

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

**SUÇ, CEZALANDIRMA VE SİYASET:
CEZA ADALETİ ÜZERİNE SİYASAL BİR İNCELEME**

Doktora Tezi

Özkan AGTAŞ

Ankara - 2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

**SUÇ, CEZALANDIRMA VE SİYASET:
CEZA ADALETİ ÜZERİNE SİYASAL BİR İNCELEME**

Doktora Tezi

Özkan AGTAŞ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Alev ÖZKAZANÇ

Ankara - 2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

**SUÇ, CEZALANDIRMA VE SİYASET:
CEZA ADALETİ ÜZERİNE SİYASAL BİR İNCELEME**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Alev ÖZKAZANÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmza
Doç. Dr. Alev ÖZKAZANÇ	_____
Prof. Dr. Serpil SANCAR	_____
Prof. Dr. Filiz ÇULHA ZABCI	_____
Doç. Dr. Tuğrul KATOĞLU	_____
Yrd. Doç. Dr. Kerem ALTIPARMAK	_____

Tez Sınavı Tarihi
08.12.2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

08.12.2011
Özkan AGTAŞ

**SUÇ, CEZALANDIRMA VE SİYASET:
CEZA ADALETİ ÜZERİNE SİYASAL BİR İNCELEME**

• İÇİNDEKİLER •

Giriş	1
1. Bölüm • Sonsuz Adaletten Hukukun Adaletine	18
Siyasal tahakkümün sınırlarında adalet kavramı	21
Sonsuz bir adalet fikrinden yasanın gücüne	33
Hukukun adaleti ve üçüncü taraf	47
2. Bölüm • Ceza Adaleti? Kavram ve Sorun	67
Ceza adaleti üzerine	74
Tahakküm pratiği olarak cezalandırma	82
Kolektif bedenin misillemesi	89
Üçüncü tarafın müdahalesi	102
Adalet pratiği olarak cezalandırma	113
3. Bölüm • Yoğunlaşma: Devlet ve Ceza Adaleti	128
Ayrıksı bir form olarak Devlet	130
Janus'un yüzü —savaş ve ceza	146
Kralın adaleti	167
4. Bölüm • Yayılma: Yönetimsellik ve Ceza Adaleti	179
Klasik açmazların ötesinde	180
Reform —bir cezalandırma ekonomisi önerisi	188
Yönetimsellik ve toplumun keşfi	195
İktidar tazyikleri altında cezalandırma	206
5. Bölüm • Politika-Sonrası Çağda Suç ve Ceza	226
Yeni düzen? Politika-sonrası	228
Ceza adaletinde yeni eğilimler	236
Ceza siyasetinin ikilemi?	247
Suçtan siyasete, siyasetten suça	251
Sonuç	259
Kaynakça	264
Özet	283
Abstract	285

Giriş

Cezayı bir adalet pratiği yapan nedir? Pek çoğumuza yanıtı kendiliğinden açık bir soru gibi görünüyor: Birilerinin yapılmış bir kötülüğe hak ettiği karşılığı vermesi gerekir, hiç değilse başkalarına iyi bir ders olsun diye. Ceza adaletinin rekabet hâlindeki iki temel yaklaşımını —ödetmeci ve faydacı— sanki aralarında hiçbir gerilim yokmuş gibi bir cırpıda söyleyivermiş olmamız fazlaca basite kaçtığımız izlenimini uyandırabilir, lâkin kabul edersiniz ki cezaya dair böylesi görüşler hemen herkesin aklından ilk ve muhtemelen bir arada geçen şeylerdendir. Sağduyu bu iki yaklaşım arasında salınıp durur, fakat

cezanın öyle veya böyle adaletin hizmetinde olduğundan emin bir şekilde. Nitekim bu çizgiyi izleyen bazılarımız yukarıdaki soruda bir hinlik bulmakta ve bunu ifşa etmekte gecikmez: Adalet sorunu cezanın bir eklentisi, ona sonradan dâhil edilebilecek fazladan bir nitelik midir ki cezayı bir adalet uygulaması hâline getiren şeyi sorgulamaya gerek olsun? Cezadan beklenen şey adaletin yerine getirilmesi değil midir zaten? Doğrusu, cezalandırma fikrinin adalet beklentimize dâhli 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 ihlâlle 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 gerektirmeyen 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 yüklenebi-

lecek 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 siyasal tahakkümün belirli bir biçiminin içerisinden geçerek ve yalnızca belirli bir şekilde uygulanarak bir adalet pratiği hâlini alabileceğidir. Sanılanın aksine bunun pek de kolay başarılabilir bir şey olmadığını söyleyeceğiz. Üstelik ceza adaletini, sonuna geldiğimiz şeyler listesinde görmemiz muhtemeldir. Nitekim, ceza adaleti ile siyasal form arasındaki ilişki üzerine bugün bizi yeniden düşünmek zorunda bıraktıran şey, ceza adaletinin günümüzdeki çıkmazlarıyla, muammalarıyla, geri çekilmeleri ve ani taarruzlarıyla yüzleşmenin kaçınılmazlığından başka bir şey değildir.

Akla hemen bilhassa geride bıraktığımız yüzyılın felsefi söylemlerine hâkim olan vahiy-sel 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 Derrida'nın ironiyle söylediği gibi, "son yaklaşıyor, fakat kıyamet vahyi uzun ömürlüdür" (Derrida 1992a: 59).

¹ 1990'ların başında, Derrida, Francis Fukuyama ve onun okuyucuları-tüketicileri olan genç kimşeleri, vahyin dayanıklılığı hakkında uyarıyordu: 1950'lerde de aynı lokmayı çiğneyip duruyorduk,

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 muğlâklığını işaretliyor. Nitekim, sonuna gelmiş olduğumuzdan kuşku duymamamız gereken bir şey varsa, hepsinden önce bu, kesin ayrımların yapılabilirliğidir. Eleştiri, bugün için bize, bunun neden olduğu muğlâklıkla 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 Walter 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 hepimizi tehdit ediyor. Sonlarımız bir bakıma artık daha bir tıbbi, tam da biyo-politik çağımız neyi hak ediyorsa öyle. Anı, bir kerelik ve yok edici olmaktan 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.

diyordu (Derrida 1994: 14). Üstelik o yılların deyim yerindeyse felsefi mesihçiliğinin pek yeni olduğu da söylenemezdi —zira gerçekte "son üzerine yazılmış klasiklerin" yeniden okunup yorumlanmasına dayanıyordu: Peşinde olunulan şey, bir bakıma "modern mahşerin kaidesini biçimlendiren" klasiklerin, "Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, bütün bunların Kojèveci ek vasiyetnamesi ve bizzat Kojève'in vasiyetnameleri"nin dilinin çözülmesiydi (Derrida 1994: 15).

Batı siyasal düzeninin temel yapılarıyla, adalet uygulamalarının genel biçimi arasındaki güçlü eklenmeye uzun zamandır belirgin bir şüphe eşlik ediyor. Bilhassa ceza adaleti söz konusu olduğunda, griliği giderek koyulaşan bir gölgeye benziyor bu. Artık kimse ceza adaletine iliştilmiş kavramların sarıhlığından, usûllerin açıklığından, ilkelerin kesinliğinden dem vururken, peşinden sürüklediği gölgenin alaycılığına kayıtsız kalamaz. Bütün bu kavramlar, usûller, 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, istikrarsızlaşıyor 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 olmamızdandır. Siyasal kaderimiz belirgin bir askıda olma hâli tarafından tehdit ediliyorken, bildiğimiz hiçbir ayrıma güven duymamız mümkün değil zira. Askıda olma hâli, 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 —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 —dolayısıyla evet, devletlerin göreceli olarak güçlenmediği iddia edilemez. Fakat o, bunu 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.

Lâkin, devletin kendi krizine verdiği yanıt, kendi koyduğu sınırların ihlâline 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 zemin sağladı. Bizden beklenen de buna ayak uydurmamızdır —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 bakımından başka bir meşru konu tanımıyor. Yine de bunun bir Pyrrhus zaferi olma ihtimâli yüksektir.² Çünkü, belirgin ayrımlar yapma imkânını iptâl eden bütün bu siyaset tarzı, kendi meşruiyetini değilse bile, yenilir yutulur kılınmasını daima üzerinde tepindiği ayrımlarda bulmuştur —şimdiye geriye tahripkâr bir güvenlik söyleminden başka kayda değer bir şey kalmı-şa benzemiyor.

İşte bu çalışma, kendi temel sorununu tam da bu bağlamın içerisinde görüyor: Devlet ile toplum arasındaki eşiğin aşınmasıyla ortaya çıkan 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 çağ-

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" (Plutark, "Pyrrhus", XXI). Zira Pyrrhus güçlerinin önemli bir kısmını, bütün yakın arkadaşlarını ve çok azı dışında generallerini savaşta kaybetmiştir.

da, cezanın kendini bir adalet pratiği olarak sunma imkânı bulunuyor mu? Yuvarlandığı derin bunalımın içerisinde ceza modernizminin büründüğü aktüel görünümle, 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 sürecin bir ilgisi bulunuyor mu? Ayrıca, savaş kavramları ile ceza kavramları arasındaki, siyasal kavramlar ile cezai kavramlar arasındaki mütecaviz geçişler, devlete has ayrımların geçersizleşmesiyle alâkalı değil midir? Şurası kesin ki, ceza adaletinin dönüşümü üzerine kafa yoran hiç kimse, bu ve benzeri sorularla yüzleşmekten kaçınmaz. Üstelik bütün bu güncel sorgulamanın, bizleri siyasal form ile ceza adaleti arasındaki ilişki hakkında daha derin bir görüşe sahip olmaya zorladığını da kaydetmek gerekir. Özetle, bu çalışma, suç ve cezaya dair yeni eğilimleri akılda tutarak, ceza adaleti hakkında siyasal bir incelemeye girişiyor —siyasal tahakküm biçimlerinin adalet pratikleriyle olan kritik buluşması bütün ayrıksılığı içerisinde anlaşılmadan, zamanımızın istikrarsız ruhunun hepimizi savuran gelgitlerinde yönümüzü bulmamız doğrusu pek de mümkün görünmüyor.

Adalet problemiyle başlayacağız. Üzerine düşünmekten ve yeniden düşünmekten belki de hiç vazgeçmeyeceğimiz bir konu hakkında her şeye rağmen net bir fikre varmak, üstelik bunu yazmak ürkütücü görünüyor. Tabii ki izlemeye değer pek çok güçlü öneri ve muhtelif yol varken, yalnızca bazılarını seçmenin de kolay olduğu söylenemez. Öncelikle, burada yürütecek olduğumuz tartışmanın adalet sorununun siyasal tahakküm, siyasal güç sorununa dâhliyle ilgili bir sınırının bulunduğunu belirtelim —eğer 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 so-

kan, nihayetinde ilkeleri siyasetin çelişkili, fazlasıyla pragmatik doğasından türetilmeyecek olan, ona dışsal, yüksek bir ilkedir —siyaset adaletin buyruğu altına girmelidir. Ya da adalet siyasal tahakkümün bir etkisidir ki tam da onun sayesinde hayat bulur, varlık kazanır, insanların mutluluğu için vardır, 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 bir şeyler söylüyor. Doğrusu burada her ikisinden de yolumuzu ayırmamız gerektiğini savunacağız: Adalet kavramını, siyasal pratiklerin yasa ile yasadızlık arasındaki salınımlarının düzenleyici ilkesi gibi okumaya niyetimiz yok. Ne herhangi bir adalet ilkesinin siyaseti dize getirebileceğini düşünüyoruz, ne de herhangi bir siyasal gücün adalet talebini kapatabileceğini. Derrida'ya referansla siyaset ile adalet arasındaki ilişkinin farklı bir şekilde okunmasını önereceğiz. Böylesi bir argümantasyon, hukukun adaletini sonsuz adaletten belirli bir şekilde ayırmamıza imkân tanıyacak. Ve biz bu ayrımı, hukukun adaletini, üçüncü tarafın adaletiyle 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 nedeni, cezayı bir adalet pratiğine dönüştüren şeyin ne olduğunu anlayabilmektir.

Ceza adaletinden ne anlamamız gerekir? Kabul etmek gerekir ki ceza adaletinin kendini tarihin en arkaik formlarından biri olarak göstermek gibi bir mahareti vardır. Ceza adaletine dair bu genelgeçer algı, tabii ki ceza kavramının üzerindeki anlam yükünden besleniyor: Arkaik olan şey kuşkusuz yasaktır, ihlâldir ve nihayet cezadır. Ceza, tahakküm kadar eskidir —hatta tahakküm uygulamasının henüz topluluktan ayrılmamış olduğu zamanlar kadar. Fakat bu, cezanın bir adalet pratiği olduğunu kanıtlamaz. Muhtemelen eskiler, adaleti yerine getirmek istediklerinde başka yolları kullanmak zorundalardı, ya-

ni savaş metotlarını veya onun ritüel temsillerini. Ceza, adalet mefhumundan bağımsız olarak tahakküm biçimlerine içkin olmuştur —ne bir adalet saikine sahip olmak zorundadır ne de kendini bir adalet gösterisi formunda sunmak. Öyleyse adalet problemini, cezanın içkin niteliklerinden biri olarak değil, onun bir eklentisi olarak ele almamız gerekir; ceza bakımından adalet sentetik bir ögedir. Nitekim ceza adaletinin köklerini ilk tahakküm uygulamalarında (aykırılığın iptâl edilmesi) veya ilk adalet uygulamalarında arayan görüşlerin mutlak, 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 güç değil: Cezalandırmanın bir adalet pratiği olarak kullanılması, gerçekte hukuksal tahakkümün spesifik bir kullanımıdır. İlk elde bunun anlamı, ceza adaletinin yapısının, hukukun adaletinin yapısıyla aynı karakterde olduğudur —yani bu, kendini üçüncü taraf olarak dayatan bir siyasal gücün adaleti olacaktır. Fakat buradan çıkarmamız gereken şeylerden bir diğeri de, bunun spesifik bir kullanım olduğudur —yani üçüncü, herhangi iki özel kişi arasındaki etkileşime müdahale eder gibi değil (aksi hâlde bu özel hukukun konusu oldurdu ve cezaya gerek kalmazdı), üzerinde yükseldiği kolektivite ile onun belirli bir üyesi arasındaki etkileşime müdahale eder gibi davranır. Yeniden söyleyelim: Ceza adaleti, kolektivitenin belirli bir üyesinin, kolektivitenin herhangi bir üyesine, üçüncü tarafından eşitlenmesidir. Bunun neden cezayla olabildiğini, kolektivitenin herhangi bir üyesine eşitlenmeyi cezanın nasıl sağlayabildiğini yeri geldiğinde tartışacağız. Ancak bütün bu teferruatın gerisinde

neyi ima etmeye çalıştığımızı söylemeden geçmeyelim. Ceza adaletinin fenomenolojisine dair söylediklerimiz doğruysa, belki de onun köklerini uzak tarihlerde aramamamız gerekir: Bizce ceza adaletinin anahtarını verecek olan şey, çok daha yakınımızda, devletin bir üçüncü taraf olarak toplum ile birey arasındaki ilişkiye müdahalesinde gizlidir. Ve tam da bu yüzden ceza adaleti, devletle toplumun ayırt edilebilir kendilikler olduğu varsayımına dayanır. O hâlde, devletle ve toplumla devam etmemiz gerekecek.

Gerek hukukun adaleti hakkında yürüttüğümüz 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 ayrım içerisi-dışarısı ayrımıdır —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 usûlleri de savaş biçimlerinden veya onların ritüelleştirilmiş temsillerinden ayırt etmek uzunca bir süre mümkün olmamıştır. Lâkin devlet, şiddetin yeni bir dağılımıyla birlikte gelmiştir ki bu kendini şiddet tekelinin iki yüzü olarak gösterir: Savaş ihtimâli, 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 hâline getirilmiştir. Adalet uygulamaları ise, özel savaş biçimlerinden veya savaşın ritüel bir devamı olma anlamıyla çeşitli sına usûllerinden arındırılarak, merkezdeki figürün müdahalesine açılmıştır. Artık savaş dışarının, ceza içerinin konusudur. Eğer 16. yüzyıl başlarında devletin spesifik bir form olarak ortaya çıktığını söyleyebiliyorsak, bunun gerisinde, içerisi-dışarısı ayrımını bir tür siyasal güçlenme dinamiğine çevirmeyi başaramış özgün bir yönetimsel aklın bulunduğunu kabul etmemiz gerekir: 'Raison d'État'. Bu kavramın üzerinde uzun uzadıya duracağız —zira 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu defa içeride yeni bir ayrımın patlak vermesine neden olacak şey, 'raison d'État'ın içkin krizine verilecek olan yanıttı. Yeni ayrım, devlet-toplum ayrımıdır ve başlangıçta yalnızca savaşın içerideki simetriği hâline getirilerek egemenin tasarrufuna terk edilen cezalandırma hakkı üzerinde, cezalandırmanın mantığı üzerinde benzersiz bir dönüşümün yaşanmasına neden olacaktır.

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 ayrık ve nevin bir formdu çağdaşlarının gözünde. Dolayısıyla hak ettiği gibi yönetilmeliydi —başka biçimleri taklit ederek değil (bunun sonucu gerçek bir fiyasko olurdu), kendine has rasyonellik biçimini kavrayarak. 'Raison d'État' işte bunun adıydı. Yukarıda belirttiğimiz gibi, içerisi-dışarısı ayrımını devletin güçlerini artıracak şekilde yönetme sanatıydı aslında. Nasıl? 'Raison d'État' dışarıda hedeflerin sınırlı tutulmasına dayanıyordu; bir bakıma devlet, imparatorluk biçimine geçilmeden önceki aşamayı, bir tür geçiş aşamasını değil, nihai biçimi oluşturunuyordu. Devletin hedefi kendi benzerlerinin yok edilmesine dayanmıyordu, tersine çoğul siyasal uzamın varlığını korumaya, rekabetçi bir denge sağlamaya dayanı-

yordu. Fakat, içeride durum tam tersiydi. 'Raison d'État'ın 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 şey, içeride hemen her şeyi yönetimin konusu hâline getirmektir. 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'ın 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 ekonomi politiktir. 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 hâliyle 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 ekonomi politik tarafından hazırlanmış olduğu anlaşılıyor. Dördüncü bölümde, toplumun sahneye girişinin anlamı üzerinde duracağız. Gerçek şu ki, ceza adaleti hakkında bugün ne biliyorsak, aklımıza hangi ilkel, 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 ekonomi politiğin dilidir. Önerdikleri ise yeni bir ceza ekonomisi olmuştur ki bu sayede adaleti kralın elinden alabilmeyi başaramışlardır. Fakat, ceza adaleti daha devlet, toplum, birey arasında özgün bir dolayım olarak kavranılmaya 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 disipliner 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 işgâl edilmeye açık hâle getirecektir. Gerçek bir temsilini 'homo economicus'un rasyonel hesaplarında bulan 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 kalmışa benzemiyor.

Batı siyasal düzeninde klasik olan şeyin, yani kategoriler arasında belirgin ayrımlar yapabilme imkânının giderek ortadan kalkıyor olmasından uzunca bir süredir yakınıyor. Günümüzde bu eğilimin kronik bir hâl aldığını söyleyebiliriz. Artık, siyaset ile etik, etik ile hukuk, hukuk düzeni ile olağanüstü hâl arasındaki eşiği aydınatabilecek ayrımların —ve doğal olarak, siyasal rakibi meşru düşmandan, barış hâlini savaş hâlinden, sivil olanı askeri olandan ayıran sınırların aşıldığından söz edildiğini çok daha sık duyuyoruz. Benzeri türden bir tehditkâr meydan okuma, suç ve siyaseti birbirinden ayıran eşik üzerinde cereyan etmektedir. Beşinci ve son bölümün temalarından birini işte bu oluşturuyor —politika-sonrası çağda suç ile siyaset arasındaki salınım. Aslına bakılırsa, gerek suça dair kurumsal stratejilerin gerekse onunla iş birliği hâlinde 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 mü-

dahaleden ibaret olduğunu kimse söyleyemez, bilakis bütün bu entelektüel tazyikler (adlarıyla sayarsak —aşağıdan tarih okulu, kültürel çalışmalar, feminist eleştiri, post-yapısalcılık ve bunlarla etkileşim hâlinde tartışmaya derin bir katkıda bulunmuş olan politik suçbilimi) suç mefhumunun etrafını kuşatmış olan bilgi-iktidar kompleksinin sözde siyasetten arınık yansız ve teknik dilini eleştiriye açmakta büyük başarı göstermiştir. Ne var ki bugün paradoksal bir durumla karşı karşıyayız: Sözünü ettiğimiz radikal müdahalelerin hedefinde, suçun ve onu önlemek için yapılan her şeyin gerisindeki siyasal ögenin açığa vurulması bulunuyordu. Oysaki 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 hâle getiren, Rancièreci bir dile başvuracak olursak 'politika'yı 'polis'le ikâme eden bu politika-sonrası çağda, başka türlü olması mümkün müydü? Rancière ve Žižek'ten ödünç alınmış terimlerle konuşacak olursak: 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. Bir bakıma politika-sonrası çağ, devletin yönetimeşmesinin mutlak ve ileri aşamalarına karşılık gelen siyasal tahayyülü imler. Politika-sonrası çağda, hakiki siyasal unsurun kendini gösterebildiği tek yerin, artık yalnızca, gerçek siyasal terimlerle ifade edilme olanağını yitirmiş olan antagonizmanın işlevsiz ve aşırı şiddet patlamaları olduğu söylenebilir —tahmin etmek güç değil ki, bu 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 çekinmiyorken, 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 meşgûl eden meselelerin başında, birbirleriyle çelişiyor izlenimi uyandıran şu çifte hareket bulunuyor —bir yanda ceza adaleti mekanizmalarının pek çok uğrağında sivil toplum ve cemaat katılımına açılması, ayrıca buna müteakbil, 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 eş zamanlılığını anlamadan, ceza siyasetinin mevcut doğasını kavramak mümkün görünmüyor.

Son sözü, bu çalışmanın gerisinde yatan kaygının altını çizmek için söyleyelim. Ceza adaleti uzun yıllar boyunca eleştirel düşüncenin dikkatini, kendine yüklediği gayri siyasal nitelikleriyle çekmişti: Suçun, cezalandırmanın ve genel olarak adalet uygulamalarının üzerinde konuşmaya yetkili tek merci olduklarını iddia eden bir bürokratlar ve profesyoneller ordusu tarafından, teknik bir dilin, siyasal terimlere mesafe koymuş yansız bir söylemin, tarafsızlığını kanıtlamaya hizmet ettiği düşünülen abartılı bir usûller sisteminin gerisine gizlenilmiş olan siyasallık, bütün çıplaklığıyla açığa çıkarılmalıydı. Bunun hakikaten sert bir muharebe olduğunu kabul etmemiz gerekir. Üstelik, çok sayıda mevzi de kazanıldı. Fakat şimdi içerisinde bulunduğumuz paradoksal durum, eleştirel

düşünceye 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, siyasal formla olan ilişkisine dair, devlet yapılarının ve iktidar biçimlerinin dönüşümü içerisinde kendisinin de geçirmiş olduğu dönüşüme dair ve nihayet, çağımızın henüz belirmekte olan tahakküm yapılarıyla girmiş olduğu etkileşime dair sarıh bir fikre varmaktan geçiyor.



Raphael, "Giustizia", Stanza della Segnatura, Vatikan, 1509.

1. Bölüm • Sonsuz Adaletten Hukukun Adaletine

'Fiat iustitia, et pereat mundus!'³ Dünyanın mahvolması pahasına da olsa, adaletin mutlaka yerine getirilmesini vazeden bu meşhur Latince deyiş, gerçekte bize ne söylüyor?

³ Dünya mahvolrsa dahi, adalet yerini bulsun! Avrupa'da böyle söylenegelen ilkenin Anglo-Sakson muadili şöyledir: 'Fiat iustitia, ruat caelum!' Gök kubbe üzerimize yıkılsa da, adalet yerini bulsun!

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' konulu freskinde resmedilen figürün yere yönelmiş bakışının (gözler henüz bağlı değildir) bir anlamı da budur belki (bkz. sayfa 17). Birazdan tereddütsüzce indirilecek olan kılıcın gölgesi altında, diğer elde tutulan terazinin hemen yanından geçerek aşağıya meyletmiş bu eğik bakış, elbette tarafsızlığı işaretliyordu. Fakat aynı zamanda, müdahalesinin adalet saiki dışında herhangi bir şeyi gözetmediğini de... Ondan beklenen de 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 1934: 277; etimoloji konusundaki uyarı için bkz. del Vecchio 1953: 170). Peki ya olası sonuçlar? Adalet uygulaması bunun karşısında kördür —aksi hâlde 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 ilân edilmiş durumda. Canlılık emaresi gördüğü her yerde, geliştirdiği üretkenliği daha fazla sömürgeleştirmek, artırdığı güçleri daha fazla disipline etmek, kıskırttığı 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 tanımyorken (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 gayrı bir değer (ve değersizlik) tanımayan bir dünyada yaşıyoruz. Fakat daha kötü haber şu ki, yalın hayat deneyiminden türetilebilecek herhangi bir etik ilke, bir adalet ilkesi veya çıkarılabilecek herhangi bir ders bulunmuyor —nitekim çıplak hayatın kendisine bir 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, fakat bir başka 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, ahlâkın ve adaletin feda edilmesinden duyulan rahatsızlığı ifade ediyordu. Diğerisi ise, siyasal varlığın bekası söz konusuysen, hükümet gücünü sınırlayan yasal kodların ve hukuk ilkelerinin bağlayıcılığının ortadan kalkmasında herhangi bir sakınca görmeyen, hatta bunu adalete 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 (1503-1564, 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, neredeyse bu hayaletle birlikte doğmuş görünüyor. Tıpkı kendini durmadan hatırlatan bir yazgı gibi, günümüzde —bilhassa terör bahsinde— yeniden yankılanan şu soru mesela: Siyasal varlığın bekası, huzuru, refahı tehdit ediliyorken, 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 vazederek bu retorik soru karşısında durmaya cesaret etmiş yegâne büyük düşünürün, Immanuel Kant olduğunu söylüyordu (Arendt 2000: 546). Yalın biçimiyle 'hayat'ın en yüksek iyi hâlini aldığı bir yerde, artık etiğin veya ahlâkın var olamayacağının 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 uygulaması bir dalı") ile ahlâk ("hukukun teorik bir dalı") arasındaki uyumsuzluk hakkında düşünüyor (Kant 1991: 116-125).⁴ Burada Kant, malûm düsturumuzun, belki biraz

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'. Bil-hassa 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: (1) Latince ve başka Avrupa dillerinde olduğu gibi, Almancada da 'Recht' (Lt. 'ius'; Fr. 'droit'; It. 'dritto'), 'Gesetz' (Lt. 'lex'; Fr. 'loi'; It. 'legge') kavramından farklı bir şeyi adlandırıyor: 'Gesetz' tikel bir yasayı, belirli bir kuralı, bir yasal kodu işaretliyorken; '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 farkı isme sahibiz: 'Recht' yerine 'hukuk' ve 'Gesetz' yerine 'yasa'. (2) 'Recht' kavramını kendi içerisinde çatallandıran ikili bir anlamdan daha bahsedilebilir: Nesnel bir kategori ('das Recht') olmaktan çıkıp, öznel bir kategoriye —kişiler tarafından taşınıyor olması manasında— dönüşmesi (ki böylelikle tekil, 'ein Recht' ve çoğul, 'Rechte' nitelemeler anlamlı hâle gelir). Buradaki ayrımı sarıh bir şekilde temsil etmek açısından bu kez İngilizcenin daha avantajlı olduğunu söylemek mümkün: 'law' ve 'right'. Türkçede ise, ilkinde 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, ilkinde 'objektif hukuk', diğerine ise 'sübjektif hukuk' denildiği

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 (Kant 1991: 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 geliyor olsa da). Siyasal düsturlar, yalnızca, saf hukuk-yükümlülüğünün, hukuk karşısındaki yükümlülüğün ('Rechtspflicht') buyruğu altında olmalıdır (Kant 1991: 124). Öyle ki, burada ne kısmi tedbirlere, ne de melez çözümlere

de oluyor. Fakat, bizce hukuk ve hak kavramları istenileni veriyor. (3) Ayrıca, 'Recht' kavramının Kant'ın kullanımında kazandığı çağrışımları da hesaba katmak gerekir. Almancadaki 'Recht' sözcüğünün 'adalet' kavramıyla zaten bir yakınlığı bulunuyor; 'gerecht', örneğin, 'adil' anlamına, 'die Gerechtigkeit' ise 'adalet' anlamına geliyor. Tabii, Kant'ın düşüncesinde bu yakınlığın dozunun arttığını tahmin etmek güç değil. Onun 'Recht' kavramına yüklediği anlam, adalet ve ahlâk kavramlarıyla daha güçlü bir rezonans içerisindedir. Sonuç olarak, burada alıntıladığımız 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 ahlâk 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. Fletcher 2001).

yer vardır: Olması gereken şey, bütün bir siyasetin, hukuk ('Recht') önünde diz çökmesidir (Kant 1991: 125). Kant, adalet istencini her türden siyasal fayda hesabının dışına çıkarmayı ve böylelikle iktidar uygulamasının araçsallaştırıcı tazyiklerine bir sınırlandırma getirmeyi umuyordu. Nitekim bu vurgu, cezalandırma hakkında konuşuyorken 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 derhâl şöyle bir sonuca varılması kaçınılmazdı: Bir devletin başındaki kişi, yani egemen, cezalandırmadan muaf olmak zorundadır; cezalandırılmaz, 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: 104-105). Kant, aslında temel birkaç ilkede ısrar ediyordu: Kimse, başkalarının amaçlarının salt bir aracı olarak kullanılamaz. Kimse, nesneler üzerinde sahip olunana benzer bir hakkın konusu hâline 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 ödetmecî yaklaşımı, bir bakıma, iktidar uygulamalarının elinde insanın araçsallaşmasına bir itiraz idi. Üstelik bu yalnızca siyasal iktidarın aşırı tasarruflarından duyulan şüpheyile de sınırlı sayılmazdı. Söylediklerinin apaçık olduğunu gösterbilmek 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 böylesi bir deneyden sağ çıkmayı başara-cak kadar şanslı olmak gerekiyor). Peki, hem suçlunun hem de kamunun yararına so-nuçlanabilecek olan bu gibi bir öneri karşısında hukukun takınacağı tavır ya da buna yükleyeceği anlam ne olurdu? Kant, tereddüt göstermeksizin, bir tıbbi heyetten gelecek bu yöndeki bir talebin, mahkeme heyeti tarafından bayağı bulunup reddedileceğini söy-lüyordu; "çünkü adalet, herhangi bir bedel karşılığında satın alınabiliyorsa, adalet ol-maktan çıkar" (Kant 1996: 105).

Kant, yalnızca genel biçimiyle siyasal kararların değil, aynı zamanda onun spesifik uy-gulamalarından biri olan cezalandırma hakkının kullanımının da adalet ilkesinden baş-ka bir şey gözetmemesi gerektiğini düşünüyordu. Örneğin, ahlâki bir sav ileri süren ce-zalandırıcı adaletin (Lt. 'iustitia punitiva', Al. 'Strafgerechtigkeit'), pragmatik, faydacı bir muhakemeye, herhangi bir yarar beklentisine (mesela suçun etkili bir şekilde nasıl azal-tılabileceğine dayalı bir tür hesaplama mantığına) göre işleyen cezalandırıcılık türünden ('Strafklugheit') kesin bir şekilde ayırt edilmesi gerektiğini söylerken, aklında muhteme-len bu olmalıydı (Kant 1996: 130n). Kant, adalet ilkesine uygun şekilde iş gören ve ada-letin yerine getirilmesi dışında herhangi bir saik gözetmeyen cezalandırma formu ile şu veya bu yarar beklentisiyle adalet karşısındaki yükümlülüğünü takas etmiş diğer prag-matik biçimler arasındaki sınır çizgisine odaklanmamızı istiyordu. Aradaki farkın öne-mini vurgulamak içinse, yine kurmaca bir durum üzerine akıl yürütmeye başvuracaktı. Meşhur, 'son katil' göndermesinden bahsediyoruz. Burada Kant, bütün üyelerinin rıza-sıyla, müşterek bir kararla çözülmeye yüz tutmuş bir sivil toplumda bile (söz gelişi bir ada halkının, yerleşik oldukları bu adadan ayrılarak yeryüzüne dağılmaya karar verdik-lerini 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 hâlde (yani cezayı yerine getirmekten imtina ederek) ortak olacakları suçun yükünü ve sorumluluğunu taşımaktan kurtulacaktı (Kant 1996: 106). Elbette cezadan belirli bir yarar uman bir faydacı, böylesi 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 devam etmektedir. Bir başka yoldan düsturumuza yaklaşmış oluyoruz; adalet, bırakın siyasal varlığın bekası tehlikedeyken, siyasal varlık dağılıyorken bile yerine getirilmelidir.

Yine de vurguyu abartmamak gerekir. Aslında Kant'ın, her devletin istencinin konusu olan şeye, yani fayda ve gönenc 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. Ahlâkın kamu hukuku ve siyasetle ilgisi bakımından kendine münhasır bir özellik sergiliyor olmasına dikkat çektiği bir yerde, aradığımız ipucu bulunabilir: Ona göre, ahlâk, 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 ahlâk ilkelerini baz aldığı ölçüde ve siyaset tikel fayda hesaplarının çekişme zemini olmaktan çıkarak hukuk karşısındaki yükümlülüğün buyruğu altına girdiği ölçüde, varlığın iyiliğine ve gönencine 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 gönencin, kendi için ('für sich') hiçbir geçerliliğinin olmadığını söylüyordu; yalnızca evrensel gönenc 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 ilân ediyorken düsturumuza göndermede bulunmayı ihmâl etmiyordu: 'fiat iustitia'nın sonucu, 'pereat mundus' değildir (Hegel 1991: 157/§130).

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 olduğunun altını çizdik. 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 sorguluyorken değinecekti (von Jhering 1913, §11/3). Jhering, yasa da 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 hâllerin, yani tesadüfi herhangi bir olayın veya gelişigüzel ortaya çıkmış herhangi bir problemin dahi yasa da öngörülebileceğini iddia etmiş olmuyor 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, böylesi 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 feragât etmek anlamına geleceğini de ekliyordu (von Jhering 1913: 314-315). 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 yanılgıya (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 ihtimâlini barındıran bir iyilik (von Jhering 1913: 315). Fakat suiistimâle açık olması, devlet gücünün kullanımının kesin bir şekilde sınırlandırılmasını veya koşulsuz olarak yasaya tabi kılınmasını beraberinde getirmez (nasıl ki kötüye kullanılmaları olasılık dâhilinde diye iyi şeylerden bütünüyle vazgeçmiyorsak).

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 hâlde, 'Gewalt'ın Almanlar için aynı zamanda meşru iktidar ('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 iktidarıdır. Öyleyse 'Gewalt' hem şiddet hem de meşru iktidardır, haklaştırılmış otoritedir" (Derrida 2010: 48). Nitekim burada da Jhering, 'Gewalt'ın bir tür kötülük olarak kavranmasından yakınıyorken, herhangi bir şiddet pratiğine değil, devlet otoritesinin, devlet gücünün ('Staatsgewalt') kullanımına, yani belirli bir kamusal zor kullanımına göndermede bulunuyordu.

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 böylesi 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 mahvolursa da, dünya var olmalı (von Jhering 1913: 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.

Lâkin, 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 ihmâl 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 (von Jhering 1913: 319). Affetme, yasanın cürüm saydığı bir fiili işlemiş olması hasebiyle suçlu bulunmuş birinin, yine yasanın vazettiği şekilde cezalandırılmasına hükmedilmiş olmasına rağmen, cezasının sonradan iptâl edilmesi (cezadan muaf kılınması) anlamına gelir. Öyleyse, cezanın iptâli 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 adilliğinden bahsedilebilir mi? Eğer kararlaştırılmış belirli bir ceza bir suçlu üzerinde infaz ediliyorken diğeri üzerinde edilmiyorsa, yasa önünde eşitlik ilkesinin varlığından söz etmek mümkün müdür? Bu, salt bir hukuksuzluk değil midir? Bu, keyfiyetin adalet uygulamasına dâhil 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 konulmak istenen şey keyfiyet değil, adalettir: Adaletin, belirli bir durum özelinde yasa tarafından yeterince anlaşılamamış olan ruhu bir bakıma geri çağrılmakta ve böylelikle bir hatanın düzeltilmesi için fırsat doğmaktadır. Affetme, adaletin kendini düzeltmesidir (von Jhering 1913: 320). Devlet gücü bütünüyle yasanın hükmü 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 kötülük ve meydan okuma karşısında aciz bırakılmasını sert bir şekilde eleştiriyordu: Böylesi durumlarda hukuk ilminin soğukkanlı önermelerindense, cezalandırma talep eden halkın sofistike olmayan, mütevazı adalet duygusuna çok daha büyük bir yakınlık duyduğunu gizlemiyordu (von Jhering 1913: 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 itibariyle, günün birinde despotik bir hükümetin elinde bir araca dönüşmesi yönündeki bütün şüpheleri gidermek koşuluyla (von Jhering 1913: 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 rastgele bir farklılıktan değil, siyasal ta-

hakküm ile adalet fikri arasındaki müphem geçişliliklerden söz ediyoruz. Siyasal formla 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 derhâl canlanıyor olmasına o hâlde şaşırmamak gerekir —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, ahlâki 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, böylesi durumlarda kendilerini haklı çıkaracak bir bahane bulmaktır; nasılsa her ne pahasına olursa olsun korumaları gereken bir siyasal birlik ve mutlaka onun 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 ahlâk 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 bakımsızlığı ve ölçülemezliğiyle, her türlü özdeşlik ve hesap edilebilirlik mantığından kaçır. Onu, kendi içeriğinin konusuna indirgeyebilecek herhangi bir siyasal biçim yoktur ve tam da bu iddiayla ortaya çıkan biçimler gerçekte 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 yasasızlık arasındaki daimi salınımın içerisine yerleştirerek bize yetersiz bir ilke sunmuş oluyor. Adalet, her iki açıdan da, yasa ile yasasızlık 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.

Sonsuz bir adalet fikrinden yasanın gücüne

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 bağının anlamı üzerinde kafa yormaya hâlen 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 tebliğine göndermede bu-

lunarak yaklaşmaya çalışacağız (Derrida 1990; 2010).⁶ Derrida'nın bu metni, bir bakıma, 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, dolaylı, yamuk, çapraz ('oblique') bir bakışla olabilirdi ancak. 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 hâline getirdiğimiz, nesneleştirdiğimiz, "Adil olan bu" veya "Ben adilim" demeye cüret ettiğimiz her an, hukuka değilse de, adalette 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.

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

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 yorumuna 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, bakışlılığa 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). Lâkin pek ilerlediğimiz söylenemez. Vardığımız nokta, sorunun makûl 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: 959-961). Ancak basitçe karşılıklı bir bulaşmadan, örtülü bir işbirliğinden veya mecburi bir ortak yaşam hâlinde 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: (1) Adalet, deneyimleyemeyecek olduğumuz şeyin deneyimidir. (2) Fakat, imkânsız 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 etkileyici 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. Lâkin '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 hâlihazırda keşfedilmeyi bekleyen hiçbir geçit yoktur), karar, hakiki bir yırtılma, esaslı bir kopuş anı olarak cereyan eder. Hukukun kuruluş veya kurumsallaşma anı, tarihin türdeş dokusuna kaydedilebilecek alelâde bir an değil, onu parçalayıp geçen bir karar anıdır (Derrida 2010: 58; 1990: 941). Kendini önceleyen her türlü bilişsel (hukuki, ahlâki, siyasi) mütalaayı sekteye uğratması, onların

bir devamı, etkisi veya sonucuymuş gibi addedilmenin önüne geçmesi gerektiği içindir ki, karar anı, sonlu bir aciliyet, hızlanma ve telaş anı olarak kalmak zorundadır. Derrida, Kierkegaard'ın şu sözlerini hatırlatır: Karar anı bir deliliktir (Derrida 2010: 75; 1990: 967). Bir deliliktir, çünkü karar anında, 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 koparır. Öte yandan, kendisi o anda ne adildir ne de değil, zira bunu tayin edebilecek, kendini önceleyen herhangi bir kuralın varlığını tanımaz. O hâlde karar, kendine has temelsizliği ve tekilliği içerisinde, karar verilemez olanın gölgesi altında adaletten ani bir çıkış (ne adaletin iptâl edilmesi ne de içerilerek aşılması), hukuka kelimenin tam anlamıyla şiddetli bir geçiştir. Bu anda, kendi performatif ve yorumlayıcı şiddeti dışında hiçbir şeye 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 salınım 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 uyacağı, örneğin ekonomik, siyasal, ideolojik bir toplumsal gücün veya iktidarın basitçe hizmetinde değildir" (Derrida 2010: 57-58; 1990: 941). Kendisi bizzat 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 uğratır. Bu askıya alma anı, bu 'epokē', hukukun bu kurucu veya devrimci anı, 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: 991-993).

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 yasayı 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" (Derrida 2010: 55-56; 1990: 939). Yasanın görünürdeki konuşkanlığıyla ve her yere sirayet 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") (Kafka 1995: 208-210; 2002) başlıklı ünlü meseli 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"

(Derrida 1992b: 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" hâlini almaktan kurtulamazlar (Derrida 1992b: 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 dâhil olmak, ona içkin olmak ister; lâkin bunların hiçbirinde muvaffak olamaz. Sonuçta yasa bütün bu manevralardan kurtulmayı başarır ve nihai olarak erişilemez kalır (Derrida 1992b: 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 adalete dayandığını, ona vekillik ettiğini, onun sözcülüğünü 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). Benjaminci 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 (Çelebi 2010: 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: 245-246). 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 hâlde 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 atlama-mamız gereken şeylerden biri de, çıkışın ima ettiği şeydir: Bir çıkış olarak karar, karar verilemez olanı ne iptâl eder, ne de içererek aşar, basitçe söylersek, öyle olmaktan çıkar. Hukuk (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 iptâl edilemezliği bir kararın hükmünü yerinden edecek yeni bir kararı olanaklı hâle 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 erdirilemezdir" (Derrida 2010: 78; 1990: 971).

