestes, kendi kanından birinin kanını dökmüştür ve bunun karşılığını ödeyecektir. Kovalamacanın sonunda Orestes, Apollo'nun himayesinde, Athena'ya sığınır. Athena, kendine sığınan birini iade etmek istemez, fakat tanrıçaların öfkesini halkının üzerine çekmek de istemez. "Makul" bir teklifi vardır: Bir mahkeme kuracaktır; cinayet davalarına bakacak daimi bir mahkeme. Adil bir yargılama olacağı konusunda güvence verir. Ve iki taraf da buna razı olur — hukuksal tarzda tahakküm uygulayacak bir mercinin tecessüm etme ânı böylelikle kayda geçer. Güvenilir yurttaşlardan (ki elbette hepsi erkektir) bir yargılayıcı heyet oluşturulur. Davalar, taraflardan dinlenir, ta

ki Athena yeteri kadar şeyin söylendiğine hükmedene kadar. Ardından yargıçlar tek tek oylarını kullanır. Sonuncu oy Athena'nındır ve Athena, Zeus'un bu doğurulmamış kızı, bütün kalbiyle erkeklerin yanında, babasının tarafında olduğunu ilan eder: Ola ki heyetin oyları eşit çıkarsa, Orestes'in kendi oyuyla aklanacağını söyler. Nitekim tam da bu olur. Orestes suçlamalardan beraat eder, Apollo gücünü onaylatmış olur, *Erinys*'ler içinse büyük bir yenilgidir bu: Peşine düştükleri Orestes, ellerinden kaçıp gider. Korumucusu oldukları yasanın hükümsüzlüğü ise yüzlerine çarpılır. Lakin Athena, onların öfkesini dindirmeyi bilir: Adaletin vahşi tanrıçalarına, işlerini mahkemeye bırakıp çekilmelerini telkin eder; kendilerine vadettiği toprağa yerleşmeli, karanlık güçlerini insanları korumaya vakfetmelidirler. Athena, artık "onlardan bitkilerin çobanı, kötü çürümüş otları ayıklamak için toprağı alt üst eden bahçıvan" gibi davranmalarını bekler — "vahşinin payı" artık polis içerisinde kalacaktır (Verant ve Vidal-Naquet 2012: 196).

Klimt, intikamcı olmakla itham edilen vahşi bir adalet talebinin hukuksal form tarafından ehlileştirilip temellük edildiği bu âna dair eski anlatıyı devralır. Fakat alışlagelenin aksine, bunu ne istisnai bir uygarlık mertebesi ne de hukuk düzenine geçişi simgeleyen ulvi bir ân gibi yorumlar. Onun alegorisinde işler epey değişmiştir: Arkada yargıçlar, onların önünde ve üzerinde yükselen ideal figürler, yani hakikat, adalet ve yasa, en önde ise infaz görevlisi tanrıçalar; bunlar artık tek bir sahnenin oyuncularıdır. Üstelik verilen hüküm, beraat değil, cezadır; serbest bırakılan Orestes'in yerini, ahtapota teslim edilmiş mahkûm alır. Ve artık o, hâkimiyet için verilen haki ki bir güç kavgasının taraflarından biri, öldürülse de serbest bırakıl sa da yeri kralların yanı olan biri değil, basitçe herhangi biridir. Fakat bizatihi bu haliyle derin tezatları açık eden biri; nitekim onun sıradanlığının yanında, karşısındaki hukuksal tertibatın şiddetli heybetine tanıklık edenler, tıpkı Victor Hugo'nun giyotin için söylediklerinde olduğu gibi, bunu bir daha asla unutamazlar: "Onu gören, titremelerin en esrarlısıyla titrer. Bütün sosyal meseleler bir satırın çerçevesinde kendi soru işaretlerini dikerler. İdam sehпасı, bir tahta iskele, ya da bir makine değildir; tahtadan, demirden ve iplerden ibaret cansız bir mekanizmadır. Her şey bu mekanizmanın karanlık

niyetleri olan bir çeşit canlı varlık gibidir o. ... İdam sehпасı yargıç-la marangozun birlikte meydana getirdikleri bir çeşit canavardır, verdiği ölümlerin toplamından yapılmak korkunç bir hayat yaşayan bir hayalettir sanki" (Hugo 2002: 39-40). Klimt'in ahtapotu, bu muğ-lak yaratıktan farksızdır şüphesiz. Ve o ne kadar muğlaksa, tutsak aldığı varlık da o kadar sıradandır. Öylesine sıradandır ki onu karan-lıktan çıkaran, onun ayırıcına varmamızı sağlayan şey yalnızca ikti-darla karşılaşmasıdır (Foucault 2001: 161). Belki bir ihbar, bir polis raporu, bir mahkeme celbi, bir kovuşturma, bir dava ve kim bilir belki de, Klimt'in tablosunda olduğu gibi, bir ceza. Foucault'nun eti-molojik bir oyunla bahsini ettiği figür budur — *homme infame*, adı kötüye çıkmış, bu şekilde, bu sayede ve yalnızca bu kadar tanınan sıradan biri. O, *Dasein*'dir; görünür ve konuşur kılan bir iktidara ya-kalanmış anonimlik (bkz. Deleuze 1995a: 118; 1988: 95 ve 145n). İşte, Klimt'in mahkûmu da, hukuka yakalanmış herhangi biridir. Burada Aeschylus'un *Oresteia*'sındaki her şey mevcut, fakat başa-şığı çevrilmiş halde.

Jurisprudenz'te hukukçuları çileden çıkaran şey, adalete, hakika-te ve yasaya atfedilen bütün o ideal tasarımlarla, bir ceza infaz sah-nesinin rahatsız edici gerçekliği arasında kurulan ani bağlantıydı el-bette (bu ikisi daima ayrı resmedilmişlerdir). Onca söz, ritüel, jest, metin, temsil ve mekân takıntısı, onca dolayım, prosedür ve düstur merakı — hepsi bunun için miydi? Bayağı bir infaza, bir ceza sere-monisine yetki ve cevaz vermek için mi? Nasıl yani, bütün bir hu-kuk, en nihayetinde bundan mı ibarettir? Klimt, sinir ucuna dokun-muştu. Aslında evet, hukukun neticede cezadan ibaret olduğunu söylemek bütünüyle yanlıştır, çünkü ne yaptırım ne de ceza hukukun özünü oluşturur (bkz. Arendt 1997: 103, Ek XI). Hukukun asıl ve hepsinden önce gelen takıntısı, Giorgio Agamben'in kışkırtıcı bir açıklıkla ilan ettiği gibi, yargı gücüdür — bir kesin hükme (*res judi-cata*) varmanın ehemmiyeti karşısında diğer her şeyin ihmal edilebi-lirliği bundandır (Agamben 2004: 18-19). Nitekim hukukun infiale kapılmasına neden olan şeylerden biri kendisi tarafından yetkilendi-rilmemiş bir şiddetle karşılaşmaksa, diğerinin de verdiği hükmün, yani yargı gücünün ve bu konudaki tekelinin zan altında bırakılması olduğu deneyime sahiptir. Fakat tanımlanmamış, yoruma getirilme-

miş bir hükmün anlamı nedir ki? Ve ceza, bir hükmün tek değilse bile en açık onaylarından biri değil midir? Klimt'in alegorisinde, bir ceza sahnesinin başına toplanmış bütün o kalabalığın orada bulunma nedeni işte budur: Hükmün tamamlandığına tanıklık etmek, geçerliliğinden emin olmak. Lakin hukukun cezayla olan ilişkisinin bundan ibaret olduğu söylenebilir mi? Peki, hukukun nihayetinde yargı gücünün ve kesin hükmün peşinde olduğu söylendiğinde, hukukun adalet sorunu veya talebiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığı mı söylenmek isteniyor? Agamben, evet buna yakın: Carl Schmitt'in karşısına çıkardığı Walter Benjamin'den mülhem soruşturmalarda, hukukun hayatla istisna (*exceptio*) dolayısıyla kurduğu ilksel ilişkiye (Agamben 2001: 41) ve gerçekte bir yasaklama/terk ediş (*ban/abandon*) deneyimine karşılık gelen bu ilişkinin egemenliğin yapısıyla olan özdeşliğine dikkat çekerken (*a.g.y.*, 43, 82-84), hukuku bütünüyle egemen iktidarın hanesine yazıyor ve adaletle kurulabilecek her tür olumlu ilişkilenemeyi böylelikle iptal etmiş oluyordu. Bu şüphesiz çok güçlü bir argüman. Yine de akla pek çok sorunun takılmasını engellemiyor: Eğer hukuk, adalet beklentilerimize bütünüyle kayıtsız kalan salt bir egemenlik tasarrufuysa, onun adaletle ilişkilendirilmesine neden olan bu kadim ve daimi "yanılgı" nereden geliyor? Amacı adaleti gerçekleştirmek değil, onu engellemekten ibaret olduğu söylenen hukuk, adalet taleplerine kulak asmadan var kalmayı nasıl oluyor da sürdürebiliyor? Yetkilendirdiği şiddet sayesinde mi? Peki, salt şiddetten türetilebilecek kusursuz bir rıza bulunuyor mu? Yok eğer yalnızca uyruklaştırmak, kendi temelsizliğini örtbas etmek veya kendi bekası için operasyonel kılmak için adaletle başvuruyorsa, hukuku aldatıcı veya mimetik bir şekilde dahi olsa adaletle bağlayan bir arakesitin bulunması gerekmez mi? Varsa, bu nedir?

Her durumda, karşısına geçmiş *Jurisprudenz*'e bakarken bizleri belli belirsizce içerisine çeken ve giderek sarıp sarmalayan iki soru kümesi bulunuyor: Cezanın hukukla ilgisi nedir? Ya adaletin hukukla ve cezayla ilgisi nedir? Bu çalışmanın bütün meselesi, basitçe, işte bu iki sorunun çizdiği hattın içerisinde konumlanıyor — nihai yanıtlar bulmaktan çok, düşünmeyi sürdürmeye yarayacak açık yollar önermek için.

Ceza ve Muamması

Cezayı bir adalet pratiği yapan nedir? Pek çoğumuza yanıtı kendiliğinden açık bir soru gibi görünüyor olabilir: Birilerinin yapılmış bir kötülüğe hak ettiği karşılığı vermesi gerekir, hiç değilse başkalarına iyi bir ders olsun diye! Ceza adaletinin rekabet halindeki iki temel yaklaşımını (ödetmeci ve faydacı) sanki aralarında hiçbir gerilim yokmuş gibi bir çırpıda söyleyivermiş olmamız fazlaca basite kaçtığımız izlenimini uyandırabilir, lakin kabul edersiniz ki cezaya dair bu tür görüşler hemen herkesin aklından ilk ve muhtemelen bir arada geçen şeylerdendir. Sağduyu bu iki yaklaşım arasında salınıp durur, fakat cezanın öyle ya da böyle adaletin hizmetinde olduğundan emin bir şekilde. Nitekim bu hattı takip eden bazılarımız yukarıdaki soruda bir hinlik bulmakta ve bunu ifşa etmekte gecikmez: Adalet sorunu cezanın bir eklentisi, ona sonradan dahil edilebilecek fazladan bir nitelik midir ki cezayı bir adalet uygulaması haline getiren şeyi sorgulamaya gerek olsun? Cezadan beklenen şey adaletin yerine getirilmesi değil midir zaten? Doğrusu, cezalandırma fikrinin adalet beklentimize dahil öylesine esaslı bir müdahale olmuştur ki, adalete dair yargımız her ne şekilde biçimlenmiş olursa olsun, hangi adalet kavramının yanında saf tutuyor olursak olalım, cezayı herhangi bir adalet misyonunun meşru taşıyıcısı gibi görmekte pek duraksamayız: Bazen, maruz kalınmış bir kötülüğün biçimsel bir eşitleyeni olarak; bazen, ölçülebilir, hesaplanabilir, kıyaslanabilir bir zarara denk bir eşdeğer olarak; bazense bir ihlalle yerinden edilmiş hakların adil bir yeniden paylaşımı olarak. Ceza, bütün bu vasıfları sorgusuzca kabullenen veya kendine mülk edinen içeriksiz bir biçim gibidir. Tam da bu yüzden, niceliği veya niteliği itibariyle eleştirilmeye, müzakere edilmeye, yeniden düzenlenmeye daima açık olmasına rağmen, bir biçim olarak neredeyse dokunulmazdır. Öyle ki ceza fikrine en mesafeli adalet kuramları bile onu bir *ultima ratio* olarak muhafaza etmekten veya acil durumlar için ona uygun bir yer tahsis etmekten vazgeçmezler. Ceza, geri gelir!

Fakat sağduyunun vazettiklerinden de pekâlâ kuşku duymak mümkün: Ceza ile adalet arasındaki ilişkinin açıklama gerektirme-

yen bir sarihlikte olduğu kanaatine muhalefet edeceğiz. Bu çalışmada göstermek istediğimiz üzere, ceza, ne esası ne de kökeni bakımından bir adalet pratiğidir. Ceza, hepsinden önce bir tahakküm pratiğidir. Ve kendini bir adalet saikiyle sunmak zorunda olmadığı gibi, bir adalet draması şeklinde sergilemesi de gerekmez. Hatta bu tür imalardan kendini muaf tutan ve salt bir tahakküm işareti taşımakla yetinen cezaların beşeri deneyimlerimizde çok daha yaygın bir yer kapladığını söyleyebiliriz. Öyleyse ceza ne herhangi bir adalet görevini gelişigüzel yüklenebilecek boş bir biçim, ne de doğası gereği adalet işleriyle ilgili bir pratiktir. Onun yalnızca, fakat her türden tahakkümle dolaysız bir bağı vardır — adaletle olan bağı ise dolaylıdır ve bir açıklamayı hak eder. Burada savunacak olduğumuz şey, cezanın yalnızca belirli bir tahakküm biçiminin içerisinde geçmek ve yalnızca belirli bir şekilde uygulanmak koşuluyla bir adalet pratiği olarak savunulabileceğidir. Sanılanın aksine bunun pek de kolay başarılabilir bir şey olmadığını söyleyeceğiz. Üstelik ceza adaletini, oluşturmaktan pek hoşlandığımız şu "sonuna geldiğimiz şeyler listesi" içerisinde görmemiz de muhtemeldir: Nitekim ceza adaleti ile siyasal form arasındaki ilişki üzerine bugün bizi yeniden düşünmek zorunda bırakan şey, cezanın günümüzdeki çıkmazlarıyla, muammalarıyla, geri çekilmeleri ve ani taarruzlarıyla yüzleşmenin kaçınılmazlığından başka bir şey değildir. Akla hemen bilhassa geride bıraktığımız yüzyılın felsefi söylemlerine hâkim olan vahiyssel ton geliyor, yani Jacques Derrida'nın vurguladığı gibi, sürekli bahis artıran bütün o eskatolojik belagat bolluğu: Tarihin sonu, sınıf mücadelesinin sonu, öznenin sonu, felsefenin sonu, Tanrı'nın ölümü ve elbette İnsan'ın kaderi hakkında uzayıp giden geniş bir kıyamet çeşitlemesi (Derrida 1992a: 48). Neden bir yenisini eklemeyelim — üstelik bu çok daha mütevazı bir son olacakken? Yine de temkinli davranmakta fayda var. Sona dair söylemler hakkında (ister aklın karamsarlığı isterse iradenin iyimserliğiyle ele alınsın) bilmemiz gereken ilk şey, vahyin dayanıklılığıdır.¹ Derri-

1. 1990'ların başında, Derrida, Francis Fukuyama ve onun okuyucuları-tüketicileri olan genç kimseleri, vahyin dayanıklılığı hakkında uyarıyordu: 1950'lerde de aynı lokmayı çiğneyip duruyorduk, diyordu (Derrida 1994: 14). Üstelik o yılların deyim yerindeyse felsefi inatçı, ısrarcı ve pek yavaş olduğunu söyleyemeyiz —

da'nın ironiyle söylediği gibi, "son yaklaşıyor, fakat kıyamet vahyi uzun ömürlüdür" (a.g.y., 59).

Bu çalışma kendini bütün bu son söylemlerinden muaf tutamayacak elbette — her ne kadar müphemliğine dair şimdiden bir kayıt düşmüş olsa bile. Fakat burada ele alınacağı biçimiyle, "son", bir öncenin ve bir sonranın varlığını değil, şimdinin kronik muğlaklığını işaretliyor. Nitekim, sonuna gelmiş olduğumuzdan kuşku duymamamız gereken bir şey varsa, hepsinden önce bu, kesin ayrımların yapılabilirliğidir. Eleştiri, bugün için bize, bunun neden olduğu muğlaklıkla nasıl baş etmemiz gerektiğini bulma görevini veriyor. Peki, ayrımların kırılğanlaştığı, sınırların sabitlenemez olduğu bir çağda, son yine de bir anlam taşıyor olabilir mi? Son, hiç değilse bu çalışmada yüklendiği görev itibariyle, bir bağlamdan diğerine, öte tarafa mutlak bir geçiş imkânından çok, hepsi şimdinin zamanında (*Jettzeit* diyordu Benjamin) cereyan etmekte olan bulaşmaları, geçişlilikleri, karşılıklı tacizleri, sirayet etmeleri, istikrarsız kılmaları, askıya almaları ima ediyor. Evet, bu bir son; zira ardında biçimden yoksun içerikler ve içerikten yoksun biçimler dışında, yani bütün bu zombi imgeler dışında hiçbir şey bırakmamakla tehdit ediyor hepimizi. Sonlarımız bir bakıma artık daha bir tıbbi, tam da biyo-politik çağımız neyi hak ediyorsa öyle: Ani, bir kerelik ve yok edici olmaksızın çok, daimi bir metastaz, müzmin fakat öldürücü olabileceğini asla unutturmayan bir erteleniş gibi. Sonlarımız, bir bakıma uzun ömürlü kıyamet vahiyleri gibi. İşte, onlardan biri daha.

Batı siyasal düzeninin temel yapılarıyla, adalet uygulamalarının genel biçimi arasındaki güçlü eklemlenmeye uzun zamandır belirgin bir şüphe eşlik ediyor. Bilhassa ceza adaleti söz konusu olduğunda, griliği giderek koyulaşan bir gölgeye benziyor bu. Artık kimse ceza adaletine iliştirilmiş kavramların sarıhlığından, usullerin açıklığından, ilkelerin kesinliğinden dem vururken, peşinden sürüklediği gölgenin alaycılığına kayıtsız kalamaz. Peki bütün bu

zira gerçekte "son üzerine yazılmış klasiklerin" yeniden okunup yorumlanmasına dayanıyordu: Peşinde olunan şey, bir bakıma "modern mahşerin kaidelerini biçimlendiren" klasiklerin, "Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, bütün bunların Kojeveci ek vasiyetnamesi ve bizzat Kojeve'in vasiyetnameleri"nin dilinin çözülmesiydi (Derrida 1994: 15).

kavramlar, usuller, ilkeler etrafında her gün daha fazla koparılan fırtınayı, onların güçlenen otoritesine mi bağlamalıyız, yoksa kronikleşen krizine mi? Yapılan çağrılar, övgüler, güzellemler, bize mutlak bir geçerliliğin yeniden onaylanmasındansa, tüm beklentilere rağmen bunun gitgide daha çok zorlanıyor, belirsizleşiyor, istikrar-sızlaşıyor olmasına verilen tepkiler gibi görünüyor. Eğer bugün ceza adaletinde olması gerekenleri daha yüksek sesle dile getirme gereği duyuyorsak, bu dipten dibe ceza adaletini şekillendiren ayrımların geçerliliği hakkında endişeye kapılıyor olmamızdır. Siyasal kaderimiz belirgin bir askıda olma hali tarafından tehdit edilirken, bildiğimiz hiçbir ayrıma güven duymamız mümkün değil zira. Askıda olma hali, temelde siyaset imkânının askıya alınmasıyla sonuçlanan gelişmelerin toplamından başka bir şey değildir. Bunun bir yüzünde, devletin siyasal tahayyülümüzün sınırlarını tayin eden ayrıcalıklı statüsünü yitirmesi bulunuyor — şimdiye dek üzerine yaslandığı ayrımların tümünü tehlikeye atma pahasına. Devletin yok olmaya yüz tuttuğunu söylemek istemiyoruz elbette; hatta belli açılardan hiç olmadığı kadar güçlendiği bile söylenebilir. Fakat yine de devletin yazgısına dair ikircikli hissiyat bizleri yanıltmasın: Devlet, şüphesiz içerisine yerleştiği büyük iktidar şebekesinin nimetlerinden kendini esirgemiyor ve kontrol ağının ayrıcalıklı uğraklarından biri olmaya devam ediyor. Ve dolayısıyla evet, devletlerin görelisi olarak güçlenmediği iddia edilemez. Fakat devlet bunu artık yalnızca siyasalın imtiyazlı merkezi olmayı, her biri kendi icadı olan ayrımların hamisi olmayı, yönetsel aklın düzenleyici referansı olmayı terk etme pahasına yapabiliyor. Elbette söz konusu olan şey basitçe bir geri çekilmeden ibaret olsaydı, bundan rahatsızlık duymak için bir nedenimiz de olmazdı. Lakin, devletin kendi krizine verdiği yanıt, kendi koyduğu sınırların ihlaline dayalı müphem bir yayılma eğilimi ve siyasallaşma imkânlarının olabildiğince tecrit edilmesi oldu. Devletin nerede bitip toplumun nerede başladığını ayırt etmenin olanaksızlığı tarafından belirlenen bu durum, siyaseti yalnızca müzakere oyunlarına, iletişim prosedürlerine, pay pazarlıklarına hapsederken, diğer bütün siyasallaşma girişimlerini ölçsüz şiddet patlamaları ve cezai biçimler olarak işaretlemeye gerçek bir çaba oldu. Bizden beklenen de buna yorgunlukla dayandırma-

mızdır: Siyasalı, siyasalı meneden bir siyaset tasarımıyla takas etmemiz isteniyor, zira devlet ile toplum arasındaki eşiğin bulanıklaştığı bu gri alanı mekân bellemiş olan siyaset tarzı, "varlığın bakımı"ndan başka bir meşru konu tanımıyor. Yine de bunun bir Pyrrhus zaferi olma ihtimali yüksektir.² Çünkü, belirgin ayrımlar yapma imkânını iptal eden bütün bu siyaset tarzı, kendi meşruiyetini değilse bile yenilir yutulur kılınmasını, daima üzerinde tepindiği ayrımlara borçlu olmuştur. Şimdiyse bundan geriye sınırlara aldırış etmeyen tahripkâr bir güvenlik tertibatından başka kayda değer bir şey kalmışa benzemiyor.

Siyasal Bir İncelemenin Konusu olarak Ceza Adaleti

Öyleyse bu çalışmanın içerisinden doğduğu temel bağlamı ve sorunu biraz daha netleştirebiliriz: Siyasallaşma imkânının menedilmesiyle üzerimize kapatılmak istenilen bu geniş "polis" alanında, ceza adaleti ne anlam taşıyor? Klasik devletin tıpkı bir sınır kavramı gibi iş görerek yarattığı ve içerisine yerleştiği ayrımların, yani bir siyasal formu hem bir başkasından (içerisi/dışarısı), hem de kendi içerisinden (devlet/toplum) ayıran sınır çizgilerinin belirsizleştiği bir çağda, cezanın halen kendini bir adalet pratiği olarak sunma olanağı bulunuyor mu? Ceza modernizminin (*penal modernism*) bunalımına has aktüel görünümlemlerle, örneğin patolojik suçlu bireyin, potansiyel risk grubu üyesine; normdan sapma addedilen suçun, ölçülebilir bir rutin aktiviteye; ıslah etmenin, izole etmeye; entegre etmenin, kapasitesizleştirmeye; disipliner kurumların, yaygın kontrol şebekelerine vb. dönüşmesiyle, bütün bu süreç arasında nasıl bir ilgi var? Ayrıca, savaş kavramları ile ceza kavramları arasında, siyasal kavramlar ile cezai kavramlar arasında zuhur eden yaygın ve mütecaviz sınır ihlalleri, devlet tarafından himaye edilen klasik ayrımların geçersizleşmesiyle alakalı değil midir? Şurası kesin ki, ce-

2. Epirus Kralı Pyrrhus'un, Romalılar karşısında kazandığı önemli bir zaferin ardından kendini kutlamak için gelen birine şöyle dediği söylenir: "Romalılara karşı bir muharebede daha zafer kazanırsak, bütünüyle mahvolmuş olacağız" (bkz. Plutark, "Pyrrhus", XXI). Zira Pyrrhus güçlerinin önemli bir kısmını, bütün yakın arkadaşlarını ve çok azı dışındaki generallerini, savaşta kaybetmiştir.

za adaletinin dönüşümü üzerine kafa yoran hiç kimse, bu ve benzeri sorularla yüzleşmekten kaçınmaz. Üstelik bütün bu güncel sorgulama, bizleri ister istemez siyasal tahakküm, hukuk biçimi ve ceza adaleti arasındaki ilişki hakkında daha derin bir görüye sahip olmaya zorlamaktadır. Nitekim bu çalışmada da yapılmak istenen şey, suç ve cezaya dair yeni eğilimleri akılda tutarak, ceza adaleti hakkında siyasal bir incelemeye girişmektir.

1. Adalet probleminden başlayacağız. Üzerine düşünmekten ve yeniden düşünmekten asla vazgeçemeyecek olduğumuz bir konu hakkında her şeye rağmen bir hükme varmak, üstelik bunu bir de yazmaya kalkışmak hakikaten tedirgin edici. Ayrıca dikkate alınmaya değer muhtelif öneriler ve izlenmeyi hak eden muhtelif yollar varken, yalnızca kısmi bir hattı takip etmek zorunda kalmak da buna eklenmeli. Fakat gerçekte herhangi bir adalet deneyimi de bir anlamda bundan farksızdır — hakkında bir karar vermenin güçlüğü, hatta imkânsızlığı tarafından çarpılmayan, onun cenderesinden geçmeyen şey bir adalet deneyimi olamaz. Dikkatlice düşünmeyi gerektiren şeylerden biri budur. Ancak bu çalışmada bahis konusu edildiği şekliyle adalet sorununun, siyasal tahakküm sorununa dahliyle ilgili bir sınırının bulunduğunu yine de belirtelim, tabii bu bir sınırsa! Biraz karikatür bir tasnif, adalet sorununun siyasal tahakkümle ilişkilendirilmesinin iki temel biçiminin bulunduğunu gösteriyor: Ya adalet siyasal tahakkümün suiistimallerini sınırlayan, ona şekil veren, yönünü belirleyen, gücünü adil amaçların hizmetine sokan, nihayetinde ilkeleri siyasetin çelişkili ve fazlasıyla pragmatik doğasından türetilmeyecek olan, ona dışsal, yüksek, ideal bir ilkedir — siyaset adaletin buyruğu altına girmelidir. Ya da adalet siyasal tahakkümün bir etkisidir ki tam da onun sayesinde hayat bulur, varlık kazanır, insanların mutluluğuna vakfedilmiştir ve dolayısıyla siyasal varlığın bekasını korumak uğruna yapılanların adalet ilkesine aykırı düşmesi beklenemez, onun ne üzerinde ne de aşağısındadır, onu katetmektedir — siyaset yaşayan adalettir. Şüphesiz bu bir karikatür, ama yine de bize bir şeyler söylüyor. Doğrusu burada her ikisinden de yolumuzu ayırmamız gerektiğini savunacağız: Adalet kavramını, siyasal tahakkümün ayağına itmesinin yerine, adalet kavramında gidip

gelen salınımlarını düzenleyen bir ilkeymiş gibi okumaya niyetimiz yok. Basitçe, ne bizatihi siyasal tahakküm halini alabilecek bir adalet kavramı bulunuyor, ne de adalet talebini bütünüyle mülk edinebilecek bir siyasal güç. Derrida'ya göndermede bulunarak bir başka okuma önereceğiz (bkz. Derrida 1990; 2010); böyle bir okuma, "hukukun adaleti"ni "sonsuz adalet"ten belirli bir şekilde ayırmamıza imkân tanıyacak. Ve biz bu ayrımı bir başka maksatla, hukukun adaletini "üçüncü taraf"ın müdahalesiyle ilişkilendirmek için bir fırsat olarak kullanacağız. Böylelikle, hukuksal tarzda bir tahakkümün yapısını açıklığa kavuşturarak, siyasal güç ile adalet pratikleri arasındaki bağlanmanın niteliğini de göstermeyi umuyoruz. Elbette buraya yönelmemizin ardındaki asıl neden, cezayı bir adalet pratiğine dönüştüren şeyin ne olduğunu anlayabilmektir.

2. "Ceza adaleti" ifadesi bize ne söylüyor? Öncelikle hakkını teslim edelim ki, ceza adaletinin, kendini tarihin en arkaik formlarından biri olarak göstermek gibi istisnai bir mahareti vardır. Ceza adaletine dair bu basmakalıp fikir, elbette "ceza" kavramının üzerinde birikmiş anlam yükünden besleniyor: Burada arkaik olan bir şey varsa, bu kuşkusuz yasaktır, yasağın ihlalidir ve nihayet ihlalin cezalandırılmasıdır. Böyle bakıldığında, doğru, cezanın tahakküm kadar eski olduğu söylenebilir — hatta belki de yasanın himayesinin topluluktan ayrılmış bir güç tarafından henüz kapılmadığı zamanlar kadar. Gelgelelim bu, cezanın her daim ve sorunsuz bir şekilde bir adalet pratiği sayıldığını kanıtlamaz. Kişilerin cezalandırılmaksızın itham edildiği ve adalet fikrinin biz modernlerin alışık olduğundan çok daha farklı şekillerde tezahür ettiği yabani topluluklara dikkatimizi çeken antropologtan (bkz. Malinowski 2003: 69, 107); veya adalet dağıtma işinin, nihayetinde bir kazanan ile bir kaybedenin olduğu kurala bağlanmış bir yarışma, kimi zaman bedensel mücadeleleri de içeren bir rekabet ve talih oyunu boyunca nasıl gerçekleştirildiğini göstermeye çabalayan tarihçiden (bkz. Huizinga 2006: 106-19) öğrenmemiz gereken şeylerden biri de budur. Ceza, adalet mefhumundan bağımsız olarak tahakküm biçimlerine içkin olmuştur; ne bir adalet saikine sahip olmak zorundadır, ne de kendini bir adalet gösteriş formunda sunmak. Öyleyse: adalet problemi, ce-

zanın içkin niteliklerinden biri olarak değil, onun bir eklentisi olarak ele almamız gerekir — ceza bakımından adalet sentetik bir öğedir. Nitekim ceza adaletinin köklerini bazen ilk tahakküm uygulamalarında (aykırılığın iptal edilmesi), bazense ilk adalet uygulamalarında (haksızlığın iptal edilmesi) arayan görüşlerin giderilemez bir tutarsızlıktan mustarip olmalarının nedeni, tam da ceza adaletinin sentetik doğasının üzerinden atlıyor olmalarıdır. Asıl olarak şunu sormamız gerekmez mi: Bir tahakküm etkisi olarak cezayı, bir adalet uygulamasına dönüştüren şey nedir? Nasıl olmuştur da ceza (ki eşitsizlikten hareket eder), kendini bir adalet (ki eşitlikten hareket eder) pratiği olarak sunabilmiştir? Bizce ceza adaletinin muamması, tahakküm gücü ile adalet istenci arasındaki, eşitsizlik ile eşitlik arasındaki hassas bir eklemlenmeye dayanıyor olmasında yatıyor. Ve bu akıl yürütme, bizi ceza adaletinin kalbine götürüyor. İkinci bölümde uzun uzadıya sürdürmek zorunda kalacağımız bütün bu sorgulamanın varacağı noktayı özetlemek ise güç değil: Bir adalet pratiği olarak ceza, hukuksal tahakkümün oldukça spesifik bir kullanımında gerçek niteliğini kazanıyor. İlk elde bu, ceza adaletinin yapısının, "hukukun adaleti"nin yapısıyla aynı karakterde olduğu anlamına gelir — yani bu, kendini "üçüncü taraf" olarak dayatan bir siyasal gücün adaleti olacaktır. Fakat altını çizmemiz gereken bir diğer şey de, bunun spesifik bir kullanım olduğudur — yani burada "üçüncü", herhangi iki özel kişi arasındaki etkileşime müdahale eder gibi değil (aksi halde burada söz konusu edilen şey özel hukuk olurdu ve cezaya gerek kalmazdı), üzerinde yükseldiği kolektivite ile onun belirli bir üyesi arasındaki etkileşime müdahale eder gibi davranır. Bir kerede söyleyelim: Ceza adaleti, kolektivitenin "belirli" bir üyesinin, kolektivitenin "herhangi" bir üyesine, "üçüncü" tarafından eşitlenmesidir. Bunun neden cezayla olabildiğini, burada cezanın eşitlenmeyi nasıl olup da sağlayabildiğini yeri geldiğinde tartışacağız. Ancak bütün bu teferruatın gerisinde ne demeye çalıştığımızı söylemeden geçmeyelim: Ceza adaletinin fenomenolojisine dair çizdiğimiz çerçeve eğer doğruysa, onun geçerliliğinin izlerini uzak kökenlere yapacağımız göndermelerden çok, yukarıdaki formülde anılan öznelere tezahür edişlerinde aramamız gerekir. Bu yüzden PDF Kitapları Arşivi'ni <http://arxiv.org> olarak,

toplum ile yurttaş arasındaki ilişkiye müdahalesi tarafından belirlenen tarihsel uğrağa (ve tabii bunun krizine) götürüyor. En nihayetinde ceza adaleti, devlet ile toplumun ayırt edilebilir kendilikler olarak kabul edilmesine dayanır — ki gücü de güçsüzlüğü de aslında daha başından itibaren bir ölçüde muğlak ve kurgusal olmaktan kurtulamamış bu ayırmadan ileri gelir. O halde, devletle ve toplumla devam etmemiz gerekecek.

3. Gerek hukukun adaleti hakkında yürütmek zorunda kalacağımız tartışma, gerekse ceza adaletinin yapısına dair sorgulamalarımız, bizi ilk olarak devlet problemine sürüklüyor. Devlet formu ile adalet uygulamaları arasında kuvvetli bir eklemlenmenin gerçekleştiği tarihsel uğrak bize tam olarak ne gösteriyor? Üçüncü bölümde bu soruya kimi yanıtlar vermeye çalışacağız. Bilhassa şunun altını çizmek istiyoruz ki devletin adalet pratiklerinin merkezine yerleşmesi, klasik Avrupa devletinin bir yandan –içeride– türdeş ve mutlak bir hâkimiyet sahası, diğer yandan –dışarıda– devletlerin eşit siyasal aktörler olarak karşı karşıya gelebilecekleri bir rekabet ve denge sahası yaratma projesinin orta yerinde vücut buldu. Gerçek anlamda, bu bir yoğunlaşma ve sınır çekme çağıydı. Bu döneme damgasını vuracak olan ayırım içerisi/dışarıyı ayırmıdır, ki kendi zamanı için yeni ve olağanüstü büyüklükteki bir dizi siyasal teknolojinin tam da bu ayrışmanın etrafında şekillendiğini hatırdan çıkarmamamız gerekir. Kendi konumuz açısından bu dönemin ayrıcalığı, aslında Ortaçağ monarşileriyle birlikte başlamış bir sürecin tamamlanmasına bağlı olarak, savaş ve adalet pratiklerindeki köklü dönüşümdür diyebiliriz. Şunu biliyoruz ki savaş kavramı uzun yüzyıllar boyunca adalet ve cezalandırma imalarıyla bir arada bulunmuştur. Benzer bir şekilde adalet pratiklerine hâkim olan usulleri de savaş biçimlerinden veya onların ritüelleştirilmiş temsillerinden ayırt etmek uzunca bir süre mümkün olmamıştır. Lakin devlet, şiddetin yeni bir dağılımıyla birlikte gelmiştir ki bu kendini şiddet tekelinin iki yüzü olarak gösterir: Savaş ihtimali, içeriden şiddetin çekilip alınmasına bağlı olarak, siyasal birliğin dışarısına atılmıştır — savaş rasyonelleştirilerek adalet imalarından arındırılmış, devletler arası ilişkilerin ve diplomatik askeri bir aygıtın rutin konusu haline getirilmiştir.

Adalet uygulamaları ise, özel savaş biçimlerinden veya savaşın ritüel bir devamı olma anlamıyla çeşitli sınaama usullerinden arındırılarak, merkezdeki figürün müdahalesine açılmıştır. Artık savaş dışarının, ceza içerinin konusudur. Eğer 16. yüzyıldan itibaren devletin spesifik bir form olarak ortaya çıktığını söyleyebiliyorsak, bunun gerisinde, içerisi/dışarısı ayrımını bir tür siyasal güçlenme dinamizmine çevirmeyi başarabilmiş özgün bir yönetimsel aklın bulunduğu kabul etmemiz gerekir: *Raison d'État*. Özellikle Foucault'dan esinlenmiş bir devlet çözümlemesinden hareketle (bkz. Foucault 2007), bu kavramın üzerinde uzun uzadıya duracağız. Bu önemli, çünkü 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu defa içeride yeni bir ayrımın patlak vermesine neden olacak şey, *raison d'État*'nın içkin krizine verilecek yanıtı bir bakıma. Yeni ayrım, devlet/toplum ayrımıdır ve önceleri yalnızca savaşın içerideki simetrisi haline getirilerek egemenin tasarrufuna terk edilen cezalandırma hakkı ve cezalandırmanın mantığı üzerinde benzersiz bir dönüşümün yaşanmasına neden olacaktır.

4. Devlet, içerisinden sıyrıldığı, daha doğrusu koparak ayrıldığı siyasal geleneklerden farklı olarak, kendini mutlak bir yapaylık olarak koymuştu: Bir yapay beden. Kendi ilkesini, kendinden başka hiçbir yerde bulamayacak kadar ayıksı ve nevin bir formdu çağdaşlarının gözünde. Dolayısıyla hak ettiği gibi yönetilmeliydi; başka biçimleri taklit ederek değil (ki bunun sonucu gerçek bir fiyasko olurdu), kendine has rasyonellik biçimini kavrayarak. *Raison d'État* işte bunun adıydı ve yukarıda belirttiğimiz gibi, içerisi/dışarısı ayrımını devletin güçlerini artıracak şekilde yönetme sanatıydı aslında. *Raison d'État* dışarıda hedeflerin sınırlı tutulmasına dayanıyordu; devlet, diğer devletler üzerinde hâkimiyet tesis edecek bir üst siyasal forma evrilmeyi değil, çoğul siyasal uzamı berhava etmeden olduğu şey her neyse onu korumayı ve güçlendirmeyi hedeflemeliydi. Fakat, içeride durum bunun tam tersiydi. *Raison d'État*'nın içeriye bakan yüzü, hedefleri bakımından sınırsız bir idari aygıtla ortaya çıkıyordu: *Polizei*. Devletin güçlerini artırmanın bir anlamı dışarıda dengeli bir rekabeti sağlamaksa, bunu mümkün kılacak olan şey, içerideki her şeyi yönetiminin kontrolüne alması ve getirmek-

ti. Devlet daha fazla ve daha fazla yönetmeliydi. İşte, Foucaultcu bir devlet soykütüğü, 18. yüzyılın sonuna kadar bize manzaranın bundan ibaret olduğunu söylüyor. Fakat bu uğrakta durum değişir: *Raison d'État*'nın içerisinden, onun hedeflerini sahiplenerek büyüyen yeni bir yönetsel rasyonalite, daha fazla yönetmenin iyi bir fikir olmayabileceğini, çözdüğünden fazla soruna sebep olabileceğini, hepsinden önemlisi devletin güçlerini artırmak bakımından elverişli sonuçlar vermeyebileceğini vazetmeye başlar. Bu *politik ekonomi*'dir. Ve devletin içerideki kuşatıcılığına bir sınırlama getirmeyi, üstelik bunun devletin hayrına sonuçlar vereceğini ileri sürmektedir. Devleti, kendininkinden farklı yasalara, kurallara, düzenliliklere sahip bir başka gerçekliği tanımaya davet etmektedir: Toplum (ilk söylendiği haliyle ifade edecek olursak, sivil toplum veya burjuva toplumu). Bırakın, kendini yönetsin — onun kendine has süreçleri var ve bunların ne olduğunu bilemezsin! İşte, toplumun bir doğum belgesi varsa, bunun politik ekonomi tarafından hazırlanmış olduğu anlaşıyor. Dördüncü bölümde, toplumun sahneye girişinin anlamı üzerinde duracağız. Gerçek şu ki, ceza adaleti hakkında bugün ne biliyorsak, aklımıza hangi ilkeler, düsturlar geliyorsa, hemen hepsini bu döneme borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz. Toplumun tanınması cezaya dair her şeyi değiştirmiştir. Bunun anlamını kayda geçirmek ise klasik okula düşmüştür. Klasik okulun, yani reformun dili, hukuktan çok politik ekonominin dilidir. Önerdikleri ise yeni bir ceza ekonomisi olmuştur ki bu sayede adaleti kralın elinden alabilmeyi başarabilmişlerdir. Fakat, ceza adaleti daha devlet, toplum, yurttaş arasında özgün bir dolayım olarak kavranmaya başlandığı sırada, hem geriden gelen başka birtakım iktidar tazyiklerine maruz kalmaktan, hem de kendi sınırlarının, açmazlarının devrimci sınıflar tarafından yüzüne çarpılmasından kurtulamaz: Aşağıda ağır ağır olgunlaşmış disiplinler teknikler cezalandırma pratiklerini ve söylemlerini hızla istila edecektir. Öte yandan sivil toplumun türdeş olmadığını, en azından tek olmadığını hatırlatan devrimci sınıflar karşısında verilen muhafazakâr refleksler, tehlikelilik kavramının etrafında ceza adaletini güvenlik, risk, kontrol vb. temalar tarafından işgal edilmeye açık hale getirecektir. Gerçek bir temsilini *homo economicus*ın rasyonal hesaplarında bulursak, sivil toplumdan geriye,

artık, risk seviyelerine göre sınıflandırılmış ve buna göre kontrol matrisine yerleştirilmiş alt-grupların toplamından daha fazla bir şey olmayan, devletin içerisinde mi dışarısında mı olduğuna karar vermenin imkânsız olduğu, adına toplum denilen şu müphem varlık dışında pek bir şey kalmış görünmüyor.

5. Batı siyasal düzeninde "klasik" olan şeyin, yani belirgin ayrımlar yapabilme imkânının giderek ortadan kalkıyor olmasından uzunca bir süredir yakınılıyordu. Günümüzdeyse bu eğilimin kronik bir hal aldığını söyleyebiliriz. Artık siyaset ile şiddet, şiddet ile hukuk, hukuk düzeni ile olağanüstü hal arasındaki eşiği aydınatabilecek ayrımların, siyasal birliğin içerisi ile dışarısı, devlet ile toplum, kamusal olan ile özel olan, savaş hali ile barış hali, askeri olan ile polisiye olan arasındaki sınırlarla birlikte topyekûn aşındığından söz edildiğini çok daha sık duyuyoruz. Benzer türden bir başka meydan okuma ise suç ile siyaseti, cezai kavramlar ile siyasi kavramları, kriminal şiddet ile siyasal şiddeti birbirinden ayıran eşiği tehdit ediyor. Beşinci ve son bölümün konusunu işte bu oluşturuyor: politika-sonrası çağda suç ile siyaset arasındaki salınım. Aslına bakılırsa, gerek suça dair kurumsal stratejilerin gerekse onunla işbirliği halinde şekillenmiş olan geleneksel-muhafazakâr suçbiliminin dikkate değer bir "başarısı" olarak kaydedilmesi gereken şey, yani suça ilişkin konuların politik imalarından arındırılarak siyasal eleştiri ve müdahaleye kapatılması, 1960'ların ortalarından bu yana, yalnızca yaygın bir sosyal-siyasal protestonun değil, aynı zamanda güçlü bir entelektüel taarruzun da baskısı altında kalmıştır. Üstelik bunun etkileri bakımından sınırlı ve sonuç getirmeyen bir müdahaleden ibaret olduğunu kimse söyleyemez; bilakis bütün bu entelektüel tazyikler (adlarıyla sayarsak: aşağıdan tarih okulu, kültürel çalışmalar, feminist eleştiri, post-yapısalcılık ve bunlarla etkileşim halinde tartışmaya derin bir katkıda bulunmuş olan politik suçbilimi) suç mefhumunun etrafını kuşatmış olan bilgi/iktidar kompleksinin sözde siyasetten arınık olan yansız ve teknik dilini eleştiriye açmakta epey başarı göstermiştir. Ne var ki bugün paradoksal bir durumla karşı karşıyayız: Sözünü ettiğimiz radikal müdahalelerin hedefinde, suçun ve onu önlemek için yapılan her şeyin içerisindeki siyasal öğenin açığa

vurulması bulunuyordu. Oysa bugün bizatihi siyasal pratik ve söylem, cezai ögenin akıl almaz baskısı altındadır: Siyasal bir çekişmenin, bir itirazın veya meydan okumanın, giderek cezai bir biçime ve adlandırmaya tercüme edildiği, üstelik böylesinin çoğu zaman tercih edildiği bir çağda yaşıyoruz. Belki de şöyle sormamız gerekir: Hakiki bir siyasallaşma imkânını meneden, meşru bir çelişkinin meşru bir tarafı olmayı olanaksız hale getiren, Jacques Rancière'in diline başvuracak olursak (bkz. Rancière 1999; 2007), "politika"yı "polis"le ikame eden bu politika-sonrası çağda, başka türlü olması mümkün müydü? Politika-sonrası, hiçbir paya sahip olmayanların payını talep eden otantik siyasal ögenin, teknokratlar, profesyoneller ve çok-kültürcü liberallerin sonu gelmeyen müzakere ve taviz stratejileri içerisinde askıya alınmasına göndermede bulunur (bkz. Žižek 2000). Bir bakıma politika-sonrası çağ, devletin yönetselleşmesinin mutlak ve ileri aşamalarına karşılık gelen siyasal tahayyülü imler. Slavoj Žižek'in dikkat çektiği gibi, politika-sonrası çağda hakiki siyasal unsurun içerisine çekilmek istendiği yer, gerçek siyasal terimlerle ifade edilme olanağını yitirmiş olan antagonizmanın işlevsiz ve aşırı şiddet patlamalarıdır. Ve tahmin etmek güç değil ki, bu durum gündelik siyasal dile tercüme edilirken, cezai terimlerden sonuna dek faydalanılacaktır. Öyleyse siyasette cezai unsurun ve suç dilinin olağanüstü yükselişinin, sadece suç ve siyaset arasındaki eşiği belirsizleştirmekle kalmadığını, aynı zamanda siyasalın askıya alınmasının biçimlerinden birine de işaret ettiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Öte yandan politika-sonrası çağın paradoksal yapısından da söz etmek gerekir: İçerisinde bulunduğumuz çağın tedirgin edici bir yanı, bir taraftan giderek yoğunlaşan bir biçimde tecrit ve dışlama yöntemlerini devreye sokmaktan çekinmezken, öte taraftan toplumun derinliklerine kadar nüfuz eden kontrol ağları vasıtasıyla güçlü yakalama ve içirme kanallarını sonuna dek açık tutuyor olmasıdır. Nitekim bu, ceza siyasetini kendi içerisinde bölen ve istikrarsızlaştıran eğilimde, varlığını olanca şiddetiyle gösteriyor ki beşinci bölümün diğer bir teması da budur. Ceza siyasetine biçim veren yeni eğilimler söz konusu olduğunda, günümüz suçbilimcilerini ve sosyologlarını meşgul eden meselelerin başında, birbirleriyle çelişiyor izlenimi uyandıran şu çelişki bulunmaktadır: Bir yanda ceza adaleti mekaniz-

malarının pek çok uğrağında sivil toplum ve cemaat katılımına açılması, ayrıca buna müteakabil, kontrol şebekesinin çoğul, aynı zamanda gönüllü aktörlerin elinde yaygınlaşıyor olması yönündeki eğilim; diğer yanda ise gerek yargılama-hüküm, gerek önleme-kontrol, gerekse ceza-infaz aşamalarının kimi düzeylerinde, müdahalelerin niteliğinin açık bir şekilde sertleşmesi yönündeki eğilim. Bu çifte hareketin eşzamanlılığını anlamadan, ceza siyasetinin mevcut doğasını kavramak mümkün görünmüyor.

Bu çalışmanın gerisinde yatan kaygıya dair son birkaç söz: Şunu biliyoruz ki, yayılmış ve nüfuz etmiş bütün kollarıyla birlikte cezalandırıcı tertibat, uzun yıllar boyunca eleştirel düşüncenin dikkatini, kendine yüklediği gayri siyasi nitelikleri dolayısıyla çekmişti. Hedef açıktı: Bir grup uzmanın (hukukçular, bürokratlar, suçbilimciler ve diğer profesyoneller) kontrolünde dolaşıma sokulan kuşatıcı söylemlerin, meşruluklarını salt kendi biçiminden alan rutin müdahalelerin, bunların hepsini sarıp sarmalayan ve siyasal terimlere mesafe koymuş yansız/teknik bir dilin, kimin karar verdiği veya kimin sorumlu olduğu sorularını örtbas etmek üzere devreye sokulmuş boğucu usullerin arkasına ustaca gizlenmiş olan siyasallık deşifre edilmeliydi. Bunun hakikaten sert bir muharebe olduğunu ve hatta kimi önemli mevzilerin de kazanıldığını kabul etmemiz gerekir. Fakat şimdi içerisinde bulunduğumuz paradoksal durum bizlere yeni bir görev yüklüyor: Siyasetin üzerindeki suç ve ceza kavramlarının gölgesini, olağanüstü tazyikini ve nihayet yükselen hâkimiyetini eleştiriye açmak. Şüphesiz ki bunu becerebilmenin yolu ceza adaletinin mahiyetine dair, hukuksal ve siyasal formula olan ilişkisine dair, devlet yapılarının ve iktidar biçimlerinin dönüşümü içerisinde kendisinin de geçirmiş olduğu dönüşüme dair ve nihayet çağımızın henüz belirlemekte olan tahakküm yapılarıyla girmiş olduğu etkileşime dair sarih bir fikre varmaktan geçiyor.

Yüzyılı aşkın bir süre sonra, yeniden *Jurisprudenz*'in karşısındayız. Ve bize sorular sormaya devam ediyor. Daveti karşısında yüzyıl önceki gibi infiale kapılacakları boş verelim — hızla katetmeye başladığımız yeni yüzyıl/binyıl, bu daveti kabul etmek ve ona hakkını vermek için bize fazlasıyla sebep verdi bile.

1

Sonsuz Adaletten Hukukun Adaletine



RESIM 5 Raphael, *Giustizia*, Stanza della Segnatura,
Vatikan, 1509.

*Fiat iustitia, et pereat mundus!*³ Dünyanın mahvolması pahasına da olsa, adaletin mutlaka yerine getirilmesini vazedenden bu meşhur Latince deyiş, gerçekte bize ne söylüyor? İfadenin coşkusundan kurtulmayı başarabilirsek eğer, sonrasında bizi bir hayal kırıklığı değilse bile, ikircikli bir hissiyat bekliyor muhtemelen. Söz konusu düsturun hukuksal-siyasal düzenimize has salınımlardan azade olmadığını söyleyeceğiz.

Doğru, kural basitçe, uygulanmasından doğabilecek sonuçların olası vahametini (*pereat mundus*) hesaba katmadan, adaletin yerine getirilmesi gerektiğini (*fiat iustitia*) söylüyor. Raphael'in "Adalet" (*Giustizia*) konulu freskinde resmedilen figürün yere yönelmiş bakışının (gözler henüz bağlı değildir) bir anlamı da budur belki (bkz. Resim 5). Birazdan tereddütsüzce indirilecek olan kılıcın gölgesi altında, diğer elde tutulan terazinin hemen yanından geçerek aşağıya meyletmiş bu eğik bakış, elbette tarafsızlığı işaretliyordu — fakat belki, müdahalesinin adalet dışında herhangi bir şeyi gözetmediğini de! Ondan beklenen zaten bu değil midir? Yalnızca adaleti gerçekleştirmek üzere kılıcını duraksamadan kullanmak ve olması gerektiği gibi "orta"dan ikiye bölmek. Aristoteles'in muhtemelen bile isteye yaptığı bir yanlış etimolojik ilişkilendirme vasıtasıyla, bir çağrışım yakalamaya çalışarak söylediği gibi, *dikaion* (*just*, adil), *dicha*'dır (*in half*, ortadan ikiye bölünmüş); *dikastes* (*judge*, yargıç) ise bir *dichastes* (*halver*, ortadan ikiye bölen) (Aristoteles

3. Dünya mahvolsa dahi, adalet yerini bulsun! Kıta'da böyle söylenegelen ilkenin Anglo-Sakson muadiliyse şöyledir: *Fiat iustitia, ruat caelum!* Gök kubbe üzerimize yıkılsa da, adalet yerini bulsun!

1934: 277; etimoloji konusundaki uyarı için bkz. del Vecchio 1953: 170). Peki ya olası sonuçlar? Adalet uygulaması bunun karşısında kördür — aksi halde tarafsızlığını koruyamayacağını ileri sürer. Fakat, sonuç tam bir yıkım olsa bile mi? İşte bu soru, burada adalet uygulamasına içkin salt prosedürel bir tutarlılık probleminden daha fazla bir şeyle karşı karşıya olduğumuza işaret ediyor. Düstur bize şöyle yanıt veriyor: Evet, sonuç tam bir yıkım olsa bile!

Eğer "adalet işlerini" üstlendiğini ileri süren ve bunu gerekirse en şedit şekilde kanıtlamaya hazır bir gücün meydan okumasından ibaret değilse (ki bu pek de ihtimal dışı sayılmaz), bu düstur bize adaletin hüküm sürmediği bir dünyanın yaşamaya değer bir yer olmayacağını bildirmek istiyor belli ki. Ancak tam da bu iddiaya hâkim olan normatif tonlama, yani neyin yaşamaya değer olup olmadığına dair vurgu, bizatihi yalın hayatı yegâne değer mertebesine yükseltmiş bulunan zamanımızın ruhu tarafından geçersiz ilan edilmiş durumda. Canlılık emaresi gördüğü her yerde, geliştirdiği üretkenliği daha fazla sömürgeleştirmek, artırdığı güçleri daha fazla disipline etmek, kışkırttığı yaratıcılığı daha fazla sıradüzenine sokmak üzere "hayat"ın üzerine çullanan çağımızdan bahsediyoruz. Giorgio Agamben'in sözünü ettiği gibi, bugün bütün bir siyaset, hayattan başka değer ve dolayısıyla değersizlik tanımazken (Agamben 2001: 20), adalet istencinin yalın varoluşun idamesi karşısında galebe çalabileceğini düşünmek, kronik bir naiflik olarak damgalanmaktan kurtulamıyor. Walter Benjamin'in "hayatın kutsallığı dogması" karşısında ürpermesinin nedeni buydu; kendisi bir pasifist yazar ve gazeteci olan Kurt Hiller'in şu sözleri vardı aklında: "Eğer öldürmezsem, adaletin dünyada hüküm sürmesini sağlayamayacağım... akıllı terörist böyle düşünür... Ama biz kendinde varlığı, varlığın mutluluk ya da adaletinden daha üstün bir yerde kabul ediyoruz." Benjamin bu son söylenenleri "yanlış, hatta bayağı" buluyordu: "Varlığın, adil bir varlıktan daha üstün bir konumda olduğu cümlesi yanlış ve alçakçadır." Ve şöyle devam ediyordu: "İnsan her ne pahasına olursa olsun çıplak hayata indirgenemez" (Benjamin 2010: 40). Oysa bütün siyasal programını çıplak varoluşun idame ettirilmesi üzerinden kurmuş, dolayısıyla ondan gayri bir değer (ve değersizlik) tanımayan bir kitlenin ayağına basıyor. Fakat daha kötü ha-

ber şu ki, yalın hayat deneyiminden türetililecek herhangi bir etik ilke, bir adalet ilkesi veya çıkarılabilecek herhangi bir ders bulunmuyor — nitekim çıplak hayatın kendisine kutsallık atfeden tezin üzerini örtmeye çalıştığı şey işte bu boşluktur.

Geri dönelim: Aslında bizim meşhur düsturumuz, görece daha mütevazı, gene de kritik öneme sahip, daha geleneksel bir bağlamda ele alındı hep. Doğrusu, yine varoluşun bekasının gözetilmesi ile adaletin hâkimiyetinin sağlanması arasındaki müphem gerilimle ilgiliydi, ama başka bir şekilde: Devlet otoritesi, hükümet gücü, yasal yetki, adını nasıl koyarsak koyalım, siyasal tahakkümün sınırlarının belirlenmesine dair bir başka temel uyumsuzluk bakımından. Birbirini kontrol eden çift yönlü bir gerilimden bahsedebiliriz: Siyasal bir tasarrufa, siyasal bir iktidar uygulamasına meşru bir sınırlama getirecek herhangi bir adalet ilkesinin ileri sürülüp sürülemeyeceği tartışması bir yanda; siyasal varlığın bekası tehlikedeysen adalet ilkesine bağlı kalmanın gerekip gerekmediği tartışması ise diğer yanda. İlki daha çok, varlığın salt refahı ve yararı adına, bir başka deyişle, kendini evrensel bir düstur olarak sunması mümkün olmayan tikel bir siyasal fayda uğruna, hukukun, ahlakın ve adaletin feda edilmesinden duyulan rahatsızlığı ifade ediyordu. Diğeri ise, siyasal varlığın bekası söz konusuyken, hükümet gücünü sınırlayan yasal kodların ve hukuk ilkelerinin bağlayıcılığının ortadan kalkmasında herhangi bir sakınca görmeyen, hatta bunu adaletle sadık kalabilmenin gereği olarak öne süren bir yaklaşıma karşılık geliyordu. Adlarıyla söyleyelim: Immanuel Kant karşısında Rudolf von Jhering (Ihering).

Siyasal Tahakkümün Sınırlarında Adalet Kavramı

Hannah Arendt, *fiat iustitia, et pereat mundus* düsturunun, sözün atfedildiği kişi olan I. Ferdinand'ı (1503-64, Kutsal Roma İmparatoru) bir yana bırakacak olursak, esasen belagat maksadıyla sorulmuş, bir yanıt değil, yalnızca ima edilenin onaylanmasını bekleyen şu soruya göndermede bulunmaksızın kimse tarafından anılmadığını söylüyordu: Dünyanın bekası tehlikedeysen, adalet gözetilmeli midir? Siyasal form, ne edeyse bu hayaletti, bir ilke değil, bir görünüş.

yor. Tıpkı kendini durmadan hatırlatan bir yazgı gibi, günümüzde — bilhassa terör bahsinde — yeniden yankılanan şu soru mesela: Siyasal birliğin bekası, huzuru, refahı tehdit edilirken, güvenlik dışındaki her tür yasanın, adalet ilkesiyle birlikte hükmünü yitirmesine engel olunabilir mi? Daha doğrusu, olunmalı mı? İşte Arendt, varlığın bekası uğruna adaletten feragat edilebileceğini vazeden bu retorik soru karşısında durmaya cesaret etmiş yegâne büyük düşünürün, Immanuel Kant olduğunu söylüyordu (Arendt 2000: 546). Yalın biçimiyle "hayat"ın en yüksek iyi halini aldığı bir yerde, artık etiğin veya ahlakın var olamayacağını ayırdındaydı Kant (Arendt 2003: 52). Adaletin izi yeryüzünden silinecek olursa, insan hayatının bütünüyle değerini yitireceğini söylemişti (Kant 1996: 105). Nitekim *fiat iustitia, et pereat mundus* düsturunu sahiplenirken de, gerçekte aynı şeyi vurgulamış oluyordu.

Kant bu meseleyi, dikkat çekici bir yerde ve dikkat çekici bir bağlamda ele almıştı: Ebedi barış üzerine yazdığı meşhur metninde ("*Zum ewigen Frieden*"), siyaset ("hukukun uygulamalı bir dalı") ile ahlak ("hukukun teorik bir dalı") arasındaki uyuşmazlık hakkında düşünürken (Kant 1991: 116-25). Burada Kant, malum düsturumuzun, belki biraz abartılı ifade edilmiş olmakla birlikte, doğru bir ilkeye karşılık geldiğini söylüyordu. Bu sözün anlam dünyamızdaki karşılığı ancak şu olabilirdi: Adaletin hükmü sürmelidir, sonunda dünyanın bütün haydutlarının yok olması gerekse bile! Kant'a göre bu düstur, "kurnazlık veya şiddet tarafından izlenen bütün dolambaçlı yolların karşısına dikilen sağlam bir hukuk ilkesine" karşılık geliyordu. Fakat kötüye kullanılmamak koşuluyla: Bu ilkeyi, kendi haklarını olanca şiddetiyle hayata geçirmesi için herhangi birine verilmiş bir izin olarak değil, iktidar sahibi olan ve gücü elinde bulunduran kimseleri, başkalarının haklarını inkâr etmekten veya onları haklarından yoksun bırakmaktan alıkoyan bir yükümlülük olarak almak gerekir (a.g.y., 123). Zira, bedeli ne olursa olsun, siyasal düsturlar, her bir devletin bunların peşinden giderek sağlamayı umduğu fayda veya gönenç beklentisine dayandırılmamalıdır (her ne kadar, bu yöndeki hedef ve amaç, yani fayda veya gönenç beklentisi, devletin kendi istencinin konusu olan şeye, siyasi aklın en yüksek görgül ilkesine karşılık gelmiyor olsa da) (Siyasal düsturların sadece saf hu-

kuk-yükümlülüğünün, hukuk karşısındaki yükümlülüğün (*Rechtspflicht*) buyruğu altında olmalıdır (a.g.y., 124). Öyle ki burada ne kısmi tedbirlere, ne de melez çözümlere yer vardır: Olması gereken şey, bütün bir siyasetin, hukuk (*Recht*) önünde diz çökmesidir (a.g.y., 125).⁴ Kant, adalet istencini her türden siyasal fayda hesabının dışına çıkarmayı ve böylelikle iktidar uygulamasının araçsallaştırıcı taziyeklerine bir sınırlandırma getirmeyi umuyordu. Nitekim bu vurgu, cezalandırma hakkında konuşurken de oldukça belirgindi.

Kant'a göre cezalandırma, hükmetme yetkisine haiz bir gücün, kendi tahakkümü altında bulunanlara karşı kullanmaya izinli olduğu bir haktır; bir egemenin bir uyruğuna, işlemiş olduğu bir suçun karşılığında acı çekirme hakkı. Doğal olarak, bu tanımlamadan derhal şöyle bir sonuca varılması kaçınılmazdı: Bir devletin başındaki kişi, yani egemen, cezalandırmadan muaf olmak zorundadır; ceza-

4. *Recht* kavramı ve çevirisi hakkında bir açıklama yapmamız gerekiyor. Kant metinlerinin başka dillere yapılan çevirilerinde belki de en fazla güçlük çekilen kavramlardan biridir *das Recht*. Bilhassa İngilizce çeviriler için bu söylediğimiz daha bir geçerli, zira bu kavram bakımından İngilizcenin kendine has fazladan bir zorluğu bulunuyor (Kant çevirmenlerinden olan Mary Gregor'un açıklaması için bkz. Kant 1996: xxxiv-xxxvi; John Ladd'ın açıklaması için bkz. Kant 1999: xx-xxiii). Kavramın anlamını belirginleştirmeye çalışalım: (i) Latince ve başka Avrupa dillerinde olduğu gibi, Almancada da *Recht* (Lat. *ius*; Fr. *droit*; İt. *dritto*), *Gesetz* (Lat. *lex*; Fr. *loi*; İt. *legge*) kavramından farklı bir şeyi adlandırıyor: *Gesetz* tikel bir yasayı, belirli bir kuralı, bir yasal kodu işaretlerken; *Recht* daha çok, yasalardan oluşan bütüne ve onların gerisindeki ilkelerin toplamına karşılık geliyor. Nitekim tekil veya çoğul formlarda gösterilebilir olan *Gesetz*'ten (*ein Gesetz* veya *Gesetze*) farklı olarak, *das Recht*, bir kolektif tanımlamadır daha çok. İngilizcede her ikisinin de aynı isimle (*law*) çağrılıyor olmasının üretken bir karışıklığa yol açtığını biliyoruz. Türkçede ise, Almancada olduğu gibi, iki farklı isme sahibiz: *Recht* yerine "hukuk" ve *Gesetz* yerine "yasa". (ii) *Recht* kavramını kendi içerisinde çatallandıran ikili bir anlamdan daha bahsedilebilir: Nesnel bir kategori (*das Recht*) olmaktan çıkıp, öznel bir kategoriye (kişiler tarafından taşınıyor olması mânâsında) dönüşmesi, ki böylelikle tekil (*einRecht*) ve çoğul (*Rechte*) nitelermeler anlamlı hale gelir. Buradaki ayrımı sarıh bir şekilde temsil etmek açısından bu kez İngilizcenin daha avantajlı olduğunu söylemek mümkün: *law* ve *right*. Türkçede ise ilkinen yine "hukuk" (*das Recht*), ikincisine ise "hak" (*ein Recht* veya *Rechte* derken ima edilen şeyle aynı anlama gelmek üzere) diyoruz. Avrupa'dan alınmış bir esinle, ilkinen "objektif hukuk", diğerine ise "sübjektif hukuk" denildiği de oluyor. Fakat bizce hukuk ve hak kavramları istenileni veriyor. (iii) Ayrıca, *Recht* kavramının Kant'ın kullanımında kazandığı çağrışımları da hesaba katmak gerekir. Almancadaki *Recht* sözünün adalet kavramıyla zaten bir yakınlığı

landırılamaz, olsa olsa onun tahakkümünden kurtulunabilir. Fakat bir başka sonuca daha varılıyordu: Ceza, suçun karşılığının ödetilmesi dışında herhangi bir başka iyiliğin (bu ister bizatihi suçlunun yararına isterse sivil toplumun yararına olsun) salt bir aracı olarak kullanılamaz. Diğer bir deyişle ceza, suçlu üzerinde, yalnızca bir suç işlemiş olması dolayısıyla ve ancak bu kaideye sadık kalmak koşuluyla uygulanabilir (Kant 1996: 104-5). Kant, aslında temel birkaç ilkede ısrar ediyordu: Kimse, başkalarının amaçlarının salt bir aracı olarak kullanılamaz. Kimse, nesneler üzerinde sahip olunana benzer bir hakkın konusu haline getirilemez. Doğal (doğuştan gelen) şahsiyeti, onu bu şekilde bir tasarrufa maruz bırakılmaktan alıkoyar (her ne kadar sivil şahsiyetinden yoksun bırakılmasına hükmedilebilecek olsa da). Kant'ın ödetmeci yaklaşımı, bir bakıma, iktidar uygulamalarının elinde insanın araçsallaşmasına bir itirazdı. Üstelik bu yalnızca siyasal iktidarın aşırı tasarruflarından duyulan şüpheyle de sınırlı sayılmazdı. Söylediklerinin apaçık olduğunu gösterebilmek için, kurmaca, fakat yine de dikkat çekici bir durum üzerinde düşünmeye davet ettiğinde, ne demek istediğini daha iyi anlamamıza da imkân vermiş oluyor: Diyelim ki ölüm cezasına mahkûm edilmiş bir suçludan, doktorların kamu yararına yeni bir bilgi edinmelerini sağlayabilecek olan tehlikeli bir deneyin kendi üzerinde yapılmasını, hayatının bağışlanması karşılığında kabul etmesi istenmiş olsun (tabii, bu anlaşmanın vaatlerinden faydalanabilmek için, öncelikle böyle bir deneyden sağ çıkmayı başaracak kadar şanslı olmak gerekiyor). Peki, hem suçlunun hem de kamunun yararına sonuçlanabilecek olan bu gibi bir öneri karşısında hukukun takınacağı tavır ya

bulunuyor; *gerecht*, örneğin, "adil" anlamına, *die Gerechtigkeit* ise "adalet" anlamına geliyor. Tabii, Kant'ın düşüncesinde bu yakınlığın dozunu arttırdığını tahmin etmek güç değil. Onun *Recht* kavramına yüklediği anlam, adalet ve ahlak kavramlarıyla daha güçlü bir rezonans içerisindedir. Sonuç olarak, burada alıntılıdığımız Kant metinlerinde geçen *Recht* kavramının çevirisinde yukarıda açıkladığımız her üç kullanım da dikkate alındı. Fakat bilhassa *Recht* kavramının "hukuk" kavramıyla karşılandığı durumlarda, bunun aynı zamanda adalet ve ahlak kavramlarına da göndermede bulunduğu altını çizmek isteriz. Kuşkusuz, *ius* ve *lex* arasındaki farklılık, üzerine düşünmeye değer bir ayrım olarak çekiciliğini koruduğu sürece, bahsi geçen karşılıklar da yeniden değerlendirmeye açık olacaktır (ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Kılınçer 2001). <https://rantey.org>

da buna yükleyeceği anlam ne olurdu? Kant, tereddüt göstermeksiniz, bir tıbbi heyetten gelecek bu yöndeki bir talebin, mahkeme heyeti tarafından bayağı bulunup reddedileceğini söylüyordu; "çünkü adalet, herhangi bir bedel karşılığında satın alınabiliyorsa, adalet olmaktan çıkar" (a.g.y., 105).

Kant, yalnızca genel biçimiyle siyasal kararların değil, aynı zamanda onun spesifik uygulamalarından biri olan cezalandırma hakkının kullanımının da adalet ilkesinden başka bir şey gözetmemesi gerektiğini düşünüyordu. Örneğin, ahlaki bir sav ileri süren cezalandırıcı adaletin (Lat. *iustitia punitiva*; Alm. *Strafgerichtigkeit*), pragmatik, faydacı bir muhakemeye, herhangi bir yarar beklentisine (mesela suçun etkili bir şekilde nasıl azaltılabileceğine dayalı bir tür hesaplama mantığına) göre işleyen cezalandırıcılık türünden (*Strafklugheit*) kesin bir şekilde ayırt edilmesi gerektiğini söylerken, aklında muhtemelen bu olmalıydı (a.g.y., 130n). Kant, adalet ilkesine uygun şekilde iş gören ve adaletin yerine getirilmesi dışında herhangi bir saik gözetmeyen cezalandırma formu ile şu veya bu yarar beklentisiyle adalet karşısındaki yükümlülüğünü takas etmiş diğer pragmatik biçimler arasındaki sınır çizgisine odaklanmamızı istiyordu. Aradaki farkın önemini vurgulamak içinse, yine kurmaca bir durum üzerine akıl yürütmeye başvuracaktı. Meşhur, "son katil" göndermesinden bahsediyoruz. Burada Kant, bütün üyelerinin rızasıyla, müşterek bir kararla çözülmeye yüz tutmuş bir sivil toplumda bile (sözgelişi bir ada halkının, yerleşik oldukları bu adadan ayrılarak yeryüzüne dağılmaya karar verdiklerini farz edelim), önce, hapiste kalan son katilin infaz edilmesi gerektiğini söylüyordu. Böylelikle yalnızca suçlu (son katil) eylemleri karşısında hak etmiş olduğu bedeli ödemekle kalmayacaktı; aynı zamanda dağılmakta olan toplumun diğer üyeleri de, aksi halde (yani cezayı yerine getirmekten imtina ederek) ortak olacakları suçun yükünü ve sorumluluğunu taşımaktan kurtulacaklardı (a.g.y., 106). Elbette cezadan belirli bir yarar uman bir faydacı, böyle bir durumda son katilin infaz edilmesini anlamsız bulacaktır, zira artık suçlunun dağılmak üzere olan topluma verebileceği herhangi bir şey kalmamıştır. Oysa Kant için, çözülmekte olsa bile bir toplumun ve onun üyelerinin adalet karşısındaki yükümlülüğü devinip bırakılmaz. Bu başka yoldan düsturu-

muza yaklaşmış oluyoruz; adalet, bırakın siyasal varlığın bekası tehlikedeysen, siyasal varlık dağılırken bile yerine getirilmelidir.

Yine de vurguyu abartmamak gerekir. Aslında Kant'ın, her devletin istencinin konusu olan şeye, yani fayda ve gönenç beklentisine bütünüyle kayıtsız kaldığı söylenemez; adaletin gerçekleştirilmesinde sebat etmek ile varlığın bekasını koruyup kollamak arasında mutlak bir karşıtlık görüyor değildi; daha çok, her ikisini bir başka şekilde ilişkilendirmeyi tercih ediyordu. Ahlakın kamu hukuku ve siyasetle ilgisi bakımından kendine münhasır bir özellik sergiliyor olmasına dikkat çektiği bir yerde, aradığımız ipucu bulunabilir: Ona göre ahlak, hedeflenen amacına (bundan kastedilen ister maddi isterse manevi bir menfaat olsun) ne kadar az yönelirse, bu amaçla o kadar fazla uyum içerisinde olacaktır (Kant 1991: 123). Dolayısıyla, siyasal amaca uygunluk ahlak ilkelerini baz aldığı ölçüde ve siyaset tikel fayda hesaplarının çekişme zemini olmaktan çıkarak hukuk karşısındaki yükümlülüğün buyruğu altına girdiği ölçüde, varlığın iyiliğine ve gönençine de aslında o denli yaklaşılmış demektir. Öyleyse *fiat iustitia*'nın ardından zaten *pereat mundus*'un gelmiyor olması gerekir. Ne var ki bunu açıkça dile getirmek Hegel'e düşmüştür. Hegel, tikel bir istencin varlığı, mevcudiyeti olarak gönençin, kendi için (*für sich*) hiçbir geçerliliğinin olmadığını söylüyordu; yalnızca evrensel gönenç ve yalnızca kendinde (*an sich*) evrensel olarak, yani özgürlükle uyumlu olarak bir geçerliliğe sahip olabilir. Gönenç (*das Wohl*), hukuk (*das Recht*) olmaksızın bir İyi değildir. Hukuk da, gönenç olmadan İyi olamaz (Hegel 1991: 157/§130). Bunu şöyle de söyleyebilirdik: Adaletsiz bir gönenç istenir ve geçerli bir şey değildir, tıpkı gönençsiz bir adaletin istenir ve geçerli bir şey olmaması gibi. Nitekim Hegel, muhakemesinin sonucunu ilan ederken düsturumuza göndermede bulunmayı ihmal etmiyordu: *fiat iustitia*'nın sonucu, *pereat mundus* değildir (a.g.y.).

Rudolf von Jhering de doğrusu bunun benzeri bir sonuca varacaktı, fakat bambaşka bir saikle hareket ederek. Adalet ilkesini her şeyin üstünde addedip iktidarın muhtemel aşırılıklarına ket vurmak ve böylelikle devlet gücünün hukuk sınırlarını saptamak gibi, felsefenin kadim rollerinden olagelmiş bütün bu görevlerin Kant tarafından da üstlenilmiş olduğunu anımsatıyor. Jhering ise siyasal aklın

faydacılığını yüksek bir adalet fikrine tabi kılmaktansa, tersini yapmayı öneriyordu. Beklenebileceği gibi Jhering bu konuya tam da kamu otoritesinin veya devlet gücünün (*Staatsgewalt*) yasaya (*Gesetz*) tabi kılınmasının sınırlarını sorgularken değinecekti (von Jhering 1913, §11/3). Jhering, yasada vazedilenin dışında herhangi bir hükümet tasarrufunu meşru bulmayan yaklaşımın üzerine gidiyordu: Devlet gücünün yasayla mutlak bir şekilde sınırlandırılmasını savunan görüş, acil bir kararın verilmesini gerektiren hallerin, yani tesadüfi herhangi bir olayın veya gelişigüzel ortaya çıkmış herhangi bir problemin dahi yasada öngörülebileceğini iddia etmiş olmuştur mu? Tıpkı doğada olduğu gibi devlette de yasanın her şeyi devindiren yegâne güç olduğunu ileri süren, yani bir bakıma, devletin bağlı olduğu yasaya doğa yasasının ayrıcalıklı statüsünü atfeden bu düşünce, devletten saat düzenliliğinde işleyen bir makineymiş gibi bahsetmiyor mu? Jhering, böyle bir devletin belki adil bir devlet (*Rechtsstaat*) olacağını, fakat ne yazık ki bir aydan daha fazla yaşayamayacağını söylüyordu. Üstelik, yasa böylesine mutlak ve ayrıcalıklı bir hâkimiyete sahip olduğunda, toplum açısından bunun adeta ellerini özgürce kullanmaktan feragat etmek anlamına geleceğini de ekliyordu (a.g.y., 314-15). Doğrusu, devlet gücünün sınırlandırılması noktasındaki bütün bu takıntılı dikkat, Jhering'e göre yanlış bir varsayımdan destek alıyordu: Bu varsayıma göre, hakların ve siyasal özgürlüklerin güvence altına alınmasının yolu, devlet gücünün yasa tarafından mümkün olduğunca fazla sınırlandırılmasından geçmektedir. Jhering, buradaki yanlışlığa (kamusal bir otorite tarafından seferber edilen) zor veya şiddet (*Gewalt*) hakkındaki tuhaf bir kavrayışın sebep olduğunu belirtiyordu: Bu, (kamusal) zorun veya (meşru) şiddetin, olabildiğince mücadele edilmesi gereken bir kötülük olarak kavranmasıdır.⁵ Oysa gerçekte bir kötülük değil, bir iyiliktir — elbette, her iyi şey gibi, kötüye kullanılma ihtimalini barındıran bir iyilik (a.g.y., 315). Fakat suiistimale açık olması, dev-

5. Derrida, Benjamin'in "Zur Kritik der Gewalt" ("Şiddetin Eleştirisi Üzerine") başlıklı metninin hem İngilizce hem de Fransızca çevirilerinde *Gewalt* sözcüğünün *violence* (şiddet) sözcüğüyle karşılanmasına dair şöyle bir uyarıda bulunma gereği duyuyordu: "Fakat bu iki çeviri, bütünüyle haksız, dolayısıyla bütünüyle şedit olmadıkları halde, *Gewalt*'in Almanlar için aynı zamanda meşru ikti-

let gücünün kullanımının kesin bir şekilde sınırlandırılmasını veya koşulsuz olarak yasaya tabi kılınmasını beraberinde getirmez (nasıl ki kötüye kullanılmaları olasılık dahilinde diye iyi şeylerden bütünüyle vazgeçmiyorsak).

Devlet gücünün kullanımının ne anlamda bir iyilik olduğuna ve yasa tarafından mutlak bir şekilde sınırlandırılmamasının neden gerekli olduğuna dair Jhering'in pek tabii kimi argümanları bulunuyor. Hepsinden önce, yasanın izin verdiği serbestlik alanı ne kadar geniş olursa olsun, hükümetlerin ya yasayı ya da toplum gönencini feda etmek zorunda kalacakları, bu iki seçenek arasında bir tercih yapmaya zorlanacakları sıradışı durumların söz konusu olabileceğine dikkat çekiyordu. Peki, bu durumda hangisi tercih edilecekti? Yasanın emrettiğini harfiyen yerine getirmek mi? Yoksa yasayı bir kenara bırakıp, toplumun iyiliği için gereken her neyse onu yapmak mı? *Fiat iustitia, et pereat mundus* — Jhering bu eski deyişin böyle durumlar için vazettiği çözümü anlamlı bulmaz. Sanki dünya adalet uğruna varmışçasına söylenmiş olan bu sözün gerçeği yansıtmadığını düşünür. Aslında tam tersi geçerli olmalıdır; dünya adalet için değil, adalet dünya için vardır. Hatta, diyordu Jhering, mutlaka ikisi bir karşıtlık içerisine sokulacaksa bu dünyanın lehine olmalıdır; adalet mahvolsa da, dünya var olmalı (a.g.y., 316). Gelgelelim, her ikisinin arasında gerçekte bir karşıtlığın olmadığını da söylüyordu. Dahası, ona göre bu düstur şöyle düzeltilmeliydi: *vivat iustitia, ut floreat mundus* (adalet var olsun ki dünyada gönenc hâkim olabilsin). Fakat yine de bu genel açıklama, yasa ile gönencin karşı karşıya geldiği sıradışı durumlarda devlet gücünün yasanın sınırlılıklarına tabi kılınamayacağına, yasa direktifinin varlığın bekasından üstün tutulamayacağına dair sözlerinin hükmünü ortadan kaldırmıyordu.

dar (*pouvoir légitime*), otorite, kamusal güç anlamına gelmesi olgusuna hakkını vermeyen fazla yorumlanmış çevirilerdir. *Gesetzgebende Gewalt* yasama gücüdür (*le pouvoir législatif*), *geistliche Gewalt* kilisenin tinsel gücüdür, *Staatsgewalt* devletin otoritesi veya iktidardır. Öyleyse *Gewalt* hem şiddet hem de meşru iktidardır, haklılaştırılmış otoritedir" (Derrida 2010: 48). Nitekim burada da Jhering, *Gewalt*'in bir tür kötülük olarak kavranmasından yakınırken, herhangi bir şiddet pratiğine değil, devlet otoritesinin, devlet gücünün (*Staatsgewalt*) kullanımına, yani belirli bir kamusal zor kullanımına göndermede bulunuyordu.

Lakin, Jhering'in asıl dikkat çekici müdahalesi, devlet gücünün yasa tarafından mutlak bir şekilde sınırlandırılmasının, sanılanın aksine adaleti güçlendiren değil, adaleti zayıflatan, adaletin yerini bulmasını engelleyen bir sonuç vereceğini ileri sürüyor olmasıdır. Jhering bu iddiasını desteklemek için —günümüzün hararetli tartışma gündemlerinden olmayı bütünüyle başka şekillerde de olsa sürdüren— şu iki mesele üzerinde yoğunlaşıyordu: Affetme hakkı ve cezasızlık sorunu.

Kamu otoritesine mahsus bir tasarruf, devlet gücünün ayrıcalıklarından biri olarak affetme hakkına başvurulduğu her defasında, yasanın ihmal edildiği bir kez daha onaylanmış olmuyor mu? Affetme hakkının her kullanımı, yasayı bir bakıma hiçe saymakla aynı şey değil midir? Jhering, şeklen bakıldığında, affetmenin hukuk düzenine bir müdahale gibi görüldüğünü söyler (*a.g.y.*, 319). Affetme, yasanın cürüm saydığı bir fiili işlemiş olması hasebiyle suçlu bulunmuş birinin, yine yasanın vazettiği şekilde cezalandırılmasına hükmedilmiş olmasına rağmen, cezasının sonradan iptal edilmesi (ceza-dan muaf kılınması) anlamına gelir. Öyleyse, cezanın iptali olarak affetme, yasanın icra edilmemesi, icrasının tamamlanmaması veya gerçek anlamda yerine getirilmemesi demektir. Dolayısıyla affetme hakkı, böyle bakılacak olursa, adalet uygulamasıyla bağdaşmıyor gibi görünür: Nihayetinde, bir durumda başka, diğer durumda başka şekilde uygulanıyorsa, halen bir yasanın varlığından, varsa bile adillikinden bahsedilebilir mi? Eğer kararlaştırılmış belirli bir ceza bir suçlu üzerinde infaz edilirken diğeri üzerinde edilmiyorsa, yasa önünde eşitlik ilkesinin varlığından söz etmek mümkün müdür? Bu, salt bir hukuksuzluk değil midir? Bu, keyfiyetin adalet uygulamasına dahil edilmesi değil midir? Jhering, bütün bu mantıksal çıkarsamaları, devlet gücünün mutlak bir şekilde yasaya tabi kılınmasını savunan görüşün açmazlarını ironik bir şekilde göstermek için yapıyor şüphesiz: Eğer bu görüş kendi mantıksal sonuçlarına götürülecek olsaydı, affetme hakkının ya hiç tanınmıyor ya da salt bir hukuksuzluk olarak tanınıyor olması gerekirdi. Fakat affetme bahsinde durum, Jhering'e göre, böyle değildir. Affetme hakkı kullanılırken yasanın yerine koyulmak istenen şey keyfiyet değil, adalettir: Adaletin, belirli bir durum özelinde yasa tarafından yeterince anla-

şılamamış olan ruhu bir bakıma geri çağrılmakta ve böylelikle bir hatanın düzeltilmesi için fırsat doğmaktadır. Affetme, adaletin kendini düzeltmesidir (*a.g.y.*, 320). Devlet gücü bütünüyle yasanın hükümü altına sokulmuş olsaydı, yasanın spesifik hatasının onarılması, adaletle yeniden uyumlu kılınması da mümkün olmayacaktı.

Jhering'e göre affetme hakkı, ceza hukukunun aşırı bir kullanımından doğan kusuru onarmanın yollarından biriydi; fakat affetme hakkının işaret ettiğinin tam tersi istikamette bulunan bir başka problemden daha söz etmek mümkündü: Ceza yaptırımından kaçan fiiller; ceza yasasının hesaba katmadığı, kör kaldığı kimi spesifik durumlarda cezasızlıkla "ödüllendirilen" kötülükler. Cezaların kanuniliğini dayatan geleneksel hukuk ilkesinin (*nulla poena sine lege*) yetersizliğinden dem vuran Jhering, yazılı hukuk buna imkân tanımıyor, yasanın lafzı tarafından dile getirilmiyor diye, adaletin bu gibi bir kötülük ve meydan okuma karşısında âciz bırakılmasını sert bir şekilde eleştiriyordu: Böyle durumlarda hukuk ilminin soğukkanlı önermelerindense, cezalandırma talep eden halkın sofistike olmayan, mütevazı adalet duygusuna çok daha büyük bir yakınlık duyduğunu gizlemiyordu (*a.g.y.*, 320). Elbette ki cezaların kanuniliği ilkesi cezalandırmaya keyfi bir şekilde başvurulmasının önünü kesmeyi hedefliyordu, fakat şunu da kabul etmek gerekirdi ki, yasanın en yüksek amacı, keyfilikten uzak durmak değil, adaleti gerçekleştirmektir. Jhering, yine de bütün problemin, bu ikisini bağdaştırabilmek olduğunu söylüyordu: Yargıcın pozitif hukukun bağlayıcılığından serbest bırakılmasının, keyfiyet lehine değil, yalnızca adalet lehine olacağını garanti edecek bir yol bulmak. Jhering'e göre bu yol, mevcut hukukun üzerinde bir yüksek mahkemenin kurulmasıdır, tabii kuruluşunda izlenilecek yöntem itibarıyla, günün birinde despotik bir hükümetin elinde bir araca dönüşmesi yönündeki bütün şüpheleri gidermek koşuluyla (*a.g.y.*, 321).

Ezcümle: Kant, belirli bir iktidar fazlasını denetim altında tutmak veya hukukun kılavuzluğundan ayrılmış bir güç istencini sınırlandırmak için adalet ilkesine göndermede bulunurken; Jhering, tam da adaletin yerine gelmesini sağlayabilmek adına, devlet gücünün kimi durumlarda yasaya olan tabiiyetinden serbest bırakılması gerektiğini savunuyordu. Basitçe iki önemli düşünür arasındaki rasge-

le bir vurgu farkından değil, siyasal tahakküm ile adalet fikri arasındaki müphem geçişliliklerden söz ediyoruz. Siyasal form ile ilişkisi içerisinde adalet kavramı kâh siyasal bir buyruğa, bir hükümet tasarrufuna veya devlet gücünün muhtemel aşırılıklarına ket vuran yüksek bir amaç, kâh varlığın bekasının hizmetine sunulmuş, siyasal bir gücün himayesinde hayat bulan, zor kullanımından asla muaf tutulamayacak, tutulması da gerekmeyen bir araç olarak kavranılageldi. Siyasal tahakkümün en bariz işaretlerinden biri olan cezalandırma ve onun etrafında şekillenen diğer sorunlar bahis konusu edildiğinde, bütün bu kadim çekişmenin derhal canlanıyor olmasına şaşırmamak gerekir o halde — gerek Kant'ta gerekse Jhering'de bunun örneklerini gördük. Fakat bu mevzuyu şimdilik bir yana bırakacağız. Burada savunacağımız konum, siyasal form ile adalet fikri arasındaki ilişkiyi, bizi hızla içerisine çekerek kendi diline başvurmayaya zorlayan mevcut salınının dışında düşünmeye çalışmak olacaktır — ki bu, çalışmamızın bundan sonraki kısmında, ceza adaletinden tam olarak ne anlamamız gerektiğine dair bir görüş geliştirmemize olanak tanıyacak.

Gerçek şu ki, siyasal bir gücün kötüye kullanılmasını veya siyasal bir kötülüğe maruz bırakılmayı engellemeye muktedir herhangi bir adalet ilkesi, ahlaki bir yasa veya bir hukuk normu yoktur. En ağır bedelleri göze alarak, en zorlu koşullarda bile taviz vermeksizin bağlı kalınması beklenen bütün bu yüksek değerler, kararlı bir siyasal hasmın taarruzları karşısında hızla en kırılgan siperlere dönüşürler ne yazık ki. Çoğunlukla ilk gözden çıkarılan veya çarçabuk askıya alınan şeylerin başında geliyor olmaları bunu gösteriyor. Üstelik, siyasal iktidarları belki de en az zorlayan şey, böyle durumlarda kendilerini haklı çıkaracak bir bahane bulmaktır; nasılsa her ne pahasına olursa olsun korumaları gereken bir siyasal birlik ve bu birliğin mutlaka pusuda bekleyen çok sayıda şeytani düşmanı vardır. Demek istediğimiz şu ki, siyasal bir güç, bir devlet gücü, ancak hak ettiği şekilde, yani bir karşı siyasal müdahaleyle sınırlandırılabilir (söz konusu siyasal müdahalenin herhangi bir adalet ilkesine, bir ahlak yasasına veya bir hukuk normuna göndermede bulunuyor olması bu gerçeği değiştirmez). Yasa ise, bu sınırı tayin eden değil, tasdik eden şeydir. İşte bu yüzden, kötücül bir siyasal tasarrufun

nesnesi olmaktan kurtulmak isteniyorsa eğer, yasal bir ada sahip olmanın verdiği güven yanıltıcı olacaktır; hepsinden önce siyasal bir ada sahip olmak gerekir. Öte yandan adalet istenci, yasa ve düzen hesaplarının içerisinde tüketilebilecek bir şey değildir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki adalet, sembolik temsilleriyle tezat oluşturacak şekilde bütün bakışsızlığı ve ölçülemezliğiyle, her türlü özdeşlik ve hesap edilebilirlik mantığından kaçır. Onu, kendi içeriğinin konusuna indirgeyebilecek herhangi bir siyasal biçim yoktur ve diyebiliriz ki bu iddiayla ortaya çıkan biçimler gerçekte tam da ona en uzak olanlarıdır — bu anlamda bir adalet devletinden bahsedilemez. Dolayısıyla ne siyaset adalet önünde diz çökecektir, ne de adalet siyaset tarafından kapatılabilecektir. *Fiat iustitia, et pereat mundus* — gerek bu düsturu savunan, gerekse ona muhalefet eden yaklaşım, siyasal güç ile adalet istenci arasındaki ilişkiyi, yasa ile yasadışlık arasındaki daimi salınımın içerisine yerleştirerek bize yetersiz bir ilke sunmuş oluyor. Adalet, her iki açıdan da, yasa ile yasadışlık arasındaki gelgitlerin çekidüzen verici ilkesi değildir. Öyleyse adalet ile hukuk, yasa ve güç arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmemize imkân veren bir fikre ihtiyacımız var. Jacques Derrida, bize yol gösterecek.

Karar Verilemez Olan Hakkında Karar Vermek!

Birbirlerinin zorunlu koşulu (*condicio sine qua non*) oldukları yönündeki örtük veya açık, fakat her durumda güçlü mutabakata rağmen, yasa (*Gesetz*) ile kamusal zor veya meşru şiddet (*Gewalt*) arasındaki müphem bağıntının anlamı üzerinde kafa yormaya devam ediyoruz. Adalet kavramının her ikisiyle olan ilişkisi ise nispeten daha çetrefilli, üstelik imaları bakımından daha belirsiz bir sorun olma özelliğini koruyor. Buradaki kadim muammaya, Jacques Derrida'nın klasikleşmiş bir yazısına göndermede bulunarak yaklaşılmaya çalışacağız (Derrida 1990; 2010).⁶ Derrida'nın bu metni, bir bakı-

6. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" ("Yasanın Gücü: 'Otoritenin Mistik Temeli'") başlıklı metninin (ki iki kısımdan oluşmaktadır) ilk kısmını, "Deconstruction and the Possibility of Justice" (Yapıbozum ve Adalet İmkânı) adlı bir kolokyumda (Ekim 1989), diğer kısmını ise "Nazism and

ma, yapıbozumun adalet problemi karşısında sessiz bir tavır takındığı yönündeki izlenime verilmiş bir yanıtı: Söz konusu izlenime karşın, yapıbozumun gerçekte adalet problemine yönelmekten, ona hitap etmekten başka bir şey yapmadığını, fakat bunu "doğrudan" yapmasının mümkün olmadığını söyleyecekti. Yapıbozumun adalet problemine yaklaşımı, nesnesinin üzerinde odaklanmış direkt bir bakıştan ziyade, ancak dolaylı, yamuk, çapraz (*oblique*) bir bakışla mümkün olabilirdi. Aslında kendimizi konuya girmiş sayabiliriz: Adalet hakkında doğrudan konuşmanın, daha oracıkta ona ihanet etmeden yapılamayacağını ileri sürüyordu Derrida. Adaletle dolaysız bir şekilde yüz yüze gelmeyi denediğimiz, onu konu haline getirdiğimiz, nesneleştirdiğimiz, "Adil olan bu" veya "Ben adilim" demeye cüret ettiğimiz her an, hukuka değilse de, adaletle ihanet etmeye başlamışız demektir (Derrida 2010: 53; 1990: 935). Bundan imtina edebilmenin yolu, kaçamak bir bakıştır: Baktığı şeyle göz göze gelmeyen, onu asla bir bütün olarak görmeyen, öyle görmeye yeltendiğinde elinden büsbütün kayıp gideceğini gayet iyi bilen, indirgenemez olana yönelmiş imkânsız bir bakış — dolaylı, yamuk, çapraz bir bakış.

Doğrusu, bunca tedbirin gerisinde, adalet (*justice*; yasanın ötesindeki, yasanın dışındaki adalet, yasanın yasası) ile hukuk (*droit*; *right* veya *law*; hak veya hukuk biçimi altında kendini gösteren yasanın adaleti) arasındaki ayrımı koruma çabası bulunuyordu. Levinas'ın "sonsuzluk" ve "başkası" hakkındaki tefekküründe beliren adalet düşüncesinin ("başkasıyla ilişki – yani adalet") belirli bir yo-

the 'Final Solution': Probing the Limits of Representation" (Nazizm ve "Nihai Çözüm": Temsilin Sınırlarını İrdelemek) adlı bir başka kolokyumda sunmuştu (Nisan 1990). Birinci kısım, yapıbozum bakımından adalet, hukuk, yasa ve güç sorunlarını, Pascal ve Montaigne'den ödünç alınmış bir ifadeyle, "otoritenin mistik temeli" çerçevesinde tartışıyordu. İkinci kısım ise, Walter Benjamin'in 1921 tarihli "Zur Kritik der Gewalt" ("Şiddetin Eleştirisi Üzerine") başlıklı metnin oldukça ayrıntılı bir yorumuna ayrılmıştı. Derrida'nın (ikinci kısmı da içeren) tam metni dahil olmak üzere, ilk kolokyumun metinleri ve ilgili tartışmalar için bkz. *Cardozo Law Review*, 1990, 11(5-6) ve Cornell ve diğ. 1992. Ayrıca, buradaki tartışmaların büyük ölçüde yankılandığı "On the Necessity of Violence for Any Possibility of Justice" (Adalet İnkâmı İçin Şiddetin Gerekliliği Üzerine) başlıklı diğer bir kolokyumun metinleri için bkz. *Cardozo Law Review*, 1991, 13(4).

rumuna dayanıyor olmasını (Levinas 1979: 89; Derrida 2010: 69; 1990: 959) ve bunun sorunlarını (Critchley 1998: 61; Direk 1997: 28-30; 2000: 54; 2010: 245) bir yana bırakacak olursak, Derrida için adalet, mutlak indirgenemezliğiyle kendini hukuktan ayıran şeydir. Adaletin, adalet uygulaması karşısındaki indirgenemezliği; "yani sonsuz, hesaplanamaz, kurala isyankâr, bakışlımlılığa yabancı, heterojen ve heterotop olan adalet ile meşruluk veya yasallık, dengelenebilir ve tüzüğe uygun, hesaplanabilir, kurallı ve kodlu yönergeler sistemi olarak adaletin uygulanması olan hukuk" arasındaki kapatılamaz mesafe (Derrida 2010: 68-69; 1990: 959). İşte, peşinen altını çizmek istediği şeydir bu: "Hukuk adalet değildir" (Derrida 2010: 62; 1990: 947). Lakin pek ilerlediğimiz söylenemez. Vardığımız nokta, sorunun makul bir çözüme kavuştuğu değil, bütün açmazlarıyla yeniden sergilendiği bir yerdir zira. Nitekim hemen her şey söz konusu ayrımın aleyhine çalışıyor görünür: "Adalet ile hukuk arasındaki bu ayrım gerçek (*vraie*) bir ayrım olsaydı, işleyişi mantıksal olarak kurala bağlanabilir ve hâkim olunabilir bir karşıtlık olsaydı, her şey çok daha basit olurdu. Fakat hukuk adalet adına uygulandığı iddiasında bulunuyor ve adalet 'güç kullanılarak yürürlüğe sokulması' (*enforced*) gereken bir hukuka yerleşmeyi talep ediyor" (Derrida 2010: 69-70; 1990: 959-61). Ancak basitçe karşılıklı bir bulaşmadan, örtülü bir işbirliğinden veya mecburi bir ortak yaşam halinden bahsetmiyoruz; burada söz konusu olan daha çok kesintili, kopuşlu, süreksiz, fakat her şeye rağmen zorunlu bir ilişkidir: Adalet, "hukuku aşmakla veya onunla çelişmekle kalmaz, belki de onun hukukla bir ilişkisi yoktur — veya onunla öylesine tuhaf bir ilişkisi vardır ki, hukuku dışladığı gibi gerektirebilir de" (Derrida 2010: 47; 1990: 925). Bizi bekleyen şey, bir *aporia* deneyimidir.

Derrida'ya göre adalet deneyimi, aporetik bir deneyim, yani bir açmaz deneyimidir. Ne var ki bu, bir konumu diğerine bağlayan, dolaysızca bağ kuran, uygun bir geçit bulur bulmaz hedefine ulaşacak olan tipik bir deneyimden oldukça farklıdır: Aporetik deneyim, bir çıkmaz deneyimidir — geçitsizliğin deneyimlenmesidir, zira adaleti hukuka ve hukuku adalete bağlayan hiçbir zorunlu, kestirme, bilindik, hatta mümkün yol yoktur. Aporetik deneyim, imkânsız olanın deneyimlenmesidir — karar verilemez olanın açmazlarına

maruz bırakır, çünkü adalet bizi hesaplanamaz olanla bir hesap yapmaya zorlar. Derrida, "açmaz deneyimi" ifadesiyle şu iki şeye göndermede bulunmak istediğini söylüyordu: Öncelikle: Adalet, deneyimleyemeyecek olduğumuz şeyin deneyimidir. Fakat: İmkânsız olanın bu deneyimi olmaksızın adaletten bahsedilemez. Yapısı itibariyle "bir açmaz deneyimi olmayan bir adalet isteminin, arzusunun, talebinin, olduğu neyse o olma şansı, yani haklı adalet 'çağrısı' olma şansı hiçbir şekilde olmayacaktır". Derrida'ya göre, "aporetik deneyimler ne kadar olası değillerse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki 'kararın' hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir" (Derrida 2010: 62; 1990: 947).

Burada artık bir eşikte duruyoruz. Derrida'nın kuşkusuz en etkiyici müdahalelerinden biri, adaletten (*justice*) hukuka (*droit*) "geçiş", karar verilemez olanı (*indécidable*) tecrübe etmiş ve işte orada vuku bulmuş bir kararla (*décision*) birlikte düşünmeyi öneriyor olmasıdır. Lakin *aporia*'nın yapısını dikkate alırsak, "geçiş" sözcüğünü belki de şöyle yazmamız gerekirdi: ~~geçiş~~. Nitekim tam da gerçek anlamda bir geçiş olanaksız olduğu için (adalet ile hukuku birbirine bağlayan ve halihazırda keşfedilmeyi bekleyen hiçbir geçit yoktur), karar, hakiki bir yırtılma, esaslı bir kopuş ânı olarak cereyan edecektir. Hukukun kuruluş veya kurumsallaşma ânı, tarihin türdeş dokusuna kaydedilebilecek alelade bir ân değil, onu parçalayıp geçen bir karar ânıdır (Derrida 2010: 58; 1990: 941). Kendini önceleyen her türlü bilişsel (hukuki, ahlaki, siyasi) mütalaayı sekteye uğratması, onların bir devamı, etkisi veya sonucuymuş gibi addedilmenin önüne geçmesi gerektiği içindir ki, karar ânı, sonlu bir aciliyet, hızlanma ve telaş ânı olarak kalmak zorundadır. Derrida, Kierkegaard'ın şu sözlerini hatırlatır: Karar ânı bir deliliktir (Derrida 2010: 75; 1990: 967). Bir deliliktir, çünkü karar ânında, karara kılavuzluk edecek hiçbir kural yoktur; karar kendi tekilliğiyle baş başadır. Eğer kural varsa, ortada bir karar yoktur: Bir kuralın basitçe somut bir duruma belirli bir hesaplama mantığını ve programlanmış bir işlem dizgesini harfiyen takip ederek mekanik bir şekilde uygulanması, belki bir hüküm bildirecek, fakat asla hakiki bir karar olamayacaktır. Laclau'nun dikkatlice yorumladığı gibi: "Gerçek bir

karar, herhangi bir kuralın kendi kapsamına almayı umabileceği şeyden her zaman kaçır," ve kendi temelini yalnızca kendi tekilliğinde bulur (Laclau 1998: 90). İşte bu nedenledir ki karar, yani hukukun ne olacağını tayin eden kurucu ve meşrulaştırıcı moment, bir performatif ve yorumlayıcı gücün varlığını ima eder. Bir yandan, adil olanın ve olmayanın ne olması gerektiğini vazederek, hesaplanamaz adaletle bağını kopartır. Öte yandan, kendisi o anda ne adildir ne de değil, zira bunu tayin edebilecek, kendini önceleyen herhangi bir kuralın varlığını tanımaz. O halde karar, kendine has temelsizliği ve tekilliği içerisinde, karar verilemez olanın gölgesi altında adaletten ani bir çıkış (ne adaletin iptal edilmesi ne de içerilerek aşılması), hukuka kelimenin tam anlamıyla şiddetli bir geçiştir. Bu anda, kendi performatif ve yorumlayıcı şiddeti dışında hiçbir şey göndermede bulunamaz: Hukukun kurulmasından, yürürlüğe sokulmasından, meşrulaştırılmasından ve yasanın yapımından mürekkep bütün bu operasyon, bir güç darbesinden (*coup de force*) ibaret olacaktır (Derrida 2010: 58; 1990: 941).

