

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

MAX WEBER VE MICHEL FOUCAULT'DA
İKTİDAR: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Elif DÖLEK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Gülise GÖKÇE

Konya-2018



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin

Adı Soyadı	ELİF DÖLEK		
Numarası	164228002001		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi/ Kamu Yönetimi		
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒	Doktora	☐
Tezin Adı	Max Weber ve Michel Foucault'da İktidar: Karşılaştırmalı Bir Analiz		

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)

ELİF DÖLEK



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Yüksek Lisans Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	ELİF DÖLEK		
	Numarası	164228002001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi/Kamu Yönetimi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒	Doktora ☐	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Gülise GÖKCE		
Tezin Adı		Max Weber ve Michel Foucault'da İktidar: Karşılaştırmalı Bir Analiz		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Max Weber ve Michel Foucault'da İktidar: Karşılaştırmalı Bir Analiz başlıklı bu çalışma 11/07/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Doç. Dr. Hüseyin Erol Üner	Üye	
Doç. Dr. İsmail Akar	Üye	
Prof. Dr. Gülise Gökçe (Danışman)		

TEŞEKKÜR

Tez danışmanım ve değerli hocam Sayın Prof. Dr. Gülise Gökçe, her alanda eksik etmediğiniz desteğinizi ve güveninizi Selçuk Üniversitesi'nde geçirdiğim altı yıllık öğrenim süresi boyunca her zaman hissettirdiniz. Öğrenciniz olarak takip ettiğim derslerinizde yaptığım gözlemler neticesinde, sayenizde kendimi pek çok konuda geliştirme şansını yakaladım. Bu çalışmada danışmanlığımı üstlenip çalışmamın her düzeyinde yol gösterici tutumunuzu ve bitmek bilmeyen yardımlarınızı bir an olsun esirgemediğiniz için minnettarım. Sizinle çalışmaktan her zaman gurur duydum. Karşılaştığım için kendimi çok şanslı hissettiğim ender insanlardan biri oldunuz. Sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Akademik ahlak anlayışını bir yaşam biçimi haline getirip, bu mesleğin içini en zarif şekilde dolduran, kendisinin yürüttüğü 'Siyaset Sosyolojisi' dersini aldığım için bu tezi yazmamda esin kaynağım olan, çalışmanın konusunun belirlenmesinden başlayarak, her süreçte desteğini bir an olsun esirgemeyen değerli hocam sayın Prof. Dr. Orhan Gökçe'ye en içten duygularıyla teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Kendisiyle lisans bitirme projesi aşamasında tanıştığım, akademik bir çalışma anlamında bana ilk deneyimimi kazandıran, kendisinden çok şey öğrendiğim değerli hocam sayın Doç. Dr. Hülya Eşki Uğuz'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışmalarım süresince beni destekleyen ve her konuda yardımını eksik etmeyen kıymetli hocam Arş. Gör. Dr. Rukiye Saygılı'ya çok teşekkür ederim. Bahsetmeden geçemeyeceğim sevgili ağabeyim Öğr. Gör. Dr. Murat Ergenokon Selçuk'a ve sevgili dostlarım Elif Asena Aslan ve Aybüke Dide Kaya'ya her daim yanımda oldukları için teşekkür ediyorum. Son olarak, eşime bu zor süreçte yanımda olduğunu her daim hissettirdiği için sonsuz teşekkür ederim.



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin

Adı Soyadı	ELİF DÖLEK		
Numarası	164228002001		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi/ Kamu Yönetimi		
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒	Doktora	☐
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Gülise GÖKÇE		
Tezin Adı	Max Weber ve Michel Foucault'da İktidar: Karşılaştırmalı Bir Analiz		

ÖZET

Toplumsal yaşamın hemen hemen her düzleminde iç içe olan iktidar olgusu, sosyal bilimlerin ilgilendiği merkezi önemdeki konulardan biridir. İktidar sorunu, farklı açılardan çok sayıda bilimsel çalışma alanına konu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu çalışma, iktidar kavramı üzerinde özel olarak duran ve çalışmaları iktidar ilişkileri bakımından önem taşıyan düşünürlerden Max Weber ve Michel Foucault'nun iktidara dair çözümlemelerinin incelenmesini içermektedir. Weber'in bakış açısından iktidar, kişinin mevcut koşullar bağlamında istencini gerçekleştirme potansiyeline göndermede bulunan bir olasılığı ifade eder. İktidarın Weber tarafından ele alınışı aynı zamanda rasyonalizmin normatif boyutuna eklemlenen bir iktidar tahayyülünü ima etmesi açısından önem arz etmektedir. Foucault ise iktidarı hemen hemen organize, hiyerarşik, koordineli olan bir ilişkiler kümesi olarak tanımlar. Tüm analizlerinin arka planında iktidarı düşüncesine yön veren bir sorunsal olarak ele alan Foucault, modern yaklaşıma getirdiği önemli eleştirilerle iktidarı farklı bir boyutta ele almıştır. Modern yaklaşımların merkezileşmiş iktidar vurgusu karşısında Foucault, dağınık ve toplumun her gözeneğine sirayet eden iktidar ilişkilerine işaret etmektedir.

Bu çalışma, Weber ve Foucault'nun iktidar anlayışlarının mümkün mertebe sistematik bir takdimini yapmayı ve bu çerçevede iki düşünürün iktidar çözümlemelerini karşılaştırarak, ortak noktaları ve farklılıkları yakalamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Michel Foucault, Söylem, Max Weber, Rasyonalizasyon



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin

Adı Soyadı	ELİF DÖLEK		
Numarası	164228002001		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi/ Kamu Yönetimi		
Programı	Tezli Yüksek Lisans	☒	Doktora ☐
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Gülise GÖKÇE		
Tezin İngilizce Adı	Power in Max Weber and Michel Foucault: A Comparative Analysis		

SUMMARY

The fact that power is intertwined in almost every aspect of social life is one of the central issues that social sciences is interested in. The question of power has been and remains the subject of numerous scientific studies from different angles. This study includes the examination of the power-related analysis of Max Weber and Michel Foucault's thinkers, who stand in particular on the concept of power and whose work is important in relation to power. From Weber's point of view, power implies a possibility that is in the sending of one's potential to realize will in the context of the present conditions. The handling of power by Weber is also important in that it implies an imagination of power that is articulated to the normative dimension of rationalization. Foucault defines power as a cluster of associations that are almost organized, hierarchical, and coordinated. In the background of all his analyzes, Foucault considered the power as a problematic way of thinking, and he treated the power in a different dimension with the critical critique that modern approach brings. Faced with a centralized emphasis on power in modern approaches, Foucault points to the power relations that are scattered and shattered into every eye of society.

This study aims to capture the common points and differences by making a systematic presentation of Weber and Foucault's understandings of power as possible and comparing the two solutions of power in this framework.

Key Words: Power, Michel Foucault, Discourse, Max Weber, Rationalization

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	i
TEZ KABUL FORMU.....	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MAX WEBER VE İKTİDAR ANLAYIŞI

1.1. İKTİDAR KAVRAMI	4
1.2. WEBER'İN ENTELEKTÜEL YAŞAMI VE ESERLERİ	15
1.3. WEBER'İN SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİ	22
1.3.1. Tarih ve Sosyoloji	24
1.3.2. Doğa Bilimleri-Sosyal Bilimler Ayrımı.....	26
1.3.3. Değerler Problemi	29
1.3.4. Yorumlayıcı Anlama Yöntemi.....	31
1.3.5. Nedensellik.....	35
1.4. KAPİTALİZM VE PROTESTAN ETİĞİ	38
1.5. İDEAL TİPLER KURAMI	40
1.6. WEBER'İN EYLEM TEORİSİ	45
1.6.1. Amaçsal-Akılcı Eylem	48
1.6.2. Değersel-Akılcı Eylem.....	48
1.6.3. Duygusal Eylem	49
1.6.4. Geleneksel Eylem	49

1.7. İKTİDAR, MEŞRUIYET VE OTORİTE	50
1.7.1. Otorite Tipleri	52
1.7.1.1. Geleneksel Otorite	53
1.7.1.2. Karizmatik Otorite	54
1.7.1.3. Rasyonel-Yasal Otorite	56
1.7.2. İktidar ve Otorite	57
1.7.3. Meşru Düzen	60
1.7.3.1. Meşru Düzen Tipleri: Teamül ve Hukuk	62
1.7.3.2. Meşruiyetin Temelleri: Gelenek, İnanç, Kanun	64
1.8. RASYONELLEŞME ve BÜYÜ BOZUMU	64
1.8.1. Bilim ve Rasyonelleşme	68
1.8.2. Rasyonellik Tipleri	70
1.9. BİR İKTİDAR ARACI VE ALANI OLARAK BÜROKRASİ	72
1.9.1. Bürokrasi	72
1.9.2. Bürokratikleşme	74
1.9.3. Bürokrasi ve İktidar	80

İKİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT: İKTİDARIN MİKROFİZİĞİ

2.1. ENTELEKTÜEL YAŞAMI VE ESERLERİ	85
2.2. FOUCAULT'NUN ONTOLOJİSİ	89
2.2.1. Foucault Düşüncesinde 'Epistemeler'	90
2.2.2. Şimdinin Ontolojisi: Eleştirel Bir Sorgulama	93
2.3. FOUCAULT'NUN METODOLOJİSİ	97

2.4. BİLGİNİN ARKEOLOJİSİNDEN İKTİDAR SORUNSAĞINA.....	104
2.4.1. Arkeoloji	105
2.4.1.1. Kavram ve Arkeolojinin Amacı.....	105
2.4.1.2. Yeni Bir Düşünce Düzlemi: Arşiv	110
2.4.1.3. Arkeolojinin Konusu olarak ‘Söylem’	112
2.4.2. Soykütüğü	116
2.4.2.1. Kavram ve Soykütüğünün Amacı.....	117
2.4.2.2. Soykütüğü ve İktidar	120
2.5. İKTİDARIN SOYKÜTÜĞÜ	121
2.5.1. Foucault’nun İktidar Kavramı.....	122
2.5.1.1. Foucault’nun İktidar Analizinin Temellendirilmesi	122
2.5.1.2. İktidarın ‘Nasıl’ını İncelemek.....	126
2.5.2. İktidarın Özellikleri.....	129
2.5.2.1. İktidarın ‘Her Yerde’liği	129
2.5.2.2. Aşağıdan Yukarıya İktidar	131
2.6. İKTİDARIN GÖRÜNEN YÜZÜ: KAPATILMANIN İCADI	132
2.7. BEDENİN POLİTİK ANATOMİSİ OLARAK ‘DİSİPLİN’	134
2.7.1. Panoptikon ve İktidar	134
2.7.2. Disiplinci İktidar	140
2.7.3. Biyo-iktidar.	143
SONUÇ YERİNE: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ	152
KAYNAKÇA.....	156
ÖZGEÇMİŞ	170

GİRİŞ

“Söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımalarını isterdim. Konuşacağım anda, adsız bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu...”

-Michel Foucault

İktidarın toplumsal yaşamı oluşturan tüm ilişkilere ve en küçük gözeneklere kadar sızması, bir yandan iktidardan ne anlamamız gerektiği sorusunu önemli hale getirirken paradoksal bir biçimde verilecek yanıt da zorlu bir uğraşa dönüştürür. Bu nedenle birçok önemli kavrama ilişkin ihtilaflı durum iktidar kavramına yönelik olarak da ortaya çıkar. Dahası bu itilafın kendisi, ironik bir biçimde, iktidar sorunuyla yakından alakalıdır. İktidarın tanım ve içeriğine yönelik zorluğunu anlamak için bazı temel sorulara verilen yanıtlara bakmak yeterlidir. Bazı yaklaşımlar iktidar sorununu aktörlerin yapabilirlikleri etrafında tartışırken, bazıları yapısal koşullar ve belirlenimleri öne çıkarmaktadır. Benzer biçimde, iktidarı ele geçirilip gerek duyulduğunda kullanılan bir edininim olarak görenler karşısında, iktidarın girilen ilişkilerden doğduğunu söyleyenler de mevcuttur. İktidar tanımlamasını tümüyle kapsayan bir tartışmayı bu çalışma çerçevesinde ele almak mümkün olmadığından iktidar ile ilgili yaklaşımlar genel hatlarıyla ele alınacaktır.

İktidarın çeşitli tanımlarından yapılan çıkarım doğrultusunda, en basit şekilde, ‘bir tarafın diğer tarafa istediğini yaptırması’ olarak konumlandığı görülmektedir. Modern dönem iktidar çözümlemelerinde ise karşımıza önemli düşünürler olan Max Weber ve Michel Foucault çıkmaktadır. Çalışmamızda, Max Weber ve Michel Foucault’nun iktidar kavramına yönelik görüşleri ele alınacaktır. Weber ve Foucault’nun araştırma konusu yapılmasının nedeni, iktidar kavramını ve modern toplumda iktidarın analizini farklı boyutlarıyla ele alıp incelemeleridir. Bu nedenle çalışmada bu boyutlar tüm yönleriyle ortaya konulacaktır. Çalışmada iki büyük düşünürün metodolojik yaklaşımlarının ontolojik ve epistemolojik arka planlarıyla birlikte incelenmesiyle bu yaklaşımlar çerçevesinde geliştirdikleri iktidar

anlayışlarının karşılaştırılarak aralarında herhangi bir örtüşme veya yaklaşma olup olmadığı sorusunun cevaplanması amaçlanmaktadır.

Max Weber ve Michel Foucault'nun çalışmalarında iktidar kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Ancak bu düşünürlerin algıladıkları iktidar kendi yaşadıkları dönemde maruz kaldıkları iktidardır. Dolayısıyla onların iktidar tartışmalarının ancak yaşadıkları dönemlerin temel özelliklerine, içinde bulundukları entelektüel ortamın niteliklerine bakarak onların iktidar anlayışlarının bir arada incelenmesi iktidar olgusunun gücü, araçları, biçimi ve değişimine dair bize çok boyutlu kapılar açmaktadır.

Weber'e göre modern toplumlar toplumsal yaşamın giderek kurumsallaştığı ve bireyin örgütlere teslim olduğu ve teslimiyetin örgütler aracılığıyla gerçekleştiği bir dönüşüm yaşamıştır. Devlet tüm bu örgütlerin içindeki özgün konumuyla en tepede, bütünü düzenleyen bir meta-örgüt olarak öne çıkmaktadır. Weber, devletin bu özgünlüğünün ve düzenleyici gücünün meşru şiddetin tekeli elinde tutmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Weber, devleti kuramsal olarak iktidarın yoğunlaştığı ve depolandığı alan olarak görürken devlet aktörleri olan bürokrasi ve siyasal seçkinleri iktidarı kullanan ana aktörler olarak öne çıkarır. İktidarı örgütlü çıkarlar çerçevesinde algılayan bu düşüncenin günümüzdeki en kapsamlı ve çok boyutlu kavramsallaştırılması Michel Foucault'nun çalışmalarında karşımıza çıkar.

Modern yaklaşımların merkezileşmiş iktidar vurgusu karşısında Foucault, dağınık ve toplumun her gözeneğine sirayet eden iktidar ilişkilerine işaret etmektedir. Bilinen iktidar analizleri çoğu kez 'merkez' kavramı üstünden yapılırken Foucault'nun iktidara ilişkin analizi böylesi bir merkezi varsaymak anlamında yukarıdan aşağı değildir, aynı zamanda çok merkezlidir. İktidar her yerededir, çünkü her yerden üretmektedir. Böyle bir analiz, iktidara ilişkin yeni bir bakış açısı geliştirmek için ilginç bir yaklaşım kapısını aralamıştır. İlk olarak, iktidarın bir töz olmadığını, aksine ilişkisel terimler bakımından çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle Foucault, genellikle iktidardan ziyade iktidar ilişkilerinden bahseder. Bu bakımdan iktidar, fethedilecek ya da devredilecek bir toprak parçası olmadığı gibi, sahip olunabilecek ya da takas edilebilecek bir mal da değildir.

Foucault, iktisadi hukuki terimler yerine, stratejik ve nominalist bir iktidar kavramını tercih eder. İktidarın belli bireylerin, grupların ya da sınıfların hakkı ya da özel mülkü olmadığını ileri sürer ve bunun yerine iktidar ilişkilerini üst üste çakışan ve çelişen stratejilerin çokluğu olarak ele alır.

Foucault iktidar ilişkilerinin en temelde baskı araçları tarafından şekillendirildiğini ve daima yeniden üretimin çıkarlarına hizmet ettiği düşüncesini ciddi biçimde sorgular. Bu türden açıklamalarda iktidar ya sınırlama, cebir ya da şiddet gibi bir uygulama tarzına indirgenmiştir ya da yalnızca -söz konusu iktidar ilişkilerinin varoluşun maddi biçimlerini, toplumsal kimlikleri ve bedensel deneyimleri nasıl üretilip değiştirdiğine dikkat edilmeksizin- sömürü yahut ataerkillik gibi toplumsal ilişkilerin meşruiyeti ya da dengelenmesi olarak tahlil edilmiştir. Oysaki iktidar ilişkileri üretici bir boyutu gerektirir; bireysel ile kolektif deneyimlere izin verip bunları olanaklı kılar; ayrıca bilgi ve pratiğin yeni biçimlerini teşvik eder. İktidar, ‘dışlar’, ‘bastırır’, ‘sansürler’, ‘ayırır’, ‘gizler’, ‘örtbas eder’. Aslında iktidar üretir; gerçekliği üretir; nesnelerin alanlarını ve hakikat ritüellerini üretir.

Weber, iktidar anlayışını tanımlı alan üzerinde işleyen egemenlik ile sınırlandırarak bürokrasi ve rasyonalizmin iktidarını betimler, açıklamaları ile modern sosyolojinin temellerini kurar. Foucault ise özneyi şekillendiren iktidarlara çözümlemek için kullanır ve modern toplumda bireyin iktidar ağları ile çevrili olduğunu gösterir. Her iki düşünürün de çalışmalarının ulaştığı ortak nokta iktidarın kaçınılmaz bir olgu olduğu, karşılıklı etkileşim ile vücut bulduğu, bu nedenle bireylerin iktidarın amaçlarını ve zaaflarını her adımda sorgulamaları gerektiğidir. Öte yandan içinde bulundukları sosyal bilim geleneğinin ve yaşadıkları dönemin farklı olması sebebiyle çalışmalarında iktidara yönelik farklı düşünce çizgileri ortaya koymuşlardır. Çalışmamız bu farklılıkları gün yüzüne çıkarmak ve iktidar sorunu üzerinde buluştukları ortak noktaları tespit etmek anlamında önem taşımaktadır.

Çalışmamız kuramsal bir çalışmadır. Bu çerçevede literatür taramasına dayalı olarak yürütülmüştür. Bu yönüyle ilk olarak Max Weber ve Michel Foucault'nun kendi kalemlerinden çıkan eserlerine yer verilmiş, daha sonra da yine söz konusu düşünürler üzerine yazılmış ikincil kaynaklara başvurulmuştur.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde “iktidar” kavramı açıklanmaya çalışılacaktır. İktidar, kuşkusuz felsefi düşüncenin ortaya çıkışından bu yana ciddi tartışma konularından biri olmuştur. İktidar kavramı farklı açılardan çok sayıda bilimsel çalışma alanına konu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu aynı zamanda üzerinde derin ayrılıkların ve ihtilafların olduğu bir tartışmaya işaret eder. İktidar kavramını sosyal bilimlerin tamamı üzerinden tartışmaya kalkışmak, sınırlı zaman diliminde geniş bir literatürü tarama zorunluluğu doğurmaktadır. Diğer taraftan sosyal bilimler literatürü iktidar tartışmaları açısından hatırı sayılan bir külliyatta sahip olduğundan, iktidar kavramını inceleme konusu yapmış her düşünür için ayrı ayrı tez konusu yapılma kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde üzerinde daha çok uzlaşma sağlanmış iktidar tanımlamalarına yer verilmiştir. Daha sonra Max Weber'in iktidar kavramına yönelik düşünceleri açıklanmaya çalışılmıştır. Weber'in birçok metninde direkt veya dolaylı olarak işlenmiş olan bu olgunun anlaşılır bir bütünde ortaya konulabilmesi için bazı temel unsurlar ayrı ayrı incelenmiştir. Weber'in iktidar kavramını ele alış biçimi kendine has sosyolojisinden ayırık olarak incelenemeyeceği için öncelikle onun metodolojik yaklaşımına ve sosyolojik çalışmalarına yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde; Michel Foucault'nun iktidar çözümlemesine yer verilmiştir. Foucault'nun iktidar hakkındaki düşüncelerini ortaya koymadan önce, onu bu anlayışa götüren yolda; düşündükleri, çözümledikleri, ortaya koyduğu yöntemleri ele almak daha yararlı olacaktır. Foucault'nun ileri sürdüğü görüşleri kavramak için, öncelikle onun düşüncelerini kuran kavramların her birinin incelenmesi gerekmektedir. Bu minvalde önce Foucault'nun düşüncesinde geniş yer kaplayan “episteme”, “arkeoloji”, “arşiv”, ”söylem” ve “soykütük” gibi kavramlar ele alınmıştır. Foucault'nun iktidar ile ilgili çalışmalarını anlayabilmek için bahsi geçen kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koymak önem taşımaktadır.

Çalışmanın son kısmında ise bahis konusu sosyal bilimcilerin iktidar kavramına ilişkin ortak ve farklı yanlarının altı çizilerek ortaya konması hedeflenmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MAX WEBER VE İKTİDAR ANLAYIŞI

İktidar sorunu, farklı açılardan çok sayıda bilimsel çalışma alanına konu olmaktadır. İktidarın tek bir kavramsallaştırılmasının değil de, farklı disiplinlere ait farklı iktidar anlayışlarının olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Farklı iktidar anlayışları içinde en önemlilerinden biri kuşkusuz Max Weber'in çalışmalarında ortaya konmuştur. Weber, iktidar kavramı üzerinde en kapsamlı tanımlamaları yapan ve iktidarın olumsal yönlerini de sergileyen toplumbilimci olarak karşımıza çıkar. Modern sosyolojinin kurucularından olan Weber'in iktidar tartışmaları yaşadığı modern dönemin gerilimleri üzerine yoğunlaşır ve rasyonalizm eleştirisinin ürünüdür. Weber, iktidarın sınırlandırılmış bir alanı olan egemenlik tanımını yaparak iktidarı tartışır. Weber için iktidar sosyolojik kontekste rasyonalizmdir. Weber için iktidar toplumsal yaşamın gereğidir; tahakküm, bürokrasi, çatışma, manipülasyon, şiddet, güç gibi kavramlar iktidar tartışmalarının olmazsa olmaz unsurlarıdır.

Weber'in iktidar tartışmasını ortaya koymak için çalışmamıza öncelikle evrensel önemdeki bu kavramı tartışmakla başlayabiliriz. İktidar kavramının siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji, felsefe, hukuk gibi birçok disiplinde izini sürmeye çalışacağımız için öncelikle kavramı bu denli zenginleştiren tanımlardan yola çıkmamız gerekmektedir. İktidar olgusunun anlamına önce terminoloji ile başlamak, sonrasında düşünürlerin farklı yaklaşımları doğrultusunda yeniden bakmak, tartışmamızı geniş bir tabana yaymak bakımından yerinde olacaktır.

1.1. İKTİDAR KAVRAMI

Veyne, kurumları oluşturanın 'kavramlar' olduğunu söyler. Kavramlar, bir dönemin kapısını açarken, başka bir dönemde işe yaramayan anahtarlardır. Araştırmacı üzerinde sürekli olarak sözcüğün gerçeğe uymadığı, belirsiz bir hal aldığı, bir kavram altında sıralanan olguların beklenen görüntüleri vermediği hissi bırakır. Kavramlar, olası her türlü tanımı aşan bir anlamla zenginleştiklerinden dolayı bir yandan anlamayı sağlarken diğer taraftan sürekli olarak içinde yanlış anlaşılma tehlikesi

barındıran tuhaf araçlardır ya da Veyne'nin tabiriyle “*tehlikeli ama vazgeçilmez oyuncaklar*”dır (Veyne 1971: 157-172'den aktaran: Akal, 2016: 38-39). İşte kavramsal bir çerçeve sunmaya çalışacağımız “iktidar” tam anlamıyla böyle bir kavramdır. Bir yandan yapılmış ve yapılması olası bin bir tanımı aşan bir anlama sahipken öte yandan söylendiği andan itibaren araştırmacının zihninde belirsizleşmeye başlar. Hele ki ‘iktidar’ın kendisinin çok karmaşık ve tartışmalı bir konu olması (Poggi, 2016a: 3), kavramı anlamamızı daha da zorlaştırmaktadır.

İktidar kavramını genel anlamıyla tanımlama çabasına öncelikle sözlük anlamından başlayacak olursak, iktidar, “*bir işi gerçekleştirmek için gereken kuvvet, muktedir olma, yapabilme, takat, kudret, erk*” şeklinde tanımlanır (Doğan, 2014: 832). İngilizce ‘power’, Almanca ‘macht’, Latince ‘potestas’ ve Fransızca ‘pouvoir’ kavramlarının Türkçe karşılığı olarak kullanılmaktadır. ‘Power’ kelimesi ilk bakışta Türkçeye her ne kadar ‘güç’ olarak çevrilse de aslında sadece ‘fiziksel güç’ anlamını taşımaz. Kelime ilk anlamında ‘bir şeyi yapma kabiliyeti ya da gücü’ olarak tanımlansa da ayrıca ‘bir şeyi yapma ya da insanlara yaptırma yetkisi, hakkı’ ve dahası ‘hükümet idaresini elde bulundurma, hükümet’ şeklinde ikincil anlamlara sahiptir (Collin, 2004: 185). İktidar aynı zamanda ‘başkalarını kontrol edebilme olanağı’ (Sönmezoğlu, 1980: 83) ya da ‘insanlara (ya da insan dışı varlıklara) başka bir durumda olsa yapmayacakları şeyleri yaptırma kabiliyeti’ (McClean, 2003: 396) olarak da tanımlanır. Dursun (2002: 91) iktidardan, “*başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme ve kendi istek ve arzularına göre yönlendirebilme gücü*” olarak bahsederek bu tanımı genişletmiştir. Heywood (2016: 139) da bu ham olguyu ‘yetenek’ terimiyle açıklığa kavuşturur ve iktidardan “*istenilen bir sonucun gerçekleştirilmesi yeteneği*” olarak bahseder. Cevizci (2017: 1022) ise iktidarı, “*etkide ya da eylemde bulunma imkânı veren hukuki, siyasi ya da ahlaki güç*” şeklinde tanımlar.

Toplumsal iktidar ilişkilerinin ortaya çıkışıyla ilgili konular toplum teorisinde her zaman ilgiyle karşılanmıştır. Aristo’dan Marx’a kadar kabul edilen genel sav, insanın doğaya hâkimiyet de dâhil olmak üzere, amaçlarına yalnızca iş birliği yoluyla ulaşma becerisine sahip, toplumsal bir hayvan olduğudur. İnsana özgü bu amaçlar

sınırsızca çeşitlendiği için pek çok sayıda toplumsal ilişki biçimi ortaya çıkmaktadır. Etkileşim içinde bulunan insanların oluşturduğu aileden tutun, ekonomi ve devleti içeren biçimlere kadar büyük ve küçük çok sayıda toplumsal ilişki ağları mevcuttur. Oluşan toplumsal ilişkileri birbirinden farklı kılan özellik ise, karşıladıkları ihtiyaçların güdüsel olarak daha güçlü olmaları değil, insanın amaçlarına ulaşmasının araçları olarak daha etkin olmalarıdır. Belirli bir iktidar biçimi hiçbir şekilde insanın asli amaçlarından biri olamaz. İktidar, insanın asli ihtiyaçlarını tatmin etmenin örgütsel bir aracı olarak karşımıza çıkar. En genel anlamıyla iktidar, kişinin çevresi üzerinde hâkimiyet kurmak yoluyla amaçlarını kovalayabilmesi ve o amaçlara ulaşabilmesidir (Mann, 2012: 16-17). Talcott Parsons'ın ifade ettiği biçimiyle iktidar, *“kişinin ulaşmak istediği amaçlara ulaşmasının, bu amaçlar ne olursa olsun, genelleşmiş bir aracıdır”* (Parsons, 1966: 199'dan aktaran: Mann, 2012: 17).

İktidarı amaçların elde edilmesinde kullanılan bir araç olarak görenlerden biri de Adolf A. Berle'dir. Berle, iktidarı, *“bir grubun veya cemiyetin kaynaklarını, belirtilen hedeflere ulaşma yolunda kullanabilme kapasitesi”* olarak tanımlar. Ayrıca ona göre, iktidar insanın bir özelliğidir. İktidar ele geçirme içgüdüleri içinde, hisler ve her normal insanın özellikleri de bulunur; her normal insan da bu yoldan geçer ve bir ölçüde iktidar uygular. Bir müddet, bir annenin çocuğu üzerinde uyguladığı iktidar anı kadar kısa veya despot bir imparatorun iktidarı kadar uzun veyahut ikisi arasında herhangi bir ölçüde olabilir. Çocuk bahçesinde, diğerleri üzerinde üstünlük kuran bir çocuk, bir mektepteki talebe, bir dairenin ikinci derecedeki bir müdürü, iş adamları, askerler, ticari imparatorlar, politikacılar ve başvekiller, küçük ya da büyük durumlarda, iktidar uygularlar. İktidar, sadece evrensel bir içgüdü değildir. Aynı zamanda, evrensel bir tecrübedir (1969: 54).

İktidar kavramını “etki” kavramından yararlanarak açıklama eğilimi olduğu görülmektedir. Bu anlayışta, iktidarın en genel anlamıyla, bazı kişiler ya da kümelerin, başka kişiler ya da kümeler üzerindeki etkisini anlattığını söyleyebiliriz. Robert Dahl, iktidar kavramını bu doğrultuda tanımlayanlardandır. Ona göre iktidar, *“A'nın B'ye, A'nın müdahalesi olmasaydı yapamayacağı bir şeyi yaptırma yeteneği”*dir. (Dahl, 1963'ten aktaran: Akal, 2016: 49). Etki, çok çeşitli biçimler

altında ortaya çıkabilir. Kaba kuvvet, ceza verebilme yeteneği, servet, saygınlık, sevgi, norm ve değerler vb. bunlar arasında sayılabilir. Dahl, iktidarı bu etki faktörlerinden zorlayıcılık yardımıyla tanımlamaktadır. Zorlayıcılık ise, bu tehdide uğrayanların iradelerini kırabilecek nitelikte yaptırımlar uygulama yeteneği olarak anlaşılmalıdır. İşte, etki kullanımının özel bir hali olan iktidarı genel anlamda ‘etki’den ayıran yaptırımlara başvurma tehditidir (Duverger, 2017: 124). Aynı şekilde, Lasswell ve Kaplan da iktidarı özel bir etki tipi olarak görürler:

“İktidarı, genel anlamda etkiden ayıran, yaptırımlara başvurma tehditidir. İktidar etki kullanımının özel bir hali olup, benimsenilmiş olan belli bir siyasete uyulmadığı için, ya doğrudan doğruya ağır kayıplar verdirerek ya da bu yönde bir tehdit ileri sürerek, başkalarının siyasetlerini etkileme sürecidir” (Lasswell ve Kaplan, 1950’den aktaran: Duverger, 2017: 124).

Lukes de iktidarı “etki” kavramından hareketle açıklamaktadır. Lukes’e göre iktidar, tanımı gereği yukarı olan bir şeydir. En sade biçimiyle iktidar, A’nın, B üzerine, uyguladığı bir şeydir. B’nin çıkarlarının tersi bir yönde, A’nın B’yi etkilemesidir (2016: 27).

İktidarı bir etki hali olarak düşünenler genellikle iktidar ve güç kavramlarını birbirinin yerine kullanabilmektedirler. Her ne kadar iktidar ve güç kavramları çoğu zaman bir arada ve birbirinin yerine kullanılıyorsa da sosyal bilimlerde güç ve iktidar aynı şey değildir. Güç, iktidara göre daha somut ve görünür bir olguyu ifade eder. Bu nedenle güç daha algılanabilir bir nitelik taşımaktadır. İktidar, güç kavramından daha kuşatıcıdır. Çünkü her iktidar, salt şekilde olmasa da aynı zamanda bir güçtür ama her güç bir iktidar değildir (G. Gökçe ve O. Gökçe, 2018: 92-93). ‘Güç’ sözcüğü, etkisi bakımından burada olan bir şeyi, iktidardan daha dolaysız bir şekilde zorlayıcı bir şeyi akla getirir. İktidar daha geneldir ve güçten daha geniş bir mekân üzerinde işler; iktidar güçten çok daha fazlasını içerir ama daha az dinamiktir. Canetti’ye göre, ‘fiziksel güç’ deyişi, gerçekte aynı fikrin yalnızca daha açık bir ifadesidir; çünkü daha kaba dışavurumların içinde olan iktidar her zaman güç olarak daha iyi betimlenmiştir (2016: 303). Canetti, güç ve iktidar arasındaki ayrımı basit bir şekilde gösterebilmek için, kedi ile fare arasındaki ilişkiyi örnek vermiştir:

“Kedi, gücü, fareyi yakalamak, onu ele geçirmek, pençelerinin arasında tutmak ve nihai olarak da öldürmek için kullanır. Ama fareyle *oynamasında* bir başka etken daha

vardır. Kedi farenin gitmesine izin verir, birazcık kaçmasına, hatta arkasını dönmesine fırsat tanır; bu süre boyunca fare artık güce maruz değildir. Ancak hala kedinin iktidar [alan]ının içindedir ve her an tekrar yakalanabilir. Derhal uzaklaşırsa, kedinin iktidar alanından kaçır; ama ulaşamayacak olduğu noktaya varana kadar hala kedinin iktidar alanının içindedir. Kedinin egemen olduğu uzam, fareye yaşattığı umut anları, bir yandan da bütün zaman zarfında onu yakından izlemeyi sürdürmesi ve yok etmeye gösterdiği ilgiyi ve yok etme niyetini asla elden bırakmaması; bunların hepsine, yani uzam, umut, dikkatle izleme ve yok etme niyetine iktidarın fiili bedeni ya da daha basit bir biçimde, iktidarın ta kendisi denebilir. Bu yüzden, gücün aksine, iktidara içkin olarak uzamda ve zamanda belirli bir genişleme vardır. ... Bir kez düşmanın ağzına girince, kurbanın hiçbir umudu kalmaz çünkü manevra yapmak için ne zamanı ne de yeri vardır. Bu iki bakımdan hapisane ağzın bir uzantısı gibidir. Tıpkı kedinin gözünün önündeki fare gibi, tutsak biraz ileri geri yürüyebilir, gardiyanlarına arkasını dönebilir; önünde, kaçmayı ya da serbest bırakılmayı umacağı zaman vardır. Kapatıldığı hücrenin bulunduğu hapisanenin bütün mekanizması onun yok edilmesine ayarlanmış gibidir ve bu mekanizma fiilen işlemekte değilken bile tutsak bunun her zaman bilincindedir” (2016: 304).

Kapani (2017) ise kavramı incelerken, “iktidar nedir?” sorusunu sormuş ve iktidarın en geniş anlamı olarak nitelendirdiği tanımında *“bir kimsenin başka kimseleri kendi istediği şekilde davranmaya yöneltebildiği takdirde onlar üzerinde bir iktidara sahip olduğu”* kabulüne varmıştır (s. 54). İktidarı buradaki genel anlamından yola çıkarak ele aldığımızda, sosyal hayatın her an içinde olduğunun da farkına varırız. Grup olarak nitelendirdiğimiz her sosyal ilişkinin içinde iktidar olgusuna rastlarız; ailede, babanın çocukları üzerindeki iktidarı; dernekte, başkanın üyeleri üzerindeki iktidarı; okulda, öğretmenin öğrencileri üzerindeki iktidarı bunlara verilebilecek akla ilk gelen örneklerdir. Sonuçta birinin buyruk verip bir başkasının da ona boyun eğdiği her durumda iktidarın varlığından, buyruk veren kişinin öteki kişi üzerinde bir iktidarının bulunduğu söz edebiliriz (Kışlalı, 1987: 90).

Bazı düşünürler, iktidarın sosyal hayatın her kademesinde var olduğu fikrini ileri götürerek, ‘nerede canlı varsa orada iktidar ilişkileri vardır’ noktasına taşırlar. Toplumsal olguların çözümlenmesi için bireysel organizmalar arasındaki birleşme ilişkilerine gidilmesi gerektiğini savunan düşünürler, iktidarı da, insan unsurunun olduğu her yerde akla gelebilecek bir görüngü olarak algılar. Tüm insanlarda (hatta canlılarda), ilişki boyutu ne olursa olsun, sosyal hâkimiyet için sürekli bir mücadele olduğu için ‘insan varsa iktidar da vardır’ (Koloş, 2016: 92).

Siyasetin modern açıdan incelenmesi, ağırlık noktasını devlete değil, iktidar kavramına veya iktidarla birlikte ortaya çıkan etkiye vermektedir. Siyasetin bu şekilde anlaşılması modern bir görüştür. Şöyle ki Lasswell ve Kaplan (1950: 74) siyaset bilimini, konusu iktidara biçim verme ve iktidarı paylaşma olan ampirik bir bilim olarak nitelendirmişlerdir. Görüldüğü gibi burada odak noktası, iktidar kavramıdır. Siyasetin iktidar yaklaşımıyla ele alınması, iktidar olgusunun yalnızca devlet içinde değil onun dışında veya onunla iç içe girmiş başka kurumlarda da görünür olduğunu ifade eder. Örneğin, büyük ticari ve sınai şirketlerde (korporasyonlarda), kiliselerde, işçi sendikalarında, meslek derneklerinde (Borsalar, Tabip Odaları) hatta özel kuruluşlarda iktidar olayı açık bir şekilde gözükmemektedir (Daver, 1993: 40).

Canetti'nin iktidar kavramına yaklaşımı iktidarın sosyal hayatın her kademesinde olduğu fikrine paralellik göstermektedir. Canetti, iktidarın mikro düzeyde de ele alınabileceğinden bahsetmiştir. Canetti, iktidarın minimum düzeydeki çok basit ya da önemsiz görülen günlük ilişkilerde bile var olduğunu açıklarken "soru sorma edimi"nden hareket etmiştir. Birine soru sorma gibi basit bir edimin bile bir iktidar ilişkisi barındırdığını ifade eder ve bunu şöyle açıklar:

"Soru sormak zora dayalı müdahaledir. Bir iktidar aracı olarak kullanıldığında, kurbanın etini kesen bir bıçak gibidir. Soran, bulunacak şeyin ne olduğunu bilir; ama ona fiilen dokunmak ve açığa çıkarmak ister. İç organlar üzerinde çalışan bir cerrahın kendinden eminliğiyle işe girer. Ama soran, özel türden bir cerrahdır; hakkında daha çok şey öğrenmek için kurbanını canlı tutan ve bedeninin geri kalanı hakkında bilmek istediklerini öğrenmek için, uyuşturmak yerine, belirli organlarda kasten acıya neden olan bir cerrah. Sorular cevaplanmak içindir; cevaplanmayanlar havaya atılan oklar gibidir. En zararsız sorular, yalıtılmış kalan ve başka sorulara yol açmayanlardır. Yolda birini durdurur, belirli bir binanın ne binası olduğunu sorarız ve sorunun cevabı bize söylenir ve yolumuzu tatmin olmuş bir şekilde devam ederiz. Bir an için yabancıya hızla sahip olmuş ve onu zorlamışızdır. ... Bu sürecin soran üzerindeki etkisiyle artan bir iktidar duygusudur. Bundan hoşlanır ve sonuç olarak daha çok daha çok soru sorar; aldığı her cevap bir boyun eğme edimidir. Kişisel özgürlük büyük oranda sorulara karşı bir savunmaya sahip olmayı içerir. En güçlü tiran en zor soruları sorandır" (Canetti, 2016: 287- 288).

Duverger ise iktidar kavramını, 'Toplumsal Yapılar' başlığı altında incelemiştir. Burada toplumsal yapılardan kastedilen, ilk bakışta akla gelecek olan 'örgütler' değildir. Toplumsal yapıyı, bir topluluğun parçalarının kendi aralarındaki düzenleniş tarzı olarak kabul eden Duverger, örgütleri, yapının sadece belli bir ögesi

olarak kabul eder. Toplumsal yapının diğer ögeleri ise hiyerarşiler ve iktidar olaylarından meydana gelir. Duverger ‘iktidar’ kavramını açıklarken çözümlediği ‘toplumsal yapı’nın eşitsizlik ögesinden yararlanır. Toplumsal yapının ilk ögesi olan eşitsizlikler bireysel ve toplumsal olmak üzere iki şekilde görülmektedir. Eşitsizlik hayvanlar arasında salt kişisel eşitsizlik olarak kendini gösterirken, insan toplumlarında daha çok toplumsal eşitsizlik olarak ortaya çıkar. Sınıflar ya da kastların¹ toplumsal eşitsizliğin sonucu olarak ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi bireysel eşitsizlikler de toplumsal eşitsizliklerin birer sonucudur. Bireysel eşitsizlikler, tüm insan bütünlerinde, gerek global toplumlarda gerekse değişik gruplarda ortaya çıkar. Ailede; ebeveyn ile çocuk arasında, kabilede; şef ile üyeler arasında, modern devlette; yönetici ve yurttaşlar arasında, parti ya da derneklerde; yöneticiler ile üyeler arasında, iş yerlerinde; patronlar ile işçiler arasında görülen eşitsizlikler buna örnek gösterilebilir (2017: 119-122). Duverger ‘eşitsizlik’ terimini Robert Dahl’ın iktidarı açıklarken kullandığı “etki” kavramıyla eş anlamlı olarak kullanır ve eşitsizlikle iktidar arasındaki bağlantıyı şöyle ifade eder:

“A’nın B’yi, bu girişim olmasa yapmayacağı bir şekilde davranmaya götürmesi, A’nın B’den daha güçlü olduğunu gösterir. Söz konusu olan güç ve fiili eşitsizliktir. Hukuksal açıdan B’nin A’yla eşit olması hiç önemli değildir. Önemli olan, fiili olarak, B, A’ya boyun eğdiğine göre, bir eşitliğin bulunmamasıdır. Fiili anlamda eşitsizlik hukuksal eşitliğe rağmen ortaya çıkar” (2017: 119-122).

Duverger’e göre, iktidarın temelinde yatan olgu, toplumdaki tüm grupların, açık ya da kapalı bir şekilde, şeflerin, hükümetlerin, yöneticilerin varlığını kabullenmiş ve onları, diğer grupların üyelerine, “o” olmasaydı yapmayacakları bir şeyi yaptırmak üzere emir verme hakkıyla donatmış olmalarıdır. Gruplar, onu meşru yani grup norm ve değerlerine uygun gördükleri için bu etkiye boyun eğler. O halde iktidar, Duverger’in tanımıyla, *“kullanıldığı toplumun normlarına, inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan bir etki (ya da güç) biçimidir”* (2017: 125).

¹ Toplumsal merdivenin üst basamağında bulunanlar buraya kısmen, ebeveynleri de merdivenin yukarılarında bulundukları için erişirler. Genellikle bunlar oğullarını, üst basamaklarda tutmayı ya da hiç değilse, çok aşağılara düşmelerine engel olmayı başarırlar. Buna karşılık, babaları merdivenin aşağılarında bir yerde bulunanlar, yüksek bir duruma erişmekte oldukça büyük güçlüklerle karşılaşır. Sınıf ya da kastlar yani soydan devredilen hiyerarşiler, bu şekilde oluşur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Maurice Duverger (2017). *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul.

Arslan'ın da iktidar yaklaşımını “eşitsizlik” kavramından yola çıkarak geliştirdiğini söyleyebiliriz. Arslan bunu şöyle ifade eder (1999: 75):

“Dünyamız bir hiyerarşiler dünyasıdır ve hiyerarşiler içinde hiyerarşiler, eşitsizlikler içinde eşitsizlikler vardır. Toplum dediğimiz dünya, bir hiyerarşiler, bir eşitsizlikler ve dolayısıyla bir eşitsizlik ilişkileri, bir güç/iktidar şebekesidir. Toplum şu ya da bu formu içinde bir iktidar ilişkileri şebekesi ve dolayısıyla bir çatışma arenasıdır.”

Benzer şekilde, Balandier de, toplumu çatışma sahası olarak görür. İktidar böyle bir toplumda, “*rekabetin bir ürünü ve bu rekabete hâkim olmanın bir yolu*” olarak karşımıza çıkar. Sosyal ilişkilerin hısımlık ilişkilerini aştığı noktada, bireyler ve gruplar arasında az çok bariz bir rekabet devreye girer; herkes, topluluğun kararlarını kendi şahsi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışır. Böyle bir çatışma sahasında, iktidar ortaya çıkan rekabete hâkim olacak bir rol oynar (2016: 36). Bottomore'un da yine iktidarı toplumun çatışma ortamının olmasından hareketle ele aldığını söyleyebiliriz. Bottomore, iktidarı, bir bireyin veya toplumsal bir grubun, gerekirse diğer bireylerin ve grupların çıkarlarına, hatta muhalefetine karşı bir eylem sürecini izleme; karar alma ve uygulama yetisi olarak tanımlamaktadır (2017: 7).

Bertrand Russell ise iktidarı “*kastedilen etkilerin üretimi*” olarak tanımlar. Ama bu iş gören bir tanımdan çok, iktidar hakkında konuştuğumuzda ne demek istediğimizin bir göstergesi olarak daha iyi hizmet etmektedir (Mclean, 2003: 396). Russell'a göre, insanoğlunun sınır tanımayan isteklerinin en belli başlıları, iktidar ve şan kazanma istekleridir. Şan kazanmanın ise en kolay yolu iktidar elde etmektir. Bu yüzden bireyler de toplumlar da servetten çok iktidar peşinde koşarlar. İktidar aşkı, çeşitli sınırlı biçimler içinde her zaman evrensel ama salt biçim içinde enderdir. Evinin yönetiminde iktidar sahibi olmaktan zevk duyan kadın, başbakanın siyasal iktidar biçiminden pekâlâ çekinebilir. Çünkü insanlar iktidarı ancak, insanları kendi yetenekleriyle idare edebileceklerine inandıkları sürece isterler ama kendilerini yeteneksiz gördükleri anda, bir önderin peşine takılmayı tercih ederler (2017: 11).

Russell iktidarı tanımladıktan sonra, iktidarın biçimlerini ortaya koymaya çalışır. O, insanlar üzerindeki iktidarın, bireylerin etki altına alınış tarzına ya da bireylerin etki altına alınması için kurulmuş örgütlerin türüne göre sınıflandırılabilirliğini ileri sürer. Bu sınıflandırmaya göre; (1) Bireyin bedeni

üzerinde doğrudan doğruya bir güç uygulayarak (örneğin; hapsedme ya da öldürme); (2) Bireyi kandırma veya onu belli bir yöne sevk etme aracı olarak ödül veya ceza vererek (örneğin; iş vermek ya da işsiz bırakmak); (3) Bireyin fikirlerini etkileyerek (örneğin; en geniş anlamıyla propaganda) birey etki altına alınabilmektedir (2017: 34). Buna benzer bir sınıflandırmayı Galbraith'in de yaptığını söyleyebiliriz. Galbraith'e göre (2004: 15):

“iktidarın oldukça açık seçik üç analiz aracı vardır; caydırma, ödüllendirme, ikna ya da şartlandırma. Caydırıcı iktidar tercihlerinden vazgeçmelerini sağlayacak kadar can sıkıntısı ve acı vaat eden bir gerçekleştirme şartı ileri sürerek bireyin ya da birey gruplarının kararlarını belirleme gücüne sahiptir; bu güç sayesinde kendine boyun eğilmesini sağlar. Görülüyor ki caydırıcı iktidar ileride gerçekleşecek sonuçları yeterince olumsuz bir tehditle kendine itaat edilmesini sağlamaktadır. Buna karşılık ödüllendirici iktidar aynı şeyi itaat edene belli bir maddi bir değer vermek gibi pozitif bir ödülle yapar. Caydırıcı ve ödüllendirici iktidarın ortak tarafı bu iki iktidara da durumun bilincinde olunarak itaat edilmesidir. İkna edici iktidar ise düşünceleri de değiştirir. İkna etme yöntemi eğitim yoluyla bireye tabi uygun doğru görünen şeylerle onun sosyal katılımına sonuçta da birey ya da birçok insanın iradesine boyun eğmeye götürür. Burada itaat tercihlili bir seçimi ifade eder. Öyle ki kişi itaat ettiğinin bile farkına varmaz. Bu ikna edici iktidar... gerek kapitalist gerekse sosyalist ülkelerde ekonominin ve modern politik kuruluşların işleyişinde esaslı bir rol oynamaktadır”

McClean, iktidarın modern anlamının, Hume'un “*Of the Original Contract*” yazısının yayımlanmasıyla 1748 kadar erken bir zamanda tanınmış olduğunu söyler. Hume'a göre şuanda da mevcut olan hükümetlerin hemen hemen hepsi başlangıçta, makul bir rıza iddiası ya da insanların gönüllü itaati olmaksızın ya darbe ya fetih yoluyla ya da hem fetih hem darbe yoluyla kurulmuştur. Siyasal dönüşümün süreçlerini -göç, sömürgeleşme, askeri zafer- tanımlayan Hume, tüm bu olaylarda şiddet ve güçten başka anlaşılabilir bir şey var mı diye sorar. Hume'un görüşleri siyaseti tam olarak incelemeye çalışan çağdaş bir döneme ait varsayımların ilk belirgin yorumlarından birini, teolojik gerekçeler ve ahlaki değerlerden kaçınarak, siyasal dünyanın gerçekte nasıl işlediğinin nedensel bir değerlendirme lehinde sunmaktadır. Hume'a göre aslında siyaset, pek çok sosyal bilimde olduğu gibi, haktan ziyade kuvvetle ilgili olarak görülür; iktidarın ele geçirilmesi, otorite kurulmasına ve inancın başarılı bir şekilde aşılmasına yol açması sebebiyle, kuvvet; fiilen hak yaratıcı olarak görülmektedir. Bu dünya görüşü için iktidar uygun merkezi kavramdır. Çünkü modern biçimiyle iktidar, toplumlarda hangi kişilerin ya da grupların egemen olduğu, kendi bildiğini okuduğu ya da en iyi şekilde kendi

çıkarlarının peşinden koştuğuyla ilgilidir (Hume, 1748: 35-36'dan aktaran: Mclean, 2003: 396).

Hume'a göre, iktidar, bireye özgü bir nitelik olmaktan ziyade esasen amaç yönelimli bir boyuttadır. Yani; kendi başına, insanlar ve şeyler üzerinde etki yaratma kapasitesi olarak ortaya çıkar. İktidar genellikle bu etkinlik üzerinden tanımlanır. M. G. Smith, iktidarın, iknadan zorlamaya kadar uzanan bir dizi araca başvurarak insanlar ve şeyler üzerinde etkin bir şekilde eylemek kabiliyeti olduğunu söyler (Smith, 1956: 86'dan aktaran: Balandier, 2016: 35). Yine J. Beattie, açısından iktidar sosyal ilişkilerin özel bir kategorisidir; bireyler ve gruplar arasındaki ilişkileri düzenleyen şu ya da bu sistem içerisinde başkalarını zorlama olanağını içerir (Beattie, 1959: 2'den aktaran: Balandier, 2016: 35).

Burada adını anmadığımız daha pek çok yazar, daha komplike iktidar tanımları ya da iktidar ilişkilerinin paradigmalarını ortaya koymuştur. Bütün bu tanımlar düşünüldüğünde, bunların merkezinde 'A, B üzerinde iktidara sahip' ifadesinin yer aldığı görülmüştür. Bu ifadeye göre (Mclean, 2003: 397):

1. A'nın, B'nin tercihleri ve eylemleri üzerinde etkisi vardır.
2. A, B'nin tercihlerini ve eylemlerini, niyetinin olduğu şekilde hareket ettirme kapasitesine sahiptir.
3. A, B'nin muhalefetini geçersiz kılma kapasitesine sahiptir.
4. 1,2 ve 3 önermeleri ile tanımlanan A ve B arasındaki ilişki, sosyal bir yapının (zorunlu sosyal yapı değil) parçasıdır ve devamlılık gösterme eğilimindedir.

Konunun başında değindiğimiz gibi, iktidar tanımı bakımından literatür oldukça kalabalıktır (A. Kuper ve J. Kuper, 2003: 657). Esasen birçok yazar iktidarın zorunlu olarak 'özü bakımından tartışmalı' bir kavram olduğunu ileri sürer. İktidarı saf bir sosyolojik bir kavram olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü henüz onun neye işaret ettiği konusunda gerçek bir uzlaşmaya varılmamıştır (Barry, 2018: 141).

Kavramın tam anlamıyla belirlenmesi yönündeki girişimler anlaşmazlıklarla doludur. Bu anlaşmazlıkların üç temel kaynağı olduğu söylenir: Sosyal bilimler alanındaki farklı disiplinler, iktidarı tanımlarken ilk olarak, birbirinden farklı iktidar

temellerine vurgu yaparlar, örneğin; varlık, statü, bilgi, karizma, güç ve otorite; ikincisi farklı iktidar biçimleri belirtirler, örneğin; etki, zorlama ve kontrol; üçüncü olarak da iktidarın farklı kullanımları üzerinde dururlar, örneğin; bireysel ya da toplumsal amaçlar, siyasal amaçlar, ekonomik amaçlar gibi. Sonuçta, birçok disiplin, onların kuramsal ve pratik ilgi alanına göre iktidarın farklı yönlerine dikkat çekmiştir. Son olarak, sosyal ve siyasal teorinin esasen sosyal ve siyasal düzenin çatışmaya ya da uzlaşmaya dayanan doğası hakkındaki tartışmaları derinlemesine içermesinin, tanımları farklılaştırdığını söyleyebiliriz (A. Kuper ve J. Kuper, 2003: 657). Gordon Marshall ise tanım konusunda bu denli tartışmanın yapılmasını, iktidarın ‘toplumsal tabakalaşmanın merkezindeki kavram’ olmasına bağlamaktadır (1999: 328).

Buraya kadar yapılan tanımlamalar ve açıklamalardan yola çıkarak iktidar kavramının çok geniş bir çerçeveye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu iktidar kavramsallaştırmalarının ortak noktaları “iktidar”ın düzeltme ve ikna etme amacı güden, iktidarı yeniden tanımlama çabaları olmalarıdır. İktidarın “kime verildiğine” odaklanarak, “iktidarın kimin üzerinde kullanıldığı” sorusunu gözden kaçırılır. Böylece iktidarın bir ilişki değil, bir “kapasite”, “araç”, “kabiliyet” olduğuna işaret edilir (Lukes, 2016: 40). Haliyle iktidarın insanların üzerinde kullanıldığı olgusu tamamıyla göz ardı edilir. Böyle bir olguyu göz ardı etmemek hatta bizi bu sorunun üzerine odaklanmak demek bizi modern iktidar çözümlemelerine götürecektir. Bu noktada Weber’in iktidar anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Weber içinde yaşadığımız toplumların modernleşme ve rasyonelleşme sürecinde giderek artan bir kurumsallaşma yaşadığını ifade etmiştir (Şengül, 2015: 42).

Weber’in iktidar kavramını çözümlemesini kavrayabilmek için, onun sosyolojik düşünme geleneğine katkılarını ve yöntemini anlamak gerekir. Aynı zamanda Weber’in sorularının kendi dönemine nasıl bağlandığını görebilmek ve belli başlı entelektüel etkilerini saptayabilmek ve bu etkilerin ötesinde, düşüncesinin üretini keşfedebilmek için Weber’in sosyal-tarihsel ufkunu hatırlamak gerekir (Fleury, 2009: 10). Bu minvalde, Weber’in iktidar kavramı hakkında ortaya koyduklarına geçmeden önce, onun entelektüel yaşamından bahsedilecek, daha sonra

nasıl bir metodoloji izlediği ortaya konmaya çalışılacak ve bu yöntemle hangi eserleri günümüze armağan ettiğine değinilecek ve son olarak “iktidar”ı nasıl ele aldığı anlatılacaktır.

1.2. WEBER’İN ENTELEKTÜEL YAŞAMI VE ESERLERİ

“Özlem duyarak ve bekleşerek hiçbir şey kazanılmaz; onun için biz başka türlü hareket edeceğiz. İnsan ilişkilerinde olsun, mesleğimizde olsun, çalışmaya koyulacağız ve ‘günün gerekleri’ni yerine getireceğiz. Bu da çok zor değildir, yeter ki herkes kendi yaşamının iplerini elinde tutan tanrıyı bulsun ve ona itaat etsin.”

-Max Weber

Max Weber 21 Nisan 1864’te, Thuringa’nın Erfurt kentinde, ailesi geçmişte Katolik zulüm nedeniyle mülteci olan ancak daha sonra başarılı girişimciler haline gelen Protestanların soyundan gelen yedi çocuklu bir ailenin en büyüğü olarak dünyaya geldi (Turner vd., 2017: 193). Weber kültürlü bir burjuva ailesinde büyüdü. Babası siyasal konulara ilgili, kurulu iktidarla katı bağını koparabilecek herhangi bir idealist rizikoya girmekten uzak, oldukça tipik bir Alman burjuva siyasetçisiydi. Bu sayede Weber’in ailesi ayrıcalıklı geniş bir insanlar topluluğuna katıldı. Bu dönemde sadece önemli siyasetçiler değil önemli akademik şahsiyetler de Weber ailesinin önemli ziyaretçileri oluyordu. Böylece Weber erken bir yaşta, tarihçi Treitschke, Sybel, Dilthey ve Mommsen ile karşılaşmıştır (Weber, M. 1975: 39). Böylesine entelektüel bir ortamda büyümesi, Weber’in sürekli olarak, zamanın önde gelen siyasetçileri ve düşünürleriyle karşılaşmasına, onların tartışmalarını izlemesi ve ülkeyi yakından ilgilendiren sorunların erkenden farkına varmasına katkı sağlamıştır (Turner vd., 2017: 194).

Henüz on dört yaşındayken Homer, Virgil, Cicero’ya göndermelerle süslenmiş mektuplar yazan Weber, çok gayretli bir okurdu. Üniversite eğitiminden önce çoktan geniş bir Goethe, Spinoza, Kant ve Schopenhauer bilgisine sahipti. On sekizinde Heidelberg Üniveristesi’nde hukuk alanında öğrenimine başladı. Hukuktaki çalışmalarından ayrı olarak, Knies’in ekonomi derslerini izledi ve Erdmannsdoerffer ile ortaçağ tarihi, Kuno Fischer ile felsefe çalıştı. Immanuel Bekker ona Roma

hukuku ve Roma kurumlarını öğretti. Ayrıca, ilahiyatçı kuzeninin arkadaş çevresinde ilahiyat alanıyla ilgili çok şey okudu. Üç dönem sonra Strasbourg'daki askerlik hizmeti için Heidelberg'den ayrılan Weber, Strasbourg'da eniştesi olan tarihçi Hermann Baumgarten'ın ve teyzesi Ida'nın etkisi altında kaldı. Onların, Weber'in gelişmesi üzerinde belirgin etkileri olmuştur. Weber'e otoriter himayecilikle davranan babasının aksine enişte Baumgarten, onu entelektüel bir denk olarak görüyordu. Kısa sürede Weber'in en önemli akıl hocası, siyasal ve entelektüel konularda dert ortağı haline geldi. Öbür taraftan Kalvinci dindarlığa ve dinsel ilkelere bağlı olan teyze Baumgarten, onu dini konularda yoğun olarak okumaya teşvik etti. Weber yaşamı boyunca Protestan erdemlerine saygı duyusunu büyük olasılıkla Strasbourg döneminde edinmiştir (Coser, 2015: 216).

Weber 1884'te askerlik hizmetini tamamlayarak Berlin Üniveristesi'nde çalışmak için ailesinin yanına dönmüştür. Weber önce bir öğrenci, sonra Berlin Üniversitesi'nde genç bir avukat ve en sonunda Berlin Üniversitesi'nde bir Doçent olarak ailesinin evinde kalmıştır. Bu yıllarda gitgide daha fazla sevmediği babasının ona yönelik zorba davranışlarına karşı kızgınlık duymaya başlamıştı. Weber Berlin yıllarında aşırı derecede üretkendi. Onun, bu hummalı çalışma temposunun, babasına yönelik artan hasmane duygularını başka yöne çevirmek için bir araç olarak gördüğü söylenir² (Coser, 2015: 218).