Her türlü hesaplamadan, 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 soğurulabilir. Kesin olan şey, adaletin hiçbir siyasal güç tarafından temellük edilemeyecek olmasıdır. Elbette bu önerme bize aynı zamanda adaletin asla siyasal bir güç hâline 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 uzlaşım-ları sürekli yerinden ederek ona gözdağı verir. Aslı kaldığı şimdide, hukukla arasındaki mesafeyi sergilemekten kaçınmaz —tıpkı Honoré Daumier tarafından resmedilmiş şu bilindik sahnede, adalet talebinin karşılanmamış olmasından yakınan davacının memnuniyetsizliğiyle, bunun sorumlusu olarak işaret edilen hukuk adamının kibir yüklü jesti arasındaki apaçık uyumsuzlukta görüldüğü gibi (bkz. sayfa 66). Hukukun ise ne basitçe siyasal bir gücün hizmetine sunulmuş olduğunun ne de onu sınırlandırmak üzere seferber edilmiş olduğunun altını bir kere daha çizmemiz gerekir. Hukuk bizatihi bu gücü ima eder: Zor marifetiyle uygulanabilirliği olmayan, yani buna bir fazlalık olarak değil, bir öznitelik olarak göndermede bulunmayan bir hukuk yoktur. Yasanın gücü, yasanın kendisine içkindir ve otoritesini korumak istiyorsa, kökeni mistik kalmak zorundadır.

Bütün bu adlandırmalar ve onlardan türeyen kimi kavramsal sınırlar, yürüttüğümüz çalışmanın önkabullerini oluşturuyor. Lâkin birtakım güçlüklerle dikkat çekmemiz ve burada konulan hattı belirli 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 gölge-lenmesi ya da ertelenmesi pek muhtemeldir. Elbette hukukun şiddetle olan karanlık bağının sergilenmesine dönük vurgunun hangi saiklerle şekillendiğini ve neden haklı bir ağırlık kazandığını anlamak zor değil: Yasal bir yetkiye dayanmayan her tür şiddet karşısında hukukun kapıldığı derin infiali, derhâl diline doladığı şiddet eleştirisini, misliyle ödetecek 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 sahip olduğu ve her birimizin inanmasını beklediği imajın aksine hukukun şiddetten muaf olmadığını, bilakis kuruluş anından itibaren şiddeti varsaydığını söylemek, bir hukuk eleştirisinin ilk yapması gereken şeydir: "Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir" (Benjamin 2010: 36). Üstelik hukukun şiddetle olan alâkası, aynı zamanda kuşatıcı bir hak iddiasına dayanır: O, şiddetin biricik hâkimidir ve tam da bu nedenle kendisi tarafından yetkilendirilmemiş bir şiddet edimiyle karşılaştığında, onu kategorik olarak karşısına almakta duraksamaz. Zira, "hukuk dışındaki şiddetin, ulaşılacak istenen amaçlar dolayısıyla değil, bu şiddetin salt hukuk dışında olması nedeniyle hukuku tehdit ettiği saptamasıyla" hareket eder (Benjamin 2010: 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

ediminden 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 ikâme 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 saklanmasını ne de yasa karşısında bütünüyle aldırışsız 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 ilân 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 yasaya, konulmuş 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 defasında yeniden üstlenmesi, kararın tekilliğinin hakkını vermesidir: Derrida şöyle söylüyor; "bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez yalnızca —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 dolayımın 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: 135-137). Fakat kesin olan şey, kendi tekilliği içerisinde bir kararın, karar verilemez olanın imkânsız deneyimiyle yüzleşmiş, onun cenderesinden 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 hâlde, 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'in güncel bir savunusu ve Derrida'nın örtük bir eleştirisi için bkz. Agamben 2006: 66-78). 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 sarmala-

malıdır ve onunla bağıını 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 tahakkümü ima etmesinde olduğu gibi —bu iki kavram 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: Böylesi bir sorgulamadan, hukukun bütün hükmediciliği içerisinde özgün bir tahakküm tarzı olduğu sonucunu çıkarmış olmanın sorumluluğunu üstleniyoruz. Fakat bunun şöyle bir imkân açığının altını çizerek: Hukukun şiddetle olan mahrem ilişkisini sergilemek ve böylelikle hukukun maskesini düşürmek, bir hukuk eleştirisinin miladıdır, encamı değil. Hukuksal bir tahakküm nedir? Siyasal 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, kendini 'üçüncü taraf' olarak sunan bir gücün tahakkümü olmasıdır. Tarafsız ve çıkarsız bir üçüncü gibi müdahale etmek, genel-

likle hukukun normatif yapısına münhasır bir özellik gibi görünür —dolayısıyla abartılı bir değer atfedilerek onurlandırıldığı gibi, naif bir saplantı kabul edilerek küçümseildiği 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 bir performatif ve yorumlayıcı şiddeti devreye sokan, bütünüyle özgün ve üzerinden atlanmaması gereken bir müdahaledir. Unutmamamız gerekir ki, üçüncünün taraf-sızlığı salt hukukun tarafında olduğu, çıkarsızlığı ise salt hukukun çıkarını gözettiği anlamına gelir: O, hukukun koruduğu şeylerden çok, hukukun kendisini korumakla meşgûldür. 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 eşitlik fikrine yabancıdır, fakat tam da bu sayede, dayatılmış olanların dışında yeni eşitlik imkânlarını durmaksızın kışkırtabilir. Jacques Rancière'in 'polis' ve 'politika' kavramları için yeni karşılıklar öneren özgün yorumuna referansla (Ran-

cière 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 konulmuş eşitleyici kodlara göndermede bulunur, lâkin 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 hâlihazırdaki paylaştırmalarını iptâl 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 ilkeden başka bir şey değildir. Buradaki ilkenin ne tür bir eşitleyicilik vadettiği sorusuna —eşitlik mi ('equality'), eşdeğerlik 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 uzlaşıya 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 (eşit, eşdeğer veya hakkaniyetli olarak adlandırılabilir diye) göndermede bulunma zorunluluğu geliyorsa, derhâl 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; "hukuku güvence altına alabilecek tek şey olan şiddetin bakış açısıyla, eşitlik yoktur; en iyi ihtimalle ancak birbirine denk büyüklükteki güçler mevcut olabilir" (Benjamin 2010: 37). Hukukun uç durumda 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 ediyorken 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' kavramında pek çok bakımdan (felsefe, teoloji, ahlâk, antropoloji, psikanaliz vb.) tartışmaya değer bir şeyler bulunabilir. 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 deyimi, 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). Ahâlinin 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 3 rakamının taşıdığı güçlü sembolizme dair Henry Goudy'nin kısa bir incelemesi bile vardır (Goudy 1910). Fakat bizi burada asıl ilgilendiren şey, üçüncünün tahakküm uygulamaya yetkili bir güç olarak müdahale ettiği durumdur. Böyle bakıldığında üçüncünün esaslı bir hâkiminin olduğunu görmek hiç de zor değil, üstelik o, bir üçüncü taraf olarak hak iddiasını gösterişli şekillerde kanıtlamaktan ve gerektiğinde kendini olanca hiddetiyle sergilemekten kaçınmazken. Eğer üçüncü, tam da üçüncü olma sıfatıyla kendini dayatıyor ve bu vasıfla güç uyguluyorsa, artık bu, hukuksal bir tahakkümden bahsediyor olduğumuz anlamına gelir. Hukukun adaleti, üçüncünün müdahalesini zorunlu kılar ve ona dayanır.

Aristoteles, yargıcın (bizatihi ortayı temsil etmesi hasebiyle) adaletin vücut bulmuş hâli olduğunu söylüyordu: Bir yargıç, taraflar arasında ortayı bulan kişidir (Aristoteles 1934: 277). Pierre Bourdieu'nün de belirttiği gibi, hukuk kişisini bir üçüncü kişi olarak tanımlayan 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 usûller sistemi, meşruiyetini mükerrerliğine borçlu olduğunu açığa vururcasına ritüelleştirilmiş müdahale şekli ve nihayet bütün bu işleyişi yöneten, ona eklemelenmiş profesyonelleriyle birlikte, hukuksal-yargısal alan, bir kapma aygıtı gibi çalışır —üçüncü tarafın ihtilâflara dönük müdahalesinin sonucu, işte bu devasa makinedir.

Lâkin 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 merkez-sizleşerek 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 görevlerini devrederken, kimi zaman uyruklaştırmaya çalışarak. Fakat bir düzenleyici mod olarak yasa biçimi hayatın tümünü kuşatır şekilde

yaygınlaşırken, bunun bedeli, üçüncünün kronik bir belirsizliğin içerisine 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 (polisiye faaliyetin bir üçüncü taraf müdahalesi olarak kazandığı yeni boyutlar ('third party policing') hakkında bkz. Lorraine-Ransley 2005; ceza yargılaması yerine önerilen kimi yeni adalet metotları ('alternative dispute resolution', 'neighbourhood justice', 'informal justice', 'community justice') hakkında bkz. Matthews 1988; devletin yönetimselleşmesi ve yeni arabuluculuk yöntemleri hakkında bkz. Pavlich 1996). Üçüncü taraf kavramının ima ettiği tahakküm tarzının giderek muğlâklaşıyor olmasının köklerini şüphesiz daha derinde aramamız gerekir. Nitekim bu kökleri devletin yönetimselleşmesi 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 bir formun geride bıraktığı izi, kimileriyse 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 tekilliğini askıya alan üçüncüye başvuruyu 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 eş anlamlı gibi görür, ki böyle bakıldığında adalet, başkasıyla olan yüz yüze etik ilişkinin talep ettiği şeyden farksızdır; "başkasıyla ilişki —yani adalet" (Levinas 1979: 89). Bakışsızlığın, karşılaştırılmazlığın ve başkasına karşı sınırsız bir sorumluluğun ifadesi olarak adalet. Fakat, az önce belirttiğimiz gibi, Levinas'ın başvurduğu ikinci bir adalet kavramı daha vardır; bakışlılığa, karşılaştırılmaz 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 bütünüünün, ahlâklılık ile yasallık, özerklik ile yaderklik, bilme ile norm, etkinlik ile edilgenlik arasında kırılmış olduğunu, kaçınılmaz olarak tümünün kusurlu ve noksan olduğunu söy-

lerken, 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. Lâkin 'orta' yalnızca ayrışık iki düzey arasında muğlâk 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, gelgitlerini 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, ölçüsüz sorumluluk (Levinas'ın kimi zaman bunu da adalet olarak adlandırdığını yukarıda söyledik), sınırlılığa, bakışma, ölçülülüğe zorlanır —üçüncünün varlığı bizi karşılaştıramaz olan şeyleri karşılaştırmak (Levinas 1998: 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 öz bilinç. 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 (Levinas 1998: 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, adalete dair soru da ortaya atılmamış olacaktı. Levinas 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 olurdu; oysa üçüncü kişi var. Komşumun (yakınımın) 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 —karşılaştırılmaz olanı karşılaştırarak" (Levinas 2003d: 328). Öyle demek oluyor ki üçüncü karşısında 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). Lâkin bizi bu düzeyde ilgilendiren şey, dallanıp budaklanan bir çözümlemeden 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 alâkası 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 gön-

dermede 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 dâhil olur olmaz, etik ilişki politik bir hâl kazanır ve ontolojinin bütünselleştirici söyleminin içerisine yerleşir (Levinas 2003c: 270). Demek oluyor ki aynı zamanda bu, karşılaştırılmaz 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 olmasıdır: "Adaletle 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 öte yandan, üçüncünün dâhil olmasıyla birlikte hayat bulan hukukun adaletinin hükmü altına girmek, hepsinden önce eşit taraflar olarak mahkeme karşısında olmak demektir (Levinas 1998: 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 (Levinas 2003a: 231). Levinas'ın söylediği gibi, burada belirli bir şiddet, bir zor kullanımı vardır, lâkin eğer adalet isteniyorsa, yurttaşlar düzlemini ve onun kurumlarını ka-

bullenmek 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 hâlde 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 muğlâk 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 bırakması gibi görünmektedir.

Levinas'ı daha çok meşgûl eden şey, adaletin (hukukun adaleti) sınırsız bir etik sorumluluktan kaynaklandığı gerçeğine sırt çevirmesi ihtimâlidir. Hukukun etikle olan bağı korumak, bunu garanti etmek 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: 107-108). 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 (Levinas 1998: 159). Yine, bir yargıç kararının ne anlama geldiği üzerinde dururken de Levinas, adaletin etikle olan bağı korumanın peşindedir: Yargıcın görevi basitçe hüküm vermekten, tikel durumları genel bir kuralın altına sokmaktan ibaret değildir. O, üzerinde yargıda bulunacak olduğu ihtilâfın dışında sayılmaz, zira hukuk yakınlığın

('proximité') ortasındadır (Levinas 1998: 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 muğlâktır" (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 muğlâklık kendini açık bir şekilde sergilemektedir (Agamben 2004: 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" (Agamben 2004: 24). Levinasçı etik kavrayışına bir başka itiraz da Laclau'dan gelir. Derrida tarafından öne sürülen esaslı bir problemden 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 hâlde 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 'etikleştirmeye' meyleden çağdaş akımların kesinlikle karşısındayım. Bana göre, her türlü topluluk mekânından bağımsız bir geçerliliği olan hiçbir etik ilke ya da norm yoktur" (Laclau 1998: 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 düşünüyoruz. 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 kararla 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 öy-

le), 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). Lâkin her boşluk, nihayetinde yapılanmış bir bütünün tüketemeyecek olduğu fazlaysa eğer, adalete sonsuzluk atfetmemize neden olan şeyin, onun bakışına, türdeşliğe, hesaba yabancı olmasından ileri geldiğini teslim etmemiz gerekir —zira 'boş'luğunu garanti eden şey, yapılandırılmış 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 içerme-kapsama ve üyelik-aidiyet arasındaki farklılığı siyasal bir dile tercüme eden 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 hesaplanamaz olanla bir hesap yapmaya zorlanıyorsa, yani eşitlenemez olan şeyleri eşitlemeye zorlanıyorsa, bu daima bir üçüncünün varlığını, onun tanıklığını, dâhlini 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 önem-

lisi, 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, bizzati varlığıyla eşitleyici bir mantığın, bir kuralın veya bir formülün yürürlüğe sokulmasına imkân veren şey olarak oradadır. İki anlamda söylüyoruz bunu: Birincisi, her bir varlığın tekilliğini, yani biricikliğini teslim eden bir hâl 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 tekilliğin yapısı içinde kalarak böyle bir indirgemeye gitmenin tabii ki imkânsız olmasından dolayı. Öyleyse, eşitleyici herhangi bir ilkenin ortaya atılabilmesi için, söz konusu tekilliği ihlâl 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.⁷ İkinci olarak söyleye-

⁷ Peki ya sayılmamış olanlar? Daha önce söylediğimiz gibi, 'polis' buna kör kalır ve tam da bu yüzden 'politika', 'polis'in bir boşluk olarak içerdiğini 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, hâlen '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' düzeyinde hiçbir payı olmayanların payını talep etmenin 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 eşitleyciliğin damgasını taşıyacaktır —bu yüzden 'polis'in eşitleyciliği, kaçınılmaz olarak yeni eşitlik taleplerini kışkırtır. "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

ceğimiz şey ise, eşitleyici bir ilkenin bizzatı bir üçüncüyü ima ediyor olmasıdır. Basitçe söyle diyebiliriz: 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 uzlaşım sal mı, yoksa zorlayıcı mı olduğu sorusuna verilecek yanıt hiçbir şeyi değıştirmez. 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 'göz' idi (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 ihtilâfa düştüğüm hasmım değil, aynı zamanda bize bakan üçüncü de olduğu için, adalet deneyimini

değil, tersine tam da belirli bir dışlayıcı sayıma göndermede bulunan, belirli bir eşitleyici ilkeye kapattığı için, eşitliğe zarar verir. Gelgelelim, bu da kaçınamayacak olduğumuz bir deneyimdir —bütün sorun, 'polis'in 'politika'yı tüketemeyecek, 'politika'nın 'polis'e indirgenemeyecek olduğunu bilmektir.

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 17. yüzyılda nasıl önce 'hükümdarın gözü'ne; sonra, 18. yüzyılda egemenliğin hükümdarın şahsından ayrılıp nesnelleşmesiyle birlikte 'yasanın gözü'ne; ardından ise, 19. ve 20. yüzyılda yasanın ve polisin 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 uyuyor. Dışarıdan bakan üçüncü olarak göz, işte şimdi, üstelik tam da her şeyi görmeye, dolayısıyla her şeyi bilmeye muktedir hâle geldiğinde, adaletle bağını koparmış görünüyor —eğer eskiler, 'adaletin gözü'nde Tanrı'nın bir işaretini bulmakta haklı idiyse, o hâlde 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 ayrıksı kılan şeyin, kendini dayatan bir üçüncü rolünde yattığı gerçeği değişmez. Üçüncü olarak müdahale eden bir siyasal güç, artık hukuksal bir tahakküm uyguluyordur. Üçüncünün bir kurgu olduğunu sanmak yanıltıcı olacaktır. O, hukuku 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 kanıtıyor. 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 olma-

sıdır. 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: (1) Karşılıklı eylemde bulunan ('interaction') iki tarafın varlığı —öyle ki taraflardan birinin eylemi ('action') diğerinin karşı-eylemini ('réaction') tetiklemiş olsun. (2) 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. (3) 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 iptâliyle sonuçlanması (burada şimdilik karikatürleştirerek sunduğumuz görüşün etraflı 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 bahşedildiği, kerameti kendinden menkûl bir haklılık atfedildiği veya gereğinden fazla bir özerklik tanındığı durumlarla çokça karşılaşıyoruz. 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 ada-

let uygulaması, ne de alelâde bir baskı aygıtı —onu olması gerektiği gibi, hâlihazırda 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.



Honoré Daumier, *Les gens de justice*, "Un plaideur peu satisfait", 1846.⁸

⁸ Alındığı yer için bkz. (Daumier 1989, N° 26).

2. Bölüm • Ceza Adaleti? Kavram ve Sorun

Ceza adaletine dair yaklaşımımızı, henüz işin başındayken bir açıklığa kavuşturmamız 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 ihlâl eden aykırılıkta, bazense zarar görmüş bir tarafın hasmına yönelttiği ölümcül meydan okuyuşta görmeye meyilliyiz, ki bunların neyi davet ettiğini iyi biliyoruz: kefaret, yaptırım, intikam. Yine onun izlerini, gerçekte birbirinden oldukça

farklı tahakküm ve tabiiyet biçimleriyle karışmış hâlde bulduğumuzu düşünüyoruz: Bazen herhangi bir mülk üzerinde sahip olunduğu gibi alelâde bir tasarruf hakkına (örneğin, 'dominus'un köleleri üzerindeki 'dominium'u), bazen yaşam ile ölüm üzerindeki mutlak bir babalık hakkına (örneğin, 'pater familias'ın erkek çocukları üzerindeki 'patria potestas'ı, yani meşhur 'vitae necisque potestas'), bazense düzenin bekasını koruyup kollamakta seferber edilen bir hükümlanlık hakkına (örneğin, 'magistratus'un yurttaşlar üzerindeki 'imperium'u) bağı ve elbette her birinde kendine özgü, başka türde bir meşruiyet tezğâhından geçmiş olarak. Ceza adaletinin kadim bir fenomen olduğundan şüphe duymak için, ilk bakışta anlamlı bir neden, makûl bir gerekçe varmış gibi görünmez. Yine de şüpheleri giderecek bir işaret isteniyorsa, arkaik yasalar üzerinde cezalandırıcılığın sahip olduğu gözle görülür hâkimiyetin yeterince güçlü bir kanıt olduğu söylenecektir. Nitekim, gerek karmaşıklaşmamış, 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: 355-356), böylesi bir arkaizmin altı çizilmek isteniyor. Üstelik, ceza hukukunun kökenine dair varsayımların, tarihleri oldukça geriye götürülebilecek iki temel kaynağa göndermede bulunması kanıksanmış bir şeydir: Birincisi, zararlar sonuclanan 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 et al. 1916: 5).

Böyle bakıldığında, ceza adaletinin köklerini en eski adalet uygulamalarına (haksızlığın iptâl edilmesi) veya en eski tahakküm uygulamalarına (aykırılığın iptâl edilmesi) dek götürmek mümkün hâlde gelmiş oluyor. Yine de akla kimi sorular takılmıyor değil. Örneğin, bu köken araştırmasının, şahsi öçte cezaya dair ne bulduğunu merak edebiliriz,

ki şahsi öç ifadesinden asıl olarak bir özel savaş pratiğinin kastediliyor olduğunun altını burada hemen çizmemiz gerekir ('private vengeance'). Evet, şahsi öç, bilhassa da misilleme biçiminde cereyan ediyorken (kısasa kısas, 're-talio', 'retaliation'), bugün bizlere ne kadar kabul edilemez görünürse görünsün, en vahşisinden dahi olsa bir adalet saiki içeriyor olabilir; zira yapılmış bir kötülüğe bir karşılık vermeyi hedefler. Fakat hayır, her şeye rağmen tarafların şeklen eşit kabul edildiği bir misillemeye, cezalandırma olarak adlandırılmayı hak eden herhangi bir şey bulmamız mümkün değil. Tabii terminolojik bir hatada ısrarcı olmayacaksak. Örneğin, yine 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 ihlâl edilmesine, yine bu güç tarafından verilmiş bir karşılıktır. Fakat adalet? Cezanın kuralla ve ihlâlle olan bağı, adaletle olan bağı kendiliğinden açıklamış olmaz. Cezanın ne şekilde, ne tarz bir tahakküm uygulamasının içerisinden geçerek bir adalet pratiğine dönüşebildiği sorusu, burada hâlen yanıtlanmayı bekler: Genel bir form olarak ele alındığında ceza, adalet problemiyle doğrudan 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 (bir tahakküm ilişkisi yoksa, ceza da yoktur —kural basit, eşitinizi cezalandıramazsınız). Ya da bir tahakküm ilişkisinin eşitsiz, dolayısıyla hiyerarşik konumlarına sabitlenmiş iki taraf söz konusudur, ancak bu defa da, bir cezalandırma imkânının varlığına rağmen, bunun adalet problemiyle ilişkisini garanti eden hiçbir şey yoktur. Bir tahakküm ilişkisinin iki tarafı arasında, kuralı tayin eden ile kurala tabi olan, cezalandırma gücüne sahip olan ile cezalandırmaya maruz kalan arasında cereyan ettiği sürece, ceza, bize yalnızca bir ceza

olduğundan daha fazlasını söylemez. Ceza, cezalandıranla cezalandırılan arasında herhangi bir adalet ilişkisi kuramaz —eşitleme imkânı yoksa, adalet de yoktur. 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 feragât etmeye kimsenin pek gönüllü olmamasıdır: Nihayetinde iki eşit tarafın karşı karşıya gelmesi ile iki eşitsiz tarafın karşı karşıya gelmesi bütünüyle farklı deneyim yapılarına işaret eder. Lâkin 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 muntıkasının içerisine çekmekle fazlaca 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 dişe diş) incelmış bir hâli değil midir? Ayrıca, cezalandırma hakkı her daim belirli bir tahakküm ilişkisinin varlığına, birtakım yoğunlaşmalar ve seyreilmeler, kümeleşmeler ve çözümler eşliğinde şiddetin belirli bir dağılımına işaret etmemiş midir? Üstelik, kılıcsız bir adalet, güçten yoksun bir adalete neden itibar edilsin? Doğrusu ne ceza adaletinin derinliklerinde bir ölç unsurunun, bir intikam tutkusunun 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 uğ-

rağında almış oldukları şekil itibariyle gerek bir adalet saiki güden öç pratiklerinin veya kısas kaidelerinin, gerekse siyasal tahakküm biçimlerinin veya kolektivitinin zorladığı itaat biçimlerinin, ceza adaletinin tekâmül etmesinde daima olağanüstü bir etkisi olmuştur. Ancak bütün bu biçimler, ceza adaletinin alâmeti farikasını göstermek bakımından hiç de elverişli sayılmazlar —eşitlik ile eşitsizlik arasında ikna edici bir eklemlenme öneren bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Gerçek şu ki, ne birbirine meydan okuyan iki eşit taraf arasındaki herhangi bir savaşı ilişki, ne hiyerarşik pozisyonlara gömülü iki eşitsiz taraf arasındaki herhangi bir tabiiyet ilişkisi, ne de bunlardan türetilmiş herhangi bir başka iki taraflı form (devlet-suçlu, toplum-suçlu vb.), bu hâliyle adına ceza adaleti dememizi haklı kılacak bir pratik üretmiş sayılır. Sahnede yalnızca iki taraf bulunsaydı, ceza adaletinden (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 bütün değiştirecek olan yeni bir aktörün girişinde aramamız gerekir: Üçüncü taraf. Ceza adaleti, hukukun adaletinin içerisinden işler ki bu, cezanın bir adalet pratiği hâline yalnızca hukuksal bir tahakkümün içerisinden 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 hâle geldiği bugün, her zamankinden çok daha fazla önem taşıyor. Ceza adaletinin hâlihazırdaki krizi, her şeyden önce üçüncü tarafın krizidir —daha kesin olarak söylersek, 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 muğlâklaştırılmış hâli, gitgide alenileşen bir anlam bunalımını tetiklemiş görünüyor. Öyle ki bu bunalım, gerek hayaletimsi bir formla karşı karşıya olduğumuz gerçeğini maskelemek, gerekse onu başka formlarla ikâme etmek üzere seferber olmuş çok sayıda söylem ve pratiğe bir yandan ev sahipliği yaparken, diğer yandan onları kışkırtmaya devam ediyor. Bütün bu muğlâklığın 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 ihlâllere 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) dâhil edildiği alternatif adalet modellerine havale etme yönünde ciddi bir eğilim gösterdiğini biliyoruz. Yargıcın nihai karar üzerindeki tekeline gelince, bunun da önceleri antropolojik kriminoloji gibi, sonraları adli psikiyatri gibi, daha yakınlarda ise genetik bilimleri 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, mahkemelerin 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 cezalandırmanın 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 muğlâklaştığı, 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 adaletinin anlamına dair, hukuksal bir tahakkümün içerisinden işleyen ayrıkçı müdahale biçimine dair çok daha dikkatli düşünmek zorundayız. 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 hâli içerisinde olduğuna işa-

ret ettikten sonra Durkheim, geçiş dönemlerine has müphem bir griliğin h kimiyyetine dikkat çekiyordu: 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 yaklaşık bir uzun yüzyıl sonra, bugün yapmamız gereken şey ise, belki de yeni biçimlerin keşfinden çok, hâlihazırda ortaya çıkmakta olan yeni suç söylemlerine ve ceza pratiklerine karşılık gelen bir ceza adaleti kavramından bahsetmenin hâlen mümkün olup olmadığı üzerine düşünmek olmalıdır.

Ceza adaleti  zerine

Ceza adaleti kavramının birkaç farklı kullanımı bulunuyor: 'Betimsel' denilebilecek ilk kullanımı, yakalama, yargılama, infaz gibi, işleyiş ilkeleri bakımından oldukça farklı, fakat fonksiyonel olarak birbirine bağımlı, aynı zamanda belirli bir ceza siyasetine göre koordine edilmiş bir dizi faaliyetten mürekkep, somut bir düzeneği tarif ediyor. Böyle bakıldığında ceza adaleti, suça yasal bir yanıt vermek 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 adalet sistemini eklememiz gerekir). Bir başka kullanımında ise ceza adaleti kavramına ağırlıklı bir 'normatif' tonlama hâkim oluyor ve bu defa, sistemin kendisine verilen adı değil, onun mahiyetini belirleyen, işleyişini yöneten içkin ilkeleri, daha doğrusu her düzeyde riayet edilmesi gereken prensipler kümesini ifade etmeye başlıyor. Burada artık söz konusu olan, adalet işlerinin (şekil olarak ceza adaleti), bir bakıma, adalet ilkesiyle (esas olarak ceza adaleti)  l lmesidir (Fletcher 1998: 209-210). Nihayetinde ceza adaletinin işleyişi bakımından tipik kabul edilmesi gereken şey, (1) devlet yaptırımındaki belirli bir

ceza kuralını ihlâl etmiş ('nullum crimen sine lege', kanunsuz suç olmaz), (2) ardından adli kovuşturmaya ve ceza yargılamasına tabi tutulmuş (masumiyet karinesi, savunma hakkı, adil yargılanma hakkı, geriye yürümezlik prensibi gibi ilkeleri burada anmak gerekir), (3) 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, (4) mağdura yapmış olduğu kötülük ve onun şahsında kamu menfaatine vermiş olduğu zarar karşılığında, ister ödetme ('retribution'), ister caydırma ('deterrence'), isterse ıslah etme ('rehabilitation') amacıyla, (5) devlet yaptırımındaki belirli bir cezaya ('nulla poena sine lege', kanunsuz ceza olmaz) çarptırılmasıdır. İlk bakışta her şey kendiliğinden açıkmiş gibi görünüyor. Lâkin, bir uzun cümlede bir araya getirdiğimiz bütün bu unsurların hemen her biri (elbette burada sayamadıklarımız da dâhil 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 yapılmış bir kötülüğe (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 yönetim ('governance') formudur ve kendini, mümkün başka biçimlerin yanı sıra, temelde, toplumsal düzeni tesis etmenin bir aracı, ihtilâfları gidermenin bir mekanizması ve riskleri yönetmenin bir tekniği olarak sunar (Zedner 2004: 3-10). Yönetim kavramının burada, devlet ile devlet-dışı (sivil toplum) arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına göndermede bulunacak şekilde, çoğul aktörler marifetiyle yürürlüğe konulan ve kontrol etme, düzenleme, şekil verme, önderlik yapma, yol gösterme, harekete geçirme gibi saiklerle izlenilen stratejile-

rin, tekniklerin, usûllerin ve programların bütününi 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 bir kısa 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 ne çerçevesini ne de içeriğini bu literatür belirliyor). 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: (1) Kurumlar, aktörler, söylemler ve pratiklerden mürekkep bir sistem olarak ceza adaleti (—betimsel). (2) Yasa, hukuk ve adalet kavramlarından güç alan bir değerler, ilkeler ve usûller kümesi olarak ceza adaleti (—normatif). (3) 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 kırılgan bir hat izlemek zorunda kalacağımızı şimdiden ilân edebiliriz. Fakat yasa, düzen ve adalet arasında cezanın büründüğü hâlleri kavramak açısından bunu zorunlu görüyoruz. Öyleyse ceza adaleti hakkında bir sonuca varmadan önce, cezayla, cezanın muammalarıyla yüzleşmemiz gerekecek.

Bir an olsun, suç mahâlinde başlayıp muhtemelen hapisanede sonuçlanacak olan 'vasat bir kariyer' için, bu denli mesainin harcanmış olmasına, hele ki devreye giren olağanüs-

tü büyüklükteki kurumları, onların etrafında şekillenmiş meslekleri, disiplinleri ve uzmanlıkları, herhangi bir sade yurttaş tarafından anlaşılması ancak sıradışı bir parıltıya sahip olmayı gerektiren yasa metinlerini, ilgili diğer mevzuatları ve karmaşık usûlleri hesaba kattığımızda, şaşırmanın beklenmez mi? Fakat kimse bunda tuhaf bir şey görmez: Nils Christie'nin yakındığı gibi, çatışmalar, ihtilâflar, artık başkalarının metasıdır (Christie 1977); bilhassa bu ağın her bir noktasına yayılmış hukukçuların, fakat aynı zamanda kriminologların, adli tıpçıların, adli psikiyatrların, diğer adli bilim uzmanlarının, elbette polislerin, şartlı tahliye memurlarının, denetimli serbestlik görevlilerinin ve daha başkalarının. Failin ve mağdurun çoğunlukla bu gürültünün içerisinde kaybolması kanıksanmış bir şeydir. Sonuçta herkes, bir suçta failden ve mağdurdan daha değerli bir şeyin bulunduğu, başkalarının katılımını hem meşru hem de zorunlu kılan bir fazlalık olduğuna emindir: Suçta herkesi tehdit eden bir şey vardır, cezada ise herkesin menfaatine olan bir şeyler. Nitekim ceza konu edildiğinde derhâl beliren ve üzerinden atlamayacak olduğumuz gerilimlerden biri, aslında tam da bu genelgeçer algının dayandığı zemin üzerinde patlak veriyor: Cezadan umduğumuz şey hepimizi tehdit eden bir ihlâlin ödetilmesinden, geçmişteki bir kötülüğün iptâl edilmesinden mi ibarettir, yoksa ondan bir fayda sağlamasını, gelecekteki bir amaca hizmet etmesini mi bekliyoruz? Cezanın meşruiyetine ve ölçülülüğüne dair tartışmada birbirlerinin muarızı olan ödetmeci (orijinal kaynaklardan biri için bkz. Kant 1996: 104-110 vd.) ve faydacı (orijinal kaynaklardan biri için bkz. Bentham 1962b: 396-397 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 varmaktan yana değiliz. 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 bakımından, kendini daima olup bitmiş bir ihlâlin 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 ihlâl, onun neden olduğu kötülüğe verilen bir karşılık, fakat hem de ihlâl 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 yöneltilecek ithamlar, aslında bir nevi karşılıklı gerektirmenin söz konusu olduğunu onaylıyor, ortak bir varoluşun zemini 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 büsbütün yitirmesini ne engelleyecek? Ceza suçla olan bağı kopardığında, cezaların orantılılığından ve doğru bir şekilde dağıtıldığından nasıl emin olabileceğiz? Diğer taraftan: Eğer cezalandırma yalnızca bir fiilin iptâl edilmesinden, bir ihlâl bedelinin ödetilmesinden ibaretse, gerek başkalarının dâhlini, 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?), ödetmecî 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 ol-

dukça 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 bizzatıhi suç kavramını hedef almaktan geri durmadı. Üstelik, yeni suç ve ceza kavramları, kurumları vs. önermektense, hâlihazırdakilerine 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 (ihlâlâ verilen tepkinin cezai bir nitelikte olması yönündeki ağırlığa son verilmesi, 'depenalization'), suç olmaktan çıkarma (kimî fiillerin ceza gerektiren fiil kapsamından çıkarılması, 'decriminalization'), 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 manzarayla karşılaşmamız muhtemel: Bu yöndeki düzenlemelerin beklenenin aksine mevcut kurum, söylem ve pratikler üzerinde gerçek-

te 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 içerisinde beslenen ve suçu zararlar, cezayı telafiyle, ceza yargılamasını müzakereyle ikâme eden yeni bir metot, kendine dikkate değer bir varlık alanı açmayı 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 ödetmecî ('retributive'), faydacı ('utilitarian') ve onarıcı ('restorative') yaklaşımların bir arada temsil edilmesi yabancı 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 dâhil 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, ödetmecî (yargıçların takdir yetkisini sınırlayan ve cezanın, ne ondan beklenen yararları ne de failin koşullarını gözetererek, yalnızca suçun niteliğine göre verilmesini sağla-

yan cezalandırma tarifelerinde olduğu gibi —'tariff sentencing'), faydacı (hapis cezası gerektiren iki ihlâlden sonra gerçekleştirilen üçüncü bir ihlâlin çok daha ağır bir şekilde cezalandırılmasında olduğu gibi —'three strikes and you're out'), onarıcı (tarafları, 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 hâlde bulmak mümkün.

Doğrusu cezanın, birtakım ayrışık unsurları, ilk bakışta uyumsuz görünen stratejileri, haklılaştırma yollarını, farklı rasyonallitelerden beslenen çelişkili metotları kendi bünyesinde temsil edebiliyor olmasını anlaşılır buluyoruz. Cezanın yasa ile düzen arasında kırılmış olan doğası, onu her iki tarafın çağrılarına da yanıt vermek zorunda bırakıyor. Ceza genel beklenti itibarıyla 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 zorunda olan şeydir. Ayrıca tıpkı suç gibi, ceza da, herhangi bir tikel vakanın bir tümel buyruğun hâkimiyeti altına sokulmasının bütün içkin gerilimini taşımak zorunda kalacaktır; bir yandan somut bir ihlâle yanıt verirken, öte yandan kendini kategorik olarak haklı kılacak 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 söylemeyeceğimiz 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? Bizce ceza adaletinin muamması, eşitsizli-

ğın düzenine kayıtlı bir tahakküm uygulaması olarak cezalandırmayı, her zaman bir eşitlenme 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 eklemlenmeye 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 ayrıksı 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 hâlini kazanabiliyor? Birincisinden başlayalım.

Tahakküm pratiği olarak cezalandırma

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 mesaiye 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, ahlâki yargıların, hatta genişleyen popüler kullanımların tacizinden bir türlü kurtulamaz: Cezaya dair kabullenmemiz gereken ilk şey, çok-biçimli, çok-görünümlü bir olguyla karşı karşıya olduğumuzdur. Yine de cezanın bir tanımına ulaşabilmek için

birtakım nirengi noktaları öne sürülmüyor değil. Genellikle, cezanın şu beş ögesini ayırt edebileceğimiz söyleniyor: Ceza, (1) 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); (2) belirli bir fiile, bir kural ihlâline verilmiş karşılıktır (herhangi bir zarara neden olmuş olsa bile, bir fiilin cezaya konu olabilmesi için, aynı zamanda bir kural ihlâli niteliği taşıması gerekir, nitekim tam da bu yüzden, bir zarar bağışlanabilirken, bir ihlâl ancak affedilebilir); (3) belirli bir faili, kural ihlâlinde bulunmuş birini hedef alır (kimse yapmadığı bir şey için cezalandırılmaz); (4) bir insan etkinliğinin devrede olmasını gerektirir (bir başkasının müdahalesini içermeyen, örneğin, yanlış bir davranışın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir olumsuzluk ceza değildir); (5) 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-Peters 1968: 173-195; 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 eleştiriye 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 böylesi eleştirilere, burada sözü edilen '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, çerçevelen-

direrek, anlamını sabitleyerek verilebilecek nihai bir yanıtın olmadığı sonucunu çıkarabilir miyiz? Doğrusu, Hart'ın buradaki müdahalesini bir miktar kötüye kullanma, kendimize yontma pahasına ve bir adım daha ileriye götürerek şunu söyleyebiliriz ki, cezanın adalet problemiyle olan ilişkisine, cezanın içerisinde 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 içerisinde 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 belirsizdir. Genel biçimiyle ceza, tıpkı tahakkümün kendisi gibi, kuralla, ihlâlle, 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 hâlini de alabilir. Lâkin 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 hâlde eğer mutlaka bir kategorik sınırlama getireceksek, cezayı

kural ihlâliyle ve tahakkümle ilişkilendirmemiz gerekir: Kural ihlâli —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 zımnen onay görmüş isterse açıkça ilân edilmiş, fakat her durumda, hükmünün geçerliliğini kanıtlamaya muktedir şu veya bu gücün himayesi altında olduğunu gizlemeyen, yasaklayıcı veya emredici bir kodun ihlâl 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 —tıpkı tahakküm gibi— amaçlı veya amaçsız herhangi bir çıplak güç uygulamasıyla aynı anlama gelmediği kolaylıkla görülebilir: En masumane olanından en şiddetlisine dek, ceza, kural kabul edilen veya kural olarak dayatılan bir kodun ihlâl edilmesi durumunda devreye giren, asıl görevi de ihlâlin lekesini temizlemek ve itaat üretmek olan bir çeşit tahakküm uygulamasıdır.⁹

⁹ Tahakküm kavramı üzerine bir açıklamada bulunmamız gerekiyor, zira anlamını epey zorlamak durumunda kalıyoruz. TDK Güncel Türkçe Sözlük'ün 'tahakküm' maddesinde şu üç karşılık bulunuyor; baskı, zorbalık, hükmetme. Ayrıca, önerilen kimi İngilizce karşılıklar da bunu teyit ediyor; 'domination', hatta bazen 'tyranny'. Böyle bakıldığında tahakküm kavramı, zorbalık etmekten veya zorla hükmetmekten öte bir anlama sahip değilmiş gibi görünüyor. Oysa etimolojik ak-rabaları, tahakküm kavramının pekâlâ sanılandan çok daha fazla şeye göndermede bulunduğunu bize düşündürebilir; tıpkı kendisi gibi, hükm, hüküm sözcüğünden türemiş olan, hakem, hakim, hükümet, hükümrân, mahkeme, muhakeme, mahkûm vb. Olumsuz 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 ihlâle karşılık vermeye, yani kural ihlâli olarak görülen herhangi bir fiil hakkında yargıda bulunmaya ve nihayetinde ceza vermeye muktedir her türlü güç yoğunlaşmasını ifade etmek üzere kullanıyoruz. Nitekim ceza, şiddet do-

Savaş ile ceza arasındaki ayrım bu söylediklerimize tanıklık ediyor: Kötülük addettiğiniz biriyle eğer ve ancak eşitinizse savaşabilirsiniz, ayrıca adalet yerini bulsun diye savaştığınızı da ileri sürüyor olabilirsiniz (bir misillemenin, hoşumuza gitsin gitmesin, bir adalet nüvesi içerebileceğini daha önce söylemiştik). Fakat savaştığınız birini ve böylelikle tahakkümünüz altında olmadığını, kuralınıza ve hükmünüze tabi olmadığını kanıtlayan birini cezalandıramazsınız. Arzunun tuhaf oyunu şudur: Dövüştüğünüz birini cezalandırdığınızı söylediğinizde, bu yalnızca onun üzerinde tahakküm kurmayı arzuladığınızı gösterir, söz konusu olanın gerçek bir cezalandırma olduğunu değil. Üstelik cezanın sembolik, ritüel veya cinsel temsillerinde de durum pek farklı sayılmaz; hepsinde gerçek başrol tahakküm isteğine tahsis edilmiştir. Cezalandıracağınız şeye önce diz çöktürmüş olmanız gerekir —lâkin bu sert vurgu aldatıcı olmasın, her tahakküm biçiminin bu denli can acıtıcı olduğunu söyleyemeyiz, hatta tersini söylemek daha kolay, zira çoğu durumda şiddet marjdadır ve daima ertelenir. Özetle, tipik ayrım şudur: Savaş bir tahakküm uygulaması değilken, ceza tipik bir tahakküm uygulamasıdır; ilki eşitler arasında cereyan ediyorken, diğeri eşitsizliği onaylar ve yeniden tesis eder.