Altını çizmemiz gereken bazı önemli sonuçlar bulunuyor: Bunlardan ilki: Yasanın gücü (*force of law*) veya hukukun uygulanabilirliği, yani zor marifetiyle yürürlüğe sokulabilirliği (*enforceability*), hukuka ilave edilecek "dışsal veya ikincil bir imkân değil", hukukun "kendisinin özü itibarıyla ima ettiği güçtür" (Derrida 2010: 47; 1990: 925). Öyle ki bu güç "doğrudan olabilir veya olmayabilir, fiziksel veya simgesel, dışsal veya içsel, kaba veya ince bir biçimde söylemsel —hatta yorumsayıcı— zorlayıcı veya düzenleyici vb. olabilir" (Derrida 2010: 48; 1990: 927). Böylelikle Derrida, araçlar ve amaçlar, yasa ve yasasızlık, yasallık ve meşruluk gibi ikilemler arasında bitmek bilmeyen bir salınıma terk edilmiş bulunan hukuk ile güç, hukuk ile şiddet, hukuksuz iktidar ile iktidarsız hukuk arasındaki gerilime dair varsayımları, tıpkı Benjamin'in yapmış olduğu gibi (Benjamin 2010) sert bir şekilde sarsıyordu. "Hukuku bu kez gücün 'hizmetinde', hâkim iktidarın ona dışsal olan uysal aleti, kulu anlamında kullanmıyoruz," diyecekti: "Hukukun güç, iktidar veya şiddet denilen şeyle daha mahrem ve daha karmaşık bir ilişkisi vardır. Hukuk anlamıyla adalet (*right or law*) kendisinin dışında veya kendisinden önce var olan, fayda uyarınca boyun eğeceği veya uya-

çağı, örneğin ekonomik, siyasal, ideolojik bir toplumsal gücün veya iktidarın basitçe hizmetinde değildir" (Derrida 2010: 57-58; 1990: 941). Kendisi bizatihi bu gücü ima eder ve içerir. Benjamin'deki "hukuk kurucu şiddet" (*die rechtsetzende Gewalt*) bahsine değindiği bir yerde Derrida, hukukun askıya alındığı durumlarda da gerçekte aynı sürecin devrede olduğunun altını bir kere daha çiziyordu: "Hukukta hukuku askıya alandır o. Yerleşik hukuku başka bir hukuk kurmak için kesintiye uğratar. Bu askıya alma ânı, bu *epokē*, hukukun bu kurucu veya devrimci ânı, hukukun içinde hukuk-olmayanın örneğidir. Ama bu aynı zamanda hukukun tüm tarihidir. Hukukun kuruluşunun boşlukta veya uçurumun üstünde asılı kaldığı, hiç kimseye ve hiç kimse önünde verilecek bir hesabı olmayan saf bir performatif edime asılı kaldığı andır bu" (Derrida 2010: 95; 1990: 991-93).

Diğer bir sonuç, tam da verilecek bir hesabı olmayan bu performatif ve aynı zamanda yorumlayıcı şiddetin neyi ima ettiğine dair olacak. Verilecek bir hesabın olmaması, hukuku tesis eden ve yasa-yı yürürlüğe sokan kararın mutlak temelsizliğinden ileri geliyor şüphesiz. Gerçekte o, hesaplanamaz olanla bir hesap yapmanın sorumluluğunu üstlenir, fakat kendini önceleyen herhangi bir kuralın direktiflerinden bütünüyle serbest kaldığı bu anda, göndermede bulunabileceği hiçbir şey yoktur; tabii, kendi kurucu şiddeti dışında: "Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği, son kertede yalnız ve yalnız kendilerine yaslanabilirler" (Derrida 2010: 59; 1990: 943). Derrida, Montaigne ve Pascal'daki bir izleği takip ederek, otoritenin mistik temelini işte bu mutlak temelsizlikle ilişkilendirir: Yasa eğer hükmünü sürdürmek istiyorsa, otoritesinin kökeni daima mistik kalmak, bilmeye kapalı olmak zorundadır, zira bu kökende kendi temelsizliğinden, salt performatif şiddetinden başka bir şey yoktur. Pascal, köken arayışının muhtemel sonucunu şöyle ifade etmişti: "Tüm hakkaniyet töreden gelir, bunun da tek sebebi kabul edilmiş olmasıdır; 'otoritesinin mistik temeli' budur. Kim ki onu ilkesine geri götürür, onu yok eder" (aktaran Derrida 2010: 55-56; 1990: 939). Yasanın görünürdeki konuşkanlığıyla ve her yere si-rayet etmekteki, her şeye dair görüş bildirmekteki abartılı hevesiyle

kıyaslandığında, kendisi hakkında büründüğü tekinsiz ketumluk hakikaten dikkat çekicidir. Bunun tanıklık ettiği şey, "kurucu edimin şedit yapısının duvarları içine hapsedilmiş bir sessizlik" ve onun süregelen tekrarıdır elbette (Derrida 2010: 58; 1990: 943). Derrida, Kafka'nın "Yasa Önünde" (*Vor dem Gesetz*) başlıklı ünlü meseli (Kafka 1995: 208-10; 2002) üzerine yazdığı, aynı adı taşıyan metninde, yasanın kendi tarihine karşı tahammülsüz olduğunu söylerken de aynı şeye göndermede bulunuyordu. Yasa, kendiliğinden zuhur etmiş bir düzen gibi müdahalede bulunur; mutlak ve köksüz. Tarihin seyrinde sanki hiç görünmeyen bir şeymiş gibi görünür; tarihsiz. Bir tarihi olsaydı bile, bu hiçbir zaman gerçekleşmemiş olan bir şeyin tarihi olurdu, yani temsil edilemez ve ilişkilendirilemez bir tarih (Derrida 1992b: 194). Tam da mistik temeli dolayısıyla, kendi şiddeti dışında herhangi bir temelden mutlak yoksun oluşu dolayısıyla, yasa kendine dair herhangi bir hikâyenin, bir anlatının doğmasına izin vermez: "Kategorik bir otoriteyle yetkili kılınmış olmak için, yasa tarihin, kökenin veya herhangi bir başka türeyişin dışında olmak zorundadır" (a.g.y., 191). Yasa, anlatıya kendini kapatır. Sakladığı sır anlatılabilir, gösterilebilir, temsil edilebilir olduğunda bütün otoritesini yitireceğinden emindir. Ona dair hikâyeler, işte bu yüzden "imkânsızın imkânsız bir hikâyesi" halini almaktan kurtulamazlar (a.g.y., 200). Tıpkı Kafka'nın hikâyesindeki taşralı adamın başına gelenlerde olduğu gibi, anlatı, yasaya yaklaşmak, onu göstermek, onu sunmak, onun önünde durmak, saygıyla ve yüz yüze, ona birini takdim etmek, onunla bir ilişki kurmak veya gerçekten ona dahil olmak, ona içkin olmak ister; lakin bunların hiçbirinde muvaffak olamaz. Sonuçta yasa bütün bu manevralardan kurtulmayı başarır ve nihai olarak erişilemez kalır (a.g.y., 191; 199-200). Yasa, sırrını ele vermez.

Ancak bütün bu yapıbozumcu mülâhazalardan hareketle, hukukun adalet lehine gözden çıkarıldığı sonucuna varmak doğru olmaz. Derrida aslında ne karar verilemez olanın imkânsız deneyimiyle mühürlü diye adalet fikrinden vazgeçer, ne de performatif ve yorumlayıcı şiddetinden başka hiçbir temele yaslanmıyor diye hukuk fikrinden. Evet, bir yandan hukukun yüksek perdeden söz almasına, sadece ve sadece adaletle dayandığını, ona vekillik ettiğini, onun sözcü-

lüğünü üstlendiğini ve böylelikle adalet istencini yasalara, kurallara, kodlara tahvil ettiğini ileri sürmesine karşı çıkar — hukukun kendi mutlak temelsizliğini ve adaletle arasındaki kapatılamaz mesafeyi örtbas etmesine ayak direr. Fakat diğer yandan da hukukla bağını koparmış bir adalet deneyiminin dolaysızca tecrübe edilebileceği düşüncesine muhalefet eder — adalet fikrini bir saf şiddetle, yani hukuku kuran veya koruyan değil, yalnızca hukuku ortadan kaldıran yok edici bir ilahi şiddetle takas etmeye istekli değildir (Direk 2010: 217). Benjaminsci bir hukuk ve şiddet eleştirisinden belirgin bir şekilde ayrıldığı uğraklardan biridir bu nitekim. Derrida, adalet sorunlarının hukuk olmadan karara bağlanabileceği veya hukukun yıkıntılarından bir adalet imkânının zuhur edebileceği görüşlerini benimsemez (Çelebi 2010: 300); diyebiliriz ki, yapıbozuma uğrattığı hukuk fikrini aynı zamanda onaylar (*a.g.y.*, 298). Böylesine ince bir hat üzerinde durmaya gayret gösteriyor olmasının nedeni, kendini tam da bir "çifte talebin" ortasında bulmasından ileri geliyor: Zira ne hukuka, yasaya, yasallığa karşı sorumluluğunu inkâr edebilir ne de hukukun, yasanın, yasallığın ötesinden gelen bir adalet talebine ilgisiz kalabilir (Direk 2000: 54-55; 2010: 245-46). Çifte bir yükümlülükle baş etmek zorundadır. Fakat gerçekte bu, bir adalet deneyiminin, yani bir açmaz deneyiminin yapısından farksızdır: Karar verilemez olanın ağır gölgesi altında her şeye rağmen bir karar vermek. Adalet ile hukuk arasındaki kopuşlu, süreksiz, indirgenemez, ancak yine de zorunlu ilişkiyi kavramanın anahtarı, işte bu ayrıksı durumda gizli. Adalet hukuku gerektirir, çünkü bizi hesap edilemez olanla bir hesap yapmak zorunda bırakır (aksi halde bir adalet deneyiminden asla bahsedilemezdi). Fakat hukuk adaletten bir kopuştur, çünkü hesap edilemez olanın içerisinde kalarak bir hesap yapılamaz. Öyleyse karar, karar verilemez olanın bir uğrağı değil, karar verilemez olandan çıkıştır. Bunun bir güç darbesiyle olduğunu, performatif ve yorumlayıcı bir şiddete dayalı olduğunu, dolayısıyla şiddetin hukuka dışsal bir eklenti olmaktan ziyade, onu kuran ve meşrulaştıran edime kayıtlı olduğunu zaten söyledik. Ancak üzerinden atlamamamız gereken şeylerden biri de, çıkışın ima ettiği şeydir: Bir çıkış olarak karar, karar verilemez olanı ne iptal eder, ne de içererek aşar; basitçe söylersek, öyle olmaktan çıkar. Hu-

kuk (yani karar), adaleti (yani karar verilemez olanı) ortadan kaldıramaz. Adalet deneyimi asla arkada bırakılamaz. Geride kalmaz, geçip gitmez, fakat şimdide asılı kalır ve karar daima kendini istikrarsızlıkla tehdit eden bu hayaletle birlikte yaşamak zorunda kalacaktır. "Karar verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özsel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir" (Derrida 2010: 73; 1990: 965). Bunun önemi nedir? Eğer adalet ile hukuk arasındaki kapatılamaz açıklık olmasaydı, bir kararın kendinden eminliği karar verilemez olanın işaretiyle yaralanmış olmasaydı veya karar verilemez olanın iptal edilemezliği bir kararın hükmünü yerinden edecek yeni bir kararı olanaklı hale getiriyor olmasaydı, siyaset yapmıyor, yapamıyor olurduk. Adaletin mutlak indirgenemezliği sayesinde ki yalnızca "hukuksal ve siyasal bir kavram olmayan adalet, hukukun ve siyasetin dönüşümünü, baştan başa ele geçirilmesini ve yeniden kurulmasını ... istikbale açar" (Derrida 2010: 77; 1990: 971). İşte bu yüzden "siyasallaşma sona erdirmeklemezdir" (Derrida 2010: 78; 1990: 971).

Her türlü hesaplama, türdeşlikten, bakışından ve kuraldan kaçan "sonsuz adalet". Ve onun hem dışlayıp hem de gerektirdiği, hak veya hukuk, meşruluk veya yasallık olarak kendini sunan, istikrarlı kılınabilir, yasalar yoluyla uygulanabilir, belirli bir hesaplama mantığına uyarlanabilir, düzenlenmiş ve kodlanmış buyruklardan mürekkep "hukukun adaleti". Sonsuz adalet ile hukukun adaleti arasındaki bu süreksiz fakat zorunlu ilişki sayesinde ki ne siyasallaşma imkânı tüketilebilir ne de adalet talebi hukuk veya siyaset tarafından mutlak şekilde söğürülebilir. Kesin olan şey, adaletin hiçbir siyasal güç tarafından temellük edilemeyecek olmasıdır. Elbette bu önerme bize aynı zamanda adaletin asla siyasal bir güçle özdeş hale gelemeyeceğini de söylemiş oluyor. Fakat adalet siyasal olana ilgisiz kalmaz. O, ufukta durmaya ve yeni siyasallaşma imkânlarını kışkırtmaya devam eder. Sonsuz adalet, hukukun adaletine de ilgisiz değildir. Yasanın varsaydığı uzlaşmaları sürekli yerinden ederek ona gözdağı verir. Asılı kaldığı şimdide, hukukla arasındaki mesafeyi sergilemekten kaçınmaz — tıpkı Honoré Daumier tarafından resmedilmiş şu bilindik sahnede (Daumier 1989, no. 26), adalet talebinin karşılanmamış olmasından yakınan davacının memnuniyet-

sizliğiyle, bunun sorumlusu olarak işaret edilen hukuk adamının ki-
bir yüklü jesti arasındaki apaçık uyumsuzlukta görüldüğü gibi (bkz.
s. 88, Resim 6). Hukukun ise ne basitçe siyasal bir gücün hizmetine
sunulmuş olduğunun ne de onu sınırlandırmak üzere seferber edil-
miş olduğunun altını bir kere daha çizmemiz gerekir. Hukuk bizati-
hi bu gücü ima eder: Zor marifetiyle uygulanabilirliği olmayan, ya-
ni buna bir fazlalık olarak değil, bir öznel olarak göndermede
bulunmayan bir hukuk yoktur. Yasanın gücü, yasanın kendisine iç-
kindir ve otoritesini korumak istiyorsa, kökeni mistik kalmak zo-
rundadır.

Bütün bu adlandırmalar ve onlardan türeyen kimi kavramsal sı-
nırlar, yürüttüğümüz çalışmanın dayanaklarını oluşturuyor. Lakin
birtakım güçlülere dikkat çekmemiz ve burada koyulan hattı belir-
li bir yöne doğru derinleştirmemiz gerekecek. Genellikle hukuk ile
şiddet arasındaki mahrem yakınlığı gözler önüne sermek radikal bir
hukuk eleştirisi için yeterli sayılabiliyor. Oysa bununla kastedilenin
ne olduğu çoğu durumda gerektiği kadar açık değildir ve kendine
has bir tahakküm tarzı olarak hukukun eleştirisinin, bulanıklaşmaya
müsait bir şiddet eleştirisi (veya eleştirisinin eleştirisi) tarafından
gölgelenmesi ya da ertelenmesi pek muhtemeldir. Elbette hukukun
şiddetle olan karanlık bağının sergilenmesine dönük vurgunun han-
gi saiklerle şekillendiğini ve neden haklı bir ağırlık kazandığını an-
lamak zor değil: Yasal bir yetkiye dayanmayan her tür şiddet karşı-
sında hukukun kapıldığı derin infiali, derhal diline doladığı şiddet
eleştirisini, misliyle ödecek olduğu bedelin kısıcılığına rağmen
şiddeti lanetlemekten geri durmayan söylemini, kısacası hukukun
şiddet hakkında takındığı bütün bu riyakâr tutumu ifşa etmek, başlı
başına kritik bir öneme sahip. Hatta denebilir ki, kendi hakkında sa-
hip olduğu ve her birimizin inanmasını beklediği imajın aksine hu-
kukun şiddetten muaf olmadığını, bilakis kuruluş ânından itibaren
şiddeti varsaydığını söylemek, bir hukuk eleştirisinin ilk yapması
gereken şeydir: "Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şid-
detin dolaysız tezahür ediş eylemidir" (Benjamin 2010: 36). Üstelik
hukukun şiddetle olan alakası, aynı zamanda kuşatıcı bir hak id-
diasına dayanır: O, şiddetin biricik hâkimidir ve tam da bu nedenle
kendisi tarafından yetkilendirilmemiş bir şiddet edimiyle karşılaştı-

ğında, onu kategorik olarak karşısına almakta duraksamaz. Zira, "hukuk dışındaki şiddetin, ulaşılmak istenen amaçlar dolayısıyla değil, bu şiddetin salt hukuk dışında olması nedeniyle hukuku tehdit ettiği saptamasıyla" hareket eder (*a.g.y.*, 23).

Burada söylenenlerin hepsi, hukuk ile şiddet arasındaki bağın ayrıcalıklı önemine işaret ediyor. Fakat salt böyle bir bağın var olduğunu göstermek, hukukun bir eleştirisi için hakikaten yeterli midir? Hukukun gerek onu tayin eden gerekse himaye eden şiddet edimin-den ibaret kabul edilmesi, bizleri hukukun eleştirisi imkânından beklenmedik bir şekilde ve büsbütün mahrum bırakma tehlikesi taşıyor mu? Bu andan itibaren hukukun eleştirisinin, genel olduğu ölçüde muğlak bir şiddet eleştirisi tarafından ikame edilmesini ne engelleyebilir? Nitekim Derrida hukukun şiddetle olan ilişkisinin, daha doğrusu şiddetin hukuka içkinliğinin izlerini, hukukun hizmetine sokularak araçsallaştırılmış "soysuz" bir şiddetten ziyade (ifade için bkz. Benjamin 2010: 42), bir karar ediminin orijinal yapısında arayıp bulurken, belki de bu tehlikeden uzakta kalmak istiyordu. Unutmamak gerekir ki burada söz konusu edilen şey, yalnızca kurucu uğrakta asılı kalmış bir mitik karar değil, aynı zamanda herhangi bir mahkeme salonunda, herhangi bir yargıç tarafından verilen, herhangi bir karardır. Bir yargıç kararı, bir hüküm nedir? Aslında bir hükmün hiç de kolayca kavranılabilir bir şey olmadığını, bir yargıçtan beklediğimiz şeyler arasındaki şiddetli gerilime bakarak dahi anlayabiliriz — onun ne yasanın arkasına saklanması ne de yasa karşısında bütünüyle aldrışsız olmasını bekleriz. Yargıcın verecek olduğu karar, yasa tarafından koyulan bir kuralın belirli bir duruma basitçe uygulanmasından ibaret değildir, ki eğer böyleyse, ortada gerçek anlamda bir kararın bulunmadığını ve yasaya uygun olsa bile verilen hükmün adil olmadığını ilan etmekte gecikmeyiz — yargıç, sadık bir pratisyen değildir. Fakat bunun karşısında istediğimiz şey, yargıç kararının her tür yasanın, kuralın veya normun bağlayıcılığından büsbütün muaf kılınması değildir: Yargıç herhangi bir yasa-ya, koyulmuş bir kurala veya bir hukuk normuna göndermede bulunmuyorsa, vereceği karar da adil bir karar olmayacaktır — yargıç, keyfi bir yorumcu değildir. Öyleyse yargıçtan beklenen şey, bütün paradoksallığı içerisinde bir karar ediminin sorumluluğunu her de-

fasında yeniden üstlenmesi, kararın tekilliğinin hakkını vermesidir. Derrida şöyle söylüyor: "Bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun yalnızca bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez — o kuralı veya yasayı tekrar tesis eden bir edimle üstlenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırda, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi" (Derrida 2010: 70; 1990: 961). Bir karar kendi tekilliği içerisinde yalnızdır ve eğer nihayetinde bir kurala göndermede bulunuyorsa, bu onu takip ettiği için değil, onu baştan keşfettiği içindir. Tekilliğinin hakkını vermesi gerektiğini söylemiştik: "Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde biricik bir yorumu gerektirir" (Derrida 2010: 71; 1990: 961). İşte bu yüzden, yalnızca bir "karar" adildir. Kuralın evrenselliği ile kararın tekilliği arasındaki dolayımaya dair muazzam sorunu burada bir kenara bırakmak durumundayız (Laclau'nun müdahalesi ve buna Derrida'nın yanıtı için bkz. Laclau 1998: 90-91 vd.; Derrida 1998: 135-37). Fakat kesin olan şey, kendi tekilliği içerisinde bir kararın, karar verilemez olanın imkânsız deneyimiyle yüzleşmiş, onun cendresinden geçmiş ve o olmaya şedit bir şekilde son vermiş olmasıdır. Tıpkı hukukun tesis edilmesinde olduğu gibi, bir karar ediminde de, "aynı adalet sorunu ortaya koyulmuş, şeditçe çözülmüş, yani gömülmüş, gizlenmiş, bastırılmış olacaktır" (Derrida 2010: 71; 1990: 963). O halde bir karar, bir hüküm, kendi spesifik gerçekliği bakımından bir şiddet edimidir — performatif ve yorumlayıcı bir güç gösterisidir ve olması gerektiği gibi zorla uygulanacaktır.

Derrida'nın Benjamin'le olan incelikli hesabının izleri bulunuyor bütün bu söylenenlerin gerisinde. Derrida'nın —Benjamin'in aksine— sonsuz adalet fikrini, hukukla olan bağından kurtulmuş, mutlak yıkıcılığıyla bu bağı parçalayıp atan bir saf şiddetle (Benjamin buna "ilahi şiddet" veya "devrimci şiddet" de diyor) değiştirmeye yanaşmadığını yukarıda belirtmiştik (Benjamin tarafından izlenen hattın güncel bir savunusu için bkz. Agamben 2006: 66-78; yapıbozumu hukuk karşısında takındığı tavrın sert bir eleştirisi içinse bkz. Agamben 2001: 76-77). Bununla birlikte Derrida, yalnızca hukuku kuran mitik şiddet ile hukuku parçalayan ilahi şiddet arasındaki ayrımın değil; hukuku kuran şiddet ile hukuku koruyan şiddet

arasındaki ayrımın da saf bir ayrım olmaktan uzak olduğunu söyler: "Hukukun kuruluşu ya da 'hukukun koyuluşunun' (*Rechtsetzende Gewalt*) şiddetinin ta kendisi 'hukukun korunuşunun' (*Rechtserhaltende Gewalt*) şiddetini sarmalamalıdır ve onunla bağını koparmaz" (Derrida 2010: 98; 1990: 997). Kuruluşun vaadi, tekrarı zorunlu kılar; kurucu edim ile koruyucu edim arasında yinelenebilirlik, tekrarlanabilirlik vaadi tarafından dolayımlanmış bir "diferansiyel bulaşma" ilişkisi söz konusudur (Derrida 2010: 99; 1990: 997). Bulaşma kaçınılmazdır ve kurucu şiddet her kararda kendini tekrar eder. İşte yukarıda uzun uzadıya açıklamak zorunda kaldığımız gibi, herhangi bir yargıç kararında dahi yeniden ortaya çıkan şey, kurucu şiddetin hayaletimsi tekerrüründen başka bir şey değildir. Derrida'nın müdahalesinde bizi ilgilendiren şey, şiddeti, hukukun boyunduruğu altına sokulmuş bir eklenti gibi görmenin ötesinde, hukukun kendi özgün işleyişinin içerisine kelimenin tam anlamıyla gömüyor olmasıdır. Şiddet burada bir karar ediminin orijinal yapısından farksızdır — kendine münhasır bir şiddettir (burada şiddeti aynı zamanda güç olarak, zor olarak anlamamız gerektiğinin altını çizmiştik). Tıpkı bir hükmün, bir tahakkümün varlığını ima etmesinde olduğu gibi — bu iki kavram (hüküm/tahakküm) arasındaki dolaysızlık, hukuk ile şiddet arasındaki ilişkiyi düşünmenin daha uygun bir lisanını bize sunuyor olabilir. Burada her okumanın bir yanlış okuma olduğunu bilerek şunu söyleyeceğiz ki hukukun şiddetle olan ilişkisi, onun kendine has bir tahakküm tarzı olmasından geçer. Şiddetin hukuka olan içkinliğine dair yapıbozumcu sorgulamanın zorunlu olarak buraya varacağı elbette iddia edilemez: Böyle bir sorgulamadan, hukukun bütün hükmediciliği içerisinde özgün bir tahakküm tarzı olduğu sonucunu çıkarmış olmanın sorumluluğunu üstleniyoruz. Fakat bunun şöyle bir imkân açtığının altını çizerek: Hukukun şiddetle olan mahrem ilişkisini sergilemek ve böylelikle hukukun maskesini düşürmek, bir hukuk eleştirisinin miladıdır, encamı değil. Hukuksal bir tahakküm nedir? Gücün belirli bir kullanımı olduğunu biliyoruz artık, fakat nasıl bir kullanımı? Şiddet edimi olduğundan eminiz, fakat hangi spesifik biçim altında?

Vereceğimiz yanıt belki de şaşırtıcı bir basitlikte olacak: Hukuksal bir tahakkümü başkaca tahakküm tarzlarından ayıran şey, kendi-

ni "üçüncü taraf" olarak sunan bir gücün tahakkümü olmasıdır. Tarafsız ve çıkarsız bir üçüncü gibi müdahale etmek, genellikle hukukun normatif yapısına münhasır bir özellik gibi görünür — dolayısıyla abartılı bir değer atfedilerek onurlandırıldığı gibi, naif bir saplantı kabul edilerek küçümsendiği veya yanlış bir bilinçten sorumlu tutularak kınandığı da olur. Oysa belki de onu, nasıl hak ediyorsa öyle, yani kendine has bir tahakküm tarzı olarak görmek gerekir. Üçüncünün müdahalesi, işte, tıpkı bir yargıç tarafından verilen bir kararda olduğu gibi, kendine özgü performatif ve yorumlayıcı bir şiddeti devreye sokan, bütünüyle özgün ve üzerinden atlanmaması gereken bir müdahaledir. Unutmamamız gerekir ki, üçüncünün tarafsızlığı salt hukukun tarafında olduğu, çıkarsızlığı ise salt hukukun çıkarını gözettiği anlamına gelir: O, hukukun korumayı vadettiği şeylerden çok, hukukun kendisini korumakla meşguldür. O, bulup çıkarmayı vadettiği hakikate göre hüküm vermez, hükmünü doğrulatacak hakikat söylemleri üretmenin peşindedir. Üçüncü tarafı küçümsemek büyük hata olur: Hukukun adaleti, üçüncü tarafın adaletidir.

Hukukun Adaleti ve Üçüncü Taraf

Mutlak bakışsızlığı hasebiyle hiçbir hesaplama cetveline veya karşılaştırma şablonuna indirgenmeye cevaz vermeyen sonsuz adaletin aksine, hukukun adaleti bakışımın, dengenin, hesabın, kıyasın, kısacası çoğul, ayrışık, hatta birbirine rakip eşitleyici mantıkların uzamıdır. Hukukun adaleti daima yapılanmış bir eşitlik fikrine, müesses nizamın içerisinde yaptırım yoluyla takviye edilmiş bir eşitleyici fonksiyona göndermede bulunur. Sonsuz adalet ise, kendinden kopan (hem gerektirdiği hem de dışladığı) ve tanımlanmış bir özdeşlik ilkesi uyarınca hakların, güçlerin, işlevlerin belirli bir dağıtımına, mübadelesine, paylaşımına karşılık gelen bütün bu düzeneği yerinden etmekle tehdit eden şeydir — kendisi müesses bir eşitlik fikrine yabancıdır, fakat tam da bu sayede, dayatılmış olanların dışında yeni eşitlik imkânlarını durmaksızın kıskırtabilir. Jacques Rancière'in "polis" ve "politika" kavramları için yeni karşılıklar öneren özgün yorumuna referansla (Rancière 1999: 28 vd.) belki şöyle

bile söylenebilir: Hukukun adaleti, kimin pay sahibi olduğunu ve kimin paydan yoksun olduğunu tayin eden örtük bir yasanın (yani "polis") güdümünde yürürlüğe koyulmuş eşitleyici kodlara göndermede bulunur. Lakin bunlar aynı zamanda dışlayıcı kodlardır: Bir yandan pay sahiplerini diğerlerinden ayırırken, öte yandan payları taksim ederler. Öyleyse hukukun adaleti, bir bakıma, sayılmış olanların yeniden sayılmasından ibaret olacaktır. Oysa sonsuz adalet, hiçbir paya sahip olmayanların payını öne süren, "polis" düzeninin mevcut her türlü pay etme ilkesini kesintiye uğratan ve halihazırda ki paylaştırmalarını iptal eden bir pratiğe (yani "politika") hayat verir — böylelikle "politika" sayılmamış olanların sayılması problemini "polis"in kalbine zerk etmiş olur. Burada bizi ilgilendiren şey, hukukun adaletinin zorunlu olarak bir hesaplama mantığına, bir paylaştırma ilkesine, bir mübadele kuralına veya bir düzenleme moduna göndermede bulunarak iş görüyor olmasıdır. Hiçbir paya sahip olmayanların payı gibi, karşısında her tür hesaplama mantığının çaresiz kaldığı radikal bir eşitlik talebi tarafından tehdit edilen şey, nihayetinde pay etmenin şu veya bu ilkesinden, yapılandırılmış şu veya bu eşitleyici ilkedен başka bir şey değildir. Buradaki ilkenin ne tür bir eşitleyicilik vadettiği sorusuna —eşitlik mi (*equality*), eşdeğerlilik mi (*equivalence*), yoksa hakkaniyet mi (*equity*)— verilecek yanıt hiçbir şeyi değiştirmez: Hukukun adaleti, "polis" tarafından yetkilendirilmiş olduğu sürece bütün bu ilkelere açıktır ve hiçbirine çekince koymaz.

Varmak istediğimiz yer şurası: Sonsuz adalet, herhangi bir adalet kuramı veya herhangi bir eşitlik ilkesi vazetmez, edemez; böyle bildiğimiz bütün kuram ve ilkeler nihayetinde hukuk biçimine, yani hukukun adaletinin içkin düzenine kayıtlıdır. Müzakere edilmeye, üzerinde uzlaşmaya varılmaya, karşılıklı geçişliliğe, çelişkili ve melez varoluşlara açıktırlar. Fakat öyleyse bunlar, hukukun adaletinin birbirinden farklı görünümelerini oluştururlar, onu açıklamazlar. Bu düzeyde adalet kuramlarını, dayandıkları eşitleyici ilkeleri, kendileri hakkındaki meşruiyet iddialarını ve bütün bunlar arasındaki bitmek bilmeyen gerilimleri, gelgitleri, iç içe geçmeleri bir kenara bırakmamız gerekecek. Hukukun adaletine dair bilmemiz gereken şeylerin başında bakışımın, hesabın, kıyasın uzamı olarak, şu veya bu

eşitleyici ilkeye (şeyler eşit, eşdeğer veya hakkaniyetli olarak adlandırılabilirsin diye) göndermede bulunma zorunluluğu geliyorsa, derhal kabul etmemiz gereken diğer şey, burada eşitliğin (veya eşitsizliğin) yalnızca ve daima bir üçüncü tarafından hükmedilebilecek bir şey olduğudur. Sadece iki taraf olsaydı, hukukun adaletinden bahsetmek hem gereksiz hem de olanaksız olurdu. Nitekim şiddet eleştirisi tarafından tüketilmiş bir hukuk eleştirisinin gözden çıkarmaktan çekinmediği ilk şeyin üçüncü taraf olması şaşırtıcı değildir. Hukukun uç durumda açık siyasal bir kavgaya yerini bıraktığı veya siyasal bir tahakkümle dolaysızca örtüştüğü doğrudur, fakat bunun aynı zamanda, olduğu şey her neyse öyle olmaya son verme pahasına gerçekleştiği de doğrudur — eğer bir üçüncü olarak müdahale edemiyorsa, artık ne bir hukuksal tahakkümden ne de hukukun adaletinden bahsedilebilir. Fakat bu, bir üçüncü gibi müdahale ederken şiddetten muaf olduğu veya siyasal güçle ilişkisiz olduğu anlamına gelmez; kendine has bir şiddet edimi olmayı ve siyasal bir gücün belirli bir kullanımından ibaret kalmayı sürdürür. Kesin olan şey, hukukun adaletinin iki değil, üç kişinin bulunduğu bir sahnede oynanan kendine has bir tahakküm gösterisi olduğudur.

"Üçüncü", pek çok bakımdan incelenmeyi hak eden, güçlü imalara sahip bir adlandırmadır, nitekim felsefe, teoloji, ahlak, antropoloji, filoloji, dilbilim, psikanaliz gibi mecraların içerisine dağılmış aleni veya örtük izleri, tartışmaya değer fazlaca unsur barındırır. Üstelik incelikli bir soruşturmaya girmeye gerek olmadan, müşterek havsalamızda ve kamusal deneyimlerimizde ona dair işaretler bulmakta zorlanmayız. Üçüncünün varlığını herhangi bir beşeri birlik için şart koşturmak, eski ve beylik kabullerden biridir örneğin. *Tres faciunt collegium* — en az üç kişinin bir birlik oluşturabileceğini söyleyen bu eski hukuk deyişi, hiç değilse Roma'dan beri bunun bir kurala tahvil edildiğini gösteriyor. Esas olarak aynı statüye sahip şahısların veya akçeli bir iş, bir ticari teşebbüs için bir araya gelmiş kimselerin oluşturduğu birliği ima ediyorsa da, *collegium* kelimesi aynı zamanda herhangi bir kurulu, bir topluluğu, bir ortaklığı, bir sınıfı, hatta bir orduyu veya din adamlarından oluşan bir zümreyi adlandırmak için dahi kullanılıyordu (Black 1910: 216, 1171). Ahalinin büründüğü bütün biçimler, üçüncünün damgasını taşır. Roma

hukukundaki sınıflandırmaların ikiliklerden (*dichotomy*) daha çok üçlü bölünmelerle (*trichotomy*) çalışmasındaki tuhaflık, belki de kendi mantığını üçüncüye atfedilen bu tamamlayıcı güçte buluyordu — Roma hukukunda "üç" rakamının taşıdığı güçlü sembolizme dair Henry Goudy'nin kısa bir incelemesi bile vardır (Goudy 1910). Fakat üçüncüye atfedilen sembolik değer, her durumda çok daha fazlasını işaretler: Üçüncü, "yasa" nosyonuyla hep meşum bir irtibat halindedir. Psikanaliz bunun kaydını düşmekte duraksamaz örneğin. Jacques Lacan, Ödipal sahnedeki üçüncü şahıs olarak babanın, "yalnızca nefret edilen ve tehditkâr rakip olmakla kalmadığını, annenin çocukla olan sınırsız ilişkisini varlığıyla sınırlandıran kişi de olduğunu" ima ettiğinde, çok kritik bir adım atmış oluyordu: "Bu durumda baba ayırandır, yani —Yasa'yı dile getirerek, uzamı, yasa-yı ve dili temel bir deneyim içinde bir araya getirdiğinde— koruyandır" (bkz. Foucault 2006: 29-30). Üçüncü, sembolik düzeyde konumlanan büyük harfli "Yasa", yani "Babanın-Adı"dır (*nom-du-père*) veya Lacan'ın kelimelerle giriştiği küçük oyunu anımsatarak söylersek, "Babanın-Hayır'ı" (*non-du-père*). Nitekim o, iki kişiden kurulu bir sahneye sonradan dahil olan herhangi bir üçüncü değil, bizatihi dahliyle diğer ikiyi de kuran, yani onların (anne ve çocuk) arasındaki dolayımsızlığı dolayımı sokan ve böylelikle "ben"in "sen"den ayrışmasını mümkün kılan "o"dur (bkz. Tura 1996: 122).

Psikanalizle birlikte antropoloji de konuya kayıtsız kalmaz. Aslına bakılırsa, devletsiz olmakla nitelendirdiğimiz yabanıl toplumlar, yasa ile üçüncü arasındaki ilişkiye dair, biz devletli modernlerin sahip olduğundan çok daha sarıh bir fikre sahiptirler. Öyledirler, çünkü devletsizliklerini tam da böyle bir ilişkilene imkânı karşısında geliştirdikleri incelikli muharebelere borçludurlar. Marcel Gauchet, kendi Bir'liğini, kendi düzleminin dışına çıkarmayı başardığı Yasa'ya borçlu olan bu toplumların (ki bu iki anlama gelir: bir, daha başlangıcında bölünmemiş olan herhangi bir toplum yoktur; iki, burada Bir'lik bir iktidar etkisi değil, tersine bir iktidarsızlık, yani iktidar imkânından daimi mahrum bırakılmışlığın etkisidir), "önder"leri karşısında takındıkları ikircikli ve hoyrat tavra dikkat çeker: Bir yandan öndere ihtiyaç duyulur, çünkü "'bir' ile 'öteki' arasındaki yüzleşme boyutu" ortadan kaldırılamaz, yani "varolduğu bi-

çimiyle sosyalliği temsil eden birisine" halen ihtiyaç vardır. Öte yandan önder, her tür iktidardan bilerek mahrum bırakılmıştır, "görsel olarak varlığına işaret ettiği iktidara sahip değildir" (Gauchet 2000: 56). O halde önder, iktidarla/güçle olan bağı koparıldığında üçüncüden geriye kalan şeyi imler: "Önderin söylemi, iyi Yasa'dan söz ettiğinde, neye sadık kalınması gerektiğinin altını çizmekten ibarettir. Yoksa, Yasa'nın önder aracılığıyla konuşması söz konusu değildir" (a.g.y., 57). Pierre Clastres de aynı şeye dikkat çekmişti: Devletsiz toplumlarda şefin sözü, iktidarın sözü değildir. Şef iktidardan yoksun bırakılmıştır, üstelik şu kuralı da gayet iyi bilmektedir ki, şef olmaya kalkacak şef terk edilecektir (Clastres 1991: 126-27). Onun elinde saygınlığından gayri bir güç yoktur; "şef bir yargıç da olmadığı için taraflar arasında hakemlik de edemez, taraflardan birini de tutamaz; olsa olsa belagatine güvenerek insanları ölçülülüğe, hakaretlerden vazgeçmeye, her zaman barış içinde yaşamış olan atalarının izinden gitmeye davet edebilir" (a.g.y., 166; ayrıca, önder-yasa-iktidar ilişkisi bakımından farklı siyasal düzenliliklerin analitik bir gösterimi için bkz. Akal 2003: 150-65). Kesin olan şey şudur ki, ayrılmış bir iktidar uygulamasına sahip olmayan toplumlar, hem kendi anlamlarını borçlu oldukları yasanın bir üçüncüyü ima ettiğini görmüşler, hem de onu iktidardan yoksun bırakmak için ellerinden geleni yapmışlardır; hatta onlar açısından siyasal pratiğin özünün bundan ibaret olduğu dahi söylenebilir. Gelgelelim bu, yasadan düzene uzanan bir hat boyunca, üçüncüyü, sıradüzenine sokulmuş üç işlevden biriyle, yani egemenlik nişanıyla onurlandıran (diğer ikisi, askeri ve üretici işlevlerdir, bkz. Dumézil 2012) siyasal tahayyül tarafından çoktan askıya alınmıştır. Bütün bu sorgulamalar bizi, artık üçüncü hakkındaki söylemlere kaynaklık eden esaslı bir hâkime doğru sürüklüyor: Hukuk. Nitekim o da, üçüncü olma iddiasını kibirli şekillerde sergilemekten ve gerektiğinde hak iddiasını olanca şiddetiyle kanıtlamaktan imtina etmiyor. Öyleyse, hukukun adaletinden devam edelim.

Aristoteles, yargıcın (bizatihi ortayı temsil etmesi hasebiyle) adaletin vücut bulmuş hali olduğunu söylüyordu: Bir yargıç, taraflar arasında ortayı bulan kişidir (Aristoteles 1934: 277). Pierre Bourdieu'nün de belirttiği gibi, hukuk kişisini bir üçüncü kişi olarak ta-

nımlayan güçlü bir görüş vardır — Aristoteles'ten Kojève'e dek (Bourdieu 1986: 831). Aslında hukuk biçiminin bütün bir tezahürü bunun üzerinden okunabilir. Bourdieu, hukuksal alanı (*champ juridique*), taraflar arasında cereyan eden dolaysız çatışmaları, vekâlet yoluyla iş gören profesyoneller arasındaki tartışmaya (ki hukuksal olarak düzenlenmiştir) dönüştürmek üzere şekillendirilmiş ve örgütlenmiş bir sosyal uzam olarak tanımlıyordu (Bourdieu 1986: 831). Fakat bu aynı zamanda üçüncü tarafın hem müdahalesiyle şekillenmiş hem de müdahalesine zemin sağlayan büyük sahnenin adıdır. Kendine has dili, akıl yürütme tarzı, kendi üzerine kapanan bilme şekli, geri dönüp kendini onaylayan hakikat söylemi, boğucu bir döngüsellik içerisine sokulmuş usuller sistemi, meşruiyetini mükerrerliğine borçlu olduğunu açığa vururcasına ritüelleştirilmiş müdahale şekli ve nihayet bütün bu işleyişi yöneten, ona eklemlenmiş profesyonelleriyle birlikte hukuksal-yargısal alan bir kapma aygıtı gibi çalışır — üçüncü tarafın ihtilaflara dönük müdahalesinin sonucu, işte bu devasa makinedir.

Lakin bir ara söz olarak hemen şunu söyleyelim ki hukuksal tarzda bir tahakküm üretmek üzere programlanmış bu kuşatıcı makine, kendi meziyetlerinden artık eskisi kadar emin değil. Doğrusu, —Foucault tarafından geliştirilen bir izleği takip edecek olursak— üzerine yüklenen yönetsel görevlerin tazyiki altında normalleştirici taktiklere indirgendiğinden beridir, devamlı kendi altını oymayı sürdürüyordu. Şimdi ise bu görevleri dahi yerine getirmekte yetersiz ve hantal kaldığı aşikâr. Güçlenen bir güvenlik mantığının önceliklerine ve yaygınlaşan bir risk yönetiminin beklentilerine yetişmekte açıkça zorlanıyor. Bir aciliyet çağında yaşadığımızı dikkate alırsak, kendinden daha hızlı ve etkili rakiplerinin meydan okumasına giderek daha fazla maruz kalacağını tahmin etmek güç olmaz. Ne güvenlik aygıtlarının, gözetleme teknolojilerinin, polisiye metotların olağanüstü süratine yetişebilir; ne de sigorta şirketlerinin, risk uzmanlarının, özel arabulucuların kolaycı çözümleriyle baş edebilir. Hukuksal makine, deyim yerindeyse merkezsizleşerek buna bir yanıt vermeye çalışıyor — daha yaygın ve daha mikro düzeyde müdahale imkânlarına sahip güçleri tanıyarak, belirli bir ağ uyarınca onlarla birleşmenin yollarını arayarak, kimi zaman görevleri-

ni devrederken, kimi zaman uyruklaştırmaya çalışarak. Fakat bir düzenleyici mod olarak yasa biçimi hayatın tümünü kuşatır şekilde yaygınlaşırken, bunun karşılığı, üçüncünün kronik bir belirsizliğin içerisinde sürüklenmesi oluyor. Üçüncü tarafın kendini temellendirdiği ayrımların bütünüyle bulanıklaşması pahasına işleyen bu süreç, onu hakiki bir meşruiyet kriziyle tehdit ediyor zira: Üçüncü taraf rolünü oynaması için başka, fakat her durumda bu görev için fazlasıyla kuşkulu aktörleri (polis, cemaatler, arabulucular vb.) yetkilendirirken, kendisi adalet kavramının yükünden kurtulmuş salt bir tahakküm aygıtına dönüşmenin sinyallerini veriyor. Yakın zamanımızın literatürü içerisinde üçüncü taraf kavramının neredeyse tamamen eski biçimlere yeni içerikler atfeden şekillerde karşımıza çıkıyor olması, taşların yerinden oynadığının güçlü bir belirtisi.⁷ Üçüncü taraf kavramının ima ettiği tahakküm tarzının giderek muğlaklaşıyor olmasının köklerini şüphesiz daha derinde aramamız gerekir. Nitekim bu kökleri devletin yönetselleşmesi olarak adlandırabileceğimiz bir sürecin vardığı aşamada bulduğumuzu ve bunun bilhassa ceza adaletini derinden etkilemekte olduğunu ilerleyen bölümlerde söyleyeceğiz. Ancak, duyuru mahiyetindeki bu parantezi kapatırken, bizi üçüncü taraf üzerine düşünmeye zorlayan şeyin, burada kısaca ifade etmeye çalıştığımız krizden başka bir şey olmadığını vurgulamadan geçmeyelim. Hukuksal bir tahakküm tarzının başına neyin gelmekte olduğu, üçüncü taraf üzerine düşünmeyi zorunlu kılıyor.

Bıraktığımız yere dönelim: Bourdieu'ye referansla, hukuk kişisini bir üçüncü kişi olarak tanımlayan güçlü bir görüşün varlığından bahsediyorduk. Ne var ki bunun artık kimse tarafından üzerinde durulmaya değer bir şey gibi görülüyor olması, basitçe ve hızlıca ya basmakalıp bir doğru ya da külliye bir aldatmaca addediliyor olması doğrusu dikkate değerdir. Belki de kimileri onda kaybedilmiş

7. Polis faaliyetinin bir üçüncü taraf müdahalesi olarak kazandığı yeni boyutlar (*third party policing*) hakkında bkz. Mazerolle ve Ransley 2005; ceza yargılaması yerine önerilen kimi yeni adalet metotları (*alternative dispute resolution, neighbourhood justice, informal justice, community justice*) hakkında bkz. Matthews 1988; devletin yönetselleşmesi ve yeni arabuluculuk yöntemleri hakkında bkz. Pavlich 1996.

bir formun geride bıraktığı izi, kimileriye tahayyülü gerçeğinden daha etkili bir temsili görüyor. Oysa bizce durum o denli basit değil, zira hukukun adaleti ile üçüncü taraf arasında dolaysız bir ilişki bulunuyor. Derrida, yukarıda geniş bir şekilde aktardığımız metninde, bu meseleye yalnızca bir yerde ve doğrusu temkinlice değinmişti: Burada Derrida, "hukuk olarak adalet"in, "deyimlerin tek taraflılığını ve tekillliğini askıya alan üçüncüye başvuru gerektirir" gibi görüldüğünden bahsediyordu (Derrida 2010: 63; 1990: 949). Derrida'nın bilhassa adalet kavramına ve üçüncüye yönelik göndermelerinde Levinas'tan mülhem bir dilin payının oldukça büyük olduğunu biliyoruz (Levinas düşüncesinden tevarüs eden bu kavramlarla hesabı için ayrıca bkz. Derrida 1999: 29 vd.; 2002: 313). Levinas'ta üçüncünün, iki farklı adalet kavramı arasındaki gerilimde kendine bir yer bulduğunu söyleyebiliriz. Bu, adaletin etik bir kavranışıyla, siyasal bir kavranışı arasındaki gerilimdir. Levinas adaleti kimi zaman etiğin düzlemine ait bir kavram, hatta onunla eşanlamlı gibi görür, ki böyle bakıldığında adalet, başkasıyla olan yüz yüze etik ilişkinin talep ettiği şeyden farksızdır; "başkasıyla ilişki – yani adalet" (Levinas 1979: 89). Bakışsızlığın, karşılaştırılamazlığın ve başkasına karşı sınırsız bir sorumluluğun ifadesi olarak adalet. Fakat az önce belirttiğimiz gibi, Levinas'ın başvurduğu ikinci bir adalet kavramı daha vardır; bakışlılığa, karşılaştırılamaz olanın karşılaştırılmasına ve başkası karşısındaki sınırsız sorumluluğun sınırlandırılmasına göndermede bulunan bir kavram olarak adalet. Artık bu, hukukun adaletidir; yani etik bir ilişkinin dolaysızlığından farklı olarak, siyaseti, devleti, kurumları, yurttaşlar topluluğunu ima eden adalet. Levinas'ın adalet kavramı, bir bakıma, etiğin adaleti ile ontolojinin adaleti arasında salınır. Gillian Rose, "orta" addettiği bütün bir hukuk alanının, yani sosyalliğimizi teşkil eden pratikler ve kurumlar bütünü, ahlaklılık ile yasallık, özerklik ile yaderklik, bilme ile norm, etkinlik ile edilgenlik arasında kırılmış olduğunu, kaçınılmaz olarak tümünün kusurlu ve noksan olduğunu söylerken, bu kapatılamaz açıklığa dikkat çekmiş oluyordu (Rose 1992: 285). Eğer bunun doğruluğundan eminsek, deneyimleyebildiğimiz adaletin üzerinde taşıyacağı ize, yani "kırık orta"nın (*broken middle*) izine alışmamız gerekir. Lakin "orta" yalnızca ayrışık iki düzey

arasında muğlak kılınmış bir pozisyonu değil, aynı zamanda üçüncünün araladığı ve içerisine yerleştiği konumu da tarif eder. Nitekim Levinas'ın hukukun adaleti diyebileceğimiz adalet kavrayışına damgasını vuran şey de üçüncünün varlığıdır.

Levinas'ın üçüncü tarafa dair argümanlarının inceliklerini, gelitlerini ve kararsızlıklarını burada sunamayacağız (bkz. Bernasconi 2005). Fakat belirli bir yön saptamak elbette mümkün. Levinas'a göre üçüncü (*le tiers*), kendim (ben) ile başkası (öteki) arasındaki etik ilişkiyi, yüz yüze'liği, yakınlığı kesintiye uğratan ve bizatihi mevcudiyetiyle adalet sorununun ortaya atılmasına neden olan bir başkasının varlığını işaretler (Levinas 1998: 150). Üçüncü kişinin belirmesiyle birlikte, başkası karşısındaki sınırsız, bakışsız, ölçsüz sorumluluk (Levinas'ın kimi zaman bunu da adalet olarak adlandırdığını yukarıda söyledik), sınırlılığa, bakışma, ölçülülüğe zorlanır — üçüncünün varlığı bizi karşılaştırılmaz olan şeyleri karşılaştırmak (a.g.y., 158) veya Derrida gibi söyleyecek olursak, hesaplanamaz olanla bir hesap yapmak zorunda bırakır. Eğer yalnızca kendim ve başkası olsaydı, eğer bana yalnızca ötekine karşı yakınlık buyrulmuş olsaydı, kelimenin gerçek anlamıyla ortada bir sorun olmazdı: Ne bir soru, ne bilinç, ne de özbilinç. Sadece öteki karşısındaki sınırsız ve bakışsız sorumluluğum. Oysa daima bir başkası vardır — bir üçüncü. O da yakınlık talep eden bir ötekidir; benim bir başka komşum ve ötekinin bir başka komşusu. İşte, tam da üçüncünün varlığı nedeniyledir ki yakınlık yerini mesafeye bırakmak zorunda kalır (a.g.y., 157). İki'nin, yüz yüze'liğin dolayimsız yakınlığı, üç'ün, ben-öteki-başkası arasındaki dolayımın mesafesiyle yer değiştirir. Artık her varlığın biricikliğine rağmen bir karşılaştırma yapmak, belirli bir hesaplama mantığına göre bir muhakemede bulunmak, ikiden fazla oluşun, çoklu varoluşun hakkını vermek gerekir — deneyimleyebildiğimiz şekliyle adalet bundan başka neye işaret eder ki? Öteki karşısındaki sorumluluğum (etik olarak adalet) üçüncünün devreye girmesiyle birlikte, tek taraflı, karşılıksız sorumluluğuma bir sınırlama getirmemi ve bir yargıda bulunmamı talep eden bir adalet deneyimine (hukuk olarak adalet) kapı aralar. Üçüncü, etiğin iki kişilik sahnesine girmiş olmasaydı, ben ve öteki dışında bir başka öteki daha olmasaydı, adaletle dair soru da ortaya atılmamış olacaktı. Levi-

nas şunları söylüyordu: "Cezalandırma ve baskı altına alma nasıl olabiliyor? Adalet nasıl olabiliyor? Yasaların koşulu ve adaleti ihdas eden insanların çokluğu olgusudur, başkasının yanında üçüncü bir kişinin mevcut oluşudur, diye cevap veriyorum buna. Eğer başkasıyla yalnız olsaydım, ona her şeyi borçlu olurum; oysa üçüncü kişi var. Komşumun (yakınımin) üçüncü kişiye göre ne olduğunu biliyor muyum? Üçüncü kişi onunla hemfikir mi, onun kurbanı mı, bunu biliyor muyum? Kimdir komşum? Dolayısıyla tartmak, düşünmek, yargılamak gerekmektedir — karşılaştırmaz olanı karşılaştırarak" (Levinas 2003d: 328). Öyle demek oluyor ki üçüncü karşı-sında etiğin adaleti, hukukun adaletini göreve çağıracaktır.

Fakat hukukun adaletinden neyi anlamamız gerekir? Levinas fikriyatının hukuk düşüncesi üzerinde giderek artan bir etkisi ve neden olduğu önemli tartışma gündemleri bulunuyor (iki önemli derleme için bkz. Diamantides 2007; Manderson 2009). Lakin bizi bu düzeyde ilgilendiren şey, dallanıp budaklanan bir çözümlemekten çok, nasıl bir müdahaleden bahsediyor olduğumuz: Hukukun müdahalesinden kastedilen nedir? Daha net bir şekilde soralım: Üçüncünün —bizatihi varlığının yol açtığı muamma hasebiyle— hukukun adaletini davet ettiği anlaşılıyor. Peki, hukukun üçüncüyle alakası burada kesiliyor mu? Hukuk ile üçüncü arasındaki ilişki, üçüncünün sebep olduğu bir adalet çağrısına verilen yanıtın hukuk olmasından mı ibaret? Yoksa hukuk, kendi geçerliliğini tam da bir üçüncü taraf gibi müdahale ediyor olmasında bularak, üçüncüyle ve onun göndermede bulunduğu her şeyle bağını sürdürmeye devam mı ediyor? Üçüncünün (üçüncü kişi) ortaya attığı adalet sorusunun yanıtını vermek, yine bir üçüncüye (üçüncü taraf) düşmüyor mu? Biraz geriye alarak bu sorunun üzerine gitmeye çalışalım. Şurası kesin ki Levinas için üçüncünün varlığı (ki hep vardır), bizi etiğin düzleminden var olanların düzlemine taşıyan şeydir. Üçüncü dahil olur olmaz, etik ilişki politik bir hal kazanır ve ontolojinin bütünselleştirici söyleminin içerisine yerleşir (Levinas 2003c: 270). Demek oluyor ki aynı zamanda bu, karşılaştırmaz öznenin, toplumun bir üyesine dönüştüğü andır (Levinas 1998: 158). Hukukun adaleti (etiğin adaletinin yüz yüze'liğine getirilmiş bir sınırlamayı imlemesi bakımından), tabiatıyla, siyasallığımıza has bir deneyim olmalıdır:

"Adalet'e dayalı, belli ölçüde zorunlu bir şiddet vardır; ama adaletten söz ediliyorsa, yargıçları, Devlet'le birlikte kurumları, yalnızca yüz yüze'nin düzeninde değil, vatandaşlar dünyasında yaşamayı kabul etmek gerekir" (Levinas 2003b: 243). Dolayısıyla üçüncü, her şeyden önce siyasal olanın başlangıcını haber verir ve onun devreye girmiş olması yapıların, kurumların, hatta bilme biçimlerinin belirmesine kaynaklık etmiş olur — üçüncünün tezahürü tam da tezahürün kökenidir; bir kökenin kökeni (Levinas 1998: 160). Fakat işte bu andan itibaren, Levinas'ın söyleminde üçüncü kavramının çağrışımlarının bulanıklaşmaya başladığı hissine kapılmamak mümkün değil. Evet, üçüncü bir yandan, adalet sorunun ortaya atılmasına ve böylelikle etiğin düzleminden ontolojinin düzlemine geçilmesine neden olan bir başka ötekidir. Ama diğer yandan, üçüncünün dahil olmasıyla birlikte hayat bulan hukukun adaletinin hükmü altına girmek, hepsinden önce eşit taraflar olarak mahkeme karşısında olmak demektir (*a.g.y.*, 157). Hukukun adaleti, kuşku yok ki mahkeme tarafından dağıtılan adalettir. Mahkeme, yani "kardeşler arasında ortaya çıkan bir baba inisiyatifi" (Levinas 2003a: 225) — nihayetinde hukukun adaleti, "adil insanlardan oluşan bir meclisin dolayımı" sayesinde sağlanacaktır (*a.g.y.*, 231). Levinas'ın söylediği gibi, burada belirli bir şiddet, bir zor kullanımı vardır; lakin eğer adalet isteniyorsa, yurttaşlar düzlemini ve onun kurumlarını kabullenmek gerekecektir. Öyleyse adalet deneyimi hem kıyaslanamaz olan şeyleri kıyaslayacak, eşit olmayanları eşitliğin düzlemine taşıyacaktır, hem de bunu diğerleri karşısında açıkça eşitsiz durumda olan bir kurumun, bir gücün, bir kişinin sayesinde, dayanağını onda bularak yapacaktır. O halde hukukun adaleti, üçüncü taraf olarak müdahale eden bir gücün dağıtacağı adalet olacaktır. Gelgelelim Levinas'ın düşüncesinde, yüz yüze ilişkiyi kesintiye uğratarak adalet probleminin doğmasına neden olan üçüncü ile kendisinden adalet dağıtması beklenen üçüncü arasındaki ilişki, pek de sarıh olmayan bir dizi gönderme dışında muğlak bırakılır. Dolayısıyla, Levinas'ın düşüncesindeki muamma, adalet arayışımızı "kendine bu dünyada bir sahne bulamayan, iki kişilik bir oyunun en trajik rolleri"ne terk ediyor olmasından çok (Çırakman 2000: 206), haklı bir adalet arayışı olarak onayladığı hukuk ile üçüncü taraf arasındaki bağı belirsiz bi-

lakını gibi görünmektedir.

Levinas'ı daha çok meşgul eden şey, adaletin (hukukun adaleti) sınırsız bir etik sorumluluktan kaynaklandığı gerçeğine sırt çevirmesi ihtimalidir. Hukukun etikle olan bağına korumak, bunu garantilemek ister. Adaletin her zaman daha iyi bir adaleti arzuladığını vurgularken ya da insan hakları söyleminin henüz adaletin bulunmadığının bir kanıtı olduğunu söylerken aklında bu vardır (Levinas 1988: 107-8). Aynı şekilde, adaletin, toplumsal bir dengenin sağlanmasını, uzlaşmaz güçlerin birbiriyle uyumlu kılınmasını amaçlayan bir teknik olarak, insan yığınlarını tanzim eden, nizama sokan bir yasallık olarak değerlendirilemeyeceğinin altını çizirken de benzer bir tedbir almaya çalışmaktadır: Devletin kendi gereksinimlerine meşruiyet atfeden yasallık, adalet demek değildir (*a.g.y.*, 159). Yine bir yargıç kararının ne anlama geldiği üzerinde dururken de Levinas, adaletin etikle olan bağına korumanın peşindedir: Yargıcın görevi basitçe hüküm vermekten, tikel durumları genel bir kuralın altına sokmaktan ibaret değildir. O, üzerinde yargıda bulunacak olduğu ihtilafın dışında sayılmaz, zira hukuk yakınlığın (*proximité*) ortasındadır (*a.g.y.*, 159). Yeniden aynı temaya geri dönüyoruz; hukuk, etiğin yüz yüze'liğinin, yakınlığının arasına girdiğini unutmamalıdır. Levinas, söylediğimiz gibi, hukukta asılı kalmış olan etiği hatırlatmakla yetinir, fakat tam da bu araya girmiş olmanın, "orta"da olmanın, üçüncü taraf olmanın ne anlama geldiğini sorgulamayı tercih etmiyor gibidir.

Doğrusu Levinas'ın öteki karşısındaki sınırsız sorumluluktan bir etik, bu etikten de bir adalet fikri ve hukuk düşüncesi türetmiş olması, kimi önemli eleştirilere hedef olmaktan kurtulamamıştır. Agamben, örneğin, sorumluluğun kökeni itibariyle hukuksal bir kategori olduğunu belirttikten sonra, şöyle devam eder: "Sorumluluk ve suç, hukuki isnat edilebilirliğin iki yönünü ifade eder yalnızca; ancak sonradan içselleştirilip hukukun dışına taşınmışlardır. Bu yüzden, bu iki kavram üzerine kurulduğunu iddia eden bütün etik öğretiler yetersiz ve muğlaktır" (Agamben 2004: 22). Agamben, Levinas'ın öğretisinin bundan muaf olmadığını vurgular. Nitekim ne zaman etik ile hukuk arasındaki ayrımı tayin eden sınırlar belirlenmeye çalışılsa, bu yetersizlik ve muğlaklık kendini apaçık bir şekilde sergi-

lemektedir (*a.g.y.*, 23). Belki de etiğin iki kişilik sahnesinde beliren üçüncüyle, bir hukuk figürü olarak müdahale eden üçüncü arasındaki ilişkinin Levinas'taki belirsizliğini böyle okumamız gerekir. Levinas tarafından önerilenin aksine, Agamben'e göre sorumluluk etiğin konusu değildir: "Etik ne suçluluğu ne de sorumluluğu tanıyan bir alandır; Spinoza'nın da kavradığı gibi etik, mutlu hayat öğretisidir. Suçu ve sorumluluğu üstlenmek ... etiğin alanından çıkıp hukukun alanına girmek demektir. Bu zorunlu adımı atan herkes hemen arkasından kapatmış olduğu kapıdan geri geçebileceğini düşünemez" (*a.g.y.*, 24). Levinasçı etik kavrayışına bir başka itiraz da Laclau'dan gelir. Derrida tarafından öne sürülen esaslı bir problem-den hareket eden Laclau, karar verilemez olan ile karar arasındaki dolayımı sağlayan şeyin ne olduğu sorusuna verilecek yanıtın, ilksel bir etik deneyimde aranmasına muhalefet eder (Laclau 1998: 90). Ona göre bu dolayımı güvence altına alan ve kararın tekilliğinden kuralın evrenselliğine (ve tersi) geçişi düşünülebilir kılan şey, öznenin ortaya çıkışıdır. Fakat özne, daima "yapılaşmış" bir karar verilemezlik zemininde alınan bir kararla birlikte tecessüm eder — etiğe tahsis edilmiş topyekûn bir karar verilemezlik zemininde alınan kadri mutlak bir kararla değil. O halde geçişin temeli etik bir temel olmayacaktır. Laclau şöyle devam ediyor: "Bu benim etik duyarsızlığımın değil; genel deneyim yapısından etik hiçbir şey çıkarılamayacağı inancının sonucudur. Ben, ontolojik düzeyleri 'etikleştirme'ye' meyleden çağdaş akımların kesinlikle karşısındayım. Bana göre, her türlü topluluk mekânından bağımsız bir geçerliliği olan hiçbir etik ilke ya da norm yoktur" (*a.g.y.*, 98). Karar verilemez olan ile karar arasındaki dolayımı teminat altına almak için, ayrıcalıklı ve ilksel bir etik fikrinin aracılığına gerek yoktur — Laclau bunu göstermek istiyordu.

Eleştiriler haklı görünüyor — sınırsız bir sorumluluk etiğinden türetililecek ve böylelikle siyasal kaderimizi güvence altına alabilecek herhangi bir hukuk kavramı bizce de bulunmuyor. Siyasal bir kötülüğe karşı siyasalın özerkliğini tanımadan mücadele edilemez. Ayrıca, buradaki asıl bağlamımıza dönecek olursak, adalet fikri ile üçüncü taraf arasındaki bağı gerekçelendirebilmek için öncel bir etik ilişkiye göndermede bulunmanın da gerekmediğini düşün-

yoruz. Bunu, etik bir buyruk veya öteki karşısındaki sınırsız bir sorumluluk yerine, salt deneyim yapısından çıkarmak mümkün. Bütün sorun, ait olduğumuz siyasallığı kuran kararın mutlak tekilliğinin ve karar verilemez olanın zemininde alınmış olduğu gerçeğinin hakkını vermektir. Karar verilemezlik, var olanların düzlemini önceleyen ve kararlar birlikte geride bırakılacak bir deneyim alanını tarif etmez. O, bir karar ediminin hem yüzleşmek zorunda kaldığı hem de yok saymaya çalıştığı şeydir — fakat neticede yapılaşmış olanın üzerinde karar verilemezliğin hayaleti olarak asılı kalacaktır. Adaletin sonsuzluğundan bahsetmek mümkünse eğer (ki bizce öyle), bunun işaret ettiği şey, bizleri, siyasallığımızı tayin eden kararın mutlak temelsizliğiyle mütemadiyen hesaplaşmak ve karar verilemez olanı tecrübe etmek zorunda bırakacak olmasıdır. Laclau bir yerde, adaletin, olumlu bir içeriği ifade eden bir kavram olarak değil, namevcut bir tamlığın adı olarak işlev gördüğünden bahseder — "soyut" değil, fakat "boş"tur (Laclau 2007: 115). Lakin her boşluk, nihayetinde yapılanmış bir bütünün tüketemeyecek olduğu fazlaysa eğer, adaletle sonsuzluk atfetmemize neden olan şeyin, onun bakışına, türdeşliğe, hesaba yabancı olmasından ileri geldiğini teslim etmemiz gerekir — zira "boş"luğunu garanti eden şey, yapılan-dırılmış herhangi bir eşitleyici mantığa tahvil edilemez olmasıdır (her ne kadar bunu kışkırtsa bile). Böyle bakıldığında, adalet, siyasal varoluşumuzun bir boşluk olarak içerdiği fakat asla üye kılamayacak olduğu şeydir (bu ifade tarzını, küme teorisindeki içermekapsama ve üyelik-aidiyet arasındaki farklılığı siyasal bir dile tercüme eden Alain Badiou'ye borçluyuz, bkz. Badiou 2005: 81-103). Sonsuz adalet bahsine (yerini tespit etmiş olduğumuzu düşünerek) artık bir son verebiliriz. Peki, deneyimlediğimiz adalet nedir? Neye, işte bu bir adalet uygulamasıdır, diyoruz? Yeniden Rancière'den kavram ödünç alarak soralım: "Polis"in adaleti ne tür bir deneyim yapısına göndermede bulunuyor? Kendine has bir tahakküm tarzı olarak hukukun adaletinden neyi anlamamız gerekiyor?

Etiğin sahnesine geri dönmeden de, adalet ile üçüncü arasındaki bağın gösterilebileceğini söylemiştik — bu bağ pekâlâ herhangi bir eşitleyici deneyimin yapısından çıkarılabilir. Neyin adil olup neyin olmadığına hükmedecek olan bir karar, kendi tekilliği içerisinde he-

saplanamaz olanla bir hesap yapmaya zorlanıyorsa, yani eşitlenemez olan şeyleri eşitlemeye zorlanıyorsa, bu daima bir üçüncünün varlığını, onun tanıklığını, dahlini veya hesaba katılmasını gerektirecektir. İlk elde bu, iki şeyin şu veya bu ilke uyarınca eşitlenip eşitlenmediğine ancak her ikisine dışarıdan bakan bir "göz"ün karar verebileceği yönündeki basit optik gerçeğin kabul edilmesi anlamına gelir. Fakat çok daha önemlisi, eşitleyici herhangi bir mantığın, bir kuralın veya bir formülün, yalnızca bu bakan "göz"ün dolayımıyla ileri sürülebilecek olmasıdır. O, sadece eşitliğin sağlanıp sağlanmadığını tayin etmek veya buna tanıklık etmek üzere orada değildir; aynı zamanda o, bizatihi varlığıyla eşitleyici bir mantığın, bir kuralın veya bir formülün yürürlüğe sokulmasına imkân veren şey olarak oradadır. İki anlamda söylüyoruz bunu: Birincisi, her bir varlığın tekillikini, yani biricikliğini teslim eden bir hal içerisinde bulunuyor olsaydık, herhangi bir eşitleyici ilkedен bahsedemiyor olurduk; hem sonsuz tekillikler arasında iş görmeye aday elverişli bir eşitleyici rasyonalitenin öne sürülemeyecek olmasından, fakat hem de tekillik yapısı içinde kalarak böyle bir indirgemeye gitmenin tabii ki imkânsız olmasından dolayı. Öyleyse, eşitleyici herhangi bir ilkenin ortaya atılabilmesi için, söz konusu tekillik ihlal eden bir sayımın zaten yapılmış olması gerekir. Örneğin, hepimizin üzerinde yükselen ve bunu kanıtlamaktan çekinmeyen bir siyasal gücü onaylayan yasa karşısında, yurttaşlar olarak eşit sayılmamızda olduğu gibi: "Polis" in adaleti önce sayılmış olmayı şart koşar, ki o sayılmış olanları yeniden sayacaktır. "Polis" in sağlamayı vadettiği eşitlikse, daima iki şeyin bir başka şey, bir üçüncü karşısındaki eşitliğine göndermede bulunacak, kendi geçerliliğini orada arayacaktır.⁸ İkinci olarak söyleyeceğimiz şey ise, eşitleyici bir ilkenin bizatihi bir üçüncüyü ima ediyor olmasıdır. Basitçe şöyle diyebiliriz:

8. Peki ya sayılmamış olanlar? Daha önce söylediğimiz gibi, "polis" buna kör kalır ve tam da bu yüzden "politika", "polis" in bir boşluk olarak içerdikini doluluğa açacak olan şeydir. Üstelik bunu, yapılmış hiçbir eşitleyici ilkedен destek almayan, hatta onlar tarafından asla kabul edilemez görünen radikal bir eşitlik talebiyle yapar (zaten aksi olabilseydi, halen "polis" in paylaşımları alanında bulunuyor olurduk). Fakat bu aynı zamanda "polis" süreci ile "politika" sürecinin karşılaşma zemini: Eğer "politika" kendini bir eşitlik süreci olarak sergiliyorsa, bunun nedeni, "polis" düzeninde hiçbir payı olmayanların payını talep etmenin

Eşitleyici bir pratikte her halükârda iki değil, üç öge bulunur; müdahalenin konusunu oluşturan iki taraf ve belirli bir eşitleyici fonksiyon. Eğer yalnızca iki taraf olsaydı, bunların birbirleri üzerindeki karşılıklı tasarruflarının adil olup olmadığına karar vermek asla mümkün olmazdı — buna hükmetmeyi mümkün kılan şey, salt karşı karşıya gelmiş olmaları değil, karşı karşıya gelişin yapılanmış bir eşitleyici fonksiyona göndermede bulunuyor olmasıdır. Burada söz konusu fonksiyonun uzlaşımsal mı, yoksa zorlayıcı mı olduğu sorusuna verilecek yanıt hiçbir şeyi değiştirmez. Kıyasın yapısı iki değil, üçtür. Bir eşitleyici deneyimin yapısı her durumda bir üçüncünün, bir başka "göz"ün varlığını şart koşacaktır.

"Göz" metaforunu tesadüfen kullanmıyoruz: Günümüzde başka imalar kazanarak bütünüyle belirsizleşmiş olsa da, adalet kavramının en eski sembolik temsillerinden biri gözdü (Stolleis 2009). Yunanlılar (*dikes ophtalmós*) ve kısmen Romalılar (*justitiae oculus*), "adaletin gözü"ne yabancı değillerdi. Çağımızın gözü kapalı adalet temsillerinden farklı olarak, eskiler muhtemelen onda Tanrı'nın her şeyi gören gözünü buluyorlardı: Her şeyi gören, her şeyi bilir. Ve her şeyi bilen, en doğru hükmü verecek olandır. Yerleşik yorum adalet ile göz arasındaki bağın böyle kurulmuş olabileceğini söylüyor. Fakat belki de göz, sadece orada olduğu için, üzerimizde olduğu için, yalnızca ben ile ihtilafa düştüğüm hasmım değil, aynı zamanda bize bakan bir de üçüncünün mevcut olduğunu bildiğimiz için, adalet deneyimini mümkün kılan şeydir: Gözün karşısında hepimiz eşitleniriz. Adaletin gözü üzerimizdedir — her şeyi görüyor olmasından değil, artık her haksızlık sonrasında ona referansta bulunmak ve eşitleyici her pratiği onun dolayımından geçirmek zorunda olduğumuz için. Michael Stolleis, "adaletin gözü"nün 16. ve

bir karşılık bulacak olmasıdır. Diğer taraftan bakıldığında ise, payı olanlara paylarını tahsis eden her eşitleyici ilke, tam da kimilerini dışarıda bırakan belirli bir sayıma dayandığı için, daima haksız bir eşitleyiciliğin damgasını taşıyacaktır — bu yüzden "polis"in eşitleyiciliği, kaçınılmaz olarak yeni eşitlik taleplerini kısıktır. "Her tür polisin eşitliği inkâr ettiğini söylemek yerine, her tür polisin eşitliğe 'zarar verdiğini' söylemeyiz," diyen Rancière'i (bkz. Rancière 2007: 71-72) şöyle yorumlama eğilimindeyiz: "Polis", yok saydığı için değil, tersine, tam da belirli bir dışlayıcı sayıma göndermede bulunan yapılanmış bir eşitleyici ilkeye kapattığı için eşitliğe zarar verir.

17. yüzyılda nasıl önce "hükümdarın gözü"ne; sonra, 18. yüzyılda egemenliğin hükümdarın şahsından ayrılıp nesnelleşmesiyle birlikte "yasanın gözü"ne; ardından da, 19. ve 20. yüzyılda yasanın ve polislin eleştirisiyle birlikte "disiplinin gözü"ne dönüştüğünün sarıh bir hikâyesini sunuyor (Stolleis 2009). Bir metafor olarak gözün tarihinde izlenebilecek olan bu dönüşüm, bizim burada göstermek istediklerimizle uyuşuyor. Dışarıdan bakan üçüncü olarak göz, işte şimdi, üstelik tam da her şeyi görmeye, dolayısıyla her şeyi bilmeye muktedir hale geldiğinde, adaletle bağıı koparmış görünüyor — eğer eskiler, "adaletin gözü"nde Tanrı'nın bir işaretini bulmakta haklı idiyse, o halde bizim de şunu söylememiz gerekir ki, Tanrı artık adalet dağıtmıyor, sadece gözetliyor!

Göz metaforu her ne kadar adaletin himayesinden kurtulup Foucaultcu anlamda iktidarın kontrolüne geçmiş olsa da (ki bu, hukuksal tahakkümün günümüzde büründüğü biçimlere dair kimi önemli imalarda bulunuyor), hukukun müdahalesini ayrıkıştıran şeyin, kendini dayatan bir üçüncü rolünde yattığı gerçeği değişmez. Üçüncünün bir kurgu olduğunu sanmak yanıltıcı olacaktır. O, hukuk-adalet problemine bağlayan şeydir. İşte bu yüzden, üçüncüyü çıkardığımızda, hukukun adaletinden geriye hiçbir şey kalmaz; bilhassa da ceza adaleti söz konusu olduğunda bu söylediğimiz daha bir geçerli — deneyim bunu kanıtlıyor. Üçüncünün hukuk içerisindeki bu ayrıcalıklı yerinden hareketle bir hukuk fenomenolojisi üretmek Alexandre Kojève'e düşmüştür. Bu bölüme noktayı onunla koyalım: Kojève'e göre, otantik bir hukuksal durumu diğerlerinden (mesela siyasal bir durumdan) ayıran şey, üçüncü bir tarafın devreye giriyor olmasıdır. Örneğin, siyasal bir durumun varlığından söz etmek için iki kişi yeterliyken (dost/düşman, efendi/köle, yöneten/yönetilen vb.), hukuksal bir durumun doğması için en az üç kişi gereklidir. Daha net bir şekilde ifade etmeye çalışırsak, ancak şu koşullar sağlandığında bir hukuksal durumun ortaya çıktığından söz edilebilir: Birinci koşul: Karşılıklı eylemde bulunan (*interaction*) iki tarafın varlığı — öyle ki taraflardan birinin eylemi (*action*) diğerinin karşı-eylemini (*réaction*) tetiklemiş olsun. İkinci koşul: İki taraf arasındaki karşılıklı eyleme müdahale eden, tarafsız (ki bu, taraflar yer değiştirdiğinde, müdahalenin niteliğinin değişmeyeceği

anlamına gelir) ve çıkarsız (ki bu da, adaletin yerini bulması dışında, müdahaleden herhangi bir yararın beklenmediği anlamına gelir) bir üçüncü tarafın varlığı. Üçüncü koşul: Nihayet, söz konusu karşılıklı eylemin her vuku buluşunda devreye giren üçüncü tarafın müdahalesinin (bundan kastedilen, üçüncü tarafın kendiliğinden veya taraflardan birinin —diğerinin rızasını almış olsun olmasın— çağrısıyla, rutin olarak devreye girmesidir, yani asla olumsal bir şekilde değil), mutlaka karşı-eylemin iptaliyle sonuçlanması (burada şimdilik epey basitleştirerek sunduğumuz görüşün etrafı bir açıklaması için bkz. Kojève 2000: 39-105). Kojève başından beri anlatmaya çalıştığımız şeyi, olağanüstü bir sadelikte özetliyor (ceza bahsinde Kojève'e geri döneceğiz). Hukuk formuna abartılı bir normatif değer bahsedildiği, kerameti kendinden menkul bir haklılık atfedildiği veya gereğinden fazla bir özerklik tanındığı durumlarla çokça karşılaşyoruz. Elbette tersiyle de: Olağanüstü sorunları kendi formelliği içerisinde büsbütün içeriksizleştirdiği; hakiki bir egemenlik aygıtı olarak iş görmesine rağmen, bunu meşruiyetini garanti eden bir hak söyleminin gerisinde ustalıkla gizlediği; kuşattığı hayattan geriye çekildiğinde —yani askıya alınıp uygulanmamak suretiyle uygulandığında— ise müthiş bir çıplak şiddete kapı araladığı epey söylendi. Yine de bu tartışmalara herhangi bir çekince koymadan, Kojève'in ele aldığı şekliyle hukuksal müdahalenin, *sui generis* bir tahakküm tarzı oluşturduğu konusunda net bir fikre varmak zorundayız: Ne *eo ipso* bir adalet uygulaması, ne de alelade bir baskı aygıtı — onu olması gerektiği gibi, halihazırda olduğu gibi, kendine has bir tahakküm tarzı olarak almamız gerekir.

Fakat bunun bir adım sonrasında yanıtlamak durumunda kalacağımız soru, ne şekilde uygulandığında bu tahakküm tarzının bir ceza adaletine yol açacağıdır. Hukukun adaleti ile ceza adaleti arasında nasıl bir bağlantı bulunuyor? Hukuksal bir tahakküm tarzı ile cezalandırma arasındaki ilişki nedir? Düşüncemiz o ki, cezayı bir adalet pratiğine dönüştüren şeyin anahtarı, tam da sözünü ettiğimiz ilişkinin açıklığa kavuşturulmasında yatıyor. Aynı zamanda bu, ceza adaletinin günümüzdeki gelgitlerine bir anlam verebilmenin yolunu da açabilir.

2

Ceza Adaleti: Hukuksal Tahakküm ve Cezai Biçimi



RESIM 6 Honoré Daumier, *Les gens de justice*, "Un plaideur peu satisfait", 1846.

CEZAADALETİNDEN ne anlaşılması gerektiği sorusuna bir yanıt vermemiz gerekiyor. Ancak kabul edelim, şeceresi insanlık tarihinin en uzak deneyimlerinde aranırken, daha yakın köklerinin bütünüyle bulanıklaşmış olması işimizi epey güçleştirecek. Varlığının ilkel işaretlerini bazen kutsal yasağı delen günahkârlıkta, bazen kolektif hafızaya kayıtlı emirleri ihlal eden aykırılıkta, bazense zarar görmüş bir tarafın hasmına yönelttiği ölümcül meydan okuyuşta görmeye meyilliyiz, ki bunların neyi davet ettiğini iyi biliyoruz: kefare, yaptırım, intikam. Yine onun izlerini, gerçekte birbirinden oldukça farklı tahakküm ve tabiiyet biçimleriyle karışmış halde bulduğumuzu düşünüyoruz: Bazen herhangi bir mülk üzerinde sahip olunduğu gibi alelade bir tasarruf hakkına (örneğin: *dominus*'un köleleri üzerindeki *dominium*'u), bazen yaşam ve ölüm üzerindeki mutlak bir babalık hakkına (örneğin: *patria potestas*'ın şu tekinsiz hali, yani meşhur *vitae necisque potestas*), bazense düzenin bekasını koruyup kollamakta seferber edilen bir hükümrانlık hakkına (örneğin: *magistratus*'un yurttaşlar üzerindeki *imperium*'u) bağlı ve elbette her birinde kendine özgü, başka türde bir meşruiyet tezgâhından geçmiş olarak. Yeri gelmişken: Roma, yani modern siyasal tertibatın vazgeçilmez referanslarından biri olarak Roma, tahakküm kipleri bakımından epey bereketlidir, bu doğru. Fakat bunları birbirinden ayırmak konusunda, biz modernlerden çok daha hassas ve dikkatli oldukları da kesindir. Cezanın kökleri için Roma'ya geri gidenler, bu temel gerçeikle derhal yüzleşirler. Her durumda, ceza adaletinin kadim bir fenomen olduğundan şüphe duymak için, ilk bakışta anlamlı bir neden, makul bir gerekçe varmış gibi görünmez. Yine de

şüpheleri giderecek bir işaret aranıyorsa, arkaik yasalar üzerinde cezalandırıcılığın sahip olduğu gözle görülür hâkimiyetin yeterince güçlü bir kanıt olduğu söylenecektir. Nitekim, gerek karmaşılaşmamış, dolaysız bir kolektif hayat sürdüren aşağı toplumlarda hukukun neredeyse tamamen cezai bir karaktere sahip olduğundan söz edilirken (Durkheim 1984: 37-38); gerekse güçlü bir siyasal merkezin bulunmadığı eski toplumlarda ceza hukukunun medeni hukuk karşısındaki belirgin ağırlığından dem vurulurken (Maine 1906: 355-56), böyle bir arkaizmin altı çizilmek istenmektedir. Üstelik, ceza hukukunun kökenine dair varsayımların, tarihleri oldukça geriye götürülebilecek iki temel kaynağa göndermede bulunması kanıksanmış bir şeydir: Birincisi, zararlar sonuçlanan bir haksızlığa karşı girişilmiş bir misilleme olarak öç. Diğeri ise, belirli bir amaca ulaşmanın bir aracı olarak cezalandırma yoluna başvuran yüksek bir otoriteye tabiiyet (von Bar ve diğ. 1916: 5).

Böyle bakıldığında, ceza adaletinin köklerini en eski adalet uygulamalarına (haksızlığın iptal edilmesi) veya en eski tahakküm uygulamalarına (aykırılığın iptal edilmesi) dek götürmek mümkün hâle gelmiş oluyor. Yine de akla kimi sorular takılmıyor değil: Örneğin, bu köken araştırmasının, şahsi öçte (*private vengeance*) cezaya dair ne bulduğunu merak edebiliriz, ki şahsi öç ifadesinden asıl olarak bir özel savaş pratiğinin kastediliyor olduğunun altını burada hemen çizmemiz gerekir. Evet, şahsi öç, bilhassa da misilleme (kısa kısa kısas, *re-talio*, *retaliation*) biçiminde cereyan ederken, bugün bizlere ne kadar kabul edilemez görünürse görünsün, en vahşisinden dahi olsa bir adalet saiki/unsuru içeriyor olabilir, zira yapılmış bir kötülüğe bir karşılık vermeyi hedefler. Fakat hayır, her şeye rağmen tarafların şeklen eşit kabul edildiği bir misillemede, cezalandırma olarak adlandırılmayı hak eden herhangi bir şey bulmamız mümkün değil. Tabii terminolojik bir hatada ısrarcı olmayacaksak. Yine: Örneğin, bu köken araştırmasının cezalandırmayı, yani yüksek bir otoriteye tabiiyetin bir işareti olarak cezalandırmayı, adalet problemiyle çarçabuk ilişkilendirirken neye dayandığını da sorabiliriz. Doğru, cezalandırma bir tahakküm ilişkisinin devrede olduğunu ima eder ve böyle bakıldığında ceza, hükmeden bir gücün himayesi ve yaptırımını altında bulunan bir kuralın ihlal edilmesine, yine

bu güç tarafından verilmiş bir karşılıktır. Fakat adalet? Cezanın kuralı ve ihlalle olan bağı, adaletle olan bağına açıklamak için yeterli midir? Cezanın ne şekilde, ne tarz bir tahakküm uygulamasının içerisinde geçerek bir adalet pratiğine dönüşebildiği sorusu, burada halen yanıtlanmayı beklemez mi? Şunu kabul etmeliyiz ki genel bir form olarak ceza, adalet problemiyle ilişkisizdir, daha doğrusu doğrudan ve zorunlu olarak ilişkili değildir.

Sorunu iki veçhe açısından basitçe ortaya koymak gerekirse: Ya birbirlerinin hasmı olmakla birlikte, şeklen eşit, yani birbirleri üzerinde tahakküm uygulamayan iki taraf söz konusudur; ki bu durumda, bir adalet unsurunun potansiyel varlığına rağmen, cezadan veya cezalandırmadan söz edilemez. Ortada bir tahakküm ilişkisi yoksa, cezalandırma da yoktur: Kural basit, eşitinizi cezalandıramazsınız! Ya da bir tahakküm ilişkisinin eşitsiz, dolayısıyla hiyerarşik konumlarına sabitlenmiş iki taraf söz konusudur; ancak bu defa da, cezalandırma imkânının varlığına rağmen, bunun adalet problemiyle ilişkili olduğunu garanti edecek herhangi bir teminat bulunmaz. Cezanın suretinde görünür hale gelmesi beklenen şey, haliyle, cezalandırılan ile cezalandırılan arasındaki eşitliğin tesis edilmesi değil, bu konumlara imkân veren tahakküm ilişkisinin onaylanmasıdır. Öyle görünüyor ki köken araştırması kendinden beklenileni vermeye pek niyetli değil. Alışılmadık ve istenmedik bir şekilde, bizi bir yol ayrımının hemen önünde kararsız bırakıyor: Ceza adaletinin kökenini eşitler arasında görülen bir hesaplaşmada mı arayacağız, yoksa eşitsizliğin hiyerarşik düzenine kayıtlı bir tahakküm uygulamasının cezalandırıcılığında mı? İki kapı da tek başına cezayı bir adalet pratiğine dönüştürecek yere açılmıyor — ilkinde cezaya dair bir işaret bulunmazken, diğerinde adalet problemi muğlak bırakılmış oluyor. Daha ironik olanı ise, aralarındaki açık gerilime rağmen bu iki kaynağın herhangi birinden feragat etmeye kimsenin pek gönlüllü olmamasıdır: Aslında herkes, iki eşit taraf arasındaki karşı karşıya geliş ile iki eşitsiz taraf arasındaki karşı karşıya gelişin birbirinden bütünüyle farklı deneyim yapılarına işaret ettiğini bilir. Lakin ceza adaletinde ikisinden de bir şeylerin bulunduğu yönündeki sezgi, bu mesele üzerine düşünenlerin peşini bırakmaz.

Fakat ceza adaletinin kökenine, anlamına ve meşruiyetine dair

hemen her açıklama girişimini şüphe mıntıkasının içerisine çekmekle fazla ileri gitmiş olmuyor muyuz? Ceza adaletinin en "steril" uygulamalarının üzerine bile çoğu zaman arkaik bir misilleme mantığının gölgesi düşmüyor mu? Sonuçta, günümüz ceza yasalarına yön veren "suç ve cezaların orantılılığı" prensibi, ilk kısas yasasının (*lex talionis*, göze göz diş diş) incelmış bir hali değil midir? Ayrıca, cezalandırma hakkı her daim belirli bir tahakküm ilişkisinin varlığına, birtakım yoğunlaşmalar ve seyrelmeler, kümeleşmeler ve çözümler eşliğinde şiddetin belirli bir dağılımına işaret etmemiş midir? Üstelik, kılıcsız bir adalete, güçten yoksun bir adalete neden itibar edilsin?

Sorular anlaşılır, fakat yine de isabetsiz. Çünkü ne ceza adaletinin derinlerinde bir yerde bir öğ unsurunun, bir intikam istencinin veya bir kısas mantığının bulunmadığını ispatlamaya çalışıyoruz, ne de ceza adaletinin tahakküme, şiddete veya güce bütünüyle yabancı olduğunu gösterme gayretindeyiz. Aksine, tarihin verili herhangi bir uğraşında almış oldukları şekil itibariyle gerek bir adalet saiki güden öğ pratiklerinin veya kısas kaidelerinin, gerekse siyasal tahakküm biçimlerinin veya kolektivitinin zorladığı itaat biçimlerinin, ceza adaletinin tekâmül etmesinde daima olağanüstü bir etkisi olmuştur. Ancak sorun şu ki bütün bu biçimler, ceza adaletinin almeti farikasını göstermek bakımından hiç de elverişli sayılmazlar — bunun için eşitlik ile eşitsizlik arasında ikna edici bir eklemleme öneren bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Zira ne birbirine meydan okuyan iki eşit taraf arasındaki herhangi bir savaşçı ilişkinin, ne hiyerarşik pozisyonlara gömülü iki eşitsiz taraf arasındaki herhangi bir tabiiyet ilişkisinin, ne de bunlardan türetilmiş iki taraflı başka herhangi bir ilişkinin (devlet/suçlu, toplum/suçlu vb.), bu haliyle adına ceza adaleti dememizi haklı kılacak bir pratik üretmiş olduğunu söyleyebiliriz. Sahnede yalnızca iki taraf bulunsaydı, ceza adale-tinden (ve aslında genel olarak hukukun adaletinden) bahsedemiyor olurduk. Nitekim kökene dair açıklama girişimlerini en uç noktada ikileme sürükleyen şey de budur. Ceza adaletini olanaklı kılan gelişmelerin başlangıcını —tıpkı hukukun adaletinin başlangıcında aradığımız gibi— sahneye yeni bir aktörün, fakat oyunun akışını büsbütün değiştirecek olan yeni bir aktörün girişinde aramamız ge-

reki: Üçüncü taraf. Ceza adaleti, hukukun adaletinin içerisinde işler ki bu, cezanın bir adalet pratiği haline yalnızca hukuksal bir tahakkümün içerisinde geçerek gelebildiğini söylemekle aynı anlama gelir. Ceza adaleti, üçüncünün yaptırımındaki adalet olacaktır. Yalnızca iki eşit taraf üzerinde yükselen eşitsiz bir üçüncü taraf (yani birbirleri üzerinde tahakküm yetkisine sahip olmayan her iki taraf üzerinde de benzer bir tahakküm yetkisine haiz bir üçüncü taraf), herhangi bir müeyyideyi ve onun müstesna bir biçimi olarak cezayı bir adalet pratiği olarak sunabilir. Öyleyse yalnızca hukuksal bir müdahale ve yalnızca hukuksal müdahalenin belirli bir biçimi, deyim yerindeyse, ceza adaleti üretecektir. Burada —ilk bölümden farklı olarak— bu defa cezadan hareket ederek söylediklerimizi gerekçelendirmeye çalışacağız.

Dikkatimizi hukuksal bir tahakküm olarak ceza adaletinin sergilediği özgünlük üzerinde toplamak zorundayız, zira ceza adaletinin kendine has doğasını kavramak, özellikle onda tipik kabul edilen hemen her şeyin sorgulanır hale geldiği bugün her zamankinden çok daha fazla önem taşıyor. Ceza adaletinin halihazırdaki krizi, her şeyden önce üçüncü tarafın krizidir — daha kesin olarak söylesek, devlet formunun (ki üçüncü taraf üzerindeki hak iddiasını geçmişte en şedit şekillerde kanıtlamaktan çekinmemiştir) bir üçüncü taraf rolü oynamaya devam etmesinin giderek kaybolan zeminine dikkat çekmek istiyoruz. Üçüncü tarafın müzminleşen istikrarsızlığı, merkezsizleşme yönündeki gayretleri, yokluğunda açılan sembolik boşluk ve daimileşen mutlak virtüelliği tarafından belirlenen bir kriz bu. Üçüncünün tutarsız kılınmış ve muğlaklaştırılmış hali, gitgide alenileşen bir anlam bunalımını tetiklemiş görünüyor. Öyle ki bu bunalım, gerek hayaletimsi bir formla karşı karşıya olduğumuz gerçeğini maskeleyerek, gerekse onu başka formlarla ikame etmek üzere seferber olmuş çok sayıda söylem ve pratiğe bir yandan ev sahipliği yaparken, diğer yandan onları kışkırtmaya devam ediyor. Bütün bu muğlaklığın gerisinde, uzun zaman önce başlamış bir eğilimin mutlaklaşmasının yattığını söyleyeceğiz: Devlet ile toplum arasındaki ayrımın belirsizleşmesine neden olan ve devletin yönetselleşmesi olarak ifade edebileceğimiz bu süreç, aynı zamanda bir üçüncü olarak devletin tutunumunu sürdürebilmesini günden güne

zorlaştırıyordu. Gelineen noktada ise, gerek suçun önlenmesi, gerekse cezanın infazı aşamalarında devlet, yetkisini toplumun sivil ve piyasanın özel aktörleriyle paylaşmakta herhangi bir sakınca görmüyor: Suçun kontrol altına alınmasını vadeden yeni önleme tekniklerinde ve cezanın toplum içerisinde çekilmesini sağlayan yeni infaz modellerinde, resmi görevliler, sivil aktörler ve özel çalışanlar arasındaki ayrımların gözle görülür şekilde bulanıklaştığını fark etmek hiç de zor değil. Ceza yargılaması aşaması ise, giderek artan masraflar dikkate alındığında maliyetli, süregiden ihlallere müdahale etmek bakımından yetersiz, sanıkların suçunu kabullenmeye istekli olduğu durumlarda gereksiz, mağduru dindirmek ve zararını telafi etmek söz konusu olduğundaysa bariz bir şekilde başarısız bulunuyor. Adli makinenin bazı vakaları ceza adaleti sürecinin dışına çıkararak, bunları resmi aktörlerin yanı sıra pek çok özel aktörün de (uzmanlardan arabuluculara, cemaat temsilcilerinden kanaat önderlerine) dahil edildiği alternatif adalet modellerine havale etme yönünde ciddi bir eğilim gösterdiğini biliyoruz. Yargıcın nihai karar üzerindeki tekeline gelince; bunun da önceleri cezai antropoloji gibi, sonraları adli psikiyatri gibi, daha yakınlarda ise genetik bilimlere gibi başka disiplinlerin ve ayrıca çok sayıda eski/yeni uzmanlığın ısrarlı tazyiki altında zorlandığı artık bir sır değil. Üstelik içerisinde bulunduğumuz güvenlik çağı, sigorta uzmanlarının ve risk yöneticilerinin sağlayabileceği türden zarar giderici korumayı, mahkemelelerin sonradan dağıtacağı (bile şüpheli olan) adaletten daha etkili, daha hızlı, daha verimli ve kabul edelim ki daha "rasyonel" kılıyor. Dahası, kamu otoritesinin, tanım gereği muaf olduğu cezalandırmının menziline akıl almaz bir hızla girdiğini söylemeliyiz; özellikle son birkaç on yılın en hararetli tartışma gündemlerinden birini, devletlerin kendi egemenlik sahalarında, kendi tasarrufu altındaki bir nüfusa karşı seferber ettiği kimi kötücül uygulamaların cezai terimlere tercüme edilmesi, bunları tanımlayacak yeni suç kavramlarının üretilip, yine bunları yargılayacak yeni ceza kurumlarının yerleştirilmesi oluşturuyor. Öyleyse, içeride üçüncü tarafın merkezsizleşip muğlaklaştığı, dışarıda ise henüz zuhur etmemiş bir üçüncünün belirsizliğine terk edildiği koşullarda, ceza adaletinden ne anlamamız gerektiğini sormak durumunda değil miyiz?

İşte tam da bu gibi sorulara yanıt bulabilmek için, ceza adaleti-
nin anlamına dair, hukuksal bir tahakkümün içerisinde işleyen ay-
rık müdahale biçimine dair çok daha dikkatli düşünmek zorunda-
yız. Émile Durkheim, geçtiğimiz yüzyılın hemen başında kaleme
aldığı cezanın tarihsel evrimine dair parlak metnini düşündürücü bir
şekilde sonlandırıyordu. Bütün uygar toplumlarda ceza hukukunun
bir kriz hali içerisinde olduğuna işaret ettikten sonra Durkheim, ge-
çiş dönemlerine has müphem bir griliğin hâkimiyetine dikkat çeki-
yordu: Geçmişin ceza kurumlarının ya tedricen ortadan kalktığı ya
da yürürlükte olsalar dahi, bunun alışkanlığın zorlamasından öte bir
anlamının bulunmadığı, fakat öte yandan, vicdanın yeni isteklerine
karşılık verebilecek yeni ceza kurumlarının da henüz belirmediği
bir zamana vardık, diyordu (Durkheim 1973: 307). Bundan yakla-
şık bir uzun yüzyıl sonra, bugün yapmamız gereken şey ise, belki de
yeni biçimlerin keşfinden çok, halihazırda ortaya çıkmakta olan ye-
ni suç söylemlerine ve ceza pratiklerine karşılık gelen bir ceza ada-
leti kavramından bahsetmenin halen mümkün olup olmadığı üzeri-
ne düşünmek olmalıdır.

Ceza Adaleti Üzerine

Ceza adaleti kavramının birkaç farklı kullanımı bulunuyor: "Betim-
sel" denilebilecek ilk kullanımı, yakalama, yargılama, infaz gibi, iş-
leyiş ilkeleri bakımından oldukça farklı, fakat fonksiyonel olarak
birbirine bağımlı, aynı zamanda belirli bir ceza siyasetine göre ko-
ordine edilmiş bir dizi faaliyetten mürekkep, somut bir düzeneği ta-
rif ediyor. Böyle bakıldığında ceza adaleti, suça yasal bir yanıt ver-
mek üzere örgütlenmiş tikel bir sistemden, yani şu veya bu ülkenin
ceza adalet sisteminden daha fazlası değildir. Elbette artık buna bir
de, ana hatları hızla kesinlik kazanmakta olan uluslararası ceza ada-
let sistemini eklememiz gerekir.

Bir başka kullanımında ise ceza adaleti kavramına ağırlıklı bir
"normatif" tonlama hâkim oluyor ve bu defa, sistemin kendisine ve-
rilen adı değil, onun mahiyetini belirleyen, işleyişini yöneten içkin
ilkeleri, daha doğrusu her düzeyde riayet edilmesi gereken prensip-
ler kümesini ifade etmeye başlıyor. Burada artık söz konusu olan,

adalet işlerinin ("şekil" olarak ceza adaleti), bir bakıma, adalet ilkesiyle ("esas" olarak ceza adaleti) ölçülmesidir (Fletcher 1998: 209-10). Nihayetinde ceza adaletinin işleyişi bakımından tipik kabul edilmesi gereken şey, (i) devlet yaptırımındaki belirli bir ceza kuralını ihlal etmiş (*nullum crimen sine lege*, kanunsuz suç olmaz), (ii) ardından adli kovuşturmayla ve ceza yargılamasına tabi tutulmuş (masumiyet karinesi, savunma hakkı, adil yargılanma hakkı, geriye yürümezlik prensibi gibi ilkeleri burada anmak gerekir), (iii) sonrasında ise suça konu olan fiil (*actus reus*, suçun maddi unsuru) ile suç işleme iradesi (*mens rea*, suçun manevi unsuru) arasında ilişki tespit edilerek suçluluğu sabit görülmüş bir failin, (iv) mağdura yapmış olduğu kötülük ve onun şahsında kamu menfaatine vermiş olduğu zarar karşılığında, ister ödetme (*retribution*), ister caydırma (*deterrence*), isterse ıslah etme (*rehabilitation*) amacıyla, (v) devlet yaptırımındaki belirli bir cezaya (*nulla poena sine lege*, kanunsuz ceza olmaz) çarptırılmasıdır. İlk bakışta her şey kendiliğinden açılmış gibi görünüyor. Lakin, uzun bir cümle içinde bir araya getirdiğimiz bütün bu unsurların hemen her biri (elbette burada sayamadıklarımız da dahil olmak üzere), gerçekte her daim yeniden gözden geçirilmiş ve uzun, aynı zamanda verimli tartışmaların konusu olagelmıştır (genel bir çerçeve sağlayacak bazı çalışmalar için bkz. Fletcher 1998; Hudson 2003; Zedner 2004). Fakat kesin olan bir şey var ki, hiç değilse birkaç yüzyıldır, ne bu prosedürler dışında uygulanan herhangi bir yaptırıma (kanuni) ceza, ne de bu ilkelere uymadan varılmış bir hükme adil diyoruz.