1889'da *summa cum laude* (en yüksek onur) olarak derecelendirilen *Orta Çağlarda Ticari Toplumların Tarihi* konusundaki doktora tezini, ardından 1891'de üniversitede bir öğretim görevi için gerekli bir doktora-sonrası tezi olan *Roma Tarım Tarihi* isimli önemli bir eseri izledi (Coser, 2015: 218). Ayrıca, Almanya'da sanayileşmenin yarattığı ciddi sorunlara tepki gösteren Protestan bir grup olan Avanjelik Sosyal Birliğe ve sosyal problemleri araştıran akademik bir örgüt olan Sosyal Politik Birliğe katıldı. Bu akademik örgütün desteğinde kırsal hayat koşullarını araştırdı. *Almanya'da Elbe Nehrinin Doğusunda Çiftlik İşçilerinin Durumu* adlı ve ona genç bir bilgin olarak ün kazandıran kitabı yazdı (Turner vd.,

² Weber üzerine yapılmış biyografik çalışmalar genel itibarıyla eşinin Weber hakkında yazdığı biyografik eserine dayanmaktadır. Bkz. Marianne Weber (1975), *Max Weber: A Biography*, New York: John Wiley.

2017: 195). Doğu Elbialı tarım işçilerinin koşulları üzerine, en kapsamlısı dokuz yüz sayfayı bulan bu çalışmaları, Weber hem Berlin Üniversite'sinde ders verip hem de baroda tam zamanlı çalışırken bir yılda tamamladı. Bu yıllarda Weber, yaşamını saatle düzenleyerek ve günlük rutini keşişçe katılıkta bileşen parçalara bölerek kendisini katı ve zevkten arınmaya yönelik bir disipline³ soktu. 1893'te evlenerek ailesinin yanından ayrıldı ve Freiburg Üniversitesi'nde ekonomi kürsüsüne atandı (Coser, 2015: 218).

Weber'in yoğun ulusalcılık ve harikulade bilim insanlığını kaynaştıran 1895'teki *Ulusal Devlet ve Ekonomi Politikası* üzerine açılış konuşması, onu daha önceki uzmanlık çalışmaları ile ulaşılabileceğinden daha geniş bir bilimsel ve siyasal dünyanın dikkatine taşıdı. Onun bu yeni ünü, ekonomi profesörü olarak önceki hocası Knies'in halefi olması için 1896'da Heidelberg'e çağrılmasına yol açtı. Weber'in evi kısa zamanda Heidelberg'in seçkin akademik entelektüellerinin bir toplanma yeri oldu ve genç yaşına rağmen Weber bu geniş meslektaşlar ve benzer görüşlü bilim insanları ağında merkezi bir şahıs olarak görülmeye başlandı. Bilimsel ilgilerinin yanında Weber, Hristiyan-Sosyal siyasal çevrelerde artan bir rol oynayarak, günün konuları üzerine çeşitli makaleler ve notlar yayınlamaya siyasal ilgilerini de sürdürdü. O, bilim ve siyaset dünyalarının her ikisine de aktif ve yaratıcı bir katılıma yönelmekteydi ve daha o günlerde Alman entelektüel yaşamında önemli bir şahıs olmaya yazgılı görünüyordu (Coser, 2015: 219).

Böyle bir yükselişin ardından, yaşadığı bir takım psikolojik problemler⁴ yüzünden kendisinde çalışma gücü bulamayan Weber, Heidelberg'deki kürsüsünden istifa etti. Bir süreyi sanatoryumda geçirdi ve bazı uzmanlar tarafından tedavi edildi. Çalışmalarına yeniden başlayabilmesi yaklaşık altı yıl sürdü ve 1903'te onun entelektüel güçleri yavaşça toplandı. Aynı sene Alman sosyal bilim dergisi *Archiv fuer Sozialwissens-chaft*'ın editörlüğü için Werner Sombart ve Edgar Jaffé'ye

³ Eşi Marianne, Weber'in tam gün kıdemsiz dava vekili olarak çalışarak üç kitap yazmaya çalıştığı bu dönemde kesinlikle tam bir çileci hayat sürdürdüğünü söyler. Bu çileci hayat tarzının özellikleri onun sonraki çalışması "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*"nda entelektüel bir öneme sahiptir. Bkz. Marianne Weber (1975), *Max Weber: A Biography*, New York: John Wiley, s. 149.

⁴ Weber'in ruhsal rahatsızlığı ve bilimsel çalışması arasındaki ilişki konusunda, bkz. Randall Collins (1986), *Max Weber: A Skeleton Key*, Beverly Hills, CA: Sage.

katılmayı başardı. Bu editörlük görevi sayesinde kaybettiği arkadaşları ve meslektaşlarıyla tekrar bağlantı kurabildi. 1904'te St. Louis'deki Sanatlar ve Bilimler Kongresi'nde tebliğ sunmaya giden Weber, orada Almanya'nın toplumsal yapısı üzerine ders verdi. Bu vesileyle üç ay boyunca Amerika'yı gezdi ve Amerika uygarlığının karakteristiklerinden derin bir şekilde etkilendi. Kapitalizmin doğuşunda Protestan mezheplerinin oynadığı rol, siyasal makinelerin örgütlenmesi, bürokrasi ve hatta Amerikan siyasal yapısında Başkanlığın rolü üzerine daha sonraki çoğu kavrayışlarının kökenleri onun Amerika'daki kalışına bağlanabilir (Coser, 2015: 220).

Heidelberg'e dönmesiyle Weber tam bir yazma uğraşısına kapıldı. Entelektüel üretimi şimdi yine şaşırtıcı düzeydeydi. *Max Weber, Toplum Bilimlerinin Yöntembilimi Üzerine* içinde çevrilen onun en önemli yöntembilimsel yazıları bu yıllara aittir. Yine, ünlü eseri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* 1905'te yayımlandı (Coser, 2015: 220). Weber, bu çalışmada⁵ Protestanlığın kapitalist kültürel gelişmeler açısından tarihsel önemini ana hatlarıyla ortaya koyar. Bu yıllardaki çalışmaları Weber'in kendini bizzat olarak sosyolog olarak gördüğü dönemin başlangıç çizgisini oluşturur. Onun depresyon öncesi yazılarına tarihsel iktisat bakış açısı egemen olduğu için, sosyolojiye geçiş önemli bir dönüm noktasını simgeler (Turner vd., 2017: 195).

Bu çalışmaları 1906'da, 1905 devriminden sonra Rusya'daki siyasal gelişmeler üzerine birkaç önemli çalışma izledi. 1908'de ve 1909'da endüstriyel çalışma ve fabrika işçilerinin sosyal psikolojisi konusunda büyük bir ampirik çalışma yaptı. 1910'da Tönnies ve Simmel ile birlikte Alman Sosyoloji Derneği'nin eş-kurucusu oldu. Birkaç yıl derneğin sekreteri olarak kaldı. I. Dünya Savaşı patlak verdiğinde Weber ulusalcı kanılarıyla uyumlu bir şekilde askeri hizmet için gönüllü oldu. Başlangıçta “*her şeye rağmen bu büyük ve muhteşem bir savaştır*” diyen Weber daha sonra bu yanılsamalarını kaybetti. Savaş idaresine ve Almanya'nın liderliğinin

⁵ Weber'in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı eserine ilişkin daha detaylı bilgi için çalışmamızın ilgili bölümüne bkz. s. 38-40.

beceriksizliğine saldırdı. Almanya'nın bütün siyasal yapısında⁶ bir değişimi, sorumluluk sahibi parlamenter hükümetinin gelişmesini, Alman İmparatoru'nun ve Şansölyesi'nin güçlerinin sınırlandırılmasını isteyen makaleler, hükümetin ona ihanet suçlamasıyla kovuşturma açmasına sebep oldu. Weber savaş yıllarında din sosyolojisi çalışmasına bitirici dokunuşu yaptı. *Çin Dini* ve *Hint Dini* 1916'da yayınlandı. 1917'de ise *Eski Yahudilik* adlı eseri basıldı (Coser, 2015: 221).

1918'in başlarında öne Viyana Üniversitesi'nde dersler, daha sonra Münih Üniversitesi'nde konferanslar verdi. Weber'in ilk olarak 1919'da Münih'te öğrencilerden oluşan dinleyicilere verdiği meşhur konferansları olan *Bir Meslek Olarak Bilim* ve *Bir Meslek Olarak Siyaset*, devrimci çalkantıların olduğu bir zamanda onun başlıca siyasal ve entelektüel yönelimini tanımlama çabasının bütün işaretlerini taşır. Weber 1918-1920'ye kadar yaşamının son üç yılında hayret verici bir siyasal etkinlik geliştirdi. Zamanın siyaseti hakkında bir dizi önemli gazete makalesi, notlar ve bilimsel makaleler yazdı. Yeni örgütlenmiş Alman Demokrat Parti'nin bir kurucu üyesi ve onun için aktif mücadele veren biriydi; Versay Barış Konferansı'nın Alman delegesine danışmanlık hizmeti verdi; yeni bir Alman anayasası yazımının hazırlık çalışmasında etkin bir rol aldı; öğrenci toplulukları ve akademik gruplara benzer bir şekilde hitap etti ve bu günlerin devrimci karmaşasında rasyonel-demokratik bir yönelimi yeniden tanımlamak için çaba gösterdi. Cumhuriyet'in düşmanlarının sağ-kanat aşırılıklarına ve solda bazı genç arkadaşlarının devrimci mutlu gelenekçiliğine benzer şekilde karşı çıktı (Coser, 2015: 221).

⁶ Almanya'nın ekonomik, toplumsal ve politik fizyonomisi Weber'in yaşadığı, 1864-1920 arasında tepeden tırnağa değişir. Weber yaşadığı dönem itibariyle İmparatorluğun kuruluşunun (1872) ve çöküşünün (1918) tanığı olur. Aynı zamanda, Weimar Cumhuriyeti'nin ilanına da tanık olur (1919). Anayasanın kaleme alınmasına katkıda bulunmuştur. Yeni Almanya, Prusya geleneğinin (aristokratik, otoriter ve patriarkal) mirası ile modern devlet modeli (temsili demokrasi, idari merkezîyetçilik ve hukuksal standarda bağlanma) arasında tereddüt eder. Bu belirli belirsiz çatışmalara karizmatik şahsiyetlerin rolü de eklenir: anti-sosyalist baskı politikasına eşlik eden ilk sosyal politikaların (1883-1889) kökeninde yer alan Alman Birliğinin (1866-1871) kurucusu, şansölye Bismarck; 1888'de I. Wilhelm'in yerine geçen, (militarist ve sömürgeci) imparatorluk politikası nedeniyle popüler olan II. Wilhelm. Bu farklı iktidar biçimleri, Weber'in daha sonra meşruiyet türlerini teorileştirmesine esin kaynağı olacaktır. Genel olarak Weber'in politik sosyolojisi, genç Alman ulusunda bir hukuk devletinin ağır ağır kendini gösterdiği bu koşullarda ifade bulur. Daha fazla detay için bkz. Laurent Fleury (2009). *Max Weber*. çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 11.

Savaşın hemen sonraki yıllarında Weber kendi *magnum opus*'u (başyapıt) *Ekonomi ve Toplum* üzerinde çalıştı. Bu çalışmayı tamamlayamadığı halde, Münih'teki son konferans serileri gibi bitirdikleri, ölümünden sonra *Genel Ekonomik Tarih* adıyla yayınlandı. 1920'nin başında kendisine zatürre teşhisi konulan Weber, 14 Haziran'da öldü (Coser, 2015: 221).

Weber bugün en büyük klasik sosyologlardan birisi olarak kalsa da, onun tarihsel katkılarını kesin çizgileriyle belirlemek oldukça zordur. Bunun bir nedeni çalışmasının çok kapsamlı olmasıdır. Bazılarına göre, daha önce veya o günden beri başka hiçbir sosyolog onun düşünce kapasitesi ve gelişkinliğini sergilememiştir. O Protestan Reformasyonunun tarihsel önemini, Hindistan ve Çin'in toplumsal yapıları ve dinlerinin temel niteliklerini, modern hukuk sistemlerinin kökenlerini, modern bürokrasilerin doğasını, otorite tiplerini, Batıdaki kentlerin kökenini ve diğer birçok konuyu analiz etmiştir (Turner vd., 2017: 195).

Sonuçta; Weber şaşırtıcı şekilde geniş bir zihne sahipti ve onun düşüncesini etkileyen şeyler çok sayıda ve çeşitliydi. Bir felsefeci değildi ancak henüz üniversite öğrencisiyken klasik felsefe sistemlerinin çoğuna aşinaydı. Bir ilahiyatçı değildi ancak çalışmaları ilahiyat alanının geniş okumalarını yansıtıyordu. O, bir ekonomi tarihçisi olarak, ekonomi teorisi alanında olduğu gibi bu alanda yazılmış olanların neredeyse hepsini okudu. Son derece eşsiz bir hukuk kafasına sahip olmasının yanında hukuk tarihi ve hukuk felsefesi alanında eksiksiz bir hüneri vardı. Weber, doğu toplumlarının tarihlerinin yanı sıra eski ve modern tarihin ansiklopedik bilgisine de hâkimdi. Yaşadığı dönemin bütün sosyolojik çalışmalarıyla o kadar ilgiliydi ki Freud'un o zaman hala bütünüyle bilinmeyen yazılarına bile aşinaydı. Sonuç olarak, Weber, çok yönlü bilgi sahibi olanların sonuncularından birisi⁷ oldu (Coser, 2015: 223).

⁷ Coser (2015), Weber'in düşünce gücünü ve bu gücün entelektüel çevrelerde yarattığı etkiyi şöyle özetler:

“Weber açık vizyonunu sadece hiç bitmeyen mücadele pahasına kazandı. O çok az insanın şimdiye kadar yokladığı derinliklere daldı. Onun müdahil olduğu birçok mesele vardı ve o, çoğu zaman üstün çıktığı, bazen altta kaldığı mücadelelerin içinden ortaya çıktı. Ancak bu saldırılardan, insan doğasına ve toplumuna ilişkin öyle kavrayışlar ortaya koydu ki, bu kavrayışlar bilim insanlarının olduğu kadar siyasetçilerin birçok nesli için büyük bir hazine olacaktır. Dertler, trajediler ve toplumsal eylemin tek tük başarılarına yönelik *bağılantısız ilgisi*, onu toplumsal çözümleme sanatı

Weber yaşamın esas amacını bir ‘bilim adamı’ olabilme olarak belirlemiş olmakla birlikte, aynı zamanda, devlet danışmanlığından pek öteye gitmemiş olsa da, bir politikacı, bir politika adamı olarak politika ile etkin biçimde ilgilenmiş, yukarıda da bahsedilmiş olduğu gibi, gazetelerde güncel politik sorunları ele alan yazılar da yazmıştır. Bu bakımdan, bilgi-değer, olgu yargısı-değer yargısı, özellikle de bilim-politika ilişkisi sorunları, yine özellikle bu alanlar arasındaki geçişlilik veya geçişsizlik gibi sorunlar, Weber için düşünsel/kuramsal olduğu kadar kişisel hatta varoluşsal sorunlar olmuştur (Özlem, 2017: 76).

Max Weber’in ardında bıraktığı eserler son derece önemli ve çok çeşitlidir. Bu sebepten ötürü onun çalışma alanlarını göstermeyi kolaylaştırmak için Aron (2004: 395), Weber’in çalışmalarını dört kategoride toplar:

1). *Yöntembilim, eleştiri ve felsefe incelemeleri*: Bunlar esasında, düşünce, insan bilimlerinin konusu ve yöntemleri, tarih ve sosyoloji ile ilgili incelemelerdir. Aynı zamanda epistemolojik (bilgi, kuramsal) ve felsefidir. Çünkü tarih içinde bir insan felsefesine, bilim ve eylemin ilişkileri düşüncesine ulaşır. Belli başlıları “Bilimin Kuramı Üzerine Denemeler” başlığı ile çevrilen derlemede bir araya getirilmiştir.

2). *Tamamen tarihsel eserler*: İlk çağ tarımında üretim ilişkileri üzerine bir inceleme, Max Weber tarafından verilen ve ölümünden sonra yayımlanan genel ekonomi tarihi dersleri, Almanya’nın ya da çağdaş Avrupa’nın ekonomik durumu, özellikle Polonya köylüleri ile Alman yönetici sınıfları arasındaki ilişkiler üzerine bir incelemedir.

3). *Din sosyolojisi çalışmaları*: İlk başta, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” isimli tanınmış çalışması vardır. Max Weber bunu büyük dinlerin ve ekonomik koşullar, toplumsal durumlar, dinsel inançlar arasındaki ilişkilerin karşılaştırmalı bir incelemesi ile sürdürmüştür.

ve biliminin şimdiye dek aşılamayan bir ustası yaptı”, bkz. Lewis A. Coser (2015), *Sosyolojik Düşüncenin Büyük Ustaları*, çev. Himmet Hülür, Serhat Toker, İbrahim Mazman, Deki yayınları, Ankara, s. 236.

4). Son olarak, temel eseri, yani “Ekonomi ve Toplum” başlıklı genel sosyoloji incelemesi vardır. Bu son eser de Weber’in ölümünden sonra yayınlanmıştır.

Weber’in ‘iktidar’ kavramı çözümlemesine geçmeden önce değinilmesi gereken, onun bugün bile dikkat çekici ölçüde geçerli ve yararlı olmayı sürdürdüğü toplum bilimlerinin yöntembilimi hakkındaki fikirlerinin tartışmasına yer verilecektir. Weber’in özsəl ve kuramsal fikirlerini ele alırken bu fikirlerin açıkça anlaşılmasına gerek duyulmaktadır. Tematik yönelimleri ve tarihsel erüdisyonu bakımından yoğun olan eserleri aynı zamanda epistemolojik ve yöntemsel bir katkı da içerir (Fleury, 2009: 19). Weber, saf soyut bir kuramlaştırmaya karşıydı. Bunun yerine Weber’in kuramsal fikirleri, kendisinin ampirik, çoğu zaman tarihsel araştırması içinde yer alır. Weber’in üzerinde yoğunlaştığı yöntembilimi, araştırmasını şekillendirir ve ikisinin bileşimi, onun kuramsal yöneliminin temelinde bulunmaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 112).

1.3. WEBER’İN SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİ

“Fikirler, çiçekler gibi gelişmez.”

-Max Weber

Weber bir toplum mitolojisi yaratmak ya da peygamberimsi yargılarda bulunmak peşinde olmamıştır. O, yaşadığı toplum, çağ ve ülke hakkında teşhis koymak için çabalıyordu; sosyolojisinin tümü, en dağınık görüldüğü durumlarda bile, toplumu derinlemesine ve ayrıntılı bir biçimde anlamaya yönelikti. Weber “*neyi anlayabiliriz?*” sorusunu sordu ve cevap olarak, insan eylemlerini bir ölçüde anlayabileceğimizi düşündü. Bu, Weber sosyolojisinin ilk adımı olmuştur. İkinci adım ise, toplumun temel biriminin Weber’in “atom” dediği şeyin belirlenmesidir. Toplumun atomu niteliğindeki bu birim, bireyin davranışlarını değiştirmeye yönelik kasıtlı eylemdir. Bu tür eylemleri gelişigüzel, otomatik ya da kendine yönelik hareketlerden ayırt etmek gerekir. Çünkü bunlar ‘amaçlı’ eylemlerdir: başkalarının davranışlarını değiştirmek amacıyla yapılan eylemler. Amaç, bu eylemlerin özüdür: başarıları, başarısızlıkları, kısmi başarıları ya da amaçlanmamış sonuçları ikinci derecede önem taşır. Toplum toplumsal eylemlerin bir toplamıdır, ama bir ‘kaos’

değildir. Bu eylemler belirli kategorilere ayrılıp belli yapılar içinde birleştirilebilirler. Weber'in genel anlamda sosyolojisinin görevi toplumsal eylemlerin kategori ve yapılarını gerçek ve tarihsel ortaya çıkış biçimleri içinde kavramaktır. Weber'in başlangıç noktası, sosyal bilimlerin tarihsel bilimler olarak kavranışıdır (MacRae, 1985: 63-64).

Weber'in bu anlamda, en büyük başarılarından biri, on dokuzuncu yüzyıldan beri tarih bilimleri, sosyal bilimler ve kültür bilimleri ile uğraşan teorisyenleri ve pratisyenleri bölünmeye iten iki ayrı perspektifi⁸ bütünleştirmesi olmuştur. Bu iki yaklaşım arasındaki engel, Weber'in kendi akademik kültür ortamında bilhassa daha yüksekti. Böylece Weber'in metodolojik projesini kültür bilimleri ile sosyal bilimlerin birleştirilmesi olarak tanımlamak, aynı zamanda bu sorunlar çerçevesinde belli bir konuma yerleşmek anlamına gelir. Bu iki analiz çizgisi “yorumlayıcı” ve “açıklayıcı” yaklaşım olarak adlandırılır (Ringer, 2014: 7). Parsons, bu iki farklı yöntem bilim öğretilerini nesnellik ve sezgicilik olarak sınıflandırmıştır. Parsons'a göre, bu tartışmanın altında yatan, doğa bilimleri ile insan eyleminin ve kültürünün ele alındığı bilimler arasındaki yaygın Alman ayrımıdır. İkisinin de ortak zemini, doğa bilimlerinde sorgusuz sualsiz statü edinenlerin mantıksal nitelikli genel yasalarından toplumsal ve kültürel bilimlerin yararlanabildiğinin yadsınmasıdır. Weber'in bu iki öğretiye de karşı çıkması; doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındaki ayrımı savunmasına rağmen, bu ayrımın toplum biliminin genel açıklayıcı

⁸ Alman akademik hayatını 19. yüzyılın ikinci yarısında etkisi altına alan metodolojik tartışma sadece karşılıklı ilişkili iki faktör ışığında anlaşılabilir. İlk olarak, Almanya'da doğa bilimleri ve kültürel disiplinler arasında katı bir ayrım yapılmakta, sadece –örneğin, fizik, kimya, biyoloji vb. bilimler tarafından incelenen- doğal olguların teorik (yani, bilimsel) analize daha uygun olduğu düşünülmekteydi. Kant felsefesi temelinde, toplumsal ve kültürel alanların, yani ‘manevi’ âlemin bilimsel terimlerin ötesinde kaldığına inanılmaktaydı. Bu yüzden Almanya'da doğal ve toplumsal olguların araştırılması çok farklı yönlerde gelişmişti. İkinci olarak, Marksist-olmayan ekonomik teorisi Adam Smith ve David Ricardo'nun erken dönem çalışmasından sonra durgunluk dönemine girdi ve sonuç olarak iktisatçılar 19.yüzyıldaki sanayi ekonomilerinin işleyişini açıklamakta büyük güçlüklerle karşılaştılar. Bu problem o dönemde genelde iki şekilde ele alınmaktaydı: teori geliştirmek veya tam tersine teoriden tamamen uzak durarak belirli ekonomik sistemlerin tarihsel gelişimlerini betimlemeye çalışmak, Jonathan H. Turner vd. (2017), *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, Bursa, s. 202. Ayrıca metodolojik tartışmaların ayrıntılı incelenmesi için bkz. Randall Collins, *Max Weber: Bir Kılavuz*, çev. Taylan Banguoğlu, Phoenix Yayınları, Ankara, s. 55-61.

kavramlarının dışlanması dayandığını radikal bir şekilde yadsımasıdır (2015: 650).

1.3.1. Tarih ve Sosyoloji

Weber her ne kadar bir hukuk öğrencisi olsa ve akademik işine hukuk alanında başlasa da onun erken kariyerine tarihe duyduğu ilgi egemen olmuştur. Weber, döneminde görece yeni olan sosyoloji alanına yöneldikçe bu alanın, yerleşik tarih alanıyla ilişkisine açıklık getirmeye çabaladı (2012a: 99):

“Bizi ilgilendiren sosyal bilim tipi, somut gerçekliğin empirik bilimidir. Hedefimiz, içine girdiğimiz gerçekliğin karakteristik biricikliğini anlamaktır. Bir yandan, çağdaş tezahürleri içerisinde tekil olayların arasındaki ilişkileri ve taşıdıkları kültürel anlamı, öte yandan ise, bunların tarihsel olarak başka türlü değil de neden böyle olduklarını anlamak istiyoruz.”

Weber’in geniş bir alana yayılan araştırmalarının ve tüm yöntembilimsel tartışmalarının tam ortasında bulunan bu alan, özellikle şuna dikkat çeker: Ardından ayrılmayı istemediğimiz sosyal bilim, gerçekliğin bilimidir. Bu bilimin belirgin niteliğinde, içinde bulunduğumuz ve etrafımızı çevreleyen yaşamın gerçekliğini kavramaya çalışmak anlamına gelir. Weber’e göre, sahip oldukları tarzda gelişmelerini sağlayan nedenlerin yanı sıra, bu bilimin çağdaş formlarındaki bireysel fenomenlerinin kültürel anlamını ve karşılıklı ilişkisini kavramak da önemlidir. Fenomenlerin tarihsel zorunluluktan dolayı nasıl olduğunu ve nasıl olmak zorunda olduğunu ortaya çıkarmak, bu tarihsel sorgulamanın amacı değildir. Tarihsel soruşturma, bugün nasıl olduğumuzu kavranabilir kılmalıdır (Löwith, 1999: 78).

Weber, her alanın bir başka alana ihtiyaç duyduğunu düşünmesine rağmen onun görüşü, sosyolojinin görevinin, tarihin gereksinim duyduğu ‘hizmet’i sağlamak olduğu şeklindeydi. Weber’in ifadesiyle, sosyoloji yalnızca “*başlangıç niteliğinde, alçakgönüllü bir görev*” yerine getirir. Weber, sosyoloji ve tarih arasındaki farklılığı şöyle açıklar: “*Sosyoloji, ampirik süreçlerin tipik kavramlarını ve genelleşmiş tekdüzeliklerini formüle etmeyi amaçlar. Bu durum sosyolojiyi, nedensel çözümlemeye ve kültürel öneme sahip olan bireysel eylemler, yapılar ve kişilikleri açıklamaya yönelen tarihten ayırır*”. Görünürdeki bu kesin farklılaşmaya rağmen Weber eserlerinde bu ikisini birleştirebilmiştir. Onun sosyolojisi, açık kavramların

genişletilmesine yöneldi ve böylece o, tarihsel fenomenlerle ilgili nedensel bir çözümlleme gerçekleştirebilirdi. Weber kendi ideal prosedürünü, “spesifik bakış açılarından seçilmiş olan kesin ampirik verilerin araştırılması aracılığıyla tarihsel gerçeklikte meydana gelen bireysel somut olayların, *somut tarihsel olarak* verili nedenlere sağlam bir şekilde bağlanması” olarak tanımladı. Bu yüzden Weber’in tarihsel bir sosyolog olduğu düşünmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 113).

Weber’in sosyolojiyle ilgili düşüncesini, onun döneminde Almanya’da şiddetlenen bir dizi entelektüel tartışma şekillendirmiştir. Bu tartışmaların en önemlisi, tarih ile bilim arasındaki ilişki konusuydu. Bu tartışmanın karşıt kutuplarında, tarihin, genel (nomotetik)⁹ yasalardan olduğunu düşünenler (pozitivistler) ve tarihi, kendine özgü (idiyografik)¹⁰ eylemlere ve olaylara indirgeyenler (znelciler) bulunuyordu. Pozitivistler, tarihin bir doğa bilimine benzer olabileceğini düşündüler; öznelciler, ikisini kökten farklı olarak gördüler. Örneğin, nomotetik bir düşünür, toplumsal devrimler hakkında genelleme yaparken idiyografik bir zmleyici, Amerikan Devrimi’ne neden olan spesifik olaylar üzerinde odaklanacaktı. Weber, her iki aşırı ucu da reddetti ve süreç içinde tarihsel sosyolojiyle ilgilenmenin özgün bir biçimini geliştirdi. Weber’e göre tarih, eşsiz ampirik olaylardan oluşur; ampirik düzeyde genelleme yapılamaz. Bu nedenle, sosyologlar, ampirik dünyayı, inşa ettikleri kavramsal evrenden ayırırlar (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 113).

Başka bir deyişle; Weber, teorik iddiadan yoksun betimleyici ampirizm karşısında, ‘deney zemininde’ tarihsel bir bilim oluşturmayı önerir; ama diğer taraftan bir gerçeklik bilimine dayalı kendi anlayışı zemininde bunu önermekte ve toplumsal kuralları anlaşılır kılmayı sağlayan teorik kavramlar hazırlanmasını savunmaktadır (Fleury, 2009: 21). Weber’e göre, kavramlar, ampirik dünyayı asla tamamıyla yakalayamadığı halde gerçekliğin daha iyi anlaşılmasına ulaşmak için keşifsel araçlar olarak kullanılabilirler (2012a: 103). Sosyologlar bu kavramlarla birlikte genellemeler yapabilir fakat bu genellemeler, tarih değillerdir ve onların ampirik olanla karıştırılmamaları gerekir. Weber, ampirik gerçekliğin ‘yasalar’a

⁹ Yasa ortaya koyucu bilimi ifade eder.

¹⁰ Tekil ve bir defalık olanı anlayıcı bilimi ifade eder.

indirgenmesini, kültürün sistematik bir bilim olmasını anlamsız bulmaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 113). Çünkü Weber için toplumsal bilimlerin amacı evrensel yasalar yapmak değildir (Fleury, 2009: 21).

Weber, Alman tarih araştırmacılığının bu karşıt görüşlerini reddederek, bu iki yönelimin birleşiminden oluşan kendi bakış açısını geliştirdi. Tarihin hem bireysellik hem genellik ile uygun bir şekilde ilgilendiğini düşündü. İkisinin birleştirilmesi, tikel bireyler, olaylar ve toplumların araştırılmasında genel kavramların (daha sonradan ideal tip olarak adlandırılacak) geliştirilmesi ve kullanılması aracılığıyla gerçekleştirildi. Bu genel kavramlar, her gelişimin tekilliğini, birinin diğerinden çok farklı bir tarzda sonuca varmasını sağlayan özellikleri saptamak ve tanımlamak için kullanılmaktadır. Weber'e göre böyle yapıldığında farklılıklara yol açan nedenler belirlenebilir. Bu tür bir nedensel çözümlemeye giden Weber, en azından bilinçli bir düzeyde, tarih içinde tek bir nedensel fail arama fikrini reddeder. Bunun yerine, kavramsal cephaneliğini, verili bir tarihsel duruma dâhil olan çeşitli etmenleri nedensel önemleri açısından derecelendirmek için kullanır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 115).

Sonuç olarak, Weber, tarihin, spesifik fenomenlerin bitmez tükenmez bir dizisinden oluştuğuna inandı. Bu fenomenleri araştırmak için, gerçek dünyayla ilgili araştırma yapmak için yararlı olmaları amacıyla tasarlanan çeşitli kavramların geliştirilmesi gerekliydi. Genel bir kural olarak, Weber'e göre sosyolojinin görevi, spesifik tarihsel fenomenlerle ilgili nedensel çözümlemelerde tarihin kullanacağı bu kavramları geliştirmektir. Weber, bu yolla, toplumsal yaşamın karmaşık doğasının hakkını vererek ele alacak bir bilim geliştirme çabasıyla spesifik olanı ve genel olanı birleştirmeyi amaçladı (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 116).

1.3.2. Doğa Bilimleri-Sosyal Bilimler Ayrımı

Weber, 1904'te temel bir soruyu cevaplandırmanın peşine düşer: *“Toplumsal ve kültürel olgularla ilgilenen disiplinlerde hangi anlamda ‘nesnel olarak geçerli hakikatler’ söz konusudur?”* Weber'in bundan sonraki tüm yazıları bu temel sorunun cevabı olarak düşünülebilir. Gerçekte onun amacı, öznel anlamların olgularla

ilgilenen disiplinlerde nesnel araştırmanın mümkün olduğunu göstermektir (Turner vd., 2017: 213).

Weber hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimlerin bilişsel amaçlarının temelde aynı olduğunu ileri süren pozitivist savı, hem de tarih alanında, insan eylemlerinin doğa dünyasını yöneten düzenliliklere tabi olmadığı için genellemeler yapmanın mümkün olmadığı şeklindeki muhalif Alman tarihselci doktrini reddeder. Tarihselcilere¹¹ karşı Weber, konusu ister şeyler olsun ister insanlar olsun, bilimin yönteminin daima soyutlama ve genelleme ile ilerlediğini ileri sürer. Pozitivistlere karşı ise, şeylerin tersine insanın yalnızca dışsal tezahürlerle yani davranışla değil, altta yatan güdülerle de anlaşılabilceği yaklaşımını benimser. Ve her iki yaklaşıma karşı Weber, araştırmacının değer-bağımlı problem seçimlerini ve toplumsal araştırmanın değer-yansız yöntemlerini vurgulamıştır (Coser, 2015: 203).

Weber, doğal bilimlere olan ilgimizin, bilimsel bilgi olduğu ölçüde, fenomenlerin somut bireyselliğine değil, soyut genellikleri yönüne odaklandığını savunur. Dolayısıyla doğa bilimlerinin amacı, evrensel kabul görebilen genel yasaları formül haline getirmektir. Zira bilimsel bilimlerde genel kavramlar başlı başına bir amaç oluşturur. Öte yandan toplumsal bilimlerde böyle değildir. İnsanların kültürel başarılarının soyut genelliğine değil, bireysel benzerliklerine ilgi gösteririz. Bizim için bunlar genel yasaların ‘örnekleri’ değildir. Bir erkeğin sevdiği, “kadın” değil, belli bir kadındır; hoşlandığı “resimler” değil, belli tablolardır. Toplumsal alanda somut bireysellik yönüyle ilgilenildiği için genel kavramların bu ilgiyle ilişkisi aynı olamaz; bilim insanının işinde, bunları açıklamak ve doğrulamak başlı başına bir amaç olamaz; bunlar sadece belli, benzersiz ve bireysel fenomenleri aydınlatmanın ve anlamının aracıdır. Formül budur. Weber, iki bilim grubunun temel yöntembilimsel farkını ele alarak ilerler (Parsons, 2015: 661).

¹¹ Tarihselcilik, genel olarak tarihin önemini vurgulayan, şeylerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmeleri gerektiğini savunan görüşler için kullanılan ortak deyim; özel olarak da eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik ön kabullerinden kaynaklanan bir öğretiy olarak, insan doğasını ve toplumunu tarih dışı bir perspektiften anlamının imkânsız olduğunu, insani olay durum ve meselelere dair bilginin tarihsel bir karaktere sahip bulunduğunu savunan görüş; insanların inançlarına, kavramlarına, ahlaklarıyla hayat tarzlarına ilişkin analizin bütün bu fenomenleri açıklayabilmenin yegâne yolu olduğunu söyleyen teoridir. Daha fazla detay için bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 1801.

Weber'e göre doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki farklılıklar, bilimsel ve genelleştirici yöntemlerin insan eylemi konusuna iddia edilen uygulanamazlığından değil, araştırmacının bilişsel niyetlerindeki farklılıklardan kaynaklanır. Doğa ve toplum bilimlerini ayırt eden, araştırma yöntemlerinin doğasındaki farklılık değil, bilim insanının farklılaşan ilgileri ve amaçlarıdır. Her iki bilim türü de soyutlama gerektirir. Hem doğada hem de tarihte olgular dünyasının zenginliği, her iki alanda toplu bir açıklamayı başarısızlığa mahkûm edecek derecededir. Fizikte bile gelecekteki olayları tüm somut ayrıntıları ile tahmin etmek imkânsızdır. Örneğin, hiç kimse patlayan bir mermi kovanının parçalarının dağılışını önceden hesaplayamaz. Tahmin sadece, soyutlamalar ışığında yakalanmayan bu somut olgularla ilgilenmeyi dışarda bırakan bir kavramsallaştırmalar sistemi içinde mümkün olur. Hem doğa hem de sosyal bilimlerin gerçekliğin çok çeşitli boyutlarından soyutlama yapmaları gerekir; onlar her zaman seçim yapmayı gerektirir (Coser, 2015: 203).

Doğa bilimci öncelikle doğal olayların soyut yasalar açısından formüleleştirilebilecek boyutlarıyla ilgilenir. Toplum bilimci, bu tür yasaya uyan genellemeleri insan davranışında bulmayı arzuladığı halde, insan eyleyenlerin özel nitelikleriyle ve onların eylemlerine atfettikleri anlamla da ilgilenir. Herhangi bir bilimsel yöntem, ampirik gerçekliğin sonsuz çeşitliliğinden bir seçim yapılmalıdır. Toplum bilimci genelleştirici bir yöntem benimserken, ele aldığı gerçekliğin değişebilen ve özgün boyutlarından soyutlama yapar; somut birey eylemleri, kuramsal genellemelerin kapsamı içinde “örnek olaylar” veya “kesitler” olarak algılanır. Bunun tersine, bireyselleştirici yaklaşım, genel öğeleri ihmal eder ve dikkati fenomenlerin veya somut tarihsel eyleyenlerin tikel özellikleri üzerinde sürmemeleri şartıyla savunulabilir. Weber'e göre, bu yöntemlerden hiçbiri imtiyazlı ya da doğasında diğerlerinden üstün değildir (Coser, 2015: 203).

1.3.3. Değerler Problemi

“Akademik peygamberlikler asla gerçek bir insan topluluğu değil, ancak ve ancak fanatik mezhepler yaratabilirler.”

-Max Weber

Weber’in görüşünde, insanın doğal fenomenlere ilgisinin ortak bir temeli vardır, yani denetleme. Soyut genel kavramlar açısından formül haline getirilebilen yönleriyle bu mümkündür; bilimin teknolojiye uygulanmasında doğa güçleri, insanın amaçlarına hizmet etmeye tabidir. Dolayısıyla bunların genel yönlerine ilgi duyulur ve bu her zaman, her yerde, ortak amaç olabilen tek tip ilgidir. Bu denetleme ilgisinin dışında, bilim nesnesi olarak doğal fenomenler insani değerler açısından farksızdır. Ama doğal fenomenlerle toplumsal örnek arasındaki fark tam da burada yatar. İnsanlar, eylemleri ve kültürel başarıları, bir ölçüde değer tutumu takınmamız gereken değerlerin cisimleşmiş halidir. Dolayısıyla bunların değerlerle ilişkisi ilginçtir doğrudan belirler, ya bilim insanı bu değerleri paylaşır ya da bu değerler, bilim insanının değerleriyle uyularak ya da çatışarak onun için önemli hale gelir. Toplumsal bilimlerin ampirik malzemesinin ayıklayıcı örgütlenmesi ilkesini oluşturan bu değer ilişkisidir (Parsons, 2015: 661).

Weber’e göre, hangi özel sorunun bir bilim insanının ilgisini çektiği ve hangi düzeyde açıklamanın peşinde olduğu, araştırmacının değerleri ve ilgilerine bağlıdır. Sorunun seçimi her zaman *değerle* ilgilidir. Kültürün veya toplumsal fenomenlerin açıklayıcı amaçlar için seçilmelerine, çözümlenmelerine veya düzenlenmelerine yol gösteren özel ve tek-yönlü bakış açılarından bağımsız, mutlak olarak ‘nesnel’ olan hiçbir bilimsel çözümleme yoktur. “Bilinmeye değer” olarak neyin kabul edildiği, öğrenmeye meraklı bilim insanının perspektifine bağlıdır. Bu nedenle doğa ve toplum bilimcinin prosedürleri arasında geçilemez hiçbir uçurum yoktur, fakat onların bilişsel niyetleri ve açıklayıcı tasarımları birbirinden farklıdır (Coser, 2015: 204).

Weber’in temel teoremlerinden biri değer sistemlerinin çeşitliliğidir; mümkün olan farklı sistemlerin çoğulluğu vardır. Şöyle ki malzemenin ayıklanmasını bu

sistemlerle ilişkinin belirlenmesi gibi, aynı somut malzemeler tek bir tarihsel bireye değil, bu anlamda bunu inceleyerek olabildiğince çok bakış açısına neden olacaktır. Genel kavramlar tarihsel bireyin analiz ve başkalarıyla karşılaştırma sürecinde oluşur. Öyleyse sürecin son derece tek tip bir genel kavramlar sistemi yaratmayacağı, değere bakış açıları ya da bilgi için önemli başka bakış açıları kadar çok sayıda sistem yaratacağı sonucu çıkar. Toplumsal bilimlerde geçerli tek bir evrensel genel teori sistemi olamaz. Weber'in ideal tip öğretisi için çok önemli olan toplumsal bilim kavramlarının doğasının “kurgusal olduğu” görüşüne vardığı başlıca yollardan birisi budur (Parsons, 2015: 662).

Weber'in tüm çabası, akılcı bir bilme etkinliği olarak bilime değer ve idelerin sokulmaması, bulaştırılmaması yolundadır. Weber, açık veya saklı olarak, ahlaksal, dinsel veya politik “maksim”lerden¹² hareketle gerçekliğe bilimsel olarak yönelmenin olanaksızlığını savunur. Akılcı ve ampirik olarak bakıldığında gerçeklik, hiç de ahlaksal anlamlı bir *kozmos*¹³ olmayıp, tekil olguların korkunç bir biçimde devinip durduğu bir kaostan başka bir şey değildir. İnsanın yaşamasını yönlendirmede bu tür değer ve idelere bağlanıp bağlanmaması gerektiği bir ahlak sorunudur, bir bilimsel sorun değildir. Burada önemli olan, bu değer ve idelerin bilimsel etkinliğe sokulmasını önlemektir. Değer ve idelerini bilimsel açıklamalarına temel yapmak isteyen kişi, bilim yapmış olmaz (Özlem, 2017: 80-81). Weber bu durumu şöyle dile getirir:

“Bu büyüsünü yitirmiş, akılcı bir imgeleme ile tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş olan dünyada, ‘yüksek’ ilkelere bağlı görüş açılarını akılcı çözümlemelerin karşısına koymayı savunmak isteyen kişi, şansını bilimden başka bir yerde aramalıdır” (Weber 1963: 14'den aktaran: Özlem, 2017: 81).

Weber'in bilme değer yargılarının sokulmaması konusundaki bu tavrı, *olgu ile değer* arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Çünkü bilim *olan* ile ilgilenir; oysa her tür değer ve ide, her tür ahlaksal, dinsel, politik inanç veya yargılar, bir gereklilik önerisi taşıdıklarından, *olması gereken* ile ilgilidir. *Olan* ile *olması gereken* arasında ise,

¹² Maksim; genel olarak, bir bireyin benimseyebileceği ya da bireye, eylemlerinde iyi bir yol gösterici olarak kabul etmesi tavsiye edilen davranış kuralını ifade eder. Burada kural, genel kabul gören bir iddia ya da kuraldır, bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 1254.

¹³ Tek, birlikli ve düzenli bir bütün ya da sistemi ifade etmekte kullanılan terim.

bilimsel düşünce içinde bir geçişlilik olamaz. Bir olgu yığını olarak gerçeklik, hiçbir gereklilik içermez; o, insanların istek, niyet ve arzularından türemiş bir *telos* da taşımaz. İnsansal amaç ve erekler, gerçekliğin çıplak ve kaotik olgusallığını örtemez. Kısacası, gerçekliğe, *olan*'a bir gereklilik, bir *olması gereken* yüklenemez. Yani Weber için bilimselliğin ilk koşulu, bilimsellik için temel talep, bu 'şeyler'den, yani değer yargılarına göre kurulmuş 'kozmos'lardan arınmaktır:

“Olabilirdi sık yapılması gereken şey, araştırmacı ve yorumcunun, empirik olguların saptanması işi ile kendi pratik değerlerine bağlı tutumunu kayıtsız şartsız birbirinden ayırmasıdır” (Weber, 1951: 486'dan aktaran: Özlem, 2017: 82).

Weber'e göre, değer ilgililiğin, değer-yansızlıktan ayrılması gerekir, çünkü bunlar fikirlerin iki farklı düzenine karşılık gelir. Değer-yansızlık, öncelikle, toplum bilimcinin, sorununu kendi değerleriyle ilişkili olarak seçer seçmez, verilerinin ortaya koyduğu yönergeleri izlerken, değerleri -kendisinin veya başkalarının- askıya alması gerektiğini ima eder. O kendi değerlerini verilere dayatamaz ve o, sonuçların kendi değer verdiklerine ters olup olmadığına bakmaksızın kendi araştırma çizgisini izlemeye mecburdur. Değer-yansızlık teriminin anlamı, bilimle ilgilenen insanların, kesinlikle vatandaş olarak rollerinde değil de bilim insanı olarak rollerinde, bilimin değer sistemi tarafından yönlendirilmeleri gerektiği şeklindeki normatif öğüde karşılık gelir (Coser, 2015: 205).

Weber'e göre tüm tarih ve sosyolojiler görelidir. Bu görecelik zorunlu ve doğrudur. Değerler alanı nesnelliğe kapalıdır. Ancak tarihçi ya da sosyolog ilgi alanını tespit ettikten ve böylece değerler konusundaki tutumunu belirledikten sonra, nesnelliğe ve gerçeğe bağlı kalmak için elinden geleni yapmalıdır (MacRae, 1985: 66).

1.3.4. Yorumlayıcı Anlama Yöntemi

Doğa bilimcilerin aksine bir toplum bilimci madde üzerinde araştırma yapmaz, bunun yerine, toplumsal ilişkileri ve bir etkinliği çözümler. O halde, toplumsal ilişkileri üreten insan etkinlikleri doğal olgularda yeri olmayan bir niteliğin, *anlam*'ın etkisi altındadır. Her toplumsal eyleyicinin -toplumsal davranmanın sonucu olarak- çeşitli değer ve ideallere itibar etmesi, kişinin davranışına bir anlam yüklemesi

demektir ki, bu, Weber'in deyimiyle "öznel yönelim" adını alır. Doğa bilimlerinin inceleme konusunun bu manada bir *anlam*'ı olmadığına göre, sosyal bilimlere onun yöntemini taşımak mümkün değildir. Doğal devinimsiz olgular nedensel açıklamalarla izah edilebilir, yani geçmiş başka olgularla izah edilebilir. Ancak, toplumsal olguları anlamak için fazladan bir çaba sarf edilmesi gerekir, çünkü onların nedenini açıklayabilmek için güdülerini de anlamak gerekir; bu da insanın edimde bulunmasına yol açan nedenler ve peşinde olduğu hedeflerdir. Her etkinliğin açıklamayla ortaya konulamayan iyi ya da kötü bir amacı vardır. Weber'e göre, bir etkinliğin anlamını aydınlığa kavuşturmakta kullanılacak en iyi yöntem, *anlamaya* yönelik yöntemdir. Anlamaya¹⁴ yönelik yöntemin görevi insan ilişkilerine özgü sorunlarda dümdüz açıklamaların bıraktığı boşlukları doldurmaktır (Freund, 2006: 193-194). Anlam hiçbir zaman nesnenin bünyesinde verili değildir; anlam, nesneye içkin bir nitelik değildir; buna bağlı olarak, nesnelerin niteliklerini, yasalarını ya da kalıcı karakterlerini incelemek üzere tasarlanmış bir usulle kavranamaz. Tersine, insan farklı şeylere aynı anlamı verirken, aynı şeylere farklı anlamlar da verir. İşte bu çeşitlilik Weber'e göre, ancak *anlamaya yönelik* yöntemle kapsanabilir (Freund, 2006: 193-194).

Doğal dünyada nedensel ardışıklığın rasyonel bilgisinin elde edilebileceği, ancak insan dünyasının tahmin edilemezliği ve irrasyonelliği nedeniyle, rasyonel açıklamaya uygun olmadığı itirazı yükseltildiğinde, Weber durumu tersine çevirerek karşılık verir. Doğa hakkındaki bilgimizin, her zaman adeta dışarıdan olması gerekir. Biz sadece olayların dışsal akışını gözleyebilir ve onların tek biçimliliklerini kaydedebiliriz. Ancak insan eylemiyle ilgili olarak, olayların tekrarlayan ardışıklığının kayıtlarını tutmaktan daha fazlasını yapabiliriz; insanların eylemlerini ve sözlerini yorumlama yoluyla güdülerini ele alabiliriz. O bu yöntemle, elbette pozitivistlere de karşı çıkar: "*Toplumsal olgular nihayetinde anlaşılabilir*"

¹⁴ Burada Weber bir yorumlama gereğini ortaya çıkarır; bu da onun çapraz sağlama, karşılaştırma, mantığa uygun gözlem ve onun değerlere gönderme dediği şeyi gerektiren değerlendirmeler üzerine kurulu olması demektir. Böylece onun anlama kavramı, bir olayı yeniden yaşama yeteneğine ya da kişisel deneyime önem veren kuramcılarının yaklaşımlarını geçersiz kılmıştır. Weber, sık sık "Sezar'ı anlamak için Sezar olmak gerekmediğini" vurgulamıştır, bkz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet (2006), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, s. 195.

olgulardır”. Weber’e göre, insan eylemini, eyleyenlerin kendi davranışlarına ve başkalarının davranışlarına attettikleri öznel anlamları kavramakla anlayabiliriz. Tavuk çiftliğinin bir sosyolojisi sadece, davranışın düzenliliklerine -başka bir ifadeyle, bir gagalama düzenine- açıklama getirebilir. İnsan gruplarının bir sosyolojisi, eylemin öznel yönlerine, anlam ve güdü alanına ulaşılabilmenin paha biçilemez avantajına sahiptir (Coser, 2015: 204).

Weber, entelektüel yaklaşımının özgünlüğü sayesinde toplumsal bilimlerini özgül bir yöntemle donatır (Fleury, 2009: 26). Bu yöntem “*Ekonomi ve Toplum*”un daha ilk cümlesinde kendini gösterir: “*Bizim sosyoloji dediğimiz şey... toplumsal faaliyeti yorumlayarak yorumlama yoluyla kavrama ve dolayısıyla, gelişimini ve sonuçlarını nedensel olarak açıklama iddiasındaki bir bilimdir*” (Weber, 2018: 29). Yaklaşımının farklı evrelerini bu sözlerle dile getirmektedir: *kavrama, yorumlama ve açıklama*. Weber gerçekten de öncelikle bireylerin toplumsal eylemini *anlamaya* çalışır. Bu aynı zamanda bireylerin hedeflediği anlama önemli bir yer ayırmayı ve aksiyolojik bir yansızlığı¹⁵ benimsemeyi gerektirir. Daha sonra da, gerçeğin sonsuz çeşitliliğine düzen vermek için, temel işlevi gerçekliğin *yorumlanmasına* teşvik olan “ideal tip” dediği şeyin inşası ilkesini ortaya koyar. Son olarak, *açıklamaya* hizmet etmek amacıyla, “nedensel isnat” olarak adlandırdığı şeye kalkışmayı önerir (Fleury, 2009: 27).

Weber sosyologların doğa bilimcilerden daha avantajlı olduklarını düşündü. Bu avantaj, sosyoloğun toplumsal fenomenleri *anlama* yeteneğinde bulunur, oysa doğa bilimci, bir atomun veya kimyasal bir bileşimin davranışıyla ilgili benzer bir anlayış edinemez. Almancada anlamaman karşılığı olarak kullanılan kelime *verstehen*’dir. Tarihsel araştırmasında Weber’in *verstehen*¹⁶ terimini özel olarak kullanımı, çağdaş

¹⁵ Weber’in “aksiyolojik yansızlık” olarak adlandırdığı şey, her türlü değer yargısının reddinden ibarettir. Değer yargılarına, inançlara ve kişisel kanılara karşı çıkan bilimsel araştırma, bu aksiyolojik yansızlığı varsayar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Laurent Fleury (2009). *Max Weber*. çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.10.

¹⁶ *Verstehen*, tin bilimlerinde anlamları failin bakış açısından hareketle inşa etmeyi amaçlayan yöntemin; özel olarak, toplum ve kültüre ilişkin araştırmayı yeni baştan yorumlamaya ve yeni bir yaşama felsefesi inşa etmeye, tin bilimleri için bir temel sağlamaya çalışmış olan W. Dilthey’nin, daha genel olarak da 19. yüzyılda Alman düşünür ve sosyologlarının tabiat bilimlerinin ya da pozitivist sosyolojinin yöntemine alternatif olarak geliştirdikleri anlama yönteminin Almanca

sosyolojinin yöntembilimine onun en çok bilinen ve en tartışmalı katkısıdır. Weber'in *verstehen* üzerine düşünceleri, kendi döneminin Alman tarihçileri arasında görece yaygındı ve *hermeneutik*¹⁷ olarak bilinen bir alandan türetilmişti. *Hermeneutik*, basılı yazıların anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik özel bir yaklaşımdı. Amacı, metnin temel yapısını olduğu kadar yazarın düşüncesini de anlamaktı. Weber bu fikri, metinlerin anlaşılmasından toplumsal yaşamın anlaşılmasını kapsayacak şekilde genişletmeye çabaladı. Başka bir deyişle Weber, eyleyenler, etkileşim ve aslında tüm insanlık tarihini anlamak için *hermeneutik* araçları kullanmayı amaçladı (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 117).

Yorumlayıcı anlama düşüncesi Weber'le birlikte ortaya çıkmadı. Onu ilk defa tarihçi Droysen geliştirdi ve Dilthey¹⁸ gibi bilginler tarafından yaygın bir şekilde kullanıldı. Ancak onlara göre bu yöntem sezgiyi, rasyonel-nedensel açıklamadan üstün tutmak demektir. Tersine Weber bu yöntemi sadece, nedensel ilişkileri saptamanın ilk basamağı olarak gördü (Coser, 2015: 204). *Verstehen* hakkındaki yaygın yanlış kavrayışlardan biri, onun, araştırmacı tarafından basitçe 'sezgi'nin

özgün ifadesi, bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 1933.

¹⁷ *Hermeneutik*, genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kuramların anlamını kavrama ve yorumlama sanatını ifade eder. 19. Yüzyılda, pozitivistin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı, farklı bir yönetime ihtiyaç duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisidir. Terim, felsefe Dilthey tarafından kazandırılmıştır. Hermeneutiğin kapsamını her tür insan davranışını ve bütün beşeri ürünleri anlamaya imkân verecek şekilde genişleten Dilthey'den sonra, hermeneutik disiplini ya da yöntemi Heidegger'de çok daha derin ve geniş bir anlam kazanmıştır. Dilthey, doğa bilimlerinin tersine, tin veya kültür ya da insan bilimlerinde anlamayla, geçmiş toplumların eserlerinin yorumuyla ilgilenmişti. Oysa Heidegger'in hermeneutiği metinleri ve başkaca ürünleri yorumlayan varlığın, insan varlığının yorumuyla ilgilenir. Kendisinde hermeneutiğin biraz daha önem ve temel bir ağırlık kazandığı Gadamer ise insanın kendine özgü bir oyun mekânı, bir anlamlar dünyası içinde yaşadığı ve bu mekânın da yalnızca refleksiyonlu bir anlama yoluyla bilinebileceği ve çağların, kültürlerin, sınıfların ve toplumların, ancak bir çağın ya da toplumun dildeki sözlere verdiği ortak anlamlarla şekillenen yaşam biçimleri aracılığıyla anlaşılabilen kabulleriyle, felsefi hermeneutiği epistemolojik boyutuna ek olarak ontolojik bir düzlemde de ortaya koymuştur. Gadamer'de anlama, tarihsel bir çerçevede içinde var olan bilinçli insan varlıklarının dünya ile ilişki içine girmelerinin en temel ve biricik yolu haline gelmiştir, bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 942.

¹⁸ Weber'e göre Dilthey'nin çalışmasındaki temel problem, onun sanki nesnel bir sosyal bilim tür değerlerinin arzuları ve düşüncelerinin mistik ve sezgisel olarak yeniden-yaşanması üzerine kurulabileceği düşüncesiyle, her bireyin iç dünyasını anlamayı vurgulamasıdır. Weber ise bir yandan bireysel davranış anlamının önemini vurgularken, öte yandan tarihsel olayların önemini nesnel bir biçimde değerlendirebilmiştir, Jonathan H. Turner vd. (2017), *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, Bursa, s. 208.

kullanılması olarak görünmesidir. Dolayısıyla birçok eleştirmen, onu “yumuşak”, rasyonel olmayan, öznel bir araştırma yöntembilimi olarak görür. Bununla birlikte Weber, *verstehen*’in basitçe, sezgi, duygudaş katılım veya empatiyi kapsadığı şeklindeki fikri kesinlikle reddetti. Ona göre *verstehen*, bir metine veya toplumsal bir fenomene yönelik bir düşünce edinmekten çok, sistematik ve sıkı araştırma yapmayı kapsıyordu. Başka bir ifadeyle Weber için *verstehen*, araştırmanın rasyonel bir prosedürüydü (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 117).

Weber empatinin ve çözümlenen deneyimin yeniden yaşanmasının bir etkinliğin öznel anlamını kavramaya yardımcı olduğunu savundu. Ancak herhangi bir yorumlayıcı açıklamanın bilimsel bir önermenin saygınlığına ulaşması için, nedensel bir açıklama haline gelmesi gerekir. *Verstehen* ve nedensel açıklama toplum bilimlerinde yöntemin karşıt ilkeleri olmaktan çok birbiriyle bağlantılıdır. Anlamla ilgili doğrudan sezgiler, nedensel açıklamayı amaçlayan kuramsal yapıların kapsamına dâhil edilebildikleri takdirde geçerli bilgiye dönüştürülebilirler. Bu tarz yorumun, bilimsel araştırmacının kendi değerlerinin bulaşma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı itirazına karşı Weber, yorumun da kanıtın denetiminden geçirilebileceği karşılığını verdi. Weber yorumla ilgili bu durumun, doğa bilimci için de pekâlâ söz konusu edilebilecek olan konu seçiminin -yorum seçiminden farklı olarak- araştırmacının değer yöneliminden kaynaklanma durumundan farklı görülmesi gerektiğini savundu (Coser, 2015: 204).

Weber, bazen “açıklayıcı anlama” bazen de “motifleri rasyonel olarak anlama” dediği nedensel anlamayı şöyle betimlemektedir (2018: 18-19):

“Biz, $2 \times 2 = 4$ ifadesini kullanan birisinin bu ifadeyi hangi anlamda kullandığını veya bunu neye dayanarak kanıtladığını motiflere bakarak anlarız. Bu ifadenin ticari bir işlem, bilimsel bir kanıtlama, teknik bir hesap veya benzeri bir eylemle ilgili olduğunu gördüğümüz ve böyle bir ilginin bizce kavramsal olarak anlaşılabilir bir anlamının ‘mevcut’ olduğunu varsaydığımız sürece; ifade sahibinin kesinlikle böyle bir ilgi doğrultusunda hareket ettiğini belirtebiliriz. Bu demektir ki, bize kavramsal olarak anlaşılabilir bir anlam bağlamı kazandırılmıştır.”

1.3.5. Nedensellik

Weber’in yöntembiliminin başka bir boyutu, onun nedensellik araştırmasına bağlılığıdır. Nedensellik, Weber’in, içinde nomotetik ve idiyografik yaklaşımları

birleştirmeyi amaçladığı başka bir alan olduğu için de önemlidir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 118). Weber için fenomenler arasında nedensellik zincirleri oluşturarak toplumsal bilimler için “tarihsel isnat yargıları” saptamak önem taşır. Marx’tan farklı olarak, açıklama, Weber’e göre, çoklu nedenlere başvurmaya gerektirir (Fleury, 2009: 32). Weber nedenselliği olasılık bağlamında ortaya koymuştur (Coser, 2015: 207). Nedensellik ile basitçe, bir olayı, başka bir olayın izlemesi veya onunla başka bir olayın aynı anda olması ihtimalini kasteder. Ona göre birçok tarihçinin yapmaktan hoşnut olduğu gibi tarihsel sabitler, yinelenmeler, analogiler ve koşutluklar aramak yeterli değildi. Bunun yerine araştırmacı, tarihsel değişimlerin anlamlarını olduğu kadar nedenlerini de aramalıdır. Tek-yönlü nedensel bir modelin -Marx’ın diyalektik düşünce tarzına karşıt olarak- olduğu düşünülebileceği halde Weber, özsel sosyolojisinde ekonomi, toplum, siyasa, örgüt, toplumsal tabakalaşma, din arasındaki ilişkileri uyum içinde ele aldı. Dolayısıyla Weber, çalışmasını çok nedenli bir yaklaşıma dayandırır, bu yaklaşıma göre *“birbirini etkileyen çok sayıda etki çoğu kez etkili nedensel faktörlerdir”* (Roth, 1978: 21).