Hemen bir parantez açalım: Söz konusu ayrımın bulanıklaştığı durumlar olduğu gibi, askıya alındığı durumlar da vardır, ki birinci durumun asıl olarak evrensel tahakküm

zu ne olursa olsun, belirli bir tahakküm uygulanan her yerde karşımıza çıkar: Ailede, okulda, kırsalda, fabrikada, hapishanede ve daha pek çok yerde, kendine has ve ayrışık cezalandırma pratikleri, üstelik herhangi bir adalet saiki gütmenden varlığını sürdürür. Buralarda cezadan hedeflenen şey, ihlâlâ, direnişe, itaatsizliğe bir yanıt vermek, iradeyi —kurala karşı gelerek uyumsuzluğunu kanıtlamış olan iradeyi— cezalandırma vasıtasıyla yola getirmek, itaatkâr kılmaktır. Sorun böyle konulduğunda, adalet problemi, cezanın mantıksal sonucu veya zorunlu içeriği olarak değil, ek-lentisi olarak görünür —işte tam da bu yüzden, asıl açıklanması gereken şey, cezanın ne tarz bir tahakküm uygulamasının içerisinden geçerek bir adalet uygulamasına dönüşebildiğidir.

biçimlerinin ortaya çıkmasıyla, ikinci durumun ise istisna hâlinin geçerlilik kazanmasıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağ kilisesini ele alalım: Örneğin haklı savaş nosyonunda temsil edildikleri şekliyle savaş, adalet ve cezalandırma kavramları arasında anlamlı bir ayırım yapmak pek mümkün değildi: "Bir haklı savaşta dövüşen bir prens, düşmanın 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 teoride), 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. Buna rağmen, kilisenin haklı savaş nosyonunu mekânsız bir evrenselcilik içerisinde değil, 'respublica Christiana' çerçevesinde temellendirdiğinin altını çizmemiz gerekir (Schmitt 2003: 58); yani hâlen 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 büsbütün geçersizleşmemiştir (Schmitt 2003: 120). Öte yandan, ayrımların ortadan kalkmadığı fakat askıya alındığı durumların da olduğunu söylemiştik: İstisna hâli. Tipik biçime, daha doğrusu "istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekân"a bakalım, örneğin Nazi toplama kampına ('Lager') (Agamben 2001: 219-220). Nazi toplama kampının kökeni, olağan hukuka veya ceza hukukunun genişletilmesine dayanmıyordu; menşei asıl olarak olağanüstü hâl 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 vazediyordu). Aynı şekilde, toplama kampında tutulmanın yasal çerçevesini de, hürriyeti bağlayıcı bir tür kanuni ceza değil, önleyici polis tedbiri oluşturuyordu: Kampa 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" (Agamben 2001: 217). Toplama kamplarında söz konusu olan şey kesinlikle cezalandırma değildi, kimse tutuklunun bir suçlu olduğunu söylemeye çalışmıyordu. Diğer taraftan kamptakilerin bir düşman olarak değerlendirilip, 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 (Agamben 2001: 222).

Açtığımız parantezi geniş tutmamızın elbette bir nedeni var: Gerek cezaya dair geleneksel ayrımları muğlaklaştıran evrensel tahakküm biçimlerinin, gerekse mevcut ayrımları askıya alan istisna hâlinin, hâlihazırdaki siyasal durumumuzda can alıcı bir karşılığı, bir önemi bulunuyor, zira mekânsal veya zamansal herhangi bir sınır tanımadan, yerküreyi kendi merkezsiz ve topraksız egemenlik aygıtına dâhil eden yeni virtüel imparatorluk biçimi, kuşattığı bütün bir melez ve çoğul akışı, ancak istisnai biçimde idare edebiliyor (Hardt-Negri 2001: 41). Evrensel bir siyasal tahakküm tarzının istisnai usûllerle olan bu kritik buluşması, bizleri geçici değil, daimi, üstelik küresel bir istisna hâlinin içerisine doğru sürüklüyor. İşte, savaş kavramları ile ceza kavramlarının hem ayırt edilemez şe-

kilde 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 söylüyor olduğumuz ayrımı yineleyelim: Ceza, bir tahakküm uygulamasıdır ve bu hâliyle adaletin yerine getirilmesinden daha çok, aykırılığın iptâl edilmesini, ihlâlin 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).

Kolektif bedenin misillemesi

İşte tam da bu nedenle, ceza adaletinin kökenini şahsi öçte, kan davasında, düello usûlünde 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 cezalandırmanın varlığından söz edebilmemiz mümkün değil. Francis Bacon, intikamın bir tür vahşi adalet olduğunu çok önceleri söylemişti (Bacon 1864: 92), fakat bunu doğru kabul etsek bile, intikam almanın ceza vermekten bütünüyle başka bir şey olduğunu teslim etmemiz gerekir. Bir misillemenin, yani bir kötülük karşısında kısasa kısas kuralına riayet edilerek verilmiş bir karşılığın, belirli bir orantılılık, ölçülülük veya eşdeğerlik mantığına dayandığı, dolayısıyla şahsi öçe bir anlamda sınırlama getirdiği ve bu nedenle ceza adaletinin evriminde kritik bir mertebeyi teşkil ettiği çokça sözü edilen şeylerdendir. Gerçekten de burada iki taraf arasına giren bir kuralın varlığından hareketle üçüncüye örtük

bir göndermede bulunulduğu aşikâr. Fakat bu aynı zamanda virtüel bir üçüncüdür, tam anlamıyla hukuksal tahakküm uygulayan bir üçüncü değil. Ancak hepsinden önce şunu hesaba katmalıyız ki, kökeni itibariyle kısas, cezaya değil, savaşa getirilmiş bir sınırlamadır.¹⁰

Émile Garçon, ceza hukukunun kökeni, evrimi ve hâlihazırdaki 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 huku-

¹⁰ Burada tabii ki şahsi husumetlerden, özel savaşıardan 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 iptâl etmek ve haksızlığa yanıt vermeyi üstlenmekten ziyade, ona bir sınırlama, bir orantı getirmek idi: "Kim komşusunu yaralarsa, kendisine de aynı şey yapılacaktır. Kırığa 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 kaçtığı kentten geri getirecekler. Öldürülmesi için, ölenin öcünü almak isteyen kişiye teslim edecekler" (Deuteronomy 19:11-12). Bütün bu çerçeve göz önüne alındığında, bir kısas yasası vazedenden Tevrat'ın, böylelikle bir üçüncü taraf gibi davrandığı söylenebilir mi? Genel yasa koyuculuk düzeyinde, Tevrat'ın, birbirine hasım iki tarafın arasına girmek istediği kesin; fakat anlıyoruz ki, burada ne failin neden olduğu haksızlığı kovuşturacak ve bunun iptâl edilmesini sağlayacak, ne de mağdurun muhtemel misillemesini durduracak ve onu dindirecek şekilde haksızlığın karşılığını ödetecek bir müdahale söz konusu. Dolayısıyla Tevrat'ın, kelimenin gerçek anlamıyla bir üçüncü tarafın varlığına tanıklık ettiğini söylemek mümkün değil; yine de, üçüncü tarafın içerisine yerleşeceği açıklığın oluşmasında, böylesi müdahalelerin olağanüstü bir etkisi olduğunu belirtmeden geçemeyiz.

kunun ilk safhalarını şahsi öç (intikam alma hakkı) ve uzlaşma yöntemlerinde (zararın tazmini karşılığında ihkakı haktan vazgeçme) 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" (Garçon 1944: 659). Garçon'a göre, bu sistemin ceza hukuku ile ancak uzaktan bir ilişkisi kurulabilir (gerek şahsi öcün gerekse uzlaşmanın, eğer istenilirse, cezanın karakterine katkıda bulunduğundan bahsedilebilir), fakat son tahlilde, "şahsi öç hakkı, haksız bir tecavüze karşı kendini müdafaa etmek için kuvvet kullanmak ve tazminat elde etmek sadedinde, patriyarkal aileye müştereken ait olan fiili bir kudretten başka bir şey değildir" (Garçon 1944: 660). Nitekim, üstün bir gücün mevcut olmadığı ve birbirine denk güçlerin hâkim olduğu her zeminde, aynı sistem bütün hatlarıyla yeniden ortaya çıkmaktadır. Garçon, yalnızca patriyarkal 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" (Garçon 1944: 661). Özellikle devlet kavramı bağlamında, savaş ile ceza arasındaki ilişkiye ileride geri döneceğiz, lâkin şimdilik şunun altını çizelim ki, Garçon'un iddiasının özü, ceza hukukunun kökeninin (biz bunu ceza adaletinin kökeni ola-

rak da okuyabiliriz), eşit güçler arasında cereyan eden harp veya sulh biçimlerinden hareketle anlaşılamayacağıdır —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 lâzımdır" (Garçon 1944: 662).

Max Weber de soruna benzer bir noktadan yaklaşıyor, fakat patriyarkal 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 böylesi durumların doğmasına neden oluyordu: İlâhi güçlerinin gazabına yalnızca günahkâr kimsenin 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 (—hıyanet). Weber, böylelikle, grup içerisindeki cezalandırma pratiklerini, gruplar arasındaki intikam girişimlerinden kesin bir şekilde ayırmış oluyordu (Weber 1978: 650-651). 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 köklerini de orada aramamız gerekir.

Beklenebileceği üzere bilhassa Garçon'un argümanı, şahsi öce dayalı bir köken arayışına mesafe koyup 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" (Garçon 1944: 663). Ve yalnızca, yerleşik bir otorite tarafından tatbik edilen cezaların, hakiki cezalar olduğunu anlamak gerekir: "Bunlar cezaların bütün vasıflarına haizdirler; bu cezalar içtimai bir otorite tarafından verilirler; gayeleri failin cemiyetten çıkarılması ve ıslahıdır; bu cezalar kefareti verici ve ibret teşkil edicidir. Nihayet bunlar, teşkilâtlanmış içtimai bir grubun sinesinde nizam ve disiplini temine müteveccihler" (Garçon 1944: 664-665). İlk bakışta her şeyin yoluna girdiği izlenimine kapılabiliriz: Ceza, olması gerektiği yerde, yani tahakküm uygulamaya muktedir bir gücün etrafında şekillenmiş kolektif bünyede aranıyor. Fakat Garçon, ceza sorununu savaş biçimlerinden ayırmakta gösterdiği mahareti, adalet sorununu cezanın olağan biçimlerinden ayırmakta gösteremiyor —suçu iç barışa yönelik bir saldırı, cezayı ise toplumun kendini müdafaa aracı olarak ele almak, belki yasa ve düzen ihtiyacına bir yanıt vermiş oluyor, ancak burada cezanın adalet sorununa nasıl bir yanıt vermiş olduğu, adalet ihtiyacını ne şekilde karşılamış olduğu soruları askıda kalmaktan kurtulamıyor. Weber ise, cezayı hâkim güçler arasındaki ilişkinin unsurlarından biri olarak gören yaklaşımdan uzaklaşıyor belki, lâkin bunu, dikkatini siyasal birliğin içerisindeki uyuşmazlıklara, topluluğun kendi üyeleri arasında cereyan eden anlaşmazlık ve çatışmalara değil; dışarıdan gelebilecek olası tehditlere ve meydan okumalara karşı topluluğu açık hâle getiren, onu savunmasız bırakan, zaafa uğratan fiillere, deyim yerindeyse, 'anayasal ihlâllere' odaklanma pahasına yapıyor. 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 önleminden, 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 hâliyle cezanın, topyekûn yürütülmesi gereken bir nevi iç savaş (tıpkı her birimizi tehdit eden bir salgın hastalığa karşı mücadele yürütür gibi) ile adalet saiki 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, bu muhtemel gerilimin farkındaydı ve üstesinden gelmeye çalışıyordu: Ceza hakkında eksiksiz bir fikir edinebilmek için, biri cezanın bir kefaret 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'ın 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 (Durkheim 1984: 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 yükseltileti itirazların da farkındaydı, fakat bunları bir yana bırakıyordu. Çünkü itirazların hiçbirisi, şu basit gerçeğı değıştirmiyordu: Suç, herhangi bir toplum tipinde, sağlıklı bir şuurda sahip herkeste mevcut bulunan müşterek hisleri rahatsız eden, inciten şeydir (Durkheim 1984: 34). Nitekim, yasayı bilmemenin mazeret sayılamayacağını vazeden meşhur hukuk ilkesi (Fr. 'nul n'est censé ignorer la loi', Lt. 'ignorantia legis neminem excusat'), bunu doğru-luyordu: 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 var-lığından bahsediliyorsa, buradaki cehaleti veya inkârı, patolojik bir anormalliğın, bir sapkının belirtisi olarak anlamak gerekir (Durkheim 1984: 34). Özetle, yasalar belirli bir topluluğun her bir üyesinde mevcut bulunan müşterek bilince kelimenin gerçek anlamıyla gömülü-yken, suç veya suçluluk olgusu da işte bu kolektif bilincin güçlü ve iyi tanımlanmış hâllerine yönelik bir saldırıyı, bir ihlâli ima etmektedir (Durkheim 1984: 39). Öyleyse, buradan hareketle cezanın hangi anlama geldiğine dair bir fikre varmak artık güç olmasa gerekir: Durkheim, cezayı, kolektif hisleri hedef alan bu saldırı karşı-sında verilmiş hiddetli, tutkulu bir tepki ('une réaction passionnelle') olarak tanımlı-yordu —bunun kanıtını ise, doğru ve yararlı olduğu için değil, yalnızca öyle gerektiğı için, yalnızca bir karşılık vermek gerektiğı için, kısacası yalnızca cezalandırmak gerektiğı için cezalandıran ilkel topluluklarda bulmak mümkündü (Durkheim 1984: 44). Durkheim böylelikle, cezanın konumunu faydacı bir savunma pozisyonundan çıkarıp, radikal bir savunma pozisyonuna doğru sürüklemiş oluyordu: Gerçekte ceza, ne iddia edildiğı gibi suçluların ıslah edilmesine, ne de suça meyil gösteren başkalarının caydırılmasına hiz-met eder. Yalnızca arızı olarak yüklendiğı her iki görev açısından da parlak bir perfor-mans sergileyemiyor olması şaşırtıcı değildir —bir etkisi varsa bile, bunun vasatın altın-

da olduğunu veya ihmâl edilebilir olduğunu kabul etmek gerekir. Cezanın hakiki işlevi, müşterek bilincin canlı tutulmasını sağlayarak, toplumsal uyumun bozulmasına engel olmaktır (Durkheim 1984: 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 vurmakla meşgûl olduğunu ileri süren görüşlerin hatalı olduğunu düşünüyordu. Öç almanın sebepsiz bir acımasızlık olduğuna inanmamız için makûl 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 (Durkheim 1984: 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 idiyse, şimdi de odur —yani, bir kefare, bir ödetme girişimi olduğu ölçüde, hâlen bir öç eylemidir. Öyle olmasaydı, cezaları suçlara orantılı kılmaya çalışmıyor olurduk. Öyle olmasaydı, suçlunun maruz bırakılmasını istediğimiz acının makûl 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 (Durkheim 1984: 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 ge-

rektiğini 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 başlandığını 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 (Durkheim 1984: 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, Durkheim'a göre genişliyordu. 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 hâle geldikçe, cezaların şiddet dozunun da azala-

cağını 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 ihlâlleri konu edinen dinsel suçluluk ('criminalité religieuse'); ikincisi ise, doğrudan şahısları hedef alan adam öldürme, hırsızlık, cebir ve sahtekârlık gibi ihlâllere göndermede bulunan beşeri suçluluk ('criminalité humaine') (Durkheim 1973: 300). Dinsel suçluluğun ihlâl 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 ihlâlin kendine münhasır nitelikleri hesaba katıldığında, dinsel suçluluğun şahsi acıyı önemsizleştiren ve göz ardı edilebilir kılan bir etkiye neden olmaması beklenemezdi: Tanrı'nın yatıştırılması söz konusu olduğunda, şahsi bir acının ne gibi bir kıymeti olabilirdi ki (Durkheim 1973: 302)! Beşeri suçluluğun ihlâl ettiği kolektif hisler ise dinsel suçluluğun ihlâl ettiklerinden kökeni itibariyle farklıydı: Böylesi hisler hakiki temellerini, yüksek bir otoritenin vazettiklerinde değil, kendi benzerlerimiz olan ötekilere, yani başka insanlara karşı duyduğumuz sempaside buluyordu (Durkheim 1973: 302). Öyleyse, dinsel suçların ihlâl ettiği kolektif hisler bize dışarıdan dayatılıyor ve dolayısıyla sonradan ediniliyorken, beşeri suçların ihlâl ettiği kolektif hisler bize içkin ve o ölçüde mesefesizdir. 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 ihlâl edilmesi anlamına gelen suçlar (—dinsel suçluluk), ilkel toplumların ceza hukukunun tamamını oluşturuyorken; şahıslara yönelik suçlar (—beşeri suçluluk), gelişmiş toplumların ceza hukukunun başlı-

ca görünümünü teşkil ediyordu. İlkinde ihlâlin 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 (Durkheim 1973: 303). Üstelik bu durum cezanın niteliğindeki değişimi yöneten yasayı 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 hâlini aldığını söylüyordu. Yüksek bir ortaklaşalık duygusunun egemen olduğu ilkel toplumlarda bütün bir topluluğun suç karşısında müşterek sorumluluğu bulunuyorken, bilhassa günümüzün karmaşık toplumlarında sorumluluk yalnızca bireylere ait hâle geliyordu. Dolayısıyla suç bireyselleştikçe, ceza da zorunlu olarak bireyselleşiyordu (Durkheim 1973: 298).

Doğrusu, Durkheimci toplum kuramının suç ve cezaya dair göndermelerini burada daha ayrıntısıyla incelememiz mümkün değil (yukarıda referans gösterdiğimiz kaynaklardan seçilen parçalar da dâhil olmak üzere, Durkheim'ın hukuk hakkındaki müdahalelerini içeren yazılarının toplandığı bir derleme için bkz. Lukes-Scull 1983; Durkheim'ın suç ve ceza sorunlarına yönelik kuramsal katkısı ve bunun sorunlarına dair birtakım eleştiriler için bkz. Garland 1983: 37-61; 1990: 23-81; Hudson 2003: 97-104; ayrıca daha spesifik olarak, Durkheim'ın ceza evriminin yasası üzerine olan metni hakkında kimi eleştirel değerlendirmeler için bkz. Tiryakian 1964; Jones-Scull 1973). 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'ın, diğer taraftan cezayı bir toplumsal misilleme olarak görmekte ve böylelikle savaş kavramlarını geri çağırmakta da duraksamıyor olması, şaşırtıcı değilse bile dikkat çekicidir (cezanın kökeninin

şahsi öçte veya kan davasında aranması fikrinde onu rahatsız eden şey, zaten, bunların tipik birer ceza pratiği olmamaları 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 birleştiği; 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 bulunduğunu söyleyebiliriz: Birinci neden, basitçe, Durkheim'ın yanıtını aradığı asıl sorunun, temelde cezayla ilgili olmamasıdır. Çalışmalarının geneli içerisinde kaplıyor olduğu geniş hacme aldanzsak, Durkheim'ın suç ve ceza meselelerine yönelik ayrıcalıklı dikkatinin gerisinde, operasyonel bir kaygının bulunduğunu görebiliriz: Ceza kavramı, Durkheim'ın toplum kuramı içerisinde, özellikle kolektif vicdanın her daim görev başında olduğunu ve toplumsal dayanışmanın kurucu bir unsuru olarak iş gördüğünü ispat etmesi bakımından imtiyazlı bir yere sahiptir. Lâkin bu cümleden de anlaşılabilirliği gibi, Durkheim ayrık 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 (düşman ifadesi kendisine aittir), 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: 285-289). 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 hâlihazırdaki durumunu anlamak bakımından hayati bir önem arzeden 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'ın kolektif öç olarak tanımladığı ceza anlayışının, bizatihi zamanının pratikleri tarafından çürütülmüş olmasıdır: Durkheim cezalandırmanın tözünü ödetmeci bir kolektif öç yaklaşımında buluyorken, Avrupa ceza sistemi mahkûmiyetin ertelenmesi, denetimli serbestlik, para cezası, tazminat, ıslah evine konulma, kamu hizmetinde bulunma, alkoliklere tahsis edilmiş sığınma evlerine ya da çalışma kamplarına gönderilme gibi ödetme nosyonuna sığdıramayacak yeni ceza metotlarına çoktan intibak etmişti (Garland 1983: 57). Düşüncemiz o ki, devlet formunu 'sui generis' bir mev-

cudiyet 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 malûl olmaktan kurtulamaz. Durkheim'a yöneltilen eleştirilere ek olarak söyleyeceğimiz şey ise şudur: Onda eksik olan, tam da kendi üzerine kapanmış, boşluksuz bir kolektivite, toplum ve siyasallık tahayyülünün izin vermediği ve asla izin vermeyecek olduğu şeydir, yani üçüncü bir tarafın olabilirliği! 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 bulunduğu, 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 ihtilâflarda 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). Çizilen konturlar, itiraz etmeyi hem gereksiz hem de olanaksız hâle getiriyor: Herhangi bir karşılıklı etkileşim, şu veya bu şekilde bir dış müdahalenin konusu olabiliyorsa, elbette burada artık salt şahsi çıkarlardan bahsedilmiyor demektir. Ayrıca, mademki suçun kolektif duyarlılığı hedef alan bir davranış olduğu yönündeki düşünce bir aksiyom değerine sahip, o hâlde suça bir yanıt, bir karşılık verilirken toplumdan bir üçüncü tarafmış gibi davranmasını beklemenin mantığa aykırı bulunmasına da şaşırılmamak gerekir; neticede, bir ihtilâfın iki tarafı arasında, zaten çekiş-

me hâlinde bulunan taraflardan birinin aynı zamanda arabuluculuk yapabileceğini ileri sürmek, tek kelimeyle absürttür. Fakat, neden şahsi çıkarlar ile kolektif çıkarlar arasında bir dolayımın (gerilim veya uyum) bulunduğu gerçeğini hesaba katmayalım; bir hukuksal müdahalenin, pekâlâ aynı anda hem şahsi hem de kolektif imaları ve sonuçları olabilir. Dahası, toplumun kendisi değilse bile, neden onun dışında ve ondan farklılaşmış bir üçüncü tarafın, üstelik müdahalesinin maksadı yalnızca uzlaştırma yoluyla husumetleri gidermek ve ihtilâflara hakemlik etmekten ibaret olmayan, aynı zamanda hüküm verme ve tahakküm etme gücünü elinde tuttuğunu kanıtlamak 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 formların 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 devlet müdahalelerinin, toplumun zarar görmesi mefhumuyla gerçekte pek az ilgili olduğunu belirtiyor ve bizatihi şu tuhaf durumun bunu gösterdiğini söylüyordu: Adalet yönetiminin erken görünümlerinde adli süreçler, özel hayatın içerisinde ihtilâf hâlindeki kimseler tarafından sürdürülen kimi eylemlerin yakın bir taklidinden ibaretti. 'Magistrate' burada, gelişigüzel davet edilmiş özel bir arabulucunun rolüne dikkatlice soyunuyor, kendini ona benzetmeye gayret ediyordu (Maine 1906: 362). Bu yaklaşımın salt hayali bir akıl yürütmeye dayanmadığını göstermek için, Maine, Roma'nın arkaik sahnelerine, Roma hukuku-

nun tipik dava usûllerinden birine geri dönüyordu: 'legis actio sacramento'.¹¹ Gaius'un ayrıntılı bir şekilde tarif ettiği bu kanuni dava ('legis actio') usûlünün ilk bakışta anlamsız ve grotesk görünebilecek olan yapısında Maine, daha yakından bakılmayı hak eden bir şeyler buluyordu. Burada, davaya konu oluşturan ihtilâf, örneğin herhangi bir eşya üzerindeki sıradan bir anlaşmazlıktan ileri geliyorsa (ki bu durumda görülecek olan dava, 'actio in rem', aynı dava niteliği kazanıyordu), söz konusu eşya (bu bir köle de olabilirdi) veya bu eşyayı temsil eden 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 ihtilâf, bir kölenin üzerinde kimin hak sahibi olduğuna dair bir anlaşmazlıktı), öncelikle, davacı olan kimsenin, 'preator'un huzurunda ve hasmının karşısında, muhtemelen kılıç veya benzeri bir savaş aracının yerine geçen

¹¹ Belirli söz kalıplarının doğru şekilde kullanılması ve belirli bir prosedürün harfiyen takip edilmesiyle karakterize olan kanuni davaların ('legis actiones'), beş farklı türü bulunuyordu: 'legis actio sacramento', 'legis actio per iudicis arbitrive postulationem', 'legis actio per conductionem', 'legis actio per manus iniunctionem' ve 'legis actio per pignoris capionem'. Fakat, 'legis actio sacramento', kanuni davalar arasında yalnızca en arkaik olanını değil, aynı zamanda sıklıkla başvurulmuş genel biçimi de teşkil etmekteydi ('legis actio'nun Roma hukukundaki yeri hakkında bkz. Berger 1953: 541-543; Borkowski-Plessis 2005: 66-72; Mousourakis 2007: 32-35; Schwarz 1963: 292-293; Karadeniz-Çelebican 2006: 276-292).

bir asayla, dava konusunu oluşturan eşyaya, yani köleye yaklaşıp, bir yandan asasıyla ona dokunurken, diğer yandan 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: 456-457). Davalı, hasmının bu beyanı, daha doğrusu bu yemini ve meydan okuması karşısında eğer geriye çekilmeyip, karşı durmayı tercih ediyorsa, aynı sözleri ve hareketleri tekrarlaması gerekiyordu. Bu durumda yalnızca ihtilâf bütün açıklığıyla ortaya konulmuş olmakla kalmıyor, aynı zamanda hem husumet hukuksal bir dile tercüme edilmiş oluyor, hem de taraflar ettikleri sözlerle kendilerini bağlamış oluyorlardı. Fakat yine de bu, her şeyden önce, hakiki bir meydan okumanın ritüel bir canlandırmasını, taraflar arasında gerçekleşmesi muhtemel bir muharebenin kanlı olmayan teatral bir temsilini andırıyordu. İki taraf, sahip oldukları asayla, bir yandan özerkliklerini (yani aralarında herhangi bir tabiiyet ilişkisinin bulunmadığını) ispat ediyor, diğer yandan da hâkimiyet iddialarını kanıtlamaya (yani hakkı olanı gerekirse zor kullanarak savunmaya) muktedir olduklarını göstermiş oluyorlardı. Onlar, bir husumetin iki eşit tarafı olarak, mülklerini koruyan iki eşit 'dominus' ve hanesine hükmeden iki eşit 'pater familias' olarak oradaydılar. Ve işte tam da sahip oldukları bu nitelikler sayesinde, şimdi bir de 'ius quiritium' veya bir başka adıyla 'ius civile' içerisinde tanımlanmış belirli bir pozisyondan kendilerine destek arayan, birer üyesi oldukları siyasal birimin ('civitas') iki eşit yurttaşı olarak ('quirites' veya 'cives'), karşı karşıya gelmiş durumdadırlar —kılıcı asayla, savaşı ritüelle, kanı sözle ikâme edip edemeyeceklerini görmek için. 'Pretor', işte tam burada, ritüel usûlen doğru şekilde tamamlandığında devreye giriyor ve bu savaş taklidine bir son veriyordu. Her iki taraftan, asalarını kölenin üzerinden kaldırarak geriye çekilmelerini istiyor ("Mittite ambo hominem") ve onlar

da bu emre itaat ediyorlardı (Gaius 1904: 457). 'Pretor'un bu jesti, nihayet davayı tanıdığının bir işaretiydi: Taraflardan 'sacramentum' adı verilen belirli bir güvence bedeli aldıktan sonra ('sacramentum' kelimesinin 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), onları, kimin haklı kimin haksız olduğuna hükmedecek bir özel yargıç 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: 363-364). İhtilâf nesnesinin üzerinde birbirine çarpılan mızrakların sembolize ettiği bu hayali mücadelenin arka planında, şüphesiz ki erken Roma toplumunun eşit hane reisleri arasındaki ilişkiye dair bir resim beliriyor (Strachan-Davidson 1912a: 38). Fakat bu resimde görünür hâle 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' usûllerine münhasır bu kritik açılış sahnesinin (etkisi giderek azalmakla birlikte, 'legis actio' usûlü, Augustus tarafından MÖ 17'de çıkarılan 'Lex Iulia' ile lağvedildiği tarihe kadar, yaklaşık altı yüz yıl boyunca yaşamıştı) bizlere söylemeye çalıştığı şeyi doğru okumamız gerekir. Burada üçüncü taraf pozisyonunda gördüğümüz karakter ('pretor'), 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 olduğuyla dâhi ilgili değildir, böyle bakıldığında adalet dağıtmak gibi bir kaygıyla hareket ettiği bile söylenemez. O,

hüküm bildirmek için oradadır: İhtilâf, 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 hâle getirmek, 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 yapabilirdi —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 hâle getirmek' zorunda olmasıdır" (Agamben 2001: 39-40). İşte, bizce üçüncünün yüklendiği görev budur —hukukun vadettiği adalet yasaya göndermede bulunuyorsa, yasanın hayatla örtüşmesini sağlamak, hayatı yasa kodunun içerisine çekmek, onun izini saptamak, onaylamak, kaydetmek, ritüel bir tekrarın daimiliğinde ve her defasında yeniden yasanın geçerliliğini keşfetmek de üçüncü tarafın rutin faaliyeti olacaktır. Yasa, hayata mührünü basmak zorundadır ve üçüncü işte bunu yapar. Başına hukuksal sıfatını getirmemizi hak eden ayrık bir tahakküm tarzından bahsedebilecekseniz eğer, bunun bütün orijinal yapısı, herhangi bir vakaya hepsinden önce yasanın damgasını vurmak üzere müdahale eden üçüncü tarafın varlığında gizlidir. Tam da bu yüzden, yukarıda sözünü ettiğimiz arkaik sahnede 'preator'un işi dar anlamıyla savcılık veya yargıçlık yapmak değildi: Kimse ondan delilleri toplamasını, tanıkları dinlemesini, haklıyla haksızı ayırt etmesini, nihayetinde bir yargıya varmasını ve hatta bunun gereğini yerine getirmesini beklemiyordu. Ondan beklenen, bu somut vakada hukukun geçerli olup olmadığına hükmetmesi, şahsi bir ihtilâfı bir hukuk davasına dönüştürmesiydi. Geriye kalan bütün işlerle tarafların bulup üzerinde anlaştığı özel bir yargıç ve tarafların bizzat

kendisi ilgilenmek zorundaydı. Bizce adalet işlerine yönelik bu arkaik müdahale usûlünün iki parçalı yapısı, hukuksal müdahalenin ayrışık yönlerini görmemize imkân tanıyor.

Doğrusu yalnızca 'legis actio' usûlü değil, aynı zamanda onun ritüel ve sözsel yapısını yazılı formüllerle değiştirerek zamanla 'legis actiones' yerine tercih edilmeye başlanılan 'formulae' usûlü de birbirini takip eden iki aşamadan oluşuyordu: (1) 'in iure' ('in law') denilen ve 'magistratus' (yani, 'preator') önünde gerçekleşen aşama (ki yukarıda özetlemeye çalıştığımız buydu); (2) 'apud iudicem' ('before the judge', yargıç önünde) denilen ve 'iudex' adı verilen özel yargıçların önünde gerçekleşen 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, 'legis actio' ve 'formulae' usûllerinin yalnızca açılış sahnesiyle ('in iure') ilgiliydi ve esasen davanın tanınıp yönlendirilmesine karşılık geliyordu —dava asıl olarak ikinci kısımda görülüyor ve orada bir hükme bağlanıyordu. Fakat belki de 'iurisdictio' kavramının bu orijinal hâli, günümüzdeki yargı yetkisinin karanlık çekirdeği hakkında bize kesin bir şeyler söylüyor olabilir. Latince kökeni itibarıyla 'iurisdictio' sözcüğünün, 'ius' (hukuk, bkz. dipnot 4) isminin genetik hâli olan 'iuris' ile 'dicere' (söylemek, deklare etmek) fiilinin isim hâli olan 'dictio'nun bileşiminden oluştuğu biliniyor. Böyle bakıldığında 'iurisdictio'nun, yargılama pratiklerinden önce ve istenirse ondan ayrışık olarak, temelde hukuku söylemekten, hukuku dikte etmekten, yani neyin hukukun içinde neyin dışında olduğuna hükmetmekten ibaret olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. 'Iurisdictio' siyasal bir gücün üçüncü rolüne bürünmesini sağlayan, onu böylelikle adalet problemine bağlayan ve hukukun adaletini dayatmasına kapı aralayan ilk uğraktır. O, kendini bir üçüncü taraf olarak bulmaz, öyle inşa eder. Nihayetinde hukuk-

sal tarzda bir tahakkümün ayırt edici yanı da, üçüncü taraf rolünü belirli bir siyasal güç uygulamasıyla birleştirebilmiş olmasıdır. Lâkin başlangıçta üçüncü taraf müdahalesinin epey dar bir zemin üzerinde 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' ('ius quiritium' veya 'ius civile') tarafından işaret edilen ihtilâflar 'preator'un önüne getirilebiliyordu; diğer ihtilâflar 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 ihtilâflarda 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 (Lesaffer 2009: 65). Özel hukuk kapsamına giren durumlarda müdahalenin niteliği buydu —fakat kimi muğlâklıklarına rağmen, buradaki müdahale usûlünün 'iurisdictio'ya sahip siyasal bir üçüncüye göndermede bulunduğu açıkça görünüyor.

Peki suç ve ceza meselelerinde durum tam olarak neydi? Roma'da suçun ve cezanın ele alınış biçimleri benzer bir müdahalenin varlığına mı tanıklık ediyor, yoksa bütünüyle başka tarzların egemenliğinden mi söz etmek gerekir? Gerçek şu ki, suçlar bakımından Roma hukuk düzeni parçalı bir yapı gösteriyordu —müdahalelerin niteliği ve aldığı biçimler de öyle. Şöyle ki, ihlâllerin önemli bir kısmı, kolektif bedene değil, tekil yurttaşlara karşı işlenmiş kabul ediliyor, dolayısıyla özel hukuk kapsamında ele alınıyordu. Fakat, bir bakıma haksız fiil olarak değerlendirilen bütün bu fiiller ('delicta privata'), gerçekte bugünün ceza kanunlarında tanımlanan suç kategorilerinin büyük kısmını oluşturan ihlâllerden farksızdı; hırsızlık, gasp, saldırı, hakaret, başkasının malına zarar verme gibi (hukuka aykırılık, haksız fiil ve suç kavramlarının ceza hukuku bakımından ince-

lendiği bir çalışma için bkz. Katoğlu 2003). Kolektif bedeni hedef aldığı düşünülen fiiller ise ('*crimina publica*') belki de anayasal ihlaller olarak adlandırılması daha doğru olacak kimi ihlaller ile kamu düzenini hedef alan veya idari yetkilerin kötüye kullanılmasından kaynaklanan bazı ihlallerden ibaretti. Bu türden ihlallerin başında şüphesiz ağır ihanet ('*perduellio*') ve baba katli ('*parricidium*') geliyordu. Günümüzde, kamu hukukunun bir alt kolu olduğu genel bir mutabakatla kabul edilen ceza hukukunun, Roma'da, özel hukuk ile kamu hukuku arasında kırılmış müphem pozisyonu nedeniyle ikili bir karakter sergilediğini söylemek gerekir (ceza hukukunun konumu hakkında bir tartışma ve 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). Burada ele aldığımız spesifik problem bakımından ve kaba bir tasnifle hemen şunun altını çizebiliriz ki, özel hukuk kapsamına giren '*delicta privata*'lara yönelik müdahalesinde '*magistratus*', ihtilâfın hukuk konusu oluşturup oluşturmadığını tayin eden ve böylelikle çekişmenin hukuk davası biçiminde sürmesine imkân veren bir üçüncü gibi davranırken; kamu hukukunun kapsamına giren '*crimina publica*'lara, doğrudan taraf ve yargılayıcı güç olarak müdahale ediyordu —Mommsen'in işaret ettiği gibi bu türden bir 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), aslında uygulamaya yetkili kılındığı '*coercitio*'nun (zor kullanma, cebir) sınırlanmış hâlden başka bir şey olmadığını söylüyordu: '*Iudicatio*' geçmişte işlenmiş bir fiilin cezalandırılması için, '*coercitio*' şimdi, burada itaate zorlamak içindi. '*Iudicatio*'nun sınırlandırılması ise, eğer ki yargılamanın sonucunda yargılanmakta olan yurttaş hakkında bir ölüm cezasına hükmedilirse, bu ka-

rarın 'comitia centuriata' denilen ve başlangıçta askeri maksatla oluşturulmuş, sonradan ise siyasal bir nitelik kazanmış halk meclisine götürülebilmesi, yani temyiz edilebilmesi anlamına geliyordu. Sonraki bazı araştırmalar, bu türden ağır suçlara yönelik davaların zaten doğrudan 'comitia centuriata'nın önünde görülebildiği, 'magistratus'un önüne ise yalnızca küçük ihlallerin gittiği sonucuna varıyor (Tellegen-Couperus 1993: 51). Bu sonuncu yaklaşımın giderek daha fazla destek gördüğünü dikkate alacak olursak, bilhassa Cumhuriyet'in geç dönemlerine kadar kamusal suçlara müdahale etmenin iki biçiminin 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 etmek gerekir ki, her iki müdahale şekli de bir üçüncü taraf müdahalesi olmaktan uzaktı; daha çok doğrudan bir cezalandırma söz konusuydu ki buna birazdan geri döneceğiz. 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') (bkz. Tellegen-Couperus 1993: 51; Robinson 1995: 17; Bauman 1996: 17; Cloud 2006: 500-501; Alexander 2006: 243). Fakat asıl olarak bu, düzeni korumak ve kollamakla yükümlü kılınmış bir tür polis faaliyetinin devamı niteliğindedir (bu konuda yürütülen bir tartışma için 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 vd.; Alexander 2006: 243-245; Harries 2007: 16 vd.; Ayiter 1958). Böylelikle 'comitia centuriata'nın üzerindeki yargılama yetkisi, kademe kademe bu mahkemelerin üzerine geçecekti. İlk 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 şikayetiyle açılabilen ve kurayla belirlenmiş bir jüri tarafından karar bağlanan davalara bakıyordu. Bir bakıma halk mahkemesinin spesifik bir biçimini oluşturuyorlardı. Özetle, İmparatorluğun eşiğindeyken Roma'da suçlara ve cezalara dair temelde üç farklı müdahale şeklinin bulunduğunu söyleyebiliriz: (1) Özel hukukun bir parçası olarak ele alınan ve şahsi husumetlere yol açtığı varsayılan suçlara ('delicta privata') karşı, siyasal figürün bir üçüncü olarak müdahalede bulunması ki sivil bir usûl izleniyordu ('legis actio', fakat artık ağırlıklı olarak 'formulae'). (2) Anayasal ihlâl kabul edilen ağır suçlara ('crimina publica') karşı, daimi özel mahkemeler ve jüri yargılaması vasıtasıyla yürütülen müdahaleler ('quaestiones perpetuae'). (3) Kamu düzenini tehdit ettiği düşünülen görece daha basit suçlara karşı 'magistratus'lar tarafından yürütülen müdahaleler ('tresviri capitales'). Başından beri yürüttüğümüz kavramsallaştırma açısından, ilkinde bir hukuksal durumun doğuşuna tanıklık etmemize rağmen, henüz cezadan bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyeceğiz: Burada iki eşit taraf üzerinde olup onların karşılıklı etkileşimine müdahale eden eşitsiz üçüncü taraf, belki eşitleyici bir adalet deneyimini olanaklı hâle getirmiş oluyordu —fakat görüldüğü üzere bu, cezalandırma yoluyla sağlanan bir eşitlenme değildi. İkincisinde ise, anayasal bir ihlâlde bulunmuş, dolayısıyla siyasal bir sıfatla damgalanmış, yani düşman addedilmiş bir suçlu figürüne yönelik bu müdahalenin, kelimenin tam anlamıyla hukuksal bir müdahale olduğunu söylemek zor görünüyor —burada söz konusu olan hukuksal değil, daha çok siyasal bir müdahaleydi: Halk mahkemesi olarak görev üstlenmiş olan bir meclis veya halkı temsilen oluşturulmuş bir jüri heyeti, halk düşmanı olarak gördüğü bir figür karşısında hakiki bir üçüncü tarafmış gibi davranamaz. Son durumda ise, bu defa yönetsel bir müdahalenin (hukuksal değil) ağır basacağını öngörmek güç değil, zi-

ra burada, hem adaleti sağlamaktan çok düzeni tesis etmeye dönük bir cezalandırıcılık devrede olacaktır, hem de 'magistratus' tarafsız ve çıkarsız olması beklenen bir üçüncü gibi değıl, düzene aykırılıkla mücadele eden bir kamu yöneticisi gibi müdahale edecektir. Ceza adaletine gelince: Onu bu üç müdahalenin arasında bir yerde gözden kaybediyor gibiyiz.