Devam edelim: Betimsel ve normatif kullanımlarının dışında, ceza adaleti kavramının "işlevsel" diyebileceğimiz bir başka kullanımı daha vardır. Burada ceza adaleti, kimi yönetsel görevler yüklenmiş şekilde karşımıza çıkıyor — bir araç, bir mekanizma ve bir teknik olarak. Lucia Zedner'in belirttiği gibi, bu görünümüyle ceza adaleti bir yönetişim (*governance*) formudur ve kendini, mümkün başka biçimlerin yanı sıra, temelde toplumsal düzeni tesis etmenin bir aracı, ihtilafları gidermenin bir mekanizması ve riskleri yönetmenin bir tekniği olarak sunar (Zedner 2004: 3-10). Yönetişim kavramının burada, devlet ile devlet-dışı (sivil toplum) arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına göndermede bulunacak şekilde, ço-

ğul aktörler marifetiyle yürürlüğe koyulan ve kontrol etme, düzenleme, şekil verme, önderlik yapma, yol gösterme, harekete geçirme gibi saiklerle izlenilen stratejilerin, tekniklerin, usullerin ve programların bütününe ifade etmek üzere kullanıldığının altını çizmemiz gerekir (Rose 1999: 15-17). Dolayısıyla ceza adaletinin bir yönetim formu olması, onun basitçe yukarıdan kumanda edilen bir devlet aygıtı olduğunu değil, tersine, devlet ile toplum arasındaki ayrımların silikleştiği bir çağa uyum sağlamış yaygın bir yönetim ağının uğraklarından biri olduğunu ima eder. (Hemen kısa bir not düşmek gerekirse; pek çok yerde özellikle bu son yaklaşımın temsil edildiği literatürle temas kuracağız, fakat şunun altını çizmeliyiz ki, bir kavram olarak ceza adaletine dair yaklaşımımızın çerçevesini ya da içeriğini bu literatür belirlemiyor).

Ceza adaletine yönelik incelemeleri sınıflandırmak isteseydik, yukarıda özetlediğimiz üç kullanımın hem birbirleriyle iç içe geçen hem de kendi içerisinde dallanıp budaklanan izlerini takip ederek bunu yapabiliriz: (i) Kurumlar, aktörler, söylemler ve pratiklerden mürekkep bir sistem olarak ceza adaleti (–betimsel). (ii) Yasa, hukuk ve adalet kavramlarından güç alan bir değerler, ilkeler ve usuller kümesi olarak ceza adaleti (–normatif). (iii) Düzenin bekasını, çatışmaların çözümünü ve risklerin yönetimini hedefleyen bir yönetim formu olarak ceza adaleti (–işlevsel). Bizse kavramın yerleşik kullanımlarının ötesine geçmeyi deneyeceğiz: Cezalandırmayı bir adalet pratiğine dönüştüren sürecin ayrıksı deneyim yapısına odaklanıp, ceza adaletini hukuksal tahakkümün özgün bir biçimi olarak kavramaya çalışacağız. Doğrusu suç ve ceza üzerine harcanmış onca mesai ve bunun işaret ettiği anlam yükü dikkate alındığında, ince, hatta belki kırılğan bir hat izlemek zorunda kalacağımızı şimdiden ilan edebiliriz. Fakat yasa, düzen ve adalet arasında cezanın büründüğü halleri kavramak açısından bunu zorunlu görüyoruz. Öyleyse ceza adaleti hakkında bir sonuca varmadan önce, cezayla, cezanın muammalarıyla yüzleşmemiz gerekecek.

Bir an olsun, suç mahallinde başlayıp muhtemelen hapisshanede sonuçlanacak olan "vasat bir kariyer" için bu denli mesainin harcanmış olmasına, hele ki devreye giren olağanüstü büyüklükteki kurumları, onların etrafında şekillenmiş meslekleri, disiplinleri ve uz-

manlıkları, herhangi bir sade yurttaş tarafından anlaşılması ancak sıradışı bir parlıtıya sahip olmayı gerektiren yasa metinlerini, ilgili diğer mevzuatları ve karmaşık usulleri hesaba kattığımızda, şaşır-mamız beklenmez mi? Fakat kimse bunda tuhaf bir yan görmez. Karl Marx, bu meseleyi belirli bir nüktedanlıkla ele almaktan geri durmamıştı. Kısa ama oldukça meşhur bir pasajında (Marx 1975: 306-10), filozoflar fikir, şairler şiir, rahipler vaaz, profesörler inceleme üretir diyor ve ekliyordu, suçlular ise suç üretir! Yalnızca suç mu? Marx devam ediyordu: Suçlular aynı zamanda ceza hukukunu, ceza hukuku profesörlerini ve onların meta olarak piyasada dolaşıma soktukları incelemeleri de üretir. Suçlular aynı zamanda bütün bir polis ve ceza adaleti aygıtını, hâkimleri, jürileri, infaz memurlarını da üretir. Marx, alaycılığının dozunu artırmaktan çekinmez: Tek başına işkence bile ustaca gerçekleştirilmiş mekanik icatlara yol açmış, pek çok saygın zanaatkârın bu sayede becerilerini sergilemelerine izin vermiştir. Hepsi bu kadar değil: Suçlular aynı zamanda kamunun moral ve estetik hissiyatını ayaklandıran kâh ahlaki kâh trajik etkiler de üretir. Suçlular yalnızca ceza yasalarını, yasa koyucuları ve onları yorumlayanları üretmez, aynı zamanda sanat, edebiyat, roman, hatta tragedya için vazgeçilmez bir ilham kaynağı oluşturur. Suç, her defasında yeni saldırı metotlarıyla hedef aldığı şeyleri, yeni savunma metotları keşfetmeye ve bunda mükemmelleşmeye zorlar. Dolayısıyla suç, her türden bilgi üretir: Hem zaten ta Âdem'den beri, Günah Ağacı, aynı zamanda Bilgi Ağacı olmamış mıdır? Özetle: Suçlu, pek çok saygıdeğer mesleğin ürettiğinden çok daha fazlasını, hatta bizzatı bu meslek konumlarının kendisini üretir. Burjuva toplumuna suçlu, kendini aşağılayan burjuva baylardan çok daha fazlasını katar — üstelik onların birçoğu da pek övündükleri asaletlerini bayağı buldukları bu figüre borçludurlar. Marx, üretken olan ve olmayan emek arasındaki ayrımı, toplumu saygıdeğer olanlarla, aylak, ahlaksız, hünerden yoksun ve kriminal olanlar arasında bölerek tanımlayan vulgar ahlakçı ekonomi kavrayışıyla eğleniyordu bir yandan (Hirst 1975: 223); fakat öte yandan da, üretken olma vasfı taşıyan toplumsal ilişkiler ile suç arasındaki karşılıklı bağımlılığa işaret ederek, bir sistem olarak kapitalizmin kriminal doğasının altını çiziyordu (Taylor ve diğ. 1977: 212-13). Her durumda

Marx, suç ve cezanın etrafında oluşan devasa tertibatı, kapitalizme has süreçlerin esaslı bir etkisi olarak gözler önüne seriyordu.

Nils Christie ise, bir başka şekilde yapar bunu — bizatihi çatışmaların, ihtilafların artık başkalarının tasarrufuna sunulmuş metalara dönüştüğünü söyleyerek (Christie 1977). Başkaları: bilhassa cezalandırıcı makinenin her bir noktasına yayılmış hukukçular, yargıçlar, savcılar, avukatlar, fakat aynı zamanda suçbilimciler, suç sosyologları, adli tıpçılar, adli psikiyatrlar, diğer adli bilim uzmanları, elbette polisler, şartlı tahliye memurları, denetimli serbestlik görevlileri ve adlarını sayamadığımız ötekiler. Ya fail ve mağdur? Onların bütün bu gürültünün içerisinde kaybolması neredeyse kanıksanmış bir şeydir. Sonuçta herkes, bir suçta failin ve mağdurun kaderinden daha değerli bir şeyin bulunduğundan, başkalarının dahlini hem meşru hem de zorunlu kılan bir fazlanın mevcut olduğundan emindir: Suçta herkesi tehdit eden bir şey vardır. Cezada ise herkesin menfaatine olan bir şeyler.

Cezadan söz açıldığında derhal karşımıza dikilen ve üzerinden atlayamayacak olduğumuz gerilimlerden biri, aslında tam da bu genelgeçer algının dayandığı zemin üzerinde patlak veriyor: Cezadan beklentimiz hepimizi tehdit eden bir ihlalin ödetilmesinden, geçmişteki bir kötülüğün iptal edilmesinden mi ibarettir; yoksa ondan bir fayda sağlamasını, gelecekteki bir amaca hizmet etmesini de bekliyoruz mu? Cezanın meşruiyetine ve ölçülülüğüne dair tartışmada birbirlerinin muarız olan "ödetmeci" (orijinal kaynaklardan biri için bkz. Kant 1996: 104-10 vd.) ve "faydacı" (orijinal kaynaklardan biri için bkz. Bentham 1962b: 396-97 vd.) görüşler, bu fazlalığın ne olduğu hakkında açılan bahsin daimi referansları olmayı belli ki daha uzun zaman sürdürecektir. Fakat burada bir yol ayrımının önünde durduğumuzu ve kesin bir tercihte bulunmak zorunda olduğumuzu varsayıp acele bir hükme varmak zorunda mıyız? Ceza hakkındaki bu iki temel geleneği, arkasında saf tutmamız gereken rakip yaklaşımlar gibi görmektense, bir semptom olarak, cezanın içkin ve süregelen geriliminden ileri gelen üretken bir istikrarsızlık, zorunlu bir salınım veya kararsızlık olarak görmek, belki de daha anlamlı olacaktır. Gerçek şu ki ceza, tam da bir zorlayıcı kuralın ve bir tahakküm uygulamasının varlığını ima ediyor olması bakımın-

dan, kendini daima olup bitmiş bir ihlalin ödetilmesi görevi (ki geçmişe odaklıdır) ile iradenin itaatkâr kılınmasından beklenen fayda (ki geleceğe odaklıdır) arasında ikircikli bir pozisyonun içerisinde bulmaktan kurtulamaz. Ceza hem tekil bir ihlale, onun neden olduğu kötülüğe verilen bir karşılık, fakat hem de ihlal dolayısıyla zarar görmüş olan tahakküm ilişkisini (zira kural çiğnenmiştir) yeniden tesis eden, onun bekasını güvence altına alan bir yanıt olmalıdır: Ceza yalnızca somut fiilin kendisini değil, aynı zamanda gerisindeki iradeyi, üstelik yalnızca suçlunun iradesini değil, yasaya itaat etmek ve kamu düzenine bağlı kalmakla yükümlü kılınmış herkesin iradesini hedef alacaktır.

Fakat öte yandan bu, karşılıklı tacizlerin, musallat oluşların, iç içe geçişlerin de başlangıcıdır. Nitekim karşılıklı yöneltilen ithamlar, aslında bir nevi karşılıklı gerektirmenin söz konusu olduğunu onaylıyor, ortak bir varoluşun zeminini hazırlıyor gibidir. Eğer cezalandırmanın biçim ve içeriğini, salt belirli bir fayda ilkesi uyarınca göstermesi beklenen verimliliğin derecesi belirleyecekse, bu durumda cezaya sebep olan somut fiilin anlamını ve değerini bütünü yitirmesini ne engelleyecek? Ceza suçla olan bağını kopardığında, cezaların orantılılığından ve doğru bir şekilde dağıtıldığından nasıl emin olabileceğiz? Diğer taraftan: Eğer cezalandırma yalnızca bir fiilin iptal edilmesinden, bir ihlalin bedelinin ödetilmesinden ibaretse, gerek başkalarının dahlini, gerek cezai biçimin gerekliliğini, gerekse cezai müdahalenin haklılığını temellendirmek epeyce güç olmayacak mı? Belirli bir fayda ilkesine göndermede bulunmadan, cezalandırmanın şiddetini ve yoğunluğunu sınırlandırmak nasıl mümkün olacak? Görünen o ki, faydacı yaklaşım cezaya dair güçlü bir orantılılık ve dağıtım ilkesi önermekte (ne kadar cezalandırmalıyız?), ödetmeci yaklaşım ise cezaya genel bir meşruiyet temeli sağlamakta (niçin cezalandırmalıyız?) açıkça zorlanıyor (Hudson 2003: 57). Aynı soruya verilmiş farklı yanıtlardan çok, farklı sorulara verilmiş farklı yanıtlardan bahsediyor gibiyiz. İşte bu nedenle, Herbert L. A. Hart'ın bir arayol önerisinde bulunması oldukça anlaşılır. Hart, kabaca ifade edecek olursak, genel anlamda cezanın haklılığını nerede bulduğu sorusuna faydacı bir perspektiften, cezanın hangi ilke uyarınca dağıtılması gerektiği sorusuna ise ödetmeci

bir perspektiften yanıt vermeyi öneriyordu (Hart 1968). Niçin cezalandırıyoruz? Suçları önlemek, azaltmak için! Ne kadar cezalandırmalıyız? Sadece hak ettiği kadar! Böylelikle her iki yaklaşım birbirinin aşırılıklarını kontrol edecek şekilde konumlandırılmış oluyordu. Nitekim günümüzde çağdaş ödetmeci yaklaşımlar hak etmeyi bir dağıtım ilkesi olarak, çağdaş faydacı yaklaşımlar ise cezadan umulan faydayı bir haklılaştırma ilkesi olarak önermeye daha yatkındırlar (kapsayıcı bir genel çerçeve için bkz. Tunick 1992: 67-111; Hudson 2003: 17-74).

Fakat hemen belirtmek gerekir ki, bütün bu karşılıklı paslaşmanın dışında kalmayı yeğleyip, suç ve ceza terimlerinin hâkimiyetine şiddetle muhalefet eden görüşler de vardır. Menşei itibariyle daha çok Avrupalı bir hareket olarak şekillenmiş eleştirel damarlardan biri örneğin, bilhassa 1960'ların yaygın protesto hareketlerinden aldığı esinle, kimi zaman belirli ceza formlarını, kimi zaman doğrudan ceza kavramını, kimi zamansa bizzatı suç kavramını hedef almaktan geri durmadı. Üstelik, yeni suç ve ceza kavramları, kurumları vb. önermektense, halihazırdakilerine meydan okumayı ve hatta bunlardan kurtulmayı, mevcut olanları feshetmeyi öneren bir yaklaşım olarak (*penal abolitionism*), ceza siyasetini yeniden biçimlendirmeyi vadeden bir dizi yönelimde kendine destek de buldu — cezadan arındırma (*depenalization*: ihlale verilen tepkinin cezai bir nitelikte olması yönündeki ağırlığa son verilmesi), suç olmaktan çıkarma (*decriminalization*: kimi fiillerin ceza gerektiren fiil kapsamından çıkarılması), cezai müdahalenin dışına çıkarma (*diversion*), kapatma kurumlarının dışına çıkarma (*decarceration*), yasal düzenlemenin dışına çıkarma (*delegalization*) vb. Gelgelelim vaatleri bir yana bırakıp gerçekte ne olduğuna baktığımızda başka bir manzara ile karşılaşmamız muhtemel: Bu yöndeki düzenlemelerin beklenenin aksine mevcut kurum, söylem ve pratikler üzerinde gerçekte pek cılız bir etki yarattığı, üstüne üstlük çağırdığı yeni aktörler ve önerdiği yeni metotlarla birlikte, eskisinden çok daha geniş bir kontrol ağının doğmasına neden olduğu yönünde güçlü şüpheler vardır (bkz. Cohen 1985). Yine de bütün bu eğilimin içerisinden beslenen ve suçu zararla, cezayı telafiyle, ceza yargılamasını müzakereyle ikame eden yeni bir metot, kendine dikkate değer bir varlık alanı aç-

mayı başarmış görünüyor: Onarıcı adalet formları, bazen cezai müdahalelerden bir sapma olarak, bazen onunla işbirliği içerisindeki bir eklenti olarak, bazense cezai tarzın prensiplerini ve yöntemlerini bütünüyle yerinden eden bir alternatif model olarak öne çıkıyor. Her durumda, onarıcı adalet üst başlığı altında toplayabileceğimiz bütün biçimler, müdahale sürecinin sorumluluğunu ve cezalandırıcı gücün odağını devletten topluluğa, yani cemaate kaydırma eğilimindedir (Hudson 2003: 80).

Görüldüğü gibi cezaya dair rivayetler muhtelif. Yine de belirli bir ceza siyasetinin içerisinde "ödetmeci" (*retributive*), "faydacı" (*utilitarian*) ve "onarıcı" (*restorative*) yaklaşımların bir arada temsil edilmesi yabancıysa olduğumuz bir şey değildir. Nitekim, ceza siyasetinin eklemleyici ilkesini tanımlayan şeyin niteliğine göre ağırlıkları radikal bir şekilde değişse bile, söz konusu yaklaşımların izleri, her dönemin kendi özgünlüğü içerisinde rahatlıkla bulunabilir: 1960'ların refah momentine has görece çok daha iyimser, içerici, ıslah edici düzenlemeler; 1980'lerin yasa ve düzen söylemine ayak uydurmuş, dönemin ağır ve dışlayıcı atmosferini yansıtan damgalayıcı, tecrit edici düzenlemeler; 1990'lardan bu yana devamedegelen ve hem sivil aktörleri daha fazla oyuna dahil edip cezalandırma dışındaki kontrol yollarını güçlendirmeyi, fakat hem de cezalandırıcılığının dozunu artırmayı hedefleyen yeni melez düzenlemeler yakından incelendiğinde, bu daha açık şekilde görülecektir. Günümüzde, örneğin, belirli bir yaklaşımın hegemonyasından çok, ödetmeci (yargıçların takdir yetkisini sınırlayan ve cezanın, ne ondan beklenen yararları ne de failin koşullarını gözetererek, yalnızca suçun niteliğine göre verilmesini sağlayan cezalandırma tarifelerinde olduğu gibi – *tariff sentencing*); faydacı (hapis cezası gerektiren iki ihlalden sonra gerçekleştirilen üçüncü bir ihlalin çok daha ağır bir şekilde cezalandırılmasında olduğu gibi – *three strikes and you're out*); onarıcı (tarafı, onlarla bağlantılı toplulukları, ilgili kamusal ajanları ve toplumsal aktörleri bir suçun yarattığı hasarın giderilmesinde aktif bir şekilde harekete geçiren uzlaştırma veya ceza tayin etme çemberlerinde olduğu gibi – *sentencing circles*) yöntemleri ve rasyonelleri aynı ceza siyasetinin içerisinde karışmış halde bulmak mümkün.

Doğrusu cezanın, birtakım ayrışık unsurları, ilk bakışta uyumsuz görünen stratejileri, haklılaştırma yollarını, farklı rasyonalitelerden beslenen çelişkili metotları kendi bünyesinde temsil edebiliyor olması anlaşılır bir şeydir. Cezanın yasa ile düzen arasında kırılmış olan doğası, onu her iki tarafın çağrılarına da yanıt vermek zorunda bırakıyor. Ceza genel beklenti itibariyle hem belirli bir tabiiyet biçiminin bekasını korumak, onu tasdik eden yasal bir kodun geçerliliğini onaylamak, fakat hem de kamu düzeninin tesis edilmesine, insan topluluklarının uygun bir şekilde sevk ve idare edilmesine hizmet etmek zorundadır. Ayrıca tıpkı suç gibi, ceza da, herhangi bir tekil vakanın bir tümel buyruğun hâkimiyeti altına sokulmasının bütün içkin gerilimini taşımak zorunda kalacaktır; bir yandan somut bir ihlale yanıt verirken, öte yandan kendini kategorik olarak haklı kılan bir ilkede gücünü arayacaktır. Fakat bütün bunların ötesinde, cezayı adalet problemine bağlayan deneyim yapısına dair temel bir sorunun ortaya atılması gerekmiyor mu? Adaleti sağlamanın yegâne biçiminin cezalandırma olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, her cezai müdahalenin bir adalet pratiğine karşılık geldiğini de söyleyemeyiz. Cezanın adalet problemine nasıl olup da bir yanıt verebildiği sorunu, cezanın meşruluğuna, ölçülülüğüne, adilliğine dair sorunlar tarafından bütünüyle gölgede bırakılmış görünüyor. Nasıl oluyor da ceza, kendini bir adalet pratiği olarak sunabiliyor? Ceza adaleti nasıl mümkün olabiliyor?

Burada savunacağımız görüş şudur: Ceza adaletinin muamması, eşitsizliğin düzenine kayıtlı bir tahakküm uygulaması olarak cezalandırmayı, her zaman bir eşitleme imkânını varsayan, bizatihi bu imkân üzerinde temellenen bir adalet uygulaması olarak sunma zorunluluğundan ileri geliyor. Ceza adaleti, tahakküm ile adalet arasındaki, eşitsizlik ile eşitlik arasındaki hassas bir eklemlemeye dayanıyor. Düşüncemiz o ki, ceza adaletinin doğasına dair açıklığa kavuşturulması gereken şey, belki de kurumsal örgütlenişinden, normatif tözünden, yönetsel kapasitesinden önce, cezalandırma, tahakküm ve adalet kavramları arasında kurulan bu daha gösterişsiz, ancak çok daha temel ilişki olmalıdır. Öyleyse ceza adaleti kavramının çeşitli kullanımlarına (betimsel, normatif, işlevsel), deyim yerindeyse bir de "fenomenolojik" boyut eklememiz gerekecek: Ceza

adaletini ayırksı bir biçim yapan şey nedir?

Dolayısıyla yanıtlamamız gereken iki soru bulunuyor: İlki: Genel bir biçim olarak ceza ile tahakküm arasındaki ilişki nedir? Diğeri ise: Nasıl bir tahakküm ilişkisi içerisinde ceza bir adalet pratiği halini kazanabiliyor? Birincisinden başlayalım.

Bir Tahakküm Mührü: Saf Biçim Olarak Ceza

Cezanın ne olduğunu tanımlamak, mahiyetini neyin belirlediğini kavramak için esaslı bir felsefi mesainin harcanmış olduğunu biliyoruz (klasik müdahaleleri bir yana bırakırsak, 1950'lerde şekillenmiş ve sonraki on yıl boyunca devam etmiş bir dizi tartışmanın metinleri için bkz. Acton 1969). Fakat bütün bu çabaya rağmen, cezanın sarıh ve kapsayıcı bir tanımını vermekte zorlanılıyor olunması, doğrusu dikkate değerdir. Cezanın sınırlarını belirlemeye dönük her türlü girişim, ikincil unsurların, standart dışı öğelerin, istisnai durumların, arkaik izlerin, gayri resmi biçimlerin, informel deneyimlerin, dinsel anlamların, ahlaki yargıların, hatta genişleyen popüler kullanımların tacizinden bir türlü kurtulamaz: Cezaya dair kabul lenmemiz gereken ilk şey, çok-biçimli, çok-görünümlü bir olguyla karşı karşıya olduğumuz gerçeğidir.

Yine de cezanın bir tanımına ulaşabilmek için birtakım nirengi noktaları öne sürülmüyor değil. Genellikle, cezanın şu beş öğesini ayırt edebileceğimiz söyleniyor: Ceza, (i) her şeyden önce bir kötülüktür (olumsuz veya rahatsızlık verici bir duruma maruz bırakılmayı içerir, ancak bu, maksadı bedensel acı vermek olan bir kötü muameleye indirgenemez, nitekim çoğu durumda da öyle değildir); (ii) belirli bir fiile, bir kural ihlaline verilmiş karşılıktır (herhangi bir zarara neden olmuş olsa bile, bir fiilin cezaya konu olabilmesi için, aynı zamanda bir kural ihlali niteliği taşıması gerekir, nitekim tam da bu yüzden, bir zarar bağışlanabilirken, bir ihlal ancak affedilebilir); (iii) belirli bir faili, kural ihlalinde bulunmuş birini hedef alır (kimse yapmadığı bir şey için cezalandırılmaz); (iv) bir insan etkinliğinin devrede olmasını gerektirir (bir başkasının müdahalesini içermeyen, örneğin, yanlış bir davranışın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir olumsuzluk ceza değildir); (v) ve nihayet, yetkili

bir otoritenin kudretiyle yerine getirilir (herhangi bir doğrudan eylem yoluyla değil), Antony Flew tarafından geliştirilmiş standart tanım hakkında daha fazlası için bkz. Flew 1969; onaylar, katkılar ve eleştiriler içinse bkz. Hart 1968; Benn ve Peters 1968: 173-95; Mabbott 1969; Baier 1969.

Hart, kimi küçük değişikliklerle birlikte bu standart tanımı onaylamasına onaylıyor, fakat özellikle cezaya dair kritik meşruiyet sorunlarının üzerine, müstahkem bir tanımsal mevzinin arkasına sığınarak gidilemeyeceğini ileri sürüyordu. Örneğin, ödetmeci yaklaşımın faydacılığa yönelttiği şu kritik eleştiriyi ele alalım: Eğer cezanın haklılığını suçun karşılığının ödetilmesinde değil de, sonuçlarının yararlılığında arıyorsak, cezayı gelişigüzel seçilmiş masum kimselere veya suçlunun yakınlarına uygulamaktan bizi alıkoyan nedir? Hart'a göre bu tür eleştirilere, burada sözü edilenin "tanım gereği" bir ceza olmayacağı söylenerek yanıt verilemezdi. Öyle görünüyor ki, tanımsal bir sabitlemeden umulan fayda (*definitional stop*), sorunlar üzerine derinlikli düşünmek ve muarızlara etkili yanıtlar vermek açısından ket vurucu bir bariyere de dönüşme ihtimali taşıyordu (Hart 1968). Hart'ın meslektaşlarına yönelik bu uyarısından, cezanın meşruluğuna dair şüphelere cezanın içerisinden, onu tanımlayarak, çerçevelendirerek, anlamını sabitleyerek verilebilecek nihai bir yanıtın olmadığı sonucunu çıkarabilir miyiz? Doğrusu, Hart'ın buradaki müdahalesini bir miktar kötüye kullanma ve kendimize yontma pahasına, bir adım daha ileriye götürerek şunu söyleyebiliriz ki, cezanın adalet problemiyle olan ilişkisine, cezanın içerisinden yanıt vermek mümkün değildir, zira cezanın adalet problemiyle hiçbir "zorunlu" bağı yoktur. Cezayı adalet kavramına bağlama iddiasındaki şu veya bu tanımlama girişimi, yalnızca ona fazladan ekleyeceğimiz bir nitelemeden ibaret kalacaktır. Ceza ancak belirli bir şekilde, yani spesifik bir tahakküm tarzının içerisinden geçerek uygulandığında bir adalet pratiğine dönüşebilir; yoksa ne kendiliğinden herhangi bir adalet saiki içerir, ne de kendini sergilemek için bir adalet sahnesinin hazırlanmış olmasını şart koşar.

Öyleyse cezanın adaletle değilse neyle ilgili olduğuna dair sorunun yanıtı kısmen şekillenmiş oluyor. Cezanın adalet sorunuyla olan bağı, tahakküm sorunuyla olan bağına kıyasla oldukça belirsiz-

dir. Genel biçimiyle ceza, tıpkı tahakkümün kendisi gibi, kuralla, ihlalle, itaatle, hükümle veya yetkiyle, adaletle olduğundan çok daha fazla ilgilidir. Üstelik, niteliği veya niceliği, haklılığı veya haksızlığı, orantılılığı veya aşırılığı hakkında ileri sürülebilecek pek çok meşru soruya, cezanın kendisinden hareketle verilebilecek hiçbir yanıt bulunmaz: Cezayı, her zaman belirli bir tahakküm ilişkisinin hiyerarşik düzenine gömülü salt bir form olarak anlamamız gerekir — hangi somut biçimi alacağını veya içeriğini tam olarak neyin belirleyeceğini daima ait olduğu tahakküm ilişkisi, burada cereyan eden çekişmelerin niteliği, karşısına aldığı güçlerin direnme kapasitesi, kendinden beklenen görevler vb. tayin eder. Bununla birlikte, pekâlâ ceza, bir adalet pratiği halini de alabilir. Lakin bu, kendiliğinden açık bir şey olmaz: Burada, tahakküm sorununun adalet sorunuyla nasıl birleştiği, cezanın adaleti ne şekilde yerine getirmiş olduğu, özellikle de bunun ne tarz bir tahakküm uygulamasına karşılık geldiği soruları yanıtlanmayı bekler. O halde eğer mutlaka bir kategorik sınırlama getireceksek, cezayı kural ihlaliyle ve tahakkümle ilişkilendirmemiz gerekir: Kural ihlali — yani, ister kutsal bir mahiyete sahip isterse dünyevi, ister teamüllere isterse buyruklara dayalı, ister doğal birtakım aidiyetlerin terbiye ediciliğinde zemin bulmuş isterse büsbütün yabancı bir gücün dışsal zorlayıcılığında, ister zımnî onay görmüş isterse açıkça ilan edilmiş, fakat her durumda, hükmünün geçerliliğini kanıtlamaya muktedir şu veya bu gücün himayesi altında olduğunu gizlemeyen, yasaklayıcı veya emredici bir kodun ihlal edilmesi. Tahakküm — yani, belirli bir tabiiyet formuna göre iş gören, haklılığını kimi zaman mutlak bir yasakta, kimi zaman tabii bir hakta, kimi zamansa akılcı bir sözleşmede bulan, gerektiğinde zor kullanma ehliyetine sahip bir güç yoğunlaşması, ayrılmış veya kolektif bir iktidar uygulaması. Böyle bakıldığında cezanın basitçe bir şiddet ediminden ibaret olmadığı kolaylıkla görülebilir: En masumane görüneninden en şeytanice düşünülmüş olanına, ceza, kural kabul edilen veya kural olarak dayatılan bir kodun ihlal edilmesi durumunda devreye giren, asıl görevi de ihlalin lekesini temizlemek ve itaat üretmek olan bir tahakküm etkisidir.⁹

Savaş ile ceza arasındaki ayrım bu söylediklerimize tanıklık ediyor: Düşman addettiğiniz biriyle eğer ve ancak eşitinizse savaşabi-

lirsiniz — savaş, örtük veya değil, taraflar arasında formel de olsa eşit bir ilişkinin bulunduğunu varsayar. Oysa cezalandırdığınız kişi, eşitiniz değil, tahakkümünüz altındaki biri olacaktır — ceza, örtük veya değil, taraflar arasında eşitsiz bir ilişkinin bulunduğunu varsayar. Sizinle savaşmakta olan ve böylelikle tahakkümünüz altında olmadığını, kuralınıza ve hükmünüze tabi olmadığını kanıtlayan birine yönelttiğiniz şiddet kelimenin gerçek anlamında bir ceza olmayacaktır; tıpkı halihazırda tahakkümünüze boyun eğmiş olan birine yönelttiğiniz şiddet kelimenin gerçek anlamında bir savaş olmayacağı gibi. Arzunun tuhaf oyunlarından biri şudur örneğin: Şeklen eşit koşullarda dövüşüp mağlup ettiğiniz birini cezalandırdığınızı söylediginizde, bu yalnızca onun üzerinde tahakküm kurmayı arzuladığınızı gösterir, söz konusu olanın gerçek bir cezalandırma olduğunu değil. Şiddetin mimetik bir şekilde ceza formuna büründüğü pek çok durumda, yani cezanın sembolik, ritüel, cinsel vb. temsillerinde, durum bundan hiç de farklı sayılmaz: Hemen hepsinde ger-

9. Tahakküm kavramı üzerine bir açıklamada bulunmamız gerekiyor, zira anlamını epey zorlamak durumunda kalıyoruz. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nün "tahakküm" maddesinde şu üç karşılık bulunuyor: baskı, zorbalık, hükmetme. Böyle bakıldığında tahakküm, zorbalık etmekten veya zorla hükmetmekten öte bir anlama sahip değilmiş gibi görünüyor. Oysa etimolojik akrabaları, tahakküm kavramının pekâlâ sanılandan çok daha fazla şeye göndermede bulunduğunu bize düşündürülebilir: tıpkı kendisi gibi, "hüküm"/"hüküm" sözcüğünden türemiş olan, "hakem", "hâkim", "hükümet", "hükümler", "mahkeme", "muhakeme", "mahkûm" vb. Aşırı yüklenmiş imalarını bir yana bırakacak olursak, "tahakküm" kavramının, yargıda bulunma, hüküm verme, hükmetme yetkisine işaret ettiğini söylemek mümkün. Dolayısıyla bu metinde biz tahakküm kavramını, yalnızca çeşitli siyasal formların sahip olduğu ayrıcalıklı yetkiyi veya iktidar uygulamasını değil, bunların yanı sıra, belirli bir kuralı tayin etmeye, bu kuralı hedef alan herhangi bir ihlale karşılık vermeye, yani kural ihlali olarak görülen herhangi bir fiil hakkında yargıda bulunmaya ve nihayetinde ceza vermeye muktedir her türlü güç yoğunlaşmasını ifade etmek üzere kullanıyoruz. Nitekim ceza, şiddet dozu ne olursa olsun, belirli bir tahakküm uygulanan her yerde karşımıza çıkar: Ailede, okulda, kışlada, fabrikada, hapishanede ve daha pek çok yerde, kendine has ve ayrışik cezalandırma pratikleri, üstelik herhangi bir adalet saiki gütmeksizin varlığını sürdürür. Buralarda cezadan hedeflenen şey, ihlale, direnişe, itaatsizliğe bir yanıt vermek, iradeyi (kurala karşı gelerek uyumsuzluğunu kanıtlamış olan iradeyi) cezalandırma vasıtasıyla yola getirmek, disipline etmek, itaatkâr kılmaktır. Sorun böyle koyulduğunda, adalet problemi, cezanın değişmez niteliği veya muhtevası olarak değil, eklentisi olarak görünür.

çek başrol tahakküm isteğine tahsis edilmiştir. Cezalandıracağınız şeye önce diz çöktürmüş olmanız gerekir — lakin bu sert ifade aldatıcı olmasın, bir tahakküm pratiğinin asıl hedefi can yakmak değil, eylemi ve iradeyi kendine tabi kılmaktır; nitekim açık şiddetle dönüşme imkânı her durumda ima ediliyor olmasına karşın, şiddet marjdadır ve genellikle ertelenir. Özetle, temel ayrımlardan biri şudur: Savaş (türevleri de dahil olmak üzere) bir tahakküm uygulaması değilken, ceza tipik bir tahakküm uygulamasıdır. İlki eşitler arasında cereyan ederken, diğeri eşitsizliği onaylar ve yeniden tesis eder.

Hemen (uzunca) bir parantez açalım: Siyasal birliği belirleyen tahakküm ilişkisinin köklü bir şekilde tahrip edildiği iç savaş veya devrim momentlerini saymazsak, savaş ile ceza arasındaki söz konusu ayrımın kâh bulanıklaştığı kâh askıya alındığı kimi özel durumlar vardır — ki bunlardan biri evrensel tahakküm biçimlerinin ortaya çıkmasıysa, diğeri de istisna halinin genel bir geçerlilik kazanmasıdır. Ortaçağ kilisesini ele alalım: Örneğin "haklı savaş" nosyonunda temsil edildikleri şekliyle savaş, adalet ve cezalandırma kavramları arasında anlamlı bir ayrım yapmak pek mümkün değildi: "Bir haklı savaşta dövüşen bir prens, düşmanının yargıcı olur" (Francisco de Vitoria'dan aktaran Schmitt 2003: 123). Bu belirsizliğin gerisinde, kendini evrensel bir otorite olarak sunan her biçimin ayrımlar üzerinde yarattığı zorunlu sarsıntının, aşındırıcı tazyikin etkisi bulunuyordu: Kilise, *civitas humana*'yı temsil ediyor ve politik gücünü "otoritenin mutlak gerçekleşimi"nden alıyordu (Schmitt 1996: 18-19). Tahakküm sathını bütün yeryüzü olarak tayin eden bir güç, artık her yerde yalnızca kendiyle karşılaşır (en azından teori-de), yani artık meşru bir düşmanı olamaz; tıpkı her imparatorluğun sınırında onu bekleyen şeyin, kendine denk bir muarız veya eşit bir hasım değil, mutlak otoritesinden kaçan asi bir halk veya barbar öteki olması gibi. Dolayısıyla savaş, kaçınılmaz şekilde cezalandırıcı bir niteliğe bürünür, zira onları birbirinden ayırmayı vadeden sınır, evrensel bir tahakküm özleminin neden olduğu karşılıklı tacizler ve ihlaller sayesinde giderek bulanıklaşır. Buna rağmen, kilisenin haklı savaş nosyonunu mekânsız bir evrenselcilik içerisinde değil, *respublica Christiana* çerçevesinde temellendirdiğinin altını çizmemiz

gerekir (Schmitt 2003: 58). Halen bir düzen ve düzenleme imkânı barındıran bu model, özellikle *respublica Christiana* içerisinde, feodal meydan okuma hakkını veya baronun direnme hakkını tanıyor, kan davalarını, kilise otoritesine tabi güçler arasındaki savaşları ve nihayetinde haklı savaşları birbirinden ayırmayı beceriyordu; kısacası, ayrımlar bütbütün geçersizleşmemişti (a.g.y., 120). Günümüz toplumlarına has emperyal taarruzlar, bu konuda çok daha mahirdir! Diğerine geçelim: Ayrımların (savaş/ceza, düşman/suçlu vb.) ortadan kalkmadığı, fakat askıya alındığı durumların da olduğunu söylemiştik: istisna hali. Tipik biçime, daha doğrusu "istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekân"a bakalım, örneğin Nazi toplama kampına (*Lager*) (Agamben 2001: 219-20). Nazi toplama kampının kökeni, olağan hukuka veya ceza hukukunun genişletilmesine dayanmıyordu. Menşei asıl olarak olağanüstü hal yasalarında bulunuyordu, bilhassa da Weimar Anayasası'nın ilgili maddesinde (48. madde, derin bir tehdit altında bulunduğu düşünülen kamu güvenliğinin yeniden tesis edilmesi için eğer gerekli görülürse, anayasanın sağladığı kimi temel hakların geçici olarak *Reich* tarafından askıya alınabileceğini vadediyordu). Aynı şekilde, toplama kampında tutulmanın yasal çerçevesini de, hürriyeti bağlayıcı bir tür kanuni ceza değil, önleyici polis tedbiri oluşturmuyordu: Kampanya kapatılmayı mümkün kılan tutuklama (*Schutzhaft*), "kişinin suç unsuru oluşturan herhangi bir davranıştan bağımsız olarak, sırf devletin güvenliğine yöneltilebilecek bir tehlikenin önüne geçilmesi için 'gözetime alınması' demektir" (a.g.y., 217). Toplama kamplarında söz konusu olan şey kesinlikle cezalandırma değildi, kimse tutuklunun bir suçlu olduğunu söylemeye çalışmıyordu. Diğer taraftan kamptakilerin düşman addedilip o şekilde muamele gördükleri de asla söylenemezdi — esir tutulan düşman askerlerini koruyan uluslararası hukuk kurallarının hiçbirinin burada bir geçerliliği yoktu. Kamp, hukukla birlikte, suçlu gibi, düşman gibi, ne olursa olsun hukuksal bir statüyü ifade eden kavramların ve onlara dayalı ayrımların bütünüyle askıya alındığı bir istisna mekânıdır. Tutuklunun hayatı ise, hukuk askıya alındığında geriye kalan bakiyedir: egemenin dolaysız şekilde tasarrufu altında bulunan, çıplak bir tahakkümün konusu olan "çıplak hayat" (a.g.y., 222).

Açtığımız parantezi geniş tutmamızın elbette bir nedeni var: Gerek cezanın da içerisine yerleştiği geleneksel ayrımları muğlaklaştıran evrensel tahakküm biçimlerinin, gerekse ayırım yapma olanağıyla birlikte mevcut ayrımları askıya alan istisna halinin, halihazırdaki siyasal durumumuzda can alıcı bir karşılığı, bir önemi bulunuyor. Çünkü mekânsal veya zamansal herhangi bir sınır tanımadan, yerküreyi kendi merkezsisiz ve topraksız egemenlik aygıtına dahil eden yeni virtüel imparatorluk biçimi, kuşattığı bütün bir melez ve çoğul akışı, ancak istisnai biçimde idare edebiliyor (Hardt ve Negri 2001: 41). Evrensel bir siyasal tahakküm tarzının istisnai usullerle olan bu kritik buluşması, bizleri geçici değil, daimi, üstelik küresel bir istisna halinin içerisine doğru sürüklüyor. İşte, savaş kavramları ile ceza kavramlarının hem ayırt edilemez şekilde iç içe geçtiği, hem de değişken biçimlerde askıya alındığı bu yeni çağda, suçun, cezanın ve ceza adaletinin neye benzeyeceğini kestirmek hiç de kolay değil. Çalışmamızın temel sorunlarından birini oluşturan bu olağanüstü probleme ilerleyen bölümlerde geri döneceğiz. Ancak günümüzdeki karmaşayı anlamlandırmak için bile, ayrımlar üzerinde kafa yormaya devam etmemiz gerekiyor. Öyleyse bu uzatmalı parantezi açmadan hemen önce söylemekte olduğumuz ayrımı yineleyelim: Ceza, bir tahakküm uygulamasıdır ve bu haliyle adaletin yerine getirilmesinden daha çok, aykırılığın iptal edilmesini, ihlalin ortadan kaldırılmasını, bozulmuş güç asimetrisinin yeniden tesis edilmesini hedefler; yani merkezinde itaat kaygısı bulunur, temel saiki itaat üretmektir. Nitekim tahakküm yoksa, tabiiyet yoksa, eşitsizlik yoksa, cezalandırma da yoktur (benzer bir değerlendirme için bkz. Spierenburg 1984: 1-12).

İşte tam da bu nedenle, ceza adaletinin kökenini şahsi öçte, kan davasında, düello usulünde veya savaşın kimi ritüel biçimlerinde arayan görüşler kısmi, çelişkili ve tutarsız olmaktan kurtulamazlar. Zira tarafların biçimsel olarak eşit kabul edildiği bütün bu örneklerde kelimenin gerçek anlamıyla bir tahakkümün, dolayısıyla bir cezalandırma pratiğinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Francis Bacon, "yasaların kökten söküp atmaları gereken vahşi bir adalet" olarak öçten söz ederken, bu türden ayrımların farkındaydı: "Öcün en hoş görülebilecek türü, yasaların bir çözüme bağlayama-

diği durumlarda alınan öçtür," diyor ve hemen arkasından şunu ekliyordu, "ama böyle bir durumda, öç alan kişinin de bu işi yasaların cezalandırmayacağı bir yoldan yaptığını iyice bilmesi gerekir; yoksa düşman kendisinden gene üstün, hem de bu kez iki kat üstün olur" (Bacon 2011: 36). İntikam almanın ceza vermekten bütünüyle başka bir şey olduğunu teslim etmemiz gerekir. Bir misillemenin, yani kısasa kısas kuralına riayet edilerek verilmiş bir karşılığın, belirli bir orantılılık, ölçülülük veya eşdeğerlilik mantığına dayandığı, dolayısıyla şahsi öce bir anlamda sınırlama getirdiği ve bu nedenle ceza adaletinin evriminde kritik bir mertebeyi teşkil ettiği çokça sözü edilen şeylerdendir. Ancak hepsinden önce şunu hesaba katmalıyız ki, kökeni itibariyle kısas, cezaya değil, savaşa getirilmiş bir sınırlamadır.¹⁰

Émile Garçon, ceza hukukunun kökeni, evrimi ve halihazırdaki durumu (ki 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yazdığını hatırlatalım) üzerine olan değerli eserinde (Türkçe çevirisi için bkz. Garçon 1944; 1945a; 1945b), bu temel noktanın altını çiziyordu. Garçon, ceza hukukunun ilk safhalarını şahsi öç (intikam alma hakkı) ve uzlaşma yöntemlerinde (zararın tazmini karşılığında ihkakı haktan vazgeç-

10. Burada tabii ki şahsi husumetlerden, özel savaşlardan bahsediyoruz. Kısas yasasına (*lex talionis*) çokça atıfta bulunan Tevrat'ın ilgili bölümlerine bakıldığında bu kolaylıkla anlaşılabilir. Tevrat, elbette öç almaya karşı olumsuz bir tavır takınıyordu: "Öç almayacaksın. Halkından birine kin beslemeyeceksin. Komşunu kendin gibi seveceksin" (Leviticus 19:18). Fakat gerçekte yapmaya çalıştığı şey, şahsi öcü bütünüyle iptal etmek ve haksızlığa yanıt vermeyi üstlenmekten ziyade, ona bir sınırlama, bir orantı getirmektir: "Kim komşusunu yaralarsa, kendisine de aynı şey yapılacaktır. Kırğa karşılık kırık, göze göz, dişe diş olmak üzere, ona ne yaptıysa kendisine de aynı şey yapılacaktır" (Leviticus 24: 19-20). "Ama başka bir zarar varsa, cana karşı can, göze karşı göz, dişe karşılık diş, ele karşılık el, ayağa karşılık ayak, yanığa karşılık yanık, yaraya karşılık yara, bereye karşılık bere ödenecektir" (Exodus 21: 23-25). "Acımayacaksınız. Cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak" (Deuteronomy 19: 21). Tevrat, ayrıca, üç farklı kentten oluşan bir yer düzenlemesi vazederek, şahsi öcün haksız kullanımlarının önüne geçmeyi de hedefliyordu. Buna göre, istemeden bir komşusunun ölümüne neden olan birinin, ölen kimsenin yakınlarının misillemesine maruz kalmaktan kurtulabilmek amacıyla, komşu kentlerden birine sığınması mümkün olabilecekti. Fakat, bilerek ve isteyerek komşusunu öldüren biri için aynı koruma geçerli değildi: "Komşusuna kin besleyen biri pusuya yatar, saldırıp onu öldürür, sonra da bu kentlerden birine kaçarsa, kentin ileri gelenleri peşinden adam gönderip onu kaç-

me) bulan yerleşik görüşün hatalı olduğunu ileri sürüyordu: Bilhassa eski toplumlarda klanlar arası ilişkilerin niteliği hesaba katılacak olursa, kötülük yapmış olan birinin peşine düşecek ve zararı tazmin edecek herhangi bir gücün yokluğunda, bir bakıma eşyanın tabiatı gereği şekillenmiş olan şahsi öç ve uzlaşma uygulamalarının, gerçekte birer ceza hukuku müessesesi oldukları söylenemez (Garçon 1944: 656). Daha açık söylemek gerekirse, her ikisi de birer savaş kavramı, birer savaş müessesesidir: "Öç hakkı, müstakil ve hâkim iki grup arasında harp hakkı ise, uzlaşma da, muhasamayı bitiren veya önünü alan bir sulh muahedesidir. Filhakika harp ebedi olamaz" (a.g.y., 659). Garçon'a göre, bu sistemin ceza hukuku ile ancak uzaktan bir ilişkisi kurulabilir (gerek şahsi öcün gerekse uzlaşmanın, eğer istenilirse, cezanın karakterine katkıda bulunduğu bahsedilebilir), fakat son tahlilde, "şahsi öç hakkı, haksız bir tecavüze karşı kendini müdafaa etmek için kuvvet kullanmak ve tazminat elde etmek sadedinde, patriarkal aileye müştereken ait olan fiili bir kudretten başka bir şey değildir" (a.g.y., 660). Nitekim, üstün bir gücün mevcut olmadığı ve birbirine denk güçlerin hâkim olduğu her zeminde, aynı sistem bütün hatlarıyla yeniden ortaya çıkmaktadır. Garçon, yalnızca patriarkal ailede değil, feodal senyörlerin parçalı hâkimiyetinde, hatta çağımızın uluslararası düzeninde de benzer bir sistemin varlığını sürdürdüğünü söylüyordu: "Zaten, bugün dahi, medeniyetleriyle en çok mağrur milletlerin, birbirleriyle olan münasebetlerinde tatbik ettikleri bu sistem değil midir? Bu milletler, her birinin adalet talep edebildiği ve kararlarının icrasını kabul ettirecek kuvvete sahip olup hepsine kumanda eden üstün bir kudretin yokluğunda, emniyetlerini temin için, cebre cebirle, kuvvete kuvvetle cevap vermekten başka bir vasıtaya malik değildirler"

tığı kentten geri getirecekler. Öldürülmesi için, ölenin öcünü almak isteyen kişiye teslim edecekler" (Deuteronomy 19: 11-12). Bütün bu çerçeveye göz önüne alındığında, bir kısas yasası vazeden Tevrat'ın, birbirine hasım iki tarafın arasına girmek istediği kesin. Fakat anlıyoruz ki, burada ne failin neden olduğu haksızlığı kovuşturacak ve bunun iptal edilmesini sağlayacak, ne de mağdurun muhtemel misillemesini durduracak ve onu dindirecek şekilde haksızlığın karşılığını ödeyecek bir müdahale söz konusu. Tevrat daha çok, savaşın veçhelerinden biri olarak öç alma girişimlerine bir sınırlama getirmek üzere müdahale etmektedir.

(a.g.y., 661). Özellikle devlet kavramı bağlamında, savaş ile ceza arasındaki ilişkiye ileride geri döneceğiz, lakin şimdilik şunun altını çizelim ki, Garçon'un iddiasının özü, ceza hukukunun kökeninin (biz bunu ceza adaletinin kökeni olarak da okuyabiliriz), eşit güçler arasında cereyan eden harp veya sulh biçimlerinden hareketle anlaşamayacağıdır — bakılması gereken asıl yer, hâkim güçler arasındaki ilişki değil (yani, dışarısı değil), hâkim bir güç ile ona tabi olanlar arasındaki ilişki (yani, içerisi) olmalıdır. Gerçekte, "içtimai nizamı temin eden bir otorite tarafından faile verilen bir ceza ile tavsif olunan ceza hukuku, en eski zamanlarda ve öç ve uzlaşmalar sistemine muvazi olarak tatbik edilmiştir"; ve elbette böyle bakıldığında, cezanın evveliyatını, "teşkilatlanmış içtimai bir kudretin mevcut olduğu her yerde, yani aile, kabile, klan veya gens içinde aramak lazımdır" (a.g.y., 662).

Max Weber de soruna benzer bir noktadan yaklaşıyor, fakat patriarkal bir ailede hane reisi, kandaş bir toplulukta ise ihtiyar heyeti tarafından yaptırım uygulama veya anlaşmazlıkları çözme yetkisi kullanılırken verilecek olan karar, nihayetinde bütünüyle takdire bağlı olacağı için, ceza hukukunun izlerini bunun dışında aramayı tercih ediyordu. Weber'e göre, ceza hukukunun ilkel formu, hanenin sınırlarının ötesinde, bilhassa topluluktan birinin, belirli bir fiili dolayısıyla komşularını, akrabalarını, hısımlarını veya ait olduğu siyasal birliğin tüm diğer üyelerini tehlikeye attığı durumlarda gelişmişti. Esasında iki tür yanlış davranış böyle durumların doğmasına neden oluyordu: İlahi güçlerinin gazabına yalnızca günahkâr kimse- nin değil, onunla birlikte bütün bir topluluğun maruz kalmasına sebep olan, dinsel bir normun, bir tabunun çiğnendiği, kutsal değerlere saygısızlık gösterildiği durumlar (—kâfirlik) ve kolektif savaş güçlerinin güvenliğini tehlikeye atan askeri itaatsizlik, ihanet, korkaklık gibi durumlar (—hiyanet). Weber, böylelikle, grup içerisindeki cezalandırma pratiklerini, gruplar arasındaki intikam girişimlerinden kesin bir şekilde ayırmış oluyordu (Weber 1978: 650-51). Kısacası, Garçon'un daha açık bir şekilde, Weber'in ise görece örtük olarak vurgulamaya çalıştığı şeyi şöyle okuma eğilimindeyiz: Mademki cezanın işaretlerini güçlerin eşit olduğu çarpışmalarda değil, belirli bir kolektivitenin kuralları içerisinde, tahakküm uygulanan

yerde buluyoruz, öyleyse ceza adaletinin kökleri için de ilk önce oraya göz atmamız gerekir.

Kolektif Misilleme

Beklenebileceği üzere bilhassa Garçon'un argümanı, şahsi öce dayalı bir köken arayışına mesafe koyarak ondan uzaklaştıkça, toplumsal savunma nosyonuna yaklaşıyordu. Suç, ona göre, karşısında toplumun ceza vasıtasıyla kendini müdafaa etmeye çalıştığı fiildir (Garçon 1944: 649). Daha kesin bir ifadeyle, suçlar, "birliğin sulh ve nizamını tehlikeye sokan antisosyal fiillerdir" (a.g.y., 663). Ve yalnızca, yerleşik bir otorite tarafından tatbik edilen cezaların haki-ki cezalar olduğunu anlamak gerekir: "Bunlar cezaların bütün vasıflarına haizdirler; bu cezalar içtimai bir otorite tarafından verilirler; gayeleri failin cemiyetten çıkarılması ve ıslahıdır; bu cezalar kefare-ter verici ve ibret teşkil edicidir. Nihayet bunlar, teşkilatlanmış içtimai bir grubun sinesinde nizam ve disiplini temine müteveccih-tirler" (a.g.y., 664-65). İlk bakışta her şeyin yoluna girdiği izlenimine kapılabiliriz: Ceza, olması gereken yerde, yani tahakküm uygulama-maya muktedir bir gücün etrafında şekillenmiş kolektif bedende aranıyordu. Fakat Garçon bu konuda gösterdiği mahareti, adalet so-rununa ceza biçiminin nasıl olup da yanıt verebildiği sorusu karşı-sında gösteremez — suçu iç barışa yönelik bir saldırı, cezayı ise top-lumun kendini müdafaa aracı olarak ele almak, belki yasa ve düzen ihtiyacına cezanın nasıl bir karşılık verdiği sorusuna cevap veriyor, fakat cezanın adalet talebine ne şekilde karşılık verdiği sorusunu bütünüyle pas geçiyordu. Weber ise, cezayı hâkim güçler arasında-ki ilişkinin unsurlarından biri olarak gören yaklaşımdan uzaklaşıyor belki, lakin bunu, dikkatini siyasal birliğin içerisindeki uyuşmazlık-lara, topluluğun kendi üyeleri arasında cereyan eden anlaşmazlık ve çatışmalara değil; dışarıdan gelebilecek olası tehditlere ve meydan okumalara karşı topluluğu açık hale getiren, onu savunmasız bira-kan, zaafa uğratan fiillere, deyim yerindeyse, "anayasal ihlallere" odaklanma pahasına yapıyordu.

Cezanın bir toplumsal savunma olduğu yönündeki tezin belki de en çok sürüncemede kalan yanı, adalet sorunuyla olan ilişkisidir.

Belirli bir kötülüğe verilmiş haklı bir karşılık, bir eşitleyici pratik olmaktan çıktığı andan itibaren, cezayı diğer toplumsal savunma metotlarından, örneğin herhangi bir idari tedbirden, bir güvenlik önleminin, anormal addedilen kişilere veya tehlikeli sayılan kesimlere yönelik mekânsal tecritten, tıbbi gözetimden veya sosyal denetimden ayıran eşik büsbütün belirsiz kalabilmektedir. Nitekim, toplumsal savunma tezi içerisinde temsil edildiği haliyle cezanın, topyekûn yürütülmesi gereken bir nevi iç savaş (tıpkı her birimizi tehdit eden bir salgın hastalığa karşı mücadele yürütür gibi) ile adalet sâiki gütmeyen salt bir tahakküm uygulaması (tıpkı tekrar yaygınlık kazanan kitlesel kapatma eğiliminde olduğu gibi) arasında savrulup duruyor olması bundandır. Nihayetinde sorun şöyle formüle edilebilir: Bir harp biçimi olarak şahsi öç (ve onun askıya alınması anlamında uzlaşma) nasıl tahakküm kavramına ve dolayısıyla ceza kavramına mesafeli kalıyorsa; ister dinsel-kutsal değerleri veya siyasal-askeri menfaatleri korumanın (Weber), isterse iç barışı ve kamu düzenini korumanın (Garçon) bir aracı olarak ele alınsın, toplumsal bir savunma aracı olarak ceza da, tahakküm kavramına yakınlığına rağmen, bu defa adalet kavramına uzak düşüyor görünmektedir.

Durkheim, daha önce bu gerilimin farkına varmış ve üstesinden gelmeye çalışmıştı: Ceza hakkında eksiksiz bir fikir edinebilmek için, biri cezanın bir kefareti olduğunu, diğeri ise toplumu müdafaa etmekte kullanılan bir silah olduğunu ileri süren iki rakip teoriyi uzlaştırmak gerekiyordu (Durkheim 1984: 63). Daha yakından bakmaya çalışalım. Öncelikle, Durkheim'in müdahalesi suçun doğasına dair bir açıklamadan güç alıyordu: Ona göre, bilinen bütün suçlarda müşterek olan bir özellik aranacaksa, bu, suç kabul edilen fiillerin, hemen her zaman, belirli bir toplumun bütün üyeleri tarafından takbih edilen, kınanan, yanlış bulunan davranışlardan ibaret olmalarıydı (a.g.y., 33-34). Aslında Durkheim, suçun tanımlanmasına zemin oluşturan bu türden bir kınamanın rasyonel bir temele dayanıp dayanmadığına dair veya suça salt bir hastalık, yahut bir hata olarak bakmanın daha akıllıca olup olmadığına dair, kendi çağdaşları arasından yükselen itirazların da farkındaydı, fakat bunları bir yana bırakıyordu. Çünkü itirazların hiçbirisi, şu basit gerçeği değiştirmiyordu: En nihayetinde suç, hangi toplum tipi söz konusu olur-

sa olsun, sağlıklı bir şuura sahip herkeste mevcut bulunan müşterek hisleri rahatsız eden, inciten şeydir (a.g.y., 34). Nitekim, yasayı bilmemenin mazeret sayılamayacağını vazeden meşhur hukuk ilkesi (Fr. *nul n'est censé ignorer la loi*, Lat. *ignorantia legis neminem excusat*), bunu doğruluyordu: Yasalar gerçekte herkesin bilincine kazınmış olduğu içindir ki, kimse onların farkında olmadığını ileri süremez ve eğer buna rağmen, bu temel kurallardan habersiz olduğunu iddia eden ya da yasanın otoritesini tanımayı reddeden yetişkin kişilerin varlığından bahsediliyorsa, buradaki cehaleti veya inkârı, patolojik bir anormalliğin, bir sapkınlığın belirtisi olarak anlamak gerekir (a.g.y., 34). Özetle, yasalar belirli bir topluluğun her bir üyesinde mevcut bulunan müşterek bilince kelimenin gerçek anlamıyla gömülüken, suç veya suçluluk olgusu da işte bu kolektif bilincin güçlü ve iyi tanımlanmış hallerine yönelik bir saldırıyı, bir ihlali ima etmektedir (a.g.y., 39). Öyleyse, buradan hareketle cezanın hangi anlama geldiğine dair bir fikre varmak artık güç olmasa gerekir: Durkheim, cezayı, kolektif hisleri hedef alan bu saldırı karşısında verilmiş hiddetli, tutkulu bir tepki (*une réaction passionnelle*) olarak tanımlıyordu — bunun kanıtını ise, doğru ve yararlı olduğu için değil, yalnızca öyle gerektiği için, yalnızca bir karşılık vermek gerektiği için, kısacası yalnızca cezalandırmak gerektiği için cezalandıran ilkel topluluklarda bulmak mümkündü (a.g.y., 44). Durkheim böylelikle, cezanın konumunu faydacı bir savunma pozisyonundan çıkararak radikal bir savunma pozisyonuna doğru sürüklemiş oluyordu: Gerçekte ceza, ne iddia edildiği gibi suçluların ıslah edilmesine, ne de suça meyil gösteren başkalarının caydırılmasına hizmet eder. Yalnızca arızı olarak yüklendiği her iki görev açısından da parlak bir performans sergileyemiyor olması şaşırtıcı değildir — bir etkisi varsa bile, bunun vasatın altında olduğunu veya ihmal edilebilir olduğunu kabul etmek gerekir. Cezanın hakiki işlevi, müşterek bilincin canlı tutulmasını sağlayarak, toplumsal uyumun bozulmasına engel olmaktır (a.g.y., 62-63). Söylendiği gibi, ceza bu görevini, suça şiddetli bir karşılık vererek yerine getirir. Durkheim, tam da bu nedenle, günümüzde cezanın anlamının büsbütün değiştiğini, toplumun geçmişteki gibi intikam peşinde koşmadığını, artık muhtemel suçluların gözlerini korkutmakla ve kötücül istence ket vur-

makla meşgul olduğunu ileri süren görüşlerin hatalı olduğunu düşünüyordu. Öç almanın sebepsiz bir acımasızlık olduğuna inanmamız için makul bir neden yoktu: Kendiliğinden bir tepki, bir dürtü, yok etmeye niyetlenmiş yıkıcı bir cebir olduğunda dahi öç, somut bir tehdidin ortadan kaldırılmasını hedefler. Sonuçta öç, hakiki bir savunma edimidir (*a.g.y.*, 45). Durkheim, böyle bakılacak olduğunda, cezalandırmanın geçmişteki mahiyeti ile bugünkü mahiyeti arasında sanıldığı gibi bir uçurumun bulunmadığının kolaylıkla anlaşılabilceğini söylüyordu: Esasında ceza eskiden her ne idiye, şimdi de odur — yani, bir kefare, bir ödetme girişimi olduğu ölçüde, halen bir öç eylemidir. Öyle olmasaydı, cezaları suçlara orantılı kılmaya çalışmıyor olurduk. Öyle olmasaydı, suçlunun maruz bırakılmasını istediğimiz acının makul derecesini tayin edemiyor olurduk. Durkheim, görüldüğü üzere, cezadan hedeflenen toplumsal savunmayı öç kavramıyla temellendiriyordu, fakat artık burada öcünü almak veya kefareti ödetmek istediğimiz şey, kolektif hislerin, ortaklaşa sahip olunan vicdanın ve moral değerlerin kırılıp dökülmesinden başka bir şey değildir (*a.g.y.*, 45-47).

Bütün bu çerçevenin Durkheim'a sağladığı avantaj, kolektif öcün, cezanın kökeni olarak işaret edilen şahsi öçten kesin bir şekilde ayrılmasını mümkün ve görünür kılmasıydı. Durkheim, cezanın gerisinde bir ödetme istencinin bulunduğu fikrinden vazgeçmiyordu; ancak bunun şahsi çıkarlarla değil, toplumsal dayanışmayla ilgili olduğu şerhini düşerek, eğer mutlaka bir köken belirlemeye kararlıysak, bunu kolektif öçte aramamız gerektiğini vurgulamış oluyordu. Örneğin ona göre kan davasını (*vendetta*) cezalandırmanın ilkel formu olarak gören ve buradan hareketle, başlangıçta cezanın şahsi öç edimlerinden müteşekkil olduğunu, sonradan kişilerin kendi ellerindeki bu hakkı topluma devrettiğini, böylelikle şahsi davaların toplum eliyle yürütülmeye başladığını ileri süren görüş, başlı başına hatalıydı: Cezanın iptidai biçiminin kan davası olduğunu ispat eden tek bir toplum dahi örnek gösterilemezdi. Üstelik, arkaik ceza kodlarının hemen hepsinin dinsel bir kökenden geliyor olması da bu söyleneni doğruluyordu: Dinsel olan, sosyal olandır. Ceza hukukunun kökeninde dinsel hukukun bulunuyor olması, koruduğu çıkarların özel değil, kolektif çıkarlar olduğunu ortaya koyuyordu

(a.g.y., 49-50). Demek ki tıpkı suç gibi ceza da yalnızca müşterek bilincin, kolektif vicdanın içkin düzenine kayıtlıydı ve ancak bu şekilde anlaşılabilirdi.

Yine de, hemen şunu belirtmemiz gerekir ki, cezanın tarih boyunca değişmeden kalan tözsel doğasına dair bir açıklama getirme gayretindeki bu girişim, cezanın gerek nicelik gerekse nitelik bakımından geçirdiği evrim söz konusu olduğunda pek bir şey söylemiyordu. Burada Durkheim daha çok, ayrışmamış, mekanik dayanışmacı toplumlarda ceza hukukunun ağırlığının bulunduğunu, işbölümüne dayalı organik dayanışmacı toplumlarda ise onarıcı hukuk biçimlerinin giderek hâkimiyet kazandığını göstermek istiyordu: Nitekim günümüz toplumlarında cezalandırıcı hukukun alanı daralırken, onarıcı hukukun alanı genişliyordu Durkheim'a göre. Fakat sonraki bir çalışmasında Durkheim ceza mevzusuna geri dönecek ve ceza evriminin temel yasalarını belirlemeye çalışacaktı (Durkheim 1973). Durkheim bu defa, özellikle cezanın niceliğindeki dönüşümü yöneten yasayı açıklarken, suçun evrimine bakmayı öneriyordu — ki niceliksel dönüşüm hakkındaki yasa, daha düşük bir gelişmişlik mertebesinde bulunan toplumlardan, daha yüksek bir gelişmişlik mertebesinde bulunan toplumlara geçildikçe, yani toplum giderek daha fazla mürekkep ve daha fazla örgütlü hale geldikçe, cezaların şiddet dozunun da azalacağını vazediyordu. Ona göre, kamu vicdanını yaralama tarzları bakımından iki ayrı suç türünün varlığından söz edilebilirdi: Birincisi, kolektif şeylere, yani kamu otoritesine, onu temsil edenlere, törelere, geleneklere ve elbette ki dine yönelik ihlalleri konu edinen dinsel suçlar (*criminalité religieuse*); ikincisi ise, doğrudan şahısları hedef alan adam öldürme, hırsızlık, cebir ve sahtekârlık gibi ihlallere göndermede bulunan beşeri suçlar (*criminalité humaine*) (a.g.y., 300). Dinsel suçların ihlal ettiği türden hisler, hem öznesi bakımından (bireysel vicdanların çoğunda müşterek olarak bulunması anlamında), hem de nesnesi bakımından (din, gelenek, kamu otoritesi gibi ortaklaşa sorumluluğun konusu olan şeyleri içermesi anlamında), kolektif sıfatıyla birlikte anılmayı hak ediyordu. Ayrıca buradaki ihlalin kendine münhasır nitelikleri hesaba katıldığında, dinsel suçların şahsi acıyı önemsizleştiren ve gözardı edilebilir kılan bir etkiye neden olmaması beklene-

mezdi: Tanrı'nın yatıştırılması söz konusu olduğunda, şahsi bir acının ne gibi bir kıymeti olabilirdi ki! (*a.g.y.*, 302) Beşeri suçların ihlal ettiği kolektif hisler ise dinsel suçların ihlal ettiklerinden kökeni itibariyle farklıydı: Bu tür hisler hakiki temellerini, yüksek bir otoritenin vazettiklerinde değil, kendi benzerlerimiz olan ötekilere, yani başka insanlara karşı duyduğumuz sempatiye buluyordu (*a.g.y.*, 302). Öyleyse, dinsel suçların ihlal ettiği kolektif hisler bize dışarıdan dayatılıyor ve dolayısıyla sonradan ediniliyorken, beşeri suçların ihlal ettiği kolektif hisler bize içkin ve o ölçüde mesafesizdir. Fakat her halükârda söz konusu olan şey, farklı kökenlerden geliyor olsalar da, nihayetinde kolektif hislerin zarar görmesiydi, şahsi öce konu olabilecek özel çıkarların çatışması değil. Böylelikle Durkheim, suç ve cezaya dair temel görüşlerinden taviz vermeden de cezanın evrimi hakkında bir açıklama getirmeyi başarmış oluyordu. Ona göre, dinsel yükümlülüklerin, geleneksel kuralların ve kamusal otoriteden kaynaklı emirlerin yerine getirilmemesi ya da ihlal edilmesi anlamına gelen suçlar (dinsel suçlar), ilkel toplumların ceza hukukunun tamamını oluştururken; şahıslara yönelik suçlar (beşeri suçlar), gelişmiş toplumların ceza hukukunun başlıca görünümünü teşkil ediyordu. İlkinde ihlalin karşısına aldığı kolektif hislerin dinsel niteliği, ikincisinde yerini eşit ötekine karşı duyulan sempatiye bırakıyordu — yalnızca mağdur bakımından değil, aynı zamanda fail bakımından da. Suçun konusu kutsallıktan arınıp, suç işleyen ile suça maruz kalan arasındaki mesafe kapandıkça, cezanın şiddetinin hafiflemesi ise kaçınılmazdı (*a.g.y.*, 303). Üstelik bu durum cezanın niteliğindeki değişimi yöneten yasaı da kısmen açıklıyordu — ki niteliksel dönüşüme dair yasa, suçların ağırlıklarına göre süreleri değişen hürriyeti bağlayıcı ceza türünün, yani hapis cezasının, diğer cezalandırma biçimlerinin gerilemesi pahasına hâkim biçim halini aldığını söylüyordu. Yüksek bir ortaklaşalık duygusunun egemen olduğu ilkel toplumlarda bütün bir topluluğun suç karşısında müşterek sorumluluğu bulunurken, bilhassa günümüzün karmaşık toplumlarında sorumluluk yalnızca bireylere ait hale geliyordu. Dolayısıyla suç bireyselleştikçe, ceza da zorunlu olarak bireyselleşiyordu (*a.g.y.*, 298).

Doğrusu, Durkheimci toplum kuramının suç ve cezaya dair göndermelerini burada tüketmemiz mümkün değil.¹¹ Fakat şu kaydı düşmemiz gerekir ki, cezanın ilkel biçimini şahsi öçte veya kan davasında bulan yaklaşımlarla arasına kesin bir sınır çizgisi çekmekte tereddüt etmeyen Durkheim'in, diğer taraftan cezayı bir toplumsal misilleme olarak görmekte ve böylelikle savaş kavramlarını geri çağırmakta da duraksamıyor olması, şaşırtıcı değilse bile dikkat çekicidir (şaşırtıcı değildir, çünkü cezanın kökeninin şahsi öçte veya kan davasında aranması fikrinde onu rahatsız eden şey, zaten, bunların bir tür savaş pratiği olmaları değil, kolektif niteliklere haiz olmamalarıdır). Ne suçun olağanlığına, ne de cezanın sağaltıcılığına dair söyledikleri, burada bir muharebenin vuku bulduğu gerçeğini örtmeye yetebilir: Durkheim, cezanın bir kolektif öç olduğundan emindir. Fakat, bu mevzudaki konuşkanlığıyla kıyaslandığında, Durkheim, cezanın toplumu savunma misyonunu hangi somut tahakküm biçimlerinin içerisinde geçerek gerçekleştirdiği; kolektif vicdanı onarmak dışında adalet problemiyle hangi özgün şekillerde birleştirdiği; üstelik kolektif öcün peşinde koşmakla yükümlü, farklılaşmamış bir soyut "toplum" öznesi var olmadığına göre, cezanın hangi somut aktörlerin marifetiyle hayat bulabildiği; ve nihayet, bunların meşruluğundan (kolektif hisleri doğru şekilde temsil edip etmediklerinden) nasıl emin olunabileceği gibi, pek çok sorun karşısında sessizliğe bürünür. Açıkçası, bu sessizliğin gerisinde iki farklı nedenin bulunduğu söyleyebiliriz: Birinci neden, basitçe, Durkheim'in yanıtını aradığı asıl sorunun, temelde cezayla ilgili olmamasıdır. Çalışmalarının geneli içerisinde kaplıyor olduğu geniş hacme aldanmazsak, Durkheim'in suç ve ceza meselelerine yönelik ayrıcalıklı dikkatinin gerisinde, operasyonel bir kaygının bulunduğunu görebiliriz: Ceza kavramı, Durkheim'in toplum kuramı içerisinde, özellikle ko-

11. Yukarıda referans gösterdiğimiz kaynaklardan seçilen parçalar da dahil olmak üzere, Durkheim'in hukuk hakkındaki müdahalelerini içeren yazılarının toplandığı bir derleme için bkz. Lukes ve Scull 1983; Durkheim'in suç ve ceza sorunlarına yönelik kuramsal katkısı ve bunun sorunlarına dair birtakım eleştiriler için bkz. Garland 1983: 37-61; 1990: 23-81 ve Hudson 2003: 97-104; ayrıca daha spesifik olarak, Durkheim'in ceza evriminin yasası üzerine olan metni hakkında kimi eleştirel değerlendirmeler için bkz. Tiryakian 1964 ve Jones ve Scull 1973.

lektif vicdanın her daim görev başında olduğunu ve toplumsal dayanışmanın kurucu bir unsuru olarak iş gördüğünü ispat etmesi bakımından imtiyazlı bir yere sahiptir. Lakin bu cümleden de anlaşılabilir gibi, Durkheim ayrıksı bir ceza kuramından çok, "toplumsal yaşamın esas doğasına dair felsefi spekülasyonlarına 'ampirik' bir destek" bulmanın peşindedir (Garland 1983: 57). Üzerinde daha fazla durmamız gereken diğer neden ise, Durkheim'ın düşüncesindeki karanlık noktalardan birine, devlet formuna dair yaklaşımının birtakım açmazlarına dayanıyor. Durkheim, devlet formunu, ait olduğu sosyal tip karşısında bağımlı, ikincil bir form olarak ele alıyordu. Durkheim için devlet, neticede kolektif hisleri muhafaza etmesi gereken bir gardiyandan çok da fazla bir şey değildi (Garland 1990: 30); devletin ilk ve asli görevinin, müşterek bilinci ve kolektif vicdanı, hem içerideki hem de dışarıdaki düşmanlara karşı savunmak, geleneklere ve kolektif pratiklere saygı gösterilmesini sağlamak olduğunu söylüyordu (Durkheim 1984: 42). Ona göre, devlet adeta seküler bir rahiplik görevi görüyordu (Garland 1990: 30) — toplumun kolektif inançlarının bir sembolü, dahası yaşayan bir ifadesi olarak (Durkheim 1984: 42). Bu perspektiften bakıldığında, devlet formunun cezanın kökeni ve tekâmülü üzerinde bir tesiri olduğunu söylemek mümkün değildi. Yine de bir ayrıntıyı not düşmek gerekir: Durkheim'a göre, devlet formunun değilse bile, siyasal tipin, cezaların bilhassa niceliği üzerinde bir etkisi bulunuyordu (devlet formundan ayırdığı siyasal tip, sosyal tipten bağımsız olarak, yani ona tabi olmadan, olumsal şekillerde tarih sahnesine çıkan çeşitli iktidar tarzlarına karşılık geliyordu — mutlak iktidarlar gibi). Fakat bu da, şu veya bu tarihsel anda ortaya çıkabilen, cezanın evriminde ikincil, bağımsız bir değişken olarak hesaba katılması gereken bir faktörden ibaretti (Durkheim 1973: 285-89). Özetle, iktidar rejimindeki değişiklikleri paranteze alacak olursak, devlet formu ve siyasal yapılar, cezanın araştırılmasında tayin edici bir rol üstlenmiyordu. Ve işte tam da bu nedenle (David Garland'ın haklı eleştirisini biraz daha genişletecek olursak) ceza adaletinin gerek köklerini gerekse hali hazırdaki durumunu anlamak bakımından hayati bir önem arz eden yönü, yani siyasal devlet yapıları içerisinde ve onun vasıtasıyla inşa edildiği gerçeği, inceleme dışı bırakılmış oluyordu (Garland 1983:

54). Belki de bu eksikliğin kendini en vahim şekilde gösterdiği yer, Durkheim'in kolektif öç olarak tanımladığı ceza anlayışının, bizatihi zamanının pratikleri tarafından çürütülmüş olmasıdır: Durkheim cezalandırmanın tözünü ödetmeci bir kolektif öç yaklaşımında bulurken, Avrupa ceza sistemi mahkûmiyetin ertelenmesi, denetimli serbestlik, para cezası, tazminat, ıslah evine koyulma, kamu hizmetinde bulunma, alkoliklere tahsis edilmiş sığınma evlerine ya da çalışma kamplarına gönderilme gibi ödetme nosyonuna sığdırılamayacak yeni ceza metotlarına çoktan intibak etmişti (a.g.y., 57).

Düşüncemiz o ki, devlet formunu *sui generis* bir mevcudiyet olarak dikkate almayan, iktidar yapılarının ve tahakküm biçimlerinin dönüşümünü, adalet ile tahakküm arasındaki eklemlenmenin niteliğini, ceza adaletinin kendine has müdahale şeklini hesaba katmayan her ceza kuramı, bariz bir eksiklikle malul olmaktan kurtulamaz. Durkheim'a yöneltilecek eleştirilere ek olarak söyleyeceğimiz şey ise şudur: Onda eksik olan, tam da kendi üzerine kapanmış, boşluksuz bir kolektivite, toplum ve siyasallık tahayyülünün izin vermediği şeydir, yani kendini üçüncü olarak dayatan bir gücün tahakkümü! Daha kesin bir ifadeyle konuşmak gerekirse, genel olarak siyasal biçimlerin, özel olarak devlet biçiminin kendini bir üçüncü taraf olarak inşa edişi yeterince anlaşılmadan, adalet sorununun tahakküm uygulamasıyla nasıl buluştuğunu, siyasal tahakküm biçimlerinin menziline nasıl girdiğini anlamak mümkün değildir — özellikle de ceza adaleti söz konusu olduğunda.

Üçüncü Tarafın Müdahalesi

Durkheim, hukuksal müdahalenin toplumsal karakterinin altını çizmek istediği bir yerde (ki bu vurgu, hukuk konusu oluşturan ihtilafalarda yalnızca çatışan şahsi çıkarlar, hukukun kendisinde ise salt uzlaştırma çabası gören yaklaşımlarla arasındaki mesafeye dikkat çekmek içindi), toplumu, taraflar arasındaki husumetlerde arabuluculuk yapmaya soyunmuş bir üçüncü taraf gibi göstermenin, bütünüyle yanlış bir düşünce olacağını söylüyordu (Durkheim 1983: 70). Durkheim haklı. Üstelik çizdiği konturlar da buna itiraz etmeyi olanaksız hale getiriyor: Mademki suçun kolektif duyarlılığı hedef

alan bir davranış olduğu yönündeki düşünce bir aksiyom değerine sahip, o halde suça bir yanıt, bir karşılık verilirken toplumdan bir üçüncü tarafmış gibi davranmasını beklemek bütünüyle mantığa aykırı olacaktır — ihtilaf halindeki iki taraftan birinin aynı zamanda arabuluculuğa soyunabileceğini düşünmek tek kelimeyle absürttür. Fakat, toplumun kendisi değilse bile, neden onun dışında ve ondan farklılaşmış bir üçüncü tarafın, üstelik müdahalesinin maksadı yalnızca uzlaştırma yoluyla husumetleri gidermek ve ihtilaflara hakemlik etmekten ibaret olmayan, aynı zamanda hüküm verme ve tahküm etme gücünü elinde tuttuğunu kanıtlama peşinde olan bir üçüncü tarafın varlığı üzerinde durmayalım. Yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere, Durkheim'ın sorunu ele alış biçimi, böyle bir hattın izlenmesinin önünü kapatıyordu. Fakat ondan önce başkaları, buradaki soruna dikkat çekmeye, bilhassa siyasal formun suç, ceza ve genel olarak adalet meselelerine el koyma şeklinin özgünlüklerine işaret etmeye çalışmıştı.

Sumner Maine, eski hukuk üzerine olan meşhur incelemesinin pek çok tartışmaya kaynaklık eden bir bölümünde, adalet sorunlarının idaresine yönelik ilk siyasal müdahalelerin, toplumsal zarar mefhumuyla gerçekte pek az ilgili olduğunu belirtiyor ve bizi şu tuhaf durumun bunu gösterdiğini söylüyordu: Adalet yönetiminin erken görünümünde adli süreçler, özel hayatın içerisinde ihtilaf halinde bulunan kimseler tarafından sürdürülen kimi eylemlerin ya-kın bir taklidinden ibaretti. *Magistratus* burada, gelişigüzel davet edilmiş özel bir arabulucunun rolüne dikkatlice soyunuyor, kendini ona benzetmeye gayret ediyordu (Maine 1906: 362). Bu iddianın salt hayali bir akıl yürütmeye dayanmadığını göstermek için, Maine, Roma'nın arkaik sahnelerine, Roma hukukunun tipik dava usullerinden birine geri dönüyordu: *legis actio sacramento*.¹² Gaius'un ayrıntılı bir şekilde tarif ettiği bu kanuni dava (*legis actio*) usulünün

12. Belirli söz kalıplarının doğru şekilde kullanılması ve belirli bir prosedürün harfiyen takip edilmesiyle karakterize olan kanuni davaların (*legis actiones*), beş farklı türü bulunuyordu: (i) *legis actio sacramento*, (ii) *legis actio per iudicis arbitrive postulationem*, (iii) *legis actio per conductionem*, (iv) *legis actio per manus iniunctionem* ve (v) *legis actio per pignoris capionem*. Fakat *legis actio sacramento*, kanuni davalar arasında yalnızca en arkaik olanını değil, aynı zamanda

ilk bakışta anlamsız ve grotesk görünebilecek olan yapısında Ma-ine, daha yakından bakılmayı hak eden bir şeyler buluyordu. Burada, davaya konu oluşturan ihtilaf, örneğin herhangi bir eşya üzerindeki sıradan bir anlaşmazlıktan ileri geliyorsa (ki bu durumda görülecek olan dava, *actio in rem*, yani "ayni dava" niteliği kazanıyordu), söz konusu eşya (bu bir köle de olabilirdi) veya bu eşyayı temsil eden herhangi bir nesne (bir araziye karşılık bir toprak parçası, bir eve karşılık tek bir tuğla gibi), davanın görüleceği yere getiriliyor ve *preator*'un huzurunda birazdan sergilenecek olan sahnenin unsurlarından biri olarak sunuluyordu (belirli bir devirden sonra, *iurisdictio*'ya sahip *magistratus*'lara *preator* adı verilecekti). Davanın akıbetini belirleyecek olan şey, işte bundan sonra başlayacak olan ve keskin bir biçimsellik havası taşıyan birtakım ritüellerden ibaretti: Belirli bir prosedürün, önce davacı, ardından ise davalı tarafından dikkatli bir şekilde izlenmesi gerekiyordu, zira sözlerin dizilişindeki herhangi bir aksama, bir yanlış ifade veya hatalı bir davranış, davanın daha başlamadan bitmesine neden olabiliyordu. Gaius tarafından verilen örneği takip edecek olursak, ki burada bahis konusu edilen ihtilaf, bir kölenin üzerinde kimin hak sahibi olduğuna dair bir anlaşmazlıktı, ilk önce davacı tarafın, *preator*'un huzurunda ve hasmının karşısında, bir yandan dava konusunu oluşturan köleye yaklaşıp elindeki asayla ona dokunurken, aynı anda hak iddiasını dile getiren belirli bir formülü yanılmadan söylemesi gerekiyordu. Kabaca şöyle diyordu: *Quirites* hukukuna göre (bununla yurttaşlar hukuku, yani *ius civile* kastediliyordu), bu adamın (yani kölenin) benim olduğumu iddia ediyorum. Bakın, söylediğim gibi, asamı onun üzerine bırakıyorum: "*Hunc ego hominem ex iure quiritium meum esse aio secundum suam causam sicut dixi. Ecce tibi vindictam inposui*" (Gaius 1904: 456-57). Davalı taraf, hasmının bu beyanı ve meydan okuması karşısında eğer geriye çekilmeyip ayak diremeyi tercih ediyorsa, aynı sözleri ve jestleri benzer biçimde tekrar-

sıklıkla başvuru alan genel biçimi de teşkil etmekteydi (Roma hukukunda *legis actio*'nun yeri hakkında bkz. Berger 1953: 541-43; Borkowski-Plessis 2005: 66-72; Mousourakis 2007: 32-35; Schwarz 1963: 292-93; Karadeniz-Çelebican 2006: 276-92).

laması gerekiyordu. Bu durumda yalnızca ihtilaf bütün açıklığıyla ortaya koyulmuş ve taraflar sözleriyle/jestleriyle kendilerini bağlamış olmuyordu, aynı zamanda söz konusu husumet hukuksal bir dile de tercüme edilmiş oluyordu. İlk bakışta bu, hakiki bir meydan okumanın ritüel bir canlandırmasını, taraflar arasında gerçekleşmesi muhtemel bir muharebenin kanlı olmayan teatral bir temsilini andırıyordu. İki taraf, ellerindeki asayla, hem özerkliklerini, yani aralarında herhangi bir tabiiyet ilişkisinin bulunmadığını ispat ediyor, hem de hâkimiyet iddialarını kanıtlamaya, yani hakkı olanı gerekirse zor kullanarak savunmaya muktedir olduklarını göstermiş oluyordu: Onlar, bir husumetin iki eşit tarafı olarak, mülklerini koruyan iki eşit *dominus* ve hanesine hükmeden iki eşit *pater familias* olarak oradadırlar. Ve sahip oldukları bu nitelikler sayesinde, şimdi bir de *ius quiritium* veya bir başka adıyla *ius civile* içerisinde kendilerine tanınmış statüden aldıkları destekle, ait oldukları siyasal birliğin (*civitas*) iki eşit yurttaşı olarak (*quirites* veya *cives*) karşı karşıya gelmiş durumdadırlar — kılıcı asayla, savaşı ritüelle, kanı sözle ikame edip edemeyeceklerini görmek için. Fakat savaşın bu ritüel taklidi uzun sürmez. Nitekim *preator*, tam burada, ritüel usule uygun şekilde tamamlandığında devreye giriyor ve karşılıklı meydan okumaya bir son veriyordu: Her iki taraftan, asalarını kölenin üzerinden kaldırarak geriye çekilmelerini istiyor ("*Mittite ambo hominem*") ve onlar da bu emre itaat ediyordu (Gaius 1904: 457). *Preator*'un bu jesti, nihayet davayı tanıdığının bir işaretiydi: Taraflardan *sacramentum* adı verilen belirli bir güvence bedeli aldıktan sonra,¹³ onları, kimin haklı kimin haksız olduğuna hükmedecek bir özel yarış bulmaya yönlendiriyordu (bu bahse birazdan geri döneceğiz). Böylelikle ilk sahne kapanmış oluyordu.

Maine, bu arkaik sahnede, adaletin kökeninin bir dramatizasyonunu görenlerin düşüncesine katılmamanın mümkün olmadığını söyler (Maine 1906: 363-64). İhtilaf nesnesinin üzerinde birbirine çarpılan mızrakların sembolize ettiği bu hayali mücadelenin arka

13. *Sacramentum* ifadesinin, bu prosedür içerisinde dinsel bir kökenin varlığına işaret ettiği söylenir, zira tanrılara verilen kurbanı ima etmektedir (ayrıntı için bkz. Borkowski-Plessis 2005: 67; Lesaffer 2009: 71).

planında, şüphesiz ki erken Roma toplumunun eşit hane reisleri arasındaki ilişkiye dair bir resim belirliyor (Strachan-Davidson 1912a: 38). Fakat bu resimde görünür hale gelen şeylerden biri de adalet işlerine yönelik ilk siyasal müdahalelerin, aslında bir üçüncü taraf müdahalesi şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır — biçimsel olarak eşit iki taraf arasındaki bir husumete, onların üzerinde yükselen eşitsiz bir üçüncü tarafın müdahalesi. Krallık döneminin ortalarında başlayıp, Cumhuriyet dönemini kat ederek, Principatus devrinin erken zamanlarına kadar varlığını sürdürecektir olan *legis actio* usullerine münhasır bu kritik açılış sahnesinin (etkisi giderek azalmakla birlikte, *legis actio* usulü, Augustus tarafından MÖ 17'de çıkarılan *Lex Iulia* ile lağvedildiği tarihe kadar, yaklaşık altı yüzyıl boyunca yaşamıştı) bizlere söylemeye çalıştığı şeyi doğru okumamız gerekir. Burada üçüncü taraf pozisyonunda gördüğümüz karakter (*preator*), iki taraf arasındaki çekişmeye ne kendisi bundan herhangi bir zarar gördüğü için, ne toplumu savunma gereği doğduğu için, ne de taraflardan birinin yerine geçmekten bir fayda umduğu için müdahale eder. Hatta bu ilk safhada, kimin haklı kimin haksız olduğuyula dahi ilgili değildir ve böyle bakıldığında, adalet dağıtmak gibi bir kaygıyla hareket ettiği bile söylenemez. O, hüküm bildirmek için oradadır: İhtilaf, yasanın alanında mı, değil mi? Sorun, bir hukuk konusu oluşturuyor mu, oluşturmuyor mu? O, başlangıçta, hukukun hayat üzerinde yarattığı referansı tespit etmek, kayda geçirmek, tekrar etmek, istikrarlı hale getirmek ve nihayetinde bütün bu sürece hükmetmek için oradadır. Bunu yalnızca, taraflar üzerindeki tahakküm gücünü (*imperium* yetkisine sahiptir), müphem bir arabulucu rolüyle birleştirerek, yani bir üçüncü taraf rolüne soyunarak yapabiliirdi — nitekim, o da böyle yapar. Bu ilk müdahalenin anlamının ne olduğuna, neyi hedefliyor olduğuna, dahası hukukun yapısı hakkında neyi açığa vuruyor olduğuna dair bir fikre varabilmek için, Agamben'in söylediklerine kulak vermekte fayda var: "Hukuk, düzenleyici bir karaktere sahiptir ve bir 'kural'dır. Bunun böyle olmasının nedeni, hukukun emir ve yasaklar vazetmesi değil, her şeyden önce gerçek hayatta kendi referans alanını yaratmak ve 'bu referansı düzenli hale getirmek' zorunda olmasıdır" (Agamben 2001: 39-40). İşte, bizce üçüncünün yüklendiği görev budur — hukukun vadettiği

adalet yasaya göndermede bulunuyorsa eğer, hayatı yasa kodunun içerisine çekmek, oradaki izini saptamak, onaylamak, kaydetmek, düzenli hale getirmek, rutin bir tekrarın daimiliğinde, her defasında yeniden yasanın geçerliliğini keşfetmek ve giderek yasanın hayatla örtüşmesini sağlamak da üçüncü tarafa düşecektir. Ve yasa, içerisinde serbestçe yayılıp onun üzerine kapanmadan önce, hayata sızmak zorundadır, ki tam da bu yüzden onun ilk hali istisnadır: "Hukuksal düzen, başlangıçtaki haliyle, bir ihlalin cezalandırılması değildir; bunun yerine, yaptırımsız olarak aynı eylemi tekrarlamak suretiyle kendi kendini tesis eden bir şeydir. ... Bu anlamda hukukun ilk hali istisnadır" (a.g.y., 40). Hukukun orijinal yapısını tayin eden şey istisna ise, hukuka has tahakküm tarzının ayrıcalıklı figürü de üçüncüdür. Yukarıda sözünü ettiğimiz arkaik sahnenin kendine has gizemi belki de bu sayede aydınlanıyor: *Preator* bu ilk anda, bildik anlamda ne savcıdır ne de yargıç. Kimse ondan olayı soruşturmasını, kanıtları toplamasını, tanıkları dinlemesini, tarafları muhakeme etmesini, haklıyı haksızdan ayırmasını, nihayetinde bir yargıya varmasını, bunun gereğini yerine getirmesini vb. beklemesin. Ondan beklenen şey, bu tekil vakada hukukun geçerli olup olmadığına hükmetmesidir — ki bu hüküm, herhangi bir ihtilafı bir hukuk davasına dönüştürecek olan şeydir. Geriye kalan bütün işlerle tarafların bulup üzerinde anlaştıkları özel bir yargıç ve bizzat kendileri ilgilenmek zorundadır.

Yalnızca *legis actio* usulü değil, aynı zamanda onun ritüel ve sözsöz yapısını giderek yazılı formüllere tahvil eden *formulae* usulü de, birbirini takip eden iki aşamadan oluşuyordu: *in iure* (in law) denilen ve *magistratus* önünde gerçekleşen ilk aşama, ki yukarıda özetlemeye çalıştığımız buydu; *apud iudicem* (before the judge, yargıç önünde) denilen ve *iudex* adı verilen özel yargıçların önünde gerçekleşen ikinci aşama (Lesaffer 2009: 70-75). *Iurisdictio* kavramı ilk aşamaya, yani *in iure* aşamasına göndermede bulunuyordu. Bu arkaik sahnede resmedildiği şekliyle *iurisdictio*'nun, modern zamanların yargı yetkisine (*jurisdiction*) pek benzemediği söylenebilir (Tellegen-Couperus 2006: 31). Gerçekten de *iurisdictio*, yukarıda belirttiğimiz gibi, davanın yalnızca açılış sahnesiyle (*in iure*) ilgiliydi ve esasen davanın tanınip yönlendirilmesine karşılık geli-

yordu — dava asıl olarak ikinci kısımda (*apud iudicem*) özel yargıçların önünde görülüyor ve orada bir hükme bağlanıyordu. Fakat belki de *iurisdictio* kavramının bu orijinal hali, günümüzdeki yargı yetkisinin karanlık çekirdeği hakkında bize kesin bir şeyler söylüyor olabilir. Latince kökeni itibariyle *iurisdictio* sözcüğünün, *ius* (hukuk, bkz. dipnot 4) isminin genetik hali olan *iuris* ile *dicere* (söylemek, deklare etmek) fiilinin isim hali olan *dictio*'nun bileşiminden oluştuğu biliniyor. Böyle bakıldığında *iurisdictio*'nun, yargılama ve yaptırım yetkisinden önce, hatta bütün bunlardan ayrışık olarak, temelde hukuku söylemekten, hukuku dikte etmekten, yani neyin hukukun içinden neyin dışında olduğuna her durumun tekilliği içerisinde yeniden hükmetmekten ibaret olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Bir başkadeyişle, *iurisdictio* aracılığıyla tanıklık ettiğimiz şey, üçüncünün dolayısıyla zuhur eden saf bir hükümdür.

Lakin başlangıçta üçüncü taraf müdahalesinin epey dar bir zeminde ve oldukça sınırlı şekillerde cereyan ettiğini kabul etmemiz gerekir. Fark edilebileceği gibi, şimdiye dek yalnızca "özel hukuk" konularından ve davalarından bahsettik. Üstelik burada ancak *ius civile* tarafından işaret edilen ihtilaflar *preator*'un önüne getirilebiliyordu; diğer ihtilaflar ise hukuk davası yolu kapalı olduğu için, birbirine hasım taraflar arasında ya müzakere ya da kısas yoluyla çözülmüyordu (Lesaffer 2009: 66). Ayrıca şunun altını yeniden çizmek gerekir ki, bir hukuk davasına dönüşen ihtilaflarda bile, kamu otoritesini temsil eden siyasal gücün adli süreçler üzerindeki etkisi gerçekte oldukça sınırlıydı — yalnızca yargılamanın özel yargıçlar marifetiyle yapılmasını kastetmiyoruz, aynı zamanda hem kovuşturmanın yürütülmesi hem de hükmün yerine getirilmesi mağdur tarafın/davacının sorumluluğuna bırakılıyordu (a.g.y., 65). Özel hukuk kapsamına giren durumlarda (ki birazdan bunun basitçe özel hukuk olarak adlandırılmayacağını, çünkü ceza hukukunun buralara kadar uzandığını söyleyeceğiz) müdahalenin niteliği buydu, fakat sözünü ettiğimiz muğlaklıklarına rağmen, buradaki müdahale usulünün *iurisdictio*'ya sahip bir üçüncüye göndermede bulunduğu açıkça görünüyor.

Peki daha kesin olarak "ceza hukuku" bahsinde durum neydi? Roma'da suç ve cezanın ele alınış şekli benzer türden müdahaleleri

mi tetikliyordu, yoksa bütünüyle başka tarzların egemenliğinden mi söz etmek gerekirdi? Gerçek şu ki, suçlar bakımından Roma hukuk düzeni parçalı bir yapı gösteriyordu — dolayısıyla müdahalelerin niteliği ve aldığı biçimler de öyle. Şöyle ki, suçların önemli bir kısmı, kolektif bedene değil, tekil yurttaşlara karşı işlenmiş kabul ediliyor, dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğimiz özel hukuk kapsamında ele alınıyordu. Fakat bir bakıma "haksız fiil" olarak değerlendirilen bütün bu fiiller (*delicta privata*), gerçekte bugünün ceza kanunlarında tanımlanan suç kataloglarının büyük kısmını oluşturan ihlallerden farksızdı: hırsızlık, gasp, saldırı, hakaret, başkasının malına zarar verme gibi (hukuka aykırılık, haksız fiil ve suç kavramlarının ceza hukuku bakımından incelendiği bir çalışma için bkz. Katoğlu 2003). Kolektif bedeni hedef aldığı düşünülen fiiller ise (*crimina publica*) anayasal denebilecek suçlardan, kamu düzenini bozmaya dönük davranışlardan ve idari yetkilerin kötüye kullanılmasından kaynaklanan ihlallerden ibaretti. Bu tür fiillerin başında elbette ağır ihanet (*perduellio*) ve baba katli (*parricidium*) geliyordu. Özetle: Günümüzde esasen kamu hukukunun bir alt kolu olarak kabul gören ceza hukuku, Roma'da, özel hukuk ile kamu hukuku arasında bölünmüş müphem bir pozisyona sahipti ve dolayısıyla ikili bir karakter sergiliyordu (ceza hukukunun konumu hakkında yürütülen bir tartışma ve bu açıdan Roma hukukuna yapılan göndermeler için bkz. Dubber 2009). Nitekim, Roma ceza hukuku üzerine verilen kimi önemli eserlerde, kamu ceza hukuku (*öffentliche Strafrecht*) ile özel ceza hukuku (*Privatstrafrecht*) arasında bir ayrıma gidildiği hemen fark edilecektir (Theodor Mommsen'den aktaran Strachan-Davidson 1901: 236; ayrıca bkz. Strachan-Davidson 1912a: 40). Ka-ba bir tasnifle, *delicta privata*'lara yönelik müdahalesinde *magistratus*, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, önüne getirilen ihtilafın hukuk konusu oluşturup oluşturmadığını tayin eden bir üçüncü gibi davranırken, *crimina publica*'lar karşısında doğrudan taraf ve yargılayıcı güç olarak müdahalede bulunuyordu. Mommsen'in işaret ettiği gibi, burada ceza yargılamasının önünü açan şey, bir Roma yurttaşının bizatihi eylemleriyle kendini bir düşman (*perduellis*) konumuna sokmuş olmasıydı (Mommsen'den aktaran Strachan-Davidson 1912a: 104). Nitekim Mommsen *magistratus*'un burada tatbik

ettiği *iudicatio*'nun (yargılayıp hüküm verme, ki *iurisdictio*'yla olan farkına dikkat etmek gerekir), aslında yetkisi dahilindeki *coercitio*'nun (zor kullanma, cebir) sınırlanmış halinden başka bir şey olmadığını söylüyordu: *iudicatio* geçmişte işlenmiş bir fiilin cezalandırılması içinken, *coercitio* şimdi burada itaate zorlamak içindi. Yine de müdahalenin öznesi bakımından bir farklılaşmaya dikkat çekmek gerekirse, daha yakın bazı incelemeler, anayasal suçlara yönelik davaların *comitia centuriata* denilen, başlangıçta askeri maksatla oluşturulmuş fakat sonradan siyasal bir nitelik kazanmış halk meclislerinin önünde görüldüğünü, *magistratus*'un önüneyse yalnızca küçük ihlallerin gittiğini tespit ediyor (Tellegen-Couperus 1993: 51). Bu argümanı geçerli kabul edecek olursak, bilhassa Cumhuriyet'in geç dönemlerine kadar *crimina publica* karşısında iki temel müdahale tarzının bulunduğu sonucuna varabiliriz: ağır anayasal ihlaller söz konusu olduğunda bir halk mahkemesine dönüşen *comitia centuriata*'nın müdahalesi; kamu düzenine ilişkin daha küçük ihlaller söz konusu olduğunda ise *magistratus*'un müdahalesi. Şunu kabul etmeliyiz ki, her iki müdahale de bir üçüncü taraf müdahalesi olmaktan uzaktı.

Sonradan da bu durum pek değişmedi: Cumhuriyet döneminin son yüzyılına girildiğinde, bu sistemin yetersizliklerine bir yanıt olarak kimi yeni düzenlemeler yapma yoluna gidildiğini biliyoruz. Bunlardan ilki, düzenin sağlanması saikiyle şiddet suçları, kundakçılık, zehirli madde üretmek ve bulundurmak türünden ihlallere müdahale edecek düşük yetkili yeni *magistratus*'ların atanmasıydı (*tresviri capitales*). (Bu konuda bkz. Tellegen-Couperus 1993: 51; Robinson 1995: 17; Bauman 1996: 17; Cloud 2006: 500-1; Alexander 2006: 243.) Fakat bu asıl olarak, düzeni korumak ve kollamakla yükümlü kılınmış bir tür polis faaliyetinin devamı niteliğindeydi (bkz. Nippel 1984). Nitekim ağırlıklı olarak köleler, yabancılar ve düşük tabakadan Romalı yurttaşlar *tresviri capitales*'in tasarruflarına maruz kalıyorlardı. İkinci ve çok daha önemli düzenleme ise birtakım suçlara yönelik olarak daimi özel mahkemelerin (*quaestiones perpetuae*) kurulmasıydı (bkz. Tellegen-Couperus 1993: 51-52; Robinson 1995: 2-6; Bauman 1996: 22-26; Cloud 2006: 505; Alexander 2006: 243-45; Harries 2007: 16; Ayiter 1958). Böylelikle *comitia*

centuriata'nın üzerindeki yargılama yetkisi, kademe kademe bu mahkemelerin üzerine geçecekti. İlki MÖ 149 yılında kurulan ve Principatus devrinin başlarında sayısı sekizi bulan bu mahkemeler ağır ihanet, adam öldürme, seçimlere hile karıştırma, vasiyet veya diğer evraklarda sahtecilik, kamu parasını zimmete geçirme gibi suçlara bakmakla yükümlüydü. Bu özel mahkemeler, herhangi bir yurttaşın şikâyetiyle açılabilen ve kurayla belirlenmiş bir jüri tarafından karara bağlanan davalara bakıyordu. Bir bakıma halk mahkemesinin spesifik bir biçimini oluşturluyorlardı.