Weber’e göre, tarihsel ve sosyolojik bilimler sadece davranışların öznel anlamlarının anlaşılır yorumları değil, aynı zamanda nedensel bilimlerdir. Sosyolog inançlar sistemini ve topluluğun davranışını anlaşılır kılmakla yetinmez, olayların nasıl cereyan ettiğini, belirli bir inanma biçiminin belirli bir davranış biçimini nasıl belirlediğini, siyasetin belirli bir örgütlenmesinin ekonomik örgütlenme üzerinde nasıl etkili olduğunu belirtmeye çalışır. Başka bir deyişle, tarihsel ve sosyolojik bilimler, anlaşılır biçimde yorumlarken aynı zamanda nedensel olarak açıklamak isterler. Nedensel belirlemelerin çözümlenmesi, bilimsel sonuçların evrensel geçerliliğini güvence altına alan yollardan biridir (Aron, 2004: 408).

Toplumsal araştırmada nesnel ampirik kesinlik Weber’e neredeyse hiç ulaşılabilir görünmemiştir. O, araştırma konusu nesneyi belirlemeye yardım eden çeşitli nedensel zincirleri izlemenin yapılabilecek en iyi şey olduğu sonucuna varır. Weber, tanımsal ifadelerinde olasılık kavramını kullandığında -örneğin, belirli bir davranış normunun kendisine bağlı kalacağı “bir olasılık var olduğu sürece” bir

ilişkiyi mevcut olarak tanımlarken- benzer değerlendirmeler yapar. Burada olasılık, belirli bir bağlama dâhil olan insanların büyük ihtimalle davranışlarını normatif beklentiler açısından yönlendirecekleri anlamına gelir. Ancak bu her zaman olasıdır ve hiçbir zaman kesin değildir. Çünkü bazı eyleyenler için onların biricik toplumsal ilişkilerine özgü nedensellik zincirlerinin, beklenen olasılıktan uzaklaşmaya yol açacağı da varsayılabılır. Weber'in nedensellik görüşündeki iki doğrultuyu -tarihsel ve sosyolojik- ayırt etmek uygundur. Tarihsel nedensellik bir olaya neden olmuş olan biricik koşulları belirler. Sosyolojik nedensellik, iki fenomen arasında düzenli bir ilişkinin kurulmasını varsayar, bu ilişkinin, A'nın B'yi kaçınılmaz kıldığı bir biçim alması zorunlu değildir ama A'nın B'ye az veya çok destek olduğu bir biçim alması muhtemeldir. Tarihsel nedensellik arayışı şu soruyu sorar: Bolşevik Devrimin nedenleri nelerdir? Sosyolojik nedensellik arayışı, bütün devrimlerin veya devrimlerin kendine özgü ideal tiplerinin ekonomik, demografik veya özel olarak toplumsal nedenleri sorgulamayı gerektirir (Coser, 2015: 208).

Weber'in nedensellik ile ilgili düşüncesi hakkında hatırlanması gereken ciddi bir şey, onun, toplumsal yaşamın özel bir anlayışına (verstehen) sahip olabilmemiz nedeniyle toplum bilimlerinin nedensel bilgisinin, doğa bilimlerinin nedensel bilgisinden farklı olduğu inancıdır. Weber' göre, anlamlı bir şekilde yorumlanabilen insan davranışı (eylem), değerlendirmeler ve anlamlara başvuruyla belirlenebilir. Bu nedenle, nedensel açıklama ölçütümüz, bu tür bir oluşumun tarihsel açıklanışında eşsiz bir doygunluğa ulaşır. Dolayısıyla toplum bilimcinin nedensel bilgisi, doğa bilimlerinin nedensel bilgisinden farklıdır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 118).

Weber'in nedensellik üzerine düşünceleri, nomotetik ve idiyografik bilgi arasındaki çatışmanın üstesinden gelme çabasıyla yakından ilişkilidir. Nomotetik bir bakış açısını paylaşıyorlar, toplumsal fenomenler arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürerler oysa idiyografik bir perspektifi destekleyenler, bu oluşumlar arasında yalnızca rastlantısal bir ilişki görmeye eğilimli olacaklardır. Weber her zamanki gibi, kendisinin “yeterli nedensellik” kavramıyla özetlenen ikisinin ortasında bir görüşü benimser. “Yeterli nedensellik” nosyonu, sosyolojide yapacağımız en iyi şeyin, toplumsal fenomenler arasındaki ilişki hakkında olasılıksal ifadeler geliştirmek

olduğu şeklindeki görüşü benimser; yani eğer x meydana gelirse y'nin meydana gelmesi olasıdır. Amaç, belirli bir etkinin belirli koşullar tarafından ne ölçüde desteklendiğini 'tahmin etmek'tir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 119). Weber'in hedefi, "toplumsal gerçekliğin nedensel kavranışı"nda yatmaktadır. Bu kavrayış, nedensel isnadın olasılık koşulu ve ürünüdür (Fleury, 2009: 34).

1.4. KAPİTALİZM VE PROTESTAN ETİĞİ

"Püriten yaşam kavramının gücü yeterli olduğu sürece her koşul altında ussal burjuva ekonomik yaşam biçimine olan teşviki destekleyecektir; onun en temel ve tek tutarlı temsilcisidir."

-Max Weber

Weber, ilk önemli sosyolojik incelemesi olan *"Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu"*nda, eşsiz bir toplumsal formasyonun, modern Avrupa kapitalizminin sosyolojik analizi problemine eğilir ve onun tarihsel gelişmesini ideal tip yöntemine bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Protestan teolojisi ile kapitalizmin ilişkisinin incelenmesi, hem tarihsel sosyoloji kapsamında bir çalışma hem de sistematik sosyolojide, tipik kuruluşların karmaşık ampirik malzemeye uygulanmasıyla ortaya konan metodolojik bir uygulamadır (Swingewood, 1998: 183). Weber, Protestanlığın Batıda kapitalist ruhun gelişimiyle ilişkili olduğunu göstermek için söze 'kapitalist ruh' terimini açıklayarak başlar. 'Kapitalist ruh' terimi, onun diğer çoğu temel kavramı gibi, tarihsel süreçleri anlama aracı olarak gerçek dünyanın bazı yanlarını kavramsal olarak vurgulayan bir 'tarihsel ideal tip'tir (Turner vd., 2017: 245).

Weber'in kapitalizmden kastettiği; formel açıdan özgür emeğin rasyonel biçimde örgütlenmesi, işyerinin evden ayrılması, rasyonel muhasebe yöntemleri ile rasyonel hukuk ve yönetim sistemlerinin gelişmesiyle karakterize edilen bir sistemdir. Weber'e göre kapitalist toplumsal formasyonun sosyolojik açıklaması, salt ekonomik faktörlerin önemini kabul etmenin yanı sıra, toplumsal davranış ve eylem biçimleriyle birlikte ona özgü rasyonalizm biçimlerini saptamaktadır. Nitekim kapitalizmin ruhunu oluşturan şey eylemdeki motivasyon yapısıdır. Değişim, daima

insan faillerinin eylemleriyle değişimi ifade eder. Kapitalizmin ruhu toplumsal bir etikdir; çileci Protestanlık ve onunla bağlı olan, Püritenler ve Kalvinistler gibi dinsel mezheplerle yakından ilişkilendirilen bir tutumlar ve davranışlar yapısıdır. Weber bunlardan en çok, Kalvinizmin önemi üzerinde durur. Weber'e göre Kalvinizm, dünyevi ödev ya da meslek nosyonu etrafında kurulmuş olan, içsel bir dünyevi çilecilik biçimidir. Bütün Protestan mezhepleri içinde, meslek nosyonunu, kapitalist gelişmeye uygun olan değerlerle birleştirmeyi Kalvinistler başarmıştı (Swingewood, 1998: 185-187). Kalvinizm, inananların dünyaya pozitif açıdan bakmalarından ziyade, yüzeysel bir kaderci yaklaşımı öngören alinyazısı anlayışını savunmaktaydı. Kalvinistler seçimlerini, dinsel inançların toplumsal değişiminde pasif bir öge değil, dinamik bir etken işlev gördüğü hayır işleriyle kanıtlamak zorundaydılar. Alinyazısı çok çalışma ile sonuçlanmış, insanların tüm hayatı dini bir gayret haline gelmiştir. Bir Püriten sadece, sürekli metodik çalışma sayesinde kurtarıldığına emin olabilmifitir. Bu durum Püritenleri özellikle, bitmeyen bir para kazanma hedefine yönelik uzun saatler harcayabilecekleri bir iş olan ticarete girişmeleri konusunda motive etmiştir. Bu durumun ironik yanı, püritenlerin zengin olmuş olmalarıdır. Uzun saatler çalışmaları ve metodik iş pratikleri, servet edinmelerine yol açmıştır. İşleri büyümüş ve ileri gelen vatandaşlar haline gelmişlerdir. Kapitalizm gelişmiş ama püritenlik gözden kaybolmaya başlamıştır. Protestan ahlakı, tam da dünyayı dönüştürücü etkisi nedeniyle sonunda kendi altını oymuştur (Collins, 2017: 72-73).

Weber, sadece böylesi bir kader nosyonundan ve delil kavramından doğan psikolojik yaptırımlar etkilerini koruduğu sürece, bir etiğin “yaşam davranışı ve böylece ekonomik düzen üzerinde bağımsız bir etki göstereceğini” iddia eder. Dolayısıyla, Weber'in argümanı, kapitalizmin doğuşunda belirli teologların fikirlerinin değil, “dinsel inançtan kaynaklanan, pratik davranışı yönlendiren ve bireyin uyumunu sağlayan bu psikolojik yaptırımlar”ın etkisinin belirleyici bir rol oynadığıdır. Dinsel önderler bilinçli bir şekilde, bir kapitalizm etiği yaratmaya koyulmamışlardır; toplumsal eylemin maksat dışı sonuçları fiilen böylesi bir duruma yol açmıştır. İnsan özne, bilinçli olarak değil ama aktif bir biçimde, insanlığı, fikirleri ve toplumu dönüştürmüştür (Swingewood, 1998: 188).

1.5. İDEAL TİPLER KURAMI

Weber, Alman sosyoloji ve tarihselcilik yaklaşımının bireyselleştiriciliğinden ve tikelleştiriciliğinden kaçınmak için anahtar bir kavramsal aracı, *ideal tip* nosyonunu geliştirir. Weber anımsanacağı gibi, hiçbir bilimsel sistemin, bütün somut gerçekliği yeniden üretme yeteneğinin olmadığını ve herhangi bir kavramsal aracın, tikel fenomenlerin sonsuz çeşitliliğine adil davranamayacağını savundu. Tüm bilimler soyutlamanın yanı sıra seçimi de gerektirir. Yine de toplum bilimci kavramsal aracını seçerken bir ikileme kolayca yakalanabilir. Toplum bilimcinin kavramları çok kesin olduğunda -kapitalizmi veya Protestanlığı, ekonomi veya dinin genel kavramları içine dâhil ederek açıklamaya çalışırken olduğu gibi- onun bu kavramlar için en ayırt edici olan şeyi dışarıda bırakması olasıdır. Diğer taraftan, tarihçinin geleneksel kavramsallaştırmalarını kullandığında ve tartışma konusu fenomeni tikellettiğinde, ilgili fenomenlerle karşılaştırma yapmanın tüm kapılarını kapatır. *İdeal tip* kavrayışı bu ikilemden kurtulmayı sağlamak demektir (Coser, 2015: 206).

Weber kendi bilim kuramı ve metodoloji öğretisinde, kültür bilimlerinin baş vurabileceği kavram türünü ideal tip kavramları olarak belirlemiş ve bu kavramları doğa bilimlerinin yasa kavramlarından özenle ayırmaya çalışmıştır. Weber, ideal tipleri, işaret ettikleri kültür nesnelerinin farklılığına göre çeşitli türlere de ayırmıştır. Onun ideal tip sınıflandırması, bilgi filozofu olarak sahip olduğu genel felsefi tutumun bir ürünü olduğu kadar, tarihçi ve sosyolog olarak tarih ve toplum görüşünün ve bağlı olarak tarih felsefesinin izlerini de taşımaktadır. Öyle ki ideal tip sınıflandırması, Weber'in filozof ve bilim adamı kimliklerinin birlikte görülmesine olanak sağladığı gibi, Weber'de tarih-sosyoloji ilişkisinin niteliğinin görülmesini de kolaylaştırır (Özlem, 2017: 335).

Her bilim araştırdığı olguların unsurlarını belirleyecek kavramsal bir haritaya ihtiyaç duyar. Ancak, toplumun kavramsal bir haritası, insanlar güvenilir bulmadıkları için Weber dönemine kadar henüz ortaya atılmamıştı. Buradaki güvenilirmezliğin nedenlerinden birisi, toplumsal davranış kalıplarını özetleyen kavramların olmamasıydı. Bundan dolayı Weber, onları geliştirmeye koyulur. Onun

hedefi, bu genel alan hakkında, çok farklı değer tutumlarıyla bile tutarlı bir kavramlar sistemi oluşturmaktır (Turner vd., 2017: 217).

İdeal tipler, Weber'in sosyolojisini teorik bir şemadan çok ampirik bir gerçekliğe bağlar. İdeal tipler çok geniş kapsamlı farklılaşmaları, evrenselleşmeleri ve büyük ölçekli evrimsel süreçleri yakalamaya çalışmaz. Geleneksel toplumlardan modern toplumlara ya da Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a geçişi öngören kültürel değişimleri belgelemeyi de hedeflemez. İdeal tipler anlamlı eylemin kalıplaşmış yönelimlerini kavramsallaştırarak, ne ampirik gerçekliğe dair eksiksiz bir tasvir sunar ne de genel yasalar ve teoriler geliştirir (Kalberg, 2017: 162-3). Weber'in anlattığı ideal tip, birleşik bir kavramsal örüntü oluşturmak için bir araya getirilmiş, somuttan soyutlanmış unsurlardan oluşan bir yapıdır. Bu somut gerçekliğin bazı yönlerinin tek yanlı abartısını içerir ama somut gerçeklikte, yani tamamıyla rasyonel eylem gibi çok özel birkaç örnek dışında somut bir şekilde var olarak bulunmamalıdır. Bu ütopyadır (Parsons, 2015: 671). Bir ideal tip, araştırmacının, somut durumlardaki benzerlikleri olduğu kadar sapmaları da belirlemesini sağlayan bir ölçüm çubuğu işlevi gören çözümleyici bir kurgudur. O, karşılaştırmalı çalışma için temel yöntemi sağlar. Kurgu içinde düzenlenen bir hayli dağınık, ayrık, az veya çok mevcut olan ve bazen mevcut olmayan somut tikel fenomenlerin sentezi yoluyla oluşturulur. Bir ideal tip, ahlaki idealler anlamına gelmez (Coser, 2015: 206).

Weber, bir kişinin, bir şeye uyguladığı kategorilerin dışında hiçbir şey bilemeyeceğine inanır. Bu tarih, ekonomi, güncel sosyal hayat ve bireysel insan fail için de geçerlidir. Bilinebilecek her şey, idealar aracılığıyla görülür. Weber, sosyal bilimciler için bunları *ideal tipler*¹⁹ olarak adlandırmıştır. Weber için mesele, maddi dünyanın gerçekte var olmadığı ya da tarihin gerçekte vuku bulmadığını söylemek değildir. Sadece, tarihin kendinde ne olduğunu asla bilemeyiz. Tarih, milyonlarca insan boyunca ve zaman ve mekânın uçsuz bucaksız enginliğine yayılmış muazzam bir tikel olaylar akışıdır. Sosyal bilimci her zaman üzerinde yoğunlaşacağı tikel

¹⁹ İdeal tip doktrini Max Weber meşhur etmiştir fakat bu kavram ilk olarak, Weber'in Heidelberg'den bir arkadaşı ve meslektaşı olan hukuk alanından Georg Jellinek tarafından kullanılmıştır. Bkz. Randall Collins (2017). *Max Weber: Bir Kılavuz. Phoenix Yayınları*, çev. Taylan Banguoğlu, Ankara, s.43.

örüntüler seçer ve bu örüntüler gözlemcinin kendi analizinin kategorileri tarafından çerçevelenir (Collins, 2017: 49).

Bu durumda bunun gibi kavramlar nasıl realist olabilir? Weber bunların; dünyanın yaklaşılabildiği tek taraflı resimler, “saf tipler”in modelleri olarak her zaman idealleştirildiklerini belirtir. Fakat dünyanın kendisi çok çeşitli şeylerin bir karışımıdır; bu yüzden ideal tipler birleşimler halinde kullanılabilecek şekilde biçimlendirilmelidir. İdeal tipler, çeşitli eğilimler arasında bir yerde tarihsel gerçekliği kavrayabilecek cımbız benzeri şeylerdir. Tarih, kendi bütünlükleri içerisinde asla kavrayamayacağımız bir tikeller akışıdır. Fakat ideal tipler aracını kullanarak belli referans noktaları arasına oturtabilir ve nasıl işlediği üzerine kesin bir teoriyi fiilen sürebiliriz (Collins, 2017: 50).

Weber için kavramlar, gerçekliği doğru ve eksiksiz bir şekilde yakalamaktan ziyade araştırmaya yardımcı olmak için kullanılan araçlardır. Bunlar arasında kaçınılmaz olarak seçim ve düzenlemeler yapılır. İdeal tipler, dış dünyanın ‘bir benzerini taklit etme’ ya da herhangi bir özel fenomeni tanımlama kabiliyetine sahip olmaktan ziyade yalnızca ampirik araştırmayı kolaylaştırmak üzere inşa edilmiş ‘ütopyalar’dır. Bu yüzden Weber’in örneğin ‘memur’ ya da ‘Kalvinist’ şeklindeki kavramsallaştırması, ne belirli bir memurun ya da Kalvinistin ne de bütün memurların ve Kalvinistlerin eylem yönelimlerini tasvir eder (Kalberg, 2017: 164). Weber ‘ideal tip’i şöyle tanımlamaktadır (2012a: 118):

“Bir ideal tip, bir ya da daha fazla bakış açısının tek-yanlı vurgulanmasıyla ve bu tek-yanlı vurgulanmış bakış açılarına uygun olarak birleşik bir analitik inşa... içine yerleştirilmiş dağınık, ayırık, az çok mevcut ve bazen de namevcut çok sayıda somut tikel fenomenin sentezlenmesiyle oluşturulur. Bu zihinsel inşayı, kavramsal saflığa sahip şekliyle, gerçekliğin herhangi bir yerinde empirik olarak bulmak mümkün değildir. Bu bir ütopyadır.”

Weber, aynı zamanda, ideal tipin ne olmadığı konusunda oldukça nettir: (1) Somut bir şekilde doğrulanabilen somut gerçeklikle ilgili bir öneri anlamında bu bir hipotez değildir. Somutluğun bu anlamının tersine, soyuttur. (2) Şayet bu, örtüştüğü süreç ya da var olan somut bir şey anlamına geliyorsa, gerçekliğin tanımı değildir. Bu anlamda da soyuttur. (3) Ortalama insan ağırlığı 70 kilodur dediğimiz anlamda, bu ortalama insan ideal tip değildir. (4) Sonucusu, örneğin sakalın kadınlardan farklı

olarak erkeklerin ortak özelliği olması gibi bu, somut şeyler sınıfının ortak somut özelliklerinin açıklaması da değildir (Parsons, 2015: 671).

Somut bireysel bakış açısına gör anlamlı olan fenomenleri kavrama amacını taşıyan araçlar olarak ideal tipler, örnek olayın araştırmacı için özel bir ilgi konusu olan taraflarının altını çizer. Bu şekilde araştırmacılar, ‘basitleştirme’ yoluyla ampirik gerçekliğe dair bir kavrayış elde ederler. Aslında belirli bir sosyal ya da kültürel fenomene yönelim gösteren kalıplaşmış eyleme dair bir ideal tip çeşitli şekiller alabilir. Zira fenomenin sosyal bilimciler için ilgi konusu olmasını sağlayan ‘bakış açıları’ çok geniş bir yelpazede farklılık gösterebilir. Farklılaşan bakış açıları farklı ideal tipleri gerektirir. Hem Weber’in temel ilkelerinden biri olan bu ‘değerle ilişkililik’ ilkesi ve hem de ‘her devrin, tarihi belirli değerlerin bakış açısıyla incelediği ve sürekli yeni bakış açılarının ortaya çıktığı kanaati’ gerçekliği kavramsal bir tasarım içinde yakalayan eksiksiz bir ideal tipler sisteminin oluşturulmasını imkânsız hale getirir. Bu durumda Weber’e göre, evrensel tek biçimliliklerin inşa edilmesi ve Marx, Parsons ve dünya sistemleri kuramcılarının yaptığı gibi genel teorilerin oluşturulması da mümkün değildir (Kalberg, 2017: 164-165). Bütün yorumlamalar, örneğin Hristiyanlığın özüne dair yapılan yorumlar, gerçeklerin tarihsel tasviri olma iddiasını taşıdıkları zaman, sadece zorunlu olarak son derece göreceli ve sorunlu bir geçerliliğe sahip olan ideal tiplerdir. Öte yandan gerçeğin kıyaslanması ve ölçülmesi için kavramsal araçlar olarak kullanıldıklarında, bu gibi temsillerin araştırma için büyük bir değeri ve açıklayıcı amaçlar için sistematik bir değeri vardır. Bu anlamda vazgeçilmez araçlardır (Weber, 2012a: 198-199).

İdeal sözcüğünün kullanılması ortada bir karışıklık yaratmamalıdır. Çünkü Weber’in amacı bu tür kavramlara normatif bir anlam (veya değer) yüklemek değildir. Onlar daha ziyade, çoğu kez “kavramsal olarak saf bir rasyonel eylem tipi”ni özetleyerek mantıksal temellerde mükemmellik sağlamak için tasarlanmışlardır (Turner vd., 2017: 217). Weber’in ideal kavramı, ‘gerçekte tam örneği olmayan’ anlamına gelir (MacRae, 1985: 66). Weber de ‘ideal’ niteliğinin yanlış çağrışımlara yola açabileceğini düşünmüş olmalıdır ki, yazılarında, sık sık, ‘ideal’ yerine ‘salt’ (rein) sözcüğünü kullanmayı tercih eder. İdeal tipler içi boş

olarak kurulmuş kavramlardır. Bunların bir içeriğe kavuşmaları ancak, nesneleri hakkında olanaklı olduğu ölçüde anlam bakımından bir uygunluk taşımalarına bağlıdır (Özlem, 2017: 152).

İdeal tip kesinlikle bir ‘ortalama tip’ olarak anlaşılmamalıdır. O, ne ampirik fenomenlerin ortak özelliklerinin bir özeti ne de sadece olayların bir tasnifinden ibarettir. İdeal tipin inşa edilme süreci tamamen ampirik gerçekliğe dayanıyor olsa bile bir yandan mevcut araştırmadaki önemli eylem yönelimlerinin asli özelliklerinin bilinçli olarak abartılması yoluyla ve öte yandan dağınık bir niteliğe sahip bu eylem yönelimlerinin içsel bütünlüğe sahip ve mantıksal olarak kesin bir kavram içerisinde birleştirilerek senteze ulaşılmasıyla oluşturulur. Sosyolog, belirli sayıdaki tarihsel olayı inceledikten sonra ‘deneyim kuralları’na dayanan ‘tarihi yargılar’dan hareketle ideal tipleri formüle eder. Bununla beraber, ideal tiplerin hem ampirik olarak kesin bir biçimde tespit edilmesi hem de tarihsel anlamda göreceli doğası ve ampirik gerçekliğe göre yeniden formüle edilebilme ve geliştirilebilme kapasitesi bunların ‘soyut’ ve ‘şeyleştirilmiş’ kavramlar olarak anlaşılmasına engel olur (Kalberg, 2017: 166). Weber’in belirttiği üzere (2012a: 193): “*Kavramlar her şeyden önce ampirik verilerin zihinsel olarak idare edilmesini sağlayan araçlardır ve özellikle sadece budur*”. Weber’in karşılaştırmalı-tarihsel metinlerinde hâkim olan analiz ve olması gereken de budur:

“bizim anladığımız anlamıyla sosyal bilim, pratik anlamla, ilgilenir. Bu anlam ise, hemen her zaman, sadece empirik verileri ideal bir sınırlayıcı örnekle ilişkilendirerek sarıh bir biçimde kavranabilir. Eğer ki (kelimenin en geniş anlamıyla) tarihçi bu tür ideal tipleri bir “teorik inşa” olarak inşa etme çabasını, somut keşifsel hedefleri açısından faydasız ya da gereksiz oldukları gerekçesiyle reddederse, bu tutumunun kaçınılmaz sonuçları, ya benzer başka kavramları sözlü olarak formüle etmeksizin bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde kullanması ya da belli belirsiz “hissedilir olan”ın diyarında saplanıp kalması olacaktır.” (Weber, 2012a: 122).

Çoğu araştırmacı kullandığı kavramların tam anlamıyla farkında olmadığından dolayı, ortaya koydukları formülasyonlar çoğunlukla muğlak ve kesinlikten yoksundur (Giddens, 2016b: 229). Weber’e göre, tarihçilerin kullandıkları dil, uygun ifadeye duyulan gereksinimi karşılamak için bilinçsizce yaratılan ve anlamı kesin olarak hissedilen, ancak üzerinde enine boyuna düşünülmeyen yüzlerce sözcük barındırır (2012a: 193).

İdeal tip, ‘gerçekliği yakalamak’tan ziyade kalıplaşmış eylemi belgeleyen mantıksal bir inşa olarak, gerçekliğin bir parçasının kıyaslanabileceği ve ölçülebileceği kesin referans noktaları ve kılavuzluk edici yönelimsel kurallar tesis eder. Araştırılmakta olan düzenli eylem yönelimlerinin, kavram tarafından ‘belgelenmiş olan’dan nasıl uzaklaştığı ya da ona nasıl yaklaştığına dair bir inceleme, ampirik olayın karakteristik özelliklerini ortaya koyar ve onu net bir şekilde tanımlar (Kalberg, 2017: 168). İdeal tipler, bir kimsenin, fenomeni veya olayı ön plana çıkaran koşullarla veya fenomenin veya olayın ortaya çıkışını izleyen sonuçlarla ideal tiplerin bağlantısını sağlayan hipotezler kurmasına imkân verir. Modern kapitalizmin dinsel kökenlerini araştırmak istersek; Reformasyon sürecinde ortaya çıkan hizipçilere has özelliklere dayanan bir Protestan ideal tipi inşa etmeliyiz. Böylece biz, sözgelimi on yedinci yüzyıl İngiltere’sinde Protestanların somut davranışlarının gerçekte bu tipe ne kadar yaklaştığını ve hangi spesifik açılardan bunu başaramadığını ampirik olarak belirleyen bir konumda oluruz. Böylece, Protestanlığın doğuşu ile modern kapitalizmin -her ikisi de ideal tiplerle kavranmış olarak- doğuşu arasındaki bağlantılar konusunda karşılıklı ilişki ve nedensel isnatlara girişebiliriz (Coser, 2015: 207). Weber’e göre, toplum o kadar çok sayıda ve öylesine değişken birimin etkileşiminden oluşur ki, bunları, ancak ideal tip gibi bir araca başvurarak yakalayabilir ve zihnimizde tutabiliriz (MacRae, 1985: 68).

Weberci epistemoloji şu cümleyle özetlenebilir: “*Gerçek nedensel ilişkileri çözebilmek için gerçek olmayanları kurarız*”. Bilim gerçekliğin ne bir kopyasıdır ne de olabilir, çünkü gerçeklik sonsuzdur; oysa bilim yalnızca parça parça bilgilerle desteklenen kavramların bir araya getirilmesidir. Bilinen gerçeklik her zaman, kavramların soyut olarak yeniden yapılandırıldığı bir gerçekliktir. Weber’e göre ideal tip, sosyal bilimlerde bu zihinsel yapılardan biridir ve gerçekliğe olası en kesin yaklaşıma izin verir, ama hep gerçekliğin bir ya da birkaç görüntüsüyle sınırlıdır (Freund, 2006: 198).

1.6. WEBER’İN EYLEM TEORİSİ

Weber, sosyolojinin bir genelleştirici bilim statüsünü kazanabilmesi için hem ampirik/açıklayıcı hem de konusunun bir kültür gerçekliği olması nedeniyle bir

kültür bilimi olarak anlamacı bir bilim olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, ampirik kaldığı sürece sosyolojinin yönelebileceği, doğrudan ele alabileceği nesne, gözlemlenebilir insan eylemidir. Bu nedenle fizik, nasıl ki en yalın fiziksel nesne olarak atom veya elektrondan hareket ediyorsa, ampirik bir bilim olmak isteyen sosyoloji bilimi de, fiziksel uzay değil de toplumsal uzay içerisindeki “atomik gözlem birimi” olarak tek kişinin eyleminden yani bireysel eylemden hareket edecektir. Bir eylemin belirleyicisi, yönlendiricisi olan şey ise, eylemde bulunan insanın, eylemi sırasında bu eylemini etkilemiş olan ve yine bu eylemi sırasında kendisine bağlanmış olduğu öznel anlamdır. Öyle ki bu insanın eylemine bir duygu (hiddet, heyecan, öfke, sevgi, korku gibi), bir gelenek (el öpme, selamlaşma), akılcı bir amaç (kar elde etme amacıyla para kazanma, bir yönetmeliğe uyma gibi), bir değer (güzellik, iyilik, adalet gibi) yön vermektedir ve bu yönlendiriciler, bu neden ve motifler yalnızca birey açısından görülmesi gereken öznel bir anlam taşır (Özlem, 2017: 130-131).

Weber’in tüm sosyolojisi toplumsal eylem kavrayışına dayanmaktadır. Bireyin eylemi, gelişimin yöneldiği *öteki*’nin davranışına gönderme yaptığı ölçüde “toplumsal” olarak görülür. Bireylerin kendi eylemlerine bağladıkları öznel anlam nedeniyle, bu eylem başkalarının tavırlarını da dikkate alır ve akışı içerisinde onlardan etkilenir. Toplumsal eylem teorisi, bu durumda, etki sürecinin teorileştirilmesiyle birleşir (eyleme katılan bireylerin kendi eylemlerinin diğerleri karşısında sahip olduğu anlama dair kavrayış): bu, ötekinin davranışını değiştirme niyeti içinde ona yönelen bir bireyin eylemidir (Fleury, 2009: 23). Weber eylem ile tamamen tepkisel davranış birbirinden ayırır. Davranış kavramı, düşünce süreçleri içermeyen otomatik davranış kapsar. Bir tür dürtü ortaya konulur ve dürtü ile tepki arasında çok geçmeden davranış meydana gelir. Bu tür bir davranış Weber’in sosyolojisinin ilgi alanına girmez. O açıkça, dürtülerin meydana gelmesi ile nihai tepki arasında düşünce süreçlerinin (ve sonunda oluşan anlamlı eylemin) devreye girmesini kapsayan eylemle ilgilenir. Yani, eylemin, bireyler eylemlerine öznel anlam verdikleri zaman oluştuğu söylenir. Weber’e göre sosyolojik çözümleme, eylemi öznel anlamı açısından yorumlama görevini kapsar (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 126).

Toplumsal eylem, aktör ya da aktörler için geldiği öznel anlama göre, başkalarının tutumlarını ve eylemlerini içerir, rotası onlara yöneliktir. Zaten toplum bilim de, sosyal eylemin rotasının ve etkilerinin nedenini açıklamak için bu eylemi yorumlayarak anlamaya (verstehen) çalışan bir bilimdir (Parsons, 2015: 704). Temelde Weber'in bütün sosyolojisi “kişilerin dünyaya karşı bilinçli bir duruş sergileme ve ona anlam katma kabiliyet ve iradesine sahip kültürel varlıklar” olduğu varsayımına dayanır. Weber sosyolojisinde, bireyler sosyal gerçekliklerini yorumlama ve yaratıcı eylemi başlatma kabiliyetine sahip gerçek aktörlerdir. Onun metodolojik bireyciliği aktörlerin niyetlerini, sosyal çevrelerini etkileme potansiyellerini, gerçekliklerini anlamlandırma biçimlerini en önde tutar. Weber'e göre sosyal organizmalar ya da topluluklar değil, bireyler eylemde bulunur (Kalberg, 2017: 59).

Teorik düzeyde, Weber ideal tip ve verstehen kavramlarını insanoğlunun ne şekilde eylediğini açıklayan bir model kurmak için kullanmıştır. Weber metodolojik argümanlarından yola çıkarak, inceleme yapan bir kişi için bir şeyi nedensel olarak açıklamanın; kendini incelediği aktörün yerine koyması, o aktörün dünya görüşünü empatik olarak paylaşması ve o aktörün o şekilde eylemeyi tercih etmesi öznel olarak anlamlı kılan sebepleri anlaması olduğu görüşüne varmıştır. Weber böylece, eylemin, yönlendirebileceği çeşitli yollara dair bir tipoloji (ideal tipler seti) tesis etmiştir (Collins, 2017: 61).

Weber'e göre toplumsal eylem, dört tip anlamlı eylemi içerecek şekilde kavramsallaştırılabilir: araç-amaç yönelimli rasyonel eylem, değer yönelimli rasyonel eylem, duygusal eylem ve geleneksel eylem. Her tip aktörün ideal tiplenirilmiş motivasyon yönelimleriyle ilgilidir. Bu eylem tiplerinin hepsi bütün devirlerde ve bütün medeniyetlerde görülebilir. Şüphesiz bazı devirler, sosyolojik gruplaşmaların bir sonucu olarak, belli bir eylem tipini diğerlerinden daha fazla öne çıkarabilir (Weber, 2012b: 130-131).

1.6.1. Amaçsal-Akılci Eylem

Dış dünyaya ait olgular ve öbür insanların tavırları karşısında, beklentilerle ve beklentilerin “koşullar” ve “araçlar” aracılığıyla rasyonel bir biçimde sonuçlandırılması için, ulaşmak ve yönelinmek istenen bir amaç uğrunda eylemektir (Özlem, 2017: 195). Başka bir deyişle, aktörün belli bir amaca nasıl ulaşacağını hesaplayarak dünya üzerindeki bir şeyi başarmaya çalıştığı eylem tipidir. Bu eylem, dünyanın nasıl organize edildiği ve kişinin arzuladığı amaçlara ulaşmak için hangi araçları seçeceğine yönelik bir bakışa dayanan rasyonel bir eylemdir: A noktasından B noktasına giden rasyonel bir eylem. Weber için bu önemli bir eylem biçimidir. Çünkü en üst seviyesinde yani ideal tip düzeyinde ekonomik eylemi oluşturur. Rasyonel, modern kapitalizm²⁰, ne şekilde alım ve satım yapacaklarının ve verimli biçimde nasıl mal üreteceklerinin seçimi konusunda hesap yapan ve her şeyi nihai olarak kar elde etme amacıyla yapan iş insanlarından oluşur. Amaç/araç rasyonalitesi aynı zamanda, örgütlenmenin modern biçiminin ilk örneği olan bürokraside de hâkimdir. Bir bakıma Weber’in tüm tarihsel sosyolojisi, hangi koşullar altında bu tür sosyal eylemin ortaya çıktığını göstermek için kurulmuştur (Collins, 2017: 62).

1.6.2. Değersel-Akılci Eylem

Ahlaksal, estetik dinsel ve benzeri anlamda belirli bir olgusal duruma kayıtsız şartsız verilmiş özel bir değere dayanan bilinçli inançla, salt ve bağımsız bir biçimde sonuca varmak sırasındaki eylemdir (Özlem, 2017: 195). Eylem, bir amaca yönelik bir araç değildir; eylemin kendisi, kendi değerini bünyesinde barındırır. Weber’in zihninde dini ve siyasi örnekler vardı; örneğin bir siyasi gösterici grubu, doğası gereği kötü olduklarını inandıkları bir eylemi protesto etmek için kendilerini bir hükümetin polis kordonlarına karşı atıyorlarsa bu, değersel rasyonalitedir. Göstericiler ödedikleri bedel ne olursa olsun (örneğin dövülmek ya da hapse gönderilmek) protestolarını yapmaya değer olduğu konusunda bir tercihte bulunmuşlardır. O hükümetten kurtulmanın en etkili yolunun ne olduğuna yönelik

²⁰ Bkz. *Ekonomi ve Toplum-I*, Weber’in en geniş modern kapitalizm tartışmasını içerir. Özellikle 9-11, 317, 358. sayfalardaki kısımlara bakınız. Ekonomik rasyonalitenin kurumsal desteklenmesi düşüncesini vurgulayan Weber’in kapitalizm teorisinin faydalı tartışmaları Parsons (2015) ve Collins (2017)’de bulunabilir.

hesap vermezler. Eğer öyle olsaydı, bu amaç-araç rasyonalitesine verilecek bir örnek olurdu (Collins, 2017: 62).

1.6.3. Duygusal Eylem

Bir anlık heyecanlar ve duygusal haller içinde yapılan eylemdir. Yani eylem, aktörün belirli duyguları ve duygu halleri tarafından belirlenir (Weber, 2012b: 133). Duygusal eylem, hislerin doğrudan bir ifadesidir ve bir siyasi gösteri ya da dini bir dua sırasında gördüğümüz kadar bir tercih seviyesine dahi sahip değildir; bu eylem biçimindeki tercih seviyesi, canımız yandığında ağlamamızdaki kadardır (Collins, 2017: 63). Tam duygusal olgu hali, “anamlı” olarak bilinçli bir eylemde bulunma halinin yanı başında ve sınırdadır. Duygusal bir eylem, alışılmış günlük ilgilerin dışındaki bir uyarı ile meydana gelebilir. Duygusal temelli bir eylem, duygusallığın bilinçli bir boşalım olarak ortaya çıkması halinde, bir yüceleştirmedir. Bu tür eylem, genellikle (ama her zaman değil) bir “değer rasyonelleştirmesi” yoluyla yapılan bir eylemde veya amaçsal-akılcı bir eylemde veya her ikisinde birden ortaya çıkabilir (Weber, 2012b: 134).

1.6.4. Geleneksel Eylem

Yaşanmış, köklenmiş alışkanlıklarla yapılan eylemdir (Weber, 2012b: 133). Duygusal eyleme benzer şekilde, toplumsal dünyanın rasyonel gelişimi önünde bir engeldir. Şeylerin yalnızca daha önce birkaç defa o şekilde yapılmış oldukları için alışkanlıkla yapılmasından oluşur. Weber duygusal eylemle birlikte geleneksel eylemi, anlamsıza yakın bir eylem biçimi olarak ve bu nedenle sosyolojik anlamda zar zor bir eylem olarak ele alır. Yani bu eylem, empatik *verstehen* metoduyla anlaşılabilir. Weber, bu eylem biçimlerini, dünya görüşü ve tercihleri olmayan eylem biçimleri olarak görür. Bununla birlikte, rasyonel eylem dahi alışkanlığa bağlı hale gelebilir ya da rutinleşebilir (Collins, 2017: 64).

Duygusal ve geleneksel eylem, dünyaya karşı gerçekleştirilen insani yönelimin diğer iki biçimidir. Weber bu ikisini, herhangi bir bilinçli düşünmeye dayanmadıkları ve dünyayı değiştirmeye yönelik işlemedikleri için diğer iki rasyonalite tipine göre, deyim yerindeyse, ‘daha aşağı’ bir seviyede konumlandırmıştır. Weber’e göre en

önemli insan eylemi tipleri, yüksek ölçüde anlamlı olan, idealar ve idealler tarafından hayata geçirilenlerdir. Bu durumda bunlar kalıplaşmış çizgiyi takip ederek kolayca alışkanlığa bağlı ya da duygusal eylem seviyesine dönüşebilir (Collins, 2017: 63-65).

1.7. İKTİDAR, MEŞRUIYET VE OTORİTE

Weber, iktidar kavramını, *“bir sosyal ilişki içinde, bir aktörün hangi temel dayanırsa dayansın, direnmeyle karşılaşsa bile istediğini yapabilme konumunda olma ihtimali”* olarak tanımlar (2017: 36). Weber’e göre iktidar bir ihtimale işaret eder: Toplumsal eyleyicilerden herhangi birinin, gücünü nereden aldığı önemli olmadan diğerlerine rağmen kendi iradesini gerçekleştirebilme ihtimali. Bu tanım her süreçte ve her ilişkide iradesi gerçekleşen faili iktidar olarak görür. İradenin gerçekleşme koşulu çok değişkenli bir bulmacanın çeşitli kombinasyonlarla bir araya geldiği pek çok farklı durumda mümkündür, insanlar arası her tür ilişki iktidarın kapsamı içine girer. Bireyin karşısındakilerin neler yapabileceğini önceden görerek buna göre karşısındakilerin davranışlarını manipüle edebilmesi ve/veya buna göre kendi eyleminin yönünü çizebilmesi iktidar göstergesidir. İktidar olgusu toplumsal hayatın gereği olarak yaşamın içindedir, adeta ilişkinin kendisi haline dönüşür, geniş bir alanı kapsar (Lukes, 2006: 715). Dolayısıyla, “iktidar”, sosyolojik açıdan içeriği çok belirsiz bir kavramdır. Bir insanın düşünülebilecek tüm nitelikleri ve düşünülebilecek tüm ihtimallerin bileşkesi, bir bireyi belli bir durumda kendi iradesini zorla kabul ettirme konumuna getirebilir. Bundan dolayı sosyolojik anlamda otorite kavramının daha net olarak açıklanması gerekmektedir (Weber, 2017: 37).

Otorite *“belli içerikteki belli içerikteki bir emre belli bir grup insanın itaat etme ihtimali”*dir (Weber, 2017: 37). Otorite iktidarın diğer insanlar üzerinde uygulanmasının her türünü içermez. Otorite bu anlamda boyun eğmenin, basit alışkanlıktan avantajın neredeyse tamamen rasyonel olarak hesaplanmasına kadar, çok çeşitli nedenlere dayanabilir. Bu nedenle her gerçek otorite formu gönüllü asgari bir boyun eğişi, yani itaate (gizli nedenlere ve gerçek kabullenişe dayanan) çıkarı işaret eder (Weber, 2012b: 331).

Otorite, insanların yalnızca buyruklar aldığı ve bu buyrukları yerine getirebilecekleri makul beklentileri olduğu zaman söz konusudur. Bu nedenle otorite, buyruk veren ile alan arasındaki güven ilişkisine dayanmaktadır ve bu güven buyruk verenin meşruiyetiyle ilgilidir. Yani, buyruk verenler yetki sahibi olarak görülürler. Otorite, uygulamada yetişkin-çocuk ilişkilerinde; aile içinde, aile reisinin aldığı kararlarda; emir verme yetkisine sahip olan yöneticilerin bulunduğu organizasyonlarda; katı bir rütbe ve otorite sisteminin olduğu silahlı kuvvetlerde ve politikada görülebilir (Giddens ve Sutton, 2016a: 361).

Weber'e göre, otorite, kayda değer sayıda kişiye hâkim olan bir kadro; yani, özel emirlerle birlikte genel politikayı gerçekleştireceğine güvenilen özel bir grup gerektirir. İdari kadronun üyeleri üstlerine itaate; gelenek, duygusal bağlar, saf maddi çıkarlar bileşimi ya da ideal güdülerle bağlı olabilir. Bu güdülerin niteliği geniş oranda egemenliğin türünü belirler. Günlük hayatta bu ilişkiler, diğerleri gibi, gelenekle ve avantajın maddi olarak hesaplanması ile yönetilir. Ama gelenek, kişisel avantaj, dayanışmanın saf duygusal ya da ideal güdülerini sözü geçen otorite için yeterince güvenilir bir temel oluşturmaz. Ayrıca normalde bir başka unsur daha vardır: *meşruluk inancı*. Otorite, kendisini hiçbir durumda, sürekliliğin temeli olarak maddi, duygusal ya da ideal güdülere başvurmakla gönüllü olarak sınırlamaz. Ayrıca, bu tür her sistem meşruluk inancını kurmaya ve ilerletmeye çalışır. Ancak savunulan meşruluğun çeşidine göre, itaatın türü, onu garanti etmek için geliştirilmiş idari kadronun çeşidi ve hali hazırdaki otoritenin biçimi köklü biçimde farklılaşacaktır. Bu nedenle, otorite tiplerini her biri tarafından tipik olarak yapılan meşruluk iddiasının çeşidine göre sınıflandırmak faydalıdır (2012b: 332).

Bir otorite sisteminin meşruluğu, sosyolojik olarak ancak önemli ölçüde kendisine uyulma ihtimalinin olması ve bununla ilgili uygulamanın gerçekleşmesi şeklinde değerlendirilmelidir. İktidar konumlarında bulunan kişilere gösterilen her itaatın öncelikle (ya da tamamen) bu inançtan kaynaklandığı asla doğru değildir. Bireyler ya da tümüyle gruplar fırsatçılıkla sahte bağlılık gösterebilir ya da saf bencil maddi çıkarlar nedeniyle gerçekten de öyle davranabilirler. Ya da insanlar, kabul edilebilir başka alternatif olmadığı için, bireysel zayıflık ve imkânsızlık sebebiyle

durumu kabulleniyor olabilirler. Ama bu şartlar, otorite türlerinin sınıflandırılması için ölçü sayılmaz. Asıl önemli olan, belli bir durumda öne sürülen meşruluk tezinin büyük ölçüde ve kendi türüne göre “geçerli” sayılıp ona uyulması gerçeğidir. Otorite sahibi olduğunu öne süren kişilerin konumunu ve gücün kullanım araçlarının seçimini belirleyen gerçek de budur (Weber, 2017: 46). Her düzenin meşrulaştırmaya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, gücü elinde tutanlar iktidarlarını bu güce tabi olanların gözünde (otorite olarak) meşrulaştırmaya çalışırlar (Turner vd., 2017: 225).

Weber otorite kavramının felsefi analizinden ziyade, otorite tiplerinin sosyolojik araştırmasıyla ilgilenmiştir (Barry, 2018: 153). Weber’e göre, meşru otoritenin üç saf türü vardır. Bu meşruluk tezinin geçerliliği asıl olarak karşılıklı bağımlılık içindeki şu düşünceler üzerine kurulu olabilir (Weber, 2017: 48):

1. *Geleneksel Temeller:* Çok eski zamanlardan beri süregelen geleneklerin kutsallığına duyulan yerleşmiş inanca ve onların altında uygulanan otoritenin meşruluğuna dayanırlar. (Geleneksel Otorite)
2. *Karizmatik Temeller:* Tekil bir kişinin ve onun tarafından buyrulan ya da ortaya çıkartılan normatif kalıpların ya da düzenin istisnai kutsallığına, kahramanlığına ya da örnek gösterilen karakterine bağlılığa dayanabilir. (Karizmatik Otorite)
3. *Rasyonel Temeller:* Normatif kuralların meşruluğu ve bu yasalara göre egemenlik konumuna getirilenlerin, emir verme hakkı olduğu inancına dayalıdır. (Yasal Otorite)

1.7.1. Otorite Tipleri

Weber’in otorite ilişkilerini tartışması -niçin insanlar otorite iddiasında bulunur ve emirlerine itaat edilmesini isteme beklentisine girmek için meşru bir hakka sahip olduklarını düşünürler- onun ideal tipi analitik bir araç olarak kullanımının ve toplumsal eylemin tiplerini sınıflandırmasının bir örneğidir (Coser, 2015: 209). Weber’e göre otorite sistemleri, toplumdan topluma ve zamana göre farklılık göstermektedir. O tarihsel süreçte üç ideal otorite tipinden bahseder: geleneksel, karizmatik ve rasyonel-yasal otorite. Bu otorite tiplerinin hepsi aynı zamanda ideal

tiplerdir –gerçek dünyadaki olgulara benzeyen ve araştırmacılara yol göstermek için tasarlanmış bulgusal araçlardır. Weber’in şemasının, gelenekselden karizmatığe ve daha sonra rasyonel-yasal otoriteye doğru olmak üzere kronolojik bir sırayla şekillendiği düşünülebilir, ancak düşünülenin aksine, aynı anda bu otorite tiplerinden ikisinin ya da üçünün de bir arada olması olağandır ve bu üç tipten herhangi biri baskın olabilir (Giddens ve Sutton, 2016a: 362).

1.7.1.1. Geleneksel Otorite

Weber için, otorite, eğer asırlık kuralların ve yetkilerin kutsallığına dayanarak onun için meşruluk talep ediliyorsa ve ona inanılıyorsa, *geleneksel* olarak anılacaktır. Bu otorite tipinde *efendiler* geleneksel kurallara göre atanır ve onlara geleneksel statüleri nedeniyle itaat edilir (2012b: 346). Geleneksel otorite, liderlerin, çok eski yönetimlerin ve iktidarların kutsallığında erdem bulunduğu şeklindeki iddialarına ve taraftarların inançlarına dayanır. Böyle bir sistem içinde lider, üstün yeteneklere sahip değildir, kişisel bir yöneticidir. Eğer varsa idari kadro, memurlardan değil ağırlıklı olarak kişisel ücretlilerden oluşur. Weber’in ifadesiyle “*Memurun kişisel olmayan görevi değil kişisel bağlılık, idari kadronun yöneticiyle ilişkilerini belirler*” (2017: 63).

Geleneksel otorite, çok eski olduğu ve aklın sorgulayamayacağı içkin (çoğu kez dinsel yaptırım altına alınan) bir ilişkiler durumunu temsil ettiği inancına dayanarak meşrulaştırılır. Örneğin, İngiliz monarklarda ilk doğan çocuğun tahtın meşru varisi olması zamanla geleneğe dönüşür ve bu davranış kalıbı dinsel yaptırımlar içerir. Böyle bir ortamda, alt sınıflar emirlere, yöneticinin meşru konumunu kabul ettikleri, kişisel sadakatleri ve kuşkusuz ekonomik ve siyasal bağımlılıkları nedeniyle itaat ederler. Nitekim Weber’in analizi, geleneksel toplumsal eylem tiplerinin bir egemenlik sistemi içinde nasıl genellik kazandıklarını gösterir. Bu toplumlardaki tabakalaşma hiyerarşisi, insanların sosyal sistem içindeki konumları doğumla gelenekler tarafından belirlendiği için, genellikle oldukça katıdır (Turner vd., 2017: 227).

Weber kendisinin ideal tip yöntembilimini, geleneksel otoritenin farklı biçimlerini tarihsel olarak çözümlemek için de kullanır. Geleneksel otoritenin iki erken biçimini birbirinden ayırır. Bunlardan ilk *gerentokrasi*, yaşlıların hâkimiyetini içerir oysa diğeri *temel ataerkillik* konumlarını miras yoluyla alan liderleri içerir. Her iki biçimin, en üstte bir başkanı vardır ancak idari bir kadrodan yoksundurlar. Daha modern bir biçim olan *patrimonyalizm*, tamamen yöneticinin kişisel araçları olan bir idareyi ve bir askeri kuvveti kapsayan geleneksel hâkimiyettir. Daha da modern olan *feodalizm*, lider ile altta yer alanlar arasında daha rutinleşmiş hatta sözleşmeye dayalı ilişkilerin gelişimi yoluyla yöneticinin takdir yetkisini sınırlandırır. Bu kısıtlama ise patrimonyalizmde var olandan daha istikrarlı iktidar konumlarına yol açar. Bu biçimlerin dördünün tümü de geleneksel otoritenin yapısal çeşitlilikleri olarak görülebilir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 133).

1.7.1.2. Karizmatik Otorite

“Karizma” terimi²¹, tekil bir kişiliğin sayesinde olağanüstü düşünüldüğü ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından özellikle istisnai güçler ve niteliklerle donatılmış sayıldığı belli bir niteliği içerir. Bunlar sıradan insanlara için ulaşılabilir şeyler değildir, ama ilahi kökenli ya da örnek olarak görülürler ve bunlar temelinde ilgili birey “lider” sayılır. İlkel koşullarda bu özel niteliğin sihirli güçlere dayalı olduğu düşünülürdü; bu niteliğe peygamberler, savaşta kahramanlar sahip olabilirdi. Weber için söz konusu niteliğin etki, estetik ya da diğer herhangi bir bakış açısından nihai olarak nasıl değerlendirileceği normalde tanımlama amaçları için ilgilenmeye değmeyen bir sorundur. Önemli olan tek şey bireyin karizmatik otoriteye tabi olanlar, “takipçileri” ya da “müritleri” tarafından gerçekte nasıl görüldüğüdür (Weber, 2012b: 362).

Karizmatik otorite, geleneksel otorite biçimlerini sarsarak, tarihte yenilik ve değişim kaynağı olmuştur. Bu otorite tipi, sahip olduğu olağanüstü nitelikler

²¹ “Karizma (Kutsal hediye) kavramı, erken Hristiyanlık dönemine ait bir terimdir. Hiyerarşik düzene dayalı Hristiyan kilisesi yönetimini *Kirchenrecht* adlı yapıtıyla açıklayan Rudolf Sohm, aynı terimi kullanmamakla birlikte kavramın özünü ilk açıklayan kişi olmuştur. Diğerleri (mesela Hollin, *Enthusiasmus und Bußgewalt*), karizmanın belli sonuçlarını incelemiştir. Yani bu konu yeni bir şey değildir”. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara, s. 49.

nedeniyle bir lidere duyulan sadakate dayanmaktadır. Söz konusu özel yeteneklerin gerçekten liderin bu yeteneklere sahip olmasından mı yoksa diğerlerinin liderin bu yeteneklere sahip olduğunu düşünmesinden mi olduğu konusu tartışmalıdır (Giddens ve Sutton, 2016a: 363). Ancak, Weber, karizmatik bir liderin, üstün özellikleri olabileceğini reddetmediği halde onun karizma anlayışı daha çok, taraftarlar grubuna ve onların karizmatik lideri tanımlama biçimine dayanıyordu. Ona göre, eğer taraftarlar bir lideri karizmatik olarak tanımlarlarsa onun gerçekte herhangi bir üstün özelliğe sahip olup olmadığına bakılmaksızın karizmatik bir lider olması muhtemeldir. Böylece karizmatik bir lider, oldukça sıradan biri olabilir. Son derece önemli olan şey, bu tür bir liderin, sıradan insanlardan ayrıldığı ve doğaüstü, insanüstü veya en azından, sıradan kişi için ulaşılmaz olan istisnai güçlere veya niteliklere sahipmiş gibi görüldüğü süreçtir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 133).

Weber'e göre, karizmatik liderlik kriz dönemlerinde, bir toplumun karşılaştığı problemleri çözmekte kullanılan mevcut yöntemler uygunsuz, çağı geçmiş veya yetersiz olarak görüldüğü zamanlarda ortaya çıkar. Karizmatik otoritenin meşruluğunun temelini hem liderin sıra dışı bir kavrayış ve başarı göstermesi hem de izleyicilerinin onun egemenliğini tanımaları oluşturur. Önemli olan, kitlelerin kendi özgür iradeleriyle lideri izlemeyi seçmeleridir. Weber karizmanın uzun vadede istikrarsız bir otorite biçimi olduğuna inanır, zira onun meşruluğu liderin özel kavrayışı ve başarısına bağlıdır. Bu yüzden lider başarısını uzun süre devam ettiremediği ve krizler yeterince çözüme kavuşturulamadığı takdirde kitlelerin karizmatik kişiliği reddetmeleri ve sonuçta otoritesini kaybetmesi ihtimali yüksektir (Turner vd., 2017: 226). Tüm karizmatik liderler için zorunlu olan şey, yeri geldiğinde özel yeteneklerini kanıtlamaktır ve eğer bu türden kanıtlar gerektiği zaman ortaya konmazsa, karizmatik kişiler tartışmalı hale gelebilirler. Weber bu durumun karizmatik otoriteyi güvenilmez kılacağını, lider öldüğünde ise, meşruiyet ve güven krizinin güçleneceğini belirtir. Karizmatik sistemler rutinleşmiş bir form almaya başladığında, geleneksel ya da rasyonel-yasal sistemleri dönüştürme eğilimine girerler (Giddens ve Sutton, 2016a: 363).

1.7.1.3. Rasyonel-Yasal Otorite

Weber kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, geleneksel otoritenin yerini, yeni bir rasyonel-yasal otorite formunun aldığını belirtir. Bu, meşruiyetini yasal açıdan yürürlükte olan kural ve düzenlemelerden alan ve karar verme sürecinde formel rasyonaliteyle hukuku birleştiren bir güçtür (Giddens ve Sutton, 2016a: 364). Bu yüzden, rasyonel-yasal otorite sisteminde meşruiyetin temelini prosedürler oluşturur. İnsanlar yasaların ancak uygun tarzda yapıldıkları ve uygulandıklarında meşru olduklarına inanırlar. Benzer şekilde insanlar, liderlerin konumlarını ancak prosedürlere uygun bir biçimde -örneğin seçimle veya atamayla- elde ettiklerinde kanuni haklara sahip olduklarını düşünürler (Turner vd., 2017: 228).

Rasyonel-yasal otorite, modern organizasyonlarda, bürokrasilerde ve bir toplumun politik yaşamını yönlendiren demokratik yönetim sistemlerinde görülmektedir. Rasyonel-yasal otorite, geleneğe ya da bireysel isteklere göre değil, karar ve emirler yalnızca yasal prosedürlerce belirlendiği zaman uygulanabilir (Giddens ve Sutton, 2016a: 364). Rasyonel-yasal otorite tipi, modern, kapitalist üretim biçimini benimsemiş toplumsal sistemlerin ideal otorite tipidir (Işıқтаç, 2008: 67).

Sonuç olarak; Weber'in eserinin başka yerlerinde olduğu gibi, burada saf tipleri betimlediği unutulmamalıdır. Weber bu otorite tiplerini “ideal” tipler olarak ortaya atmıştır; yani bunlar gerçekliğin kesin tanımları olmaktan çok, sosyal analiz araçlarıdır. Çoğu toplumda bunlardan birisi baskın olsa da, gerçekte bu üç tipin de unsurları vardır (Barry, 2018: 153). Elbette Weber, ampirik gerçeklikte otoritenin meşrulaştırılmasında bu tiplerin karışımının bulunacağını farkındaydı. Otorite ilişkilerinin çeşitli biçimlerinin bu tipolojisi önem arz etmektedir. Weber, birçok siyasi kuramcının tersine, bütün tezahürlerinde otoritenin, tek başına liderin bir vasfı olarak değil, lider ve izleyicileri arasındaki ilişki olarak kavranması gerçeğine dayanır. Weber'in karizma kavramı sıkıca tanımlanmadığı halde bu kavramın önemi, Weber'in liderin kendi rolünü, peşinden gidenlerin kendi misyonu hakkında sahip oldukları inançtan aldığı şeklindeki bir görüş geliştirmesinde yatar (Coser, 2015: 209).

1.7.2. İktidar ve Otorite

İktidar olgusu sadece muvaffak olacak biçimde başkalarına emirler veren birinin varlığına bağlıdır, iktidar olgusu için bir idari organın ve teşkilatın bulunması mutlak şart değildir ama -en azından bütün olağan durumlarda- bunlardan bir tanesinin bulunması gerekmektedir. Bir teşkilatta üyeler üye olmaları bakımından yürürlükteki mevcut kurallara yani düzene uygun şekilde teşkilattaki iktidar ilişkilerine tabi olmuşlarsa bu teşkilata *iktidar teşkilatı* denilebilir. Weber bunu şu şekilde açıklar (2018: 94; 2017: 38):

1. Kişinin bir iktidar sahibi olmaksızın başkaları üzerinde iktidar kurabilmesi mümkündür. Örneğin; ailede baba herhangi bir idare organı olmadığı halde iktidar sahibidir. Veyahut kendi bölgesinden gelip geçen kervanlar ile insan ve mallardan haraç alan bir bedevi reisi bölgesinden geçip giden belirsiz, sürekli değişen ve aynı teşkilata mensup olmayan insanlar üzerinde iktidar sahibidir. Kimi durumlarda bu iktidarı kendine bir idari organ gibi hizmet eden maiyetiyle sağlar.
2. Bir idari organa sahip olan bir teşkilat, her zaman (belli bir çapta) iktidar teşkilatıdır. Ancak burada kavram görecelidir. Çünkü normal bir iktidar teşkilatı aynı zamanda bir idari teşkilattır. Yönetiliş biçimi, yöneticilerin nitelikleri, tasarruf olunan nesnelerin niteliği, iktidar sahasının genişliği gibi şeyler bir teşkilatın kendine has niteliklerini belirlemektedir. İlk iki olgu (yönetiliş biçimi, yöneticilerin nitelikleri), büyük ölçüde iktidarın dayandığı meşruiyet temellerinin niteliğine göre belirlenmektedir.