Adalet pratiğı olarak cezalandırma

Fakat biz bu durumu ceza adaletinin doğıru yerini tespit etmek için bir fırsat olarak kullanma niyetindeyiz. Nitekim Roma'ya (özellikle de Cumhuriyet Roma'sına) geri gitmek istememizin nedeni, hem hukuksal tahakkümün orijinal bir sahnesini, üçüncünün müdahalesinde gerçekliğini bulan hukukun adaletinin ilksel bir dramatizasyonunu orada buluyor olmamız, hem de cezalandırmanın bugün girift bir hâlde bulunan kimi unsurlarını daha ayrışık bir şekilde görme fırsatını orada yakalıyor olmamızdır (günümüzle daha kesin bir yakınlık kurmak istiyor olsaydık, başlangıçta istisnai olarak başvurulmakla birlikte zamanla olağan usûl hâlini alan, merkezinde imparator ve onun görevlendirdiğı resmi yargıçların bulunduğu 'cognitio extra ordinem' usûlüne eğilmemiz gerekirdi —Roma'da suçlar, cezalar ve muhakeme usûlleri hakkında daha fazlası için bkz. Strachan-Davidson 1912a, 1912b; Robinson 1995; Bauman 1996; Harries 1999, 2007). Şunu kolaylıkla söyleyebiliriz ki, cezalandırma kavramının etrafında dönen bütün karmaşa, gerçekte onun farklı eklemleme ihtimallerine büsbütün açık olmasından, siyasal tahakkümün büründüğü her bir yüzün içerisinde temsil ediliyor olmasından ve dolayısıyla, daima birden fazla şeye aynı anda göndermede bulunuyor olmasından ileri geliyor: Cezalandırıcı pratiklerde gerek anayasal ihlalleri doğrudan hedef alan bir siyasal yanın, gerek kamu düzeninin korunmasını amaç edinen bir yönetsel yanın, gerekse de adalet problemine yanıt verme iddiasındaki bir hukuksal yanın işaretlerini, belki değışen ağır-

lıklarda fakat bir arada görmek kanıksadığımız bir durumdur aslında. Kimi istisnalar haricinde günümüzde bütün bu boyutları yekpare bir düzeneğin içerisinde tecrübe ediyor olmamıza rağmen (Roma'da örneğin, cezalandırmayı farklı deneyim yapıları içerisinde, farklı türden müdahalelerin konusu olarak ve farklı tahakküm tarzlarıyla ilişkilendirilmiş şekilde bulmak mümkündü —yukarıda kısmen bunu göstermek istemiştik), analitik düzeyde kimi ayrımlar yapmak hâlen mümkün ve hâlen zorunlu. Nitekim ceza adaletini cezalandırmanın siyasal ve yönetsel formlarından ayırmadıkça, ona özgü müdahale tarzının bütünüyle belirsizleşip kaybolmasına mâni olmak da imkânsız gibi görünüyor.

Hukuksal tahakkümün fenomenolojisinin, iki eşit taraf arasındaki husumete müdahalede bulunan eşitsiz bir üçüncünün varlığında aranması gerektiğini söylemiştik —üçüncü taraf, müdahalesi sayesinde taraflar arasında eşitleyici bir işlev görebildiği, siyasal gücünü bu yönde seferber edebildiği ve bütün bunlar olurken hakiki bir üçüncü olarak kalmayı başarabildiği ölçüde hukuksal bir tahakküm uyguluyor demektir. Bilhassa özel hukuk konusu oluşturan ihtilâflarda bu şemanın kolaylıkla ve pek şüpheye yer bırakmayacak şekilde işlediği söylenebilir —basitçe bir zararın tazmin edilmesi, bir kaybın yerine konulması, bir hatanın onarılması gerektiğinde. Fakat nihayetinde bütün bu olası (sivil) yaptırımların, kelimenin gerçek anlamıyla bir ceza olduğu, bir cezai yaptırım olduğu söylenemez (tabii ki bu, bir cezaya başka bazı yaptırımların eklenemeyeceği anlamına gelmiyor). Şöyle ki, bir fiilin bütün sonuçlarıyla birlikte iptâl edilmesi, bir bakıma ihlâlden önceki hâle geri dönülmesi demektir ve neticede bunun tipik bir eşitleyici pratiğe karşılık geldiği açık. Fakat, ortada bir 'ceza' olmadığını söylemek zorundayız. Ceza, her zaman bir 'fazlalık' olarak göreve çağrılan şeydir. Zira, genel anlamda herhangi bir telafi edici yaptırım, tanımlı bir kuralın çiğnenmesine karşılık gelen belirli bir fiili, onun neden olduğu belirli bir zararı vs. hedef alıyorken, ceza daima fiilin gerisin-

deki iradeye, yani kendini gerçekleştirmiş olan iradeye yönelecektir. Hemen bir parantez açalım: Doğrusu tam bu nedenle, ağır bir anayasal ihlâl addedilen herhangi bir fiile verilecek olan yanıtın daha az ceza, daha fazla misilleme anlamına geleceğini, olağan bir suçludan çok, bir düşmana verilmiş sert bir karşılığa daha yakın düşeceğini vurgulamak gerekir. Belki burada müdahalenin yine de iradeyi hedef aldığı ve dolayısıyla bir ayrıma gitmemizin anlamlı olmadığı düşünülebilir, 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 ki hak ettiği karşılığı da bu varlığın dışına atılarak alacaktır (idamla veya sürgünle). Anayasal ihlâl ifadesini dar anlamda yazılı metin olarak anayasaya göndermede bulunarak değil, geniş anlamda, yani kurucu gücü, onun egemenlik iddiasını doğrudan hedef aldığı varsayılan ihlâller 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 tekilliğini de yok saymış olur. Özetle, anayasal bir ihlâl'e yönelik bir müdahalede üç değil, yalnızca iki tarafın varlığından söz etmemiz gerekir. Benjamin, "büyük suçlu imgesi"nden ve bunun halkta yarattığı gizli hayranlıktan bahsediyordu. Ona göre, böylesi 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 görüyordu halk —fakat yalnızca halk değil, devlet de öyle. Dolayısıyla devletin yanıtı çok sert olacaktır (bkz. Benjamin 2010: 23, 25, 36). Gerçekte pek çok siyasi davada da durum esastan bundan farksızdır. Hatta siyasi bir davada artık bir üçüncünün bulunmadığını idrak etmenin kelimenin tam anlamıyla hayati olduğunu dahi söyleyebiliriz. Savunulamazları savunmaktan çekinmediği pek çok önemli dava sayesinde ünlenen meşhur ceza avukatı Jacques Vergès'in bilhassa siyasi davalar için 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 hâle getirmeyi hedefler —davayı duruşma salonundan çıkararak onu hak ettiği zemine, yani siyasal çekişmenin zeminine geri bırakır (bkz. Vergès 2009). Üç değil, iki taraf —Eugène Varlin, yargılandığı I. Enternasyonal davasında bunu yargıçlarının yüzüne söylemekten geri durmuyordu: "İlkeler karşısında, iki tarafız" (aktaran, Vergès 2009: 47). Açıktan karşı karşıya gelen iki irade, iki istenç söz konusudur, her ne kadar bu durumda fiziken biri diğerini tutsak almış olsa da. Dolayısıyla verilecek yanıtın cezadan çok misilleme anlamı taşıyacağının, fakat yine de cezalandırıcı bir ögenin varlığından bahsedilmek isteniyorsa eğer, bunun artık bir adalet pratiği olamayacağının altını yeniden çizmemiz gerekir. Oysa hukuksal bir tahakkümde, örneğin bir ceza adaleti pratiğinde, durum büsbütün farklıdır: Ceza adaleti, bir üçüncünün iradesine boyun eğildiğinde başlar. Ayrıca bir adalet pratiği olarak ceza da iradeyi, yukarıda belirttiğimiz gibi, onun itaatkâr kılınmasını veya sağaltılmasını hedefleyecektir.

Ceza hukukunun kimi ilkeleri bu söylediklerimizi bir anlamda onaylıyor: Evet, bir ceza yargılamasının mümkün olabilmesi için suçun maddi unsurunun ('actus reus') oluşmuş olması gerekir —kimi durumlarda sonucun meydana gelmesi beklenmese bile, belirli bir davranışın (hareket veya ihmâl) vuku bulmuş olması şarttır (Ersoy 2002: 76). Fakat, bu yeterli görülmez. Söz konusu fiilin cezalandırılabilmesi için, suçun manevi unsurunun da ('mens rea') aranması gerekir —kasıt veya taksir olarak (Ersoy 2002: 99). Bir başka deyişle, cezai 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. Lâkin hâlen yanıtlanması gereken bir soru var: Ceza, eğer basitçe bir telafiden ibaret değilse ve eğer ihlâlin kendisinden çok

gerisindeki iradeyi hedef alıyorsa, ondan nasıl bir eşitleyici işlev yerine getirmesi bekleniyor? İradenin itaatkâr 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 böylesi çok sayıda müdahaleyle doludur), hangi iki figür arasındaki eşitlikten söz ediyor olabiliriz? İşte, ceza adaletinin alâmeti 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 meşgûl eden sorunlardan biri de ceza hukuku olmuştu —buradaki argümanımızı onunla tamamlayalım (Kojève 2000; Kojève'in hukuk fenomenolojisi hakkında bkz. Roth 1983; Frost 1999; Howse-Frost 2000; Anderson 1992: 321; Besnier 1996: 79).

Kojève, ceza hukukunun genellikle kamu hukukunun bir kolu olarak ve dolayısıyla özel hukukla karşıtlık içerisinde temsil ediliyor olmasına karşın, pekâlâ bundan şüphe duyulabileceğini söylüyordu. Ceza hukukunun konumu, ilk bakışta zannedilenin aksine çok da belirgin değildir ve onu nasıl yorumladığınıza bağlı olarak değişiklik gösterebilecektir. Ceza hukukunun kamu hukuku içerisinde sayılmasına neden olan algı, gerçekte suçun Devlet'e zarar verdiği ve böylelikle suçlu ile Devlet'in karşı karşıya gelmesine sebep olduğu yönündeki görüşten besleniyordu. Lâkin Kojève'e göre, Devlet bu durumda iki hasım taraftan birine dönüşüyordu, bir Üçüncü'ye değil. Kojève, suçluya yönelik böylesi bir müdahalede belki de çok fazla "kamusal" (siyasal, toplumsal vs.) yanın bulunacağını, fakat hukuksal bir yanın varlığından bahsetmenin mümkün olmayacağını söyleyecektir (Kojève 2000: 349-350). Hukuksal bir durumun doğmuş olması için, Devlet'in bir Üçüncü olarak müdahale etmesi gerekir ki bu, suçlunun Devlet'le değil, bir başka özel kişiyle

ihtilâf içerisinde bulunduğu anlamına gelir. O hâlde ceza hukuku kamu hukukundansa, özel hukuka daha yakın düşmüş olmuyor mu? Kojève, ceza hukukunun ilk bakışta özel hukuktan yalnızca şu iki noktada ayrışıyor görüldüğünü söyler: Birincisi, Devlet'in suç kabul edilen fiil gerçekleşir gerçekleşmez "kendiliğinden" (mağdur tarafın çağrısını veya harekete geçirmesini beklemeksizin) devreye girip eylemi iptâl etmesidir. İkincisi ise, bu müdahalenin eğer beraatla değilse mutlaka bir "ceza"yla sonuçlanıyor olmasıdır. Kojève bu tabloya daha yakından bakarak, ceza hukukunun tözsel yanını açığa çıkarmaya çalışıyordu: Ona göre, Üçüncü'nün müdahalesinin kendiliğindenliği yalnızca bir görünüşten ibarettir. Aslına bakılırsa, Devlet burada da zarar görmüş olan tarafça harekete geçirilir, lâkin bu durumda zarar görmüş olan taraf, bir Toplum'un bireysel veya kolektif bir üyesi değil, bir bütün olarak Toplum'un kendisidir. Gelgelelim moral bir varlık olması itibariyle, Toplum'un Devlet'i harekete geçirmesi mümkün olamayacağına göre, Devlet bir mukavele ileri sürer: Toplum'un bir zarar gördüğü varsayılan ve Üçüncü'nün kendiliğinden harekete geçmesi beklenen durumları tanımlayan bu mukavele, ceza yasasından başka bir şey değildir. Böylece Devlet, Toplum'u hukuksal olarak tanıdığını bir kere daha onaylamış olur. 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 iptâl ettiği fiilin (yani suçun), Devlet'in hukuksal olarak tanıdığı, fakat nihayetinde Devlet'ten ayrı bir varoluşa sahip olan Toplum'un bütününe hedef alması olduğu sonucuna varıyordu (Kojève 2000: 350). Bütün karışıklığı yaratan şey, Toplum'un bir üyesi olan failin, aynı zamanda Devlet'in de tabiiyeti altında bulunan ve siyasal statüye sahip (yurttaşlık) biri olmasıdır. Üstelik ceza yasasının yasakladığı fiillerden yalnızca Toplum'un değil, onunla birlikte Devlet'in de zarar görmüş olma ihtimali epey yüksektir. Kojève işte bu yüzden, cezalandırıcı müdahalenin genellikle çift yönlü bir müdahale olduğuna, ceza hukukuna özgü bir hukuksal müdahale ile gayri hukuksal bir siyasal müdahalenin, otantik hukuksal öğeler ile

bariz siyasal ögelerin bir arada bulunduğuna dikkat çeker (Kojève 2000: 145-146). Fakat, her ne kadar uygulamada iki müdahale derinlemesine birbirine bağlıysa da (öyle ki aynı resmi görevli tarafından her iki müdahale yürütülmektedir), teorik bakımdan iki müdahale özünde birbirinden tamamen farklıdır (Kojève 2000: 352). Kojève, fazla incelikli ve kurnazca düşünülmüş bir ayrım gibi görünse bile, fenomenolojik olarak bunun haklılığının —yukarıda açıkladığımız üzere— gösterilebileceğini söylüyordu (Kojève 2000: 145). Hatta, belki uygulamada iki müdahalenin birbirinden ayrılıp, iki farklı resmi görevli ve mahkeme tarafından yürütülmesinin tercih dahi edilebilir olduğunu ekliyordu (Kojève 2000: 352). Hepsi bir yana, kesin olan şey, Kojève'in kavramsallaştırması içerisinde ceza hukukunun, gayri siyasi Toplum (Kojève, Almandaki 'bürgerliche Gesellschaft' ifadesine göndermede bulunuyordu, yani bu demek oluyor ki, Toplum derken kastettiği aslında Sivil Toplum'dur) ile onun bir üyesi (fail, yani suçlu) arasındaki etkileşime tarafsız ve çıkarsız bir Üçüncü şeklinde dâhil olan Devlet'in müdahalesine karşılık geliyor olmasıdır (Kojève 2000: 353).

Öyleyse ceza hukuku bahsinde her şeyden önce bir tür dolayım, yani Devlet (siyasi toplum), Toplum (gayri siyasi toplum, sivil toplum) ve birey (sivil toplumun bir üyesi) arasında sağlanan belirli bir dolayım söz ediyoruz demektir. Fakat bundan kastedilen, Toplum'un aksi hâlde kendi başına görmek zorunda kalacağı bir hesabın, Devlet tarafından basitçe üstlenilip yerine getiriliyor olması değildir. Zira Kojève'in ortaya koyduğu hâliyle 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 bir üyesi arasında nasıl olup da eşitleyici bir işlev görebildiği muammasına Kojève, cezai 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 iptâl edilmesinin de

üç farklı boyutu olacaktı: kastın, iradenin, eylemin iptâli. Akla ilk anda cezanın, eylemin iptâlinden ibaret olduğu geliyor. Lâkin Kojève, eylemin iptâlinin gerçek anlamda bir cezalandırma olmadığını söyler (Kojève 2000: 355), ki biz de buna yukarıda değinmiştik. Hukuksal muhtevası dâhilinde ceza, eylemi değil, onun gerisindeki ya iradeyi ya kastı ya da her ikisini birden iptâl eder (Kojève 2000: 360). Ceza iradeye, kasıta, karara, saike, istence, sebebe vs. yönelecek, onları hedef alacaktır. Bu neden önemli? Çünkü cezayı bir adalet pratiği hâline, eşitleyici bir pratik hâline getiren şey budur. Eğer ceza yalnızca eylemi hedef alıyor, onu iptâl 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 eşitlenme, ancak iradenin, kastın veya her ikisinin birden iptâl 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 (Kojève 2000: 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 uzaktayız: Bu türden pratiklerde hiçbir adalet ögesine rastlanamayacağı değil, ceza olarak adlandırılmayı hak eden herhangi bir unsurun bulunamayacağını söylemiştik. Ceza, yalnızca hukuksal bir tahakkümün içerisinden geçerek (—üçüncü

tarafın müdahalesiyle şekillenen bir tahakkümün içerisinde geçerek) ve yalnızca belirli bir şekilde uygulandığında (—toplumun bir üyesini, toplumun herhangi bir üyesine eşitleyerek) bir adalet pratiği hâlini 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, hâlihazırda 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: 124-125/§99). Şöyle ki: Salt dışsal varlığa ('Dasein') veya mülke etki eden ihlâl, bir kötülüktür ya da mülkiyete veya zenginliğe verilmiş zarar —dolayısıyla ortadan kaldırılması telafi biçimde gerçekleşen bir sivil tatminle sağlanacaktır (Hegel 1991: 124/§98). Gelgelelim hak, dışarıda yansısını bulduğu şeyden başka bir şeydir. Hak, hepsinden önce özgür istencin mevcudiyetidir (Hegel 1991: 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 iptâl edecek, hakkın inkârını inkâr edecektir (Hegel 1991: 123/§97). Hegel'in yaklaşımını burada özetlemek mümkün görünmüyor (bkz. Schild 2004; Brooks 2007: 39-51; Merle 2009: 107-

145). Fakat bizim için kritik olan şey, Hegel'in gerek hakkı, gerek onun olumsuzlanması olarak suçu, gerekse olumsuzlanmanın olumsuzlanması olarak cezayı, "istenç" kavramının etrafında düşünüyor olmasıdır. Suçlunun eyleminde, suçlunun iradesinin biçimsel rasyonelliğini öne çıkaran Hegel, cezayla birlikte suçlunun rasyonel bir varlık olarak "onurlandırıldığını" söylüyordu: Eğer cezasının kavramı ve ölçütü eyleminden türetilmemişse, suçlu bu onurdan mahrum bırakılmış olacaktır ve yine, eğer etkisiz hâle getirilmesi gereken zararlı bir hayvan gibi muamele görürse veya caydırma ya da iyileştirme maksadıyla cezalandırılırsa, aynı şekilde onurlu bir varoluş ondan bütünüyle esirgenmiş olacaktır (Hegel 1991: 126/§100). Öyle sanıyoruz ki suçlunun rasyonel bir varlık olarak onurlandırılması, haksız eyleminin gerisindeki istenç iptâl edilerek onun yeniden ortak istençle buluşturulduğunu, evrensel hakla uyumlu kılındığını ve böylece topluma geri iade edildiğini ima ediyor aynı zamanda. O hâlde ceza aslında bir bakıma suçlunun kolektiviteye aidiyetini onaylamış oluyor. Bu tarz bir müdahalenin, kolektiviteden atılmayla sonuçlanan cezalandırma şeklinden farklı olduğu anlaşılıyor. Levinas, Talmud'un Makoth adlı kitabından —ki hukuki yaptırımlara ayrılmıştır— alıntı yaptığı bir bölümde, dinsel yasanın despotluğu karşısındaki incelikli müdahalesinin üzerinde durduğu Haham Hanania'nın şu görüşünü aktarır: "Bir kez cezalandırıldığında, işte o senin kardeşin gibidir" (Levinas 2003a: 220). Ceza adaletinin özü bundan farksızdır.

Lâkin söylediğimiz gibi, ceza kuramları bu noktadan epey uzaktadır. Tıpkı Hegel gibi, Kojève de modern ceza kuramlarından epey şikayetçiydi. Bu kuramlar, modernlik öncesi formlardaki (öç ve kefare) gayri hukuksal öğeleri bulup eleştirmekte pek dakik olmalarına karşın, kendi kusurları hakkında konuşmak konusunda hiç de cömert değillerdi. Nitekim Kojève'e göre, öç ve kefare teorilerine muhalefet eden modern kuramlar da kelimenin gerçek anlamında hukuksal olmaktan uzaktırlar. Aklında "sosyal hijyen" öneren sosyolojik kuram (ki aslında "tıbbi" demek gerekirdi) ve "toplum savunması" ekolü var-

dı bir yanda; diğer yanda ise "devlet aklı", yani hikmeti hükümet olarak ifade ettiği siyasi kuram bulunuyordu (Kojève 2000: 382). Sosyal hijyeni öne çıkaran sosyolojik kurama göre, cezanın amacı toplumun savunulmasından ibaretti ve ceza bunu iki şekilde yerine getiriyordu: İlki, suçlunun tasfiye edilmesi anlamında fiziksel olarak veya ıslah edilmesi anlamında psikolojik olarak zararsız hâle getirilmesi (kapatma 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 "sıtmalılı sivrisineklere karşı" savunulduğu gibi savunulmuş oluyordu. 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 yandan ne de bu anlamda bir cezadan söz edilebilirdi; buradaki müdahale bir cezadan çok bir idari tedbire daha yakındı ve buna hükmedenler de yargıçlardan çok doktorlar ve diğer görevliler olacaktı (Kojève 2000: 383). Savunma kavramı yalnızca çok belirli ve sınırlı bir anlamda —yani Devlet'in bir Üçüncü sıfatıyla, bir suçun gerisindeki kastı ve iradeyi iptâl 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, lâkin 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 devlet aklına ('raison d'État') indirgemeye meyilli görüşlere itiraz eder: Bu, ayrıksı ve özerk bir fenomen olarak hukukun varlığının

inkârı anlamına gelecektir (Kojève 2000: 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 bir "düşman" olarak görülür. Bir devrimin ardından kurulacak olan yeni bir Devlet'te ise, bir kahraman, bir "kurucu lider" olarak tanınacaktır (Kojève 2000: 388-389).

Şekillendirmeye çalıştığımız argüman, bizi ceza adaletinin spesifik bir kavranışına ulaştırmış bulunuyor. Bunun için bir dizi ayırım ve sorun üzerinde mesai harcamamız gerekiyordu —birkaçının üzerinden hızla geçecek olursak: (1) Belirli bir tahakküm ilişkisinin ve dolayısıyla onun eşitsiz taraflarının varlığını ima eden cezalandırmanın, formel anlamda eşit iki taraf arasındaki husumet ve hesaplaşma biçimlerinden (bilhassa köken arayışlarında işaret edilen şahsi öç, kan davası ve zamanla bunlara eklenen kısas, diyet, kan parası gibi sınırlandırmalar) kesin bir şekilde ayırt edilmesi. (2) Cezanın hukuksal (haksızlık doğuran ihlâllere karşı), siyasal (anayasal nitelikteki ihlâllere karşı) ve yönetsel (kamu düzenine yönelik ihlâllere karşı) müdahaleler içerisindeki farklı temsillerinin ayırt edilmesi —ki her biri farklı tahakküm tarzlarına karşılık gelen bütün bu ayrışık unsurları genellikle tek bir mekanizma içerisinde deneyimliyor olmamıza karşın, yalnızca ilkinde ceza, adalet problemine bir yanıt olarak öne sürülebilir. (3) Cezanın eşitleyici bir işlev görmesini, yani bir adalet pratiğine dönüşmesini olanaklı kılan deneyim yapısını açıklığa kavuşturmak için, ceza adaletinin betimsel, normatif ve işlevsel tanımlarının dışında, fenomenolojik bir tanımın önerilmesi. (4) Aynı gerekçeyle, cezanın meşruiyetine (faydacı yanıt) ve ölçülülüğüne (ödetmecî yanıt) dair tartışmanın ötesine geçerek, cezanın adalet sorunuyla bağlanma şekline odaklanılması. (5) Hukuksal bir tahakküm tarzının —hukukun adaletinin— göndermede bulunduğu üçüncü taraf müdahalesinin, cezalandırma ile adalet arasında, eşitsizlik ile eşitlik arasında bir dolayımı nasıl mümkün kı-

labildiği sorusunun ortaya atılması. 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 hâle 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 iptâl ederek, olumsuzlayarak, Toplum'un belirli bir üyesi-ni (fail), Toplum'un herhangi bir üyesine eşitliyor —Üçüncü olarak müdahalede bulunan Devlet ise, cezayı kendi yaptırımına alarak, onu hukuksal tahakkümünün konusu hâline 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, hâlen uygun bir aralığın bulunduğu bahsedebilir miyiz? İşte, çalışmamızın temel sorunlarıyla hızlı bir temas kurarak bitirecek olursak, devletin yönetselleşmesi denilen süreçle birlikte başarılması giderek olanaksız hâle gelen şey, bizce tam da budur —Devlet, Toplum'la onun bir üyesi arasında Üçüncü görevi görebilecek kadar Toplum'dan ayrı değildir. 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 cezalandırıcılığın gerilediği anlamına geliyor olsaydı, bunu belki 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 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 hâliyle 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.



Janus.¹²

¹² Janus (Ianus, Janus Bifrons) Roma tanrılarının biridir. Esas olarak başlangıçları ve sonları temsil etse de, o aslında geçişlere ve sınırlara tanıklık eder —kent dışarı ile içerisi arasında, yabancılık ile uygarlık arasında, savaş ile barış arasında. 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 yabancılık 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).

3. Bölüm • Yoğunlaşma: Devlet ve Ceza Adaleti

Bir klasik düzenin varlığından söz etmemiz gerekecek. Ceza adaletiyle birlikte anılan, ona sıkıca iliştilmiş kimi kavramları ve kategorileri; ilkeleri ve usûlleri; 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 kaçınmıyorsak. 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 çabılıyor olduğumuz şey. Öyleyse, ceza adaletine dair kuşkularımızın gün geçtikçe olağanlaşıyor, sorgulamalarımızın giderek derinleşiyor olmasına pek şaşırmamalıyız. 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 dâhil 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 ataktan 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 oluştur-

mamıza 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 kavrayan, onda kendi ilkesini yalnızca kendinde bulabilecek, yönetim tarzı başka türden hâkimiyetlerin yapısından türetilmeyecek özgün bir yan bulan görüşlerin epey güç kazanmış olduğu aklı geldiğinde, bugünkü durum daha da ironik bir hâl kazanıyor: Çağdaşları Devlet'i yepyeni bir form olarak karşılıyorlardı. Oysa günümüzde onun geçerliliği hakkında pek çok şüpheyi 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 muğlâklaştırıyor olmasıdır. Yalnızca spesifik bir tarihsel form olarak Devlet'in adalet meselelerine yönelik özgün müdahalesini gölgede bırakıyor olması bakımından değil, aynı zamanda siyasal birliğin farklı gö-

rünümlerinin, farklı siyasal formların adalet problemine verdikleri yanıtları da tekdüze bir açıklamaya, Devlet'in model oluşturduğu bir açıklamaya indiriyor 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 hâle 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 Latince'deki karşılığı olan 'status' kelimesinin zamanın siyasal diline dâhil 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 ahlâki bir değer cisimleşmiş hâlidir. 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 zamanımızda 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 (d'Entrèves 1967: 29-30). Yeni durum, yeni kavramları çağırmaktadır.

Fakat 'status' kavramının siyasal dile dâhli, başlangıçta pek çok farklı gönderme içermiş, bugünkü şekliyle Devlet anlamını kazanması ancak sonraları mümkün olabilmıştır. 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 hâlini, belirli bir durumunu korumaktan, muhafaza etmekten ya da onun konumu üzerine düşünmekten bahsedildiğinde olduğu gibi (d'Entrèves 1967: 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 bağımsız 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: 373-374). 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 kadar ki tartışmanın ana ekseninin, prenslerin hâlihazırdaki 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 üzerindeki 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' (It. '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: 375-377). Fakat, Skinner bunun yine de fazla abartılmaması gerektiği fikrindedir: Machiavelli ve onun çağdaşları, 'status' kavramına dair birtakım önemli keşiflerde bulunmuşlardı, lâkin Machiavelli'de bile iktidara yapılan vurgu, hâlen 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', ayıksı bir yapının adı olarak kullanılmamıştır (Skinner 2004: 378).

Michel Foucault ise, Skinner'ın veya d'Entrèves'nin aksine, Machiavelli'de bir işaret fişegini değil, bir kopuşun izlerini görmeye meyillidir. Ona göre, başlamakta olan çağın bir işaret fişegi aranacaksa, bunu Makavelci literatürde değil, kendini onunla karşıtlık içerisinde kuran bir başka literatürde aramak gerekecekti —"prense öğütler" veya "siyaset bilimi" olarak adlandırılmayacak, daha çok bunların arasında bir yerde kendini "yöne-

tim sanatları" olarak sunan bir literatür ki birazdan bunun ne olduğundan bahsedeceğiz. Bu literatürde hedef tahtasına oturtulan Machiavelli nasıl kuruluyordu, onda karşı çıkılan şey tam olarak neydi? Foucault'nun öncelikle açıklığa kavuşturmak istediği şey budur (söz konusu literatürde 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 ilişkiyi tanımlama şekliydi. Şöyle ki: Machiavelli'nin kavrayışında prens, kendi prensliğiyle bir tekillik, dışsallık ve aşkınlık ilişkisi içerisindedir. Dışsaldır —çünkü prensliğini veraset, ilhak veya fetih yoluyla elde etmiştir, her durumda onun bir parçası değildir ve nihai olarak da ona dışsal kalacaktır. Onu prensliğine bağlayan şeyin ne olduğu sorusuna verilecek yanıtın da bu bakımdan bir önemi yoktur; şiddet, gelenek, uzlaş, anlaşma, işbirliği vs. Nihayetinde bu, sentetik bir bağdan ibaret olacaktır. Aşkındır —çünkü prensi prensliğine bağlayan hiçbir temel, özsel, doğal, hukuksal bağ yoktur. Prens, hepsinin üzerinde yer alır. Tekildir —çünkü iktidar uygulamasında tektir ve iktidar uygulamasından hedeflediği şey, kendi prensliğini idame ettirmek, güçlendirmek, korumaktır. Fakat burada 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 ilişkidir; yoksa doğrudan, dolaysızca, asıl olarak ya da öncelikle teritorya ve onun üzerinde yaşayanlar değil (bkz. Foucault 2007: 91-92). Tahmin edilebileceği üzere yönetim sanatları, tam da bunların karşısında 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 teritoryal, idari, sömürgeci yapıları koyan bir süreç. Diğer yanda ise ilkinden tamamen farklı, fakat yine de onunla karmaşık bir etkileşim içerisinde olan ve kurtuluş için dünyada manevi olarak nasıl yönlendirilmek istendiğini sorgulamaya açan Reform ve Karşı Reform süreci (Foucault 2007: 88-89). Bilinen bütün kodları yerin-

den eden bu iki sürecin kesişimi, çok yönlü bir yönetim probleminin ortaya atılmasına neden olmuştu —nefsin yönetimi, ruhların yönetimi, davranışların 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 prense verilen 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 (Foucault 2007: 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 ayrıksı bir form olarak kavranması, yönetim sanatı ile siyasal egemenlik arasındaki bir karşılıklı uyruklaştırma ve sirayet etme sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim 'ratio status' (Fr. 'raison d'État', Türkçeye "devlet aklı" veya "hikmeti hükümet" olarak çevriliyor) hem bunun bir sonucu hem de bir onayıdır.

'Raison d'État' (devlet aklı) ve onunla birlikte anılması gereken 'Polizei' (polis) kavramları, 18. yüzyılın sonlarına doğru kazanacak oldukları bütünüyle olumsuz imaya ve kötü şöhrete rağmen (günümüzde her ikisine de hâkim olan negatif ve eleştirel çağrışımların kökleri esasen buradadır), 16. yüzyılda bundan tamamen farklı şekilde ve çok daha pozitif göndermelerle ileri sürülmüşlerdi. Öyle ki, bugün her ne kadar devlet aklı denildiğinde bundan genellikle bir tür Makyavelizm 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 Makyavelizm eleştirisi olarak ortaya çıkmıştı. Peki hakikaten öyle miydi? Pe-

ter 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 Hıristiyan 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 olmadığını 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' kuramıyla olan ilgisine dair ayrıca bkz. Meinecke 1998: 25-48; Viroli 1992: 8-9, 126-177). 'Gerçek' Machiavelli ile bu kuramlar tarafından hedef gösterilen Machiavelli arasında bir uçurumun bulunup bulunmadığı sorunu bir yana, devlet aklı üzerine yazarların 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. Açıklı ki prensin prensliğiyle dışsal, aşkın, tekil ilişkisinin korunması ve kollarılması anlamında hükmetme mantığı, bundan bütünüyle farklıydı. Bu kuramcılar, Devlet'i özerk ve özgün bir yeni form olarak kavrayarak, kendi öncelilerinden ayrılıyorlardı. Onlara göre 'status', kendi 'ratio'suna sahip ayrıksı bir varlıktı ve öyle tanınıp yönetilmeliydi.

Burke, bu litatürde (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 devlet aklı üzerine yazarların 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) atlat-

masına yardım edecek, ona yol gösterecekti (Burke 1991: 482). Prensın prensliğıyle ilişkisinden çok daha fazlasının burada 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 içerisinde geçerek yükselmektedir. Foucault'nun belirttiğı 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, örneğın, bir kralın kendi krallığını, tıpkı Tanrı'nın doğayı yönettiğı gibi veya ruhun bedeni yönettiğı gibi yönetmesi gerektiğini söylüyordu —yani taklit edecektir. Üstelik bunu, insanları nihai ereğine, doğal ve ilahi ereğine yöneltmek üzere yapacaktır. Gelgelelim devlet aklının ne başka bir yönetimden devşirilecek ilkelerle ne de insanın erekleryle ilgisi vardır. O yalnızca Devlet'in kendisiyle, onun ne olduğuyla ve neyi gerektirdiğıyle ilgilidir (bkz. Foucault 2000a: 45-46; 2000b: 110-111). Machiavelli düşüncesinden de bir kopuş olarak görülmeliydi, çünkü devlet aklının problem edindiğı şey, hükmedenle hükmedilen arasındaki bağıın sürekliliğinin nasıl sağlanacağından çok, Devlet'in gerçekliğı ve doğasının ne olduğuydu (bkz. Foucault 2000a: 46; 2000b: 111). Devlet aklı, 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 hâlindeki eşit güçlerden biri olarak tanınması anlamına gelir. Foucault, Devlet'in belirli bir rekabet alanı içerisinde başka Devlet'lerle bir-

likte konumlanmış olduğuna dair fikrin, kendi zamanı itibariyle, 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 ahlâk yasası, ne doğal yasa ve ne de ilâhi 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 hâlini ortadan kaldırmak ister ki devlet akli yoluyla tasarlanan dünya zorunlu olarak ve kaçınılmaz olarak, kendi yasalarını ve kendi amaçlarını kendilerinde taşıyan devletlerin ebedi bir çoğulluğuna dayanır (bkz. Foucault 2007: 290). Devlet'in 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 düşünülen 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 (Foucault 2007: 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. Prenslüğün teritoryal genişlemesi yerine Devlet'in güçlerinin geliştirilmesi; prensin mülklerinin artırılması yerine Devlet'in güçlerinin artırılması; ha-

nedanlık 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 hâlihazırdaki durumunu korumak değil, onun güçlerini korumak, idame etmek, geliştirmek olacaktır (Foucault 2007: 295-296). Devlet akli, işte bunun nasıl başarılabilceği sorusuna verilmiş yanıtın spesifik adıydı.

Devlet'in güçleri nasıl artırılacak? '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 ve dışarısı ayırımına 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 korunması adına kendini bir öz sınırlamaya tabi tutacakken; (içeride) kendi uyruklarının hayatlarını düzenlemek, davranışlarını yönetmek, ekonomik faaliyeti düzene sokmak vs. konusunda sınırsız hedeflere sahip olacaktı (Foucault 2008: 7). Devlet'in güçlerini artırmanın yolu, içerisi ile dışarısı 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 hâli 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 ka-

dar yer bırakan bir sistemin varlığını zorunlu kılacaktır. İşte, askeri-diplomatik aygıttan sağlaması beklenen şey budur ve hedefinde de "Avrupa dengesi" bulunmaktadır: Birbirleri üzerinde tabiiyet oluşturmayan, imparatorluk tutkusundan arındırılmış, dolayısıyla yapısal olarak çoğul, en güçlüünün 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 (Foucault 2007: 298-299). 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 denge- nin yeniden tesis edilmesi gerekmektedir (Foucault 2007: 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 (Foucault 2007: 302). Özetle, 'raison d'État'ın dışarıya bakan yüzü, Avrupa dengesini korumaya hasredilmiş hem daimi bir diplomatik aygıttan hem de profesyonel bir askeri aygıttan ibarettir.

Ancak 'raison d'État'ın bir de içeriye bakan yüzü vardır: 'Polizei'. Yukarıda, tıpkı devlet aklı 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. Lâkin 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 hâlidir. '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 hâlini ifade eder. İkinci bir kullanımda ise, topluluk içerisindeki düzen hâlinin tesis ve idame edilmesini amaçlayan kuralın, emredici kodun kendisine karşılık gelir ('Polizeigesetz'). Üçüncü kullanımında artık 'Polizei', düzenin tesis ve idame edilmesini amaçlayan kurallardan ayrışarak, 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 böylesi 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: 312-313). Fakat 17. yüzyıldan itibaren kavramın anlamında derin bir dönüşüm yaşanacaktı: 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'nin 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. Foucault 2007: 314). Böylelikle 'Polizei' ile 'raison d'État' arasındaki bağ da açığa çıkmış olu-

yor: 'Polizei', Devlet'in içindeki sınırsız hedeflerini ve bunu sağlamanın siyasal teknolojilerini temsil ediyordu. Bu hâliyle '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) 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 vb. temalarıyla ilişkilendirildiği ölçüde bir başka bilgi türüyle de temas etmiştir: İstatistik. Kökeni itibariyle istatistik ('Statistik') sözcüğünün Devlet'le ('Staat') yakın bir ilişkisinin 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 (bkz. 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 nedenleri vs (Hacking 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 hâlihazırdaki 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; hâlbuki benim terimle ilişkilendirdiğim anlam, bir ülkenin içinde bulunduğu durum hakkında, 'sakinlerinin mutluluk miktarını ve gelecekteki gelişmesinin yollarını' kestirmeyi amaçlayan bir soruşturmadır" (bkz. Hacking 2005: 32). Şüphesiz bu, daha önce William Petty tarafından ortaya atılmış 'political arithmetic' (siyasal aritmetik) kavramını bir adım daha ileri götürmek demektir. '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 alanı. Gerhard Oestreich, henüz kamu hukuku ile özel hukuk arasında güçlü bir ayırmadan 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, büyücülük, 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, iftirada bulunma, cenaze törenlerinin sınırlandırılması —bütün bu konular ve davranışlar hakkında çok sayıda düzenleme bulunuyordu (Oestreich 1982: 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 rasyonalite 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: 339-340).

Devlet biçimine dair aklımızdan çıkarmamız gereken şey, belirgin bir içerisi-dışarısı ayırımına dayanıyor ve dışarıda ait olduğu çoğul siyasal uzamda kendi muadilleri karşısında hedeflerini sınırlayarak belirli bir dengeyi korumayı amaçlıyorken, 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: İlk, 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 imkân veren iyi bir polise sahip olmasıdır. Bir başka Devlet'in kötü bir polise sahip olması dengenin bozulmasında 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 (Foucault 2007: 314-315). 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 meşgûldü (Foucault 2000a: 53-54; 2000b: 119-120). Artık bu kavramlara aynı anlamları yüklemiyoruz şüphesiz —lâkin bu kavramların işaret ettiği ayırımın üzerinden atlamamız mümkün değil: Devlet kendi gerçekliğini spesifik bir içerisi-dışarı 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 vs. 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 etkisi 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 süresiz 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 ihtilâfları, 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" (Bloch 1998: 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). Böylesi girişimler, çoğu durumda kolayca ihlâl 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 (Bloch 1998: 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 (Bloch 1998: 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 buluşlarındandır 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, saldır-

ganlığı tahrik edenin çatışma olduğunu söyleyen Elias, çatışmaları şiddete dayalı olma-
dan çözmenin yolunu, bu sosyoteknik buluşun insanlığa verdiğini ima eder (Elias 1993:
196-199). Sonuçta Elias, Batı'da mutlakiyetçi yapıların gelişimine tekabül eden şiddet te-
kelinin oluşumu 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 giden tarihsel olayların
sergilenmesine" bağlı olarak (Elias 2002a: 66), bütün bu tarihsel sürecin hem kişilik yapı-
larındaki ve davranış kodlarındaki psiko-oluşumsal hem de toplumsal yapıdaki ve dev-
let kuruluşundaki sosyo-oluşumsal dönüşümlerle birlikte çözümlenmesini hedefler.