Toparlarsak: İmparatorluğun eşiğindeyken Roma'da suçlar karşısında (hem *delicta privata* hem de *crimina publica* için söylüyoruz bunu) üç farklı müdahaleyle karşı karşıya olunduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, yurttaşlar arasında şahsi husumetlere yol açtığı varsayılan suçlara (*-delicta privata*) karşı üçüncünün müdahalesi, ki burada sivil bir usul izleniyordu (*legis actio*, fakat sonra ağırlıklı olarak *formulae*). İkincisi, anayasal ihlal kabul edilen ağır suçlara (*-crimina publica*) karşı daimi özel mahkemeler ve jüri yargılaması vasıtasıyla yürütülen müdahaleler (*quaestiones perpetuae*). Üçüncüsü ise, kamu düzenini tehdit ettiği düşünülen görece daha basit suçlara karşı düşük yetkili *magistratus*'lar tarafından yürütülen müdahaleler (*-tresviri capitales*). Dolayısıyla söz konusu müdahaleler üç farklı tertibata karşılık geliyordu: hukuksal, anayasal, yönetsel. Başından beri yürüttüğümüz kavramsallaştırma açısından, birinci durumda iki eşit taraf üzerinde yükselen eşitsiz bir üçüncü tarafın müdahalesine, dolayısıyla hukuksal bir müdahaleye tanıklık ediyorduk, fakat görüldüğü üzere bu cezalandırıcı bir müdahale değildir. İkinci durumda, anayasal nitelikte bir ihlalde bulunmuş, dolayısıyla düşman sıfatıyla damgalanmış bir suçluya karşı girişilen müdahaleye tanıklık ediyorduk, lakin burada söz konusu olan şey hukuksal olmaktan çok siyasal bir müdahaledir, zira halk mahkemesi olarak görev üstlenmiş olan bir meclis veya halkı temsilen oluşturulmuş bir jüri heyeti, halk düşmanı olarak gördüğü bir figür karşısında üçüncü taraf gibi davranamaz (burada yalnızca iki taraf vardır: dostlar ve düşmanlar). Üçüncü durumda ise, bu defa ne hukuksal ne anayasal, esas itibarıyla yönetsel bir müdahale söz konusuydu, çünkü adaleti sağlamaktan çok düzeni tesis etmeye dönük bir

cezalandırıcılık devrededir ve burada *magistratus* bir üçüncü taraf veya bir halk mahkemesi gibi değil, düzene aykırılıkla mücadele eden bir kamu yöneticisi gibi müdahale etmektedir. Ceza adaletine gelince: Onun izlerini bu üç müdahalenin arasında bir yerde gözden kaybediyor olduğumuzu söyleyebiliriz.

Adalet Pratiği Olarak Ceza

Fakat bu durum pekâlâ, ceza adaletinin doğru yerini tespit etmek için bir fırsat olarak kullanılabilir. Batı modernliği ve siyasal düzeninin kurucu referanslarından biri olarak Roma, hem hukuksal tahakkümün orijinal bir sahnesini, yani üçüncünün müdahalesinde gerçekliğini bulan hukukun adaletinin ilksel bir dramatizasyonunu orada buluyor olmamız bakımından, hem de cezalandırmanın bugün girift bir halde bulunan kimi unsurlarını daha ayrışık bir şekilde görme fırsatını orada yakalıyor olmamız bakımından dikkate değerdir. Ve bu, ceza adaletine has biçimin kimi unsurlarını daha kesin bir şekilde sorgulamamıza imkân verebilir.¹⁴ Şunu kolaylıkla söyleyebiliriz ki, cezalandırma kavramının etrafında dönen bütün karmaşa, gerçekte onun farklı eklemlenme ihtimallerine büsbütün açık olmasından, siyasal gücün büründüğü her bir yüzün içerisinde kendine bir temsil imkânı buluyor olmasından ve dolayısıyla, daima birden fazla şeye aynı anda göndermede bulunuyor olmasından ileri geliyor: Cezalandırıcı pratiklerde gerek siyasal birliğe yönelik ağır ihlalleri doğrudan hedef alan anayasal bir yanın, gerek kamu düzeninin korunmasını amaç edinen yönetsel bir yanın, gerekse de adalet problemine yanıt verme iddiasındaki hukuksal bir yanın işaretlerini, belki değişen ağırlıklarda fakat bir arada görmek kanıksadığımız

14. Günümüzle daha kesin bir yakınlık kurmak istiyor olsaydık, başlangıçta istisnai olarak başvurulmakla birlikte zamanla olağan usul halini alan, merkezinde imparator ve onun görevlendirdiği resmi yargıçların bulunduğu *cognitio extra ordinem* usulüne eğilmemiz gerekirdi. Fakat burada asıl hedeflediğimiz şey, halihazırda sahip olduğumuz cezalandırıcı tertibatın bir prototipini geçmişte arayıp bulmak değil, farklı nitelikteki cezalandırıcı müdahaleleri ayırt edip, bunların içerisinde ceza adaletine has olanını kavramaya çalışmaktır, ki Cumhuriyet dönemi Roma'sıyla yetinmemizin nedeni de budur (Roma'da suçlar, cezalar ve muhakeme usulleri hakkında çok daha fazlası için bkz. Strachan-Davidson 1912a, 1912b; Robinson 1995; Bauman 1996; Harries 1999, 2007).

bir durumdur aslında. Kimi istisnalar haricinde günümüzde bütün bu boyutları yekpare bir düzeneğin içerisinde tecrübe ediyor olmamıza rağmen, analitik düzeyde kimi ayrımlar yapmak halen mümkün ve halen gerekli. Zira ceza adaletini, cezalandırmanın anayasal ve yönetsel formlarından ayırmadıkça, ona özgü müdahale tarzının bütünüyle muğlaklaşıp kaybolmasına engel olmak çok güç.

Biraz geriden alalım. Etrafında epey dolanmak zorunda kaldığımız ceza nosyonunun temel çizgileri artık daha belirgin: Cezanın, kökeni ve esas itibarıyla, savaş biçiminden ve onun türevlerinden kesin bir şekilde ayırt edilmesi gerektiğini söyledik. Yine: Cezanın her türden tahakküm uygulamasına gömülü olduğunu ve bütün anlamını, haklılığını, hatta biçimini, göndermede bulunduğu tahakküm tarzına borçlu olduğunu; buna karşın, cezanın adaletle olan bağının içkin, doğal, zaruri olmaktan çok, sentetik denilebilecek bir niteliğinin bulunduğunu ve dolayısıyla bir açıklama gerektirdiğini söyledik. Yine: Cezanın, tahakkümle olan bağı hasebiyle, her zaman belirli bir kural ihlaline verilmiş bir karşılık olduğunu, fakat ihlalde bulunan faile ve ihlale konu olan fiile yöneliyor görünmekle birlikte, gerçekte eylemin gerisinde yatan istenci, niyeti, iradeyi hedef aldığını, yani temel saikinin itaat üretmek olduğunu söyledik. Yine: Cezanın, siyasal bir tahakküm uygulamasının içerisinde, kabaca üç farklı veçhede karşımıza çıktığını söyledik: anayasal, yönetsel, hukuksal. Bunlar, ilk bakışta salt şekilsel ayrımlarmış gibi görünseler de, nitelikleri bakımından farklı türde müdahaleleri tetikleyen, etraflarında farklı türde tertibatların, söylemlerin ve pratiklerin örgütlenmesine yol açan, birbirleriyle ilişkili fakat nihayetinde birbirlerine indirgenemez biçimlerdir. Şimdi son bir adım daha atmamız gerekiyor: Cezanın, yalnızca bu veçhelerden sonuncusunun, yani hukuksal bir tahakküm uygulamasının içerisinde ve yalnızca belirli bir şekilde geçerek bir adalet uygulaması olarak sunulabileceğini söyleyeceğiz. Zira yalnızca bu son durumda ceza bir eşitleyici pratik olarak savunulabilir — burada bütün mesele, iradenin itaatkâr kılınmasından (ceza esas itibarıyla budur) nasıl olup da eşitleyici bir işlev beklenebildiği sorusuna bir yanıt vermektir. Sırasıyla gidelim.

1. Ağır bir anayasal ihlal addedilen fiiller karşısında verilen şiddetli yanıt, kendine has bir belirsizlikle maluldür. Öyle ki bu gibi durumlarda ödetilen bedelin daha az ceza, daha fazla misilleme anlamı taşıyacağını, olağan bir suçludansa bir düşmana verilmiş sert bir karşılığa daha yakın düşeceğini vurgulamak gerekir — hatta daha fazlası söz konusudur, çünkü tutsak alınmış bir düşmana karşı bile yapılabilecekler çoğu durumda sınırlıyken, bir iç düşman olarak damgalanan suçlu karşısında verilen tepki çok daha ölçsüz olabilir. Burada verilen cezanın yine de iradeyi hedef aldığını söyleyebiliriz, fakat artık bu, itaatkâr kılınması veya sağaltılması gereken bir irade değil, siyasal veya kolektif varlığa karşı bir meydan okumanın, hasmane bir tutumun dışa vurumu olarak değerlendirilen bir irade olacaktır. Nitekim hak ettiği karşılığı da genellikle bu varlığın dışına atılarak alacaktır (idamla, sürgünle, müebbet hapisle). "Anayasal ihlal" ifadesini dar anlamda yazılı metin olarak anayasaya göndermede bulunarak değil, geniş anlamda, yani kurucu gücü, onun egemenlik iddiasını doğrudan hedef aldığı varsayılan ihlaller için kullandığımızı ekleyelim. Tipik örnek vatana ihanet olsa da, bizce daha incelikli ve daha muammalı örnek, adam öldürmedir. Zira burada fail yalnızca kolektif varoluşun esas koşuluna saldırmış olmakla kalmaz, aynı zamanda egemenin hayat üzerindeki hak iddiasını ve bu iddiasındaki mutlak tekilliğini de yok saymış olur. Her durumda, gerek anayasal bir ihlalin kendisinde gerekse ona yönelik müdahalede, üç değil, yalnızca iki tarafın bulunduğu gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Benjamin, "büyük suçlu imgesi"nden ve bunun halkta yarattığı gizli hayranlıktan bahsederken, bu temel gerçeğe temas etmiş oluyordu. Ona göre, böyle bir imge karşısında duyulan hayranlık, büyük suçluda kendi somutluğunu bulan bir tehditten, yani yeni hukuk yaratma tehdidinden ileri geliyordu. Büyük suçluda mitik, peygamberimsi bir kurucu şiddetin izlerini görmektedir halk. Fakat yalnızca halk değil, devlet de öyle. Dolayısıyla, ihlal yeni bir hukukun tesis edilmesiyle sonuçlanmayıp yenik düşerse eğer, devletin yanıtı da çok sert olacaktır (bkz. Benjamin 2010: 23, 25, 36). Gerçekte "siyasi" olarak nitelediğimiz pek çok davada durum bundan farksızdır. Hatta siyasi bir davada artık bir üçüncü tara-

fın bulunmadığını idrak etmek, kelimenin tam anlamıyla hayatidir. Savunulamazları savunan meşhur ceza avukatı Jacques Vergès'in bir dava tekniği olarak önerdiği "kopuş stratejisi", bütünüyle bu temel gerçeğe dayanır: Kopuş stratejisinde savunma, kendisine dayatılan yasa ve adalet ilkelerini reddeder ve adli makinenin meşruiyet kodlarına saldırarak onu işleyemez hale getirir — davayı duruşma salonundan çıkararak onu hak ettiği zemine, yani siyasal çekişmenin zeminine geri bırakır (bkz. Vergès 2009). Üç değil, iki taraf — Eugène Varlin, yargılandığı Birinci Enternasyonal davasında bunu yargıçlarının yüzüne söylemekten geri durmuyordu: "İlkeler karşısında, iki tarafız" (aktaran *a.g.y.*, 47). Bu andan itibaren açıktan karşı karşıya gelen iki irade, iki istenç söz konusudur, her ne kadar bu durumda fiziken biri diğerini tutsak almış olsa da. İşte bu yüzden verilecek yanıtın daha az ceza daha fazla misilleme anlamı taşıyacağını, daha az hukuksal daha fazla siyasal bir veçheye bürüneceğini vurgulamak gerekir. Fakat yine de cezalandırıcı bir öğenin varlığından bahsedeceksek dahi, bunun bir adalet pratiği olarak görülemeyeceği açıktır — zira artık burada bahis konusu olan şey, adalet saiki güden bir eşitleyici müdahaleden çok, hükmün ve gereğinin saf geçerliliğidir.

2. Cezada, genel kamu düzenini ve güvenliğini sağlamaya vakfedilmiş güçlü bir yan da bulunur. Bu haliyle ele alındığında ceza, düzeni muhafaza etmenin, amaca uygun şekilde işlerlik kazanmasını sağlamanın, seferber ettiği güçleri doğru biçimde sevk ve idare ederken, bunların karşısına dikilen güçleri etkili biçimde tecrit etmenin, massetmenin, mümkünse eğer uyruklaştırmının operasyonel yollarından biri olarak öne çıkar. Burada ceza, etrafında örülen bütün bir yasal ve ahlaki kamufleja karşın, sürekli kılınmış idari bir güç darbesinin ürünü olduğu gerçeğinden kurtulmayı istese de başaramaz — onun imzasıyla yaşamaya devam eder. Aslında tek tek kurumları, daha doğrusu onların içerisinden geçen hayatları kateden disiplin yönetmeliklerinde ve cezalandırma tarifelerinde de, salt yönetsel bir yetkiden kaynaklanan benzer türde bir tasarruf hakkıyla karşılaşırız. Lakin elbette bu, bütün bir siyasal bedeni kendine hedef bellemiş güvenlik tertibatının benzersiz ölçeğiyle kıyaslandı-

ğında ihmal edilebilir görünür. Müesses nizamın bekasını gözeten idari tedbirler, güvenlik önlemleri, yasa gücünden destek alan düzenleyici talimatnameler uyarınca yayılan bütün bu yönetsel/poli-siye tertibat, belirli bir cezalandırma ekonomisinin himayesinde de-ğil belki, fakat onun eşliğinde yürürlüğe girer ve serbestçe yayılır. Fakat bundan hareketle, idari tasarrufun, hukuk düzeni ve ceza ay-gıtı karşısında tacizkâr bir fazlalığa sahip olmadığı fikrine kapılmak çok yanlış olur. Gerçekte o, adli makineden bütünüyle bağımsız şe-kilde işleme maharetine sahiptir, onun karşısında iptal edilemez bir aşırılıkla ödüllendirilmiştir. Nitekim bu aşırılık kendi kökenini salt düzenleyici karakterinde bulur. Yine Benjamin'i, bu defa onun "kol-luk gücü" hakkında söylediklerini hatırlayalım. Benjamin, kolluk gücünün ürpertici ve hayaletimsi olan yanından bahsediyordu: "Bu kurumun çok az kişi tarafından görülebilen en berbat yönü, kurum içinde hukuk kuran ve hukuku koruyan şiddet ayrımının ortadan kalmış olmasıdır" (Benjamin 2010: 28). Kolluk gücünün rutin işle-yişi, adeta kanıksanmış ve kesintisiz hale getirilmiş bir hükümet darbesine dayanıyor gibidir. Görevi hiç de iddia ettiği gibi yasayı koruyup kollamaktan ibaret değildir, aynı zamanda düzenleyici iş-lem yapma yetkisiyle yasa da koyar — her defasında yeniden, her müdahalesinde kendi tekilliği içerisinde. Düzenleyici tertibat, işte bu yüzden adli makineye tenezzül etmez, ona muhtaç değildir — cezalandırmadan tutuklar! Cezaya göndermede bulunuyorsa, bu-nun nedeni adalet çağrısına bir yanıt vermek istemesi değil, kendi stratejik hattı içerisinde ondan operasyonel bir fayda umuyor olma-sıdır. Gelgelelim bu hiç de istisnai bir durum sayılmaz.

3. Hukuksal tahakkümün gerek yapısı gerekse cezayla olan ilgisi, bu iki müdahale tarzından (anayasal ve yönetsel) farklı bir ilkeye dayanır. Buradaki fenomenolojik ilkenin, iki eşit taraf arasındaki husumete müdahalede bulunan eşitsiz bir üçüncünün varlığında aranması gerektiğini söylemiştik. Üçüncü taraf, müdahalesi saye-sinde taraflar arasında eşitleyici bir işlev görebildiği, gücünü bu yönde seferber edebildiği ve bütün bunlar olurken hakiki bir üçün-cü olarak kalmayı başarabildiği ölçüde hukuksal bir tahakküm uy-guluyor demektir. Bilhassa özel hukuk konusu oluşturan ihtilaflar-

da bu şemanın daha kolay ve daha az şüphe uyandırıcı şekilde işle-
diğini söyleyebiliriz — yani basitçe bir zararın tazmin edilmesi, bir
kaybın yerine koyulması, bir hatanın onarılması gerektiğinde. Büt-
tün bunlar için bir yaptırım söz konusu olsa bile, bir cezaya gerek
yoktur: Üçüncü, iki özel kişi arasındaki etkileşime dahil olur ve bo-
zulmuş eşitliği onararak birini diğerine yeniden eşitler. Aslında bü-
tün sorun, bu eşitlemenin bir ceza gerektirdiği durumda patlak ve-
rir: Ceza, bir eşitliği nasıl yeniden tesis edebilir ki? Fakat daha faz-
la ilerlemeden önce, yukarıda çarçabuk ifade ettiğimiz şey hakkın-
da, yani bir yaptırımın mutlaka ve dolaysızca ceza anlamına gelme-
diğine dair söylediklerimiz hakkında anlaşmamız gerekir. Bir özel
husumeti gidermeye dönük zorlayıcı (sivil) yaptırımların, kelime-
nin gerçek anlamıyla bir ceza olduğu, bir cezai yaptırım olduğu söy-
lenemez (tabii ki bu, bir cezaya başka bazı yaptırımların ekleneme-
yeceği anlamına gelmiyor). Şöyle ki: Bir fiilin bütün sonuçlarıyla
birlikte iptal edilmesi, bir bakıma ihlalden önceki hale geri dönül-
mesi demektir. Ve neticede bunun tipik bir eşitleyici pratiğe karşılık
geldiği açık. Fakat bu durumda ortada bir "ceza" olmadığını söyle-
mek zorundayız. Ceza, her zaman bir "fazlalık" olarak göreve çağ-
rılan şeydir. Zira, genel anlamda herhangi bir telafi edici yaptırım,
tanımlı bir kuralın çiğnenmesine karşılık gelen belirli bir fiili, onun
neden olduğu belirli bir zararı vb. hedef alırken, ceza daima fiilin
gerisindeki iradeye, yani kendini gerçekleştirmiş olan iradeye yöne-
lecektir. Üstelik bunu herhangi bir kötülüğün veya bir zararın gide-
rilmesi olarak değil, bir haksızlığın olumsuzlanarak eşitliğin yeni-
den tesis edilmesi olarak sunmak zorundadır. Ceza, hem iradeyi he-
def alacaktır, fakat hem de bunu haksızlığı giderecek bir eşitleyici
pratik olarak sunacaktır.

Ceza hukukunun kimi ilkeleri bu söylediklerimizi bir anlamda
onaylıyor: Evet, bir ceza yargılamasının mümkün olabilmesi için
suçun maddi unsurunun (*actus reus*) oluşmuş olması gerekir — ki-
mi durumlarda sonucun meydana gelmesi beklenmese bile, belirli
bir davranışın (hareket veya ihmal) vuku bulmuş olması şarttır (Er-
soy 2002: 76). Fakat bu yeterli görülmez. Söz konusu fiilin cezalan-
dırılabilmesi için, suçun manevi unsurunun da (*mens rea*) aranması
gerekir — kasıt veya taksir olarak (*a.g.y.*, 99). Bir başka deyişle, ce-

zai bir sonucun doğması, *actus reus* ile *mens rea* arasında bir ilişkinin tespit edilmiş olmasına bağlıdır. Ceza yargıcı, fiilin gerisinde bir aklın bulunduğunu görmek ister: Gerçekten bir iradeyle karşı karşıya mıyız? Zira ceza fiilden hareket edecek, fakat gerisindeki iradeyi, akli ve istenci hedef alacaktır. Lakin halen yanıtlanması gereken bir soru var: Ceza, eğer basitçe bir telafiden ibaret değilse ve eğer ihlalin kendisinden çok gerisindeki iradeyi hedef alıyorsa, ondan nasıl bir eşitleyici işlev yerine getirmesi bekleniyor? İradenin itaet-kâr kılınması veya sağaltılması, hakikaten bir eşitleyici pratik olabilir mi veya kimle kim arasında eşitliği sağlar? Basitçe iki özel kişi arasındaki, somut bir mağdur (davacı) ile somut bir fail (davalı) arasındaki eşitlik değilse bu (zira bunun için cezai biçim şart değildir ve özel hukuk böyle çok sayıda müdahaleyle doludur), hangi iki fiğür arasındaki eşitlikten söz ediyor olabiliriz? İşte, ceza adaletinin alameti farikası bizce bu sorulara verilecek yanıtta yatıyor. Alexandre Kojève, olağanüstü parıltısıyla bu meselelere dair kimi ikna edici açıklamalar getirmeyi başarabilmiştir. Nitekim bir hukuk fenomenolojisi taslağı üzerinde çalışırken (1943 yılında tamamladığı anlaşılan çalışması ölümünden sonra basılacaktı) onu en çok meşgul eden sorunlardan biri de ceza hukuku olmuştur — buradaki argümanımızı onunla tamamlayalım (Kojève 2000; Kojève'in hukuk fenomenolojisi hakkında bkz. Roth 1983; Frost 1999; Howse ve Frost 2000; Anderson 1992: 321; Besnier 1996: 79).

Kojève, ceza hukukunun genellikle özel hukukla karşıtlık içerisinde, kamu hukukunun bir kolu olarak temsil ediliyor olmasına karşın, bundan pekâlâ şüphe duyulabileceğini söyler. Ona göre ceza hukukunun konumu sanılanın aksine çok da belirgin değildir ve onu nasıl yorumladığınıza bağlı olarak değişiklik gösterebilecektir. Kojève'in akıl yürütmesini takip edelim: Ceza hukukunun kamu hukuku içerisinde sayılması gerektiğini ileri süren görüş, suçun gerçekte Devlet'e zarar verdiği ve dolayısıyla Devlet'in suçluyla karşı karşıya gelmesine neden olduğu yönündeki fikirden besleniyordu. Lakin Kojève'e göre, sorun bir kere bu şekilde koyulduğunda Devlet, iki hasım taraftan birine dönüşüyordu, bir Üçüncü'ye değil. Kojève, buradaki müdahalede belki çok fazla "kamusal" (siyasal, toplumsal vb.) yanın bulunacağını, fakat "hukuksal" bir yanın varlığı

ğından bahsetmenin mümkün olmayacağını söyleyecekti (Kojève 2000: 349-50). Hukuksal bir durumun doğmuş olması için, Devlet'in bir Üçüncü olarak müdahale etmesi gerekiyordu. Fakat bir kere bu kabul edilince, suçlunun Devlet'le olmadığına göre, bir başka özel kişiyle ihtilaf içerisinde bulunduğu söylenmiş olmuyor muydu? Ve eğer öyleyse, bu durumda ceza hukukunun, kamu hukukundansa özel hukuka daha yakın düştüğünü söylemek gerekmez miydi? Bu noktada Kojève, ceza hukukunun ilk bakışta özel hukuktan yalnızca şu iki noktada ayrışıyor görüldüğüne dikkat çekerek devam ediyordu: Birincisi, Devlet'in suç kabul edilen fiil gerçekleşir gerçekleşmez "kendiliğinden", yani mağdur tarafın çağrısını veya harekete geçirmesini beklemeksizin devreye girip eylemi iptal etmesidir. İkincisi ise bu müdahalenin eğer beraatla değilse, mutlaka bir "ceza"yla sonuçlanıyor olmasıdır. Kojève işte bu tabloyu daha yakından ve dikkatlice çözümleyerek, ceza hukukunun tözsel yanını açığa çıkarmaya çalışacaktı.

Ona göre, Üçüncü'nün müdahalesinin kendiliğindenliği yalnızca bir görünüşten ibaretti. Aslına bakılırsa Devlet burada da zarar görmüş olan tarafça harekete geçiriliyordu — lakin bu durumda zarar görmüş olan taraf, Toplum'un tekil veya kolektif herhangi bir üyesi değil, bir bütün olarak Toplum'un ta kendisiydi. Gelgelelim moral bir varlık olması nedeniyle Toplum'un Devlet'i harekete geçirmesi mümkün olamayacağına göre, Devlet bir mukavele ileri sürüyordu: Toplum'un bir zarar gördüğü varsayılan ve Üçüncü'nün kendiliğinden harekete geçmesi beklenen durumları tanımlayan bu mukavele, ceza yasasından başka bir şey değildi. Böylece Devlet, Toplum'u hukuksal olarak tanıdığını bir kere daha onaylamış oluyordu. Kojève, ceza hukukunu karakterize eden şeyin, Devlet'in kendiliğinden müdahalede bulunması değil (zira zımnen ceza yasası harekete geçirme görevini üstlenmiştir), Devlet'in bir Üçüncü olarak müdahalede bulunarak iptal ettiği fiilin, yani suçun, Devlet'in hukuksal olarak tanıdığı ve nihayetinde Devlet'ten ayrı bir varoluşa sahip bir varlık olarak Toplum'un bütününe hedef alması olduğu sonucuna varıyordu (*a.g.y.*, 350). Burada karışıklık yaratan şey, Toplum'un bir üyesi olan failin, aynı zamanda Devlet'in tabiiyeti altında bulunan, siyasal statüye sahip biri (bir yurttaş) olmasıdır.

Üstelik ceza yasasının yasakladığı fiillerden yalnızca Toplum'un değil, onunla birlikte Devlet'in de zarar görmüş olma ihtimali epey yüksektir. Kojève tam da bu yüzden, cezalandırıcı müdahalenin genellikle çift yönlü bir doğaya sahip olduğuna, ceza hukukuna özgü bir hukuksal müdahale ile gayri hukuksal bir siyasal müdahalenin, otantik hukuksal öğeler ile bariz siyasal öğelerin burada bir arada bulunduğuna dikkat çekiyordu (a.g.y., 145-46). Fakat, her ne kadar uygulamada iki müdahale derinlemesine birbirine bağlıysa da (öyle ki her iki müdahale de aynı resmi görevli tarafından yürütülmektedir), teorik bakımdan iki müdahale özünde birbirinden tamamen farklıydı (a.g.y., 352). Kojève, fazla incelikli ve kurnazca düşünülmüş bir ayrım gibi görünse de fenomenolojik olarak bunun haklılığının gösterilebileceğini söylüyordu (a.g.y., 145). Hatta, belki uygulamada iki müdahalenin birbirinden ayrılıp, iki farklı resmi görevli ve mahkeme tarafından yürütülmesinin tercih dahi edilebilir olduğunu ekliyordu (a.g.y., 352). Hepsi bir yana, kesin olan şey, Kojève'in kavramsallaştırması içerisinde ceza hukukunun sahip olduğu ayrıksı anlamdır: Ceza hukuku, gayri siyasi Toplum (Almancadaki *bürgerliche Gesellschaft* ifadesine göndermede bulunuyordu — bu demek oluyor ki, Toplum derken kastettiği şey aslında burjuva toplumu, yani Sivil Toplum'dur) ile onun bir üyesi (fail, yani suçlu) arasındaki etkileşime, tarafsız ve çıkarsız bir Üçüncü şeklinde dahil olan Devlet'in müdahalesinde anlamını bulur (a.g.y., 353).

Öyleyse ceza hukuku bahsinde her şeyden önce bir tür dolayım-dan, yani Devlet (siyasi toplum), Toplum (gayri siyasi toplum, sivil toplum) ve birey (sivil toplumun bir üyesi) arasında sağlanan belirli bir dolayım-dan söz ediyoruz demektir. Fakat bundan kastedilen, Toplum'un aksi halde kendi başına görmek zorunda kalacağı bir hesabın, Devlet tarafından basitçe üstlenilip yerine getiriliyor olması değildir. Zira Kojève'in ortaya koyduğu haliyle ceza, iki taraf arasında cereyan etmesi muhtemel bir misillemenin başkaca aktörler tarafından sürdürülmesi değil, bir üçüncü tarafından devreye sokulan eşitleyici bir pratiktir. Cezanın Toplum ile onun belirli bir üyesi arasında nasıl olup da eşitleyici bir işlev görebildiği muammasına Kojève, ceza gerektiren bir fiilin yapısına ve ona verilecek olan karşılığın niteliğine odaklanarak bir yanıt arıyordu. Ona göre cezai bir

fiil, aslında her fiil gibi, üç unsurdan oluşuyordu: kasıt, irade, eylem. Dolayısıyla cezai bir fiilin iptal edilmesinin de üç farklı boyutu olacaktır: kastın, iradenin, eylemin iptali. Akla ilk anda cezanın, eylemin iptalinden ibaret olduğu geliyor. Lakin Kojève, eylemin iptalinin gerçek anlamda bir cezalandırma olmadığını söylüyordu (*a.g.y.*, 355), ki biz de bu soruna yukarıda değinmiştik: Hukuksal muhtevası dahilinde ceza, eylemi değil, onun gerisindeki ya iradeyi ya kasıt ya da her ikisini birden iptal eder (*a.g.y.*, 360). Ceza iradeye, kasıta, karara, saike, istence, sebebe vb. yönelecek, onları hedef alacaktır. Bu neden önemli? Çünkü cezayı bir adalet pratiği haline, eşitleyici bir pratik haline getiren şey budur. Eğer ceza yalnızca eylemi hedef alıyor, onu iptal ediyor olsaydı, bu sadece bir özel kişiyi (mağdur) bir başkasına (fail) yeniden eşitlemiş olurdu, bir bütün olarak Toplum'a değil. Üstelik bunun için cezalandırmaya da gerek olmazdı — özel hukukun daha uygun araçları bulunuyor. Oysa bir suç, bir eylem olarak Toplum'un yalnızca belirli bir üyesini hedef almışken, bir irade ve bir kasıt olarak, bir bütün olarak Toplum'u hedef almıştır. Öyleyse burada eşitleme, ancak iradenin, kastın veya her ikisinin birden iptal edilmesiyle sağlanabilir. Bunu yalnızca bir "ceza" yapabilir. Bir Üçüncü'nün, Devlet'in yaptırımında olan ceza, böylelikle, Toplum'un belirli bir üyesini, Toplum'un herhangi bir üyesine, yani Toplum'un kendisine eşitleyecektir (*a.g.y.*, 383). İşte, cezayı bir adalet pratiği yapan şey budur. Ceza adaletinin deyim yerindeyse fenomenolojik kökeni, tam olarak buradadır.

Ceza adaletinin köklerini kolektif bedenin misillemesinde veya siyasal varlığın cezalandırıcılığında bulan yaklaşımlarla aramızdaki mesafe böylelikle açıklığa kavuşmuş oluyor: Her ikisinde de cezalandırıcı herhangi bir ögenin bulunmadığını değil, cezanın eşitleyici bir pratik, bir adalet pratiği olarak sunulmasını haklı gösterecek herhangi bir şeyin bulunmadığını söylemiştik. Öte yandan, ceza adaletinin izlerini öçte veya kısasta arayan yaklaşımlardan da uzakta: Bu türden pratiklerde hiçbir adalet ögesine rastlanamayacağını değil, ceza olarak adlandırılmayı hak eden herhangi bir unsurun bulunamayacağını söylemiştik. Ceza, yalnızca hukuksal bir tahakkümün içerisinden geçerek (yani, üçüncü tarafın müdahalesiyle şekillenen bir tahakkümün içerisinden geçerek) ve yalnızca belirli bir

şekilde uygulandığında (yani, toplumun belirli bir üyesini, toplumun herhangi bir üyesine eşitleyerek) bir adalet pratiği halini alabilir. Ne var ki modern ceza kuramlarının pek azı bu temelin üzerine bina edilmiştir. Hegel, örneğin, pozitif hukuk bilimi içerisinde en vahim durumda olan konulardan birinin ceza kuramı olduğunu söylerken, benzer bir probleme dikkat çekmek istiyordu: Ceza kuramı, suçu önce bir kötülük (*Übel*) olarak alıyor, fakat böylelikle suça verilecek olan yanıtı da, yani cezayı da bir kötülüğe dönüştürdüğü için, bu defa, halihazırda bir kötülük varken buna bir yenisini daha eklemenin akılsızca bulunmasına karşı uygun gerekçeler aramanın peşine düşüyordu — önleme, caydırma, gözdağı verme, ıslah etme vb. Cezanın nihayetinde iyilik getirmesi beklenen zorunlu bir kötülük olduğu yönündeki görüş, üstünkörü tanımlanmış bir kötülük kavramını, yine üstünkörü tanımlanmış bir iyilik kavramıyla telafi etmeye çalışıyordu. Oysa Hegel'e göre sorun, ne iyilik ne de kötülük sorunudur, burada söz konusu olan haksızlık ve adalettir. Suç, bir kötülük olarak değil, bir haksızlık olarak ortadan kaldırılacaktır (Hegel 1991: 124-25/§99). Şöyle ki: Salt dışsal varlığa (*Dasein*) veya mülke etki eden ihlal bir kötülüktür ya da mülkiyete veya zenginliğe verilmiş zarar — dolayısıyla ortadan kaldırılması telafi biçiminde gerçekleşen bir sivil tatminle sağlanacaktır (*a.g.y.*, 124/§98). Gelgelelim hak, dışarıda yansısını bulduğu şeyden başka bir şeydir. Hak, hepsinden önce özgür istencin mevcudiyetidir (*a.g.y.*, 58/§29). Suç ise, haksızlığın istenmesi (*kasten*) ve hakkın tanınmamasıdır — nihayetinde tikel istencin hakkı olumsuzlamasından ibarettir. Öyleyse suç, evrensel hak olarak özgür istencin olumsuzlanmasıdır (*inkârıdır*) ve ceza da, olumsuzlamanın olumsuzlanması (*inkârın inkârı*) olacaktır. *Aufheben* kavramını kullanıyordu Hegel, ki bu hem korumayı hem de son vermeyi ima ediyordu — ceza, hem ortak istenç olarak hakkı koruyacak, sürdürecektir hem de haksızlık olarak suçu iptal edecek, hakkın inkârını inkâr edecektir (*a.g.y.*, 123/§97). Hegel'in yaklaşımının tamamını burada özetlemek mümkün görünmüyor (bkz. Schild 2004; Brooks 2007: 39-51; Merle 2009: 107-45). Fakat bizim için kritik olan şey, Hegel'in gerek hakkı, gerek onun olumsuzlanması olarak suçu, gerekse olumsuzlanmanın olumsuzlanması olarak cezayı, "istenç" kavramının etrafında düşünüyor ol-

masıdır. Suçlunun eyleminde, suçlunun iradesinin biçimsel rasyo- nelliğini öne çıkaran Hegel, cezayla birlikte suçlunun rasyonel bir varlık olarak "onurlandırıldığını" söylüyordu: Eğer cezasının kav- ramı ve ölçütü eyleminden türetilmemişse, suçlu bu onurdan mah- rum bırakılmış olacaktır ve yine, eğer etkisiz hale getirilmesi gere- ken zararlı bir hayvan gibi muamele görürse veya caydırma ya da iyileştirme maksadıyla cezalandırılırsa, yine aynı şekilde onurlu bir varoluş ondan bütünüyle esirgenmiş olacaktır (Hegel 1991: 126/ §100). Öyle sanıyoruz ki suçlunun rasyonel bir varlık olarak onur- landırılması, haksız eyleminin gerisindeki istenç iptal edilerek onun yeniden ortak istençle buluşturulduğunu, evrensel hakla uyumlu kı- lındığını ve böylece topluma geri iade edildiğini ima ediyor aynı za- manda. O halde ceza aslında bir bakıma suçlunun kolektiviteye ai- diyetini onaylamış oluyor. Bu tarz bir müdahalenin, kolektiviteden atılmayla sonuçlanan cezalandırma şekinden farklı olduğu anlaşı- lıyor. Levinas, Talmud'un Makoth adlı kitabından (ki hukuki yaptı- rımlara ayrılmıştır) alıntı yaptığı bir bölümde, dinsel yasanın des- potluğu karşısındaki incelikli müdahalesinin üzerinde durduğu Ha- ham Hanania'nın şu görüşünü aktarır: "Bir kez cezalandırıldığında, işte o senin kardeşin gibidir" (Levinas 2003a: 220). Ceza adaletinin özü bundan farksızdır.

Lakin söylediğimiz gibi, ceza kuramları bu noktadan epey uzak- tadır. Tıpkı Hegel gibi, Kojève de modern ceza kuramlarından epey şikâyetçiydi. Bu kuramlar, modernlik öncesi formlardaki (öç ve ke- fare) gayri hukuksal öğeleri bulup eleştirmekte pek dakik olmaları- na karşın, kendi kusurları hakkında konuşmak konusunda hiç de cö- mert değillerdi. Nitekim Kojève'e göre, öç ve kefare teorilerine mu- halefet eden modern kuramlar da kelimenin gerçek anlamında hu- kuksal olmaktan uzaktırlar. Kojève'in aklında bir yanda "sosyal hij- yen" öneren sosyolojik kuram ve "toplum savunması" ekolü vardı, diğer yanda ise *raison d'État*, yani hikmeti hükümet olarak ifade et- tiği siyasal kuram bulunuyordu (Kojève 2000: 382). Sosyal hijyeni öne çıkaran sosyolojik kurama göre, cezanın amacı toplumun savu- nulmasından ibaretti ve ceza bunu iki şekilde yerine getiriyordu: İl- ki, suçlunun tasfiye edilmesi anlamında fiziksel olarak veya ıslah edilmesi anlamında psikolojik olarak zararsız hale getirilmesi (ka-

patma ve rehabilitasyon). Diğeri ise, cezalandırmanın şiddeti vasıtasıyla suçlunun caydırılması ve başkalarına gözdağı verilmesi (önleme). Kojève'e göre, cezadan hedeflenen şey bir Toplum'un savunulmasına indirgendiği ölçüde, artık bir Üçüncü'den bahsetmek mümkün değildi — ceza eşitleyici bir pratik olmaktan çıktığında, hukuksal müdahale de anlamını yitiriyordu. Burada Toplum suçlulara karşı, tıpkı başka zararlı şeylere karşı savunulduğu gibi, örneğin "sıtmalı sivrisinelere karşı" savunulduğu gibi savunulmuş oluyordu. Bu durumda, bir deliyi akıl hastanesine kapatmakla, bir suçluyu hapishaneye kapatmanın büsbütün farklı şeyler olduğu gerçeğinin anlamını giderek yitirmesine artık ne engel olabilirdi? Kojève, savunma ekolünün daima tıbbi terimlere, örneğin hijyen kavramına göndermede bulunmasının tesadüf olmadığını söyler. Zira hasta insanlardan farklı görülmeyen suçlulara karşı girişilen bu müdahalede ne hukuksal bir vecheden ne de bu anlamda bir cezadan söz edilebilirdi; buradaki müdahale bir cezadan çok idari bir tedbire daha yakındı ve buna hükmedenler de yargıçlardan çok doktorlar ve diğer görevliler olacaktı (*a.g.y.*, 383). Savunma kavramı yalnızca çok belirli ve sınırlı bir anlamda — yani Devlet'in bir Üçüncü sıfatıyla, bir suçun gerisindeki kastı ve iradeyi iptal ederek, suçluyu Toplum'un herhangi bir üyesine eşitlemesi anlamında — hukuksal bir yan taşıyabilirdi, bunun ötesinde değil. Diğer yandan Kojève, Devlet'in de bir Devlet olarak kendini savunabileceğini, lakin bunda da hukuksal bir yanın bulunamayacağını söyler. Devlet kendini savunduğunda artık ne tarafsız ne de çıkarsız olabilir. Bir Üçüncü olarak müdahale etmesinin imkânı kalmamıştır. Kojève işte bu nedenle, bütün bir hukuku hikmeti hükümete indirgemeye meyilli görüşlere itiraz eder: Bu, ayrıksı ve özerk bir fenomen olarak hukukun varlığının inkârı anlamına gelecektir (*a.g.y.*, 84). Kojève'e siyasal bir karşılık ile hukuksal bir karşılık, bütünüyle farklı fenomenolojik yapılarda görünür. Buradan hareketle, "siyasal suç" olarak adlandırılan şeyin, gerçek anlamda bir suç olmadığını ve Devlet tarafından verilen karşılığın da cezayla bir ilgisinin bulunmadığını söyler. Devlet'in bakış açısından o suçlu, bir "düşman" olarak görülür. Bir devrimin ardından kurulacak olan yeni bir Devlet'te ise aynı suçlu bir kahraman, bir "kurucu lider" olarak tanınabilecektir (*a.g.y.*, 388-89).

Nihayetinde, özellikle de Kojèveci bir hukuk fenomenolojisi tarafından karmaşıklığı büyük ölçüde giderilmiş bir zemin üzerinde, cezayı bir adalet pratiğine dönüştüren deneyim yapısının (yani ceza adaletinin) uygun bir tanımını vermek mümkün hale gelmiş oluyor. Görülüyor ki ceza adaleti belirli bir kolektif varlık, onun bir üyesi ve bu ikisi arasındaki etkileşime müdahale eden bir üçüncü olarak siyasal gücün varlığını ima ediyor. Ceza fiilin kendisine değil, gerisindeki iradeye, saike, kasıta, istence yönelerek, onu iptal ederek, olumsuzlayarak, Toplum'un belirli bir üyesini (fail), Toplum'un herhangi bir üyesine (yani mağdura değil Toplum'a) eşitliyor — Üçüncü olarak müdahalede bulunan Devlet ise, cezayı kendi yaptırımına alarak, onu hukuksal tahakkümünün konusu haline getirmiş oluyor. Bu tanımda bizim aslen dikkat çekmek istediğimiz şey, ceza adaletinin Devlet ile Toplum'u ayırt edilebilir kendilikler olarak tanıyor ve gerektiriyor olmasıdır. Kojève, bir hukuksal pratik olarak cezanın, yönetsel ve siyasal tazyiklerin altında belirsizleşiyor olmasından yakınıyordu, fakat bunun gerisinde neyin bulunduğu dair pek bir şey söylemiyordu. Öyle düşünüyoruz ki, cezayı bir adalet pratiği olarak sunmayı giderek olanaksız kılan şey, Kojève'in bahsettiği anlamıyla Devlet ile Toplum arasındaki ayrımı artık süregelen bir istikrarsızlıkla ve muğlaklıkla tehdit eden şeyle aynıdır. Devlet, belirleyici siyasal form olma niteliğini yitirdiğinde ne olur? Devlet tarafından yaratılan ve güvenceye alınan sınır kavramların, onlara dayalı düzenlemelerin ve kurumların altı oyulmaya başladığında ceza adaletine ne olur? Devlet'in giderek Toplum'u sömürgeleştirdiği, Toplum'un ise giderek Devlet'e sirayet ettiği bir çağda, ceza adaletine imkân verecek bir Üçüncü için, halen uygun bir aralığın bulunduğundan bahsedebilir miyiz? İşte, çalışmamızın temel sorunlarıyla hızlı bir temas kurarak bitirecek olursak, devletin yönetselleşmesi denilen süreçle birlikte başarılması giderek olanaksız hale gelen şey, bizce tam da budur — Devlet, Toplum'la onun bir üyesi arasında Üçüncü görevi görebilecek kadar ayrı değildir Toplum'dan. Zira artık hem Devlet siyasal olan üzerindeki hâkimiyetini korumakta açıkça zorlanmaktadır hem de Toplum gayri siyasi bir alan olarak inşa edilmekten bütünüyle uzaktır. Eğer bütün bunlar cezalandırmacılığın gerilediği anlamına geliyor olsaydı, bunu belki sorun

olarak görmez, gönül rahatlığıyla karşılayabilirdik. Oysaki söz konusu olan, yalnızca cezayı bir adalet pratiği yapan şeyin gerilemesidir. Gerçekte ise cezalandırıcılık, bir yandan giderek merkezsizleşen yaygın bir kontrol ağıyla desteklenerek, öte yandan adalet kavramına göndermede bulunma yükünden kurtulmuş salt bir tahakküm uygulamasına dönüşerek gitgide güçlenmektedir. Üstelik, artık cezayı savaş kavramından, suçluyu ise düşman kavramından (ve tersi) ayıracak sınırlar güvenilir olmaktan epey uzaktır.

Şimdi, bu soyutlama düzleminden çıkıp, tarihsel olarak neyin olup bittiğine bakmamız gerekecek. Yukarıda savunduğumuz haliyle ceza adaleti kavramı, ceza adaletinin köklerini değilse bile kararlı ve tutunumlu biçimini tarihin en uzak deneyimlerinde değil, çok daha yakın zamanımızda, ayrık ve özerk bir siyasal form olarak Devlet'in tarih sahnesine girdiği 16. yüzyıl ve sonrasında aramamızı şart koşuyor.

3

Devlet, Savaş ve Ceza



RESİM 7 Robert van Audenaerde, *Janus*, 1690-1723.

Janus (Ianus) Roma tanrılarından biridir. Esas olarak başlangıçları ve sonları temsil etse de, o aslında geçişlere ve sınırlara tanıklık eder — kentin dışarısı ile içerisi arasındaki, yabanılık ile uygarlık arasındaki, savaş ile barış arasındaki... Plutark, Numa Pompilius üzerine yazarken, şunları söylüyordu: "Janus, artık çok gerilerde kalan antik çağlarda ister bir yarı-tanrı ister bir kral olmuş olsun, toplumsal ve politik düzenin bir koruyucusuydu ve insan yaşamını hayvansal ve yabanıl durumundan çıkarmış olduğu söylenir. Bu nedenle iki yüzle temsil edilir ve bununla insanların yaşamını bir durumdan bir başkasına yükselttiği anlatılır" (Plutark 2005: 162, "Numa", XIX). Ayrıca Roma'da bir de Janus Tapınağı (Aedes Janus) vardı. Yine Plutark'ın aktardıklarından öğreniyoruz ki, iki kapısı bulunan bu tapınağın kapıları savaş zamanlarında açılıyor ve yalnızca barış zamanlarında kapanıyordu (Plutark 2005: 162, "Numa", XX).

BİR KLASİK DÜZENİN varlığından söz etmemiz gerekecek. Ceza adaletiyle birlikte anılan, ona sıkıca iliştilmiş kimi kavramları ve kategorileri; ilkeleri ve usulleri; kurumları, söylemleri ve aktörleri; kısacası kendilerini olağanüstü bir maharetle kadim biçimlirmiş gibi sunmayı başarmış olan bütün bu temsilleri borçlu olduğumuz bir klasik siyasal bağlamın varlığından... Dahası, bunu biraz da ironiyle yapmak zorunda kalacağız, nasıl ki klasik kavramının modern zamanlarda edindiği ikircikli imadan pek kaçınılıyorsak. Zira böyle anılmayı hak eden bir siyasal düzen varsa bile, aynı zamanda bu, artık geride bırakmış olduğumuz şeydir; geçtiğimiz yüzyıl boyunca varlığından derin şüphe duyduğumuz, son birkaç on yıldır ise ardından gelenin ne olduğunu kavramaya çabalıyor olduğumuz şey. Öyleyse, ceza adaletine dair kuşkularımızın gün geçtikçe olağanlaşıyor, sorgulamalarımızın giderek derinleşiyor olmasına pek şaşırılmamalıyız. Fakat, nedir bu klasik düzen? Arkamızda bırakmış olmamıza rağmen, dilimize, aklımıza çakılı kalmış kavramlarına referansla düşünmekten kendimizi bir türlü alıkoyamadığımız şey mi? Ceza adaletine tutunumunu, istikrarını, meşruiyetini veren şey midir, yoksa onu müphem bir kararsızlığın içerisine sürükleyip duran şey mi? Kerameti kendinden menkul birtakım ilkelerden (tıpkı ceza adaletinin yaslandığı düsturlarda olduğu gibi) veya bunların göndermede bulunduğu, tutarlı kılınmış birtakım düzeneklerden (tıpkı bütün kurumlarıyla birlikte ceza adaleti mekanizmalarında olduğu gibi) mi bahsediyoruz yalnızca, yoksa bütün bunları genellikle dışarıdan zorlayan başka bazı ilkeler ve düzenekler de klasik olana dahil midir?

Metnin bu bölümünde klasik kavramını, siyasal birliğin belirli bir biçiminin, devlet biçiminin damgasını vurduğu bir çağı, kendi siyasal düzenini yerkürenin geriye kalan kısmına dayatmayı başarmış olan Avrupa devletleri çağını nitelemek üzere kullanacağız (buradaki başarı, her ne kadar gerçekte hiçbir zaman tamamlanmamış, kronik krizlerden mustarip, üstelik çözdüğünden daha fazla sorun yaratmış bir süreci imliyorsa da). Elbette bu ve bir sonraki bölümde yapmayı hedefliyor olduğumuz şey, Avrupa klasik devletinin şeceresine bir göz atmaktan ibaret değil. Asıl niyetimiz, ceza adaletinin bu büyük çerçevenin içerisine nasıl yerleştiğini, kendi temellerini burada nasıl bulduğunu anlamak olacak. Devlet çağına özgü klasik ayrımların izinden giderek, cezai kavramlar ile siyasal kavramlar arasındaki ayrışmanın Batı siyasal düzeni bakımından sahip olduğu kurucu değere dikkat çekmeye çalışacağız. Aynı zamanda bu, ceza adaletinin yerleşik kavramlarının hangi tarihsel uğrakta şekillendiğine dair belirli bir çerçeve oluşturmamıza olanak tanıyacak. Burada, üzerinde odaklanacağımız ana tema, devletin adalet uygulaması karşısında edindiği konumdur — daha kesin bir ifadeyle, devletin adalet uygulamasının merkezine yerleşmesi. Öyleyse Devlet'le başlamamız gerekiyor.

Ayrıksı Bir Form Olarak Devlet

Devlet kavramını tarih boyunca ortaya çıkmış bütün siyasal formların kategorik adı gibi kullanmak konusunda neredeyse yerleşik bir kabul vardır. Bunu ister adlandırmada bir kolaycılık olarak, isterse Devlet'in kendi yakın köklerini karartmakta, böylelikle kendini kadim, tarihsiz bir form gibi göstermekte sergilediği bir başarı olarak alalım, nihayetinde siyasal kuram açısından bakıldığında, çözdüğünden daha fazla soruna neden olmuş bir adlandırmadan bahsettiğimiz gerçeği değişmez. Akal'ın söylemiş olduğu gibi, "devlet kavramının böyle genel biçimde kullanılması, hem tipler hem de öğretiler arasındaki temel farklılığı gizleyebilir, buna bağlı olarak da devlet sözcüğünü, anlaşılabilirliğini yok edecek kadar belirsizleştirebilir" (Akal 2003: 39). Devlet'in 16. yüzyıldaki bariz ve güçlü yükselişiyle birlikte, onu bütünüyle farklı ve yeni bir form olarak kavra-

yan, onda kendi ilkesini yalnızca kendinde bulabilecek, yönetim tarzı başka türden hâkimiyetlerin yapısından türetilmeyecek özgün bir yan bulan görüşlerin epey güç kazanmış olduğu akla geldiğinde, bugünkü durum daha da ironik bir hal kazanıyor: Çağdaşları Devlet'i yepyeni bir form olarak karşılıyorlardı. Oysa günümüzde onun geçerliliği hakkında pek çok şüpheye kapılmışken, Devlet çoğumuza tarihin en arkaik formlarından biriymiş gibi görünüyor. Bu problemin bizi ilgilendiriyor olmasının nedeni ise, Devlet'in kategorik bir kavram olarak, ayrılmış her türlü siyasal iktidar uygulamasını adlandıracak şekilde kullanılmasının, ceza adaletine dair görüşleri daha bir muğlaklaştırıyor olmasıdır. Yalnızca spesifik bir tarihsel form olarak Devlet'in adalet meselelerine yönelik özgün müdahalesini gölgede bırakıyor olması bakımından değil, aynı zamanda siyasal birliğin farklı görünümünün, farklı siyasal formların adalet problemine verdikleri yanıtları da tekdüze bir açıklamaya, Devlet'in model oluşturduğu bir açıklamaya indirgiyor olması bakımından da. Örneğin, belki de en son söyleyebileceğimiz şeylerden biri, tarih boyunca bütün siyasal formların aynı rutin kararlılıkla adalet meselelerine yönelmiş olduğudur. Gerçek şu ki sadece bazıları merkeze yerleşebilmiş ve aslında sadece bazıları bunu hakikaten istemiştir. Ceza adaletinin nasıl olanaklı hale geldiğini görebilmemiz için daha az değil, daha fazla ayrıma gitmemiz gerekiyor —komüniter biçimler, evrensel biçimler, pluralist biçimler vb. Böyle bakıldığında, Devlet'in daha yakın zamanlı bir buluş olduğu ve adalet meseleleri üzerinde şimdiye kadar başka hiçbir siyasal biçimin başaramadığı —hatta başarmayı istemediği— kadar hâkimiyet kurmakta nasıl muvaffak olabildiği anlaşılacaktır.

Devlet sözcüğünün Latincedeki karşılığı olan *status* kelimesinin siyasal dile dahil oluşunun ve anlamındaki dönüşümün tarihi bize bir yol gösterebilir. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, bizim bugünden geriye bakarak Devlet başlığı altında topladığımız hiçbir biçim kendi zamanında bu şekilde çağrılmıyordu. Alessandro Passerin d'Entrèves örneğin, Yunan *polis*'inin basitçe Devlet diye çevrilemeyeceğini söyler, zira *polis*, aynı zamanda ortak iyinin en yüksek ifadesi ve ahlaki bir değer cisimleşmiş halidir. Antik Yunan'da *polis* insanın bütün kaderini tamamen sarıp sarmalamaktadır. Roma'da

res publica, *polis*'ten çok daha geniş ve karmaşık olmanın ötesinde, siyasal birliğe hukuksal bir öge katarak ondan ayırır ve böylelikle siyasal birliğin yapısı (ki *ius* tarafından belirlenmektedir), bir bakıma amacının önüne geçmiş olacaktır. Ortaçağ'da ise *civitas*, Avrupa'nın her yanında, fakat özellikle İtalya'da gelişmekte olan kent devletlerini ima ederken; *regnum*, Ortaçağ'ın zirvesinden itibaren şekillenmeye başlayan teritoryal monarşileri tarif etmekte kullanılır. *Respublica*'ya gelince: Ortaçağ'da *respublica*, çok daha yaygın ve dağınık bir topluluk olarak Hristiyanların yeryüzündeki birliğini (*respublica Christiana*) ifade edecektir. Bütün bu tabloda kesin olan bir şey varsa, o da Devlet sözcüğünün noksanlığıdır — d'Entrèves, modern anlamı itibariyle Devlet sözcüğünün Avrupa dillerine görece yakın bir zamanda girmiş yeni bir sözcük olduğunu söyler (d'Entrèves 1967: 28-29). Bunun nedeni, d'Entrèves'nin de vurguladığı gibi, antikitenin ve Ortaçağ'ın siyasal yazarlarının tahayyülünün ötesinde ve pek çok bakımdan onların sahip olduklarından farklı, yeni bir durumun doğmuş olmasıdır elbette (*a.g.y.*, 29-30). Yeni durum, yeni kavramları çağırmaktadır.

Fakat *status* kavramının siyasal dile dahil, başlangıçta pek çok farklı gönderme içermiş, bugünkü şekliyle Devlet anlamını kazanması ancak sonraları mümkün olabilmiştir. Yine d'Entrèves'nin aktardığı üzere, dilbilimciler *status* sözcüğünün uzak kökeninde "durum" veya "var olma tarzı" anlamlarına gelen yansız bir ifadenin bulunduğu noktasında hemfikirdirler. Nitekim en eski siyasal kullanımlarında *status* sözcüğüne belirli bir topluluğun durumuna, yani gönencine, mutluluğuna, sağlıklı düzenine göndermede bulunurken başvuruluyordu: Kilise'nin veya *regnum*'un belirli bir halini, belirli bir durumunu korumaktan, muhafaza etmekten ya da onun konumu üzerine düşünmekten bahsedildiğinde olduğu gibi (*a.g.y.*, 30). Quentin Skinner, 16. yüzyıl öncesinde, Avrupa'da, siyasal yazarlar tarafından *status* teriminin temelde şu iki şeyden birine göndermede bulunmak istendiğinde kullanıldığını söyler: Ya bir prensin içinde bulunduğu durumu veya konumu ifade etmek için (*-status principis*). Ya da bir bütün olarak prensliğin, yani hükmedilen şeyin durumunu veya konumunu ifade etmek için (*-status regni*) (Skinner 1978: 353). Hatta Skinner, 13. yüzyıl İtalyan kent devletlerinde ba-

ğımsız bir siyasal varlık olarak kentin durumunu veya konumunu ifade etmek için de aynı sözcüğün kullanıldığını belirtir (*—status civitatis*) (Skinner 2004: 371). Fakat Skinner'a göre her durumda eksik olan şey modern Devlet fikridir — yöneten ve yönetilenden ayrı bir kamu gücü ve belirli bir teritorya üzerinde yüksek siyasal bir otorite olarak Devlet (Skinner 1978: 353; 2004: 373-74).

Peki, *status* nasıl bir dönüşüm geçirdi? Skinner bunun izlerini hukuksal metinlerde değil, "prense öğütler" olarak bilinen risalelerde aramamız gerektiğini söyler. Bu risalelerin ulvi amacı, prenslerin bir yandan kendileri için şan ve şeref elde etmeyi sürdürürken, diğer yandan uyruklarının mutluluk ve refahını nasıl ilerletebileceklerine dair onlara bazı tavsiyelerde bulunmaktır. Oysa gerçekte zamana özgü siyasetin çok daha temel ve acil sorunuyla ilgiliydiler: Bu denli istikrarsız koşullarda (özellikle dönemin İtalya'sını düşünmek gerekir) prensler kendi toprakları üzerinde etkili yöneticiler olarak kendi durumlarını veya konumlarını (*status principis*) korumayı, muhafaza etmeyi nasıl başarabilirler? Prense verilecek tavsiyelerin gündeminde asıl olarak bu soru bulunuyordu (bkz. Skinner 2004: 374). Bu ele alınma şekliyle *status* kavramına önerilebilecek en uygun karşılık herhalde "mülk" olacaktır: Kavramın etimolojisi bizi gerek malik olmaya ve malik olunan şeye gerekse de hükmetmeye ve hükmedilen şeye aynı anda götürüyor (mülk, malik, mülkiyet, memleket, mülki idare, mülkiye vb. şeklinde uzatılabilecek liste, sözcüğün özel ve siyasal imalarını gösteriyor). Diyebiliriz ki prence verilen öğütlerde vurgu, yalnızca hükmedenin veya yalnızca hükmedilenin değil, daha çok ikisi arasındaki ilişkinin durumu (*status*) üzerindedir artık — korunmak istenen şey ilişkidir. Bunun *status* sözcüğünün anlamında bazı genişlemelere neden olacağını tahmin etmek güç değil.

Skinner'ın aklında prence öğütler denildiğinde hatıra gelen ilk kişi, Machiavelli ve ilk yapıt, *Il Principe* (1513) vardı elbette (Machiavelli 1998). Skinner, Machiavelli'ye kadarki tartışmanın ana ekleninin, prenslerin halihazırdaki siyasal konumlarını, mevkilerini korumak, elde tutmak için ne yapmaları gerektiği sorunu tarafından belirlendiğini söyler. Machiavelli'nin gündeminde ise, daha spesifik olarak, miras veya fetih yoluyla elde edip yönettikleri topraklar üze-

rindeki konumlarını idame ettirmek isteyen yeni prensler bulunmaktadır: Bu prensler başarılı olmak istiyorlarsa, etkili bir yönetimin koşullarını harfiyen yerine getirmek zorundadırlar. Skinner, bu koşulların Machiavelli'de nasıl tanımlandığına ve tartışıldığına yakından bakacak olursak, *status* (İt. *stato*) sözcüğünün anlamındaki genişlemenin izlerini de orada bulabileceğimizi söyler. Bu koşullardan ilki, mevcut rejimin karakterini korumaktır — yani *status* yalnızca prenslerin durumunu veya konumunu değil, hâkim rejimin yapısını imlemeye başlayacaktır. İkinci koşul, prensin kendi sorumluluğu altında bulunan belirli bir teritoryayı mutlak şekilde korumasıdır — ki böylelikle *status*, giderek prensin kontrol altında tutması gereken bölgeyi ifade etmeye başlar. Üçüncü ve görece çok daha önemli olan koşul ise, belirli bir *regnum*'un veya *civitas*'ın içerisindeki mevcut idari kurumların varlığını korumaktır — burada ise *status*, siyasal topluluk içerisinde düzenin korunmasına hizmet eden idari kurumlara ve baskıcı kontrol araçlarına göndermede bulunmaya başlar. Özetle, *status* sözcüğünün anlamı hem mevcut rejime, hem kontrol edilen teritoryaya, hem de idari kurumlar ve baskıcı araçlara aynı anda göndermede bulunacak şekilde dönüşmeye, çeşitlenmeye, yayılmaya başlamıştır (bkz. Skinner 2004: 375-77). Fakat Skinner bunun yine de fazla abartılmaması gerektiği fikrindedir: Machiavelli ve onun çağdaşları, *status* kavramına dair birtakım önemli keşiflerde bulunmuşlardı, lakin Machiavelli'de bile iktidara yapılan vurgu, halen prensin iktidarından ibaretti; dolayısıyla *lo stato*'dan söz ettiği yerlerde, hâlâ büyük ölçüde prensin durumundan veya konumundan bahsetmeyi sürdürüyordu. Bütün bu risale yazarları pek çok önemli yenilik getirmiş olmakla birlikte, hiçbir tarafından *status*, ayrıksı bir yapının adı olarak kullanılmamıştır (a.g.y., 378).

Michel Foucault ise Skinner'ın veya d'Entrèves'nin aksine, Machiavelli'de bir işaret fişğini değil, bir kopuşun izlerini görmeye meyllidir. Ona göre başlamakta olan çağın bir işaret fişği aranacaksa, bunu Makyavelci literatürde değil, kendini onunla karşıtlık içerisinde kuran bir başka literatürde aramak gerekecekti — ne "prese öğütler" ne de "siyaset bilimi" olarak adlandırılabilir, daha çok bunların arasında bir yerde kendini "yönetim sanatları" olarak su-

nan bir literatür, ki birazdan bunun ne olduğundan bahsedeceğiz. Bu literatürde hedef tahtasına oturtulan Machiavelli nasıl kurulu-yordu, onda karşı çıkılan şey tam olarak neydi? Foucault'nun önce-likle açıklığa kavuşturmak istediği şey budur (söz konusu literatür-de temsil edilen Prens'in, Machiavelli'nin *Il Principe*'sine hakikaten benzeyip benzemediği sorununu bir tarafa bırakarak). Machiavelli' de karşı olunan şey, temelde onun prens ile prenslik arasındaki iliş-kiyi tanımlama şekliydi. Şöyle ki: Machiavelli'nin kavrayışında prens, kendi prensliğiyle bir tekillik, dışsallık ve aşkınlık ilişkisi içerisindedir. Dışsaldır — çünkü prensliğini veraset, ilhak veya fe-tih yoluyla elde etmiştir, her durumda onun bir parçası değildir ve nihai olarak da ona dışsal kalacaktır. Onu prensliğine bağlayan şe-yin ne olduğu sorusuna verilecek yanıtın da bu bakımdan bir önemi yoktur; şiddet, gelenek, uzlaş, anlaşma, işbirliği vb. Nihayetinde bu, sentetik bir bağdan ibaret olacaktır. Aşkındır — çünkü prensi prensliğine bağlayan hiçbir temel, özsel, doğal, hukuksal bağ yok-tur. Prens, hepsinin üzerinde yer alır. Tekildir — çünkü iktidar uy-gulamasında tektir ve iktidar uygulamasından hedeflediği şey, ken-di prensliğini idame ettirmek, güçlendirmek, korumaktır. Fakat bu-rada prenslikten anlaşılan, prens ile onun sahip oldukları arasındaki ilişkiden, prens ile teritorya, prens ile uyruklar arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir. Nitekim korunması gereken şey de bu ilişki-dir; yoksa doğrudan, dolaysızca, asıl olarak ya da öncelikle teritor-ya ve onun üzerinde yaşayanlar değil (bkz. Foucault 2007: 91-92). Tahmin edilebileceği üzere yönetim sanatları, tam da bunların kar-şısında tanımlanmış ilkelere kendi temellerini bulacaktı. Foucault, yönetim probleminin 16. yüzyılda kelimenin tam anlamıyla patlak vermesini, iki farklı sürecin bu uğrakta kesişiyor olmasına bağlar: Bir yanda feodal yapıları çözen, parçalayan ve yerlerine geniş teri-toryal, idari, sömürgeci yapıları koyan bir süreç. Diğer yanda ise il-kindən tamamen farklı, fakat yine de onunla karmaşık bir etkileşim içerisinde olan ve kurtuluş için dünyada manevi olarak nasıl yön-lendirilmek istendiğini sorgulamaya açan Reform ve Karşı Reform süreci (a.g.y., 88-89). Bilinen bütün kodları yerinden eden bu iki sü-recin kesişimi, çok yönlü bir yönetim probleminin ortaya atılması-na neden olmuştu — nefsin yönetimi, ruhların yönetimi, davranışla-

rın yönetimi, çocukların yönetimi (ve aynı zamanda pedagoji sorunu), hanenin, ailenin, manastırın vb. yönetimi. Tekdüze fakat hem çoğul hem de yaygın olan bu literatür, yönetim sorununu prensen ve rilen öğütlerden farklı bir şekilde ele alıyordu: Burada artık prensin prensliği karşısında sahip olduğu dışsal, aşkın, tekil pozisyonundan herhangi bir iz yoktur: bir babanın ailesini, hanesini yönettiği gibi yönetmek, yani ilgiyle, dikkatlice, akıllıca ve içeriden. Burada artık dışsal, aşkın, tekil bir ilişkinin devamını garanti edecek bir yasayı dayatmaktan çok, şeylerin doğasını, kendi içkin düzenini anlamak, onları uygun bir amaca göre doğru şekilde yerleştirmek söz konusudur (a.g.y., 99). Bütün bunların bizi ilgilendiriyor olmasının nedeni, tam da yönetim sanatlarının ve yönetim sorununun siyasal hükmetme tarzları üzerinde çok kesin bir etki yaratacak, onunla iç içe geçecek, onu dönüştürecek olmasıdır. Hatta diyebiliriz ki, Devlet'in ayrık bir form olarak kavranması, yönetim sanatı ile siyasal egemenlik arasında gerçekleşen karşılıklı uyruklaştırmalar ve sirayet etmeler sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim *ratio status* hem bunun bir sonucu hem de bir onayıdır.¹⁵

Siyasal jargona yerleştikleri haliyle Fransızca *raison d'État* (hikmeti hükümet) ve onunla birlikte anılması gereken Almanca *Polizei* (polis) kavramları, 18. yüzyılın sonlarına doğru kazanacak oldukla-

15. Latincedeki ifadesiyle *ratio status* (Fr. *raison d'État*, Alm. *Staatsräson*, İt. *Ragion di Stato*), Türkçeye kimi zaman "hikmeti hükümet" kimi zamansa "devlet aklı" olarak çevriliyor. Mithat Sancar, özellikle idare hukuku yazınında kullanılgelen, fakat giderek yerleşiklik de kazanmış olan "hikmeti hükümet" çevirisini benimsemez: Haklı olarak, hem doğrudan ifadenin orijinalinde hem de tarihsel kökeninde bulunduğu açık olan "devlet" göndermesinin, çeviride "hükümet" sözcüğüyle ikame edilmiş olmasına itiraz eder. Ayrıca, moderniteyle olan ilişkisi ve içerisinde bulunduğu kavramsal bağlam dikkate alındığında, devletin kendine has bir "aklı"nın, bir *ratio*'sunun bulunduğu ima ediliyor olmasına rağmen, *raison/Räson/ragion* sözcüğünün, gerekçe, sebep, mazeret, saik gibi anlamları bulunan "hikmet" sözcüğüyle karşılanmasını da mânâlı bulmaz (Sancar 2004: 14-15). Buna karşın, Ozan Erözden, dar anlamıyla değil, geniş anlamıyla, yani belirli bir siyasal yönetim oluşturup bunun devamlılığını sağlayabilme yetisine işaret etmesi bakımından ele alındığında, "devlet aklı" çevirisinin, "hikmeti hükümet" çevirisine kıyasla yetersiz kalacağını söyler (Erözden 2012: 63n). Susurluk olayı hakkındaki incelemesinde *raison d'État* nosyonuna başvuran Ayşegül Sabuktay ise, ifadeyi ağırlıklı olarak Fransızcadaki haliyle korumayı tercih etmiş görünüyor (Sabuktay 2010: 97-111). Doğrusu ilk bakışta, *raison d'État*'ı "devlet aklı" olarak

nı bütünüyle olumsuz imaya ve kötü şöhrete rağmen (günümüzde her ikisine de hâkim olan negatif/eleştirel çağrışımın kökleri esasen buradadır), 16. yüzyılda bundan tamamen farklı şekilde ve çok daha pozitif göndermelerle ileri sürülmüşlerdi. Öyle ki, bugün her ne kadar hikmeti hükümet denildiğinde bundan genellikle bir tür Makya-velizm anlaşıyor olsa da, gerçekte bu literatür Machiavelli'den hiç hazzetmiyor, kendini onun karşısında konumlandırmaya, kendi temellerini onun sert bir eleştirisine dayandırmaya dikkat gösteriyordu: *Raison d'État* aslında bir Makyaavelizm eleştirisi olarak ortaya çıkmıştı. Peki hakikaten öyle miydi? Peter Burke, Machiavelli'ye yönelik saldırılarına ve onu inkâr etme girişimlerine rağmen, gerçekte bu yazarların ona borçlu kalmaktan kurtulamadıklarını söyler: Nihayetinde ürettikleri şey Machiavelli'nin daha Hristiyan ve basitçe daha riyakâr bir versiyonundan başka bir şey değildir (Burke 1991: 483). Benzer şekilde d'Entrèves de, bu yazarların söylediklerinin Machiavelli'nin söylediklerinden gerçekte farklı olmadığı- nın altını çizer: Yaptıkları şey, onun tarafından amansızca ortaya konmuş pek çok tiksindirici gerçeği yenilir yutulur kılmaktan ibarettir (d'Entrèves 1967: 45-46; Machiavelli'nin *raison d'État* kura- mıyla olan ilgisine dair ayrıca bkz. Meinecke 1998: 25-48; Viroli

çevirmenin daha doğru olduğu düşünülebilir — özellikle "devlet" kavramına dair uyarısında Sancar'a katılmamak mümkün değil. Öte yandan, orijinal haliyle *raison d'État*'da ifadesini bulan "devlet", basitçe Hobbes'un *Leviathan*'ı değildir: Burada devlet, egemenlik hakkından çok, yönetsel kapasitesi bakımından öne çıkar. Üstelik çalışma ilkesi hukuki müdahale araçlarından çok, idari müdahale araçlarına dayanır. Dolayısıyla evet, burada ele alındığı şekliyle devlet, "hükümet" etmektir. Ayrıca böyle bakıldığında "hikmet" sözcüğü, bilgelik, gizli sebep gibi anlam ve çağrışımlarını bir yana bırakacak olursak, özel türde bir bilmeye, kökeni itibarıyla hüküm vermede, muhakemede (hem akıl yürütme hem de yargı- lama anlamında), hükmetmede veya tahakkümde anlamını bulan bir tür bilmeye karşılık gelir (bkz. dipnot 9). Neticede "hikmet" ve "hükümet" birbirleriyle dışsal olarak ilişkilendirilmiş şeyler değil, birbirlerini içeren ve ima eden şeylerdir. Özetle, "devlet" kavramının eksiliyor olmasının yarattığı soruna rağmen, "hikmeti hükümet" çevirisinin, sahip olduğu zengin çağrışımlar hasebiyle, *raison d'État*'nın muhtevasını daha güçlü bir şekilde kavradığını söyleyebiliriz. Burada ise, başvurduğumuz literatürdeki anlam akışını koruyabilmek için genellikle *raison d'État*'yı olduğu haliyle çevirmeden bırakacağız, fakat çevirmemiz gerektiğinde, "hikmeti hükümet" çevirisini benimseyeceğiz — tabii bu uzun kaydı düşmüş olmanın rahatlığıyla.

1992: 8-9, 126-77). "Gerçek" Machiavelli ile bu kuramlar tarafından hedef gösterilen Machiavelli arasında bir uçurumun bulunup bulunmadığı sorunu bir yana, hikmeti hükümet üzerine yazanların tam olarak neyin peşinde oldukları kesin olarak belirlenebilir: Onlar, Devlet'in kendine has bir doğasının, kendine özgü yasalarının bulunduğunu ve Devlet'in hak ettiği gibi, yani kendi doğasına uygun olarak ve kendi içkin yasalarına saygı gösterilerek yönetilmesi gerektiğini söylüyorlardı. Açıkta ki prensin prensliğiyle dışsal, aşkın, tekil ilişkisinin korunması ve kollanması anlamında hükmetme mantığı, bundan bütünüyle farklıydı. Bu kuramcılar, Devlet'i özerk ve özgün, yeni bir form olarak kavrayarak, kendi öncellerinden ayrılıyorlardı. Onlara göre *status*, kendi *ratio*'suna sahip ayrıksı bir varlıktı ve öyle tanınıp yönetilmeliydi.

Burke, bu literatürde (Giovanni della Casa, Giovanni Botero, Girolamo Frachetta, Scipione Ammirato, Lodovico Zuccolo vd.) tıbbi bir metaforun sıkça nüksettiğini söyler (ki aslında bu yalnızca bir metafor da değildi, zira hikmeti hükümet üzerine yazanların bazıları gerçekten doktordu). Devlet sanki "hastalığa" yakalanmış biri gibi ele alınıyor, öyle tarif ediliyordu. Dolayısıyla yönetici de tıpkı iyi bir doktor gibi semptomları doğru yorumlaması gereken, buna ehil olması beklenen kişiydi. Devlet'in bir anlamda doktoru olan yönetici, hastasının krizini (ki "kriz" sözcüğü de esasen tıbbi bir terime karşılık geliyordu) atlatmasına yardım edecek, ona yol gösterecekti (Burke 1991: 482). Burada prensin prensliğiyle ilişkisinden çok daha fazlasının söz konusu olduğunu anlamak zor değil. Siyasal beden, artık kralın hanesinden ibaret değildir (bkz. Bourdieu 2004). Ve Devlet, yönetim sanatları ile siyasal tahakküm arasında vuku bulmuş kritik bir buluşmanın içerisinden geçerek yükselmektedir. Foucault'nun belirttiği gibi, yönetim sanatı yaklaşık iki yüzyıl boyunca *raison d'État* biçimi altında temsil edilecektir. Her ne kadar bu, yönetim sanatlarının serbestçe gelişimine geçici olarak ket vuracak olsa dahi, şurası kesin ki, 16. ve 17. yüzyıl boyunca Devlet, yönetsel aklın düzenleyici fikri olmuştur (Foucault 2007: 286). Foucault'ya göre hepsinden önce bu, birbirine rakip görünen iki büyük düşünce geleneğinden bir kopuştu: Hristiyan gelenek ve Machiavelli düşüncesi. Aziz Thomas, örneğin, bir kralın kendi krallığı-

nı, tıpkı Tanrı'nın doğayı yönettiği gibi veya ruhun bedeni yönettiği gibi yönetmesi gerektiğini söylüyordu — yani taklit edecektir. Üstelik bunu, insanları nihai ereğine, doğal ve ilahi ereğine yöneltmek üzere yapacaktır. Gelgelelim *raison d'État*'nın ne başka bir yönetimden devşirilecek ilkelerle ne de insanın erekleleriyle ilgisi vardır. O yalnızca Devlet'in kendisiyle, onun ne olduğuyla ve neyi gerektirdiğiyle ilgilidir (bkz. Foucault 2000a: 45-46; 2000b: 110-11; 2007: 232-34). Machiavelli düşüncesinden de bir kopuş olarak görülme-lydi, çünkü *raison d'État*'nın problem edindiği şey, hükmedenle hükmedilen arasındaki bağın sürekliliğinin nasıl sağlanacağından çok, Devlet'in gerçekliği ve doğasının ne olduğuydu (bkz. Foucault 2000a: 46; 2000b: 111; 2007: 65). *Raison d'État*, Devlet'in Devlet olarak doğasını tanıyarak onun güçlerini çoğaltmaya, salt onun doğasından türetilebilecek, dolayısıyla salt ona münhasır yönetim ilkelerini bulup çıkarmaya dönük güçlü bir girişimdi. Fakat, Devlet'in doğasından kastedilen neydi?

Devlet'in Devlet olarak tanınması, aslında büyük ölçüde onun çoğul bir siyasal uzamda kendine yer tutmuş, rekabet ve denge halindeki eşit güçlerden biri olarak tanınması anlamına gelir. Foucault, Devlet'in belirli bir rekabet alanı içerisinde başka Devlet'lerle birlikte konumlanmış olduğuna dair fikrin, kendi zamanı itibarıyla, siyasal teknoloji olarak adlandırabileceğimiz her şey bakımından asli, yeni ve üretken bulunabileceğini söyler. Bunu iki açıdan değerlendirmek mümkündür: Devlet'in teorik gerçekliği bakımından ve Devlet'in tarihsel gerçekliği bakımından. Teorik bakış açısından yeniliğin karşılığı, çoğul bir siyasal uzamın (devletler çoğulluğu) varlığının, üniter bir krallıktan nihai bir imparatorluğa geçişin arasındaki bir evreyi tanımlamıyor olmasıdır: Devlet'in ereği, olduğu şey olmayı bırakmak ve bir başka biçime evrilmek değil, olduğu şey her neyse öyle olmaya devam etmektir. Devlet'in yalnızca kendine referansla örgütlenebilmesinin anlamı budur. Ona dışarıdan herhangi bir yasa dayatılamaz (ne pozitif yasa, ne ahlak yasası, ne doğal yasa ve ne de ilahi yasa), zira o yalnızca kendi iyiliğinin peşindedir ve herhangi bir dışsal amaca sahip değildir. Devlet ne açık zamanı bir hedefle sınırlandırmak, ne de çoklu mekânsallık halini ortadan kaldırmak ister, ki *raison d'État* yoluyla tasarlanan dünya zorunlu ola-

rak ve kaçınılmaz olarak, kendi yasalarını ve kendi amaçlarını kendilerinde taşıyan devletlerin ebedi bir çoğulluğuna dayanır (bkz. Foucault 2007: 290). Peki devletin tarihsel gerçekliği bakımından, zamansal olarak açık bir tarihin ve çoğul bir devlet uzamının anlamı nedir? Foucault burada Westphalia'ya işaret eder: 1648. Roma İmparatorluğu'nun sonu aslında bu tarihe yerleştirilmelidir. Çünkü İmparatorluk'un, günün birinde devletlerin içerisinde eriyeceği umut edilen veya düşlenilen form olmaktan, bütün devletlere tahsis edilmiş nihai bir görev olmaktan çıkması, ancak bu tarihte onaylanabilmiştir. Devlet'in yükselmesi, evrenselliğin iki büyük formunun, yani emperyal bir proje olarak İmparatorluk'un ve yine evrenselci bir ideal olarak Kilise'nin misyonlarını ve anlamlarını yitirmesi demektir (a.g.y., 291). Öte yandan mutlak birimler olarak tanınan ve aralarında herhangi bir tabiiyet ilişkisi bulunmayan devletlerden mürekkep bu yeni siyasal uzam, hanedanlar arası çekişmeden ziyade, artık Devlet'ler arasındaki rekabet tarafından tanımlanacaktır. Prensliğin teritoryal genişlemesi yerine Devlet'in güçlerinin geliştirilmesi; prensin mülklerinin artırılması yerine Devlet'in güçlerinin artırılması; hanedanlık anlaşmaları yoluyla mirasların birleştirilmesi yerine siyasi ve geçici anlaşmalar yoluyla Devlet güçlerinin birleştirilmesi: Merkezde bulunan kavram ve siyasal aklın yeni unsuru artık güçtür — Devlet'lerin gücü. Dolayısıyla yeni yönetsel rasyonalitenin görevi de yalnızca Devlet'in halihazırdaki durumunu korumak değil, onun güçlerini korumak, idame etmek, geliştirmek olacaktır (a.g.y., 295-96). *Raison d'État*, işte bunun nasıl başarılabileceği sorusuna verilmiş yanıtın spesifik adydı.

Devlet'in güçleri nasıl artırılabilecek? *Raison d'État* kavramı etrafında yükselen yeni yönetsel rasyonalite, kesinlikle birbirine indirgenemeyecek olan, fakat mutlak şekilde birbirini gerektiren iki farklı süreç arasında güçlü bir dolayım sağlayarak bu soruya bir yanıt veriyordu. Söz konusu yanıt, aslında yeni birtakım siyasal teknolojilerin doğmasına neden olacak türden bir içerisi/dışarısı ayrımına dayanıyordu. Öyle ki (dışarıda) çoğul bir siyasal uzamda kendi benzerleriyle bağımsız güçler olarak karşı karşıya geldiği düzlemde Devlet, Ortaçağ siyasal örgütlenmelerinin abartılı heveslerine kıyasla kendi hedeflerini sınırlayacak, rekabetçi bir dengenin korun-

ması adına kendini bir özsınırlamaya tabi tutacakken; (içeride) kendi uyruklarının hayatlarını düzenlemek, davranışlarını yönetmek, ekonomik faaliyeti düzene sokmak vb. konusunda sınırsız hedeflere sahip olacaktı (Foucault 2008: 7). Devlet'in güçlerini artırmanın yolu, içerisi ile dışarısi arasında, sınırlı hedefler ile sınırsız hedefler arasında doğru bir ilişkinin kurulmasına bağlıydı ki *raison d'État* kendi zeminini tam da burada buluyordu. Nitekim bütün bu süreç, iki farklı kümede toplanabilecek iki büyük siyasal teknolojinin devreye sokulmasını beraberinde getirecekti: Birincisi, askeri-diplomatik teknikler. İkincisi ise polis teknikleri (*Polizei*) (Foucault 2007: 296). Eğer artık çoğul bir siyasal uzamın mevcudiyeti geçici bir durumu değil de, daimi kılınmak istenen bir hali ifade ediyorsa, bu, bir yandan Devlet'lerin devingenliğine, ihtiraslarına, büyüme, güç takviye etme girişimlerine sınırlama getiren, fakat diğer yandan da her bir Devlet'in kendi gelişimini artırmasına yetecek kadar yer bırakan bir sistemin varlığını zorunlu kılacaktır. İşte, askeri-diplomatik aygıttan sağlanması beklenen şey budur ve hedefinde de "Avrupa dengesi" bulunmaktadır: Birbirleri üzerinde tabiiyet oluşturmayan, imparatorluk tutkusundan arındırılmış, dolayısıyla yapısal olarak çoğul, en güçlünün gücünün sınırlandırılmasına, güçsüz olanların güçlüye karşı birleşmesine olanak tanıyan ve şüphesiz dünyanın geri kalanıyla faydalanımcı, sömürgeci, tahakkümcü ilişkiler geliştirmekten çekinmeyen Avrupa Devlet'leri arasında sağlanmak istenen dengeden söz ediyoruz (a.g.y., 298-99). Burada artık savaş, Ortaçağ savaşlarında olduğu gibi bir hak savaşı değil, bir *raison d'État* savaşı olacaktır: Savaşı başlatmak için salt bir diplomatik neden yeterlidir — bozulmuş dengenin yeniden tesis edilmesi gerekmektedir (a.g.y., 301). Öte yandan diplomasinin temel ilkesi artık egemenin hakkından değil, Devlet'in fiziğinden türeyecektir — diplomatlar tarafından izlenilen hat, hak tarafından veya gelenek tarafından belirlenmekten çok, denge ihtiyacının şekil verdiği çok taraflı anlaşmalar tarafından belirlenmektedir (a.g.y., 302). Özetle, *raison d'État*'nın dışarıya bakan yüzü, Avrupa dengesini korumaya hasredilmiş hem daimi bir diplomatik aygıttan hem de profesyonel bir askeri aygıttan ibarettir.

Ancak *raison d'État*'nın bir de içeriye bakan yüzü vardır: Poli-

zei. Yukarıda, tıpkı hikmeti hükümet kavramı gibi polis kavramının da geçmişte, şimdikin aksine, negatif çağrışımlara sahip olmadığını belirtmiştik. Polis kavramı bugün bize düzeni sağlamak ve tehlikeleri önlemekle sorumlu kılınmış resmi bir kolluk gücünden daha fazlasını söylemiyor. Lakin Pasquale Pasquino'nun belirttiği gibi, daha çok kendine yüklenen negatif görevlerle öne çıkan bu polis kavramı, 18. yüzyıl sonu veya 19. yüzyıl başına tarihleyebileceğimiz görece yeni bir kullanımdır. Hatta Pasquino çok daha belirgin bir tarih ve bir eser adı vererek, Alman hukukçu Pütter'in 1770 tarihli bir çalışmasından (*Institutiones Juris Publici Germanici*) önce polisin negatif bir tanımını bulmanın bir hayli zor olacağını söyler (ki Pütter burada polisi, gelecekteki tehlikeleri engellemekten sorumlu kamu gücünün bir parçası olarak tanımlar) (Pasquino 1991a: 109). Polis kavramındaki anlam kaymasının/daralmasının üzerinde sonra duracağız. Şimdilik dikkat çekmek istediğimiz şey, tek tek, fakat aynı zamanda toplu olarak uyrukların hayatlarını, alışkanlıklarını, davranışlarını Devlet bilgisinin ve yönetiminin içerisine çeken bu siyasal teknolojinin başlangıçtaki halidir.

Status kavramı gibi *Polizei* kavramı da bir dizi farklı şeyin adlandırılmasında rol üstlenmiştir. Franz-Ludwig Knemeyer, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar, temelde *Polizei* kavramının üç farklı kullanımının bulunduğuna işaret eder: *Polizei* ilkin, belirli bir topluluk içerisindeki düzen halini ifade eder. İkinci bir kullanımda ise topluluk içerisindeki düzen halinin tesis ve idame edilmesini amaçlayan kuralın, emredici kodun kendisine karşılık gelir (*Polizeigesetz*). Üçüncü kullanımında artık *Polizei*, düzenin tesis ve idame edilmesini amaçlayan kurallardan ayrılarak, söz konusu düzenin içeriğiyle ilgili bir şeyler anlatmaya başlar (*Polizeiwissenschaft*) (Knemeyer 1980). Foucault da *Polizei* kavramı üzerine benzer açıklamalarda bulunur. *Polizei*, 15. ve 16. yüzyıllar boyunca ya belirli bir kamu otoritesi tarafından yönetilen bir topluluğu veya bir birliği adlandırmak üzere (bir aile veya bir manastır *Polizei* sayılmıyordu, zira bir kamu otoritesi tarafından yönetilmiyorlardı); ya bu tür toplulukları kamu otoritesi altında idare etmeyi sağlayan eylemler kümesini adlandırmak üzere; ya da basitçe iyi bir yönetimin olumlu ve değerli sonucunu adlandırmak üzere kullanılmıştı (Foucault 2007: 312-13).

Fakat 17. yüzyıldan itibaren kavramın anlamında derin bir dönüşüm yaşanacaktır: Artık *Polizei* bir yandan Devlet'i iyi bir düzen içerisinde tutarken, diğer yandan onun güçlerini çoğaltan araçlar kümesini ifade ediyordu. Polis biliminin (*Polizeiwissenschaft*) büyük kuramcılarından von Justi örneğin, *Polizei*'in tanımını, bir Devlet'in içerisini, iç düzenini ilgilendiren ve bu Devlet'in dayanıklılığını ve gücünü artırmayı, artırdığı güçleri etkili kullanmayı sağlayan yasalar ve düzenlemeler kümesi olarak veriyordu (bkz. *a.g.y.*, 314). Böylelikle *Polizei* ile *raison d'État* arasındaki bağ da açığa çıkmış oluyor: *Polizei*, Devlet'in içerideki sınırsız hedeflerini ve bunu sağlamanın siyasal teknolojilerini temsil ediyordu. Bu haliyle *Polizei*'in, Devlet yapılanması içerisinde yer alan sınırlandırılmış bir kurum olarak bugünün polisinden epey farklı olduğu görülebilir — *Polizei*, Foucault'nun ifadesiyle, "devletin rasyonel faaliyetlerinin nesnesi olan şeylerin doğasını, peşinde olduğu amaçları ve söz konusu araçların genel biçimini" tanımlıyordu (Foucault 2000a: 44). Dolayısıyla *Polizei*'in merkantilizm gibi, kameralizm gibi uygulamalı siyasetin kimi ekollerinde (bkz. Tribe 1984; Wakefield 2009; Gürkan 2007) ve üniversitelerde okutulan, yönetim hakkındaki spesifik bir bilgi türünde (*Polizeiwissenschaft*) yankı bulmuş, temsil edilmiş olması hiç şaşırtıcı değildir (Foucault 2000a: 50). Ayrıca *Polizei*, Devlet'in güçlerinin bilinmesi, tanınması, artırılması, uygun şekilde yönetilmesi gibi temalarla ilişkilendirildiği ölçüde bir başka bilgi türüyle de temas etmiştir: İstatistik. Kökeni itibariyle istatistik (*Statistik*) sözcüğünün Devlet'le (*Staat*) yakın bir ilgisinin olduğu görülebiliyor (Pasquino 1991a: 114). Nitekim *Statistik* kavramının akademik bir geçerlilik kazanmasını sağlamış kişilerin başında gelen Gottfried Achenwall, istatistiğin bir "devlet hakkındaki kayda değer olgular" toplamı olduğunu söylüyordu (aktaran Hacking 2005: 42). Daha önce ise Leibniz, bir Devlet'in kendi gücünü tanıyabilmesinin yolunun, gücünün gerçek ölçütü olan nüfusunu tanımaktan geçtiğini ve tam da bu yüzden, Prusya devletinin merkezi bir istatistik bürosu kurarak işe başlaması gerektiğini söylemişti: Ölümler, doğumlar, vaftizler, evlilikler, hastalıklar, insanların cinsiyetlerine ve statülerine göre sayıları, silah kullanabilen erkeklerin ve evlenilebilir kadınların sayıları, nüfus yoğunluğu, yaşam süreleri, ölüm nedenle-

ri (a.g.y., 2005: 35). İşte, Devlet'in gücü ancak bunları sayarak ölçülebilirdi. Öte yandan bu türden bir Devlet bilgisinin (*Statistik*) toplanabilmesinin ve oluşturulabilmesinin ancak polis (*Polizei*) tarafından sağlanabileceğini kabul etmek gerekir. Foucault'nun belirttiği gibi, polis, istatistiği yalnızca zorunlu kılmamıştır, aynı zamanda olanaklı da kılmıştır (Foucault 2007: 315).

Fakat şunu unutmamak gerekir ki, ne *Statistik* (Devlet'in hali hazırda gücünün bilgisi) ne de *Polizei* (Devlet'in gücünü artırmaya hizmet eden teknikler) salt Devlet'le ilgiliydi. Gerçekte çifte bir görevi yerine getirmeye vakfedilmişlerdi: Devlet'in güçlerini artırırken bireylerin yaşamlarındaki öğeleri düzenlemek, geliştirmek, iyileştirmek. Yine de bunları bütünüyle ayrı iki görev gibi değil, aslında aralarında güçlü bir ilişki bulunan iki görev gibi almak gerekir: Yaşam öğelerini geliştirerek, Devlet'i güçlendirmek (ve elbette tersi) (Foucault 2000a: 53). İstatistik, örneğin John Sinclair'in 1786 yılındaki Avrupa seyahati sırasında edindiği izlenimlerden hareketle dile getirdiği iki unsuru da kapsıyordu: "İstatistiksel sözcüğü Almanya'da, ülkenin siyasal gücünü ölçmeyi amaçlayan bir soruşturma ya da devlet işlerini ilgilendiren sorunlar anlamına geliyor; halbuki benim terimle ilişkilendirdiğim anlam, bir ülkenin içinde bulunduğu durum hakkında, 'sakinlerinin mutluluk miktarını ve gelecekteki gelişmesinin yollarını' kestirmeyi amaçlayan bir soruşturmadır" (aktaran Hacking 2005: 32). Şüphesiz bu, daha önce William Petty tarafından ortaya atılmış *political arithmetic* (politik aritmetik) kavramını bir adım daha ileri götürmek demekti. *Polizei* ise takıntılı, ayrıntılı, konusu ve hedefleri bakımından sınır tanımayan düzenlemeleriyle sözünü ettiğimiz çifte görevi yerine getiren faaliyetin adıydı.

Ne türden şeyler *Polizei*'in alanına giriyordu? Neredeyse bütün bir hayat! Gerhard Oestreich, henüz kamu hukuku ile özel hukuk arasında güçlü bir ayırımdan bahsetmenin olanaksız olduğu bütün bu dönem boyunca, polis emirnamelerinin yalnızca kamusal hayatı değil, aynı zamanda özel hayatı da düzenlemeye giriştiğini söyler (Oestreich 1982: 157). Strasbourg kentinin 1628 tarihli büyük polis emirnamesine göndermede bulunan Oestreich, düzenlemelerin neleri kapsayabildiği hakkında bize net bir tablo sunar: Pazar ayinleri,

din hizmetleri, büyüclük, dine küfür, hakaret, yalan beyanda bulunmak veya yalancı şahitlik yapmak, çocuk bakımı ve eğitimi, ev idaresi, düğün ve vaftiz töreni harcamaları, han sahibi ile konukları arasındaki ilişkiler, dilenme ve sadaka verme, Yahudilerin statüsü, tefeciliğin ve tekel oluşumunun önlenmesi, aracılar tarafından yapılan taşımacılık ticaretinin koşulları, sahte mallar, iflas durumları, kumar oynama, huzuru bozan davranışlar, asılsız haber yayma, iftira bulunma, cenaze törenlerinin sınırlandırılması — bütün bu konular ve davranışlar hakkında çok sayıda düzenleme bulunuyordu (a.g.y., 158; ayrıca bkz. Knemeyer 1980: 177; Dubber 2005: 75-76). Peki polis hangi araçlarla işliyordu? Foucault, polisin iktidarını adli iktidardan kesinlikle ayırmamız gerektiğini söyler: Polis, adalet değildir. Elbette o da tıpkı adli iktidar gibi, kraliyet iktidarından türemiştir, fakat adli iktidarın içerisinden işlemez. Adli iktidar tarafından yerine getirilmesi beklenen bir işlev olmadığı gibi, onun himayesindeki bir enstrüman da değildir. Polis, doğrudan kendi rasyonallite ilkeleri adına ve yalnızca onlara dayanarak işler. Adalet imasında bulunmadan yasa biçimine başvurur — düzenleme, emirname, kısıtlama, yönerge vb. şekillerde vücut bulacaktır. Öyleyse polis, egemenin egemen sıfatıyla giriştiği doğrudan yönetimselliktir. Yani bir bakıma, daimi bir hükümet darbesidir (*coup d'État*) (Foucault 2007: 339-40).

Devlet biçimine dair aklımızdan çıkarmamız gereken şey, belirgin bir içerisi/dışarısı ayırımına dayanıyor ve dışarıda ait olduğu çoğul siyasal uzamda kendi muadilleri karşısında hedeflerini sınırlandırarak belirli bir dengeyi korumayı amaçlarken, içerideki sınırsız hedefleriyle güçlerini çoğaltmaya çalışıyor olmasıdır. *Raison d'État*, işte bu iki süreci birbirine dolayımlayarak bir Devlet'in güçlerini azamiye çıkarmanın mümkün olduğu gerçeğinin kabulüne dayanıyordu. Foucault, *Polizei* ile Avrupa dengesi arasındaki ilişkide bunun sarıh bir örneğini bulur: İlkın, her ikisinin birbirini tamamladığı söylenebilir — Avrupa dengesinin hedefi, Devlet'lerin büyümesine rağmen dışarıdaki dengeyi korumakken; polisin hedefi, içerideki iyi düzenini koruyarak Devlet'in güçlerini artırmaktır. İkinci ve çok daha önemli bağıntı ise, Avrupa dengesini sağlamanın en emin yolunun, her bir Devlet'in kendi güçlerini artırmasına im-

kân veren iyi bir polise sahip olmasıdır. Bir başka Devlet'in kötü bir polise sahip olması dengenin bozulmasına neden olacaktır. Foucault, böylelikle Avrupa dengesinin bir bakıma devletler arası *Polizei* gibi işlemeye başladığını söyler — bu durum, devletler topluluğuna, her bir Devlet'in iyi bir polise sahip olup olmadığını görme hakkı verecektir (a.g.y., 314-15). Nereden bakarsak bakalım gerçek anlamda bir Devlet çağı olan bu klasik çağın, sınır çekmeyi ve içeriği dışarıdan, dışarıyı içeriden ayırmayı bir siyasal teknik olarak kullandığını kabul etmemiz gerekir. Devlet ve ona hizmet eden yönetsel rasyonalite bakımından oldukça verimli sonuçlar doğuracak olan bu tekniğin dayattığı ayırım, von Justi tarafından basitçe şöyle ifade edilmişti: *die Politik* ile *die Polizei* arasındaki ayırım. *Die Politik* negatif bir görevdi ve esasen gerek içerideki gerekse dışarıdaki düşmanlara karşı yürütülecek savaştan oluşuyordu. *Die Polizei* ise pozitif bir görevdi ve hem uyrukların mutluluğunun hem de Devlet'in güçlerinin artırılmasıyla meşguldü (Foucault 2000a: 53-54; 2000b: 119-20). Bugün artık şüphesiz bu kavramlara aynı anlamları yüklemiyoruz — lakin bu kavramların işaret ettiği ayırımın üzerinden atlamamız mümkün değil: Devlet kendi gerçekliğini spesifik bir içerisi/dışarısı ayırımı üzerine bina etmiştir. Üstelik bu ayırım, sahip olduğumuz pek çok kavramın ufkunu da uzun süre belirlemiş olan şeydir, tıpkı savaş ve ceza kavramlarında olduğu gibi.

Janus'un Yüzü — Savaş ve Ceza

Savaş ve ceza kavramlarının içeriğini, ayrıca her iki kurumun nasıl şekillendiğini, hangi türden pratikleri kapsayıp, hangilerini dışladıklarını daima şiddetin belirli bir dağılımı, belirli bir kullanımı, siyasal tahakküm tarzlarıyla bağlanma biçimleri vb. tayin eder. Dolayısıyla şiddetin ve şiddet araçları üzerindeki kontrolün yapısına hep daha yakından bakmamız gerekir. Konu Devlet olunca bu daha da kesin bir anlam kazanıyor, zira Devlet şiddet araçları üzerinde şimdiye dek hiçbir siyasal formun sağlayamadığı kadar güçlü bir tekel oluşturmayı başarmıştır. Savaşın görünümleri, işlevleri, ondan beklenenler, ona yüklenen anlamlar kadar, cezanın anlamı ve çerçevesi üzerinde de şiddetin bu yeni örgütlenme şeklinin olağanüstü et-

kisi olmuştur. Bunun nasıl olduğuna ve sonuçlarının neleri ima ettiğine daha yakından bakalım. Şüphesiz günümüz Batı siyasal yapılarını anlamak için hep geri dönülen yere, ilk merkezi yapıların oluşmaya başladığı Ortaçağ sonlarına hızlıca göz atmamız gerekecek.

Ortaçağ tarihçileri, özellikle de feodal dönemden söz ederken sıklıkla güvenlik temasına göndermede bulunurlar. Nitekim Marc Bloch, feodal dönem insanların güvenlik kaygılarını gözetmeyen bir çözümlemeden ortaya çıkan tablonun, gerçeği temsil edemeyeceğini söyler: Modern çağın korkunç fakat kolektif, yıpratıcı fakat süreksiz savaşlarının yol açtığı güvensizlikten farklı olarak, feodal çağda "esas korku uyandıran olay, tehditlerin her gün her bireysel kaderin üzerine çökmesiydi" (Bloch 1998: 623). Belirgin bir şiddet tekelinin yokluğunda, çıplak şiddet bütün toplumsal yüzeyi; ekonomik ilişkileri, hukuksal ihtilafları, fakat en az onlar kadar sıradan davranışları ve gündelik jestleri de kuşatıyordu. Şiddet ekonomik alanı baştan sona katediyordu: "Ticaretin zor ve nadir olduğu bir dünyada, zengin olmak için bazen yağma, bazen de insanları ezmek ve sömürmekten daha etkin bir yol var mıydı? Savaşçı ve egemen bir sınıfın bütünü geçimini bu yoldan sağlıyordu". Haklar bahis konusu olduğunda da konuşan şey şiddetti: "Örfün yasanın yerine geçmesi nedeniyle, hakların her türlü kötüye kullanımını bir süre sonra meşrulaştırıyordu. Aynı şekilde, her bireye veya küçük gruba, kendi adaletini kendinin sağlaması hakkını tanıyan çok köklü bir gelenek de şiddetin başlıca kaynağı olmaktaydı". Nihayet davranışlar, alışkanlıklar, duygular, anlam kodları — şiddet işte tüm bu olağan tecrübelerin de içerisinden geçiyordu: "Çünkü ilk hareketlerinin vücut hareketleri olmasını engellemekte güçlük çeken, acı sahnelerle çok az duyarlı olan, sonsuzluğa ulaşmadan önceki geçici bir aşama olarak gördükleri yaşama karşı çok az saygı duyan bu çağın insanları, üstelik fizik güçlerini yarı-hayvansal bir şekilde açığa çıkartmakta da şerefli bir yan bulmaktaydılar" (a.g.y., 624). Şiddetin toplumdan çekilip alınması bir yana, sınırlandırılabilmesi bile yalnızca fazla iyi niyetli kimselerin umut edebileceği bir şeydi. Bloch, uzun sürecek olan birkaç yüzyıl boyunca (henüz ulaşılması imkânsız olan) barışı sağlamayı kendini görev edinmiş bir dolu başarısız girişime dikkat çeker: Kilisenin başını çektiği "Tanrı Barışı" (Tanrı'nın

koruması altında olduğu farzedilen bazı insanlara ve nesnelere dokunulmasını yasaklayan anlaşmalar) veya "Tanrı Ateşkesi" (Pazar törenleri, Paskalya günleri gibi dini öneme sahip günlerde şiddet eylemlerini yasaklayan anlaşmalar). Bu tür girişimler, çoğu durumda kolayca ihlal edilebilir türden sözleşmelerden ibaret kalmaktan kurtulamadılar. Bloch'un belirttiği üzere, daimi bir zor aygıtını ve adalet düzenini kendi bütünlükleri içinde oluşturmakta yetersiz kalan dinsel kurumlar ve birlikler, karışıklığı bastırıp kesintisiz bir barış sağlamayı başaramıyordu (*a.g.y.*, 632). Bilhassa Kıta'da, Kilise kurulları, yeminli sözleşmeler vb. tarafından başlatılan hareketi sonuna dek götürebilmek, ancak krallıklar ve yerel prenslikler sayesinde mümkün olabilecekti — bir başka deyişle, zor aygıtlarını merkezileştirerek meşru şiddet tekeline dönüşme yolunda ilerleyen siyasi güçler sayesinde (*a.g.y.*, 637).