Weber’de otorite kavramı ise, *anlam* ve *meşruluk* nosyonlarıyla ilişkilendirilmiştir. Meşruluk, kabul edilebilir bir anlamdır, ona katılanların gözünde bir toplumsal ilişkiyi üzerinde taşıyan anlamdır. Weber’de her toplumsal ilişkinin otoriteden ileri gelmediği ve dolayısıyla anlam ve meşruluğun yalnızca otorite biçimleriyle ilinti olmadıkları açıkça görülür. Ancak Weber bir otorite biçiminin edinebildiği meşruluk üzerinde özellikle çalışmıştır (Corcuff, 2008: 75). Hatırlanacağı üzere meşru egemenliğin üç ideal tipik biçimini saptamıştır.

Weber *itaati*, bir kısıtlamaya tabi olmak olarak görmez. Onun için itaat, hipotez gereği itaat ediliyor gibi yapılan bir düzenin -çünkü bu düzeni veren, itaat edenin gözünde onu vermekte haklıdır- benimsenmesi yoluyla katılımı ifade eder. Weber’i büyüleyen şey iradi bir itaate yakın olan bu katılımdır. Bu katılımda, buyuranın geçerlilik sıfatlarına, dolayısıyla ona atfedilen niteliklere yönelik bir değerlendirme söz konusudur. Weber böylece, politik otoritenin yapay karakterini aydınlatmaktadır: Politikacıların sanatı, bütünüyle, itaat edenleri, bu niteliklere sahip olduklarına ikna etmekten ibarettir. Meşruiyete duyulan bu inanç bir meşruiyet talebine referansla anlaşılır. Kendine itaat ettirme kapasitesine sahip olan otorite, inanç ve temsillerle dayanan itaati gerektirir (Fleury, 2009: 91). Bunu Weber’in “*her hakiki otorite ilişkisi içinde asgari bir boyun eğme iradesi taşır*” sözlerinden anlarız (Weber, 1921: 285’den aktaran: Corcuff, 2008: 75).

Weber iktidarı bir ilişki olarak tanımlamaktadır ve iktidarın ortaya çıkış, kurumlaşma ve çöküş koşullarının sınırlarını çizmek amacıyla analizini bu bağın doğasına yöneltir. Güçler ilişkisi olan iktidar, “nüfuz” terimleriyle, bir bireyin diğer bireylerin eylemi üzerindeki eylemiyle düşünülür. Eşitsiz güç ilişkileri nispeten istikrarsızlaştığından, otorite, bir düzenin yerleşik olma olasılığına gönderme yapar. Otoritenin bu tanımı, toplumsal bir ilişki içinde kendi istencinin zafer kazanması için “her türlü ihtimal”in olması olasılığına denk düşer. Bu “ihtimal” düzenin meşruiyetine olan inanca dayanır. Bu durumda sorun, meşruiyete olan inancın üretim koşulları sorunu olur. Ayrıca egemenliğe katılma biçimleri ve iktidarın kendini ilişkisel biçimde nasıl tanımladığını keşfetmek için otoritenin kabul biçimlerini anlamak gerekir. Weber’e göre otorite bir bireyin bir diğeri karşısındaki tavrının uygunluğunun somut olasılığıyla çakışır. Bundan böyle, Weber’e göre otorite doğal bir olgu değil, toplumsal bir yapıdır. Otorite, iç karartıcı alışkanlıktan ereklilik bakımından rasyonel saf mülahazalara kadar uzanan uysallığın en çeşitli gerekçelerine dayanabilir (Fleury, 2009: 92).

Sonuç olarak, Weber’in otorite kavramı, otorite altındakilerin gönüllü olarak uyum gösterdikleri ve bundan başkalarıyla birlikte genel anlamda yararlandıkları geniş bir iktidar ilişkileri yelpazesıyla bağdaşır (Lukes, 2016: 158). Weber’in iktidar

ve otorite arasındaki ilişkiler hakkındaki görüşü dört noktada toplanabilir: İlk olarak, iktidarın kapsamının otoriteden geniş olduğu ve özellikle dar anlamıyla hâkimiyetin içermediği bütün hâkimiyet durumlarını -yani en katıksız biçimi pazardaki tekelci hâkimiyet olan fakat aralarında gayri maddi kıymetlerin değiş tokuşu ilişkileri de bulunan çıkarların kümelenmesine dayanan iktidarın biçimlerini- kapsadığı görüşündedir. Weber, Pazar ilişkilerinde ayrı olarak toplumun ürettiği ilişkileri, bütün koruyucu-korunan arasındaki ilişkileri ve siyasal birimler arasındaki ilişkileri de bunların arasında sayar. İkinci olarak, Weber, otoriteye rızanın her türlüşünün yöneticilere dayatıldığını düşünmüyordu: *“Kural olarak... iktidarı... devralan siyasal yönetici yönetilenlerle, bağımsız askeri kuvvetin dışında var olan ve yöneticinin yetkilerinin geleneksel olduğu sürece meşru olduğu inancına dayanan rızaya bağlı bir cemaat yoluyla bağlantı içindedir”*. Bununla birlikte, Weber, özellikle demokratik otorite biçimleriyle ilişkili olarak realist bir iktidar çözümlemesine tabiatıyla eğilimlidir. Weber, doğrudan demokrasiyi, idareyi istikrarsız ve muteber kişilerce yönetime dönüşme eğilimi gösteren bir durum olarak görmektedir (Lukes, 2006: 718).

Üçüncü olarak; otorite tipinin (bir hâkimiyetin geçerliliğinin nihai gerekçeleri) her özel hâkimiyet durumunda yönetici veya yöneticiler ile aygıt arasında ilişkinin çeşidinin, yönetici(ler) ve yönetim aygıtının yönetilenlerle ilişkisinin çeşidinin ve özgül örgütsel yapısının, yani emir yetkilerinin dağıtmaktaki özgül biçiminin asli unsuru olduğu ve bu ilişkileri açıkladığını ileri sürmüştür. Son olarak; Weber, iktidarın zorlama veya kuvvet biçimindeki nihai rolünün otoritenin uygulanması için vazgeçilmez bir destek olduğu, “çünkü bireylerin çoğunun topluluğun kendilerine dayattığı yükümlülükleri sırf bu yükümlülüklerin ardındaki fiziki zorlama olasılığını bildikleri için yerine getirecek şekilde kurulmuş olma” niteliğini siyasal topluluğun kurumsal olarak örgütlenmiş bütün öteki cemaatlerden çok daha fazla taşıdığını vurgular (Lukes, 2006: 718).

Weber, iktidar mücadelesinin, toplumsal eylemin her alanına yayılarak, toplumsal yaşamın içkin bir özelliği olduğunu düşünür. O, iktidarı ekonomik çıkarlara ve sınıf yapısına göre tanımlayan Marksist yorumu doğru bulmaz. Weber’e

göre iktidar toplumsal eylem temelindedir. Weber'e göre iktidar, kişilerin ya da grupların, başkaları karşı çıktığında bile kendi istedikleri şeyleri gerçekleştirebilecek olmalarıdır. Yani iktidar, toplumsal bir ilişkidir. Bireyler, Weber'e göre, salt muhtemel ekonomik kazançlar nedeniyle, kendiliğinden iktidar peşinde koşmazlar: İktidar, ekonomik güç dâhil olmak üzere, kendi başına, yani getirdiği toplumsal onur nedeniyle de değerli olabilir. Bunun için tek bir iktidar kaynağı yoktur ve nitekim Weber'in argümanının sonuçlarından birisi de toplumun ekonomik örgütlenmesindeki değişikliklerin otomatik biçimde güç paylaşımındaki değişikliklere yansımamasıdır (Swingewood, 1998: 227).

1.7.3. Meşru Düzen

Weber'e göre, eylem, özellikle de sosyal bir ilişki içeren eylem, meşru bir düzenin varlığına olan inançla yönlendirilebilir. Eylemin bu şekilde yönetilebileceği olasılığı söz konusu düzenin “geçerliliği” olarak adlandırılacaktır (2018: 53). Weber'e göre “*en istikrarlı toplumsal ilişki biçimleri, ilişkiye katılan bireylerin öznel tutumlarının meşru bir düzene inanca yönelik olduğu ilişki biçimleridir*” (Giddens, 2016b: 248).

Weber bu konudaki söz konusu ayrımları şöyle ifade eder (2012b: 139-142):

1. Bir düzenin geçerliliği gelenek ya da çıkar tarafından belirlenen bir sosyal eylemin tek biçimliliğinin salt varlığından daha fazla anlam taşır. Örneğin; mobilya taşıyıcıları kiralının sona erdiği bir zamanda düzenli olarak reklam yaparsa bu tek biçimlilik kişisel çıkar tarafından belirlenir. Bir satıcı ayın ya da haftanın belli günlerinde belli müşterileri ziyaret ederse bu ya bir geleneksel davranış olayıdır ya da kişisel çıkara dayalı bir yönelimin ürünüdür. Ancak, bir memur her gün belirli bir saatte ofisinde olursa sadece isterse ihmal edebileceği gelenek ya da kişisel çıkar temelinde davranmaz; onun eylemi, kural olarak aynı zamanda bir düzenin geçerliliği (yani memuriyet kuralları) ile belirlenen bir eylemdir. Düzene uyar çünkü uymazsa bu onun için sakıncalı olabileceği gibi onu ihmal etmek görev duygusunu (tabii ki değişen derecelerde) zedeleyebilir.

2. Bir sosyal ilişkinin içeriği ancak, eğer davranış yaklaşık ya da ortalama olarak belirlenebilir “kurallara” yöneltilebilirse *düzen* olarak adlandırılabilir. Bir düzen ancak bu kurallara yönelim, diğer nedenlerle birlikte, aktör tarafından takdir edilecek biçimde zorunlu ya da örnek niteliğinde görüldüğü için ortaya çıktığı zaman “geçerli”dir. Doğal olarak, somut durumlarda eylemin bir düzene yönelmesi çok çeşitli güdüler içerir. Fakat diğer uyum kaynaklarıyla birlikte, düzen en azından aktörlerin bir kısmı tarafından bir modeli belirlemek ya da bağlayıcı olmak için benimsenmesi durumu doğal olarak eylemin gerçekte ona çoğu zaman büyük oranda uyması olasılığını artırır. Salt çıkar güdülerıyla bağlanan bir düzen ilgili davranışın alışkanlık haline gelmesiyle salt gelenek temelinde benimsenen düzenden genel olarak çok daha az karardır. İkincisi öznel davranışın neredeyse en yaygın tipidir. Fakat bu düzen tipi bile sırası geldiğinde bağlayıcı olma prestijine sahiptir ya da deyim yerindeyse “meşru” bir düzenden çok daha az istikrardır. Bir düzene gelenek ya da kişisel çıkar güdülerıyla yöneliminden onun meşruiyetine olan inancın söz konusu olduğu duruma geçişler ampirik aşamalıdır.
3. Bir eylemin düzene genel olarak aktörler tarafından anlaşıldığı şekliyle emirlerine uymak dışında yollarla yönetilmesi mümkündür. Kaytarma ya da itaatsizlik durumunda bile geçerli normlar olarak tanınma olasılıklarının eylem üzerinde etkisi olabilir. Bu ilk planda, salt çıkar açısından doğru olabilir. Bir hırsız gizlice davranması bakımından eylemini ceza yasasının geçerliliğine yöneltebilir. Bulunduğu toplumda düzenin geçerli olarak tanındığı, onu ceza almadan açıkça ihlal edememesiyle ortaya konulur.

Bir düzenin ihlal edilişi daha ziyade kısmi ihlallerle sınırlı kalmakta veya kişiler farklı ölçülerde bir iyi niyetle davranışlarının aslında meşru olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Ya da gerçekten farklı düzen anlayışları, gerçek davranışlar üzerinde belirleyici oldukları nispette sosyolojik bakımdan geçerlilik arz ederler. Hatta bir bireyin bile davranışını birbiriyle tezat arz eden düzenlere uygun şekilde belirlemesi mümkündür. Sadece günlük hayatta olduğu gibi ardı ardına değil bilakis aynı davranışta dahi söz konusu olabilir. Bir düelloya giren kişi, davranışını

şereflielik ölçülerine göre belirliyor demektir. Aynı kişi bu işi gizlediğinde veya tam aksini yaparak teslim olduğunda ise davranışını ceza kanunlarına göre yönlendiriyor demektir. Şayet düzenin ihlali veya düzene karşı hile istisna olmaktan çıkıp kaide halini almışsa o takdirde bu düzen ya ancak sınırlı bir geçerliliğe sahiptir veya artık hiçbir geçerliliği kalmamış demektir. Hukuka göre bir düzen ya geçerlidir ya da geçersizdir. Sosyoloji içinde böyle karşıt alternatifler söz konusu değildir. Bu iki durum arasında birbirine geçişler olduğu gibi birbiriyle tezat arz eden düzenlerin “geçerliliğe” sahip olarak bir arada bulunmaları da mümkündür. Bu durumda bu düzenlerin her biri, davranışların kendilerine yönelme ihtimali ölçüsünde geçerliliğe sahip demektir (Weber, 2018: 55).

1.7.3.1. Meşru Düzen Tipleri: Teamül ve Hukuk

Bir düzenin meşruiyeti iki önemli şekilde garanti edilebilir. Bunlardan ilkinde, garanti salt *özel* olabilir (Weber, 2012b: 142; 2018: 57):

1. Duygusaldir: Duygusal teslimiyetten kaynaklanır. Saf bir hissi tutumla düzene karşı içten bir teslimiyet duyulmaktadır.
2. Değer-ussaldir: Etik, estetik ya da başka bir tipin mutlak değerlerinin ifadesi olarak düzenin mutlak geçerliliğine olan inançla belirlenir. Değer bilinciyle düzenin mutlak geçerliliğine inanılmakta ve bu inanç bir takım mutlak değerlere uymanın ifadesi olarak görülmektedir.
3. Dinseldir: Dini kurtuluşun düzene, itaat ve riayet etmekle gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

İkinci olarak, bir düzenin meşruiyeti belirli *dışsal* etkilerin beklentisiyle, yani çıkar durumlarıyla da garanti altına alınabilir (Weber, 2018: 57):

1. Geçerliliği dışsal olarak, belli bir grup içerisinde ondan sapmanın görece genel ve uygulamada önemli bir onaylamama tepkisiyle sonuçlanma olasılığı tarafından garanti altına alındığında; *teamül* olarak isimlendirilecektir. Yani; bir düzenin bir topluluk içinde ihlal edilmesi, şayet umumi ve pratikte hissedilebilecek bir kınama ve takbihle mukabele görüyorsa ve düzenin geçerliliği, dışarıdan böyle bir takbih ve kınama itibariyle teminat altına alınmışsa, bu düzen *teamüldür*.

2. Geçerliliği yine dışsal olarak, görevli insanlar tarafından itaati sağlamak ya da ihlali cezalandırmak için fiziksel ya da psikolojik baskı uygulanması olasılığıyla garanti altına alındığında *yasa* olarak isimlendirilecektir. Yani; şayet bir düzen, (düzenin benimsenmesini zorlama veya ihlalin cezalandırılması maksadıyla oluşturulmuş ve buna angaje olmuş) bir organın fiziki veya psikolojik baskı uygulama ihtimaliyle dışarıdan teminat altına alınmışsa bu düzene *hukuk* denir.

Teamül kavramı belli bir grup içerisinde izlenen geleneğin “bağlayıcı” olarak kabul edilen ve ihlallere karşı kınama yaptırımlarıyla korunan kısmını isimlendirmek için kullanılır. Teamül “yasa”dan ayrı olarak görevliler tarafından dayatılmaz. Alışılmış selamlaşma biçimleri, uygun ya da saygın kabul edilen giyim şekli, hem biçim hem de içerik açısından sosyal ilişkiyi yöneten çeşitli kurallar gibi konularda teamüle uymak bireyden kesinlikle beklenir ve onun üzerinde bağlayıcı olduğu kabul edilir. Bu çeşitli yiyecek hazırlama şekillerinde olduğu gibi, uygun görüldüğü şekilde uymakta ya da uymamakta serbest olduğu salt bir adet değildir. “Saygınlık” standartları gibi teamül kurallarının çiğnenmesi çoğu zaman kişinin statü grubundaki üyelere resmi olmayan bir boykot şeklinde aşırı derecede sert ve etkin bir yaptırıma neden olur. Bu gerçekte herhangi bir yasal cezadan daha sert bir ceza olabilir (Weber, 2012b: 143).

Hukuk kavramının belirleyici unsuru bir zorlama organının mevcudiyetidir. Bu organ bugün bizim alışık olduğumuz şeye benzemeyebilir. Bir hüküm merciinin bulunması da şart değildir. Öğrenci birliklerinin dayandığı kurallar da hukuk kavramına uygun düşmektedir (Weber, 2018: 58). Hukuk, siyasal ve dinsel bir otorite, gönüllü bir kuruluşun tüzüğü ya da yerel bir otoritenin yasaları veya bir tarikat ya da başka bir cemiyet tarafından garanti altına alınabilir. Yaptırımın gereçlerinin ne olduğu önemli değildir. Çeşitli dinsel mezheplerde günahkâra karşı yumuşak bir müeyyide olarak kullanılanlara benzeyen “kardeşçe uyarı” bile bir düzen tarafından yönetilmesi ve bir kadro tarafından uygulanması şartıyla “yasa” olarak kabul edilir (Weber, 2012b: 144).

1.7.3.2. Meşruiyetin Temelleri: Gelenek, İnanç, Kanun

Aktörler sosyal bir düzene şunlar vasıtasıyla meşruiyet atfedebilirler (Weber, 2018: 61; Weber, 2012b: 145):

- a. *Gelenek*: Hep olagelmiş, her zaman var olan geçerlidir.
- b. *Duygusal inanç*: Yeni açığa çıkan ya da örnek niteliğinde olan geçerlidir.
- c. *Değer-ussal inanç*: Mutlak şekilde geçerli olduğuna hükmedilen şey geçerlidir.
- d. *Hukuksal* olduğuna inanılan pozitif kanun: Pozitif yasamanın yasallığına inanılır. Bu yasallık muhataplarca şu yollarla meşru kabul edilmiş olur: (1) Tarafların anlaşması yoluyla (gönüllü uzlaşma); (2) Meşru kabul edilen ve dolayısıyla rıza gösterilen bir otorite tarafından dayatma ve itaat yoluyla.

1.8. RASYONELLEŞME ve BÜYÜ BOZUMU

“Karakteristik rasyonalizasyon ve anlaksallaşma, her şeyden önce dünyanın düş kırıklığına uğraması, çağımızın kaderidir. Çünkü mutlak ve en yüce değerler, kamu alanından geri çekilmişlerdir”

-Max Weber

Rasyonelleşme, kavram olarak, “geleneksel fikir ve inançların yerini, metodolojik kural ve yordamlar aracılığıyla biçimsel araç-amaç düşüncesinin aldığı uzun vadeli toplumsal süreç” olarak tanımlanmaktadır. Weber’e göre büyü bozumu ve rasyonelleşme, modernliğin ayırt edici özelliklerinin gerçekçi bir biçimde anlaşılmasını sağlayan uzun vadeli dünyasal-tarihsel ve toplumsal bir süreçtir (Giddens ve Sutton, 2016b: 40). Rasyonalite ve rasyonalizm Weber tarafından eylemin ya da sembolik ürünlerin bir özelliğini göstermek üzere birbirleriyle değiştirilebilir bir şekilde kullanılmıştır. Rasyonalizasyon ise, eylemi ya da sembolik ürünleri çok daha rasyonel yapan tarihsel sürece işaret etmektedir (Levine, 1985: 152). Weber bu süreci şu şekilde anlatmaktadır (2014: 230):

“Entelektüelizasyon ve rasyonalizasyonun artması, içinde yaşadığımız koşullar hakkındaki bilgimizin artması ve genelleşmesi demek değildir. Ama başka bir şey demektir: İsterse insanın her an öğrenebileceği bilgisi ya da inancı demektir. Yani ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığını, tersine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceğini bilmektir. Bu da dünyanın “büyüsünün bozulması” demektir. Artık, esrarengiz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi, ruhları yardıma çağırarak ya da onlara egemen olmak için büyü araçlarına başvurmak gerekmiyor. Teknik araç ve hesaplarla işler hallediliyor. Entelektüelizasyon, her şeyden önce bu anlama geliyor.”

Rasyonalite²², Weber'in çalışmalarının arka planında yatan birleştirici temalardan bir tanesidir. Weber'in bu kavramla kastettiği, toplumsal hayatın farklı alanlarındaki hesaplanabilir aklın gerçekleşmesi olarak, kültürel, toplumsal, entelektüel ve ekonomik rasyonalizasyon süreçlerinin işlevsel hale gelmesidir. Weber için rasyonalite, Batı toplumlarının tarihi açısından hem açıklayıcı bir öneme sahiptir hem de bu gelişmenin bizatihi kendisi olmaktadır (Çiğdem, 1997: 149).

Weber, modernliğin dünyasının Tanrılar tarafından terk edildiğini söyler. Ona göre, insan Tanrılarını kovdu ve daha önceki çağda tesadüf tarafından olduğu kadar tutku ve bağlılık tarafından, kişisel çekicilik ve kişisel sadakat tarafından, fazilet ve karizmatik kahramanların etiği tarafından yönetilmiş görünen şeyleri rasyonelleştirdi, hesaplanabilir ve tahmin edilebilir yaptı (Coser, 2015: 214). Ancak dünyanın ve hayat tarzının rasyonel bir biçimde kavramsallaştırılması, irrasyonel öğelerin de rasyonalizasyon sürecine tabi tutulmalarını gerektirmiştir (Çiğdem, 1997: 138). Çünkü bu süreçten kaynaklanan rasyonalite, aynı zamanda irrasyoneldir. Örneğin kendi yaşam standardını güven altına almak için para kazanmak rasyonel ve anlaşılabilir. Fakat para kazanmak için para kazanmak ve ‘kendinde son bulan kar sağlama’ irrasyoneldir. Bu olgu şunu ifade eder: rasyonalizasyonun her örneğinin altına, kaçınılmaz olarak irrasyonaliteyi doğuracağı yazılmıştır (Löwith, 1999: 96).

²² Weber'in kavramı kullanışındaki belirsizliğin ve bazen kullanma biçimiyle yarattığı karmaşanın, rasyonalitenin formel bir tanımını güçleştirdiği açıktır. Üstelik Weber genel sosyolojik tanım, kategorizasyon ve sınıflama ilgilerini derinleştirdiği “*Ekonomi ve Toplum*”da bile kavramın tatmin edici bir açıklamasına gitmemiştir. Rasyonalite kavramının Weberci sosyolojideki yeri hakkında o kadar çok tartışma ve yorum bulunmaktadır ki, tartışma nesnesinin kendi durumunun buna elverişli olup olmadığı bile artık sorulmamaktadır. Weber'in rasyonalite kavramı üzerine en analitik çalışma için bkz. Kalberg, (1980) ve (2017). Rasyonalite ve modernite arasındaki ilişki için bkz. Habermas (1984) ve (1987). Rasyonalite kavramının Weber'in sunduğu bağlamda kapsayıcı bir değerlendirme için bkz. Brubaker (2017).

Weber'in geniş ve kapsayıcı bir temayla Batı kültürünün "spesifik ve kendine özgü rasyonalizmi" ve onun özgün kökleri ve gelişimi ile ilgilenmesi onun sosyolojisinin merkezinde yer alır. Bununla birlikte Weber'in eserlerinde açık bir rasyonelleştirme tanımı çıkarmak zordur (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 136). Weber bu süreci çeşitli kurumsal alanlar açısından belgelemeye çabalamıştır (Coser, 2015: 214). Weber'in çalışmalarında rasyonelleşme teriminin farklı tanımlarıyla çalıştığını görürüz: Bürokrasinin rasyonel örgütlenme biçimi olduğu düşünülebilir, siyaset alanında, Weber'in "rasyonel-yasal otorite" olarak adlandırdığı bir meşruiyet ideal tipi vardır. Hatırlanacağı gibi, eylem teorisinin kendisi, "araç rasyonalitesi" ve "değer rasyonalitesi" dâhil olmak üzere farklı ideal tiplere bölünmüştür. Dolayısıyla rasyonalitenin, Weber'in merkezi kavramı olduğu ve rasyonelleşmenin dünya tarihindeki, özellikle de Batı toplumunun gelişimindeki ana eğilim olduğu iddia edilmektedir (Collins, 2017: 88). Bir başka deyişle, Weber'in hipotezi, Batı dünyasının özgüllüğünün rasyonellikte yatıyor olduğudur (Fleury, 2009: 35).

Weber için rasyonelleşme, sosyal yaşamın gittikçe daha fazla yönünün amaç-araç hesapları ve verimlilik meseleleriyle şekillenmeye başladığı Batı'da ortaya çıkan bir değişim sürecidir. Bu süreç, insanların düşünce ve eylemlerini geleneksel pratiklerin, alışlagelmiş eylemlerin ve duygusal yönelimlerin biçimlendirdiği önceki dönemlerle tam bir karşıtlık içindedir. Weber, rasyonelleşmenin sırf kapitalist ekonominin gelişmesi ve onun akılcı muhasebe ile ölçme hususuna duyduğu gereksinimle değil, bunun yanında, akılcılığı teşvik eden bilimsel kurumların artması ve örgütün en etkili ve baskın formu durumuna gelen *bürokrasi* aracılığıyla da pekiştirdiğini ileri sürmüştür (Giddens ve Sutton, 2016a: 41). O, rasyonelleşme biçimlerini sistematik bir biçimde inceler: toplumsal faaliyetlerin tüm alanlarında (din, hukuk, iktisat, şehir, politika, hatta sanat) bunları aramaya çalışmıştır (Fleury, 2009: 35).

Weber'e göre, birbirleriyle olan tarihsel bağlantılarına rağmen ekonomik hayat, hukuk, idare ve dinsel ahlak alanlarındaki rasyonelleşme süreçleri tek bir kapsayıcı gelişim içine sığdırılmaz. Weber için rasyonelleşme tek bir süreçten ziyade farklı tarihsel kaynaklardan, farklı hızlarda ilerleyen ve farklı çıkar ve değerlerin

ilerletilmesinden doğan ayrı ama birbiriyle ilişkili çeşitli süreçlerden oluşur (Brubaker, 2017: 25).

Weber rasyonelleşmeyi hiçbir zaman tanımlamaz (Collins, 2017: 91) ama onu her zaman belgelemeye çalışır. Onun din sosyolojisindeki çalışmaları, büyüsel prosedürlerin yerini, insanın ilahi olanla ilişkisinin sistematikleşmesinin almasına neden olmuş olan “dinsel yaşamın” aşamalı olarak rasyonelleşmesinin karmaşık ve çapraşık biçimlerinin izini sürmek demektir (Coser, 2015: 214). Öyleyse, onun zaten ‘rasyonel bir hayat tarzı’ vasatında gelişmesi nedeniyle kapitalizmi, rasyonalite esasında kavranılabilir kılmaya çalışması (Löwith, 1999: 42) ve Brubaker’in savunduğu üzere, özgül bir rasyonalizmin ve özgül bir rasyonalitenin ürünü olan asketik²³ Protestanlık ve modern kapitalizme göreli olarak çeşitli rasyonalite nitelermelerine gitmesi de bu çabayı göstermektedir:

“Weber, hem asketik Protestanlığın hem de modern kapitalizmin yanlarını ‘rasyonel’ olarak defalarca betimler. Dolayısıyla modern kapitalizm, rasyonel (hesaplı ve sistematik) kar arayışı, biçimsel olarak serbest emeğin rasyonel (sistematik ve hesaplanabilir) örgütlenmesi ve rasyonel (kesin, bütünüyle nicel) hesaplama işlemleriyle yürütülen ve rasyonel (kural-bağımlı, öndeyilenebilir) yasal ve siyasal sistemlerle garanti altına alınan pazardaki rasyonel (gayri şahsi ve bütünüyle araçsal) mübadele aracılığıyla tanımlanır. Asketik Protestanlık rasyonel (metodik) özdenetim ve rasyonel (tutarlı) bir kader doktriniyle bireylere empoze edilen hoş görülemez baskıdan kurtulmanın rasyonel (psikolojik olarak etkili ve mantıksal olarak makul) aracı olarak kendini rasyonel (mutedil, vicdani) ekonomik eyleme rasyonel (amaçlarla) adayışla nitelendirilir” (Brubaker, 2017: 14).

²³ Weber’e göre modern kapitalizmin gelişimi, tutum davranışlar alanında Weber’in Reform hareketinin dini fikirlerine atfettiği radikal bir atılıma gereksinim duydu. Luther ve Calvin’in fikirlerinin ürettiği mantıksal ve psikolojik baskılar, Weber’in “dünyevi asketizm” olarak adlandırdığı aynı zamanda yeni bir etik tutumun ve yeni bir kişilik yapısının gelişmesine yol açmıştır. Weber bu amansız iş ve metodik öz-kontrol yönündeki kişiliğin iç rasyonelleşmesinin modern endüstriyel kapitalizmin gelişmesine belirleyici bir ivme kazandırdığını savunur. “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı*” adlı eserinde Weber dünyevi asketizmin gelişimini Reform doktrinin dört ögesine bağlar. İlk olarak, Luther’in meslek anlayışı, dünyevi eyleme (manastır gibi özel sosyal ortamlarda yürütülen eylem yerine sıradan sosyal ortamlarda yürütülen eylem) derin ahlaki ve dini itibar bahşetmiştir. En kutsal görev artık, manastır yoluyla dünyevi eylemi aşmak değil, kişinin inancını dünyevi eylem yoluyla göstermesidir. İkincisi Kalvinist mutlak olarak aşkın ilah anlayışı: inananın kendini ilahi iradenin etkin bir aleti olarak, Tanrı’nın yüceliğini artırmaya çalışan bir araç olarak düşünmesiydi. Üçüncüsü, Kalvinizmin kültür ve din içindeki bütün haz ve duygu unsurlarına karşı olan genel nefreti, anti-hedonist eylem üzerine büyük önem attı. Son olarak, Kalvinizm, kurtuluşu, Tanrı’dan açıklanamayan bir rahmet hediyesi olarak görmüştür. Dünyevi bir meslekte yoğun ve yöntemli çalışma hali olan dünyevi asketizm Kalvinizm teorik doktrinlerinin pratik psikolojik sonucu olarak sunulur, bkz. Rogers Brubaker (2017), *Rasyonalitenin sınırları*, çev. Baysar Taniyan ve Güney Çeğin, Phoenix Yayınları, Ankara, s. 45-46.

1.8.1. Bilim ve Rasyonelleşme

Weber'e göre, Batı kültürünün temel karakteristiği, özellikle Aydınlanma'dan bu yana, düşüncede ve eylemde her şeyi akıl ölçütüne vurmak olmuştur. Batı kültürünün temel karakteristiği olarak rasyonelleştirme, yalnızca gerçekliği türdeşlik ve süreklilik tasarımı altında bilmek isteyen bilime özgü değildir; o, Batı'da, devletlerin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan (bürokrasi), aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar her alanda işlevini ve etkisini sürdürmektedir. Böylece Weber, rasyonelleştirme kavramının anlamını, dar epistemolojik anlamının üstünde, kültürleri belirleyen bir temel motif olarak göstermiş olur (Özlem, 2017: 78).

Weber'e göre, Batı kültürüne sinmiş olan rasyonelleştirme, düşünceden eyleme, Batı kültürünün tüm görünümünde karşımıza çıkar. Rasyonelleştirme, düşünce düzeyinde ampirik olanı her türlü ahlaksal, değersel, politik inanç ve değerlerden bağımsız bir bakış açısı altında görme eğilimini de beraberinde getirmiştir. "Bilim" bu eğilimin bir sonucu olarak Batı'da ortaya çıkmıştır. Bu durumda, dünyanın ahlaksal değer ve idelere göre düzenlenmiş bir kozmos olarak betimlenmesi, ampirik temele dayalı bir akılcı tutuma ters düşer. Bu nedenle, Aydınlanma'dan bu yana Batı kültürünün aldığı bu temel nitelik, yani rasyonelleştirme, önce bu kültürün temelindeki değer ve idelerle hesaplaşma zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu hesaplaşma ve çatışmadan büyük ölçüde akılcılık galip çıkmış ve Batı akılcılığı "dünyayı eski anlam düzeninden koparmıştır". Akılcı bir bakış altında değerlerden, idelerden arınmış bir dünya ise, artık "büyüsünü yitirmiş bir dünyadır." Çünkü bu dünya, artık, bizim dinsel, ahlaksal veya politik değer ve idelerimizi, olgulardan çok isteklerimizi yansıtan ideolojilerimize göre anlamlandırılmış bir kozmos değil, akılcı bakışın altında çıplaklaşmış bir olgular yığından başka bir şey değildir (Özlem, 2017: 79). Weber'in Nietzsche'den esinlenerek kullandığı "büyüsünü yitirmiş bir dünya" imgesi, onun tüm yapıtlarına egemendir. O rasyonelleştirmeyi, değerlere ve idelere bağlı bir dünya tasarımıyla vazgeçme, "dünyanın büyüden arındırılması" etkinliği olarak niteler (Özlem, 2017: 80).

Modern bilimin yükselişi, entelektüelleşmenin daha genel bir sürecinin başlıca faili olarak da anlamlıdır. Entelektüelleşmenin bir yönü gitgide artan “dünyanın büyüünün bozulması”, yani büyü ve dini dünya görüşlerinin yerini dünyayı, prensipte ‘teknik araç ve hesaplamalarla denetim altına alınabilecek nedensel mekanizma olarak gören bilimsel dünya görüşünün almasıdır. Entelektüelleşme, hiçbir gizemli öngörülemez kuvvetin meydana çıkamayacağı ve kişinin dolayısıyla hesaplama ile her şeyi denetim altına alabileceği inancını teşvik eder. Özetle, sosyal yaşamda bilginin artan değeri, Weber tarafından dört seviyede kavramlaştırılır. O, (1) ekonomi, hükümet, eğitim sistemi ve tabakalaşma sistemine dair uzmanlaşmış bilginin ya da bir bireyin bu tarz bir bilgiye sahip olduğunun belgelenmesinin büyüyen önemini; (2) uygarlığımızın merkezi değerlerini dışa vuran simgesel bir karakter olarak belirli bir alanda uzmanlaşmış kişinin yetişmiş insanla kademeli yer değişimini; (3) dünyanın entelektüelleşmesinden ve büyüünün bozulmasından türeyen gündelik tecrübenin rasyonel şeklini; ve (4) bilinçli düşünceye ve hesaplamaya dayalı bireysel eylemin büyüyen belirginliğini vurgular (Brubaker, 2017: 56).

Son olarak, Weber Batı’nın rasyonellenişini kapitalizminin özgül ve eşsiz gelişmesini, kapitalizmin Hindistan, Çin ve Yakın Doğu’da bir sistem haline gelmemesiyle karşılaştırarak; dünyada kültürel bir yönelimin, rasyonel değerler etrafında yükselen bir motivasyon yapısının eksik olduğunu ve farklılığın da buradan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Kapitalizmin maddi altyapısı (piyasalar, işbölümü, para ekonomisi, ticaret yolları) Hindistan, Filistin ve Çin’de de vardı, fakat kapitalizmin böylesi koşullarda tam olarak ortaya çıkması Batı Avrupa’da söz konusu olmuştu. Weber’e göre bu durumun nedenleri, Batı’nın özgül kültüründe, kişiler üstü kural ve düzenlemelerin toplumsal yaşamdaki davranışlara sistemli bir biçimde uygulanması ve disipline edilmesinde aranmalıydı. Batı mimarisi, matematiği, bilimi ve müziğinin tümü, rasyonelleştirici bir kültürün ürünleri ve aktif öğeleri sayılabilirdi (Swingewood, 1998: 191).

1.8.2. Rasyonellik Tipleri

Rasyonel davranmak, bu son derece muğlak ifadenin çok genel bir anlamıyla bilgi temelinde hareket etmektir. Tüm dönemlerin tüm toplumlarındaki bütün insanlar davranışlarını bir dereceye kadar bilgiye, özellikle araç-amaç ilişkilerinin ve fiziksel ve sosyal çevrelerinin eylemlerine yönelik muhtemel tepkilerinin bilgisine dayandırmaktadır. Modern Batı toplumlarında sistemli ampirik bilginin ve bilimsel teknolojinin yükselişi, bilgiye bireysel rasyonel eylemin temeli olarak evrensel değerinin üstünde ve ötesinde önem bahşeder (Brubaker, 2017: 54).

Weber'in eserlerinde dört temel rasyonellik tipinin görüldüğünü söyleyebiliriz: Pratik, kuramsal, özsel ve biçimsel rasyonellik. Bu rasyonellik tipleri, Weber'in, sosyokültürel süreçler olarak rasyonelleşmenin tarihsel yazgısını incelemek için kullandığı keşifsel araçlardır (Kalberg, 1980: 1172).

Kalberg'e göre, rasyonelliğin birinci tipi, *pratik rasyonellik*, dünyasal etkinliği, bireyin saf pragmatik ve bencil ilgileriyle ilgili gören ve yargılayan her yaşam biçimi olarak tanımlanır. Gündelik hayatta yer alan toplumsal eylemlerin düzenlilikleriyle ilişkilidir ve bu düzenlilikleri denetim altına alma ve yönlendirme amaçlarını güder. Pratik rasyonelliği yaşama geçiren insanlar, verili gerçeklikleri kabul ederler ve onların sergiledikleri zorlukların üstesinden gelmenin en uygun biçimlerini hesap ederler. İlkel büyüünün bağlarının çözülüşüyle ortaya çıkan bu tür rasyonellik uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstü bir biçimde var olur; yani modern Batı ile sınırlı değildir. Bu tip rasyonellik, gündelik rutini aşmakla tehdit eden herhangi bir şeyin karşısında durmaktadır (1980: 1150).

Kuramsal rasyonellik, eylem aracılığıyla değil artan soyut kavramlar aracılığıyla gerçekliğe hükmetmeye yönelik bilişsel bir çabayı kapsar. Gerçekliğin eylemlerden ziyade kavramlar ve kategoriler aracılığıyla yorumlanmasından ve bu yoruma göre tanziminden doğar. Bu tür bir rasyonalite hem araçsal hem de değersel olarak yönlendirilmiş toplumsal eylemlere içkindir, çünkü anlam üretir. Bu rasyonellik tipini felsefeciler, yargıçlar ve bilim adamları yerine getirir. Kuramsal rasyonellik, pratik rasyonellikten farklı olarak, dünyayı anlamlı bir kozmos olarak

anlama arayışı içindeki eyleyeni, gündelik gerçeklikleri aşmaya yöneltir. Diğer anlamıyla entelektüel rasyonelliğin eylem üzerindeki etkisi sınırlıdır. Bilişsel süreçleri kapsar; onun gerçekleştirilen eylemi etkilemesi gerekmez ve onun, yeni eylem tarzlarını yalnızca dolaylı olarak devreye sokma potansiyeli vardır. Dünyanın büyüselliğinin giderilmesi ve sekülerizasyon, kuramsal rasyonalitenin dolaysız tarihsel ürünleridir (Kalberg, 1980: 1151).

Özsel rasyonellik ise eylemi değer kümeleri aracılığıyla örüntüler içine doğrudan düzenler. Özsel rasyonellik, bir değerler sisteminin bağlamı içinde amaçlara yönelik araçların seçilmesini sağlar. Bireylerin içsel ve entelektüel kapasitelerini değersel rasyonel eyleme katılmaya hazırlar. Gerçekliğin seçildiği, ölçüldüğü ve yargılandığı bir perspektif sunar. Son olarak, dördüncü rasyonellik tipi, araçlar-amaçlar hesaplanışını kapsayan *biçimsel rasyonellik*dir. Bu hesaplama, evrensel olarak geçerli kurallar, yasalar ve düzenlemelere başvuru yoluyla meydana gelir (Kalberg, 1980: 1151). Toplumsal eylemi hesaplanabilirlik ve yeterlilik kuralları altında yönlendirir. Weber modern toplumun kurumsal kompleksinin teşkilinde, özellikle bürokrasi ve ekonomik grupların örgütlenmesinde, biçimsel rasyonalitenin önemine bu nedenle büyük bir ağırlık tanımıştır (Çiğdem, 1997: 153).

Diğer rasyonellik tipleri uygarlık-üstü ve çağ-üstü olduğu halde biçimsel rasyonellik, endüstrileşme ile birlikte yalnızca Batı'da ortaya çıkmıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 137). Batı toplumlarının rasyonelleşmesi, biçimsel rasyonelliğin artmasını ve yayılmasını, örgütlenmenin en çok benimsenen formu haline gelen bürokraside olduğu gibi, sosyal yaşamın gittikçe daha fazla alanında hâkim olan bir hesaplılığı içerir. Araç-amaç hesapları yaşamın diğer pek çok alanında olağan hale gelmiş olsa da, ekonomik kararlar pragmatik formdadır. Örneğin rasyonelleşmiş Batı müziği kodlanmış ve hayata geçirilmiştir ve büyük dâhilerin bestelerini nota okuyabilen ve enstrüman çalabilen herkesin icara edebilmesine olanak sağlayan evrenselleşmiş ritmik ölçüm, ton ayrımı ve notasyon sistemi kullanır. Böylece müzik, esnekliği ve kendiliğindenliği azalmakla bitlikte, daha kurallı, hesaplanabilir ve öngörülebilir hale gelmiştir (Giddens ve Sutton, 2016a: 42). Weber, bu anlamda,

müzik gibi çok özel bir deneyim alanının bile Batı toplumunun rasyonelleştirici eğilimlerinden muaf olmadığını iddia etmiştir (Coser, 2015: 214).

Sonuç olarak; Weber'in kuramının gelişim tarihinde, hayatın farklı alanlarının farklı mantıklarla rasyonalizasyonu düşüncesi önemli bir yer tutar. Rasyonalizasyon modern süreçlerin ve yapıların ortaya çıkmasında birinci derecede etkindir. Batılı modernite modelinde rasyonalizasyon, Weber'in Protestan etik tezi ve hukuk, bürokrasi, ekonomik örgütler, sınıflar ve otorite çalışmalarında analiz ettiği objektif yapılarıyla, modern bilincin yönelimi, dünyanın büyüünün kaybolması, düşünce formlarının entelektüalizasyonu ile de öznel yapıları etkilemiştir. Sekülerleşme hümanist bir hayat tarzı olarak aklın koruyuculuğunda gelişmiştir (Çiğdem, 1997: 158). Şimdi rasyonalizasyon tarafından oluşturulan özgül tarihsel gerçekliğin çalışmamızın esas sorunsalını oluşturan “iktidar” kavramıyla ilişkisini tartışabiliriz.

1.9. BİR İKTİDAR ARACI VE ALANI OLARAK BÜROKRASİ

Weber iktidarı; hatırlanacağı üzere, otorite, meşruiyet gibi kavramlarla ele almıştır. Bunun yanı sıra, Weber'in iktidarı ele alışının bir diğer önemi, modern rasyonalizmin bir tespiti ve açıklamasını ekonomik ve sosyal örgütlenme bakımından gerçekleştirirken, rasyonalizmin normatif boyutuna eklemlenen bir iktidar tahayyülünü ima etmesinden kaynaklanır. Weber iktidarı, toplumun rasyonalizasyonun bir sonucu olarak değerlendirir. Bürokrasi, rasyonalitenin gerçekleştirilmesinde gündeme gelen örgütsel bir ilişki olarak dikkat çeker. Bürokrasinin; hız, netlik, dosya bilgisi, ölçülülük ve ast-üst ilişkisi gibi ayırt edici özellikleri rasyonaliteye hizmet etmektedir. Weber, pratik araçların, amaçlar olarak konulan tözsel değerleri kendisine bağımlı kıldığını; yönetim aygıtı ve bürokrasinin, insan özerkliğini ve tözsel değerleri ardında bırakarak bir tahakkümün kurulmasına yol açtığını ileri sürmektedir.

1.9.1. Bürokrasi

Weber belirlediği otorite tiplerinden, rasyonel-yasal otoritenin uygulamasının en saf tipi olarak kabul ettiği “bürokrasi” ile çalışmalarında yoğun biçimde

ilgilenmiştir. Weber bürokrasiyi, diğer kavramsallaştırmalarında gördüğümüz şekliyle, ideal tıpsel terimlerle betimler:

“Saf bir teknik görüş açısından bir bürokrasi, en üst derecede verimliliğe ulaşabilir ve bu anlamda insanlar üzerinde biçimsel olarak bilinen en rasyonel otorite uygulama aracıdır. Kesinlik açısından, istikrar açısından, disiplininin sıklığı açısından ve güvenilirliği açısından başka herhangi bir biçimden üstündür. Dolayısıyla bürokrasi, örgütün başındakilere ve onunla ilgili eyleme geçenlere, sonuçları ayrıntılı olarak yüksek derecede hesaplayabilme olanağı sağlar. Bürokrasi, en sonunda, yoğun verimlilik açısından ve işleyişinin kapsamı açısından üstündür ve her çeşit yönetsel göreve biçimsel olarak uygulanabilir” (Weber, 2012c: 223).

Bürokrasiler rasyonel ilkelere göre örgütlenirler. İş yerleri hiyerarşik düzen içinde kademelere ayrılır ve işleyişlerini kişisel olmayan kurallar tanımlar. Görevliler, yetki alanlarının düzenli olarak paylaştırılması ve sınırlandırılmış görev alanları vasıtasıyla yönetilirler. Atamalar, atfedilmeye dayalı ölçütlere göre değil, uzmanlaşmış niteliklere göre yapılır. Çok sayıda insanın eyleminin bürokratik eşgüdümü, modern örgüt biçimlerinin baskın yapısal özelliği olmuştur. Hem modern devlet hem de modern ekonomi için geniş-ölçekli planlama yalnızca bu örgütsel araç vasıtasıyla mümkün olur. Devletlerin başında bulunanlar, örneğin feodal zamanlarda çeşitli merkezlere dağılmış olan siyasal gücün kaynaklarını, yalnızca bürokratik örgüt aracılığıyla harekete geçirebilir ve merkezileştirebilirdi. Modern öncesi dönemde atıl durumda olan ekonomik kaynaklar yalnızca onun yardımıyla hareketlendirilebilirdi. Weber’e göre bürokratik örgüt, modern siyasaya, modern ekonomiye, modern teknolojiye biçim veren ayrıcalıklı vasıtaadır. Makine üretiminin el sanatı yöntemlerine üstün olduğu gibi bürokratik örgüt tipleri, bütün diğer yönetim biçimlerine teknik olarak üstündür (Coser, 2015: 212).

Weber’e göre bütün büyük ölçekli örgütler, doğaları gereği bürokratik olma eğilimindedir. Geleneksel toplumlarda sınırlı sayıda bürokratik örgüt var olmuştur. Örneğin Çin İmparatorluğu’nda, hükümetin genel işlerinden sorumlu bürokratik bir memurlar sınıfı vardı. Ancak modern zamanlarda bürokrasi tam anlamıyla gelişmiştir. Weber’e göre bürokrasinin genişlemesi modern toplumlarda kaçınılmaz olmuştur. Çünkü büyük ölçekli toplumsal sistemlerin yönetsel gerekleriyle baş etmenin tek yolu bürokratik otoritedir. Bürokratik kuruluşların genişlemesinin kökenini ve niteliğini araştırmak için Weber ideal bir bürokrasi tipi oluşturmuştur.

Burada ‘ideal’, en çok arzu edileni değil ama bürokratik örgütün ‘saf’ biçimini göstermektedir. Hatırlanacağı üzere, bir ideal tip, en önemli niteliklerinin tam olarak gösterilebilmesi için gerçek olayların belirli özelliklerinin vurgulanmasıyla oluşturulan soyut bir tanımlamadır. Weber ideal bürokrasi türünün çeşitli özelliklerini aşağıdaki gibi sıralamaktadır (Giddens ve Sutton, 2016c: 846; Weber, 2012c: 223):

“1. Örgütte ‘resmi görevliler’ olarak dağıtılmış işler gibi, açık bir şekilde tanımlanmış otorite hiyerarşisi vardır. Bir bürokrasi, en yüksek otoritenin en tepede olduğu konumlarla bir piramide benzemektedir. En üstten en alta kadar bir emir komuta zinciri vardır ve bu koordine edilmiş kararların alınmasını olanaklı hale getirmektedir. Her yüksek resmi daire, altındakini kontrol etmekte ve yönetmektedir.

2. Yazılı kurallar, örgütün bütün düzeylerindeki görevlilerin davranışlarını yönetmektedir. Bu, bürokratik işlerde yalnızca bir rutinin olduğu anlamına gelmemektedir. Makam yükseldikçe, daha çok kural daha fazla çeşitlilikteki olayları kapsamakta ve bunların yorumunda daha fazla esneklik gerekmektedir.

3. Görevliler tam zamanlı ve ücretlidir. Her işe bağlı sabit bir ücret bulunmaktadır. Bireylerin örgüt içinde kariyer yapması beklenmektedir. Yükselme, kapasite, kıdem ya da bu ikisinin karışımı temelinde olanaklı olmaktadır.

4. Bir görevlinin örgüt içindeki görevleriyle örgüt dışındaki yaşamı arasında bir ayrım vardır. Görevlinin ev yaşamı, onun iş yerindeki faaliyetlerinden farklıdır ve aynı zamanda ondan fiziksel olarak da ayrıdır.

5. Örgütün hiçbir üyesi, iş gördükleri maddi kaynaklara sahip olamaz. Bürokrasinin gelişimi, çalışanları üretim araçlarını kontrol etmekten ayırmaktadır. Görevliler çalıştıkları ofise, oturdukları masalara, kullandıkları ofis makinelerine sahip değildir.”

Weber, bir örgütün ideal bürokrasi türüne ne kadar çok yaklaşırsa, kurulduğu amaçları gerçekleştirmede o kadar etkili olacağını ileri sürmüştür. O çoğu zaman bürokrasileri, rasyonellik ilkesine göre çalışan gelişmiş makinelere benzetmiştir. Ama Weber, bürokrasilerin etkisiz de olabileceğini fark etmiş ve pek çok bürokratik işin sıkıcı olduğunu, yaratıcı kapasitelerin uygulanması için pek az fırsat tanıdığını kabul etmiştir (Giddens ve Sutton, 2016c: 846-847).

1.9.2. Bürokratikleşme

Weber’in, bürokrasilerin pozitif özelliklerini tartışmasına karşın eserinin herhangi bir yerinde onlara yönelik tutumunda temel bir belirsizlik olduğu söylenebilir. Çünkü bürokratik idarenin avantajlarını ayrıntılı olarak açıkladığı halde onların sorunlarının da pekâlâ farkındaydı. Onun başlıca korkusu, bürokratik

yaşamın tüm yönlerine egemen olan rasyonelleşmenin, bireysel özgürlüğe bir tehdit oluşturmasydı (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 130). Weber bu tehdidi şu sözleriyle dile getirir:

“Dünyada hiçbir makine, insanların bu aygıtı kadar kesinlikle ve üstelik bu kadar ucuz çalışmaz. ... Rasyonel hesaplama... bu bürokratik makine içindeki her çalışanı bir çark dişine ve çalışanın kendisini bunun ışığında görmeye indirger, böylece o, basitçe, kendisini daha büyük bir çark dişine dönüştürmenin yolunu arayacaktır... Bürokratikleşme tutkusu bizi umutsuzluğa götürür.” (Weber, 1968: 1401’den aktaran: Ritzer ve Stepnisky, 2014: 130).

Weber toplumun rasyonelleşmesinin olumsuz sonuçları olabileceğinden endişe ederken, bürokratik rutinin ve bürokratik sınıfın yaşamlarımız üzerindeki otoritesinin, bürokratik kuruluşların teknik etkinliği için ödediğimiz bedeller olduğu sonucuna varmıştır (Giddens ve Sutton, 2016c: 846-847). Bürokrasinin başlıca avantajı olan sonuçların hesaplanabilirliği, aynı zamanda onu bireysel durumlarla ilgilenmede hantal hatta boğucu yapar. Bu nedenle, modern rasyonelleşmiş ve bürokratikleşmiş hukuk sistemi, önceki adalet sistemlerinin çok iyi uyum gösterdiği bireysel özelliklerle ilgilenmekte yetersiz olmuştur. Weber, Kıta Avrupası’nın hukuk sistemi hakkındaki yazısında, “*Modern yargıç, iddiaların harçla birlikte içine atıldığı ve daha sonra Kanundan mekanik bir şekilde türetilen gerekçelerle birlikte yargıyı geri veren otomatik bir makinedir*” diye ifade eder (Bendix, 1960: 421’den aktaran: Coser, 2015: 213).

Weber, modern idarenin artan ve kaçınılmaz bir biçimde bürokratikleştiğini savunur. Bu sadece devlet alanında değil, sosyal yaşamın her alanında geçerlidir. Kiliseler, ordular, siyasi partiler, ekonomik girişimler, çıkar grupları, her türden dernekler, vakıflar, üniversiteler, hepsi bürokratikleşmenin insafsız ilerlemesiyle karşılaşır. Weber, “*bir anlığına, sürekli idari işlerin bürokratik memurlar dışında yürütülebileceğini düşünmek düpedüz hayaldir. ... Gündelik yaşamın bütün kalıbı bu çerçeveye uymak adına kırpılır*” diye yazar (Weber, 1978: 223’den aktaran: Brubaker, 2017: 40). Teknik açıdan diğer modellere üstün olan bürokratik örgütlenme biçimleri, büyük ölçekli planlama ve kaynakların harekete geçirilmesi açısından temel önemdeydi. Modern yönetim, ekonomi ve teknolojiyi geliştirmek ancak bürokratik örgütlenmeyle mümkün olmuştu. Modern makinanın mekanik olmayan üretim araçlarıyla karşılaştırılması gibi, tam anlamıyla gelişmiş bürokratik

yapı da diğer örgütlerle karşılaştırılıyordu. Bürokrasiyi ayırt eden şu özelliklerdi: doğruluk, hız, netlik, dosya bilgisi, süreklilik, ölçülülük, birlik ve sıkı ast-üst ilişkisi. Modern toplumun gelişmesi bu yönetim tarzını gerekli kılmakta, çünkü birlik ne kadar geniş olursa, görevleri daha fazla karmaşık hale gelmekte ve rasyonel örgütlenmeye daha fazla bağımlı olmaktadır (Swingewood, 1998: 228).

Bürokratik idarenin vazgeçilmezliği kusursuz rasyonalitesine dayanır. Bu rasyonalitesinin bir açısı *formalizmdir*. Bürokratik idare formal olarak eklemlenmiş ve farklılaştırılmış bir yapıya sahiptir. Formal kurallar her bir failliğin ‘yargı alanını’ sınırlar, faillik içinde yetkinin dağılımını belirler, her bir pozisyonla ilgili görevleri ayrıntılarıyla açıklar ve bu görevleri yerine getirmek için düzenli prosedürler tesis eder. Üstelik formal, soyut, genel kurallar bürokratik idarenin özgül aracıdır. Bürokratik idarenin formalizmi ayırt edici bir ethos içinde ifade edilir. ‘Gayrişahsi ve işlevsel amaçlara’ sadık bürokratik memur ‘nefret veya ihtirastan yoksun ve dolayısıyla teessür ve heves içermeyen formalist gayri şahsiliği ruhu’ içinde hareket eder. Bürokratik ethosun formalist gayrişahsiliği para sözleşmelerinin ve piyasa işlemlerinin saf araçsallığı ve gayrişahsiliği ile ‘kişilere önem vermeyen’ resmi işlerin icrası ise modern hukuk düzeni içerisindeki bütün kişilerin formal eşitliği ile örtüşür (Brubaker, 2017: 41).

Bürokrasinin rasyonalitesinin ikinci özelliği Weber’in mekanik şartlar ile betimlediği *teknik yeterliliği*dir. Bürokratik idarenin yarı mekanik yeterliliği sonuçların özellikle yüksek derecede hesaplanabilirliğini mümkün kılar. Bu hesaplanabilirlik idari komisyonların rasyonel ve öngörülebilir işleyişine bel bağlamak zorunda olan kapitalist girişimcilere yarar sağlar. Daha kaygı verici biçimde, bürokratik aygıtları kontrolörün elinde bir hayli gelişmiş “iktidar aracı” haline de getirir (Brubaker, 2017: 42).

Bürokratik idare sadece *gayrişahsi formalizmi* ve *makinemsi yeterliliği* sebebiyle değil ayrıca ve daha öncelikli olarak *bilgiye* dayandığı için rasyoneldir. Daha iyi ifadeyle, modern yaşamın teknik ve ekonomik temeli gittikçe daha da karmaşık hale gelirken idare için giderek daha çok vazgeçilmez olan uzmanlaşmış teknik ustalık temeline dayanır. Bürokratikleşme teknik uzmanlığa prim vererek

yaşamın rasyonelleşmesine çok genel bir biçimde katkıda bulunur: bu rasyonel ‘olağanlığın maddiliği’ ve profesyonel uzman kişilik tipinin gelişimine yardımcı olur. Sosyal ve ekonomik olarak avantajlı pozisyonları tekelleştirme aracı olarak, ‘soy tarafından tasdiği’, ‘eğitim yollu tasdik’ ile yer değiştirme eğilimindedir. Bürokratik organizasyon teknik olarak verimli bir makine olmaya ne kadar yaklaşırsa, bireysel özgürlük ve onura yönelik tehlike de o kadar büyür: birey memur ‘onu sabit bir rotaya hapseden durmaksızın hareket eden bir mekanizma içinde küçük bir çarka’ indirgenir (Brubaker, 2017: 43).

MacRae (1985), Weber’in bürokratikleşmeye bakışını şu sözleriyle özetlemektedir:

“Weber, Schiller’in genelde ‘dünyanın anlamının kaybolması’ olarak çevrilen deyimini kendine mal etti. Aslında, bu sözlerin Almancası daha kesin bir şeyi ifade eder: her şeyin sihrini yitirmesi. ... ussal dünya uzmanlık gerektiren bir işbölümü yaratarak insanın hiçbir esneklik tanımayan görevlere kendini adamasına yol açar ve böylece insanoğlunun çok yönlülüğü ortadan kalkar. Weber’in hayatı bu kadere karşı bir mücadeleydi: hükümette, iş hayatında ya da siyasette mevki sahibi olan insanın, yani bürokratin kaderine karşı verdiği mücadelede Weber şöyle yazıyordu: “Bu, proletaryanın değil, ilerlemekte olan resmi görevlilerin diktatoryasıdır.” Ve o, bu olaydan hiç hoşlanmıyordu. Weber, çağdaşlaşmış dünya düzenini baskıcı ve çıkarıcı buluyordu; makinaların getirdiği düzen ise eziciydi. ... Ussallığın, bürokrasinin ve kitlelerin hâkim olduğu bir dünyada insan... özgürlüğün ilelebet devam edeceğini düşünmemelidir. Aslında beklemememiz gereken şey, büyüünün tamamen bozulması, bürokrasinin ve düzenin evrenselleşmesidir” (s. 88).

Weber, modern kapitalizmde bürokrasinin yayılmasının hukuk, siyaset ve sanayinin rasyonelleşmesinin nedeni ve sonucu olduğunu düşünmüştür. Ona göre, bürokratikleşme; sanat, müzik ve mimari dâhil Batı kültürünün bütün alanlarına nüfuz eden eylemin rasyonelleşmesi sürecinin somut, idari bir tezahürdür (Giddens, 2016b: 286). Weber, bürokratikleşmenin ve daha genel olarak bürokratikleşmenin ancak bir parçası olduğu, dünyanın rasyonelleşmesinin etkileriyle dehşete kapılmış fakat bir çıkış yolu göstermemiştir. Onun eleştirisi sadece tanısal nitelikte olmuştur. O, bürokrasiyi, ‘sızdırmaz’, ‘pratik olarak parçalanamaz’ ve bir kez yerleştiklerinde yıkılması en zor kurumlardan biri olarak betimledi. Aynı biçimde, birey bürokratların, kendilerine bürokrasinin içinde bir kez ‘dizgin takıldığında’ ondan sıyrılamayacaklarını düşündü ve Weber geleceğin bürokratikleşmeye ait olacağı

sonuca vardı (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 130). Daha fazla Bürokratikleşme ve rasyonelleşme Weber'e neredeyse kaçınılmaz bir kader olarak görüldü:

Bugün çoktan yaklaştığını gördüğümüz kapsamlı bürokratikleşmenin ve rasyonelleşmenin sonuçlarını düşünün. Daha şimdiden... bütün ekonomik girişimler modern biçimlerde yürütülüyor, rasyonel hesaplama her aşamada ortaya çıkıyor. Bununla birlikte her birey işçinin performansı matematiksel olarak ölçülmekte, her insan makinede küçük bir dişli haline gelmekte ve bunun farkında olan insan kendisinin daha büyük bir dişli haline gelip gelemeyeceği ile meşgul olmaktadır. ... Bugün bizim, başka temeller üzerinde, teknik olarak daha mükemmel, daha rasyonelleşmiş ve çok daha mekanikleşmiş temeller üzerinde inşa ediliyor olması dışındaki her ayrıntısı eski Mısır Krallığına benzeyen bir evrime doğru ilerlediğimiz barizdir. Şimdi bizi kuşatan, bu evrim nasıl değiştirilebilir? sorunu değil -çünkü bu olanaksızdır- fakat ondan ne çıkacak? sorunudur (Weber, 1956: 126-127'den aktaran: Coser, 2015: 213).