Batı'nın tarihsel kuruluşu içinde özgün ve belirleyici bir uğrak olarak bir mutlakiyet ça-
ğının varlığından bahsetmenin yersiz olmadığını söyler Elias. Çünkü bu dönem boyun-
ca söz konusu olan şey, basitçe bir dizi büyük prensliğin münferit şekilde ortaya çıkma-
sı 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 deği-
şikliği olduğunun bir kanıtı da mutlakiyetçi dönemle birlikte kralın şahsında görünür
hâle gelen iktidar artışı ve yoğun merkezileşme eğilimiyle, davranışları baskı altına al-
ma, duygu kontrolü ve heyecanların dizginlenmesi yönündeki eğilimin çakışmasıdır.
Bunun bir rastlantıdan ibaret olmadığını kestirmek zor değil. Üstelik birini incelemeden
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 incelemeden, davranışın uygarlaş-
masını ve insan bilincinin ve dürtülerinin idaresinde buna karşılık düşen dönüşümü an-
layamayız" (Elias 2002b: 17). Elias'ın düşüncesinin özgünlüğü, şiddetin toplumdan çeki-

lip alınması ile davranışların uygarlaşması süreçlerinin, aynı kökenden gelen ve birbirine dolanarak ilerleyen çifte bir süreç olarak ele almasıdır. Burada sarayın, üslûp oluşturucu 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 eklemlenemeyen 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 çaresinin 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 hâline gelmeye başlamasıdır. Beşinci eğilimse, güç yitiren soyluluk ile güçlenen burjuvazi arasında oluşan denge durumunu fırsat bi-

len monarşinin, her ikisinin de üzerinde yükselebilecek bir aç ı kazanmış olmasıdır (bkz. Elias 2002b: 19-23). Bütün bu eğ ilimler merkezi güçlendiriyor, onun mutlak bir karakter kazanmasına imkân tanyordu. Gerçekte bundan önce de, savaş gibi kimi önemli etkenlerin merkezileş me yönündeki basıncı artırdığı olmuyor değ ildi. Ortaçağ boyunca merkezin istikrarlı bir görüm kazanmaya yakınlaşt ığı dönemler, tipik olarak savaş dönemleriydi. Kral savaşın efendisi olarak ortaya çıkt ığında 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 (Elias 2002b: 33). Lâkin merkez ile merkezkaç güçler arasındaki bu salınımın ve döngünün, iki geliş meyle birlikte zorlanmaya başlad ığını 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 bağ lı olarak, içeriye doğru gerçekleş en derinleş medir. Toplum, "toprak sıkış masının ve nüfus artış ının baskısı altında sadece dışarıya doğru geniş lemez, bir anlamda içeride de geniş ler; farklılaş ır, yeni hücreler filizlendirir, yeni organlar oluşturur: kentler" (Elias 2002b: 71). İkinci geliş meyse 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" (Elias 2002b: 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. Elias 2002b: 148-163). Batı'da şiddet tekelinin oluşum dinamiklerinin adalet süreçlerine yönelik müdahaleyle olan yakın ilgisine daha sonra değ ineceğ iz. Şimdilik altını çizmek istediğ imiz şey, en başından itibaren bu sürecin hem içeriye hem de dışarıya doğru kimi geniş leme ve daralma hareketlerinin

den 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' kavramı hakkında bkz. dipnot 5) tekeline başarıyla sahip çıkan insan topluluğu olarak tanımladığından beridir, bu tanıma göndermede bulunmadan devlet hakkında konuşmanın neredeyse imkânsız bir hâl aldığını söylersek herhâlde 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 ikâme 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 iaşesinin sağlanmasının", hem de "dış düşmanlara karşı savunmanın, sürekli birbirine eklenen savaşların etkin bir şekilde yürütülmesinin garantisi" olacaktır (Braudel 2004: 464). Elias'ın belirtmiş olduğu gibi, bütün bu çift yönlü süreç, "içeride görece pasifize edilmiş", fakat "dışarıya karşı savaşa hazır olan gittikçe daha büyük enteg-

rasyon 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. Lâkin 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: 181-192). Charles Tilly de, savaş pratikleri etrafında şekillenen, kurumsallaşan devletin, daha fazla savunma, daha fazla adalet, daha fazla üretim karşılığında şiddet araçlarından feragât 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 (Tilly 2001: 127). Bütün bunlar şu anlama geliyor ki, Devlet'in şekillenmesinde temel rol oynayan şiddet tekeli oluşumu, pasifize edilmiş ve türdeş kılınmış bir içerişi ile daimi bir savaş olasılığına rağmen, hatta bu sayede denge hesaplarına terk edilmiş bir dışarıyı arasındaki ilişkinin kurucu aktörü olmuştur.¹³ Aynı zamanda bu, belirsiz ayrımların yapılabilmesini de olanaklı kılan şeydir.

¹³ Elias, uluslararası düzeyde bir şiddet tekelinin bulunmuyor olmasından yakınıyordu: "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

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 düşünürlerin 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. Schmitt 2006a: 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

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). Buradan hareketle ve Holbach'tan esinlenerek (Holbach, şunları söylemişti: "İnsan akli henüz yeterince eğitilmemiştir; halkların uygarlaşması henüz tamamlanmamıştır", bkz. Elias 2002a: 125), Elias, uygarlığın henüz tamamlanmamış olduğunu söyler (Elias 1993: 196). Bir başka yerde de, tarihin bölünmesi içerisinde henüz geç Ortaçağ denebilecek bir zaman diliminde bulunduğumuzu öne sürer: Elias'a göre 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).

(ki birazdan bunun, hem özel savaşların, hem de haklı savaşların iptâli 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" (Schmitt 2006a: 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 hâle getirilmiş bir görev paylaşımını ima ediyordu: Siyasal birimin içerisi söz konusu olduğunda polis ('die Polizei'), dışarısı söz konusu olduğunda ise politika ('die Politik') (Schmitt 2006a: 140)! Böylelikle, aradan geçen birkaç yüzyıla rağmen, von Justi'nin sözleri, neredeyse aynı ifadelerle Schmitt'in cümlelerinde yeniden yankılanmış olacaktı.¹⁴

¹⁴ 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' ('πολίτεια') 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 (Türkçe'de bazen 'kent devleti' veya 'site' olarak karşılanan, bazense 'polis' olarak çevrilmeden bırakılan kavram). 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 fevkalâde düzen yaratma gücüyle damgasını vurduğu ve anlamlarını ayırtırdığı" bu üç kavram ('Polizei'- 'Politik'- 'Politesse') (Schmitt 2006a: 147), "kilise fanatizmine ve feodal anarşiye, kısacası Ortaçağ

Avrupa siyasal düzenini belirleyen ilkelerin kendi meşruluğunu 'Polizei' ile 'Politik' arasındaki bu temel ayrılımda bulduğunu söylemek 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 yapabilme 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" (Schmitt 2006a: 31). O hâlde, klasik ayrımları biçimlendiren düstur, esasen, 'Polizei'in konusu olan şeylerle (içerisiyle), 'Politik'in konusu olan şeyle-

barbarlığına karşı, modern gelişmenin bir troykası hâline" gelmişti (Schmitt 2006b: 55). Geçerken belirtmiş olalım ki, bir başka bağlamda Norbert Elias, uygarlık ('civilisation') kavramının Fransa'daki sosyo-oluşumu üzerinde duruyorken, '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 siyasal 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 teka-bül 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). Bir kere polis kavramı bu şekilde konulduğunda, politika ise, tam da payları tahsis eden bu zımni yasayı kendine hedef seçen şeye dönüşür: Politika, polisin sabitlediği ve garanti altına aldığı bütün paylaşımları iptâl 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, 149-150). Ayrıca, Schmitt'in içsel antagonizmayı ve aslında böylelikle siyasal olanı inkârının bir eleştirisi için, bkz. (Žižek 1999: 29; 2000: 241n).

rin (dışarısının) birbirine karıştırılmamasını vazediyordu. Dahası, sorun bir kere bu şekilde konulduğunda ayrımları çoğaltmak da mümkün hâle geliyordu: Klasik devlet ayrını zamanda, cezai bir fiili diplomatik bir savaş sebebinden, cezayı savaştan, cezai yaptırımını 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 olması, 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" (Schmitt 2006a: 30). Devlet çağının sonu, siyaseten etkisizleştirilmiş, türdeşleştirilmiş, tarafsızlaştırılmış bir alanın (yani içerisinde), Avrupa kamu hukuku tarafından düzenlenmiş, sınırlandırılmış, devletleştirilmiş bir alanla (yani dışarıyla) karışması, yeniden iç içe geçmesi anlamına gelecekti. Fakat biz, günümüzde kronik bir hâl 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 yana değildi.¹⁵ Tıpkı, si-

¹⁵ Schmitt, "'devletin' tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram olmadığı; 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

yasal olanın ('politisch') devlete dair olana ('staatlich') indirgenmesinden ve böylelikle, siyasal kavramının 'differentia specifica'sını büsbütün yitirmesinden yana olmadığı gibi. Siyasal kavramına ayıksı 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 (Schmitt 2006a: 47). Dolayısıyla, siyasal birliğin varlığından, yalnızca dost ve düşmanın kim olduğunu tayin eden o kritik karar verilebildiği sürece bahsedilebilirdi (Schmitt 2006a: 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 çerçevede, devlet kavramının kaplıyor 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 bu-

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)

rada yatar, ki hukuki bakımdan doğru şekilde, yani zor kullanma veya hükümet 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 olabilmektedir. Lâkin 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" hâlini 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 düzenini radikal bir şekilde yerinden etmiş olan 'Ius Publicum Europaeum', onun 19. yüzyılın sonlarından itibaren derinleşen krizi ve zuhur etmiş yeni savaş kavramları (topyekûn savaşımlardan, 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 ilâhi hakikat veya adalet teması etrafında cereyan eden, dolayısıyla cezalandırmanın kutsal içeriğiyle birleşen dinsel savaşlar (haklı savaşımlardan, mezhep savaşlarına). Avrupa devletlerinin, her iki savaş mekaniğinin iptâli üzerinde yükseldiğini söylemek yanlış olmaz: Bir taraftan, kişiler arasındaki özel savaşları ('bellum privatum') gayrimeşru adederek, adalet uygulamasını kendi üzerine almaya yönelik bir müdahale söz konusu-

dur; diğ er 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 belirttiğ imiz gibi, hem iç eride hüküm süren yaygın savaş deneyimini bastırıp görece türdeş bir egemenlik sahasının yaratılmasını, hem de savaşın teolojik imalarından arındırılıp yalnızca devletlerarası ilişkilere tahsis edilmesini hedefliyordu. İşte, 'Ius Publicum Europaeum', bu iki müdahale aracılığ ıyla oluşmasına imkân verilen devletler çoğ ulluğ unu tanıyacak, devletler arasındaki karş ılıklı dengeyi güvence altına alacak ve yeni dü zende uyulması gereken kuralları belirleyecek olan şeydi. Özetle, yeniden altını çizelim ki, Avrupa klasik devletinin ve Avrupa uluslararası hukukunun (Lt. 'jus gentium', Al. 'Völkerrecht') belli başlı niteliklerini saptayacak olan kırılma, şu iki tasfiye sayesinde gerç ekleşebilmişti: Özel savaş ('bellum privatum') kavramının kamusal savaş ('bellum publicum') kavramı lehine; haklı sebep ('justa causa') kavramının ise meşru düş man ('justus hostis') kavramı lehine geçersiz ilân edilmesi. Nitekim Schmitt, 'Ius Publicum Europaeum'un kaidelerini biçimlendiren pek çok hukukçuya göndermede bulunarak (Balthasar Ayala, Alberico Gentili, Hugo Grotius, Richard Zouch, Emerich de Vattel gibi) bütün bu sürecin asli unsurlarını analiz ediyordu (Schmitt 2003: 152-171).

Burada konumuz ağı sından dikkat çekici olan şey, bu yeni siyasal dü zende adalet unsurunun savaş biçiminden ayrış ıyor olmasıydı. Oysaki, Ortaçağ savaş kavramlarının ve pratiklerinin kendisi (söz konusu olan ister 'bellum privatum', isterse 'bellum justum' olsun) gerç ekte adalet uygulamalarının bir devamı niteliğ indeydi —siyaset, cezalandırma, adalet ve hak temaları, ayırt edilmesi güç bir şekilde savaş biçiminde iç iç e geçmiş bulunuyordu. İ lerleyen sayfalarda, Ortaçağ'da hâkim olduğ u biçimiyle adalet uygulamalarının ya savaşın kendisinden ya da ritüel bir biçiminden ibaret olduğ u tezinin üzerinde duracağ ız. Fakat, Avrupa klasik devletinin ortaya çıkış ı bakımından şunun altını çizme-

liyiz ki, Ortaçağ savaş kavramlarına mündemiç bulunan cezai içerik veya adalet teması, Avrupa uluslararası hukukunun yeni savaş kavramlarına sirayet etmeyecek, bilâkis giderek karşıtlık oluşturacak şekilde ondan ayrışacaktır. Bunu yukarıda belirttiğimiz her iki müdahale düzeyinde de izlemek mümkündür: (1) 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 tarafından yürütülen savaş. Bu durumda, kamusal olmayan her savaş girişimi uluslararası hukukun savaş kavramı içerisinde kendine uygun bir yer bulamaz, 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" (Schmitt 2003: 158). Yeni savaş kavramı, kendi dayanaklarını savaşılan tarafların eşitliğinde ('aequalitas') bulur. Öyle ki, savaşıma 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 (Schmitt 2003: 153). Nitekim bu kimseler, "düşman değildirler, 'justi hostes' değildirler, fakat zararsız hâle getirilecek ve suçlu olarak kovuşturulacak objelerdir" (Schmitt 2003: 153). (2) Haklı savaş ise kilisenin savaş açma yetkisini yitirmesiyle beraber, yaslanıyor olduğu teolojik zeminden, bilhassa haklı sebep kavramından kesin bir şekilde ayrılır. Artık haklı savaştan bahsedilecek olduğunda bile, buradaki vurgu tanrısal adalet ilkelerinden ileri gelen ahlâki 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, usûlle ve yargı yetkisiyle meşguldü, gerek uluslararası gerekse ulusal hukukta" (Schmitt 2003: 157). Formel aklın hâkimiyeti, o

ana 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" (Schmitt 2003: 166-167). Bunun ötesinde ne savaşın cezalandırıcılığından ne de savaşanların (savaş kurallarını ihlâl 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" (Schmitt 2003: 167).¹⁶

¹⁶ 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 düşünüyor olabilirdi 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 böylesi bir argüman kendi meşruiyetini klasik düzene özgü bir akıl yürütmeye arayacaktı. Eichmann bu stratejiyi izlemek istememiş dahi olsa, "savunma, Eichmann'ın, itham edildiği suçları, dönemin Nazi hukuk sisteminde 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: Ahlâki suçun üstlenilmesi, davalıya etik açıdan asil bir davranış gibi görünürken, davalı hiçbir hukuksal suçu üstlenmeye istekli değildir". Hâlbuki 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 ahlâki sorumluluk üstlenmek, her zaman güç sahibinin kibrini göstermiştir" (Agamben 2004: 23-24).

Öyleyse, savaşın bir yandan özel niteliğine son verilerek kamusallaştırılması, 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. Lâkin, 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 just'i arasındaki silahlı mücadele hâlini" aldığının 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" (Schmitt 2003: 157). Açıklı ki, siyasal birliğin içerisinde düşmandan, düşman saldırısından, düşmanın imha edilmesinden vs. 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 içerisine 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, as-

linda 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, çözüldürken 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 niteliğindeydi— tarihsel olarak mükemmelen gerçekleşmiş bir tanzimden çok, bu yönde bir düzenlemeyi ve yerleştirmeyi hedefleyen bir dizi stratejinin güçlü hegemonyasına işaret eder. Gerçekte, ne dışarı ideal anlamda eşitler arası bir mücadele zemini olabildi ne de içerisi politik kapışmalardan bütünüyle muaf kılınmış türdeş bir alan. Ne savaş kavramları cezai kavramlardan büsbütün arındırılabilirdi ne de cezai kavramlar savaş kavramlarından. İçeride, her güçlü tehdit karşısında savaş kavramlarının ve usûllerinin geri çağrılmasını hiçbir şey engelleyemedi. Dışarıda ise düşmanın hak, adalet veya ceza terimleriyle düşünülmesi ihtimali daima eşik-teydi. Dahası bütün ayrımları istikrarsız kılan kimi kör noktaların bulunmadığını da söyleyemeyiz: Koloniler, sınırların muğlâklaştığı durumların en sarih örnekleri oldular. Lâkin, bunların hiçbir ayrımların yapılmasını ve sınırların konulmasını ne anlamsız kıldı ne de gereksiz. Bilâkis, 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 koloni-

lerin hukuksal-siyasal statüsündeki belirsizlik, Schmitt'in dikkat çektiği gibi, yurttaş kabul edilmeksizin, hem devlete dâhil edilebilen (içerilen) hem de devletten hariç tutulabilen (dışlanan) heterojen bir popülasyon üzerinde hâkimiyet kurmayı tam da mümkün kılan şeydi (Schmitt 2006c: 26).¹⁷ Kesin olan şey şu ki, klasik hâkimiyetin temel formu olarak Devlet, kendi gücünü ve bakasını, daima içerisi ile dışarısı arasındaki eşiği olabildiğince açık bir şekilde kurmayı hedefleyen bir siyasal rasyonalitede buldu. Devlet'in, görece geçirimsiz bir teritorya üzerinde, antagonizmadan olabildiğince muaf, egemenlik iddiası bakımından rakipsiz bir büyük güç olarak yükselmesi sayesinde ki, kendi eşitleriyle hem çelişki ve rekabet, hem de eşdeğerlik ve denge içerisinde bulunabildiği bir siyasal sistem, yani bir tür 'complexio oppositorum' (karşıtların birliği) mümkün olabilmıştır.¹⁸ Burada bizim ele almaya çalıştığımız sorun açısından ise bunun anlamı,

¹⁷ 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 oluşturuyordu 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, dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal-olmayan arasındaki bir belirsizlik muntıkasına girmiş oluyordu" (Agamben 2001: 221-222). 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 hâlâ içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı"na, modernin 'nomos'una karşılık geldiğini söyler (Agamben 2001: 217 vd.).

¹⁸ 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

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 otoritesi tarafından yapılan kötülüğün bir ceza değil, düşmanca bir hareket olduğunu söylerken; devletin temsilcisi konumundaki figürün cezalandırılmayacağını, bunun olsa olsa bir düşmanlık gösterisi anlamına geleceğini söylerken, hep aynı çizgiyi takip ediyordu (Hobbes 1993: 219-220). 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 hâlde, artık olmadıklarını beyan ettikleri için, yasaları ihlâl ettiklerini kabul etmezler; bu nedenle, onlara verilecek bütün zararlar hasmane eylemler olarak görülmelidir" (Hobbes 1993: 221). Elbette konu, içeride isyan eden uyruklara gelmiş oluyordu. Hobbes oldukça nettir: Eğer ki "bir uyruk, hareketle veya sözle, bilerek ve is-

edilen bir değer karşısına, temsil edilen bir başka değer çıkarılması olduğunu; devletin 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 birliktelik 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 ikâme edildiği söylenebilir (benzer bir gönderme için bkz. Koskenniemi 2004: 497).

teyerek, devletin temsilcisinin otoritesini inkâr ederse (vatana ihanet için daha önceden belirlenmiş ceza ne olursa olsun) o kişi, temsilcinin istediği herhangi bir şeye meşru olarak katlanmak zorunda bırakılabilir. Çünkü, uyrukluğunu reddetmekle, yasaların koyduğu cezaları da reddetmiş olmaktadır ve dolayısıyla devletin bir düşmanı gibi acı çeker. ... Yasalarda belirlenmiş cezalar, uyruklar içindir, düşmanlar için değil" (Hobbes 1993: 221).

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'nin 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' cezalandırma hakkını daha çok 'dışarıdaki' savaşma 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 usûllerini, 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 2000c: 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 2000c: 200-201). İkinci özellik ise, hukuksal sürecin hasım taraflar arasındaki mücadelenin bir tür devamı niteliğinde olmasıdır. Adli usûller, ihtilâf hâlindeki tarafların üzerine çıkarak adalet dağıtmayı hedeflemez; savaşı tanıır, 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 var-

sayar. ... Demek ki hukuk savaşın ritüel biçimidir" (Foucault 2000c: 201). Üçüncü özelliğe gelirse: Hukuksal olarak belirlenmiş bir ritüel biçiminde sürdürülen savaş, tıpkı her savaşta olduğu gibi, bir tür anlaşmayla sonlandırılabilir. Lâkin burada olup biten, suçun telafisi anlamında bir kefaret ödemekten oldukça farklıdır, zira böylesi 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 usûlünde taraflardan biri barışın, karşı tarafın olası intikamından kurtulmanın karşılığını öder. Kendi yaşamını satın alır, yoksa döktüğü kanın karşılığını ödemez" (Foucault 2000c: 201-202). Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Germanik hukuk, tipik olarak, iki hasım taraf arasındaki hesaplaşmanın ve güç sınamasının, belirli bir usûle 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 iş birlikleriyle sonuçlanacak türden ilişkilerin doğmasına neden olmuştu (iki hukuk formunun karşılaşması ve bunun sonuçları için bkz. Vinogradoff 1909: 1-31; Stein 1999: 38-41). Kaba bir dönemlemeyle 5. ve 10. yüzyıllar arasında, Avrupa coğrafyasında ne zaman az çok merkezi siyasal yapılar belirecek olsa, külliye 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 kimseler iş yapmak için bir araya gelecek olduklarında durumun nasıl çetrefilli bir hâl 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 kimselerin arasında doğması muhtemel her türlü ihtilâfın, bugünün bir hukuk hocasının ancak kâbuslarında 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 merkeziz 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 sına-
ma şeklinde, daha doğrusu bir güç sınaması şeklinde cereyan edecektir. Burada usûlü 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 sına-
ma, birbirinin hasmı durumundaki tarafların gücünü, direncini, ağırlığını, değerini, ge-

risindeki desteği vs. ölçmeyi hedefler. Nasıl pratiklerden bahsediyoruz? 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. Lâkin 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 2000c: 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" (Foucault 2000c: 203). Üçüncü sınama türü ise, büyülü-dinsel yemin sınamalarıydı. Zanlıdan kutsal bir değer karşısında yemin etmesi isteniyor, eğer cesaret edemez veya tereddüt gösterirse davayı kaybetmiş sayılıyordu (Foucault 2000c: 204). Dördüncü ve son sınama türü, bedensel sınamalardır. 'Ordalie' denen bedensel sınamalar, aslında hasım taraflar arasındaki "mücadelenin sembolik bir bağlam değiştirmesiydi" (Foucault 2000c: 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 kanıtla-

yan 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 oluyordu, çünkü su onu reddetmemiş oluyordu" (Foucault 2000c: 204). Bloch, bütün bu sınama hukukunun unsurlarını özetler: Kanıtların oldukça ilkel olmasının yanında öne sürülmelerinin kolay olması; tanıklara çoğu durumda başvurulması, başvurulduğunda ise söylediklerinin araştırılmaması; yargılamanın başvurduğu kanıtlama yöntemlerinin (tarafardan birinin yemin ettirilmesi, bir 'ordalie'nin veya bir adli düellonun sonucunun kabullenilmesi gibi) herhangi bir hazırlığı gerektirmemesi vb (Bloch 1998: 551). Germenik unsurlardan esinlenmiş feodal hukukun belki de en paradigmatic biçimlerinden biri düellodur, nitekim adli düellonun en önemli kanıt yöntemi olduğunu biliyoruz (Bloch 1998: 215). Feodal hukuk düellonun kurallarını belirler ve geri çekilir: Adaletin nasıl tecelli edeceği konusunda (hukuki prosedüre uyulup uyulmadığını belirleyecek hakemlik görevi dışında), kendisine herhangi bir ayrıcalıklı pozisyon talep etmez. Adalet, olması gerektiği gibi, yani iki taraf arasındaki güç sınamasının sonucunda tecelli edecektir. Öte yandan, bu sonucun kesinliğinden, doğruluğundan da şüphe edilmez. Basit bir nedenle: Ölmek veya hayatta kalmak arasındaki bu belirsiz çizgide, bu müphem sınırda, son sözü söyleyen daima Tanrı olacaktır. Öyleyse adaletin tecelli ettiğinden emin olmamız gerekir, zira O, yani ilâhi adalet, asla yanılmaz.

İşte, 13. yüzyıldan itibaren giderek güçlenmeye başlayan merkezin karşısında bulacağı hukuk, Germenik bir sınama hukukudur aslında. Daha önce de söylediğimiz gibi, burada savaş, hak, adalet, ceza gibi temalar, kolayca ayırt edilemeyecek şekilde iç içe geçmiştir. 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 2000c: 205). Lâkin bu hukuksal biçim, bir dizi nedenden dolayı 13. yüzyılda kaybolmaya başlar. Roma hukuku yeniden canlılık belirtisi gösterecektir —geri çağrılmaktadır. Foucault'nun söylediği gibi, yeni hukuksal düşüncenin şekillenmesi kraliyet iktidarı çerçevesinde mümkün olacaktır: Batı'da hukuk, gerçekte bir kraliyet siparişidir (Foucault 2002: 39). Peki, eski biçim nasıl ortadan kalkacaktır? Foucault, sinama hukukunun ortadan kalkmasının gerisinde, Ortaçağ monarşik aygıtlarının kurulmasına 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 savaşçıl olanın sınırında yer alır ve bu bir kimsenin zenginleşmesinin en sık rastlanan biçimlerinden biridir" (Foucault 2000c: 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" (Foucault 2000c: 207). Yukarı-

da daha önce göstermiş olduğumuz gibi bu süreç savaşın devletleştirilmesine ve meşru şiddet tekeline kadar gidecektir. Diğer yanda ise, savaş aygıtının merkezileşmesiyle eş-zamanlı olarak, adalet uygulamalarının içerisine yerleşme ve merkeze oturma yönünde bir eğilim vardır, zira belirttiğimiz gibi hukuksal itilâflar mal dolaşımını sağlamanın savaş dışındaki (fakat yine de onunla eklemelenmiş olan) biçimini oluşturmaktadır. Ayrıca, adaletin vergilendirilmesi zamanla büyük gelirler getiren bir zenginleşme aracına dönüşecektir: Para cezaları, müsadereler, hacizler, adli giderler vs. düşünüldüğünde, adalet oldukça kârlı bir iş hâline gelmişti. Mahkemeler artık birer mülktü, "feodal zenginlik ve tasarruf dolaşımının parçasıydılar" (Foucault 2000d: 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 ne oldu?

Kralın giderek adalet uygulamalarının merkezine yerleşmesinin hukuksal pratikler üzerinde kimi olağanüstü etkileri oldu. Bunların ilki, adaletin artık taraflara yukarıdan dayatılacak olmasıdır. "Bundan böyle kişilerin ihtilâflarını, kurallı ya da kuralsız, çözme hakları yoktur; kendi dışlarındaki bir iktidara boyun eğeceklerdir" (Foucault 2000c: 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 ihtilâfa müdahale eden savcı figürü, "sadece bir suçun ya da bir cinayetin işlenmiş olması olgusundan zarara uğrayan bir iktidarın temsilcisi olarak kendini sunar" (Foucault 2000c: 208). 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 saldırdır (Foucault 2000c: 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 hâline gelir (Foucault 2000c: 209). 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 sınama mücadelesine giremez zira). Lâkin bu aynı zamanda üçüncü tarafın, bizzat kendi eliyle kendi varlık koşullarını geçersiz kıldığı bir müdahale olacaktır: Kral tıpkı bir üçüncü gibi ihtilâfa dâhil olur, fakat gerek mağdurun yerini alarak, gerek saldırının kendine karşı yapılmış olduğunu ileri sürerek, gerekse husumetten nasiplenerek üçüncü konumunun dayanaklarını derhâl 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 dâhil 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 vs.) hatırlatır. Kral, kendi ölümlü bedeni dışında, seremonik temsillerle çevrelenmiş, sembolik olarak görünür kılınmış mis-

tik bir bedeninin daha taşıyıcısıdır. İşte, Foucault bunun tam karşı kutbuna mahkûmun iki bedenini koymayı önerir. Somut ve sınırlı bir haksızlığın bağlamından çıkarılarak kralın karşısına konulduğu andan itibaren suçlunun da artık çifte bir bedeni olacaktır; nitekim, artık kendine dayatılan bir hukuksal konum, içerisinden 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, bir törensel 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 için, merhamet dilemesi için, pişmanlığını ilân etmesi için zorlanması vb (Foucault 1992b: 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 hatı olacağını söyler. Azap çektirme, gerçekte, "farklılaştırılmış bir acı üretimi, kurbanların damgalanmaları ve ceza veren iktidarın dışavurumu için düzenlenmiş ayinsel bir çerçivedir ve hiç de ilkelerini unutarak tüm itidalini kaybeden bir adaletin öfke bunalımının ürünü değildir". Görünürdeki bütün aşırılıkların gerisinde, devasa bir "iktidar ekonomisi" yer almaktadır (Foucault 1992b: 75). Elbette bunun nedeni, azap çektirmenin bir siyasal unsur taşıyor olmasıdır: O, hem yasanın kökenindeki güç ilişkisini gözler önünde sercektir (Foucault 1992b: 95), hem de suç dolayısıyla saldırıya uğramış olan egemenliğin tamlığının yeniden tesis edildiğini kanıtlayacaktır (Foucault 1992b: 93).

Suça 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 (Foucault 1992b: 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 (Foucault 1992b: 92). Şüphe yok ki kralın adaleti, silahlı bir adalettir: "Suçluyu cezalandıran kılıç aynı zamanda düşmanları yok eden kılıçtır" (Foucault 1992b: 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 hâle 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 ihtimâli, 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 dâhliyle birlikte son verilmesi, hem adaletin devletleştirilmesinin hem de cezalandırmanın bir egemenlik gösterisine dönüşmesinin önünü açacaktır —öyleyse ikinci küme, savaş pratiklerinden ayrılmış olan, fakat dip-ten 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 usûlleri bir araya getirerek ve giderek daha aşağıdan, giderek daha ayrıntıda, 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. Lâkin 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 kazanmasına 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. Bölüm • Yayılma: Yönetimsellik ve Ceza Adaleti

Toplumun eşiğindeyiz. 'Polizei'ın 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, daha fazla yönetimin konusu hâline çevrilebildiği ölçüde anlamlıydı. 'Polizei' dışsal bir telkinle, bir zorlamayla geri çekilmez —üstelik güçleri artırabildiği ölçüde buna

gerek de yoktur. Lâkin, 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'ı durduran şey, aşırılıklarına, su-iistimallerine, kötülüklerine verilen tepki değil, verimsizliğine, elverişsizliğine, bilgisizliğine verilen tepki olmuştur. Hatta yeni hak iddialarına inandırıcı bir zemin veren şeyin kendisinin de, 'Polizei'ın bu içeriden 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 rasyonellik türünün kavranması demek olan 'raison d'État'ın, mevcut hâliyle giderek daha etkisiz bir hâl 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 vazedenden, üstelik bunu 'raison d'État'ın 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 bulunan klasik dönem, daima birtakım içkin gerilimlerden mustarip olmuştur. 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 hâline yol açtığını söylemek artık mümkün değildi. Kişisel meydan okumalar, örneğin düello, bir savaş hâli 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 hâlde bulunan savaşçı pratiklerin artık kabul edilemeyeceğini 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" (Rousseau 2002: 160-161). 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 hâli ('l'état de guerre') ile Devlet (État) kavramları arasındaki ilişkiyi tanımlarken 'état' sözcüğünün cevaz verdiği müphemlikten yararlanmak istemeydi. 'État' ile 'état' arasında, yani kurulu siyasal düzen ile daimi savaş hâli arasında kurulan bu ani yakınlığın olası imalarını Schmitt şüpheyi karşılıyordu (Schmitt 2003: 149). Bizse bu şüpheyi olumlu tarafından okuma eğilimindeyiz: 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 hâli olarak kodlayan gelenekten ayrılan Rousseau, savaş hâlini ('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, savaşı, düşman Devleti yok etmeye veya mümkün her yola başvurmak suretiyle onu en azından zayıflatmaya dönük karşılıklı, sürekli ve görünür bir eğilimin ('disposition') etkisi olarak tanımlıyor; bu eğilimin kendisine de savaş hâli adını veriyordu (Rousseau 2005c: 72). Belki de bunların gereksiz bir yinelemeden öteye geçmediği düşünülebilir —zira bu durumda savaş, savaş hâlinin bir etkisi oluyor. Oysa Rousseau asıl vurguyu savaş kavramından savaş hâli 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 değil-

di. Doğrusu savaşın doğasının, "sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden", dolayısıyla "çarpmaya yönelik kesinleşmiş bir eğilimden" ('disposition') 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 hâline geldiğimizi görmemiz bu denli uzun sürer miydi" (Rousseau 2005a: 28)?

Klasik tahayyülün dışında değilse bile, eşiğinde durduğumuzu kabul etmemiz gerekir. Avrupa kamu hukukunun ve Avrupa dengesinin, 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 hâli 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: 321-322). Zira, güçlerinin doğal sınırlarıyla bağlı kılınmış özel kişilerin aksine, devletler hâlinde 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 (Rousseau 2005c: 66). 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. Fakat bu tezata yurttaşın maruz kalmaması mümkün değildi. Ondan, içeride şiddet eğilimlerini dizginlemesi beklenirken, dışarıda gerekirse en acımasız şiddeti başka devletlerin insanlarına uygulamaktan geri durmaması istenmektedir. Rousseau, içerideki sivil durum ile dışarıdaki savaş hâlinin yarattığı ve bir bakıma ahlâki 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 hâli, içerideki düzeni zehirlemeye devam etmektedir: Da-

imi 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 hâlinin, 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 yarısındayız ve burada aktarıdıklarımız gösteriyor ki, Rousseau kesinlikle 'raison d'État'ın dilinden konuşmuyordu. Tıpkı cezalandırma üzerine konuşuyorken, kralın adaletinden bahsetmediğı, onun içerisinden söz almadığı gibi.

şu çok bilindik sözlerden başlayalım. Yaşam üzerindeki hak sorununa eğildiğı bir yerde Rousseau, idam cezasına göndermede bulunuyor ve suçlunun öldürülebilmesini şöyle savunuyordu: "Dahası, toplumsal haklara saldıran her kötü kimse, işlediğı suçlar dolayısıyla, ülkesine karşı gelen bir isyankâra ve bir vatan hainine dönüşür; yasalarını ihlâl 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 hâle gelir; ve suçlu bir kimse infaz edildiğinde, bir yurttaş olarak değıl, bir düşman olarak infaz edilir" (Rousseau 2002: 177). İfadenin şiddetine, netliğine, dolaysızlığına bakarak pek açıklama gerektirmediğı düşünülebilir —oysa bütün bir paragraf bize gerilimlerle yüklü görünüyor. Örneğın: Rousseau, doğası itibariyle farklı türden olan şeyler arasında doğru bir ilişkinin kurulamayacağı yönündeki uyarısıyla çelişkiye düşmüşe benzemiyor mu? Eğer suçlu, bir düşman muamelesi görmeyi hak eden biriye, bir Devlet'in ancak bir başka Devlet'le savaşabileceğı yönündeki varsayım nereye gidiyordu? Üstelik bir savaşta dahi düşmanın, yalnızca elinde silah varken öldürülebileceğini söylemişti —silahını bırakıp teslim olduğunda, o artık yalnızca bir insandır ve dolayısıyla hayatı üzerinde hiç kimsenin hakkı yoktur (Rousseau 2002: 161). Rousseau,

düşmandan esirgemediği merhametini, 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 cezai fiili işlemezden önce, bir yurttaştır ve bu da demek olur ki, bir yandan siyasi 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 (Rousseau 2002: 177). Fakat buna basitçe 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 eşdeğerliğin bir metafordan ibaret olmadığını ispat edercesine, idam cezasını savaş hukukuyla gerekçelendirmeye yönelir: Daha önce söyledikleriyle çelişip çelişmediğine aldırmaksızın, böyle durumlarda savaş hukukunun mağlûp olanın öldürülmesini vazettiğini söyler (Rousseau 2002: 177). 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 ihlâl ederek krala başkaldırmış bir uyruk değildir; o, bir yurttaş olarak dâhil 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 konulmuş 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 krala 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 dâhil olduğu ortak istencin yasasını çiğnemmiştir. Kralın adaleti suçluya yukarıdan, dışarıdan dayatılıyordu; sözleşmenin adaletiyse onu çağır-maktadır, 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 vs. nasıl temellendirilecektir? Rousseau kendi hamlesinin müphem imalarıyla ilgilidir —bir yandan başladığı işi bitirmek, iddiasını mantıksal sonuçlarına dek izlemek, onları açıklığa kavuşturmakla meşgûldür, 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 kirletmek istemiyor gibidir. Suçlunun hayatı üzerindeki hakkı, sözleşmeden türetmek ile savaş hukukundan türetmek arasında asılı bırakır. Nitekim, bu bölümü biraz alelacele ve bir vicdan muhasebesiyle bitirmesi (işte, Rousseau'ya hayranlık duymak için bir neden daha) dikkat çekicidir: "Fakat yü-

reğimin homurdandığını ve beni yazmaktan alıkoyduğunu hissediyorum; bu sorunların tartışılmasını, hiç hataya düşmemiş ve affedilmeye hiç gereksinim duymamış doğru birine bırakalım (Rousseau 2002: 177-178).

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 (Rousseau 2002: 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 hesaplama 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" (Rousseau 2005d: 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 belirsiz, 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" (Rousseau 2005d: 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. 'Raison d'État'ın sınırlarında bir yerde duruyor, mevcut hâlinin işlemediğinden, çözdüğünden 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 bunun gerisinde), asıl olarak cezalardaki sertliğin, şiddetin, aşırılığın istenileni vermekten 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 adalete, toplumsal bünyeyi daha sıkı bir şekilde kuşatan bir cezalandırmaya" gerek olduğunu ileri sürecek-ti (Foucault 1992b: 131-132). Eleştirilerinin hedefinde cezaların gaddarlığı vardı, fakat geride kralın adaletinin kötü iktidar ekonomisine saldırıyorlardı —"daha az cezalandır-mak değil de, daha iyi cezalandırmak" ve "cezalandırma yetkisini toplumsal bünyenin daha derin noktalarına ulaştırmak" (Foucault 1992b: 137). Getirecekleri öneriler yeni bir cezalandırma ekonomisine dayanacaktı ve insaniyet, "bu ekonomiye ve onun özenli he-saplamalarına verilmiş saygılı ad" olacaktı aslında (Foucault 1992b: 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 yasa-sının toplum sözleşmesiyle, kralın adaletinin toplumun savunulmasıyla, krala düşman-lık eden suçlunun topluma düşmanlık eden suçluyla yer değiştirmesi. Önceden suçlu-nun bedeni kralın egemenlik mührünün basıldığı, bunun sergilendiği, dikkatlice hazır-lanmış bir acı üretme prosedürüne göre azap çektiler onaylatıldığı yerd —cezalandırma krallığına 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" (Foucault 1992b: 174). Dönüşüm aslında muazzamdır, fakat aynı zamanda tehlikeli de. Neden? Çünkü en uç noktada eşitsiz, adalet saikinden uzak, kısıpıcı bir karşılaşmanın yerini, bu defa çok daha genelleşmiş, herkesi dâhil olmaya çağırın, üstelik müdahalenin niteliği itibariyle çok daha derinlere nüfuz etmeye müsait bir başka karşılaşma almak üzeredir. Azap çek-tirici bir cezalandırıcı iktidar belki yerinden edilmekte, fakat yine de bu, daha güçlü kı-lınmış yeni bir cezalandırıcı iktidar lehine olmaktadır —zira yasayı ihlâl eden, artık ba-sitçe kralın düşmanı değil, ortak düşmandır: "Suçlu, doğası gereği aşırı olan bir tehdidin elinden çekilip alınmıştır, ama şimdi neyin sınırlandıracağını görmeyin mümkün olma-

dığı bir cezalandırmaya teslim edilmektedir. Müthiş bir üst-iktidarın geri dönüşü" (Foucault 1992b: 148-149). 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 ihlâli olarak sabitleyerek, onu ahlâki 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 ihlâl edilmesidir. Şüphesiz bunun doğrudan ima ettiği şeylerden biri, yasa var olmadan yasa ihlâlinin, yani suçun var olamayacağıdır: "İhlâlin olması için siyasi bir iktidarın, bir yasanın olması ve bu yasanın fiilen formüle edilmiş olması gerekir" (Foucault 2000c: 219). İkincisi, bu defa yasanın anlamına ve statüsüne dair bir kesinleştirmedir. Yasa neyi içerecek? Reform yazarlarının üzerinde dikkatle durdukları konu, yasanın basitçe doğal yasanın, ilâhi yasanın veya ahlâki 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 ihlâlinden ibarettir (yani dinsel günah veya ahlâki hatayla bir ilgisi yoktur) ve yasa topluma zararlı olan şeyi tanımlamaktadır (yani doğal, dinsel veya

törel bir yasayla ilgisi yoktur), öyleyse suçlu, yasayı ihlâl eden, sözleşmeyi çiğneyen fiili dolayısıyla, basitçe topluma zarar vermiş olan kişidir —bir toplum düşmanıdır (Foucault 2000c: 219-220). Reformun getirmek istediği çerçeve budur.¹⁹ Fakat bunların hâlâ bir dizi dışsal sınırlandırmaya karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Oysa reformcuların müdahalesinin asıl önemi, aynı zamanda cezalandırmanın ekonomisine dair yeni bir mantığı ile-ri sürmüş olmalarıdır. Cezalandırmanın muhtemel aşırılıklarına, yetki aşımına, ölçüsüz kullanılmalarına içeriden getirilmiş birtakım sınırlandırmalar —bunlar, cezanın söz

¹⁹ Fransız Devrimi, Reformun getirdiği çerçeveyi onaylamakta gecikmez. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (26 Ağustos 1789), beş maddesini bu konuya ayırarak hassasiyetini göstermişti:

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 yasanın yapılmasına katılma hakları vardır. Korurken de cezalandırırken de herkese eşit davranmalıdır. Herkes yasa önünde eşit olduğundan, yetenek ve erdemlerinden kaynaklanan yeterlilikleri dışında hiçbir ayrıma bakılmaksızın 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 tevkifin gerektiğinden fazla şiddet gösterilmesini önlemek üzere yasa gerekli tedbirleri almalıdır.