Batı'da şiddet tekelinin oluşumu, Norbert Elias'ın uygarlık üzerine çalışmalarının konu edindiği temel problemlerden biridir. Elias'a göre fiziksel şiddet tekeli, insan türünün sosyoteknik buluşlarından ve yüzyıllar içinde "bugünkü devlet modeline varıncaya kadar (ki bu model kesinlikle nihai aşama değildir) çok tedrici olarak biçimlenmiştir" (Elias 1993: 199). Uygarlık sürecinin esas uğraklarından birini oluşturan bu sosyoteknik buluşun mahiyetinin kavranabilmesi için, Elias, şiddetin doğası hakkındaki genelgeçer bir anlayışı terk etmeyi önerir: Ona göre asıl sorulması gereken, bazı insanların diğerlerine şiddet uygulamasının nasıl mümkün olduğu değil, insanların çoğunun barış içinde yaşamasının nasıl mümkün olduğudur. Bireylere doğuştan getirdikleri bir saldırganlık dürtüsü atfeden yaklaşımın tersine, çatışmaları tahrik edenin saldırganlık değil, saldırganlığı tahrik edenin çatışma olduğunu söyleyen Elias, çatışmaları şiddete dayalı olmadan çözmenin yolunu, bu sosyoteknik buluşun insanlığa verdiğini ima eder (*a.g.y.*, 196-99). Sonuçta Elias, Batı'da mutlakiyetçi yapıların gelişimine tekabül eden şiddet tekelinin oluşum sürecini, açıklayıcı bir model etrafında ayrıntılı olarak analiz edecektir. Bu model, "şiddet uygulamasının birbirleriyle özgür bir rekabet halindeki savaşçıların bir ayrıcalığı olduğu dönemden başlamak suretiyle, zamanla bedensel şiddet uygulama hakkının ve araçlarının merkezileşmesi ve tekelleşmesine doğru gi-

den tarihsel olayların sergilenmesine" bağlı olarak (Elias 2002a: 66), bütün bu tarihsel sürecin hem kişilik yapılarındaki ve davranış kodlarındaki psiko-oluşumsal hem de toplumsal yapıdaki ve devlet kuruluşundaki sosyo-oluşumsal dönüşümlerle birlikte çözümlenmesini hedefler.

Batı'nın tarihsel kuruluşu içinde özgün ve belirleyici bir uğrak olarak bir mutlakiyet çağının varlığından bahsetmenin yersiz olmadığını söyler Elias. Çünkü bu dönem boyunca söz konusu olan şey, basitçe bir dizi büyük prensliğin münferit şekilde ortaya çıkması ya da bazı kralların diğer zümreler üzerinde kazara zaferler kazanması değildir: "Egemenlik biçimindeki değişiklikte dışavurumunu bulan şey, bir bütün olarak Batı toplumundaki bir yapı değişikliğidir" (Elias 2002b: 12). Nitekim bütünsel bir yapı değişikliği olduğunun bir kanıtı da mutlakiyetçi dönemle birlikte kralın şahsında görünür hale gelen iktidar artışı ve yoğun merkezileşme eğilimiyle, davranışları baskı altına alma, duygu kontrolü ve heyecanların dizginlenmesi yönündeki eğilimin çakışmasıdır. Bunun bir rastlantıdan ibaret olmadığını kestirmek zor değil. Üstelik birini incelemekten ötekini anlamak mümkün görünmemektedir: "Devlet kuruluşları sürecini ve bu sürecin içerisinde ilerleyen, ilk olarak da mutlakiyetçi egemenlik biçiminde özellikle belirgin bir ifadesini bulan toplumun merkezileşmesi olgusunu incelemekten, davranışın uygarlaşmasını ve insan bilincinin ve dürtülerinin idaresinde buna karşılık düşen dönüşümü anlayamayız" (a.g.y., 17). Elias'ın düşüncesinin özgünlüğü, şiddetin toplumdan çekilip alınması ile davranışların uygarlaşması süreçlerinin, aynı kökenden gelen ve birbirine dolanarak ilerleyen çifte bir süreç olarak ele almasıdır. Burada sarayın, üslup oluşturunca bir işlevle ortaya çıkması oldukça anlamlıdır: Şiddet tekelinin oluşması sürecinde, savaşçı özelliklerini kaybetmiş ve kralın yakın çevresinde toplanmış soylularıyla birlikte saray, şiddetten arındırılmış, uygarlaştırılmış yeni davranış kodlarının hem üretildiği, hem öğrenildiği, hem de buradan bütün topluma yayıldığı yerler oldu. Elias, davranışlarda gözlemlenen genel dönüşümü ve saray toplumunun buradaki kritik rolünü ayrıntılı şekilde tarif eder (bkz. Elias 2002a: 131-342). Fakat biz bunu not etmekle yetinip, mutlakiyet sorununa geri dönelim.

Elias, mutlakiyetçiliğin sosyo-oluşumunda beş temel eğilime dikkat çeker: Bunlardan ilki, para ekonomisinin büyümesidir. Para ekonomisindeki büyüme savaşçı soylular üzerinde oldukça yıkıcı bir etki yaratırken (dolaşıma giren para miktarının büyümesiyle fiyatlar yükselişe geçerken, mülklerinden sabit rantlar elde eden feodal beyler bu gelişmeyi sadece izliyorlardı), merkezdeki figürün elini güçlendiriyordu (çünkü vergi aygıtı sayesinde büyüyen zenginlikten pay almayı becerebiliyordu). İkinci eğilim, monarşinin, mali fırsatlarına paralel olarak askeri fırsatlarını da geliştiriyor olmasıdır, nitekim daimi orduların kurulması ve savaş tekniğinin gelişmesi, iktidarın mutlak niteliğini artırırken, soyluların savaş becerilerini, mali güçlerinin yanı sıra azaltıyordu. Üçüncü eğilim, mali güçlerini hızla yitiren ve yeni ekonomiye eklemelenemeyen savaşçı zümrenin, kendine para ödeyebilecek bir kral bulup onun hizmetine girmek dışında (tabii mülklerini satmak, gasp veya soygun yapmak, yoksulluk içinde yaşamak ihtimallerini saymazsak) bir çaresi kalmıyor olmasıdır. Dördüncü eğilim, savaş güçlerini de hızla yitiren ve savaş tekniğindeki gelişmelerle silah tekelleri kırılan eskinin özgür ve savaşçı şövalyelerinin, giderek kralın emrindeki maaşlı subaylar haline gelmeye başlamasıdır. Beşinci eğilim ise güç yitiren soyluluk ile güçlenen burjuvazi arasında oluşan denge durumunu fırsat bilen monarşinin, her ikisinin de üzerinde yükselbilecek bir açı kazanmış olmasıdır (bkz. Elias 2002b: 19-23). Bütün bu eğilimler merkezi güçlendiriyor, onun mutlak bir karakter kazanmasına imkân tanıyordu. Gerçekte bundan önce de, savaş gibi kimi önemli etkenlerin merkezileşme yönündeki basıncı artırdığı olmuyor değildi. Ortaçağ boyunca merkezin istikrarlı bir görünüm kazanmaya yakınlaştığı dönemler, tipik olarak savaş dönemleriydi. Kral savaşın efendisi olarak ortaya çıktığında merkezkaç güçler kral lehine kendilerini geri çekiyor, fakat ne zaman kral savaş konusunda bir tereddüt gösterse bir sürü yeni ve küçük krallık türüyordu. İşte, Avrupa'nın o çağlarındaki siyasal şekillenmesine damgasını vuran yasa basitçe buydu (*a.g.y.*, 33). Lakin merkez ile merkezkaç güçler arasındaki bu salınımın ve döngünün, iki gelişmeyle birlikte zorlanmaya başladığını söyler Elias: Bunlardan birincisi, kavim göçleri sonrasındaki nüfus artışıyla birlikte toprak sıkıntısının baş göstermesi,

nüfus yoğunluğunun düzeyine göre emeğin farklılaşması, pazarların oluşması yönündeki itkinin güç kazanması gibi bir dizi nedene bağlı olarak, içeriye doğru gerçekleşen derinleşmedir. Toplum, "toprak sıkışmasının ve nüfus artışının baskısı altında sadece dışarıya doğru genişlemez, bir anlamda içeride de genişler; farklılaşır, yeni hücreler filizlendirir, yeni organlar oluşturur: kentler" (a.g.y., 71). İkinci gelişmeyle ilkiyle yakından ilişkilidir. Hızlı nüfus artışı gözlerin hem içeride hem de dışarıda yeni topraklara dikilmesine neden olur: "Dış kolonizasyon, başka bölgelerde yeni toprakların fethedilmesi, içerideki kolonizasyonla el ele gider" (a.g.y., 59). Bütün yollar savaşa çıkmaya başlar ve kendini dayatan savaş, daha merkezi, daha mutlak iktidarlara tetikleyecektir. Daha mutlak iktidarlara ise kendilerini her şeyden önce şiddet ve vergiler üzerinde, birbirinden koparılması asla mümkün olmayacak bu askeri ve mali araçlar üzerinde bir tekel olarak gösterecektir (bkz. a.g.y., 148-63). Batı'da şiddet tekelinin oluşum dinamiklerinin adalet süreçlerine yönelik müdahaleyle olan yakın ilgisine daha sonra değineceğiz. Şimdilik altını çizmek istediğimiz şey, en başından itibaren bu sürecin hem içeriye hem de dışarıya doğru kimi genişleme ve daralma hareketlerinden mürekkep olduğudur. Fakat şiddet tekelinin oluşumuna bütün ivmesini veren başlangıçtaki hareket, yani içeriye ve dışarıya dönük kolonizasyon, görece kendinden emin, şiddet araçları üzerinde belirli bir hâkimiyet kurmayı başarmış formların 16. ve 17. yüzyıllar boyunca ortaya çıkmasıyla birlikte, yerini güç kazanmanın, güçlerini çoğaltmanın daha incelikli tarzlarına bırakmıştır: İçeriye dönük *Polizei* teknikleriyle, dışarıya dönük askeri-diplomatik tekniklerin, *raison d'État* içerisinde birbirlerine nasıl eklemlendiğinden yukarıda bahsettik. Burada kesin olan şey, şiddet araçları üzerindeki kontrolün hem belirli bir içerisi/dışarısı ayrımının yaratılmasına hem de buna bağlı olarak şiddetin kullanımlarının kesin bir şekilde farklılaşmasına neden olduğu gerçeğidir.

Elbette bunlar çokça işlenmiş temalardır. Weber devleti, belirli bir teritorya içerisinde meşru fiziksel şiddet kullanımı ("*legitimer physischer Gewaltsamkeit*"; *Gewalt* sözcüğü hakkında bkz. dipnot 5) tekeline başarıyla sahip çıkan insan topluluğu olarak tanımladığından beridir, bu tanıma göndermede bulunmadan devlet hakkında

konuşmanın neredeyse imkânsız bir hal aldığını söylersek herhalde abartmış olmayız (Weber 1948: 78). Şiddet tekeli ifadesinin dolaysızca ima ettiği şey, şiddetin devlet lehine "içeriden" çekilip alınmasıdır şüphesiz. Fernand Braudel, örneğin, 15. yüzyıldan itibaren her tarafa yayılmakta, her yeri zapt etmekte olan devletin ilk görevinin, "kendine itaat ettirmek, belli bir toplumun görünüşteki şiddetini kendi lehine tekelleştirmek, bu toplumu tüm öfkelerinden boşaltmak, onların yerine, Max Weber'in 'meşru şiddet' dediği şeyi ikame etmek" olduğunu söyler (Braudel 2004: 461). Braudel'e göre, devletin mutlak hâkimiyeti altına sokulmuş olan bu şiddet ikili bir rol oynayacak, hem "iç barışın, yolların güvenliğinin, pazar ve kentlerin iâşesinin sağlanmasının", hem de "dış düşmanlara karşı savunmanın, sürekli birbirine eklenensavaşların etkin bir şekilde yürütülmesinin garantisi" olacaktır (a.g.y., 464). Elias'ın belirtmiş olduğu gibi, bütün bu çift yönlü süreç, "içeride görece pasifize edilmiş", fakat "dışarıya karşı savaşa hazır olan gittikçe daha büyük entegrasyon birimlerinin" oluşmasından başka bir anlama gelmez (Elias 2002b: 96). Siyasal birimin içerisinde şiddetin azaltılması olgusu, "içsel pasifleştirme" (*internal pacification*) mefhumu altında Anthony Giddens tarafından da ele alınmıştır. Lakin Giddens, bununla yalnızca bireylerin şiddet içeren eylemlerinin bastırılmasına ya da şiddet araçlarından arındırılmalarına değil, aynı zamanda şiddetin yerine geçen disiplinler metotların ve kurumların bütün bir toplumsal alanı kuşatmasına, bedensel eziyete dayalı cezalandırma seremonilerinin son bulmasına, ölüm cezasının kaldırılmasına, çalışma alanının ekonomi dışı zordan muaf kılınmasına vb. göndermede bulunur (bkz. Giddens 1985: 181-92). Charles Tilly de, savaş pratikleri etrafında şekillenen, kurumsallaşan devletin, daha fazla savunma, daha fazla adalet, daha fazla üretim karşılığında şiddet araçlarından feragat etmeleri için, kendi uyruklarıyla pazarlığa oturmaktan çekinmediğini söyler (Tilly 2001: 52). Nitekim bu pazarlığın kritik sonuçlarından biri, bir zamanlar büsbütün belirsiz olan iç ve dış siyaset ayrımının, kesin bir şekilde farklılaşması, üstelik bunun hayati bir önem kazanması olacaktır (a.g.y., 127). Bütün bunlar şu anlama geliyor ki, Devlet'in şekillenmesinde temel rol oynayan şiddet teke- li oluşumu, pasifize edilmiş ve türdeş kılınmış bir içerisi ile daimi

bir savaş olasılığına rağmen, hatta bu sayede denge hesaplarına terk edilmiş bir dışarısı arasındaki ilişkinin kurucu aktörü olmuştur.¹⁶ Aynı zamanda bu, belirgin ayrımların yapılabilmesini de olanaklı kılan şeydir.

İşte Carl Schmitt, siyasal kavramı hakkındaki meşhur kitabının yaklaşık otuz uzun yıldan sonra yapılan yeni baskısı için yazdığı 1963 tarihli Önsöz'de, Avrupa siyasal düzeninde "klasik olan" şeyin, yani kategoriler arasında belirgin ayrımlar yapabilme imkânının giderek ortadan kalkıyor olmasından yakınırken (Schmitt 2006a: 31) tam da buraya dair bir soruna dikkat çekmek istiyordu. Şüphesiz ki Schmitt, Devlet'in ne demek olduğunu bilen klasik düşünürle-

16. Özellikle 20. yüzyılın dehşeti, denge hesaplarına dayalı barışın kırılganlığıyla feci bir yüzleşmedir bir bakıma. Bu gerçek karşısında örneğin Elias, uluslararası düzeyde bir şiddet tekelinin bulunmuyor olmasından yakınır: "Eğer karşılıklı fiziksel tehlikenin azalması ya da edilginleştirmenin artması, medeniyetin derecesini belirlemek için kesinlikli bir ölçüt olarak değerlendirilirse, insan türünün uluslararası alandan çok, yerel olaylarda daha yüksek bir medeniyet düzeyine vardığı söylenebilir. Uluslararası ilişkilerdeki medeniyet evresinin görece düşük olmasının nedeni, daha çok, insanların devlet içinde az ya da çok, o devlet tarafından izin verilmeyen her şiddet eylemini etkin bir biçimde önleyecek belirli toplumsal kurumları geliştirmiş olmakla beraber, uluslararası ilişkilerde hâlâ hiçbir şekilde bu tür kurumları olmamasıdır. ... Yerel olarak, normalde şiddet çatışmalarını sınırlamayı mümkün kılan bir araç olarak bir şiddet tekeli mevcuttur. Uluslararası düzeyde, şiddetin tekel altına alınması hâlâ mümkün görünmemektedir" (Elias 1993: 201). Holbach'tan aldığı esinle (Holbach: "İnsan aklı henüz yeterince eğitilmemiştir; halkların uygarlaşması henüz tamamlanmamıştır", aktaran Elias 2002a: 125) Elias, uygarlığın henüz tamamlanmamış olduğunu söyler (1993: 196). Bir başka yerde de, tarihin bölümlenmesi içerisine henüz geç Ortaçağ denebilecek bir zaman diliminde bulunduğumuzu öne sürer: Modern dönem, devletler arasında cereyan eden çatışmaların savaştan, şiddetten ve öldürmeden başkaca biçimler kazandığı zaman başlayacaktır. Elias, bunun için cumhuriyetçi bir dünya devleti kurmak zorunda olduğumuz fikrindedir (bkz. Elias 1984). Jürgen Habermas ise, Kant'tan mülhem bir "dünya cumhuriyeti" fikrinden hareketle uluslararası hukukun anayasalaştırılması imkânı üzerinde dururken şöyle diyecektir: "Dünya cumhuriyeti savaşı ihtilafların çözülmesi için yasal bir araç olarak, hatta 'savaş olarak' imkânsız kılıyor, çünkü bütün dünyayı içeren bir kamusal/hukuksal birlik içinde 'dış' ihtilafların olması mümkün değil. Daha önce savaşa neden olan tartışmalar, bu tür bir küresel hukuk düzeni içerisinde tehlikelere karşı savunmaya ve adli kovuşturmayla dönüşür" (Habermas 2007: 116). Hannah Arendt de benzer kaygılarla şunları söyler: "Savaşların hâlâ var olmasının nedenini, uluslararası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasında aramak gerekir" (Arendt 1997: 11).

rin sonuncularındandır (nitekim her klasik yazar gibi, o da "kesin tariflere ve berrak ayrımlara" dayanmaya özen gösterecektir — *Siyasal Kavramı*'nın Türkçe baskısı için kaleme aldığı "Sunuş" yazısında Aykut Çelebi'nin bununla ilgili bir yorumu bulunuyor, bkz. a.g.y., 10-11). Schmitt'in jargonunda klasik kavramının bu orijinal kullanımı, 16. yüzyıldan itibaren Avrupa devletler sistemi ve Avrupa kamu hukuku (*Ius Publicum Europaeum*) tarafından yaratılmış siyasal düzene aleni bir gönderme içeriyordu elbette. Schmitt'e göre, söz konusu modele özgü hukuksal düzenleme (*Ordnung*) ve teritoryal yerleştirmenin (*Ortung*) muazzam bir başarısı olarak kaydetmemiz gereken şey, devletlerin egemenlik sahaları içerisinde barışın sağlanabilmiş ve böylelikle, "düşman" kavramının "dost" kavramıyla birlikte, egemen devletler arasındaki ilişkileri tanımlamaya tahsis edilebilmiş olmasıydı. Devletlerin, kendi sınırları içerisinde savaş yetkisini üzerinde toplamış yegâne meşru güç olarak ortaya çıkmaları (ki birazdan bunun, hem özel savaşların, hem de haklı savaşların iptali anlamına geldiğini söyleyeceğiz) aynı zamanda *Ius Publicum Europaeum* tarafından düzenlenmiş Avrupa uluslararası mekânında, başka devletlerin karşısına eşit birer siyasal aktör olarak çıkabilmelerinin de koşulunu oluşturunuyordu. Öyleyse, klasik düzenin esasını oluşturan şey, içeride yürütülen güçlü türdeşleştirici ve pasifleştirici müdahaleler sayesinde, politikanın, siyasal birimin sınırlarına doğru sürüklenebilmiş olmasıydı, tabii geride bir polis düzeni bırakarak: "Gerçekten de böyle bir devlette sadece polis gücü vardı artık, politika değil" (a.g.y., 31). Doğrusu, hem birbirine göndermede bulunan (varlık koşulları bakımından karşılıklı olarak bağımlı kılınmış) hem de birbirini dışarıda bırakan (işlevsel, kurumsal, söylemsel olarak dikkatlice farklılaştırılmış) bu iki kavram, *polis* ve *politika* kavramları, sınırları olabildiğince belirgin hale getirilmiş bir görev paylaşımını ima ediyordu: Siyasal birimin içerisi söz konusu olduğunda polis (*die Polizei*), dışarısı söz konusu olduğunda ise politika (*die Politik*) (a.g.y., 140)! Böylelikle, aradan geçen birkaç yüzyıla rağmen, von Justi'nin sözleri, neredeyse aynı ifadelerle Schmitt'in cümlelerinde yeniden yankılanmış olacaktı.¹⁷

Avrupa siyasal düzenini belirleyen ilkelerin kendi meşruluğunu *Polizei* ile *Politik* arasındaki bu temel ayrılımda bulduğunu söyle-

mek yanlış olmaz. Üstelik artık, "bu siyasal birlik modelinde klasik olan nedir" sorusuna verilecek cevabı tahmin etmek de güç değildir. Schmitt şöyle yanıtlıyordu: "Klasik olan, açık ve net ayrımlar yapabilmek olanağıdır. İç ve dış, savaş ve barış, savaş esnasında askeri ve sivil, tarafsızlık ve taraf olma; tüm bunlar klasik devlette belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır ve bilinçli olarak birbirleriyle karıştırılmazlar" (a.g.y., 31). O halde, klasik ayrımları biçimlendiren düstur, esasen, *Polizei*'in konusu olan şeylerle (içerisiyle), *Politik*'in konusu olan şeylerin (dışarısının) birbirine karıştırılmamasını vadediyordu. Dahası, sorun bir kere bu şekilde koyulduğunda ayrımları çoğaltmak da mümkün hale geliyordu: Klasik devlet aynı zamanda, cezai bir fiili diplomatik bir savaş sebebinden, cezayı sa-

17. Schmitt, günümüzde kamu düzenini sağlamakla yükümlü kılınmış kolluk gücünden başka pek bir çağrışımı olmayan *Polizei* kavramının, Avrupa'nın siyasal belleğinde daha köklü bir anlama karşılık geldiğinin farkındaydı — ki yukarıda bundan bahsettik (Schmitt'in kavramla kurduğu bağ hakkında daha fazlası için bkz. Çelebi 2008: 16-17, 142n). Burada Schmitt, *Polizei* (πολιτεία) ile *Politik* (πολιτικά) kavramları arasındaki yakınlıkla oynuyordu. Nitekim her iki kavram da aynı kökten, Eski Yunan'da siyasal birliğin biçimini ifade eden *Polis* (πόλις) sözcüğünden geliyordu (Türkçede bazen "kent devleti" veya "site" olarak karşılanan, bazense "polis" olarak çevrilmeden bırakılan sözcük). Doğrusu, Schmitt'in aklında, Ortaçağ sonrası Avrupa uygarlığına damgasını vuran üçlü bir kavram dizisi vardı: *Polizei*, *Politik* ve *Politesse*. Diğerleri gibi *Polis* sözcüğünden türetilmiş olan *Politesse* kavramını Schmitt, *petite politique* (küçük siyaset) veya saray oyunları anlamında kullanıyordu (Schmitt 2006a: 140, 147; 2006b: 55). Klasik "Avrupa devletinin fevkalade düzen yaratma gücüyle damgasını vurduğu ve anlamlarını ayırttığı" bu üç kavram (*Polizei-Politik-Politesse*) (Schmitt 2006a: 147) "kilise fanatizmine ve feodal anarşiye, kısacası Ortaçağ barbarlığına karşı, modern gelişmenin bir troykası haline" gelmişti (Schmitt 2006b: 55). Geçerken belirtmiş olalım ki, bir başka bağlamda Norbert Elias, uygarlık (*civilisation*) kavramının Fransa'daki sosyo-oluşumu üzerinde dururken, *civilisé* kavramının yanı sıra *cultivé*, *poli*, *police* kavramlarının da, geniş veya dar anlamda, saraylı insanın davranış kalıplarını tanımlamak üzere kullanıldığını; üstelik, *politesse* veya *civilité* kavramlarının da, *civilisation* kavramından daha önce, saraylı üst tabakaların alt tabakalar karşısında, kendileri hakkında sahip oldukları imajı ve davranış biçimlerindeki farklılığı ifade etmekte kullanıldığını belirtiyordu (Elias 2002a: 116). Öyle görünüyor ki Schmitt'in "Avrupa klasik devleti" ile Elias'ın "Avrupa uygarlık süreci"nin birlikte okunması üzerinden, *Polizei-Politik-Politesse* üçlüsüne dair bir çözümleme pekâlâ yapılabilir. Bununla birlikte, *polis* ile *politika* kavramları arasındaki semantik yakınlığı, başka türlü de kullanmak mümkündür: İlk bölümde bahsettiğimiz gibi, Jacques Rancière, polis (*police*) ve politika (*politique*) kavramlarını hedef alan özgün teorik müdahalesinde, Schmitt tarafından si-

vaştan, cezai yaptırımı savaş tazminatından, suçluyu düşmandan, ceza hukukunu savaş hukukundan ayıran sınırlar üzerine bina edilmişti. İşte, Schmitt'in giderek aşınmasından ve geçerliliğini yitirmesinden yakındığı türden ayrımlar, bunların tümünü birden ima ediyordu. Dolayısıyla bütün ayrımlarının sorgulanıyor olmasının, devlet çağının da sorgulanmasını beraberinde getirmesi kaçınılmazdı: "Devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok. Söz konusu çağla birlikte, Avrupa merkezli kamu ve devletler hukuku öğretisinin dört yüz yıllık bir fikir uğraşısıyla yarattığı, devlete dayanan tüm üstyapısal kavramlar da sona eriyor" (a.g.y., 30). Devlet çağının sonu, siyaseten etkisizleştirilmiş, türdeşleştirilmiş, tarafsızlaştırılmış bir alanın (yani içerisinin) Avrupa kamu hukuku tarafından düzenlenmiş, sınırlandırılmış, devletleştirilmiş bir alan ile (yani dışarıyla) karışması, yeniden iç içe geçmesi anlamına gelecekti. Fakat biz, günümüzde kronik bir hal alan bu eğilimin imalarını açıklığa kavuşturmayı şimdilik erteleyip, klasik devlet ve onun etrafında şekillenmiş ayrımlara dair sorgulamamıza dönelim.

Schmitt'ten devam edecek olursak: Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, kuramındaki bütün ayrıcalıklı yerine rağmen Schmitt, bizim de yukarıda savunmuş olduğumuz gibi, Devlet kavramının geçmiş tüm siyasal birlik formlarını kapsayan veya kendi biçiminde temsil eden genel bir tarihsel kategori olarak ele alınmasından

yasal birliğin dışına çıkarılmış olan antagonizmayı, yeniden ait olduğu yere, siyasal birliğin kalbine geri çekmeyi önerir. Rancière'in bu yeni adlandırmasında, polis, "sayesinde kolektivitelerin bir arada durmalarının ve rıza göstermelerinin sağlandığı, güçlerin örgütlenmesine, yerlerin ve rollerin dağıtımına, bu dağıtımı meşrulaştıracak sistemlere karşılık gelen prosedürler kümesi"ne tekabül eder (Rancière 1999: 28). Daha kesin bir ifadeyle söylersek: "Polis, esas bakımından, bir tarafın payını veya paydan yoksunluğunu tayin eden genellikle örtük yasadır" (Rancière 1999: 29). Polis kavramı bu şekilde koyulduğunda, politikada, tam da payları tahsis eden bu zımnı yasayı kendine hedef seçen şeye dönüşür: Politika, polisin sabitlediği ve garanti altına aldığı bütün paylaşımları iptal eden, onun karşısına "hiçbir paya sahip olmayanların payını" diken şeydir. Bunun içindir ki polis her zaman karşısında politikayı bulur; bunun içindir ki politika her yerde polise ayak direr (Rancière 1999: 32; 2007: 71-72, 149-50). Ayrıca Schmitt'in içsel antagonizmayı ve aslında böylelikle siyasal olanı inkâr edişinin bir eleştirisi için bkz. Žižek 1999: 29; 2000: 241n.

yana değildi.¹⁸ Tıpkı, siyasal olanın (*politisch*) devlete dair olana (*staatlich*) indirgenmesinden ve böylelikle, siyasal kavramının *differentia specifica's*ını büsbütün yitirmesinden yana olmadığı gibi. Siyasal kavramına ayrıksı karakterini veren şey, belirli bir dost/düşman ayrımına, "bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesi"ne dayanıyor olmasıydı (*a.g.y.*, 47). Dolayısıyla, siyasal birliğin varlığından, yalnızca dost ve düşmanın kim olduğunu tayin eden o kritik karar verilebildiği sürece bahsedilebilirdi (*a.g.y.*, 59). Nitekim herhangi bir siyasal birliğin bekası açısından can alıcı sorun, hemen her zaman, işte bu nihai kararı vermeye muktedir bir insan gruplaşmasının bulunup bulunmadığı olmuştur — söz konusu gruplaşmanın bir devlet formu alıp almadığı değil, en azından birincil olarak değil. Siyasal kavramını, Schmitt için temel önemdeki bir diğer kavrama, egemenlik kavramına bağlayan ara kesit tam olarak buradaydı: "Egemen, istisna durumuna karar verendir" (Schmitt 1985: 5). Bu tanım her ne kadar istisnai duruma göndermede bulunuyorsa da, burada belirleyici olan, "tayin edici duruma dair karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak daima bu gruplaşmada olmasıdır" (Schmitt 2006a: 58). Siyasal kavramına özerkliğini tanıyan bütün bu çerçeve içerisinde, devlet kavramının kaplamakta olduğu yeri artık tespit edebiliriz. Devlet, siyasal kavramına münhasır bu olağanüstü yetkiyi, tayin edici kararı verme yetkisini kendi üzerinde toplamayı başarabilmiş olan özgün tarihsel formdur: "Devlet egemenliğinin esası burada yatar, ki hukuki bakımdan doğru şekilde, yani zor kullanma veya hükü-

18. Schmitt, "'devletin' tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram olmadığı[ndan], tersine tarihi belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram olduğu"ndan dem vuruyor, "'devlet' sözcüğünü kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara aktarmanın yanlış olduğu"nun altını çiziyordu (Schmitt 2000: 252). Şöyle diyordu: "Bugün bile Yunan sitesi (*polis*) ya da Roma Cumhuriyeti yerine Yunan ve Roma 'antik devletinden' ya da İmparatorluk yerine 'Ortaçağ'daki Alman devletinden', hatta Araplar'ın, Türkler'in ve Çinliler'in devletlerinden söz edildiği duyulmaktadır. Bu yolla siyasi birliğin tamamıyla döneme bağlı, tarihin belirlediği somut ve özgül bir örgütlenme biçimi, kendi tarihi mekânını ve kendine özgü (tipik) içeriğini yitirmektedir; yanıltıcı bir soyutlukla, tümüyle farklı zamanlara ve halklara taşınmakta ve tamamıyla farklı türdeki yapılar ve örgütlenmelere aktarılmaktadır" (Schmitt 2000: 246).

met etme tekeli olarak değil, karar verme tekeli olarak tanımlanmak zorundadır" (Schmitt 1985: 13). Siyasal olan üzerinde kurulan bu sıradışı hâkimiyet, yani devletin hegemonik şekilde siyasal birliğin merkezine yerleşmesi, 16. yüzyıl ve sonrasında, Avrupa toprağında, belirli bir devletler sistemiyle birlikte mümkün olabilmıştır. Lakin egemen devlet görece yeniliğine rağmen, beklenmedik bir hızla "Avrupa uluslarının bilinçlerinde yer edinir" ve "gelecek yüzyılların düşünme tarzı için, siyasal birliğin tek olağan görünüm biçimi" halini alır (Schmitt 2000: 246).

Schmitt her ne kadar (ve haklı olarak) zor kullanma ve hükümet etme tekeli değil, karar verme tekeli öne çıkarıyor olsa da, "devletler çağı" temel karakteristiklerini savaş pratiklerinin ve savaşa dair söylemlerin dönüşümü etrafında edinmişti. Gerek içerideki gerekse dışarıdaki siyasal düzenin şekillenmesinde bunun tayin edici bir rol oynadığını yeniden vurgulamamız gerekir. Schmitt'in özellikle geç dönem çalışmalarında bu tema açıkça ön plandaydı. Nitekim dikkatini Ortaçağ savaş düzenine radikal bir şekilde yerinden etmiş olan *Ius Publicum Europaeum*, onun 19. yüzyılın sonlarından itibaren derinleşen krizi ve zuhur etmiş yeni savaş kavramları (topyekûn savaşlardan, partizan savaşlarına) üzerinde odaklaması, bu bakımdan oldukça anlamlıdır (Schmitt 2003; 2007). Ortaçağ savaşları denildiğinde, aslında birbirlerinden farklı iki düzeyden söz edilebilir: Feodal tahakküm düzenini, onun değerler sistemini, fakat belki de hepsinden önemlisi, adalet uygulamalarını baştan sona kateden özel savaşlar (düellolardan kan davalarına). Ve ilahi hakikat veya adalet teması etrafında cereyan eden, dolayısıyla cezalandırmanın kutsal içeriğiyle birleşen dinsel savaşlar (haklı savaşlardan mezhep savaşlarına). Avrupa devletlerinin, her iki savaş mekaniğinin iptali üzerinde yükseldiğini söylemek yanlış olmaz: Bir taraftan, kişiler arasındaki özel savaşları (*bellum privatum*) gayrimeşru addederek, adalet uygulamasını kendi üzerine almaya yönelik bir müdahale söz konusudur; diğer taraftan ise, kilisenin tasarrufundaki haklı savaş (*bellum justum*) nosyonunu geçersizleştirerek, savaşa karar verme yetkisini kendi üzerinde toplamaya yönelik bir başka müdahale. Söz konusu iki müdahale dizisi, başta belirttiğimiz gibi, hem içeride hüküm süren yaygın savaş deneyimini bastırıp görece

türdeş bir egemenlik sahasının yaratılmasını, hem de savaşın teolojik imalarından arındırılarak yalnızca devletlerarası ilişkilere tahsis edilmesini hedefliyordu. İşte, *Ius Publicum Europaeum*, bu iki müdahale aracılığıyla oluşmasına imkân verilen devletler çoğulluğunu tanıyacak, devletler arasındaki karşılıklı dengeyi güvence altına alacak ve yeni düzende uyulması gereken kuralları belirleyecek olan şeydi. Özetle, yeniden altını çizelim ki, Avrupa klasik devletinin ve Avrupa uluslararası hukukunun (Lat. *ius gentium*, Alm. *Völkerrecht*) belli başlı niteliklerini saptayacak olan kırılma, şu iki tasfiye sayesinde gerçekleşebilmişti: Özel savaş (*bellum privatum*) kavramının kamusal savaş (*bellum publicum*) kavramı lehine; haklı sebep (*justa causa*) kavramının ise meşru düşman (*justus hostis*) kavramı lehine geçersiz ilan edilmesi. Nitekim Schmitt, *Ius Publicum Europaeum*'un kaidelerini biçimlendiren (Balthasar Ayala, Alberico Gentili, Hugo Grotius, Richard Zouch, Emerich de Vattel gibi) pek çok hukukçuya göndermede bulunarak bütün bu sürecin asli unsurlarını analiz ediyordu (Schmitt 2003: 152-71).

Burada konumuz açısından dikkat çekici olan şey, bu yeni siyasal düzende adalet unsurunun savaş biçiminden ayrışıyor olmasıydı. Oysaki, Ortaçağ savaş kavramlarının ve pratiklerinin kendisi (söz konusu olan ister *bellum privatum*, isterse *bellum justum* olsun) gerçekte adalet uygulamalarının bir devamı niteliğindeydi — siyaset, cezalandırma, adalet ve hak temaları, ayırt edilmesi güç bir şekilde savaş biçiminde iç içe geçmiş bulunuyordu. İlerleyen sayfalarda, Ortaçağ'da hâkim olduğu biçimiyle adalet uygulamalarının ya savaşın kendisinden ya da ritüel bir biçiminden ibaret olduğu tezinin üzerinde duracağız. Fakat, Avrupa klasik devletinin ortaya çıkışı bakımından şunun altını çizmeliyiz ki, Ortaçağ savaş kavramlarına mündemiç bulunan cezai içerik veya adalet teması, Avrupa uluslararası hukukunun yeni savaş kavramlarına sirayet etmeyecek, bilakis giderek karşıtlık oluşturacak şekilde ondan ayrışacaktır. Bunu yukarıda belirttiğimiz her iki müdahale düzeyinde de izlemek mümkündür: (i) Özel savaşların meşru addedilen bir savaş biçimi olma vasfını hızla yitirdiğini az önce söyledik. Ondan boşalan yere ise, herhangi bir adalet göndermesi içermeksizin kamusal savaş yerleşir. Savaş, artık yalnızca kamusal savaştır, yani devletler tara-

fından yürütülen savaş. Bu durumda, kamusal olmayan her savaş girişimi uluslararası hukukun savaş kavramı içerisinde kendine uygun bir yer bulamayacak, bir başka deyişle gayri meşru addedilecektir: "Başka her şey olabilir —başkaldırı, ayaklanma, kamu düzenini bozma, barbarlık ve korsanlık— fakat, yeni Avrupa uluslararası hukuku açısından, savaş değil" (a.g.y., 158). Yeni savaş kavramı, kendi dayanaklarını savaşan tarafların eşitliğinde (*aequalitas*) bulur. Öyle ki, savaşma yetkisi, savaş mekaniğiyle birlikte devletler tarafından ele geçirildiğine göre, bir devlet ancak kendiyile aynı türden bir başka varlıkla, yani kendinin eşiti olan bir başka devletle savaşabilir. Savaş, bir devletin, meşru düşmanı olan bir başka devlete karşı giriştiği silahlı mücadeledir. Geriye kalan ise, "hırsızların, asilerin ve korsanların cezai kovuşturmaya tabi tutulması ve zapt edilmesinden" ibarettir (a.g.y., 153). Nitekim bu kimseler, "düşman değildirler, *justi hostes* değildirler, fakat zararsız hale getirilecek ve suçlu olarak kovuşturulacak objelerdir" (a.g.y.). (ii) Haklı savaş ise kilisenin savaş açma yetkisini yitirmesiyle beraber, yaslanmakta olduğu teolojik zeminden, bilhassa haklı sebep kavramından kesin bir şekilde ayrılır. Artık haklı savaştan bahsedilecek olduğunda bile, buradaki vurgu tanrısal adalet ilkelerinden ileri gelen ahlaki haklılığa değil, bütünüyle biçimsel adalet ilkelerine karşı gösterilen kusursuz uygunluğa kaymıştır: "Gerçekte, hukuksal temayül, artık adaletin normatif içeriğiyle ve *justa causa*'nın tözsel içeriğiyle değil, daha çok biçimle, usulle ve yargı yetkisiyle meşguldü, gerek uluslararası gerekse ulusal hukukta" (a.g.y., 157). Formel aklın hâkimiyeti, o âna dek savaş pratiğinin etrafında yükselen olağanüstü normatif sorunları, salt bir biçim problemine indirgemeyi başarmıştır: Artık "ne savaşan taraflar ne de tarafsızlar, bir savaşın adilliği üzerine konuşma hakkına sahiptirler" (a.g.y., 166-67). Bunun ötesinde ne savaşın cezalandırıcılığından ne de savaşanların (savaş kurallarını ihlal etmenin dışında) kelimenin gerçek anlamıyla suç işlediklerinden bahsedilebilir. Schmitt, Emerich de Vattel'in sarsıcı sözlerine göndermede bulunuyordu: "'biçimsel' bir savaşın peşinde haksız yere koşan bir devlet adamı, uluslararası hukuk bakımından bir suç işlemiş olmaz, 'olsa olsa, kendi vicdanına karşı bir günah işlemiş olur'" (a.g.y., 167).¹⁹

Öyleyse, savaşın bir yandan özel niteliğine son verilerek kamu-sallaştırılması, diğer yandan ise normatif içeriğinden arındırılarak biçimselleştirilmesi, aynı zamanda hem adalet hem de ceza çağrışımlarından temizlenmesi, bu bakımlardan yansız bir kavrammış gibi yeniden tanımlanması anlamına geliyordu. *Ius Publicum Europaeum*'un izini sürerken Schmitt'in uzun uzadıya üzerinde durduğu temalardan biriydi bu. Lakin, bu ayrışmanın bir de öte yakası vardır — savaş kavramının imalarından kurtulmuş adalet uygulamaları. Adalet uygulaması, artık, eski savaş düzenekleri içerisine düşünülmemesi gereken, yeni savaş düzeneklerinden de dikkatlice ayırt edilmesi gereken şeydir. Schmitt, klasik dönem boyunca savaşın eşit devletler arasındaki, "*hostes aequaliter justı* arasındaki silahlı

19. 1960 yılında Arjantin'de bir gizli servis operasyonu ile yakalanmasının ardından Kudüs'e getirilerek yargılanan Nazi savaş suçlusu Adolf Eichmann —dava sürecini izleyen Hannah Arendt'in aktardıklarından öğreniyoruz ki— kendine yöneltilen suçlamalar karşısında şunları söylüyordu: "Bu iddianame bakımından suçsuzum." Arendt, şunu sormadan edemez: Peki, hangi bakımdan suçlu olduğunu düşünüyordu ki? Doğrusu bu sorunun yanıtını Eichmann değilse bile, avukatı Robert Servatius bir mülakat sırasında vermişti: "Eichmann Tanrı'ya karşı suçluluk duyuyor, hukuka karşı değil." Görünen oydu ki savunma, Eichmann'ın yaptıklarından dolayı bir hukuksal sorumluluğunun bulunmadığını söylemeye hazırlanıyordu. Şüphesiz böyle bir argüman kendi meşruiyetini klasik düzene özgü bir akıl yürütmeye dayandırmaya çalışıyordu. Eichmann bu stratejiyi izlemek istememiş dahi olsa, "savunma, Eichmann'ın, itham edildiği suçları, dönemin Nazi hukuk sistemine göre yanlış bir şey yapmamış olmasına, itham edildiği şeylerin suçtan ziyade, üzerinde başka hiçbir devletin yetkiye sahip olmadığı (*par in parem imperium non habet*) 'hükümet tasarrufları' olmasına, itaat etmekle yükümlü tutulduğunuz ve Servatius'un ifadesiyle 'başarırsanız madalya ve nişanlara boğulacağınız, başaramazsanız darağacını boylayacağınız' eylemler gerçekleştirmiş olmasına dayanarak reddetmesini tercih etmişti" (Arendt 2009: 31-32). Agamben bir başka bağlamda Eichmann'ın savunmasına kimi göndermelerde bulunur: Aslında "Eichmann 'genç Almanları suçun yükünden kurtarmak' için 'halkın gözü önünde kendini asmak' istediğini beyan edecek kadar ileri gitmişti". Yine de, "Tanrı'nın nezdindeki suçluluğundan ötürü ... hukuksal olarak yargılanamayacağını iddia etmeyi sonuna kadar sürdürdü. Bu ısrarın olası tek açıklaması şudur: Ahlaki suçun üstlenilmesi, davalya etik açıdan asil bir davranış gibi görünmekteydi ama hiçbir hukuksal suçu üstlenmeye istekli değildir". Halbuki suçun ve sorumluluğun üstlenilmesi, etiğin alanından çıkıp, geri döndürülemez şekilde hukukun alanına girilmesidir Agamben'e göre. Aksi durum, yani "zorunlu yasal sonuçlarını üstlenmeden siyasi ve ahlaki sorumluluk üstlenmek, her zaman güç sahibinin kibrini göstermiştir" (Agamben 2004: 23-24).

mücadele halini" aldığıının altını çiziyor ve şunları ekliyordu: "Böyle bir devletin içerisinde, artık düşmanların varlığından söz edilemez ve devlet hukukçuları, bundan böyle düşmanlık kavramından hareket edemeyeceklerini gayet iyi bilirler" (a.g.y., 157). Açıkta ki, siyasal birliğin içerisinde düşmandan, düşman saldırısından, düşmanın imha edilmesinden vb. değil; olsa olsa suçludan, suçtan, cezai yaptırımdan söz etmek gerekirdi. Böylece dışarıda yürütülen savaşın, muharebenin, askeri operasyonun yerini, içeride cezai kovuşturma, adli yargılama, polis faaliyeti almış oluyordu. Biraz şematik olmakla birlikte, bu ayrım gerçekte temel bir ilkeye dayanır: Eşitler, birbirleri üzerinde yargı yetkisine sahip değildir (*Par in parem non habet jurisdictionem*)! Avrupa klasik düzeni bir bakıma şunu gösteriyordu: Siyasal bir ilişkide (Schmitt'in analizinde görüldüğü üzere, bu en uç noktada savaş olasılığını içeriyordu) yalnızca iki taraf vardır. Ne devletlerden biri diğeri üzerinde, ne de bir başka devlet çarpışan iki devlet üzerinde yargı yetkisine sahiptir. Bir başka deyişle üçüncü bir aktör için sadece iki olası pozisyon bulunur: Tarafsız kalmak veya taraflardan birinin yanına geçmek. Oysaki cezai bir ilişkide, artık, anlaşmazlık içerisinde düşmüş tarafların üzerinde yükseldiğini iddia eden ve gerektiğinde bunu kanıtlamaya hazır, bir üçüncü tarafın varlığı söz konusudur. Nitekim yargı yetkisi de kendini bu şekilde ortaya koyar. *Par in parem non habet jurisdictionem* düsturu, aslında yalnızca egemen ve bu anlamda eşit devletler arasındaki ilişkileri — en uç noktada meşru düşmanlığı da içerecek şekilde— düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda, egemen devletin kendi uyrukları üzerindeki yargı yetkisini de ima eder. Sonuç: Klasik düzende savaş cezai imalarından arındırılmış dışarıya ait bir kavramken, ceza da savaş imalarından arındırılmış içeriye ait bir kavramdır. Üstelik bunlar yalnızca kurulurken değil, çözülürken de aynı sürecin iki yüzünü oluşturmaya devam edeceklerdir — karşılıklı sızmaların ve tacizlerin iki cephedeki görünümelerini oluşturarak.

Elbette analitik bir vurgunun ölçüsünü kaçırmamak gerekir: Genel anlamda dışarı ile içerisinin, daha dar anlamdaysa savaş kavramları ile cezai kavramların birbirinden ayrılması —ki aslında bu, politika ile hukuk arasındaki, yani savaş olasılığı tarafından belirlenen bir durum ile yasa gücü tarafından garantiye alınan bir başka

durum arasındaki daha karmaşık bir ayrımın devamı niteliğindedir— tarihsel olarak mükemmelen gerçekleşmiş bir tanzimden çok, bu yönde bir düzenlemeyi ve yerleştirmeyi hedefleyen bir dizi stratejinin güçlü hegemonyasına işaret eder. Gerçekte ne dışarıyı ideal anlamda eşitler arası bir mücadele zemini olabildi ne de içerisi politik kışımalardan bütünüyle muaf kılınmış türdeş bir alan. Ne savaş kavramları cezai kavramlardan büsbütün arındırılabilir ne de cezai kavramlar savaş kavramlarından. İçeride, her güçlü tehdit karşısında savaş kavramlarının ve usullerinin geri çağırılmasını hiçbir şey engelleyemedi. Dışarıda ise düşmanın hak, adalet veya ceza terimleriyle düşünülmesi ihtimali daima eşikte bekliyordu. Dahası bütün ayrımları istikrarsız kılan kimi kör noktaların bulunduğunu da söylemeliyiz: Koloniler, sınırların muğlaklaştığı durumların en sarıh örnekleri oldular. Lakin, bunların hiçbirisi ayrımların yapılmasını ve sınırların koyulmasını anlamsız ya da gereksiz kılmadı. Bilakis, söz konusu ayrımlara ve sınırlara dayalı düzenlemeler, nihai bir temsil sunmaktan çok, güçlü bir siyasal teknoloji gibi işlemeyi sürdürdü: Örneğin, ulusal hukuka göre yurt dışı, uluslararası hukuka göre ise yurt içi addedilen kolonilerin hukuksal-siyasal statüsündeki belirsizlik, Schmitt'in dikkat çektiği gibi, yurttaş kabul edilmeksizin, hem devlete dahil edilebilen (içerilen) hem de devletten hariç tutulabilen (dışlanan) heterojen bir popülasyon üzerinde hâkimiyet kurmayı tam da mümkün kılan şeydi (Schmitt 2006c: 26).²⁰ Kesin olan

20. Kolonilerin hukuksal statüsüne has bu belirsizliğin, ironik bir şekilde, fikrin doğduğu yere, yani Avrupa kıtasına geri döndüğünün altını çizmek gerekir: Frantz Fanon, Nazilerin bütün Avrupa'yı bir koloniye çevirdiğini söylerken haklıydı (Fanon 2001: 95). Üstelik bu, yalnızca dışarıda değil, aynı zamanda içeride hüküm süren; sadece dışarıyı (düşman toprağını) içeriden (dost toprağından) ayıran değil, aynı zamanda —deyim yerindeyse— içeriği içeriden ayıran bir tür kolonileştirmeydi. Toplama kampları, işte böyle bir siyasal metodun paradigmatic biçimini oluştuyordu ve içeride mi, yoksa dışarıda mı yer aldığına karar vermek olanaksızdı: "Kamp, normal hukuksal düzenin dışına yerleştirilen bir toprak parçasıdır; fakat öyle dışarıda bir yer de değildir. ... Kampa giren herkes, dışarıyla içerisi, istisna ile kural, yasal ile yasal-olmayan arasındaki bir belirsizlik muntıkasına girmiş oluyordu" (Agamben 2001: 221-22). Agamben, Avrupalıların ilk olarak kolonilerde keşfettiği, tatbik ettiği toplama kampı olgusunun (ilk kamp örneklerinin İspanyollar tarafından Küba'da ve İngilizler tarafından Boer'lere karşı kullanıldığı belirtiliyor), gerçekte Batı siyasal düzeninin karanlık kökenine, "bugün

şey şu ki, klasik hâkimiyetin temel formu olarak Devlet, kendi gücünü ve bekasını, daima içerisi ile dışarısı arasındaki eşiği olabildiğince açık bir şekilde kurmayı hedefleyen bir siyasal rasyonalitede buldu. Devlet'in, görece geçirimsiz bir teritorya üzerinde, antagonezmadan olabildiğince muaf, egemenlik iddiası bakımından rakipsiz bir büyük güç olarak yükselmesi sayesinde ki, kendi eşitleriyle hem çelişki ve rekabet, hem de eşdeğerlilik ve denge içerisinde bulunabildiği bir siyasal sistem, yani bir tür *complexio oppositorum* (karşıtların birliği) mümkün olabilmektedir.²¹ Burada bizim ele almaya çalıştığımız sorun açısından ise bunun anlamı, savaş ve adalet pratiklerinin birbirinden ayrılıp cezanın bütünüyle içeriye tahsis edilmiş olmasıdır. Hobbes örneğin, bunun sonuçlarını ifade etmekte hiç zorlanmamıştır. Cezayla bir kamu otoritesinin varlığı arasındaki ilişkiyi tanımlayan Hobbes, kişisel intikam girişimlerinin (özel savaşlar) bir ceza olmadığını, çünkü kamu otoritesinden kaynaklanmadığını söylerken; yargılama ve mahkûmiyet olmaksızın bir kamu oto-

hâlâ içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı"na, modernin *nomos*'una karşılık geldiğini söyler (Agamben 2001: 217 vd.).

21. Schmitt, Avrupa'daki yaygın Roma-karşıtı mizacın kökenlerine dair çarpıcı gözleminde (Schmitt 1996) teknikleştirilmiş, ekonomikleştirilmiş, (rasyonel) üretim ve (irrasyonel) tüketim prosedürlerine tabi kılınmış Batı rasyonalizminin, Roma Katolikliğinden derin bir korku duyuyor olmasını, onda tam da unutturmaya çalışıyor olduğu şeyi, yani siyasal olanın karanlık izini buluyor olmasına bağlıyordu: Katolik Kilisesi, temsilin giderek anlamını yitirdiği bir çağda (Schmitt burada, Hegelci tanınma mücadelesinden izler taşıyan bir argümanı ileri sürerek, siyasetin aslında, temsil edilen bir değer karşısına, temsil edilen bir başka değer çıkarılması olduğunu; devletinse herhangi bir değeri temsil etmesi mümkün olmayan makinelerden birine, bir Leviathan'a dönüştüğü ölçüde, temsiller dünyasından silinip gideceğini söylüyordu), temsil fikrini temsil eden ayrık bir figür olarak siyasalın varlığını kanıtlamaktadır (Schmitt 1996: 19-21). Bu noktada Schmitt, siyasal olanın altını oyan iktisadi rasyonalizmin karşısına, Vatikan'ın *complexio oppositorum*'unu dikiyordu: Karşıtların birliği hem bir değerler çoğulluğunu, bir karşıtlık imkânını, hem de çelişkinin ortadan kaldıramayacağı bir birliklik koşulunu ima eden, deyim yerindeyse, pluralist bir evrenselciliğe karşılık geliyordu; öyle ki kilisenin sirayet edemeyeceği bir karşıtlık yok gibiydi (Schmitt 1996: 7). Belki de Roma Katolikliğine has bu evrenselci ilkenin, yani *complexio oppositorum*'un yerinin, Schmitt'in sonraki çalışmalarında, karşıtların birliğinin bir başka formu olarak adlandırabileceğimiz Avrupa devletler sistemi ve *Ius Publicum Europaeum* tarafından ikame edildiği söylenebilir (bkz. Koskeniemi 2004: 497).

ritesi tarafından yapılan kötülüğün bir ceza değil, düşmanca bir hareket olduğunu söylerken; devletin temsilcisi konumundaki figürün cezalandıramayacağını, bunun olsa olsa bir düşmanlık gösterisi anlamına geleceğini söylerken, hep aynı çizgiyi takip ediyordu (Hobbes 1993: 219-20). Yine aynı hattı izleyerek Hobbes, "aleni bir düşmana verilen zarar, cezalandırma kapsamına girmez," diyordu, "çünkü onlar ya hiçbir zaman yasalara tabi olmamışlardır ve dolayısıyla yasaları çiğnemeleri söz konusu olamaz; ya da, geçmişte yasalara tabi oldukları halde, artık olmadıklarını beyan ettikleri için, yasaları ihlal ettiklerini kabul etmezler; bu nedenle, onlara verilecek bütün zararlar hasmane eylemler olarak görülmelidir" (a.g.y., 221). Elbette konu, içeride isyan eden uyruklara gelmiş oluyordu. Hobbes oldukça nettir: Eğer ki "bir uyruk, hareketle veya sözle, bilerek ve isteyerek, devletin temsilcisinin otoritesini inkârederse (vatana ihanet için daha önceden belirlenmiş ceza ne olursa olsun) o kişi, temsilcinin istediği herhangi bir şeye meşru olarak katlanmak zorunda bırakılabilir. Çünkü, uyrukluğ reddetmekle, yasaların koyduğu cezaları da reddetmiş olmaktadır ve dolayısıyla devletin bir düşmanı gibi acı çeker. Yasalarda belirlenmiş cezalar, uyruklar içindir, düşmanlar için değil" (a.g.y.).

Kralın Adaleti

Cezalar uyruklar içindir, düşmanlar için değil! İşte, yeni cezalandırma rejiminin içerisine doğduğu siyasal düzenlemenin sarıh sonucu budur. Fakat bunun anlamını doğru bir şekilde yorumlamamız gerekir: Cezalandırmanın, savaşçı pratiklerden ayrılarak "içeriye" yerleştirilmiş olması, onun artık *Polizei*'in bir unsuruna dönüştüğü anlamına gelmiyordu. Hatırlayacak olursak Foucault, polis iktidarının, adli iktidarın içerisinden işlemediğini, neredeyse hayatın tamamı üzerinde ve hedefleri bakımından sınırsız sayıdaki idari müdahaleye karşılık gelen polis düzenlemelerinin, adli aygıtlar vasıtasıyla (dolayısıyla cezalandırıcı metotlarla) yürürlüğe sokulmadığını söylüyordu. Gerçekten de, zor aygıtını ele geçirmesiyle birlikte adalet işlerini ağır ağır kendi tekeline alacak olan merkezdeki figür, yaklaşık olarak 18. yüzyılın sonlarına kadar, "içerideki" cezalandır-

ma hakkını daha çok "dışarıdaki" savaşıma hakkının salt bir ters simetriği gibi kurguladı. Cezalandırmanın bütün bu dönem boyunca *raison d'État*'nın çerperinde bir egemenlik gösterisi olarak asılı kaldığını söyleyebiliriz — ta ki yeni bir yönetsel rasyonalite kendini dayatana ve bütün bu alanı yeniden şekillendirinceye kadar. Sonraki bölümün konusunu bu oluşturacak. Fakat şimdi egemenin adalet uygulamasının merkezine yerleşmesinin ve böylelikle cezalandırmanın bir egemenlik seremonisine dönüşmesinin nasıl mümkün olabildiğine biraz daha yakından bakmamız, hiç değilse kimi temel unsurlara işaret etmemiz gerekiyor.

Batı hukuk düzeninde adalet uygulamalarının ve cezalandırmanın ele alınma tarzlarının dönüşümü bakımından (yargılama usullerini, muhakeme biçimlerini, adli kurumları vb. bunlara ekleyelim) doğru bir hükme varabilmek için yine Ortaçağ Avrupası'na dönmek ve orada husumetlerin, haksızlıkların nasıl çözüldüğüne, suçlara hangi karşılıkların verildiğine hızlıca bir göz atmakta fayda var. Foucault, merkezileşme yönündeki eğilimlerin güç kazanmaya ve yeni hukuksal uygulamaların şekillenmeye başladığı 13. yüzyılın öncesinde, feodal Avrupa'ya hâkim olan hukuk formunun temelde Germenik bir karaktere sahip olduğunu söyler (Foucault 2000d: 202). Fakat Germen hukukunun karakteristikleri nedir? Daha Tacitus tarafından hakkında bir inceleme yazıldığı dönemde (MS 98, bkz. Tacitus 2006), Germenik hukukun kabaca şöyle özellikler sergilediğine dikkat çeker Foucault: İlk özellik, Germen hukuku içerisinde kamusal dava nosyonunun bulunmamasıydı. Suçlamaları yürütmekle görevli kılınmış, topluluğu veya iktidarı temsil etmek üzere müdahalede bulunan herhangi bir kimsenin varlığından bahsetmek mümkün değildi. Burada söz konusu olan şey, daima bireyler, aileler veya gruplar arasında cereyan eden bir tür karşılıklı meydan okumadan ibaretti — otoriteyi temsilen birinin müdahale etmesi beklenmiyordu (tek istisna ihanet ve eşcinsellik durumlarıydı). Özetle "eski Germen hukukunda cezai kovuşturmanın olabilmesinin ilk koşulu iki kişinin varlığıydı, asla üç değil" (Foucault 2000d: 200-1). İkinci özellik ise hukuksal sürecin hasım taraflar arasındaki mücadelenin bir tür devamı niteliğinde olmasıdır. Adli usuller, ihtilaf halindeki tarafların üzerine çıkararak adalet dağıtmayı hedeflemez; sa-

vaşımı tanır, onaylar ve ritüelleştirir. "Germen hukuku adaletin karşısına savaşı çıkarmaz, adalet ile barışı özdeşleştirmez. Fakat tersine, hukukun bireyler arasındaki savaşı yönlendirmenin ve intikam edimlerini birbirine bağlamanın tekil ve kurala bağlı bir biçimi olduğunu varsayar. ... Demek ki hukuk savaşın ritüel biçimidir" (a.g.y., 201). Üçüncü özelliğe gelirse: Hukuksal olarak belirlenmiş bir ritüel biçiminde sürdürülen savaş, tıpkı her savaşta olduğu gibi bir tür anlaşmayla sonlandırılabilir. Lakin burada olup biten, suçun telafisi anlamında bir kefaret ödemekten oldukça farklıdır, çünkü böyle bir durumda, hasımlardan biri suçunun bedelini ödemekten çok, karşılıklı güç mücadelesinde tehlikeye giren yaşamını satın almaktadır. "Tazminat hatanın karşılığı değildir, çünkü hata yoktur, sadece haksızlık ve intikam vardır. Bu Germanik hukuk usulünde taraflardan biri barışın, karşı tarafın olası intikamından kurtulmanın karşılığını öder. Kendi yaşamını satın alır, yoksa döktüğü kanın karşılığını ödemez" (a.g.y., 201-2). Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Germanik hukuk, tipik olarak, iki hasım taraf arasındaki hesaplaşmanın ve güç sınamasının, belirli bir usule göre ritüelleştirilmesinden ibarettir — böyle bakıldığında, savaşın ritüel bir devamıdır ve kendi dayanağını bir üçüncünün müdahalesinde bulmaz.

Roma İmparatorluğu'nun tehdidi altındaki Germania topraklarında hüküm süren temel hukuk formu aşağı yukarı böyle özellikler gösteriyordu. Fakat Roma'nın dağılmasından sonra Avrupa toprağına hâkim olan istikrarsız siyasal iklim, Roma hukuku ile German hukuku arasında bir dizi gerilimli, rekabetçi, fakat her durumda kimi sızmalar ve işbirlikleriyle sonuçlanacak türden ilişkilerin doğmasına neden olmuştu (iki hukuk formunun karşılaşması ve bunun sonuçları için bkz. Vinogradoff 1909: 1-31; Stein 1999: 38-41). Ka-ba bir dönemlemeyle 5. ve 10. yüzyıllar arasında, Avrupa coğrafyasında ne zaman az çok merkezi siyasal yapılar belirecek olsa, külliyen değilse de temel unsurlarıyla birlikte Roma hukuku kendini göstermeye başlıyordu. Tabii tersi durumda da Germanik hukuk yeniden sahne alıyordu. Ayrıca belirli bir siyasal gücün yaptırımını altına alınmış olmaktan uzak olduğu bütün bu çağ boyunca, hukukun, zorunlu bir çok-hukukluluk olarak deneyimleniyor olmasının yarattığı karmaşayı da not düşmek gerekir. Paul Vinogradoff örneğin,

farklı milletlere aidiyetleri bulunan ve dolayısıyla farklı yasalara tabi kimselerin iş yapmak için bir araya geldiklerinde durumun nasıl çetrefilli bir hal aldığından bahseder: Lyon Piskoposu'nun 9. yüzyılın ortalarındaki tanıklığına bakılacak olursa, bir odada toplanmış beş kişinin her birinin farklı yasalara tabi olması ihtimali hiç de düşük sayılmazdı (Vinogradoff 1909: 16). Aynı tanıklığa başvuran Bloch da, her nerede yaşıyor olursa olsun kendi atalarının hukukuna bağlı kalmak zorunda olan kimseler arasında doğması muhtemel her türlü ihtilafın, bugünün bir hukuk hocasının ancak kabuslarında görebileceği türden karmaşalara yol açtığını söyler (Bloch 1998: 196). Fakat çoklu hukuk ve yasa aidiyetlerinin varlığını bir yana bırakacak olursak, Roma hukuku ile Germanik hukuk arasındaki müphem geçişlerin ve döngüsel yer değiştirmelerin, bilhassa 10. yüzyılda Karolenj İmparatorluğu'nun dağılmasıyla birlikte merkez-siz kalan kıtanın sonraki üç yüz yılı boyunca ağırlıklı olarak German hukukunun lehine sonuçlar verdiğini söyleyebiliriz (adli kurumların dönüşümü hakkında bkz. Duby 1980: 15-58). Feodal Avrupa hukukunun daha çok Germanik bir karakter göstermesinin anlamı budur.

Foucault, merkezileşme yönündeki eğilimlerin 13. yüzyılda patlak vermesine kadar hâkimiyetini sürdürecektir olan feodal hukukun Germanik köklerine sadık kaldığını söyler ki bunun anlamı, bütün bu dönem boyunca hukuksal pratiklerin aslında savaşın ritüelleştirilmiş bir devamından ibaret olmasıdır — hukuksal bir karşılaşma, hakiki bir sınama şeklinde, daha doğrusu bir güç sınaması şeklinde cereyan edecektir. Burada usulü tayin edecek olan şey, orada bir yerde bekleyen gerçeğin soruşturulup ortaya çıkarılmasından çok, hakiki bir güç sınamasının sonunda ortaya çıkacak olan durumun kabul edilmesine dayanmaktadır. Burada hukuk, savaşın bittiği yerde başlamaz, savaşın içerisine yerleşir ve onu savaşın ritüel, fakat sonuçları itibariyle daha az ölümcül olmayan bir canlandırmasına tahvil eder. Feodal hukukun Germanik köklerine işaret eden sınama, birbirinin hasmı durumundaki tarafların gücünü, direncini, ağırlığını, değerini, gerisindeki desteği vb. ölçmeyi hedefler. Bahsettiğimiz ne tür pratiklerdir? Foucault, temelde dört tür sınamanın varlığından söz eder: Birincisi, toplumsal sınamalardır. Bu doğrudan bir

prestij sınamasıydı. Örneğin, Bourgogne hukukuna göre, cinayet işlemekle suçlanan biri kendi lehine yemin edecek on iki kişi bulduğunda masumiyetini tümüyle kanıtlamış sayılabiliyordu. Lakin bunlar bildiğimiz anlamda görgü tanıkları değildi — her biri zanlının akrabası olan (daha doğrusu öyle olmak zorunda olan) bu on iki kişi, husumete kaynaklık eden olayın doğrudan tanıkları olarak değil, zanlının arkasında olduklarını, bir anlamda ona kefil olduklarını göstermek üzere yemin ediyorlardı. Demek oluyor ki burada belirleyici olan şey, gerçekte ne olup bittiğinin açığa çıkarılması değil, "belirli bir kişinin elde edebileceği dayanışmayı, ağırlığını, etkisini, ait olduğu grubun önemini ve bir kavgada ya da bir anlaşmazlıkta onu desteklemeye hazır insanların" bulunduğunu kanıtlayabilmektir (Foucault 2000d: 203). İkinci sınama türü, sözel sınamalardır. Burada suçlanan kişiden, kendisine isnat edilen suçu işlemediğine dair, belirli formülleri temel alarak bir yanıt vermesi bekleniyordu. Söz konusu formülleri hata yapmadan tekrarlamalıydı. Fakat önemli olan şey, suçla ilgili hakikatin tutarlı bir şekilde dile getirilmesi değil, basitçe retoriğin ölçülüyor olmasıdır. Nitekim bu, erişkin olmayan biri söz konusu olduğunda, onun yerine bir başka kişinin geçirilebilir olması tarafından da doğrulanır. "Hukuk tarihinde daha sonra avukat denecek olan bu başka kişi, suçlunun yerine formülleri dile getirmesi gereken kimseydi" (a.g.y.). Üçüncü sınama türü ise büyü-dinsel yemin sınamalarıydı. Zanlıdan kutsal bir değer karşısında yemin etmesi isteniyor, eğer cesaret edemez veya tereddüt gösterirse davayı kaybetmiş sayılıyordu (a.g.y., 204). Dördüncü ve son sınama türü, bedensel sınamalardır. *Ordalie* denen bedensel sınamalar, aslında hasım taraflar arasındaki "mücadelenin sembolik bir bağlam değiştirmesiydi" (a.g.y., 204). Bu defa kendi bedeniyle fiziksel bir mücadeleye, çoğunlukla ölümcül bir tür oyuna maruz bırakılan zanlıdan, ateş, su gibi *ordalie*'lerden başarıyla geçmesi ve böylelikle suçsuzluğunu kanıtlayan mucizevi bir işaret göstermesi bekleniyordu. Tabii zanlının her durumda kaybettiği bedensel sınamalar da yok değildir. Örneğin, su *ordalie*'si adı verilen bir tür sınamada, "bir insanın sağ eli sol ayağına bağlanıyor ve suya atılıyordu. Eğer o kişi boğulmuyorsa davayı kaybediyordu, çünkü su bile onu kabul etmemiş oluyordu; eğer boğulursa davayı kazanmış oluyor-

du, çünkü su onu reddetmemiş oluyordu" (a.g.y.). Bloch, bütün bu sınama hukukunun unsurlarını özetler: Kanıtların oldukça ilkel olmasının yanında öne sürülmelerinin kolay olması; tanıklara çoğu durumda başvurulmaması, başvurulduğunda ise söylediklerinin araştırılmaması; yargılamanın başvurduğu kanıtlama yöntemlerinin (ta-raflardan birinin yemin ettirilmesi, bir *ordalie*'nin veya bir adli dü-ellonun sonucunun kabullenilmesi gibi) herhangi bir hazırlığı ge-rektirmemesi vb (Bloch 1998: 551). Germetik unsurlardan esinlen-miş feodal hukukun belki de en paradigmatic biçimlerinden biri dü-ellodur, nitekim adli düellonun en önemli kanıt yöntemi olduğunu biliyoruz (a.g.y., 215). Feodal hukuk düellonun kurallarını belirler ve geri çekilir: Adaletin nasıl tecelli edeceği konusunda (hukuki prosedüre uyulup uyulmadığını belirleyecek hakemlik görevi dışın-da) kendisine herhangi bir ayrıcalıklı pozisyon talep etmez. Adalet, olması gerektiği gibi, yani iki taraf arasındaki güç sınamasının so-nucunda tecelli edecektir. Öte yandan, bu sonucun kesinliğinden, doğruluğundan da şüphe edilmez. Basit bir nedenle: Ölmek veya ha-yatta kalmak arasındaki bu belirsiz çizgide, bu müphem sınırdaki, son sözü söyleyen daima Tanrı olacaktır. Öyleyse adaletin tecelli ettiğinden emin olmamız gerekir, zira O, yani ilahi adalet, asla yanılmaz.

İşte, 13. yüzyıldan itibaren giderek güçlenmeye başlayan mer-kezin karşısında bulacağı hukuk, Germetik bir sınama hukukudur aslında. Daha önce de söyledığımız gibi, burada savaş, hak, adalet, ceza gibi temalar, kolayca ayırt edilemeyecek şekilde iç içe geçmiş-tir. Nitekim sınama hukuku, "bir savaşı ritüelleştirme ya da onu sembolik olarak başka bir bağlama taşıma girişimidir ... öyle ki en güçlü, bu şekilde, haklı olarak belirecektir". Foucault, sınamanın "bir hukuk işlemcisi" olduğunu söyler — "güçten hukuka geçmeyi sağlayan bir tür *shifter*'dir" (Foucault 2000d: 205). Lakin bu hukuk-sal biçim, bir dizi nedenden dolayı 13. yüzyılda kaybolmaya başlar. Roma hukuku yeniden canlılık belirtisi gösterecektir — geri çağırıl-maktadır. Foucault'nun söylediği gibi, yeni hukuksal düşüncenin şekillenmesi kraliyet iktidarı çerçevesinde mümkün olacaktır: Ba-tı'da hukuk, gerçekte bir kraliyet siparişidir (Foucault 2002: 39). Pe-ki, eski biçim nasıl ortadan kalkacak? Foucault, sınama hukukunun ortadan kalkmasının gerisinde, Ortaçağ monarşik aygıtlarının ku-

rulmasına yol açan tarihsel eğilimin aynısını bulur. Öyle ki bu tarihsel eğilim, aslında feodal toplumun içerisinde derinden derine ilerlemekte olan iki farklı, fakat ilişkili sürecin üst üste binmesinin bir sonucu gibidir. Avrupa feodal toplumunda, mülkiyet rejimi ve mal dolaşımı, ticaretin görece daha az rol oynaması nedeniyle, "miras ya da vasiyet yoluyla mal aktarımı mekanizmalarıyla ve özellikle savaşçı, askeri, hukuk dışı ya da hukuksal itilaf yoluyla" düzenleniyordu. Dolayısıyla bu, feodal toplumda zenginliğin el değiştirmesinin hukuk ile savaş arasında devam eden sonsuz bir göndermeler dizisi sayesinde mümkün olduğu anlamına geliyordu: "Örneğin, silahlı bir güce sahip biri bir toprağı, bir ormanı, herhangi bir mülkü işgal eder ve o anda, kendi haklarını üstün tutar. Uzun bir itilaf başlar, ki bunun sonucunda silahlı güce sahip olmayan ve kendi toprağının geri verilmesini isteyen kişi ancak bir ödeme karşılığında işgalcinin gitmesini sağlayabilir. Bu anlaşma, hukuksal olanla savaşçı olanın sınırında yer alır ve bu bir kimsenin zenginleşmesinin en sık rastlanan biçimlerinden biridir" (Foucault 2000d: 206). Öyleyse buradan hareketle, zenginliğin biriktirilmesi ve mal dolaşımının sağlanmasının feodal topluma özgü biçimlerine tekabül eden iki eğilimi saptamak mümkün görünüyor: Bir yanda, savaş aygıtının tek bir merkezde birikmesi ve yoğunlaşması eğilimi vardır. Öyle ki silahların daha az güçlü olanlar tarafından kullanılmasını engellemek ve onları silahtan arındırmakla başlayan bu süreç, zamanla "daha güçlüleri ve sonuçta, tüm güçlerin en güçlüsünü, hükümdarı, daha güçlü kılmıştır" (a.g.y., 207). Yukarıda daha önce göstermiş olduğumuz gibi bu süreç savaşın devletleştirilmesine ve meşru şiddet tekeline kadar gidecektir. Diğer yanda ise, savaş aygıtının merkezileşmesiyle eşzamanlı olarak, adalet uygulamalarının içerisine yerleşme ve merkeze oturma yönünde bir eğilim vardır, zira belirttiğimiz gibi hukuksal itilaflar mal dolaşımını sağlamanın savaş dışındaki (fakat yine de onunla eklemlenmiş olan) biçimini oluşturmaktadır. Ayrıca, adaletin vergilendirilmesi zamanla büyük gelirler getiren bir zenginleşme aracına dönüşecektir: Para cezaları, müsadereler, hacizler, adli giderler vb. düşünüldüğünde, adalet oldukça kârlı bir iş haline gelmişti. Mahkemeler artık birer mülktü, "feodal zenginlik ve tasarruf dolaşımının parçasıydılar" (Foucault 2000e: 288). Bütün yollar

bizi aynı yere çıkarıyor: Şiddet tekeli ve adalet tekelinin ortak oluşumu. Fakat bunun üzerinde daha fazla durmamızın anlamı yok. Yeniden adalet uygulamasına yönelik müdahaleye geri dönelim: Bunun sonuçları nelerdi?

Kralın giderek adalet uygulamalarının merkezine yerleşmesinin hukuksal pratikler üzerinde kimi olağanüstü etkileri oldu. Bunların ilki, adaletin artık taraflara yukarıdan dayatılacak olmasıdır. "Bundan böyle kişilerin ihtilaflarını, kurallı ya da kuralsız, çözme hakları yoktur; kendi dışlarındaki bir iktidara boyun eğeceklerdir" (Foucault 2000d: 208). İkinci etki, egemenin müdahalesinin adım adım mağdurun pozisyonuna göz dikmesiyle ve giderek onun yerine geçmesiyle sonuçlanacak olmasıdır. Egemenin (kralın) temsilcisi olarak ortaya çıkan ve onun adına bir suça veya bir ihtilafa müdahale eden savcı figürü, "sadece bir suçun ya da bir cinayetin işlenmiş olması olgusundan zarara uğrayan bir iktidarın temsilcisi olarak kendini sunar" (a.g.y.). Böylelikle egemen, hukuksal işleyişin tamamına hâkim olmayı başaracaktır. Üçüncü etki, basitçe taraflardan birinin diğerine yaptığı bir haksızlık olarak kabul edilen fiilin yerini, gitgide yasaya aykırı davranma nosyonunun almaya başlamasıdır. Bu andan itibaren bir saldırı artık yalnızca bir saldırı değildir; o aynı zamanda egemenin yasasını, yani egemenin kendisini hedef alan bir saldırıdır (a.g.y., 209). Dördüncü etki ise egemenin yalnızca mağdurun yanında yer alan taraf olarak değil, aynı zamanda suçun yol açtığı zararı suçludan tazmin edecek taraf olarak da müdahale ediyor olmasıdır. Yani egemen "sadece zarar gören taraf değil; aynı zamanda tazminat talep eden taraftır", ki bu sayede ceza mekanizmaları, monarşinin zenginleşmesi ve mülklerinin büyütülmesi bakımından, önemli bir araç haline gelir (a.g.y.). Sözün kısası yukarıdan dayatılan adalet, mağdurun yerine geçen egemen, yasaya aykırılık, adalet ekonomisi — müdahalenin beraberinde getirdiği yenilikler bunlardır. Şunu söyleyelim ki, evet, şekil itibarıyla bu bir üçüncü taraf müdahalesidir ve zaten iki taraflı bir ritüel savaşımın koşulları da ortadan kalkmıştır (taraflardan biri olarak egemen her defasında yeniden bir sınağa mücadelesine giremez zira). Lakin bu aynı zamanda üçüncü tarafın, bizzat kendi eliyle kendi varlık koşullarını geçersiz kıldığı bir müdahale olacaktır: Kral tıpkı bir üçüncü gibi

ihtilafa dahil olur, fakat gerek mağdurun yerini alarak, gerek saldırının kendine karşı yapılmış olduğunu ileri sürerek, gerekse husumetten nasiplenerek üçüncü konumunun dayanaklarını derhal berhava eder. O ne tarafsızdır, ne de çıkarsız. Kral ve suçlu artık karşı karşıyadır.

Basitçe bir haksızlığın karşı karşıya getirdiği iki hasım tarafın etrafında şekillenmiş onca hukuksal pratiğin yapısında meydana gelen bu yer değiştirmenin, oldukça önemli kimi imaları bulunuyor. Egemenin doğrudan dahil olmasıyla birlikte artık bir suçlu, yalnızca bir suçlu değildir — tıpkı kralın bedeni gibi, artık onun da iki bedeni olduğunu söylersek abartmış olmayız. Foucault, Ernst Kantorowicz'in klasik eserine (bkz. Kantorowicz 1957) göndermede bulunarak, Ortaçağ siyasal teolojisi içerisinde giderek şekillenen ve kralın biri ölümlü diğeri ölümsüz, biri sonlu-doğal diğeri sonsuz-siyasal varlığını temsil eden iki beden öğretisini, kralın siyasal bedeni etrafında örgütlenmiş bütün o gösterişli ayinsel çerçeveyi (taç giyme törenleri, cenaze törenleri vb.) hatırlatır. Kral, kendi ölümlü bedeni dışında, seremonik temsillerle çevrelenmiş, sembolik olarak görünür kılınmış mistik bir bedenin daha taşıyıcısıdır. İşte, Foucault bunun tam karşı kutbuna mahkûmun iki bedenini koymayı önerir. Somut ve sınırlı bir haksızlığın bağlamından çıkarılarak kralın karşısına koyulduğu andan itibaren suçlunun da artık çifte bir bedeni olacaktır; nitekim, artık kendine dayatılan bir hukuksal konum, içerisinde geçirildiği bir törensel çerçeve ve etrafını kuşatan bir teorik söylem vardır: "Mahkûm siyasal alanın en karanlık bölgesinde, kralın simetrik ve tersine döndürülmüş resmini çizmektedir" (Foucault 1992b: 67). Şüphesiz cezanın kendisini bir seremoniye, törensel bir gösteriye dönüştüren şey budur: Cezanın öncesindeki resmi geçitler, bütün o ağırlaştırılmış teşhir oyunları, yol başlarındaki duraklamalar, kilise kapısının önünde beklemeler, hükmün halka okunması, suçlunun diz çökmesi, merhamet dilemesi ve pişmanlığını ilan etmesi için zorlanması vb. (a.g.y., 94). Bir bakıma bu da suçlunun "taç giyme" törenidir ve azap çektirerek gerçekleştirilecektir. Foucault, kamuya açık, seyirlik bir sahne üzerinde suçluya çektirilen azabın, gelişigüzel sergilenen, kontrolsüz bir vahşet gösterisi zannedilmesinin hata olacağını söyler. Azap çektirme, gerçekte, "fark-

hılaştırılmış bir acı üretimi, kurbanların damgalanmaları ve ceza veren iktidarın dışavurumu için düzenlenmiş ayinsel bir çerçevedir ve hiç de ilkelerini unutarak tüm itidalini kaybeden bir adaletin öfke bunalımının ürünü değildir". Görünürdeki bütün aşırılıkların gerisinde, devasa bir "iktidar ekonomisi" yer almaktadır (*a.g.y.*, 75). Elbette bunun nedeni, azap çektirmenin bir siyasal unsur taşıyor olmasıdır: O, hem yasanın kökenindeki güç ilişkisini gözler önünde serecektir (*a.g.y.*, 95), hem de suç dolayısıyla saldırıya uğramış olan egemenliğin tamlığının yeniden tesis edildiğini kanıtlayacaktır (*a.g.y.*, 93).

Suçta yüklenen yeni değer, yani suçun yalnızca doğrudan hedef aldığı kişiyi veya kişileri değil, aynı zamanda kralın yasasını, dolayısıyla kralın kendisini de hedef aldığı fikrinin dayatılması, böylesine köklü bir değişimin yaşanmasına neden olmuştur: Suçlu giderek kralın bir hasmına dönüşürken, cezalandırma da seremonik bir temsile, bir egemenlik gösterisine dönüşmüştür. Burada dikkat etmemiz gereken şey, kralın açık bir taraf olarak, hatta mağdur taraf olarak kendini dayatmış olmasıdır. Dolayısıyla kralın buradaki müdahalesi, "iki hasım arasındaki bir hakemlik değildir; hatta herkesin haklarına saygı duyulmasını sağlamaya yönelik bir eylemden çok daha fazla bir şey olup, ona karşı saldırıda bulunmuş olana doğrudan verilen bir karşılık" olacaktır (*a.g.y.*, 92). Üstelik bu eşitleyici bir karşılık olmaktan çok, kral ile suçlu arasındaki mesafenin, eşitsizliğin onaylanmasından ibarettir — ki ceza bu yüzden vardır, söz konusu onayın suçlunun bedeni üzerine kazınması için. Nitekim kral yalnızca gerçek hasımlarıyla, dışarıdaki düşmanlarıyla eşittir ve işte tam da bu nedenle, yani dışarıdaki eşitliği içerideki mutlak hâkimiyetinden ileri geldiği, o sayede mümkün olabildiği için, içerideki hasımlarına kendi egemenliğini kanıtlamaktan çekinmez. Kralın savaşçılığı ve cezalandırıcılığı Janus'un yüzleri gibidir; dışarıdaki savaşçıl yüzü, içeride cezalandırıcı bir yüze dönüşecektir. Öyleyse "cezalandırma hakkı, kralın elinde tuttuğu, düşmanlarıyla savaşma hakkının bir cephesi gibi" görülebilir (*a.g.y.*). Şüphe yok ki kralın adaleti, silahlı bir adalettir: "Suçluyu cezalandıran kılıç aynı zamanda düşmanları yok eden kılıçtır" (*a.g.y.*, 95).

Sonucu özetleyelim: 13. yüzyıldan itibaren başlayan şiddet araçları ve adalet uygulamaları üzerindeki neredeyse eşzamanlı merkezileşme tazyiklerinin, 16. yüzyıl ve sonrasında Devlet formu içerisinde giderek kararlı bir yapıya kavuştuğunu söyleyebiliriz. 17. ve kısmen 18. yüzyıl boyunca bunun sonuçlarının, *raison d'État* içerisinde iki, hatta belki üç farklı küme içerisinde temsil edilebilir hale geldiğini görüyoruz: Bunlarda ilki, savaş kavramının adalet ve cezalandırma imalarından arındırılarak, çoğul siyasal uzamın varlık koşullarının ve Avrupa dengesinin korunmasına vakfedilmiş bir rasyonel pratiğe, bir *raison d'État* savaşına dönüştürülmesidir. Siyasal birliğin dışarısına konumlandırılmış olan savaş ihtimali, artık devasa bir askeri-diplomatik aygıtın konusu olacaktır. Fakat bu aynı anda, adalet uygulamalarını ve hukuk prosedürlerini başından sonuna kateden savaş mantığının adım adım terk edilmesi anlamına gelir. Gerek uyrukların silahsızlandırılması sürecine bağlı olarak özel savaşların yasaklanması, gerekse savaşın ritüel devamı anlamına gelen sına hukukuna egemenin dahliyle birlikte son verilmesi, hem adaletin devletleştirilmesinin hem de cezalandırmanın bir egemenlik gösterisine dönüşmesinin önünü açacaktır — öyleyse ikinci küme, savaş pratiklerinden ayrılmış olan, fakat dipten dibe onunla ilişkili olmayı sürdüren, onun içerideki yansısını oluşturan şeydir, yani kralın adaleti. Üçüncü küme ise, cezalandırıcı mekanizmanın sınırlarına tabi olmadan, onun yanında fakat ölçeği bakımından kıyaslanamayacak derecede iddialı, siyasal birliğin içerisini baştan sona kuşatan yeni idari teknikler, aygıtlar, düzenlemeler bütünüdür, yani *Polizei*. *Polizei* hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici usulleri bir araya getirerek ve giderek daha aşağıdan, giderek daha ayırtılda, giderek daha fazla yöneterek Devlet'in güçlerini artırmayı hedefleyen düzenleyici aklın kendisidir. Adalet uygulamalarının iki taraf arasındaki gerçek veya ritüel güç sınamalarının zemininden çıkarılarak Devlet yaptırımına bağlanması, bu dönemi karakterize eden şeylerden biridir. Lakin bu, cezalandırmanın salt bir egemenlik gösterisine dönüşmesi pahasına olmuştur. Cezanın buradan çıkabilmesi içinse, Devlet'in Toplum'u tanıması gerekecektir. İşte, görece kısa bir zaman aralığı içerisinde ve neredeyse aynı anda hem *raison d'État* hem de *Polizei* kavramının negatif bir çağrışım kazan-

masına ve ayrıca kralın adaletinin radikal bir eleştiriye tabi tutulmasına neden olacak her şeyin başlangıcı, bir anlamda burada saklıdır: Eskisini hızla yerinden eden yeni bir yönetsel rasyonalite, Toplum'u çağıracaktır.

4

Toplum, Norm ve Ceza



RESİM 8 Cesare Beccaria, *Verbrechen und Strafen*, 1788 (iç kapak).

Cesare Beccaria'nın 1764 tarihli meşhur kitabı *Dei delitti e delle pene*'nin (*Suçlar ve Cezalar Üzerine*) 1788 Almanca baskısına koyulan bu resim, gelmekte olan çağa dair bize bir şeyler söylüyor. Beccaria'nın ölüm cezasına karşı muhalefeti iyi bilinir, nitekim resimde öne çıkarılmak istenen şey de bu: Kral, cellat tarafından kendisine sunulan kesik kafaları açık bir memnuniyetsizlikle reddederken görünüyor. Hemen yanda ise işkence aletlerinden oluşan bir yığın göze çarpıyor — aralarında ayarı bozuk bir terazinin bulunması ise dikkatlerden kaçacak gibi değil. Adaletin, bu haliyle, bir işkence aletinden farksız olduğu söylenmek isteniyor belli ki.

TOPLUMUN EŞİĞİNDEYİZ. *Polizei*'in nesnesi, kelimenin gerçek anlamıyla toplum değildi. Evet, bir topluluk üzerinde hüküm sürüyordu, fakat bu, daha çok uyrukların toplamından ibaretti. Daha *Polizei* kendi sınırsız hedeflerine uygun olarak sınırsız tasarruflarda bulunurken, uyrukların tamamının gücünü ölçmenin, zenginliğini ölçmenin, dağılımını ölçmenin araçları kullanılmaya başlanmış ve kimi düzenlilikler keşfedilmişti. Fakat yine de bu, yönetimin konusu haline daha fazla çevrilebildiği ölçüde anlamlıydı. *Polizei* dışsal bir telkinle, bir zorlamayla geri çekilmez, üstelik güçleri artırabildiği ölçüde buna gerek de yoktur. Lakin, güçlenen bağımsızlığını da ister. Nüfusun görülmedik ölçüde yoğunlaşması, farklılaşması, bütün bir üretimin, dağıtımın, mübadelenin karmaşıklaşması, hükümet tasarrufları ve polis emirnameleri tarafından kapsanamayacak türden yeni genişlemeleri beraberinde getiriyordu. Öyle ki bir noktadan sonra, her müdahalenin daha fazla yeni sorunu, her yeni sorunun ise daha fazla müdahaleyi tetiklemesi kısır bir döngünün zuhur etmesine neden oluyordu. *Polizei*'i durduran şey, aşırılıklarına, suiistimallerine, kötülüklerine verilen tepki değil, verimsizliğine, elverişsizliğine, bilgisizliğine verilen tepki olmuştur. Hatta yeni hak iddialarına inandırıcı bir zemin veren şeyin kendisinin de, *Polizei*'in bu içtenden eleştirisi olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse toplum, bir bakıma, tam da klasik siyasal düzenin göbeğinde patlak veren bir yönetim krizinin sonucunda doğmuş, bu sayede devletten farklı bir gerçeklik olarak tanınabilmiştir. Toplum, bir iyi yönetim bunalımının çıktısıdır: Devletin yapaylığına ve farklılığına içkin bulunan rasyo-nellik türünün kavranması demek olan *raison d'État*'nın, mevcut

haliyle giderek daha etkisiz bir hal almaya, daha fazla olguyu elinden kaçırmaya, kendine yöneltilen daha fazla soruyu, daha fazla yanıtsız bırakmaya başlamasına bağlı olarak patlak vermiş bir bunalımdır bu. Yanıt ise, daha fazla değil, daha ekonomik, daha az maliyetle daha verimli şekilde yönetmeyi vazeden, üstelik bunu *raison d'État*'nin içerisinde söyleyen bir yeni rasyonellik türünden gelecektir. Etkileri ise muazzam olacaktır — belki de en fazla cezalandırma üzerinde.

Klasik Açmazların Ötesinde

Gerçekte bir Devlet çağı olan ve Devlet formunun dayattığı ayrımlar üzerine kurulu bulanık dönem, daima birtakım içkin gerilimlerden mustarip olmuştur. Jean-Jacques Rousseau, hem söz konusu çağın doğasını oldukça iyi kavramış, fakat hem de onun çalkantılarını kendi düşüncesine taşımakta tereddüt etmemiş, sınırlarına, açmazlarına, gelmekte olana dikkat çekmekte duraksamamış ayrıksı bir figür olarak özel bir ilgiyi hak ediyor. Savaş kavramına dair yaklaşımına bakabiliriz örneğin. Devlet çağının savaş pratikleri üzerinde yaratmış olduğu olağanüstü etkiyi bütün açıklığıyla görüp tanıyan Rousseau, çeşitli türden çatışmaları, savaş biçiminden dikkatlice ayırıyordu: Ona göre, yurttaşların hayatının bütünüyle egemenin iktidarına tabi olduğu koşullarda —ki bu, yurttaşların gerek kendilerinin gerekse başkalarının hayatları üzerinde tasarrufta bulunmaya yetkili olmadıkları anlamına geliyordu— özel kişiler arasında cereyan eden kimi çatışmaların bir savaş haline yol açtığını söylemek artık mümkün değildi: Kişisel meydan okumalar, örneğin düello, bir savaş hali doğurmayan, sınırlı (belirli bir anda, belirli bir yerde, bir defalığına), kopuk (ikinci bir çarpışmanın olabilmesi için yeni bir dövüş çağrısının yapılması gerekiyordu), fakat hepsinden önce şahsi bir ilişkiye karşılık geliyordu (Rousseau 2005c: 65). Feodal idarenin suiistimalinden ibaret olan bütün bu özel çatışmalar, yalnızca doğal hukuk ilkelerine değil, aynı zamanda sahih bir yönetime de aykırı düşen saçma bir sistemdi (Rousseau 2002: 160). Rousseau, Ortaçağ boyunca adalet ve cezalandırma temalarıyla iç içe geçmiş halde bulunan savaşçı pratiklerin artık kabul edile-

meyeceğini böylelikle onaylamış oluyordu. Devlet çağında savaş, nasıl hak ediyorsa öyle, yani Devlet'le birlikte tanımlanmalıydı: "Savaş, öyleyse, insanla insan arasındaki bir ilişki değil, Devlet'le Devlet arasındaki bir ilişkidir, ki bu ilişki içerisinde bireyler, yalnızca kazara karşı karşıya gelmiş düşmanlardır; insanlar, hatta yurttaşlar olarak değil, askerler olarak; anavatanın üyeleri olarak değil, onun savunucuları olarak. Kısacası, bir Devlet'in düşmanı ancak başka Devletler olabilir, tekil insanlar değil; elbette, farklı türden şeyler arasında herhangi bir doğru ilişkinin kurulabileceğini iddia etmek olanaksız olduğu sürece" (a.g.y., 160-61). Böylece Rousseau, 17. ve 18. yüzyıl boyunca *Ius Publicum Europaeum* bağlamında şekillenen hukuk bilimi literatürüne son fırça darbelerini vurmuş oluyordu (Schmitt 2003: 150). Ne var ki Schmitt'in bu yorumunu, koşullu, temkinli bir olumlama olarak okumak gerekir. Gerçekte Schmitt, Rousseau'nun ne akıl yürütme tarzını ne de yargısını gerekçelendirme şeklini pek başarılı sayıyordu: Ona göre parıltılı düsturun üzerine kötü bir argümantasyonun gölgesi düşüyordu. Schmitt, Batı tarihinde tayin edici önemi bulunan bir siyasal mevzunun kelime oyunları ile geçirtilmesini tuhaf ve kafa karıştırıcı buluyordu: Schmitt'i rahatsız eden şey, Rousseau'nun bir çağrışım yaratmaya çalışarak, savaş hali (*l'état de guerre*) ile Devlet (*État*) kavramları arasındaki ilişkiyi tanımlarken *état* sözcüğünün cevaz verdiği müphemlikten yararlanmak istemesiydi. *État* ile *état* arasında, yani kurulu siyasal düzen ile daimi savaş hali arasında kurulan bu ani yakınlığın olası imalarını Schmitt şüpheyile karşılıyordu (a.g.y., 149). Bizse bu şüpheyi olumlu tarafından okuma eğilimdeyiz: Schmitt'in Rousseau'da başarısız bir ilişkilendirme olarak gördüğü şey, bizce tam da klasik düzenin içerisine gömülü açmazlardan birine işaret ediyordu. Biraz daha yakından bakalım.

Öncelikle şunun altını çizelim ki, kurgusal veya hipotetik bir rasyonele dayalı olsun olmasın, siyasal durumu önceleyen doğa durumunu bir savaş hali olarak kodlayan gelenekten ayrılan Rousseau, savaş halini (*l'état de guerre*) siyasal duruma has bir olgu olarak analiz ediyordu. Savaşın Devlet'le Devlet arasındaki bir ilişki olmasının anlamlarından biri buydu. Kavramlara açıklık getirme çabasıyla Rousseau, savaş, düşman Devleti yok etmeye veya müm-

kün her yola başvurmak suretiyle onu en azından zayıflatmaya dönük karşılıklı, sürekli ve görünür bir eğilimin (*disposition*) etkisi olarak tanımlıyor; bu eğilimin kendisine de "savaş hali" adını veriyordu (Rousseau 2005c: 72). Belki de bunların gereksiz bir yinelemekten öteye geçmediği düşünülebilir; zira bu durumda savaş, savaş halinin bir etkisi oluyor. Oysa Rousseau asıl vurguyu savaş kavramından savaş hali kavramına kaydırarak, dünya siyasetinin anlaşılmasının yolunun, fiili çarpışmanın kendisinden çok, devletler arasındaki ilişkinin gerçek statüsünün anlaşılmasından geçtiğini ileri sürmüş oluyordu — ki bu, hakiki bir savaş olasılığını da içeren daimi, istikrarlı ve apaçık bir savaş siyasetinden, savaşa yönelik güçlü bir eğilimden başka bir şey değildi. Doğrusu savaşın doğasının, "sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadeleye etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden", dolayısıyla "çarpışmaya yönelik kesinleşmiş bir eğilimden" oluştuğunu daha önce Hobbes da söylemişti (Hobbes 1993: 94). Fakat Hobbes'tan farklı olarak Rousseau, savaş yönündeki bu eğilimin insan doğasından değil, barış adına alınmış onca tedbirden doğduğunu söyler — kökleri doğa durumunda değil, burada bizatihi siyasal toplumun kalbinde yatmaktadır (Rousseau 2005c: 62). Bilhassa Abbé de Saint-Pierre'in ebedi barış projesini değerlendirdiği yazılarında (Rousseau 2005a; 2005b), hem Westphalia sonrasında oluşmuş Avrupa siyasal düzenine hem de Avrupa toprağında barışın olanaklılığına dair gözlemleri bu bakımdan oldukça çarpıcıdır: "Eğer toplumsal düzen, iddia edildiği gibi, tutkulardan çok aklın bir ürünü olsaydı, bunun içerisinde mutluluğumuz adına çok mu fazla, yoksa çok mu az şey yapıldığını görmemiz bu denli uzun sürer miydi; kendi yurttaşlarımızla sivil bir durum, dünyanın geri kalanıyla ise bir doğa durumu içerisinde yaşadığımız içindir ki, özel savaşların önüne geçerken, bunlardan bin kere daha korkunç olan genel savaşları tetiklediğimizi, ve insanların yalnızca bir kısmıyla birleşerek, gerçekte insan soyunun düşmanları haline geldiğimizi görmemiz bu denli uzun sürer miydi?" (Rousseau 2005a: 28).

Klasik tahayyülün dışında değilse bile, eşliğinde durduğumuzu kabul etmemiz gerekir. Avrupa kamu hukukunun ve Avrupa denge-
sinin Rousseau'nun nazarında Schmitt için olduğu kadar güven tesis

etmediği açıktır. Rousseau, devletler sistemi içerisinde savaşın rasyonelleştirilmiş, sınırlandırılmış, diplomatik müzakereler ile askeri caydırmalar arasında terbiye edilmiş, karşılıklı güç dengelerinin muhafazasına vakfedilmiş olduğuna dair varsayımın kör noktalarına işaret etmeyi tercih ediyordu. Evet, savaş özel kişilerin elinden alınıp, toplumsal sözleşme sayesinde vücut bulan ve iradesi yasaların mührünü taşıyan kamu kişilerine teslim edilmişti (Rousseau 2005c: 73). Fakat barış için yapıldığı söylenen bu hamle, aslında savaş güçlerinin artmasından ve daimi bir savaş hali içerisine çekilmemizden başka bir şeye neden olmamıştı. Savaş, Rousseau'ya göre, uygulanan şiddetin kapsamı, uğruna dövüşülen çıkarların niteliği, harekete geçirilen tutkuların yoğunluğu ve olası etkileri, sonuçları bakımından, eskisinden çok daha sert bir karaktere sahip olmuştu (bkz. Hoffmann 1963: 321-22). Zira, güçlerinin doğal sınırlarıyla bağlı kılınmış özel kişilerin aksine, devletler halinde bir araya gelmiş büyük insan topluluklarının gücünün herhangi bir sınırı yoktur; "kendi dürtülerine terk edilen bu devasa gövdeler, kendi kütleleri bireylerinkine ağır bastığı oranda çok daha korkunç şoklar üretirler" (Rousseau 2005c: 66). Hatta Rousseau, "yapay bir uyum tarafından birleştirilmiş insanların birbirlerinin boğazlarını kesmek için bir araya gelmiş olduğunu ve savaşın bütün dehşetinin onu önlemek için harcanan çabalardan ileri geldiğini" söylemekten çekinmez (a.g.y.). Fakat Rousseau, yalnızca, dışarıda sağlanması vad edilen bir denge adına ödenen bedelin ağırlığından, hakikaten istenileni verip vermediğinden şüphede değildir. Rousseau'nun klasik düzenin açmazlarına en fazla yaklaştığı yerlerden biri de içeriye dair gözlemleri ve şüpheleri olacaktır. *Raison d'État*'nın dayandığı ve içerisinden güç devşirmeye çalıştığı türden ayrımların, yurttaşın şahsında bir varoluşsal yarılmaya neden olmasını veya tiranlıkla sonuçlanacak şekilde kötüye kullanılmasını ne engelleyebilir? Rousseau içeride düzenin, barışın, adaletin sağlanması ve korunması adına, dışarıda eskisinden çok daha köklü bir kaos ve çatışma ortamının teşvik edildiğini düşünüyordu. Üstelik bu tezata yurttaşın maruz kalmaması mümkün değildi: Ondan, içeride şiddet eğilimlerini dizginlemesi beklenirken, dışarıda gerekirse en acımasız şiddeti başka devletlerin insanlarına uygulamaktan geri durmaması istenmekte-

dir. Rousseau, içerideki sivil durum ile dışarıdaki savaş halinin yarattığı ve bir bakıma ahlaki bir skandala sebep olan bu bölünme devam ettiği sürece, insan bilincinin mutsuz kalmaya mahkûm olduğunu düşünmektedir (bkz. Hoffmann 1963: 323). Ayrıca, dışarıyla sınırlandırılmış gibi görünüyor olsa da, savaş hali, içerideki düzeni zehirlemeye devam etmektedir: Daimi bir savaş olasılığının mevcudiyetinden destek alan despotça eğilimler, yurttaşların sivil özgürlüklerini korumanın zorunlu bir bedeli olmanın ötesinde, siyasal düzeni baskı altında tutmayı amaçlıyordu. Rousseau, savaş halinin, baskıcı yönetimler için hakiki bir fırsat yarattığı görüşündeydi; öyle ki düzenli askeri birliklerin "görünüşte düşmanı caydırmak, gerçekteyse yurttaşı baskı altında tutmak için" kurulduklarını açıkça söylemek gerekirdi (Rousseau 2005d: 43-44). 18. yüzyılın ikinci yarısında ve burada aktardıklarımız gösteriyor ki, Rousseau kesinlikle *raison d'État*'nın dilinden konuşmuyordu. Tıpkı cezalandırma üzerine konuşurken, kralın adaletinden bahsetmediği, onun içerisinden söz almadığı gibi.