Bürokrasinin temel bir özelliği bir kez yerleştiğinde demir bir kafese²⁴ dönüşmesidir. Bürokrasinin yüksek düzeyde geliştiği eski Mısır gibi toplumlarda, bürokratik memuriyet kontrolünü kesintisiz bir şekilde sürdürmüş ve sadece toplumsal düzen yıkıldığında gücünü yitirmiştir. Patrimonyal organizasyonlardakinden daha yüksek bir rasyonel uzmanlaşma düzeyinin karakterize ettiği modern bürokrasi kendi gücünü zayıflatma girişimlerine çok daha dirençlidir. Böyle bir aygıt, tamamen yeni otorite biçimlerinin zorla yaratılması anlamında devrimi giderek daha imkânsız kılar (Giddens, 2016b: 286).

Weber'e göre bürokratik rasyonalizasyon, toplumda yaşayan kadın ve erkeklerin dürtülerine ve tutumlarına kadar nüfuz eder. En tanınan eseri "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*"nda Weber, modern kapitalist düzenin belirli bir tipte birey -çok çalışmaya istekli, özverili ve disiplinli- gerektirdiğini ileri sürmüştür. Bu türden bir betimleme kapitalist girişimciye işaret eder gibi görünse de, Weber dikkat çekici biçimde bu tür bireyciliğin kökeninde din olduğunu iddia eder. Özellikle yeni girişimci bireyciliğin ruhunun esas köklerinin 16. yüzyıl Kalvinizminin gizli doktrinlerinde yer aldığını öne sürer. Çünkü bu çalışma etiği püriten dinsel

²⁴ "Demir kafes" metaforunun gerçek kullanımı, Aydınlanma'nın kapsayıcı bir ideolojik resmini sunan ve püritanizmin İlahi Komedyası olarak yorumlanan Bunyan'ın Pilgrim's Progress'inden gelir. Burada "demir kafes"le Tanrıya ihanet etmiş, günahkâr, Tanrının pişmanlığını reddettiğini bilerek ümitsizlik içinde oturan bir insanın durumu tasvir edilir. Weber bu insanın durumunu modern dünyadaki Hristiyan'ın durumuna benzetir. İnsanı hareketsiz ve ümitsiz bıraktığı için. "demir kafes" aynı zamanda anlam ve özgürlük kayıplarına da işaret eder, Ahmet Çiğdem (1997), *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul.

düşünceден gelir; ancak 18. ve 19. yüzyıllarda modern endüstrileşmenin yeni girişimci bireyselliğinin yaygın etiğine dönüşür. Marx'ın sermaye ve emek üzerindeki materyalist vurgusunun tam tersine Weber, kültüre vurgu yapmaktadır. Sıkı çalışma etiğinin ortaya çıkardığı kültür, içsel bir dürtü, hatta bir kültürel takıntı haline gelmiştir. Weber için bu kültürel yönelim modern endüstriyel düzen içinde birçok faydalı şeyin üretilmesine yol açmaktadır; ancak bu faydalı şeyler tam manasıyla patolojik bir baskı oluşturan çalışma etiği bağlamındaki kötülüklerin ferah fersah gerisinde kalmaktadır (Elliott, 2017: 42). Weber, eserinde bu durumu şöyle özetler:

“Püriten, bir işte çalışmak istedi; biz de buna zorlandık. Çünkü çilecilik manastır hücrelerinden günlük yaşama taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca modern ekonomik düzenin olağanüstü kozmosunu kurma yönünde payına düşeni yaptı. Bu düzen şimdi, karşı konulmaz bir güçle, yalnızca doğrudan ekonomik kazançla ilişkisi olanların değil, bu mekanizma içinde doğan tüm bireylerin yaşamını belirliyor. Belki de bu fosilleşmiş kömür yanıp bitene kadar da devam edecektir. Baxter'ın görüşüne göre, dünyevi mallara gösterilen ilgi, yalnızca 'istenildiği an çıkarılıp bir kenara atılabilecek, azizlerinkine benzeyen ince bir pelerin' gibi omuzlarda durmalıdır. Ancak kader, pelerinin bir demir kafes haline gelmesine hükmetmiştir. ... Hiç kimse gelecekte bu kafeste kimlerin yaşayacağını bilmiyor ya da bu olağanüstü gelişmenin sonunda yeni peygamberlerin mi çıkacağını, eski fikirlerin ve ideallerin büyük bir yeniden doğuşu mu olacağını, bunların hiç biri olmazsa bir tür zorlama kendini beğenmişlikle ortaya çıkan mekanik bir taşlaşma mı yaşanacağını bilmiyoruz. Bu kültürel gelişmenin son aşaması için gerçekten de şu rahatlıkla söylenebilir: 'Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz zevk düşkünleri; bu hiçlik, daha önce ulaşılamamış bir uygarlık düzeyine eriştiğini tahayyül eder'.” (2015: 272-273).

Weber 'peygamberlerin' gelmesinden, eski fikirlerin yeniden doğmasından bahsederken aslında, bu kafesten bir çıkış yolu arıyordu. Bu aynı zamanda, Weber'in rasyonelliğin içinde irrasyonelliğin bulunduğunu ileri sürdüğü tezine de karşılık gelmektedir. Çünkü kendisini biçimsel rasyonalite olarak gerçekleştiren rasyonalite, sadece tahakküme hizmet edecek bir dönüşüm yaşayarak, irrasyonelitenin haklılaştırılmasını üstlenmiştir. Karizmanın, endüstriyel, kapitalist, bürokratik “demir kafesin” dışına çıkmak üzere yeniden tarihe çağırılması, irrasyonelitenin aklın kendisinde ne kadar baskın hale geldiğinin bir kanıtıdır. Karizma kolektif bir varlığın ürünü değildir, bireylere özgüdür: irrasyonel bir nihai kaynaktan kaynaklanan bir misyonun çağrısına duyarlı bireylere. Weber'e göre, rasyonaliteyi gerçekleştirme güdüler, kendinde rasyonel değildirler, hatta irrasyonel bile olabilirler; ancak bu

güdülerin sonuçları irrasyonel güçlerle aşılabılır. Dolayısıyla rasyonalitenin tahakkümü irrasyonalliteyle ortadan kaldırılabilir (Çiğdem, 1997: 161).

Bununla birlikte Weber tahakküme bütünüyle olumsuz bir olgu olarak bakmaz. Ona göre, modern toplumun oluşumunda ve yapısallaşmasındaki her alan ve düzeyi entegre eden, tahakkümün bütünlüğüdür ve bu "demir kafes" den kaçış yoktur (Çiğdem, 1997: 162). Weber görüldüğü üzere gelecekte zorunluluk alanından özgürlük dünyasına bir sıçrayış olacağına inanmaz. Arada kendisini, insanlığı kendi yaratılış lanetinden kurtaracak bir karizmatik liderin ortaya çıkabileceği umuduna kapırdıysa bile, o, geleceğin bir “demir kafes”²⁵ olacağının daha muhtemel olduğunu düşünmüştür (Coser, 2015: 213).

1.9.3. Bürokrasi ve İktidar

Weber’in rasyonelleşme eğilimleri ile geniş kapsamlı uğraşısının yanı sıra iktidarın ve otoritenin doğasına ilgisi onu siyasal, yönetsel ve ekonomik alanlarda modern geniş ölçekli girişimlerle ilgilenmeye yöneltti. O, etkinliklerin bürokratik eşgüdümünün, modern çağın kendine özgü belirtisi olduğunu savundu (Coser, 2015: 212). Weber’e göre bürokrasi bir dönem modern toplumun başlıca itici gücü ve aynı zamanda sorunuydu. 19. yüzyıla girerken yazan Weber, en az Marx kadar insanlığa yönelik tehditlere kafa yormaktaydı, ancak bu tehditlere ilişkin farklı bir tavrı vardı. Örneğin, kapitalist fabrika sisteminin sömüren pratikleri üzerine yoğunlaşmamaktaydı. Weber’in analitik ilgisi daha ziyade bürokrasinin, iş hayatından hükümetlere ve sivil toplumun geneline kadar yayılması üzerineydi (Elliott, 2017: 39).

Weber’e göre modern devlet her yerde bürokratikleşmektedir. Bürokratik organizasyon onu denetleyenlerin elinde teknik yönden en üstün *iktidar aracı* haline

²⁵ Bu toplum portresinin tarihsel önemine bir kez daha dikkat etmek gerekir: Weber, 19.yüzyılın son yıllarıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında yazmaktaydı. Bu çok önemlidir; fabrikalarıyla endüstriyel kapitalizmin doğuşu gerçekten de demir ve çelik üzerine kurulu bir dünyanın ortaya çıkmasıdır. Bu, üreten fabrikalar ve mekanik temelli rutinleri bürokratik hareketin eğitici, ölçücü, düzenleyici ve yönetici temel rolünü oynadığı malzemeydi. Gerçekten de bu toplum portresi son derece etkili olmuştur. Örneğin, George Orwell’ın 1984’ü gibi edebiyat eserleri, örtük biçimde sabit, kurallarla yönetilen ve rasyonelleşmiş Weberyen toplum modeline göndermede bulunur, bkz. Anthony Elliott (2017). *Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Aslıhan Ögün-Boyacıoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara.

gelmiştir (Weber, 2014: 338). Devlet, bürokratların yalnızca kendi çıkarlarına hizmet eder görünen özerk bir role bürünmüş ve bürokrasi de kendi içinde giderek daha kalıcı nitelikler taşıyan bir güç biçimini almıştır. Bu, aynı zamanda, idarenin tümüyle bürokratikleşmesi halinde, kırılması imkânsız görünen bir tür güç ilişkisi kurulmuş demektir. Bürokratik teşkilatlar ya da bunlardan yararlanan iktidar sahipleri, bilgilerini ve niyetlerini gizli tutarak, meslekten yetişmiş olanların üstünlüğünü artırmaya çalışırlar. Hizmetleri nedeniyle artan tecrübeleri ve bilgilerine koşut olarak güçlerini de artırma eğiliminde olurlar (Berberoğlu, 2014: 24).

Bürokratik yönetim öte yandan hep ‘gizli oturumlar’ yönetimi olma eğilimindedir; bilgisini²⁶ ve eylemlerini eleştirel gözlerden olabildiğince saklamaya özen gösterir. Fakat bürokrasinin gücü salt uzmanlık bilgisi ve gizlilik ile açıklanamaz. Aynı derecede öneme sahip bir başka araçları; resmi bilgilere sahip olmalarıdır. ‘Resmi sır’ kavramı bürokrasinin özgün buluşudur (Weber, 2014: 341). Weber bunu, bürokrasinin azami güç aracı olarak görmektedir (Berberoğlu, 2014: 24). Weber’e göre toplumsal teşkilatlanmanın bürokratik biçimi kendini sahip olduğu bu güçler vasıtasıyla toplumu ve içindeki bireyleri kontrol ve tahakküm altına almaya elverişli hale getirir. Weber’e göre, sağlam bir şekilde yerleşen bürokrasi, başarıyla çözülmesi ya da ortadan kaldırılması imkânsız bir siyasi güce dönüşmüştür (Berberoğlu, 2014: 27).

Formel olarak tahakkümün en rasyonel ve en gelişmiş biçimi olarak bürokratik tahakküm, modern çağdaki hayal kırıklığını pekiştirmektedir. Weberyen bürokrasi teorisi, sadece emir ve itaat ilişkisi içerisinde belirli durumlara belirli kural ve prosedürlerin uygulanmasında eğitilmiş bir grup nitelikli bireyin analiziyle sınırlı değildir; kendi kurucu öğelerine sahip “modern varlığın bürokratizasyonu” sürecini gösterme amacını da taşır. Bürokrasi, işlevlerini yapısallaştırdığı ve “sadece düzen ve

²⁶ Weber’e göre, sosyal yaşamın ekonomik ve teknik temelinin büyüyen karmaşıklığı, bürokrasinin insafsız gelişimi ile birlikte, uzmanlaşmış teknik bilgiye dönük sürekli büyüyen talebi beslemektedir. Ancak bu talep, genel kişiliği geliştirmekten ziyade belli bir alanda uzmanlaşmış teknik elemanların üretimine bağlanan modern eğitim sisteminin genel niteliğini belirler. Teknik uzmanlık için artan talep ayrıca tabakalaşmanın modunu da şartlandırır zira uzmanlaşmış teknik bilgiye sahip olmak artan bir şekilde bireyin yaşam şanslarına şekil verir. Bkz. Rogers Brubaker (2017), Rasyonalitenin Sınırları, çev. Baysar Taniyan ve Güney Çeğin, Phoenix Yayınları, Ankara, s. 53.

düzenden başka hiç bir şeye ihtiyaç duymayan” kitleleri depolitize ettiği, nesnel bir *iktidar aygıtı* oluşturur. Böylece eleştiri kurumu hemen hemen hiçliğe indirgenir. Bürokrasi içerisinde rollerin farklılaşması uzmanlaşma ve ustalıkla sonuçlanmış, bu da bürokratik ayrıcalığı haklılaştırmıştır. Bürokrasinin gayri şahsiliği formel rasyonalite için bir gereklilik olmakla birlikte, aynı zamanda merhametsiz iktidarlara hizmet eden bürokratlar için bir maske görevi de görür. Nihayet bürokrasi makinası modern dünyada başka herhangi bir güçten daha fazla etkin olmaktadır, çünkü kendisiyle tanımlanan teknik bir üstünlüğe sahiptir (Keane, 1984: 30).

Siyasal düzeyde, modern ulus-devlet de biçimsel anlamda bürokratiktir. Herhangi bir özsel ya da bireysel meseleyi dikkate almaksızın bireyleri regüle etmek üzere bütün imkânlara sahiptir. Sonuçta bireysel özgürlük ya da tekil olanın hakkı, bürokratik egemenliğe kurban edilmiştir. Dahası toplumsal hayatın bütün düzeylerine nüfuz ettiğinden, bürokratik rasyonalizasyon giderek bizatihi bir amaç olmaya yüz tutacaktır (Çiğdem, 1997: 164).

Weber’e göre daha fazla verimlilik için acımasız bürokratik anlayışta gittikçe artan düzeylerde sosyal düzenleme, politik tedbirler ve kültürel düzen üreten bir rasyonalizasyon süreci ortaya çıkmıştır. Eğitimde okulların müfredatları giderek standartlaşmıştır. Tıpta ve hukuk alanlarında mesleklerin gelişimi, düzenle uyumlu, yüksek derecede bilgili uzmanlar yaratmıştır. Bu durum özgül, kendi adına karar verme inisiyatifini sınırlandırmıştır. Toplumda devlet, polis ve ordu şiddet kullanma hakkını elinde tutarak hâkimiyet kurmuştur. Gerçekten de ordu, Marx’tan farklı olarak Weber için, toplumun dinamiklerini anlamak açısından “Pazar”dan çok daha önemlidir (Elliott, 2017: 40).

Weber’e göre toplumun bürokratik açıdan yeniden biçimlendirilmesi yalnızca iş hayatını ve hükümetleri değil, grupları ve en önemlisi bireyleri de etkilemiştir. Bürokrasinin rasyonelleşmesinde, özellikle de sosyal süreçlerin ölçümü, düzenlenmesi ve kontrolünde militarizasyon, bireysel alana derin biçimde nüfuz etmiştir. Gerçekten de Weber’in bürokrasiye ilişkin görüşleri rasyonelleşmenin, bireyin hem kendine bakışını hem de gittikçe daha fazla yönetilen ve düzenlenen dünyada yaşamak için uygun davranış biçimlerini nasıl organize ettiğini ortaya

koyar. Dolayısıyla Weber'in bakışı dışsal olmaktan çok içseldir, bireysel tutumların bu ruhsuz, tutkusuz bürokratik rutinlerle nasıl şekillendiği üzerinde yoğunlaşır (Elliott, 2017: 41). Bürokratik örgütlenmenin sonucu olan rasyonelleşmiş etkinlik, insanlığın ekonomik, teknolojik ve politik açıdan gelişmesini sağlamış, ancak bu ilerlemede bir bedel ödenerek, “insanın ruhunun parçalanması”, öznenin insani özünün boşaltılması pahasına gerçekleşmiştir (Swingewood, 1998: 229).

Rasyonel ve profesyonel olan, uzmanlık ve eğitim tarafından karakterize edilen bu ‘yaşayan makine’, tıpkı cansız bir makine ya da taşlaşan bir ruh gibidir:

“Yaşayan makine, taşlaşan makineyle birlikte gelecekteki köleliğin kafesini inşa eder. İnsanlar, belki kendilerini çaresizce bu kafese girmeye zorlayacaklardır; eğer teknik açıdan iyi olan olayların yani rasyonel bürokratik yönetim ve hizmet sağlamanın kontrol altında tutulabilmesi için mutlak ve tek bir değer olursa. Çünkü bürokrasi bu görevi, bir başka baskı mekanizmasından çok daha iyi bir biçimde yerine getirir” (Weber, 1921: 1401’den aktaran: Löwith, 1999: 116).

Peki, bu karmaşık bürokratik makineyi kim kontrol etmekte ve yönlendirmektedir? Weber, bürokrasinin özünde kendi başına otonom bir güç olduğuna inanmamaktadır; ona göre bürokrasi daha çok, iktidarın bir aracı ve aygıtıdır (Berberoglu, 2014: 28). Bunu Weber’in “*Bürokratik yapı maddi yönetim araçlarının efendinin elinde toplanmasıyla birlikte hareket eder*” sözlerinden anlayabiliriz (Weber, 2012c: 347).

Sonuç olarak; Weber’in iktidar çözümlemesi rasyonalizm çözümlemesinin bir ürünü olarak görülebilir. Weber iktidarla yakından ilişkili olan bürokrasi kavramını, rasyonel-yasal otorite düzeni içinde tartışır. İktidarın hiyerarşik yapısı içinde yazılı kurallar, görevler, ücretler ve uzmanlaşmayla ifade bulan bürokrasi, Weber’in demir kafes metaforu aracılığı ile modern toplumda yaşayan bireyin araçsal aklın mantığı ile hareket edilen bir dünyaya mecbur bırakılarak yönetildiğine işaret eder. Kapitalist üretimin bütünsel değil parça başı uzmanlaşmaya yönelik iş bölümünü ve uzmanlaşmayı getirmesi akılcılığın sonucu olarak disiplinli bireyi gerektirir. Üretim sürecinde araçsal akıl çerçevesinde disipline edilen birey, devlet ve bürokrasi tarafından denetlenen bireydir. Bireyin uzmanlaşmış bürokrasi içinde kayboluşu iktidarın rasyonalize edilerek saklanması anlamına gelmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT: İKTİDARIN MİKROFİZİĞİ

“Bana kim olduğumu sormayın ve benden hep aynı kalmamı istemeyin: Kimlik belgelerimizin usule uygun olup olmadığına bürokratlarımız ve polisimiz baksın. Onların ahlakı en azından yazı yazarken bizi rahat bıraksın.”

-Michel Foucault

Sosyal bilimler üzerinde fikirleriyle derin etkiler bırakan düşünürlerden biri de kuşkusuz Michel Foucault’dur. Suç, beden, akıl hastalığı ve cinsellik hakkındaki yazılarında Foucault, nüfusu izleme ve kontrol etmede artan bir rol oynayan hapishaneler, hastaneler ve okullar gibi modern kurumların ortaya çıkmasını çözümlemiştir. Bireysel özgürlüğün aydınlanmanın ideallerinin, disiplin ve gözetim konusuyla ilgili karanlık bir yanı olduğunu göstermek istemiştir. Bu amaç doğrultusunda, Foucault, modern organizasyonel sistemlerdeki iktidar, ideoloji ve söylem arasındaki ilişkiler hakkında önemli düşünceler geliştirmiştir. Onun iktidar çalışmaları, sosyal bilimlerde büyük öneme sahiptir.

Foucault’nun yazıları arasında öne çıkan konu, iktidar ve bilginin gözetim, uygulama ve disiplinin teknolojileri ile bağlantılı olmasıdır. Foucault çalışmalarını muhalif bir düşünme olarak, iktidarın günümüz toplumundaki dağılım ve pratik biçimlerine ve bu biçimlerin temellerini örten anlayış tiplerine bir meydan okuma olarak geliştirmiştir. Foucault’nun ortaya koyduğu bu bakış açısı sosyal bilimlerin pek çok alanındaki iktidar ilişkileri hakkında düşünme biçimlerini genişletmiştir. Foucault iktidar konusunu belli kavramlar içine sıkıştırarak açıklamaya çalışmaz, iktidar konusundaki mevcut açıklama biçimlerini de kabul etmez. Foucault’nun temel amacı görülen iktidar biçimlerini gösteren teoriler kurmak değil, iktidarın görünmeyen, gizlenen “mikro iktidar” biçimlerini ortaya çıkarmaktır.

Foucault’nun iktidar çözümlemesine geçmeden önce, onun entelektüel yaşamına ve ortaya koyduğu eserlerine değinilecektir. Daha sonra Foucault’nun düşünce sistemi genel anlamda ortaya konmaya çalışılacak ve onun iktidar

çözümlemesinin alt yapısını oluşturan temel kavramlar açıklanacaktır. Foucault'nun düşüncesine giriş, onun çalışmalarına özgü terimlerin, kavramların ve yöntemlerin neler olduğunu göstermeyi gerektirir. Foucault'nun iktidar çalışmalarını farklı kılan, bu terimlere ya da kavramlara yüklediği farklı anlamlar olduğu için öncelikle, “söylem”, “episteme”, “arşiv”, “arkeoloji”, “soykütük” gibi terimlerin Foucault düşüncesinde yeri açıklanmalıdır.

2.1. ENTELEKTÜEL YAŞAMI VE ESERLERİ

Paul-Michel Foucault, 15 Ekim 1926 tarihinde, Fransa'nın Poitiers kentinde, varlıklı bir ailenin üç çocuğundan ikincisi olarak dünyaya gelmiştir (Urhan, 2013: 9). Poitiers, Paris'in güneybatısında ve Paris'e üç yüz kilometre uzaklıkta bir taşra şehriydi. Aile, bir taşra şehrine göre saygı duyulacak konumdaydı (Koloş, 2016: 11). Paul-Michel Foucault hem sosyal prestije hem de sosyal güce sahip, siyasi anlamda muhafazakâr ve kuvvetli bir gelenek anlayışı olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Foucault ailesi aristokrat değildi belki ama onlar bölgenin ileri gelenlerinden ve saygı duyulan kişilerdi (Macey, 2005: 9). Aile her iki taraftan da hekimdi. Baba Paul Foucault, Poitiers'de bir cerrahı ve aynı zamanda tıp fakültesinde anatomi profesörüydü; Foucault'nun annesi Anne Malapert ise Poitiers'li bir cerrah olan Prosper Malabert'in kızıydı (Koloş, 2016: 11).

Aile geleneği olarak, büyük oğlan çocuklarına genellikle tireyle ayrılan bir ön adla birlikte mutlaka ‘Paul’ ismi verilirdi. ‘Michel’ ismini eklemek ise annesinin fikriydi. Fakat Foucault, Paul-Michel²⁷ olarak çağrılmaktan nefret ediyordu, bu yüzden kendini çevresine her zaman ‘Michel’ diye tanıtıyordu (Macey, 2005: 19). Yıllar sonra adını değiştirir, Paul ismini kaldırır ve ismi yalnızca Michel Foucault olarak kalır. İsmini değiştirmesinin sebebi ise, arkadaşlarının aktardığına göre ergenlik dönemlerinde nefret ettiği babasıyla aynı ismi almak istememesinde saklıdır (Koloş, 2016: 11).

²⁷ Ailede gelenek olarak büyük oğlan çocuklarına yalnızca Paul ismi verilmiyordu. Aynı zamanda onlar doktor ve cerrah oldular. Hatta Nanterre'nin merkezinde Dr. Foucault adını taşıyan bir sokak bile vardır. Sokak adını 19. Yüzyılda yaşamış Dr. Paul Foucault'dan alır. Michel Foucault bu aile geleneğini bozmuş ve ‘Paul’ ismini reddetmenin yan sıra, ailesinin tüm ısrarlarına rağmen daha on yaşındayken doktor olmayı reddetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. David Macey (2005), *Foucault*, Güncel Yayıncılık, İstanbul, s. 10-19.

Foucault genelde çocukluğundan pek fazla bahsetmemiştir. Fakat 1975 yılında verdiği bir röportajında; bazen ‘var olma yolunun bilgide yattığı’ bir ortamda büyüdüğü hissine kapıldığını söyler. Bu herkesten daha çok bilmenin, diğerlerinden daha iyiyi yapabilmenin kayda değer tek şey olduğu rekabetçi bir ortamdı. Foucault’nun ağabeyinin de doğruladığı şekilde: “*Foucault ailesinin bireyleri öğrenmek için doğmuşlardı ve başarılı olmaları gerekiyordu*”. Hem anne hem de babası çocukları için çok hırslıydılar. Bu mübalağa değildir. Foucault daha dört yaşına girmeden okula başlar (Macey, 2005: 11). Okula başlayan ablasından ayrılmak istemeyip, ablasıyla beraber IV. Henry Lisesi’nde okula gitmiş ve arka sıralarda boya kalemleriyle oynarken okumayı öğrenmiştir (Eribon, 1992: 6).

Foucault, başarılı bir öğrenci olarak orta öğrenimini tamamladığı *Saint-Stanislas* kolejinin son sınıfındayken yavaş yavaş felsefeye merak sarmaya başlar. On sekiz yaşındayken, 1945 yılının sonbaharında, *École Normale Supérieure*’un giriş sınavına hazırlanmak için Poitiers’i terk ederek Paris’e gelir (Urhan, 2013: 9). Bir daha sürekli olarak Poitiers’de hiç oturmamasına ve burjuvazi köklerden küçümsemeyle söz etmesine rağmen, Foucault hem doğduğu yerin hem de aile değerlerinin izlerini hep taşımıştır. Lisede Paris’te geçirdiği yıllar ona sosyal anlamda çok önemli olan klasik Fransız kültürüne aşinalık gibi değerli bir nitelik kazandırdı. Bu ciddi ve çalışkan öğrenci, entelektüel yapıtları son derece önemli olan biri haline dönüştü (Macey, 2005: 24).

İkinci dünya Savaşı’nın sonlarında liseden mezun olduktan sonra prestijli bir okul olan *École Normale Supérieure*’e girer (Urhan, 2010: 9). Foucault, *École Normale Supérieure*’de parlak bir öğrenci hatta bir yıldızdır (Gutting, 2010: 15). Burada Hegel’in ‘*Tinin Fenomenolojisi*’ adlı yapıtını Fransızcaya çeviren ve yorumlayan Jean Hyppolite’in, bilim tarihçisi Georges Canguilhem’in²⁸, ve Louis

²⁸ Georges Canguilhem (1904): Gaston Bachelard’ın izini sürerek bilim felsefesi geleneğine katkıda bulunan Fransalı bilim felsefecisidir. Biyoloji ve tıp alanlarının felsefi tarihi üzerine çalışmıştır. Canguilhem kuramların yerine kavramların tarihini öne çıkarır. Kavramların ‘kurumsal çok değerliliği’ni, oldukça farklı kurumlarda iş görebildiğini göstermiştir. Epistemolojik kopuşları, kuramsal yeniliklerin değil kavramsal yeniliklerin bir sonucu olarak yorumlar. “Bilimsel ideoloji” kavramını ileri sürmüştür. Bilimin tarihsel niteliğinin göz ardı edilmemesi ve epistemolojik kopuşların önemi ile ilgili görüşleriyle öğrencisi Foucault’yu etkilemiştir. Onun geliştirdiği “kavramların tarihi” çözümlemesi, Foucault’nun bilginin arkeolojisi yönteminin temel bileşenidir.

Althusser'in²⁹ öğrencisi olur (Urhan, 2010: 9). Foucault, Jean Hyppolite'in³⁰, yaşamında kalıcı bir iz bıraktığını ve sınıfta onu dinlemenin Hegel'in kendisini, hatta felsefenin sesini dinlemeye benzediğini söylemiştir (Macey, 2005: 18).

École Normale Supérieure'dan yirmi üç yaşında felsefe öğretmeni olarak mezun olan Foucault, bir ara Louis Althusser'in etkisiyle Fransız Komünist Partisi'ne katılır ancak 1951'de bu partiyle olan tüm ilişkisini keser (Urhan, 2013: 11). Bu onun ilk kez siyasi bir partiye katılımıdır. 1970'lerde çeşitli siyasi topluluklarda aktif olsa da hiçbir zaman bir partinin üyesi olmayacaktır (Macey, 2005: 33). Üniversite'de psikoloji öğrenimi de görmüş olan Foucault, kısa sürede felsefeden soğuyup psikopatolojiye yönelir (Urhan, 2013: 11). Macey'e göre Foucault kesinlikle hırslı ve rekabetçi biriydi ama şaşırtıcı bir şekilde bu hırs onu belli bir yere odaklamamıştı. Felsefe eğitimi almış olmasına rağmen gittikçe psikoloji ve psikiyatriye olan ilgisi artıyordu (2005: 35). Psikoloji Enstitüsü'nde öğrenimini tamamladıktan sonra 1952 yazında psikopatoloji alanında diploma almıştır. Psikiyatri dünyasında ve gelecekte çalışmalarına odaklanacağı alanlarda en azından biraz pratik edinmeye başlamıştır. Bu pratiği büyük ölçüde *Sainte-Anne*'de³¹ kazanır (Macey, 2005: 36). Uzun bir zaman hastanelerde psikolog olarak çalıştıktan sonra 1953'te

Bkz. Michel Foucault (2004c), *Marx'tan Sonra*, çev. Gökhan Aksay, Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, s. 67.

²⁹ Louis Althusser (1918-1990): Marksizm'e yaptığı katkılarla tanınan, yirminci yüzyıl Marksist toplum filozoflarının en özgün Fransız düşünürüdür. Savaş sonrası Marksistlerin kuşkusuz en derin ve en karmaşık olanını temsil eden Althusser, Marksizm ile psikanaliz arasında bir bağ kurma gayretine ek olarak, çağırma olarak ideoloji anlayışı ve devletin ideolojik aygıtları kavramıyla seçkinleşir. Bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 96.

³⁰ Jean Hyppolite (1907-1968): Hegel'in Fransa'da yeniden önem kazanmasına öncülük eden felsefecidir. Varoluşçuluğun ve Marksçılığın etkisi altında yaptığı bir Hegel okuması olarak nitelendirilen "Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nin Doğuşu ve Yapısı" adlı çalışmasıyla, "Tinin Fenomenolojisi'nin temel izleğinin mutsuz bilinç olduğunu savunmuş, mutlu bilincin ya kötü kaderin farkında olmayan saf bir bilinç, ya da üzerine bina edildiği ikiliğin üstesinden gelerek birliği keşfeden yetkin bir bilinç olduğunu söylemiştir. Foucault'nun da hocalığını yapan Hyppolite, varoluşçuluğu Hegelcilik ile Marksçılığın uzlaşma zemini olarak tasavvur edişiyse, Hegel ile Marks'ın felsefelerini yakınlaştırma çabası göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Michel Foucault (2004c), *Marx'tan Sonra*, çev. Gökhan Aksay, Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, s. 67.

Ünlü fenomenoloji çevirisi (1939-41) Hegel'e Fransızcada ulaşılabilmesini sağlamıştır. Hegel'in modern düşünce için tayin edici bir önemi olduğu konusunda ısrarcı davranmıştır

³¹ Sainte-Anne aslında akıl sağlığı tedavisi için kurulmuş olan bir 'sığınma kliniği'ydi. Yapı sadece iki kapısı olan yüksek duvarlarla çevriliydi. Sainte-Anne, yüksek bir duvarın ardındaki başka bir binaya, La Sante Hapishanesi'ne yürüme mesafesindeydi. Foucault çalışması boyunca hapishaneler ve akıl hastaneleri arasında yakın bir bağlantı olduğu ve Sainte-Anne ile La Sante'nin iç karartıcı benzerliği üzerinde durur. Kapsamlı bilgi için bkz. David Macey (2005), *Michel Foucault*, İstanbul, Güncel Yayıncılık, s. 36.

École Normale Supérieure'e Althusser'in yerine asistan olarak gelir ve psikoloji eğitime devam eder. Bu sırada akademik ilerleme ve ürünler devam etmiştir. Foucault 1952-53 okul döneminde bu alanda ilk eseri olan “*Akl Hastalığı ve Kişilik*”i yazmıştır (Keskin, 2015: 7).

1955 Ağustos’unda İsveç Uppsala Üniversitesi’ne gider ve Fransızca Bölümü’nde dört yıl boyunca ders verir. Oradan Latin dili çalışmaları bölümüne ve Fransız Evi adlı bir kültür merkezine yönetici olarak geçmiş; 1958’de Uppsala’dan Varşova’ya; 1959’da ise Varşova’dan Hamburg’a giderek çeşitli görevler için yer değişiklikleri³² yapmıştır (Koloş, 2016: 12). 1955’de İsveç’te üzerinde çalışmaya başladığı ve arkeolojik çözümleme programının içinde yer almış üç ana eserinden ilki olan “*Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*”ni 1960’da tamamlayıp (Urhan, 2010: 9), 1961’de bu eserini doktora tezi olarak savundu ve ardından bir yıldır psikoloji dersleri verdiği, Clermont-Ferrand’da felsefe bölümünün başına geçti (Keskin, 2015: 7). Kendisine ‘psikiyatrinin arkeolojisi’ gözüyle bakılan bu eserden sonra, aynı çözümleme programına dâhil “tıbbi bakışın arkeolojisi” olarak kabul edilen “*Kliniğin Doğuşu*” 1963’de, “insanbilimlerinin arkeolojisi” kabul edilen “*Kelimeler ve Şeyler*” ise 1966’da yayımlanır (Urhan, 2010: 10).

1968 yılında Foucault’nun yeni adresi Tunus olmuştur. Tunus Üniversitesi’nden sonra, Chatelet, Deleuze, Lyotard, Badiou gibi Fransız düşünürlerini yetiştirmiş olmakla ünlü Vincennes Deneme Üniversitesi’nde felsefe bölümü başkanı olur (Urhan, 2013: 14). Daha sonra 1969’da “*Kelimeler ve Şeyler*” de kullandığı anlaşılması güç yöntemi, yani arkeolojik çözümleme programında kullanılan yöntemi açıklamak için yazdığı “*Bilginin Arkeolojisi*” yayımlanır ve artık Foucault hak ettiği ünü kazanmıştır (Urhan, 2010: 10). 1970’de Jean Hyppolite’in ölümünden sonra onun yerine, *Collège de France*’a, kendisi için ismi “Düşünme Sistemleri Tarihi” olarak değiştirilen kürsüye profesör olarak atanır. *Collège de France*’ın üyesi olarak bu kurumda ölünceye kadar verdiği derslerin ve konferansların yanı sıra, politik faaliyetten geri durmamıştır (Koloş, 2016: 13).

³² Foucault daha sonradan yaptığı bu yolculukların, iktidarın yaşamlarımızı etki altına alan pek çok biçimine yönelik duyarlılığını, Fransa, 1955’ten 1958’e kadar yaşadığı İsveç ve ertesi yılı geçirdiği Polonya gibi farklı kültürleri deneyimlemiş olma gerçeğine yorar. Ayrıntılı bilgi için bkz. James W. Bernauer (2005), *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 11.

Foucault, 1971 yılında G.I.P.'i (Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) kuranlar arasındaydı. Grup 1971 Mayıs'ında *Tahammül Edilemeyenler* diye kırk sekiz sayfalık bir risale de yayınladı ve mahkemeler, polis, hastaneler, tımarhaneler, okullar, askerlik görevi, basın, televizyon ve Devlet, bu tahammül edilemeyenleri oluşturdu. Foucault'nun politik kimliği, bir kimliklendirme makinesi olan bu kurumlara karşı mücadele içinde iyice belirmişti. G.I.P.'deki faaliyetleri sonucunda mahkûmları sistemle her ana karşı karşıya gelmelerinden dolayı devrimciliğe daha yakın gördüğünü söyleyen Foucault, devletle sınırlı kalmayan tüm iktidar uygulamalarına karşı cephe almaktaydı (Koloş, 2016: 14).

Foucault, 1973'te 1968'deki protesto hareketlerin farkındalığında kurulan Fransız günlük gazetesi *Libération*'ın kuruluşuna katıldı. 1975'te "*Hapishane'nin Doğuşu*"nu yayımladı. 1976'da en büyük projesi olduğunu söylediği ve altı cilt olarak çıkması planladığı "*Cinselliğin Tarihi*"nin birinci kitabı "*Bilme İstenci*"ni yayımladı. İkinci ve üçüncü ciltler ise 1984'teki ölümünden sonra yayımlanacaktır. Birçok kitap, söyleşi ve makalesinin yayımlanmasının yanında bir de *Collège de France*'da vermiş olduğu dersler kitaplaştırılmaktadır. "Düşünce sistemleri tarihçisi" olarak anılan Foucault, teorik çalışmaları ve etkin politik yaşamıyla geride bıraktığımız yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olmuştur (Keskin, 2015: 9).

2.2. FOUCAULT'NUN ONTOLOJİSİ

Foucault için, ardında bir sistem bırakan filozoflarda gördüğümüz gibi bütünsel ve kapsayıcı bir ontoloji anlayışı bıraktığını söyleyemeyiz. Foucault'nun ardında bıraktığı soyut, evrensel ya da metafizik bir ontolojiden bahsetmek mümkün değildir. Foucault'nun ontoloji anlayışı daha farklı bir projenin peşinde oluşundan dolayı daha sınırlı ve pragmatisttir. Bu anlayış 'şimdinin ontolojisi' olarak adlandırılabilir. Şimdinin ontolojisi demek, şimdinin dâhil olduğu bir tarihsel kesiti, şimdinin dâhil olmadığı ve olamayacağı önceki tarihsel kesitleri de ortaya koyarak farklılıkları içinde ele almak demektir. Başka bir anlamda, şimdiyi kavramaktır. Bu durumda Foucault'nun yapılması gerektiğini söylediği 'şimdinin ontolojisi'ni anlamak için onun terminolojisinde tarihsel kesitlerin ne olarak adlandırıldığı, onun bu tarihsel

kesitleri kategorize ediş tarzını, bu tarihsel kesitler arasında bir ilişkinin olup olmadığını ortaya koymak gerekecektir (Koloş, 2016: 15).

2.2.1. Foucault Düşüncesinde ‘Epistemeler’

Yunan dilinden alınmış antik felsefe kökenli bir terim olan episteme³³ kavramı olarak, bilgi ya da bilim anlamına gelmektedir. Her ne kadar başka düşünürler için farklı anlamlar ifade etse de, Foucault’da episteme; bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünü ya da yaşantıya düzen veren temel kültürel kodlardır. Foucault, “*Kelimeler ve Şeyler*” adlı eserinin Fransızcasına yazdığı önsözde epistemeyi şöyle tanımlar (Foucault, 1966: XXII’den aktaran: Bozkurt, 1998: 42):

“verili bir dönemdeki yaşamın bütünselliği içinde bir bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesnelerden olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını kurumsal güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun bir söylem geliştirdiği koşulları tanımlayan tarihsel ‘a priori’lerdir.”

Foucault’nun kavramı tanımladığı başka yerler de vardır. “*Bilginin Arkeolojisi*”nde epistemeyi belirli bir çağ içindeki bilimler arasında söylemsel düzenler seviyesinde analiz edildiklerinde keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünü olarak tanımlarken (1999: 245), başka bir yerde epistemeyi, doğruyu yanlıştan değil de, bilimsel olanı, bilimsel olmayandan ayırmayı mümkün kılan bir bütünlük olarak tanımlar (2016g: 121).

Epistemeler düşüncenin temel taşları, belirli bir çağda insanın bilgi bağlantılarına temel oluşturan zihinsel üstyapı niteliğindedir (Merquior, 1986: 50). Episteme bilginin eş anlamlısı değildir, bir düzenin veya daha açık bir ifadeyle, bilim tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene konuluşundan önce ve bağımsız olacak olan bilgilerin tarihsel düzeninin içinde yer alan bir ilkenin ifadesidir. Episteme bilginin özel düzeni, bilginin belirli bir çağda üstlendiği ve ona bilgi olarak bir pozitiflik veren dış görünüş, düzenleniştir (Machado, 2010: 281-282). Bunu

³³ Bilgi felsefesinde ‘episteme’nin kullanılışını Platon’a kadar götürmek mümkündür. İlkçağ Yunan felsefesinde, sanı, kanaat ya da inanç anlamına gelen doxadan farklı olarak, doğru bilgi, bilimsel ya da sistematik bilgi, ilk ilkelerden hareketle kanıtlanabilir olan zaruri bilgi için kullanılan terimi ifade eder. Episteme örneğin Platon’da, empirik bilgiden farklı olarak, kendi içinde diskürsif bilgiyle idealara ilişkin doğrudan kavrayışı içeren, deneyimden bağımsız, doğru, ezeli-ebedi ve zorunlu a priori bilgiye karşılık gelir. Bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 701.

“benim bir dönemin epistemesi adını verdiğim şeyi oluşturan bilimler ya da farklı bilimsel söylemler arasındaki bütün bu ilişki fenomenleri işte budur.” deyişinden anlarız (Foucault, 1972: 22-23’den aktaran: Revel, 2012: 67).

Foucault terminolojisinde, epistemeler, ait oldukları tarihsel kesit içinde bilgiyi ve dolayısıyla bilginin göndermede bulunduğu deneyimleri mümkünleyen ya da imkânsızlaştıran, bu bilgiyi ve deneyimi epistemenin içinde kaldığı müddetçe bilimsel kılan, aksi halde onu dışarı atan, bilginin ve deneyimin imkânını belirleyen a priori koşullar ya da kodlardır. Buradaki verili dönem ifadesi önemlidir. Zira Foucault’ya göre bir dönemin epistemesi ve onu inşa eden kültür kodları evrensel, genel geçer, değişmeden muaf bir özellik arz etmezler ve bilginin mümkün oluş kural ve koşulları belli tarihselliklerde değişiklikler göstermektedir (Koloş, 2016: 17). Episteme, tarih içinde yer almış bir ‘alan’ ya da ‘mekan’dır (Bozkurt, 1998: 42).

Foucault’nun düşüncesinde, üç epistemik dönemselleştirme mevcuttur. Bu dönemselleştirmelerden ilki, Foucault’nun 16. yüzyılın sonuna kadar Batı kültürüne hâkim olduğunu söylediği ve *Rönesans Çağı* olarak adlandırdığı dönemdir (Urhan, 2010: 42). Rönesans Çağı’nda epistemik örgü *benzerlik* üzerine kurulmuştur. Bu çağda bilgi, nesnelerin birbirine yakınlıkları ya da benzerlikleri ile epistemik varlık koşulunu bulmaktadır. Foucault bunu açıklamak için *“Kelimeler ve Şeyler”*de boğanotu örneklemesini kullanır. Bu örneğe göre, Rönesans düşünürleri boğanotu ve gözler arasında bir benzerlik olduğunu düşünürler. Foucault’ya göre bu mevcut benzerlikten dolayı Rönesans Çağı’nda boğanotunun göz hastalıklarına iyi geldiği bilgisine ulaşılmıştır (Koloş, 2016: 18). Foucault, kitabında bunu, bağlantısız bir benzerlikler dokusu içindeki kelimeler ile şeylerin birliği ile belirlenen ‘dünyanın düz anlatımı’ biçiminde tasvir eder. Rönesans Çağı’nın sona erdiği 17. yüzyılda bu benzerlik (uygunluk) epistemi birdenbire ortadan kalkar. Foucault’nun Klasik Çağ dediği bu dönemde episteme artık benzerlik epistemesi değil, *temsil* epistemesidir. Çünkü artık bilgi dünyası başka biçimde işlemeye başlar. Foucault’ya göre artık zihnin işleyişi, şeyleri birlikte betimlemeyi, yani bir yakınlık, çekicilik ya da özde ortak gizli bir yapı gösterebilecek şeyler için araştırmaya koyulmayı değil, tersine

ayırım yapmayı, başka deyişle özdeşliklerini belirlemeyi kapsayacaktır (Merquior, 1986: 56).

19. yüzyıla kadar süren Klasik Çağ epistemesi yerini Modern Çağ'a yani antropolojik epistemeye bırakır. Modern Çağ'da epistemik örgü artık ne benzerlik ne de temsil üzerine kuruludur. Burada epistemik örgü *antropolojiktir*. Bu episteme sonluğun epistemesini ifade eder. Modern Çağ, insan çağıdır. Klasik Çağ'ın genel dilbilgisi, konuşan insanı merkeze alan filolojiye, doğa tarihi, yaşayan insanı merkeze alan biyolojiye ve zenginliklerin çözümlenmesi, çalışan insanı merkeze alarak iktisada yerini bırakmıştır (Koloş, 2016: 18). Bu üç dönemselleştirmenin dışında bir de, Foucault'nun açıkça bahsetmediği ancak böyle bu dönemin geleceğine işaret ettiği Postmodern Çağ (günümüz) bulunmaktadır (Urhan, 2010: 42).

Episteme kavramında tamamlayıcı iki yön birbirinden ayırt edilir. Önce, onun genel veçhesi, küreselliği: Her çağa bilgilerin tümünü yöneten bir tek episteme düşer. Episteme kavramının ikinci yönü de onun derinliğinden gelir. “*Kelimeler ve Şeyler*”in en büyük amacı bilgiler arasındaki eş zamanlı süreklilikleri ve birbirini izleyen süreksizlikleri ortaya çıkarmak ve belirli bir dönemdeki bilginin genel görünüşünü ortaya koymaktır (Machado, 2010: 282). Foucault, “*Kelimeler ve Şeyler*”de epistemenin çözümlemesini yaparken, bir epistemenin kendinden önceki epistemeye yer değiştirdiğini söyler. Örneğin Klasik Çağ'ın epistemesi *temsil*, Rönesans Çağı'nın epistemesi *benzeşim* ile yer değiştirmiş, onun yerine almıştır. Aynı zamanda bir dönemin epistemesi, kendinde önceki dönemlerde bilim sayılabilecek kuralları ve formüllendirmeleri anlaşılmaz kılmaktadır (Bozkurt, 1998: 42).

Epistemeler organik olarak birbirlerinden doğmadıkları gibi, birbirleriyle zıtlaşmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içerisinde düşünce devrimleri olarak da gerçekleşmezler; tam tersine, başka bilgi koşullarının boşalttıkları alanları eş zamanlı olarak birden bire ve kendiliğinden doldurmak suretiyle ortaya çıkarlar. Epistemenin her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne süren Foucault, epistemeler arası doğrusal tarihsel nedenselliği reddeder (Urhan, 2010: 41-42). O, epistemeler arası ilişkileri ya da

epistemik değişimleri neden-sonuç ilişkisi içinde kavramaz ve ortaya koymaz; onun yaptığı, epistemeleri betimlemektir. Foucault, epistemelerin içinde düşüncenin nasıl mümkün olduğunu (benzeşme, temsil ya da antropoloji) anlatsa da, bu düşüncelerin ve dolayısıyla bu düşünceleri betimleyen epistemelerin birinden diğerine nasıl geçildiğine değinmez (Merquior, 1986: 51).

Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirlerini izleyen epistemeler genellikle birbirlerinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. Epistemeler arası ilişkilerde mutlak süreksizlik mevcuttur (Urhan, 2010: 53). Süreksizlikten kasıt, bir tarihsel kesitten bir diğer tarihsel kesite geçişte şeylerin önceki şekilde algılanmadığı, betimlenmediği, ifade edilmediği, sınıflandırılmadığı ve bilinmediği gerçeğini ifade eder. Dolayısıyla Foucault'ya göre tarihsel her değişim epistemeler arasındaki süreksiz ve nedensel olmayan geçişler ile söz konusu olmaktadır (Urhan, 2010: 42-43).

2.2.2. Şimdinin Ontolojisi: Eleştirel Bir Sorgulama

Foucault'nun epistemeler arasındaki süreksizliğe, nedensel olmayışa ve benzemezliğe dair yaptığı tespit onu zorunlu olarak bu epistemelerin içindeki hakikat iddialarının eleştirisine götürmüştür. Epistemik ilişkisizlikler sorunu, Foucault'yu ister istemez bugünün özne ve hakikat sorunlarına dair düşünmeye zorlar. Birikimci bir ilerleme anlayışının yokluğu onu, birikerek ilerleyen epistemik ilişkilere değil, apayrı epistemik ilişkisizliklere dair bir projeye itmiştir. Foucault'ya göre zamandan ve mekândan bağımsız bir ontoloji olamaz. Bu da bizi şimdinin ontolojisine götürmektedir. Eleştiri, epistemik apayrılıkların farkında olmaya işaret ederken, şimdinin ontolojisi bu eleştirelliğin mevcut epistemeye yönelen şeklidir (Koloş, 2016: 34).

“Bu eleştiri artık, evrensel değerlere sahip formel yapılar arayışında değil; bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin öznelere olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir.” (Foucault, 2011g: 187).

Foucault çalışmalarında şimdiyi geçmiş kılmak için bir şimdinin tarihini yazar. Tecrübe yapılarımızdaki dramatik bir değişimin kıyısından yazmak Foucault'nun

yaptığı işin özüdür, zira bu onun şimdinin kendisini neredeyse bir tarih gibi tasavvur etmesini sağlar (Roth, 1981: 43). O, olayların tarihini yapmanın yolu olarak farklı bir çizgi benimsemiştir. Bu çizgi, ardışıklıkları ve kronolojileri içinde bir olgular tarihi - ölü olayların anlatımı- değil, aksine ‘şimdi’den yola çıkarak ve ‘şimdi’ye bağlı kalarak geçmişin soykütüksel okunmasıdır. Arşivin bize söylediği her şey -bize geçmişten gelen her şey- sözcüğün genel anlamıyla geçmiş değildir: Bizim şimdimizi anlattığı ölçüde şimdide yaşar. Geçmiş bir olgu olarak değerlendirilmeyen olay, her durumda, ondan kalan aracılığıyla, iktidar biçimlerinin orta-uzun bir dönemselleştirmede -epistemenin dönemi- sürekliliği sorununu şimdi yeniden gündeme taşıyan bir şeydir. Böylece Foucault’nun yaşamının son birkaç yılında ‘şimdinin ontolojisi’ (ya da kendimizin ontolojisi) adını vereceği şeyin karşısında bulunuyoruz. Şimdinin ontolojisini yapmak, konuştuğumuz ve eylemde bulunduğumuz yer ve zamanı sorgulamak demektir: Söylemlerimizin, davranışlarımızın, stratejilerimizin, kendi kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimizin koşulları nelerdir? Ve hepsinden önemlisi, yürürlükteki epistemolojik belirlenim olarak saptadığımız şeyden kopma olanakları nelerdir? Foucault’nun tarihsel araştırmasının anlamı budur (Revel, 2005: 88-90).

Sarup (2017)’a göre, Foucault’nun yaptığı; şimdiiyi geçmişten ayırmak yoluyla ‘şimdinin meşruluğunu’ kaldırmaya yönelik bir çabadır. Böylece O, bir kaçınılmazlık hattının izini süren tarihçinin tersine, geçmişi ‘şimdi’den kopartır; geçmişin yabancılığını tanıtlayarak, şimdiiyi görelileştirir; kırpa kırpa küçülterek şimdinin meşruluğunu değersizleştirir (s. 93). Foucault aslında “*şimdi beni ilgilendiriyor, çünkü bu şimdiden çıkmak istiyorum*” der gibidir (Revel, 2005: 93). Hatta Foucault’nun eleştirelliği şimdiiyi geride bırakılan bir geçmiş kılmaya çalıştığı ve kendimizin diye sıkı sıkı sarıldığımız bir şimdi kılmaya çalışmadığından dolayı bir şimdi karşıtlığı olarak bile telakki edilebilir (Roth, 1981: 44).

Foucault, ‘şimdi’ terimini her zaman geniş bir epistemenin genel zamanı olarak kullanacaktır. Epistemenin genel zamanı, bariz olarak, geçmiş ile güncellik arasında bir ayrıma gitmez artık; geçmiş ile güncellik aynı epistemik çerçeve içinde yer aldıkları için, zamansal farklılık konu dışı hale gelir. ‘Şimdi’den tarihsel olarak

belirlenmiş epistemik bir düzenin homojen zamanı anlaşıyorsa, Foucault ‘şimdi’ nin karşısına bir başka kavramı koyacaktır; ‘güncellik’ kavramını. Olayın, süreksizliğin zamanı, tam olarak güncelliktir. Buna karşılık, söylemin zaman içindeki tutarlılığının, kalıcılığının zamanı, şimdidir. Güncellik şimdiyi kazar, onun altını oyar ve onu riske sokar (Revel, 2005: 93).

Foucault’da güncellik³⁴ kavramı, bir olayın -örneğin, delilik ile delilik olmayan arasındaki ayrım- sadece bütün bir söylemler, pratikler, davranışlar ve kurumlar serisini doğurmakla kalmayıp nasıl olup da bize kadar uzandığının altını çizdiğine işaret eder: *“Bütün bu olaylar, sanki biz onları tekrar ediyormuşuz gibi görünüyor bana. Güncelliğimiz içerisinde onları tekrar ediyoruz ve kendisinden doğduğumuz işaretin altındaki olayın ve hâlâ bize nüfuz etmeye devam eden olayın ne olduğunu yakalamaya çalışıyorum”* (Foucault, 1978: 58’den aktaran: Revel, 2012: 77).

Güncelliğin Foucault için bir diğer anlamı ise onun Kant okuması ile ilgilidir. Foucault, Kant’ın “Aydınlanma nedir?” adlı yapıtının felsefi düşünce alanına yeni tarz bir sorunu taşıdığını söyler. Ona göre, Kant’ın *“Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğumuz ve halen yazmakta olduğum şu anı tanımlayan bu “şimdi” nedir?”* sorusu ismi geçen metinde şimdiki zamanın sorusu yani güncelliğin sorusudur (Foucault, 2011f: 162-163).

Foucault Kant’tan hareket ederek söylem hakkında iki yol geliştirir. Kant için, kendine özgü güncellikle ilgili soruyu sormak, anlam ve özgünlük denilebilecek olan bir olay olarak incelemek ve bu güncelliğe uygun düşen bir ‘biz’e ilişkin soruyu sormak, yani üyesi bulunduğumuz toplulukla ilgili problemi dile getirmektir. Fakat eğer şimdinin eleştirel bir ontolojisine ilişkin Kantçı ideyi bugün yeniden ele alırsak, bunun sadece söylemimizin alanını oluşturan şeyi anlamak için değil, fakat onun sınırlarını çizmek için olduğunu da aynı zamanda kavramak gerekir. Kant’ın aradığı fark da *“bugün düne göre hangi farkı içermektedir?”* aynı şekildedir ki, bizi kopma

³⁴ “Güncellik” ve “şimdi” ilk önce eşanlamlıdır. Daha sonra, bir yandan, bizden önce gelen ama her şeye rağmen bizi aşmaya devam eden şey ile aksine kendisine ait bulunduğumuz epistemik kafesin ve onun yol açtığı dönemselleştirmenin bir kopuşu olarak ansızın gelen şey arasında giderek bir ayrım meydana gelecektir. Foucault’nun ‘olay’ adını verdiği bu yeni gelen, güncelliği belirginleştiren şey olur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Judith Revel (2012), *Foucault Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s.79.

ve değişme olanakları olarak biz yapan tarihsel olumsuzluğu kendi çevremizde kazanmaya çalışmak zorundayız. Güncellik hakkındaki soruyu sormak, o halde, “mümkün olan aşmanın formu içindeki pratik bir eleştiri” projesini tanımlamaya geri dönmektir (Revel, 2012: 78-79). Foucault’ya göre Kant’ın bu soruları, felsefenin ontoloji kavrayışına getirilen önemli bir yeniliktir. Foucault, üstü kapalı olarak, şimdiki zamanın tarihini yazma tasarısının, Aydınlanmaya ilişkin Kantçı sorudan yola çıktığını söylemektedir (Merquior, 1986: 23).

Foucault’ya göre modern felsefede hakikatin analitiği olarak gelişen eleştirel çizgiden başka bir eleştirel sorgulama daha vardır. Bu, diğer eleştirel geleneğin ortaya attığı “güncelliğimiz nedir?” sorusudur ve burada söz konusu olan bir hakikat analitiği değil şimdinin ontolojisi, kendimizin ontolojisidir (2011f: 172):

“Bence bugün için bizim önümüzdeki felsefi tercih şöyle özetlenebilir: Ya kendini genelde hakikatin analitik felsefesi olarak sunan bir eleştirel felsefe tercih edilebilir ya da kendimizin bir ontolojisi, şimdiki zamanın bir ontolojisi biçimine bürünecek eleştirel bir düşünceden yana seçim yapılabilir; nitekim Hegel’den gelip, Nietzsche ve Max Weber üzerinden Frankfurt Okulu’na kadar uzanan, benim içinde çalışmaya çaba harcadığım bir düşünme biçimi kurmuş olan felsefe biçimi budur.”

Buradan da anlaşılacağı üzere, Foucault’nun eleştirelliği onun şimdinin ontolojisi kavrayışı ile birlikte yürümektedir. Görülüyor ki Foucault şimdinin ontolojisiyle, Kant’tan başlayan bir gelenek vasıtasıyla kişinin kendi tarihsel şimdisini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tuttuğu bir felsefi geleneğe işaret etmektedir. Şimdinin ontolojisinin amacı modern Batı toplumlarının bilimsel hakikat tiplerini üreten tarihsel koşulları gün yüzüne çıkarmak ile daha da önemlisi, modern öznellik kiplerinin bir eleştirisini sunmaktır. Şimdinin ontolojisi eleştireldir; zira onun üretimi kişinin kendi kültürel çevresinden eleştirel bir kopuşu ile mümkün olabilir. Şimdinin ontolojisinin elinde, kendimizi ve diğerlerini bildiğimizi düşündüğümüz kalıpları imha etme için yani öznellik kalıplarımızı imha etmek için şimdinin bilmelerinin altını oymayı hedefleyen sorular bulunmaktadır (Koloş, 2016: 36-37).

2.3. FOUCAULT’NUN METODOLOJİSİ

“Yazar olmak, örneğin kahraman, yalancı ya da âşık olmak gibi bir kimlik (belirli bir nitelik, karakter, kişilik) sahibi olma durumu mudur? Yazmak beni belirli türden bir kişi yapar mı?”

-Michel Foucault

Foucault entelektüel kurallara bağlı değildir, çünkü önceden var olan bir türe ya da geleneğe tam tamına oturtulabilecek metinler yazmak istemez. Aksi halde bu, onun tasarladığı şekliyle, yazdıklarının eleştirel işlevini ortadan kaldıracaktır. Foucault, metinlerinin dünyaya çıkıp retoriklerinin gücüyle onu değiştirmesini ister. Onun için merkezi önem taşıyan şey metin değil faaliyettir; metin sadece bir araçtır (Megill, 2012: 306-307). Foucault’nun yazdığı metinler güçlü ve hakiki bir düşünce özgürlüğüne sahiptir. Çünkü Foucault, eserlerine kendine has bir özgünlük kazandıracak kadar çok disiplinli ve tutarlı bir görüş açısıyla hareket eder. Bu, aynı zamanda anti-sistemik bir üslubu da içine barındırır. Foucault’nun perspektifi bir eserinden öbürüne kaymalar sergiler; eserlerinde sürekli oradan oraya koşuşturan, tam olarak nereye gittiğini bilmeyen, yarın da neyin üzerinde kafa yoracağından habersiz bir hal vardır. Çünkü o, bir konunun nasıl sorunsallaştırıldığını incelemek amacıyla yapılan sürekli bir sorgulama halindedir. Foucault’nun düşünme tarzı, kendi kendisiyle savaştığı ve aynı derslerindeki şekliyle öğrencilerini bir eyleme sevk ettiği sorunsallar dizisini kapsamaktadır. Bu sebepten ötürü, onun yöntemsel olarak belki en büyük katkısı, zihinlerimize bir *sorgulama üslubu* kazınması olmuştur (Bernauer, 2005: 25).