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-se 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 usûlleri, hükmün nedenleri vs. 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, harcıâlem kanıtlama metotlarıyla gösterilmesi gerekir. Altıncısı: Yasanın kör kaldığı durumlarda cezasızlık umudunun doğmasını engellemek için, tüm yasa ihlâllerinin uygun türler hâlinde bir araya getirilmiş ve dışarıda herhangi bir ihlâl kalmasın diye kapsayıcı sınıflandırmalara tabi tutulmuş olmaları gerekir (bkz. Foucault 1992b: 153-160). Cezanın ekonomik bir kullanımı —reformun bütün bir anlamı, yalnızca bu iddia üzerinden rahatlıkla okunabilir. Bu ne 'raison d'État'ın 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, Almanya'da Anselm Feuerbach tarafından temsil edilen klasik okul, Pasquino'nun belirttiği gibi, bir yandan kraliyet iktidarının keyfiyetine bir 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 edilebilirdi? 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 hâle getirmiş olmuyor mu? Geriye yalnızca, eğer ki talih kötü oyununu oynamıyorsa, anlık bir yanlış muhakemeden, yeterince iyi hesaplanmamış bir rasyonel haz oyunundan zararlı çıkmak dışında ne kalıyor (klasik okul ve rasyonel hedonizm hakkında bkz. Pfhol 1994: 63 vd.)? Pasquino'nun dikkat çektiği gibi, klasik okul aslında sadece şu üçgen üzerinde hareket eder —yasa, suç, ceza. Suçlu figürü ise burada eksiktir; belirli bir tanımının verilmiyor olması anlamında değil, spesifik bir incelemenin konusu edilmiyor olması anlamında. Klasik okulda suçlu figürünün yerini özgür irade ikâme etmektedir. Fakat işte bu, her hukuk öznesinde, sözleşmeyle 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 insanından ne daha fazla ne de daha az bir şeye karşılık gelir, her bir yurttaşın içerisinde potansiyel olarak bulunur, fakat yalnızca bir yasa ihlâliyle 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 (Pasquino 1991b: 237). Yasaya maruz bırakılmış olan, yasa tarafından cezalan-

dırılabilir 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 ekonomi politiğin dilidir —18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Devlet ve onun tarafından dayatılan yönetimsel aklın mevcut konumunun karşısına özgün, özerk, kendine has düzenlilikleri, yasaları, görünümleri olan Toplum'u (önce Sivil Toplum, sonra sadece Toplum) ve onun sözleşmeyle bağlı kılınmış rasyonel hedonist insanını ('homo economicus') çıkaran ekonomi politiğin söylemine dâhildir. Devletin yönetselleşmesi olarak ifade edeceğimiz sürecin işaret fişğini 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 özsınırlamaya 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 hâline getirmek, onları bütünselleştirici makinenin ağlarına daha fazla eklemek. 'Raison d'État', hemen her şeyin nihayetinde Devlet'in güçlendirilmesine hizmet edecek şekilde düzenlenmesi-

ni sağlayan stratejilerin toplamı, onlara ruhunu veren şeydi aslında ve bu saikle siyasal birliğin içerisini, kolektif hayatı başından sonuna katediyordu —fakat 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 ayrışmış, 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 epey bir süre siyasal durumu önceleyen doğa durumuyla karşıtlık içerisinde, siyasal toplumla 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'nın 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

tain 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 içerisinde çeşitli müdahaleler vardır, fakat asıl müdahale şüphesiz ki hukuk içerisinde gelmiştir. Aslında bir tür yer değiştirme söz konusudur: Ortaçağ monarşilerinin şekillenmeye başladığı dönemlerde, hukuk, gerçekte bir kraliyet siparişi olarak göreve çağrılmış ve nitekim kralın merkeze yerleşmesine olağanüstü bir katkı sunmuştu. Fakat 17. yüzyıldan itibaren hukuk, bu defa kralın iktidarını hedef alarak, 'raison d'État'ın 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'ın 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 (Foucault 2008: 9). Kısacası, 'raison d'État'ın 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'ın 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 özsınırlama önerir. Bu, ekonomi politiktir (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", 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 (Rousseau 2005d: 7). Fakat Rousseau, ekonomi kavramı üzerinden aile ile devlet arasında kurulan bu yakınlığı sorgulayıp derhâl geçersizliğini ilân eder. Ona göre bir devletin yönetiminin, bir ailenin yönetimiyle hiçbir ilgisi yoktur, "aynı şekilde yönetilemeyecek kadar farklıdır" (Rousseau 2005d: 8). Rousseau bunu kanıtlayan bir dizi işareti sergiledikten sonra, politik ekonominin eş anlamlısı olarak kullandığı kamusal eko-

nomiyi, 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" (Rousseau 2005d: 11). Böylelikle Rousseau, hem 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 ekonomi politiğin, 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). Ekonomi politik, '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, devlet aklını, 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 alır ve onu bir 18. yüzyıl fenomeni gibi tariflemeye başlar (bkz. Foucault 2007: 108-110). Doğrusu karışıklığı artıran şeylerden biri de yönetimsellik kavramının yanı sıra, yönetim rasyonallitesi, yönetim sanatı gibi kavramları da kimi zaman yeterince sarıh bir şekilde ayırt etmeden birbirinin yerine kullanıyor olmasıdır (burada bunların bir dökümünü vermek mümkün değil —yönetimsellik kavramı hakkında ayrıntılı açıklamalar için bkz. Gordon

1991; Dean 1999; Rose et al. 2006). Doğrusu biz, yönetimsellik ('gouvernemental   ') kavramını, Foucault'nun temel izleklerinden birinin devamı olarak, 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 birtakım adlara sahip olmalarını, ona uygun şekilde idare edilebilmelerini sağlayan bütünselleştirici teknikleri birleştirme maharetine sahip yönetimsel rasyonaltelerin kategorik adı gibi okuma eğilimindeyiz. Böyle bakıldığında, yönetimsellik, yönetim sanatından veya yönetim zihniyetinden daha fazla bir şey olarak görünür; yönetimsellik, çift taraflı bir sürekliliğin, aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya hareket eden ayrışık tekniklerin uyumlu kılınmasını sağlayan, böylelikle aynı anda hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici etkiler   retmeyi başarabilen spesifik söylemlere ve pratiklere verdiğimiz isimdir. Öyleyse, Devlet'in en başından beri kendini belirli bir yönetimsellik formu olarak tasarladığını söyleyebiliriz. Nitekim Foucault, modern siyasal yapıların kökeninin, biri Yunan-Roma geleneğinden, diğeri Musevi-Hristiyan geleneğinden kaynaklı farklı türde iki oyunun, polis-yurttaş ve   oban-s  r   oyununun birleşiminde aranması gerektiğini söylerken buna işaret etmektedir (Foucault 2000b: 41). Lâkin, "devletin yönetimselleşmesi" ifadesinden anladığımız şey, bundan biraz farklıdır. şöyle ki: Y  netimselleşmiş bir devlette, yönetimin ilkesi artık devletin kendi ayrıksı varlığından, kendi doğasının bilinip tanınmasından t  rememektedir: Devletin güçlerini artırmak hâlen söz konusu olsa bile, bunun yolu, devletin farklı, çoğul, ayrışık yönetim pratiklerini tanımasından, kendi mantığını dayatmadan onlara açık hâle gelmesinden, onların kendi içeri-sinden dolanmasına izin vermesinden, buna göz yummasından geçmektedir. Demek ki yönetimin konusu artık devletin kendisi değildir —devlet ile uyrukları arasındaki bakışsımsız 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 ('étatatisation') çok, devletin yönetimselleştirilmesi olduğunu söylüyordu (Foucault 2007: 109). Üstelik burada Foucault, devletin yönetimselleşmesinin, aynı zamanda onun varlığını sürdürmesine cevaz veren şey olduğunun da altını çiziyordu: Devlet eğer bugünkü hâlindeyse, 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 (Foucault 2007: 109).

Yeniden ekonomi politiğe dönelim. Kesintisiz hukuksal taarruzların başaramadığı şeyi, yani 'Polizei'nin sınırlandırılabilmesini, ekonomi politik nasıl başarmıştı? Foucault bunun sırrının, hukukun müdahalelerinin aksine, ekonomi politiğin müdahalelerinin, içeriden seferber edilmiş olmasında yattığını düşünüyordu —bunu yukarıda belirtmiştik. Fakat bu ne anlama geliyordu? Foucault kimi yanıtlar öneriyor. İlkin: 17. ve 18. yüzyıl hukuksal düşüncesinin tersine, ekonomi politik 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 konulan hedeflerin çerçevesinde şekillenmişti ve zamanla bu hedefleri kendine uyarlamakta zorlanmayacaktı. İkincisi: İlk ekonomik düşüncenin (fizyokratlar) vardığı 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: Ekonomi politik, yönetsel pratikleri olası etkileri bakımından ele alıyordu; meşrulukları, haklılıkları, kökenleri vs. bakımından değil. Dördüncüsü: Ekonomi politik, yönetselliğin uygulanmasını önceleyen doğal hakların keşfine değil, bizzatihi yönetim pratiğine özgü bir tür doğallığın keşfine dayanıyordu. Son olarak: Mademki yönetimin, hedefleri ve faaliyetleri açısından kendine özgü bir doğallığı bulunuyor, o hâlde bunlara saygı göstermek, bunları dikkate almak gerekecektir —ekonomi po-

litik bunu vazediyordu. Lâkin, yönetimin doğasına uyulmadığında ve yasaları göz ardı edildiğinde, yönetsel eylemin ölçütleri itibariyle bu, meşru veya gayri meşru olarak değil, başarı veya başarısızlık olarak kodlanacaktı (bkz. Foucault 2008: 14-16). Ekonomi politiğın 'raison d'État'ın içerisinde nasıl söz aldığı anlaşılıyor, fakat bu, köklü bir dönüşüme neden olmayacağı anlamına gelmez —ekonomi politiğın söylemi, devlet aklının dayandığı zemini dipten dibe oymaktaydı. Hepsinden önce bu, doğallık varsayımının, yönetim problemine beklenmedik bir geri dönüşüydü aslında, lâkin eski hâliyle değil. Ortaçağ siyasal düşüncesinde iyi yönetim olgusunun temsili, Tanrı'nın iyi düzeninin bir devamı olarak ortaya çıkıyordu —iyi yönetimler ilâhi 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'ın ve 'Polizei'ın yönetselliği, kendini bir yapaylık olarak sunmaktan çekinmeyecekti. İşte, ekonomi politik tam da bunu yerinden etmeye soyunmuştu, ancak kozmolojik-teolojik doğallığa geri giderek değil. Ekonomi politiğın 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, ekonomi politikçiler tarafından giderek çözümlemenin, bilginin, müdahalenin sahası olarak çağrılan toplumun doğallığıdır —sivil toplum olarak adlandırılıp, devletle karşı karşıya konulacak olan, insana has bir doğallığın spesifik alanı (bkz. Foucault 2007: 349). Foucault, bu hâliyle sivil toplumun artık felsefi bir fikir olmadığını söyler: O, artık yönetsel teknolojiler tarafından tanımlanmış bir kavramdır ve yönetselliğın kendi içerisine bir öz sınırlama 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 müm-

kün olsaydı, sınırlama ilkesinin nasıl çalıştığını görmek oldukça kolay olurdu. Foucault, bunun neye benzeyeceğini 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 bilmiyorsun. Bilmiyorsun. Çünkü bilmen mümkün değil. Ekonomi politiğin egemene verdiği tavsiye budur aslında: Dokunmamalısın, çünkü sen bile ekonomik sürecin bütününe göremezsın —orada egemen yoktur (Foucault 2008: 283). Artık bir yönetimi kötü yapan şey prensin kötücüllüğü değil, onun cahilliğidir (Foucault 2008: 17). Özetle, yeni türde bir yönetsel rasyonalite, eskisinin kodlarını içeriden zorlayarak onu sınırlamakta, 'Polizei'in geriye çekildiği yerden, yönetselliğin 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', Almandaki 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. Devletten ayrı bir varoluşa sahip olduğu, egemen tarafından bilinmeye kapalı olduğu, dışarıdan bir müdahaleye gerek duymadığı vs. söylenen sivil toplum, kendini zorla dayatmış olanın içeriye alınmasından çok, hedeflenen şeyin ta kendiydi aslında. Tıpkı kendini gerçekleştiren bir kehanet gibi, egemenin tasarruflarına bırakılmış, onun içerisinde hapsedilmiş bir yönetselliğin aşılmasını, ondan boşalan yerin ise derhâl yeni hedeflere sahip yeni türden teknolojilerle doldurulmasını stratejize eden 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 bedenın yaratılması söz konusuy-

sa, hayır. Devlet, eğer bu yeni yüzeye temas etmek istiyorsa yönetimselleşmek zorunda kalacaktır —fakat öte yandan, tam da sivil toplumun gerçeklik kazanabilmesi için devletin yönetimselleşmesi gerekmektedir. Devlet, ekonomi politiğin davetini geri çevirmez. Karl Polanyi, ekonomi politik ile toplumun keşfi arasındaki ilişkiye işaret edenlerden biridir (bkz. Polanyi 2000: 168 vd.). Başka pek çok kimse gibi, Polanyi de, (ekonomik) toplumun (politik) devletten ayrı olarak ortaya çıktığını söyler (Polanyi 2000: 173). Gerisindeki söylem daha az müdahale, daha az kısıtlama, daha az yönetim talep eden 'laissez-faire'dir elbette. Polanyi, 1830'lardan sonra militan bir inançla savunulmaya başlanacak olan 'laissez-faire'de, ekonomi politiğin kendine atfettiği doğallığa rağmen, herhangi bir doğal yanın bulunmadığını belirtir. Eğer "işler oluruna bırakılmış olsa"ydı der, "serbest piyasalar hiçbir zaman ortaya çıkamazlardı", zira "'laissez-faire'in kendisi de devlet tarafından uygulanmıştı" (Polanyi 2000: 201). Peki nasıl? 'Polizei' usûlünde 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"la 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" (Polanyi 2000: 201).

Sivil toplumun kendi hakkındaki kanaatine şu bakımdan da güvenmemek gerekir: Devlet karşısındaki özerk, doğası itibariyle ondan farklı, bildiği gibi yönetilmesi gerektiğini vazeden ayrıksı temsiliyle bir sınırlandırma ilkesi olmaktan çıkıp, artık hakiki bir olguya göndermede bulunduğu andan itibaren, sivil toplumun kendi açmazlarıyla ve sefaletiyile 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 karışıklıklar 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 hâlde sivil toplumun çözülmesini ne engelliyordu? Tabii ki devlet. Hegel, bir dizi dolayımından sonra, sivil toplum düzeyindeki bölünmeye yanıtın, onun gerilimlerinin ve çelişkilerinin 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 toplumun bulunabileceğini kanıtlıyordu —bu meydan okuma, sivil toplumun dışarısında 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 (Gordon 1991: 29). Sonuçta, sivil toplumun sefaletinden neyin doğmuş olabileceğini tahmin etmek güç değil: 'Polizei'ın 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 içerisinden 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, et-

raflarında bir görünürlük alanının yaratılıp, bunun uygun bir şekilde düzenlenmesiyle ilgili usûllerdi (Foucault 2002: 247). Bedenlerin terbiye edilmesini, yeteneklerinin, güçlerinin artırılmasını, yararlı olduğu ölçüde itaatkâr, itaatkâr olduğu ölçüde yararlı hâle 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 yaşamla, beden olarak insandan çok yaşayan varlık olarak insanla, türsel insanla ilgililerdi (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, hastane, 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 görünümelerini vermeye başlayacaktır (Foucault 2003b: 103). Foucault, iki büyük iktidar teknolojisinin eklemelenmesinin tarihini 19. yüzyıla yerleştirir —ki bu bizim yukarıda anlattığımız dönemle örtüşüyor. 'Polizei'in geri çekilmesiyle birlikte, kısmen onun içerisinde fakat egemenlik mantığının sınırlılıkları dâhilinde 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 olduğunu

dan bahsetmiştik. Cezanın anlamında ve ona ilişkin yasal düzenlemelerde köklü bir dönüşüme neden olan Reform ve Klasik Okul tarafından yaratılan yeni cezalandırma düzeni, 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 verecekken, ötekisi giderek risk kavramıyla birleşip ehlileştirilerek cezalandırmaya dâhil edilecek olan tehlikelilik nosyonunu verecektir. Hapishaneyle başlayalım.

Öncelikle tuhaf bir hıza sahip şu dönüşümü vurgulayarak başlayalım ki, hapsetme, 18. yüzyılın sonlarına kadar bir ceza değildir, 19. yüzyılın başında ise cezanın tipik biçimi. Durkheim, hapsetmenin uzun yüzyıllar boyunca idari bir tedbir olarak kullanıldığını ve cezai anlamının muğlâk kaldığını söyler: 18. yüzyılın sonlarına doğru bir ceza olarak tarifi edilmeye başlanacak olsa da kendi başına yeterli bir ceza olarak görülmeyecek, ancak başka birtakım ağırlaştırıcı cezaların eklenmesiyle savunulur hâle gelecekti. 19. yüzyılın başlarında ise ağırlaştırıcı unsurlar kaldırılacak, hapis neredeyse tek cezalandırma şekli olarak yerleşecekti (Durkheim 1973: 295). Reform da kendi cezalandırma ekonomisi içerisinde hapsetmeye yer vermiyordu nitekim. Temelde dört farklı ceza türü öngörülüyor olmasına karşın, bunların arasında hapsetme 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 hâlde 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 2000c: 220). İkinci ceza türü, suçlunun bu defa toplum içerisinde dışlanmasıdır ki bunun mekanizması "kamuoyunun oluşturduğu ahlâki, psikolojik, kamusal alan içinde tecrit etmektir". Suçlunun kınanmasını, hatasının yüzüne

vurulmasını, teşhir edilmesini, aşağılanması, küçük düşürülmesini, nihayetinde utanç duymasını sağlamaya yarayan cezalardır bunlar (Foucault 2000c: 220). 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 (Foucault 2000c: 221). Peki, hapis cezası neden uygun görülmüyordu? 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 hâle getirebilirdi. Ya mahkûmları, gardiyanların suiistimaline açık hâle getirmek —bu nasıl engellenecekti? Ve nihayet, insanları özgürlüğünden mahrum bırakmak mesleği, tiranca bir uygulama olacaktı (Foucault 1992b: 181). Nereden bakılırsa bakılsın, hapis-hane, 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 tarafından 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 itibarıyla herkes için örnek oluşturan cezalar sistemi, her halükârda yirmi yıldan daha az bir süre içinde, ölüm cezası gerektirmeyen ve biraz büyücek her tür yasa ihlâli için hapsetme yasası hâline gelmiştir" (Foucault 1992b: 183). Suçun ve cezanın cinsine dair, suçların ve cezaların orantılılığına dair onca çeşitlilik vadeden tumturaklı söz-

lerin sonucu, sadece ağırlıklarına göre sıradüzenine sokulmuş bir hapis cezası cetveli oluyordu. Özetle şunu söyleyebiliriz ki, hapishane, 18. yüzyıldaki ceza reformuna dâhil değildir, fakat 19. yüzyıl başında, "neredeyse hiçbir teorik gerekçesi olmadan, fiili bir kurum olarak ortaya çıkmıştır" (Foucault 2000c: 222).

Lâkin hapishanenin cezalandırıcı bir kurum olarak var olmaması, önceden var olmadığı anlamına gelmez —hapishane bir dizi denetim ve tecrit uygulamasına bağlı olarak, cezai maksatlarla olmasa bile kullanılmakta, ayrıca onu kuşatıcı bir makineye dönüştürecek olan rasyonel temeller ve iktidar teknikleri de dipten dibe gelişmekteydi. Hapishanenin kökleri, disipliner iktidarın köklerinden farksızdır. Foucault, hapishaneyi önümüze getiren eğilimin izlerini, İngiliz tarzı bir denetim usûlünde ve Fransız tarzı bir kapatma tekniğinde bulur. Ona göre, 19. yüzyılda ortaya çıktığı hâliyle modern tecrit, bu iki akımın ya da eğilimin doğrudan bir mirasıdır (Foucault 2000c: 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 (Foucault 2000c: 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 cemaatler; tutumları ve davranışları hedef alan, Pazar ayinlerinin düzenini korumayı, kumarın, sarhoşluğun, fahişeliğin, zinanın, dine küfrün engellenmesini amaç edinen ahlâki, fakat bir ölçüde laikleşmiş dernekler; ilk büyük toplumsal hareketlere bir yanıt olarak varlıklı çevreler tarafından harekete geçirilen, iktidarın desteği olmaksızın ya da kısmi desteği-

le örgütlenmiş paramiliter özsavunma grupları; ticari varlıklarını, mallarını, stoklarını, limanlara demirlenmiş olan gemilerini vs. haydutlara, gündelik talana, küçük hırsızlığa karşı savunmak üzere örgütlenmiş ekonomik dernekler (bkz. Foucault 2000c: 226-228). Bunların bir bakıma aşağıdan örgütlenmiş bir polis aygıtı gibi çalıştıklarını görmek dikkat çekici. Lâkin, 18. yüzyıl içerisinde bütün bu aşağıdan denetim süreçleri, bir dizi dönüşüme ve yer değiştirmeye maruz kalacaktır. İlkin, 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 (Foucault 2000c: 229). İkinci dönüşüm, yasadan kendini ayıran ve ona başvurma gereği duymayan ahlâki kodlarla hareket eden bu denetim biçimlerinin, giderek kendi ahlâki çabalarını onaylayacak, destekleyecek, güçlendirecek yasayı iktidardan talep etmeye başlamalarıdır —böylelikle ceza yasası, ahlâk kodlarının referansına dönüşecektir (Foucault 2000c: 230). Üçüncü dönüşüm ise, yoksulların bir tür özsavunma olarak geliştirdikleri denetim usûllerinin kendilerine karşı dönmesi ve zenginlerin yoksullar üzerindeki tahakkümünün tamamlayıcı bir unsuru hâlini alması olmuştur (Foucault 2000c: 230). 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 özsavunma aracından, bir iktidar aracına.

Fransa'da ise durum bundan büyük ölçüde farklıdır —denetim usûlleri ve ona eşlik eden kapatma pratikleri bütünüyle 'Polizei'nin içerisinde geçmektedir, fakat beklenmedik biçimler de kazanarak. Bir ceza olarak tanımlanıp ceza adaleti içerisine alınmazdan önce, hapsetme, Fransa'da bütünüyle idari bir uygulamaya karşılık geliyordu ve kralın tasarrufu altındaydı. Kral bu yetkiyi nasıl kullanıyordu? Foucault, izlenen usûle 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, lâkin 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 dâhil) 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 sınırı bildirmeyen süresiz bir emirdi —kişinin ıslah olduğundan emin olana dek tutulması gerektiğini vazedenden, 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 iptâl eden ve ne zaman verileceği belli olmayan) bir başkasıyla çıkılabiliyordu (bkz. Foucault 1992b: 187-188; 2000c: 231). 'Lettre de cachet'nin kapatmayla olan ilgisine birazdan geri döneceğiz, fakat ondan önce vurgulamadan 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 şikayet eden komünler vs. 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, bu-

rada olan biteni, toplumun bir nevi kendi üzerinde denetim kurma girişimi olarak okur (Foucault 2000c: 232). İngiltere'dekinden farklı olarak, bu defa denetim yukarıdan dola-
narak gerçekleşmektedir —ahlâk konuları, tehlikeli ve muhalif dinsel tavırlar, emekle il-
gili 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 koparıla-
mayacak, 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 bur-
juvalardan ve dinsel çevrelerden gelen taleplerin, hatta fiili girişimlerin) belirli bir payı
olacaktır. 'Lettre de cachet'lerin yanı sıra kararnameler, yönetmelikler, kurumlardan
mürekkep olan bu düzenek, bir büyük kapatmadır aslında —bir 'compelle intrare', yani
insanları içeri girmeye zorlama (Foucault 1992a: 85).²⁰

Büyük kapatma ('grand renfermement') ifadesiyle Foucault, izleri 17. yüzyıla dek giden
bir dizi pratiğe dikkat çekiyordu, fakat kuşkusuz bunların en önemlisi ve paradigmatic
olanı, 1656 tarihli bir kararnameydi. Söz konusu kararname, Paris'te bulunan bazı ku-
rum ve yapıların Genel Hastane ('Hôpital Général') adı altında birleştirilmesini ve bura-
nın "her cins, köken ve yaştan, hangi nitelik ve soydan ve hangi durumda olurlarsa ol-
sunlar, sağlam veya sakat, hasta veya nekahet halinde, tedavisi mümkün veya mümkün

²⁰ 'Compelle intrare' —bu ifade İncil'de geçiyor (bkz. Luka 14:23). İsa tarafından anlatılan bir mesel-
de, davetine kimsenin icabet etmemesinden öfkeye kapılan bir efendi, kölesine sokakları dolaşıp
bütün yoksulları, körleri, kötürümleri, sakatları toplayıp getirmesini emrediyor, fakat yine de ye-
teri kadar kişi toplanamayınca, bu defa ondan dışarıda gördüklerini içeri girmeye zorlamasını is-
tiyor. Fakat 'compelle intrare', asıl olarak, dünyevi bir otoritenin insanları kiliseye girmeye zorla-
maya yetkili olup olmadığına dair tartışmaların ana referansı olmuş bir ifadedir.

olmayan" Parisli yoksullara tahsis edilmesini emrediyordu (Md. 11, bkz. Foucault 1992a: 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 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 uygulanacaklardır; 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 (Foucault 1992a: 92). Fakat bunların istisnai kaldığını düşünmemek gerekir: 1676 tarihinde yayınlanan 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 (Foucault 1992a: 93). 17. yüzyıldan itibaren kitlesel kapatmanın Avrupa'da her yere yayılmış olduğu bir sır değildir (Foucault 1992a: 111). Birbirlerinden oldukça farklı (deliler, hastalar, yaşlılar, sakatlar, basit suçlular vs.) 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 bunu istemiyorlardı. Bu kurumların 19. yüzyıl başındaki muadilleri bile, hâlen 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 ceza evleri" 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 ise bu kurumlar, kronik işsizlik dönemlerinde ayaklanma girişimlerinin söğürülmesine hizmet etmişler, bir nevi savunma hizmeti görmüşlerdir (Foucault 1992a: 117). Fransız Devrimi'nde buraların ilk hedeflenen, ilk alt üst edilmek istenen yerler arasında olması anlaşılır: Şikayet 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 yerini çok daha spesifik kurumlar, kendilerine ait uzmanları, teknikleri, bilgi biçimleriyle birlikte 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 hâle gelen şeylerden biri, hapsedmenin ve hapishanenin adalet uygulamalarının içerisinden gelmediğidir. O, rasyonel temellerini İngiliz usûlü bir denetleme ve gözetleme mantığından, kurumsal temellerini ise Fransız usûlü 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 dâhildir. 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, adalete paralel olarak, adaletin dışında, bir toplumsal denetimler sisteminden ya da grubun yoğun talebi ile iktidar uygulaması arasındaki mübadele sisteminden doğmuştur" (Foucault 2000c: 234). Kralın adaletini yerinden etmeyi başaran Reform, kendisinin de etkili bir rol oynadığı 'Polizei' eleştirisinin muhtemel sonuçlarının pek farkında değildi, böyle olduğu anlaşılıyor —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, hapis kısa süre içerisinde asli cezalandırma şekli olarak yerleşecektir —19. yüzyılla 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 oluyordu —'homo penalis', haz ve acı oyununda mağlûp olmuş bir 'homo economicus'tan başkası değildi. Ve mademki iş hesaba bakıyordu, o hâlde doğru yasayla suçlar daha baştan önlenebilirdi. Kısacası Reform'un hedefinde aslında suçların önlenmesi bulunuyordu. Islahın da hedefinde aynı şey vardır —işlenmiş bir suçu büsbütün iptâl 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: 198-199). 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. İslah 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. Lâkin 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 dezavantajları 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 (Foucault 1992b: 200). Fakat, 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 (Foucault 1992b: 201). Cezalandırma, iktidarın baskısı altında yeni şeklini böyle alır.

Daha önce çizmiş olduğumuz izlekle nerelerde buluştuğunu görebiliyoruz bu eğilimin: Sivil toplumun basitçe toplum hâlini almasına, üstelik devletin yönetselleşmesine paralel olarak, bu zeminin giderek melez bir zemine dönüşmesine neden olan şey, burada yeniden ortaya çıkıyor —ıslah mantığı. İslah 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 hapisane çağının başlangıcıysa, bunun nedeni disiplinin tek başına kazandığı zaferlerden çok, disiplinin normla uyumlu hâle gelmesi, 'sosyal' üzerinde hüküm süren biyo-iktidara bu şekilde eklenmesidir. Bunu biraz açalım: Norm kavramının ikinci hayatı, 19. yüzyıla birlikte başlamıştır. Latince'de 'norm', şimdiden bakıldığında garipsenecek kadar basit bir şeyi imliyordu: Gönye. Aynı şekilde 'normalis' 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 (Ewald 1990: 140). Pek çok şey, giderek

bu yeni değerlendirme ölçüsüne göre çalışır ve norm üretir —psikoloji, sosyoloji, tıp, hijyen, kent planlaması, kirlilik, nükleer atık vs. karşısında güvenlik tedbirleri, kalite kontrol ve daha pek çok şey. Peki disiplinle norm arasındaki ilişki nedir? Ewald, derhâl 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 hâline getirir (Ewald 1990: 141). Nitekim 19. yüzyıl başlarından itibaren olup biten şey budur: Disiplinler, normla birleştiklerinde olağanüstü bir güce ve yaygınlığa kavuşurlar. İşte, bir anlamda hapisane 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 ayını zamanda üzerinde çalışılacak bir nesne verir. Nitekim hapisane mimarisi de bunun koşullarını uygun hâle 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. Amfi tiyatrolar 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 feyzalıdır: 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 hâle getirmek —hapishane 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: 295-296). 19. yüzyılın ilk yarısında hapsedme ve hapishaneler üzerine kafa yoranların bu dönüşüme tanıklık ettiğini görebilmek mümkündür (örneğin N. H. Julius, bkz. Foucault 2000c: 228-229). Bentham'ın tasarladığı meşhur Panoptikon, bunun en erken örneklerinden biriydi ve bütün disipliner 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 ihlâli demektir. 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 içerisinde ge­çirildiği normalleştirici disipliner 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' idi, lâkin 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. O, 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) yükseltelen 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; ahlâki anormallik. Toplumsal anormallik olarak suç: iktisadi etkilere, adli uyumsuzluğa, karmaşık toplumsal etkilere bağlı olarak anormallik. İşte, liste budur (bkz. Hacking 2005: 229-230). Klasik okulun rasyonel insanından hiçbir iz kalmışa benzemiyor. 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 düşündüğü 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 suça 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 bir takım düzenlilikler var, o hâlde 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 suça 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 sürdüğü 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 olmadığı değil, toplum için tehlike oluşturup oluşturmadığıdır. İkincisi, hukukun hasta, deli, anormal ilân 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 (Foucault 2003a: 202-203). Elbette bunlar epey ölçüsüz önerilerdi. Nitekim hukuk cephesinde de dirençle karşılanmışlardı. Bu hâliyle ne tehlikelilik temasının ne de toplum savunusunun ceza hukukun 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 (Foucault 2003a: 203). Fakat Foucault, cezai antropolojinin sahneden hızla geriye 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 dolaısıyla. Bu medeni hukukta sorumluluk mefhumunun geçirdiği dönüşüm ve bunun ceza hukukuna sirayet 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 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 eklemlenmesine bakarak sorumluluk tespit edilecektir (Foucault 2003a: 205). Kusurun sorumluluk kavramının bir bileşeni olmaktan çıkartılması, kişilerin, kendi hesaplarının, rasyonel tercihlerinin, özgür iradelerinin vs. sonucunda neden oldukları şeyler (ki kusur bu demektir) bakımından değil, sebep oldukları riskler bakımından değer-

lendirildiği anlamına gelir. Fakat bu, tehlikelilik hâlinin terbiye edilmiş, inceltilmiş, kabul edilebilir kılınmış bir hâli değil mi? Foucault öyle olduğu fikrindedir: Bireyler yaptıkları şeyler dolayısıyla değil, taşıyor oldukları potansiyel riskler bakımından burada öne çıkarılmaktadır (Foucault 2003a: 206). Yakın zamanımızda daha da güçlenmiş temalardan biridir bu. Risk, tehlikelilik kavramının patolojik imalarından arındırılarak, rasyonelleştirilerek, normalleştirilerek, cezalandırmaya geri çağırılmış hâlidir bir anlamda. Risk olağandır ve bütün problem onu doğru yönetmeyi bilmektir. O, kişileri, klasik okul yazarlarının yaptığı gibi özgür iradeleri bakımından değil, ait oldukları risk kategorileri içerisinde kendilerinden beklenen davranış kalıpları bakımından ele alacaktır. Yine o, kişileri pozitif okul yazarlarının yaptığı gibi patolojik işaretlerin taşıyıcıları olarak değil, olağan risklerin potansiyel taşıyıcıları olarak ele alacaktır. Son bölümde risk kavramına ve etkilerine daha fazla değineceğiz.

Suçluya dair algının nasıl değiştiğini görebiliyoruz: O, başlangıçta krala meydan okuyan biriydi, sonra sözleşmeyi çiğneyen bir toplum düşmanı, ardından normdan sapmış bir patolojik varlık ve nihayet doğru yönetilmesi gereken bir risk taşıyıcısı. Bütün bu dönüşüme, cezayı bir adalet pratiğine dönüştüren dolayımın kurulma ve çözülme sürecinin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Ceza adaleti için kırılma anlarından biri içerisi-dışarısı ayrımına bağlı olarak cezalandırmanın savaş pratiklerinden arındırılmasıysa, diğeri de devlet-toplum ayrımına bağlı olarak cezanın bir dolayıma sokulmasıdır: Hakkın inkârı (suç) ile hakkın inkârının inkârı (ceza) arasındaki dolayım, suçlunun ait olduğu topluma yeniden iadesi, hak sahibi olan benzerlerine yeniden eşitlenmesi demektir —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. Son bölümde bunun kimi görünümelerini tartışıyoruz.



Bir 'Neighbourhood Watch' (Gönüllü Mahalle İzleme) uyarısı.

5. Bölüm • Politika-Sonrası Çağda Suç ve Ceza

Klasik düzenin 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 destekli-

yordu Schmitt: Varlığın bakımını ('Dasein-Vorsorge') üstlenmek dışında herhangi bir işe yaramıyor görünen, savaşılmaya, ölüm cezası vermeye, dolayısıyla tarih yapmaya muktedir olmayan bütün bu modern yönetim aygıtlarına Hegelci anlamda devlet denemezdi (Kojève-Schmitt 2001: 101). Anlaşamadıkları şey, devletten sonra neyin gelmekte olduğu idi. Schmitt, 'nomos' kavramı üzerine yürüttüğü tefekkürden hareketle, hâlen bir dışarısının bulunduğunu, dost-düşman kavramlarının, yani siyasal antagonizma imkânının ortadan kalkmadığını ileri sürecekti.²¹ Kojève ise artık ele geçirilecek bir dışarısının bulunmadığını, sadece üretim ve bölüşümden söz edilebileceğini, evrensel-türdeş bir devlete doğru yol aldığımızı söyleyecekti (bkz. Kojève 2001). Lâkin, 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 cesedinin önünde ne yapmaları gerektiğini sorgulayan iki büyük Hegelci arasındaki farklılığın izlerini bugünün tartışmalarına dek uzatmak mümkün (bkz. Howse 2006), fakat bunu bırakalım. Hegel'in devlet ve sivil toplum ayrımını, önce Foucaultcu bir disiplin toplumu, sonra da Deleuzecü bir kontrol toplumu (bkz. Deleuze 1995) fikriyatı üzerinden okuyan Michael

²¹ İleride yeniden değinecek olduğumuz üzere, Schmitt, hakiki bir siyasal birliğin mekânsız bir evrensellik tarafından ikâme edilmesine muhalefet ediyor ve yeryüzünün yeni 'nomos'unun, belki başka türden, fakat yine de belirli bir içerisi-dışarısı ayrımına dayanacağını ileri sürüyordu. Nitekim Schmitt, 'nomos' kavramının bizatihi bu ayrımı içerdiğini ima ediyordu. Grekçede 'nomos'un ('νόμος') fiil hâli olan 'nemein' ('νέμω') sözcüğü üç farklı eylem belirtiyordu: (1) el koymak, ele geçirmek (Al. 'nehmen'); (2) bölüşmek, dağıtmak (Al. 'teilen'); (3) eğer harfi harfine söylenecek olursa, gütmek, yani işleri yürütmek, haneyi idare etmek, üretmek (Al. 'weiden') (Schmitt 2003: 326-327 vd.). Schmitt, artık ele geçirilecek bir dışarısının kalmadığını, el koymanın nihayet son bulduğunu vazeden görüşler karşısında duyduğu şüpheyi gizlemez (bkz. Schmitt 2003: 335).

Hardt ise, 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, ayrımların ve sınırların bulanıklaştığına dair net bilinçtir.

Yeni düzen? Politika-sonrası

Oysaki klasik çağ, yani devlet çağı, gerçek anlamda sınır çekmelerin 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 dönüştürmek... 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 çok daha uzun olduğunu biliyoruz, nihayetinde modernliğin yapışkan takıntısı, sınır çekmek, bir şeyi diğerinden ayıran eşiği belirgin kılmaktı (bkz. Hardt-Negri 2001: 201-203). Devlet bizatihi böyledir —hem bir sınır koymanın dolaysız sonucudur hem de kendinden yeni sınırlandırma ilkelerinin doğmasına izin vermiştir. Önceki bölümlerde tartıştığımız gibi, devletin ayrıksı bir form olarak inşasını başta mümkün kılan şey, siyasal birliğin içerisini dışarisinden ayıran eşikten, özgün bir siyasal teknoloji türetebilmiş olmasıdır. Öyle ki devletin kuruluşundaki paradoksalılığı şöyle ifade edebiliriz: Önce bir

sınır koymuş, sonra da kendini o sınırdan yaratmıştır. Lâkin 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 ihlâl 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 sistemi- ni ve Avrupa kamu hukukunu ('Ius Publicum Europaeum') mekânsız bir evrenselcilik içerisinde çözen güçlü eğilimin karşısında, bir bakıma devletlerin eski düzendeki rollerini ikâme edecek ve böylelikle siyasal çekişmeye (dost-düşman ayrımına) olanak tanıyacak, geniş mekânlardan ('Großräume') müteşekkil bir siyasal birlik modelini öne çıkarıyordu (Schmitt 2003: 230-231). Siyasal imaları muğlâk olmakla birlikte (savaş öncesinde Hitler'in 'Lebensraum' siyasetine olan benzerliği, sonrasında soğuk savaş 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 ise dünyanın sonunu gördükleri şey, gerçekte eski 'nomos'un çöküşünden başka bir şey değildi —elbette ki, bir yanda kendine özgü (teritoryal) 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 yerleştirelemeyenlerin yerleştirildiği, aynı zamanda olağan hukuk düzeninin dışına çıkarılmış toplama kampları oluşturuyordu— akıl almaz yayılımı olduğunu söylüyor: "İçinde yaşadığımız çağda, istisna durumu her geçen gün biraz daha temel siyasal yapı hâline geliyor ve nihai anlamda da kural olmaya başlıyor" (Agamben 2001: 31). Bütün istisnaların kural hâlini 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 hâlinin kendini içine sürükleyeceği temel muğlâklıkla 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 hâline dayanıyorsa, şurası açık ki, daimi nitelik kazanmış bir istisna hâli, 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 bombalarından biriydi bu: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hâl' 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 geliyordu. Kısacası, artık egemenle dolaysız şekilde karşı karşıyayız ve kalıcı bir istisna hâline yakalanmışız demektir: "Aslında, istisna hâli bugün yeryüzündeki azami yayılma noktasına ulaşmıştır. Böylece, dışarıda uluslararası hukuku göz ardı ederek, içeride ise kalıcı bir istisna hâli 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 hâli sürekli ve genel bir nitelik kazandı"; istisna kural hâline gelerek hem dış ilişkilere hem de yurtiçine yayıldı" (Hardt-Negri 2004: 24). Fakat onlar bunu, ilk siyasal ilişkiye (devlet biçiminin ilkel yapısını oluşturan ilk-orijinal yasaklama ilişkisine) dek menşei uzanan bir muammanın kendini açığa vurmasından 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 arttıracak, ikili bir işlev yüklenir (Hardt-Negri 2001: 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 içirme mekanizmaları yoluyla, melez kimlikleri sıradüzenine sokarak yönetir" (Hardt 2004: 168). Emperyal egemenliğin işleyiş mantığı, bir şekilde yasaklı kılınmış ötekinin dışlanmasından ziyade, değişkenliğin dâhil edilmesine, sapma derecelerine göre farklılıkların sıraya dizilmesine, sabit kümeler yerine değişken farklılık oranlarının yaratılmasına ve bütün bunların, esnek fakat yaygın bir kontrol sisteminin içerisine yerleştirilmesine dayanır (Hardt-Negri 2001: 208-209). Görece belirgin

sınırların, türdeş kılınmış bir nüfusun ve istikrarlı bir iktidar uygulamasının varlığına dayanan modern egemenlikten farklı olarak emperyal egemenlik, sınırların esnek ve geçirgen, kimliklerinse 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 kullanabileceği meşru gücünü göstererek" emperyal aygıtı olağanüstü bir güç katar (Hardt-Negri 2001: 65).