Şu çok bilindik sözlerden başlayalım. Yaşam üzerindeki hak sorununa eğildiği bir yerde Rousseau, idam cezasına göndermede bulunuyor ve suçlunun öldürülebilmesini şöyle savunuyordu: "Dahası, toplumsal haklara saldıran her kötü kimse, işlediği suçlar dolayısıyla, ülkesine karşı gelen bir isyankâra ve bir vatan hainine dönüşür; yasalarını ihlal ederek, onun bir üyesi olmaktan çıkar, hatta ona karşı savaş açmış sayılır. Bu durumda Devlet'in muhafaza edilmesi, suçlunun muhafaza edilmesiyle bağdaşmaz — ikisinden birinin yok olması zorunlu hale gelir; ve suçlu bir kimse infaz edildiğinde, bir yurttaş olarak değil, bir düşman olarak infaz edilir" (Rousseau 2002: 177). İfadenin şiddetine, netliğine, dolaysızlığına bakarak pek açıkla- gerektirmediği düşünülebilir. Oysa bütün bir paragraf bize gerilimlerle yüklü görünüyor. Örneğin: Rousseau, doğası itibariyle farklı türden olan şeyler arasında doğru bir ilişkinin kurulamayacağı yönündeki uyarısıyla çelişkiye düşmüşse benzemiyor mu? Eğer suçlu, bir düşman muamelesi görmeyi hak eden biriye, bir Devlet'in ancak bir başka Devlet'le savaşılabileceği yönündeki varsayım nereye gidiyordu? Üstelik bir savaşta dahi düşmanın, yalnızca elinde silah varken öldürülebileceğini söylemişti — silahını bırakıp tes-

lim olduğunda, o artık yalnızca bir insandır ve dolayısıyla hayatı üzerinde hiç kimsenin hakkı yoktur (*a.g.y.*, 161). Rousseau, düşmandan esirgemediği merhameti, neden suçludan esirgesin? Metaforik bir ifadeyi fazlaca ciddiye aldığımız düşünülebilir. Denebilir ki, elbette suçlunun bir düşman olduğunu, Rousseau, mecazen söylüyordu. Zira suçlu, düşmandan farklı olarak başlangıçta, yani ceza gerektiren fiili işlemezden önce bir yurttaştır ve bu da demek oluyor ki, bir yandan siyasal birliğin sağladığı güvenlikten faydalanırken, diğer yandan onun tasarrufu altına girmiştir. İşte, kamu gücü tarafından cezalandırılmasını olanaklı kılan hak buradan gelmektedir. Gerçekten Rousseau, başlangıçta bu şekilde hareket ediyor gibidir: Yurttaşın hayatı "Devlet'in koşullu bir armağanı" olduğuna göre, ölüm cezası da yurttaşın kamusal varlığa geri ödemesi gereken bir borç olmalıdır (*a.g.y.*, 177). Fakat buna basit bir itirazımız olacak: Eğer durum bundan ibaretse suçlunun bir yurttaş olarak infaz edilmesi gerekmez mi? Oysa Rousseau suçlunun bir yurttaş olarak değil, bir düşman olarak infaz edildiğini söyler. Bu konuda ısrarcıdır ve suçlu ile düşman arasında aceleyle kurduğu eşdeğerliliğin bir metafordan ibaret olmadığını ispat edercesine, idam cezasını savaş hukukuyla gerekçelendirmeye yönelir: Daha önce söyledikleriyle çelişip çelişmediğine aldırmaksızın, böyle durumlarda savaş hukunun mağlup olanın öldürülmesini vazettiğini söyler (*a.g.y.*). Üstelik bir başka yerde Sparta'ya, Makedonya'ya, fakat hepsinden önemlisi Roma'ya yaptığı övgü dolu atıflarda, bu toplumlarda bir yurttaşın cezalandırılmasının, hele ki bu bir ölüm cezasıysa ne büyük bir baş ağrısına dönüştüğünden öykünerek söz etmiş ve düşman tanımlamasına hiç göndermede bulunmamış olmasına rağmen (Rousseau 2005d: 29). Başta belirttiğimiz gibi, bize pek çok gerilimden mustarip, çelişkili bir argüman olarak görünüyor. Fakat, Rousseau'yu tutarsızlığa zorlayan şey neydi?

Bizce Rousseau'nun argümanının bütün parıltısı, gerçekte radikal bir yer değiştirme, bir tür azletme öneriyor olmasında yatıyor. Rousseau, pek de gürültü çıkarmadan, simgesel olarak kralın karşısında konumlanmış suçluyu, bu yerinden söküp alıyor ve onu, kendi zamanı için oldukça yeni sayılabilecek bir şekilde, sözleşmeyi çiğnemiş kişi olarak, toplumun karşısına yerleştiriyordu. Rousseau

için suçlu, yasasını ihlal ederek krala başkaldırmış bir uyruk değildir; o, bir yurttaş olarak dahil olduğu sözleşmeyi, kendi iradesiyle yok saymış, onu çiğnemiş, ona aykırı davranmış ve dolayısıyla sözleşmenin dışına düşmüş olan kişidir. İlk bakışta bu, basitçe bir kaydırmadan ibaret görünmektedir — kralın yerini sözleşme ve giderek adı koyulmuş şekilde toplum almakta, fakat ilişki pek de değişmeden kalmaktadır. Suçlu her iki durumda da içerideki düşmandır. Ne var ki daha yakından bakıldığında, bunun sıradan bir yer değiştirme olmadığı görülebilir, zira ikinci durumda suçlu bütünüyle paradoksal bir konuma sürüklenmiştir. Onun kralla ilişkisindeki dışsallık, toplumla ilişkisinde geçerli değildir — bu defa, o artık sözleşmeyle bağlıdır, yani bir bakıma kendi tanıdığı yasayı, kendi istencini de içeren sözleşmeyi inkâr etmiştir. O, basitçe kendine dayatılmış bir yasayı çiğnememiştir, aslında kendi yasasını, sözleşme yoluyla dahil olduğu ortak istencin yasasını çiğnemiştir. Kralın adaleti suçluya yukarıdan, dışarıdan dayatılıyordu; sözleşmenin adaletiyse onu çağırılmaktadır, içermektedir, kendi cezasını kendinin istemiş olduğunu kabul etmesini ondan beklemektedir. Kralın yasasının yerini toplum sözleşmesi aldığı anda artık bir suçlu kimdir? Cezalandırma hakkı, yaşam üzerindeki hak, affetme hakkı vb. nasıl temellendirilecektir? Rousseau kendi hamlesinin müphem imalarıyla ilgilidir; bir yandan başladığı işi bitirmek, iddiasını mantıksal sonuçlarına dek izlemek, onları açıklığa kavuşturmakla meşguldür, fakat öte yandan bu yeni tanımın olağanüstü sonuçlarını nasıl dizginleyebileceğini keşfetmek zorundadır. Suçun anlamını sözleşmede, yurttaşın sözleşmeyle olan ilişkisinde ararken, cezanın gerekçesini savaş hukukuna dayandırmaya çalışır. Sanki yurttaşlığın erdemini, cezanın, infazın lekesiyle kirlletmek istemiyor gibidir. Suçlunun hayatı üzerindeki hakkı, sözleşmeden türetmek ile savaş hukukundan türetmek arasında asılı bırakır. Nitekim, bu bölümü biraz alelacele ve bir vicedan muhasebesiyle bitirmesi (işte, Rousseau'ya hayranlık duymak için bir neden daha) dikkat çekicidir: "Fakat yüreğimin homurdandığını ve beni yazmaktan alıkoyduğunu hissediyorum; bu sorunların tartışılmasını, hiç hataya düşmemiş ve affedilmeye hiç gereksinim duymamış doğru birine bırakalım (Rousseau 2002: 177-78).

Reform: Bir Cezalandırma Ekonomisi Önerisi

Fakat başka birtakım izler, dikkatimizden kaçmaması gereken bazı güçlü sınırlandırma girişimleri vardır: Rousseau kimi zaman sözleşmeyi çiğneyen, böylelikle topluma ihanet eden ve dolayısıyla bir düşman gibi cezalandırılması gereken suçlu adlandırmasını terk etmeden, fakat onun yanında, tartışmayı aniden bir başka düzleme çekerek, beklenmedik bir şekilde vurgusunu hafifletmeye çalışır. Örneğin, idam cezalarının sıklığının her zaman bir yönetimin zayıflığının veya uyuşukluğunun işareti olduğunu söyler. Doğru, egemen varlığın suçlunun canını almaya hakkı vardır, fakat bu neden şart olsun? Nihayetinde herhangi bir şey için yararlı kılınamayacak kadar değersiz hiçbir kimse yoktur (*a.g.y.*, 177). Bundan tam olarak neyi anlamamız gerektiğini bilemiyoruz, daha fazlasını söylemez zira. Fakat bir başka yerde aynısı olmasa bile ilişkili kimi temaları dile getirir. Örneğin, yasaların hakiki gücünün "eylemlerden çok iradeler üzerinde" etkili olmasına bağlı olduğunu söyler. Peki bunu sağlayacak şey nedir? Doğru bir dağıtım ve bunu düzenleyen rasyonel bir cezalandırma ekonomisi. Rousseau, her şeyi aynı sertlikte cezalandırmanın, sadece, işlemiş oldukları basit suçların cezasından kaçanları cinayet işlemeye teşvik etmeye yarayacağını söyler (Rousseau 2005d: 19). Oysa yasa iradelere seslenmeyi başarabilmelidir. Bununla ne demek istendiği açık: Yasa akıldışı düzenlemelere, yararsız bir sertliğe değil, rasyonel bir muhasebeye, suça meyletmeyi azaltacak doğru bir hesaplamaya dayanmalıdır. Rousseau'nun yasaların içermesi gereken bilgelikten kastı budur: "Yasaların gücü, uygulayıcıların sertliğinden çok içerdikleri bilgelığe bağlıdır; kamu iradesi, ağırlığının en büyük kısmını bu iradeye temel olan akli gerekçeden alır" (*a.g.y.*, 18). Görüldüğü gibi: Rousseau bir yandan, egemen varlığı kralın hâkimiyeti değil, sözleşmenin hâkimiyeti üzerinden kurduğu bu yeni durum içerisinde, cezalandırmanın egemenlik problemiyle nasıl ilişkilendirileceğine dair bir yanıt arayışına girmişti. Fakat diğer yandan, toplum ile suçluyu karşı karşıya getirmenin aşırılıklarını dizginleyen, düşman vurgusunu çepere iten ve cezalandırmaya dair yeni bir mantığı öne çıkaran bir çizgiyi belli be-

lirsiz, dipten dibe takip ediyordu. Suçlu, yararlı kılınabilir; yasa, eylemlerin sonuçlarından çok eyleme iradesine seslenebilir; ve marifet suçları cezalandırmak değil, onları önlemektir: "Kendisine itaat edilen bir geri zekâlı da herhangi biri gibi suçlara ceza verebilir; ama gerçek devlet adamı suçları işlenmeden önlemeyi bilir" (a.g.y., 19).

18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bütün bu temalar çok sayıda yazar tarafından, özellikle de ceza reformcuları olarak bilinen ve yeni cezalandırma kavramlarının yerleşmesine büyük katkıları olacak yazarlar tarafından (Beccaria, Brissot, le Peletier, Servan vd.) sıklıkla işlenecektir. Önercekleri şey, kralın adaletinden farklıydı. Onların kralı, tıpkı Beccaria'nın meşhur kitabı *Dei delitti e delle pene*'nin (*Suçlar ve Cezalar Üzerine*) 1788 Almanca baskısının iç kapığında resmedildiği gibi, artık kendisine sunulan kesik kafaları geri çevirmesi beklenen kişidir (bkz. sayfa 107). Fakat her durumda giriştikleri şey, kraldan merhamet ve ölçülülük dilemeye indirgenemeyecek kadar iddialıydı: *Raison d'État*'nın sınırlarında bir yerde duruyor, mevcut halinin işlemediğinden, çözüldüğünden daha fazla sorun yarattığından, elinden çok fazla şeyi kaçırıyor olduğundan yakınıyorlardı. Foucault, ceza reformu hareketinin, kralın üst-iktidarına karşı verilen mücadele ile halkın aşağıda hüküm süren olağanlaşmış yasadışılığına karşı verilen mücadelenin kesiştiği yerde doğduğunu söyler (Foucault 1992b: 144). Kralın cezalandırıcı iktidarı hedefteydi — zalimce, merhametsiz, insanlık dışı olduğu için mi? Aslında hem evet hem hayır. Evet, çünkü görünürde reformcular cezaların sertliğini, şiddetini, aşırılığını eleştiriyorlardı elbette. Hayır, çünkü gerçekte bunları eleştirme nedenleri insan haysiyetine veriyor oldukları yüksek değerden çok (daha doğrusu bundan evvel), asıl olarak cezalardaki sertliğin, şiddetin, aşırılığın istenileni sağlamaktan uzak olmasıydı. İşte, kralın yüksek şahsiyeti karşısında epey ufak görünen halkın küçük yasadışılıkları, bütün bir zemini sarmış durumdaydı — hoşgörülüyorlardı ve mevcut ceza rejiminin elinden kolaylıkla kaçabiliyorlardı. Ceza reformu, "daha becerikli ve daha incelmış bir adalet, toplumsal bünyeyi daha sıkı bir şekilde kuşatan bir cezalandırmaya" gerek olduğunu ileri sürecekti (a.g.y., 131-32). Eleştirilerinin hedefinde cezaların gaddarlığı vardı, fakat geride kralın adaletinin kötü iktidar ekonomisine saldırıyor-

lardı: "daha az cezalandırmak değil de, daha iyi cezalandırmak" ve "cezalandırma yetkisini toplumsal bünyenin daha derin noktalarına ulaştırmak" (*a.g.y.*, 137). Getirecekleri öneriler yeni bir cezalandırma ekonomisine dayanacaktı ve insaniyet, "bu ekonomiye ve onun özenli hesaplamalarına verilmiş saygılı ad" olacaktı aslında (*a.g.y.*, 150). Rousseau'da gördüğümüz, klasik okul olarak adlandırılan ceza reformcularında ise çok daha belirgin bir şekilde görecektik olduğumuz şey, kesin bir yer değiştirmeydi şüphesiz: kralın yasasının toplum sözleşmesiyle, kralın adaletinin toplumun savunulmasıyla, krala düşmanlık eden suçlunun topluma düşmanlık eden suçluyla yer değiştirmesi. Önceden suçlunun bedeni kralın egemenlik mührünün basıldığı, bunun sergilendiği, dikkatlice hazırlanmış bir acı üretme prosedürüne göre azap çektirilerek onaylatıldığı yerd — cezalandırma krallığa ait seremonik çerçevelerden, tören dizilerinden biriydi yalnızca. Oysaki artık suçlunun bedeni bütünüyle farklı bir temsilin içerisine yerleşecek ve "daha çok bir kamu malı, ortak ve yararlı bir sahiplenmenin nesnesi olacaktır" (*a.g.y.*, 174). Dönüşüm aslında muazzamdır, fakat aynı zamanda tehlikeli de. Neden? Çünkü en uç noktada eşitsiz, adalet saikinden uzak, kıyıcı bir karşılaşmanın yerini, bu defa çok daha genelleşmiş, herkesi dahil olmaya çağıran, üstelik müdahalenin niteliği itibarıyla çok daha derinlere nüfuz etmeye müsait bir başka karşılaşma almak üzeredir. Azap çektirici bir cezalandırıcı iktidar belki yerinden edilmekte, fakat yine de bu, daha güçlü kılınmış yeni bir cezalandırıcı iktidar lehine gerçekleştirilmektedir, zira yasayı ihlal eden, artık basitçe kralın düşmanı değil, ortak düşmandır: "Suçlu, doğası gereği aşırı olan bir tehdidin elinden çekilip alınmıştır, ama şimdi neyin sınırlandıracağını görmenin mümkün olmadığı bir cezalandırmaya teslim edilmektedir. Müthiş bir üst-iktidarın geri dönüşü" (*a.g.y.*, 148-49). Toplumun savunulmasının kralın adaletinden daha merhametli olması için hiçbir neden yoktur. Fakat, reform zaten bunun için vardır: Bir yandan yeni türden bir cezalandırıcı iktidarı öne çıkarırken, öte yandan gücünün nasıl sınırlandırılacağı problemine verilmiş, içeriden bir yanıt — reform bu demektir.

Klasik okulun önerdiği yeni cezalandırma ekonomisi, öyleyse, hem krala tahsis edilmiş cezalandırıcı iktidarın yetersizliklerine

hem de yeni şekillenmekte olan cezalandırıcı iktidarın muhtemel aşırılıklarına verilmiş bir yanıtı. Reformcular bunu yapmayı nasıl başarmışlardı? Foucault tarafından dikkat çekilen bir dizi kesinleştirmeden bahsedebiliriz: Birincisi, suçun anlamına ve statüsüne dair bir kesinleştirmedir. Şöyle ki: Reformcu yazarlar, suçu bir yasa ihlali olarak sabitleyerek, onu ahlaki veya dinsel imalarından arındırırlar. Aslında birkaç yüzyıl önce savaş kavramı için yapılmaya çalışılan şeyden farksızdır bu — suç rasyonelleştirilir. O, ne şeytani bir işaret ne de manevi bir defodur; basitçe, belirli bir yasanın ihlal edilmesidir. Şüphesiz bunun doğrudan ima ettiği şeylerden biri, yasa var olmadan yasa ihlalinin, yani suçun var olamayacağıdır: "İhla-
lin olması için siyasi bir iktidarın, bir yasanın olması ve bu yasanın fiilen formüle edilmiş olması gerekir" (Foucault 2000d: 219). İkinci-
cisi, bu defa yasanın anlamına ve statüsüne dair bir kesinleştirmedir. Yasa neyi içerecek? Reform yazarlarının üzerinde dikkatle durdukları konu, yasanın basitçe doğal yasanın, ilahi yasanın veya ahlaki yasanın pozitif terimlerle yeniden yazılması anlamına gelmediğidir — yasanın kendine has bir konusu vardır zira: Bir ceza yasasının konusu çok spesifik olarak, toplum için neyin zararlı olduğuna, neyin kınanacak olduğuna dair bilginin açığa çıkarılmasıdır. Üçüncü kesinleştirme ise, suçlunun nasıl anlaşılması gerektiği hakkında, ilk iki kesinleştirmeden bir sonuç olarak çıkarılabilir. Mademki suç bir yasa ihlalinin ibarettir (yani dinsel günah veya ahlaki hatayla bir ilgisi yoktur) ve yasa topluma zararlı olan şeyi tanımlamaktadır (yani doğal, dinsel veya törel bir yasayla ilgisi yoktur), öyleyse suçlu, yasayı ihlal eden, sözleşmeyi çiğneyen fiili dolayısıyla, basitçe topluma zarar vermiş olan kişidir — bir toplum düşmanıdır (a.g.y., 219-20). Reformun getirmek istediği çerçeve budur.²²

22. Fransız Devrimi (1789), Reform'un getirdiği çerçeveyi onaylamakta gecikmez. İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin bu meseleye hasredilmiş beş maddesi, gösterilen hassasiyeti kanıtlıyor: Madde 5 - Yasa, yalnızca topluma zarar veren davranışları yasaklamalıdır. Yasayla yasaklanmayan bir şey, engellenemez; hiç kimse yasanın öngörmediği bir şeye zorlanamaz. Madde 6 - Yasa genel iradenin ifadesidir. Bütün yurttaşların, ister kişisel olarak, ister temsilcileri aracılığıyla onun oluşumuna katkıda bulunma hakkı vardır. Korurken de cezalandırırken de herkese eşit davranmalıdır. Herkes, yasa önünde eşit olduğundan, yetenek ve erdemlerinden kaynaklanan yeterlilikleri dışında hiçbir ayrıma bakılmaksızın

Fakat bunların hâlâ bir dizi dışsal sınırlandırmaya karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Oysa reformcuların müdahalesinin asıl önemi, aynı zamanda cezalandırmanın ekonomisine dair yeni bir mantık ileri sürmüş olmalarıdır. Cezalandırmanın muhtemel aşırılıklarına, yetki aşımalarına, ölçüsüz kullanılmalarına içeriden getirilmiş birtakım sınırlandırmalar — bunlar, cezanın söz konusu kullanımlarını, herhangi bir yüksek değere uygun olmadıkları için değil, hesaplı olmadıkları için, yani cezanın elverişli bir kullanımına imkân tanımadıkları için, hedefleri bakımından yeterince açık olmadıkları için eleştiri konusu edilirler. Nitekim ihtiyaç duyulan şey, cezanın maliyetini azaltırken etkilerini artırmaktır. Yine kimi kurallar öne çıkıyor: Birincisi: Cezanın vereceği zararın miktarı, suçlunun suçtan sağlayacağı yararın miktarından yalnızca biraz fazla olmalıdır, öyle ki muhakeme suça yönelmeyi anlamsız, cezayı göze almayı akıldışı bulsun. İkincisi: Cezanın odağındaki acı, gerçek bir acı hissi olmaktan çok, acı fikri, onun verdiği rahatsızlık ve sıkıntı olmalıdır; acının kendisinden acının temsili, yani acı çekebilecek olma düşüncesinin verdiği acı. Üçüncüsü: Cezanın etkisi öyle hesap edilmelidir ki ona maruz kalan üzerinde asgari bir rahatsızlık bırakırken, onu gören, tahayyül eden üzerinde azami bir rahatsızlık bırakmalıdır. Dördüncüsü: Yasa maddeleri, öngörülen cezalar, yargılama süreci ve usulleri, hükmün nedenleri vb. mükemmel bir kesinlikte olmalıdır ki bu rasyonel bir muhasebenin yapılabilmesini olanaklı kılabilsin. Beşincisi: Suçun mutlak bir şekilde cezayla bağlantılandırılabilmesi için, suçun aşikârlığının, hakikatin, yalnızca yargıca has spesifik araçlarla değil, müştereken sahip olunan araçlarla, har-

bütün şeref, makam ve görevlere eşit olarak kabul olunur. Madde 7 - Hiç kimse yasayla belirlenmiş ve onun öngördüğü haller dışında, suçlanamaz, tutuklanamaz ve göz altına alınamaz. Keyfi emirlere teşebbüs edenler, teşvik edenler, uygulayanlar ve uygulatanlar cezalandırılmalıdır. Yasa uyarınca çağrılan ve yakalanan her yurttaş, buna hemen uymak zorundadır, buna karşı gelenler suçlu duruma düşerler. Madde 8 - Yasa tamamıyla ve açıkça gerekli olanlar dışında hiçbir ceza koymamalıdır; ve bir kimse ancak suçun işlenmesinden önce kabul edilmiş ve meşru biçimde uygulanan yasa uyarınca cezalandırılabilir. Madde 9 - Kişi hüküm giyene kadar masum sayıldığından, yakalanması zorunlu olursa, kendisine tevki- fin gerektiğinden fazla şiddet gösterilmesini önlemek üzere, yasa, gerekli tedbirleri almalıdır. Tam metin için bkz. Paine 1985: 140-42.

câlem kanıtlama metotlarıyla gösterilmesi gerekir. Altıncısı: Yasa-
nın kör kaldığı durumlarda cezasızlık umudunun doğmasını engel-
lemek için, tüm yasa ihlallerinin uygun türler halinde bir araya geti-
rilmiş ve dışarıda herhangi bir ihlal kalmasın diye kapsayıcı sınıf-
landırmalara tabi tutulmuş olmaları gerekir (bkz. Foucault 1992b:
153-60). Cezanın ekonomik bir kullanımı — reformun bütün anla-
mı, yalnızca bu iddia üzerinden rahatlıkla okunabilir. Bu ne *raison*
d'État'nın dilidir, ne onun içeride hüküm süren *Polizei* yüzünün, ne
de kelimenin dar anlamıyla hukukçuların, egemenin tasarruflarını
basitçe yasalara tabi kılmaya çalışan dışsal bir hukuk mantığının.
Öyleyse reform kimin dilinden konuşuyordu?

İtalya'da Cesare Beccaria, İngiltere'de Jeremy Bentham, Alman-
ya'da Anselm Feuerbach tarafından temsil edilen klasik okul, Pas-
quino'nun belirttiği gibi, bir yandan kraliyet iktidarının keyfiyetine
sınırlandırma getirmeye çalışıyordu, fakat diğer yandan da sivil
toplumu kuran sözleşmeye saygı göstermenin, ona riayet etmenin
her yurttaşın üzerine düşen bir yükümlülük olduğunu onaylatmak
istiyordu (Pasquino 1991b: 237). Peki yasa ile, daha doğrusu ceza
yasası ile olan ilişkisi bakımından bir yurttaş nasıl temsil edilebilir-
di? O bir *homo penalis*'tir, yani cezalandırılabilir bir varlık olarak
insan. Fakat kimdir ki bu *homo penalis* — yurttaştan ayrı bir tür
mü? Sözleşmeyle kendini bağlamış olmak, zaten bütün yurttaşları
cezaya açık bir hale getirmiş olmuyor mu? Geriye yalnızca, eğer ki
talih kötü oyununu oynamıyorsa, anlık bir yanlış muhakemeden,
yeterince iyi hesaplanmamış bir rasyonel haz oyunundan zararlı
çıkma dışında ne kalıyor? (Klasik okul ve rasyonel hedonizm hak-
kında bkz. Pfohl 1994: 63 vd.) Pasquino'nun dikkat çektiği gibi, kla-
sik okul aslında sadece şu üçgen üzerinde hareket eder: yasa, suç,
ceza. Suçlu figürü ise burada eksiktir; belirli bir tanımının verilmi-
yor olması anlamında değil, spesifik bir incelemenin konusu edil-
miyor olması anlamında. Klasik okulda suçlu figürünün yerini öz-
gür irade ikame etmektedir. Fakat işte bu, her hukuk öznesinde, söz-
leşmeyle kendisini bağlamış her yurttaşta ortak bulunan şey değil
midir? Dolayısıyla böyle bakıldığında suçlu, kendinden özerk bir
bilgi formunun türemesine imkân vermeyen bir karakterdir aslında.
Herkes suç işleyebilir — *homo penalis*, yurttaştan, sözleşme insa-

nından ne daha fazla ne de daha az bir şeye karşılık gelir; her bir yurttaşın içinde potansiyel olarak bulunur, fakat yalnızca bir yasa ihlaliyle somutluğa bürünecektir (Pasquino 1991b: 238). Öyleyse *homo penalis* ayrı bir türün değil, bir fonksiyonun adıdır. Dolayısıyla da onun eylemlerini açıklamaya hizmet edecek olan şey, özel bir bilgi türü, bir tür disiplin olarak suçbilimi değil, bir cezai antropoloji değil, bir genel antropoloji olacaktır. İşte Pasquino, özünde bunun *homo economicus*'un davranışlarını açıklayan teoriden farksız olduğunu söyler (a.g.y., 237). Yasaya maruz bırakılmış olan, yasa tarafından cezalandırılabilir olan bu insan, *homo penalis*, aslına bakılırsa *homo economicus*'tan başkası değildir (Foucault 2008: 249). Artık yukarıda sormuş olduğumuz soruya net bir yanıt verecek kadar karineye sahibiz: Klasik okulun, reformun dili gerçekte politik ekonominin dilidir — 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Devlet ve onun tarafından dayatılan yönetsel aklın mevcut konumunun karşısına özgün, özerk, kendine has düzenlilikleri, yasaları, görünüşleri olan Toplum'u (önce Sivil Toplum, sonra sadece Toplum) ve onun sözleşmeyle bağlı kılınmış rasyonel hedonist insanını (*homo economicus*) çıkaran politik ekonominin söylemine dahildir. Devletin yönetselleşmesi olarak ifade edeceğimiz sürecin işaret fişliğini çakan bu yeni yönetsel rasyonalite nasıl zuhur etti, nasıl güçlenebildi, dipten gelen başka güçlü tazyiklerle nasıl birleşti? Şimdi hızlıca bunlara bakmaya çalışalım.

Yönetsellik ve Toplumun Keşfi

Devlet çağının veya daha genel bir ifadeyle klasik çağın üzerinde yükseldiği yönetsel akıl, çoğul bir siyasal uzamda eşit güçler olarak karşı karşıya gelen devletler arasındaki rekabetçi dengeye, yani bir tür dışsal özsinırlamaya dayanıyordu ki bu yalnızca, içeride hedefleri bakımından sınır tanımayan bir iktidar uygulamasının, bir tür daimi hükümet darbesinin, bitimsiz bir kapasiteyle donatılmış idari bir aygıtın (*Polizei*) hâkimiyeti sayesinde mümkün olabiliyordu. Egemenlik probleminin ve kurumunun geniş, soyut, katı çerçevesine hapsediği bu uğrakta (Foucault 2007: 102) yönetsel aklın vazettiği şey, Devlet'in güçlerini artırmanın yolunun daima daha

fazla yönetmekten geçtiği idi: Daha fazla ayrıntıya hâkim olmak, hayatın olağan, gündelik akışına daha fazla nüfuz etmek, daha fazla tekilliği daha yaygın şekillerde idarenin konusu, nesnesi haline getirmek, onları bütünselleştirici makinenin ağılarına daha fazla eklemek. *Raison d'État*, hemen her şeyin nihayetinde Devlet'in güçlendirilmesine hizmet edecek şekilde düzenlenmesini sağlayan stratejilerin toplamı, onlara ruhunu veren şeydi aslında ve bu saikle siyasal birliğin içerisini, kolektif hayatı başından sonuna katediyordu. Ne var ki her şeye rağmen, hayatın yüzeyden ele geçirilmesinden ibaret kalmaktan kurtulamayan bir girişimdi bu. Basit bir nedenle: Çünkü uyruklar ve hayatları, onu yalnızca merkezdeki figürü güçlendirdiği ölçüde ilgilendiriyordu. Yine de bu dönem hakkında aklımızdan çıkarmamamız gereken şey, biraz abartarak söyleyecek olursak, kolektif bedenin zaten bir *Polizei* ürünü olduğudur. Böyle bakıldığında, 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar, siyasal varlıktan ayrılmış, görece ondan özerk bir varlık olarak toplumdan bahsedilmemiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ne Hobbes ne de Locke sivil toplum ile devleti bir karşıtlık veya farklılık zemininde tanımlamayı aklından geçirmişti — "sivil toplum" kavramı da epey bir süre siyasal durumu önceleyen doğa durumuyla karşıtlık içerisinde, siyasal toplum ile aynı anlamda kullanılmıştır. Devlet'in, hatta siyasetin sahip olduklarından farklı, kendine dair yasaları, kuralları, ölçülebilir, tahmin edilebilir, dolayısıyla müdahaleye açık düzenlilikleri bulunan, üzerinde çalışılabilir, spesifik bir bilme biçimine kaynaklık edebilir, çok sayıda uzmanlığın, kurumun, söylemin kendinden doğmasına fırsat verebilir bir gerçeklik olarak toplum fikri, 18. yüzyıl sonuna, 19. yüzyıl başına tarihleyebileceğimiz yeni bir buluştur — öncesinde Toplum (sivil toplum), Devlet'in (siyasal toplum) bir başka adıdır yalnızca. Fakat artık, *raison d'État*'nin krizine bir yanıt olarak, onun içerisinden doğmuş yeni türde bir yönetsel rasyonalite tarafından çağrılmaktadır. Pozitif, kurucu bir sınırlandırma ilkesinin ima ettiği şey olmuştur.

Gerçek şu ki, merkezdeki gücün elinde tuttuğu bir tür ayrıcalıklı, doğrudan yönetsellik olarak *Polizei*'in nasıl sınırlandırılacağı, kapasitesi ve iddiaları bakımından ürkütücü boyutlara ulaşan bu polis devletinin ne şekillerde bir kısıtlamaya tabi tutulacağı daha en

başından itibaren sorun olmuştur. Devlet güçlerini artırırken, onun suiistimallerinden korunmak nasıl mümkün olacak? *Polizei*'in, bu daimi hükümet darbesinin sınırları nasıl tayin edilecek? Foucault, *Polizei*'in hedefleri bakımından sınır tanımıyor olmasının, hiçbir telafi mekanizmasının veya sınır çekme, eşik belirleme yönünde hiçbir girişimin bulunmadığı anlamına gelmediğini söyler. 17. yüzyıl boyunca ve 18. yüzyıl başlarında, teoloji içerisinden çeşitli müdahaleler vardır, fakat asıl müdahale şüphesiz ki hukuk içerisinden gelmiştir. Aslında bir tür yer değiştirme söz konusudur: Ortaçağ monarşilerinin şekillenmeye başladığı dönemlerde, hukuk, gerçekte bir kraliyet siparişi olarak göreve çağırılmış, nitekim kralın merkeze yerleşmesine de olağanüstü bir katkı sunmuştu. Fakat 17. yüzyıldan itibaren hukuk, bu defa kralın iktidarını hedef alarak, *raison d'État*'nın ölçüsüz şekilde genişlemesine şu veya bu şekilde bir sınır getirmek isteyen herkese uygun bir zemin sağlamaya başlayacaktı. Artık büyük ölçüde kraliyet gücünün bir çarpanı olarak değil, bir eksilteni olarak işlev görecekti (Foucault 2008: 8). Fakat bu aynı zamanda, kraliyet iktidarının gelişimine içkin olan hukukun, *raison d'État* tarafından uygulanan yönetim pratiklerinin dışında kaldığını doğrular. Foucault, hukuk tarafından ileri sürülen bütün problemlerin, en azından başlangıçta, *raison d'État*'nin yeni sistemine muhalefet edenler tarafından formüle edilmiş olmasında şaşırtıcı bir yan bulunmadığını söyler: Muhalefet daima *raison d'État*'ya karşı yasal bir itiraz ileri sürecek ve ona karşı hukuksal bir tefekkürü, hukuk kurallarını, yasal otoriteleri kullanacaktır — işte bu yüzden 17. ve 18. yüzyılda kamu hukukuna karakterini veren şey, muhalif olmasıdır (a.g.y., 9). Kısacası, *raison d'État*'nin ve onun içerisine gömülü olduğu *Polizei*'in sınırsız hedefleri, neredeyse en başından itibaren hukuksal taarruzlar yoluyla sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki, hukuksal araçlar yoluyla yürütülen sınırlandırma çabaları, bütün asabiyetlerine rağmen, dışsal girişimler olarak kalmaktan kurtulamamıştır. Zira bu polis devletini en sert şekilde eleştirmekten çekinmeyen hukukçular dahi, asla yeni bir yönetim sanatı tanımlama teşebbüsünde veya gayretinde bulunmamışlardır (Foucault 2007: 347). Dolayısıyla çıkardıkları gürültüye nazaran, etkilerinin sınırlı kalacağını söyleyebiliriz.

Polizei'in geri dönüşsüz şekilde eleştiriye açılmasına, bütünüyle olumsuz imalar, negatif görevler yüklenmesine ve nihayetinde sınırlandırılarak geriye itilmesine neden olan şey, tam da onu kendi iddiaları bakımından başarısız bulan yeni bir yönetsel rasyonalitenin giderek güç kazanması olmuştur. Bir başka deyişle *Polizei*, hukukun bakış açısıyla kötü bir yönetim olmasından çok, bizzat yönetselliğin bakış açısıyla kötü bir yönetim olması dolayısıyla azledilmiştir — daimi kılınmış bir suiistimal rejimi olduğu için değil, çok fazla yönetmekten mustarip elverişsiz bir rejim olduğu için. Bir bakıma, eleştirel bir yönetsel akıl çağına girdiğimizi söyler Foucault. Bu, yönetsel aklın içeriden, içkin bir eleştirisidir ve hak sorunuyla, egemenin meşruluğu sorunuyla değil, nasıl fazla yönetmeden de yönetilebileceği sorunuyla, fazla yönetimin nasıl verimsiz, faydasız bir faaliyete dönüştüğü sorunuyla ilgilidir. Hukukun dışarıdan dayattığı sınırlardan farklı olarak, fikri aracı, hesaplama tipini, rasyonellik formunu değiştirerek, içeriden bir sınırlama, bir öz-sınırlama önerir. Bu, politik ekonomidir (Foucault 2008: 13). İşte, bir kez daha klasik tahayyülün sınırlarına, yani Rousseau'ya dönüyoruz. Tam da 18. yüzyıl ortalarında Rousseau, *Encyclopédie*'ye bu başlıkta bir madde yazmıştı ("*Économie politique*" - "Politik Ekonomi", bkz. Rousseau 2005d). Orada Rousseau, ekonomi kavramındaki dönüşüme tanıklık ediyordu. Kökeni itibarıyla hane (*oikos*) ile yasa (*nomos*) sözcüklerinden oluşan ekonomi kelimesi, "tüm ailenin ortak iyiliği için ev işlerinin akla ve belirli kurallara uygun biçimde çekilip çevrilmesi" anlamını taşımaktaydı. Fakat Rousseau, bu anlamın "sonradan en büyük ailenin, yani Devlet'in yönetimini de kapsayacak biçimde genişletilmiş" olduğunu söyler. Her iki anlamın ayırt edilebilmesi için, bu ikincisine politik ekonomi dendiğini belirtir (a.g.y., 7). Fakat Rousseau, ekonomi kavramı üzerinden aile ile devlet arasında kurulan bu yakınlığı sorgulayıp derhal geçersizliğini ilan eder. Ona göre bir devletin yönetiminin, bir ailenin yönetimiyle hiçbir ilgisi yoktur, "aynı şekilde yönetilemeyecek kadar farklıdır" (a.g.y., 8). Rousseau bunu kanıtlayan bir dizi işareti sergiledikten sonra, politik ekonominin eşanlamlısı olarak kullandığı kamusal ekonomiyi, dikkat çekici bir şekilde egemenlik sorunundan ayırıp, yönetim sorunuyla ilişkilendirir: "Okurlarımın ayrıca,

burada sözünü edeceğim ve 'yönetim' (*gouvernement*) adını verdiğim 'kamusal ekonomi' ile 'egemenlik' (*souveraineté*) adını verdiğim yüksek yetke arasındaki ayrımı da iyi görmelerini rica ediyorum; bu ayrım şu noktada somutlaşır: Biri yasa koyma hakkına sahip olup bazı durumlarda ulusun bütününe buyurabilirken, öteki yalnız yürütme gücünü elinde bulundurur ve sadece özel kişilere buyurabilir" (a.g.y., 11). Böylelikle Rousseau, yönetim sorununu egemenlik sorunundan net bir şekilde ayırmakla kalmaz, aynı zamanda yönetim sorununun bir ekonomi sorunu olarak kendini koyduğunu onaylamış olur. Foucault, Rousseau'nun tanımladığı şekliyle politik ekonominin, bir toplum içerisindeki güçlerin örgütlenmesine, dağıtımına ve sınırlandırılmasına dair bir tür genel düşünümünden ibaret olduğunu söyler (Foucault 2008: 13; yönetimsellik tartışması bakımından bir Rousseau değerlendirmesi için ayrıca bkz. Balke 2011). Politik ekonomi, *Polizei*'in yerini almaktadır. Foucault durumu veciz bir şekilde özetler: *politiques*'in yönetimselliği bize polisi vermişti, *économistes*'in yönetimselliği ise bize modern ve çağdaş yönetimselliğin ana hatlarını verecektir (Foucault 2007: 348).

Bir kavram karmaşasına mahal vermemek için şunu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor: Foucault, "yönetimsellik" kavramını bazen polisi, hikmeti hükümeti, hatta onları önceleyen kimi pastoral formları da içerecek şekilde kullanır, bazen de bunların hepsini yönetimselliğin hazırlayıcı unsurları, gelişini haber veren öncel birtakım uğraklar olarak ele alıp onu bir 18. yüzyıl fenomeni gibi tariflemeye başlar (bkz. a.g.y., 108-10). İlk bakışta bunun nedeni, birbirine dolanan fakat neticede birbirinden farklı bir dizi temanın üzerinde çalışıyor olmasıdır. Yönetimsellik (*gouvernementalité*) derken üç şeyi kastettiğini söyler: Birincisi, hedefi nüfus, bilgi türü politik ekonomi, teknik araçları ise güvenlik aygıtları olan kurumlar, prosedürler, analizler, düşünümler, hesaplamalar ve taktiklerden oluşan bütün. İkincisi, "yönetim" olarak adlandırabileceğimiz iktidar kipinin, Batı'da giderek diğer iktidar kipleri karşısında üstün hale gelmesine, yeni yönetsel aygıtların ve bilgi serilerinin oluşmasına yol açan güçlü eğilim. Üçüncüsü, 15. ve 16. yüzyıllarda adalet devletinin bir idari devlete dönüşmesine ve devletin adım adım yönetselleşmesine neden olan sürecin sonucu (a.g.y., 108-9). Özetle: spe-

sifik bir iktidar tertibatı; onu öne çıkaran tarihsel eğilim; ve yine onun devlete sirayet etmesiyle sonuçlanacak süreç. Yönetimsellik hakkındaki inceleme, bu üç hat üzerine dağıtılmıştı. Doğrusu karışıklığı artıran şeylerden biri de yönetimsellik kavramını bazen, yönetim, yönetim rasyonallitesi, yönetim sanatı (aslında hepsi de çoğuldur) gibi kavramlarla bir arada, kimi zaman bunları yeterince sarıh bir şekilde ayırt etmeden kullanıyor olmasıdır (burada hepsinin bir dökümünü vermek mümkün değil — yönetimsellik kavramı hakkında ayrıntılı açıklamalar için bkz. Gordon 1991; Dean 1999; Rose ve diğ. 2006).

Yönetimselliğin anlamını ve yerini biraz olsun sabitleyebilmek için, bu meseleye eğildiği anda Foucault'nun çalışmasına hâkim olan temel izleğe geri dönmek anlamlı olabilir. Söz konusu izlek, şu iki hat boyunca şekilleniyordu: Yaşamı hedef olarak seçmiş, üstelik aynı anda hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici etkiler üreten halihazırdaki iktidar tertibatını çözümlmek — birinci hat (ki bu onu haliyle mikro-iktidar ile makro-iktidar biçimleri arasındaki ilişkiler hakkında daha fazla düşünmeye zorluyordu). Ve sessiz kalmakla itham edildiği devlet problemi karşısında, kendi analiz araçlarının elinin kolunun hiç de bağlı olmadığını göstermek — ikinci hat. Yönetim sorunu, bu iki hattın arasında bir yerde belirecekti. Foucault, yönetimi giderek daha genel ve kapsamlı bir iktidar terimi olarak almaya başlayacak, öyle ki, yönetim devletin elindeki bir araç olmaktan çok, devlet yönetimin tarihindeki bir epizottan ibarettir diyecekti (Foucault 2007: 248). Ona göre modern devletin ve onun aygıtlarının soykütüğü, pekâlâ yönetimsel aklın tarihi içerisinden okunabilirdi (*a.g.y.*, 354). Yine de yanılmamak gerekir — ne devletin yönetim sanatından doğduğunu, ne de insanları yönetme tekniklerinin devletle birlikte zuhur ettiğini söylemek istiyordu; fakat bildiğimiz haliyle devlet, insanların yönetimine vakfedilmiş yeni ve genel bir teknolojinin içerisinde mevcut biçimini kazanmıştı (*a.g.y.*, 120n). İşte Foucault'nun dikkatini cezbeden şey budur: "devletin yönetimselleşmesi" anlamında yönetimsellik. İnsanların yönetilmesi sorununun siyasetin merkezine yerleştiği, devlet formuna nüfuz ederek hesaplanan ve düşünülen bir pratik halini aldığı andır bu. Öyleyse yönetimsellik kavramını, yukarıda sözünü ettiğimiz iki

hattın kesiştiği yere yerleştirebiliriz: Yönetimsellik, tekil insan varlıklarına yönelen, her birine ulaşmayı, her birini katetmeyi deneyen bireyselleştirici tekniklerle, onları aynı zamanda türsel varlıklar olarak tanıyıp kolektif bir varoluşun düzenine kaydeden, tümel bir takım adlara sahip olmalarını, ona uygun şekilde idare edilebilmelelerini sağlayan bütünselleştirici teknikleri birleştiren, bunu siyasetin bir konusu ve devletin bir sorunu haline getiren iktidar mekanizmasının adıdır bir bakıma. Nitekim Foucault, modern siyasal yapıların kökeninin, biri Yunan-Roma geleneğinden, diğeri Musevi-Hıristiyan geleneğinden kaynaklı farklı türde iki oyunun, polis-yurttaş ve çoban-sürü oyununun birleşiminde aranması gerektiğini söylerken tam da bu ikili doğaya işaret etmektedir (Foucault 2000b: 41).

Gelgelelim devletin yönetimselleşmesi anlamında yönetimsellik, iki farklı tarihsel uğrağa sahiptir: İlkin bu, devletin kendine has bir *ratio*'ya sahip, yönetim ilkesi yalnızca kendinden türetilebilecek bir siyasal biçim olarak kavranmaya başlandığı andır, ki Foucault, *politiques*'in yönetimselliği bize polisi vermişti derken, buna göndermede bulunur (hatırlanacağı gibi önceki bölümde bu ilk tarihsel uğrağın üzerinde epeyce durduk). Yönetimselliğin ikinci uğrağında ise işler değişir: Bu tarihsel evredeki anlamıyla yönetimselleşmiş bir devlette, yönetimin ilkesi artık devletin kendi ayrık varlığından, kendi doğasının bilinip tanınmasından türememektedir. Devletin güçlerini artırmak halen söz konusu olsa bile, bunun yolu, devletin farklı, çoğul, ayrışık yönetim pratiklerini tanımasından, kendi mantığını dayatmadan onlara açık hale gelmesinden, onların kendi içerisinden dolanmasına izin vermesinden, buna göz yummasından geçmektedir. Demek ki yönetimin konusu artık devletin kendisi değildir — devlet ile uyrukları arasındaki bakışsız ilişkinin arasına yeni bir aktör, yani toplum girmiştir. Devletin yönetimselleşmesi, kendini dayatan bu yeni aktöre verilmiş bir yanıt, hatta kimi bakımlardan bir tavizdir aslında. Foucault, bu meseleye değindiği bir yerde, günümüzde olan biteni anlamak için esas önemli olan şeyin, toplumun devletleştirilmesinden (*étatisation*) çok, devletin yönetimselleştirilmesi olduğunu söylüyordu (Foucault 2007: 109). Üstelik burada Foucault, devletin yönetimselleşmesinin, aynı zamanda onun varlığını sürdürmesine cevaz veren şey olduğunun da altını çı-

ziyordu: Devlet eğer bugünkü halindeyse, bunu hem kendisine içsel hem de dışsal olan yönetimselliğe borçludur, zira neyin devletin yetki alanında olduğunu, neyin kamusal neyin özel olduğunu mütemadiyen tanımlamaya izin veren şey, yönetim taktiklerinden başka bir şey değildir (a.g.y., 109). İşte *économistes*'in yönetimselliği ise bize modern ve çağdaş yönetimselliğin ana hatlarını verecektir derken, sözünü ettiği tarihsel süreç budur.

Öyleyse yeniden yönetimselliğin bu ikinci uğrağın asıl figürüne, politik ekonomiye dönelim. Kesintisiz hukuksal taarruzların başaramadığı şeyi, yani *Polizei*'in sınırlandırılabilmesini, politik ekonomi nasıl başarmıştı? Foucault bunun sırrının, hukukun müdahalelerinin aksine, politik ekonominin müdahalelerinin, içeriden seferber edilmiş olmasında yattığını düşünüyordu — bunu yukarıda belirtmiştik. Fakat bu ne anlama geliyordu? Foucault kimi yanıtlar öneriyor. İlk: 17. ve 18. yüzyıl hukuksal düşüncesinin tersine, politik ekonomi zaten *raison d'État*'nın dışında gelişmiş sayılmazdı; en azından ilk zamanlar bakımından şu söylenebilir ki ne onun karşısında ne de onu sınırlandırmak için ileri sürülmüştü — esas olarak, *raison d'État* tarafından koyulan hedeflerin çerçevesinde şekillenmişti ve zamanla bu hedefleri kendine uyarlamakta zorlanmayacaktı. İkincisi: İlk ekonomik düşüncenin (fizyokratlar) vardıgı ilk siyasal sonuç, siyasal iktidarın herhangi bir dışsal kısıtlamadan, dışındaki herhangi bir dengeleyici güçten, kendinden kaynaklanmayan herhangi bir dış sınırdan muaf tutulması gerektiği olmuştu. Üçüncüsü: Politik ekonomi, yönetsel pratikleri olası etkileri bakımından ele alıyordu; meşrulukları, haklılıkları, kökenleri vb. bakımından değil. Dördüncüsü: Politik ekonomi, yönetimselliğin uygulanmasını önceleyen doğal hakların keşfine değil, bizatihi yönetim pratiğine özgü bir tür doğallığın keşfine dayanıyordu. Son olarak: Mademki yönetimin, hedefleri ve faaliyetleri açısından kendine özgü bir doğallığı bulunuyor, o halde bunlara saygı göstermek, bunları dikkate almak gerekecektir — politik ekonomi bunu vazediyordu. Lakin, yönetimin doğasına uyulmadığında ve yasaları gözardı edildiğinde, yönetsel eylemin ölçütleri itibarıyla bu, meşru veya gayri meşru olarak değil, başarı veya başarısızlık olarak kodlanacaktı (bkz. Foucault 2008: 14-16).

Politik ekonominin *raison d'État*'nın içerisinde nasıl söz aldığı anlaşılıyor, fakat bu, köklü bir dönüşüme neden olmayacağı anlamına gelmez — politik ekonominin söylemi, hikmeti hükümetin dayandığı zemini dipten dibe oymaktaydı. Hepsinden önce bu, doğallık varsayımının, yönetim problemine beklenmedik bir geri dönüşüydü aslında, lakin eski haliyle değil. Ortaçağ siyasal düşüncesinde iyi yönetim olgusunun temsili, Tanrı'nın iyi düzeninin bir devamı olarak ortaya çıkıyordu — iyi yönetimler ilahi yasanın, doğal yasanın mührünü taşıyordu bir anlamda. Oysa *raison d'État* kendini tam da bunun reddi üzerinde temellendirmişti: Devlet, kendini mutlak bir yapaylık olarak, yapay bir beden olarak sunacaktı. O, gayri doğal bir gerçeklik olarak, kendi yasalarına sahipti ki iyi yönetilmesinin yolu bu yasaların tanınmasından geçiyordu. Nitekim *raison d'État*'nın ve *Polizei*'in yönetimselliği, kendini bir yapaylık olarak sunmaktan çekinmeyecekti. İşte politik ekonomi tam da bunu yerinden etmeye soyunmuştu, ancak kozmolojik-teolojik doğallığa geri giderek değil. Politik ekonominin doğallığı, insanlar arasındaki ilişkilere özgü süreçlerin, yani bir araya geldiklerinde, mübadelede bulunduklarında, çalıştıklarında, ürettiklerinde kendiliğinden her ne olup bitiyorsa, işte onlara özgü süreçlerin doğallığıdır. Bir başka deyişle bu, politik ekonomistler tarafından giderek çözümlemenin, bilginin, müdahalenin sahası olarak çağrılan toplumun doğallığıdır — sivil toplum olarak adlandırılıp, devletle karşı karşıya koyulacak olan, insana has bir doğallığın spesifik alanı (bkz. Foucault 2007: 349). Foucault, bu haliyle sivil toplumun artık felsefi bir fikir olmadığını söyler: Sivil toplum artık yönetsel teknolojiler tarafından tanımlanmış bir kavramdır ve yönetselliğin kendi içerisine bir öz sınırılama ilkesinin zerk edilmesine imkân veren ayrıcalıklı yerdir (Foucault 2008: 296). Sivil toplumun kişisini ise tahmin etmek güç değil: *homo economicus*. Eğer bir *homo juridicus* ile bir *homo economicus*'u egemen karşısında konuşturmak mümkün olsaydı, sınırılama ilkesinin nasıl çalıştığını görmek oldukça kolay olurdu. Foucault, bunun neye benzeceğini tahayyül etmekte zorlanmaz. *Homo juridicus* şunları söyleyecektir: Bana dokunma! Çünkü haklarım var. Evet, bazılarını sana emanet ettim, fakat diğerlerine dokunma. *Homo economicus* ise bütünüyle başka bir dil kullanacaktır: Bana dokunma! Çünkü bilmi-

yorsun. Bilmiyorsun. Çünkü bilmen mümkün değil. Politik ekonominin egemene verdiği tavsiye budur aslında: Dokunmamalısın, çünkü sen bile ekonomik sürecin bütününe göremezsin — orada egemen yoktur (a.g.y., 283). Artık bir yönetimi kötü yapan şey prensin kötücüllüğü değil, onun cahilliğidir (a.g.y., 17). Özetle, yeni türde bir yönetsel rasyonalite, eskisinin kodlarını içeriden zorlayarak onu sınırlamakta, *Polizei*'in geriye çekildiği yerden, yönetsel liğin yeni referansı olan sivil toplum yükselmektedir.

Fakat sivil toplumun paradoksallığının üzerinden atlamak büyük hata olur. Şüphesiz ki kendi soyutluğunu ve doğallığını *homo economicus*'un bir genel antropolojisinde bulan "sivil toplum", Al-mancadaki adıyla söylersek *bürgerliche Gesellschaft*, yani burjuva toplumu, merkezdeki figürün egemenlik hesaplarının içerisine sıkıştırılmış yönetselliğin serbest bırakılmasında büyük rol oynamıştır. Yine de sivil toplumun kendi hakkındaki kanaatine fazla güvenmemek gerekir. Devlettten ayrı bir varoluşa sahip olduğu, egemen tarafından bilinmeye kapalı olduğu, dışarıdan bir müdahaleye gerek duymadığı vb. söylenen sivil toplum, kendini zorla dayatmış olanın içeriye alınmasından çok, hedeflenen şeyin ta kendisiydi aslında. Tıpkı kendini gerçekleştiren bir kehanet gibi, egemenin tasarruflarına bırakılmış, onun içerisinde hapsedilmiş bir yönetselliğin aşılmasını, ondan boşalan yerin ise derhal yeni hedeflere sahip yeni türden teknolojilerle doldurulmasını bir strateji haline getiren şey olmuştur. Daha az yönetim mi? Eğer bundan kastedilen, merkezdeki egemenin dışarıdan dayattığı gelişigüzel sınırlandırmalarsa, evet. Çoğul, ayrışık, yaygın yönetim teknolojileri için serbest bir uzamın, açık bir bedenin yaratılması söz konusuysa, hayır. Devlet, eğer bu yeni yüzeye temas etmek istiyorsa yönetselleşmek zorunda kalacaktır; fakat öte yandan, tam da sivil toplumun gerçeklik kazanabilmesi için devletin yönetselleşmesi gerekmektedir. Devlet, politik ekonominin davetini geri çevirmez. Karl Polanyi, politik ekonomi ile toplumun keşfi arasındaki ilişkiye işaret edenlerden biridir (bkz. Polanyi 2000: 168 vd.). Başka pek çok kimse gibi Polanyi de, (ekonomik) toplumun (politik) devlettten ayrı olarak ortaya çıktığını söyler (a.g.y., 173). Gerisindeki söylem daha az müdahale, daha az kısıtlama, daha az yönetim talep eden *laissez-faire*'dir elbet-

te. Polanyi, 1830'lardan sonra militan bir inançla savunulmaya başlanacak olan *laissez-faire*'de, politik ekonominin kendine atfettiği doğallığa rağmen, herhangi bir doğal yanın bulunmadığını belirtir. Eğer "işler oluruna bırakılmış olsa"ydı der, "serbest piyasalar hiçbir zaman ortaya çıkmazlardı," zira "*laissez-faire*'in kendisi de devlet tarafından uygulanmıştı" (a.g.y., 201). Peki nasıl? *Polizei* usulünde mi? Yanıt olumsuz. Çünkü, 1830'lar ve 40'lar "kısıtlayıcı düzenlemeleri ortadan kaldıran yasaların sayısında bir patlamaya" da tanıklık ediyordu. Fakat Polanyi bunun "aynı zamanda devletin idari işlevlerinde müthiş bir artış" ile el ele gittiğini söyler. Merkezi bürokrasideki olağanüstü yükselişe dikkat çeken Polanyi, bu döneme özgü yönetim pratiklerinin hedefinde olan şeyi veciz bir şekilde ifade eder; "*laissez-faire* bir şeyi ele geçirmek için kullanılan bir yöntem değil, ele geçirilecek şeyin kendisiydi" (a.g.y.).

Sivil toplumun kendi hakkındaki kanaatine şu bakımdan da güvenmemek gerekir: Devlet karşısındaki özerk, doğası itibariyle ondan farklı, bildiği gibi yönetilmesi gerektiğini vazedenden ayrıksı temsiliyle bir sınırlandırma ilkesi olmaktan çıkıp, artık hakiki bir olguya göndermede bulunduğu andan itibaren, sivil toplumun kendi açmazlarıyla ve sefaletiyle yüzleşmesi uzun sürmemiştir — sivil toplumdan zamanla sivil sıfatının silinecek olması manidardır. Doğrusu Hegel, daha 1820'lerin hemen başında, sivil topluma hâkim olan ve onu dağılmakla tehdit eden tikellik ilkesine dikkat çekiyordu. Sınırsızlığı, abartınlılığı, keyfiliği itibariyle tikelliğin neden olduğu karşıtlıklar ve onların bütün karmaşıklığının içerisinde, sivil toplum, hem bir sefahat hem de bir sefalet gösterisini, her ikisinde de ortak bulunan maddi ve manevi yozlaşmayla birlikte sergiliyordu (Hegel 1991: 222/§185). O halde sivil toplumun çözülmesini ne engelliyordu? Tabii ki devlet. Hegel, bir dizi dolayımından sonra, sivil toplum düzeyindeki bölünmeye yanıtın, onun gerilimlerinin ve ilişkilerinin taşındığı, çözüldüğü, aşıldığı yerden, yani devletten geldiğini ileri sürecektir. Aslına bakılırsa, Hegel gibi sivil toplumun açmazlarına bakmaktan çekinmeyen birinin bile muhtemelen duymak istemeyeceği şey, 19. yüzyılın ortalarından itibaren yankılanmaya başlamıştı: Sivil toplum varsayımını hızla kendi sınırlarına götüren ve açmazlarını açığa vuran en büyük meydan okumalardan biri, hiç

kuşku yok ki, devrimci sınıflardan gelen müdahaleler olmuştur. 1848 Devrimleri ve 1871 Komünü pekâlâ birden fazla sivil toplum bulunabileceğini kanıtlıyordu: Bu meydan okuma, sivil toplumun dışında bırakılan geniş yoksul nüfusun, kendi tercih ettikleri şekilde yeni bir sivil toplum inşa etme girişimi, bir tür karşı hamlesi olarak okunabilir (Gordon 1991: 28). Üstelik burada sivil toplum üzerinde cereyan eden tartışma, aynı zamanda devletin rolü hakkındaki bir tartışmaydı. Colin Gordon, liberalizmin altın çağı olarak adlandırılan 19. yüzyıl ortasında, devlet probleminin sönümlenmesine değil, devletin görevleri ve tehlikeleri üzerine yürütülen tartışmaların, mücadelelerin emsalsiz bir yoğunlaşmasına tanıklık edildiğini söyler (*a.g.y.*, 29). Sonuçta, sivil toplumun sefaletinden neyin doğmuş olabileceğini tahmin etmek güç değil: *Polizei*'in giderek daralan kalıplarından serbest bırakılan zemin, yeni adıyla toplum, bu kez çok sayıda yönetsel teknoloji ve program (hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici) tarafından işgal edilir. Artık müdahalenin konusu "sosyal"dir. İşte, sosyal her yerden patlak vermektedir: Yoksulların, en diptekilerin yaşam koşullarına ve kültürel kodlarına müdahale etmeyi hedefleyen teknikler — "sosyal problem" (bkz. Procacci 1991). Yaşlılık, hastalık, sakatlık, yaralanma, işsizlik vb. durumlar karşısında güvence sağlamayı vadeden teknikler — "sosyal sigorta" (bkz. Ewald 1991; Defert 1991). Çocukların, kadınların, ailelerin desteklenmesine dönük teknikler — "sosyal destek" (bkz. Donzelot 1988). Genel anlamda güvenlik aygıtları diyebileceğimiz bütün bu teknikler ve programlar 19. yüzyılı ve 20. yüzyılın da önemli bir kısmını kuşatmıştır ki refah devleti bunun doruk noktasıydı. Dikkatimizden kaçmaması gereken şey, "sosyal" in melez karakteridir: Kamusal olan ile özel olan arasındaki, siyasal olan ile sivil olan arasındaki melez bölgedir "sosyal" (Donzelot 1991: 178). Devletin yönetselleşmesi, devlet ile toplum arasındaki sınırın giderek görelileşmesi, muğlaklaşması sonucunu verecektir. Gordon'un bir karşılaştırmasını izlersek: *Polizei*, siyasal toplum (devlet) ile sivil toplum arasında dolaysız bir özdeşlik ilişkisi kuruyordu; 20. yüzyılın yönetselliği ise yönetim ile toplum arasında bir eşbiçimlilik, mahrem bir ortak yaşam ilişkisi kuracaktır (Ewald 1991: 34-35).

İktidar Tazyikleri Altında Cezalandırma

Burada yalnızca bir taslak olarak çizebildiğimiz bütün bu dönem boyunca, yani yaklaşık olarak 19. yüzyıl başlarından bu yana, cezalandırma mefhumu bakımından neler değişti? Bu soruya bir yanıt verebilmek için, söz konusu çağa ait yönetsellik tarzının içerisinde işleyen iki farklı iktidar tekniğini biraz belirginleştirmemiz gerekiyor. Foucault tarafından formüle edilmiş ve doğrusu üzerinde çokça durulmuş ayrımlardan biri, içerdikleri teknikler, seçtikleri hedefler, müdahale etme tarzları, gerek başvurdıkları gerekse nesnelerinden çekip aldıkları bilgi türleri gibi açılardan birbirine benzemeyen, farklı iki soykütüğüne sahip, yine de birbirlerini dışlamak zorunda olmayan iki iktidar kipliği arasında yaptığı ayrımdır: disipliner iktidar ve biyo-iktidar. Foucault'ya göre disipliner iktidar, görece daha erken, yaklaşık olarak 17. ve 18. yüzyılda şekillenmiş, esasen beden üzerinde, bedenin güçleri üzerinde odaklanmış tekniklerden oluşuyordu: Bunlar bedenlerin dağıtımıyla, onların ayrıştırılması, sıraya sokulması, gözetim altına alınmasıyla, etraflarında bir görünürlük alanının yaratılıp, bunun uygun bir şekilde düzenlenmesiyle ilgili usullerdi (Foucault 2002: 247). Bedenlerin terbiye edilmesini, yeteneklerinin, güçlerinin artırılmasını, yararlı olduğu ölçüde itaatkâr, itaatkâr olduğu ölçüde yararlı hale getirilmesini, etkili fakat ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştilmesini hedefliyorlardı. Foucault buna "insan bedeninin anatomo-politikası" der (Foucault 2003b: 102). Biyo-iktidar ise, 18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca şekillenen, disipliner olmayan, ondan başka bir düzeye, bir başka ölçeğe, başkaca araçlara sahip, fakat yine de zamanla onun içine yerleşecek, onu kullanarak onunla bütünleşecek olan tekniklerden oluşuyordu. Bunlar, bedeni hedef alan disiplinden farklı olarak yaşama, beden olarak insandan çok yaşayan varlık olarak insanla, türsel insanla ilgiliydiler (Foucault 2002: 248). Merkezinde yaşamsal süreçler bulunuyordu: doğum, ölüm, hastalık, salgın, yaşam süresi, bunlara benzer ve bunlarla ilgili ne varsa. Tekil insan değil, insan çokluğu; disipline edici değil, düzenleyici. Foucault buna da, "nüfusun biyo-politikası" der (Foucault 2003b: 103). Disipliner iktidar okul, has-

tane, atölye, kışla gibi bir dizi kurumun sınırlı çerçevesi içerisinde dağınık, sezgisel, ampirik, parçalı biçimler altında şekillenmeye başlar (Foucault 2002: 255). Biyo-iktidar ise nüfus düzenlilikleri, dağılımı, kaynaklarla orantılılığı, zenginlikler, zenginliklerin dolaşımı, yaşam sürelerine ilişkin veriler etrafında ilk görünümünü vermeye başlayacaktır (Foucault 2003b: 103). Foucault, iki büyük iktidar teknolojisinin eklemlenmesinin tarihini 19. yüzyıla yerleştirir — ki bu bizim yukarıda anlattığımız dönemle örtüşüyor. *Polizei*'in geri çekilmesiyle birlikte, kısmen onun içerisinde fakat egemenlik mantığının sınırlılıkları dahilinde temsil edilen her iki iktidar formu da, yönetimselliğin yeni yüzü altında serbestçe yayılacaktır. Bunun etkilerini cezalandırma üzerinde gözlemlemek mümkün.

Raison d'État ve *Polizei*'in eleştirisiyle birlikte, Reformun nasıl kralın adaletini yeni bir cezalandırma ekonomisiyle değiştirmeye çalıştığından ve bunu da başarmış olduğundan bahsetmiştik. Ceza'nın anlamında ve ona ilişkin yasal düzenlemelerde köklü bir dönüşüme neden olan Reform ve klasik okul tarafından yaratılan yeni cezalandırma düzeneği, biri 19. yüzyılın hemen başında, diğeri ise 19. yüzyılın sonunda iki önemli müdahaleye maruz kalmıştır. Eğer net bir köken belirlemek gerekiyorsa, bunlardan ilkinin disipliner iktidarın bir baskısı, ikincisinin ise esasen disipliner iktidarı da içerisine almış biyo-iktidarın bir baskısı olduğunu söyleyebiliriz. İlki bize hapishaneyi, diğeri ise giderek risk kavramıyla birleşip ehlileştirilerek cezalandırmaya dahil edilecek olan tehlikelilik nosyonunu verecektir. Hapishaneyle başlayalım.

Öncelikle tuhaf bir hıza sahip şu dönüşümü vurgulamak gerekir ki hapsetme 18. yüzyıl sonlarına kadar bir ceza değildir, 19. yüzyıl başında ise cezanın tipik biçimi! Durkheim, hapsetmenin uzun yüzyıllar boyunca idari bir tedbir olarak kullanıldığını ve cezai anlamının muğlak kaldığını söyler: 18. yüzyılın sonlarına doğru bir ceza olarak tarif edilmeye başlanacak olsa da kendi başına yeterli bir ceza olarak görülmeyecek, ancak başka birtakım ağırlaştırıcı cezaların eklenmesiyle savunulur hale gelecekti. 19. yüzyılın başlarında ise ağırlaştırıcı unsurlar kaldırılacak, hapis neredeyse tek cezalandırma şekli olarak yerleşecekti (Durkheim 1973: 295). Nitekim reform da kendi cezalandırma ekonomisi içerisinde hapsetmeye yer vermiyor-

du. Temelde dört farklı ceza türü öngörülüyor olmasına karşın, bunların arasında hapsedme bulunmuyordu: Birinci ceza türü suçlunun toplumsal sözleşmeyi bozan kişi olduğu yönündeki temel varsayımın dolaysız bir sonucudur aslında — mademki sözleşmeyi bozarak bu topluma ihanet etmiştir, o halde toplumla birlikte yaşamayı hak etmemektedir. Foucault, klasik yazarlar için bunun ideal bir ceza olduğunu söyler: insanları basitçe topluluğu terk etmeye zorlamak, kovmak, sürmek, yani sürgün ve ihraç (Foucault 2000d: 220). İkinci ceza türü, suçlunun bu defa toplum içerisinde dışlanmasıdır ki bunun mekanizması "kamuoyunun oluşturduğu ahlaki, psikolojik, kamusal alan içinde tecrit etmektir". Suçlunun kınanmasını, hatasının yüzüne vurulmasını, teşhir edilmesini, aşağılanmasını, küçük düşürülmesini, nihayetinde utanç duymasını sağlamaya yarayan cezalar-
dır bunlar (a.g.y.). Üçüncü ceza türü, suç sonucunda oluşan toplumsal zararın zorunlu çalışma yoluyla telafi edilmesidir, yani suçlunun yararlı bir faaliyette bulunmaya zorlanması. Dördüncü ceza türü ise, suç dolayısıyla verilen zararın benzer şekilde ödetilmesine dayanır — bir hakka tecavüz eden biri benzer bir karşılık görebileceğini bilmek zorundadır. Öngörülen cezalar bunlardır. Foucault, yalnızca Beccaria gibi teorisyenler tarafından değil, aynı zamanda Brissot gibi, le Peletier gibi yasa yapıcılarının da sundukları projelerde önerilen cezalandırma türlerinin bunlar olduğunu söyler — hapis cezasından bahsedilmemektedir (a.g.y., 221). Peki, hapis cezası neden uygun görülüyordu? Bunun birden çok gerekçesi vardı: Hepsinden önce, suçların niteliği aynı değildi ki cezaların niteliği de aynı olsun. Üstelik, hapis cezasının halk üzerinde beklenen etkiyi yaratacağı da şüpheliydi. Ayrıca topluma herhangi bir yararı olmamasına karşın, zararının olması daha bir muhtemeldi; zira masraflı olabilir, mahkûmları aylıklığa alıştırabilir, onları olduklarından daha zararlı bir hale getirebilirdi. Ya mahkûmları gardiyanların suiistimaline açık hale getirmek; bu nasıl engellenecekti? Ve nihayet, insanları özgürlüğünden mahrum bırakmak mesleği, tiranca bir uygulama olacaktı (Foucault 1992b: 181). Nereden bakılırsa bakılsın, hapisane yeni cezalandırma ekonomisine uygun düşmekte zorlanıyordu — en azından başlangıçta. Fakat o, çağrılmasa da gelip kendini dayatmıştır. Yüzyıl dönümünde ve yaklaşık birkaç on yıl içerisinde, Reform ta-

rafından önerilen ve dikkatlice ayrıştırılmaya, çeşitlenmeye çalışılmış türden cezalar, tekdüze bir hapis cezası lehine kaybolacaktır: Başlangıçta "son derece açık bir biçimde formüle edilmiş olan spesifik, suça uydurulmuş, etkin, her şık itibariyle herkes için örnek oluşturan cezalar sistemi, her halükârda yirmi yıldan daha az bir süre içinde, ölüm cezası gerektirmeyen ve biraz büyücek her tür yasa ihlali için hapsetme yasası haline gelmiştir" (*a.g.y.*, 183). Suçun ve cezanın cinsine dair, suçların ve cezaların orantılılığına dair onca çeşitlilik vadeden tumturaklı sözlerin sonucu, sadece ağırlıklarına göre sıradüzenine sokulmuş bir hapis cezası cetveli oluyordu. Özetle şunu söyleyebiliriz ki, hapishane 18. yüzyıldaki ceza reformuna dahil değildir, fakat 19. yüzyıl başında, "neredeyse hiçbir teorik gerekçesi olmadan, fiili bir kurum olarak ortaya çıkmıştır" (Foucault 2000d: 222).

Lakin hapishanenin cezalandırıcı bir kurum olarak var olmaması, önceden var olmadığı anlamına gelmez — hapishane bir dizi denetim ve tecrit uygulamasına bağlı olarak, cezai maksatlarla olmasa da kullanılmakta, ayrıca onu kuşatıcı bir makineye dönüştürecek olan rasyonel temeller ve iktidar teknikleri de dipten dibe geliştirmekteydi. Hapishanenin kökleri, disipliner iktidarın köklerinden farksızdır. Foucault, hapishaneyi önümüze getiren eğilimin izlerini, İngiliz tarzı bir denetim usulünde ve Fransız tarzı bir kapatma tekniğinde bulur. Ona göre, 19. yüzyılda ortaya çıktığı haliyle modern tecrit, bu iki akımın ya da eğilimin doğrudan bir mirasıdır (*a.g.y.*, 244). İlkinden başlayalım: İngiltere örneğinin ilk bakışta şaşırtıcı görünen tarafı, başlangıçta denetim süreçlerinin yukarıdan dayatılmamış olmasıdır. Yukarıdaki iktidarla yine de bir ilgisi vardır, fakat başka bir şekilde. 18. yüzyıl boyunca İngiltere'de denetimin sağlanmasından sorumlu olanlar, "toplumsal ölçeğin görece aşağı düzeylerinde, düzeni korumak ve kendileri için düzeni güvence altına alacak yeni araçlar yaratma görevini, üst bir iktidarın aracılığı olmaksızın üstlenen kişiler" tarafından oluşturulan kendiliğinden gruplardır (*a.g.y.*, 226). Çalışamayacak durumda olan yaşlılara, sakatlara, akıl hastalarına yardımda bulunma, fakat aynı zamanda bunu, yardımın koşullarını sağlayıp sağlamadıklarına dair kesintisiz bir gözlemle birleştirmeyi deneyen Quakerler, Metodistler vb. türden dinsel ce-

maatler; tutumları ve davranışları hedef alan, Pazar ayinlerinin düzenini korumayı, kumarın, sarhoşluğun, fahişeliğin, zinanın, dine küfrün engellenmesini amaç edinen ahlaki, fakat bir ölçüde laikleşmiş dernekler; ilk büyük toplumsal hareketlere bir yanıt olarak varlıklı çevreler tarafından harekete geçirilen, iktidarın desteği olmaksızın ya da kısmi desteğiyle örgütlenmiş paramiliter özsavunma grupları; ticari varlıklarını, mallarını, stoklarını, limanlara demirlenmiş olan gemilerini vb. haydutlara, gündelik talana, küçük hırsızlığa karşı savunmak üzere örgütlenmiş ekonomik dernekler (bkz. *a.g.y.*, 226-28). Bunların bir bakıma aşağıdan örgütlenmiş bir polis aygıtı gibi çalıştıklarını görmek dikkat çekici. Lakin, 18. yüzyıl içerisinde bütün bu aşağıdan denetim süreçleri bir dizi dönüşüme ve yer değiştirmeye maruz kalacaktır. İlk, görüldüğü üzere bunların bir kısmı halk gruplarıydı ve aslında sağlamaya çalıştıkları şey bir tür özsavunma olduğu ölçüde, siyasi iktidarın taarruzlarından kendilerini korumaya, buna meydan vermemeye çalışıyorlardı — gruba saldırmasına neden olacak bir bahaneyi iktidara vermek istemiyorlardı. Öyleyse bir bakıma devletin cezalandırıcılığından kaçınabilmek için bir özdenetim mekanizması geliştirmişlerdi. Ne var ki 18. yüzyılda bu grupların kontrolü üst sınıfların eline geçecek ve zamanla iktidarın cezalandırıcı makinesine eklenilerek onunla yan yana işlemeye başlayacaktır. Cezalandırma aygıtı, onları da kapsayarak genişleyecek, etkisini derinleştirecektir (*a.g.y.*, 229). İkinci dönüşüm, yasadan kendini ayıran ve ona başvurma gereği duymayan ahlaki kodlarla hareket eden bu denetim biçimlerinin, giderek kendi ahlaki çabalarını onaylayacak, destekleyecek, güçlendirecek yasayı iktidardan talep etmeye başlamalarıdır — böylelikle ceza yasası, ahlak kodlarının referansına dönüşecektir (*a.g.y.*, 230). Üçüncü dönüşüm ise, yoksulların bir tür özsavunma olarak geliştirdikleri denetim usullerinin kendilerine karşı dönmesi ve zenginlerin yoksullar üzerindeki tahakkümünün tamamlayıcı bir unsuru halini alması olmuştur (*a.g.y.*). Aşağıda gelişen ve kimi zaman halkın bir özsavunma aracı kimi zaman ise halka karşı varlıklı sınıfların bir özsavunma aracı olarak işlev gören denetim mekanizmalarının, adım adım devlet tarafından kapıldığı bir süreçten bahsediyoruz öyleyse. Disiplinin, denetimin, gözetimin temellerinin İngiltere’de izlediği şaşırtıcı

güzergâh budur: Bir öz savunma aracından, bir iktidar aracına.

Fransa'da ise durum bundan büyük ölçüde farklıdır — denetim usulleri ve ona eşlik eden kapatma pratikleri bütünüyle *Polizei*'in içerisinde geçmektedir, fakat beklenmedik biçimler de kazanarak. Bir ceza olarak tanımlanıp ceza adaleti içerisinde alınmazdan önce, hapsedme, Fransa'da bütünüyle idari bir uygulamaya karşılık geliyordu ve kralın tasarrufu altındaydı. Kral bu yetkiyi nasıl kullanıyordu? Foucault, izlenen usule dikkat çeker: Bu, *lettre de cachet*'dir, yani mühürlü mektup. *Lettre de cachet* bir yasa veya bir kararname değildi, hukuki bir tasarrufla ilgisi yoktu, tamamen idari bir tasarruftan ibaretti, lakin ayrıksı bir biçimde. *Lettre de cachet*, yalnızca tek bir kişiyi ilgilendiren, onun için özel olarak hazırlanmış, onu belirli bir şeyi yapmaya zorlayan bir emirdi. Pek çok kullanımı vardı (birini evlenmeye zorlamak dahil) ve eğer kral, biri hakkında idari bir tedbir uygulamak isterse, örneğin onu bir yere kapatmak isterse, böyle bir mektubun yazılması yeterli oluyordu. Yine de bu, ceza bildiren bir hüküm değildi, genellikle herhangi bir zaman sınırını bildirmeyen süresiz bir emirdi — kişinin ıslah olduğundan emin olana dek tutulması gerektiğini vazedен, ucu açık bırakılmış emirlerden bahsediyoruz. Kapatıldığı yerden kişinin serbest bırakılması için yeni bir *lettre de cachet*'nin hazırlanması gerekiyordu; yani hapse bir mektupla giriliyor ve ancak (ilk emri iptal eden ve ne zaman verileceği belli olmayan) bir başkasıyla çıkılabiliyordu (bkz. Foucault 1992b: 187-88; 2000c: 231). *Lettre de cachet*'nin kapatmayla olan ilgisine birazdan geri döneceğiz, fakat ondan önce uygulamadan geçmeyelim ki, bu mektupların içerdiği despotizm, onların denetim ve düzenleme süreçleri üzerinde oynadığı tuhaf rolün görülmesini engellememeli. Kral tarafından hazırlan mektupların çok önemli bir kısmının, gerçekte ondan istenmiş olduğunu tespit eder Foucault. Eşleri tarafından aşağılanan kocalar, çocuklarından memnun olmayan babalar, başlarına musallat olan birilerinden kurtulmak isteyen aileler, sorunu olan dinsel cemaatler, papazlarından şikâyet eden komünler vb. Krala ulaşan çok sayıda talep, ondan bir şeyleri çözmesini bekliyordu. Kraliyet görevlisi bunları soruşturuyor ve eğer hak verirse uygun bir *lettre de cachet* hazırlanmasını talep ediyordu. Foucault, burada olan biteni, toplumun bir nevi kendi

üzerinde denetim kurma girişimi olarak okur (Foucault 2000d: 232). İngiltere'dekinden farklı olarak, bu defa denetim yukarıdan dolanarak gerçekleşmektedir — ahlak konuları, tehlikeli ve muhalif dinsel tavırlar, emekle ilgili problemler, bu denetimin temel gündemini belirliyor gibi görünmektedir. Aşağıdan harekete geçen bir denetim talebi, kralı katederek geri dönmektedir. Demek ki bir yanda çift yönlü hareket eden bir disiplin, izleme, denetim ağı vardır. Fakat bundan koparılamayacak, ama yine de ayrıca ele alınması gereken, yaygın bir kapatma eğilimi de vardır, ki bunda da yine aşağıdan gelen taleplerin (bu defa halktan değil elbette, daha çok burjuvalardan ve dinsel çevrelerden gelen taleplerin, hatta fiili girişimlerin) belirli bir payı olacaktır. *Lettre de cachet*'lerin yanı sıra karamneler, yönetmelikler, kurumlardan mürekkep olan bu düzenek, bir büyük kapatmadır aslında — bir *compelle intrare*, yani insanları içeri girmeye zorlama (Foucault 1992a: 85).²³

Büyük kapatma (*grand renfermement*) ifadesiyle Foucault, izleri 17. yüzyıla dek giden bir dizi pratiğe dikkat çekiyordu, fakat kuşkusuz bunların en önemlisi ve paradigmatik olanı 1656 tarihli bir karamnameydi. Söz konusu karamname, Paris'te bulunan bazı kurum ve yapıların Genel Hastane (*Hôpital Général*) adı altında birleştirilmesini ve buranın "her cins, köken ve yaştan, hangi nitelik ve soydan ve hangi durumda olurlarsa olsunlar, sağlam veya sakat, hasta veya nekahet halinde, tedavisi mümkün veya mümkün olmayan" Parisli yoksullara tahsis edilmesini emrediyordu (Md. 11, bkz. a.g.y., 91). Bu kurumun başına ömür boyu atanan müdürlerin görev ve yetkileri ise hastaneyle sınırlı kalmıyor, oradan bütün bir kente yayılıyordu: Müdürler, yalnızca hastanenin içerisinde olanlar üzerinde değil, bütün Paris'teki yoksullar üzerinde idari tedbir ve tasarrufta bulunmaya yetkiliydi (Md. 13). Görüldüğü üzere, Genel Hastane

23. *Compelle intrare* — bu ifade İncil'de geçiyor (bkz. Luka 14: 23). İsa tarafından anlatılan bir meselde, davetine kimsenin icabet etmemesinden öfkeye kapılan bir efendi, kölesine bütün sokakları dolaşmasını ve bulabildiği tüm yoksulları, körleri, kötürümleri, sakatları toplayıp getirmesini emreder. Fakat yine de yeteri kadar kişi toplanamayınca, bu defa ondan dışarıda gördüğü herkesi içeri girmeye zorlamasını ister. Hristiyan öğretisinde *compelle intrare*, dünyevi bir otoritenin insanları kiliseye katılmaları için zorlamaya yetkili olup olmadığına dair tartışmalarda göndermede bulunulan ifadelerden biridir.

tıbbi bir kurum değildi, olağanüstü yetkilerle ve tahakküm gücüyle donatılmış idari bir kurumdu: "Müdürler bu amaçlarla şunlara sahip olacaklardır: İşkence direkleri, prangalar, adı geçen Genel Hastane'de ve ona bağlı olan yerlerde hapishaneler ve zindanlar, bunları istedikleri gibi kullanacaklardır, emirname hükümleri onlar tarafından adı geçen Hastane'nin içinde temyiz edilmesi mümkün olmayan bir şekilde uygulanacaktır; dışarıda uygulanması gereken hükümler konusunda ise itirazlara mahal verilmeyecektir" (Md. 12). Bu kurumların polis ile adalet arasına, yasanın sınırına yerleştirilmiş, temyizi olmayan hükümlerle işleyen mutlak bir egemenlik aygıtı olduğunu söyler Foucault (*a.g.y.*, 92). Fakat bunların istisnai kaldığını düşünmemek gerekir: 1676 tarihinde yayımlanan bir başka kararname bu defa krallığın her kentinde bir Genel Hastane kurulmasını hükme bağlayacaktı. Üstelik Lyon burjuvaları daha 1612'de ve Tours Kilisesi de 1656'da bu gibi kurumları fiilen kurmuşlardı. 1789'a gelindiğinde, sadece taşra kentlerinde otuz iki tane Genel Hastane bulunuyordu (*a.g.y.*, 93). 17. yüzyıldan itibaren kitlesel kapatmanın Avrupa'da her yere yayılmış olduğu bir sır değildir (*a.g.y.*, 111). Birbirlerinden oldukça farklı (deliler, hastalar, yaşlılar, sakatlar, basit suçlular vb.) onca kişinin aynı yere kapatılmasına neden olan şey neydi? Bütün bu ayrışık kesimleri birbirine bağlayan ara kesit, hiç kuşku yok ki, bir nedenle üretim dışı kalmış olmalarıydı — ya çalışamayacak durumdaydılar ya da çalışmak istemiyorlardı. Bu kurumların 19. yüzyıl başındaki muadilleri bile, halen belirli bir çalışma etiğinin yerleştirilmesi sürecinin parçası olarak, hapishane, düşkünler evi, fabrika dizisinin içerisinde iş görmeye devam edecektir (bkz. Bauman 1999: 24-25 vd.). Yoksullara tahsis edildiği söylenen bu evlere, "suçsuzlar için cezaevleri" denmesine şaşırmamak gerekir (bkz. Polanyi 2000: 174). Geniş kesimleri bir araya toplamakta sakınca görmeyen ilk büyük kapatma kurumları, aynı zamanda iki yönlü bir işlev görmeyi sürdürmüştü: Bir yandan buralara kapatılan kesimler tam istihdam ve yüksek ücret dönemlerinde ucuz emek gücü deposu olarak görülmüşlerdir. Öte yandan aynı kurumlar kronik işsizlik dönemlerinde ayaklanma girişimlerinin soğurulmasına hizmet etmişler, bir nevi savunma hizmeti görmüşlerdir (Foucault 1992a: 117). Fransız Devrimi'nde buraların ilk hedef-

lenen, ilk alt üst edilmek istenen yerler arasında olması anlaşılır: Şikâyet defterlerinde (*cahier de doléance*) bu kurumların yok edilmesi istenmektedir. Nitekim 1790'da bir kararnameyle, kalelerde, dinsel binalarda, polise ait binalarda (*maisons de police*) kapatma kurumlarında (*maisons de force*) ve başka her tür hapishanede, mühürlü mektuplar veya polis emirleri nedeniyle tutuklu bulunan kişilerin serbest bırakılmaları emredilmiştir (Foucault 1992b: 188). Fakat ironik bir şekilde, serbest kalma aynı zamanda bölünmüş, çoğullaşmış, uzmanlaşmış çok sayıda disipliner kuruma yakalanma anlamına gelecektir. Genel Hastane kapısını kapatırken, çok daha spesifik kurumlar, kendilerine ait uzmanları, teknikleri, bilgi biçimleriyle birlikte onun yerini alacaktır: hastane, tımarhane, ıslahevi, düşkünler evi, kimsesizler yurdu ve tabii ki hapishane. Büyük kapatılma, kendinden çok sayıda disipliner kurumun doğmasına neden olmuştur.

Bütün bu tabloda görünür hale gelen şeylerden biri, hapsedmenin ve hapishanenin adalet uygulamalarının içerisinde gelmediğidir. Hapishane, rasyonel temellerini İngiliz usulü bir denetleme ve gözetleme mantığından, kurumsal temellerini ise Fransız usulü bir kapatma ve tecrit mantığından almışa benziyor. Nihayetinde kesin olan şey, hapsedme pratiğinin bir idari tasarrufa dayandığı ve bir polis icadı olduğu gerçeğidir — düzen problemine dahildir. Kaynağını hukuk kuramında bulamamamıza şaşırmamamız gerekir, çünkü adalet saikiyle değil, ıslah saikiyle düşünülmüştür. Şu cümlede hepsinin bir özeti bulunuyor: "Hapsederek ıslah etmeye çalışan bu cezalandırma fikri polisiye bir fikirdir, adaletle paralel olarak, adaletin dışında, bir toplumsal denetimler sisteminden ya da grubun yoğun talebi ile iktidar uygulaması arasındaki mübadele sisteminden doğmuştur" (Foucault 2000d: 234). Kralın adaletini yerinden etmeyi başaran Reform, kendisinin de etkili bir rol oynadığı *Polizei* eleştirisinin muhtemel sonuçlarının pek farkında değildi; öyle anlaşıyor — zira ondan serbest kalan disiplinler, yeni açılan toplum alanını hızla istila ederken, ceza adaletini de es geçmeyecektir. Daha önce söylediğimiz gibi, hiçbir ceza reformcusunun öngörmediği, istemediği şekilde, hapsedme kısa süre içerisinde asli cezalandırma şekli olarak yerleşecektir — 19. yüzyıla birlikte hapishane çağı da başlamış olur. Fakat hapishanenin ceza reformcularına rağmen merkeze

yerleşebilmesinde ne etkili oldu? Bunu anlayabilmek için, her iki cephe arasındaki yakınlaşmalara ve çatlaklara daha yakından bakmamız gerekir. Islah mantığının Reform'un sahasına nasıl sızabildiği hakkında bize fikir verebilecek şeylerden biri, suça yaklaşımdaki büyük kırılmadır. Reform, daha önce bahsettiğimiz gibi, suçu rasyonelleştirerek toplumsal sözleşmeyi temsil eden yasanın çiğnenmesine dönüştürmüştü. Tabii bu, suçlunun da rasyonel bir varlık olarak tanınmasıyla birlikte mümkün oluyordu — *homo penalis*, haz ve acı oyununda mağlup olmuş bir *homo economicus*'tan başkası değildi. Ve mademki iş hesaba bakıyordu, o halde doğru yasayla suçlar daha baştan önlenebilirdi. Kısacası Reform'un hedefinde aslında suçların önlenmesi bulunuyordu. Islahın da hedefinde aynı şey vardır: İşlenmiş bir suçu büsbütün iptal etmek mümkün olmadığına göre, suçun işlenmemesini ve eğer işlenmişse yeniden işlenmemesini sağlamak yeğdir. Foucault'nun, "cezanın zamansal tersine dönüşü" şeklinde ifade ettiği önleme teması bakımından bir yakınlık olduğu görülüyor (Foucault 1992b: 198-99). Burada şu dikkat çekiyor: Reform, suçlar ve cezalar arasında belirli bir rasyonel hesaplama cetveli oluşturup, gerisini rasyonel birinin hesap yapma maharetlerine bırakma eğilimindeydi. Fakat suç bir kere işlendikten sonra, önleme mantığının nasıl işleyeceği konusu pek açıklığa kavuşmuyordu — tabii cezalandırılanın hesabını gözden geçirmesini, cezalandırmaya tanık olanın ise bundan kimi dersler çıkarmasını sağlayacak bir şeyler düşünmüşlerdi, fakat bunlar her durumda *homo economicus*'a duyulan güven ölçüsünde geçerliydi. Islah mantığı ise, yasanın suçun işlenmesine nasıl engel olabileceği hakkında pek bir fikre sahip görünmezken, bir kere suç işlemiş olan birinin, bir daha suç işlemesinin nasıl engellenebileceği hakkında daha etkili yanıtlar verme iddiasındadır. Bu durum, birlikte devam edebilmelerine, en azından Reform'un direnmekten vazgeçmesine imkân tanımış gibi görünüyor. Lakin öte yandan aralarında kapatılamayacak büyüklükte farklar da vardır. Reform gerçekte kralın iktidarını ne kadar sarsmışsa da, onun temel enstrümanını kullanmaktan vazgeçmemiştir: Yasa. Reforma özgü bireyselleştirme tekniği, kişileri temsiller düzeyinde ele alır — sözleşmenin tarafı, haklarının ve sorumluluklarının taşıyıcısı, çıkarlarının farkında, avantajları ve de-

zavantajları ölçebilecek yetkinlikte bir varlık olarak. Cezadan önce, ceza çekebilecek olmanın verdiği sıkıntı — Reform kişileri buradan yakalar. Bunun için kullanacağı araç ise yasadır ki bu, "bireyin hukuk öznesi olarak yeniden nitelendirilmesi" olacaktır (*a.g.y.*, 200). Ne var ki ıslah edici bir cezalandırma mantığı bütünüyle başka şekilde çalışır. O, bireylere temsiller yoluyla ulaşmaz, bedenleri yoluyla ulaşır. Disiplin ruhları hedef alacak, ancak onlara bedenler vasıtasıyla ulaşacaktır, yani bedenin güçleri, zamanın kullanımı, davranışların yönetimi, alışkanlıkların yeniden şekillendirilmesi vb. yoluyla. Burada artık sözleşme tarafından tanınan hukuk özneleri değil, itaatkâr ve yararlı kılınması gereken bedenler vardır (*a.g.y.*, 201). Cezalandırma, iktidarın baskısı altında yeni şeklini böyle alır.

Daha önce çizmiş olduğumuz izlekle nerelerde buluştuğunu görebiliyoruz bu eğilimin: Sivil toplumun basitçe toplum halini almasına, üstelik devletin yönetselleşmesine paralel olarak, bu zeminin giderek melez bir zemine dönüşmesine neden olan şey, burada yeniden ortaya çıkıyor: ıslah mantığı. ıslah mantığı, bir normun varlığına göndermede bulunur; nihayetinde ıslah adına yapılan her şeyin ulaşmak istediği bir hedef vardır ve bu normdur, normalleştirmedir. Ceza, normalleştirecektir. Cezalandırmada ıslah mantığının yükselmesinin sonucu, suçun tanımlandığı zeminin, sözleşmenin çiğnenmesinden normdan sapmaya doğru kaymasıdır. Ceza, normalleştirecektir; çünkü suç, zaten bir sapmadır, normdan bir sapma. Klasik okul, nihai şeklini Hegel'de bulacak olduğumuz bir tanımlamanın önünü açmıştı: Ceza, sözleşmeyi çiğnemiş olan birini rasyonel bir varlık olarak onurlandırıyor, onu topluma geri iade ediyordu (bkz. 2. Bölüm). Ne var ki ıslah mantığı, bu çerçevenin içerisine tuhaf bir maharetle yerleşir ve onu baştan sona dönüştürür. Şöyle ki: Artık suçlu, kelimenin gerçek anlamında cezalandırılarak değil, ıslah edilerek onurlandırılır. O, ıslah edilebilir bir varlık olduğunu, ıslah olduğunu, yeniden norma uygun olduğunu kanıtlarsa, işte o zaman ve yalnızca o zaman normun kalbine, yani "sosyal"e geri dönebilecektir. 19. yüzyıl hapishane çağının başlangıcıysa, bunun nedeni disiplinin tek başına kazandığı zaferlerden çok, disiplinin normla uyumlu hale gelmesi, "sosyal" üzerinde hüküm süren biyo-iktidara bu şekilde eklenmesidir.

Bunu biraz açalım: Norm kavramının ikinci hayatı, 19. yüzyılla birlikte başlamıştır. Latince *norm*, şimdiden bakıldığında garipsenecek kadar basit bir şeyi imliyordu: Gönye. Aynı şekilde *norma-lis* de bir gönyenin ölçmeye çalıştığı şey, yani diklik anlamına geliyordu. Sonradan anlamı metafor yoluyla genişleyecektir: Cicero, doğanın mimari düzenliliğine dair Stoik referanstan esinlenerek, doğadan, yasanın normu, *norma legis* olarak bahsedecektir (Ewald 1990: 139). Her durumda norm kavramının uzun tarihi, onun belirli bir düzenliliğe göndermede bulunmak üzere, kural kavramının yerine kullanıldığını gösteriyor. Ta ki 19. yüzyıla kadar. Bu uğrakta, kavramın anlamında belirgin bir kırılma gerçekleşir ve norm, kural kavramının ötesine geçerek, daha çok bir değerlendirme ilkesi olarak iş görmeye başlar. Onun gerçek referansı artık dosdoğruluk değil, ortalamadır. Norm artık kuralı değil, normal olan ile normal olmayan, yani patolojik olan arasındaki farkı tayin edecek, değerlendirecek olan ilkedir (*a.g.y.*, 140). Pek çok şey giderek bu yeni değerlendirme ölçüsüne göre çalışır ve norm üretir — psikoloji, sosyoloji, tıp, hijyen, kent planlaması, kirlilik, nükleer atık vb. karşısında güvenlik tedbirleri, kalite kontrolü ve daha pek çok şey. Peki disiplinle norm arasındaki ilişki nedir? Ewald, derhal bizi disiplin ile norm kavramlarını asla birbirine karıştırmamamız gerektiği konusunda uyarır: Disiplin bütünüyle bedenle ve onun eğitimiyle, idmanıyla, terbiye edilmesiyle ilgilidir. Oysa norm, ortak bir standart geliştirmenin bir ölçüsü ve aracıdır. Disiplin, normatif olmak zorunda değildir. Disiplinlerin normalizasyonu onları salt bir kısıtlama olmaktan çıkarıp, bir düzenleme mekanizması haline getirir (*a.g.y.*, 141). Nitekim 19. yüzyıl başlarından itibaren olup biten şey budur: Disiplinler, normla birleştiklerinde olağanüstü bir güce ve yaygınlığa kavuşurlar. İşte, bir anlamda hapishane çağını başlatacak olan şey de onu norm mantığıyla birleştiren şey olmuştur, yani ıslah. Fakat, suçun normdan sapma olarak kavranması, ona verilecek tek yanıtın ıslah olacağı anlamına gelmez. Ceza adaletini baskı altına alacak ve dönüştürecek olan eğilimlerden biri, tam da ıslah fikrinin dışında gelişmiştir.

Hapishanenin suçlu üzerinde takıntılı bir dikkate neden olduğu kesindir — kapatma aynı zamanda üzerinde çalışılacak bir nesne

verir. Nitekim hapisane mimarisi de bunun koşullarını uygun hale getiriyordu. 19. yüzyılın başında mimarların keşfetmek üzere oldukları şeyin, bakışın yönünü değiştiren yeni bir mimari tarz olması şaşırtıcı sayılmaz: Eski toplumların çözmek zorunda kaldıkları şey, merkezdeki bir gösterinin, örneğin bir kurban töreninin, söylev veren birinin, oyunların vb. herkes tarafından görülmesini sağlayacak bir mimari tarzın geliştirilmesiydi. Amfiteyatrolar böyledir; merkezden çevreye genişleyen bir hat üzerinde, birbirini görmeyen geniş bir topluluğun, merkezde olup biteni görmesini sağlama fikrinden hareketle inşa edilmişlerdir. Oysa modern mimarinin üzerinde çalıştığı icat, bu düşüncenin tam tersinden feyzalı: Merkezde bulunan figürün, aynı anda çok sayıda insanı görebilmesini mümkün kılacak mimari tarz nedir? İnsanları hücrelerde tecrit etmek ve sonra da onları merkezde olmasına rağmen görünür olmayan bir odağın etrafında sürekli izlenebilir hale getirmek — hapisane mimarisinin ilkesini verecek olan şey budur, izleniyor olduğuna dair hissi sürekli kılmak, yani tiyatro sahnesinin düzeneğini tersine çevirmek: "Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır" (Foucault 1992b: 295-96). 19. yüzyılın ilk yarısında hapsedme ve haphaneler üzerine kafa yoranların bu dönüşüme tanıklık ettiğini görebilmek mümkündür (örneğin N. H. Julius, bkz. Foucault 2000d: 228-29). Bentham'ın tasarladığı meşhur Panoptikon bunun en erken örneklerinden biriydi ve bütün disiplinler kurumlar için model oluşturunuyordu (Bentham 1962c; Foucault 1992b: 295-307). Fakat hapishanenin sağladığı olanaklar yalnızca disiplinin insan bedenine kazınması için fırsat yaratmaktan ibaret değildir. O, aynı zamanda içeride tuttuğu popülasyonun incelenmesine, sınıflandırılmasına, nihayetinde ayrı bir tür olarak tanımlanmasına ve kendine özgü bir bilgi biçimiyle ödüllendirilmesine de hizmet etmiştir. 19. yüzyılın başlarında suç, basitçe sözleşmenin ihlali demekti. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğindeyse suç artık normdan bir sapmadır. Yüzyıl başında herkesin suç işleyebileceği kabul ediliyordu; suçlu yasayı çiğnemiş normal, rasyonel biriydi. Yüzyıl sonunda ise suçlu artık anormal bir varlıktır; özel bir türdür, bir *homo criminalis*. Sonucun buraya varmasında insanların içeri-

sinden geçirildiği normalleştirici disiplinler kurumların, özellikle de hapishanenin payı büyüktür.

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başları arasında bu görüşler iki önemli kuram tarafından formüle edildi. İtalyan cezai antropolojisi, diğer adıyla pozitif okul (Cesare Lombroso, Enrico Ferri, Raffaele Garofalo) ve Belçika toplumsal savunma okulu (Adolphe Prins). Pasquino, hatırlatacak olursak, klasik okulun yasa-suç-ceza üçgeni üzerinde hareket ettiğini söylüyordu ki burada suçlu, kendine has bir bilginin türemesine neden olabilecek ayrıksı bir varlık olarak ele alınmıyordu — suçlu bir *homo penalis*'ti, lakin herhangi bir insandan tek farkı yasayı çiğnemiş olmasıydı ve dolayısıyla onun anatomisini bir genel antropolojide, yani *homo economicus*'ta aramak yeterli olacaktı. Fakat pozitif okulun ve savunma okulunun nazarında suçlunun artık bu temsille herhangi bir ilgisi kalmaz. Suçlu artık bir *homo criminalis*'tir. Üzerinde hareket edilecek olan yeni zemin ise yasa-suç-ceza üçgeni değil, suçlu-toplum kutbudur; diğerleri ikincil kalacaktır. *Homo criminalis* adeta yeni bir tür, neredeyse bir başka ırktır. Üstelik onun giriştiği fiil, yani suç, bir hatalı hesabın sonucu olmaktan da uzaktır; suç daha çok onun kötücül doğasının bir dışavurumudur. Suçlu, sosyal bedenin bir dışkısı, insan türünün evriminin arkaik aşamalarında kalmış bir varlık ve toplumsal örgütlenmenin ıskartasıdır (Pasquino 1991b: 238). 19. yüzyıl sonu ceza kuramlarının bir dökümünü çıkarmak isteseydik, suçun bir patoloji olduğuna dair görüşlerin ne denli güç kazanmış olduğunu görebilirdik. Enrico Ferri bu dökümü çıkarmıştır: Fransız sosyolojisi içinden (bilhassa Durkheim) yükseltilen itirazları saymazsak, ki bunun da kimi müphem yanları vardır, neredeyse suçun normal bir olgu olduğunu söyleyen kalmamıştır. Biyolojik anormallik olarak suç: Organik, psişik veya her ikisinin birleşimi olarak atavizm, nevroz, nevrasteni ya da sara biçiminde patoloji; merkezi sinir sistemindeki bir beslenme bozukluğu; inhibitör merkezlerindeki bir gelişme bozukluğu; ahlaki anormallik. Toplumsal anormallik olarak suç: iktisadi etkilere, adli uyumsuzluğa, karmaşık toplumsal etkilere bağlı olarak anormallik. İşte, liste budur (bkz. Hacking 2005: 229-30). Klasik okulun rasyonel insanından hiçbir iz kalmamış gibidir. Nitekim pozitif okul klasik okulu en basit ifadesiyle naif bulmaktadır: Klasik

okulun yerleştirdiği ceza rasyonalitesi, gerek teorik gerekse pratik bakımdan hatalıdır. Teorik bakımdan hatalıdır, zira suçlunun normal bir insan gibi düşündüğu varsayımından hareket etmektedir — suçlunun patolojik doğasını dikkate almamaktadır. Pratik bakımdan da hatalıdır, zira istatistik bilimi suçların ve suçluların oranının artmaya devam ettiğini göstermektedir — mevcut ceza siyaseti suç da suçluya da müdahale etmekte bariz şekilde yetersiz kalmaktadır (Pasquino 1991b: 240). Bir devlet bilimi olarak, devletin güçlerini ölçmenin, bunu niceliklere dökmenin bilimi olarak istatistiğin nasıl bir dönüşüm geçirdiği görülebiliyor: İstatistik artık nüfus düzenliliklerini, normun belirlenmesine hizmet edecek şekilde izlemektedir — insanları daha doğarken yakalamakta ve ancak öldüklerinde serbest bırakmaktadır, tabii "kesin ölüm yaşını ve bu sonu getiren nedeni belirledikten sonra" (Ernst Engel'den aktaran Hacking 2005: 55). İstatistik önemlidir, zira Lombroso'nun söylediği gibi suçlu bedeninin antropolojisinin ihtiyaç duyduğu şey sayılardır (bkz. Horn 2005: 143). Mademki saptanabilir, ölçülebilir, neredeyse şaşmaz birtakım düzenlilikler var, o halde yapılması gereken şey boş yere gözdağı vermeyi bir kenara bırakıp hakiki tedbirler almaktır: Cezai antropolojinin hedefinde caydırmak yerine etkisizleştirmek bulunuyordu (Pasquino 1991b: 240). Eğer suçluluk kimilerinin bedenine kayıtlıysa ve bunlar bazı anatomik özelliklere bakarak anlaşılabilirse, hatta sınıflandırılabilirse, neden suçun işlenmesini bekleyelim? Cezai antropoloji, ceza hukukunun kalıplarını, prensip takıntısını, prosedürel ağırlığını fazla bulmakta gecikmez: Eğer suç karşı toplum savunulmak isteniyorsa, bu bir anlamda hukukun dışına çıkmayı, hukuksal bir ceza nosyonundan kurtulmayı gerektirmektedir (Foucault 2003a: 202).