Foucault çalışmasını, en başından beri, hem geleneksel hem tarih yazımından hem de yerleşik felsefi ve toplumsal kuramların problem sunma biçimlerinden farklılaşan, bağımsız bir metodolojik yaklaşım olarak takdim eder (Lemke, 2016: 65). Foucault’nun projesi tam manasıyla tarihsel çağımızın bir eleştirisini yapmaktır; verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün olumsal toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorunlaştıran bir eleştiri yapmak (Best ve Kellner, 2011: 53). Bu anlamda Foucault’nun eserlerinin aynı zamanda modernliğin yenilikçi ve kapsamlı bir

eleştirisini sunmakta olduğunu söyleyebiliriz. Post modern teori de genel olarak aklın ve özgürlüğün modern eşitletlenimini reddeder ve modern öznellik biçimlerini indirgeyici ve baskıcı oldukları gerekçesiyle sorunlaştırır (Best ve Kellner, 2011: 57). Bundan ötürü Foucault'nun postmodern olduğunu ileri sürenler olmuştur. Fakat kendisi bir söyleşisinde *“Postmodernite olarak adlandırdığınız şey nedir? Ben gündemi takip etmiyorum”* diyerek tartışmalara son noktayı koymaktadır (Foucault, 2001: 37).

Foucault bu eşsiz yöntemiyle, postmodern teoriyi tayin edici bir şekilde etkilemiş olmasına rağmen, bu yaftaya sığdırılmaz. O, çoğul kaynaklardan ve sorunsallardan yararlanırken bunların herhangi biriyle saf tutmayan karmaşık ve eklektik bir düşünürdür (Best ve Kellner, 2011: 53). *“Hiçbir zaman bir Freudyen olmadım, hiçbir zaman bir Marksist olmadım ve hiçbir zaman bir yapısalcı olmadım”* diyerek, kendisi de düşüncesinin herhangi bir kalıba sokulamayacağını belirtmiş gözükmektedir (Foucault, 2001: 18).

Çalışmalarında etkilendiği kişiler varsa eğer, bunlar da Nietzsche ve Bataille³⁵ gibi aklın ve Batılı düşüncenin eleştiricisi olan simalardır. Foucault'ya ve hemen tüm Fransız post-yapısalcılarına Hegelci ve Marksist felsefeleri aşma eğilimini ve düşüncelerini sağlayan Nietzsche'dir (Best ve Kellner, 2011: 53). Nietzsche'nin antropolojiyi ve diyalektiği sorgulamış olması, Kant'ın ve Hegel'in düşünme tiplerinin Foucault'nun düşüncesine hâkim olmasına mani olmuştur (Bernauer, 2005: 184). Foucault bunu bizzat kendisi şöyle belirtir: *“Size şu kadarını söyleyebilirim ki, Nietzsche'yi okuyuncaya kadar ideolojik olarak 'tarihselci' ve Hegelci olarak kaldım”* (2004a: 96).

Nietzsche, Foucault'nun düşüncesini en çok meşgul eden filozof olmuştur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bahsedeceğimiz 'arkeolojinin tarihten faydalanması' fikri açıkça Nietzscheci bir soykütükle ilgilidir. Ancak Nietzsche

³⁵ Politik ekonominin ve felsefenin rasyonalist bakışına karşı Bataille, yararcı üretim ve ihtiyaçları aşmanın bir yolunu ararken, özgürleştirici olduğu gerekçesiyle bir 'genel tüketim ekonomi'sinden, israftan ve harcamadan yana çıktı. Bataille'nin hükümler felsefi özneye karşı hararetli saldırısı ve ihlal edici tecrübeleri kucaklaması Foucault ve postmodern teorisyenler üzerinde etkileyici oldu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Steven Best ve Douglas Kellner (2011), *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 53-54.

arkeolojik düşüncenin oluşmasına katkı sağlasa da ardında bunun için bir araç bıraktığını söyleyemeyiz (Bernauer, 2005: 183). Foucault, Nietzsche'nin izinden giderek, tek bir felsefi sistem içerisinde kalmak suretiyle gerçekliğin tamamını sistematik bir biçimde kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddediyordu (Urhan, 2010: 21). Sarup'un dediği gibi Foucault, dünyanın bütünü için bağlayıcılığı bulunan her türlü küresel kurumsallaştırma çabalarına karşı bir duruş sergiler. Tektipleştirici çözümleme tarzlarından uzak durmaya olabildiğince özen gösterir; her şeyi dizginleştirme çabası içindeki yaklaşımlara karşı eleştirel tutumu asla elden bırakmaz (2017: 93).

Foucault eserlerini oluştururken sistematik bir bütünlük çabasına girişmemiştir ve bu Foucault ile ilgilenenlerin karşılaştıkları zorluklardan birisidir (Koloş, 2016: 38). Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi Foucault için metin sadece bir araçtır. Foucault metnin ötesine geçip karmaşık bir dünyaya çıkan retorik dile getirme iddiasında olduğu için, ardında böyle bir bütünlük bırakması beklenemez. Hele ki yazılarına mevcut gerçekliğe atılan bombalar gözüyle bakan ve yazılarının “*havaî fişekler gibi, kullanıldıktan sonra kendi kendilerini imha etmesini*”³⁶ isteyen bir düşünür için bu durum hiç şaşırtıcı değildir (Megill, 2012: 307).

Bernauer'e göre Foucault'nun anlaşılmasının zahmet gerektirdiğini kimse inkâr edemez fakat buradan onun kasten anlaşılmazlığı hedefleyerek Fransızların ifade duruluğu geleneğine isyan ettiği düşüncesine kapılmamak gerekir. Aynı zamanda Foucault gerçekten birçok konuyu ele almıştır fakat otuz yılda ortaya koyduğu çalışmalar tutarlı bir gövde oluşturur. Tek tek yazıları, yol işaretleriyle dolu bir güzergâhtaki evreler ve önemli bir zekânın ürünü olan şeylerdir (2005: 24-25). Revel (2005)'in inci taneleri benzetmesi de bu görüşü destekler niteliktedir: “*sanki Foucault, mekanik olarak eklemlenmiş, yan yana koyulmuş, bir ip üzerindeki inci taneleri gibi art arda dizilmiş değişik anların toplamından ibarettir. Kaldı ki, o ip, inci tanelerini hiç de bir arada tutmaz, çünkü kolyeye biçimini veren, inci taneleridir*” (s. 8).

³⁶ “Ben kitaplarımın molotof kokteyli ya da mayın tarlası olmasını isterim; tıpkı donanma fişekleri gibi, kullanıldıktan sonra kendi kendilerini yok etmelerini isterim”. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jean-Louis Ezine ile görüşme, *Nouvelles littéraires*, 2477 (17-23 Mart 1975).

Foucault, kendi çalışmalarını bazı sorunsallaştırmaların tarihleri olarak nitelendirir. Bilgi, iktidar ve etik, Foucault'ya göre sorunsallaştırmanın gerçekleşmesini sağlayan üç sacayağını oluşturur (Keskin, 1999: 16-17). Foucault bunu son zamanlarına ait bir yazıda geçmişe dönük olarak şöyle ifade etmiştir (2011g: 191):

“Yalnız, burada spesifikleri ve karşılıklı bağımlılıkları analiz edilmesi gereken üç eksen vardır: bilgi ekseni, iktidar ekseni ve etik ekseni. Başka bir deyişle, kendimize ilişkin tarihsel ontoloji, bir dizi açık soruya cevap vermek, istediğimiz kadar çok sayıda çoğaltılıp kesinleştirilebilecek ve hepsi de aşağıdaki sistematikleştirmeye cevap veren sınırsız sayıda araştırma yapmak zorundadır. Kendimiz bilginin öznelere olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan öznelere olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki öznelere olarak nasıl kurduk?”

Foucault genel bir proje peşindedir ve bu güzergâhta ilerlemektedir. İşte bu güzergâh bilgi, iktidar, etik ve dolayısıyla arkeoloji, soybilim ve kendilik güzergâhıdır (Davidson, 1998: 133). Aşağıda detaylarını göreceğimiz üzere arkeoloji bilgi, soybilim ise iktidar mekanizmalarıyla daha ilgili görünür. Dolayısıyla gerek metodolojik olarak arkeoloji ile soybilim arasında gerek bilgi, iktidar ve etik eksenlerinin ortaya konuluşunda, bu üç kesit arasında bütünsel olmamak ve farklı amaçlara özgü olmak türünden kurulan bir ilişkisizlik yerine Foucaultcu külliyyatın bütünsel bir şema sunduğunu söyleyebiliriz (Koloş, 2016: 39-40).

Foucault'nun tüm çalışmalarını göz önünde bulundurduğumuzda üç büyük çözümleme alanının birbirinden ayırt edilmesinin kaçınılmazlığı kendini gösterir. “Bilgi sistemleri”nin *arkeoloji*, “iktidar biçimleri”nin *soykütüğü*, “kendilik ilişkisi”nin de *etik* ile dile getirildiği metodolojisinin en belirgin üç anahtar sözcüğünün *arkeoloji*, *soykütüğü* ve *etik* olduğu söylenebilir. Bu üç kavram, Foucault'nun on yedinci ve on sekizinci yüzyılları kapsayan klasik dönem ile on dokuzuncu yüzyıl boyunca uzanan modern dönemde, bu dönemleri hem teorik hem de pratik alanlarında yöneten epistemelerin farklı olmasından dolayı, farklı biçimlerde görülen aynı pozitifliklere (yaşam, emek, dil) ilişkin arkeolojik, soykütüksel ve etik çözümlemelerini gösterir (Urhan, 2013: 19). Bu sebepten ötürü, Foucault'nun çalışmalarını, üç bölüme ayırarak açıklamak pek çok avantajı içinde barındırır. Ama en önemlisi, Foucault'nun kuramsal çalışmasının bir gelişim süreci

ve son çalışmasını ilk kitabıyla tematik buluşturan, dairesel bir hareket olarak algılanmasına izin vermektedir (Lemke, 2016: 51).

Keskin'e göre, Foucault külliyyatını yorumlayanlarda onu bu dönemlendirmeler ile birlikte ele almak artık alışlagelmiş bir durumdur (1999: 15). Foucault'nun yukarıda bahsedilen 'molotof kokteyli' benzetmesi bu sınıflandırmayla birlikte okunduğunda aslında ne kadar uyumlu oldukları göze çarpmaktadır. Yani hem Foucault'nun sistem kurma çabasının olmaması hem de arkasında bıraktığı dönemlere ayrılmaya müsait külliyyatı böyle bir okumayı mümkün kılmaktadır (Koloş, 2016: 39). Bu dönemselleştirmeyi, bir dizi açık ya da açık olmayan işaret yoluyla, kısmen Foucault'nun kendisi; kısmen de onun ölümünden sonra, bir tür bütünlüklü Foucault yapıtından söz edebilmek için yorumcular oluşturmuştur. Birçok dönemselleştirme önerilmiştir; başlangıçta, iki ana dönemden bahsedilir: Bir siyasal Foucault ile bir siyaset sonrası Foucault. Bu ikili ayrımı hızla daha incelikli ve yarattıkları sonuçların daha bilincinde olan, ama hepsinden önemlisi, Foucault'nun kendi çalışmasıyla ilgili olarak söylediklerini daha çok dikkate alan dönemselleştirmeler izlemiştir (Revel, 2005: 18).

Külliyyatı üzerinde bu denli dönemselleştirmeye başvuru Foucault'nun metodolojik çizgisinde belirli kırılmaların yaşanmasına bir de kuramsal kırılmaların olduğu varsayımı eşlik eder. Bu varsayımda onun, iktidar sorunsalıyla radikal bir şekilde uğraşma amacına geç ilgisinden bahsedilir. Böylelikle, Foucault'nun kuramsal alanını değiştirirken, önceki çalışmalarının sorunsalıyla bir kopuş yaşadığı öne sürülür: Özneleşme pratikleriyle uğraşması Foucault'nun çalışmasında bir kırılmaya yol açar. Kurumsal kırılmanın teşhisi, çoğunlukla çalışmasının dönemlere ve kronolojik olarak üç kısma bölünmesinin zeminini hazırlar: Foucault, 60'lı yıllarda bilginin arkeolojisini izlemiş, lakin bu arkeolojinin içsel sorunları yüzünden 70'li yıllarda ondan vazgeçerek iktidarın soybilimine yönelmiş ve böylece etik, 80'li yıllarda kuramsal ilerleyişinin nihai noktası olmuştur (Lemke, 2016: 50).

Foucault'nun düşünce hayatının evreleri, eserlerinin bu evrelere göre dağılımı, derli toplu bir fikir vermesi bakımından, aşağıda görüldüğü biçimde şematik olarak gösterilebilir (Urhan, 2010: 23):

1). ARKEOLOJİ: Bilgi Sistemleri	2). SOY KÜTÜĞÜ: İktidar Biçimleri	3). ETİK: Kendi Kendisiyle İlişki
A). Klasik Çağda Deliliğin Tarihi (1961) -Psikiyatrinin Arkeolojisi -Delilik Üzerine Aklın İktidarı B). Kliniğin Doğuşu (1963) -Tıbbi Bakışın Arkeolojisi -Hastalar Üzerinde Doktorların İktidarı C). Kelimeler ve Şeyler (1966) -İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi -Epistemenin Tarihi D). Bilginin Arkeolojisi (1969)	A). Gözetlemek ve Cezalandırmak (1975) -Hapishanenin Doğuşu -Hukuksal Bilginin Suçlar Üzerine İktidarı B). Cinselliğin Tarihi I (1976) -Bilme İstemi -Psikanalizin Bireylerin Cinselliği Üzerindeki İktidarı C). Cinselliğin Tarihi II (1984) -Hazların Kullanımı -Psikanalizin Bireylerin Cinselliği Üzerindeki İktidarı	A). Cinselliğin Tarihi III (1984) -Kendilik Kaygısı

-Arkeolojik Çözümleme Yöntemi		
----------------------------------	--	--

1954'ten (Binswanger'ın kitabına giriş yazısı ile “*Akıl Hastalığı ve Kişilik*”in yayımlandığı yıl) 1961'e uzanan dönemde bir ilk Foucault'dan bahsedilir: “Foucault öncesi Foucault” ya da “ön-Foucault”. Burada kastedilen Foucault'nun, temel olarak fenomenoloji³⁷ okulunda, yani 1950'li yılların başında, Kojève ve Hyppolite gibi iki büyük düşünürün aktardığı Hegel kökenli bir fenomenolojiyle yetiştiği dönemlerdir. Çünkü İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki Fransız akademik felsefesinin önemli iki damarı, Hegel kökenli söylem olarak tarih sorunu ile Sartre kökenli söylem olarak bilinç temasına dayanmaktadır. Foucault, 1960'lı yılların gelmesiyle, bu ikisini büyük bir kesinlikle inceleme sahasına alacaktır (Revel, 2005: 18-19).

1961'de başlayıp 1970'te biten dönem aslında çoğunlukla, indirgemeci bir tutumla Foucault'yla özdeşleştirilen dönemdir. İlk büyük kitaplarının yayımlandığı on yıllık dönem olduğu için ya da çok zengin bir aşamayı, büyük bir üretim, giderek büyüyen bir ün anını temsil ettiği için belki de daha sonraki çalışmalarına oranla daha büyük homojenlik özellikleri içerdiği için böyle bir indirgemeci tutum sergilendiği söylenebilir. Bu dönemde Foucault'nun radikal bir şekilde baştaki formasyonundan uzaklaştığına tanık oluruz. Örneğin, 1954'te yazdığı “*Akıl Hastalığı ve Kişilik*” eserinin adını, 1962'de “*Akıl Hastalığı ve Psikoloji*” olarak değiştirdiğini görürüz. Bu, artık kişilerin kişiliği ile değil, iç dünyalarına ilişkin belli sayıda kurumun ürettiği bilgi söylemiyle ilgilendiğini göstermektedir. Kişilerden çok, kişiler

³⁷ Genel olarak fenomenlerin bilimi, özel olarak da çağdaş Akman filozofu Edmund Husserl tarafından kurulmuş olan, bilincin çok çeşitli formlarıyla, dini, estetik, ahlaki ve duysal her tür doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen felsefe anlayışı ya da yaklaşımını ifade eder. Fenomenoloji, Hegel'de ise, tinin bireysel duyumdan mutlak bilgiye dek olan yükselişini resmeden etkinliği tanımlamıştır. Günümüzde bilinen felsefe anlayışı ve yöntemi olarak ise fenomenoloji, deneyim ya da tecrübemizi, kökenlerinden ve gelişiminden ayrı ve tarihçi, sosyolog ya da psikologların sunduğu, nedensel açıklamalardan bağımsız olarak, gerçekte olduğu şekliyle ve dolayısıyla bir tarzda betimleme teşebbüsüne karşılık gelir. Bkz. Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 796.

üzerine bilginin, buna koştur olarak, psikologların söyleminin çözümlemesi gerekmektedir (Revel, 2005: 20).

Dönemselleştirmemizin sonraki durağı aşağı yukarı 1970'ten itibaren başlar. Dönüm noktasını, büyük bir olasılıkla, aynı anda bir kitap ile bir olay temsil eder. Bu kitap "*Söylemin Düzeni*"dir. Bu kitap, 1960'lı yıllarda geliştirildiği biçimiyle dil çözümlemesinin bir parçasını oluşturduğu, bununla birlikte Foucault'nun ilk kez açık biçimde "iktidar" sorununu dile getirdiği eseri olduğu için esaslı bir öneme sahiptir. Aynı zamanlara tekabül eden olay ise, Foucault'nun yukarıda bahsettiğimiz gibi, G.I.P.'e (Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu) aktif olarak katılmasıdır. 1970'li yıllar baştan sona, Foucault için bir siyasal deneme, geliştirme ve kavramsallaştırma alanı olacaktır. Burada belirgin olarak, disiplin, denetim, biyo-iktidarlar, iktidarın mikrofiziği, biyo-politika izleğini görmekteyiz. Bu, Foucault'nun sonradan "iktidar analitiği" olarak adlandırdığı çizgiyi ifade eder. Bu çizgi, on yıllık dönemi baştan sona kuşatmaktadır. Ayrıca bu dönemde, Foucault'nun, yalnızca söylemlerle, söylemsel bilgilerle ilgilenen bir çözümleme türünden, söylemsel olmayanı da, yani "pratikler ve stratejiler"i de konu edinen bir çözümlemeye geçtiğini söyleyebiliriz. Bu dönemi niteleyen önemli özelliklerden biri de, 'arkeolojik' bir yöntemden 'soybilimsel' bir yönteme geçişi simgelemesidir (Revel, 2005: 22-23).

Son dönem ise diğerleri kadar kesin özelliklere sahip değildir. 1970'li yılların sonları ile 1984'te Foucault'nun ölümü arasındaki, çeşitli değerlendirme sorunlarından oluşur. 1976 ile 1984 arasında Foucault suskunluğa bürünmüştür. "*Cinselliğin Tarihi*"nin ilk cildi ile son iki cildi arasında sekiz yıllık görece bir sessizlik dönemi olmuştur. 1980'li yılların Foucault'su, politikayı ya da daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, yürüttüğü iktidar analitiğini terk ediyor gibidir. İktidar analitiğinin formüle edilmesinden önce geliştirdiği izleklere de kesinlikle dönmemiştir (Revel, 2005: 23-25).

Arkeoloji ve soybilim Foucault'nun metodolojisinin en tanınmış iki anahtar sözcüğüdür (Davidson, 1998: 133). Ve bu sözcükler, Foucault'nun çalışmalarındaki yöntembilimsel hırs ve bu çalışmaların, 'şimdiki zamanın tarihi'nin kendi yolunu nasıl bulabildiğini gösterme çabasını ifade eder (Bernauer, 2005: 29). Biz de

çalışmamız temelde Foucault'nun iktidar çözümlemesine ulaşmak niyetinde olduğu için Foucault'nun metodolojik kopuşlarını göstermek hususunda 'arkeoloji' ve soykütüğü' terimleriyle yetineceğiz.

2.4. BİLGİNİN ARKEOLOJİSİNDEN İKTİDAR SORUNSALINA

Foucault'nun yaptığı çalışmalarda kendini psikolojik kısıtlamalardan özgürleştirmek, kolektif tutumları ve davranış kalıplarını ve bunların temel düzeydeki değişimini konumlandırabilmek amacıyla, araştırma nesnesi için başka bir kavram geliştirmek zorunda hissetmiştir. Bu düzey, hem maddesel pratiklere hem de ideolojik oluşumlara zemin teşkil eden ve her iki kutbu da bünyesinde barındırabilen, toplumun bilgisidir (savoir)³⁸. Foucault "savoir"ı, özne merkezli bilme kavramından uzaklaşmak niyetiyle "connaissance"a karşı ortaya koymuştur. "Connaissance"tan farklı olarak "savoir", basitçe özne ile nesne arasında bir ilişkiye işaret etmez. Bu ilişki esasen, koşul ve başlangıç noktası değil, aksine tarihsel süreçlerin ürünüdür (Lemke, 2016: 69). Foucault böylece 'bilgi'yi 'bilme'den net bir biçimde ayırmaktadır. 'Bilme'; bilinebilir yargı nesnesi sınıfları üzerine söylem oluşturmaya, yani kendilerini bilen öznenen bağımsız olarak nesnelerin rasyonelleştirilmesine, ayırt edilmesine ve sınıflandırılmasına ilişkin karmaşık bir sürecin ortaya konulmasına tekabül ettiği halde, 'bilgi' tam tersine kendisiyle bilmenin öznesinin, tespit edilmek yerine, bilmek amacıyla gerçekleştirdiği iş sırasında bir değişikliğe uğradığı süreci gösterir. Arkeolojik çözümleme belirli bir çağda ve özel nesne sınıflarına göre, bilmenin organizasyonuyla meşgul olur; bunu başaran arkeolojik analiz bilginin aynı zamanda hem bilme nesneleri (nesneleşme hareketi) hem de bilenin kendisi (öznelleşme süreci) ile olan bir ilişkiyi içeren biçimi yeniden kurmayı dener (Revel, 2012: 27).

Foucault başlangıçtaki kitaplarında konumunu belirtirken, bilginin bir arkeolojisini yapmaya çalıştığını söyler (Best ve Kellner, 2011: 59). Arkeoloji kavramının Foucault tarafından kullanılması, ağırlık merkezi 'bilgi' olan bir

³⁸ Foucault için, "connaissance" sözcüğü bilginin belirli bir gövdesine, biyoloji ya da ekonomi gibi belirli bir disipline işaret eder. "Savoir" ise bilme alanına işaret eder. Bilme, bilgiyi mümkün kılan koşuldur. Bilme, bilgi alanı karşısında genel bir moda tekabül eder.

incelemeye vurgu yapar: Diğer kimi alanlarla etkileşim içinde ancak ağırlıklı olarak bilgi merkezli analitik bir inceleme. Bu incelemeyle Foucault'nun yapmaya çalıştığı, bilgiyi mümkün kılan koşulları ortaya çıkarmaktır (Koloş, 2016: 41).

2.4.1. Arkeoloji

Foucault'nun geleneksel kuramların problem sunma biçimlerinden farklılaşan yeni araştırma yöntemi, fikri takip niteliğindeki bir arkeolojinin adını alır ve belli başlı çalışmasını etkiler. “Sessizliğin arkeolojisini” temel alarak deliliğin tarihi ve psikiyatrinin kurumsallaşmasının izini süren “*Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*”nin ardından gelen, hastalık ve klinik tıbbın ortaya çıkışının yanı sıra, yaşam, dil ve ekonomi bilimleri üzerine yaptığı çalışmaların konu edildiği, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi ve Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi* isimli diğer kitapları ile arkeolojinin metodolojik iddiası net bir biçimde cisimleşmiş olur. “*Bilginin arkeolojisi*” ise nihai olarak, çalışmasının istisnai kuramsal çerçevesini tayin etmeyi; kendi araştırma topolojisini ve arkeolojik yönetimin kavramsal yeniliklerini ortaya koymayı hedefler (Lemke, 2016: 65).

2.4.1.1. Kavram ve Arkeolojinin Amacı

Arkeoloji, Foucault'nun 1960'lı yılların sonuna kadar kullandığı ve yalnızca tarihsel bir okuma paradigması olarak indirgenemeyecek çözümleme yöntemini ifade eder (Revel, 2005: 79). Foucault'nun bizzat kendisi okuyucularına, aslında ne yapmakta olduğunu, metodolojik bir çalışması olan “*Bilginin Arkeolojisi*”nde (1969) anlatmaya çalışmıştır (Roth, 1981: 32). Bu çaba büyük ölçüde yöntembilimsel bir iştir ve işte “*Bilginin Arkeolojisi*”, bir önceki kitabındaki vaadini, yani arkeolojik çalışmaların yöntem sorunlarını doğrudan ele alma vaadini gerçekleştirme yolunda atılan ilk adımdır (Bernauer, 2005: 168). Foucault daha önce yaptıklarında ‘körlemesine’ bir çalışma yaptığını ama daha sonra “*Bilginin Arkeolojisi*”nde gözlerinin açıldığını, nelerden söz ettiğinin farkında olduğunu yazar. “*Kelimeler ve Şeyler*” kitabında beşeri bilimlerin bilimselliğinden ve epistemelerden bahsetmesine rağmen, bu yeni kitapta sorunsallaştırmıştır (Akay, 2016: 33). Bu yüzden kitap, genellikle Foucault'nun çeşitli çalışmalarının temelinde yatan metodolojiyi en

sonunda açıkladığı yapıt olarak görülür. Çünkü kendisi “*Kelimeler ve Şeyler*”de bize, bundan sonraki yapıtının arkeolojinin getirdiği yöntem sorunlarını ele almak amacını taşıyacağını söylemiştir (Megill, 2012: 371). Ancak bu çaba sadece bir başlangıçtır. Foucault’nun bu dönemdeki kaygısı arkasında bir kullanım kılavuzu bırakmak değil sadece daha önceki çalışmalarında ortaya çıkan teorik sorunların bir kısmını ele almaktır. Arkeolojik yöntemin spesifik alanlarda nasıl uygulanacağı meselesi ise sonraki ampirik çalışmaların görevidir (Bernauer, 2005: 168).

Foucault, ‘arkeoloji’ kavramını kullanarak, kelimenin alışlagelmiş anlamından bağıni koparmaktadır. Onun arkeoloji kavramı, ne tarihsel köklere ulaşmak maksatlı bir kazıyı, ne de gizli kalmış anlamlara dair felsefi bir arayışı niteler. Arkeoloji, tarihsel verilerin ardında hangi sebeplerin olduğunu anlamaya ya da daha genel olarak tüm toplumsal gerçekliklerin temelinde yatan maddi olan ya da olmayan prensipleri keşfetmeyi kendine görev edinmeye çalışmaz. Aksine, bu türden bir tarih kavrayışının hipotezlerine kuşkuyla yaklaşır. Foucault tarihin kendi içinde tutarlı safhalara ve dönemlere ayrılmış olduğu kabulüne dayanan ‘küresel tarih’ anlayışına bir karşı proje olarak arkeolojiyi, veriyi kendi yüzeyselliği ya da ‘olma hali’ içinde tasvir etmeye çalışan bir ‘genel tarih’ biçimi olarak sunar³⁹. Arkeoloji, geleneksel tarih felsefesinin problem ortaya koyma biçimlerini eleştirmektedir (Lemke, 2016: 66). Başka bir deyişle Foucault, arkeoloji terimini, kendisinin tarihsel yaklaşımını, ilkin, söylemin temelinde yatan derin bir hakikati araştıran *yorum-bilgisinden* ayırmak için kullanır. Modern teorinin yüzey-derinlik modelleri ve nedensellik

³⁹ “*Global tarih* bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir dönemin bütün fenomenlerinde ortak olan anlamı, onların bağlantılarını açıklayan yasayı yeniden oluşturmaya çalışır; bu, metafizik bakımından, bir dönemin *çehresi* adı verilen şeydir. Foucault bu anlayışla üç temel hipotezi ortaya çıkarır. 1. Çok iyi tanımlanmış zamansal-uzaysal bir ortamın (nedensellik ağı, analogi ilişkileri; merkezi bir çekirdek deyimi) bütün olayları, bütün fenomenleri (ki izleri yeniden bulunmuştur) arasındaki tekdüze ilişkiler sistemi hakkındaki hipotez; 2. Bir tarihsellik formunun kendisi hem bütün fenomenlere egemen olur hem de onların tümünü aynı dönüşüm tipine bağlar; 3. Tarih bağlantı ilkelerini kendilerinde bulunduran büyük birlikler (dönem, evre) halinde eklemenebilir. *Genel tarih* serilere, kopmalara, sınırlara, iniş-çıkışlara, dengelemelere vs. ilişkin problematiği ile bu postulatları yeniden gözden geçirir. O halde onun problemi üst üste konulmuş ve birbirinden bağımsız (ekonomi, kurumlar, bilimler, dinler, edebiyat gibi) birçok tarih arasındaki hangi ilişki biçiminin uygun bir biçimde betimlenebileceğini belirlemek olacaktır. Kısacası, ‘global’ betimlemenin bütün fenomenleri –prensip, anlam, ruh, dünya görüşü, bütünlük biçimi gibi- tek bir merkez etrafında yoğunlaştırdığı yerde, ‘genel tarih’ tam tersine bir dağılım alanını gösterecektir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Jozef Van de Wiele (2010), Michel Foucault’da Tarih: Arkeolojinin Anlamı, ed. Veli Urhan, *Foucault*. Say Yayınları, İstanbul, s. 354-355.

modellerini altüst ederek, söylemin nedensel bağlarla birbirine bağlanmamış kesintili yüzeylerini tasvir eder (Best ve Kellner, 2011: 59-60). Arkeoloji, çeşitli düşünce sistemlerinin ve onların kendilerine dayandığı paradigmlar içinde yer alan gelişme olanaklarının varlığına ilişkin bir açıklama getirme teşebbüsüdür (Roth, 1981: 38).

Foucault elbette, tarihsel bir kesiti -ki bu onun eserlerinde Klasik Çağ'dan günümüze kadar uzanan dönemi kapsar- yeniden kurmaya ya da su yüzüne çıkarmaya çalışır. Ne var ki, burada asıl amacı, her şeyden önce, genelde birbirinden ayrı, farklı alanlardaki -felsefi alan, ekonomik alan, bilimsel alan, siyasal alan- farklı boyutları etkileşim içine sokmaktır. Böylece, belirli bir anda, bilme söylemlerinin, alanlara göre belirlenmiş olarak değil de, genel olarak ortaya çıkış koşullarını elde edebilecektir (Revel, 2005: 79). Burada Foucault'nun farklı boyutları oyuna sokması, 'arkeoloji'yi, 'tarih'ten farklı bir çizgiye taşımaktadır. Onun yaptığı, basitçe tarihin üstünde biriken tozu temizlemek, iç içe geçmiş olaylar katmanlarının iç yüzünü açığa çıkarmak değildir. Foucault'nun tarihi, bunun yerine, başka tarihçilerin toprağımızda göremediği çatlakları onararak olacağını öngördüğü değişimlere katkıda bulunmayı amaçlamaktadır (Roth, 1981: 38).

Burada ilk dikkat çeken şey, Foucault'nun tarih hakkında açık, yoğun ve son derece kişisel bir anlayışa sahip olmasıdır. Gerçekte onun eserlerinin çoğu, büyük çaplı tarihsel monografiler görünümündedir. Onun, tarih yazmanın yeni bir biçimi olarak, kendi arkeolojik betimlemesini ilk kez öne sürmesi düşünce tarihi alanında (Wiele, 2010: 331). Revel'e göre ise arkeoloji, tarihsel bir dönemselleştirmenin içinde, -kendilerine özgü özellikleri, kendi disiplinler kimliklere sahip oldukları için ortak olmayan- söylemlerin ortaya çıkışının ortak koşullarını okuma girişimidir. Burada kastedilen dönemselleştirmeyi olanaklı hale getiren yine arkeolojinin kendisidir. Çünkü kişi, söylemlerin ortaya çıkış koşullarının neler olduğunu ve bu koşulların ortak olup olmadığını, ancak bütün bunların doğrulandığı zamanın dönemselleştirilmesi sorununu gündeme getirdikten sonra görmeye başlar. Böylece, dönemselleştirme, arkeolojinin bir ürünüdür, onun bir olabilirlik koşulu değildir. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır ki, Foucault, evrimleri içinde düşüncelerin tarihini incelemek yerine, belirli bir tarihsel kesit (klasik Çağ'dan günümüze kadar

uzanan dönem) üzerinde yoğunlaşır. Foucault'nun burada temel amacı, farklı disiplinlerin, belirli bir anda ortaya çıkan yeni nesnelerin oluşumundan yola çıkarak nasıl belirlendiğini değil; bu farklı disiplinlerin bakış açısına göre, nasıl tutarlı bir biçimlenmeyi tasarladıklarını betimlemektir. Bu biçimlenme, zorunlu olarak benzersiz, bütünlüklü değildir ama tutarlı olmak zorundadır. Böyle bir biçimlenme Foucault'nun tam olarak 'episteme' adını verdiği şeydir (2005: 79-80).

Arkeoloji, kendilerini en köklü biçimde belirginleştiren şeylerden hareketle bilgilerin tarihsel çözümlemesidir. Arkeoloji, bilgileri 'tarihsel bir a priori'den yani epistemenin kendisinden hareketle belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluş koşulu olduğu temel elemandan yola çıkarak çözümler (Machado, 2010: 285). Yani burada araştırılan şey, herhangi bir bilginin deneyim alanının çerçevesini çizen, bu deneyimi tanımlayan varlık kipini belirleyen ve bunun anlaşılması için kullanılan yöntem ve kavramları tanımlayan epistemik düzlem, *a priori*'dir (Bernauer, 2005: 159).

Arkeoloji, Foucault'ya göre bir disiplin değil tarihsel-siyasi olarak nitelendirilebilecek bir faaliyet türüdür. Böyle bir niteleme tarihin ve siyasetin birbirlerini karşılıklı olarak etkileyebilmesinden kaynaklanır. Ama burada önemli olan tarihin geleneksel biçimiyle, modeller ya da örnekler sunarak siyasete hizmet etmesinin olanaksız olmasıdır. Böyle bir hizmet, arkeoloğun iktidar ilişkilerindeki temelleri, süreklilikleri keşfetmeye çalıştığı müddetçe gerçekleşir. Demek ki arkeolojik analiz, ilk olarak, içimize işleyen süreklilikleri aydınlatacaktır. İkinci olarak, eskiden sahip oldukları ve bugün de sahip oldukları yararlılığı tespit edebiliriz. Üçüncü olarak, bu temellerin, sürekliliklerin hangi iktidar sistemlerine bağlı olduklarını belirlemeyi ve nihayet onları nasıl ele alacağımızı bilmeyi sağlar. Tüm bunların ışığında Foucault için arkeoloji, *"Geçmiş ile bugün arasındaki benzerlik ilişkilerine değil, daha ziyade, süreklilik ilişkilerine ve mücadele stratejisinin taktik hedeflerini günümüzde tanımlama imkânı üzerinde -özellikle buna göre- temellenen tarihsel-siyasi bir teşebbüstür."* (Foucault, 2015a: 276).

Buradan anlaşılacağı üzere, arkeoloji iktidar alanına dair de bir şeyler söylemektedir. Arkeolojinin salt bilgi bağlamında ele alındığı ve onun iktidar ilişkilerine tümünden yabancı bir merkezden yayıldığı kanısına zıt biçimde arkeoloji,

iktidar ilişkileriyle de bağlantılıdır. Buna göre arkeolojinin üç işlevi vardır: “(1) *İçimize işlemiş karanlık süreklilikleri keşfetmek*, (2) *Bunlardan yola çıkarak varoluş koşullarımızın güncel düzeninde bu sürekliliklerin nasıl davrandıklarını saptamak*, (3) *Bu temellerin ve temel-içi sürekliliklerin hangi iktidar sistemlerine bağlı olduklarını belirleyip onları nasıl ele alacağımızı saptamak*” (Koloş, 2016: 42).

Foucault, “*Kelimeler ve şeyler*” de yaptığı şeyi, bilimsel söylemlerin içindeki iktidar mekanizmalarının belirlenmesi olarak sunar ve devamında bu eserde cevaplamaya çalışılan sorular: “Yaşam üzerine, doğa tarihi üzerine, ekonomi politik üzerine bilimsel bir söylem sürdürülmek isteniyorsa, belli bir dönemde hangi kurallara uymak zorunda kalınır?”, “Neye uymak gerekir?”, “Hangi kısıtlamalara tabiyiz?”, “Bir söylemden diğerine, bir modelden diğerine iktidar etkileri nasıl meydana gelir?” sorularıdır. Buradan anlaşılan arkeolojinin iktidar alanına dair kayıtsız kalmadığıdır. Ama tekrar hatırlatmak gerekirse, onu karakterize eden iktidar değil, bilgidir (2015b: 276-277). Foucault arkeolojide teorinin ve bilginin analizine, pratikler ve kurumlar karşısında imtiyaz tanımaktadır (Best ve Kellner, 2011: 65).

Foucault, kendi tarihsel yaklaşımında arkeolojinin yerini ve böyle bir incelemeyi neden arkeoloji olarak adlandırdığını şöyle ifade eder (2016a: 184):

“ ‘Arkeoloji’ kelimesini iki veya üç temelden nedenden kullanıyorum. Birincisi, üstünde oynanabilecek bir kelime. Yunanca’da *Arche*, “başlangıç” anlamına gelir. Fransızca’da söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzını ifade eden “arşiv” kelimesi de var. Dolayısıyla “arkeoloji” terimi söylemsel olayları bir arşivde kayıtlıların gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne gönderme yapar. Bu kelimeyi kullanmamın bir başka nedeni bağlı olduğum hedefle ilgilidir. Tarihsel bir alanı bütünlüğü içinde, bütün siyasi, ekonomik, cinsel boyutları içinde yeniden kurmaya çalışıyorum. Benim sorunum analize uygun nesneyi, söylem olgusunu oluşturan şeyi bulmaktır. Dolayısıyla benim projem bir tarihçinin işini yapmak değil, söylemsel olaylar arasındaki ilişkilerin niçin ve nasıl yerleştiğini keşfetmektir. Bunu yapmamın nedeni günümüzde ne olduğunu öğrenmektir. Çalışmamı bugün başımıza gelen şey üzerinde yoğunlaştırmak istiyorum. Toplumumuzda ve olduğumuz şeyde derin bir tarihsel boyut olduğu kanısındayım ve bu tarihsel uzam içerisinde yüzyıllar veya yıllar önce meydana gelen söylemsel olaylar çok önemlidir”.

Arkeolojinin, Foucault’nun eleştirel projesi içindeki konumu böylece gösterilmektedir. Foucault’nun daha önce kendi amacı olarak sunduğu; günümüzde ne olduğumuzu yani olduğumuz şeyi ve toplumumuzun olduğu şeyi öğrenmek, bu arkeoloji kullanılarak ulaşılabilecek hedeftir (Koloş, 2016: 41). Foucault’nun arkeolojik

bir yöntem ortaya koymakla yaptığı şey, olayı kavrayacak bir düşünüm için bir dil geliştirmektir. Yani onun geçmişi gözden geçirmesi, geleceğe dönük bir çabadır (Bernauer, 2005).

2.4.1.2. Yeni Bir Düşünce Düzlemi: Arşiv

Foucault'nun yukarıda anımsatmış olduğu gibi, arkeoloji kavramı ikili bir kapsama sahiptir. Bunlardan birincisi; 'arkhe' terimidir. Burada 'arkhe'den kastedilen asla köken olarak, başlangıç olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü Foucault, bilme alanlarının arkeolojisini yapma sürecinde, iki şeyden hiç haz etmez: reddettiği köken kavramı ve iktidar. Bu minvalde kökensiz ve iktidarla ilişkisi sorunlaştırılmış bir 'arkhe'yi yani bir arkeolojiyi nasıl düşünebiliriz? Daha sonra göreceğimiz gibi, Foucault'nun çalışmasının doğrudan iktidar üzerine bir çalışma olduğu fikri buradan kaynaklanmaktadır; çünkü *"her bilme alanı bir iktidardır, bir bilme alanı adına her söz alış, bir iktidar elde edıştır"*. Arkhe'nin yanı sıra, arkeoloji kavramının içerdiği öteki kavram 'arşiv'dir. Foucault, arşivle, geçmişin ölü izini, yıkımdan sonra yaşamını sürdürmüş, artık var olmayandan kalanı, yeniden ele alınacak ve su yüzüne çıkarılacak, belirlenecek ya da yorumlanacak bazı kalıntıları kastetmez (Revel, 2005: 81-82). Foucault arkeolojinin tanımını yaparken 'arşiv'den şöyle bahseder:

"Bu da göstermektedir ki, benim yaptığım şey ne bir biçimselleştirmedir ne bir metin yorumlama. Bir arkeolojidir. Yani, adından açıkça anlaşılacağı gibi, *arşiv*'in betimlenmesidir. Arşiv sözcüğünden anladığım şey, verili bir dönemde derlenmiş ya da yokoluşun büyük serüvenleri arasında bu dönemden kalmış metinler yığını değildir." (Foucault, 2004: 122)

Bir uygarlık tarafından muhafaza edilmiş olan metinlerin toplamına ya da yok olmaktan kurtarılabilmiş olan kalıntıların bütününe değil, fakat bir kültür içerisinde ifadelerin ortaya çıkışını ve yok oluşunu, yeniden doğuşlarını ve kayboluşlarını, olayların ve şeylerin paradoksal varoluşlarını belirleyen kurallar oyununa *arşiv* adını vermiştir. Arşivin genel ortamı içerisindeki, söylem olgularını analiz etmek, onları asla gizli bir anlamın ya da bir kuruluş ilkesinin belgeleri olarak değil de, yapıtları olarak düşünmektir; oyun kurallarına göre, arkeoloji gibi bir şey adı verilebilecek şeyi yapmaktır (Revel, 2012: 17).

Başka bir deyişle, Foucault'nun çalışmaları arşivlerin arkeolojisine odaklanmaktadır. Başlangıç çalışmalarında⁴⁰ tarih ve arşivcilik onun belli uğraş alanlarından biri olmuştur. Foucault tarihi oluşumları incelerken asıl dikkatini oluşumlar arasındaki değişimlere vermiştir. Kendisinin tarihsel bir araştırma yaptığını ama hiçbir zaman bir tarihçi gibi araştırma yapmadığını söyleyen Foucault, “*benden hareketlerin ve mantıkların tarihini yapmamı beklemeyiniz*” derken onu ilgilendiren problemin, insanların hareket tarzı olmadığını ifade etmiştir. O tarihe baktığı zaman, mantık yapılarını ve insan hareketlerini koşullandıran yapıları görmeye çalışmıştır. Arkeologlar bu anlamda belgelerle sınırlı kalan tarihçilerin yaptıklarının aynısını yapmakla yetinmez (Akay, 2016: 32-34).

Foucault'nun bahsettiği ‘arşiv’, paradoksal olarak bize bugün ne olduğumuzu bilme olanağını sağlayan tarihsel malzemedir; çünkü bilme nesnelerinin tarihselliği sorununu gündeme getirmek, aslında bizim söylemsel bir düzene ve iktidarın belirli bir biçimlenmesine ait oluşumuzu sorunlaştırmak anlamına gelir. Arşiv, iktidar görünümüleriyle karşılaşma demektir, bize bugün hala ait olduğumuz dispozitifin⁴¹ bünyesine katılmış yaşamlardan söz eder; geçmişin arşivlerine şimdiye seslenme, onları okuyan bize ise, onu şimdiye ilişkin bir analizin aracı haline getirme olanağını veren de bu yakınlıktır (Revel, 2005: 81-82).

“Deliliğin Tarihi”nden, “Bilginin Arkeolojisi”ne, *arşiv* tarihin içerisinde var olmaya devam eden ve gerçekten belirli bir dönemde telaffuz edilmiş bulunan

⁴⁰ Bilginin Arkeolojisi, Deliliğin Tarihi ve Hapishanenin Doğuşu.

⁴¹Foucault ‘dispozitif’ ile neyi kastettiğini şöyle anlatır:

“Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden –kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispozitifin unsurları bunlardır. Dispozitifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir. İkincisi, bu dispozitifde saptamaya çalıştığım şey tam da bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. Böylece, belirli bir söylem belli bir anda bir kurumun programı olarak görülebilir, başka bir anda kendisi sessiz kalan bir pratiği haklı göstermenin ya da maskeleyenin bir aracı ya da pratiğe yeni bir rasyonellik alanı açarak, ikincil düzeyde yeniden yorumu işlevi görebilir. Kısacası, söylemsel olan ya da olmayan bu unsurlar arasında kendileri de çok geniş bir biçimde değişebilecek konum değiştirmeler ve işlev değişiklikleri arasında bir tür oyun vardır. Üçüncüsü, “dispozitif” teriminden, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu anlıyorum. Demek ki Dispozitifin baskın bir stratejik işlevi vardır.” bkz. Michel Foucault (2016g), Michel Foucault’nun Oyunu. Ed. Ferda Keskin, *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 118-119.

söylemlerin birliğini temsil eder. Bu belge yığının arkeolojisini yapmak, onun kurallarını, kullanımlarını, koşullarını ve işlevini anlamaya çalışmaktır. Foucault için, her şeyden önce bu, seçilen dönemin, yani verilmiş bir zamandaki disiplin altına almanın, korumanın, belleğin, yeniden etkinleştirmenin ve uygunlaştırmanın sınırlarını ve biçimlerini, aynı zamanda belirleyen, kuralların bütününe yeniden kuruşuna olanak tanımaya elverişli söylemsel kalıntıların genel arşivinin yeniden oluşturulması çalışmasını içerir (Revel, 2012: 18). Öyleyse sonuç olarak, eğer *arşiv* bir tarihsel kesitte, bir toplum için geçerli olan ve söylenebilirliğin sınırlarını belirleyen bir alana gönderme yapıyorsa, *arşiv* için, tüm söylemlerin, tüm pozitifliklerin, bir başka ifadeyle belirli bir dönemin tüm tarihsel *a priori*'lerinin toplamı denilebilir (Wiele, 187).

2.4.1.3. Arkeolojinin Konusu olarak 'Söylem'

Foucault'nun söylem kavramı, düşüncelerinde ve çalışmalarında önemli bir yer işgal eder. Hatta Foucault'nun birincil analiz birimi söylemdir (Philip, 2013: 92). Foucault, *"söylemsel olaylara ayrılmaz bir şekilde bağlıyız. Bir anlamda, yüzyıllar, aylar, haftalar önce söylenmiş olandan başka bir şey değiliz biz..."* diyerek söylemin önemine işaret etmektedir. Bu yüzden Foucault'nun çalışmalarını anlama çabasına, söylem analizi ile başlamak gerekir (Hekman, 1999: 226).

Söylem, genel olarak, *"Ortak varsayımlar aracılığıyla oluşturulan ve belirli bir konu hakkında insanların anlayış ve eylemlerini biçimlendirmeye hizmet eden düşünme ve konuşma çerçevesi"* olarak tanımlanmaktadır. Söylem kavramı, ilk olarak dilin kullanımına ve incelenmesine odaklanan dilbilimde ortaya çıkmıştır. Dilbilim bağlamında söylem, karşılıklı konuşma, kamusal tartışmalarda gerçekleştirilenler türünden sözlü ya da yazılı iletişimlerle ilgilidir. Dilbilimde söylemler, iletişimin nasıl işlediğini ve organize edildiğini anlamak amacıyla kullanılır. Foucault ise, iktidara ve iktidarın toplum içerisindeki etkilerine dair sosyolojik ilgileri, dil incelemesiyle ilişkilendirmiştir. Foucault, söylem kavramını ve söylemsel pratikleri iktidar incelemelerinde merkezi bir konuma taşıyarak, kavramın kapsamını genişletmiştir (Giddens ve Sutton, 2016a: 15).

Foucault'nun bakış açısına göre *söylem*'i, öncelikle bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak düşünebiliriz. Foucault, işe geleneksel analiz ve yorumlama birimlerinin yanında kuramlar, paradigmlar ve araştırma programları gibi bilimlerde olduğu farz edilen birlikleri de reddetmekle başlar. Foucault'nun ilgisi, ifadeler ve analiz nesneleri üzerine odaklanır. Belirli ifadelerin, bazılarının doğru bazılarının yanlış olarak teşhis edilmesine imkân veren kuralların; bir söylem nesnesinin değiştirildiği ya da dönüştürüldüğü zamanlarda ortaya çıkan kuralların ne olduğunu sormaktır. Açığa çıkan bu kurallar dizisi her ne çeşit olursa olsun, söylemsel bir oluşumla veya söylemle karşılaşırız. Böylece, Foucault'nun ilgisi, verili bir bilgi alanında doğru olarak kabul edilen ifadeler üzerinde değil, daha çok, “doğru ya da yanlış” gibi ifade gruplarının oluşumunu mümkünleyen söylemsel kural dizilerinin açığa çıkarılması üzerinde yoğunlaşır. Söylem, doğru ya da yanlış olacak ifadeler üretmeye imkân verdiği yani bir bilgi alanını olası kıldığı için, olasılıklar sistemi olarak düşünülebilir. Bir söylem, yöntem ya da araştırma kanunu değildir, daha ziyade ifadelerin oluşumu için zorunlu koşulları sağlamaya yarar (Philip, 2013: 92).

Söylem, Foucault'nun çalışmalarında genel olarak, farklı alanlara ait olabilen, fakat her şeye rağmen ortak çalışma kurallarına uyan bir ifadeler birliğine işaret eder. Bu kurallar dilbilimsel ya da biçimsel değildir, ama onlar tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir sayıdaki bölmeyi yansıtır (en büyük akıl/akıldışı bölmesi örneğin). Özel bir döneme özgü olan “söylemin düzeni” o halde hem ilkesel ve düzenli bir işleve sahip olur, hem de bilgi, strateji ve pratik oluşumları arasında hakikatin örgütlenme mekanizmalarını ortaya koyar (Revel, 2012: 114). Foucault söylem analizine ilişkin şunları belirtmektedir (2014: 369):

“Bütün bakış açısı formülasyonlarının dışında, kendime hedef olarak bir söylem analizini seçtim. Programım, dilbilim yöntemlerine de dayanmıyor. Yapı kavramının benim için hiçbir anlamı yok. Söylem sorunda beni ilgilendiren şey, belli bir anda birinin bir şey söylemiş olması. Aydınlığa kavuşturmak istediğim şey anlam değil, bu şeyin o anda söylenmiş olmasına yüklenebilecek işlev. Olay diye adlandırdığım şey bu. Bana göre, söylemi bir dizi olay olarak kabul etmek, bu olayların; söylemsel diyebileceğimiz bu olayların ekonomik sisteme veya siyaset alanına veya kurumlara ait başka olaylarla sürdürdükleri ilişkileri kurmak ve tarif etmek gerekir. Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, söylemsel olaylar, diğer olaylara kıyasla, spesifik işlevlere sahip olsalar da, söylem, diğerleri gibi bir olaydan daha fazla bir şey değildir. Bir başka sorun, söylemin spesifik işlevlerini oluşturan şeyi saptamak ve bazı söylem türlerini diğer söylemler arasından ayırmaktır.”

Foucault'nun söylem kavramını kavramak için en önemli genel nokta, söylenen şeyin, kendi tarihi ve varoluş koşulları bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak tanınmasıdır (Barrett, 2004: 175-176). Arkeolojide hedeflenen şey tam olarak budur; varoluş boyutuyla yüzleşmek, fiilen işleyen ve olabilirliğin ötesinde şeyler olarak bir göstergeler dizisini kavramaktır. Göstergelerin ifade edilmesi kapılmamış bir köşenin kapılması demektir ve işte arkeolojik tutumun kucak açmayı hedeflediği şey söylemleşme eylemidir. Söylem ortaya çıktığı zaman ve ortaya çıktığı haliyle değerlendirilmelidir (Bernauer, 2005: 193). Foucault'da söylem, diğer ilişkiler karşısında ikincil bir konumda değil, onlarla aynı düzlemde, söylemsel ilişkiler düzleminde yer almaktadır. Hatta Foucault'ya göre söylemlerden oluşan bir dünyada yaşamaktayız⁴² (Foucault, 2014: 360).

Söylem sorunsalı, Foucault'nun 1970'de *Collège de France*'da verdiği giriş dersinin konusunu oluşturmaktadır. Bu açılış dersinin temel meselesi, söylemsel olmayan davranışların, düzenleme biçimlerinin ve baskı mekanizmalarının söylemlerin üretimi ve çoğaltımıyla olan ilişkisidir. Önceki çalışmasından farklı olarak burada vurgu pek de söylemsel düzene ilişkin değildir; daha çok bu düzeni düzen olarak tayin eden her türden kısıtlayıcı ve sınırlayıcı stratejiye ilişkindir (Lemke, 2016: 81). İncelemenin hareket noktasını, Foucault konuşmasında şöyle ifade eder (Foucault, 1987: 23): “*söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişlerini dizginlemek, yüklü ve korkutucu maddeselliğini savuşturmak olan bir takım prosedürlerle hem denetlenir, hem ayıklanır, hem tertiplenir, hem de yönlendirilir.*”

Foucault her toplumun kendi hakikat rejimi ve siyaseti olduğunu belirtir ve o toplumlarda doğru kabul edilen ve işlerliğe sokulan söylem türlerinin varlığına işaret

⁴² “Söylem konusunda falanca ya da filanca sözcelem dizisini, mümkün kılan dilbilimsel yapıya değil, söylenmiş şeylerin olduğu bir dünyada yaşıyor olmamıza ilgi gösteriyorum. Bu söylenmiş şeyler, söylenmiş şey olarak gerçeklikleri içinde bile, kimi zaman sanıldığı gibi, iz bırakmadan geçen bir tür rüzgâr değildir; aslında bu izler ne kadar belirsiz olsa da varlıklarını sürdürüyorlar ve bizler tamamen söylemlerden örülü, *söylemlerle iç içe geçmiş bir dünyada yaşıyoruz*, yani fiilen telaffuz edilmiş sözcelerden, birbirini izleyen söylenmiş şeylerden, olumlamalardan, sorulardan, tartışmalardan, vs. oluşan bir dünyada. Bu ölçü içerisinde, içinde yaşadığımız tarihsel dünyayı bu dünyada var olmuş ve hala da var olan tüm söylemsel öğelerden ayırt edemeyiz.” Bkz. Michel Foucault (2014), *Bir Tutkunun Arkeolojisi*, çev. Işık Ergüden, *Seçme Yazılar: 6 Sonsuza Giden Dil*, Ed. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 370.

eder. Bu türler doğru sözceleri yanlış olanlardan ayırmaya yarayan ve doğru ile yanlış ayırt etme mercileri tarafından işletilen bir konumdur (2016c: 51). Buradan anlaşılır ki, iktidar, söylemin dışında değildir. İktidar ne söylemin kaynağı ne de kökenidir. Söylem, iktidar ilişkilerinin karmaşık yapısı düşünüldüğünde, onun bir unsurudur ve iktidar da söylem boyunca işlemektedir. Yani Foucault'ya göre söylemler ile iktidar mekanizmaları arasında çok-çizgili, karmaşık bir ilişki mevcuttur (Foucault, 2016l: 182).

Söylemin varlığını sürdürebilmesi için neleri içerip neleri içermeyeceğinin tespit edilmesi, hangi ilkeler göre yürüdüğüne belirlenmesi gibi hususlara odaklanması 'söyleminin düzeni'ni ifade eder. Foucault'ya göre söylemin düzeni, dışlama usulleri ve içsel usuller denen iki ayrı kolda yürüyen ilkelerle sağlanır. Dışlama usuller genel olarak, bir söylem düzeninin, onun dışındaki alanlar bakımından sağlanmasına yönelik ilkeler demetidir. Bu ilkeler; yasak ilkesi, paylaşım ve kovuş/karşıtlıklar ilkesi ve hakikat istenci ilkesidir (Koloş, 2016: 68). Foucault burjuva toplumlarıyla üç temel söylem düzenleme kipliğini ilişkilendirir: Bu davranış tiplerinden ilki ve aynı zamanda en açık, en bilindik olanı, *yasak*'tır. Yani, yönetmelikler, cezai müeyyideler ve tabulaştırmalar yoluyla mümkün olanın sınırlarının belirlenerek, izin verilenin ve yasak olanın birbirinden ayırt edilmesidir. İkinci bir düzenleme aracı ise akıllıca ve kaçıkça olan, 'delice' davranan ile toplumsal anlamda 'mantıklı' kabul edilenin sınırları içerisinde hareket eden arasındaki *karşıtlığı* tesis eder. Son araç ise, doğru ve yanlış arasındaki fark, yani, hakiki söylemler üretme ve ifadeleri daima *hakikat*'e uygunluğuna göre sorgulama zorunluluğudur (Lemke, 2016: 82).

İçsel usuller ise genel olarak, bir söylemin düzeninin, onun içindeki unsur ve alanlar bakımından sağlanmasına yönelik ilkeler demetidir. Bu ilkeler; yorum ilkesi, yazar ilkesi ve disiplin ilkesidir. Yorum ilkesi, bir söylemde söylenenlerin, onun dışına çıkılamaz surette yenilenmesidir. Yazar ilkesi ise, yazarın söylemsel biçimler yararına silinmesi gerektiğini ya da silindiğini belirten eleştirinin tematiğini anlatır. Son olarak disiplin ilkesi, söylemlerin devreye sokuluşundaki koşulları belirlemek, onları söyleyen kişileri belli bir takım kurallara uymaya zorlamak ve bu sayede o

söylemelere her önüne gelenin ulaşmasına izin vermemek olduğunu belirtir (Koloş, 2016: 69-73).

Söylemlerin düzenlenme koşulları, varoluş koşullarıyla bir arada gerçekleşir. Yani düzen, aslında iktidar ve baskıdır. Foucault, söylemlerin belirlenimini sorgulayarak iktidar sorunsalı konusunu açar ve bu ilişkinin kendi başına negatif bir ilişki olduğunu düşünerek geri kapatır. Arkeolojik yöntemden eleştirel bir mesafe alarak bilgi ve iktidar arasındaki, negatif ve sınırlayıcı olmaktan çok pozitif ve üretken ilişkiye yoğunlaşan, başka bir ilişkinin kavramsallaştırılmasına girişir (Lemke, 2016: 85).

2.4.2. Soykütüğü

Foucault söylemi, ‘kendi ardışık ve dizilme biçimleri olan bir pratik olarak niteler ve sürekli olarak söylemsel stratejilerden ve söylemsel pratikten bahseder. Son kez “Bilginin Arkeolojisi”nde sürdürmüş olduğu teorisizmi⁴³ terk eder. Bunun yerine, teorik faaliyetlerin tamamen pratik bir öneme sahip görüldüğü radikal bir eylemciliğe geçiş yapar⁴⁴. Teori gerçekliği sadece analiz etmez ya da betimlemez, aynı zamanda çok daha önemli olan, mevcut olanın sürekli aşılmasını sağlayacak stratejiler geliştirir. Foucault’nun radikal eylemciliğe dönüşü, Nietzsche’nin düşüncesinin sunduğu retorik imkânları keşfetmesiyle yakından bağlantılıdır. 1970’den sonra Foucault’nun kendi yapıtını “arkeoloji” olarak değil de “soykütüğü” olarak nitelendirmesi bu anlamda manidardır (Megill, 2012: 378).

2.4.2.1. Kavram ve Soykütüğünün Amacı

Foucault’nun 70’li yıllardaki çalışmaları, yöntemsel yaklaşımıyla birlikte değişen vurgusuyla, 60’lı yıllardaki arkeolojik çalışmalarından mühim bir farklılaşma gösterir. Arkeoloji, söylemsel oluşumların çözümlenmesine yoğunlaşmış

⁴³ Teorisizm: Gerçeklikten koparılarak yapılan (yani hayatta yeri olmayan ve/veya uygunsuz olan) teorik çıkarımlardır.