Bizi bekleyen veya hâlihazırda içerisine yuvarlanmakta olduğumuz siyasal durumun en doğru tarifini veren şey, ister bir geniş mekân siyaseti, ister genelleşmiş bir istisna hâli, isterse virtüel ve süreksiz bir emperyal egemenlik olsun, ayrımların ve sınırların açık bir istikrarsızlıkla tehdit edildiği gerçeği değişmez. Fakat bunu ayrımların bütünü geçer-sizleştiği ve sınırların tamamen ortadan kalktığı şeklinde yorumlamak büyük hata olur. Ayrımlar geçersiz değil, kırılğan ve muğlaktır. Sınırların ortadan kalktığı söylenemez, fakat artık hudutta ve sabit değil, yaygın ve esnektir. Örneğin sınır olgusunun kendisine bakalım. Étienne Balibar, sınır söz konusu olduğunda onun temsiliyetini temeli şekillendiren içsellik ve dışsallık nosyonlarının hakiki bir sarsıntı geçirdiğini söylüyor —bu, sınırın, teritoryanın, egemenliğin temsiliyetini ve bizzatı sınırın ve teritoryanın temsil imkânının geri çevrilemez bir tarihsel zorlamaya konu oldukları anlamına gelir (Balibar 2004: 5). Sınır artık, geleneksel hukuksal tanımının ve ulusal hafızayla ilişkilendirilmiş kartografik temsiliyetinin 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 şeyler (Balibar 2004: 109-110). 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, sabitlenmiş oldukları yerlerinden ayaklanıp, artık hudutta durmaya son verip, içerisi ile dışarıyı arasındaki ayrımları tanımayacak bir şekilde siyasal uzamın ortasına 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 (Balibar 2002: 92). Fakat, işte buna neden olan şey, tam da sınırların artık her yerde olması, siyasal alanı baştan sona katediyor olmasıdır. Doğrusu biz, sınır olgusuna bakıldığında daha bir açık görünen bu durumun, metaforik olarak genişletilmesinde herhangi bir sakınca görmüyoruz. Ayrımları istikrarsızlığa sürükleyen şey, sınırların virtüelliğidir. Artık daimi, bir kerelik, tutunumlu ayrımlar yerine esnek, olumsal, çelişkiden gocunmayan türden ayrımlar siyasal kaderimizi şekillendiriyor. Lâkin bunun bedeli de büyük —hiçbir ayrımın kesinliğine güvenemeyeceğimiz gibi, ayrımların muğlâklaşmasının neden olduğu çok sayıda mütecaviz bulaşmanın sonuçlarına maruz kalmaktan kurtulmak da mümkün görünmüyor.

Fakat, başladığımız yere geri dönecek olursak, ayrımların muğlâklaşmasını beraberinde getiren süreçlerin sonucunda şekillenmiş olan —Schmitt'in yakındığı türden— salt varlığın bakımını üstlenmiş devletin veya —Hardt'ın siyaseten umut bağlamamamızı öğütlediği— sönümlenmiş sivil toplumun 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 olarak çağrılan şeye 'polis' adını veriyordu: Polis, bu adlandırmada, güvenlik-ten sorumlu kolluk gücünü değil, görece kavramın orijinal anlamına ('Polizei') daha yakın 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 temalarla uygun bir şekilde, polis, devleti veya toplumu değil, her ikisinin arasında melez kılınmış, her ikisinin de dâhil olduğu ve aralarında analitik bir ayrım yapmanın giderek zorlaştığı uzamı imliyor gibidir. Polis, ne salt devletin alanıdır, ne de basitçe sivil toplumun, toplumun kendisidir. 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 iptâl eder ve polisin sayımının karşısına sayılmayanların sayılması problemini, hiçbir paya sahip olmayanların payını çıkarır (Rancière 1999: 32). Bunlardan kısmen daha önce de söz etmiştik. Rancière aynı zamanda, polisin karşısına dikilen bu otantik-hakiki siyasal ögenin —hiçbir paya sahip olmayanların payının— dışlanması 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. Rancière 1999: 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 bu biçimlerin ötesinde, bir de post-politika biçimine dikkat çeker. Politika-sonrası politika, siyasal ögenin salt bastırılması değil, men edilmesi, ona el konulması ('foreclose') üzerine kuruludur. Politika-sonrası politika, otantik siyasal unsurun, teknokratlar, profesyoneller ve çok-kültürcü liberallerin sonu gelmez müzakere ve taviz stratejileri içerisinde askıya alınmasıdır (Žižek 2000: 198 vd.). Burada yalnızca iş görebilen fikirler iyi fikirlerdir ki bu polisin kendini doğrulamasından başka bir anlama gelmez —polis "mümkün olanın sanatı"dır, oysa politika zaten polis tarafından sayılmayanların sayılmasını dayattığı için, "imkânsız olanın sanatı" olacaktır (Žižek 2000: 199). Žižek, imkânsız olanın kendini dile getirebileceği herhangi bir mecranın kalmamasının diğer yüzünde, aşırı şiddet patlamalarını bulur —bunlar siyasal terimlerle artık ifadelendirilemeyen-sembolleştirilemeyen, altta yatmakta olan kimi antagonizmalara tanıklık eder. Fakat Žižek derhâl bunun, bastırılmış olanın geri dönüşü gibi yorumlanmaması gerektiğini söyler, bu 'irrasyonel' patlamalar, politika-sonrası politika tarafından dolaysızca meydana getirilmiş olan şeydir (Žižek 2000: 204-205).

Kavramları kendi bağlamımıza yedirebilmek bakımından şunlara dikkat çekmek gerekiyor: Doğrusu biz, devlet ile toplum arasındaki eşiğin aşıldığı 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 görülebilir; eğer her şey mutlaka bir şey olacaksa, biraz ironik bir ifade gibi gelecek fakat, her şeyin 'polisiye' olduğunu söylemek gerekir. Politika-sonrası tarafından belirlenen çağımız her şeye açık olduğunu iddia ediyor, fakat yalnızca polis içerisinde tanımlanması koşuluyla. Bunun kendisinin olağanüstü bir dışlama ilkesini yürürlüğe soktuğunu söylemeye gerek yok —polis içerisinde kendine ifade imkânı olmayan her türlü girişim, polisin mantığından kaçan her türlü fikir, derhâl izole

olma ihtimâliyle karşı karşıya kalıyor. Ceza adaletine ilişkin tartışmalar bakımından bu söylediğimiz şeyin önemi, siyasal kavramlar ile suç kavramlarının birbirine karıştığı durumda bütün açıklığıyla ortaya çıkıyor —giderek süregelen hâle gelen bu eğilime değineceğiz. Fakat bu olmadan da politika-sonrası çağın ceza adaleti üzerindeki etkileri muazzamdır. Artık ceza siyasetine yönünü veren şey, polisin mutlak içermesi ve mutlak dışlaması arasındaki ikilem tarafından belirlenmektedir. Polise eklemlenebildiği ölçüde sınırsız bir yakalama ve içirme mekanizması seferber edilirken, polisin dışına düşenler, ona ayak direyenler içinse tonu giderek ağırlaşan bir cezalandırıcılık devreye sokulmaktadır. Elbette bu, rasyonelleştirilmiş bir tehlikelilik mantığı, yani risk mantığı üzerinden, politika-sonrasının eğilimleri ile iktidar teknolojilerinin imkânları arasında kurulan ince-likli bir dolayım sayesinde mümkün olmuştur. Şimdi ceza adaletinde ne olup bittiğinin bir panoramasını çıkarmaya çalışalım.

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 devlete dair temel ayrımların merkezinde şekillenmiş olduğudur. Dolayısıyla krizinin veya dönüşüm dinamiklerinin, bu ayrımların belirsizleşmeye başlamasıyla patlak vermesine şaşırmanın gerekmiyor. Ceza adaleti bakımından iki kritik uğrak tespit etmiştik: Birincisi, içerisi-dışarısı ayırımına bağlı olarak, cezalandırmanın savaş kavramı, usûlleri ve temsillerinden ayrılarak içeriye tahsis edilmesi. İkincisi ise, devlet ile toplum arasındaki ayırma 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 başaramış olan Malcolm M. Feeley ve Jonathan Simon'un çalışmaları bu bakımdan ön açıcı olabilir (Feeley-Simon 1992; 1994; sonraki bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Simon-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. Şöyle ki: (1) Hedefine bireyi alan ahlâki yargıların, klinik teşhislerin, cezalandırıcı muhakemelerin diline değil, nüfusa uygulanan olasılık hesaplarının, istatistiksel dağılımların, risk haritalarının aktüeryal diline ('actuarial', istatistik tablolarına ve sigorta risklerine daya-

lı) yaslanıyor olması bakımından.²² (2) Bireysel sorumluluk nosyonuna bağlı olarak yerleşiklik kazanmış kusur ve ihmâl standartlarını referans almak yerine, kusursuz sorumluluk ve kamu güvenliğine göndermede bulunuyor olması bakımından. (3) İslah uygulamalarının başarısından ve kapasite artırımından fayda beklemektense, aktüeryal sınıflandırmaların yardımıyla risklerin doğru belirlenmesi, olası tehlikelerin öngörülmesi ve telafi edici mekanizmaların güçlendirilmesiyle ilgileniyor olması bakımından. Şurası kesin ki yeni söylemlerin odağında artık bireylerden çok, nüfus içerisindeki hedef kategoriler, alt-popülasyonlar bulunmaktadır (Feeley-Simon 1992: 452-454).

Diğer önemli değişim hedefler alanında kendini gösteriyordu. Ceza pratiklerine yön veren yeni hedefler, (1) bireylerin cezalandırılmasından veya ıslah edilmesinden daha çok, itaatkâr olmayan grupların tanımlanması ve idare edilmesiyle; (2) bireysel davranışların rasyonalitesiyle değil, yönetsel süreçlerin rasyonalitesiyle; (3) 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 haklılaştırılıyorken, artık daha çok, risk taşıyan tehlikeli kimseleri uzun vadeli bir yönetime tabi kılmanın tasarruflu yolları gibi görülüp değerlendirilmeye başlamıştır (Feeley-Simon 1992: 455-456).

²² Eugene McLaughlin, 'actuarialism' kavramının, cezalandırma siyasetine dayanak oluşturan risk hesaplama tekniklerinin toplamına göndermede bulunduğunu söyler (SDoC 2001: 5-6). Kuşkusuz burada söz konusu olan, suç ve ceza konularına, istatistiksel verileri yorumlayan ve risk analizleri yapan sigorta uzmanlarının perspektifinden yaklaşılmasıdır; dolayısıyla 'actuarial' kavramı aynı anda hem sigorta, hem risk, hem de istatistik kavramlarını cezalandırma siyasetine taşıyor olması bakımından oldukça işlevseldir. Anlam kaybını önlemek açısından çevirmeden bırakmayı tercih ettiğimiz aktüeryal (sf.) sözcüğünü, TDK Güncel Türkçe Sözlük, "sigorta risklerine ve istatistiklere dayanan" şeklinde tanımlıyor.

Son büyük değişiklikse, yeni tekniklerin yerleştirilmesiyle ilgilidir: (1) Düşük maliyetli gözaltında tutma ve kontrol etme teknikleri. (2) Kapatma kurumlarından farklı olarak, devlet bütçesine yük getirmeyen çeşitli elektronik izleme sistemleri. (3) Riskleri belirle-
mekte ve tehlikeleri önceden bildirmekte kullanılan yeni istatistiksel teknikler. Açıktır ki
bu türden teknikler, ıslah etmek, yeniden entegre etmek, yeniden eğitmek, istihdam sağ-
lamak gibi geleneksel saikler tarafından yönlendirilmemektedir. Burada asıl söz konusu
olan şey, yerleşik metotların başarısından duyulan şüphenin artmasına bağlı olarak, çok
daha tasarruflu yeni kontrol tekniklerin devreye sokulmasıdır. Lâkin bu, geleneksel
tekniklerin bütünüyle terk edildiği anlamına gelmez. Örneğin, kapatma uygulaması,
geniş kontrol tekniklerinin yanında, üstelik güçlenerek devam etmektedir. Fakat, hapis-
haneler artık bir ıslah kurumu olmaktan çıkarak, suç işleme imkânını suçluları toplum-
dan 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, suç-
luların dağılımını yeniden düzenleyerek sağlamayı vadederek (Feeley-Simon 1992: 457-
458).

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 kazanma-
sına neden olmaktadır, ki onlar buna yeni penoloji ('new penology') adını verirler.²³ Eski

²³ Doğrusu, 'penology' kavramı ('criminology', yani suçbilim kavramıyla simetrik olarak), cezabilim
şeklinde dilimize çevrilebilir. Nitekim Richard Sparks, 'penology' kavramının, kliniksel, yönetim-
sel veya sosyal bilimsel metotların ya da uzmanlığın, ceza kurumlarının (özellikle hapishanenin)

penolojide, (1) ceza hukuku, suçluluğu tayin edebilmek amacıyla kasıt üzerinde odaklanıyordu; (2) ceza usûlü, delillerin doğruluğundan emin olmak ve sanık konumundaki kimseleri güçlü devlet karşısında korumaya almak için, mahkûmiyet hükmünü zorlaştırıyor, önüne bariyerler dikeyordu; (3) cezai yaptırım ise, daha çok birey temelli cezalandırma teorilerine dayandırılıyordu. Tek kelimeyle, eski penolojinin hedefinde 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, ahlâki 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 (Feeley-Simon 1992: 451-452). Elbette bu, bireylerin ceza adaletindeki görünürlüklerini büsbütün yitirdiklerinden çok, ahlâki, psikolojik, ekonomik bakımlardan anlaşılabilir tutarlı öznel olmaktan çıkıp, belirli alt-popülasyonların üyeleri veya birbiriyle kesişen çeşitli kategorik göstergelerin taşıyıcıları hâlini aldıkları anlamına gelir (Feeley-Simon 1994: 178).

Özetle, cezalandırma alanındaki bu yeni stratejik formasyon (yeni penoloji) ve ona karşılık gelen ceza adaleti uygulaması (aktüeryal adalet), karşılaştırmalı şekilde ifade edersek sırasıyla şunları öne çıkarmaktadır: (1) Suçlu bakımından —patolojik bireyleri değil,

incelenmesinde ve değerlendirilmesinde uygulanmasını kapsadığını söyler (SDoC 2001: 206-208). Lâkin Feeley ve Simon, bir teorik disiplinden daha çok, Foucault'dan esinlenmiş bir bilgi-iktidar yapısından, bir stratejik formasyondan bahsediyorlar. Dolayısıyla burada, 'penology' kavramını cezabilim olarak çevirmek doğru görünmüyor.

potansiyel risk gruplarının, önlerine çıkan fırsatları değerlendirmek isteyen üyelerini. (2) Suç bakımından —normdan sapma olarak kavranan ve ahlâki yargı, klinik tedavi veya kefarete konusu olan suçu değil, ölçülebilir süreklilikler gösteren, istatistiksel metotlar yardımıyla öngörülebilir kılınmış, gündelik nüfus fenomenlerinden biri olarak kavranan suçu. (3) Ceza bakımından —ıslah etmeyi, entegre etmeyi veya yapılmış bir kötülüğü iptâl etmeyi değil, kapasitesizleştirmeyi, izole etmeyi veya geniş bir kontrol ağına tabi kılmayı. (4) Ceza stratejisi bakımından —geçmiş ihlâllerinin cezalandırılmasını değil, gelecekteki ihlâllerinin önlenmesini. (5) Ceza siyaseti bakımından —gerek duyulan uzmanlık türüne göre farklılaşmış bir ceza siyasetini değil, risk sıralamasındaki pozisyonuna göre farklılaşmış bir ceza siyasetini.

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 hâli arasındaki ayrımı giderek bulanıklaştıracak şekilde, suçluların kapatma kurumları, denetim mekanizmaları ve düzeltici programlar arasında dolaşması ('transcarceration') (Lowman et al. 1987). Kontrol şebekesinin bütün bu genişlemesine rağmen, nüfusun artık kısmı olarak görülen ge-

niş yoksul kesimlerin, gettoyu bir hapishaneye, hapishaneyi 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 hâllerine dair çözümlemeler —maksimum güvenlik toplumu (Marx 1988), risk toplumu (Ericson-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 ayrıtlara 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 kırılğan ve istikrarsız kimi süreçleri barındırmakla birlikte, ceza adaletindeki dönüşümün izlerini, onun görece en katı olduğu yerde, yani ceza yargılamasında dahi görmek mümkündür. İlk söylenmesi gereken şey, ceza yargılamasının olağan süreçlerinin ve usûllerinin (soruşturma, kovuşturma, dava, muhakeme, hüküm vb.) ya zeminini kaydıran ya da dışına çıkan uygulamaların yaygınlaşıyor olmasıdır. Andrew Ashworth ve Lucia Zedner, ceza adaletinin tipik işleyiş düzenini tanımlayan kovuşturma-dava-hüküm-mahkûmiyet dizisinin, böylesi bir meydan okumayla karşı karşıya olduğundan bahsederler. Özellikle dava biçimi üzerinde odaklanan bu meydan okuma ceza davalarını pek çok bakımdan eleştiri konusu etmektedir: (1) Giderleri yönünden maliyetli —adalet dağıtmanın pahalı bir yolu. (2) Önleyici kapasitesi açısından zayıf —hatta, hem davalı konumundaki kimselerin suçlu kimliğiyle daha fazla özdeşleşmelerini sağladığı, hem de onları cezai hükümle damgaladığı için, tersi bir etkiye sahip. (3) Kimi durumlarda başvurulması gereksiz —özellikle, davalının suçunu kabullenmeye istekli olduğu durumlarda. (4) Geniş ölçekli bir müdahaleyi seferber etmek bakımından elverişsiz —kapsamlı konuları ve süreklilik gösteren suiistimal kalıplarını çözümlemekten, yalnızca spesifik suçlamalara odaklandığı için. (5)

bazı durumlarda ise bütünüyle etkisiz —örneğin, tanıklar şahitlik yapmaya korktukları veya buna gönülsüz olduklarında ceza usûllerine uygunluk esasları gözetilerek davaların hiç açılmaması ve suçlamaların düşmesinde olduğu üzere (Ashworth-Zedner 2008: 23).

Ceza davasına yönelik bütün bu eleştiriler, aslında ceza adaletinin tipik işleyişini ve yerleşik usûllerini askıya alan, pas geçen, sınırlandıran veya bir başka zemine kaydıran uygulamaların habercisidir. Şunlar gibi: (1) Ceza adaleti sistemi dışına yönlendirmeye daha fazla başvurulması ('diversion'). (2) Mahkeme önüne çıkarılmayı gerektirmeyen sabit cezaların daha yaygın kullanılması ('fixed penalties'). (3) Jürisiz duruşmaların daha çok tercih edilmesi ('summary trials'). (4) Medeni hukuk ile ceza hukuku arasında gidip gelen melez uygulamaların artması ('hybrid civil-criminal processes'). (5) Kusursuz sorumluluğa daha sık göndermede bulunulması ('strict liability'). (6) Gerçek anlamda bir cezai yaptırım olmayan, fakat genellikle cezaya eklenen tedbir niteliğindeki mahkeme kararlarına başvurma giderek yaygınlaşması ('preventive orders') (Ashworth-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 gerekir, 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) hapisanelere uzanan hızlandırılmış bir polisiye serüven imajı almıştır. Suçtan sonra, cezadan önce; bu ikisi arasında ceza adaletinin nasıl uygulanacağı-

na 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, (1) suç ve ceza mantığının yerine, zarar ve tazmin mantığını; (2) kamu düzenine yönelik ihlâl anlayışının yerine, bir başkasının haklarına yönelik ihlâl anlayışını; (3) suçun ve karşılığında ödetilmesi gereken kefaretin hem niteliğine hem de niceliğine dönük rekabet temelli bir muhakeme modeli yerine, sorunları çözmeye, 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 et al. 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. Lâkin, ceza adaletinin radikal bir eleştirisine dayanmakla birlikte, gerçekte onarıcı adalet, ceza adaletine paralel olarak işleyen, onunla etkileşim ve işbirliği hâlinde 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 hâlindeki uğraklarını oluşturmaktadırlar. Risk mantığı ceza adaletini genişle-

meve, başka biçimlerle iş birliğine 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 kötülüğün iptâl edilmesinden veya karşılığının ödetilmesinden ibaret olmadı. Bilakis, etrafında şekillenen gösteriden de anlaşılabilceği 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, 103-104). 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 kaldırılabilcek 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 dahası, güvenliğin suç-öncesi odaklı mantığı tarafından giderek gölgelenmektedir (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 gerçekleşmemiş olanla hesaplaşmanın bir yolunu aramayı tercih ediyor. Şüphesiz, hedefleri bakımından olmasa bile, en nihayetinde müdahale etmesi, devreye girmesi bakımından suça ardıl bir mantıkla, suçun kurucu unsurlarının, 'actus reus' (suçun maddi unsuru) ve 'mens rea'nın (suçun manevi unsuru) oluşmuş olmasıyla bağlı olan ceza adaletinin, bunda yavaş kalacağı ortadadır. Yine de geriye dönük bir yaklaşımın ('retroactive') sınırlılıklarından mustarip olup, önleyici bir güvenlik stratejisine uyum göstermekte zorlanan, yalnızca cezaya dayalı adalet uygulamaları ve ona dair söylemler değildir; ondan önce ve asıl olarak, uzun yıllar boyunca suçları önleme ve kontrol altında tutma görevlerinde bir tekele sahip olduğunu ileri süren, kamu düzenini korumakla yükümlü resmi polis gücünün günümüzdeki durumundan bahsetmeliyiz. Yaygın kabul, geleneksel polisiye tedbirlerinin, çalışma usûllerinin ve kolluk örgütlenmesinin, suçların önlenmesinde yetersiz kaldığı, başarısız olduğu yönündedir. Üstelik, bunun sadece genel kamuoyuna ve akademik ortamlara hâkim olan bir düşünce olduğu yanılgısına kapılmamamız gerekir; zira bu, bizi polisiye 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 yapılandırıldığı 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 vs. çağırmaktadır (toplum destekli polislik ('community policing') hakkında, bkz. Stenson 1993; O'Malley-Palmer 1996). Elbette bir de bütün bu çerçevenin içerisine yerleşen özel güvenlik uygulamalarını eklemek gerekir (bkz. Shearing-Stenning 1981; 1983; Shearing 1992; Jones-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 usûllerin ötesine geçmeyi göze alarak katılaşmaya, 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 dâhil etmeye, onarıcı adalet modelinde olduğu gibi mağdurun, failin, ailelerin, bunların dâhil 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 usûlün (masumiyet karinesi, 'habeas corpus', adil yargılanma 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 hâle geldiği için. Gerçekte ise bu, ona biçilmiş olan çifte rolden başka bir şey değildir.

Ceza siyasetinin ikilemi?

Yakın zamanımızda, cezalandırmanın yeni boyutları üzerine yürütülen tartışmalara baktığımızda, sosyologların ve suçbilimcilerin aklını kurcalayan meselelerin başında, birbiriyle çelişiyor görünen şu çifte hareketin geldiği görülebilir —soru şeklinde formüle edelim: Suçun kontrol edilmesine dair pratikler cemaat katılımına, sivil aktörlerin müdaha-

lesine daha açık hâle geliyor, ortaklık, iş birliği, aktif yurttaşlık vb. çağrılarıyla kişiler ve kurumlar sorumlu kılınıyorken, nasıl oluyor da aynı anda cezalandırıcı refleksler yükselibiliyor? Bir yanda özellikle kontrol mekanizmalarının merkezsizleştirilerek çoğul ajanlara devredilmesi ve onların elinde yaygınlaşıyor olması yönünde eğilimler. Diğer yanda ceza yasalarının sertleşmesi, takdir hakkının sınırlandırılması, sıfır tolerans, hapis cezalarının artması, sürelerinin uzaması vs. yönündeki eğilimler. Bunlar çelişkili bir görünüm oluşturmuyor mu? Görüntü daha çok şöyle netleştiriliyor: Suçun kontrolü üzerindeki egemenliği geriliyorken, 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 hâline geliyordu— ile önemli ölçüde devletin ötesinde addedilen 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 hâlini alan yüksek suç oranları. Buna verilen yanıtlardan biri, devletin, güvenlik ve suçun kontrolünün sağlanması bakımından bircik güç olma iddiasından geri çekilmesiydi. 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 siyaseti-

ni kendi içerisinde ikircikli, gerilimli, çelişkili, değişken kılan şey buydu (Garland 1996: 449). Fakat Garland, bu ikili stratejinin, aynı zamanda yine ikili bir suçbilimsel düşünüş tarafından desteklendiğini söyler —benliğin suçbilimi ('criminology of the self') ve ötekini suçbilimi ('criminology of the other'). Çatallanan şey sadece ceza siyaseti değil, aynı zamanda suçbilimidir. Bizler için olan suçbilimi, suçu, gündelik sosyal etkileşimle süreklilik içerisinde, standart motivasyon örüntülerine referansla açıklanabilir, hesaplanabilir bir risk veya kaçınılabılır 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. Garland 1996: 450-451). 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 suç bilimi popüler korkuları ve düşmanlıkları kışkırtmaktan, devletin cezalandırıcı eğilimlerine destek vermekten de geri durmamaktadır (Garland 1996: 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 (Garland 1996: 466).

Ceza siyasetini çatallandıran eğilimleri bütün çıplaklığıyla gösteriyor olmasına rağmen, Garland, uyum ve inkâr sıfatlarıyla ifade ettiği her iki strateji arasında gizli bir iş birliğinin bulunuyor olması ihtimâlini 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 sahiden? Zedner bundan o kadar emin değil: Risk yönetimi ile cezalandırıcılık arasında kimi yakınlıkların bulunabileceği ihtimâlinin kolayca elenmemesi gerektiği düşüncesinde (Zedner 2004: 295-296). 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 yalnızca. O, 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, yönetsel 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, Garland'ın benliğin suçbilimi olarak ifade ettiği şey, 'polis'in içerdiklerine dönük yüzünden ibarettir, nitekim sıra çeperdekilere gelince diğer yüzünü göstermekten çekinmemektedir, yani ötekinin suçbilimi. Lâkin her ikisi de, risk mantığı üzerinden çalışmakta, yalnız bireye ulaşma ve müdahale etme şekli farklılaşmaktadır —birinde kontrol ağının içerisinde kişi yakalanmakta ve içerilmekte, diğerinde ise dolaşımın dışına çıkarılarak kapasitesizleştirilmektedir.

Suçtan siyasete, siyasetten suça

Devlet ile toplum arasında melez kılınmış zemin olarak tanımladığımız 'polis', yalnızca birbirine zıt görünen müdahale tarzlarıyla ceza siyasetinin çelişkili görünümsergilemesine 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 bizi karşılıklı tacizlerin ve geçişlerin arasında kalmış müphem bir alanın içerisine bırakmış görünüyor. Öncelikle şunu vurgulayalım ki dünya üzerinde giderek çok daha fazla sayıda insan, yasa tarafından belirlenmiş olanla, yasa ihlâli biçiminde tanımlanmış olan arasında arafta bırakılan bir zeminde hayatını sürdürüyor. Yeni liberalliğin yoksullara vadettiği şey daha fazla yasa ve daha fazla düzen olduğundan beridir, onlar da bütün bunlardan kaçmakta epey mahirleştiler —yasa ile yasa ihlâli, yani suç arasında sıkıştırıldıkları ölçüde geniş halk kesimleri, her ikisinin ötesinde, yasanın ötesinde, yasanın dışında kalan, onun tarafından düzenlenmekten kaçan zemini genişletmek suretiyle buna yanıt verdiler. Özkazanç, buradan hareketle, çağımızda yasa-dışılığın anlamının 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 düzenlenmiyor 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 sonuçları, kaçak sürdürülen bir hayatın bedelleri, daha fazla sömürü imkânı ve daha fazla rehin alınma olarak da ödenebilir pekâlâ. Fakat kesin olan şey, Özkazanç'ın belirttiği anlamda yasa-dışılık alanının karşılıklı meydan okumaların, fırsatların, talepte bulunmadan istediğini doğrudan fakat tedricen ele geçirmenin ('quiet encroachment of the ordinary' diyor buna Asef Ba-

yat, 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 tam anlamıyla siyasi de olmayan, fakat kendine rağmen siyasallaşma potansiyeli içeren bir alandır. Dolayısıyla yasa-dışılık, suç ile siyaset arasındaki bulaşma imkânının daimi olarak üzerinde asılı kaldığı bir hayat alanı yaratmaktadır. Lâkin, bulaşmanın burayla sınırlı kaldığı söylenemez. Suç ile siyaset arasındaki karşılıklı tacizleri 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 izleri vardı ve Hobsbawm, muhtemelen kendilerine rağmen pek çok anlamın yükünü taşıyan bu figürlerin gerisindeki direniş motifini ve siyasal imayı görünür kılmak istiyordu. Oysa 1990'ların ortalarına doğru yaptığı meşhur bir konuşmada, savaşa getirilmiş sınırlandırmaları ihlâl 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 (Hobsbawm 1994: 53; bkz. Cohen 1996: 17). Haklıydı da. Fakat elbette suçla damgalanmış ve yasaklanmış kimi figürlerin gerçekte aşağıdan gelen bir direniş hareketinin siyasi izlerini taşıyor olabileceği noktasından, günümüzün sözde

siyasal olaylarının, ilerlemekte olan bütün bu barbarlığın bir bakıma cezai nitelendirmeleri hak ettiği noktasına, Hobsbawm'ı neyin getirmiş olduğunu sorgulamamız gerekir. 1990'ların ortalarındaki vurgu (ki 2000'ler Hobsbawm'ın haklılığını daha da fazla doğrulamıştır), 1960'lardaki vurgunun epey uzağına düşmüş olduğumuzu gösteriyor. Stanley Cohen, 1995 yılında yaptığı bir konuşmada, 1960'ların ortalarından itibaren geleneksel suçbilimini hedefine almış olan 'yeni suçbilimi'nin (ki kendisi de bu hareketin içerisinde yer almıştı) geride kalan otuz yılını muhasebe ediyorken, tam da bu meselenin üzerine gidiyordu. Dikkat çekici bir başlık seçmişti: "Suç ve Siyaset: Farkı Bulun" (Cohen 1996). Başlık yalnızca şu anda işlemekte olduğumuz konu bu olduğu için dikkat çekici gelmiyor bize, aynı zamanda yeni suçbiliminin hesabının bu isim altında görülüyor olması da dikkat çekicidir. Otuz yıl öncesinin bu yeni ve eleştirel suçbilimi hareketinin temsilcileri eğer bir manifesto ilân edecek olsalardı, muhtemelen bu başlıkta öne çıkarılmak istenenin tam tersini vurgulamak isteyeceklerdi. 1960'lı yılların ortalarında eleştirel suçbilimi, geleneksel-muhafazakâr suçbilimi tarafından unutturulmak istenen ve bunda büyük ölçüde başarılı da olunan şeyi, yani suç ile siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden hatırlatmak için yola çıkmıştı. Suç çalışmalarından siyasetin bütünüyle dışlanmış olması, diyebiliriz ki radikal bir eleştirinin ilk hedeflemiş olduğu şeydi. Dönemin etkili isimlerinden David Matza, pozitivist suçbiliminin neredeyse imkânsız bir şeyi başardığını söylüyordu: Suç çalışmalarının, devlet kuramından ve devlet üzerine yürütülen çalışmalardan ayrılması; yani, Leviathan'ın suç çalışmalarının ufkundan çıkarılması (bkz. Cohen 1996: 1). Dolayısıyla, yeni suçbiliminin hedefinde de tam olarak bu bulunacaktı —suç ile siyaset arasındaki farkı bulmak yerine, suç ile siyaset arasındaki geçişleri, ceza siyasetinin gerisindeki siyasal saikleri, suçluluğun tarif edilmesindeki dışlayıcı, damgalayıcı imaları, suçları tanımlarken arka planda ondan beklenen faydaları vs. açığa çıkarmakla meşgûl olacaklardı. İşte, Cohen'in konuşmasına verdiği başlık asıl bu nedenle dikkat çekicidir: Geride kalan bu otuz yıl içerisinde ne olmuştu da, devlet ve siyaset bağlamını suç çalışmalarına

geri getirmek mottosuyla harekete geçen eleştirel suçbilimciler, şimdi suçu siyasetten ve siyaseti suçtan nasıl ayırabilecekleri üzerine düşünme gereğini duymaya başlamışlardı? Cohen, iki düzeyi birbirinden ayırarak ne olup bittiğine bakmayı öneriyordu, biz de onu takip edelim — suçbilim söyleminde siyaset ve siyasal söylemde suç.

Cohen, siyasal olanın suç ve sapma üzerine olan çalışmalara dâhil edilmesinin beş farklı yoldan denendiğine işaret ediyordu: (1) Suçbilim disiplininin gerek tarihi gerekse statüsü bakımından eleştiriye açılması ki böylelikle hem suçbilim teorisinin (klasik ve pozitif okul) evrimi modern devletin ekonomi politığının içerisine yerleştirilmiş hem de disiplinin kendisi bilgi ve iktidar terimleriyle kavranmış olacaktı. (2) Yasa, sosyal kontrol ve devlet iktidarı arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılması —ceza yasalarının ve suçların tayin edilmesinin, yani cezaileştirmenin, eleştiriye açılması ve suçun siyasal bir yapıçözüme uğratılması; sosyal kontrol kurumlarının (çocuk mahkemesi, hapisane, akıl hastanesi, sağaltıcı uzmanlıklar vb.) tarihsel kökenlerinin araştırılması; yasa gücünün kullanımının ve buradaki suiistimallerin incelenmesi, özellikle de polis tasarruflarının, hükümlerin ve cezalandırmanın üzerinde sınıf, ırk, cinsiyet ayrımcılığının etkileri bakımından. (3) Suçun siyasal doğasının sorgulanması —suçlunun siyasal bir aktör olarak anlaşılması, kapitalizmin suça teşvik ediciliği vb. (4) Suçlu tanımının kapsamının iktidar ve güç sahiplerini de kapsayacak şekilde genişletilmesi (beyaz yakalı suçlar, devlet suçları gibi). (5) Son olarak, "özel olan politiktir" fikrinden hareketle, toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden, mahremiyet gibi temaların teorik ve politik konulara çevrilmesi ve buna bağlı olarak da eril şiddet, ayrımcılık, pornografi, cinsel istismar gibi konularda yeni yasa ve uygulamaların önünün açılması (bkz. Cohen 1996: 2-7). 1960'lardan itibaren bu temel müdahaleler üzerinden bütün bir geleneksel suçbiliminin baskı altında tutulduğu söylenebilir; bunlar siyasal olanın suçbilimine yönelik taarruzlarıdır.

Suçbilim söylemi düzeyinde bunlar olup biterken, siyasal söylem düzeyinde de imaları bakımından daha belirsiz, sonuçları bakımındansa öngöründe bulunması güç başka bir takım gelişmeler oluyordu: Siyasal hayatta ve siyasal söylemde suç temasının ve ona ait kavramların belirgin bir şekilde yükselişi. Söz konusu gelişme konusunda yine Cohen'in kimi tasnifleri var. (1) Suçun siyasal bir konu hâlini alması: 1960'ların sonlarından itibaren, özellikle yeni muhafazakârlıkla birlikte daha da güçlenerek, suça karşı savaş, kamu düzeni, yasa ve düzen toplumu gibi söylemlerin siyasal alanı işgal etmesi. (2) Usûlsüzlük ile siyasi meşruiyet arasındaki ilişkinin güçlenmesi: Kişisel çıkarlar için, kimi siyasal menfaatler için, temel yasal veya anayasal kuralların üzerinden atlayabilmek için girişilen yolsuzluk, rüşvet, zimmete para geçirme vb. suçların, giderek daha fazla siyasi meşruiyet meselesine dönüşmesi, öyle ki bu sayede ceza adaletinin belki de hiç görülmedik şekilde kamusal yaşamın düzenlenmesine ve hükümet uygulamalarına müdahale etmesinin önünün açılması. (3) Uluslararası suç örgütleri: Geleneksel siyasi tehditlerin yerini giderek uyuşturucu transferi, illegal silah alışverişi, kara para aklama, siyasi manipülasyon temelli ulus üstü kriminal şebekelerin alması ve buna bağlı olarak, kontrol ağlarının ve istihbarat örgütlerinin görev alanlarının genişletilmesi. (4) Devlet suçları: Devletlerin kendi yurttaşları üzerindeki zalimce uygulamalarının giderek "cezai" bir davranış şekli olarak nitelendirilmesi —ki bu noktada, insan hakları raporlarının rutin sayılabilecek bir şekilde suç ve cezalandırma diline başvuruyor olduğunu hatırlatmak gerekir. (5) Yeni mağduriyet: Özellikle yerleşik demokrasilerde, mağduriyetin, alışılmışın dışında biçimlerde yeniden keşfedilmesi —örneğin insan hakları söyleminin olağan sıkıntılara, mahrumiyetlere, küçük aşağılanmalara dek uygulanmaya başlanmasında görüldüğü üzere. (6) Siyasal çatışmaların cezai biçimler alması: Siyasal başkaldırı ve demokrasi deneyimleri yerine kanunsuzluk ve suç olgularının, ırkçı-milliyetçi çatışmalar ve iç savaşlar tarafından tahrip edilmiş sosyal dokuların belirleyici özellikleri hâline gelmesi —bunun görünümlerinden biri, düşük yoğunluklu savaşın yüksek yoğunluklu suç içerisinde sür-

mesi ise, diğ er görünümü de siyasi çatışmaların bizatihi suçla yakın ilişki içerisinde, cezai biçimlerde ortaya çıkıp devam etmesidir (bkz. Cohen 1996: 7-18). Cohen bize benzer-siz netlikte bir  er eve sunuyor. Siyasi s y em ve pratik içerisinde su  ve ceza kavramlarının olağ n st  yükselişinin görünümleri bunlardır. Fakat bütün bunlar ne anlama geliyor?

Eleştirel su bilimin temsilcileri geleneksel suçbiliminin sözde siyasetten arınmış, yansız, teknik dilini hedef alıyor ve su  çalışmalarını yeniden siyasetle irtibatlandırmaya  alış-yorken, su  ve ceza kavramlarının siyaset üzerinde olağ n st  bir g   kazandığı anlaşı-lıyor. Onlar, su  ve cezaya dair pratiklerin, s y emlerin, kurumların gerisindeki siyasal öğeyi görünür kılmak, böylelikle onu eleştiriye ve müdahaleye a mak istiyorlardı, fakat siyasal öğenin bizatihi suçla karışmaya, onunla müphem bir yakınlık kurmaya başladığı gerçeğiyle karşılaştılar. Cohen otuz yılın muhasebesini şöyle bitiriyordu: Evet, diyordu, su  çalışmalarını devlet çalışmaları ve teorisinden ayırmamakta haklıydık, fakat su  ve siyasetin ayırt edilemez hâle geldiği bir dünya, işte bu başka bir şeydir (Cohen 1996: 19). Peki, ne yapılabilirdi? Cohen dünyanın pek çok yerinde gündelik hâle gelen zulüm poli-tikalarının, siyasi çekişme ile cezai şiddet arasındaki ayrımın tahrip edilmesinin dehşet verici bir dışavurumu olduğunu söylüyordu: Böylesi  lkeler için demokrasinin gelecek umudu, su  ile siyaset arasında radikal bir ayrımın yapılmasında yatmaktadır ki bu sivil toplum idealini ifade etmenin tek yoludur (Cohen 1996: 19). Daha müreffeh ve yerleşik demokrasilerde yapılması gereken şey ise, kamusal ile özel hayatlar arasındaki ayrımın daha çok belirginleşmesine gayret göstermektir (Cohen 1996: 19). Böylelikle Cohen, su  ile siyaset arasındaki eşiğin giderek muğl klaşmasına yol açan şeyin, aynı zamanda sivil toplum ile devlet, kamusal ile özel vs. arasındaki sınırın aşınmasına neden olan eğilimle aynı olduğunu ima ediyor, hiç değilse bunu, birindeki yıpranmayı diğerini g  lendire-rek durdurmak istemesinden anlayabiliyoruz. Gelgelelim, bütün ayrımları istikrarsız kı-

lan kapsamlı bir eğilimin çeşitli görünümelerini birbirine çare olarak göstermek ne kadar gerçekçi, ondan emin değiliz. Fakat elimizde çok fazla şeyin bulunmadığı da bir gerçek; bunu da not edelim.

Suç ile siyaset arasındaki salınımın çok daha şiddetlenmesine neden olan şeylerden biri, içerisi-dışarısı ayrımının istikrarsızlaşmasıdır. Nitekim söz konusu istikrarsızlaşmanın belki de en sarıh belirtisi, dışarıya tahsis edilmiş olan savaş kavramlarının giderek içeriye, içeriye tahsis edilmiş olan ceza kavramlarının ise giderek dışarıya sirayet etmesidir. Ceza adaleti, iki büyük savaşa tanıklık etmiş 20. yüzyılın ortalarından itibaren, yerleşik bulunduğu zeminden çıkarak uluslararası sahada da denenmeye başlanmış (Nürnberg, Tokyo duruşmaları), soğuk savaş dönemindeki kesintinin ardından 1980'lerin sonlarından bu yanaysa önce 'ad hoc' mahkemeler (Yugoslavya, Ruanda), sonra da daimi Uluslararası Ceza Mahkemesi'yle daha net bir görünüm kazanmıştır. Mahkemenin üzerinde yoğunlaşan şüpheler bir yana, kesin olan şey, savaş suçlarının yanı sıra soykırım suçu ve insanlığa karşı suçların, uluslararası siyasetin parametreleri arasına mahkemeye birlikte belki de geri dönüşsüz olarak girmiş olmasıdır (bkz. Schabas 2004). Öte yandan içeride ceza adaletinin, savaş kavramları ve olağanüstü usûllerin giderek daha fazla tazyiki altına girdiğini de söylemeliyiz. Bilhassa teröre karşı savaş nosyonu ceza hukukunun yapısını oldukça zorlamakta ve düşman ile suçlu arasındaki ayrımı tahrip etmektedir (bkz. Paye 2009: 219-254). Fakat onun öncesinde de düşman suçlu adlandırmasının cezaya dair tartışmalara bir süredir geri çağrılmakta 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 daha az, fakat güvenlik siyasetinin üzerinde çok daha fazla etkide bulunmakta olan faktörlerden biridir düşman suçlu söylemi (bkz. Krasmann 2007; Diez 2008).

Bitirirken şunun altını yeniden çizelim ki, ceza adaleti, siyasallaşma imkânını meneden politika-sonrası çağın özelliklerinin, tehlikelilik kavramını rasyonelleştirerek risk mantığına tahvil eden günümüz yönetimselliğiyle birleştiği özgün uğraklardan biridir. Bu hâliyle ceza adaleti, bir yandan merkezsizleşme ve kontrol ağının daha alt hiyerarşilerinde bulunan unsurlara doğru yayılma yönünde bir eğilim gösterirken, diğer yandan da sertleşme ve cezalandırıcılığının dozunu artırma yönünde bir eğilim göstermektedir. Ayrıca ceza adaleti, suç ile siyaset arasındaki ilişkilerin muğlâk bırakıldığı bir belirsizlik sahasının içerisine çekilmesiyle birlikte, artık daha fazla siyasetin içerisinde ve her zaman olduğundan daha fazla siyasal imalar taşıyabilmektedir. Öyle görünüyor ki ceza adaleti günümüzde pek çok bakımdan ilgiye mazhar oluyor, bir tek kendinden sağlanması beklenen şey hariç —yani adalet.

Sonuç

Cezayı bir adalet pratiğı hâline getiren şeyin ne olduğunu sorarak başlamıştık. Basit gibi görünen, fakat bizce kritik, üstelik yanıt vermesi hiç de kolay olmayan bir soruydu. Beşeri deneyimimizi bu denli ilgilendiren, üzerinde bu denli ağır bir anlam yükü bulunan bir pratik hakkında kendinden emin bir şekilde konuşmak kolay değil. Fakat, doğrudan bizleri ceza adaleti ile siyasal form arasındaki, cezalandırıcı güç ile hukuksal tahakküm arasındaki ilişkinin kalbine götürmeyi vadeden bir sorunun üzerinden atlamak, en hafif ifadeyle anlamsız olurdu. Tuhaf derecede basit bir sorunun arkasına, ceza adaletine dair

ortaya atılmış haklılaştırıcı gerekçeleri eklediğinizde, aradaki mesafeye şaşırmamak elde değil. Nedir cezayı bir adalet pratiği yapan? Toplumunu savunmak mı? Suçu önlemek mi? Başkalarına gözdağı vermek mi? Kamu düzenini sağlamak mı? Güvenlik talebine yanıt vermek mi? Riskleri azaltmak veya iyi yönetmek mi? Kontrol altında tutmak mı? Ceza-ya dair söylemlerimizde bunların hepsinden bolca bulunuyor —fakat hiçbirini bizi adalet kavramına götürmüyor. Buna en yakın olduğu düşünülebilecek ödetmeci yaklaşım bile, doğrudan biçimler ile ceza biçimi arasında ikna edici bir ayrım koymakta zorlanır: Ceza neden ödetmenin doğru biçimi olsun? Cezanın adaleti nasıl olup da sağlayabildiği sorusu askıda kalmaya devam eder. Bizce bu kural, bugün de bozulmuş değil. Cezadan bir adalet pratiği olarak bahsetmemizi olanaklı kılan her şey açık bir şekilde istikrarsızlaşıyor, cezalandırıcılık her yerde yükseliyor; cezalandırıcı olmadığı yerde ise, yalnızca merkezsizleşerek, kontrol ağlarına doğru yayılarak varlığını sürdürebiliyor. Metnin içerisinde bir yerde söylediğimiz gibi, ceza adaletinin gerilemesi fikri karşısında üzüntüye kapılacak değiliz, fakat söz konusu olan cezalandırıcılığın değil, yalnızca onu bir adalet pratiği yapan şeyin gerilemesidir. Çağımız cezalandırma fikrinde hâlen çok şey buluyor. Burada biz, gerek ceza adaletinin ayrıksı doğasını gerekse siyasal formla ilişkilendirme tarzını açıklığa kavuşturabilmek için bir dizi tez ileri sürdük. Şimdi bitiriyor, bunların üzerinden hızlıca geçelim.

İlkin, adalet kavramı hakkında bir açıklığa kavuşmak gerekiyordu: Bakışsız ve indirgenemez olan, tam da herhangi bir siyasal form tarafından kapatılamaz olması nedeniyle siyaset yapmamıza olanak tanıyan, bu imkânın her daim açık kalmasını sağlayan sonsuz adalet düşüncesinin, bakışma, ölçmeye, hesap etmeye dayanan, eşitleyici bir ilkeye göndermede bulunan deneyimleyebildiğimiz adaletten, yani hukukun adaletinden farkını ayırt ettik. Hukukun adaletinin deneyim yapısı, bize hukuksal tahakkümün özgün

yapısını verir. Bu, iki değil, üç taraf arasında cereyan eden bir tahakküm ilişkisidir. Hukukun adaleti ise daima üçüncü tarafın adaleti olacaktır.

İkinci iddiamız ise ilkinin izlerinin ceza adaleti üzerinde yeniden sürülmesiyle ilgilidir. Ceza adaletini hukukun adaletinin içerisinde, onun deneyim yapısının içerisinde geçerek gelen, fakat yine de bir açıklamayı hak eden, kendine has bir müdahale tarzı olarak almamız gerekir. Üçüncü tarafın tahakküm gücünü oldukça spesifik bir şekilde kullanmasını gerektirir ceza adaleti: Kolektivitenin belirli bir üyesini, kolektivitenin herhangi bir üyesine eşitler. Bu, yalnızca cezayla olabilir, çünkü somut fiil somut birinin haklarını çiğnemiş olsa da, fiilin gerisindeki irade gerçekte herkesi hedef almıştır. İşte bu yüzden ceza fiilden hareket edecek, fakat iradeyi hedef alacaktır. Üstelik o, suçluyu cezalandırarak onun aslında kolektivitenin bir üyesi olduğunu onaylayacak, onu ait olduğu topluluğun içerisine geri döndürerek —Hegel'in ifadesini kendimize uyarlayarak söylersek— onu onurlandıracaktır.

Fakat soyutlama düzleminden çıkıp tarihe baktığımızda, o bize ne gösteriyor? İddiamız şuydu ki, tarihsel olarak ceza adaleti, birbirinden farklı, yine de ilişkili iki ayrı hareketin bulunduğu yerde mümkün olmuştur. İlk 16. yüzyıl sonrasında spesifik bir form olarak şekillenmeye başlayan devletin dayattığı içerisi-dışarısı ayrımı ve onun etrafında örülen kapsamlı bir düzenleme girişimi vardır. Bu uğrakta savaş kavramı adalet söyleminden ve cezalandırıcı imalarından arındırılarak, rasyonelleştirilerek siyasal birliğin dışına, eşit taraflar olarak devletlerin karşı karşıya geldiği zemine tahsis edilirken, buna mütakabil, ceza kavramı ve pratikleri de savaş usûllerinden veya onun ritüel temsillerinden arındırılarak içeriinin konusu hâline getirilmiştir. İkinci olarak ise, 18. yüzyıl sonlarından itibaren belirginlik kazanmaya başlayan devlet-toplum ayrımı vardır. Bu uğrakta suç ve ceza sorunları, kralın adaletinin elinden çekilip alınarak, toplumla ilgili bir sorun olarak ye-

niden formüle edilmiştir. Artık hesap iki değil, üç figür arasında görülecektir. Diyebiliriz ki, eğer bugün ceza adaletinden bahsedebiliyorsak, bunu büyük ölçüde 18. yüzyıl reformcularına, klasik okul yazarlarına ve onların görüşlerini daha ileri taşıyan Kant'a ve Hegel'e borçluyuz. Bugün ceza adaleti adına bildiğimiz ve köklerini Roma'da aramaya meylettiğimiz ilkelerin neredeyse tamamı bu çağın ürünü olmuştur. Gelgelelim cezanın, bir adalet pratiği olarak formüle edilme imkânı doğduğu andan beridir, sürekli bir tazyik altında olduğunu söylememiz gerekir —bunlar çeşitli görünümleriyle iktidar tazyikleridir.

Sonuncu iddiamız ise, günümüzde ceza adaletindeki eğilimlerin yönünü tayin eden şeyin, tam da ceza adaleti için kurucu önemi bulunan ayrımların, yani içerisi-dışarısı ve devlet-toplum ayrımlarının belirsizleşmesi olduğudur. Doğrusu bu, hem 19. ve 20. yüzyıllar boyunca dipten dibe ilerleyen bir sürecin devamı niteliğindedir, fakat hem de çağımıza özgü bir politika tarzı (politika-sonrası politika) ile rasyonelleştirilmiş bir tehlikelilik mantığını risk adı altında bugüne taşıyan iktidar teknolojileri arasındaki müphem bir iş birliğinin hâkimiyeti altında şekillenmeye devam etmektedir. Sonuç ise çatallaşan, yani bir yanda yakalama ve içerme mekanizmalarını genişletmek uğruna merkezsizleşerek yayılan, diğer yandaysa cezalandırıcı yüzünü katılaştırmaktan çekinmeyen bir ceza siyaseti olmuştur. Ayrıca bir başka sonuç da suç ve ceza kavramlarının siyaset üzerine olağanüstü bir etki kazanmaya başlaması, suç ile siyaseti birbirinden ayıran sınırların giderek belirsizleşmesidir.

Artık şunu kabul etmemiz gerekir ki cezayı bir adalet pratiği olarak ileri sürmek ve haklaştırmak neredeyse imkânsız bir hâl almıştır. Nitekim ceza adaletinin bütün bu meydan okumaya yanıtı da, ya kontrol ağlarına doğru genişlemek ya da adalet saiki gütmeyen salt bir cezalandırıcılığa dönüşmek şeklinde olmuştur. Üstelik bütün bu sürecin ge-

risinde bulunan iki temel ayrımın muğlâklaşmasının, yani gerek içerisi-dışarısı gerekse devlet-toplum ayrımlarının belirgin ayrımlar olma özelliklerini yitirmesinin, bize geriye döndürülebilir bir süreç gibi görünmediğini de belirtelim. Bu demek oluyor ki ceza adaletinin kaderini yeni düzen belirleyecektir.

Kaynakça

- Acton, Harry Burrows (ed.) (1969) *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers*, London: Macmillan.
- Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (çev.) İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Or. 1995, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*).
- Agamben, Giorgio (2004) *Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv*, (çev.) Ali İhsan Başgöl, Ankara: Bağımsız Kitaplar (Or. 1998, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*).
- Agamben, Giorgio (2006) *İstisna Hâli*, (çev.) Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık (Or. 2003, *Stato di eccezione*).

- Akal, Cemal Bâli (2003) *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Alexander, Michael C. (2006) "Law in the Roman Republic", *A Companion to the Roman Republic*, (eds) Nathan Rosenstein and Robert Morstein-Marx, Malden: Blackwell Publishing, 236-255.
- 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*, London and New York: Verso, 279-375.
- Arendt, Hannah (2000) "Truth and Politics", *The Portable Hannah Arendt*, (ed.) Peter Baehr, New York: Penguin Books, 545-575.
- Arendt, Hannah (2003) "Some Questions of Moral Philosophy", *Responsibility and Judgment*, (ed.) Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 49-146.
- Arendt, Hannah (2009) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, (çev.) Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları (Or. 1963, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*).
- Aristoteles (1934) *The Nicomachean Ethics*, (tr.) H. Rackham, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ashworth, Andrew and Lucia Zedner (2008) "Defending the Criminal Law: Reflections on the Changing Character of Crime, Procedure, and Sanctions", *Criminal 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), 339-368.
- Bacon, Francis (1864) "Essays or Counsels: Civil and Moral", *The Works of Francis Bacon, Volume 12*, (eds) James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, New York: Hurd and Houghton, 67-281 (Or. 1625).
- Badiou, Alain (2005) *Being and Event*, (tr.) Oliver Feltham, London and New York: Continuum (Or. 1988, *L'être et l'événement*).
- Baier, Kurt E. (1969) "Is Punishment Retributive?", *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers*, (ed.) Harry Burrows Acton, London: Macmillan, 130-137 (Or. 1955).
- Balibar, Étienne (2002) *Politics and the Other Scene*, (tr.) Christine Jones, James Swenson and Chris Turner, London and New York: Verso.
- Balibar, Étienne (2004) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, (tr.) James Swenson, Princeton and 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*, (eds) Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke, New York and London: Routledge, 74-92.
- Bauman, Richard A. (1996) *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London and New York: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1999) Çalışma, Tüketiciilik ve Yeni Yoksullar, (çev.) Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınevi (Or. 1998, *Work, Consumerism and the New Poor*).
- 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*, (ed.) Richard Bellamy, (tr.) Richard Davies, Cambridge: Cambridge University Press (Or. 1764, *Dei delitti e delle pene*).
- Benjamin, Walter (2001) "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, (haz.) Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 39-49 (Or. 1942ph, "Über den Begriff der Geschichte").
- Benjamin, Walter (2010) "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (haz.) Aykut Çelebi, (çev.) Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 19-42 (Or. 1921, "Zur Kritik der Gewalt").
- Benn, Stanley Isaac and Richard Stanley Peters (1968) *Social Principles and the Democratic State*, London: George Allen and Unwin (Or. 1959).
- Bentham, Jeremy (1962a) "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", *The Works of Jeremy Bentham, Volume 1*, (ed.) John Bowring, New York: Russell and Russell, 1-154 (Or. 1789).
- Bentham, Jeremy (1962b) "Principles of Penal Law", *The Works of Jeremy Bentham, Volume 1*, (ed.) John Bowring, New York: Russell and Russell, 365-580.
- Bentham, Jeremy (1962c) "Panopticon or the Inspection-House", *The Works of Jeremy Bentham, Volume 4*, (ed.) John Bowring, New York: Russell and Russell, 37-172 (Or. 1787).
- 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, Volume 1, Levinas, Phenomenology and His Critics*, (eds) Claire Katz with Lara Trout, London and New York: Routledge, 45-57 (Or. 1996).
- Besnier, Jean-Michel (1996) *İmkânsızın Politikası: İsyanla Bağlanma Arasında Entelektüel*, (çev.) Işın Gürbüz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- 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 Yayınları (Or. 1939/1940, *La Société féodale*).
- Borkowski, Andrew and 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*, (eds) David Garland and Peter Young, London: Heinemann, 166-202.
- Bourdieu, Pierre (1986) "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", *Hastings Law Journal*, 38(5): 814-853 (Or. 1986, "La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique").
- Bourdieu, Pierre (2004) "From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field", (trs) Richard Nice and Loïc Wacquant, *Constellations*, 11(1): 16-36.
- Braithwaite, John (1998) "Restorative Justice", *The Handbook of Crime and Punishment*, (ed.) Michael Tonry, Oxford: Oxford University Press, 323-344.
- Braithwaite, John (1999) "Restorative Justice: Assessing Optimistic and Pessimistic Accounts", *Crime and Justice: A Review of Research*, 25: 1-127.
- Braithwaite, John (2002a) *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford: Oxford University Press.
- Braithwaite, John (2002b) "Setting Standards for Restorative Justice", *British Journal of Criminology*, 42(3): 563-577.
- Braudel, Fernand (2004) *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV.-XVIII. Yüzyıllar, Mübadele Oyunları*, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi (Or. 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle, Les jeux de l'échange*).
- 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", (eds) J. H. Burns and Mark Goldie, *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 479-498.
- Christie, Nils (1977) "Conflicts as Property", *British Journal of Criminology*, 17(1): 1-15.
- Cloud, Duncan (2006) "The Constitutional and Public Criminal Law", *The Cambridge Ancient History, Second Edition, Volume 9, The Last Age of the Roman Republic, 146-43 BC*, (eds) J. A. Crook, Andrew Lintott and Elizabeth Rawson, Cambridge: Cambridge University Press, 491-530.

- Cohen, Stanley (1979) "The Punitive City: Notes on the Dispersal of Social Control", *Contemporary Crises*, 3(4): 339-363.
- Cohen, Stanley (1983) "Social-Control Talk: Telling Stories about Correctional Change", *The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis*, (eds) David Garland and Peter Young, London: Heinemann, 101-129.
- Cohen, Stanley (1985) *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Cambridge: Polity Press.
- Cohen, Stanley (1996) "Crime and Politics: Spot the Difference", *British Journal of Sociology*, 47(1): 1-21.
- Critchley, Simon (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi, Yoksa Kamusal Liberal mi?", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (der.) Chantal Mouffe, (çev.) Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 37-70.
- Çelebi, Aykut (2008) *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavram ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj Yayınevi.
- Çelebi, Aykut (2010) "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (haz.) Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 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 (Or. 1846, *Les gens de justice*).
- Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London: SAGE Publications.
- Defert, Daniel (1991) "'Popular Life' and Insurance Technology", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 211-233.
- del Vecchio, Giorgio (1953) *Justice: An Historical and Philosophical Essay*, (ed.) A.H. Campbell, New York: Philosophical Library.
- Deleuze, Gilles (1995) "Postscript on Control Societies", *Negotiations, 1972-1990*, (tr.) Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 177-182.
- 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'", (tr.) Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11(5-6): 919-1045 ("Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'").
- Derrida, Jacques (1992a) "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", *Derrida and Negative Theology*, (eds) Harold G. Coward and Toby Foshay, (tr.) John

P. Leavey, Albany: State University of New York Press, 25-71 (Or. 1983, "D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie").

- Derrida, Jacques (1992b) "Before the Law", *Acts of Literature*, (ed.) Derek Attridge, (tr.) Avital Ronell, New York and London: Routledge, 181-220 (Or. 1984, "Devant la loi").
- Derrida, Jacques (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, (tr.) Peggy Kamuf, New York: Routledge (Or. 1993, *Spectres de Marx*).
- Derrida, Jacques (1998) "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (der.) Chantal Mouffe, (çev.) Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 125-141.
- Derrida, Jacques (1999) *Adieu to Emmanuel Levinas*, (tr.) Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Press (Or. 1997, *Adieu à Emmanuel Levinas*).
- Derrida, Jacques (2002) "Ethics and Politics Today", *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, (ed.) Elizabeth Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, 295-314 (Or. 1987).
- Derrida, Jacques (2010) "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (haz.) Aykut Çelebi, (çev.) Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 43-133.
- Diamantides, Marinos (ed.) (2007) *Levinas, Law, Politics*, Oxon and New York: Routledge-Cavendish.
- Diez, 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): 529-562.
- Direk, Zeynep (1997) "Konukseverliğin Düşüncesi", *Deftir*, 31: 11-36.
- Direk, Zeynep (2000) "Yasanın Kaynağı Üstüne", *Deftir*, 40: 49-75.
- Direk, Zeynep (2010) "Yasa, Adalet ve Siyaset", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (haz.) Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 214-254.
- Donzelot, Jacques (1988) "The Promotion of the Social", (tr.) Graham Burchell, *Economy and Society*, 17(3): 395-427.
- Donzelot, Jacques (1991) "The Mobilization of Society", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 169-180.
- Dubber, Markus Dirk (2005) *The Police Power: Patriarchy and Foundations of American Government*, New York: Columbia University Press.

- Dubber, Markus Dirk (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*, (tr.) Cynthia Postan, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Durkheim, Émile (1973) "Two Laws of Penal Evolution", (trs) T. Anthony Jones and Andrew T. Scull, *Economy and Society*, 2(3): 285-308 (Or. 1899-1900, "Deux lois de l'évolution pénale").
- Durkheim, Émile (1984) *The Division of Labor in Society*, (tr.) W. D. Halls, New York: The Free Press (Or. 1893, *De la division du travail social*).
- Elias, Norbert (1984) "We have not learnt to control nature and ourselves enough: An interview with Norbert Elias", by Aafke Steenhuis, (tr.) Robert van Krieken, <http://hyperelias.jku.at/abstracts/FullText-eng-1996-T-eng-2.htm>
- Elias, Norbert (1993) "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlâli", *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, (der.) John Keane, (çev.) Ahmet Çiğdem ve Levent Köker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 196-219.
- Elias, Norbert (2002a) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler, Cilt 1, Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, (çev.) Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları (Or. 1939, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*).
- Elias, Norbert (2002b) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler, Cilt 2, Toplumun Değişimleri, Bir Uygarlaşma Teorisi için Taslak*, (çev.) Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları (Or. 1939, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*).
- Ericson, Richard V. and Kevin D. Haggerty (1997) *Policing the Risk Society*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.
- Ersoy, Yüksel (2002) *Ceza Hukuku: Genel Hükümler*, Ankara: İmaj Yayıncılık.
- Ewald, François (1990) "Norms, Discipline and the Law", *Representations*, 30: 138-161.
- Ewald, François (1991) "Insurance and Risk", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 197-210.
- Fanon, Frantz (2001) *Yeryüzünün Lanetlileri*, (çev.) Lütü Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Avesta Yayınları (Or. 1961, *Les damnés de la terre*).
- Feeley, Malcolm M. (2006) "Origins of Actuarial Justice", *Perspectives on Punishment: The Contours of Control*, (eds) Sarah Armstrong and Lesley McAra, Oxford: Oxford University Press, 217-232.

- Feeley, Malcolm M. and Jonathan Simon (1992) "The New Penology: Notes on the Emerging Strategy of Corrections and Its Implications", *Criminology*, 30(4): 449-474.
- Feeley, Malcolm M. and Jonathan Simon (1994) "Actuarial Justice: The Emerging New Criminal Law", *The Futures of Criminology*, (ed.) David Nelken, London: SAGE Publications, 173-201.
- Fletcher, George P. (1998) *Basic Concepts of Criminal Law*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Fletcher, George P. (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*, (ed.) Harry Burrows Acton, London: Macmillan, 83-104 (Or. 1954).
- Foucault, Michel (1992a) *Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi (Or. 1961, *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*).
- Foucault, Michel (1992b) *Hapishanenin Doğuşu: Gözlem Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi (Or. 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*).
- Foucault, Michel (2000a) "'Omnes et Singulatim': Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, (çev.) Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 25-56 (Or. 1979, "'Omnes et Singulatim': Towards a Criticism of Political Reason").
- Foucault, Michel (2000b) "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, (çev.) Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 106-122 (Or. 1982, "The Political Technology of Individuals").
- Foucault, Michel (2000c) "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, (çev.) Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 163-278 (Or. 1973/1974, "A verdade e as formas jurídicas").
- Foucault, Michel (2000d) "Halk Adaleti Üzerine. Maoculara Tartışma", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3*, (çev.) Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 284-316 (Or. 1972, "Sur la justice populaire. Débat avec les maos").
- Foucault, Michel (2002) *Toplumu Savunmak Gerekir*, (çev.) Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (Or. 1997ph, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*).
- Foucault, Michel (2003a) "On Dokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde 'Tehlikeli Kişi' Nosyonunun Evrimi", *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, (çev.) Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 185-209 (Or. 1977/1978, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in the 19th Century Legal Psychiatry").

- Foucault, Michel (2003b) *Cinselliğin Tarihi*, (çev.) Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Or. 1976, *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*; 1984, *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*; 1984, *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*).
- Foucault, Michel (2007) *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, (eds) Michel Senellart, François Ewald and Alessandro Fontana, (tr.) Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan (Or. 2004ph, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*).
- Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, (eds) Michel Senellart, François Ewald and Alessandro Fontana, (tr.) Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan (Or. 2004ph, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*).
- 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*, (tr.) Edward Poste, (ed.) E. A. Whittuck, Oxford: Clarendon Press.
- Garçon, Émile (1944) "Ceza Hukuku: Menşeleri-Tekâmülü-Hâlihazır Vaziyeti", (çev.) Sulhi Dönmezer ve Naci Şensoy, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 10(1-2): 649-678 (Or. 1922, *Le droit pénal: origines-évolution-état actuel*).
- Garçon, Émile (1945a) "Ceza Hukuku: Menşeleri-Tekâmülü-Hâlihazır Vaziyeti" (Devam), (çev.) Sulhi Dönmezer ve Naci Şensoy, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 11(1-2): 349-356.
- Garçon, Émile (1945b) "Ceza Hukuku: Menşeleri-Tekâmülü-Hâlihazır 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*, (eds) David Garland and Peter Young, London: Heinemann, 37-61.
- Garland, David (1990) *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Garland, David (1996) "The Limits of the Sovereign States: Strategies of Crime Control in Contemporary Society", *British Journal of Criminology*, 36(4): 445-471.
- Garland, David (2001) *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony (1985) *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Gordon, Colin (1991) "Governmental Rationality: An Introduction", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 1-51.
- Hacking, Ian (2005) *Şansın Terbiye Edilişi*, (çev.) Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları (Or. 1990, *The Taming of Chance*).
- Hardt, Michael (1995) "The Withering of Civil Society", *Social Text*, 14(4): 27-44.
- Hardt, Michael (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*, (eds) Paul A. Passavant and Jodi Dean, New York and London: Routledge, 164-176.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2001) *İmparatorluk*, (çev.) Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Or. 2000, *Empire*).
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, (çev.) Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Or. 2004, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*).
- Harries, Jill (1999) *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, Jill (2007) *Law and Crime in the Roman World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1968) "Prolegomenon to the Principles of Punishment", *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1-27 (Or. 1959).
- Hegel, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, (ed.) Allen W. Wood, (tr.) H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press (Or. 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*).
- Hobbes, Thomas (1993) *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, (çev.) Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (Or. 1651, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*).
- Hobsbawm, Eric (1990) *Haydutlar*, (çev.) Fatma Taşkent, İstanbul: Logos Yayıncılık.
- Hobsbawm, Eric (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): 317-333.
- Horn, David G. (2005) "Performing Criminal Anthropology: Science, Popular Wisdom and the Body", *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, (ed.) Jonathan Xavier Inda, Oxford: Blackwell, 135-157.

- 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 and Bryan-Paul Frost (2000) "Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State", Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, (tr.) Bryan-Paul Frost and Robert Howse, Maryland: Rowman and Littlefield, 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.
- Jones, T. Anthony and Andrew T. Scull (1973) "Durkheim's 'Two Laws of Penal Evolution': An Introduction", *Economy and Society*, 2(3): 278-284.
- Jones, Trevor and Tim Newburn (1998) *Private Security and Public Policing*, Oxford: Oxford University Press.
- Kafka, Franz (1995) *Dava*, (çev.) Kâmurân Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi (Or. 1925ph, *Der Prozeß*).
- Kafka, Franz (2002) "Kanun Önünde", *Hikâyeler*, (çev.) Kâmurân Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi, 82-84 (Or. 1915, "Vor dem Gesetz").
- Kant, Immanuel (1991) "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", *Political Writings*, Second Enlarged Edition, (ed.) Hans Reiss, (tr.) H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 93-130 (Or. 1795, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf").
- Kant, Immanuel (1996) *The Metaphysics of Morals*, (tr.) Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press (Or. 1797, *Die Metaphysik der Sitten*).
- Kant, Immanuel (1999) *Metaphysical Elements of Justice: Part One of the Metaphysics of Morals*, Second Edition, (tr.) John Ladd, Indianapolis: Hackett Publishing (Or. 1797, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*).
- 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 Yayınları.
- Katoğlu, Tuğrul (2003) *Ceza Hukukunda Hukuka Aykırılık*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Knemeyer, Franz-Ludwig (1980) "Polizei", (tr.) Keith Tribe, *Economy and Society*, 9(2): 172-196.
- Kojève, Alexandre (2000) *Outline of a Phenomenology of Right*, (tr.) Bryan-Paul Frost and Robert Howse, Maryland: Rowman and Littlefield (Or. 1981ph, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*).

- Kojève, Alexandre (2001) "Colonialism from a European Perspective", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 29(1): 115-128 (1957).
- Kojève, Alexandre and Carl Schmitt (2001) "Alexandre Kojève-Carl Schmitt Correspondence", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 29(1): 91-115 (1955-1957).
- Koskenniemi, 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): 301-318.
- Laclau, Ernesto (1998) "Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (der.) Chantal Mouffe, (çev.) Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 81-111.
- Laclau, Ernesto (2007) *Popülist Akıl Üzerine*, (çev.) Nur Betül Çelik, Ankara: Epos Yayınları (Or. 2005, *On Populist Reason*).
- Lesaffer, Randall (2009) *European Legal History: A Cultural and Political Perspective*, (tr.) Jan Arriens, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel (1979) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (tr.) Alphonso Lingis, Hague: Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press (Or. 1961, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*).
- Levinas, Emmanuel (1988) "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, (eds) Robert Bernasconi and David Wood, (tr.) Andrew Benjamin and Tamra Wright, London and New York: Routledge, 168-180.
- Levinas, Emmanuel (1998) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, (tr.) Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press (Or. 1974, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*).
- Levinas, Emmanuel (2003a) "Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, (haz.) Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 218-240.
- Levinas, Emmanuel (2003b) "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, (haz.) Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 241-259.
- Levinas, Emmanuel (2003c) "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, (haz.) Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 260-283.
- Levinas, Emmanuel (2003d) "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, (haz.) Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 295-344.

- Lowman, John; Robert J. Menzies and Ted S. Palys (eds) (1987) *Transcarceration: Essays in the Sociology of Social Control*, Aldershot: Gower Publishing.
- Lukes, Steven and Andrew Scull (eds) (1983) *Durkheim and the Law*, Oxford: Martin Robertson.
- Mabbott, John David (1969) "Professor Flew on Punishment", *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers*, (ed.) Harry Burrows Acton, London: Macmillan, 115-129 (Or. 1955).
- Machiavelli, Niccolo (1998) *Hükümdar*, (çev.) H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal Yayınları (Or. 1513, *Il Principe*).
- 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 (Or. 1861).
- Manderson, Desmond (ed.) (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.
- Matthews, Roger (ed.) (1988) *Informal Justice?*, London: SAGE Publications.
- Mazerolle, Lorraine and Janet Ransley (2005) *Third Party Policing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McLaughlin, Eugene (2007) *The New Policing*, London: SAGE Publications.
- Meinecke, Friedrich (1998) *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, (tr.) Douglas Scott, New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Merle, Jean-Christophe (2009) *German Idealism and the Concept of Punishment*, (tr.) Joseph J. Kominkiewicz, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mousourakis, George (2007) *A Legal History of Rome*, London and New York: Routledge.
- Nippel, Wilfried (1984) "Policing Rome", *The Journal of Roman Studies*, 74: 20-29.
- Oestreich, Gerhard (1982) *Neostoicism and the Early Modern State*, (eds) Brigitta Oestreich and H. G. Koenigsberger, (tr.) David McLintock, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Malley, Pat and Darren Palmer (1996) "Post-Keynesian Policing", *Economy and Society*, 25(2): 137-155.
- Özkazanç, Alev (2007) "Örgütlü Modernliğin Çözülmesi Sürecinde Suçun Yeniden Siyasallaşması", *Siyaset Sosyolojisi Yazıları: Yeni Sağ ve Sonrası*, Ankara: Dipnot Yayınları, 209-230.

- Özkazanç, Alev (2011) "Biyo-Politik Çağda Suç ve Cezalandırma: Denetim Toplumunda Neo-Liberal Yönetimsellik", *Neo-Liberal Tezahürler: Vatandaşlık-Suç-Eğitim*, Ankara: Dipnot Yayınları, 101-162.
- Pasquino, Pasquale (1991a) "Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital — Police and the State of Prosperity", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 105-118.
- Pasquino, Pasquale (1991b) "Criminology: The Birth of a Special Knowledge", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 235-250.
- Pavlich, George C. (1996) *Justice Fragmented: Mediating Community Disputes Under Postmodern Conditions*, London and New York: Routledge.
- Paye, Jean-Claude (2009) *Hukuk Devletin Sonu: Olağanüstü Hâlden 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 Yayınları.
- Polanyi, Karl (2000) *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, (çev.) Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları (Or. 1944, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*).
- Procacci, Giovanna (1991) "Social Economy and the Government of Poverty", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, (eds) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 151-168.
- Rancière, Jacques (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy*, (tr.) Julie Rose, Minneapolis and London: University of Minnesota Press (Or. 1995, *La Mésentente. Politique et philosophie*).
- Rancière, Jacques (2007) *Siyasalın Kıyısında*, (çev.) Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları (Or. 1990, *Aux bords du politique*).
- Robinson, O. F. (1995) *The Criminal Law of Ancient Rome*, London: Duckworth.
- Rose, Gillian (1992) *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Rose, Nikolas (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas, Pat O'Malley and 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): 447-450.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002) "The Social Contract", *The Social Contract and The First and Second Discourses*, (ed.) Susan Dunn, New Haven and London: Yale University Press, 149-254 (Or. 1762, *Du contrat social*).
- Rousseau, Jean-Jacques (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*, (ed.) Christopher Kelly, (tr.) Christopher Kelly and Judith Bush, Hanover: Dartmouth College Press, 27-49.
- Rousseau, Jean-Jacques (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*, (ed.) Christopher Kelly, (tr.) Christopher Kelly and Judith Bush, Hanover: Dartmouth College Press, 53-60.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005c) "State of War", *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*, (ed.) Christopher Kelly, (tr.) Christopher Kelly and Judith Bush, Hanover: Dartmouth College Press, 61-73.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005d) *Ekonomi Politik*, (ed.) Mehmet Ali Ağaoğulları, (çev.) İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi (Or. 1755, "Économie politique").
- 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*, (eds) Robert B. Pippin and Otfried Höffe, (tr.) Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 150-179.
- Schmitt, Carl (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, (tr.) George Schwab, Cambridge: The MIT Press (Or. 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*).
- Schmitt, Carl (1996) *Roman Catholicism and Political Form*, (tr.) Gary L. Ulmen, Westport: Greenwood Press (Or. 1923, *Römischer Katholizismus und politische Form*).
- Schmitt, Carl (2000) "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", *Devlet Kuramı*, (der.) Cemal Bali Akal, (çev.) Bertil Emrah Oder, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 245-254 (Or. 1941, 1958, "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff").
- Schmitt, Carl (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, (tr.) Gary L. Ulmen, New York: Telos (Or. 1950, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*).
- Schmitt, Carl (2006a) *Siyasal Kavramı*, (çev.) Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları (Or. 1932, 1963, *Der Begriff des Politischen*).

- Schmitt, Carl (2006b) *Hamlet or Hecuba: The Irruption of Time into Play*, (tr.) Simona Draghici, Corvallis: Plutarch Press (Or. 1956, *Hamlet oder Hecuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*).
- Schmitt, Carl (2006c) *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, (çev.) A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları (Or. 1923, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*).
- Schmitt, Carl (2007) *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, (tr.) Gary L. Ulmen, New York: Telos (Or. 1963, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*).
- Schwarz, Andreas B. (1963) *Roma Hukuku Dersleri*, (çev.) Türkân 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*, (eds) David Garland and Peter Young, London: Heinemann, 146-165.
- Scull, Andrew (1984) *Decarceration: Community Treatment and the Deviant-A Radical View*, Second Edition, Cambridge: Polity Press.
- SDoC (*The SAGE Dictionary of Criminology*) (2001) (eds) Eugene McLaughlin and John Muncie, London: 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. and Philip C. Stenning (1981) "Modern Private Security: Its Growth and Implications", *Crime and Justice: A Review of Research*, 3: 193-245.
- Shearing, Clifford D. and Philip C. Stenning (1983) "Private Security: Implications for Social Control", *Social Problems*, 30(5): 493-506.
- Simon, Jonathan and Malcolm M. Feeley (2003) "The Form and Limits of the New Penology", *Punishment and Social Control*, Enlarged Second Edition, (eds) Thomas G. Blomberg and Stanley Cohen, New York: Aldine De Gruyter, 75-116.
- Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought, Volume 2, The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2004) *Visions of Politics, Volume 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): 373-389.
- Stolleis, Michael (2009) *Yasanın Gözü: Bir Metaforun Tarihi*, (çev.) Arif Çağlar, İstanbul: Kitap Yayınevi (Or. 2004, *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*).
- Strachan-Davidson, James Leigh (1901) "Mommsen's Roman Criminal Law", *The English Historical Review*, 16(62): 219-291.
- Strachan-Davidson, James Leigh (1912a) *Problems of the Roman Criminal Law, Volume 1*, Oxford: Clarendon Press.
- Strachan-Davidson, James Leigh (1912b) *Problems of the Roman Criminal Law, Volume 2*, Oxford: Clarendon Press.
- Tacitus, Cornelius (2006) *Germania Halklarının Kökeni ve Yerleşim Yeri*, (çev.) Mine Hatapkapuoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi (Or. 98, *De origine et situ Germanorum*).
- Tellegen-Couperus, Olga (1993) *A Short History of Roman Law*, London and New York: Routledge.
- Tellegen-Couperus, Olga (2006) "Pontiff, Preator, and Iurisdicatio 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 (Or. 1990/1992, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*).
- Tiryakian, Edward A. (1964) "Durkheim's 'Two Laws of Penal Evolution'", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3(2): 261-266.
- Tribe, Keith (1984) "Cameralism and the Science of Government", *Journal of Modern History*, 56(2): 263-284.
- Tunick, Mark (1992) *Punishment: Theory and Practice*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Vergès, Jacques (2009) *Savunma Saldırıyor*, (çev.) Vivet Kanetti, İstanbul: Metis Yayınları (Or. 1968, *De la stratégie judiciaire*).
- Vinogradoff, Paul (1909) *Roman Law in Mediæval Europe*, London and 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 et al. (1916) *A History of Continental Criminal Law*, (tr.) Thomas S. Bell, Boston: Little, Brown, and Company.

- von Hirsch, Andrew; Julian V. Roberts and Anthony Bottoms (eds) (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*, (tr.) Isaac Hussik, Boston: The Boston Book Company (Or. 1877, *Der Zweck im Recht*, Bd. 1).
- Wacquant, Loïc (2000) "The New 'Peculiar Institution': On the Prison as Surrogate Ghetto", *Theoretical Criminology*, 4(3): 377-389.
- Wacquant, Loïc (2001) "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh", *Punishment and Society*, 3(1): 95-134.
- Wacquant, Loïc (2008) "The Place of the Prison in the New Government of Poverty", *After the War on Crime: Race, Democracy, and a New Reconstruction*, (eds) Mary Louise Frampton, Ian Haney López and Jonathan Simon, New York and London: New York University Press, 23-36.
- Wacquant, Loïc (2009a) *Prisons of Poverty*, Expanded Edition, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Wacquant, Loïc (2009b) *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham and London: 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", *From Max Weber: Essays in Sociology*, (eds) H. H. Gerth and C. Wright Mills, London: Routledge and Kegan Paul, 77-128 (Or. 1919, "Politics als Beruf").
- Weber, Max (1978) "Economy and Law (The Sociology of Law)", *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, (eds) Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: The University of California Press, 641-900 (Or. 1922ph, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*).
- Young, Jock (1999) *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, London: SAGE Publications.
- Zedner, Lucia (2004) *Criminal Justice*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Zedner, Lucia (2007) "Pre-Crime and Post-Criminology?", *Theoretical Criminology*, 11(2): 261-281.
- Zehr, Howard (1985) "Retributive Justice, Restorative Justice", *New Perspectives on Crime and Justice*, Occasional Papers, Issue No. 4, Ontario and Indiana: MCC Canada Victim Offender Ministries Program and MCC US Office of Criminal Justice.
- Zehr, Howard (1990) *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Scottsdale, PA: Herald Press.

- Žižek, Slavoj (1999) "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", *The Challenge of Carl Schmitt*, (ed.) Chantal Mouffe, London and New York: Verso, 18-37.
- Žižek, Slavoj (2000) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London and New York: Verso.

Özet

Suç, Cezalandırma ve Siyaset: Ceza Adaleti Üzerine Siyasal Bir İnceleme.

Bu çalışmanın hedefi, ceza adaleti ile siyasal form arasındaki ilişkilerin araştırılmasıdır. Cezayı bir adalet pratiğine dönüştüren süreç, ilk anda görüldüğünden çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Burada ceza adaletinin, tıpkı hukukun adaletinde olduğu gibi, siyasal tahakküm uygulamaya muktedir bir üçüncü tarafın müdahalesine dayandığı, fakat bunun yine de açıklama gerektiren, ayrıksı bir müdahaleye karşılık geldiği ileri

sürülmektedir. Ceza adaletinin fenomenolojisi, devlet ile toplumun ayırt edilebilir kendilikler olarak kabul edilmesi gerçeğine dayanıyor. Oysaki bu türden ayrımları hem tayin eden hem de ihlâl eden bir geleneğin bütün gerilimlerinin patlak verdiği bir çağda yaşıyoruz. Cezayı bir adalet pratiği olarak kabul etmemizi sağlayacak hemen her şey süreğen bir istikrarsızlıkla tehdit ediliyorken, ironik bir şekilde cezalandırıcılık her yerde yükselmektedir. Üstelik buna bir de suç ile siyaset arasındaki eşiği yıpratın ve her ikisi arasındaki daimi salınımın içerisinde siyasal olanı kaybetmemize yol açan süreçleri eklemeliyiz. İşte bu çalışma, çağımızın muğlâklıklarını akılda tutarak, ceza adaletinin, günümüz siyasal yapılarının şekillendiği uğrakta bulunan köklerine bakmayı denemektedir. Devletin ayrıksı bir form olarak oluşumu ile toplumun yeni yönetsel teknolojilerin alanı olarak keşfi arasında, ceza adaletinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğine, sonradan iktidarın tazyikleri altında nasıl dönüştüğüne ve nihayet günümüzdeki muammalarına odaklanacağız. Bu çalışmanın gerisindeki saik ise, cezai kavramların siyaset üzerindeki olağanüstü baskısının eleştiriye açılmasına yarayacak bazı başlangıç noktalarını tespit etmektir.

Abstract

Crime, Punishment and Politics: A Political Study on Criminal Justice.

The aim of this study is to seek the nexus between criminal justice and political form. The process which turns the punishment into a justice practice has got a much more complicated structure than its initial appearance. Here in this study, it is suggested that while the criminal justice —just as it is in the justice of law— relies on the intervention of a third party, which has the power of applying political domination, it still corresponds

to a specific intervention that needs to be accounted. The phenomenology of criminal justice relies on the fact of a consensus that state and society are discernible entities. Yet we have been living through an age, in which all tensions come out with a tradition that both determines and violates all the distinctions as such. Ironically, punitiveness itself increases everywhere, as almost anything is being threaten with a permanent instability that would make us accept punishment as a justice practice. Furthermore, we ought to mention processes that erodes the threshold between crime and politics; and engender us to lose the political through the eternal oscillations between two. This study, keeping in mind the ambiguousness of our age, tries to examine the origins of a phase about criminal justice, in which our current political structures are formed. We are going to focus on how criminal justice has undergone a transformation between the formation of the state as a specific form and the invention of the society as a field of new governmental technologies; and how subsequently it has changed under the repressions of power; and finally its ambiguities for today's world. The intention behind this study is to identify points of departure that would help to open a way for the critique of extraordinary repression of some criminal concepts on politics.