Cezai antropoloji ile hukukun karşılaşması dikkate değer. Foucault bu karşılaşmada cezai antropolojinin ileri sürdüğu iddialar bakımından şu unsurların öne çıktığını söyler: Birincisi, ceza hukukunu epey uğraştıran sorunlardan birini terk etmek gerekmektedir — cezai ehliyet, yani isnat edilebilirlik sorunu. Klasik temelleri bakımından ceza hukuku, kişileri rasyonel hukuk özneleri olarak tanımakta ve onlarda cezai ehliyet şartı aramaktadır. Oysaki suçlunun değerlendirilmesi açısından asıl kıstas cezai ehliyete sahip olup ol-

madığı değil, toplum için tehlike oluşturup oluşturmadığıdır. İkinci-si, hukukun hasta, deli, anormal ilan edip cezai ehliyetten yoksun saydığı kişiler gerçekte en tehlikeli olanlardır. Üçüncüsü, cezalandırmadan anlaşılması gereken şey bunun toplumun savunulmasına hizmet ediyor olmasıdır. Dördüncüsü, suçun yarattığı tehlikeye karşı verilmesi gereken tepkiler şunlar olmalıdır: kesin olarak ortadan kaldırma (öldürme ve uzun süreli kapatma yoluyla), geçici olarak ortadan kaldırma (tedavi yoluyla), görece ve kısmi anlamda ortadan kaldırma (kısırlaştırma, hadım etme yoluyla). Önerdikleri şey bir sosyal hijyendi. Foucault, cezai antropolojinin neden olduğu vurgu kaymasının açık olduğunu söyler; suçtan suçluya, işlenmiş suçtan işlenmesi beklenen suça — yani tehlikeye, suçlunun basitçe cezalandırılmasından toplumun tavizsiz savunusuna doğru bir kayma (a.g.y., 202-3). Elbette bunlar epey ölçüsüz önerilerdi. Nitekim hukuk cephesinde de dirençle karşılanmışlardı. Bu haliyle ne tehlike-lilik temasının ne de toplum savunusunun ceza hukukunun içerisine, onun temellerini bütünüyle berhava etmeden alınabilmesi mümkün değildi. Dışsal bir tazyikti ve öyle de kaldı: "Hukukla bağdaşmayan, onu dışarıdan kuşatan ve hukuk tarafından anlaşılamayan teknik bilgi" olarak (a.g.y., 203). Fakat Foucault, cezai antropolojinin sahneden hızla geri çekilmiş olmasına rağmen, onun tarafından savunulmuş kimi temaların tedricen de olsa cezalandırma düşünce ve pratiğinde yer etmeye başladığını söyler — bu defa, dışarıdan kendini dayatan bir hareket olarak değil, daha çok hukuk tarafında gerçekleşmiş bir mutasyon dolayısıyla. Bu medeni hukukta sorumluluk mefhumunun geçirdiği dönüşüm ve bunun ceza hukukuna si-rayet etmesiyle ilgilidir. Foucault'ya göre medeni hukukta sorumluluk kavramının gözden geçirilmesine neden olan şey kaza, risk, sigorta gibi problemlerin ortaya atılmasıyla ilgilidir. Risk problemine yanıt vermenin yolu, sorumluluk kavramını daha geniş bir yoruma tabi tutmakla mümkün olabilirdi ki bu yorumun sonucu kusursuz sorumluluğun keşfi olmuştur. Artık sorumlu tutulmak için kusurun aranması şart değildir, bir nedensellik bağının bulunması yeterli olacaktır — kusur dizisine bakarak değil, neden ve sonuçların ek-lemlenmesine bakarak sorumluluk tespit edilecektir (a.g.y., 205). Kusurun sorumluluk kavramının bir bileşeni olmaktan çıkartılması,

kişilerin, kendi hesaplarının, rasyonel tercihlerinin, özgür iradelerinin vb. sonucunda neden oldukları şeyler (ki kusur bu demektir) bakımından değil, sebep oldukları riskler bakımından değerlendirildiği anlamına gelir. Fakat bu, tehlikelilik halinin terbiye edilmiş, inceltilmiş, kabul edilebilir kılınmış bir hali değil mi? Foucault öyle olduğu fikrindedir: Bireyler burada, yaptıkları şeyler dolayısıyla değil, taşımakta oldukları potansiyel riskler bakımından öne çıkarılmaktadırlar (*a.g.y.*, 206). Yakın zamanımızda daha da güçlenmiş temalardan biridir bu. Risk, tehlikelilik kavramının patolojik imalarından arındırılarak, rasyonelleştirilerek, normalleştirilerek, cezalandırmaya geri çağırılmış halidir bir anlamda. Risk olağandır ve bütün problem onu doğru yönetmeyi bilmektir. Kişiler burada, klasik okul yazarlarının yaptığı gibi özgür iradeleri bakımından değil, ait oldukları risk kategorileri içerisinde kendilerinden beklenen davranış kalıpları bakımından ele alınacaktır. Yine kişiler pozitif okul yazarlarının yaptığı gibi patolojik işaretlerin taşıyıcıları olarak değil, olağan risklerin potansiyel taşıyıcıları olarak ele alınacaktır. Son bölümde risk kavramına ve etkilerine daha fazla değineceğiz.

Suçluya dair algının nasıl değiştiğini görebiliyoruz: Suçlu başlangıçta krala meydan okuyan biriydi, sonra sözleşmeyi çiğneyen bir toplum düşmanı, ardından normdan sapmış patolojik bir varlık ve nihayet doğru yönetilmesi gereken bir risk taşıyıcısı. Bütün bu dönüşüme, cezanın bir adalet pratiği olarak savunulmasını mümkün kılan dolayımın kurulma ve çözülme sürecinin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Ceza adaleti için kırılma anlarından biri içerisi/dışarıyı ayırmasına bağlı olarak cezalandırmanın savaş pratiklerinden arındırılmasıysa, diğeri de devlet/toplum ayırmasına bağlı olarak cezanın bir dolayımına sokulmasıdır: Hakkın inkârı (yani, suç) ile hakkın inkârının inkârı (yani, ceza) arasındaki dolayım, suçlunun ait olduğu topluma yeniden iadesi, hak sahibi olan benzerlerine yeniden eşitlenmesi demektir — ki Hegel bunu bütün açıklığıyla görmüştür. Oysa yukarıda çizdiğimiz bütün tablo şunu gösteriyor ki, bunun dayandığı ayrımlar daima bir baskı altında olmuş, günümüzdeyse bu kronik bir biçim almıştır. İşte, son bölümde bunun kimi görünümlelerini tartışıyoruz.

5

Politika-Sonrası Çağda Suç ve Ceza



RESİM 9 Bir *Neighbourhood Watch* (Gönüllü Mahalle İzleme) uyarısı.

KLASİK DÜZENİN ne anlama geldiğini oldukça iyi bilen iki "klasik" yazar, Carl Schmitt ve Alexandre Kojève arasında 1950'lerin ortalarında gerçekleşen sürpriz mektuplaşmanın gündemlerinden biri devletin kaderiydi. Bu mektupların birinde Kojève, kelimenin gerçek anlamıyla "Devletler"den bahsetmenin artık mümkün olmadığını söylüyordu: Artık ne yönetimlerden daha fazla bir şey olan hükümetlerden, ne de *Polizei*'dan daha fazla bir şey olan *Politik*'ten söz edilebilirdi (Kojève/Schmitt 2001: 97). Devlet, işte bu ölümlü Tanrı, artık öldü ve bunu hiçbir şey değiştiremez, diyerek Kojève'in sözlerini destekliyordu Schmitt: Varlığın bakımını (*Dasein-Vorsorge*) üstlenmek dışında herhangi bir işe yaramıyor görünen, savaşmaya, ölüm cezası vermeye, dolayısıyla tarih yapmaya muktedir olmayan bütün bu modern yönetim aygıtlarına Hegelci anlamda devlet denemezdi (a.g.y., 101). Anlaşamadıkları şey, devletten sonra neyin gelmekte olduğuydu. Schmitt, *nomos* kavramı üzerine yürüttüğü tefekkürden hareketle, halen bir dışarısının bulunduğunu, dost/düşman kavramlarının, yani siyasal antagonizma imkânının ortadan kalkmadığını ileri sürecekti.²⁴ Kojève ise artık ele geçirilecek bir dışarısının bulunmadığını, sadece üretim ve bölüşümden söz edilebi-

24. İleride yeniden değinecek olduğumuz üzere, Schmitt, hakiki bir siyasal birliğin, mekânsız bir evrenselcilikle takas edilmesine muhalefet eder. Ona göre yeryüzünün yeni *nomos*'u belki başka türden, fakat yine de belirli bir içerisi/dışarısı ayırımına dayanacaktı. Nitekim Schmitt, *nomos* sözcüğünün bizatihi bu ayrımı içerdiğine dikkat çekiyordu. Grekçede *nomos*'un (νομός) fiil hali olan *nemein* (νέμω) sözcüğü üç farklı eylem belirtiyordu: (i) el koymak, ele geçirmek (Alm. *nehmen*); (ii) bölüşmek, dağıtmak (Alm. *teilen*); (iii) eğer harfi harfine söylene-

leceğini, evrensel-türdeş bir devlete doğru yol aldığımızı söyleyecekti (bkz. Kojève 2001). Lakin, aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen üzerinde hemfikir oldukları şey, klasik anlamda bir devletten artık söz edilemeyeceğiydi. Schmitt, hayatın idamesini üstlenmek dışında herhangi bir şey ifade etmeyen bir devlet fikrinden muhtemelen tiksinti duyuyordu. Kojève ise tarihin sonunu karşılamak için kolları sıvayacak kadar hazır görünüyordu. Devletin cese-dinin önünde ne yapmaları gerektiğini sorgulayan iki büyük Hegelci arasındaki farklılığın izlerini bugünün tartışmalarına dek uzatmak mümkün (bkz. Howse 2006), fakat bunu bir yana bırakalım. Hegel'in devlet ve sivil toplum ayrımını, önce Foucaultcu bir disiplin toplumu, sonra da Deleuzecü bir kontrol toplumu (bkz. Deleuze 1995b) fikriyatı üzerinden okuyan Michael Hardt, devletin sönümlenmesi beklenirken asıl sönümlenen ve yerinden edilen şeyin sivil toplum olduğu sonucuna varıyor (Hardt 1995: 40). Hardt, sivil toplumun siyaseten cezbedici olduğu fikrine karşı, sivil toplumun koşullarının artık bulunmadığını söyleyerek yanıt veriyor — sivil toplum, siyasal eylemin konusu veya hedefi olamaz.

Bir yanda devletin toplumdan kendini ayıramayarak ve kendi varlık nedenini salt hayatın idamesine indirgeyerek siyasal mahiyetini yitirdiğinden yakınan bir görüş. Diğer yanda ise aslında tam da devlet ile toplum arasındaki ayrımı bulanıklaştıran eğilimlerin mutlaklaşmasından hareketle, sivil toplumun siyasal imkânlarını yitirdiğine dikkat çeken bir başka görüş. Her ikisinde ortak olan şey, ayırımların ve sınırların bulanıklaştığına dair net bilinçtir.

cek olursa, gütmek, yani işleri yürütmek, haneyi idare etmek, üretmek (Alm. *weiden*) (Schmitt 2003: 326-27). *Nomos*'un imalarını açıklığa kavuşturmak istemesi boşuna değil: Schmitt, artık ele geçirilecek bir dışarısının kalmadığını ve el koymanın nihayet son bulduğunu vazeden görüşler karşısında duyduğu şüpheyi gizlemez (bkz. a.g.y., 335). Geçerken belirtmiş olalım ki Foucault da, pastorallik teması üzerinde dururken, *nomos* sözcüğünde, yukarıda aktardığımız son anlama yakın bir köken tespit eder: Pisagorcucu gelenekte, etimolojik olarak *nomos*'un (yasa) *nomeus*'tan (çoban) türemiş olduğu kabul edilmektedir. Demek oluyor ki çoban yiyecekleri bölüştürdüğü, sürüyü yönlendirdiği, ona doğru yönü gösterdiği, yavrulama için uygun dönemi hesap ederek sürünün çiftleşmesi için doğru zamanı saptadığı kadar, yasa koyucudur da (Foucault 2007: 137).

Yeni Düzen? Politika-sonrası

Oysaki klasik çağ, yani devlet çağı, gerçek anlamda sınır çekmele-
rin çağıydı. Mümkün olduğunca belirgin, sabit, istikrarlı bir sınır
çekmek ve bunu bazen siyasal bir teknolojinin, bazen kurumsal bir
modelin, bazense söylemsel bir yapının kurucu unsurunda dönüş-
türmek... Siyasal bir teknoloji: örneğin, dışarıda askeri-diplomatik
bir aygıtın, içerideyse polisiye-cezalandırıcı bir aygıtın oluşumunu
eşgüdümlü olarak yöneten süreçte olduğu gibi. Kurumsal bir mo-
del: örneğin, kendini tecrit ederek var eden ve orada insan hayatla-
rının büyük sayılarda, fakat yine de teker teker içerisinden geçecek-
leri koridorlar inşa etmeyi başaran disiplinler kurumlarda olduğu gi-
bi. Söylemsel bir yapı: örneğin, bu defa kendini spesifik bir bilme
nesnesiyle ve ona hasredilmiş bir söylem düzeniyle diğerlerinden
tecrit eden insan bilimlerinin, disiplinler olarak icat edilişinde oldu-
ğu gibi. Elbette, klasik çağın kendine dair iddiaları hakkında tem-
kinli olmak gerekir. Onun bizatihi kendi koyduğu sınırlar karşısın-
daki hoyratlığının tarihi, bu sınırların tarihi kadar eskidir aslında.
Özellikle de bu ayrımlar, siyasal ayrımlarsa. Klasik Avrupa devlet-
leri, kendi himayelerinde şekillenen ayrımlara sadakat göstermekte
hiç de titiz davranmamıştır: Güçlü bir siyasal hasım tarafından (me-
sela devrimci sınıflar tarafından) tehdit edildikleri her defasında,
üzerine yaslandıkları ayrımları kendi lehlerine askıya almakta du-
raksamadıklarını biliyoruz. Fakat bu aslında çok da önemli değildir
ve klasik düzenin sınır takıntısı hakkındaki fikrimizi değiştirmeme-
lidir. Çünkü bu takıntı, ne değer atfedilebilecek normatif bir ilkeye,
ne de tutarlılık beklenebilecek ideal bir tasarıma karşılık geliyordu.
Onun hepsinden önce bir "vaat" olduğu gerçeğinin hakkını vermeli-
yiz: Kendi etrafında belirli düzenlemelerin, hesaplamaların, yerleş-
tirmelerin yapılmasına imkân veren, kendisinden belirli söylemle-
rin, pratiklerin, kurumların, tekniklerin doğmasına izin veren, üste-
lik bunları koordineli bir şekilde yönetmeyi hedefleyen stratejik
koddur bu vaat. Koyduğu sınırları gerektiğinde ihlal etmekten çe-
kinmemesi, onlardan sonuna dek faydalandığı gerçeğine halel getir-
mez — etrafındaki koca tertibatı neye borçlu olduğunun ayırdında-

dır. Öyleyse belirgin sınırlar çekmek ve sarıh ayrımlara dayanmak yönündeki bu vaadi, dayanaksız ve kırılgan bir mitoloji olarak değil, hakiki etkiler üreten bir teknoloji olarak, Foucault'nun söylediği anlamda bir iktidar tekniği olarak almalıyız.

Sonuçta şundan emin olabiliriz: Burada söz konusu olan, ister sivil düzenin sınırlarını (doğa durumu karşısında), ister bilincin sınırlarını (bilinçdışı karşısında), ister uygarlığın sınırlarını (yabanıl öteki karşısında), isterse kamusalın sınırlarını (özelin karşısında) belirlemek olsun, ki bu listenin ne kadar uzun olduğunu biliyoruz, nihayetinde modernliğin yapışkan takıntısı, sınır çekmek, bir şeyi diğerinden ayıran eşiği belirgin kılmak olmuştur (bkz. Hardt ve Negri 2001: 201-3). Devlet bizatihi böyledir — hem bir sınır çekme ediminin dolaysız sonucudur, hem de kendinden yeni sınırlandırma ilkelerinin doğmasına cevaz vermiştir. Önceki bölümlerde tartıştığımız gibi, devletin ayrıksı bir form olarak inşasını başta mümkün kılan şey, siyasal birliğin içerisini dışarisinden ayıran eşikten, özgün bir siyasal tertibat türetebilmiş olmasıdır. Öyle ki devletin kuruluşundaki paradoksalılığı şöyle ifade edebiliriz: Önce bir sınır koymuş, sonra da kendini o sınırdan yaratmıştır. Lakin artık eskinin belirgin, sabit, istikrarlı sınırları kendinden beklenileni vermiyor, çözmesi gereken karmaşık sorunlar karşısında hantal kalıyor. Devlet günümüzde eğer, bizatihi kendisi tarafından yaratılmış ve garanti altına alınmış ayrımları, sınırları ihlal etmekten çekinmiyor, onlara aldırış etmiyorsa, bunun nedeni yalnızca bu şekilde ayakta kalmaya devam edebiliyor olmasıdır. Peki bu, *nomos*'suz bir dünyaya mı işaret ediyor, yoksa yeni bir *nomos*'a mı? Bu konuda rivayetler muhtelif.

Carl Schmitt, örneğin, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa klasik devletler sistemini ve Avrupa kamu hukukunu (*Ius Publicum Europaeum*) mekânsız bir evrenselcilik içerisinde çözen güçlü eğilimin karşısında, bir bakıma devletlerin eski düzendeki rollerini ikame edecek ve böylelikle siyasal çekişmeye (dost/düşman ayrımına) olanak tanıyacak, geniş mekânlardan (*Großräume*) müteşekkil bir siyasal birlik modelini öne çıkarıyordu (Schmitt 2003: 230-31). Siyasal imaları muğlak olmakla birlikte (savaş öncesinde Hitler'in *Lebensraum* siyasetine olan benzerliği, sonrasında soğuk sa-

vaş döneminin olağanüstü kamplaşmaları, şimdilerde ise belki büyük bölgesel ittifaklar) *Großraum*, yeryüzünün yeni yasasını haber veren, yeni bir düzen kavramıydı. Schmitt, devlet çağının ardından gelen dönemin, yasasızlığın hüküm süreceği kronik bir belirsizliğe değil, yeryüzünün yeni *nomos*'unun yükselişine tanıklık edeceğini düşünüyordu. Çoğunun onda yalnızca ölüm ve yıkım, bazılarının da dünyanın sonunu gördükleri şey, gerçekte eski *nomos*'un çöküşünden başka bir şey değildi — elbette ki, bir yanda kendine özgü (teritorial) yerleştirme ve (hukuksal) düzenleme, öte yanda kabul görmüş yerleşik ölçüler, kavramlar ve teamüller sistemiyle birlikte. Gelmekte olan ise *nomos*'a hasım bir hiçlik veya sınırsızlık değil, yeni *nomos*'un izini taşıyan doğru ölçüler ve anlamlı oranlardı (Schmitt 2003: 355).

Walter Benjamin'in Schmitt'le yarım kalmış davasını sürdüren Giorgio Agamben ise, yeryüzünün eski *nomos*'unun krizini belirleyen şeyin, tam da yerleştirme ile düzenleme arasındaki bağın bütünüyle koptuğu istisna mekânının — bunun tipik biçimini, hiçbir yere yerleştirilemeyenlerin yerleştirildiği, aynı zamanda olağan hukuk düzeninin dışına çıkarılmış toplama kampları oluşturuyordu — akıl almaz yayılması olduğunu söylüyor: "İçinde yaşadığımız çağda, istisna durumu her geçen gün biraz daha temel siyasal yapı haline geliyor ve nihai anlamda da kural olmaya başlıyor" (Agamben 2001: 31). Bütün istisnaların kural halini aldığını söyleyen bu düşünce, her ne kadar kavramlarını Schmitt'e borçlu gibi görünse de, onun yeni *nomos* hakkındaki beklentilerini boşa çıkarmaktadır: Yeni bir hukuk ve mekân düzeni tesis etmeye dönük her türlü girişim, artık genelleşmiş bir istisna halinin kendini içine sürükleyeceği temel muğlaklıkla yüzleşmek zorundadır. Eğer, egemenin istisna hakkındaki hükmü, hukuksal-siyasal düzenin başlangıcını imliyorsa ve eğer hukuksal-siyasal düzeninin işleyişi, egemenin kararıyla hukukun geçici olarak askıya alındığı istisna haline dayanıyorsa, şurası açık ki, daimi nitelik kazanmış bir istisna hali, yalnızca bu makineyi işleyemez duruma getirmekle kalmaz (Agamben 2006: 72), aynı zamanda olası yeni düzen girişimlerini de, daha en başında bu belirsizlikle tehdit eder (Agamben 2001: 30-31). Nitekim, Benjamin tarafından Schmitt'in kuramı içerisine sessizce bırakılan el bombala-

rından biriydi bu: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal' istisna değil kuraldır" (Benjamin 2001: 43). İstisnanın kurala dönüşmesi, hem Schmitt'in kuramında istisnaya tahsis edilen ayrıcalıklı görevin hakkıyla yerine getirilmesinin hem de Batı siyasal düzeninin şimdiye dek saklı kalmış çekirdeğinin artık kendini gizleyebilmesinin mümkün olmadığı anlamına geliyor. Kısacası, artık egemenle dolaysız şekilde karşı karşıyayız ve kalıcı bir istisna haline yakalanmışız demektir: "Aslında, istisna hali bugün yeryüzündeki azami yayılma noktasına ulaşmıştır. Böylece, dışarıda uluslararası hukuku gözardı ederek, içeride ise kalıcı bir istisna hali yaratarak, gene de hukuku uyguladığını öne süren bir şiddet rejimi, ceza görmeksizin hukukun normatif yönünü yok sayabilir ve ona karşı çıkabilir" (Agamben 2006: 103).

Agamben'in, istisnanın kurala dönüşerek küresel düzeyde kendini dayattığı yönündeki görüşüne, Michael Hardt ve Antonio Negri de katılıyor: "İstisna hali sürekli ve genel bir nitelik kazandı; istisna kural haline gelerek hem dış ilişkilere hem de yurtiçine yayıldı" (Hardt ve Negri 2004: 24). Fakat onlar bunu, menşei ilk siyasal ilişkiye (devlet biçiminin ilkel yapısını oluşturan ilk/orijinal yasaklama ilişkisine) dek uzanan bir muammanın kendini açığa vurmamasından çok, yeni kontrol aygıtının işleyişinde yüklendiği görevler bakımından ele alıyorlar: İstisna burada, "tamamıyla akışkan bir durumu kontrol etmek ve tahakküm altına almak için müdahale eden otoritenin", bir yandan müdahalenin taleplerini her defasında istisnai bir şekilde belirleme kapasitesini, diğer yandan ise kriz içerisindeki düzenlemelerin çeşitliliğine ve çoğulluğuna göre, onlara farklı şekillerde uygulanabilecek güçleri ve araçları harekete geçirme kapasitesini artıracak, ikili bir işlev yüklenir (a.g.y., 41). Nitekim Hardt'a göre, Agamben'in çalışmalarıyla kendi projeleri arasındaki en dikkat çekici ayrılık, Agamben'in üzerine kafa yorduğu modern egemenlikten farklı olarak, kendilerinin, modern egemenliğin son bulduğunu ve yerini yeni bir egemenlik formunun, emperyal egemenliğin aldığını ileri sürüyor olmalarıydı: "Emperyal egemenliğin toplama kampıyla hiçbir ilgisi yoktur. O, artık Kendi ile Öteki arasındaki bir diyalektik biçimini almaz ve bu türden bir mutlak dışlama yoluyla işlemez; fakat daha çok, türevsel içerme mekanizma-

ları yoluyla, melez kimlikleri sıradüzenine sokarak yönetir" (Hardt 2004: 168). Emperyal egemenliğin işleyiş mantığı, bir şekilde yasaklı kılınmış ötekinin dışlanmasıdan ziyade, değişkenliğin dahil edilmesine, sapma derecelerine göre farklılıkların sıraya dizilmesine, sabit kümeler yerine değişken farklılık oranlarının yaratılmasına ve bütün bunların, esnek fakat yaygın bir kontrol sisteminin içerisinde yerleştirilmesine dayanır (Hardt ve Negri 2001: 208-9). Görece belirgin sınırların, türdeş kılınmış bir nüfusun ve istikrarlı bir iktidar uygulamasının varlığına dayanan modern egemenlikten farklı olarak emperyal egemenlik, sınırların esnek ve geçirgen, kimliklerin ise melez ve akışkan olduğu bir zeminde hüküm süren, "'son kertede' eyleme geçtiği oranda eşiksel ya da marjinal görülmesi gereken süreksiz bir egemenlik biçimi"dir: "Virtüeldir, marjinal olayı kontrol etmek üzere kurulmuş, tahakküm etmek ve gerektiğinde ... sistemin aksaklıklarına müdahale etmek üzere örgütlenmiştir. Ne var ki, emperyal egemenliğin virtüelliği ve süreksizliği onun kuvvetini azaltmaz, tam tersine bu özellikler, çağdaş tarihsel bağlamdaki etkililiğini ve son tahlilde dünya sorunlarını çözmek için kullanılabileceği meşru gücünü göstererek" emperyal aygıtı olağanüstü bir güç katar (*a.g.y.*, 65).

Bizi bekleyen veya halihazırda içerisinde yuvarlanmakta olduğumuz siyasal durumun en doğru tarifini veren şey, ister bir geniş mekân siyaseti, ister genelleşmiş bir istisna hali, isterse virtüel ve süreksiz bir emperyal egemenlik olsun, ayrımların ve sınırların açık bir istikrarsızlıkla tehdit edildiği gerçeği değişmez. Fakat bunu ayrımların büsbütün geçersizleştiği ve sınırların tamamen ortadan kalktığı şeklinde yorumlamak büyük hata olur. Ayrımlar geçersiz değil, kırılğan ve muğlaktır. Sınırlarınsa ortadan kalktığı söylenemez, fakat artık hudutta bekleyen sabit ve sürekli hatla değil, yaygın ve esnek, üstelik her türden metastaza açık kesik çizgilerle temsil edilmektedir. Örneğin coğrafi-siyasal sınır olgusunun kendisine bakalım. Étienne Balibar, sınır söz konusu olduğunda onun temsilinein temelini şekillendiren içsellik ve dışsallık nosyonlarının hakiki bir sarsıntı geçirdiğini söylüyor — bu, sınırın, teritoryanın, egemenliğin temsilinein ve bizatihi sınırın ve teritoryanın temsil imkânının geri çevrilemez bir tarihsel zorlamaya konu oldukları anlamına ge-

lir (Balibar 2004: 5). Sınır artık, geleneksel hukuksal tanımının ve ulusal hafızayla ilişkilendirilmiş kartografik temsilinin aksine teritoryanın kıyısında, onun sınırlarını gösteren yerde durmuyor; bilakis, sınırlar ve onlara karşılık gelen kurumsal pratikler, tam da siyasal uzamın orta yerine taşınmış bulunuyor: Sınırlar, artık yurttaşlar toplumunun, kendi haklarının bariyeri addettikleri, kendi demokrasilerinin kıyılarını, limitlerini tayin eden şeyler değil, bizatihi sivil uzamın kalbinde sorunlara neden olan, çatışmalar, umutlar, düş kırıklıkları yaratan şeylerdir (a.g.y., 109-10). Balibar, sınırların salt dışsal gerçeklikler olmayı bıraktıklarını, aynı zamanda ve belki de ağırlıklı olarak, içsel sınırlara dönüştüğünü söyler — her yerdeki ve hiçbir yerdeki görünmez sınırlar (Balibar 2002: 78). Fakat sınırların sabitlendikleri yerlerinden ayaklanıp artık hudutta durmaya son vererek, içerisi ile dışarıyı arasındaki konvansiyonel ayrımlara aldırmadan siyasal uzamın her yanına dağılması, sınırların ortadan kalktığı anlamına gelmiyor elbette. Balibar, günümüz dünyasının sınırsız bir dünya olarak nitelendirilmeye her zamankinden daha az yakın olduğunun altını çizer: Sınırlar karşısında ikircikli bir hisse kapılmamak mümkün görünmemektedir, zira yerleşimleri ve fonksiyonları bakımından hem eksilmekte hem çoğalmakta, hem incelmekte hem de iki katına çıkmaktadırlar (a.g.y., 92). Fakat, işte buna neden olan şey, tam da sınırların artık her yerde olmaları, siyasal alanı baştan sona katediyor olmalarıdır. Doğrusu, coğrafi-siyasal sınır olgusuna bakıldığında daha bir açık görünen bu durumun, metaforik olarak genişletilmesinde herhangi bir sakınca görmüyoruz. Ayrımları istikrarsızlığa sürükleyen şey, sınırların mutlak virtüelliğidir. Artık daimi, bir kerelik, tutunumlu ayrımlar yerine esnek, olumsal, çelişkiden sakınmayan ayrımlar siyasal kaderimizi şekillendiriyor. Lakin bunun bir de bedeli bulunuyor. Hiçbir ayrımın kesinliğine güvenemeyeceğimiz gibi, ayrımların muğlaklaşmasının neden olduğu çok sayıda mütecaviz bulaşmanın sonuçlarına maruz kalmaktan kurtulmak da mümkün değil.

Fakat başladığımız yere geri dönecek olursak, ayrımların muğlaklaşmasını beraberinde getiren süreçlerin sonucunda işlevi salt varlığın bakımına indirgenmiş olan devletin (Schmitt'in yakındığı gibi) veya devlet karşısında sönümlenmiş olan sivil toplumun (Hardt'

ın siyaseten umut bağlamamamızı öğütlediği) ait olduğu bu çağda, "politika" dendiğinde bundan ne anlamamız gerekir? Bu çalışmada daha önce de değindiğimiz adlandırmalardan birinin bize yol gösterebileceğini düşünüyoruz. Jacques Rancière, hatırlatacak olursak, genellikle "politika" adıyla çağırmaya alışık olduğumuz şeye "polis" demeyi öneriyordu. Bu yeni adlandırmada polis, asayişten sorumlu olan kolluk gücünü değil, görece kavramın orijinal anlamını (*Polizei*) çağrıştıran bir şekilde, daha çok mevcut paylaşımların hâkim düzenini tanımlamaktadır. Polis, "bir tarafın payını veya paydan yoksunluğunu tayin eden genellikle örtük yasadır" (Rancière 1999: 29). Rancière'in devlet kavramını ya da toplum kavramını tercih etmiyor olmasının altını çizmemiz gerekir. Burada vurgulamaya çalıştığımız temalara uygun bir şekilde, polis, devleti veya toplumu değil, her ikisinin arasında melez kılınmış, her ikisinin de dahil olduğu ve aralarında analitik bir ayrım yapmanın giderek zorlaştığı uzamı imliyor gibidir. Polis, ne salt devletin alanıdır, ne de basitçe sivil toplumun veya toplumun kendisi. Peki "politika"? Rancière için politika ise, polisten farklı, ona indirgenemeyecek, onun tarafından asla kapatılamayacak bir pratiğe işaret eder. Politika, tam da polisin vazettiği paylaşımları ve onun tarafından dayatılmış olan yasayı kendine hedef seçer. O, polisin himayesi altına aldığı payları iptal eder ve polisin sayımının karşısına sayılmayanların sayılması problemini, hiçbir paya sahip olmayanların payını çıkarır (*a.g.y.*, 32). Bunlardan kısmen daha önce de söz etmiştik. Rancière aynı zamanda, polisin karşısına dikilen bu otantik-hakiki siyasal ögenin —hiçbir paya sahip olmayanların payının— dışlanmasının çeşitli biçimlerine de göndermede bulunur: Arkhi-politika, yani topluluk yasasının politika için hiçbir boşluğa yer bırakmayacak şekilde bütün bir uzamı kuşattığı politika – cemaatçi politika. Para-politika, yani yürütme gücünü ele geçirmeye aday aktörler arasındaki temsili güç yarışına indirgenmiş politika – rekabetçi politika. Meta-politika, yani siyaseti başka düzeydeki çatışmaların gölge fenomenine indirgeyen politika – Marksist politika (bkz. *a.g.y.*, 65 vd.). Slavoj Žižek, bunlara bir dördüncünün de eklenebileceğini söyler: Ultra-politika, yani siyasetin militarize edilerek biz ve ötekiler arasındaki hayati mücadeleye indirgendiği politika – Schmittçi

politika (Žižek 2000: 190). Fakat Žižek, siyasal ögenin inkâr edildiği bütün bu biçimlerin ötesinde, bir de post-politika biçimine dikkat çeker: Politika-sonrasına özgü politika, siyasal ögenin basitçe bastırılmasına değil, ona el koyulmasına, onun men edilmesine (*foreclose*) dayanır. Politikanın men edilmesinden sonra deneyimlediğimiz politika, hakiki siyasal unsurun teknokratlar, profesyoneller ve çok-kültürcü liberallerin sonu gelmez müzakere ve taviz stratejileri içerisinde askıya alınmasından ibarettir (*a.g.y.*, 198 vd.). Burada yalnızca iş görebilen fikirler iyi fikirlerdir — ki bu, polisin kendini doğrulamasından başka bir anlama gelmez: Polis, mümkün olanın sanatıdır zira. Oysa politika, zaten polis tarafından sayılmayanların sayılmasını dayattığı için, polisin dışından ve ötesinden söz aldığı için, daima imkânsızın sanatı olacaktır (*a.g.y.*, 199). Buna birazdan geri döneceğiz, fakat öncesinde politika-sonrası vizyon hakkında bir iki noktayı kesinleştirmek gerekiyor.

Chantal Mouffe, özellikle Ulrich Beck ve Anthony Giddens tarafından geliştirilmiş olan belirli bir izleğe göndermede bulunarak, politika-sonrası vizyonun temel konturlarını göstermeye çalışır (bkz. Mouffe 2010). Nitekim gerek Beck'in gerekse Giddens'in çalışmaları, birbirleriyle rezonans halinde kalarak, içerisinde bulunduğumuz toplumsal durum ve tecrübe ettiğimiz siyasallık hakkında ortak birtakım öncüllerden hareket eder. Modernliğin ulaştığı yeni evreye karşılık gelen risk toplumu (Beck) veya post-geleneksel toplum (Giddens), yalnızca topluma dair bildiklerimizi değil, aynı zamanda siyasete dair bildiklerimizi de berhava etmektedir. Geçmişte siyasetin merkezini işgal etmiş olan konular gözden düşerken, yeni türden tehditler karar alma süreçlerini katılıma açık hale getirmeye zorlamakta ve böylelikle eskiden siyasal müdahalenin konusu olarak görülmeyen pek çok mesele, siyasal tartışmanın içerisine çekilmektedir (Beck 2005: 154). Öte yandan, giderek siyasetin çekim alanına giren bütün bu meseleler, hepsine ortak bir kod tatbik etmeyi olanaksız kılan bir tür çok-anlamlılıkla ve kronik belirsizlikle maluldürler. Yani: müzakereye, pazarlığa, iknaya vb. açıktırlar. Hatta çoğu durumda bunlarla yetinmemek ve uzmanların görüşüne başvurmak gerekecektir. Fakat gerçekte uzmanlar da aynı çok-anlamlılığa ve belirsizliğe maruz kalmış oldukları için, onlara yöneltilen sorula-

rın muallakta kalma ihtimali hiç de az değildir — belki de en doğrusu her birimizin birer uzmana dönüşmesidir, hiç değilse doğru uzmanı seçme konusunda kendini yetiştirmiş bir uzmana! Üstelik artık riskler o denli yıkıcı ve o denli öngörülemez, hesaplanamaz, çitlenemez, dolayısıyla sigortalanamaz ve güvenlik çemberleri altına alınamaz niteliktedir, herkesi eşit tehdit etmektedir — tehditlerin olağanüstülüğü karşısında hepimiz eşitleniriz. Fakat bu eşitlenme, nedense bizleri kolektif bir varlığa dönüştürmez. Tersine, karşı karşıya olduğumuz riskler ve tehlikeler, her birimizi ayrı ayrı yakalamakta, bizleri kendi tekilliğimizle baş başa bırakmaktadır. Aldığımız kararların sorumluluğunu üstlenmemiz, ortak aidiyetlerden veya kolektif kimliklerden medet ummamayı öğrenmemiz gerekecektir. İşte, yeni siyasetin çizgileri aşağı yukarı belirmiş oluyor. Beck'in "alt-politika" (*sub-politics*) olarak adlandırdığı siyaset, hem siyaset çemberinin dışında bırakılmış aktörlerin dahil oldukları, hem de kolektif aktörlerden ayrı olarak doğrudan bireylerin güç sahibi olabilmek için rekabete girdikleri zemine karşılık geliyor ve böylelikle kendini önceki biçimlerden ayırıyordu (Beck 2005: 159-60; 2011: 275-81). Fakat asıl olarak bu, belirli bir antagonizmanın, bir kutuplaşmanın, eski mânâda siyasal bir dost/düşman ayrımının doğmasına izin vermeyecek bir zemindir. Zira artık çağımıza hâkim olan belirsizlik, müphemlik, kuşkuculuk, bu türden pozisyonların oluşmasına, sabitlenmesine, istikrarlı kılınmasına imkân vermemektedir. Üstelik bu anlamlı da olmazdı: Sonuçta siyasetin konusunu oluşturan şey, hepimizi ortak ilgilendiren muazzam tehditler değil midir? Politika artık bir "yaşam ve ölüm politikası"ndan ibaret değil midir? (Beck 2005: 228). Giddens da önümüzde açılmakta olan yeni siyaseti "yaşam politikası" (*life politics*) olarak adlandırır (Giddens 2009: 94). İnsanlığın karşı karşıya olduğu büyük riskler ve tehlikeler, antagonizmayı siyasetin temeli olmaktan çıkararak onu yapıcı bir politikayla ve diyalojik bir demokrasiyle ikame etmeyi zorunlu hale getirmiştir (*a.g.y.*, 107-34). Mouffe, bizleri sağın ve solun ötesinde, dostun ve düşmanın ötesinde, siyasal antagonizmanın ve kolektif siyasal aidiyetlerin ötesinde düşünmeye davet eden bu politika-sonrası vizyonun imalarıyla hesaplaşır (Mouffe 2010: 45-76). Artık düşmanlarla değil tehlikelerle, dolayısıyla hasımsız bir de-

mokraciyle muhatap olduğumuza inanmamızı bekleyen bu görüş, gerçekte bunları söyleyerek siyasal bir kutuplaşmadan büsbütün kurtulmuş mu oluyordu? Mouffe, siyasal zeminden kovulan hasmın, bu defa herhangi bir müşterek atfa sahip olmaksızın salt bir düşman olarak geri dönmesinin hiç de uzak bir ihtimal olmadığını söyler. Nitekim her iki düşünürde de düşman eşikte kendini gösterir: düşününsel modernliğe, yaşam siyasetine, diyalojik demokrasiye ayak direyen gelenekçiler ve köktenciler olarak. Mouffe'un belirttiği gibi bu çok daha tehlikelidir, zira burada söz konusu olan artık muhalif bir hasım değil, meşru kabul edilmeyen ve demokratik tartışmadan dışlanmış salt bir düşmandır (*a.g.y.*, 62). Hasımsız bir siyaset tahayyülünün bizi daha iyi ve daha yaşanabilir bir dünyaya sürüklediğine dair hiçbir emare yoktur aslında: Burada siyaset adına tahsis edilmiş müzakere, diyalog, iletişimsellik, rekabetçi yarış, iyi yönetim vb. dışındaki her türlü siyasallaşma girişimi derhal menedilecektir. Ne var ki bu, söz konusu siyasallaşma girişimine neden olan istencin iptal edildiği anlamına gelmez — menedilmiş olduğu yere, saptırılmış ve yerinden edilmiş bütün şiddetiyle geri dönecektir. Politika-sonrası çağ, imkânsızın sanatı olan politikayı, ya mümkün olanın sanatına, yani polise has döngüye dahil olmaya zorlar, ya da onu askıya alır. Lakin her durumda, onu tüketemez.

Žižek, işte tam da buradan hareketle, imkânsız olanın kendini dile getirebileceği herhangi bir mecra kalmadığında nelerin beklenmesi gerektiğine dair bir sorgulama yürütür. Bunun bir yüzünde elbette aşırı şiddet patlamaları vardır: Yani, siyasal terimlere dökülemeyen, bu şekilde sembolleştirilemeyen, fakat geride yatan ve şeditçe bastırılmış kimi antagonizmaların varlığına tanıklık eden patlamalar. Fakat Žižek derhal uyarır: Bütün bu şiddet patlamalarını bastırılmış olanın geri dönüşü gibi yorumlamamak gerekir, çünkü söz konusu "irrasyonel" patlamalar politika-sonrası çağ tarafından dolaysızca meydana getirilmiş olan şeylerdir (Žižek 2000: 204-5). Öyleyse, biz de belki şunu sorabiliriz: Peki bunun dışında ne oluyor? Aşırı şiddet patlamalarına meyletmezken, polis tarafından sayılmayanların başına ne geliyor? Evet, çağımız her şeye açık olduğunu ilan ediyor — fakat tek koşulda: Polis tarafından vazedilen yasanın içerisinden konuşmak, ona saygıyla hitap etmek, onun mev-

cut paylaştırımlarını hedef almaktan imtina etmek koşuluyla. Biza-tihi bu basit ve açık kuralın olağanüstü bir dışlama ilkesini devreye soktuğu kesin. Polis içerisinde ifade imkânı bulmayan her türlü girişim ve onun hesaplarından kaçan türlü eylem derhal tecrit olma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor. İşte, bütün bir cezalandırıcı maki-nenin göreve çağrıldığı andır bu.

Kavramları kendi bağlamımıza yedirebilmek bakımından şunlara dikkat çekelim: Doğrusu, devlet ile toplum arasındaki eşğin aşın-masından zuhur eden melez zemini "polis" olarak adlandırmakta herhangi bir beis görmüyoruz. Günümüzde polisi çekip çevirmekte olan şey ise politika-sonrası politikadan başka bir şey değildir. Buradaki belirli anlamıyla ele alındığında, her şeyin politik olmadığı görülecektir; eğer her şey mutlaka bir şey olacaksa, biraz ironik bir ifade gibi gelebilir ama her şeyin "polisiye" olduğunu söylemek zorundayız. Ceza adaletine ilişkin tartışmalar bakımından bu söylediğimiz şeyin önemi, siyasal kavramlar ile cezai kavramlar arasındaki eşğin aşıldığı durumda bütün açıklığıyla ortaya çıkıyor — giderek süregelen hale gelen bu eğilime değineceğiz. Fakat bu olmadan da politika-sonrası çağın ceza adaleti üzerindeki etkileri muazzamdır. Artık ceza siyasetine yönünü veren şey, polisin mutlak içerme ve mutlak dışlama taktikleri arasındaki stratejik yarılma tarafından belirlenmektedir. Polise dahil olanlar için sınırsız bir kapma ve içerme mekanizması seferber edilirken, polisin dışına düşenler, ona ayak direyenler için tonu giderek ağırlaşan bir cezalandırıcılık devreye sokulmaktadır. Elbette bu, rasyonelleştirilmiş bir tehlikelilik mantığı, yani belirli bir risk mantığı üzerinden, politika-sonrasının eğilimleriyle iktidar teknolojilerinin imkânları arasında kurulan ince-likli bir dolayım sayesinde mümkün olmuştur. Şimdi ceza adaletinde ne olup bittiğinin bir panoramasını çıkarmaya çalışalım.

Yayılma ve İkilem: Ceza Adaletinde Yeni Eğilimler

Klasik devlet çağının sınır koyma takıntısından söz ettik. Doğrusu bu çalışmada en başından beri göstermek istediğimiz şey, ceza adaletinin tam da klasik ayrımların merkezinde şekillenmiş olduğudur.

Dolayısıyla krizin veya dönüşüm dinamiklerinin, bu ayrımların belirsizleşmeye başlamasıyla patlak vermesine şaşkınlık gerekmiyor. Ceza adaleti bakımından iki kritik uğrak tespit etmiştik: Birincisi, içerisi/dışarısı ayrımına bağlı olarak cezalandırmanın savaş kavramı, usulleri ve temsillerinden ayrılıp içeriye tahsis edilmesi. İkincisi ise, devlet/toplum arasındaki ayrıma bağlı olarak, ceza adaletine imkân veren dolayımın sağlanması ki ceza adaleti hakkında bildiğimiz hemen her şeyin bundan sonra şekillenmiş olduğunu akıldan çıkarmamamız gerekir. Gelgelelim artık her iki ayrımı da sarıh bir şekilde sabitlemek olanaksız görünüyor. Ceza adaleti kendi varoluş koşullarını bulduğu ayrımların belirsizleşmeye başlaması karşısında nasıl yanıtlar veriyor? Kabaca hatlarını belirlemek istediğimiz problem budur.

İktidar tazyikleri eşliğinde ceza adaletinde hangi dönüşümlerin veya eğilimlerin zuhur ettiği sorunundan başlayalım. Devlet ile toplum arasındaki zeminin giderek melezleşmesine yol açan süreçlerin, ceza adaletini risk kavramı üzerinden yakaladığını daha önce söylemiştik. Bunun, ceza adaletinin kimi düzlemlerinde bazı önemli kaymalara sebep olacağını tahmin edebiliriz. Doğrusu, son birkaç on yılda giderek genişleyen eleştirel bir literatür, ceza adaletinin işleyişi hakkında bildiğimiz ne varsa — ceza yasasının niteliğine, ceza davasının statüsüne, ceza yaptırımının rolüne, suçun ele alınışına, cezalandırmanın biçimine, polis faaliyetinin karakterine dair — bunları bütünüyle gözden geçirmeye davet etmektedir. İlk değilse bile erken sayılacak müdahalelerden biri olarak, dönüşümün unsurlarını açık bir tasnifle sunmayı ve yeni durumu adlandıracak yeni kavramlar önermeyi başaramamış olan Malcolm M. Feeley ve Jonathan Simon'un çalışmaları bu bakımdan ön açıcı olabilir (Feeley ve Simon 1992; 1994; sonraki bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Simon ve Feeley 2003; Feeley 2006). Feeley ve Simon'a göre, ceza politikalarına hâkim olan ideoloji ve uygulamanın 1970'lerden itibaren giderek muhafazakârlaşıyor olması, cezayla bir şekilde ilgili bütün alanları baskısı altına alan çok daha kapsamlı bir değişimin görünümlerinden yalnızca biriydi. Gerçekte bütün bir ceza rejimi, yeni söylemlerin, hedeflerin ve tekniklerin etkisi altına giriyordu. Sırasıyla ilerlemeye çalışalım — önce yeni söylemler.

Ceza rejimini kuşatan yeni söylemler, eskilerinden pek çok bakımdan ayrışıyordu. Nasıl? Birincisi, hedefine bireyi alan ahlaki yargıların, klinik teşhislerin, cezalandırıcı muhakemelerin diline değil, nüfusa uygulanan olasılık hesaplarının, istatistiksel dağılımların, risk haritalarının aktüeryal diline (*actuarial*: istatistik tablolarına ve sigorta risklerine dayalı) yaslanıyor olması bakımından.²⁵ İkincisi, bireysel sorumluluk nosyonuna bağlı olarak yerleşiklik kazanmış kusur ve ihmal standartlarını referans almak yerine, kusursuz sorumluluk ve kamu güvenliğine göndermede bulunuyor olması bakımından. Üçüncüsü ise, ıslah uygulamalarının başarısından ve kapasite artırımından fayda beklemektense, aktüeryal sınıflandırmaların yardımıyla risklerin doğru belirlenmesi, olası tehlikelerin öngörülmesi ve telafi edici mekanizmaların güçlendirilmesiyle ilgilenebilir olması bakımından. Şurası kesin ki yeni söylemlerin odağında artık bireylerden çok, nüfus içerisindeki hedef kategoriler, alt-popülasyonlar bulunmaktadır (Feeley ve Simon 1992: 452-54).

Diğer önemli değişim hedefler alanında kendini gösteriyordu. Ceza pratiklerine yön veren yeni hedefler, bireylerin cezalandırılmasından veya ıslah edilmesinden daha çok, itaatkâr olmayan grupların tanımlanması ve idare edilmesiyle; bireysel davranışların rasyonalitesiyle değil, yönetsel süreçlerin rasyonalitesiyle; suçun bütünüyle tasfiye edilmesinden ziyade, kabul edilebilir bir düzeyde tutulabilmesiyle ilgilidir. Şartlı tahliye ve denetimli serbestlik uygulamaları örneğin, geçmişte suçluyu topluluğa yeniden entegre etmenin araçları olarak haklılaştırılırken, artık daha çok, risk taşıyan tehlikeli kimseleri uzun vadeli bir yönetime tabi kılmanın tasarruflu yolları gibi görülüp değerlendirilmeye başlamıştır (a.g.y., 455-56).

Son büyük değişiklikse, yeni tekniklerin yerleştirilmesiyle ilgilidir: düşük maliyetli gözaltında tutma ve kontrol etme teknikleri;

25. Eugene McLaughlin, *actuarialism* sözcüğünün, ceza siyasetine dayanak oluşturan risk hesaplama tekniklerinin toplamına göndermede bulunduğunu söyler (SDoC 2001: 5-6). Şüphesiz burada söz konusu olan şey, suç ve ceza konularına, istatistiksel verileri yorumlayan ve risk analizleri yapan sigorta uzmanlarının perspektifinden yaklaşılmasıdır. Dolayısıyla *actuarial* sözcüğü aynı anda hem sigorta, hem risk, hem de istatistik kavramlarını ceza siyasetine taşıyor olması bakımından oldukça işlevseldir. *Aktüeryal* (sf.) sözcüğünü Türk Dil Kurumu Sözlüğü, "sigorta risklerine ve istatistiklere dayanan" şeklinde tanımlıyor.

kapatma kurumlarından farklı olarak devlet bütçesine yük getirmeyen çeşitli elektronik izleme sistemleri; riskleri belirlemekte ve tehlikeleri önceden bildirmekte kullanılan yeni istatistiksel teknikler. Açıktır ki bu türden teknikler ıslah etmek, yeniden entegre etmek, yeniden eğitmek, istihdam sağlamak gibi geleneksel saikler tarafından yönlendirilmemektedir. Burada asıl söz konusu olan şey, yerleşik metotların başarısından duyulan şüphenin artmasına bağlı olarak, çok daha tasarruflu yeni kontrol tekniklerinin devreye sokulmasıdır. Lakin bu, geleneksel tekniklerin bütünüyle terk edildiği anlamına da gelmez. Örneğin kapatma uygulaması, geniş kontrol tekniklerinin yanında, üstelik güçlenerek devam etmektedir. Fakat hapishaneler artık bir ıslah kurumu olmaktan çıkarak, suç işleme imkânını suçluları toplumdan uzak tutarak fiilen ortadan kaldıran veya bunu uzun süreler için erteleyen bir tür kapasitesizleştirme (*incapacitation*) kurumuna dönüşür. Kapasitesizleştirme, toplumda suçun etkilerinin azaltılmasını suçluyu veya toplumsal bağlamı değiştirerek değil, suçluların dağılımını yeniden düzenleyerek sağlamayı vadetmektedir (Feeley ve Simon 1992: 457-58).

Feeley ve Simon'a göre, birbirlerinden farklı hareket noktalarına, farklı motivasyonlara sahip olmakla birlikte, suç ve cezaya dair bütün bu yeni söylemler, hedefler ve teknikler bir araya gelerek, cezalandırma alanında yeni bir stratejik formasyonun biçim kazanmasına neden olmaktadır, ki onlar buna "yeni penoloji" (*new penology*) adını verirler.²⁶ Eski penolojide, ceza hukuku, suçluluğu tayin edebilmek amacıyla kasıt üzerinde odaklanıyordu; ceza usulü, delillerin doğruluğundan emin olmak ve sanık konumundaki kimseleri

26. Doğrusu, *penology* sözcüğü (*criminology*, yani "suçbilim" sözcüğüne simetrik olarak) "cezabilim" şeklinde dilimize çevrilebilir. Nitekim bu, temelde söylenmek isteneni yakalayan doğru bir çeviri olacaktır: *Penology*, Richard Sparks'ın belirttiği gibi kliniksel, yönetsel, sosyal bilimsel metotların ve uzmanlıkların yardımıyla ceza kurumlarının, özellikle de hapishanelerin incelenmesine göndermede bulunur (SDoC 2001: 206-8). Fakat Feeley ve Simon, *penology* sözcüğüyle, ceza hakkındaki araştırmaları kapsayan teorik bir disiplinden çok, Foucault'dan aldıkları esinle, spesifik bir bilgi/iktidar formunu, yani çeşitli söylemleri, pratikleri, kurumları, aktörleri belirli bir strateji doğrultusunda harekete geçirmeyi ve yönetmeyi hedefleyen bir iktidar tertibatını kastediyorlar. Bu özel kullanım hesaba katıldığında, *penology* sözcüğünü basitçe "cezabilim" olarak çevirmek uygun görünmüyor.

güçlü devlet karşısında korumaya almak için, mahkûmiyet hükmünü zorlaştırıyor, önüne bariyerler dikeyordu; cezai yaptırım ise, daha çok birey temelli cezalandırma teorilerine dayandırılıyordu. Eski penolojinin hedefinde, tek kelimeyle birey bulunuyordu; belirli bir suç işleme kastına sahip olan, yine de devlet müdahalesi karşısında haklarının güvence altına alınması gereken, fakat nihai olarak iyileştirilebilir olan birey. Oysa yeni penoloji sorumlulukla, kusurla, ahlaki duyarlılıkla, klinik teşhisle, ıslah etmekle değil, risk derecelerine göre sıralanmış olan grupların tanımlanması, sınıflandırılması ve yönetilmesiyle ilgilidir. Bireyler yerine riskli gruplar, dönüştürme yerine yönetme, sapkın bireylere müdahale yerine sapma derecelerini düzenleme — işte hedefleri bunlardır, araçları ise göstergeler, öngörü tabloları, nüfus projeksiyonları (a.g.y., 451-52). Elbette bu, bireylerin ceza adaletindeki görünürlüklerini büsbütün yitirdiklerinden çok, ahlaki, psikolojik, ekonomik bakımlardan anlaşılabilir tutarlı öznelere olmaktan çıkıp, belirli alt-popülasyonların üyeleri veya birbiriyle kesişen çeşitli kategorik göstergelerin taşıyıcıları halini aldıkları anlamına gelir (Feeley ve Simon 1994: 178).

Özetle, cezalandırma alanındaki bu yeni stratejik formasyon (yeni penoloji) ve ona karşılık gelen ceza siyaseti (aktüeryal adalet), karşılaştırmalı şekilde ifade edersek sırasıyla şunları öne çıkarmaktadır: Suçlu bakımından: Suçlu artık patolojik bireyleri değil, potansiyel risk gruplarının, önlerine çıkan fırsatları değerlendirmek isteyen üyelerini işaretleyen bir addır. Suç bakımından: Normdan sapma olarak kavranan ve ahlaki yargının, klinik tedavinin, kefareti ödetmenin konusu sayılan suçun yerini, ölçülebilir süreklilikler gösteren, istatistiksel metotlar yardımıyla öngörülebilir kılınmış, gündelik nüfus fenomenlerinden biri olarak kavranan suç almıştır. Ceza bakımından: Cezanın hedefi artık ıslah etmek, entegre etmek, yapılmış bir kötülüğü iptal etmek değil, tecrit etmek, kapasitesizleştirmek, daimi bir kontrol şebekesine tabi kılmaktır. Ceza stratejisi bakımından: Stratejik öneme haiz olan şey geçmiş ihlallerin cezalandırılmasından çok, gelecekteki muhtemel ihlallerin önlenmesidir. Ceza kurumları bakımından: Kurumsal müdahaleye niteliğini verecek olan şey, cezadan umulan faydanın gerektirdiği uzmanlık türüne göre değil, risk skalasının gösterdiği sıralamalara, sınıflan-

dırmalara, aciliyetlere göre yapılmış bir dağıtımdır.

Özellikle 1970'lerin sonlarından itibaren, cezalandırma alanındaki bütün bu köklü dönüşümlerin belirtileri üzerinde dikkatli şekilde düşünen, geçişi kavramsallaştırmaya çalışan oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Rehabilitasyonun başarısından duyulan şüphe ve ıslah düşüncesinin geriye çekilmesi (*decline of the rehabilitative ideal* – Allen 1981). Disiplinin geleneksel kapatma kurumlarının duvarlarını aşarak bütün bir topluma yayılması (*dispersal of discipline*) ve böylelikle vadedilenin aksine cezai kontrol ağlarının olağanüstü genişlemesi (*net-widening* – Cohen 1979; 1983; 1985). Ceza infaz süreçlerinin hapsedme biçiminin dışına çıkarılarak (*decarceration*) cezanın toplum içerisinde çekilmesinin sağlanmasının (*community correction*) etkileri (Scull 1983; 1984). Nüfusun iki farklı kısmına (toplumun genel gövdesiyle birleşmiş olanlar ve toplumun marjinde konumlanmış olanlar), iki farklı uygulama öngören çatallaşmış bir ceza stratejisinin gelişmesi (Bottoms 1983). Özgürlük ile tutukluluk hali arasındaki ayrımı giderek bulanıklaştıracak şekilde, suçluların kapatma kurumları, denetim mekanizmaları ve düzeltici programlar arasında dolaşması (*transcarceration* – Lowman ve diğ. 1987). Kontrol şebekesinin bütün bu genişlemesine rağmen, nüfusun artık/fazlalık kısmı olarak görülen geniş yoksul kesimlerin, gettoyu bir hapis haneye, hapis haneyi ise bir gettoya dönüştürecek şekilde kitlesel bir kapatılmaya maruz bırakılması (*mass imprisonment* – Wacquant 2000; 2001; 2008; 2009a; 2009b). Ve elbette bunlara karşılık gelen yeni toplum hallerine dair çözümlemeler — maksimum güvenlik toplumu (Marx 1988), risk toplumu (Ericson ve Haggerty 1997), dışlayıcı toplum (Young 1999), kontrol kültürü (Garland 2001). Yalnızca bir kısmını aktardığımız, oldukça geniş ve ayrıntılı olan bu eleştirel literatür, kendi içindeki önemli ayrılıklara ve karşılıklı düşülen muhalefet şerhlerine rağmen, genel hatları itibarıyla suç ve ceza alanındaki dönüşümün, Feeley ve Simon tarafından belirtilen temel izleklerini doğruluyor.

Çelişkili eğilimleri ve henüz tamamlanmamış, dolayısıyla kırılan ve istikrarsız kimi süreçleri barındırmakla birlikte, ceza adaletiindeki dönüşümün izlerini, onun görece en katı olduğu yerde, yani ceza yargılamasında dahi görmek mümkündür. İlk söylenmesi ge-

reken şey, ceza yargılamasının olağan süreçlerinin ve usullerinin (soruşturma, kovuşturma, dava, muhakeme, hüküm vb.) ya zemini ni kaydıran ya da dışına çıkan uygulamaların yaygınlaşıyor olmasıdır. Andrew Ashworth ve Lucia Zedner, ceza adaletinin tipik işleyiş düzenini tanımlayan kovuşturma-dava-hüküm-mahkûmiyet dizisinin, bu tür bir meydan okumayla karşı karşıya olduğundan bahsederekler. Özellikle dava biçimi üzerinde odaklanan bu meydan okuma ceza davalarını pek çok bakımdan eleştiri konusu etmektedir: Giderleri yönünden maliyetli sayılırlar — ceza davaları adalet dağıtmanın pahalı bir yoludur. Önleyici kapasiteleri açısından zayıftırlar — hatta, hem davalı konumundaki kimselerin suçlu kimliğiyle daha fazla özdeşleşmelerini sağladıkları, hem de onları cezai hükümle damgaladıkları için, istenilenin tersi bir etkiye sahip oldukları dahi söylenebilir. Kimi durumlarda başvurulması gereksiz yöntemlerdir — özellikle, davalının suçunu kabullenmeye istekli olduğu durumlarda. Geniş ölçekli bir müdahaleyi seferber etmek bakımından elverişsizdirler — kapsamlı konuları ve süreklilik gösteren suiistimal kalıplarını çözümlemeden, yalnızca spesifik suçlamalara odaklandıkları için. Bazı durumlarda ise hiçbir etkileri yoktur — örneğin, tanıklar şahitlik yapmaya korktukları veya buna gönülsüz olduklarında, ceza usullerine uygunluk esasları gözetilerek davaların hiç açılmayıp suçlamaların düşmesinde olduğu üzere (Ashworth ve Zedner 2008: 23).

Ceza davasına yönelik bütün bu eleştiriler, aslında ceza adaletinin tipik işleyişini ve yerleşik usullerini askıya alan, pas geçen, sınırlandıran veya bir başka zemine kaydıran uygulamaların habercisidir. Şunlar gibi: ceza adaleti sistemi dışındaki paralel kanallara yönlendirmeye daha fazla başvurulması (*diversion*); mahkeme önüne çıkarılmayı gerektirmeyen sabit cezaların daha yaygın kullanılması (*fixed penalties*); jürisiz duruşmaların daha çok tercih edilmesi (*summary trials*); medeni hukuk ile ceza hukuku arasında gidip gelen melez uygulamaların artması (*hybrid civil-criminal processes*); kusursuz sorumluluğa daha sık göndermede bulunulması (*strict liability*); gerçek anlamda bir cezai yaptırım olmayan, fakat genellikle cezaya eklenen tedbir niteliğindeki mahkeme kararlarına başvurmanın giderek yaygınlaşması (*preventive orders* – Ashworth

ve Zedner 2008: 24-37). Öyle görünüyor ki suça ve suçluya karşı ceza adaleti süreçlerini harfiyen işletmek, eskisi kadar istenir bir şey değil. Adalet dağıtmanın görkemli seremonisine artık pek iltifat edilmiyor. Tam da bu yüzden olsa gerek, mahkeme salonlarında, hakikatin ortaya çıkarılması ve nihai hükmü vermeye kimin yetkili olduğunun her defasında yeniden kanıtlanması için harcanmaya değer görülen onca mesainin, yani geçtiğimiz birkaç yüzyıla damgasını vuran gösterişli savunma ve muhakeme sahnelerine dair etkileyici imajın yerini, üstün bir teknolojik maharet ve aslında yargılamayı salt prosedüre dönüştürecek bir bilimsel kesinlikle donatılmış suç araştırma birimlerinden, doğrudan (iyileşmeleri değil, yalnızca toplumdan uzak durmaları istenen daimi misafirlerini kapalı tutmakla mükellef) hapishanelere uzanan hızlandırılmış bir polisiye serüven imajı almıştır. Suçtan sonra, cezadan önce; bu ikisi arasında ceza adaletinin nasıl uygulanacağına ilişkin sorunlar, suçun işlenmesinden önce ve ceza hükmünden sonra yapılması gerekenlere kıyasla çok daha az ilgi uyandırmakla kalmıyor, aynı zamanda maliyetli, verimsiz, aşırı iş yükünün altında felce uğramış, adalet dağıtmakta hantal, üstelik mağduriyeti gidermek bakımından yetersiz bulunuyor.

Bu noktada daha önce kısaca bahsetmiş olduğumuz, ceza adaletinin eleştirisinden hareketle 1990'lardan itibaren hızla gelişen, 2000'li yıllarda ise giderek yaygın bir nitelik kazanan alternatif bir adalet modelinin adını anmamız gerekir: Onarıcı adalet (*restorative justice*). Onarıcı adalet, suç ve ceza mantığının yerine, zarar ve tazmin mantığını; kamu düzenine yönelik ihlal anlayışının yerine, bir başkasının haklarına yönelik ihlal anlayışını; suçun ve karşılığında ödetilmesi gereken kefaretin hem niteliğine hem de niceliğine dönük rekabet temelli bir muhakeme modeli yerine, sorunları çözme, mağduriyeti gidermeye, gelecekteki sorumlulukların, yükümlülüklerin neler olması gerektiğini belirlemeye dönük diyalog temelli bir müzakere modelini öne çıkararak, kendini ceza adaletinden belirgin şekilde farklılaştıran yeni tür bir adalet kavramıdır (Zehr 1985; 1990; Braithwaite 1998; 1999; 2002a; 2002b; von Hirsch ve diğ. 2003; ayrıca ilk işaret fişeklerinden biri için bkz. Christie 1977). Ceza adaletinin, mağdur ve failin adalet süreçlerine etkin katılımını

kamu otoritesi lehine sınırlandıran yaklaşımının karşısında, onarıcı adalet uygulamaları, mağdur ile fail arasında arabuluculuk, aile-grup konferansları, mağdur, fail ve topluluk temsilcileri toplantıları, ceza tayin etme çemberleri, onarıcı ihtar şemaları gibi uzlaştırma tekniklerini ön plana çıkarır. Lakin, ceza adaletinin radikal bir eleştirisine dayanmakla birlikte, gerçekte onarıcı adalet, ceza adaletine paralel olarak işleyen, onunla etkileşim ve işbirliği halinde şekillenen bir model olarak kalmaya devam eder. Üstelik, ceza adaletine giderek hâkim olan güçlü muhafazakâr refleksi hafifletmeyi başardığı da söylenemez. Gerçekte ikisi birden, yayılan bir kontrol ağının iki farklı, yine de temas halindeki uğraklarını oluşturmaktadırlar. Risk mantığı ceza adaletini genişlemeye, başka biçimlerle işbirliğine girmeye, kontrol ağının aşağılarına doğru yayılmaya zorlamaktadır.

Ayrıca risk mantığı ceza adaletinin odağını da zorlamaktadır, zira risk suçun cezalandırılmasından çok önlenmesine dönüktür doğası gereği. Elbette, ceza adaletinden umulan fayda da zaten hiçbir zaman yalnızca bir haksızlığın iptal edilmesinden veya karşılığının ödetilmesinden ibaret olmadı. Bilakis, etrafında şekillenen gösteriden de anlaşılabileceği üzere, somut bir fiilin ve belirli bir failin peşindeyken dahi, ceza adaletinin hedefinde, iradenin suça meylini kırmak (yani ruhları eğitmek), eylem imkânını ortadan kaldırmak (yani bedenleri kapatmak), yasanın gücünü, kesinliğini ve kararlılığını ispat ederek diğerlerine ders vermek, başlarına gelecek olan şeyi göstererek gözlerini korkutmak, caydırmak, kısacası suçları önlemek veya kontrol altında tutmak bulunuyordu. 18. yüzyıl reformcuları bakımından bunun önemi açıktır. Cesare Beccaria, cezanın amacının, bir yandan suçluların başka yurttaşlara yeni zararlar vermelerini engellemek, öte yandan diğerlerini benzer şekillerde davranmaktan vazgeçirmek olduğunu söylüyordu; suçları cezalandırmaktansa önlemek yeğdir (Beccaria 1995: 31, 103-4). Jeremy Bentham ise cezanın dolaysız, esas amacının, eylemin (yalnızca suçlunun değil, aynı zamanda diğer herkesin eyleminin) kontrol altına alınması olduğunu belirtiyor, suçlu kimseye doğrudan uygulanan özel önlemedense (*particular prevention*) topluluğun bütün üyelerine istisnasız uygulanan genel önlemenin (*general prevention*) cezanın başlıca hedefi olması gerektiğini söylüyordu; ne de olsa, olup

bitmiş bir kötülüğü düzeltmek çoğu durumda pek mümkün değilken, kötülük yapma iradesi her zaman ortadan kaldırılabilir bir şeydir (Bentham 1962a: 83n; 1962b: 367, 396). Fakat kabul etmek gerekir ki ceza adaletinin ister istemez suç-sonrası odaklı yaklaşımı, suçun önlenmesi noktasında artık yetersiz görülmekte ve daha-ısı, güvenliğin suç-öncesi odaklı mantığı tarafından giderek gölge-lenmektedir (Zedner 2007: 262).

Çağımız aktüel suçtan ziyade virtüel suçla, henüz işlenmemiş olan, fakat işlenecek olan, işlenmek üzere olan, üstelik bütün potansiyelliğine rağmen risk analizleri, sigorta tetkikleri, istatistiksel metotlar vasıtasıyla öngörülebilir ve ölçülebilir olan bu yeni kategoriyle ilgilenmeyi, henüz gerçekleştirilmemiş olanla hesaplaşmanın bir yolunu aramayı tercih ediyor. Jean Baudrillard, bunun ne anlama geldiğini görüp kaydetmekte gecikmemişti: Virtüel bir suçun gerçek zaptı! Baudrillard'a göre bu aslında çok daha köklü bir eğilimin görünümünden sadece biriydi. Yalnızca bütün suçlar değil, gerçekte şeylerin düzenini, yani yeryüzünün polis düzenini rahatsız edebilecek her şey, aynı türden müdahalelerin konusudur artık. Zira dünyaya hâkim olan düzenin hedefi, "olay" denmeyi hak edebilecek bir şeyin vuku bulmasını kati şekilde engellemekten ibarettir (Baudrillard 2005: 118-19). Virtüel suç, işte bu genelleşmiş polis düzeninin gerçek etkiler üreten uğraklarından biridir. Şüphesiz, hedefleri bakımından olmasa bile, en nihayetinde müdahale etmesi ve devreye girmesi bakımından suça ardıl bir mantıkla, yani suçun kurucu unsurlarının, *actus reus* (suçun maddi unsuru) ve *mens rea*'nın (suçun manevi unsuru) oluşmuş olmasıyla bağlı olan ceza adaletinin, virtüel suç karşısında yavaş kalacağı ortadadır. Tam da bu yüzden, virtüel suç, daima cezalandırıcı makinenin üzerine ekleyeceği çok daha etkili müdahaleleri davet eder.

Aslında geleneksel polis gücünün bile bu çağrıya yanıt vermekte yetersiz kaldığını tespit etmeliyiz. Yüzü geriye dönük bir yaklaşımın (*retroactive*) sınırlılıklarından mustarip olup, önleyici bir güvenlik stratejisine uyum göstermekte zorlanan yalnızca ceza adalet mekanizmaları değildir. Ondan önce ve asıl olarak, uzun yıllar boyunca suçları önleme ve kontrol altında tutma görevinde bir tekele sahip olduğunu ileri süren, kamu düzenini korumakla yükümlü res-

mi polis gücünün günümüzdeki durumundan bahsetmeliyiz. Yaygın kabul, geleneksel polisiye tedbirlerin, çalışma usullerinin ve kolluk örgütlenmesinin, suçların önlenmesinde yetersiz kaldığı, başarısız olduğu yönündedir. Üstelik bunun sadece genel kamuoyuna ve akademik ortamlara hâkim olan bir düşünce olduğu yanılgısına kapılmamız gerekir; zira bu, bizatihi polis kurumlarının başındaki kimseler, kamu güvenliğinden sorumlu bürokratlar ve siyasa yapımına katkıda bulunan uzmanlar tarafından ifade edilen resmi bir görüştür. Nitekim bu kabulleniş, yerleşik yöntemlerin, kurumsal yapılanışın ve stratejik yaklaşımın ileriye dönük (*proactive*) bir güvenlik perspektifine göre yeniden yapılandığı ve organize edildiği kimi kırılmaları tetiklemiştir (ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. McLaughlin 2007). Polis artık toplulukları, cemaatleri, mahalle sakinlerini, okul idarecilerini, kulüp yöneticilerini, dernek temsilcilerini vb. çağırmaktadır (toplum destekli polislik, *community policing*, hakkında bkz. Stenson 1993; O'Malley ve Palmer 1996). Elbette bir de bütün bu çerçevenin içerisine yerleşen özel güvenlik uygulamalarını eklemek gerekir (bkz. Shearing ve Stenning 1981; 1983; Shearing 1992; Jones ve Newburn 1998).

Toparlayalım. Yeni yönetsel rasyonalitelerin, bilhassa da risk ve güvenlik mantığının baskısı altında dönüşmekte olan ceza adaleti bize iki farklı yüzüyle kendini gösteriyor: Bir tarafta ceza adaleti uygulamalarının, kendine yönelik eleştiriler karşısında, kimi zaman yerleşik usullerin ötesine geçmeyi göze alarak katılasmaya, takdir yetkisini cezalandırıcılık lehine sınırlandırmaya, çabuklaşmak adına standartlaşmaya, suçun maddi ve manevi unsurunun oluşmuş olmasının hüküm üzerindeki bağlayıcılığından kurtulmaya dönük yüzü. Diğer tarafta ise normalde cezai bir prosedürün işletilmesini gerektiren pek çok çatışmayı ceza adalet sisteminin dışına çıkarmaya ve böylelikle hem çok sayıda uzmanı ve sivil aktörü dahil etmeye, onarıcı adalet modelinde olduğu gibi mağdurun, failin, ailelerin, bunların dahil olduğu cemaatlerin, bağımsız arabulucuların, başkaca sosyal aktörlerin devreye sokulmasına olur veren yüzü. İlk bakışta, ceza adaletinin her iki durumda da irtifa kaybettiği söylenebilir: İlkinde normatif bir hedefin (ödetme, ıslah, tazmin gibi) veya geleneksel bir usulün (masumiyet karinesi, *habeas corpus*, adil yargı-

lanma hakkı gibi) bağlayıcılığından kurtulmaya meyleden salt bir cezalandırıcılık olarak görüldüğü için. İkincisinde ise, adalet dağıtma yetkisinin bütünüyle devlete hasredilmiş olduğunu kanıtlamaya dönük onca zorlamanın ardından şimdiye dek yerine geçtiği mağdurun, karşısına aldığı failin, yetki vermekten imtina ettiği topluluğun adalet süreçlerine aktif katılımından fayda umar hale geldiği için. Gerçekte ise bu, ona biçilmiş olan çifte rolden başka bir şey değildir.

Yakın zamanımızda, cezalandırmanın yeni boyutları üzerine yürütülen tartışmalara bakıldığında, sosyologların ve suçbilimcilerin aklını kurcalayan meselelerin başında birbiriyle çelişiyor görünen şu çifte hareketin geldiği görülebilir. Bunu bir soru şeklinde formüle edelim: Suçun kontrol edilmesine dair pratikler cemaat katılımına, sivil aktörlerin müdahalesine daha açık hale gelirken, ortaklık, işbirliği, aktif yurttaşlık vb. çağrılarıyla kişiler ve kurumlar sorumlu kılınırken, nasıl oluyor da aynı anda cezalandırıcı refleksler yükselbiliyor? Bir yanda özellikle kontrol mekanizmalarının merkezleştirilerek çoğul ajanlara devredilmesi ve onların elinde yaygınlaşması yönündeki eğilimler; diğer yanda, ceza yasalarının sertleşmesi, takdir hakkının sınırlandırılması, sıfır tolerans, hapis cezalarının artması, sürelerinin uzaması vb. yönündeki eğilimler. Bunlar çelişkili bir görünüm oluşturmuyor mu? Görüntü daha çok şöyle netleştiriliyor: Suçun kontrolü üzerindeki egemenliği gerilerken, cezalandırma yetkisini elinde tutmaya devam eden devlet giderek sertleşiyor. Neden? David Garland, örneğin, dikkat çekici bir makalesinde kendi argümanını suçların cezalandırılmasına yönelik stratejiler ile suçların önlenmesine yönelik stratejiler arasında belirgin bir farklılığın, hatta bir gerilimin zuhur etmiş olmasına dayandırıyor: Devletin bir işi olarak kalmaya devam eden suçların cezalandırılması —ki işte bir kere daha devletin kayda değer sembollerinden biri haline geliyordu— ile önemli ölçüde devletin ötesinde adedilen suçun kontrol edilmesi arasındaki ayrım (Garland 1996: 459). Peki, bunun tutarlı bir ceza siyasetine karşılık geldiği söylenebilir miydi?

Garland, bu çifte eğilimin gerisinde aynı olguya verilmiş iki ayrı karşılığın bulunduğunu düşünüyordu — normal bir sosyal olgu halini alan yüksek suç oranları. Buna verilen yanıtlardan biri, devletin,

güvenlik ve suçun kontrolünün sağlanması bakımından biricik güç olma iddiasından geri çekilmesi idi. Uyum yönünde bir dizi adımın atılması anlamına geliyordu bu. Diğer yanıt ise, tam da bu geri çekilmenin ima ettiği politik bedelden duyulan çekincenin gölgesinde verilmişti: Cezalandırıcı strateji, suçun önlenmesinde gösterilen başarısızlığın histerik bir inkârı olarak şekillenecekti. Uyum stratejileri, suçun kontrolü için toplumun içerisine doğru genişleyerek, sorumluluğu dağıtmayı hedefleyecektir. İnkâr stratejileri ise devletin güçlü olduğunu kanıtlamaya soyunacaktır, cezalandırmanın kendi yetkisinde olduğunu göstermekten çekinmeyerek. İşte, ceza siyasetini kendi içerisinde ikircikli, gerilimli, çelişkili, değişken kılan şey buydu (a.g.y., 449). Fakat Garland, bu ikili stratejinin, aynı zamanda yine ikili bir suçbilimsel düşünüş tarafından desteklendiğini söyler — bizler ile ötekiler arasında bölünmüş iki farklı suçbilimi (*criminology of the self / criminology of the other*). Bizler için olan suçbilimi, suçu, gündelik sosyal etkileşimle süreklilik içerisinde, standart motivasyon örüntülerine referansla açıklanabilir, hesaplanabilir bir risk veya kaçınılabilir bir kaza gibi ele almaktadır; hususi bir açıklama gerektiren moral bir sapkınlık olarak değil. Ayrıca bu gibi teoriler, polis, mahkeme, hapishane gibi devlet kurumlarına değil, devlet aygıtının ötesinde yer alan sivil toplumun içerisindeki örgütlere, kurumlara, bireylere hitap etmektedir (bkz. a.g.y., 450-51). Oysa ötekiler için olan suçbilimi, suçluyu mağdurundan yalnızca biraz farklı, rasyonel bir fırsatçı olarak ele alan ilk suçbiliminin tersine, onu ayrı bir ırkın veya sosyal grubun tehlikeli bir üyesi olarak almaktadır; o, tehditkâr ve korku uyandıran bir yabancıdır. Bu tarz suçbilimi popüler korkuları ve düşmanlıkları kışkırtmaktan, devletin cezalandırıcı eğilimlerine destek vermekten de geri durmamaktadır (a.g.y., 461). Nihayetinde Garland, bu iki farklı suçbilimini, iki farklı suç türüne verilmiş yanıtlar olmaktan çok, çağdaş ceza siyasetinin kalbindeki çatışmayı ifade eden bir ikilik olarak yorumlamaktadır. Bu çelişkili ceza siyaseti Garland'a göre, etraflı bir sosyal değişim politikası ve belirli bir sosyal adalet vizyonuna sahip refah stratejisinden farklı olarak, ilerici bir sosyal değişimi hedefleyen herhangi bir stratejik yön taşımadığı gibi, mevcut sosyal bölünmenin üstesinden gelmek gibi bir niyete de sahip değildir (a.g.y., 466).

Ceza siyasetini çatallandıran eğilimleri bütün çıplaklığıyla gösteriyor olmasına rağmen, Garland, uyum ve inkâr sıfatlarıyla ifade ettiği her iki strateji arasında gizli bir işbirliğinin bulunuyor olması ihtimalini daha baştan elemiş görünmektedir. Garland, yeni ceza siyasetinin uyum ile inkâr arasında bölünmüş, istikrarsız kılınmış, çift başlı, dolayısıyla çelişkili mesajlar veren, gerilimli ve gevşek bir birlikten ibaret olduğunu düşünüyordu. Doğrusu bunlar gerçekten de müşterek bir söylem içerisinde birlikte savunulmaları güç görünen stratejilerdir. Hele ki suça ve suçluya bakış açıları itibariyle şimdiden iki farklı suçbilimine bölünmüşken. Peki ortak bir mantığa göndermede bulunmuyor görünen bir dizi farklı strateji ve bilme biçimi arasında ceza siyaseti bütünüyle istikrarsızlaşmış mıdır sahidenden? Zedner bundan o kadar emin değil: Risk yönetimi ile cezalandırıcılık arasında kimi yakınlıkların bulunabileceği ihtimalinin kolayca elenmemesi gerektiği düşüncesinde (Zedner 2004: 295-96). Özkazanç da, suçluyu rasyonel bir fırsatçı olarak tanımlayan görüş ile onu tehlikeli öteki olarak tanımlayan görüş arasında, dikkati suçlunun üzerinden çekmek bakımından bir yakınlık olduğunu ileri sürmektedir — her ikisinde de suçlu, özel bir ilgiyi ve açıklamayı hak etmeyen, birinde her birimizden yalnızca biraz farklı, diğerinde ise ait olduğu grubun niteliklerinin bir taşıyıcısı addedilen biridir. Suçlu, ilgiyi hak etmemektedir, çünkü onun için yapılabilecek herhangi bir şey yoktur. Bir anlamda onu kabul etmek ve doğru şekilde yönetmek gerekmektedir (Özkazanç 2011: 139 vd.). Açıkçası biz de ceza siyasetini çatallandıran eğilimin gerisinde risk mantığına göre şekillenmiş aynı tür yönetimselliğin bulunduğunu düşünüyoruz. İki durumda da suçlu, yönetimsel hesapların konusu yapılmaktadır, fakat risk skalasındaki yerlerine göre. Histerik bir inkârdan çok, hesap edilmiş bir dağıtım olduğunu söylemek mümkün. Yukarıda kullanmış olduğumuz adlandırmaya yeniden dönecek olursak, makbul kimselere tahsis edilmiş olan saygılı suçbilimi (*criminology of the self*), "polis"in içerdiklerine dönük yüzünden ibarettir. Ve sıra çeperdeki ötekilere geldiğinde diğer yüzünü (*criminology of the other*) göstermekten çekinmeyecektir. Lakin her iki yüz de aynı ilke uyarınca, belirli bir risk mantığına, hesabına, tasnifine göre çalışmakta, yalnızca bireye ulaşma ve müdahale etme şekli farklılaş-

maktadır — birinde kişi kontrol ağının içerisinde yakalanmakta ve massedilmekte, diğerinde ise dolaşımın çerperinde bir yerde tutulmakta ve tecrit edilmektedir.

Salınım ve Bulaşma: Cezanın Taarruzları Karşısında Siyaset

Devlet ile toplum arasında melez kılınmış zemin olarak tanımladığımız "polis", yalnızca ceza adaletinin çelişkili bir görünüm sergilemesine neden olmuyor, aynı zamanda siyaset ile suç arasındaki ayrımları da süregelen bir istikrarsızlıkla tehdit ediyor. Aslına bakılırsa, 1960'lardan günümüze gelinceye dek siyasi kavramlar ile cezai kavramlar arasındaki sınırlar bir dizi dönüşüm geçirdikten sonra, bugün karşılıklı tacizler ve uyruklaştırmalar tarafından gölgelenen muğlak bir alanın içerisine terk edilmiştir.

Öncelikle şunu vurgulayarak başlayalım ki dünya üzerinde giderek çok daha fazla sayıda insan, yasa ile yasa ihlali arasına gerilmiş uzun bir hattın çoğunlukla Araf'ta bırakılmış olan kısmında hayatını sürdürüyor. Neo-liberalizmin yoksullara vadettiği tek şey daha fazla yasa ve daha fazla düzen olduğundan beridir, onlar da bütün bunlardan kaçmakta epey mahirleştiler — yasanın boyunduruğu altına girmek ile yasayı ihlal etmek arasında sıkıştırıldıkları ölçüde geniş halk kesimleri bunların ötesine geçmekte, yasanın ötesinde, yasanın dışında kalan, onun tarafından düzenlenmekten kaçan zemini genişletmekte ve buralara yayılmakta çareyi buldular. Özkazanç buradan hareketle, çağımızda yasa-dışılığın anlamının da değiştiğine dikkat çeker: "Yasa eğer *de facto* olarak egemen değilse, yasa-dışı olanın kendisi giderek düzen ve yasa anlamına gelmeye başlar. ... Yasa-dışılık artık yasaya karşı aktif bir direniş olmak zorunda değildir, daha çok yasa tarafından fiili olarak düzenlenemiyor olmak, düzenleme dışına çıkmak söz konusudur" (Özkazanç 2007: 224). Elbette öte yandan bu, yoksulların aleyhine döndürülebilecek de bir şeydir — belirgin bir şekilde tanımlanmış, güvence altına alınmış haklara sahip olmamanın sonucunda kaçak sürdürülen bir hayatın bedeli, daha fazla sömürü imkânı ve daha fazla rehin alınma olarak da ödenebilir pekâlâ. Fakat kesin olan şey, Özkazanç'ın be-

lirttiği anlamda yasa-dışılık alanının karşılıklı meydan okumaların, fırsatların, talepte bulunmadan istediğini doğrudan fakat tedricen ele geçirmenin ("*quiet encroachment of the ordinary*" diyor buna Asef Bayat, bkz. Bayat 1997) zemini olarak giderek genişlediğidir. Burada şuna dikkat çekmeliyiz: Kelimenin gerçek anlamıyla suç olmayan, fakat daima onun sınırında, onun tehdidi altında bulunuyor olan bu yasa-dışılık alanı, aynı zamanda kelimenin belki tam anlamıyla siyasi de olmayan, fakat çoğu zaman kendine rağmen siyasallaşma potansiyeli içeren bir alandır. Bir başka deyişle yasa-dışılık, suç ile siyaset arasındaki bulaşma olasılığının üzerinde daimi olarak asılı kaldığı, muğlak bir hayat alanı yaratmaktadır. Lakin, bulaşmanın burayla sınırlı kaldığı söylenemez. Suç ile siyaset arasındaki karşılıklı tacizleri ve uyruklaştırmaları çok daha geniş bir bağlamda ele almamız gerekir.

Eric Hobsbawm'ın 1950'li yılların sonlarından itibaren işlediği temalardan biriydi "sosyal haydutluk" — kapitalizm öncesi "köylülerden ve topraksız işçilerden oluşan toplumlarda evrensel olarak mevcut" bulunan bir olguydu (Hobsbawm 1990: 12). Otorite tarafından yasaklanan, köylüler tarafındansa kahramanca bulunan bu "haydutluk salgını"nın gerisinde toplumsal-siyasal dönüşümün ayak izleri vardı. Ve Hobsbawm, muhtemelen kendilerine rağmen pek çok anlam yüklenen bu hareketlerin gerisindeki direniş motifini ve siyasal imayı görünür kılmak istiyordu. Oysa 1990'ların ortalarına doğru yaptığı meşhur bir konuşmada, savaşa getirilmiş sınırlandırmaları ihlal etmekten çekinmeyen devrimci hareketlerden yakınıyor (Hobsbawm 1994: 46), fakat daha önemlisi, Yugoslavya savaşına değindiği bir yerde, 19. yüzyılın yoksul sınıflarını tanımlamakta kullanılmış muhafazakâr terminolojiye tırnak içinde göndermede bulunuyordu: Yugoslavya'daki vahşetin büyük ölçüde zamanımızın "tehlikeli sınıfları" sayılabilecek, ne bir kural ne de davranış sınırı tanıyan, hatta maço savaşçıların geleneksel toplumunda kabul edilmiş şiddet kurallarını bile tanımaktan uzak, ergenlik veya evlilik çağındaki genç erkekler tarafından gerçekleştirildiğini söylüyordu (a.g.y., 53; bkz. Cohen 1996: 17). Haklıydı da. Fakat elbette suçla damgalanmış ve yasaklanmış kimi isyancıların gerçekte aşağıdan gelen bir direniş hareketinin veya toplumsal-siyasal bir dönüşümün

izlerini taşıyor olabilecekleri noktasından; günümüzün sözde siyasal olaylarını peşine takarak ilerlemekte olan bütün bu barbarlığın siyasal adlandırmalardan çok cezai nitelemeleri hak ettiği noktasına, Hobsbawm'ı neyin getirmiş olduğunu sorgulamamız gerekir. Bunun kısa bir yanıtı yok, fakat çok sayıda izi mevcut.

1960'lardan günümüze bütün bu meselelerin ele alınması bakımından çok şey değişmiştir. Aslına bakılırsa, suç ve ceza konularına hâkim olan yerleşik muhafazakâr etki, 20. yüzyılın ortalarından itibaren eleştirel düşüncenin dikkatini çekmeye başlamıştı: Acaba cezalandırıcı makinenin başına toplanmış bütün bu söylemler ve pratikler, kendilerine atfetmekten pek hoşlandıkları gibi, gayri siyasi bir nitelik mi sergiliyorlardı? İlk bakışta öyle görünüyordu. Çünkü deyim yerindeyse "suç ve ceza siyaseti", gündelik siyasetin tanrıyonlarından, iniş çıkışlarından pek etkilenmeyen, olabildiğince rasyonel şablonların içerisine yerleştirilmiş, dışarıdan gelen müdahalelere kapalı, muazzam bir bürokrasi makinesinin işleyişi altında giderek teknikleşmiş uzun vadeli stratejiler tarafından belirleniyordu. Peki hiç reforma uğramıyor muydu? Elbette, hem de çokça, hatta neredeyse sürekli. Fakat reformun içeriğini, ona dışarıdan dayatılan siyasal taleplerden çok, cezalandırıcı makinenin kendi işleyişi, içkin mantığı, dayandığı rasyoneller ve bütün buralarda patlak veren krizler tayin ediyordu. Bir bakıma suç ve ceza siyaseti, bu konular üzerine konuşmaya yetkili tek merci olduklarını iddia eden bürokratlar, idareciler, hukukçular, psikologlar, suçbilimciler, sosyal görevliler ve çok sayıda başka uzmandan oluşan kapalı bir dairenin içerisine hapsedilmiş gibiydi. Ve elbette onlar, gerek suçların gerekse onlara verilecek cezai yanıtların nasıl tayin edildiğini gösteren mekanizmayı, ağır bir teknik dilin, siyasal terimlere göndermede bulunmaktan özenle kaçınan yansız söylemlerin ve tam da iradi bir müdahaleye kapalı olduğu izlenimini uyandırmak üzere tasarlanmış teknik prosedürlerin arkasına gizlemek istemişlerdi: Bütün gayret, bu mekanizmanın gerisindeki siyasal öğeyi gözden uzak tutmak içindi. Bunda epey başarılı olduklarını kaydetmek gerekir: 20. yüzyılın hemen başlarında temel karakteristiğini kazanmış ve refah devletinin hizmetine sunulmuş olan modern cezai kompleksin (Garland 1985: 18-27 ve 231-64) önemli sonuçlarından biri, suçun ve cezanın

siyasal imalarından arındırılması olmuştur. Bu, cezayı ilgilendiren konuların, demokrasinin normal siyasi süreçlerine ait bir sorun olarak değil, bilgi/iktidar alanına özgü spesifik bir sorun olarak yapılandırıldığı anlamına geliyordu (Cohen 1998: 278). Nitekim 1960'lardan itibaren güçlü bir muhalefete konu olacak şey tam da buydu: Cezalandırıcı makine ve onun etrafına örülmüş bütün bir bilgi/iktidar tertibatı eğer bir şekilde geriletilmek isteniyorsa, ardında gizlemekte olduğu siyasal motivasyon ve süreçler mutlaka deşifre edilmeli ve böylelikle eleştiriyeye açılmalıydı.

Bütün bir saldırı hattı tam burada kurulacaktı: Suç ve ceza rejiminin bütünüyle eleştiriyeye kapatılmış olması gerçeği, 1960'ların sonları 1970'lerin başlarında yoğunlaşmak üzere bilhassa Avrupa ve Kuzey Amerika'yı etkisi altına alan gerek yaygın sosyal-siyasal protestoların, gerekse de bunlara eşlik eden güçlü eleştirel-entelektüel taarruzların ajandasındaki en önemli maddelerden biriydi. Dönemin neredeyse bütün muhalif hareketleri kendi durdukları yerden cezalandırıcı makinenin mevcut düzenini tahrip etmeye ve kriminalleştirmenin gizli mekanizmalarını açığa çıkarıp iptal etmeye çalışmışlardı. Bunları adlarını vererek sayabiliriz: yurttaş hakları hareketi ve onun güçlü artçı etkileri; hapisane isyanları; savaş karşıtı ve anti-militarist protestolar; kültürel özgürleşmeyi hedefleyen girişimler; okulda, fabrikada, ailede kök salmış aşağılayıcı ve kontrolcü tazyikler karşısında direniş; derin sınıfsal eşitsizliklere başkaldırı; feminist meydan okuma; heteroseksüel zorlamanın reddi; sömürge-sonrası mücadeleler. Eleştirel-entelektüel perspektiflere güçlü bir ilham kaynağı oluşturacak tarihsel arka planı şekillendiren bütün bu hareketler (bkz. Pfohl 1994: 417-28), bir yandan mevcut ceza rejiminde gedikler açmayı deniyor (örneğin: kapatma kurumlarından tahliyenin zorlanması gibi), diğer yandan da suç tanımlarının yeniden değerlendirilmesini dayatıyordu (örneğin: kürtağın, eşcinselliğin vb. suç olmaktan çıkarılması gibi). Ve nasıl ki isyan yaygın bir müdahale olarak şekilleniyor ve çok fazla yerden besleniyorsa, entelektüel tazyikler de onu aratmayacak bir yaygınlığa ve çeşitliliğe sahip oldu. Modern cezai kompleksin ve onun tarafından sabitlenilmiş suç-ceza kavramlarının eleştirisi, o günden günümüzde dek pek çok mecranın içerisinde yapılmaya ve destek bulmaya de-

vam etti. "Giriş"te saymıştık, yine sayalım: aşağıdan tarih okulu, kültürel çalışmalar, feminist eleştiri, post-yapısalcılık, yapıbozum, eleştirel hukuk çalışmaları, ve bunlarla etkileşim halindeki pek çok versiyonuyla (yeni, eleştirel, radikal, Marksist, sol-gerçekçi) politik suçbilimi. Bütün bu entelektüel müdahaleler çok yönlü, çok hedefli, çok sayıda yeni imkân açan, esaslı hamleler ürettiler.

Bu hamleleri gösterecek bir haritaya ihtiyacımız var. Siyasal eleştirinin suç ve ceza çalışmalarına (ki bununla yasa, norm, sapma, kontrol, dışlama, kapatma gibi çalışma alanlarını da kastediyoruz) nasıl sokulabildiği hakkında fikir verebilecek kimi rotalar tespit etmek mümkün. Stanley Cohen, bunun beş farklı yoldan denendiğini söyler (Cohen 1996: 2-7). Onu takip edelim: Birinci yol, doğrudan suçbilim disiplini gerek tarihi gerekse statüsü bakımından siyasal terimlerle anlamaya çalışmak olmuştur. Böylelikle hem klasik okuldan pozitif okula suçbilim teorisinin evrimi modern devletin politik ekonomisinin içerisine yerleştirilmiş, hem de disiplinin kendisi bilgi/iktidar ilişkisi üzerinden kavranmış olacaktı. İkinci yol, cezai süreçlerin devletle olan ilişkisine odaklanmayı öneriyordu. Önce: ceza yasalarının ve kriminalleştirme süreçlerinin kökenlerine yönelerek suçun siyasal bir yapıbozuma uğratılması bakımından. Sonra: sosyal kontrol kurumlarının (çocuk mahkemesi, hapisane, akıl hastanesi, sağaltıcı uzmanlıklar, alkol ve uyuşturucu kullanımı hakkındaki yasaklamalar gibi) ortaya çıkışlarını araştırmak bakımından. Ve nihayet: yasanın yaptırım gücünün ve buradaki suiistimallerin (polis tasarruflarında, hükmün açıklanmasında, ceza infazında ortaya çıkan sınıf, ırk, cinsiyet ayrımcılığı gibi) incelenmesi bakımından. Üçüncü yol, yerleşik pozitivist varsayımın tersine, suçlunun norm dışına düşmüş sapkın bir kimse veya belirli bir patolojinin taşıyıcısı olarak değil, bizzat kendi eylemi bir tür direnişin, belirli bir sosyal dönüşüme veya siyasal dışlamaya verilmiş isyankâr bir yanıtın şifrelerini taşıyan siyasal bir aktör olarak ele alınmasında kendini gösteriyordu. Buna bir de, yine yerleşik pozitivist varsayımın tersine, suçu salt bir semptom addedip, gerideki asıl nedenin, yani kapitalizm, serbest piyasa ve özel mülkiyet düzeninin suça teşvik eden, suçluluk üreten (kriminojenik) doğasının incelenmesini eklemek gerekir. Dördüncü yol, halihazırda geçerli olan suç ve suç-

lu tanımlarının taşıdığı güçlü dışlayıcı ve sınıfsal imaların altını çizerek, bu tanımların gücü ve zenginliği elinde bulunduran üst sınıflara doğru genişletilmesini sağlamaya çalışmaktı. Beşinci yol ise, "özel olan politiktir" fikrinden hareketle, toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden, mahremiyet gibi temaların teorik-politik konulara dönüştürülmesi ve buna bağlı olarak eril şiddet, cinsel ayrımcılık, pornografi, cinsel istismar gibi, genellikle suç ve ceza tartışmalarının çeperinde, hatta dışında kalmış konuların bu alanın içerisine çekilmesi olmuştur.

Şunu kabul edelim: Bunların her biri iddialı ve kalıcı etkiler üreten, etraflarında güçlü teorik ekollerin doğmasına neden olan kesinlikle ayrıcalıklı müdahalelerdi. Üzerlerine düşeni yaptıklarını pekâlâ söyleyebiliriz: Artık suç, cezalandırma ve bunlarla ilişkili dışlama, disiplin, kontrol, tecrit, kapatma, ıslah gibi mekanizmaların; onların etrafında şekillenen söylemlerin, kurumların ve bilme biçimlerinin; ait oldukları iktidar ilişkilerinin, yönetim tekniklerinin ve tahakküm pratiklerinin kendi kökleri hakkındaki tekinsiz suskunluğu büyük ölçüde çözülmüş bulunuyor. Yine de olanca sertliklerine ve yaratıcılıklarına rağmen, bütün bu taarruzların "düşman kampta" yeterince gedik açabildiğinden, onu yeterince yerinden edebildiğinden o kadar da emin olmamız gerekir.

Öncelikle: Cezalandırıcı makineyi eşgüdümlü olarak yöneten rejim ve onun başarı kriterlerini belirleyen rasyonellik türü, kendini dışarıdan dayatılan taleplere karşı daha da geçirimsiz kılacak şekilde evrildi. Başlangıçta suç ve ceza rejiminin başarısını tayin eden şey, suçların niceliği üzerinde görünür bir etki yaratıp yaratmadığıydı — ki buradaki rasyonellik türü, suçların azaltılmasını hedefleyen müdahale tarzı içerisinde işlerlik kazanıyordu. Ne var ki söz konusu rejim suç oranlarını değil, kontrol aygıtının becerilerini ve kapasitesini baz alan yeni bir rejimle takas edildi — ki buradaki rasyonellik türünü belirleyecek olan şey de kontrol mekanizmasının etkililiğini ölçecek şekilde evrildi. Bir örnek, önceki düzenek içerisinde başarının ve başarısızlığın ölçütlerinden biri olarak kabul edilen mükerrer suçluluk olgusundan hareketle verilebilir: Eski model, örneğin, hakkında şartlı tahliye kararı bulunan bir hükümlünün yeniden suç işleyip hapishaneye geri dönmesini kesin bir başarısızlık

olarak kodlarken; yeni model, artık bunu şartlı tahliye kurumunun bir kontrol aygıtı olarak nasıl da verimli ve etkili bir şekilde çalıştığının kanıtı olarak kodlayabilmektedir (Feeley ve Simon 1992: 455). Özetle, cezai kompleks kendine yönelik eleştirilere açık hale gelmek şöyle dursun, daha fazla kendi üzerine kapanan, kendi ilkelelerini ve ölçütlerini salt kendi işleyişinden türeten, toplumsal beklentiler karşısında çok daha az taahhütte bulunan bir biçim kazandı (Garland 1996: 459). Bu makinenin içerisinde yer alan kurumlar sadece kendi performans kriterlerine dayalı, dışarıdan olabildiğince soyutlanmış bir rasyonelleşmenin tesiri altına girdiler (Özkazanç 2011: 141-44).

Fakat çok daha derin hayal kırıklıklarına neden olan şey, özellikle ceza adalet sistemine yönelik eleştirel müdahaleler tarafından yaratılmak istenen açıklığın ve imkânların, kontrol aygıtları tarafından derhal sömürgeleştirilmesi oldu. Tasavvur edilen reformların bir kısmı hiçbir şekilde yürürlüğe konmadı. Diğerleri ise ya bütünüyle yanlış muhakemelere dayandırılarak, ya da radikal yanları tamamen köreltilmek üzere el koyularak veya soğurularak hayata geçirildi (Cohen 1998: 16). 1980'ler boyunca, hatta 1990'ların ortalarına kadar, kurulu yapıları tahrip etmeyi hedefleyen hareketlerin retorikleriyle, ortaya çıkmakta olan kontrol sistemlerinin gerçekliği arasındaki uçurumun yarattığı burukluğa, olan biteni anlama ve yeniden değerlendirme çabaları eşlik etti (Cohen 1985: 36-37). Dikkat çekilen şeylerden biri, hemen her bakımdan hedef alınmış olmalarına rağmen, eski yapıların düşünülenden çok daha esnek ve çok daha dayanıklı çıktığı gerçeğiydi. Yerleşik düzen pek yara almadığı gibi, mevcut sisteme eklenen "alternatifler" işleri çok daha içinden çıkılmaz bir hale getirmişti — baskıcı sosyal kontrol kılık değiştirmiş, devletin kontrol ağı çok daha genişlemiş ve hedefler eskisine nazaran görünürlüklerini epey yitirmişti (Cohen 1998: 17). Yukarıda geçişi kavramsallaştırmaya çalışan literatüre göndermede bulunurken kısmen değinmiştik: Yeni düzen karanlık imalara sahip pek çok dayatmayla geldi — kapatma kurumlarının sınırlarını aşarak disiplinin her yere yayılması; daralmak bir yana, kontrol ağlarının olağanüstü şekilde genişlemesi; özgürlük ile tutukluluk hali arasındaki ayrımı muğlaklaştıracak şekilde suçlunun hapisane kurumu,

şartlı tahliye kurumu, denetimli serbestlik kurumu vb. arasında daimi bir dolaşıma terk edilmesi; kitlesel kapatma olgusunun giderek güçlenmesinin yanında cemaat sorumluluğuna bırakılmış kontrol biçimlerinin de aynı oranda güçlenmesi vb. Cezalandırıcı makinede gedikler açmaya dönük girişimlere verilen yanıt, kontrol aygıtının umulmadık ölçüde genişlemesi oldu. Hatta ilerici bir yerden savunulan kimi alternatiflerin hızla aleyhe dönmesi ve kontrol aygıtını tahkim edecek şekilde uyruklaştırılması belki de en umut kırıcı şeylerden biriydi. Örneğin cemaat (*community*) kavramı 1960'lı yıllarda, bütünüyle olumlu bir ima içerecek şekilde, eleştirel ve muhalif güçler tarafından ortaya atılmış bir kavramdı: Bireyin kitle toplumu tarafından tecrit edilmesine karşı bir panzehir ve alçaltıcı, polisiye, denetimci refah sisteminin uzaktan-bürokratik müdahale tarzına bir reddiye olarak, bir çeşit özsavunma yolu geliştirme, kendi imkânlarına geri dönüp oradan güç devşirme, böylelikle kayıp otantikliği ve ortak aidiyeti yeniden inşa etme önerisinin kilit kavramıydı cemaat. Ne var ki bir direniş ve eleştiri lisanından kaynaklanmış olan şey, neredeyse göz açıp kapayıncaya kadar polis ve kontrol aygıtının diğer otoriteleri tarafından çabucak kapılmış ve derhal onu yeni türde bir müdahale nesnesi olarak tanımlayan güvenlik söyleminin konusu haline getirilmiştir (Rose 1996: 332). Neticede şunu söyleyebiliriz ki, suç ve ceza konularının siyasal eleştiriye ve özgürlükçü müdahalelere açılması yönündeki girişimler, daha fazla kendine kapalı, daha fazla uzmanlaşmış, teknikleşmiş ve rasyonelleşmiş, toplum ile devlet, özel ile kamu, sivil ile resmi olan arasındaki ayrımları durmaksızın ihlal ederek ağlarını daha fazla genişletmiş bir cezalandırıcı-kontrolcü makinenin güçlü karşı hamleleriyle massedilmiştir. Nitekim bu, kontrol toplumunun pek çok görünümünden yalnızca biridir (Deleuze 1995b; ayrıca kontrol toplumları ve cezalandırma arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Özkazanç 2011).

1960'ların sonlarından itibaren yerleşik suç ve ceza rejimine yönelmiş siyasal müdahalelerin mahiyeti ve akıbeti hakkında söylediklerimiz, haritanın yalnızca bir kısmını betimlememize imkân tanıyor. Oysa 1990'ların ortalarına gelindiğinde, eleştirel düşüncenin yanıt vermek zorunda olduğu şey, sadece bu yeni mütecaviz kontrol

ağlarının nasıl işlediğini kavramak ve onun sömürgeleştirici tazyiklerinden korunmanın yollarını aramaktan ibaret değildi. Eleştirel düşünce kendini aynı zamanda paradoksal bir durumla da karşı karşıya buldu: Onun hedefinde cezai olanı siyasal eleştiriye açmak, maharetle örtbas ettiği siyasallığını açık edip cezalandırıcı makineyi yerinden etmek, hiç değilse kesintiye uğratmak vardı. Ne var ki kendini, bizatihi siyasal pratik ve söylem üzerinde cezai unsurun olağanüstü hâkimiyetini tesis eden aksi bir sürecin baskısı altında buldu. Bu, halen içerisinde bulunmaya devam ettiğimiz süreçtir. Siyasal ögenin suçla karışmaya, karıştırılmaya, onunla müphem bir yakınlık oyununun içerisinde sokulmaya başladığı tarihsel koridorun içerisindeyiz hâlâ. Siyasal bir çekişmenin, bir itirazın veya bir meydan okumanın, kolayca cezai bir biçime tahvil edildiği, ceza yargılaması ve usullerinin derhal göreve çağrıldığı, hatta çoğu durumda muhalif ve eleştirel pozisyonlara sahip hareketleri dahi ayartmayı başarabilen, bir bulaşma çağında yaşıyoruz.

Yukarıda yer yer atıfta bulunduğumuz metinlerden biriyle (aslında bu bir konuşma metnidir) bu noktada kuracağımız daha yakın bir diyalog, bizi sorunun kalbine çekebilir (Cohen 1996). Stanley Cohen, geleneksel suçbilimin eleştirisine sağlam ve özgün katkılarda bulunmuş ayrıksı birisi olarak 1995 yılında LSE'de (London School of Economics) hitap ettiği topluluğa, eleştirel suçbilimin geride bıraktığı otuz yılının bir dökümünü çıkarıyor ve ortaya çıkan tabloyu kritik ediyordu. Dikkat çekici bir başlık seçmişti: "Suç ve Siyaset: Aradaki Farkı Bulun". Eleştirel suçbilimin muhasebesi için böyle bir başlığı uygun görmüş olması ironiktir. Çünkü otuz yıl önce, bahsi geçen entelektüel hareketin mekân bellediği yerlerden biri olan LSE'de, kendisinin de içerisinde yer aldığı bu girişimin temsilcileri eğer bir manifesto yayımlayacak olsalardı, muhtemelen bu başlıkta öne çıkarılmak istenen şeyin tam tersini vurgulamak isteyeceklerdi — suç ile siyaset arasındaki farkı değil de, gizli işbirliğini, örtük geçişleri, içkin bağları vurgulamak! Nitekim bütün bu müdahalenin kimi uğraklarını yukarıda kabaca gösterdik. Peki yıllar içerisinde bu vurgunun radikal bir şekilde yer değiştirmesine ne neden olmuştu? Ne değişmişti de suç ile siyaset arasındaki ilişkinin bulanıklaşmasından yakınılır hale gelinmişti? Cohen, suç ile siyaset arasında-

ki sınırları bulanıklaştıran eğilimlerin, suçbilimcilerin tahayyül etiklerinin çok ötesinde ve çok daha paradoksal biçimler kazandığını söyleyecek, öyle ki suç ile siyaseti birbirine bağlamaktansa, onları belirgin bir şekilde birbirinden ayırmanın daha tercih edilir hale geldiğinden dem vuracaktı (*a.g.y.*, 7).

Cohen, siyasal olanın nasıl da giderek daha fazla ve giderek daha güçlü şekillerde cezai terimler tarafından kuşatıldığını gösteren kimi hatlara dikkat çekiyor (*a.g.y.*, 7-18). Yine onu takip edelim: Birinci hat, suçun siyasal bir tehdit oluşturduğuna dair vurguyu bir hayli artıran yeni muhafazakâr ve liberal söylemler vasıtasıyla, "yasa ve düzen toplumu", "kamu düzeni", "suça karşı savaş" gibi nosyonların hem rutin siyasal rekabetin hem de kamu idaresinin merkezine yerleşmesidir. İkinci hat, örgütlü suçlardan ayırt edilmesi giderek güçleşen ve bazen kişisel menfaat için, bazen parti yararı için, bazense yasal-anayasal kuralların üzerinden atlayabilmek için girilmiş yolsuzluk, usulsüzlük, rüşvet, zimmete para geçirme, görevi suiistimal gibi siyasal mahiyeti bulunan suçlar üzerinden, ceza adaleti mekanizmalarının kamusal yaşama ve hükümet uygulamalarına görülmedik ölçüde müdahil olmasıdır. Üçüncü hat, bildik siyasi tehditlerin yerini uyuşturucu transferi, illegal silah ticareti, kara para aklama, siyasi manipülasyon vb. temelli ulus-üstü kriminal şebekelerin alması ve böylelikle meşru siyasetin, hukukun bağlayıcılığından muaf şekilde iş gören uluslararası şantaj politikalarına ve istihbarat örgütlerinin tacizlerine açık hale gelmesidir. Dördüncü hat, devletlerin kendi yurttaşlarına karşı başvurmaktan çekinmediği zalimane ve ölümcül politikaların, giderek suç ve ceza terimleriyle nitelendirilmeye başlanmasıdır. Beşinci hat, özellikle yerleşik bir demokrasiye sahip ülkelerde, olağan sıkıntıları, mahrumiyetleri veya gündelik hayattaki basit aşağılanmaları içerecek denli yaygınlık kazanmış, büyük ölçüde kimlik siyasetinden zuhur eden bir mağduriyet kültürünün gelişmesidir. Ve nihayet altıncı hat, dünyanın pek çok yerinde siyasal başkaldırı ve demokrasi deneyimlerinin yerini, cezai biçimlerle işbirliği içerisinde başlayıp süren, "düşük yoğunluklu savaş" ile "yüksek yoğunluklu suç" arasında muğlak bırakılmış siyasi çatışma formlarının almasıdır. Ayrıca şunu da biliyoruz ki, özellikle 2001 sonrasında, "terörizme karşı savaş" başlığı altında

yapılan ve siyasi olan ile cezai olan, savaş hukuku ile ceza hukuku, askeri müdahale ile polis müdahalesi, düşman ile suçlu arasındaki eşiği ara vermeksizin ihlal eden birçok yeni düzenlemeyle, bu repertuara çok sayıda yeni unsur eklendi. Hem uluslararası hukukun hem de ulusal hukukun geri çekildiği gri-bölgede beliren "yasadışı savaşı" kavramı (Butler 2002; Gill ve Sliedregt 2005; Paye 2007); savaş hukukunu yurttaş haklarına, anayasal ilkelere ve doğrudan ceza hukukuna taşıyan "anti-terör düzenlemeleri" bunlardan bazıları (Paye 2004; 2009; Delmas-Marty 2007). Fakat anti-terör yasalarından önce de "düşman suçlu" adlandırmasının cezaya dair tartışmalara çağrılmış olduğunu biliyoruz. Özellikle azılı sapkınlar olarak kodlanmış mükerrer suçlular, organize suç örgütlerine üye olan profesyonel suçlular, siyasi radikal hareketlerin içerisinde olan kimseler bu tür adlandırmaların muhatabı olmaktadır. Ceza hukukunun üzerinde belki daha az, fakat güvenlik siyasetinin üzerinde çok daha fazla etkide bulunmakta olan faktörlerden biridir düşman suçlu söylemi (bkz. Krasmann 2007; Díez 2008). Şurası kesin ki, suç ile siyaset arasındaki bulaşma bakımından 2001 sonrası, bize yalnızca daha aşırı biçimler vadetmiştir (Hogg 2007).

Otuz yılın muhasebesini bitirirken Cohen, siyasal kavramını suç çalışmalarının içerisine geri çağırmakta, suç çalışmalarını devlet hakkındaki çalışmalardan ve devlet teorisinden ayırmamakta haklıydı diyor ve ekliyordu: Fakat siyaset ile suçun ayırt edilemez hale geldiği bir dünya — işte bu başka bir şeydir (Cohen 1996: 19). Pe ki bu muazzam meydan okuma karşısında ne yapılabilirdi? Cohen, dünyanın çoğu yerinde olağan hale gelen zulüm politikalarının, siyasal çekişme ile kriminal şiddet arasındaki ayrımların berhava edilmesinin korkutucu bir dışavurumu olduğunu söylüyordu: Bu tür ülkeler için demokrasinin gelecek umudu, suç ile siyaset arasında radikal bir ayrımın yapılmasında yatmaktadır; ki bu, sivil toplum ideali ifade etmenin bir yoludur. Daha müreffeh ve yerleşik demokrasilerde yapılması gerekense, kamusal ile özel hayatlar arasındaki ayrımın daha fazla belirginleşmesine gayret göstermektir (a.g.y.). Cohen'in yanıtı buydu.

Ne var ki bu yanıt kendi içinde gerilimli ve inandırıcı olmaktan uzak. Cohen tarafından önerilen çözümün paradoksal bir yanı var:

Suç ile siyaset arasındaki eşiğin bulanıklaşmasına neden olan süreç, zaten devlet ile sivil toplum, kamusal olan ile özel olan vb. arasındaki ayrımları tehdit eden süreçten farksızdır, hatta açıkça bunların bir etkisi olduğu dahi söylenebilir. Elbette Cohen de bunun farkındaydı. Ve geride işlemekte olan bu asli süreci durdurmaya, bir şekilde bunun önüne geçmeyi öneriyordu belli ki. Gelgelelim söz konusu sürecin geri çevrilebilir olduğuna dair hiçbir emareye sahip değiliz. Batıda devletin, hayatın idamesini ve varlığın bakımını üstlendiğinden beridir, kendisi tarafından koyulan ayrımların aleyhinde iş görmeye başladığını söylemiştik. Bunun anlamını ister Foucault gibi toplumun devletleşmesinden çok devletin yönetselleşmesi olarak okuyalım; ister Hardt gibi, sönümlenmesi beklenen devletin yerine sönümlenen sivil toplumun hikâyesi olarak okuyalım, sonuç pek değişmeyecektir. Kesin olan şey, artık önümüzde ne kelimenin tam anlamıyla "devlet" diyebileceğimiz, ne de kelimenin tam anlamıyla "sivil toplum" veya "toplum" diyebileceğimiz, daha çok her ikisi arasında melez kılınmış bir alanın açılmış olmasıdır. Artık elimizde ayrımların bekasını garanti edecek ve onları belirsizliğe sürüklenmekten alıkoyacak herhangi bir ilke bulunmuyor. Bunun karşısında belki de yapılması gereken şey, bütün bu bulaşmadan sonuna dek faydalanan iktidar mekaniğini kavramak ve onun polis içerisine kapatmakla tehdit ettiği politikayı serbest bırakmaya çalışmaktır.

Öyleyse suç ile siyaset arasındaki salınımı ve bulaşmayı, herhangi bir tikel veya istisnai olgu olarak değil, politika-sonrası çağın uğraklarından biri olarak dikkate almalıyız. Üzerine yerleşen iktidar tertibatının ayrıcalık addettiği şeylerden biridir üstelik. Çünkü bu tertibatın halihazırdaki müdahale tarzıyla çok esaslı bir şekilde birleşir. Klasik çağın sınır çekme takıntısını, iktidar mekaniğini işler kılan bir vaat olarak okumak gerektiğini söylemiştik. Şimdi olan biteni de öyle okumamız gerekir. Artık suç ile siyaset arasındaki eşiğin aşındığından, belirsizleştiğinden, salınımlara ve bulaşmalara maruz kaldığından bahsederken söylemeye çalıştığımız şey, bu ikisinin bir ve aynı şeye dönüştüğü değildir. Artık bu ayrımın kesin bir ilkeye göndermede bulunamayacağını ve istikrarlı bir sınır çizgisiyle tahkim edilemeyeceğini söylemeye çalışıyoruz. Bunun anlamı

şudur: Suç ile siyaset arasındaki ayrımın ne olduğuna her defasında yeniden, istisnai olarak ve *a priori* bir meşruluğa dayanarak değil, yalnızca *a posteriori* bir meşruluk üretmek üzere karar verilecektir. O halde: Geçmişte belirgin ayrımlar yapmak ve sarih sınırlar belirlemek yönündeki takıntı nasıl ki bir dizi iktidar pratiğini sevk ve idare eden stratejik bir kod gibi işlev gördüyse, bugün de ayrımları belirsizliğin, sınırları ise muğlaklığın içerisine çeken süreç benzer bir stratejik kod olarak işlev görmektedir. Sınırlar ne kadar virtüel-se, müdahale de o kadar istisnai olacaktır. Ayrım ortadan kalkmamıştır, fakat ayrımın ne olduğuna yalnızca istisnai bir şekilde, her durumda yeniden karar verilecektir. Bulanıklaşan sınırlar, daimileşen istisnai müdahalenin bir bakıma hem koşulu hem de sonucudur. Fakat aynı zamanda çağımıza has bir yönetim tekniğinin ve iktidar ekonomisinin şifresini saklamaktadır. İşte bu yüzden, suç ile siyaset arasındaki eşiğin bulanıklaşması, istisnayı kural haline getiren sürecin hedefindeki şeyin, yani siyasallaşma imkânlarını gasbetmenin ve siyasal alanı kapatmanın ayrıcalıklı yollarından biridir.

Cezalandırıcı makine ve geçirmekte olduğu dönüşüm de bundan azade değildir: O, politikayı meneden politika-sonrası çağın temel karakteristiklerini alıp, bunları tehlikelilik kavramının rasyonelleştirilmiş ve böylelikle yenilir yutulur kılınmış halinden başka bir şey olmayan risk mantığıyla takviye eden özgün tekniğin adıdır. Onun çifte hareketini anlamak hiç de güç değil: Bir yandan merkezsizleşme ve böylece kontrol şebekesinin daha alt hiyerarşilerine doğru yayılma yönündeki eğilim. Diğer yanda sertleşme ve cezalandırıcılığının dozunu artırma yönündeki eğilim. Arada neyin sessiz sedasız gözden kaybolup gittiğini ise artık biliyoruz — adalet iddiası!

Sonsöz

Jurisprudenz'le başlamıştık, onunla bitirelim. *Jurisprudenz*'ten yayılan huzursuzluk, hukukun insanı kavrayışına dair kadim bir muğlaklıkla malul olagelmiş bir hakikatin beklenmedik dışavurumundan kaynaklanıyor olmalıydı. Kendine (sonradan) atfedilen onca yüce sıfatı ve görevi bir kenara bırakırsak, hukukun eksiltilemez yanlarından biri, konusu haline getirdiği insanı, itham edilebilir olduğu ölçüde yakalayabildiği gerçeğidir. Hukukun dolaysız ve orijinal üretimlerinden biri, hatta belki de en başta geleni budur: Suç isnat edilebilir bir varlık olarak insan! *Jurisprudenz*'te temsil edilen dramatik sahnenin tam da orta yeri kendine uygun görülmüş olan figür, ondan başkası değildir nitekim. Bu aynı zamanda bir kadere sahip olan insandır — fakat yanlış anlaşılmasın, kaderi öyle olması gerektiğini emrettiği için veya dilimize yerleştiği şekliyle söylersek, "kader kurbanı" olduğu için değil, suçlanabilir olduğu (ve nihayetinde çoktan suçlanmış olduğu) için bir kadere sahip olan insan. Yalnızca itham edilmiş, hatta bu, yüreğine suçluluk duygusu olarak kazınmış olan birinin bir kaderi olduğundan bahsedilebilir. *Jurisprudenz*... Evet, rahatsız ediciydi. Çünkü hukuku, bizzat kendi imalatı olan bu figürle yüzleşmeye davet ediyordu.

Kafka'nın başımıza musallat ettiği bilmecelerden biri işte bu sorunla alakalıdır. Neyse ki bir Kafka erbabı olan Davide Stimilli'nin marifetiyle konuya yeniden eğilen Agamben, bilmecenin konturlarını biraz daha görünür kılmayı başardı: Josef K.'nin başına gelen tekinsiz olaylardan, *Dava*'dan söz ediyoruz. Hukukun salt bir dava biçiminde, fakat hayattan ayırt edilmesi giderek olanaksız hale gelen bir dava biçiminde resmedildiği bu ayırksı roman, pek çok veç-

hesiyle zihnimizi kurcalamayı sürdürüyor. Ancak belki de asıl muammalarından biri hakkında artık daha sarıh bir fikre varmak mümkündür. Josef K.'nın K'sının, basitçe Kafka'nın kendisini imlediğine dair genel bir görüş birliği vardır. Oysa Stimilli'nin uyarısıyla Agamben, bunun öyle olmayabileceğine ve hatta K harfinde romanın anahtarını bize verebilecek bir işaretin bulunabileceğine dair ikna edici bir argüman ileri sürüyor (Agamben 2008). Adli kovuşturmanın henüz sınırlı bir rol oynadığı Roma hukukunda, bir kişi hakkında yanlış ithamda bulunmanın, yani birine iftira atmanın ağır bir suç teşkil ettiğini belirten Agamben, bu gibi durumlarda iftira (eski Latince *kalumnia*) eden kişinin alınının, bu lekeyi ömür boyu üzerinde taşıyın diye, Latince müfteri anlamına gelen *kalumniator* sözcüğünün ilk harfiyle dağlandığını söyler: K. İşte Agamben'e göre, K harfi sanılanın aksine Kafka'yı değil, *kalumniator*'u işaretlemektedir. Kafka'nın Roma hukukuna olan aşinalığı hesaba katılırsa, bunun pekâlâ mümkün olduğu söylenebilir. Fakat daha güçlü bir kanıt romanın kendisinden gelir. Romanın daha ilk cümlesi şöyledir: "Biri iftira atmış olacaktı Josef K.'ya; çünkü bir sabah durup dururken tutuklandı" (Kafka 1995: 5).

İftira neden önemliydi? Agamben, Roma hukukunda bir davanın başlangıç ânına dikkat çekiyor: Dava, ithamla, yani suçlamada bulunan birinin iddiası ciddiye alınıp, ihbar edilen kişinin adı suçlananlar listesinde ilan edildiğinde başlıyordu. Dil de buradaki geçişe tanıklık ediyor: Suçlamada bulunmak, itham etmek anlamına gelen *accusare*, temel hukuksal terim olan *causa*'dan türemişti, ki *causa*, hukukun içerisine çekilmiş olan şeyi adlandırıyordu. Yani itham, işaret edilen şeyin artık bir hukuk konusu oluşturduğunu bildiriyor ve böylelikle görülecek bir davaya yetki ihdas etmiş oluyordu. İşte, iftiranın vahameti de burada ortaya çıkıyordu, zira iftira tam da davaya dayanak oluşturan temeli şüpheli hale getiriyordu — suçlama momentini. Agamben'e göre itham, hukukun bütün o anıtsal yapısının onsuz berhava olacağı şeydir. Nedenini artık biliyoruz: Çünkü itham, varlığın hukuk içerisine çekilmesini olanaklı kılan, böylelikle hukuka can veren anahtardır. Ve hukuk tarafından suçlanan varlık masumiyetini yitirecek, salt bir ihtilafın nesnesi haline gelecektir (Agamben 2008: 15).

Dava'ya geri dönersek: Josef K.'nın davalık olduğunu gösteren kanıtın, yani tutuklanmasının, bir iftirayla ilişkilendirilmesi, çok sarsıcı bazı sonuçların doğmasına neden oluyor elbette. Kafka, haksız yere itham edilen ve bu yüzden kendini birdenbire ne olduğunu asla öğrenemeyecek olduğu suçuna istinaden hakkında açılmış tuhaf bir davanın içerisinde bulan başkahramanını, neden böyle bir işaretle damgalamıştı? K, eğer müfterilere vurulan bir damgaysa, Josef'in adında bu ne arıyordu? Agamben, işte tam da Kafkaesk bir durumun doğmasıyla sonuçlanacak olan muammanın buradan itibaren şekillenmeye başladığı fikrindedir: K Josef'in adındadır, çünkü aslında tutuklanmasına ve hakkında bir davanın görülmesine sebep olan iftiranın sahibi, Josef'in kendisinden başkası değildir. O, kendi hakkında yanlış ithamda bulunan biridir, kendine iftira atan bir müfteridir. Ancak kabul edilmelidir ki bu müstesna bir şahsiyete karşılık gelir: O, nihayetinde üzerine iftira atılmış biridir — yani işlenmemiş bir suç yüzünden suçlanan biridir, masumdur tek kelimayle. Fakat aynı zamanda ve sonuçta birine (bu kişi kendisi bile olsa) iftira atmış biridir — hiçbir suçu yoksa dahi, salt kendisi hakkındaki iftirada bulunduğu için suçludur. Peki, bu iki zıt figürü (suçlayan ile suçlanan, iftirada bulunan ile iftiraya maruz kalan) aynı şahsiyette birleştirmekle, Kafka, ne yapmak istiyor olabilirdi? Yine Agamben'e göre, aslında bu, Kafka'nın hukuka karşı yürüttüğü aralıksız mücadelede başvurduğu stratejinin bir parçasıydı: Josef K.'nın tutuklanması, yargılanması ve infaz edilmesi, suç olmadan cezanın da olmayacağı veya suç olmadan suçlamanın da olmayacağı şeklindeki vaazların geçersiz olduğunu kanıtlıyordu — masum olduğu halde kendine suç isnat eden birinin deneyiminden öğrenmiş oluyorduk ki, itham suçtan da cezadan da önce gelir ve kendi başına bir güce sahiptir. Öyledir, çünkü Josef K.'nın davası konusu olmayan bir davadır, fakat yine de görülebilmiştir. Hukuk, en uç durumda, kendi hakkında yanlış ithamda bulunarak hukukun hayata yaptığı göndermeyi boşa çıkarmak isteyen birini, tam da bu yaptığından dolayı yeniden itham ederek kendini güvenceye alır, hatta bunu kendi varoluşunun ebedi gerekçesi olarak sunar: Sonuçta biri hakkında ithamda bulunmanın hiçbir imkânı kalmamış olsa bile, birinin kendi hakkındaki yanlış bir ithamda bulunmasını ve böylelikle bir suç işlemesini

kim nasıl engelleyebilir ki? Hukuk, öyle ya da böyle, insanı itham edilebilir olduğu ölçüde tanır, çünkü hayat ancak bu şekilde hukukun içerisine çekilebilecektir. *Dava*'dan çıkarılabilecek derslerden biri budur.

Hukukun her daim muğlak kalmış olan bu yanı, oldukça iyi bir Kafka okuyucusu ve yorumcusu olan Benjamin'in dikkatinden kaçmamıştı elbette. Gözalcı parıltılarla dolu kısa bir metninde bu meselenin üzerine gidiyordu (Benjamin 1986). İlk bakışta Benjamin, oldukça spesifik bir sorunla ilgileniyor gibidir — kader ile karakter arasındaki ilişki nedir? Söz konusu kavramlara dair sahih bir fikir edinmenin önündeki engellerden biri, bu ikisi arasında nedensel bir ilişkinin bulunduğu yönündeki yaygın bayağı görüştü: Benjamin, karakter (ve onun etrafında dönmekte olan olaylar) yeterince bilinebilirse, kaderin de o ölçüde öngörülebilir olacağı iddiasına muhalefet ediyordu. Fakat ona göre daha esaslı bir başka engel, her iki kavrama da atfedilen alanın, daha yüksek başka kavramlar tarafından çoktan gasbedilmiş olmasıydı: Kader dinin hanesine, karakter ise ahlakın hanesine yazılmış görünüyordu. Oysa Benjamin'e göre kader ile karakter arasında yapılabilecek hakiki bir ayrım, bize ilk olarak, bu ikisi arasında sanıldığı gibi nedensel bir bağın bulunmadığını, aksine birinin olduğu yerde diğerrinin varlığından bahsedilemeyecek olduğunu söylüyorsa; ikinci olarak da, kaderin dinsel bir bağlamın, karakterinse ahlaki bir bağlamın içerisine yerleştirilmesine neden olan hatadan büsbütün kurtulmak gerektiğini söylüyordu. İşte, kader bahsindeki bu hata, suçluluk kavramından ileri geliyordu — tıpkı şu tipik durumda; kaderin dayattığı bir talihsizliğin dinsel bir ihlale, bir günaha Tanrı'nın verdiği karşılık olarak görülmesinde olduğu gibi. Fakat Benjamin, kader ile din arasındaki bu tarz bir ilişkilendenmeden şüphe duyulması gerektiği fikrindedir. Ve bu şüphenin gerekçesi, kader kavramı ile masumiyet/suçsuzluk kavramı arasındaki ilişkinin noksanlığında saklıdır. Kader fikrinin klasik köklerinde, örneğin mutluluk, birinin masumiyetiyle değil de, en ağır ihlallerin baştan çıkarıcılığına kendini kaptırmış olmasıyla ilişkilendiriliyordu. Ve gerçekten de mutluluk, nihayetinde kadere içkin bir kategori olmaktan çok, kaderin ağlarından kurtuluşu imlemektedir. Her durumda söz konusu olan şey, kaderin masumiyetle

ilgisiz olmasıdır — kaderin cephesinden masumiyet kavranılabilir bir şey değildir. Eğer durum buysa, kaderi dinle değil de, talihsizliğin ve suçluluğun tek başına ağır bastığı, mutluluğun ve masumiyetinse pek hafif kaldığı bir başka alanla ilişkilendirmek gerekirdi. Benjamin için böyle eşitsiz bir dengeden ancak hukukun terazisi sorumlu tutulabilir (Benjamin 1986: 307). Kader, hukukun düzenine kayıtlıdır: Yargıç kaderi nerede istiyorsa orada görür. Ve her hükümle, körü körüne kaderi dikte etmek zorundadır (Benjamin 1986: 308). İşte *Jurisprudenz*'te de suçluluk ve kader tarafından esir alınmış olan insan, hukukun indirgenemez gerçeklerinden ve onun dolaysız çıktılarından biri olarak önümüzde duruyordu.

Fakat ne insan ne de hayat, hukukun içerisine çekilmiş hallerinden ibarettir. Kestirmek güç değil: Benjamin tam bu noktada, hukukla olan mahrem ilişkisini ifşa ettiği kaderin karşısına, ahlakla olan ilişkisinden kurtulmuş karakteri koymak isteyecektir. Ahlak tarafından uyruklaştırılmak istenen karakter, gerçekte her türden ahlaki yargının ötesinden, bir başka deyişle iyinin ve kötünün ötesinden gelene hayat veren şeydir (sonradan bütün bunlara yakalanabilecek olması, onun kökendeki yaratıcılığını ve yeniliğini örselemez). Onda görünür hale gelen şey, ilksel masumiyetten/suçsuzluktan gücünü alan dehanın hayat doğuran izleridir. Benjamin şöyle diyor: Kader, suçlu kimsenin muazzam karmaşasını, suçluluğunun yol açtığı güçlükleri ve prangaları gözler önüne sererken; karakter, kişinin suçluluk haline zorlandığı bu mistik esaretinin karşısına, dehanın verdiği yanıtı diyecektir. Ve böylelikle güçlük basitlik halini alacaktır, kader ise özgürlük (Benjamin 1986: 310). Öyleyse, *Jurisprudenz*'te tanık olduğumuz insanlık halinden kurtulmamız gerekecektir — zira yazıklanma dışında ondan türetilebilecek bir öznellik türü bulunmuyor. Kendine isnat edilen o ilksel ve masumiyet ihtimaline yer bırakmayan suçluluk halinin karşısına, köklü bir eleştiriye, fakat ondan daha çok yeniye muktedir, kendine yeni mecralar açma hünerini gösteren dehanın mevcudiyetini çıkarmak... Nihayetinde bu görev, her türlü ahlaki ve hukuki yargıdan önce gelen bir yaratıcı gücü ve yasal olmaktan çok siyasal adlara sahip olmayı gerektiren bir özneleşme ânını hayat bulmaya çağırmaktadır. Benjamin'in söylediği gibi: İnsanın doğal suçluluğu hakkındaki, kökende

bulunan o ilk suçluluk hakkındaki dogmanın karşısına, dehanın, insanın doğal suçsuzluğunu/masumiyetini çıkaracağı andır bu (Benjamin 1986: 311).

Napolyon'a atfedilen meşhur deyişi hatırlayalım: "Siyaset kaderdir." Oysa belki de şöyle dememiz gerekiyordur: Hukuk kaderdir. Ve siyaset, bir kadere sahip olmaktan kurtulmak için yaptığımız şey. O söz aldığıında, kader susar.

Kaynakça

- Acton, Harry Burrows (haz.) (1969) *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers*, Londra: Macmillan.
- Aeschylus (1959) "Oresteia", Aeschylus, *The Complete Greek Tragedies (Vol 1: Aeschylus)* içinde, David Grene ve Richmond Lattimore (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 1-171.
- Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- (2004) *Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Bağımsız Kitaplar.
- (2006) *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom.
- (2008) "K", *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life* içinde, Justin Clemens, Nicholas Heron ve Alex Murray (haz.), Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 13-27.
- Akal, Cemal Bâli (2003) *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Alexander, Michael C. (2006) "Law in the Roman Republic", *A Companion to the Roman Republic* içinde, Nathan Rosenstein ve Robert Morstein-Marx (haz.), Malden: Blackwell Publishing, s. 236-55.
- Allen, Francis A. (1981) *The Decline of the Rehabilitative Ideal: Penal Policy and Social Purpose*, New Haven: Yale University Press.
- Anderson, Perry (1992) "The Ends of History", *A Zone of Engagement* içinde, Londra ve New York: Verso, s. 279-375.
- Arendt, Hannah (1997) *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim.
- (2000) "Truth and Politics", *The Portable Hannah Arendt* içinde, Peter Baehr (haz.) New York: Penguin Books, s. 545-75.
- (2003) "Some Questions of Moral Philosophy", *Responsibility and Judgment* içinde, Jerome Kohn (haz.), New York: Schocken Books, s. 49-146.
- (2009) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis.
- Aristoteles (1934) *The Nicomachean Ethics*, çev. H. Rackham, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ashworth, Andrew ve Lucia Zedner (2008) "Defending the Criminal Law: Reflections on the Changing Character of Crime, Procedure, and Sanctions", *Cri-*

minal Law and Philosophy, 2(1): 21-51.

- Ayiter, Kudret (1958) "Roma Ceza Hukukunda 'Quaestiones Perpetuae' ve 'Cognitio Extra Ordinem'", *Ahmet Esat Arsebük için Armağan*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları (No. 124), s. 339-68.
- Bacon, Francis (2011) *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: YKY.
- Badiou, Alain (2005) *Being and Event*, çev. Oliver Feltham, Londra ve New York: Continuum.
- Baier, Kurt E. (1969 [1955]) "Is Punishment Retributive?", *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers* içinde, Harry Burrows Acton (haz.), Londra: Macmillan, s. 130-37.
- Balibar, Étienne (2002) *Politics and the Other Scene*, çev. Christine Jones, James Swenson ve Chris Turner, Londra ve New York: Verso.
- (2004) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, çev. James Swenson, Princeton ve Oxford: Princeton University Press.
- Balke, Friedrich (2011) "Governmentalization of the State: Rousseau's Contribution to the Modern History of Governmentality", *Governmentality: Current Issues and Future Challenges* içinde, Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann ve Thomas Lemke (haz.), New York ve Londra: Routledge, s. 74-92.
- Baudrillard, Jean (2005) *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, çev. Chris Turner, Oxford: Berg Publishers.
- Bauman, Richard A. (1996) *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Londra ve New York: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1999) *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal.
- Bayat, Asef (1997) *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York: Columbia University Press.
- Beccaria, Cesare (1995) *On Crimes and Punishments and Other Writings*, Richard Bellamy (haz.), çev. Richard Davies, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich (2005) *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: İletişim.
- (2011) *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kâzım Özdoğan ve Bülent Doğan, İstanbul: İthaki.
- Benjamin, Walter (1986) "Fate and Character", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, Peter Demetz (haz.), çev. Edmund Jephcott, New York: Schocken Books, s. 304-11.
- (2001) "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde, Nurdan Gürbilek (haz.), İstanbul: Metis.
- (2010) "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (haz.), çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.
- Benn, Stanley Isaac ve Richard Stanley Peters (1968) *Social Principles and the Democratic State*, Londra: George Allen and Unwin.
- Bentham, Jeremy (1962a) "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham (Vol 1)*, John Bowring (haz.), New York: Russell and Russell, s. 1-154.
- (1962b) "Principles of Penal Law", *The Works of Jeremy Bentham (Vol 1)* içinde, John Bowring (haz.), New York: Russell and Russell, s. 365-580.

- (1962c) "Panopticon or the Inspection-House", *The Works of Jeremy Bentham* (Vol 4) içinde, John Bowring (haz.), New York: Russell and Russell, s. 37-172.
- Berger, Adolf (1953) *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Bernasconi, Robert (2005) "The Third Party: Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political", *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Vol 1: Levinas, Phenomenology and His Critics) içinde, Claire Katz ve Lara Trout (haz.), Londra ve New York: Routledge, s. 45-57.
- Besnier, Jean-Michel (1996) *İmkânsızın Politikası: İsyarla Bağlanma Arasında Entelektüel*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Ayrıntı.
- Black, Henry Campbell (1910) *A Law Dictionary (Second Edition)*, St. Paul, Minn.: West Publishing Co.
- Bloch, Marc (1998) *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Opus.
- Borkowski, Andrew ve Paul du Plessis (2005) *Textbook on Roman Law (Third Edition)*, Oxford: Oxford University Press.
- Bottoms, Anthony E. (1983) "Neglected Features of Contemporary Penal Systems", *The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis* içinde, David Garland ve Peter Young (haz.), Londra: Heinemann, s. 166-202.
- Bourdieu, Pierre (1986) "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", *Hastings Law Journal*, 38(5): 814-53.
- (2004) "From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field", çev. Richard Nice ve Loïc Wacquant, *Constellations*, 11(1): 16-36.
- Braithwaite, John (1998) "Restorative Justice", *The Handbook of Crime and Punishment* içinde, Michael Tonry (haz.), Oxford: Oxford University Press, s. 323-44.
- (1999) "Restorative Justice: Assessing Optimistic and Pessimistic Accounts", *Crime and Justice: A Review of Research*, 25: 1-127.
- (2002a) *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford: Oxford University Press.
- (2002b) "Setting Standards for Restorative Justice", *British Journal of Criminology*, 42(3): 563-77.
- Braudel, Fernand (2004) *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV.-XVIII. Yüzyıllar, Mücadele Oyunları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.
- Brooks, Thom (2007) *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the 'Philosophy of Right'*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burke, Peter (1991) "Tacitism, Scepticism and Reason of State", *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* içinde, J. H. Burns ve Mark Goldie (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, s. 479-98.
- Butler, Judith (2002) "Guantánamo Limbo", *The Nation*, 274(12): 20-24.
- Christie, Nils (1977) "Conflicts as Property", *British Journal of Criminology*, 17(1): 1-15.
- Clastres, Pierre (1991) *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı.
- Cloud, Duncan (2006) "The Constitutional and Public Criminal Law", *The Cambridge Ancient History (Second Edition)*, (Vol 9: The Last Age of the Roman Re-

- public, 146-43 BC*) içinde, J. A. Crook, Andrew Lintott ve Elizabeth Rawson (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, s. 491-530.
- Cohen, Stanley (1979) "The Punitive City: Notes on the Dispersal of Social Control", *Contemporary Crises*, 3(4): 339-63.
- (1983) "Social-Control Talk: Telling Stories about Correctional Change", *The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis* içinde, David Garland ve Peter Young (haz.), Londra: Heinemann, s. 101-29.
- (1985) *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Cambridge: Polity Press.
- (1996) "Crime and Politics: Spot the Difference", *British Journal of Sociology*, 47(1): 1-21.
- (1998) *Against Criminology*, New Brunswick: Transaction.
- Critchley, Simon (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi, Yoksa Kamusal Liberal mi?", *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, Chantal Mouffe (haz.), çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal, s. 37-70.
- Curtis, Dennis E. ve Judith Resnik (1987) "Images of Justice", *The Yale Law Journal*, 96(8): 1727-72.
- Çelebi, Aykut (2008) *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj.
- (2010) "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (haz.), İstanbul: Metis, s. 255-312.
- Çırakman, Elif (2000) "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu Batı*, 13: 185-206.
- Daumier, Honoré (1989) *Lawyers and Justice*, New York: Tabard Press.
- Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Londra: SAGE Publications.
- Defert, Daniel (1991) "'Popular Life' and Insurance Technology", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 211-33.
- del Vecchio, Giorgio (1953) *Justice: An Historical and Philosophical Essay*, A. H. Campbell (haz.), New York: Philosophical Library.
- Deleuze, Gilles (1988) *Foucault*, çev. Seán Hand, Londra: University of Minnesota Press.
- (1995a) "A Portrait of Foucault" (Claire Parnet'le söyleşi), *Negotiations, 1972-1990*, çev. M. Joughin, New York: Columbia University Press, s. 102-18.
- (1995b) "Postscript on Control Societies", *Negotiations, 1972-1990* içinde, çev. Martin Joughin, New York: Columbia University Press, s. 177-82.
- Delmas-Marty, Mireille (2007) "The Paradigm of the War on Crime: Legitimizing Inhuman Treatment?", *Journal of International Criminal Justice*, 5(3): 584-98.
- d'Entrèves, Alexander Passerin (1967) *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, Jacques (1990) "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", çev. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11(5-6): 919-1045.
- (1992a) "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", *Derrida and Negative Theology* içinde, Harold G. Coward ve Toby Foshay (haz.), çev. John

- P. Leavey, Albany: State University of New York Press, s. 25-71.
- (1992b) "Before the Law", *Acts of Literature* içinde, Derek Attridge (haz.), çev. Avital Ronell, New York ve Londra: Routledge, s. 181-220.
 - (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf, New York: Routledge.
 - (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, Chantal Mouffe (haz.), çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal, s. 125-41.
 - (1999) *Audieu to Emmanuel Levinas*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, Stanford: Stanford University Press.
 - (2002) "Ethics and Politics Today", *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001* içinde, Elizabeth Rottenberg (haz.), Stanford: Stanford University Press, s. 295-314.
 - (2010) "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (haz.), çev. Zeynep Direk, İstanbul: Metis, s. 43-133.
- Diamantides, Marinos (haz.) (2007) *Levinas, Law, Politics*, Oxon ve New York: Routledge-Cavendish.
- Díez, Carlos Gómez-Jara (2008) "Enemy Combatants versus Enemy Criminal Law: An Introduction to the European Debate Regarding Enemy Criminal Law and its Relevance to the Anglo-American Discussion on the Legal Status of Unlawful Enemy Combatants", *New Criminal Law Review*, 11(4): 529-62.
- Direk, Zeynep (1997) "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, 31: 11-36.
- (2000) "Yasanın Kaynağı Üstüne", *Defter*, 40: 49-75.
 - (2010) "Yasa, Adalet ve Siyaset", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (haz.), İstanbul: Metis, s. 214-54.
- Donzelot, Jacques (1988) "The Promotion of the Social", çev. Graham Burchell, *Economy and Society*, 17(3): 395-427.
- (1991) "The Mobilization of Society", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 169-80.
- Dubber, Markus Dirk (2005) *The Police Power: Patriarchy and Foundations of American Government*, New York: Columbia University Press.
- (2009) "Criminal Law between Public and Private Law", Working Paper (July 17, 2009), Available at SSRN, <http://ssrn.com/abstract=1499538>
- Duby, Georges (1980) *The Chivalrous Society*, çev. Cynthia Postan, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
- Dumézil, Georges (2012) *Mit ve Destan (Cilt I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi)*, çev. Ali Berkay, İstanbul: YKY.
- Durkheim, Émile (1973) "Two Laws of Penal Evolution", çev. T. Anthony Jones ve Andrew T. Scull, *Economy and Society*, 2(3): 285-308.
- (1984) *The Division of Labor in Society*, çev. W. D. Halls, New York: The Free Press.
- Elias, Norbert (1984) "We have not learnt to control nature and ourselves enough: An interview with Norbert Elias", Aafke Steenhuis, çev. Robert van Krieken, <http://hyperelias.jku.at/abstracts/FullText-eng-1996-T-eng-2.htm>
- (1993) "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bu-

- nun İhlali", *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar* içinde, John Keane (haz.), çev. Ahmet Çiğdem ve Levent Köker, İstanbul: Ayrıntı, s. 196-219.
- (2002a) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler (Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler)*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim.
- (2002b) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler (Cilt 2: Toplumun Değişimleri, Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak)*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim.
- Ericson, Richard V. ve Kevin D. Haggerty (1997) *Policing the Risk Society*, Toronto ve Buffalo: University of Toronto Press.
- Erözden, Ozan (2012) "Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde, Cemal Bâli Akal (haz.), Ankara: Dost Kitabevi, s. 63-80.
- Ersoy, Yüksel (2002) *Ceza Hukuku: Genel Hükümler*, Ankara: İmaj.
- Ewald, François (1990) "Norms, Discipline and the Law", *Representations*, 30: 138-61.
- (1991) "Insurance and Risk", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 197-210.
- Fanon, Frantz (2001) *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Avesta.
- Feeley, Malcolm M. (2006) "Origins of Actuarial Justice", *Perspectives on Punishment: The Contours of Control* içinde, Sarah Armstrong ve Lesley McAra (haz.), Oxford: Oxford University Press, s. 217-32.
- Feeley, Malcolm M. ve Jonathan Simon (1992) "The New Penology: Notes on the Emerging Strategy of Corrections and Its Implications", *Criminology*, 30(4): 449-74.
- (1994) "Actuarial Justice: The Emerging New Criminal Law", *The Futures of Criminology* içinde, David Nelken (haz.), Londra: SAGE, s. 173-201.
- Fletcher, George P. (1998) *Basic Concepts of Criminal Law*, Oxford ve New York: Oxford University Press.
- (2001) "In Honour of 'Ius et Lex': Some Thoughts on Speaking about Law", Warszawa: *Ius et Lex* Foundation.
- Flew, Antony (1969) "The Justification of Punishment", *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers* içinde, Harry Burrows Acton (haz.), Londra: Macmillan, 83-104.
- Foucault, Michel (1992a) *Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- (1992b) *Hapishanenin Doğuşu: Gözlem Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- (2000a) "'Omnes et Singulatim': Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, s. 25-56.
- (2000b) "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, s. 106-22.

- (2000c) "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)* içinde, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı, s. 162-72.
- (2000d) "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma (Seçme Yazılar 3)* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, s. 163-278.
- (2000e) "Halk Adaleti Üzerine. Maoculara Tartışma", *Büyük Kapatılma (Seçme Yazılar 3)* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, s. 284-316.
- (2001) "Lives of Infamous Men", *Essential Works of Foucault, 1954-1984 (Vol 3: Power)* içinde, James D. Faubion (haz.), New York: The New Press, s. 157-75.
- (2002) *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.
- (2003a) "On Dokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde 'Tehlikeli Kişi' Nosyonunun Evrimi", *İktidarın Gözü (Seçme Yazılar 4)* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, s. 185-209.
- (2003b) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tannöver, İstanbul: Ayrıntı.
- (2006) "Babanın 'Hayır'ı", *Sonsuza Giden Dil (Seçme Yazılar 6)* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, s. 17-34.
- (2007) *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978* içinde, Michel Senellart (haz.), çev. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Michel Senellart (haz.), çev. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- (2011) *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982-1983*, Frédéric Gros (haz.), çev. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- Frost, Bryan-Paul (1999) "A Critical Introduction to Alexandre Kojève's *Esquisse d'une phénoménologie du droit*", *Review of Metaphysics*, 52(3): 595-640.
- Gaius (1904) *Gai Institutiones or Institutes of Roman Law by Gaius*, E. A. Whit-tuck (haz.), çev. Edward Poste, Oxford: Clarendon Press.
- Garçon, Émile (1944) "Ceza Hukuku: Menşeleri-Tekâmülü-Halihazır Vaziyeti", çev. Sulhi Dönmezer ve Naci Şensoy, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 10(1-2): 649-78.
- (1945a) "Ceza Hukuku: Menşeleri-Tekâmülü-Halihazır Vaziyeti" (Devam), çev. Sulhi Dönmezer ve Naci Şensoy, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 11(1-2): 349-56.
- (1945b) "Ceza Hukuku: Menşeleri-Tekâmülü-Halihazır Vaziyeti" (Devam), çev. Sulhi Dönmezer ve Naci Şensoy, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 11(3-4): 293-308.
- Garland, David (1983) "Durkheim's Theory of Punishment: A Critique", *The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis* içinde, David Garland ve Peter Young (haz.), Londra: Heinemann, s. 37-61.
- (1985) *Punishment and Welfare: A History of Penal Strategies*, Aldershot: Gower.
- (1990) *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- (1996) "The Limits of the Sovereign States: Strategies of Crime Control in

- Contemporary Society", *British Journal of Criminology*, 36(4): 445-71.
- (2001) *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gauchet, Marcel (2000) "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", *Devlet Kuramı* içinde, Cemal Bâli Akal (haz.), çev. Ozan Erözden, Ankara: Dost Kitabevi, s. 33-67.
- Giddens, Anthony (1985) *The Nation-State and Violence (Vol. Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism)*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
- (2009) *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, çev. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis.
- Gill, Terry ve Elies van Sliedregt (2005) "Guantánamo Bay: A Reflection on the Legal Status and Rights of 'Unlawful Enemy Combatants'", *Utrecht Law Review*, 1(1): 28-54.
- Gordon, Colin (1991) "Governmental Rationality: An Introduction", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, 1-51.
- Gürkan, Ceyhan (2007) "Kameralizm: Modern Yönetim ve Maliye Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi", *Toplum ve Bilim*, 110: 216-46.
- Habermas, Jürgen (2007) *Bölünmüş Batı*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY.
- Hacking, Ian (2005) *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis.
- Hardt, Michael (1995) "The Withering of Civil Society", *Social Text*, 14(4): 27-44.
- (2004) "Sovereignty, Multitudes, Absolute Democracy: A Discussion between Michael Hardt and Thomas L. Dumm about Hardt's and Negri's *Empire*", *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* içinde, Paul A. Passavant ve Jodi Dean (haz.), New York ve Londra: Routledge, s. 164-76.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2001) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- (2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.
- Harries, Jill (1999) *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2007) *Law and Crime in the Roman World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1968) "Prolegomenon to the Principles of Punishment". H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Clarendon Press, s. 1-27.
- Hegel, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, Allen W. Wood (haz.), çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirst, Paul Q. (1975) "Marx and Engels on Law, Crime and Morality", *Critical Criminology* içinde, Ian Taylor, Paul Walton ve Jock Young (haz.), Londra ve Boston: Routledge and Kegan Paul, s. 203-230.
- Hobbes, Thomas (1993) *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- Hobsbawm, Eric (1990) *Haydutlar*, çev. Fatma Taşkent, İstanbul: Logos.

- (1994) "Barbarism: A User's Guide", *New Left Review*, 206: 44-54.
- Hoffmann, Stanley (1963) "Rousseau on War and Peace", *The American Political Science Review*, 57(2): 317-33.
- Hogg, Russell (2007) "Criminology, Crime and Politics Before and After 9/11", *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 40(1): 83-105.
- Horn, David G. (2005) "Performing Criminal Anthropology: Science, Popular Wisdom and the Body", *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics* içinde, Jonathan Xavier Inda (haz.), Oxford: Blackwell, s. 135-57.
- Howse, Robert (2006) "Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève's Engagement with Schmitt's 'Nomos der Erde'", *Leiden Journal of International Law*, 19(1): 93-103.
- Howse, Robert ve Bryan-Paul Frost (2000) "Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State", Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, çev. Bryan-Paul Frost ve Robert Howse, Maryland: Rowman and Littlefield, s. 1-27.
- Hudson, Barbara A. (2003) *Understanding Justice: An Introduction to Ideas, Perspectives and Controversies in Modern Penal Theory (Second Edition)*, Buckingham: Open University Press.
- Hugo, Victor (2002) *Sefiller (Cilt 1: Fantine)*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.
- Huizinga, Johan (2006) *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı.
- Jones, T. Anthony ve Andrew T. Scull (1973) "Durkheim's 'Two Laws of Penal Evolution': An Introduction", *Economy and Society*, 2(3): 278-84.
- Jones, Trevor ve Tim Newburn (1998) *Private Security and Public Policing*, Oxford: Oxford University Press.
- Kafka, Franz (1995) *Dava*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Cem.
- (2002) "Kanun Önünde", *Hikâyeler* içinde, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Cem, s. 82-84.
- Kant, Immanuel (1979) *The Conflict of the Faculties*, çev. Mary J. Gregor, New York: Abaris Books.
- (1991) "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", *Political Writings (Second Enlarged Edition)* içinde, Hans Reiss (haz.), çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, s. 93-130.
- (1996) *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999) *Metaphysical Elements of Justice: Part One of the Metaphysics of Morals (Second Edition)*, çev. John Ladd, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957) *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Karadeniz-Çelebican, Özcan (2006) *Roma Hukuku: Tarihi Giriş-Kaynaklar, Genel Kavramlar-Kişiler Hukuku, Hakların Korunması*, Ankara: Yetkin.
- Katoğlu, Tuğrul (2003) *Ceza Hukukunda Hukuka Aykırılık*, Ankara: Seçkin.
- Knemeyer, Franz-Ludwig (1980) "Polizei", çev. Keith Tribe, *Economy and Society*, 9(2): 172-96.

- Kojève, Alexandre (2000) *Outline of a Phenomenology of Right*, çev. Bryan-Paul Frost ve Robert Howse, Maryland: Rowman and Littlefield.
- (2001) "Colonialism from a European Perspective", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 29(1): 115-28.
- Kojève, Alexandre ve Carl Schmitt (2001) "Alexandre Kojève-Carl Schmitt Correspondence", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 29(1): 91-115.
- Koskeniemi, Martin (2004) "International Law as Political Theology: How to Read 'Nomos der Erde'?", *Constellations*, 11(4): 492-511.
- Krasmann, Susanne (2007) "The Enemy on the Border: Critique of a Programme in Favour of a Preventive State", *Punishment and Society*, 9(3): 301-18.
- Laclau, Ernesto (1998) "Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya", *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, Chantal Mouffe (haz.), çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal, s. 81-111.
- (2007) *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Ankara: Epos.
- Lesaffer, Randall (2009) *European Legal History: A Cultural and Political Perspective*, çev. Jan Arriens, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel (1979) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Hague: Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press.
- (1988) "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, Robert Bernasconi and David Wood (haz.), çev. Andrew Benjamin ve Tamra Wright, Londra ve New York: Routledge, s. 168-80.
- (1998) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (2003a) "Tanrının İradesi ve İnsanların İktidarı", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar* içinde, Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran (haz.), İstanbul: Metis, s. 218-40.
- (2003b) "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar* içinde, s. 241-59.
- (2003c) "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar* içinde, s. 260-83.
- (2003d) "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar* içinde, s. 295-344.
- Likhovski, Assaf (2003) "Czernowitz, Lincoln, Jerusalem, and the Comparative History of American Jurisprudence", *Theoretical Inquiries in Law*, 4(2): 621-57.
- Lowman, John; Robert J. Menzies ve Ted S. Palys (haz.) (1987) *Transcarceration: Essays in the Sociology of Social Control*, Aldershot: Gower Publishing.
- Lukes, Steven ve Andrew Scull (haz.) (1983) *Durkheim and the Law*, Oxford: Martin Robertson.
- Mabbott, John David (1969) "Professor Flew on Punishment", Harry Burrows Acton, *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers*, Londra: Macmillan, s. 115-29.
- Machiavelli, Niccolo (1998) *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal.

- Maine, Henry James Sumner (1906) *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, New York: Henry Holt and Company.
- Malinowski, Bronislaw (2003) *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Epsilon.
- Manderson, Desmond (haz.) (2009) *Essays on Levinas and Law: A Mosaic*, New York: Palgrave Macmillan.
- Marx, Gary T. (1988) *Undercover: Police Surveillance in America*, Berkeley: University of California Press.
- Marx, Karl (1975) "Digression: (On Productive Labour)", Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works (Vol 30)*, New York: International Publishers, s. 306-18.
- Matthews, Roger (haz.) (1988) *Informal Justice?*, Londra: SAGE Publications.
- Mayer, Arno J. (1981) *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, New York: Pantheon Books.
- Mazerolle, Lorraine ve Janet Ransley (2005) *Third Party Policing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McLaughlin, Eugene (2007) *The New Policing*, Londra: SAGE Publications.
- Meinecke, Friedrich (1998) *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, çev. Douglas Scott, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers.
- Merle, Jean-Christophe (2009) *German Idealism and the Concept of Punishment*, çev. Joseph J. Kominkiewicz, Cambridge: Cambridge University Press.
- Minkinen, Panu (1999) *Thinking without Desire: A First Philosophy of Law*, Oxford and Portland: Hart Publishing.
- Mouffe, Chantal (2010) *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim.
- Mousourakis, George (2007) *A Legal History of Rome*, Londra: Routledge.
- Nippel, Wilfried (1984) "Policing Rome", *The Journal of Roman Studies*, 74: 20-29.
- Oestreich, Gerhard (1982) *Neostoicism and the Early Modern State*, Brigitta Oestreich ve H. G. Koenigsberger (haz.), çev. David McLintock, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Malley, Pat ve Darren Palmer (1996) "Post-Keynesian Policing", *Economy and Society*, 25(2): 137-55.
- Özkazaç, Alev (2007) "Örgütlü Modenliğin Çözülmesi Sürecinde Suçun Yeniden Siyasallaşması", *Alev Özkazaç, Siyaset Sosyolojisi Yazıları: Yeni Sağ ve Sonrası*, Ankara: Dipnot, s. 209-30.
- (2011) "Biyo-Politik Çağda Suç ve Cezalandırma: Denetim Toplumunda Neo-Liberal Yönetimsellik", *Neo-Liberal Tezahürler: Vatandaşlık-Suç-Eğitim içinde*, Ankara: Dipnot, s. 101-62.
- Paine, Thomas (1985) *İnsan Hakları*, çev. Hüseyin Sarıca, İstanbul: Belge.
- Pasquino, Pasquale (1991a) "Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality içinde*, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 105-18.
- (1991b) "Criminology: The Birth of a Special Knowledge", *The Foucault Ef-*

- fect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 235-50.
- Pavlich, George C. (1996) *Justice Fragmented: Mediating Community Disputes Under Postmodern Conditions*, Londra ve New York: Routledge.
- Paye, Jean-Claude (2004) "Antiterrorist Measures, a Constituent Act", *Telos*, 128: 171-82.
- (2007) "'Enemy Combatant' or Enemy of the Government", *Monthly Review*, 59(4): 1-11.
- (2009) *Hukuk Devletin Sonu: Olağanüstü Halden Diktatörlüğe Terörle Mücadele*, çev. G. Demet Lüküslü, Ankara: İmge Kitabevi.
- Pfohl, Stephen (1994) *Images of Deviance and Social Control: A Sociological History (Second Edition)*, New York: McGraw-Hill.
- Plutark (2005) *Yaşamlar (Cilt 1: Theseus ve Romulus, Likurgus ve Numa, Solon ve Poplicola)*, çev. Meriç Mete, İstanbul: İdea.
- Polanyi, Karl (2000) *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim.
- Procacci, Giovanna (1991) "Social Economy and the Government of Poverty", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell ve diğ. (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 151-68.
- Rancière, Jacques (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. Julie Rose, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.
- (2007) *Siyasalin Kıtısında*, çev. A. Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.
- Robinson, O. F. (1995) *The Criminal Law of Ancient Rome*, Londra: Duckworth.
- Rose, Gillian (1992) *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, Oxford ve Cambridge: Blackwell.
- Rose, Nikolas (1996) "The Death of the Social? Re-figuring the Territory of Government", *Economy and Society*, 25(3): 327-56.
- (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas, Pat O'Malley ve Mariana Valverde (2006) "Governmentality", *Annual Review of Law and Social Science*, 2: 83-104.
- Roth, Michael S. (1983) "A Note on Kojève's Phenomenology of Right", *Political Theory*, 11(3): 447-50.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002) "The Social Contract", *The Social Contract and The First and Second Discourses* içinde, Susan Dunn (haz.), New Haven ve Londra: Yale University Press, s. 149-254.
- (2005a) "Abstract of Monsieur the Abbé de Saint-Pierre's Plan for Perpetual Peace", *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics* içinde, Christopher Kelly (haz.), çev. C. Kelly ve Judith Bush, Hanover: Dartmouth College Press, s. 27-49.
- (2005b) "Judgment of the Plan for Perpetual Peace", *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics* içinde, Christopher Kelly (haz.), çev. Christopher Kelly ve Judith Bush, Hanover: Dartmouth College Press, s. 53-60.
- (2005c) "State of War". Jean-Jacques Rousseau, *The Plan for Perpetual Pe-*

- ace, *On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics* içinde, Christopher Kelly (haz.), çev. Christopher Kelly ve Judith Bush, Hanover: Dartmouth College Press, s. 61-73.
- (2005d) *Ekonomi Politik*, Mehmet Ali Ağaoğulları (haz.), çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi.
- Sabuktay, Ayşegül (2010) *Devletin Yasal Olmayan Faaliyetleri: Susurluk Olayı'na Hukuk-Siyaset Kuramından Bakış*, İstanbul: Metis.
- Sancar, Mithat (2004) *'Devlet Aklı' Kısacasında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim.
- Schabas, William A. (2005) *An Introduction to the International Criminal Court (Second Edition)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schild, Wolfgang (2004) "The Contemporary Relevance of Hegel's Concept of Punishment", *Hegel on Ethics and Politics* içinde, Robert B. Pippin ve Otfried Höffe (haz.), çev. Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge Univ. P., s. 150-79.
- Schmitt, Carl (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab, Cambridge: The MIT Press.
- (1996) *Roman Catholicism and Political Form*, çev. Gary L. Ulmen, Westport: Greenwood Press.
- (2000) "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", *Devlet Kuramı, Cemal Bâli Akal* (haz.), çev. B. Emrah Oder, Ankara: Dost Kitabevi, s. 245-54.
- (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. Gary L. Ulmen, New York: Telos.
- (2006a) *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.
- (2006b) *Hamlet or Hecuba: The Irruption of Time into Play*, çev. Simona Draghici, Corvallis: Plutarch Press.
- (2006c) *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.
- (2007) *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, çev. Gary L. Ulmen, New York: Telos.
- Schorske, Carl E. (1981) *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, NY: Vintage.
- Schwarz, Andreas B. (1963) *Roma Hukuku Dersleri*, çev. Türkan Rado, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları (No. 134).
- Scull, Andrew (1983) "Community Corrections: Panacea, Progress or Pretence?", *The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis* içinde, David Garland ve Peter Young (haz.), Londra: Heinemann, s. 146-65.
- (1984) *Decarceration: Community Treatment and the Deviant - A Radical View (Second Edition)*, Cambridge: Polity Press.
- SDoC (*The SAGE Dictionary of Criminology*) (2001) Eugene McLaughlin ve John Muncie (haz.), Londra: SAGE Publications.
- Shearing, Clifford D. (1992) "The Relation between Public and Private Policing", *Crime and Justice: A Review of Research*, 15: 399-508.
- Shearing, Clifford D. ve Philip C. Stenning (1981) "Modern Private Security: Its Growth and Implications", *Crime and Justice: A Review of Res.*, 3: 193-245.
- (1983) "Private Security: Implications for Social Control", *Social Problems*, 30(5): 493-506.
- Simon, Jonathan ve Malcolm M. Feeley (2003) "The Form and Limits of the New Penology", *Punishment and Social Control (Enlarged Second Edition)* içinde,

- Thomas G. Blomberg ve Stanley Cohen (haz.), New York: Aldine De Gruyter, s. 75-116.
- Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought (Vol 2: The Age of Reformation)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004) *Visions of Politics (Vol 2: Renaissance Virtues)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spierenburg, Pieter (1984) *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression from a Preindustrial Metropolis to the European Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, Peter (1999) *Roman Law in European History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenson, Kevin (1993) "Community Policing as a Governmental Technology", *Economy and Society*, 22(3): 373-89.
- Stolleis, Michael (2009) *Yasanın Gözü: Bir Metaforun Tarihi*, çev. Arif Çağlar, İstanbul: Kitap.
- Strachan-Davidson, James Leigh (1901) "Mommsen's Roman Criminal Law", *The English Historical Review*, 16(62): 219-91.
- (1912a) *Problems of the Roman Criminal Law (Vol 1)*, Oxford: Clarendon P.
- (1912b) *Problems of the Roman Criminal Law (Vol 2)*, Oxford: Clarendon P.
- Tacitus, Cornelius (2006) *Germania Halklarının Kökeni ve Yerleşim Yeri*, çev. Mine Hatapkapuoğlu, İstanbul: Kabalıcı.
- Taylor, Ian, Paul Walton ve Jock Young (1977) *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance*, Londra, Henley ve Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Tellegen-Couperus, Olga (1993) *A Short History of Roman Law*, Londra ve New York: Routledge.
- (2006) "Pontiff, Preator, and Iurisdictio in the Roman Republic", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis (Legal History Review)*, 74 (1-2): 31-44.
- Tilly, Charles (2001) *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu, 990-1992*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi.
- Tiryakian, Edward A. (1964) "Durkheim's 'Two Laws of Penal Evolution'", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3(2): 261-66.
- Tribe, Keith (1984) "Camerlism and the Science of Government", *Journal of Modern History*, 56(2): 263-84.
- Tunick, Mark (1992) *Punishment: Theory and Practice*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
- Tura, Saffet Murat (1996) *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, genişletilmiş 2. basım, İstanbul: Ayrıntı.
- Vergès, Jacques (2009) *Savunma Saldırıyor*, çev. Vivet Kanetti, İstanbul: Metis.
- Vernant, Jean-Pierre ve Pierre Vidal-Naquet (2012) *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam, İstanbul: Kabalıcı.
- Vinogradoff, Paul (1909) *Roman Law in Mediæval Europe*, Londra ve New York: Harper and Brothers.
- Viroli, Maurizio (1992) *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press.

- von Bar, Carl Ludwig ve diğ. (1916) *A History of Continental Criminal Law*, çev. Thomas S. Bell, Boston: Little, Brown, and Company.
- von Hirsch, Andrew; Julian V. Roberts ve Anthony Bottoms (haz.) (2003) *Restorative Justice and Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigms?*, Oxford and Portland: Hart Publishing.
- von Jhering (Ihering), Rudolf (1913) *Law as a Means to an End*, çev. Isaac Husik, Boston: The Boston Book Company.
- Wacquant, Loïc (2000) "The New 'Peculiar Institution': On the Prison as Surrogate Ghetto", *Theoretical Criminology*, 4(3): 377-89.
- (2001) "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh", *Punishment and Society*, 3(1): 95-134.
- (2008) "The Place of the Prison in the New Government of Poverty", *After the War on Crime: Race, Democracy, and a New Reconstruction* içinde, Mary Louise Frampton, Ian Haney López ve Jonathan Simon (haz.), New York ve Londra: New York University Press, 23-36.
- (2009a) *Prisons of Poverty (Expanded Edition)*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (2009b) *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham ve Londra: Duke University Press.
- Wakefield, Andre (2009) *The Disordered Police State: German Cameralism as Science and Practice*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, Max (1948) "Politics as a Vocation", Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Londra: Routledge and Kegan Paul, s. 77-128.
- (1978) "Economy and Law (The Sociology of Law)", *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* içinde, Guenther Roth ve Claus Wittich (haz.), Berkeley: The University of California Press, s. 641-900.
- Young, Jock (1999) *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, Londra: SAGE Publications.
- Zedner, Lucia (2004) *Criminal Justice*, Oxford ve New York: Oxford Univ. P.
- (2007) "Pre-Crime and Post-Criminology?", *Theoretical Criminology*, 11(2): 261-81.
- Zehr, Howard (1985) "Retributive Justice, Restorative Justice", *New Perspectives on Crime and Justice*, Occasional Papers, Issue No. 4, Ontario ve Indiana: MCC Canada Victim Offender Ministries Program and MCC US Office of Criminal Justice.
- (1990) *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Scottdale, PA: Herald Press.
- Žižek, Slavoj (1999) "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, Chantal Mouffe (haz.), Londra ve New York: Verso, 18-37.
- (2000) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra ve New York: Verso.

Dizin

- Achenwall, Gottfried, 163
Acton, Harry Burrows, 104
adalet
 adalet ve yapıbozum, 56, 57, 62, 63, 67
 adalet/ceza, bkz. ceza adaleti
 adalet/hukuk, 26, 57-60, 62-64, 67, ayrıca bkz. hukukun adaleti
 adaletin gözü/*dikes ophtalmós/justitiae oculus*, 84, 85
 aktüeryal adalet, 261
 hukukun adaleti, 33-35, 64, 69-71, 73, 76-80, 82, 85, 86, 92, 93, 132
 onarıcı adalet, 102, 118, 264, 265, 267
 savaş ve adalet, bkz. savaş
 sonsuz adalet, 33, 64, 67, 69, 70, 82
adil yargılanma hakkı, 96, 267
adli psikiyatri, 94, 99
adli tıp, 99
Aeschylus, 23, 25
affetme, 53, 54, 104, 206
Agamben, Giorgio, 25, 26, 44, 67, 80, 81, 109, 126, 181, 183, 249, 250, 285-87
Agamemnon, 23
ahlak, 18, 22, 45, 46, 48-50, 55, 59, 71, 76, 98, 104, 135, 151, 159, 180, 181, 204, 210, 227, 229, 231, 238, 259, 261, 288, 289
Akal, Cemal Bali, 73, 150
Alexander, Michael C., 130
Ammirato, Scipione, 158
anayasal suç, bkz. suç
Anderson, Perry, 138
anormallik, 115, 116, 237, 238, 240
antropoloji, 33, 71, 72, 213, 222, 238, 239
Apollo, 23, 24
aporia, 58, 59
arabulucu, 74, 75, 94, 122, 123, 126, 265, 267
Arendt, Hannah, 25, 45, 46, 173, 181
Aristoteles, 43, 73
art nouveau, 15
Ashworth, Andrew, 263
Athena, 23, 24
Aufheben, 142
Augustus, 126
Avrupa dengesi, 161, 165, 166, 195, 202
Avrupa kamu hukuku/*Ius Publicum Europaeum*, 174, 176, 178, 179, 181, 184, 201, 202, 248
Avrupa klasik devletler düzeni, 35, 150, 161, 174, 175, 178, 179, 182, 184, 247, 248
avukat, 99, 135, 181, 189
Ayala, Balthasar, 179
Aydınlanma/*Aufklärung*, 14, 22
Ayiter, Kudret, 130
Aziz Thomas, 158

- baba katli, 15, 129
 Babanın-Adı/*nom-du-père*, 72
 Bacon, Francis, 110
 Badiou, Alain, 82
 Baier, Kurt E., 105
 Balibar, Étienne, 251-52
 Balke, Friedrich, 217
 Baudrillard, Jean, 266
 Bauman, Richard A., 130, 232
 Bayat, Asef, 272
 Beccaria, Cesar, 198, 208, 212, 227, 265
 Beck, Ulrich, 254, 255
 Benjamin, Walter, 26, 29, 44, 51, 57, 60, 61, 63, 65-67, 134, 136, 249, 250, 288, 289, 290
 Benn, S. Isaac, 105
 Bentham, Jeremy, 99, 212, 237, 265
 Berger, Adolf, 124n
 Besnier, Jean-Michel, 138
 Birinci Enternasyonal, 135
 Black, Henry Campbell, 71
 Bloch, Marc, 167, 168, 188, 190
 Borkowski, Andrew, 124-25n
 Botero, Giovanni, 158
 Bottoms, Anthony E., 262
 Bourdieu, Pierre, 73-75, 158
 Braithwaite, John, 264
 Braudel, Fernand, 172
 Brissot, J. P., 208, 227
 Brooks, Thom, 142
 Burke, Peter, 157, 158
 Butler, Judith, 281
 büyük kapatılma, 231-33

cahier de doléance, 233
 cemaat, 40, 75, 94, 102, 230, 253, 267, 268, 278
 ceza adaleti
 adalet/ceza, 27, 28, 31, 33-35, 86, 90-93, 103-6, 110, 114, 115, 122, 132, 133, 135, 136, 141, 145, 146
 faydacı yaklaşım, 27, 49, 51, 99-102, 105, 116
 ödetmeci yaklaşım, 27, 48, 99-102, 105, 122
 ceza hukuku, 22, 54, 90, 95, 98, 109, 111-13, 117-19, 128, 129, 137-40, 176, 239, 240, 260, 263, 281
 ceza reformu, 37, 207-13, 226-28, 233-35, 265
 ceza rejimi, 208, 258, 259, 274, 276, 278
 ceza siyaseti, 39, 40, 95, 101, 102, 239, 257, 259, 261, 268-70, 273
 cezai antropoloji, 94, 213, 238-40
 cezai ehliyet, 239, 240
 cezai yaptırım, 137, 176, 182, 261, 263
 cezarların kanuniliği, 54
 cezasızlık, 53, 54, 212
 Christie, Nils, 99, 264
 Cicero, 236
 civitas, 125, 152, 154
 civitas humana, 108
 Clastres, Pierre, 73
 Cloud, Duncan, 130
 Clytaemestra, 23
 Cohen, Stanley, 101, 162, 272, 274-75, 277, 279-82
 compelle intrare, 231
 complexio oppositorum, 184
 Curtis, Dennis, 22

 Çelebi, Aykut, 63, 174

Dasein, 25, 142, 245
 Daumier, Honoré, 20, 64, 88
 dava, 20, 23, 25, 123-125, 127, 128, 130, 131, 186, 189, 258, 263, 285-287
 Birinci Enternasyonal davası, 135
 ceza davası, 258, 263
 davacı, 64, 124, 128, 138
 davalı, 124, 138, 181, 263
 Eichmann davası, 181n
 siyasi dava, 134, 135
 Dava, Franz Kafka, 285, 287, 288
 de Saint-Pierre, Abbé, 202
 de Vattel, Emerich, 179, 180
 de Vitoria, Francisco, 108
 Dean, Mitchell, 218

- Defert, Daniel, 224
Dei delitti e delle pene, Cesar
 Beccaria, 198, 208
 del Vecchio, Giorgio, 44
 Deleuze, Gilles, 25, 246, 278
 della Casa, Giovanni, 158
 Delmas-Marty, Mireille, 281
 d'Entrèves, Alessandro Passerin, 151,
 152, 154, 157
 Derrida, Jacques, 28, 33, 51, 56-64,
 66-68, 76, 77, 81
 devlet
 devlet/toplum, 30, 31, 35, 36, 38,
 93, 97, 139-141, 144, 145, 195,
 214, 219, 222-24, 241, 246, 253,
 257, 258, 269, 271, 278, 282
 devletin sömülenmesi/sivil
 toplumun sömülenmesi, 246,
 252, 282
 devletin yönetsimleşmesi, 39, 75,
 93, 145, 213, 217-19, 222, 224,
 235, 282
status, 151-154, 158, 162
status civitatis, 153
status principis, 152, 153
status regni, 152
 d'Holbach, P. H. T., 173n
 Diamantides, Marinos, 78
 Díez, Carlos Gómez-Jara, 281
 dilbilim, 71, 152
 dışlama, 39, 257, 275, 276
 Donzelot, Jacques, 224
 du Plessis, Paul, 124-25n
 Dubber, Markus Dirk, 129, 165
 Duby, Georges, 188
 Dumézil, Georges, 73
 Durkheim, Émile, 90, 95, 115-23, 226,
 238
 düello, 110, 178, 190, 200
 düşman, 55, 106, 108, 109, 111, 121,
 129, 134, 201, 202, 256
 dost/düşman, 85, 131, 174, 177,
 183, 245, 248, 255
 halkdüşmanı, 131
 iç düşman/dış düşman, 134, 166,
 172, 194, 206
 meşru düşman/*justus hostis*, 108,
 179, 180, 182
 suçlu/düşman, 109, 131, 134, 144,
 146, 176, 180, 182, 183, 185, 194,
 204-206, 281
 toplum düşmanı, 207, 209, 210, 241
économistes, 217, 220
 Eichmann, Adolf, 181n
 Elias, Norbert, 168-70, 172, 173, 175
Encyclopédie, 216
 Engel, Ernst, 239
 Ericson, Richard V., 262
 Erinys, 19, 23, 24
 Erözden, Ozan, 156
 Ersoy, Yüksel, 137
 eşitlik, 27, 34, 69, 70, 71, 79, 82-84,
 90-93, 103, 106-8, 110, 113, 115,
 119, 125, 126, 131, 133, 135-38,
 140-42, 144, 145, 180-84, 194,
 210, 211, 241, 255
 Ewald, François, 224, 236
 fail, 96, 99, 102, 104, 112-14, 119,
 133, 134, 138-41, 145, 264, 265,
 267, 268
 Fanon, Frantz, 183n
 Feeley, Malcolm M., 258, 260, 262
 felsefe, 14-16, 18, 21, 28, 50, 71
 feodal, 109, 112, 155, 167, 170, 175,
 178, 186, 188, 190, 191, 200
 Ferdinand, 45
 Ferri, Enrico, 238
 Feuerbach, Anselm, 212
fiat iustitia et pereat mundus, 43, 45,
 46, 50, 52, 56
 filoloji, 71
fin-de-siècle, 13
 Fletcher, George P., 48n, 96
 Flew, Anthony, 105
 Foucault, Michel, 22, 25, 36, 37, 74,
 85, 154, 155, 158-66, 185, 186,
 188-93, 208, 210, 215-21,
 225-28, 230-34, 239-41, 246,
 248, 260, 282
 Frachetta, Girolamo, 158

- Fransız Devrimi, 210n, 232
 Freud, S., 15
 Frost, Bryan-Paul, 138
 Fukuyama, Francis, 28n
- Gaius, 123-5
 Garçon, Émile, 111-5
 Garland, David, 120n, 121, 262, 268-70
 Garofalo, Raffaele, 238
 Gauchet, M., 72
 Genel Hastane, 231-33
 genetik bilimleri, 94
 Gentili, Alberico, 179
 Giddens, Anthony, 172, 254, 255
 Gill, Terry, 281
Giustizia, 42, 43
 Gordon, Colin, 218, 224
 Goudy, Henry, 72
 Gregor, Mary, 47n
Großraum, 248, 249
 Grotius, Hugo, 179
 güç darbesi/*coup de force*, 60, 63, 135
 Gürkan, Ceyhan, 163
 güvenlik, 31, 37, 46, 74, 94, 115, 135, 136, 167, 205, 217, 224, 236, 255, 262, 266, 267, 269, 278, 281
- Habermas, Jürgen, 173n
 Habsburg, 13
 Hacking, Ian, 163, 164, 238, 239
 Haggerty, Kevin D., 262
 Haham Hanania, 143
 Hapishane, 97, 107, 144, 226-28, 232, 233, 235-38, 260, 262, 264, 269, 274, 275, 277, 278
 Hardt, Michael, 110, 246, 248, 250-52, 282
 Harries, Jill, 130
 Hart, Herbert Lionel Adolphus, 100, 105
 Hegel, G. W. F., 29, 50, 142, 143, 184, 223, 235, 241, 245, 246
 Heidegger, M., 29
 Hiller, Kurt, 44
 Hristiyanlık, 152, 157, 158, 219, 231
- Hirst, Paul Q., 98
 Hobbes, Thomas, 157n, 184, 185, 202, 214
 Hobsbawm, Eric, 272, 273
 Hoffmann, Stanley, 203, 204
 Hogg, Russell, 281
homme infame, 25
homo criminalis, 237, 238
homo economicus, 37, 213, 221, 222, 234, 238
homo juridicus, 221
homo penalis, 212, 213, 234, 238
 Horn, David G., 239
 Howse, Robert, 138, 246
 Hudson, Barbara A., 96, 100-2
 Hugo, Victor, 24
 Huizinga, Johan, 33
 hukuk
 feodal hukuk, 188, 190
 Germen hukuku, 186-88, 190
 hukuk ve karar, 59, 60, 63, 64, 66-68, 80
 hukuk ve şiddet, 60-63, 65-68, 71, ayrıca bkz. şiddet
 hukuk ve üçüncü taraf, bkz. üçüncü taraf
 hukuk ve yargı gücü, 25, 26
 hukuksal tahakküm, 34, 68, 71, 75, 85, 86, 93, 95, 97, 132, 133, 136, 141, 145
 hukukun adaleti, bkz. adalet
 ius, 47, 48, 128, 152
 kamu hukuku, 50, 129, 138, 139, 164, 215
 medeni hukuk, 90, 240, 263
 objektif hukuk, 47
 özel hukuk, 34, 128, 129, 136, 138, 139, 141, 164
 pozitif hukuk, 54, 142
 Recht, 47, 48, 50
 sübjektif hukuk, 47
 ulusal hukuk, 180, 183, 281
 uluslararası hukuk, 109, 173, 179, 180, 183, 250, 281
 hükümet darbesi/*coup d'état*, 136, 165, 213, 215

Hygeia, 18

Ianus, Robert van Audenaerde, 148

Il Principe, Machiavelli, 153, 155

Institutiones Juris Publici Germanici,

Pütter, J. S., 162

ıslah, 31, 96, 102, 114, 116, 122, 142,
143, 230, 233-36, 259-62, 267,
276

Iustitia, 20

iktidar, 25, 30, 37, 40, 72, 73, 85, 106,
121, 154, 155, 169-71, 217-19,
225, 226, 228-30

adli iktidar, 165, 185

bilgi/iktidar, 38, 260, 274, 275

biyo-iktidar, 225, 226, 235

cezalandırıcı iktidar, 208-210

disipliner iktidar, 31, 37, 172, 225,
226, 228, 233, 237, 238, 247

egemen iktidar, 26

hukuk ve iktidar, 60, 61, 65, 190,
192, 215

iktidar ekonomisi, 194, 208, 283

iktidar tekniği, 225, 226, 228, 248,
257

politika-sonrası ve iktidar, 257,
282, 283

İncil, 231n

infaz, 19, 20, 24, 25, 40, 49, 53, 94,
95, 98, 204-6, 262, 275, 287

İnsan ve Yurttaş Hakları

Beyanamesi, 210n

İsa, peygamber, 231n

istatistik/*Statistik*, 163, 164, 239,
259-61, 266

istisna/*exceptio*, 26, 108-10, 127, 177,
183, 249-51, 283

izleme/gözetim, 74, 85, 109, 115,
225, 229, 231, 233, 260

Janus, 148, 166, 194

Jones, T. Anthony, 120n

Jones, Trevor, 267

Josef K., 285-87

Julius, N. H., 237

Jurisprudenz, Gustav Klimt, 12-14,
18, 19, 21, 22, 25, 26, 40, 285,
289

Kafka, Franz, 62, 285-88

kameralizm, 163

kan davası, 109, 110, 117, 120, 178

Kant, Immanuel, 21, 22, 45-50, 54,
55, 173

Kantorowicz, Ernst, 193

kapatma, 101, 115, 143, 144, 228,
230-33, 236, 240, 260, 262, 265,
274-78

Karadeniz-Çelebican, Özcan, 124n

kefare, 89, 114, 115, 117, 143, 187,
261, 264

Kierkegaard, S., 59

kıyas yasası/*lex talionis*, 92, 111, 112

kıyas/*re-talio*, 90, 92, 111, 128, 141

klasik okul, 37, 209, 212, 213, 226,
235, 238, 241, 275

Klimt, Gustav, 12-19, 21, 22, 24-26

Knemeyer, Franz-Ludwig, 162

Kojève, Alexandre, 29, 73, 85, 86,
138-41, 143-5, 245, 246

kolektif öç, 117, 120, 122

kontrol toplumu, bkz. toplum

kontrol/denetim, 30, 31, 37-40, 94,
97, 101, 102, 146, 154, 225,

228-31, 246, 250, 251, 259-62,
265, 266, 271, 274-79, 283

kopuş stratejisi, 135

Koskenniemi, Martin, 184n

kovuşturma, 25, 96, 128, 173, 180,
182, 186, 263, 286

Krasmann, Susanne, 281

Kraus, Karl, 22

Lacan, Jacques, 72

Laclau, Ernesto, 59, 67, 81, 82

Ladd, John, 47n

laissez-faire, 222, 223

le Peletier, L. M., 208, 227

Lebensraum, 248

Leibniz, G. W., 163

Lesaffer, Randall, 125n, 127, 128

- lettre de cachet*, 230, 231
 Leviathan, 184n
Leviathan, Thomas Hobbes, 157n
 Levinas, Emmanuel, 57, 76-81, 143
Lex, 20
 liberalizm, 224
 Likhovski, Assaf, 22
 Locke, John, 214
 Lombroso, Cesare, 238, 239
 Lukes, Steven, 120n
 Lyon, 188, 232

 Mabbott, John David, 105
 Machiavelli, Niccolo, 153-15, 157-59
 mağdur, 94, 96, 99, 112, 119, 128, 138,
 139, 141, 145, 192-94, 264, 265,
 267-69, 280
 mahkeme, 23-25, 49, 54, 66, 79, 94,
 107, 140, 191, 263, 264, 269
 çocuk mahkemesi, 275
 halk mahkemesi, 130-132
 Maine, Sumner, 90, 123-25
 Makedonya, 205
 Makoth, 143
 Makyavelizm, 157
 Malinowski, Bronislaw, 33
 Manderson, Desmond, 78
 Marx, Karl, 29, 98, 99
 masumiyet, 286, 288-90
 masumiyet karinesi, 96, 267
 Matsch, Franz, 13, 14
 Matthews, Roger, 75n
 Mazerolle, Lorraine, 75n
 McLaughlin, Eugene, 259n, 267
Medizin, Gustav Klimt, 14, 17
 Meinecke, Friedrich, 157
 merkantilizm, 163
 Merle, Jean-Christophe, 142
 Metodistler, 228
 Minkinen, Panu, 23
 Mommsen, Theodor, 129
 Montaigne, M., 57n, 61
 Mouffe, Chantal, 254-56
 Mousourakis, George, 124n
 Musevilik, 219

 Napolyon, 290
 Naziler, 21, 109, 181n, 183n
 Negri, Antonio, 110, 248, 250, 251
neighbourhood watch, 244
 neo-liberalizm, 271
 Newburn, Tim, 267
 Nietzsche, F., 29
nomos, 184, 216, 245, 246, 248, 249
 norm, 31, 66, 76, 81, 113, 235-37,
 239, 241, 261, 275
 normalleştirme, 74, 235, 238, 241
nuda veritas, 15
nulla poena sine lege, 54, 96
nullum crimen sine lege, 96
 Numa Pompilius, 148
 nüfus, 163, 170, 171, 199, 217, 225,
 226, 239, 251, 259, 261, 262

 Oestreich, Gerhard, 164
Oikos, 216
 O'Malley, Pat, 267
 orantılık prensibi, 92, 100, 117, 228
ordalie, 189, 190
Oresteia, Aeschylus, 23, 25
 Orestes, 23, 24
 Ortaçağ, 35, 108, 152, 160, 161, 167,
 170, 173, 175, 177-79, 186, 190,
 193, 200, 215, 221

 önleme, 38, 40, 94, 101, 142, 144,
 162, 208, 234, 265, 266
 genel önleme, 265
 özel önleme, 265
 Özkazanç, Alev, 270-72

 Paine, Thomas, 211n
 Palmer, Darren, 267
 Panoptikon, 237
par in parem imperium non habet,
 181, 182
 Pascal, B., 57n, 61
 Pasquino, Pasquale, 162, 212, 213,
 238
 patriarkal, 112, 113
 Pavlich, George C., 75n
 Peters, Richard S., 105

- Petty, William, 164
 Pfohl, Stephen, 212, 274
Philosophie, Gustav Klimt, 14-16
 Platon, 23
 Plutark, 31, 148
 Polanyi, Karl, 222-23, 232
Polis, 151, 152, 175, 177, 219
Politesse, 175
political arithmetic, 164
 politik ekonomi, 37, 213, 216, 217, 220-23, 275
Politik, 166, 174, 175, 245
 politika
 alt-politika, 255
 arkhi-politika, 253
 biyo-politika, 29, 225
 meta-politika, 253
 para-politika, 253
 polis/politika, 31, 39, 69, 70, 82-84, 175, 176, 253, 254, 256, 257, 270, 271, 282
 politika-sonrası, 38, 39, 247, 254-57, 282, 283
 ultra-politika, 253
 yaşam politikası, 255
politiques, 217, 219
polizei/polis, 36, 85, 156, 161-66, 171, 174, 175, 185, 195, 199, 212-17, 219-24, 226, 229, 230, 232-33, 245, 253, 266
 polis gücü, 75, 98, 99, 109, 130, 162, 163, 182, 258, 266, 267, 269, 275, 278, 281
 polisiye, 38, 74, 136, 233, 247, 257, 264, 267, 278
Polizeigesetz, 162
Polizeiwissenschaft, 162, 163
 post-geleneksel toplum, bkz. toplum
 pozitif okul, 238, 241, 275
 prence öğütler, 153, 154
 Prins, A., 238
 Procacci, Giovanna, 224
 Prusya, 21, 163
 psikanaliz, 71, 72
 psikoloji, 236
 Pyrrhus, 31
 Quakerler, 228
ison d' état/ratio status/hikmeti
 hükümet, 36, 37, 143, 144, 156-63, 165, 171, 186, 195, 199, 200, 203-4, 208, 212, 214, 215, 217, 220, 221, 226
 Rancière, Jacques, 39, 69, 82, 84, 175, 176, 253
 Ransley, Janet, 75n
 Raphael, 42, 43
regnum, 152, 154
respublica, 152
 Resnik, Judith, 22
respublica Christiana, 108, 109, 152
 Ringstraße, 13, 14
 risk, 31, 37, 38, 74, 94, 96, 97, 226, 240, 241, 254, 255, 257-62, 265-67, 269, 270, 283
 risk toplumu, bkz. toplum
 Robinson, O. F., 130
 Roma hukuku, 71, 72, 123, 124, 129, 187, 188, 190, 286
actio in rem, 124
apud iudicem, 127, 128
coercitio, 130
cognitio extra ordinem, 132
comitia centuriata, 130
crimina publica, 129-31
delicta privata, 129, 131
dominium, 89
dominus, 89, 125
formulae, 127, 131
imperium, 89, 126, 181
in iure, 127
iudex, 127
iudicatio, 130
iurisdictio, 124, 127, 128, 130
ius civile, 124, 125, 128
ius quiritium, 125
kalumnia, 286
kalumniator, 286
legisactio, 123, 124, 126, 127, 131
legis actio sacramento, 123
 Lex Iulia, 126
magistratus, 89, 123, 124, 127,

- 129-32
parricidium, 129
pater familias, 125
patria potestas, 89
perduellio, 129
preator, 124-28
quaestiones perpetuae, 130, 131
sacramentum, 125
tresviri capitales, 130, 131
vitae necisque potestas, 89
- Roma, 15, 31, 45, 71, 84, 89, 123, 126,
128-32, 148, 151, 160, 177, 184,
187, 205, 219
- Rose, Gillian, 76, 97, 218
- Roth, Michael S., 138
- Rousseau, Jean-Jacques, 200-7, 209,
216, 217
- Sabuktay, Ayşegül, 156
- Sancar, Mithat, 156, 157
- sapkınlık, 116, 261, 269, 275, 281
- sapma, 31, 235-37, 261, 275
- savaş
dinsel savaş, 178
haklı savaş/*bellum justum*, 108,
109, 174, 178, 180
haklı sebep/*justa causa*, 179, 180
iç savaş, 108, 115
kamusal savaş/*bellum publicum*,
179
özel savaş/*bellum privatum*, 36, 90,
111, 174, 178, 179, 184, 195, 202
savaş hali/*l'état de guerre*, 38,
200-4
savaş ve adalet, 35, 36, 108, 178-81,
187, 190, 195
savaş ve ceza, 31, 35, 36, 90, 92,
106, 108-13, 115, 120, 133, 146,
166, 175, 176, 178-86, 190, 194,
195, 204-6, 241
suça karşı savaş, 280
terörizme karşı savaş, 281
yasadışı savaşçı, 281
- savcı, 18, 99, 127, 192
- savunma hakkı, 96
- Schild, Wolfgang, 142
- Schmitt, Carl, 26, 108-9, 173-84, 201,
202, 245, 246, 248-50, 252, 253
- Schorske, Carl, 15, 16, 22
- Schwarz, Andreas B., 124
- Scull, Andrew, 120n
- Secession, 15
- Servan, J. M. A., 208
- Servatius, R., 181
- Shearing, Clifford D., 267
- Sigorta, 74, 94, 224, 240, 255, 259,
266
- Simon, Jonathan, 258, 260, 262
- Sinclair, John, 164
- sivil toplum, bkz. toplum
- Siyasal Kavramı*, Carl Schmitt, 174
- siyasal suç, bkz. suç
- Skinner, Quentin, 152-54
- sorumluluk, 49, 80, 81, 119, 181, 259,
261, 269, 278
kusursuz sorumluluk, 240, 259, 263
sınırsız sorumluluk, 76, 77, 80, 81
- sosyal, 224, 235
sosyal adalet, 269
sosyal denetim/kontrol, 115, 233,
275, 277
sosyal destek, 224
sosyal görevli, 273
sosyal haydutluk, 272
sosyal hijyen, 143, 240
sosyal problem, 224
sosyal sigorta, 224
sosyal tip, 121
- sosyoloji, 143, 236, 238
- Sparta, 205
- Spierenburg, Pieter, 110
- Spinoza, B., 81
- status*, bkz. devlet
- Stein, Peter, 187
- Stenning, Philip C., 267
- Stenson, Kevin, 267
- Stimilli, Davide, 285, 286
- Stolleis, Michael, 84, 85
- Strachan-Davidson, James Leigh, 126,
129
- Strasbourg, 164
- suç

- anayasal suç, 114, 129-131, 134
 siyasal suç, 144
 suç kontrolü, 94, 268, 269
 suç oranları, 268, 276
 suça karşı savaş, bkz. savaş
 suçbilim, 38-40, 99, 213, 260,
 268-70, 273, 275, 279, 280
 suçlu, 20, 31, 48, 49, 53, 92, 98,
 100, 105, 109, 116-17, 131, 134,
 138-40, 142-44, 146, 176,
 180-82, 189, 192-94, 204-12,
 227, 232, 234-41, 259-65, 269,
 270, 275, 276, 278, 281, 287, 289
 suçlu/düşman, bkz. düşman
 suçluluk, 22, 81, 96, 116, 181, 239,
 260, 275, 276, 285, 288, 290
 suçsuzluk, bkz. masumiyet
 suçun maddi unsuru/*actus reus*, 96,
 137, 266
 suçun manevi unsuru/*mens rea*, 96,
 137, 266
 virtüel suç, 266
 şahsi öç, 90, 110-112, 114, 115, 117,
 119, 120
 şiddet, 25, 26, 30, 35, 38, 39, 46, 51,
 52, 56, 60-63, 65-69, 71, 78, 79,
 86, 92, 106-8, 166-69, 171-73,
 191, 194, 203, 256, 272, 276, 281
 devrimci şiddet, 67
Gewalt, 51, 52, 56
 hukuk koruyucu
 şiddet/*Rechtserhaltende Gewalt*,
 63, 67, 68, 136
 hukuk kurucu şiddet/*Rechtsetzende*
Gewalt, 61, 63, 67, 68, 134, 136
 ilahi şiddet, 63, 67
 mitik şiddet, 67, 134
 saf şiddet, 63, 67
 şiddet tekeli, 35, 167, 168, 171-73,
 191
 Tacitus, 186
 Talmud, 143
 Taylor, Ian, 98
 tecrit, 39, 102, 115, 227, 228, 233,
 237, 261, 271, 276
 tehlikelilik, 37, 226, 240, 241, 257,
 283
 Tellegen-Couperus, Olga, 127, 130
 teoloji, 14, 21, 71, 179, 180, 193, 215,
 221
 terör, 44, 46, 281
 Tevrat, 111-12n
 Tilly, Charles, 172
 Tiryakian, Edward A., 120n
 toplum
 burjuva toplumu/*bürgerliche*
Gesellschaft, 37, 98, 140, 222
 devlet/toplum, bkz. devlet
 devletsiz toplum, 72, 73
 eski toplum, 90, 112, 237
 ilkel toplum, 116, 119
 kontrol toplumu, 246, 278
 post-geleneksel toplum, 254
 risk toplumu, 254, 262
 sivil toplum, 37, 40, 48, 49, 96, 140,
 212-14, 221-24, 235, 246, 252,
 253, 269, 281, 282
 toplum destekli polislik, 267
 toplum düşmanı, bkz. düşman
 toplum sözleşmesi, 203, 206, 209,
 227, 234
 toplumsal savunma, 114, 115, 117,
 239, 240
 toplumsal savunma okulu, 143, 238
 toplumun devletleştirilmesi, 219,
 282
 uygar toplum, 95
 yabancı toplum, 33, 72
tres faciunt collegiumi, 71
 Tribe, Keith, 163
 Truva, 23
 Tunick, Mark, 101
 Tura, Saffet Murat, 72
 üçüncü taraf, 33, 34, 68, 69, 71, 74-81,
 86, 93, 94, 122, 123, 126-28,
 130-32, 134, 136, 140, 141, 182,
 192
 van Sliedregt, Elies, 281
 Varlin, Eugène, 135

- Vergès, Jacques, 135
Veritas, 20
 Vernant, Jean-Pierre, 24
 Vidal-Naquet, Pierre, 24
 Vinogradoff, Paul, 187, 188
 Viroli, Maurizio, 157
 Viyana, 13-15
 von Bar, Carl Ludwig, 90
 von Hirsch, Andrew, 264
 von Jhering, Rudolf, 45, 50-55
 von Justi, J. H. G., 163, 166, 174
- Wacquand, Loïc, 262
 Wakefield, Andre, 163
 Weber, Max, 113-15, 171, 172
 Weimar, 109
 Westphalia, 160, 202
- yapıbozum, 56, 57, 62, 63, 67, 68, 275
 yargı yetkisi, 127, 128, 180, 182
 yargıç, 20, 23-25, 43, 54, 66-69, 73, 79, 80, 94, 99, 102, 108, 125, 127, 128, 132, 135, 138, 144, 211, 289
 yasa, 20, 22-25, 32, 33, 47, 51-56, 66, 67, 116, 136, 185, 192, 206-12
 ahlak yasası, 55, 159, 210
 devlet gücü ve yasa, 51-55
 doğal yasa, 51, 159, 210, 221
 Gesetz, 47, 51, 56
 ilahi yasa, 159, 210, 221
 lex, 47, 48
 pozitif yasa, 159, 210
 şiddet ve yasa, 56-57, 60
 yasa biçimi, 75, 165
 yasa gücü, 57, 60, 65, 136, 182, 265
 yasa önünde eşitlik, 53, 210
 yasa ve düzen, 56, 102, 114, 271, 280
 yasa ve otoritesinin mistik temeli, 61, 62
 yasa ve üçüncü taraf, 72, 73, 126, 127
 yasadışılık, 208, 271, 272
 yasanın gözü, 85
 yasaya aykırılık, 192
Yasa Önünde, 62
 yeni penoloji, 260, 261
 Young, Jock, 262
 yönetim sanatları, 154-56, 158, 215, 218
 yönetsellik/*gouvernementalité*, 165, 213, 214, 216-22, 224-26, 270
 yönetim, 96, 97, 256
 Yunan, 84, 151, 175, 177, 219
- Zedner, Lucia, 96, 263, 264, 266, 270
 Zehr, Howard, 264
 Zeus, 24
 Žižek, Slavoj, 39, 176, 253, 254, 256
 Zouch, Richard, 179
 Zuccolo, Lodovico, 158

Özkan Agtaş Ceza ve Adalet

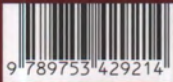
Cezanın derhal adalet taleplerimize musallat olan mahrem bir bulaşıcılığı vardır. Ve bunun olağanlığı hakkında vaaz vermeye hazır güçlü bir mutabakat... Oysa, nasıl oluyor da ceza yoluyla adaletin yerine geldiğini düşünebiliyoruz? Cezayı kendine has bir tahakküm tarzına dönüştüren ve siyasal formla ilişkili kılan şey nedir? Onu hukukun adaletine bağlayan köken hakkındaki suskunluk ahdi, yani cezaya dair bütün o geveze söylemler tarafından örtbas edilmek istenen şey.. Bu kitap, işte tam da bu suskunluk ahidine saldırıyor.

Özkan Agtaş, siyaset kuramı ve hukuk felsefesi başta olmak üzere ilgili diğer alanlarda serbestçe dolaşarak yürüttüğü teorik tartışmayı, Batının hukuksal-siyasal düzeninde vuku bulan dönüşümlerin içerisine yerleştiriyor. Günümüze dair çözümlemelerde, suç ile siyaset arasındaki eşğin bulanıklaştığına işaret eden Agtaş, bunu "istisnayı kural haline getiren sürecin hedefindeki şeyin, yani siyasallaşma imkânlarını gasbetmenin ve siyasal alanı kapatmanın" yollarından biri olarak yorumluyor. Politika-sonrası çağın tazyiklerinden azade olmayan cezalandırıcı makinenin ise, adalet kavramına göndermede bulunma yükünden kurtulmuş salt bir tahakküm uygulamasına dönüşerek güçlendiğini söylüyor.

Kitabın, hukukun içerisine çekilmiş hayata dair de bir sözü var: "Jurisprudenz'de tanık olduğumuz insanlık halinden kurtulmamız gerekecektir, zira ondan türetililecek hakiki bir öznellik türü bulunmuyor. Kendine isnat edilen o ilksel suçluluk halinin karşısına, yeniye muktedir dehanın mevcudiyetini çıkarmak... Nihayetinde bu görev, her türlü ahlaki ve hukuki yargıdan önce gelen bir yaratıcı gücü ve yasal olmaktan çok siyasal adlara sahip olmayı gerektiren bir özneleşme ânını hayat bulmaya çağırılmaktadır."

Metis Edebiyat dışı

ISBN-13: 978-975-342-921-4



9 789753 429214

Metis Yayınları
www.metiskitap.com