⁴⁴ Megill, praksis olarak söylem anlayışı yönündeki bu kaymayı, Fransa’daki 1968 olaylarıyla ve bu olayların Paris’teki avangart entelektüel cemaat arasında yarattığı tepkiyle bağlantılandırmıştır. “1968’in ardından, yeni ve heyecan verici bir yönde hareket etmeyi isteyen bir felsefeci kendisine kesinlikle bir izleyici kitlesi bulabiliyordu. Ama bu, Foucault’nun daha 1961’deki benimsediği konum göz önünde bulundurulduğunda, mantıksal bir kaymaydı da”. Ayrıntılı bilgi için bkz. Allan Megill (2012), *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Say Yayınları, İstanbul, s. 379.

ve ifadeyi temel almıştı. Böylece söylemlerin sosyal, ekonomik veya politik koşulları söylemsel olmadıkları için çoğunlukla analiz dışında kalmıştı. Kolaycı nedensellik kavramlarının eleştirisi ve tarih felsefesine ait izahatların reddi, Foucault'yu belirlenim meselesini daha kuramsal düzlemde tartışmaya götürür: *iktidar etkileri sorunu*. Arkeolojide yalnızca negatif bir şekilde tanımlanan iktidar etkileri, şu durumda ayrı bir önem kazanır. Foucault, söylemlerin çözümlemesini, bu söylemlere içkin düzenliliği ve pozitifliği; dışsal koşulları, kısıtlamaları ve söylemlerin kurumsallaşmasını sorgulayan bir araştırma yöntemi ile aynı düzeye getirir. Bu yöntemi, Nietzsche'ye referansla *soykütüğü*⁴⁵ olarak betimler (Lemke, 2016: 86).

Foucault, "*Bilginin Arkeolojisi*"nin yayımlanmasından sonraki dönemde, sadece metinsel olarak değil aynı zamanda siyasi olarak da kavranan bir mutlak praksis stratejisi benimsemiştir (Megill, 2012: 380). "*Kelimeler ve Şeyler*"in (1966) yayımlanmasından itibaren, Foucault insan bilimlerinin arkeolojisine ilişkin projesini yapısalcı bir eser olmaktan daha çok 'Nietzscheci bir soykütüğü' olarak nitelendirmeye başlar (Revel, 2012: 111). Bir sonraki önemli kitabı "*Hapishane'nin Doğuşu*"nda (1975) arkeoloji terimini hiç kullanmaz (Megill, 2012: 379).

Ancak tarihsel yöntembilimler olarak Nietzsche ile Foucault'nun soykütüğü birbirinden oldukça farklıdır. Her şeyden önce, Nietzsche'nin çalışmasında Foucault'nun çalışmasındaki akademik düzey ve belgelerle desteklenen ayrıntılar yer almaz. Nietzsche'nin çalışması, Foucault'nun çalışmasında olduğu kadar ciddi bir arşiv araştırmasının bir sonucu değildir. Ayrıca, Nietzsche'nin soykütüğü Foucault'nun beden tarihiyle çok az ilişkisi olan psikolojik nedenlere (güçlünün gururu, zayıfın eziklik duygusu gibi) dayanmaktadır. Foucault'nun projesini Nietzscheci bir soykütüğü yapan unsur, onun soykütüğünü uygulamak için kullandığı

⁴⁵ Soykütüğü, bir fenomenin köklerini araştırma; menşeinin izini sürme anlamına gelir. Örneğin bilgi gibi bir kavramın, özne gibi bir varlığın veya etik gibi bir disiplinin bugününü hâlihazırdaki durumunu açıklığa, aydınlığa kavuşturmak için geçmişine bakılan, kökenlerle ilgili analiz yöntemidir. Yöntem temelde Nietzsche tarafından geliştirilmiş olan bütünüyle özgün bir yaklaşım ve araştırma tarzı olarak değerlendirilir. Nietzsche, "Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne" adlı eserinde, 'iyi' ve 'kötü' kavramlarıyla, bu kavramlara eşlik eden sorumluluk, suç, vicdan vb.nin ortaya çıkışı ve oluşumunun izini sürer. Nietzsche yöntemini, kişilerin ve kültürlerin değer sistemlerini oluşturma biçimlerini belirleyen tarihsel koşulları ve koşullanmaları ortaya çıkarmaya yarayan yöntem olarak tanımlamıştır, Ahmet Cevizci (2017), *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 1743. Ayrıca Nietzsche'nin eseri için bkz. Friedrich W. Nietzsche (2010), *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul.

eleştirel kararlılık olmuştur. Nietzsche en çok değer verilen kurumların hepsinin, ‘insana özgü, gereğinden fazla insana özgü’ olduğunu göstermek için soykütüğünü kullanırken, Foucault buna benzer şekilde, bir toplumun kendi kendisini anlama sürecine karışan biçimsel anlamları ve değerlendirmeleri, bunların kökenlerini göstererek, yapı çözüme uğratmaktadır (Gutting, 2010: 77-78).

Foucault’nun arkeolojik çözümlemesinde konu olarak ağırlık merkezi bilgi iken soykütüğü iktidar sorunsalı ön sıraya yerleşmektedir. Arkeoloji projesi çıkmaz bir yola girer. Buradan bir çıkış yolu bulmak için arkeolojiyi başka bir temele oturtmak ve belirlenim ilkelerini dil çözümlemesal bağlamın dışında konumlandırmak gerekir: İnsan bilimlerinin arkeolojisi, bedenleri, jestleri ve davranış biçimlerini kuşatmış olan iktidar mekanizmalarının araştırılmasına dayandırılmalıdır. Bundan yola çıkarak Foucault, *“Bilginin Arkeolojisi”*nde bahsettiği lakin üzerinde durmadığı iktidar meselesi yoğunlaşır (Lemke, 2016: 81). Foucault’nun soykütüğe dönmesi, kendi girişiminin tartışmaya dayalı karakterini çok daha açık bir biçimde dile getirmesine yol açmıştır. *“Bilginin Arkeolojisi”*nde söylem, kişinin düzenlemeye ya da düzensizleştirmeye çalıştığı bir tür düzlem yüzeyi olarak kurgulanırken (Megill, 2012: 384), artık *“Söylemin Düzeni”*nde, *“söylem yalnızca kavgaları veya baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen iktidar”* olarak tahayyül edilir (Foucault, 1987: 24).

Foucault, soykütüğünde, şimdiyle başlar ve bir ayrım konumlandırabildiği yere varıncaya kadar zamanda geriye doğru ilerler. Ardından ayrımı konumlandığı yerden dönüp gerisin geri yeniden bu tarafa yönelir, şimdiye doğru yola koyulur; bağlantılarla birlikte kopuklukları da korumaya özen göstererek ilerler, başkalarının izini süre süre bugüne gelene dek ilerleyişini sürdürür. Yabancı söylemler/pratikler şimdi’ye aykırı düşen olumsuzlukları temelinde, hesabı yeterince verilmeden daha baştan doğru olarak kabul edilmiş görüngülerin ‘ussallığını’ çürütecek biçimde soruşturulurlar. Geçmişin iktidar teknolojisi ayrıntılı biçimde titizlikle araştırıldığında, geçmişi “usdışı” olarak konumlandıran bugünün doğru saydıklarının altındaki temel bütünüyle yıkılmasa da epey bir aşındırılmış olur (Sarup, 2017: 93).

Foucault'nun yazılarında soykütüksel kurama ilişkin tek bir sabit kullanım yoktur (Gutting, 2010: 72). Soykütüğü bir eleştiri biçimidir. Düşük değerli, çapraşık anlamlı, olumsal görünümlü, üstünde durmaya değmez türünden daha onlarca olumsuz nitelendirimle tarihe yaklaşan bir tarihsel başlangıçlar anlayışının yararına olabilecek her başlangıç arayışını reddeder. Olayların arkasında yatan etmenlerin çeşitliliği yanında tarihsel olay formlarının ne denli kırılgan olduklarını gözler önüne sermeye çabalar (Sarup, 2017: 94). Soykütük de arkeoloji gibi bir özneye atfetmeksizin bilginin, söylemlerin, konu alanlarının ve benzerlerinin oluşumunu açıklayan bir tarih biçimidir (Foucault, 2011b: 32). Aradaki fark esasen analizin genişletilmesidir: kurumlar, politik olaylar, ekonomik pratikler ve süreçler çerçevesinde tanımladığı söylemin maddi koşullarına ve söylemsel bölgeler ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların analiz edilmesine daha fazla ağırlık verir. Bunun sonucu olarak iktidarın işleyişlerini, bilhassa bilgi ve özneliği üretmek üzere bedeni hedefleyen işleyişlerini izlekselleştirir (Best ve Kellner, 2011: 67).

2.4.2.2. Soykütüğü ve İktidar

Foucault'ya göre bilgilerin bilimsel bir bütünlük içinde sunulmaları birtakım iktidar amaçlarını içinde barındırır. Bir bilgi dizisinin bilim olduğunu iddia etmek başka tür bilgileri diskalifiye etmek, “Bilimsel bir söyleme sahibim” ve “bilginim” demektir. Bilim olma iddiası ise beraberinde bir iktidar hırsını getirir ve bilime yüklenen, bilimsel söyleme sahip olanlar için ayrılan iktidar etkilerini yüklenir. Foucault'ya göre bu bağlamda soykütük projeleri bilginin bilimsel anlamda hiyerarşik kılınmasına ve buna içkin iktidar etkilerine karşı yerel bilgilerin etkin hale getirilmesine yönelir (2016f: 93). Yani Foucault'ya göre soykütük, kavgasını, bilimsel addedilen bir söylemin iktidar etkilerine karşı yürütmelidir (2016f: 92).

Foucault, bilgi ve iktidar arasında karşıtlık oluşturmak yerine, bilgi ve iktidarın birbirleriyle yakından bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. Foucault'ya göre kriminal davranışlar ve akıl hastalığıyla ilgili nesnel bilgi arayışında olan, sırasıyla, kriminoloji ve psikiyatri gibi akademik disiplinler, aynı zamanda suçu ve akıl hastalığını anlama ve bunlara karşı önlem alma yöntemlerini şekillendiren iktidar

ilişkilerini de üretmektedir. Psikiyatrik söylem, delilik ve akıllılık arasında kendi sınırlarını çizerken, akıl hastalığını tedavi etmek ve hastaların toplumdan izolasyonunu sağlamak adına uzmanlaşmış sağlık kurumlarını meşrulaştırmaktadır. Yine değişen suç söylemleri, sadece kriminal davranışları tasnif ederek açıklamakla yetinmemiş, aynı zamanda suçluları tanımlama ve suçla mücadelenin yeni yöntemlerini tayin etme konusunda da belirleyici olmuştur (Giddens ve Sutton, 2016a: 17-18).

Anlaşılabacağı üzere, soykütük iktidar alanıyla ilişkilidir. Soykütük ile hapishanelerin, hastanelerin ya da tımarhanelerin, bunların bilgisinin ve işleyişi ile amaçlarının eleştirel bir çözümlemesi yapılır. Soykütükler bilgi alanlarının ardındaki tarihsel blokları, bunları bir olay olarak ele almak suretiyle çözümler (Foucault, 2016f: 95). Örneğin, psikiyatri biliminin boyun eğdiren ve bu alanda hâkim olan, kabul edilen bilgilerin dışında bir de yerel ve boyun eğdirilmiş bilgiler vardır ve soykütük bu bilgilere neden boyun eğdirildiğini, iktidar ilişkilerini anahtar olarak kullanmak suretiyle çözümler. Foucault'ya göre soykütükçünün, modern toplumda iktidar, bilgi ve beden ilişkileri üzerine yoğunlaşan bir tanı koyucu olduğu söylenebilir (Koloş, 2016).

2.5. İKTİDARIN SOYKÜTÜĞÜ

Foucault 1972-1979 yılları arasında oldukça geniş konu yelpazesine sahip çok sayıda yazılar yazmıştır. Bu yazılar genel olarak bu dönemde Foucault'nun ilgisini cezbetmiş konular çerçevesinde ilerler: Resim sanatı, siyaset ve cinsellik. Ancak bu dönemde, Foucault için siyaset sadece çalışma alanlarından biri değil, bütün çalışmalarının ve yöntembilimsel düşüncesinin gelişiminin altında yatan tutkulu kaygıdır (Bernauer, 2005: 217-219). Siyasetin Foucault için bu denli tutkulu bir kaygı haline dönüşmesinin sebebi ise açıktır: İktidar sorunu.

Siyasetin Foucault için neden önemli bir düşünüm olduğu, bir söyleşide kendisine yöneltilen *“siyasetle neden bu kadar ilgileniyorsunuz?”* sorusuna verdiği yanıtta açıkça gözükmemektedir (Foucault ve Chomsky, 2005: 40-41):

“Size çok basit bir cevap verecek olsaydım, “neden ilgilenmeyeyim ki?” derdim. Yani, belki de hayatımızın en can alıcı konusuyla, yani içinde yaşadığımız toplumla, onun içinde işlediği ekonomik ilişkilerle ve davranışlarımızın düzenli biçimlerini, tabi oldukları düzenli izin ve yasakları tanımlayan iktidar sistemiyle ilgilenmemek için nasıl bir körlük, nasıl bir sağırlık, ne kadar yoğun bir ideoloji çökmüş olmalı insanın üzerine! Hayatımızın özü kendimizi içinde bulduğumuz toplumun siyasi işleyişinden ibarettir ne de olsa”

Foucault’nun, onun için hayati önem taşıyan siyasi alana dair en önemli düşünümü iktidarın nasıl işlediği konusundaki anlayışı oluşturur. Foucault, siyasal olanı kavrayabilecek bir düşünmenin, iktidarın fiili işleyişlerinin anlaşılması üzerine inşa edilmesi gerektiğine inanıyordu. Önceleri, siyasi toplumun hâlihazırdaki düzeninin, bu düzeninin ilkelerinden yakasını kurtaracak alternatiflerin tasavvurunu imkânsız kıldığına inanan Foucault için, bu inanç yeni bir siyaset çalışması ihtiyacına işaret ediyordu. Ona göre, bu düzenin daimi bir eleştirisine girdiği zaman, muhalif düşünmesinin muhalefet etmeyi arzuladığı sistem içinde basit bir manevradan ibaret kalmaması için, böyle bir çalışma bir zorunluluk haline gelmişti (Bernauer, 2005: 222).

2.5.1. Foucault’nun İktidar Kavramı

Foucault’nun düşüncesi her zaman bir düşünce akımını nitelendiren bir başlığın altına sığdırılmaya, adı sürekli belirlenmiş bir eğilimin içerisinde anılmaya çabalanmıştır (Aksay, 2004: 9). Her zaman onun yapısalcı, post-yapısalcı ya da Marksist olduğunu düşünenler ya da tarih karşıtlığı ile suçlayanlar olmuştur. Ona bir sıfat yakıştırmaya çalışan bir sürü Foucault miti ortaya atılmıştır. Foucault 1977’de verdiği bir söyleşide, böyle farklı mitlerin ortaya atılmasını, yaptığı şeylerin kendi gözünde de uzun süre açık olmamasına, onları farklı yönlerde aramasına bağlar ve arayışlarına bir akış yönü çizmeyi denediğinde karşısında ‘iktidar’ kavramını bulduğunu söyler (Foucault, 2015b: 169):

“Peşinden koştuğum şeyin, bizimki gibi bir toplumda var olabilecek bilme ve bilgilerin bir tür analizi olduğunu sandım uzun süre: Delilik hakkında ne bilinmektedir, hastalık hakkında ne bilinmektedir, dünya, hayat hakkında ne bilinmektedir? Ne var ki sorunun bu olduğunu sanmıyorum. Benim hakiki sorunun, aslında günümüzde herkesin sorunu olan iktidar sorunuydu.”

Foucault'nun bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere; “iktidar” aslında Foucault'nun düşünsel yolculuğunun ilk durağı değildir. Onun iktidarı tanımlamak ya da açıklamak gibi bir uğraşı olmamıştır. Sadece, yıllarca süren araştırmalarından sonra kendisini iktidar sorununun içinde bulmuştur.

Foucault iktidarı asla tutarlı, birlikli ve durağan bir kendilik olarak değil, doğuşunun karmaşık tarihsel koşullarını varsayan ve felsefî analizin geleneksel biçimde iktidar alanı olarak saptadığı şeyin dışı da dâhil, pek çok etkiyi içermeyen “iktidar ilişkileri” olarak ele alır (Koloş, 2016: 112).

2.5.1.1. Foucault'nun İktidar Analizinin Temellendirilmesi

İktidar meselesinin Foucault'nun özellikle 1972'den sonraki çalışmalarında belirleyici bir temaya işaret ettiğini söylemiştik. Esasen Foucault için, temel mesele, iktidarın özüne veya doğasına ait genel sosyopolitik ve spekülâtif sorgulamadan ziyade günümüze ait iktidar süreçlerinin tarihe özgü bir şekilde araştırılmasından ibarettir. Bu özel ilgi, iktidar süreçlerinin tarihe özgün işleyiş biçimlerinin ve biricikliğinin şimdiye dek hakkıyla araştırılmamış olduğu ve bu eksikliğin de sadece kuramsal bir eksiklik olmayıp aynı zamanda bir politik mesele de olduğu fikrinden kaynaklanmaktadır (Lemke, 2016: 88). Foucault bu durumu şöyle izah eder:

“Şimdi yeniden aklıma getirdiğimde, kendi kendime, *Deliliğin Tarihi*’nde ya da *Kliniğin Doğuşu*’nda sözünü ettiğim şey iktidar değilse neydi, diye merak ediyorum. Bununla birlikte, bu sözcüğü neredeyse hiç kullanmadığının ve o zaman önümde kesinlikle böyle bir analiz alanı bulunmadığının tamamen farkındayım. Bunun kuşkusuz içinde bulunduğumuz siyasi ortamlarla bağlantılı bir eksiklik olduğunu söyleyebilirim” (2016e: 65).

Foucault geçmişe dönük bu yorumunda iktidarın kendine has bir araştırma alanını işgal etmemesinin siyasi ortamdan kaynaklandığını söylerken bir yandan kendisinin de farkında olmadan hep iktidar sorunu peşinde olduğunu dile getirmektedir (Foucault, 2016e: 65).

“Bana göre iktidar açıklanması gereken şeydir. Ne zaman çağdaş toplumların yaşadıkları deneyimler ya da yapmış olduğum araştırmalar üzerine düşünsem, “iktidar” sorunuyla karşılaşırım. Tarih felsefesi olsun, genel toplum ya da siyaset kuramı olsun, kuramsal sistemin hiçbir zaman açıklayamadığı bir sorundur bu. Delilikle ilgili sorunların, tıbbın, hapishanenin içerisinde varolan, işleyişine benim de tanık olduğum bütün bu iktidar mekanizmalarını, iktidar ilişkilerini kim

açıklayacaktır? İktidar ilişkileriyle ilgili, hala kavranılmamış olan bu sorun kümesi, benim için açıklanması gereken bir şeydi; bu yüzden, onunla başetmeye çalıştım.” (Foucault, 2004c: 156).

Sonuçta, Foucault’ya göre iktidarın bir analiz konusu yapılamamasında esas problem, iktidarın herhangi bir şekilde bir problem olarak gösterilmemiş olmasında yatmaktadır. Temel nosyon olarak iktidar meselesi, paradoksal bir biçimde, politik çözümleme alanının dışarısına itilmişti. İktidar, kendine özgü bir olgu ve özel bir araştırma alanı olarak ele alınmamış, tersine, özellikle, hukuki meşruiyet ve ekonomik işlerlik bakımından özgürlük ve hâkimiyet ya da sınıf egemenliği ve yeniden üretim kategorileri içerisinde incelenmişti. Bu inceleme yöntemlerinin sonucu olarak iktidar süreçleri, kendi özgünlükleri araştırılmaksızın, temel toplumsal yapılardan çıkarsanmıştı (Lemke, 2016: 89).

Bu noktada Foucault’nun çalışmalarını diğer iktidar çalışmalarından ayıran tarafın kuşkusuz onun iktidar kavramını öncekilerden farklı şekilde ele alması olduğu söyleyebiliriz. Foucault iktidar sorununu, hukuki-kurumsal modeller temelinde ele alan geleneksel yaklaşımın formülasyonu yerine, öznelerin bedenlerine ve hayat tarzlarına iktidar tarafından nüfuz eden somut yolları analiz ederek ele almıştır. İktidar sorununu “*iktidarı meşru kılan şey nedir*” şeklinde tamamen hukuksal ya da “*devlet nedir?*” şeklinde tamamen kurumsal modellere dayanarak ele alan geleneksel yaklaşımı tartışan Foucault, hukuku bir model ya da kod olarak kullanmadan iktidarı analiz etme uğraşındadır. O üniter bir devlet teorisi geliştirmek yerine egemenliğin teorik ayrıcalığından sıyrılma çağrısında bulunmaktadır (Agamben, 2001: 14). Ona göre Marx ve Freud, hem görünür hem görünmez, hem mevcut hem gizli, her yeri kuşatmış, iktidar dediğimiz bu muammayı tanımamızı sağlamak açısından yetersizdir. Kuşkusuz, devlet teorisi, devlet aygıtlarının geleneksel analizi, iktidarın işleyişini ve uygulama alanlarını her yanıyla ortaya çıkaramamaktadır. Bu aslında iktidarın ne olduğunu hala bilmememizden kaynaklanır. Sonuçta, sömürünün ne olduğunu bilmek için on dokuzuncu yüzyılı beklemek gerekti, ama iktidarın ne olduğu hala bilinmemektedir (Foucault, 2016a: 36).

“Günümüzde şu çok meçhuldür: İktidarı kim uygulamaktadır? Nerede uygulamaktadır? Günümüzde kimin sömürdüğü, karın nereye gittiği, kimin ellerine geçtiği ve yeniden nereye yatırıldığı aşağı yukarı bilinmektedir, oysa iktidar... İktidarı

elinde tutanların yöneticiler olmadığı iyi bilinmektedir. Ama ‘yönetici sınıf’ kavramı ne çok açıktır ne de yeterince işlenmiştir. ‘Tahakküm kurmak’, ‘yönlendirmek’, ‘yönetmek’, ‘iktidar grubu’, ‘devlet aygıtı’ vs.; burada analiz edilmeyi bekleyen nosyon oyunu vardır. Aynı şekilde, iktidarın nereye kadar, hangi araçlarla ve çoğunlukla önemsiz hangi hiyerarşi, denetleme, gözetleme, yasaklama, zorlama mercilerine kadar uygulandığını bilmek gerekir” (Foucault, 2016a: 36).

Bu problemin teşhisiyle birlikte *iktidarın soy kütüğünün* kuramsal bakış açısı da belirlenmiş olur. Foucault geleneksel siyasi kuramın tersine ‘iktidarın üretkenliği’ üzerine çalışırken, iktidar sorununu keşfeder (Lemke, 2016: 90). Bu keşif şimdiye kadar kullanılmış olan çözümleme araçları ve kavramsallaştırma biçimlerinden farklı bir bakış açısına yol açmıştır. Foucault iktidar konusunda geleneksel iktidar anlayışından duyduğu kuşkuları her defasında dile getirmiş ve yeni bir iktidar teorisinden ziyade, bir ‘iktidar analitiği’ oluşturmayı önermiştir (2016g: 122-123).

“İktidar diye bir şey yok. Demek istediğim şu: ‘iktidar’ diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu – ya da bir noktadan yayıldığı- fikri [geleneksel iktidar anlayışının fikri] bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir. Ne zaman bir iktidar teorisi kurulmaya çalışılsa, daima iktidarın belirli bir yerde ve zamanda belirlediği değerlendirmesini yapma zorunluluğuyla yüz yüze gelinecek, dolayısıyla onun ortaya çıkışından söz etmek, çıkarsamak gerekecektir. Oysa iktidar gerçeklikte açık, az çok koordine edilmiş (kuşkusuz daha çok kötü biçimde koordine edilmiş) bir ilişkiler yumağıysa, o zaman geriye kalan tek sorun, iktidar ilişkileri analitiğini mümkün kılacak bir analiz aracı edinmek olur”

Foucault için iktidar temel bir mesele, felsefenin başat problemi değildir. Onda iktidara dair tartışmaların kapladığı geniş alan böyle bir çıkarımda bulunmamıza sebep olabilir. Fakat Foucault’nun iktidar analizinin kökeni felsefî olarak özne sorunudur. 1982’de Dreyfus ve Rabinow’un kendisiyle ilgili kitabına⁴⁶ önsöz olarak yazdığı “Özne ve İktidar” çalışmasında; gerçek amacının öteden beri, kültürümüzde, insanların özneleştirilmesini sağlayan farklı işleyiş tarzlarının tarihini ortaya çıkarmak olduğunu söyler (Goldstein, 2004: 26). Foucault, tartışmak istediği fikirlerin bir kuramı ya da bir yöntemi temsil etmediğini burada bizzat söylemektedir. Amacının iktidar fenomenini analiz etmek ya da böyle bir analizin temellerini atmak olmadığını ve bunun tersine asıl hedefinin insanların, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak olduğunun altını çizer. Foucault

⁴⁶ Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1982), “The Subject and Power”, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, içinde, s.208-226.

kendisinin iktidarı inceleme gerekçesi olarak ‘özne’yi gösterir. O aslında özneyi anlamak istemektedir (Koloş, 2016: 15). Bu gayesini aynı çalışmada şöyle dile getirir (Foucault, 2011b: 57-58): *“Benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir. Gerçi iktidar sorunuyla epeyce içli dışlı oldum. İnsan öznenin, bir yandan üretim ve anlamlandırma ilişkilerine girerken, öbür yandan ve aynı derecede, çok karmaşık nitelikte olan iktidar ilişkilerine de girdiğini görmem uzun sürmemiştii”*.

Foucault’nun özneyi anlama çabasının aracı olarak iktidarı seçmesi ise, özneyi kuranın iktidar pratikleri olmasındandır. Başka bir deyişle, iktidar ilişkilerinin altında saklanan şeyin özneye ilgili olmasıdır (Koloş, 2016: 112). Foucault, insanların klasik dönemden modern dünyaya geçiş sürecinde bireylerin bir yandan kendi kendilerini özneleştirirken aynı zamanda diğer taraftan, kendi kendilerini dışsal bir denetimin gücüne bağlamaları sonucunda kendi benliklerini nesneleştirmelerine sebep olan özneleşme süreçlerini araştırmak istemiştir (Agamben, 2001: 158).

Onun iktidarı analiz etmesinin felsefî temelinin yanında bir de tarihsel ve konjoktürel sebeplerden bahsedebiliriz. Foucault Hitler faşizmi ve Stalin dönemi Sovyetler Birliği’ni bu konjoktörün belirleyicileri olarak sunmaktadır. Kısaca Foucault, ister Marksist olsun ister faşist, başka deyişle, ister sosyalist olsun ister kapitalist olsun, farklı ekonomik sistemlerin icrasının benzeri felaketlerle sonuçlandığı düşüncesindeydi. Bundan da ötede, bu sistemler ve ideolojiler arasında bir iktidar birliği, iktidar istenci görmekteydi. Demek ki, ekonomik yapı farklılıklarına rağmen sorun oluşturan bir iktidar fenomeni vardı (Foucault, 2011d: 99).

Son olarak burada bir de biyografik sebepler eklenebilir. Foucault, kendisine iktidarla ilgili çalışmasını başlatan faktör sorulduğunda bibliyografik başlangıcı *“Hapishanenin Doğuşu”* ile gerçekleştirdiğini ancak asıl olarak 1968 yılından sonra psikiyatri, suçluluk, okullar ve benzeri alanlarda gerçekleşen bir dizi olay ve deneyimin tetikleyici olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Yani felsefî bir sorun olarak özne ile başlayan iktidar analizi, konjoktürel gelişmeler ve bunlara karşı gelişen kişisel hassasiyetlerle bütünleşmiştir (Koloş, 2016: 112-113).

Foucault'nun iktidarı neden analiz edilmesi gereken bir sorun haline getirdiğini ortaya koyduktan sonra artık iktidarı, geleneksel kuramın tersine 'nasıl' ele aldığına ve bu analizde ne gibi araçlar kullandığına bakabiliriz.

2.5.1.2. İktidarın 'Nasıl'ını İncelemek

Foucault'nun yaklaşımında her zaman iktidarın nasıl uygulandığı ve iktidar uygulandığında nelerin olduğu soruları, iktidarın ne olduğu ya da nereden kaynaklandığı gibi sorulardan önde gelmektedir (Smart, 2002: 70). Foucault, 1976 tarihli dersinin başlangıcında 1970-71'den sonra üzerinde durduğu konunun iktidarın 'nasıl'ını incelemek olduğunu söylemiştir (2018: 37). O, bir iktidar paradigması tanımlamak yerine, farklı iktidar mekanizmalarının toplumda işleyiş tarzını belirtmek istemektedir. Bedenlerimizin, gündelik yaşantılarımızın, arzularımızın, bilimsel ve teorik söylemlerimizin kendi aralarında koordineli iktidar sistemlerine nasıl bağlandığını bilmek istemektedir (Foucault, 2016f: 185).

Nasıl sözcüğü, Foucault'nun iktidar kavramının anahtarıdır. Çünkü ona göre, "Kim benim için karar alıyor?", "Kim beni bunu yapmaktan alıkoyup şunu yapmamı söylüyor", "kim iktidarı uyguluyor" soruları ancak 'nasıl' sorunu çözüldüğünde yanıtlanabilecektir. Bu yüzden, Foucault, sadece iktidar tematiklerinin eleştirel soruşturulmasına çaba gösterecektir (Barrett, 2004: 188-189). Foucault'ya göre, hem Nazizmin çökmesi hem de Stalinizmin gerilemesiyle birlikte, "şiddeti, keskinliği ve saçmalığı somut olarak ortaya çıkan bu iktidar nedir?" sorusunun bütünü ifade eden türden teorik bir soru olacağı için, bunun yerine, toplumun farklı düzeylerinde, öylesine çeşitli alanlar ve kaplamalarda, mekanizmaları, etkileri ve ilişkileri bakımından bu farklı iktidar dispoitiflerinin ne olduğunu belirlemek, bütün soybilimlerde temel soru olmuştur (2016f: 94-95).

İktidarın 'nasıl'ını incelemek, iktidarın mekanizmalarını iki sınır çizgisi arasına konup kavramaya çalışmaktan ibarettir. Bu çizgilerin bir tarafını, iktidarı biçimsel olarak sınırlayan hukuk kuralları, diğer tarafını ise bu iktidarın ürettiği, bu iktidarın yönlendirdiği ve dolayısıyla bu iktidarı sürdüren hakikat etmenleri oluşturur. Burada Foucault için asıl önem arz eden, iktidarı, iki işaret noktasında değerlendirmesiyle

ortaya çıkan üçgeni göstermektir; iktidar, hukuk, gerçeklik. Foucault'nun sormak istediği, iktidar ilişkilerinin gerçeklik söylemlerini üretmek için seferber ettiği hukuk kuralları nelerdir? Ya da daha ötesi: bizimki gibi bir toplumda böylesine güçlü etkilerle donanmış gerçeklik söylemlerinin üretme gücüne sahip olan şu iktidar biçimi nedir? Toplumda sayısız iktidar ilişkisi toplumsal kitleye nüfuz eder, onu belirler, oluşturur; iktidar ilişkileri gerçek söylemin bir birikmesi, bir dolaşım, bir işleyişi, bir üretimi olmaksızın ne işleyebilir, ne yerleşebilir ne de ayırt edilebilir. Bu iktidar içerisinde, bu iktidardan yola çıkarak ve bu iktidar yoluyla işleyen belirli bir gerçeklik ekonomisi olmadan iktidar uygulaması olmaz. İktidar tarafından hakikat üretimine bağlı kılınırsınız ve ancak hakikat üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz (Foucault, 2018: 38).

Foucault'ya göre iktidar, hukuk ve gerçeklik arasındaki ilişkinin mekanizmasını değil de yalnızca ilişkinin yoğunluğunu ve sürekliliğini belirtmek için şunu söyleyebiliriz ki; gerçekliği talep eden ve işleyişi için buna gereksinimi olan iktidar tarafından gerçekliği üretmeye zorunlu kılınırsınız; gerçeği söylemeliyiz, gerçeği itiraf etmeye ya da bulmaya zorunluyuz, mahkûmuz. İktidar durmaksızın sorar, bizi sorguya çeker, durmadan soruşturur, kaydeder, gerçeklik arayışını kurumsallaştırır, bunu meslekleştirir, ödüllendirir. Sonuçta zenginlik üretmek zorunda olduğumuz gibi gerçeği üretmek zorundayız ve zenginlik üretmek için gerçeklik üretmek zorundayız. Ve diğer taraftan, gerçeğin boyunduruğu altındayız, aynı zamanda. Gerçeklik yasayı koyar; bu, en azından kısmen, kararı veren gerçek söylemdir; gerçek söylem iktidar etmenlerini iletir ve bizzat yürütür. Sonucunda, beraberinde özgül iktidar etmenleri taşıyan gerçek söylemlere: hukuk kurallarına, iktidar mekanizmalarına, gerçeklik etmenlerine, dahası: iktidar kurallarına ve gerçek söylemlerin iktidarına bağlı olarak bizler yargılanırız, mahkûm ediliriz, sınıflandırılırız, görevlere zorlanırsınız, belirli bir yaşam biçimine ya da belirli bir ölçme biçimine adanırız (2018: 40).

Hukuk sistemi ve yargı alanı, iktidar ilişkilerinin, çok-biçimli uyruklaştırma tekniklerinin sürekli iletişim aracıdır. Hukuka, yerleştirilmesi gereken bir yasallık açısından değil, kullandığı uyruklaştırma usulleri açısından bakmak gerekir. Bu da demektir ki, mesele, hukuk için temel olan, hükümler ve bu hükümlere bağımlı

bireylerin itaati sorunu yerine, egemenlik ve uyruklaştırma sorununu belirgin kılmaktır. Böyle bir çözümleme, iktidarın belirlenmiş ve meşru biçimlerini merkezlerinde, genel mekanizmalarının ya da toplu etmenlerinin neler olabileceği bağlamında çözümlemek değildir. Tersine iktidarı, kılcallaştığı sınırlarında, son çizgilerinde kavramak; yani iktidarı en bölgesel, en yerel biçimleri ve kurumları içerisinde, özellikle bu iktidarın, kendisini düzenleyen ve sınırlayan hukuk kurallarından taşarak, bunun sonucunda bu kuralların ötesine uzandığı, kurumların içine yerleştiği, teknikler içerisinde somutlaştığı ve kendine, somut hatta gerekirse şiddet içeren müdahale araçları sağladığı yerde ele almak söz konusudur. Başka bir deyişle iktidarı, uygulananın hukukiliğinin giderek azaldığı sınırından kavramak gerekmektedir (Foucault, 2018: 41).

İktidarı niyeti ya da kararı düzeyinde incelememek, onu içinden kavramaya çalışmamak; “İktidar kimde?”, “Kafasında ne var?”, “Ve iktidara sahip olan neyi arar?” demeye gelen o soruyu (ki bu içinden çıkılmaz, labirent gibi bir sorudur) sormamak, tersine iktidarı, niyetinin gerçek ve edimsel uygulamalar içerisine bütünüyle nüfuz ettiği taraftan incelemek; bir anlamda iktidarı, çok geçici olarak, nesnesi, hedefi, uygulama alanı diyebileceğimiz şeyle doğrudan ve anında ilişkiye girdiği, başka deyişle iyice yerleştiği ve gerçek etkilerini gösterdiği dış yüzü açısından incelemek söz konusudur. Dolayısıyla, “*neden kimileri egemen olmak ister? Neyin peşindedirler?*” sorusu değil fakat işler nasıl tam da uyruklaştırma prosedürleriyle aynı anda, aynı düzeyde ya da bedenleri uyruklaştıran, jestlere yön veren, davranışları yöneten sürekli ve kesintisiz olan o süreçler içerisinde oluveriyor sorusu önemlidir (Foucault, 2018: 42).

Foucault’ya göre, hükümdarın nasıl yukarıda belirttiğini merak etmek yerine, bedenlerin, güçlerin, enerjilerin, alanların, arzuların, düşüncelerin çokluğundan yola çıkarak uyruğun, uyrukların ufak ufak, derece derece, gerçek ve somut biçimde nasıl oluşturulduğunu öğrenmeye çalışmalıyız. Böyle bir çalışma, ya da uyruklaştırmanın somut uygulamasını uyrukların oluşturulması olarak kavramak, bir anlamda, Hobbes’un Leviathan’da yapmak istediğinin -bireylerin ve iradelerin çokluğundan yola çıkarak, adı hükümrancılık olacak bir ruhla dirimleşen tek bir irade, tek bir

bedenin nasıl oluşabileceğini bilmeyi sorun edinmenin- tam tersi olacaktır. Leviathan'ın ruhunu ortaya koymak yerine, çeperdeki muhtelif bedenleri, iktidar etmenleri tarafından uyruk olarak oluşturulan bedenleri incelemek gerekecektir (Foucault, 2018: 43). İşte Foucault'nun iktidarın nasılını incelemek dediği genel hatlarıyla budur.

2.5.2. İktidarın Özellikleri

2.5.2.1. İktidarın 'Her Yerde'liği

Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin bir bünyede yığıldığı ya da bir şeyden kaynaklandığı yer, mekân, yapı ya da kurumdan bahsetmek mümkün değildir. İktidar tüm toplumsal dokuya yayılmıştır. İktidar ilişkilerinden arınmış ya da kurtarılmış bir bölgeden bahsedemeyiz. Çünkü "*İktidar her yerde hazır ve nazırdır*" (Foucault, 2007). İktidar bireyler ya da gruplar tarafından birbirlerine uygulanan bir eylemler ağı olduğu için ancak uygulandığı takdirde iktidardan söz etmek mümkündür. İktidar belli kişilere özgülümlenmiş olmaktan uzaktır. İktidar, toplumda iktidar ilişkilerinin var olduğu sayısız noktada varlık bulur (Koloş, 2016: 126).

Akal (2016: 348)'a göre iktidar kavramının çok esnekleştirilmesi, sınırlarının çok genişletilmesi, iktidarın parçalanması diye adlandırılabilir bir düşünsel çabaya denk düşer. Dolayısıyla bu çaba sonuçta, iktidarın her yerde olduğu, her yerden geldiği düşüncesine ulaşacaktır. Foucault'nun bu iktidar anlayışı, insani olan her şeyle özdeşleşerek, deyim yerindeyse atomlarına ayrılmaktadır.

Foucault'ya göre iktidar, kendi örgütlenmelerini kendileri oluşturan, güç ilişkilerini dönüştüren, güçlendiren ya da tersine çeviren bir süreç ve bu güç ilişkilerini etkili kılan stratejiler olarak anlaşılmalıdır. Güç ilişkilerinin devingenliği, iktidarın olanaklılık koşuludur. Güç ilişkileri eşitsiz olduğu için, ortaya sürekli bir iktidar durumu çıkar. Bu durumlar ise hep yerel ve dengesizdir. İktidarın her yerdeliği, iktidarın bir noktadan ötekine uzanan her ilişkide üretilmesinden dolayıdır. Her yerdelik, iktidarın her yeri kuşattığını değil de, her yerden çıktığını ifade eder (Canpolat, 2005). İktidar sayısız noktadan çıktığı için her yeredir.

Foucault'ya göre, iktidar farklı kişiler ya da kurumlar arasında dolaşımda olduğu için kimseye de ait değildir. İktidar, masif, homojen bir egemenlik olgusu -bir bireyin ötekiler üzerindeki, bir grubun ötekiler üzerindeki, bir sınıfın ötekiler üzerindeki egemenliği- olarak ele alınmamalıdır. İktidar, çok yukarıdan ve çok uzaktan bakılması dışında, ona sahip olan ve yalnızca onu elinde bulunduranlarla, ona sahip olmayan ve ona katlananlar arasında paylaşılan bir şey değildir. İktidar dolaşımda olan ve daha doğru söylemek gerekirse, zincir biçiminde işleyen bir şeydir. Şurada ya da burada yeri belirlenemez. Hiçbir zaman birilerinin elinde değildir. Bir zenginlik ya da mal gibi sahiplenilemez. İktidar, uygulanır, dolaşımda bulunur ve ağ oluşturur. Bu ağ üzerinde bireyler dolaşmakla kalmazlar, sürekli olarak bu iktidara katlanmak ve iktidarı uygulamak zorundadırlar. Bireyler iktidarın aracı olurlar: İktidar bireylerden düz geçiş yapar, onlara uygulanmaz. Dolayısıyla *“hepimizin bedeninde iktidar vardır”* ve iktidar bedenimizden geçiş yapar ya da yayılır (2018: 43).

2.5.2.2. Aşağıdan Yukarıya İktidar

İktidarın aşağıdan yukarıya oluşu, onu yukarıdan aşağıya uygulanan bir fenomen olarak analiz etme eğilimini reddeden Foucault'nun yaklaşımlarından biridir. Burada “yukarı” ile devlet gibi makro kurumlar, “aşağı” ile mikro alanlar ifade edilmektedir. Foucault'ya göre örneğin devleti, iktidarın merkezi üssü olarak almak ve oradan hareketle toplumdaki iktidar ilişkilerinin belirlendiğini varsaymak, iktidarın merkezsizliği ve aşağıdan yukarılığı nedenleriyle, hatalıdır. (Koloş, 2016: 132).

İktidarın her yerde olması, merkezden yayılacak, aşağıda nereye kadar uzandığını, ne ölçüde çoğaldığını, ne ölçüde toplumun ögelerine dek sürdüğünü görmeye çalışacak bir iktidar sonucuna varılmasını düşündürmemelidir. İktidarın aşağıdan yukarıya doğru çözümlenmesi gerekir. Yani sonsuz-küçük mekanizmalardan yola çıkarak; -ki bunların kendi tarihleri, kendi yörüngeleri, kendi

teknik ve taktikleri vardır- ardından, kendi mantıklılığı ve bir anlamda kendi teknolojisine sahip olan bu iktidar mekanizmalarının giderek genelleşen mekanizmalar ve global egemenlik biçimleri tarafından nasıl sarmalandığını, dönüştürüldüğünü, yer değiştirildiğini ya da yayıldığını görmek gerekir. En alt düzeylerde iktidar olgularının, tekniklerinin, usullerinin nasıl etkide bulunduğu incelenmelidir. Bu usullerin nasıl yer değiştirdiğini, yayıldığını ama özellikle global olgularca nasıl kuşatıldığını ve daha genel iktidarların ya da ekonomik çıkarların, hem özerk hem de sonsuz-küçük olan bu iktidar teknolojilerinin oyunu içerisine nasıl sızdığını göstermelidir (Foucault, 2018: 44).

Foucault iktidarın aşağıdan yukarıya geldiğini anlattığında, onun yukarı tarafından kolonize ya da ilhak edildiğini de sözlerine ekler. Kolonize etmeyi bir anlamda alanına katmak olarak anlayabiliriz. Devlet-etkin kolonizasyonunu Foucault'nun "*Hapishane'nin Doğuşu*"nda verdiği örnekle gösterebiliriz. Foucault bu kitabında 18. ve 19. yüzyıllarda kapatmaya dayanan bir cezalandırma sistemine geçildiğini, ancak bu cezalandırma sisteminin daha önce başka yerlerde gelişmiş olduğunu söyler. Foucault'nun hapishaneyi ceza adaleti tarihinde insanlığa atılan bir adım olarak nitelemesi, onun hapishaneler kurulmadan önce yaslandığı ve insan ilişkilerinde kaynağını bulan bir oluşuma öncelik verdiğini göstermektedir. Foucault bu hal için kolonize etme deyimini kullanır. Böylece Foucault, devlet-etkin kolonizasyon bağlamında yerel iktidar pratiklerinin yani aşağının, genel iktidar ile yani yukarı tarafından belirlendiği önermesine şiddetle karşı çıkmaktadır (Koloş, 2016: 132-133). Aşağıdaki iktidar ilişkileri bir biçimde devletleşerek yukarıda toplanmaktadır ve yukarı, aşağıdaki iktidar ilişkilerini devşirmektedir. Bu devşirmenin yönü ise stratejik olarak belirlenmektedir (Foucault, 2011b: 79).

2.6. İKTİDARIN GÖRÜNEN YÜZÜ: KAPATILMANIN İCADI

Foucault "*Deliliğin Tarihi*"nde, Batı tarihinde yaşanan en radikal kırılma anlarından birinin 1656 yılında Fransa'da 'Genel Hastane'nin kurulması olduğuna işaret etmiştir. Foucault'ya göre daha işin başında 'Genel Hastane'nin tıbbi bir kurum olmadığı apaçık ortadadır (2006a: 91). Hastanenin kurulmasının üzerinden henüz birkaç ay geçtiğinde, Paris nüfusunun yaklaşık üçte biri kapatılmış

bulunmaktaydı. Çünkü hastane tedavi amacı gütmekten işlemekteydi; amaç çalışma dışı kalmış kesimi kapatmak ve onları üretim için yararlı hale getirmektir (Baştürk, 2016: 42). O tıbbi bir kurum olmaktan ziyade yarı adli bir yapı olup, daha önceden oluşmuş yetkilerin yanı sıra ve mahkemelerin dışında karar veren, yargılayan ve infaz eden bir cins yönetsel bütündür. ‘Genel Hastane’ kralın polis ile adaletin arasında, yasanın sınırlarına yerleştirdiği garip bir iktidardır: baskı altına almanın üçüncü tabakası (Foucault, 2006a: 91).

Foucault, on yedinci yüzyılda belirginleşen kapatma kurumlarının tarihteki yeniliğini böylece incelemeye koyulur. Foucault’ya göre, o dönemde geliştirilen ve yarı hukuki bir işlev gören ve çok geniş takdir yetkileriyle donatılmış bir kurum olan ‘polis’ neredeyse mutlak güce sahipti. Paris’te polis müdürü, dilencileri ve yersiz yurtsuzları sorgusuz sualsiz kapatma gücünü elinde bulunduruyordu. Bu oldukça genel bir kapatma türüydü (Foucault, 2015c: 106): *“o dönemde, hiç ayırım yapılmadan yaşlılar, sakatlar, çalışmayan veya çalışmak istemeyen kimseler, eşcinseller, akıl hastaları, müsrif babalar, hayırsız evlatlar kapatılıyordu; hepsi birden aynı yere kapatılıyordu”*.

Foucault’ya göre bu dönemde politik-bedenin dışladığı bütün insanlar toplumdan yeniden soyutlandılar ve hepsi toplumsal hapsetme yerlerinde toplandılar. Burada amaç, çalışma-dışı kalan kesimleri gündelik yaşamın içerisinden tecrit etmek, fakat onları topyekûn dışlamayıp ihtiyaç anında yeniden üretim sürecine dâhil edebilmek için ıslah etmektir. Islah; ahlaki bir kaygıdan değil, doğrudan ekonomik politik bir zorunluluktan üretilmiş bir disiplin tekniğidir. Sosyal eşitsizliklerin ön planda olduğu bir toplumsal düzlemde çalıştırılmayan kesimlerin isyan etmesinin önüne geçmek için mekânsal düzenlemeler gerekmiştir. Kapatma kurumları, gündelik yaşamdan izole olmak zorundadır; çünkü kentin gündelik dokusu temiz ve güvenli kalmalıdır (2015c: 105).

Foucault kapatmanın yaşandığı tarihsel dönem olarak 17. yüzyılı belirlemekte ve bu tür kapatma pratiklerinin 18.yüzyıl sonuna kadar süren ancak 17.yüzyıla özgü bir yaratı olduğunu düşünmektedir. Foucault bu dönemi, *“Delilerin Tarihi”*nde Klasik Çağ olarak adlandırmaktadır (2006a: 89). Foucault’ya on altıncı yüzyılın

sonu, on yedinci yüzyılın başlarında farklı türdeki uygarlıklar arasında bir de kapatan toplumlar vardı. Bir anlamda klasik dönemin dâhice bir buluşu olan “kapatılma” keşfedilmişti. Daha önceleri, ortaçağda, pratik anlamda hapishaneler mevcut değildi. O dönemde hücreler sadece mahkeme bekleme salonunu ifade ediyordu; birini teminat almak, öldürmek için ya da serbest kalabilmesi için fidye ödesin diye kapatılmayı. Yani o dönemlerde hücreler bir geçiş simgeleri: Ölüme ya da ölümü parayla satın alarak özgürlüğe doğru geçiş. Ortaçağda hapishanenin bizzat kendinin bir ceza olacağı fikri henüz keşfedilmemişti ve bu tür uygulamalar o toplumlarda yoktu. On yedinci yüzyılda, kapitalizm, başlangıçta el emeği, işsizlik gibi yeni sorunlarla karşı karşıya geldiğinde Fransa’da, Almanya’da ve hatta İngiltere’de büyük isyanlarla tanıştığında “kapatılma” fikrine başvuruldu. Eski isyanları bastırma yöntemlerinin⁴⁷ artık verimsiz kalmasından dolayı, hapishane fikri bulundu. Hapishaneler, nüfusun bir bölümünü tehlikeli bularak elemeye imkân sunuyordu. Kapatılma, isyanları bastırmanın yanında, aynı zamanda ekonomik sonuçlara yol açıyordu. Çünkü kapatılanlar, yersiz yurtsuzlar, sabit işi ya da evi olmayanlardı. Bu kimseler kapatılmadan kaçmak için, bir meslek icra etmek, düşük de olsa ücretli bir işi kabul etmek zorundaydılar. En düşük ücretler, hapis tehdidi altında stabilize ediliyor ve aynı zamanda ajitatör olarak adlandırılanlar elenebiliyordu. Sonuç olarak, olağanüstü bu çözüm, kapitalizm döneminde mucizevi ilaç görevi gördü (Foucault, 2015c: 105-106).

Foucault, hapishane çalışmasında, tiranca kapatma ve dışlama uygulamalarına indirgenemeyecek bir iktidar kipini anlamaya çalışmıştır. Foucault’nun buradaki amacı, kendisini belki yine de en açık şekilde hapishanelerde gösterebilecek olan, ancak aslında bütün olarak toplumun her noktasında işleyen bir iktidar türünün nasıl çalıştığını deşifre etmek olmuştur. Çünkü Foucault’ya göre hapishaneler, iktidarın en çılgin tezahürlerini görebileceğimiz çarpıcı yerlerdir.

⁴⁷ “O zamana kadar, normal olarak, insanları katleden ve aynı zamanda mülkleri ortadan kaldıran bir ordu gönderiliyordu, öyle ki bu tür işgaller mülk sahiplerini olduğu kadar küçük insanları da etkiliyordu. Mutlak bir katliamdı bu, ordu her şeyi yok ederek haftalar veya aylar boyu ülkede kalıyordu, yerle bir ediyordu, büyük toprak sahipleri vergi tahsil edemiyordu, bu, genel bir ekonomik felaketti. Farklı bir sonuç elde etmek için hapishane o zaman bulundu.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Michel Foucault (2015c), “Büyük Kapatılma”, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 105.

2.7. BEDENİN POLİTİK ANATOMİSİ OLARAK ‘DİSİPLİN’

2.7.1. Panoptikon ve İktidar

Foucault’ya göre, on sekizinci yüzyılın sonunda, on dokuzuncu yüzyılın başında keşfedilen şey ise ‘panoptizm’ olmuştur. Bentham’ın düşü; yani bir kişinin herkesi gözlemleyebildiği *Panopticon* aynı zamanda burjuvazinin düşlerinden biridir. Her ne kadar Bentham’ın önerdiği mimari yapı biçiminde olmasa da, aslında burjuvazi bu düşünüyü gerçekleştirmiştir. Bu kurguyu anlamak için Bentham’ın tasarladığı *Panopticon*’a bakmak gerekir (2015d: 135).

Faydacı bir İngiliz hapishane reformcusu olan Jeremy Bentham, 1787 yılında kardeşinin⁴⁸ bir zamanlar askeri bir okul için tasarladığı düşüncüyü ilerleterek tasarımıladığı modeli hapishane üzerine inşa etmiştir. Bentham’nın bu metaforunda, hapishane topyekûn bir gözetime izin vermekle birlikte ayrıca mahkûmları tek tek gözetlemeye de imkân sağlamaktadır (Baştürk, 2016: 37-38). Bentham bunu Yunanca *Pan* (bütün) ve *Opticon* (gözetim) kelimelerinden türetilen ve “her yeri gören yer” anlamına gelen *Panopticon* terimiyle ifade etmiştir (Bauman ve Lyon, 2016: 22). Oluşan tasarımsal-hapishane, tek odalı bir dizi hücrenin tam ortasında yer alan ve hem bütün olarak hapishane mekânını hem de bu mekân içerisinde yer alan birbirinden ayrılmış hücreleri aynı anda görebilmeyi sağlayan bir taslak sunmaktaydı (Baştürk, 2016: 38). Hücrelerin bulunduğu blokların yarım daire şeklinde olduğu ve denetmenin merkezinde bulunan ofisinden, mahkûmlar tarafından görülmeden hücrelerin her birini görerek kontrol sağladığı bir taslak. Bu, aynı zamanda denetlemenin mahkûmların hayatıyla ilgili daha fazla sorunluluk sahibi olması anlamına geliyordu (Bauman ve Lyon, 2016: 14-15).

Dışsal bir yönetim pratiğinin yönetilen birey tarafından içselleştirilme mantığı üzerine kurulu olan *Panopticon*, iktidarın dışarıdalığını bertaraf ederek onu bireyin iç

⁴⁸ Jeremy Bentham’ın kardeşi Samuel emrindeki çok sayıda işçinin denetlenmesini kolaylaştırmak için merkezden gözetleme ilkesine dayanan gözetim evi planını tasarlamıştır. Bu tasarımı gören J. Bentham, şemanın gözetim evinin cezaevi olarak da kullanılabileceğini düşünmüştür. Panoptikon, J. Bentham’ın hayata geçirilmeyen hapishane projesi olarak kalmakla birlikte, Samuel’in tasarladığı şekliyle bir gözetim evi olarak da hayata geçememiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jeremy Bentham (2008), “Panoptikon ya da Gözetim Evi”. (Editör: Barış Çoban ve Zeynep Özarslan). *Panoptikon: Gözün İktidarı*, Su Yayınları, İstanbul.

dünyasına taşıyan bir denetleyici mantık olarak sonuçlanmıştı. Bentham’a göre *Panopticon*’un işlevi, denetimi uygulayacak olanların gözetimi eksiksiz olarak gerçekleştirebilmelerine imkân sunmasıydı. Üstelik tasarım yalnızca cezalandırma mantığına uyum sağlamamakta, aynı zamanda modern kurumların her birini kapsadığı işlevlere uygun biçimde yansıtmaktaydı. Bentham, *Panopticon*’u açıkça eğitim, ceza, üretim mekânlarına denk düşecek şekilde tasarlamış ve böylece hepsinin farklı işlevlere sahip olmasına rağmen, özlerinde benzer olduklarını ima etmiştir. Bu mekânların aynı mimari tasarımla benzer etkide bulunabilmelerinin sebebi ise mekânın gözetim iktidarını uygulayacak donanıma imkân sağlamasıdır (Baştürk, 2016: 38-39).

Bentham’ın ima ettiği yani; okul, kışla, fabrika, hapisane gibi çeşitli kapatma biçimleri arasında olduğu düşünülen benzerliği Foucault farklı yorumlamıştır⁴⁹. Foucault’ya göre, bu benzeşimden ibaret değildir. Elbette bu kurumların işleyişlerinin, mimarilerinin aynı olduğu söylenebilir. Ama bu özdeşlik, ya da tıpatıp aynı olan şey, bu kurumlara özgü iktidar yapısıdır. Öyleyse burada benzerlik yoktur; özdeşlik vardır. Bu kurumlarda uygulanan aynı tür iktidardır (Foucault, 2015d: 137). Bu kurumlarda aynı iktidar olduğuna göre, bunların ihtiyaç duyduğu mekânlar pekâlâ aynı tasarıma sahip olabilirler. Bu noktayı Bentham çok önceden keşfetmiş olacak ki tasarımın sadece hapisane amacıyla sınırlı kalmayabileceğini söyler (Bentham, 2008: 12):

“bina, endüstrinin her alanındaki iş kollarındaki ıslah edilemeyenlerin cezalandırılması, acizlerin bakılması, hastaların tedavi edilmesi, gönüllülerin

⁴⁹ “Örneğin on dokuzuncu yüzyıldaki herhangi bir kurumun tüzüğü size sunulup bunun ne olduğu sorulabilir. Bu, 1840’daki bir hapishanenin tüzüğü müdür yoksa aynı dönemdeki bir lisenin, bir fabrikanın, bir öksüzler yurdunun veya bir tımarhaneninki midir? Bunu bulmak zordur. Yani işleyişin aynı olduğu söylenebilir. ... Aynı stratejiye tabi olan bu iktidarın sonuçta aynı hedefi takip etmediği açıktır. Öğrenciler yaratmak, bir suça eğilimli “yaratmak”, yani hapisten çıkan insan tipi olan asimilasyonu imkânsız bu kişiliği oluşturmak söz konusu olduğunda iktidar aynı ekonomik erekselliklere hizmet etmez. Bu kurumlar arasında benzeşimden söz ettiğinizde tamamen katılmıyorum. Ben, iktidar sisteminin morfolojik özelliği derim. Psikiyatri hastanesindeki hastaların, lisedeki öğrencilerin, tutukevindeki mahkûmların günümüzde isyanı aynı hareket içinde getirdiklerini görmek ilginçtir. Bir anlamda aynı isyanı getirmektedirler; çünkü aynı iktidar biçimine karşı, aynı iktidara karşı diyebiliriz, isyan ederler. Ve burada, sorun siyasi olarak çok ilginç ve aynı zamanda çok güç bir hal alır. Çok farklı ekonomik ve toplumsal temellerden yola çıkarak tek ve aynı tür bir iktidara karşı bir mücadele nasıl sürdürülür? Esas sorun budur.” Michel Foucault (2015d), “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, *Seçme Yazılar: 3 Büyük Kapatılma*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 138.

yönlendirilmesi, ya da eğitim alanında yeni neslin eğitilmesinde olsun: tek kelimeyle, ölüm odalarında hükümlülerin kaldığı cezaevlerinin ya da yargılanma öncesi sanıkların tutulduğu nezarethanelerin ya da azılı suçluların kaldığı, hapishanelerin, ya da ıslahevlerinin ya da düşkünler evinin, ya da imalathanelerin, ya da akıl hastanesinin, ya da hastanelerin, ya da okulların amaçlarına uygulanabilir.”

Bentham’a göre gözetim-evi tasarımının oluşmasını sağlayan beş unsurun; “nezaret altında tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim” tam manasını gerçekleştirebilmeleri, kavramın özü olan “görünmeden görme” metaforunu uygulayabilmelerine bağlıdır. Görünmeden görme, gözetleyenin asıl işlevini ortaya çıkarmaktadır: gözetim altındakiler, mekânın içerisinde sanki hep gözleniyorlarmış ya da yaptıkları daima kaydediliyormuş ya da mekâna ruhunu veren amaçsallığa uygun hareket edip etmedikleri gözleniyormuş gibi bir hisse kapılarak, gözetimi giderek içsel bir denetim sürecine denk düşürmektedir (2008: 23).

Panopticon bu yönüyle aslında ‘göz’ ile birey arasında dolaysız ve aracsız bir iktidar ilişkisinin kurulmasını ve kurulan bu ilişkinin içselleştirilmesini amaçlayan çok yönlü bir teknik olarak karşımıza çıkar. “Görünmeden görme”, bakışın sürekliliğini bireyin iç dünyasında hissettiren bir iktidardır. Birey, görünmeden gören bu bakışın ne zaman görmeyeceğini kestiremeyeceği için kendisini sürekli olarak bakışın alanında varsayar. Burada, Bentham’ın vurguladığı şey, gözetimin sürekliliği ve birey tarafından içselleştirilen özelliğidir. *Panopticon* her ne kadar sadece mekânsal bir tasarımımış gibi gözükse de özünde süreklileştirilen ve içselleştirilen bir denetim mantığı barındırmaktadır. Ne var ki bu mantık aslında *Panopticon* amacının temelini oluşturur (Baştürk, 2016: 40-41). İşte Foucault, burjuvazinin düşünüyü gerçekleştirdiğini söylerken *Panopticon*’un bu amacını kastediyordu. Bu amaç ille de böyle bir mimari yapı biçiminde kendini göstermek zorunda değildir. Öyle ki tasarımın yaratıcısı Bentham bile “*bu, elbette mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir; zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir*” derken *Panopticon*’da iktidarın uygulama biçimlerinin bir tanımını görüyordu (Foucault, 2015d: 135).

Foucault on dokuzuncu yüzyılın başında keşfedilen şeyin ‘panoptizm’ olduğunu söylerken tam da bu tanıma kastediyordu. Foucault’ya göre, Bentham’ın 1787 yılında yazdığı metni, Fransa’daki 1810 tarihli Treilhard’ın ceza yasasının

sunumuyla karşılaştırmak bunu görmek için yeterliydi. Çünkü Treilhard bu yasayla, siyasi iktidarı kurumlarda gerçekleştirilen bir tür *Panopticon* biçimi olarak sunmuştur: “*İmparator’un gözü başsavcılarını denetleyecek, onlar da imparatorluk savcılarını denetleyeceklerdir, imparatorluk savcıları da herkesi denetleyecektir. Böylece, devlette hiçbir karanlık alan kalmayacaktır. Herkes gözetim altında olacaktır*” (Foucault, 2015d: 135). Böylece Bentham’ın mimari düşü Napolyon devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline geldi, bu da on dokuzuncu yüzyıldaki bütün devletlere model olarak hizmet etti. Böylelikle değişim panoptizmin keşfiyle başladı (Foucault, 2015d: 135).

On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren aynı modele göre işlemiş ve aynı kurallara uyan bir dizi kurum vardı ve bunun ilk, nerdeyse çılgınca tanımı Bentham’ın *Panopticon*’unda bulunmaktadır. Bunlar, bireylerin bir üretim aygıtına, bir makineye, bir mesleğe, bir atölyeye, bir fabrikaya, bir eğitim aygıtına ya da cezalandırıcı, hizaya getirici bir aygıtla bağlı tutuldukları gözetim kurumlarıdır. İşte bireyler yaşamlarının her anını çevreleyen belli hayati kurallar boyun eğmeye zorlanarak bu aygıtlara bağlanmışlardır. Bu, cezalandırma amaçları olan insanların, kadroların (hastabakıcı, gardiyan, ustabaşı) gözetimi altında, cezalandırma araçları (fabrikalarda para cezası, okul ve tımarhanelerde bedensel ve ahlaki ıslah, hapisanelerde şiddete dayalı ve esasen bedensel cezalar) vasıtasıyla gerçekleşir. Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitim evleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapisaneler; bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş çarkının birer parçası olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin bir parçasıdır. Bunu, insanın vücudunu, varlığını ve zamanını iş gücüne dönüştürmesi ve onu kapitalizmin işletmek istediği üretim mekanizmasının hizmetine sokması için bütün bir zorlama aygıtının gerekmesine bağlayan Foucault, “*ya fabrikaya gidersin, ya da hapisaneye veya tımarhaneye düşersin!*” gibi zorlamaların da gene aynı iktidar sisteminden kaynaklandığını söyler. Günümüzde ise çoğu alanda bu kurumlar esnekleşmiş ama işlevleri aynı kalmıştır. Yani insanlar artık sefaletten değil de tüketim tarafından kuşatılmaktadır. Aynı sistem yüzünü değiştirmiştir sadece. On dokuzuncu yüzyılda olduğu şekliyle olmasa da insanlar kendilerini gün boyu

çalışmaya, fazla mesailer yapmaya, işlerine bağlı kalmaya zorlayan bir ev, mobilya gibi şeyler satın almışlarsa bir borç sistemi içinde sürekli kapatılmışlardır (Foucault, 2015e: 126).

Panopticon, iktidarı sürekli işleyen bir mekanizma olarak bireyin iç dünyasına yerleştirmiş ve bu sayede dışsal bir disiplinden daha çok birey tarafından sürekli üretilen bir denetim haline gelmiştir. *Panopticon*'u diğer disiplin ve denetim prosedürlerinden ayıran özellik budur. Önceki yöntemler iktidarı gösteren, dışsallaştıran ve simgeleştiren tarzda işlerken, *Panopticon*, gücü olabildiğince gizleyen, saklayan ve bireyin onu içselleştirmesinin yollarını arayan bir yöntemdir. *Panopticon* aynı zamanda geleneksel hükümlanlığın gösterişli iktidarı ve modern iktidar arasındaki farklılaşmayı da göz önüne getirmektedir. *Panopticon*, geleneksel hükümlanlıktaki mutlak gücün olabildiğince sergilenmesi yerine modern iktidarda gücün yaygınlaşarak silikleşmesi üzerinden işleyen mekânin tasarımıdır. Hükümlan, kendi otoritesini bir sergi biçimine dönüştürerek yansıtırken, *Panopticon* ile beraber iktidarın görkemi yerine akılsallığı ön plana çıkar. İktidar artık gücü mutlaklaştırarak sergilemek yerine kendini dolaylı yünden yansıtırma eğilimine girer. Bu dolaylı anlatma, iktidarın giderek kendisini mekânda ve yöntemlerde göstermesinde karşımıza çıkar (Baştürk, 2016: 41-42).

Jeremy Bentham'ın on sekizinci yüzyıl sonlarındaki evrensel gözetim tasavvuru Foucault tarafından iktidarın, tahakkümün ve sonuç olarak da bütün toplum düzeninin evrensel kalıbı rütbesine yükseltilmiştir (Bauman ve Lyon, 2016: 94). Bentham, *Panopticon*'u her ne kadar ideal bir kurgu olarak tasarlamış olsa da, kavrama toplumsal-politik varlığını Foucault kazandırmıştır. Foucault, *Panopticon*'u salt bir biçim olmanın ötesine taşıyarak, modernizmin aynası olarak sunmuştur (Baştürk, 2016: 42). Bentham'ın panoptikon tasarımına ışık tutan Foucault'ya göre öz-disiplinli modern toplumların doğuşunu anlamak için panoptikon modeli çok büyük bir önem taşır (Bauman ve Lyon, 2016: 66).

Bauman'a göre Foucault Panoptikonu *modern iktidarın şemsiye metaforu* olarak kullanır. Panoptikondaki mahkûmlar hareket edemiyorlardı çünkü sürekli gözetleniyorlardı. Durmaları söylenen yerden ayrılamıyorlardı çünkü serbestçe

hareket edebilen gözcülerin o anda nerede olduklarını bilmiyorlardı. Zaten yapısı gereği, bilmelerine de imkân yoktu (2016: 22-23).

Foucault, gönüllü işçiler yaratan panoptik disiplin veya ‘ruh eğitimi’ne odaklanmaktadır. Foucault’ya göre disiplin, davranışı ve güdülenmeyi değiştirmek için ‘ruh’u kontrol etmeye yarayan bir anahtardır. Onun sözlerinde arayışa yönelik ve zorlayıcı bir şeyler vardır. Ona göre, görünürlük alanına tabi kılınan ve bunun farkında olan kişi, iktidarın kısıtlayıcılıklarının sorumluluğunu üzerine alır; bu kısıtlamaların onu gelişigüzel etkilemesine izin verir; aynı anda iki role de sahip olduğu iktidar ilişkisini kendine atfeder; kendi tabiyetinin temeli haline gelir. Yani, bu görünürlüğün bir tuzağa, hatta yapımına kendi ellerimizle katıldığımız bir tuzağa dönüşmesidir (Bauman ve Lyon, 2016: 67).

Foucault’ya göre şu an panoptik bir toplumda yaşamaktayız. Toplum tamamen, en küçük birimine kadar iktidarın en iyi uygulanması için özellikle düzenlenmiştir. Toplumda mutlak anlamda genelleşmiş gözetim yapıları vardır; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların birer parçasını oluşturur. Hapishane de bu parçalardan biridir ve psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji bu yapının sonuçlarıdır. Hapishanenin doğuşunu da toplumun bu genel panoptizmi içine yerleştirmek gerekmektedir (Foucault, 2015d: 135).

2.7.2. Disiplinci İktidar

Şimdiye kadarki incelemenin neticesini özetleyecek olursak, Foucault ilk olarak iktidar meselesini söylem analizinin özel bir biçiminden yola çıkarak ele almıştır. Bu yöntem, söylemsel olmayan oluşum kuralları ve belirlenim biçimlerinin yalnızca söylemsel alanda konumlandırılabilmesi gibi tatmin edici olmayan bir sonuca ulaşır. Bu soruna çare bulmak için Foucault, bir yöntem değişimine gider ve bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi araştırmalarının merkezine yerleştirir. Esasen Foucault, burada sadece bu ilişkinin negatif etkilerine yoğunlaşır ve iktidarı her şeyden önce zorlama, seyrekleştirme, dışlama ve benzeri perspektiflerden inceler. “*Hapishanenin Doğuşu*” ise bu negatif iktidar kavramının önemli derecede kapsamı

dışına çıkararak iktidar çözümlenmesinde yeni bir perspektife kapı açar (Lemke, 2016: 104).

“Hapishanenin Doğuşu” 1975 yılında yayınlanır ve daha önce yaşanmış olan hapishane isyanlarıyla bariz bir şekilde ilişkilidir. Başlığın vadettiğinden farklı olarak, çalışmanın merkezinde ‘hapishanenin doğuşu’ yer almaz. Bundan ziyade Foucault, cezalandırma pratiklerinin tarihsel değişimine dayanarak, 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başında meydana gelen, sonunda tamamen yeni bir iktidar uygulama biçimlerinin ortaya çıktığı karmaşık bir toplumsal dönüşüm sürecini izler. Bu iktidar uygulama biçimleri, Foucault’ya göre, bugüne dek etkili olmuşlar ve hapishanenin süreğenliğini ve sağlamlığını bütün eleştirel karşı çıkışlara ve krizlere rağmen garantilemişlerdir. Bu nedenle hapishanenin tarihi aynı zamanda ‘şimdinin tarihi’dir (Foucault, 2006b: 37).

Araştırmanın hareket noktası, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte Fransa’da bedene uygulanan cezanın niçin görünürde “bedensel olmayan” hapis cezasından ayrıldığı sorusudur (Foucault, 2006b: 306). Yani araştırma, 18.yüzyılın sonunda Avrupa’da ortaya çıkan yeni ceza ve disiplin düzenini irdeler. Kralın iktidarını korku salarak sağlamlaştırması için gösteriye dönüştürülen azap çektirme cezasının yerini yeni sistem alır. Bu sistemin temelini varlık nedeni ıslah etmek olan yargıçların otoritesinde gerçekleşecek kamusal tartışma oluşturur. Cezanın infazı ayrı idareye devredilmiş ve bedensel ceza herkese eşit hale gelmiştir (Bidet, 2016: 30).

Foucault’ya göre hapishanenin doğuşu, cezanın yoğunluğunun azaltıldığını belirtmez; bundan ziyade cezai amaçlarla ve yöntemlerde bir değişikliğin olduğunu gösterir. Burada iki argüman ortaya çıkmaktadır. Birincisi, hapishane ta başından beri hukuki bir özgürlükten men etme ediminden fazladır: Hapis, yalnızca tutuklayıp cezalandırmaz, aynı zamanda terbiye eder ve iyileştirir de. Hapishane, yalnızca cezayı uygulamakla kalmayıp onu ayrıca (erken tahliye, iyileştirme hapsi, yarı zamanlı serbestlik gibi yollarla) tekrar düzenleyebilen ve tadile edebilen, hukuk aygıtının altında ve onun için kurulan bir alt-hukuk biçimidir. İkinci argüman ise, hapishanenin kapitalist üretim sisteminin ekonomik zorunluluklarından kaynaklanamayacağıdır. Hapishane hiçbir şekilde doğrudan kazanç getirmez ve iş

gücünün hareketliliğini engeller (Foucault, 2006b: 307). Ekonomik olan aynı anda hem doğrudan hem de dolaylı olarak nüfuz eder. Yani hapishanenin ‘artı değeri’ ekonomik bireylerin imal edilmesini içerir. Hapishane çalışmasının amacı meta üretimi değil bundan ziyade, uysal ve yararlı öznelerin üretimidir. Hapishanenin amacı, makinenin kullanılması değildir, bilakis kendisi zorla dönüştürme aygıtıdır. Meta üretimi amaçlı endüstriyel makine, yararlı bireyleri “hazır hale getiren” hapishane makinasına karşılık gelir. Sonuçta hapishanedeki çalıştırmanın ekonomik bir etkisi varsa, bu onun endüstriyel bir toplumun genel ölçütlerine uyan mekanik hale getirilmiş bireyler üretmesinden kaynaklanmaktadır (Foucault, 2006b: 171).

Foucault’nun çözümlemesi, bedene dayanan, onu parçalara ayıran, hareketlerini hesaplayan ve davranış biçimlerini yöneten bir iktidar biçimine yoğunlaşır. Bu iktidar biçimi, amacı bedenin gücünü etkili bir biçimde kullanılabilsin diye onu terbiye etmek olan bir dizi teknik ile işler. 17. ve 18. yüzyıllarda giderek tüm *toplumsal bünyeyi* istila eden bu teknikler bütünü Foucault için “disiplin” olarak adlandırılır. Disiplinler, yalnızca hukuk biçimlerini mikro düzlemlere yaymakla kalmayan, hukukun sınırlarını da yavaş yavaş ortadan kaldıran bir nevi karşı hukuktur. Bu yüzden, Foucault’ya göre, iktidar ilişkilerinin temellerini oluşturan hukuk değil, disiplindir (Foucault, 2006b: 164).

Disiplin, ne kurumlarla ne de aygıtlarla ilişkilidir; ne sadece hukuki veya ekonomik gerekçelere atfedilebilir ne de baskıcı veya ideolojik etkilere indirgenebilir: O bir iktidar tipi, iktidar icra etmenin bir tarzı olup, koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir. Disiplin altına alma teknolojisi, tabi kılınabilecek, yararlanılabilecek, yeniden biçimlendirilip mükemmelleştirilebilecek bir bedeni hedef alır. Bastırıp gizlediğinden çok, algılama biçimleri ve teamüller oluşturur, inşa eder. Kölelik ve serflik gibi geleneksel egemenlik biçimlerinin tersine disiplin, hem ekonomik faydasını artırma amacıyla hem de politik tutsaklığını azaltmak amacıyla, bedenin yeğinliğini çoğaltır. Disiplin, bedenin ekonomik faydasını yüksek düzeylere çıkardığı gibi, bedeni politik olarak tabi kılan, özgün bir iktidar teknolojisini tesis eder (Lemke, 2016: 110).

Bu soybilimsel proje içerisinde hapishane, hem paradigmatic hem de istisnai bir pozisyona sahip olduğundan, kilit bir rol oynar. Hapishane, bir yandan, diğer pek çok toplumsal alanlarda da dayatılan iktidar teknolojisinin kendi içerisinde somutlaştırılmasından ötürü, örnek niteliğinde bir öneme sahiptir. Hapishane, toplumun tamamına nüfuz eden ve toplumun kendisini bir hapishaneye çeviren mekanizmanın bir parçasıdır. Buna ilaveten, toplumun bir “hapishane takımadası” olarak inşa edilişi hapishanenin toplumsal kabulünün ön koşuludur. Öte yandan hapishane, disiplinin sürekliliğinde özel bir yere sahiptir. Okul veya fabrikadan, hastaneden veya ordudan daha fazlası olarak hapishane, disipline dayalı diğer kuşatma prosedürlerini en uçlara taşıyan disiplinlerin bütünüdür. Foucault, hapishane örneğinin kendisinin, modern toplumların genel karakteristiği sayılan bir iktidar teknolojisi üzerinde analitik açıklıkla çalışmaya izin verebileceğini varsayar (Lemke, 2016: 132).

İktidarın işleyiş biçimine ilişkin sorunun siyaset kuramı içerisinde özellikle iki cevabı vardır: İktidar fiziki bir baskılama ve/veya ideolojik manipülasyon şeklinde yani başlangıçta baskı ve ardından ideoloji olarak; şiddet, zorbalık, dışlama, engelleme, hile ve benzeri olarak etki eder. Hapishanenin tarihi, esas itibarıyla, bu kategorilerin seçiciliğini ve sınırlılıklarını gösterme amacını güder. İktidar teknolojisi, bireyleri tanımayı, yeteneklerinin elverişliliğini ve sınırlarını ölçmeyi, bu bireylerin değişim koşullarını araştırmayı, normalliklerini kategorize etmeyi ve buna benzer diğer eylemleri mümkün kılan bir bilginin üretimini de gerektirir. Bahsi geçen bu teknoloji, negatif kavramlarla tariflenemeyen, bizzat pozitif bir sınıflandırmayla çözümlenmesi gereken politik bir anatomi oluşturur (Foucault, 2006b).

2.7.3. Biyo-İktidar

Modern zamanlarda iktidar artık bir refah sorunudur; bedeni en verimli şekilde denetimi altına almaya çalışan “refah stratejileriyle” yaşam üzerinde olumlu bir etki yaratır. Yaşam tam anlamıyla hükmeden iktidarın bu türü, hem birey hem de toplumun okullar, kurumlar, aileler, aşk ilişkileri gibi çeşitli alanlarındaki yaşamların hesaplanmış bir yönetimi projesiyle gündeme getirilmiş olan biyo-iktidardır. Biyo-

iktidar, topluma ait belli kayıtları (doğum oranları, kamu sağlığı, hastane sayısı, barınma, göç vs.) en faydalı duruma getirmeyi amaçlar (Tekelioğlu, 2003: 173).

Foucault'nun çalışmalarında biyo-iktidar kavramı ilk kez 1974'te verdiği bir derste görülse de kavram 1976'da *Collège de France*'da verdiği derslerde (2018: 249) ve "*Cinselliğin Tarihi*" kitabının birinci cildinde sistematik olarak kullanılır. Foucault 1980 sonrası "*Cinselliğin Tarihi*" eserine yoğunlaştığı ve iktidarın bu alandaki kullanımlarını ortaya çıkardığı yıllarda, araştırmasının son boyutu olan "biyo-siyaset" kavramına; insanın doğal hayatının gittikçe biraz daha fazla iktidar hesapları ve iktidar mekanizmalarına dâhil olmasına taşımıştır (Agamben, 2001: 157). Bu çalışmada Foucault "biyo-iktidar"la egemen iktidarı kıyaslarken, iktidarın çeşitli mekanizmalarının analitik ve tarihsel sınırlarını çizmeye çalışır. Ona göre egemen iktidar, "tasarruf" biçiminde işleyen iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilir: Metaların, ürünlerin ve hizmetlerin yokluğu olarak. Bu iktidar teknolojisinin biricik niteliği, en uç durumlarda öznelerin hayatını ortadan kaldıracabilecek olması gerçeğidir. Söz konusu egemen, "hayat ve ölüm üzerinde hakka" yalnızca ilkel bir biçimde ve makul şartlarda sahip olmasına karşın, yine de temelde gasp etme hakkı olarak işleyen iktidarın bir biçiminin aşırı bir noktasını simgeler. Ölüm üzerindeki bu kadim hak 17. yüzyıldan itibaren kökten bir değişime uğramıştır. İktidarın yeni bir biçimi tarafından gitgide daha fazla tamamlanarak hayatı yönetir, korur, geliştirir ve besler (2007: 36):

"Tasarruf artık bu iktidarın en önemli biçimi olmaktan çıkıp boyun eğdirdiği güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, en iyi hale getirme ve düzenleme şeklinde çalışan işlevlere sahip olan parçalar içinde yalnızca bir parça haline gelme eğilimindedir: Güçleri sekteye uğratmak, onları ortaya koymak ya da yok etmek yerine onları üretmenin, büyütmenin ve düzene sokmanın peşine düşen bir iktidar."

Egemen iktidarın biyo-iktidarla birleşmesi, asla politikanın kendi içindeki bir dönüşüm anlamına gelmez. Daha ziyade bu durumun kendisi kimi önemli tarihsel dönüşümlerin bir sonucudur. "Hayatın tarihe girişi", insan bedeni hakkındaki tıbbi ve bilimsel bilginin artışının yanı sıra 18. yüzyıldaki tarımsal üretimin ve sanayinin büyümesinin bir göstergesiydi. Biyolojik olan, tarihsel olan üzerindeki baskısını salgınlar, hastalıklar ve kıtlık biçiminde gösterirken, artık hayat üzerindeki görece denetime izin veren teknolojik, bilimsel, toplumsal, tıbbi yenilikler hiç olmadığı

kadar fazlalaşmıştı. Böylelikle hareket için gereken alanda, söz konusu alanı düzenleyip genişleten iktidar ve bilgi yöntemleri, yaşam süreçlerine karşı sorumluluk alıp onları denetlemeye ve dönüştürmeye girişir (Foucault, 2007: 142).

Belli bir noktadan başlayan önemli siyasal olaylar, bireyler için aynı anda iki farklı anlam ifade ediyordu. Bireylerin, merkezi iktidarlara karşı verdikleri mücadelelerde kazandıkları alanlar, özgürlükler ve haklar, aynı zamanda, sürekli olarak bireyleri, örtük ama kuvvetli bir şekilde devlet düzeninin bir parçası olarak nesneleştiriyor ve böylece insanların kurtulmaya çalıştıkları egemen iktidara, eskisine göre daha yeni ve kesinlikle daha korkunç bir alan açıyordu (Agamben, 2001: 160). Agamben'in bu noktada yaptığı benzetme önemlidir: *“İşte bedeni bütün insanların bedenlerinden yaratılan büyük metafor Leviathan'ı bunların ışığında okumak gerekiyor. Tebaanın bedenlerinin mutlak öldürülebilme-kapasitesi, Batı'nın bu yeni siyasal bedenini biçimlendiriyor”* (2001: 165).

Foucault, egemen (hükümrân) iktidarın öldürdüğünü ya da yaşamasına izin verdiğini, ancak söz konusu biyo-iktidarın özelliğinin yaşamı teşvik etmek ya da ölüm noktasında engelleyicilik olduğunu fark etmiştir (2018: 246). Ölüm üzerindeki baskıcı iktidar, yasa karşısındaki öznelerden ziyade canlı varlıklarla uğraşan hayat üzerindeki iktidara tabidir. Foucault hayat üzerindeki bu iktidarın iki temel biçimini birbirinden ayırır: Bireyin bedenini disipline eden ve nüfus üzerinde düzenleyici denetleme yapan biçimler (2018: 256). 17. yüzyılda hali hazırda işleyen disiplinci teknoloji bireyin bedenini denetler ve yönetir. Bu, insan bedenini karmaşık bir makine olarak kavrayan insan bedeninin politik anatomisidir. Bu teknik, bastırmak ve gizlemekten ziyade fiziksel alışkanlıklar ve daimi kılavuzlar inşa edip yapılandırarak işliyordu. Kölelik ve serflik gibi tahakkümün çok daha geleneksel biçimine göre disiplin, bedenin ekonomik üretimselliğinin artmasına olanak sağlarken, aynı zamanda politik tabiyeti garanti altına almaya zorlayan güçleri zayıflatır. Ekonomik ve politik buyrukların birbirine bağlanması tam da disiplinin tamamlanmasını ve bir teknoloji olarak statüsünün kurulmasını sağlar (2006b: 210):

“Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerinin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil de, aynı zamanda onu mekanizma içinde daha fazla yararlı hale

getirdiği ölçüde daha da fazla itaatkâr kılan (ve tersine) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır.”

Foucault’ya göre, 18. yüzyılın ikinci yarısında bireylerin bedenine değil, nüfusun kolektif bedenine yönelen başka bir iktidar teknolojisi baş göstermişti. Başka bir deyişle, temeli on sekizinci yüzyılın başlarında atılmış olan, insan bedeninin anapolitiğinin yerini, aynı yüzyılın sonlarında, artık insan türünün biyopolitiğinin aldığı görülür. Foucault’nun biyo-iktidar olarak adlandırılan bu yeni iktidar teknolojisinde, egemen gücün doğumların, ölümlerin ve üreme oranı, nüfusun doğurganlığı gibi, yaşamın içini dolduran bir süreçler bütünü artık dikkate almaya çalıştığı çok açıktır. Temel yaklaşımı bakımından disiplinleştirici değil de, düzenleştirici bir karakter taşıdığı dikkat çeken bu yeni iktidar teknolojisinin, yani biyo-iktidarın etkinlik alanını nüfus, daha açıkçası nüfusu yakından ilgilendiren doğumların, hastalıkların, ölümlerin, çeşitli biyolojik yetersizliklerin oranı belirleyecektir. Öyle anlaşıyor ki, bu yeni iktidar teknolojisinin konusu, bireysel plandaki bir insan bedeni olmadığı gibi, hukukçuların tanımladıkları bir toplumsal bünye de değildir. Onun konusu, başka bir beden, yani birçok bedenin bir araya gelmesiyle oluşan biyo-organik bir bedendir ki buna yukarıda da işaret edildiği gibi *nüfus* denilir (2018: 258-261). Yani, Foucault ‘nüfus’la hukuki ya da politik bir varlığı (örneğin bireylerin bütünü) tahayyül etmiyordu; aklındaki daha ziyade bağımsız bir biyolojik bedendi: Ölüm ile doğum oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve refahın üretimiyle dolaşımı gibi kendi süreçleri ve fenomenleri tarafından şekillendirilen bir “toplumsal beden” (2018: 249). Nüfus, yeni bir politik biçimi varlığa getiren bireyselleştirilmiş örüntülerin birleşimi ve karışımını oluşturur. “Birey” ve “kitle” iki ayrı uç değildir; daha ziyade insanı hem bireysel beden hem de tür olarak aynı anda denetimi altına almayı amaçlayan küresel politik teknolojinin iki ayrı yüzüdür (Foucault, 2018: 242-243).

Bir nüfustaki hayatın somut süreçlerinin tamamı, “güvenlik teknolojisi”nin hedefidir. Bu teknoloji biyolojik bir varlık olarak nüfusun varoluşundan doğan riskleri ve tehlikeleri telafi etmek veyahut engellemek için nüfusun kitle fenomen niteliğini ve çeşitliliğin koşullarını hedef tahtasına koyar. Burada başvuru araçlar, disiplin ile gözetimden ziyade düzenleme ve denetimdir. Bu araçlar “bireyleri

eğiterek” değil, bütünün güvenliğini içsel tehlikelerden koruyan topyekûn bir dengeyi gerçekleştirerek bir tür devamlılık kurmayı amaçlayan bir teknolojiyi betimler (Foucault, 2018: 249). Başka bir deyişle, Foucault, biyo-iktidarda insan hayatının, insan türüne ilişkin biyolojik süreçlerin ele alınmasının ve bunlar üzerinde disiplinleştirici değil, düzenleştirici bir etkinin söz konusu olacağını ileri sürer (2018: 258-259).

Disiplinci teknoloji ile güvenlik teknolojisi yalnızca amaçları, araçları ve tarihsel açıdan ortaya çıkışları bakımından değil, aynı zamanda kurumsal açıdan konumlandıkları yer bakımından da birbirinden ayrılır. Disiplin; ordu, hapishaneler, okullar ve hastaneler gibi kurumların içinde geliştirilirken, devlet nüfusun düzenlenmesini 18. yüzyıldan bu yana merkeze alıp tertiplemiştir. Bu bakımdan, tıpkı yaşam süresi ve hastalıkların yaygınlığıyla ilgili istatistiki sayımların ve kaynakların listelenmesi gibi demografik verinin toplanması da önemliydi. Bu nedenle iki dizi birbirinden ayrılabilir: “Beden-organizma-disiplin-kuram dizisi ve nüfus-biyolojik süreçler-düzenleyici mekanizmalar-devlet dizisi” (Foucault, 2018: 250). Birincisi disiplinci, ikincisi düzenleyici olan bu iki mekanizmalar bütünü, ona göre, aynı düzeyde bulunmadıkları için, birbirini dışlamama ev birbirini üzerine eklemenebile olanağını verir; hatta genellikle bedene yönelik disiplinci ve nüfusa yönelik düzenleyici iktidar mekanizmalarının birbirini üzerine eklemli oldukları bile söylenebilir (Foucault, 2018: 256).

Foucault’ya göre -“*Cinselliğin Tarihi*”nin birinci cildinde araştırmasının merkezine yerleştirdiği- ‘cinsellik aygıtı’ bu çerçevede öncü bir konumu işgal eder. Foucault iktidarın biçimleri arasındaki “iki eksenin birleşme noktası”nda yer aldığından dolayı cinsellikle ilgilenir (2006b: 145). Cinsellik, normatif beklentilere yol açan ve gözetleme ile disiplin önlemlerine açık olan bedensel bir davranış temsil eder. Aynı zamanda yeniden üretim amaçları için ve nüfusun biyolojik süreçlerinin bir parçası olarak da önemlidir (2006b: 251-252). Cinsellik, etkileri bedenin mikro düzeyinde ve nüfusun makro düzeyinde konumlandığından ötürü ayrıcalıklı bir yer edinir. Bu bakımdan, cinsellik tam anlamıyla bedenin ve nüfusun buluşma yeri olduğu için, aynı zamanda hem disipline hem de düzenlemeye dayanır. Cinsellik bu

anlamıyla, disiplinci ve düzenleyici olanın, beden ve nüfusun eklemlenme noktasını temsil eder (Foucault, 2018: 258).

Cinsellik, bir yandan “bireyselliğe vurulmuş bir damga”dır: Görünür davranışın arkasında, söylenen sözlerin altında ve gizli duyguların ve cinsel güdülerin peşine düşülen rüyaların içinde. Öte yandan cinsellik siyasal işlemler, ekonomik müdahaleler ile bireyi ahlaklı ve sorumlu kılma amacıyla girilen ideolojik kampanyalar haline gelir: “*Hem politik enerjisini hem de biyolojik gücünü gözler önüne sererek toplumun gücünün bir göstergesini ortaya koyar*” (2006b: 146).

Son olarak Foucault’nun biyo-iktidar yapısında *norm* kavramının anahtar bir rol oynadığı söylenebilir. Düzenli kılınmak istenen bir nüfusa olduğu kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de uygulanabilir olan şeye *norm* adını veren Foucault, normalleştirme toplumunu, dikey bir eklemlenmeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplum olarak tanımlar (2018: 258). Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur. Buna göre, denilebilir ki, bugün beden ve nüfus kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu yüklenen bir iktidarın içinde bulunmaktayız ki işte bu biyo-iktidardır (Foucault, 2018: 259).

Kadim dönemden bu yana görülen “hayat ve ölüm üzerindeki iktidar” ikili bir hukuki yasa üzerinde işlerken, biyo-iktidar ‘hakkın’ giderek daha çok ‘norm’la yer değiştirdiği bir hareketi işaret eder. İktidarın mutlak hakkı, hesaplamanın, ölçmenin ve kıyaslamanın göreceli mantığıyla yer değiştirme eğilimindedir. “Toplumun normalleştirilmesi, doğal hukuk tarafından belirlenen bir toplumun yerine geçer:

“Artık mesele egemenlik alanında ölümü öne sermek değil, değer ve yararlılık alanında hayatın düzenlenmesidir. Böylesi bir iktidar kendisini öldürücü ihtişamıyla ortaya çıkarmak yerine nitelemek, ölçmek, değerlendirmek ve hiyerarşiye sokmak zorundadır; bu iktidarın işi itaatkâr tebaasıyla egemenliği düşmanlarından ayıran çizgiyi çizmek değildir. Normlar çerçevesinde düzenlemeler yaparak sonuca ulaşmaktır” (2006b: 144).

Buna karşın Foucault’nun modern politikanın giderek biyo-politikleştiği savı, egemenliğin ve ölüm üzerindeki iktidarın da sahneden çekildiği anlamına gelmez. Aksine, egemen “ölüm hakkı” unutulup gitmemiş, ancak hayatı sürdürmek,

geliştirmek ve idare etmek isteyen bir iktidarın tabiyetine girmiştir. Söz konusu olan artık bir egemenin hukuki varlığı değil, bir nüfusun biyolojik açıdan yaşamını sürdürmesidir. Biyo-iktidarın paradoksu, politik otoriteler için güvenliğin ve hayatın iyileşmesinin aynı derecede önemli olmasıdır; hayat, yıkımın teknik ve politik araçları tarafından şimdiye dek hayal bile edilemeyen bir şekilde tehdit edilmektedir (2006b: 136-137):

“Savaşlar hiçbir zaman 19. yüzyıldan bu yana yapılanlar kadar kanlı olmamış ve ... bundan önce hiçbir düzen kendi nüfusuna soykırım uygulamamıştır. ... Halklar topyekûn birbirlerine toplu katliam yapmaya hayatın gerekliliği adına seferber olmuşlardır: Katliamlar hayati hale gelmiştir. Pek çok düzen hayatın, hayatın sürdürülmesinin, bedenlerin ve ırkın idarecisi olmak için pek çok insanın ölmesine neden olup onlarca savaşın sürmesine kapı açmıştır.”

Öldürme hakkına dayalı olarak işleyen eski disiplinci iktidarın biyo-iktidarla yan yana gelmesi ya da biyo-iktidar yoluyla işlev görmesi, ırkçılığın işlerlik kazanmasını ve yerleşmesini gerektirir (Foucault, 2018: 264). Foucault'ya göre o zaman, bu koşullar içerisinde, en kıyıcı devletlerin, aynı zamanda, zorunlu olarak neden ve nasıl en ırkçı devletler oldukları daha iyi anlaşılır. Sözü edilen en kıyıcı ve en ırkçı devlet örneği olarak, o on sekizinci yüzyıldan beri kurulmuş olan yeni iktidar mekanizmalarının ulaştıkları en yüksek nokta olarak gösterilebilecek olan Nazi rejimini verir. Ona göre Naziler tarafından tasarlanmış ve yaratılmış olandan daha disiplinci bir toplum tipi yoktur. Nazi toplumu biyo-iktidarı hiç kuşkusuz genelleştirirken, aynı zamanda, hükümdarın öldürme hakkını da genelleştirmiş bir toplumdur. Hem mutlak olan hem de öldürme hakkını elinde bulunduran bir diktatörlük ile genelleştirilen bir biyo-iktidar Nazi rejiminde üst üste çakışır (Foucault, 2018: 266).

SONUÇ YERİNE: KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ

Weber ve Foucault, her biri farklı amaçlarla da olsa, tarihin bugünün üzerine kapanmış gerçekliğini analiz etmeyi hedeflediklerinden, geleneksel akademik kişiliğin, teorik tutumun da dışına çıkarlar ve bu nedenle de sundukları teorik çerçeve ve düşünür profiliyle paylaşılacak birçok özellikleri bulunmaktadır.

Max Weber, iktidarı, *“bir sosyal ilişki içinde, bir aktörün hangi temele dayanırsa dayansın, direnmeyle karşılaşsa bile istediğini yapabilme konumunda olma ihtimali”* olarak tanımlamaktadır (2018: 36). Weber’in bu tanımından iktidarı toplumsal ilişki olarak ele aldığı sonucu çıkmaktadır. Weber’in görüşüne benzer olarak, Foucault da iktidarı toplumsal ilişki olarak görmektedir: *“iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir”* (2016g: 122). Bu noktada, Weber ve Foucault’nun iktidar kavramına dair yaklaşımlarının, iktidarı toplumsal ilişki olarak ele almalarından dolayı benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Her iki düşünür de iktidar çözümlemelerini yaparken, Marx’ın iktidar anlayışına karşı çıkmış ve onu eleştirmişlerdir. Weber iktidar arayışının altında yatan sebeplerin sadece ekonomik çıkarlara indirgenemeyeceğini söylerken, paralel bir şekilde, Foucault da iktidar analizi yaparken ekonomik göndermeli Marksist yaklaşımdan kaçınılması gerektiğini ifade eder (2016a: 38). Bu noktada her iki düşünür de iktidar kavramını açıklarken salt ekonomik çıkarların yeterli olmayacağını ileri sürmektedir.

Weber ve Foucault, Nietzsche’nin başlattığı düşünce dünyasına egemen akılcılığın iktidarına dair felsefi eleştiriyi geliştirerek sosyoloji başta olmak üzere insan bilimlerine taşımışlardır. Burada değinebileceğimiz bir başka nokta, her iki düşünürün de Nietzsche’den etkilenmiş olmasıdır. Her iki düşünür de Nietzsche’nin kavramlarından, düşüncelerinden, kendilerine daha sonradan farklı şekilde uyarlayarak faydalanmıştır.

Weber ve Foucault’nun iktidar kavramını ele alışlarında ortak noktalarına ilişkin ayrıca; onların kavramı modernleşme ile ilişkili olarak algıladıklarını ve

ortaya koydukları iktidar tartışmalarının ise modernite eleştirisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda tarihsel olarak böyle bir eleştiri boyutunu Weber'in başlattığını söylemek doğru olacaktır. Weber rasyonalite ve modernite arasındaki ilişkiyi bu sıfatla ilk ortaya koyan olmasa bile, sorunu bu biçimde kavramayı öneren ilk kişidir. Weber'in modernite teorisi rasyonalite düşüncesine dayanır, hatırlanacağı üzere Weber, tarihsel modernizasyon sürecini progresif bir "rasyonalizasyon" süreci olarak yorumlamaya çalışmıştır (Çiğdem, 1997: 77). Foucault kadar doğrudan olmasa da, onun rasyonalizasyona, rasyonelleşmeye ya da rasyonaliteye ilişkin düşünceleri ve söyledikleri Weber'in modernite eleştirisi yaptığını göstermektedir. Modernitenin eleştirisi Foucault'da ise modern toplumun eleştirisi olarak karşımıza çıkar.

Foucault, kapitalizmin emeği bürokrasilere özgü araçsal akılcı tahakküm ile etkinliğe ve üretkenliğe yönlendirmesi karşısında Weber'in duyduğu endişeleri duyar Foucault'nun iktidarın belli gruplar ya da bireylerin tekeline bir şey olarak düşünülmemesi gerektiği biçimindeki görüşü Weber'in geleneksel baskı biçimlerinden yasal-rasyonel tahakküm biçimlerine geçişe ilişkin yaptığı açıklamanın ışığı altında anlaşılmalıdır. O nedenle modern toplumlarda iktidar bireylerin hünerlerine ya da saygınlıklarına dayanmaz; daha çok soyut birtakım kurallar doğrultusunda işleyen kişisel olmayan yönetsel makineye bağlı olarak uygulanmaktadır (Sarup, 2017: 109).

Foucault ve Weber'in iktidar karşısında özneyi konumlandırımları benzerlik göstermektedir. Foucault'ya göre özneler, iktidar ürünü olan her kurumsal yapı ya da teori –hastaneler, akıl hastaneleri, klinikler, hapishaneler gibi kurumların yanında, biyo-iktidar gibi– çeşitli iktidar ağları tarafından şekillenen, toplumsal ilişkiler içerisinde oluşturulmaktadır. Bu nedenle, bireylerin oluşumunda iktidar anahtar bir unsurdur. Bireyler iki anlamda boyun eğmektedirler; toplumsal alandaki karmaşık, çoğul ve değişen iktidar ilişkilerine boyun eğmeler ve aynı zamanda bu ilişkilerde ve bu ilişkiler aracılığıyla bir özne konumu alırlar. Yani; iktidar oluşturduğu ilişkiler kümesiyle özneleri hem iktidarın uygulayıcısı hem de iktidarın sonucu olarak şekillendirir.

Weber'in özne meselesine yaklaşımı ise aynı noktadan kalkan ikili bir yaklaşımı barındırır. İkili yaklaşımın bir ayağını bürokrasinin insani öze etkileri, ikinci ayağı ise egemenlikte öznenin kapladığı yer oluşturur. Birinci ayakta Weber'in kötümserliği kendini gösterir. Ona göre bürokrasi modern toplumun kaçınılmaz bir sonucu olarak yukarıda belirtildiği gibi insanı demirden bir kafese kapatmış ve onun özünü boşaltmıştır. Weber'in özne insana yer verdiği ikinci ayakta ise otoritenin bu özneye duyduğu gereksinim gündeme gelir. Gerçek bir iktidardan bahsedilmesi için meşruluğuna inanarak ona uyan özneler ihtiyacı duyuluyorsa, otorite türlerinde bir özne varsayımı da olmak zorundadır. Zira Weberyen sosyolojide hiçbir otorite tipi, bu anlamda, öznesiz yapamaz. Görüldüğü gibi Weber'in özneye yaklaşımın her iki ayağında da temel noktayı tözsel bir öze sahip olan özne varsayımı oluşturmaktadır. Bu özne bürokratik tahakküm ile özü boşalan ancak paradoksal gibi görünür biçimde otoritenin koşulu olarak da beliren bir konuma sahiptir (Koloş, 2016: 96). Bu Foucault'nun düşüncesinde, öznenin hem iktidarın bir sonucu hem de uygulayıcısı olması durumuna benzerdir.

Foucault'nun insan bedenini iktidarın eylem alanı olarak görmesi ve bu eylem alanında bedeni cinsellikten deliliğe kadar öznenin kendi kendisi ile ilişkisinde disipline etmesinin köklerinin, Weber'in rasyonalizmin beden üzerindeki disipline edici yansımaları ile aynı kökten geldiğini söyleyebiliriz. Foucault bedeni, söylemlerin etkisi ve kurumsal-yönetimsel pratiklerin sonucu olarak ele almıştır. Tıpkı Weber'in dinsel çileciliği, bürokrasiyi bedenin bir düzenlenişi olarak ele alması gibi, Foucault'da disiplini bedenin bir yönetilişi olarak ele almıştır. Aslında Foucault'un disiplini ele alma biçiminin basitçe Weber'in usallık çözümlemesinin çağdaş bir uyarlaması olduğu savunulabilir; bu usallığın bürokrasi ve yönetimde kurumsallaştığı durumlar için özellikle böyledir. Bedenin yönetilmesi, sonuç olarak toplumun yönetilmesinin temelidir. Foucault, Weber'in demir kafes görüşünü anımsatırcasına; toplumun rasyonelleşmesi ve bürokratikleşmesi ve iktidarın bireyi istediği gibi evirip çevirmesi sonucu bireyin özgürlüğünün kaybolduğunu belirtir. Ve birey iktidarın bir ürünü haline gelmiştir.

Weber ve Foucault'nun iktidar anlayışlarının yaşadıkları tarihsel dönem, içerisinde bulundukları entelektüel çevre -Foucault Fransız, Weber Alman sosyal bilimler geleneğinden gelmektedir- itibarıyla farklı olması olağandır. Weber ve Foucault'nun ilk önce iktidara bakışlarında ayrılık gözükmemektedir. Weber toplumun rasyonalizasyonunu eleştirmekle birlikte aslında iktidara karşı çıkmamaktadır. O, iktidarı meşru kılan nedenleri araştırırken, iktidarın tahakkümünü eleştirmez. Weber, iktidara Foucault kadar eleştirel bakmamaktadır. Foucault, iktidar çözümlemesinde, Weber'in kullandığı, otorite, egemenlik, meşruluk kavramlarıyla ilgilenmez. O, iktidarın mikro fiziğine odaklanmıştır.

Foucault'nun iktidar çözümlemesinde hareket noktası, iktidarın toplumda kökleşen yapıları olmuşken, Weber'in hareket noktası, aktörler olmuştur. Weber'e göre iktidar bir iradenin diğerine baskın çıkmasıdır. Yani iktidar bir aktörün diğeri üzerindeki gücüne dayanır. Foucault'ya göre ise iktidar kendini oluşturduğu yapılarla gösterir. Foucault'ya göre iktidar baskıcı olmaktan ziyade üretkendir. O sosyal bedenin kılcalları üzerinden işler. Ayrıca iktidar inançlar üzerinden değil daha çok sosyal pratiklerle kendini gösterir. Weber ise iktidarı tanımlarken iktidara bu kadar üretken bir işlev yüklemeyiz. Foucault fiili disiplin pratiklerini değil de bunların tasarımını araştırmıştır. Amacı bu pratiklerin ideal biçimlerini sergilemektir. Bu noktada, Foucault'nun Weber'den farklı olarak, iktidarın daha çok görünmeyen yüzünü araştırdığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak; Weber ve Foucault'nun iktidarı ele alışlarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyduğumuz bu çalışmada her iki düşünürün de iktidarı anlamak ve açıklamak noktasında bizlere yeni bakış açıları kazandırdıkları ortadadır. Onlar, modern toplumlarda gittikçe karmaşık hale gelen iktidar sorunsalının anlaşılması için geniş bir çerçeve sunmuşlardır. Geldiğimiz noktada şu bir gerçektir ki tüm toplumlarda, günümüzde ve gelecekte iktidar kavramının analizi temel bir soru olarak tartışılmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan*. (Çeviren: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Akal, Cemal Bali (2016). *İktidarın Üç Yüzü* (8. Baskı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akay, Ali (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları* (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Akçalı, Nazif (1991). *Siyaset Bilimine Giriş*. İzmir: Ege Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları.
- Aksay, Gökhan (2004). Ne Olduğunu Olumsuzlamanın Hazzı. *Marx'tan Sonra*. İstanbul: Chiviyazıları Yayınları, 9-22.
- Aron, Raymond (2004). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (Çeviren: Korkmaz Alemdar). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Arslan, Hüsamettin (1999). Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar. *Doğu Batı*, (7), 63-89.
- Balandier, Georges (2016). *Siyasal Antropoloji*. (Çeviren: Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Barrett, Michéle (2004). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*. (Çeviren: Ahmet Fethi). İstanbul: Doruk Yayınları.
- Barry, Norman P. (2018). *Modern Siyaset Teorisi*. (Çevirenler: Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin). Ankara: Liberte Yayınları.
- Baştürk, Efe (2016). *Gözetimin Soykütüğü*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Bauman, Zygmunt ve Lyon, David (2016). *Akışkan Gözetim*. (Çeviren: Elçin Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bentham, Jeremy (2008). *Panoptikon ya da Gözetim Evi*. (Editör: Barış Çoban ve Zeynep Özarslan). *Panoptikon: Gözün İktidarı*. İstanbul: Su Yayınları.
- Berberoglu, Berch (2014). *Küresel Çağda Siyasal Sosyoloji*. (Çeviren: Edip Sönmez). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berle, Adolf A. (1969). *Power*. New York: Harcourt Brace & World.
- Bernauer, W. James (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. (Çeviren: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Best, Stephen ve Kellner, Douglas (2011). *Postmodern Teori*. (Çeviren: Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bidet, Jacques (2016). *Foucault'yu Marx'la Okumak*. (Çeviren: Zehra Cunillera). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bottomore, Tom (2017). *Siyaset Sosyolojisi*. (Çeviren: Erol Mutlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Nejat (1998). Michel Foucault'nun Felsefesinin Bazı Temel Kavramları. *DeFTER*, (4), 42.
- Brubaker, Rogers (2017). *Rasyonalitenin Sınırları: Max Weber'in Sosyal ve Ahlakî Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*. (Çevirenler: Baysar Taniyan ve Güney Çeğin). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Canetti, Elias (2016). *Kitle ve İktidar* (Çeviren: Gülşat Aygen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Canpolat, Nesrin (2005). Foucault. (Editör: Nurdoğan Rigel). *Kadife Karanlık*. İstanbul: Su Yayınevi, 75-138.
- Collin, Peter Hodgson (2004). *Dictionary of Politics and Government* (3rd edition). London: Bloomsbury.

- Collins, Randall (2017). *Max Weber: Bir Kılavuz*. (Çeviren: Taylan Banguoğlu). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Corcuff, Philippe (2008). *Siyasetin Büyük Düşünürleri*. (Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Versus Yayınları.
- Coser, Lewis A. (2015). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. (Çevirenler: Himmet Hülür, Serhat Toker, İbrahim Mazman). Ankara: Deki Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dahl, Robert (1963). *Modern Political Analysis*. (6th Edition). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Daver, Bülent (1993). *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Davidson, Arnold I. (1998). Arkeoloji, Genealoji ve Etik. (Çeviren: Veli Urhan). *Doğu Batı*, (4), 133-145.
- Doğan, Mehmet (2014). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (25. Baskı). Ankara: Yazar Yayınları.
- Dursun, Davut (2002). *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Duverger, Maurice (2017). *Siyaset Sosyolojisi*. (Çeviren: Şirin Tekeli). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Elliott, Anthony (2017). *Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*. (Çeviren: Aslıhan Öğün-Boyacıoğlu). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Eribon, Didier (1992). *Michel Foucault*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fleury, Laurent (2009). *Max Weber*. (Çeviren: Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Foucault, M. ve Chomsky, M. (2005). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*. (Çeviren: Tuncay Birkan. İstanbul: Bgst Yayınları.
- Foucault, Michel (1987). *Söylemin Düzeni*. (Çeviren: Turhan Ilgaz). İstanbul: Hil Yayınları.
- Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çeviren: Veli Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2001). *Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık*. (Çeviren: Ümit Umaç ve Ali Utku). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2004a). Kimsiniz Siz, Profesör Foucault?. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 83-104.
- Foucault, Michel (2004b). Bir Soruya Cevap. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 113-138.
- Foucault, Michel (2004c). *Marx'tan Sonra*. (Çeviren Gökhan Aksay). İstanbul: Chiviyazıları Yayınları.
- Foucault, Michel (2006a). *Deliliğin Tarihi*. (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, Michel (2006b). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011a). Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 25-56.

- Foucault, Michel (2011b). *Özne ve İktidar*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 57-82.
- Foucault, Michel (2011c). *Hakikat Kaygısı*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 83-97.
- Foucault, Michel (2011d). *Hakikat, İktidar ve Kendilik*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 98-105.
- Foucault, Michel (2011e). *Kültür Sorunları, Foucault-Preti Tartışması*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 5 Felsefe Sahnesi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 287-299.
- Foucault, Michel (2011f). *Aydınlanma Nedir?-I*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 162-172.
- Foucault, Michel (2011g). *Aydınlanma Nedir?-II*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 162-172.
- Foucault, Michel (2014). *Bir Tutkunun Arkeolojisi*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 6 Sonsuza Giden Dil*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 366-377.
- Foucault, Michel (2015a). *Hakikat ve Hukuksal Biçimler*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 3 Büyük Kapatılma*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 163-278.
- Foucault, Michel (2015b). *İktidar ve Bilgi*. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 4 İktidarın Gözü*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 167-184.

- Foucault, Michel (2015c). Büyük Kapatılma. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 3 Büyük Kapatılma*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 103-115.
- Foucault, Michel (2015d). Cezaevine Kapatılma Hakkında. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 3 Büyük Kapatılma*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 132-143.
- Foucault, Michel (2015e). Hapishaneler ve Hapishane İsyanları. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 3 Büyük Kapatılma*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 120-128.
- Foucault, Michel (2015f). Dünya Büyük Bir Tımarhanedir. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 3 Büyük Kapatılma*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 129-131.
- Foucault, Michel (2016a). Entelektüeller ve İktidar. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 29-40.
- Foucault, Michel (2016b). Entelektüel, Düşünceleri Bir Araya Getirmeye Hizmet Eder, Ama Entelektüelin Bilgisi İşçinin Bilgisine Kıyasla Kısmidir. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 41-44.
- Foucault, Michel (2016c). Entelektüelin Siyasi İşlevi. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden-Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 45-52.
- Foucault, Michel (2016d). Anti-Oedipus'a Önsöz. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 53-57.

- Foucault, Michel (2016e). Hakikat ve İktidar. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 58-84.
- Foucault, Michel (2016f). İki Ders. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 85-116.
- Foucault, Michel (2016g). Michel Foucault'nun Oyunu. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 117-155.
- Foucault, Michel (2016h). Klaus Croissant iade edilecek mi?. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 156-161.
- Foucault, Michel (2016i). Michel Foucault: Güvenlik ve Devlet. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 162-168.
- Foucault, Michel (2016k). İşkence, Akıldır. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 169-178.
- Foucault, Michel (2016l). İktidar Üzerine Diyalog. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 179-193.
- Foucault, Michel (2016m). Analitik Siyaset Felsefesi. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 194-212.
- Foucault, Michel (2016n). Cinsellik ve İktidar. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 213-234.

- Foucault, Michel (2016o). Dünyayı Anlamak İçin Yöntembilim: Marksizmden Nasıl Kurtulmalı? (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 235-260.
- Foucault, Michel (2016p). Yönetimsellik. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Osman Akınhay ve Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 261-284.
- Foucault, Michel (2016r). Şah Yüz Yıl Geç Kaldı. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 285-290.
- Foucault, Michel (2016s). Foucault'nun L'Unità'ya Mektubu. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 291-293.
- Foucault, Michel (2016t). Ayaklanmak Faydasız Mı?. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 294-299.
- Foucault, Michel (2016u). Michel Foucault ile Söyleşi. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 300-315.
- Foucault, Michel (2016v). Entelektüel ve İktidarlar. (Editör: Ferda Keskin). *Seçme Yazılar: 1 Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 316-322.
- Foucault, Michel (2018). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (Çeviren: Şehsuvar Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Freund, Julien (2006). Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi. (Çeviren: Kubilay Tuncer). (Editör: Tom Bottomore ve Robert Nisbet). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 175-212.

- Galbraith, John K. (2004). *İktidarın Anatomisi*. (Çeviren: Ramazan Dikmen). Ankara: Hece Yayınları.
- Giddens, Anthony (2016b). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. (Çeviren: Ümit Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, Anthony ve Sutton, Philip, W. (2016a). (Çeviren: Ali Esgin). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Goldstein, R. J. (2004). Farklı Düşünmek. *Marx'tan Sonra*. İstanbul: Chiviyazıları Yayınları. 23-32.
- Gökçe, Gülise ve Gökçe, Orhan (2018). Siyaset Sosyolojisi Açısından Siyaset Olgusunun Anlam ve Kapsamı. (Editör: Orhan Gökçe). *Siyaset Sosyolojisi* (2. Baskı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 79-99.
- Gutting, Gary (2010). *Foucault*. (Çeviren: Hakan Gür). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hayır, Yusuf (1996). *Michel Foucault'da Bilgi ve İktidar Kavramı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hekman, Suzan (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault, Derrida*. (Çeviren: Hüsamettin Arslan ve Bekir Baldız). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heywood, Andrew (2016). *Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları* (3. Baskı). (Çeviren: Fahri Bakırcı). Ankara: BB101 Yayınları.
- Işıktaç, Yasemin (2004). Max Weber'in 'Anlayış Sosyolojisi' Yönteminin Hukuka Uygulanması üzerine Bir Deneme. *Hukuk Yazıları*. Ankara: Yetkin Yayınları.
- Işıktaç, Yasemin (2008). *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.

- Kalberg, Stephen (1980). Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History. *American Journal of Sociology*, 85, 1145-1179.
- Kalberg, Stephen (2017). *Max Weber'in Karşılaştırmalı-Tarihsel Sosyolojisi*. (Çeviren: Adem Bölükbaşı). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Kapani, Münci (2017). *Politika Bilimine Giriş*, (56. Baskı). Ankara: BB101 Yayınları.
- Keane, John (1984). *Public Life and Late Capitalism: Toward a Socialist Theory of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keskin, Ferda (1999). Söylem, Arkeoloji ve İktidar. *Doğu Batı*, (9), 15-23.
- Keskin, Ferda (2015). Michel Foucault. (Michel Foucault). *Büyük Kapatılma*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7-11.
- Kışlalı, Ahmet Taner (1987). *Siyaset Bilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları.
- Koloş, Umut (2016). *Foucault, İktidar ve Hukuk* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kuper, Adam ve Kuper, Jessica (2003). *The Social Science Encyclopedia* (2nd edition). London: Routledge.
- Lasswell, Harold ve Kaplan, Abraham (1950). *Power and Society*. New Haven: Yale University Press.
- Lemke, Thomas (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. (Çeviren: Özge Karlık). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Levine, Donald N. (1985). *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago: University Of Chicago Press.

- Löwith, Karl (1999). *Max Weber ve Karl Marx*. (Çeviren: Nilüfer Yılmaz). Ankara: Doruk Yayınları.
- Lukes, Steven (2006). İktidar ve Otorite. (Çeviren: Kubilay Tuncer). (Editör: Tom Bottomore ve Robert Nisbet). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 681-726.
- Lukes, Steven (2016). *İktidar: Radikal Bir Görüş*. (Çeviren: Mehmet Ratip). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Macey, David (2005). *Michel Foucault*. (Çeviren: Zeynep Okan). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- Machado, Roberto (2010). Arkeoloji ve Epistemoloji. (Editör: Veli Urhan). *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları, 267-286.
- MacRae, Donald (1985). *Weber*. (Çeviren: Nur Vergin). İstanbul: Afa Yayınları.
- Mann, Michael (2012). *İktidarın Tarihi I*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çevirenler: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- McClean, Iain (2003). *The Concise Oxford Dictionary of Politics* (2nd Edition). New York: Oxford University Press.
- Megill, Allan (2012). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çeviren: Tuncay Birkan). İstanbul: Say Yayınları.
- Merquior, J. G. (1986). *Foucault*. (Çeviren: Nurettin Eliahüseyini). İstanbul: Afa Yayınları.
- Mommsen, Wolfgang J. (1974). *Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford: Blackwell.
- Özlem, Doğan (2017). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

- Parsons, Talcott (2015). *Toplumsal Eylemin Yapısı*. (Çeviren: Nur Nirven). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Philip, Mark (2013). Michel Foucault. (Editör: Quentin Skinner). *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Çeviren: Ahmet Demirhan). İstanbul: İletişim yayınları, 89-110.
- Poggi, Gianfranco (2016a). *Devlet-Doğası, Gelişimi ve Geleceği* (5. Baskı). (Çeviren: Aysun Babacan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Poggi, Gianfranco (2016b). *Modern Devletin Gelişimi-Sosyolojik Bir Yaklaşım* (8. Baskı). (Çevirenler: Şule Kut ve Binnaz Toprak). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Revel, Judith (2005). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. (Çeviren: Kemal Atakay). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Revel, Judith (2012). *Foucault Sözlüğü*. (Çeviren: Veli Urhan). İstanbul: Say Yayıncıları.
- Ringer, Fritz (2014). *Weber'in Metodolojisi*. (Çeviren: Mehmet Küçük). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ritzer, George ve Stepnisky, Jeffery (2014). *Sosyoloji Kuramları*. (Çeviren: Himmet Hülür). Ankara: Deki Yayınları.
- Roth, Michael S. (1981). Foucault's 'History of the Present'. *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, 20, 32-46.
- Russell, Bertrand (2017). *İktidar*. (Çeviren: Mete Ergin). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sarup, Madan (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çeviren: Abdülbaki Güçlü). Ankara: Pharmakon yayınları.
- Smart, Barry (1989). *Foucault, Marxism, and Critique*. London: Routledge.
- Smart, Barry (2002). *Michel Foucault* (2nd Edition). New York: Routledge.

- Sönmezoğlu, Faruk (1980). *Ansiklopedik Politika Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Çeviren: Osman Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şengül, Tarık H. (2015). *İktidar*. (Editör: Gökhan Atılgan ve Atilla Aytekin). *Siyaset Bilimi* (5. Baskı). İstanbul: Yordam Kitap Yayınları.
- Tekelioğlu, Orhan (2003). *Foucault Sosyolojisi*. Bursa: Alfa Aktüel Kitabevi.
- Trombadori, Duccio (2004). Devrimin Ötesinde. (Michel Foucault). *Marx'tan Sonra*. İstanbul: Chiviyazıları Yayınları, 33-44.
- Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard ve Powers, Charles H. (2017). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. (Çeviren: Ümit Tatlıcan). Bursa: Sentez Yayınları.
- Uğuz, Hülya Eşki (2010). Bugünü Anlamak İçin Max Weber'i Yeniden Okumak. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. 6 (11), 187-198.
- Urhan, Veli (2010). *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları.
- Urhan, Veli (2013). *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Weber, Marianne (1975). *Max Weber: A Biography*. New York: John Wiley.
- Weber, Max (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (Editör: Guenther Roth ve Claus Wittich). Los Angeles: University of California Press.
- Weber, Max (2011). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Çeviren: Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Weber, Max (2012a). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. (Çeviren: Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Küre Yayınları.

- Weber, Max (2012b). *Ekonomi ve Toplum-I*. (Çeviren: Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, Max (2012c). *Ekonomi ve Toplum-II*. (Çeviren: Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, Max (2014). *Sosyoloji Yazıları*. (Çeviren: Taha Parla). İstanbul: Deniz Yayınları.
- Weber, Max (2015). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çeviren: Emir Aktan). Ankara: Alter Yayınları.
- Weber, Max (2017). *Bürokrasi ve Otorite*. (Çeviren: H. Bahadır Akın). İstanbul: Adres Yayınları.
- Weber, Max (2018). *Sosyolojinin Temel Kavramları*. (Çeviren: Medeni Beyaztaş). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Wiele, Jozef Van de (2010). Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı. (Editör: Veli Urhan). *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları, 331-368.



T. C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Adı Soyadı:	ELİF DÖLEK
Doğum Yeri:	ERBAA/TOKAT
Doğum Tarihi:	08.01.1995
Medeni Durumu:	Evli
Öğrenim Durumu	
Derece:	Okulun Adı:
İlköğretim:	Salim Güven İlköğretim Okulu
Lise:	Mersin Anadolu Lisesi
Lisans.	Selçuk Üniversitesi
Yüksek Lisans.	Selçuk Üniversitesi
İş Deneyimi:	Gaziantep Üniversitesi-Araştırma Görevlisi-(2018-Halen)
İletişim:	0342 317 30 38

İmza: